

SUOMI VASTAPAINO toisin sanoen

Mikko Lehtonen · Olli Löytty · Petri Ruuska



Suomi toisin sanoen

Suomi toisin sanoen

Mikko Lehtonen, Olli Löytty & Petri Ruuska

Vastapaino
Tampere 2015

© VASTAPAINO, tekijät

ISBN 951-768-156-9

Kustannusosakeyhtiö Vastapaino
Yliopistonkatu 60A
33100 Tampere
vastapaino.fi

Juvenes Print Oy, 2015

Sisällys

Toisen painoksen saatesanat	7
Ensimmäisen painoksen saatesanat.	15
Johdanto: Säiliöstä suhdekimppuun	17
I Arvaa oma tilasi	37
1. Erikoisen tavallinen suomalaisuus.	39
2. Suomalaisuus luontona	63
3. Juurien arkinen poliittisuus	85
4. Suomeksi kerrottu kansakunta	105
5. Suomi on toistettua maata	129
6. Missä suomalaisuutta tulkitaan	157
II Anna arvo toisellekin	179
7. Suomi rajamaana	181
8. Toisen nahoissa ja vähän sanoissakin	211
9. Meistä on moneksi	229
10. Vieraus ja viisaus	255
Kirjallisuus	279
Henkilöhakemisto	299

Toisen painoksen saatesanat

Vuoden 2015 syksyllä Tornio ja Kemi nousivat uudella tavalla maailman tai ainakin maamme kartalle. Maailma tuli tuhansina turvapaikan hakijoina Ruotsin kautta Suomeen. Miljoonista liikkeellä olevista jotkut löysivät itsensä Perämeren pohjukasta, mistä heidän matkansa jatkui eri puolille Suomen niemeä.

Jo vuosia Suomessa käynnissä olleet maahanmuuttoa koskevat merkityskamppailut kärjistyivät. Pelkoa lietsottiin, toivoa saarnattiin, malttia toivottiin. Jotkut vaativat rajoja kiinni, toiset auki. Turvapaikanhakijoista tuli tyhjiä tauluja, joihin kiistan osapuolet heijastivat tuntemuksiaan. Peloista tuli poliittinen ase.

Turvapaikanhakijoita oli Suomessa ennennäkemätön määrä. Keskusteluasetelmissa oli kuitenkin paljon viime vuosilta tuttua. Uutisointia ja keskusteluita seurattessamme muistimme kymmenisen vuotta sitten kirjoittaneemme kirjan kysymyksistä, jotka nopeasti kasvanut turvapaikanhakijoiden määrä nosti esiin.

Suomi toisin sanoen ilmestyi vuonna 2004. Kirjasta ei tietääksemme ilmestynyt kovin montaa arvostelua, mutta se löysi yleisönsä ja myytiin pian käytännössä loppuun. Kirjan ajatukset eivät ole kuitenkaan vanhentuneet. Kun suuret muuttoliikkeet koskettavat uudella tavalla Suomea, on Suomi korkea aika ajatella ja sanoa toisin. Tähän uskomme kirjamme yhä tarjoavan näkökulmia, jotka eivät ole valtajulkisuudessa kuluneet puhki.

Erityisen ajankohtaisia kirjassa ovat mielestämme erittelyt suhtautumisesta erilaisuuteen, jota Suomeen tulee maan rajojen ulkopuolelta. *Suomi toisin sanoen* päättyy sanoihin ”toiseuden kohtaamisessa ei tärkeää ole kysyä vain ’keitä te olette’, vaan tärkeintä käsillä olevassa tilanteessa on kysyä ’keitä me olemme’.” Sanat eivät viittaa iänikuiseen suomalaisuuden vatvomiseen, vaan niiden kategorioiden tutkailemiseen, joilla kantasuomalaiset arvioivat niitä, joiden ei ajatella kuuluvan ”meihin”, mutta jotka yhtä kaikki ovat ”täällä”.

”Arvaa oma tilasi, anna arvo toisellekin”, neuvoo kirjan osien otsikoinnissa toistettu suomalainen sananlasku. Sanonta saattaa olla jopa viisaampi kuin ensi kuulemalta tulisi ajatelleeksi. Arvaamisella ei siinä tarkoiteta sattumalta oikeaan osuvaa päättelyä, vaan arvioimista – itsensä tarkastelua ja peilaamista eli pohtimista.

Miksi meidän on tärkeä katsoa peiliin, kun kohtaamme muita? Yksinkertaisesti siksi, että ”muita” on olemassa vain ja ainoastaan suhteessa ”meihin”. Muukalaisesta tulee ”muukalainen”, kun hänet sellaiseksi tunnistetaan ja nimetään. Tunnistajina ja nimeäjinä taas eivät toimi ketkään muut kuin ”me”.

Ihmiskunnan tähänastisesta historiasta on tunnistettu ainakin kaksi erilaista strategiaa, joilla on pyritty tulemaan toimeen toiseuden kanssa: ”oksentaminen” ja ”sulauttaminen”. ”Oksentaminen” merkitsee sitä, että ”muita” pidetään parantumattoman outoina ja vieraina, minkä vuoksi heidät syljetään ulos. ”Sulauttaminen” puolestaan merkitsee ”vieraiden” aineiden tekemistä ”omiksi” siten, että ne menettävät ”vieraautensa”. Jos ”oksentaminen” on merkinnyt ”muiden” ajamista maasta tai heidän sijoittamistaan omille erillisalueilleen, ”sulauttaminen” on puolestaan tarkoittanut ”muiden” toiseuden hävittämistä. Kyse on siis joko tai -logiikasta: joko lähdet pois tai muutut kaltaiseksemme. Palaamme aiheeseen kirjamme luvussa 10.

Vieraanpelkoinen eli *ksenofobikko* reagoi erilaisuuteen siten, että näkee ”meidän” ja ”muiden” eron olevan ehdoton. Ksenofobiassa lähtökohtana on, että kukaan ei voi ymmärtää ketään, jota pitää itseensä nähden erilaisena. Erot ovat kaikki, yhteinen ihmisyyss ei mitään.

Jos ksenofobia edustaa vieraaseen kohdistuvaa pelkoa, on vieraan ihailussa eli *ksenofiliassa* kyse toiseen kohdistuvasta halusta. Kun ksenofobikko lähtee siitä, että erilaisia ei voi ymmärtää, vieraan ystävä eli ksenofili olettaa voivansa ymmärtää suuremmitta ongelmitta kaikkia toisia. Kun ksenofobikolle erot ovat kaikki, ksenofilille eroilla ei ole väliä, vaan merkitystä on vain oletetulla samuudella.

Vieraan pelko ja ihailu ovat itse asiassa toistensa peilikuvia. Niitä yhdistää se, että kummassakaan ei tunnisteta vierasta tämän erityisyydessä. Sekä ksenofoobikolle että ksenofiilille ”toinen” on tyhjä tila, johon voi projisoida ksenofobiset pelkonsa tai ksenofiiliset toiveensa. ”Muiden” erityisyydellä ei ole väliä, vain heidän yleisellä toiseudellaan – sillä että he eivät ole osa ”meitä”. Ksenofoobikko kaipaa yhteiskunnan yhdenmukaisuutta ja selkeitä rajanvetoja etnisten ryhmien välille, ksenofiili taas moninaisuutta, mutta kumpikin tarkastelee ”muuta” oman ”meikäläisyytensä” linssin lävitse.

Kirjassa ehdotamme pohdittavaksi näille kahdelle lähestymistavalle vaihtoehtoa, *ksenosofiaa* eli vierasta koskevaa viisautta. Ksenosofiaksi kutsumamme lähestymistapa hylkää sen, että ”muihin” voi suhtautua vain kahdella tavalla, joko karkottamalla tai pakottamalla heidät luopumaan toiseudestaan. Ksenosofia ei lähde siitä, että vieraan kohtaaminen olisi mahdotonta, mutta ei siitäkään, että kohtaaminen olisi automaattisesti ongelmatonta ja että se ei voisi sisältää yhteen törmäyksiä ja eturistiriitoja. Ksenosofian lähtökohtana ei toisin sanoen ole muukalaisen karkottaminen eikä toiseuden kohtaamiseen liittyvien ongelmien kuvittelu olemattomiksi. Lähtökohtana on sen sijaan oppia elämään erilaisuuden kanssa. Oleellista on yrittää nähdä toiseuden kohtaamiseen liittyvät ongelmat ja niiden sidoksisuus paitsi siihen, mikä toinen on, myös ja ennen muuta siihen, keitä me olemme ja kuinka me itseämme ja muita luokittelemme. Ksenosofia on pyrkimystä paitsi toista myös omaa itseä koskevaan viisauteen ja sen mukaiseen toimintaan.

Tarjoamamme ksenosofia ei sijaitse vieraan pelon ja vieraan ihailun välillä. Se ei ole kultainen keskitie tai kompromissi, vaan asettaa kysymyksen toisin. Ksenosofia tarkoittaa vierasta koskevaa viisautta. Sitä voi luonnehtia myös eron tai toleranssin etiikaksi. Kun vierasta pelkäävälle ksenofoobikolle erot ovat kaikki kaikessa ja vierasta ihaileva ksenofiili ei osaa kuin riemuuta erilaisuudesta, hylkää ksenosofi kahden kiistapuolen yhteiset mutta eri tavoin arvotetut perusoletukset. Joko tai -tilanteen sijaan hän

pyrkii hahmottamaan sekä että -asetelmaa, jossa tasa-arvoisuus ja erilaisuus voisivat kumpikin olla olemassa yhtä aikaa.

Voiko keskenään erilaisia kohdella yhdenvertaisesti? Eivätkö tässä, kuten kirjassa kysymme, törmää toisiinsa kaksi vastakkaista pyrkimystä, kaikkien tasa-arvoisuus (universaalisuus) ja kunkin oikeus olla erilainen (partikulaarisuus)? Yhdenvertaisesti kohteileminen ei voi tässä tarkoittaa sitä, että kaikkia kohdeltaisiin samalla tavalla. Jos ja kun ihmisillä on erilaiset tarpeet ja erilaiset kyvyt, samanlainen kohtelu johtaa epäoikeudenmukaisuuteen – siihen, että heidän erityisiä piirteitään (partikulaarisuuttaan) ei oteta huomioon. Niinpä ihmisten yhdenvertainen kohtelu merkitsee sitä, että heidän *erilaiset* tarpeensa on otettava *yhdenvertaisesti* huomioon. Kyse ei ole siitä, että he olisivat *yhdenvertaisia* yksilöitä, vaan siitä, että he ovat *yhdenvertaisesti* yksilöitä. Tässä mielessä ajatus tasa-arvoisuudesta sisältää aina jo ajatuksen erilaisuudesta.

Ihmisillä on monenlaisia erityisiä piirteitä. Kaikki erityisyys ei ole luonteeltaan etnistä. Kuten *Suomi toisin sanoen* -kirjassa yritämme muistuttaa, myös niin sanotun kantaväestön ”me” on itse aina jo sisäisesti eriytynyt. ”Meistä” on aina moneksi. Suomalaiset ovat kautta aikojen olleet sekalainen seurakunta.

Suomi on moderni, syvästi eriytynyt yhteiskunta. Sellaisessa vaikkapa sähkömies ei tunne lain kiemuroita eikä asianajaja tajua kotinsa sähköisistä välttämättömyyksistä mitään, ja siksi kumpikin ovat tarpeellisia toisilleen. Tällaisessa yhteiskunnassa on monenlaista viisautta rinnan. Vierasta koskeva viisaus saattaa eri pisteissä saada ulottuvuuksia, joita ei toisesta näkökulmasta välttämättä tule ajatelleeksi, ja siksi on tärkeää kuulla kaikkia. Vierasta koskeva viisaus syntyy vuoropuhelussa asianosaisten kesken.

Mitä ajatus ksenosofiasta sitten voisi antaa tämänhetkisiin keskusteluihin? Ainakin se voi muistuttaa siitä, että ei ole monokulttuureita, joihin voisi paeta. Täydellistä yhdenmukaisuutta ei ole ollut koskaan eikä missään. Nykyään sitä on jos mahdollista vielä vähemmän kuin joskus ennen. Ei auta, jos työntää päänsä hiekkaan ja toivoo, että muuttoliikkeiden ja monikulttuurisuu-

den myrskyt menisivät ohi. Ne eivät mene ohi, sillä muuttoliik-
keet ja monikulttuurisuus eivät itse asiassa ole myrskyjä. Ne ovat
normaali tilanne, jota on parasta tarkastella avoimin silmin. Jos
on osa liikkuvaa maailmaa, jossa raha, ajatukset, kuvat ja tavarat
kulkevat paikasta toiseen, ei voi olla olematta myös osa sellaista
liikkuvaa maailmaa, jossa ihmiset siirtyvät paikoista toisiin. Tähän
asti ihmisten liike on tosin ollut huomattavasti rajallisempaa kuin
rahan, ajatusten, kuvien ja tavaroiden liikkuminen.

Näissä oloissa kaikkalainen etninen fundamentalismi on omi-
aan tuottamaan ongelmia, ei ratkomaan tai hallitsemaan niitä.
Etnisellä fundamentalismilla tarkoitamme ajattelua, jossa ”mei-
tä” ja ”muuta” pidetään sisäisesti homogeenisina ryhminä, joiden
jäsenet eivät voi olla vuoropuhelussa kuin ”omiensa” kanssa. Täl-
lainen haluttomuus tai kyvyttömyys asettua erilaiselta näyttävän
ihmisen asemaan tuottaa tarpeettomia törmäyksiä ja ongelmia.
On korkea aika hylätä sellaiset niin sanotut nativistiset sosiaaliset
kuvastot, joiden mukaan valtioiden tulisi olla tai ne voisivat olla
yksinomaan syntyperäisten (natiivien) ryhmien asuttamia. Mitä
kiivaammin jokin yhteiskunta puolustautuu kuviteltua ulkoista
uhkaa vastaan, sitä vähemmän sillä lopussa on puolustettavaa.

Ksenosofia merkitsee paitsi sitä, että tarkastellaan ”muuta” luo-
kittelevien ”meidän” erityisyyttä, myös sitä, että ”muut” yritetään
nähdä historiallisessa erityisyydessään. ”Muut” eivät putkahda
”meidän” keskuuteen tyhjältä tai noin vain. Siksi on yritettävä
ymmärtää myös niitä moninaisia historiallisia syitä, jotka ovat
saaneet ihmiset liikkeelle.

”Toisia” ei tule tarkastella abstrakteina, yhteyksistään irrotet-
tuina hahmoina, koska tällöin heille nähdään olevan ominaista
vain se, että he eivät ole ”meitä”. Toisia on sen sijaan tarkasteltava
konkreettisina ja erityisinä (partikulaarisina) – toisina ihmisinä
tarpeineen, haluineen ja historioineen. Kun Suomeen syyskesällä
2015 tuli poikkeuksellisen paljon ihmisiä Irakin valtion alueelta,
ei julkisuudessa juuri käyty läpi sitä, millaiset historialliset kehi-
tyskulut ovat muuttaneet kyseiset seudut monille turvattomiksi.
Myös tämä historia olisi syytä pitää mielessä – aloitti sen sitten

vuodesta 1916, jolloin Ranskan ja Ison-Britannian neuvottelijat piirsivät kartalle Irakin valtion rajat, tai vuodesta 2003, jolloin George W. Bushin johtama Yhdysvallat hyökkäsi Ison-Britannian tukemana maahan siivotakseen sen väitetyistä joukkotuhoaseista ja heikentääkseen al-Qaida -terroristiverkkoa. Joukkotuhoaseita ei löytynyt, fundamentalistinen Isis otti haltuunsa suuren osan maan alueista, sunnien ja shiiojen ristiriidat kärjistyivät – ja Torniossa herättiin eräänä aamuna siihen, että turvapaikanhakijat olivat saapuneet.

Tampereella 6.10.2015

Mikko Lehtonen, Olli Löytty ja Petri Ruuska

Lisälukemista

Suomi toisin sanoen -kirjan ilmestymisen jälkeen on ilmestynyt joukko tutkijoiden kirjoja, joista olisi apua nykyisen tilanteen hahmottamisessa. Kun julkisuudessa usein toivotaan, että tutkijat osallistuisivat keskusteluun ajankohtaisista yhteiskunnallisista kysymyksistä, on ollut outoa, että näihin jo olemassa oleviin puheenvuoroihin ei ole kuitenkaan juuri viitattu. Alla on siis luettelo joistakin teoksista, joista voi olla apua, kun yritetään miettiä, mistä turvapaikanhakijoiden virrassa ja monikulttuurisuuden todellisissa haasteissa on kyse.

Brubaker, Rogers (2013) *Etnisyys ilman ryhmiä*. Tampere: Vastapaino.
Kenttälä, Marjukka & Koskela, Lasse & Pyhäniemi, Saija & Seppä, Tuo-

- mas (toim.) (2013) *Monikulttuurisen maamme kirja: suomen kielen ja suomalaisen kulttuurin lukukirja*. Helsinki: Gaudeamus 2013.
- Keskinen, Suvi & Rastas, Anna & Tuori, Salla (toim.) (2009) *En ole rasisti, mutta...: maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kritiikistä*. Tampere: Vastapaino.
- Keskinen, Suvi & Vuori, Jaana & Hirsiaho, Anu (toim.) (2012) *Monikulttuurisuuden sukupuoli: kansalaisuus ja erot hyvinvointiyhteiskunnassa*. Tampere: Tampere University Press.
- Koivunen, Anu (toim.) (2012): *Maailman paras maa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden seura.
- Kuortti, Joel & Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim) (2007): *Kolonialismin jäljet: keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lehtonen, Mikko (toim.) (2013) *Liikkuva maailma: liike, raja, tieto*. Tampere: Vastapaino.
- Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.) (2003): *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Löytty, Olli (2008): *Maltillinen hutu ja muita kirjoituksia kulttuurien kohtaamisesta*. Helsinki: Teos.
- Löytty, Olli (2011): *Kulttuurin sekakäyttäjät*. Helsinki: Teos.
- Malkki, Liisa (2012): *Kulttuuri, paikka ja muuttoliike*. Toim. Laura Huttunen. Tampere: Vastapaino.
- Martikainen, Tuomas & Saukkonen, Pasi & Säävälä, Minna (toim.) (2013) *Muuttajat: kansainvälinen muuttoliike ja suomalainen yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rastas, Anna & Huttunen, Laura & Löytty, Olli (toim.) (2005): *Suomalainen vieraskirja: kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino.
- Saukkonen, Pasi (2013) *Erilaisuuksien Suomi: vähemmistö- ja kotouttamispolitiikan vaihtoehdot*. Helsinki: Gaudeamus.

Ensimmäisen painoksen saatesanat

Tämän kirjan syntysanat on lausuttu lounastunneilla ja seminaarien jatkoilla. Kolme tutkijaa huomasi haluavansa saattaa suomalaisuudesta tietämänsä vuoropuheluun kaiken sen kanssa, mitä he olivat etnisyydestä ja monikulttuurisuudesta lukeneet. Tulos on tässä: väistämättä moniääninen, mutta toivon mukaan myös dialoginen. Kaikki ovat kommentoineet toistensa tekstejä, mutta luvuistaan vastaa kukin itse.

Kirjoittajat kiittävät arvokkaista kommenteista kirjan esilukijoita Anna Bycklingiä, Juha Herkmania, Laura Huttusta, Tuomas Järvistä, Marja Kerästä, Hanna Keski-Nisulaa, Anu Koivusta, Lasse Koskelaa, Mia Löyttyä, Ilkka U. Pesämaata, Petri Repoa, Tarja Tevaa, Timo Uusitupaa ja Jarno Valkosta. Kiitos myös Tampereen yliopiston mediakulttuurin kevään 2004 Suomalaisuus mediassa -kurssin opiskelijoille ja Pertti Haapalalle yhteistyöstä. Kirjan kirjoittamista ovat tukeneet Tiedonjulkistamisen neuvottelukunta ja Suomen Tietokirjailijat.

Kirja on omistettu Aarolle, Altille, Hillalle, Ilonalle, Kanervalle, Pyrylle ja Vilmalle.

Tampereella elokuussa 2004

Tekijät

Johdanto: Säiliöstä suhdekimppuun

Mikko Lehtonen

Tapahtui ei niinkään kauaa sitten tässä samassa galaksissa ja satumoisin jopa samalla planeetalla, että muuan alueeltaan kohtalaisen suuri mutta väestöltään varsin pieni maa oli aina vain uppoutunut hartaaseen neuvonpitoon siitä, keitä tuon maan asukkaat olivat, mistä he olivat tulleet ja mitä muut heistä ajattelivat. Onneksi ketkään muut eivät ymmärtäneet harvaanasutun maan ihmisten kieltä, minkä vuoksi he saattoivat milloin taikajuoman milloin taas pelkän pettuleivän voimin kehuskella kesät talvet sitä, kuinka vaatimattomia he olivatkaan. Maan kunniaa oli ylisetty harpuin huiluin kantelein, mutta nyt Topeliux havaitsi roikuvansa löysässä narussa pyhästä tammesta sillä välin, kun muut nauttivat ulos kannetun pirtin pöydän ääressä valtaisa perhepizzaa. Kaikki siis hyvin valtakunnassa? Ei. Enricon leipomusta numero kuusitoista (”jauhholihha, valkosipali, rantakenka, tuplaorregano ja paljo justo!”) mäsäyttävät natiivit olivat levottomia. Taivas oli putoamassa heidän niskaansa. Muukalainen oli nähty kirkonmäellä.

Vaan ei tällä erää enempää tuosta maasta. Tämän kirjan aiheena on nimittäin Suomi.

Lähestymme kohdettamme siitä näkökulmasta, että Suomi ei ole muuttumaton asiointi, vaan jatkuvien muutosten näyttäjä. Myöskään suomalaisuus ei ole ajasta aikaan samana pysyvä ominaisuus, vaan jatkuvasti käynnissä olevan kansallisen identiteetin tuottamisen kulloinenkin tulos. Kirjan otsikko *Suomi toisin sanoen* ei viittaakaan siihen, että pyrkisimme määrittelemään Suomea tilana tai suomalaisuutta ominaisuutena jollakin uudella tavalla. Tavoitteemme on toinen. Haluamme ottaa askeleen syrjään

Suomea ja suomalaisuutta koskevasta puheesta ja kysyä: Miten on ylipäätään mahdollista, että voimme puhua jostakin sellaisesta kuin suomalaisuus? Entä onko Suomesta ja suomalaisuudesta mahdollista puhua ilman, että tulisi uusintaneeksi käsitystä, jonka mukaan Suomen maan ja kansan ominaisuudet ovat peräisin niistä itsestään?

Pyrimme saamaan tolkkua Suomesta keskellä yhteiskunnallista ja kulttuurista murrosta, jossa kohteemme muuttuu yhä moniulotteisemmaksi. Saattaa olla, että kirjan mittaan suomalaisuuden jatkuvuus ja yhdenmukaisuus korostuvat suhteessa murtumiin ja moninaisuuteen. Tämä selittyy paljolti sillä, että kirjan kirjoittajat ovat oppineet suomalaisuutta aikana, jolloin nykyinen murros oli vielä edessäpäin. Jos kirjan kirjoittajat eivät olisi syntyneet 1950- ja 1960-luvuilla vaan 1970- ja 1980-luvuilla, näkökulmamme olisi varmaankin koko lailla toinen (kuten se tietysti olisi siinäkin tapauksessa, että olisimme syntyneet 1930- ja 1940-luvuilla).

Tekstimme ovat eräänlaista toisen asteen eli *metateoriaa* Suomesta ja suomalaisuudesta. Sana 'meta' tarkoittaa tässä jonkin jälkeen tulevaa ja sen ylittämään pyrkivää. Metateoria Suomesta ja suomalaisuudesta tarkastelee sitä, miten Suomea ja suomalaisuutta on tuotettu ja tuotetaan. Siinä ei kysytä mitä Suomi ja suomalaisuus ovat eikä oleteta, että Suomi ja suomalaisuus olisivat olemassa joinakin sisäsyntyisinä ja muuttumattomina toiseikkoina. Metateoriassa ei toisin sanoen pyritä selittämään yhteiskunnallisia ja kulttuurisia ilmiöitä sillä, että ne olisivat tavalla tai toisella suomalaisia, eikä yhteiskunnassa ja kulttuurissa tapahtuvia muutoksia sillä, että suomalaisuus olisi jotenkin muuttunut. Huomion kohteena on sen sijaan se, *mitä oikein tarkoitetaan, kun jotakin kutsutaan suomalaisuudeksi*. Metateoriaa kiinnostaa nimenomaan se, mikä totutuissa käsityksissä suomalaisuudesta otetaan annettuna. Se tarkastelee paitsi suomalaisuuden merkitysten ja käytäntöjen muotoutumista myös ja ennen kaikkea niitä ennakkokäsityksiä ja spontaaneja oletuksia, joita suomalaisuuden muotoutumisessa pidetään kyseenalaistamattomina

lähtökohtina. Näistä oletuksista pienin ei ole se, että olisi tosiaan olemassa joitakin enemmän tai vähemmän pysyviä piirteitä, joita voi pitää suomalaisuutena.

Metateoreettisten kysymysten ilmaantuminen on merkki siitä, että kysymysten kohteena olevaa asiaa ei enää pidetä itsestään selvänä eikä kyseenalaistamattomana. Kuten kirjallisuudentutkija Terry Eagleton on huomauttanut, teoriat murtautuvat usein ”esiin sellaisina aikoina, jolloin totutut yhteiskunnalliset tai intellektuaaliset käytänteet ovat menneet myttyyn ja ajautuneet vaikeuksiin, minkä vuoksi niiden on kiireen vilkkaa ajateltava itsensä uusiksi”. Eagletonin mukaan teoria on ”se hetki ja paikka, jolloin ja jossa kyseiset käytänteet pakotetaan ensi kertaa ottamaan itse itsensä tarkastelun kohteeksi” ja ”jossa käytäntö alkaa kääntyä takaisin itseensä tutkiskellakseen näin oman olemassaolonsa ehtoja”.¹

Kansallisvaltioista ja kansallisista identiteeteistä – Suomesta ja suomalaisuudesta yhtenä niistä – on viime vuosina tullut tällaisen uudelleen ajattelemisen kohteita. Kiitos globalistumisen ja sitä saattelevan alueiden ja paikallisuuden merkityksen kasvun kansallisuus ei ole enää sellainen kyseenalaistamaton lähtökohta kuin vielä joitakin vuosikymmeniä sitten. Kuten Marja Keränen kirjoittaa, ”kansallisuus, kansalaisuus, nationalismi ovat tulleet tietämisen kohteiksi vasta kriisiytyttyään – yhtäältä kansainvälistymisen, integraation tai globalistumisen ja toisaalta uusien etnisyyksien ja uusregionalismien paineessa”. Keräsen mukaan vasta ”kriisi on tehnyt näkyväksi, kuinka monin piiloisin ja luonnollistunein tavoin kansallisuus muovaa elämäämme ja ajatteluamme”.²

Metateoreettisissa näkemyksissä lähdetään siitä, että suomalaisten toimintaa ja käsityksiä ei voi palauttaa ”suomalaisuuteen”. Antti Eskola on nimittänyt tällaista palauttavaa ajattelua *fundamentaaliseksi attribuutiovirheeksi*. Siitä on kyse, kun toisen henkilön *käyttäytymistä* selitetään tämän *ominaisuuksilla* silloinkin, kun perustellumpi selitys löytyy tilanteesta ja itse toiminnan logiikasta.

1. Eagleton 1997, 267–268.

2. Keränen 1998b, 153–154.

ta.³ Itse asiassa fundamentaalisessa attribuutiovirheessä on kyse olemuksellistamisesta. Sana 'fundamentaalin' on siis tärkeä muistutus attribuutiovirheen läheisestä sukulaisuudesta sellaiseen fundamentalismiin, jossa toinen (tai itse) pelkistetään joksikin pysyväksi olemukseksi. Tässä kirjassa Suomea ja maassa asuvia ihmisiä ei pyritä selittämään suomalaisuudella, vaan tarkastelukulma on itse asiassa päinvastainen. Pyrimme selittämään suomalaisuutta Suomessa asuvien ihmisten toiminnan ja näkemysten kautta.

Mikä muuttuu?

Kirjassa ei ole kuitenkaan kysymys vain selittäjän (suomalaisuuden) selittämisestä, vaan sen selittämisestä aivan tietystä näkökulmasta. Sekä humanistisissa että yhteiskuntatieteissä näyttää olevan tapahtumassa *hallitsevan metaforan muutos*. Metaforahan on kielikuva, joka tuottaa merkityksiä analogioiden eli rinnastusten avulla, selittämällä tai tulkitsemalla yhtä seikkaa toisen kautta. Metaforilla on tärkeä merkitys maailman panemisessa merkitsemään, koska eri metaforat tuottavat erilaisia tulkintoja kohteistaan. Jos puhumme esimerkiksi Suomen jääkiekkomaajoukkueesta urheina leijonina, tuotamme varsin erilaisia merkityksiä kuin jos puhumme joukkueesta lampaina.⁴

Ihmistieteissä käynnissä olevaa hallitsevan metaforan muuttumista voi kuvata siirtymäksi *säiliön* metaforasta *subdekimpun* metaforaan. Aiemmin kansallisvaltioita käsitteellistettiin säiliön metaforalla. Kansallisvaltioita ei kirjaimellisesti kutsuttu säiliöiksi, mutta niille annetut määreet rinnastuivat tiettyyn säiliöomaisuuteen.⁵ Ne nähtiin autonomisiksi, kohtalaisen pysyviksi ja merki-

3. Eskola 1996, 213.

4. Metaforien merkityksestä ks. Lakoff & Johnson 1980.

5. Ulrich Beck (1999, 65–) on huomauttanut, että moderni sosiologia on käsitteellistänyt kohdettaan ”yhteiskunnan säiliöteorian” avulla. Kyse on Beckin mukaan tilan valtiollisesta hallinnasta, yhteiskunnan sisäisen ti-

tyksensä omasta itsestään saaviksi olioiksi – siis tosiaan kuin säiliöiksi.

Viime vuosina säiliömetaforan rinnalle on kuitenkin noussut toinen, suhteiden kimpun metafora. Kansallisvaltioita ei ole välttämättä nimitetty nimenomaan suhdekimpuiksi. Niitä koskevia uusia käsitteellistyskiä voi kuitenkin yhdessä luonnehtia suhdekimpun metaforan avulla. Jos ja kun kansallisvaltioita käsitteellistetään suhdekimppuina, niitä ei enää nähdä kaikesta muusta riippumattomiksi eli autonomisiksi vaan muusta riippuvaisiksi eli heteronomisiksi. Kansallisvaltiot eivät siis tämän käsityksen mukaan saa identiteettiään omasta itsestään vaan suhteistaan muihin olioihin. Suhdekimppuina niillä ei ole niistä itsestään lähtöisin olevaa perimmäistä luonnetta, vaan niiden identiteetti muotoutuu jatkuvassa neuvottelussa toisten kanssa.

Stuart Hallin tapa käsitteellistää uudelleen yhteiskuntaa on hyvä esimerkki siitä, kuinka tutkimuksen kohde on alettu nähdä suhteiden kimpuksi. Ernesto Laclauhin viitaten Hall kirjoittaa: ”[M]oderneilla yhteiskunnilla ei ole keskusta, ei yhtä yksittäistä artikuloivaa tai järjestävää periaatetta, eivätkä ne kehity jonkin yksittäisen syyn tai lain auki kääriytymisen mukaisesti.” Hall jatkaa: ”Yhteiskunta ei ole, toisin kuin sosiologit ovat usein ajatelleet, jokin yhtenäinen ja kiinteä kokonaisuus, totaliteetti, joka tuottaa itsensä itsestään evolutiivisen kehityksen kautta samaan tapaan kuin narsissi kehkeytyy sipulistaan. Päinvastoin: yhteiskunnalle ulkoiset voimat hajauttavat tai siirtävät sitä jatkuvasti paikaltaan.”⁶

Säiliön alkuperän ja keskuksen ajateltiin sijaitsevan säiliössä itsessään. Suhdekimpulla ei sen sijaan ole muuttumatonta ja aina samalla paikalla pysyvää alkuperää ja keskusta, vaan se on erilaisen tapahtumapaikkojen välisten suhteiden kaiken aikaa muutuva yhteenniveltymä. Jos suomalaisuus nähdään suhdekimpuksi, on kyseessä koko lailla eri ilmiö kuin säiliömäinen suomalaisuus.

lan homogenisoimisesta ja rajallisiksi kansallisvaltioiksi käsitettyjen yhteiskuntien evolutionaarisesta omakuvasta.

6. Hall 1999a, 25.

Kun säiliömetafora ohjasi tarkastelemaan Suomea ja suomalaisuutta enemmän tai vähemmän vakaina tiloina, suhdekimpun metafora taas kutsuu tarkastelemaan niitä toiminnan, monikeskisyyden ja muutoksen näkökulmista. Kun säiliömetaforassa korostuivat säiliön sisällön muusta todellisuudesta erottavat *rajat*, suhdekimppumetaforassa etusijan saavat tutkittujen olioiden *yhteydet* toisiin olioihin, jolloin myös rajoja käsitteellistetään uudelleen paitsi erottavina myös yhdistävinä tekijöinä. Suhdekimppumetaforassa rajojen ei nähdä sijaitsevan Suomen ja suomalaisuuden reunamilla, vaan niiden *keskellä* samaan aikaan sekä kohteita jäsentävinä että niitä hajottavina voimina.

Miksi puhua suomalaisuudesta?

Miksi sitten ylipäärtään puhua Suomesta ja suomalaisuudesta? Eikö suhdekimppumetaforan tulisi johtaa siihen, että tällaisten säiliömaisten kohteiden sijaan rakennettaisiin kokonaan uusia käsitteellistyskiä? Näin saattaa tietysti ajan mittaan tapahtuakin, mutta toistaiseksi Suomesta ja suomalaisuudesta puhumiseen on useitakin hyviä syitä. *Ensinnäkin* Suomi ja suomalaisuus ovat reaalisia, päivästä toiseen vaikuttavia ilmiöitä, joita ei voi taikoa olemattomiin sanamagialla. On empiirisesti totta, että on olemassa maa nimeltä Suomi. Samaten on empiirisesti totta, että kyseisessä maassa asuu ihmisiä, joita kutsutaan suomalaisiksi ja joista suuri osa jäsentää itseään ja maailmaa sen kautta, että he paitsi pitävät itseään suomalaisina myös näkevät itsensä suomalaisuuden ilmentymiksi. *Toiseksi* voidaan myös kysyä, mikä voisi tulla suomalaisuuden tilalle käsitteeksi, jolla voisi sitä osuvammin kuvata moninaista Suomen sosiokulttuurisen elämän kansallisuuteen liittyviä puolia?⁷

7. Eurooppalaisuus olisi aivan yhtä ongelmallinen käsite kuin suomalaisuuskin. Vaikka Eurooppa saattaa näyttäytyä Suomea moninapaisempana ja vuorovaikutuksellisempana ilmiönä, rakentuu eurooppalaisuus myös toiset pois sulkevalle ajattelulle. Ks. tästä Hall 1999d ja Guerrina 2002.

Suomalaisuudesta täytyy siis puhua – myös siksi, että suomalaisuus määrittyy kaiken aikaa nimenomaan sitä koskevassa puheessa. Totalisoivan suomalaisuuden sijaan on kuitenkin yritettävä puhua empiirisistä Suomesta ja suomalaisuudesta, muuttumattoman säiliön sijaan jatkuvassa muutoksessa olevista suhdekimpuista. Kun suomalaisuutta ajatellaan suhdekimppumetaforan avulla, korostuu se, että suomalaisuudesta ei voi puhua ilman että puhuu myös ei-suomalaisuudesta. ”Me” muodostuu aina kanssakäymisessä ”muiden” kanssa.

Suomi on tietty realiteetti ja suomalaisuudella on suuri joukko todellisia vaikutuksia. Emme voi kuitenkaan ymmärtää Suomen ja suomalaisuuden olemassaoloa ellemme ota huomioon myös niiden sisältämiä symbolisia ulottuvuuksia. Suomalaisuus ei toisin sanoen ole olemassa omalla voimallaan, vaan se tuotetaan, tehdään ja kerrotaan. Myös Suomen ja suomalaisten identiteetit rakentuvat muistoille, fantasioille, kertomuksille ja myyteille. Jos suomalaisuus on tekemällä tehtyä, toistettua ja opittua, voidaan se myös tehdä, toistaa ja oppia toisin (ks. lukua 5).

Yhdestä moniin suomalaisuuksiin

Merkitystä ei voi koskaan kiinnittää lopullisesti – ei myöskään Suomen ja suomalaisuuden merkitystä. Ne ovat peruuttamattomasti monimerkityksisiä ja monitulkintaisia. Ne eivät pysy identtisinä itsensä kanssa, koska niillä ei ole viimekätistä oikeaa merkitystä. Myös Suomeen ja suomalaisuuteen pätee, että niiden ”merkitykset alkavat aina lipsua ja liukua. Ne alkavat ajelehtia, vääristyä tai taipua uusiin suuntiin. Vanhoihin merkityksiin ympäröi uusia. Sanat ja kuvat kantavat konnotaatioita eli lisämerkityksiä, joita kukaan ei voi täysin kontrolloida, ja nämä marginaaliset tai salatut merkitykset nousevat pintaan ja sallivat erilaisten merkitysten rakentamisen, eri asioiden näyttämisen ja niistä puhumisen”, kuten Hall kirjoittaa.⁸ Myös Suomen voi tosiaankin sanoa toisin.

8. Hall 1999b, 210–211.

Suomesta ja suomalaisuudesta on Neuvostoliiton romahtamisen ja Suomen EU:hun liittymisen aikoihin ja jälkeen kirjoitettu ahkerasti.⁹ Keskustelu on osoittanut, että suomalaisuuden merkitykset lipsuvat ja liukuvat ja että niihin ymppäytyy uusia merkityksiä. Siinä on korostunut tarve ajatella tiettyjä Suomen ja suomalaisuuden piirteitä uudelleen. Ennen muuta suomalaisuutta on pyritty käsitteellistämään aiempaa moninaisempana ja moninaisemmin määrittyvänä ilmiönä. Yhdenmukaisen ja kotikutoisen suomalaisuuden sijaan on hahmotettu kuvaa monesta Suomesta samoin kuin kansallisen ja kansainvälisen vuorovaikutuksesta suomalaisuuden rakentumisessa.

Kun suomalaisuudella on aiemmin selitetty yhtä ja toista, on tehtäväksi nyt asettunut sen selittäminen ja selvittäminen, mikä tuo selittäjä itse oikein on. Rolf Büchin mukaan se ”ei ole mikään esine tai olento, joka eläisi riippumatta niistä sosiaalisista rakenteista ja toiminnoista, joissa se on syntynyt”. Suomalaisuudella ei toisin sanoen voi selittää yhteiskunnallista ja kulttuurista todellisuutta, vaan ”asian laita on täsmälleen päinvastoin: tietyt sosiaaliset ja poliittiset suhteet ja niiden historia selittävät kansakunnan idean synnyn, kehityksen ja käytön”.¹⁰

Isänmaasta yhteiskuntaan

Tällä kirjalla on kontekstinsa paitsi edellä mainituissa keskusteluissa myös kyseisten keskustelujen konteksteissa eli tietyissä

9. Keskustelua voi jäljittää esimerkiksi seuraavien seitsemän kirjan avulla: *Mitä on suomalaisuus?* (Korhonen, toim. 1993), *Toisten Suomi. Mitä meistä kerrotaan maailmalla* (Sihvo, toim. 1995), *Olkaamme siis suomalaisia* (Laaksonen ja Mettomäki, toim. 1996), *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti* (Alasuutari ja Ruuska, toim. 1998), *Kansallisvaltion kielioppi* (Keränen, toim. 1998), *Valtio, väkijuomat ja kulttuuri. Kirjoituksia Suomesta ja sosiologiasta* (Mäkelä 1999), ja *Suomineitonon hei! Kansallisuuden sukupuoli* (Gordon, Komulainen ja Lempiäinen, toim. 2002).

10. Büchi 1997, 317.

sosiaalisissa ja poliittisissa suhteissa. Vuosina 1944–1991 Suomi oli väestöllisesti kohtalaisen sulkeutunut maa. Maassa asui huomattavasti vähemmän muualta muuttaneita kuin ennen toista maailmansotaa, ensimmäistä maailmasotaa edeltäneestä ajasta puhumattakaan. 1950-luvulla Suomessa asui alle 10 000 ulkomaalaissyntyistä henkilöä. Vielä 1980-luvun lopussa ulkomalaisia oli Suomessa vain noin 20 000 henkeä. Kun itäraja avautui 1990-luvun alussa, maahan tuli paitsi entisen Neuvostoliiton kansalaisia myös turvapaikanhakijoita ennen muuta Somaliasta. Maahan muuttaneiden venäläisten ja virolaisten määrä ylitti kuitenkin moninkertaisesti turvapaikanhakijoiden määrän. Vuonna 1990 Suomessa asui 26 000 ulkomaiden kansalaista ja vuonna 2003 heitä oli jo 107 000. Venäläisiä heistä oli 25 000, virolaisia 13 000. Maassa asuu muualla kuin Suomessa syntyneitä kuitenkin enemmän kuin mainitut runsaat satatuhatta ihmistä, koska vuosina 1971–2000 Suomen kansalaisuus myönnettiin kaikkiaan yli 33 000 henkilölle.¹¹ Muualta muuttaneiden joukko ei ole kuitenkaan jakautunut tasaisesti kautta Suomen niemen, vaan 44 prosenttia kaikista Suomen ulkomaalaisista asuu pääkaupunkiseudulla.¹²

Samalla Suomen geopoliittinen asema on muuttunut. Neuvostoliiton hajoamisen ja Suomen EU:hun liittymisen jälkeen maa ei enää ole itärajan sulkema pussinperä vaan jälleen alue, jonka kautta voidaan kulkea idästä länteen ja lännestä itään.¹³ Suomesta on tässä mielessä tullut taas se kohtauspaikka ja rajamaa, jollainen se on aiemminkin ollut.

Näillä väestöllisillä ja geopoliittisilla muutoksilla on luonnollisesti edeltäjänsä, jotka ovat muokanneet niille maaperää. Suo-

11. Tämä 140 000 ihmisen joukko on kuitenkin monta kertaa pienempi kuin Suomesta 1900-luvun mittaan siirtolaisiksi lähteneiden määrä (josta enemmän luvussa 7).

12. Väestöä koskevat tiedot ovat peräisin lähteestä http://www.stat.fi/tup/suoluk/taskus_yaesto.html.

13. Lepola 2004, 501.

men monikulttuuristumiselle on luonut tilaa monokulttuurisen suomalaisuutta koskevan kuvan rapautuminen viime vuosikymmeninä. Jos suomalaisuus miellettiin ennen toista maailmansotaa tietyksi henkiseksi, pitkälle patriarkaaliseksi periaateksi, sotien jälkeinen murros raivasi tilaa toisenlaisille tavoille käsitteellistää kansakuntaa. ”Fennomaanisessa katsannossa ’todellinen suomalainen’ ei ollut mikään tilastollisesti eriteltävä keskimääräisihminen, vaan tradition hahmottama kiteytymä kansakunnan parasta henkeä”, kirjoittaa historioitsija Jukka Relander. Hänen mukaansa juuri sodissa suomalaisuuden reaalitodellisuus iski sivistyneistöä kasvoille. Niinpä sotien jälkeinen modernisoituva yhteiskunta alkoi taas avautua uudella tavalla myös työväestölle, naisille, nuorille ja vähemmistöille, jotka aiemmin oli työnnetty syrjään. Tämä puolestaan merkitsi ”maskuliinisen kansakunnan asteittaista muuntumista sukupuoleltaan neutraalimmaksi kansakunnaksi, jolle kehittyi tietyt feminiinisetkin piirteensä. Kansakunta oli miehisen ideansa näköinen, kun taas moderni yhteiskunta alkoi näyttää yhä enemmän niiltä, joista se empiirisesti tarkastellen koostuikin: eri sukupuolista, ikä- ja sosiaaliryhmistä, enemmistöistä ja vähemmistöistä.” Leimallisinta sodanjälkeiselle ajanjaksolle oli Relanderin mukaan irrottautuminen emotionaalisista siteistä, jotka yhdistivät menneisyyteen. Sanan ’isänmaa’ tilalla nähtiin yhä useammin teknisempi ja modernimpi käsite ’yhteiskunta’.¹⁴

Relander maalaa kohtalaisen suurella pensselillä, mutta hänen hahmotelmansa on käyttökelpoinen yritettäessä jäljittää suomalaisuuden käytäntöjen ja suomalaisuutta koskevien käsitysten muuttumisen keskinäisiä yhteyksiä. Käynnissä näyttävätkin viimeiset viitisentoista vuotta olleen jonkinlaiset fennomaanisen suomalaisuuden purkutalkoot. Tämä kirja kantaa kortensa talokokeeseen ennen muuta monikulttuurisuutta koskevien kysymysten näkökulmasta. Kun muut ovat yhä näkyvämmän osa suomalaisuuden muotoutumista, on kysyttävä paitsi keitä nuo muut

14. Relander 2004b, 139–41.

ovat, myös sitä, keitä ovat ne me, jotka muita kohtaavat ja määrittelevät.¹⁵

Olemusta vai käytäntöjä?

”Me” tai ”suomalaiset” eivät ole pelkästään kuvitteellisia kategorioita. Vaikka nykyisen Suomen alueella asuneet eivät ole koskaan muodostaneet etnisesti tai kielellisesti yhtenäistä joukkoa, olisi ihme, jos heille ei olisi ajan mittaan kehkeytynyt keskenään min-käänlaisia yhteisiä piirteitä. Satu Apon mukaan suuri osa agraarisista suomalaisista joutui sinnittelemään toimeentulominimin tuntu-massa sukupolvesta toiseen: ”Aistinautintojen määrä oli tietysti rajoitettu niukkuuden tai suoranaisten köyhyiden kulttuurissa. Tärkeä toimeentulostrategia, työkultti, uuvutti etenkin naisia – heidän työtaakkansa on arvioitu raskaammaksi kuin miesten. Koska riskejä hallittiin suosimalla koeteltua tietotaitoa, yksilöllisille kokeiluille ja irtiotoilille jäi vähän tilaa. Traditioista poikkeamiseen ei rohkaistu – sanktioihin kuului esimerkiksi kylähullun leima. Koska nousevalle polvelle oli opetettava mahdollisimman tehokkaasti isien ja äitien koeteltu tieto, laaja-alainen tekninen osaaminen, työkultti, itsekontrolli ja toiminta työkollektiivin osana, seurauksena oli autoritaarinen, koviakin piirteitä sisältänyt lastenkasvatus.”¹⁶

Tällainen puhe selittää tiettyjä suomalaisen yhteiskunnan ja kulttuurin ilmiöitä, mutta siihen sisältyy myös omat vaaransa. Yksi niistä on suomalaisuutta olemuksellistava totalisoiminen. Suhteessa työntekoon ja nautintoon on eri yhteiskunnallisten ryhmien ja Suomen eri osien välillä ollut vaihtelua. Eroja on ollut myös miesten ja naisten, tilallisten ja tilattomien samoin kuin saloseutujen, kylien ja kaupunkien välillä.

Yksi suomalaisuuden olemuksellistamisen muoto on puhe kansanluonteesta. Liisa Keltikangas-Järvisen mukaan sitä ”käytetään

15. Ks. tästä myös Lehtonen ja Löytty 2003.

16. Apo 1996a, 179–180.

selittämään mitä erilaisimpia asioita ihmisten arvomaailmassa, asenteissa ja käyttäytymisessä”. Tämä ”tutun ja ymmärrettävän tuntuinen selitys” sisältää ”myös viittauksen eräänlaiseen kollektiiviseen perinnöllisyyteen: jokainen suomalainen kantaa perimässään samanlaisuuden siemenen, mikä on omiaan johtamaan hänet omaleimaiseen ja muista kansoista poikkeavaan käyttäytymiseen”.¹⁷ Kansanluonne onkin tyypillinen esimerkki tapauksesta, jossa selittämiseen käytetään jotain sellaista, mikä nimenomaan itse kaipaisi selitetyksi tuleamista. Kansanluonteella kuitataan sellaisia negatiivisesti sävyttyneitä asioita kuten alttiutta väkivaltaisen käyttäytymiseen tai masentumiseen, joilla on monia hyvinkin erilaisia syitä ja jotka eivät ole millään välttämättömyydellä yhteydessä toisiinsa. Kansanluonnetta koskeva ajatus on fundamentaalinen attribuutiovirhe jos mikä.

Puhe kansanluonteesta edustaa totalisointeja, joissa väitetään Suomen koko kansasta tai kulttuurista jotakin tyyliin ”Suomi tai suomalaiset ovat tai eivät ole X”. Tällaisten totalisointien sijaan Satu Apo kehottaa kysymään: ”Mihin yleistys perustuu? Näkemykseen vai tutkimustietoon? Koskeeko se vain suomalaisia vai ko muitakin pohjoisessa asuvia eurooppalaisia? Kenen Suomesta ja suomalaisuudesta puhutaan? Miesten vai naisten? Nuorten vai vanhojen? Akateemikkojen vai duunareiden? Viranomaisten vai tutkijoiden? Kulosaarelaisten vai rantasalmelaisten?”

Yksi totalisoimisen muoto on ajatus siitä, että osat edustaisivat kokonaisuuksia. Jos pieni osa suomalaisista miehistä käyttäytyy häiritsevästi humalassa, tehdään yleistys, jonka mukaan ”suomalaiset juopottelevat ja ovat väkivaltaisia”. Metonymian ”osa edustaa kokonaisuutta” -mallin sijaan Apo esittää, että on otettava esiin tapausten määrä sekä niiden ajallinen, paikkaan liittyvä ja sosiaalinen sijoittuminen.¹⁸

Kohtalaisen pitkäaikaisten ja vaikutuksiltaan suhteellisen pysyvien yhteiskunnallisten ja kulttuuristen käytäntöjen tarkastelua

17. Keltikangas-Järvinen 1996, 216.

18. Apo 1996b, 18–19.

ei siis tule sekoittaa ongelmalliseen ajatukseen siitä, että olisi olemassa jonkinlaista olemuksellista suomalaisuutta. Vaikka sanoutuu irti suomalaisuuden olemuksen olemassaolosta, ei tarvitse ummistaa silmiään siltä, että suomalainen yhteiskunta ja kulttuuri eivät ole puhtaasti sopimuksen- saati sattumanvaraisia asioita. Päinvastoin: vasta kun on irtauduttu olemuksellistavasta suomalaisuuspuheesta, voidaan vakavassa mielessä tarkastella sitä, minkä kaikkien määreiden vaikutuksesta Suomi ja suomalaisuus ovat kulloinkin saaneet hahmojaan.

Stereotypiat ja kategoriat

Kun suomalaisuudella ei selitetä, vaan suomalaisuutta itseään selitetään, voidaan myös tarkastella erilaisia stereotypisoivia omakuvia ja niiden vaikutusta suomalaisuuden rakentumiseen. Stereotypiat esittävät jonkin ihmisryhmän ikään kuin se olisi homogeeninen. Tietyt käyttäytymisen, ulkomuodon tai muiden piirteiden muodot irrotetaan stereotypioissa yhteyksistään ja esitetään kuin ne olisivat ominaisia koko ryhmälle. Näiden homogenisoitujen piirteiden nähdään olevan luonteeltaan paitsi pysyviä myös luonnollisia ja myötäsyttyisiä.¹⁹ Olemuksellistavat, totalisoivat ja kokonaisuutta osan kautta lähestyvät näkökulmat ovat miltei poikkeuksetta juuri stereotypisoivia.

Monet stereotypit ovat katteettomia ja vahingollisia, mutta ne voivat olla myös ”välttämättömiä ensimmäisiä likimääräistyksiä, kun haluamme tietää, millainen maailma on”, kuten Antti Eskola on huomauttanut.²⁰ Vastaavasti Terry Eagleton muistuttaa siitä, että stereotypipiset esitykset eivät aina ole illuusioita. Vaikka ei esimerkiksi olekaan totta, että irlantilaiset olisivat laiskoja, on kuitenkin totta, että pieniltä tiloiltaan siirtolaisiksi viktoriaaniseen Isoon-Britanniaan lähteneet irlantilaiset eivät olleet

19. Ks. Pickering 2001, 4–5.

20. Eskola 1991, 34.

tottuneita yhtä pakkotahtiseen työkuriin kuin britit. Niinpä he ovat brittien näkökulmasta saattaneet vaikuttaa heitä itseään veltoimmilta. Irlantilaisen pientilallisen elämä edellytti ajoittaista rehkimistä ja raatamista, mutta tarjosi myös kosolti vapaa-aikaa ja yhdessäoloa. Elintaso riippui ennen muuta tilan koosta, ei niinkään huhkimisen määrästä. Eagletonin mukaan olisi yllättävää, jos osapuilleen samoissa kulttuurisissa ja aineellisissa oloissa pitkiä aikoja eläneillä ihmisillä ei olisi joitakin yhteisiä psykologisia piirteitä. Vaikka stereotypit ovat joskus puhtaan fiktiivisiä, Eagletonin mukaan näin ei kuitenkaan ole aina. Esimerkiksi yläluokkaiset englantilaiset ovat yleensä emotionaalisesti varautuneempia kuin työväenluokkaiset kreikkalaiset tai italialaiset, mikä ei johdu geeneistä, vaan ennen muuta kasvatuksesta.²¹

Eagletonin muistutukset ovat varmasti aiheellisia. Hänen tarjoamaansa kuvaa voi kuitenkin tarkentaa erottamalla toisistaan stereotypiat ja kategoriat. Kuten Eskola ja Eagleton painottavat, emme voi elää ilman tiettyjä kategorisointeja. Kategoriat eivät kognitiivisen luokittelun välineinä kuitenkaan ole sama asia kuin stereotypiat, vaan mentaaliset kategoriat voivat olla huomattavasti stereotypioita joustavampia. Kaikki kategoriat eivät ole lukoon lyötyjä tulkintoja kohteistaan, vaan niitä voidaan muovata ja muuttaa uusien havaintojen valossa. Kategoriat eivät myöskään välttämättä rakennu joko–tai-logiikalle, vaan ne voivat perustua myös sekä–että-ajattelulle. Jos stereotypiat ovat kohteen (monesti negatiivissävytteistä) olemuksellistamista, voivat monet kategoriat pohjautua empiirisen todellisuuden mutkikkuutta koskeviin kokemuksiin.

Stereotyypioiden ajatellaan yleensä koskevan joitakuita muita kuin stereotyyppien tuottajia itseään. Esimerkiksi Zygmunt Bauman huomauttaa, että ”mitä kauempana jokin tietty paikka on, sitä yleisempää ja tyyppitellympää on tietoni ihmisistä, jotka täyttävät tuon paikan, samoin kuin heihin kohdistamani reaktiot”.²²

21. Eagleton 2001.

22. Bauman 1997, 51.

Voiko kansallista omakuvaa koskevia stereotypioita siis olla olemassa? Voipa tietenkin, koska identtifoituminen kansakuntaan ei perustu siihen, että itsensä sen jäseniksi mieltävät ihmiset tuntuivat henkilökohtaisesti kaikki samalle valtiolle veroja maksavat ihmiset. Myös suomalaisten käsitykset suomalaisista ja suomalaisuudesta perustuvat tiettyihin yleistyksiin ja likimääräistyyksiin.

Keitä me oomme me nuoret poijaat?

Satu Apon mukaan puhe suomalaisuudesta on ”symbolista vallankäyttöä”, jossa ”tulkitseja voi tuoda esiin ja vahvistaa omaa sosiokulttuurista identiteettiään sekä ajaa oman viiteryhmänsä etua symbolisessa kamppailussa siitä, millainen on hyvä suomalainen kulttuuri”.²³ Jotta lukija voisi punnita, ketkä tässä kirjassa suomalaisuuteen liittyviä käsityksiä oikein purkavat, on kohtuullista kertoa, kuinka kirjoittajat ovat ammentaneet kokemuksia kohteestaan.

Mikko Lehtonen syntyi vuonna 1956 Pohjois-Karjalassa varsin aineellisesti hyvin varustetuissa vanhemmissa. Hän ehti ennen kahdeksatta ikävuottaan asua Pohjois-Savossa ja ruotsinkielisellä Etelä-Pohjanmaalla sekä käydä ruotsinkielistä lastentarhaa ja suomenkielistä kansakoulua Kokkolassa, minkä jälkeen edessä oli muutto takaisin itäiseen Suomeen. Outokummun ja Joensuun vuosien jälkeen Lehtonen eli kymmenisen vuotta pääkaupunkiseudulla, minkä jälkeen hänen kotipaikakseen näyttää vakiintuneen Tampere.

Petri Ruuska syntyi vuonna 1964 Karhulassa Kotkasta ja Ensoista olevista vanhemmista ja varttui Kymissä. 1980-luvun lopulla hän muutti Kotkasta Tampereelle ja ajatteli, että nyt saa reisaaminen riittää.

Olli Löytty syntyi vuonna 1966 Namibian Swakopmundissa, Afrikan kenties saksalaisimmassa kaupungissa. Hän varttui Hämeessä mutta kävi koulunsa Mikkelissä. Paluu juurille on merkinnyt hänelle paitsi kahta parin vuoden mittaista jaksoa Afrikas-

23. Apon 1996b, 14,

sa myös pysyvää asettumista Tampereelle isoisänsä rakennuttamaan taloon.

Vaikka olemme kaikki jo ikämiessarjassa jäähdytteleviä miehiä, näkemyksemme eivät ole yhdestä puusta veistettyjä. Niin kulttuurintutkijoiksi kuin itsemme koemme, kaksi meistä (Lehtonen ja Löytty) on akateemiselta koulutukseltaan alkujaan kirjallisuudentutkijoita, yksi (Ruuska) taas sosiologi. Myös henkilökohtaiset kokemuksemme tuottavat eroja siinä, kuinka kohteamme lähestymme. Sille asialle emme kuitenkaan voi mitään, että olemme Kekkonen aikaan syntyneitä, suomen äidinkielenä ja Suomen isänmaana oppineita miehiä, mikä ei voine olla näky-mättä kirjan teksteissä.

Miettiä tietysti sopii sitäkin, miksi kirjoittajia on tässä luonnehdittu syntyperän ja asuinpaikkojen mukaan. Miksi emme puhu esimerkiksi hiusten väristä, pituudestamme ja kengännumeroistamme tai parisuhteistamme ja lapsistamme? Miksi ”mistä” ja ”missä” koetaan tärkeiksi, kun määrittelyn kohteena on ”kuka”? Miksi ihmiset yritetään miltei aina palauttaa johonkin, mihin he niin sanotusti kuuluvat? Eihän meillä ole juuria siinä mielessä kuin vaikkapa puilla, vaan kaksi jalkaa, joilla kulkea. Paikallaan pysyminen ei tosiaan kuulu ihmislajin perinnöllisiin ominaisuuksiin, mutta ehkä juuri siksi me kerromme vakauttavia tarinoita itses-tämme yhä uudelleen kaikille, jotka vain jaksavat kuunnella.²⁴ Sitä paitsi paikalla *on* merkitystä sille, kuinka itseämme ajattelemme, ovathan paikkaa (ja myös paikaltaan olemista) koskevat kokemukset monessa mielessä perustavia identiteeteillemme.

Edellä olevat luonnehdinnat kirjoittajista kertonevatkin ennen muuta siitä, että tavoittelemme mahdottomia: pyrimme luomaan ulkopuolisen katseen kohteeseen, jonka sisällä olemme. Kuten luultavasti suurimmalla osalla lukijoista myös kaikilla kolmella kirjoittajalla on sekä sisäpuolisuuden että ulkopuolisuuden kokemuksia Suomesta ja suomalaisuudesta. Tässä kirjassa olemme pyrkineet ottamaan tietoisesti askelen ulos, mutta tuo askel on tie-

24. Aiheesta lisää teoksessa Simpson 2002.

tenkin ollut mahdollinen vain sen kautta ja suhteessa siihen, että olemme aina jo sisällä.

Oma tila ja toisen arvo

Suomi toisin sanoen jakautuu kahteen osaan, joiden otsikot ovat peräisin kirjan lopussa käsiteltävästä sananparresta. Osassa I *Arvaa oma tilasi* yritämme ymmärtää sitä, kuinka suomalaisuutta tuotetaan sitä koskevassa puheessa ja suomalaisiksi miellettyissä sosiokulttuurisissa käytänteissä. Teemoinamme ovat tavallisuus, luonto, menneisyys ja siitä kertominen, suomalaisuuden arkinen toistaminen ja ne areenat, joilla suomalaisuus kerrotaan. Totuttuun Suomi-kuvaan tuomme mukaan sen, miten maailma on aina jo Suomessa. Kysymme: Voidaanko suomalaisuus kertoa niin, että kerrottaessa syntyvä me ei sulkisi ulkopuolelleen ketään Suomessa asuvaa? Osassa II, otsikoltaan *Anna arvo toisellekin*, pohdimme Suomea maailmassa. Lähdemme siitä, että rajat eivät ainoastaan erota vaan myös yhdistävät. Näiden yhteyksien vuoksi kaikissa meissä asuu myös pieni muukalainen. Tästä syystä suomalaisia ei voi nähdä homogeeniseksi ryhmäksi, vaan meistä on moneksi. Oman toiseuden ja meidän moneuden pohtiminen voi olla lyhin reitti vierasta koskevaan viisauteen.

Monikulttuurisuuteen ja maahanmuuttoon liittyvät haasteet ovat yksi kirjamme keskeisistä konteksteista. Se kuinka kohtaamme muut on välttämättä sidoksissa siihen, millaisia käsitämme itsemme olevan. Jos ymmärrämme Suomen ja suomalaisuuden kohtalaisen vakaiksi ja homogeenisiksi tiloiksi ja ominaisuuksiksi, on oppiminen elämään erilaisuuden kanssa toisenlaista kuin jos kuvamme suomalaisuudesta on valmiiksi heterogeeninen. Monikulttuurisuus ei toisin sanoen liity vain meihin nähden niin sanotusti erilaisiin, vaan myös siihen, millainen kuva meillä on itsemme kanssa niin sanotusti samanlaisista.

Nykyinen ja tuleva Suomi ovat rajamaata, jossa vanhat suomalaiset identiteetit eivät muitta mutkitta toimi. Tilannetta voi ku-

vata toukokuussa 2004 kuolleen chicanokulttuurintutkija Gloria Anzaldúan kehittämän *nepantla*-käsitteen avulla. 'Nepantla' on Anzaldúan aiemmin käyttämän käsitteen 'rajamaa' laajennus ja tarkistus. 'Nepantla' on nahuatlinkielinen sana, joka tarkoittaa välissä olevaa maata (tierra entre medio). Nepantla edustaa liminaalisia rajatiloja, identiteetin muodostuksen siirtymäkausia, "syntymäastetta, jossa tuntuu kuin identiteetti muotoutuisi uudelleen eikä oikein tiedä missä on".²⁵

Saattaa olla, että Suomi ja suomalaisuus – tai ainakin niitä koskeva keskustelu – ovat juuri nyt nepantlan liminaalisessa tilassa. Jos näin on, kyse ei ole välttämättä huonosta uutisesta. Anzaldúan mukaan nepantlan kaltainen välitila mahdollistaa muodonmuutoksen. Kun rajat murtuvat, eivät aiemmin hyviltä ja luonnollisilta tuntuneet identiteettikategoriat enää päde. Kun ne hajaavat, ihmisten on pakko etsiä uusia määritelmiä itselleen. Anzaldúan mukaan nepantla on myös vertauskuva kielletylle tiedolle, uusille näkökulmille todellisuuteen, vaihtoehtoisille ajattelutavoille, maailmojen, todellisuuksien ja tietojärjestelmien väliselle rajatilalle.

Viime aikojen suomalaisuuskeskustelu kertoo siitä, että totut identiteettikategoriat eivät enää toimi, vaan tunnumme sijaitsevan jonkinlaisessa rajatilassa, siirtymämaassa, jossa on etsittävä uusia määritelmiä sille, kuka itse kukin on ja keitä kaikki yhdessä ovat. Ehkä kirjan sijainti tällaisessa rajatilassa selittää myös sen, että toisin kuin monissa muissa Suomea ja suomalaisuutta koskevissa teksteissä tässä kirjassa ei käsitellä suomettumista, ei juurikaan urheilua eikä lainkaan Adolf Ehrnroothia. Yritämme sen sijaan saada otetta siirtymämaa-Suomesta arvioimalla kriittisesti sellaista puhetta, joka pyrkii näkemään Suomen ja suomalaisuuden kuin niillä olisi jokin ennalta annettu olemus.

Metateoreettisena puheenvuorona kirjamme on yritys siirtää keskustelun lähtökohtia uusiin paikkoihin, joissa Suomea voisi ajatella heterogeenisena ja Suomi-kuvaa ja suomalaisuutta käsit-

25. Anzaldúa 2000, 5.

teellistää uudelleen. Mikään lopullinen puheenvuoro kirjamme ei tietenkään ole. Voimme myös metateoreetikoina yhtyä historioitsija Pertti Haapalaan, joka kirjoittaa: ”Luulen, että meillä riittää loputtomasti ihmettelemistä siinä mikä tämä maa ja kansa oikein on.”²⁶

26. <http://www.tsv.fi/ttapaht/985/haapala.htm>

I

Arvaa oma tilasi

1. Erikoisen tavallinen suomalaisuus

Olli Löytty

Yläasteen luokkakuvassa kansakunnan toivot näyttävät vakavilta. Oppilaat ovat pukeutuneet samantyylisesti. Se mikä silloin oli muotia näyttää nyt vähän hassulta. Vain takarivin pitkätukka poikkeaa joukosta: hän näyttää kieltään. Hän ei kuitenkaan näytä hassulta vaan jotenkin epätoivoiselta. Opettajanhuoneessa – näin voi kuvitella – asiaa kommentoidaan puhumalla erikoisuuden tavoittelusta. Luokan tytöt harmittelevat, kun yksi on mennyt pilaamaan koko kuvan.

Suomalaisuus on suomalaiselle väkisinkin oman paikan pohdintaa. Miltä minä näytän rivissä? Onko kielen paikka poskessa vai suun ulkopuolella?

Tutkijan roolissa kirjoittaessani en ole kuitenkaan ihan tavallinen suomalainen. On sellainen olo, että kieli olisi pidettävä keskellä suuta. Vaikka suomalaisuus on asia, jossa jokainen suomalaiseksi itsensä mieltävä on yhtä lailla asiantuntija, tutkijan pitää nousta kirjapinon päälle ja tavoitella ääneensä tavallista painokkaampaa sävyä. Asema on kuitenkin huterana. Jos kirjapinon potkaisee kumoon, niin tutkija kellahtaa alas suomalaiselle pyllylleen.

Tämän luvun johtoajatuksena on suomalaisuuden arkisuus, henkilökohtaisuus, tavallisuus, tylsyys, latteus – sanalla sanoen banaalius. Kaikesta sivun alalaidoissa kummittelevasta kirjallisuudesta huolimatta ainakin osa väitteistä perustuu edellä mainittuun perustuntumaan. Aloitan hahmottelemalla eräänlaisen taustakuvan, suomalaisen mallimaiseman. Miten kansallismaisema rajataan ja kehystetään ja miten ihmiset siihen sijoittuvat? Pohdin myös, kuinka kansallisia kliseitä tulkitaan; ”ostetaanko” ne sellaisenaan vai osaavatko suomalaiset tosikonmaineestaan huolimatta kenties nauraa omakuvallleen? Sen jälkeen puhun nationa-

lismien arkisuudesta ja huomaamattomuudesta. Lopuksi tartun tavallisuuden käsitteeseen ja yritän avata siihen sisältyviä suomalaisuuden ulottuvuuksia.

Suomalaisen maiseman kehystäminen

Suomalaisuus sellaisena kuin nykyihmiset sen kokevat ei ole samanlaista kuin satakunta vuotta sitten. Toisaalta suomalaisuus on pitkälti tulkintaa siitä, mitä sen on aiemmin ajateltu olevan. On selvää, että suomalaisuutta koskevat käsitykset muuttuvat jatkuvasti, mutta se ei tarkoita, etteikö suomalaisuudessa olisi myös jotain suhteellisen pysyvää. Sellaisia ovat ainakin kliseiksi muuttuneet stereotypiat.

Vaikka monissa löylyissä hionneet mielikuvat sisukkaasta luononkansasta ovatkin muuttaneet muotoaan, ne elävät jäänteensä omaisesti mutta sitkeästi niin taiteissa, mainoksissa kuin arkipuheessakin. Kuvaston perinteikkyys näkyy esimerkiksi matkailumainonnassa. ”Suomalaisen matkailun ja organisoidun turismin satavuotinen historia kertoo, että Suomeen liittyvien matkailulisten symbolien tai kliseiden määrä on sangen rajallinen”, kirjoittaa perinteentutkija Pekka Laaksonen.¹

Finnairin jakamassa vuoden 2002 muhkeassa Suomi-esitteessä Lapin kamariorkesteri poseeraa soittimet käsissään tunturin laella. Kuvateksti tietää kertoa, että ryhmä on kuvattu ”kotikentällä”. Kamarimuusikot seisovat jyhkeällä kalliolla takanaan yksi matkailumainonnassa eniten käytetyistä maisemistamme, Lapin avara luonto. Jo 1800-luvun alun eurooppalaiset tutkimusmatkailijat ihastelivat Lapin tuntureiden matalakasvuisia vaivaiskoivuja. Syy tosin saattoi olla se, että heidän mielestään Lapin kitukasvuinen luonto muistutti heidän kotimaansa hyvinhoidettuja puutarhoja. Vaikka turistin katse etsiikin uutta ja outoa, se ilahtuu nähdessään jotain tuttua.²

1. Laaksonen 1999, 112.

2. Emt., 113.

Olipa kyse kansallisromanttisista maalauksista tai nykyajan tv-mainoksista, kansallismaisemassamme ei useinkaan näy jälkiä ihmisen toiminnasta. Taidehistorioitsija Riitta Konttinen kirjoittaa 1800-luvun lopun kansallisromanttisesta taiteesta, että luonto ja maisema näyttävät luontuneen parhaiten suomalaisuuden määrittelyyn, sillä ”ne toivat symbolisesti ilmi sellaista, mitä muuten oli vaikea kuvina ilmaista”. Maiseman ajateltiin herättävän ja tulkitsevan patrioottisia tunteita, ”koska se antoi ’Suomi-äidille’ tunnistettavat piirteet ja symbolisesti ilmensi isänmaanrakkautta”.³ Saman perinteen jatkuvuudeksi voinee tulkita esimerkiksi Lapin Kulta -oluen mainonnan, jossa on jo vuosia käytetty kuvaa pohjoisen erämaasta.

Suomalaisten mielissä Lappi tuskin assosioituu puutarhaan. Suomalainen mielenmaisema on pikemminkin kesytöntä erämaata. Etualalla saattaa olla käppyräinen puu, jonka kitukasvuisuus luo tehokkaan kontrastin silmän kantamattomiin levittäytyvän maiseman avaruudelle. Näkökulma on harras ja mietiskelevä, ja katsoja voi vain ihailla luonnon mahtavuutta. Suomalainen kansallismaisema kutsuu nöyryyteen luonnon edessä.

Taidehistorioitsija Tutta Palinin mukaan 1800-luvun puolivälissä muodostuneen Suomi-kuvan keskeiset maisemat olivat ”harjumaisema, saaristomeri, järvinäkymä, korkealta vaaralta avautuvat järvet ja metsät, itärajaa aikoinaan vartioinut keskiaikainen linna ja useimpia näitä maisematyyppejä pienemmässä mitassa toistava maisemapuisto”.⁴ Kansallismaisemien valikoitumisesta on pitkälti syyttämisen Zacharias Topeliuksen teosta *Finland framstäldt i teckningar* (1845–1852). Teos käännettiin pian saksaksi ja ranskaksi, mutta suomennos ilmestyi vasta kymmenen vuotta myöhemmin. Punkaharju oli yksi niistä paikoista, joista avautuva maisema on saanut kansallisen erityismerkityksen.⁵ Miksi juuri Punkaharju? Eihän se edes ole erityisen edustava kappale Suo-

3. Konttinen 2001, 227.

4. Palin 1999, 218.

5. Laaksonen 1999, 113–4.

menmaata vaan luonnonmuodostumana poikkeaa suuresti Suomen maisemallisesta yleisilmeestä. Se on siis pikemminkin erikoinen kuin tavallinen kappale Suomea.

Maantieteilijä Pauli Tapani Karjalainen tulkitsee Punkaharjua Järvi-Suomen mallimaisemana. Analysoidessaan erästä 1800-luvun puolivälissä ilmestynyttä kuvausta Punkaharjasta hän kiinnittää huomionsa siihen, kuinka maisemalle ei anneta siinä lainkaan esteettistä sisältöä. Kuvauksen tyyli on toteavaa ja neutraalia, huomio kohdistuu topografisiin piirteisiin sekä mahdollisiin vaaratekijöihin alueella matkaileville.⁶ Samoihin aikoihin kirjoitti kuitenkin Topelius, että ”koko kauniissa Suomessa ei ole ihanampaa paikkaa, ei enemmän rakkauden ja ihailun arvoista seutua kuin Punkaharju.” Vuosisadan loppuun tultaessa Punkaharjun maisema saikin Topeliuksen ja monen muun seutua ylistäneen kirjoittajan ja kuvittajan ansiosta kansalliset kehyksensä ja muuttui koko kansan maisematauluksi.⁷ Poikkeuksellisesta luonnonmuodostumasta tuli kansallinen maisemaikoni, joka määrittyi pikemminkin esteettisesti kuin käytännöllisesti. Enää Punkaharjua on mahdotonta nähdä ”viattomasti” ilman näitä perinteen tuottamia merkityskehysä.⁸ Kuvauksen näkökulma vaihtui – Karjalaisen tekemää jaottelua soveltaen – objektiivisesta fyysisten muotojen havainnoinnista maiseman kokemukselliseen sisäistämiseen. ”Maisema ei enää ole objektivoitua luonnontodellisuutta, vaan moninaisin tavoin subjektivoituvaa kulttuuritodellisuutta”, kirjoittaa Karjalainen. Luonnonmaisemasta tuli kulttuurimaisema.⁹

Useimmilla kansallisen kuva-albumin potreteilla on esikuvan sa korkeakulttuurina pidetyissä maalauksissa tai kirjallisissa ku-

6. Kyse on vuonna 1846 ilmestyneestä Helsingin yliopiston Venäjän kirjallisuuden ja historian professori Jakow Karlowits Grotin teoksesta *Matka Suomessa*. Uusin painos on vuodelta 1983.
7. Suomalaisen maiseman ”keksimisestä” kuvataiteessa 1800-luvun puolivälissä ks. Arnkil 2004, 32.
8. Karjalainen 1989, 287–288, 290; vrt. Raivo 1996, 47–48.
9. Karjalainen 1996; vrt. Hall 2003a, 93–4.

vauksissa. Kansallisilla kehyksillä varustettujen kuvien painoarvo suomalaisuuden symboleina riippuu kuitenkin niiden levinneisyydestä. Yllä mainitun kaltaisia aiheita ja kuvaustapoja on toistettu ja jäljennetty siihen mittaankin, että ne ovat käyneet tutuiksi valtaosalle suomalaisista. Banaalistuminen, arkistuminen, on monissa tapauksissa populaarin elinehto. Elitistisestä luonteestaan johtuen korkeakulttuuri ei voi toimia kansallisessa mielessä hegemonisena, vaan se vaatii ainakin jonkin asteista ”kansanomaistumista”. Ei riitä, että jokin maalaus riippuu taidemuseoiden ja muiden julkisten tilojen seinillä, vaan sen jäljennöksiä on levittävä paitsi herrasväen salien myös renkitupien ja torppien seinille. Nyttemmin samoja maisemia esitetään joka kodin sähköisessä taulussa, televisiossa.

Vaikka Topelius kirjoittikin aikanaan Suomelle olevan ominaista, että ”luonto ikään kuin peittää näkyvistä kansan, pimentää sen”,¹⁰ myös kansalla on ollut tärkeä sija kansallisen kuvaston osana. Kuvataiteen kansa ei koostunut keistä tahansa suomalaisista, Palin kirjoittaa, vaan sen ulkopuolelle rajattiin paitsi säätyläiset myös kansalliset vähemmistöt, kuten saamelaiset. Kansan ihminen esitettiin usein sellaisessa toiminnassa ja miljöössä, joka ilmaisi tyypilliseksi katsottua ryhmäidentiteettiä. Usein tuo kansaa edustamaan valittu hahmo, jollaisia taiteilijat suorastaan metsästivät malleikseen, liitettiin kuvan kompositiossa elimelliseksi osaksi maisemaa.¹¹ Sama pätee myös kirjallisuuden kansankuvauksiin. Kansalla tarkoitettiin 1800-luvulla yleensä maalaishankaa.¹²

10. Sit. Palin 1999, 222.

11. Palin 1999, 225–226; Kansallisromantiikan ajan taiteilijoiden suhde kuvauskohteisiinsa rinnastetaan yhä metsästyksen. Janne Gallen-Kallela-Sirén (2002, 111) kirjoittaa: ”Gallénille taiteen tekeminen oli metsästyksen esteettinen ruumiillistuma. Hän ei maalannut tai valinnut aiheitaan seuraamalla eurooppalaisen taiteen valtavirtoja, vaan väijyi kuvaasallistaan kuin korpimaiden asukki, joka ammoisista ajoista lähtien oli tukeutunut luontoon elantonsa lähteenä.”

12. Lappalainen 2000, 203.

Siitä huolimatta, että suomalaisessa matkailuretoriikassa on pyritty erottautumaan muiden maiden joukosta koskemattomalla luonnolla tai ”luonnonmukaisella” maalaisidyllillä, jota kansoittaa ulkotöissä karaistunut talonpoikaisväestö, siinä on toisaalta jo pitkään korostettu kehittyneisyyttä – ihmisen voittoa luonnosta – ja erityisesti uusinta teknologista osaamista. Paradoksilta vaikuttava yhtälö on tuottanut eräänlaisen luomukyborgin, kännykkäänsä pulputtavan talonpoika-Matin, joka yhä raivaa korpeen talonsa (tai ainakin kesämökkinsä) mutta ottaa sieniretkel- lekin mukaansa GPS-paikantimen.

Suomea kaupataan ulkomaalaisille matkailijoille ja kenties myös yrityksille ja sijoittajillekin varsin ristiriitaisen kuvaston avulla. Vaikka luonto-Suomi ja teknologia-Suomi saattavatkin vaikuttaa toistensa vastakohtilta, ne saadaan toimimaan toisiaan tukien. Molemmissa korostuvat laatu, puhtaus ja aitous.

Samanlainen jännite on havaittavissa edellä mainitussa Suomiesitteen asetelmassa, jossa *kamariorkesteri* poseeraa tunturin laella, luonnonmaisemassa. Perustuuko komposition idea analogiaan, erämaan ja kamarimusiikin yhteisiin piirteisiin, vai kontrastiin, niiden vastakohtaisuuteen? Se, että kuva tarjoaa molempia tulkintoja, kertoo siitä, että luonto ja kulttuuri eivät sulje toisiaan pois vaan kietoutuvat yhteen. Molemmilla on tärkeä merkitys suomalaisuuden tuottamisessa.¹³ Tähän kysymykseen palataan tarkemmin seuraavassa luvussa.

Murheellisten latteuksien maa

Edellisten kaltaiset luonnehdinnat kansallisesta kuvastosta saattavat tahtomattaan vahvistaa stereotyyppejä. Niiden ruotimisessakin piilee näet vaara, että ne alkavat toimia kuin itseään toteuttavat ennusteet. Mitä enemmän niitä toistellaan, sitä todemmilta ne alkavat vaikuttaa. Se ei kuitenkaan tarkoita, etteikö niissä vält-

13. Vrt. Hall 2003a, 93–4.

tämättä olisi mitään perää, kuten edellä oli jo puhe. Niin stereotypiat kuin niitä joustavammat kategoriatkin kyllä yksinkertaistavat, yleistävät ja niputtavat yhteen asioita ja tuottavat tätä kautta karikatyyreja kohteistaan, mutta toisaalta niiden voidaan ajatella helpottavan inhimillistä kanssakäymistä, koska ne tuottavat järjestystä ja oikopolkuja merkitysten maailman sekasotkuun.¹⁴

Sekasotkua aiheuttaa ennen muuta sellainen merkitysten huoja, josta puhuttaessa käytetään vaikeasti määriteltävää käsitettä ironia. Otetaan esimerkiksi yksi tämän ajan maammelauluista.¹⁵ Eppu Normaalin vuonna 1982 julkaistu *Murheellisten laulujen maa* on viime vuosien tunnetuimpia Suomi-kuvaston kierrättäjiä.¹⁶ Siitä on tullut eräänlainen uuden ajan kansallislaulu siitä huolimatta, että se on nimeään myöten metateksti, laulu joka kertoo lauluista.¹⁷ Se kertoo maasta, ”jonka tuhansiin järviin juosta saa” ja ”jonka lauluissa loppuvat elämän valttikortit ja kiinni pysyvät taivaan portit”. Koska Einari Epätoivoksi nimetyn päähenkilön tarina on aikaisemmista lauluista niin tuttu, sen kertomiseen riittää kaavamainen luettelo: ”Työttömyys, viina, kirves ja perhe, lumihanki, poliisi ja viimeinen erhe.”

On hyvä syy epäillä, että *Murheellisten laulujen maata* kuunnellaan ja lauletaan muutoinkin kuin kolkon ironisesti. Sen melankolinen sävel ja tuhansista lauluista tuttu teema herättävät ainakin tämän kirjoittajassa myös niin kutsuttuja isänmaallisia tunteita. Yksi selitys piilee siinä, että tyyliä ironia edellyttää tuon ironian kohteen tunnistamista. Vaikka laulun käsittelytapa onkin ironinen, aihe itsessään – Suomi murheellisten laulujen maana – on suomalaisina itseään pitävälle rakas. Toisaalta laulun sisältä-

14. Ks. Dyer 2002, 45–56.

15. Monikollista termiä ’maammelaulut’ käyttää mainonnassaan suomalaisen musiikkiin erikoistunut radioasema Radio Suomi-Pop.

16. Tämä Martti Syrjän sanoittama ja Mikko Syrjän säveltämä laulu pysyi radion *Jokamiehen listan* ykkösenä neljä kuukautta, mutta lunasti paikansa myös nuorison parissa voittamalla sekä *Suosikin* että *Soundin* lukijäänestykset ”vuoden biisinä”. Luoto 2000, 139.

17. Nikunen 2002, 276.

män ironian kärki on suunnattu lähinnä sitä vastaan, mikä perinteisesti esitetään aidoksi ja alkuperäiseksi suomalaisuudeksi, siis suomalaisuutta koskeviin stereotypioihin, ei suomalaisena oleminen sinänsä. Laulu ei asetu suomalaisuuden ulkopuolelle vaan kutsuu suomalaisia yhteislauluun – ja kenties myös yhteisnauruun.

Saattaa olla, että joskus suomalaisia erehdytään pitämään turhan pateettisina. Kaikki suomalaiset tuskin malttavat seisoa kansallisessa potretissa selkä suorana ja naama peruslukemilla. Joku saattaa tuntea vetoa näyttää kieltään tai ainakin asettaa etu- ja keskisormensa vierustoverille aasinkorviksi.

Itseironiaa ei yleensä lueta yleisimpien kansallisten ominaispiirteidemme joukkoon, eräänlainen huonolla itsetunnolla piehtaroiwa itserasismi sitä vastoin kyllä.¹⁸ Itserasismiin on kuitenkin vähintään rivien väliin piilotettu viesti, joka kääntää väittämän nurin niskoin; itsensä alentaminen on usein vain tapa tehdä itsestään eräänlainen antisankari, vaatimattomuuden ja periksiantamattomuuden perikuva.

Murheellisten laulujen maan kaltaiset ironian ja patetian välillä tasapainoilevat suomalaisuuden esitykset paljastavat, että kansallisia teemoja käsitellään usein eräänlaisen kaksoisrekisterin avulla. Vaikka isänmaata pidettäisiin kuinka pyhänä, suomalaisen kansallistunnon ilmauksista löytyy myös karnevalisoituja piirteitä, jotka kutsuvat samastumaan mutta jotka samaan aikaan tunnistetaan karikatyyreiksi.¹⁹

Toinen esimerkki kansallisesta ironiasta on julkisuudessa vuonna 2003 paljon esillä ollut Paola Suhosen Nansolle suunnittelema

18. Ks. Apo 1998.

19. Risto Alapuro (1993, 12–13) puhuu hieman samaan tapaan suomalaisuuden perintöön kohdistuvasta ”toisen asteen” suhtautumisesta. Hän käyttää esimerkkinä Vexi Salmen ja Irwin Goodmanin laulua *Härmäläinen perusjuntti*. Alapuro tulkitsee laulun edustavan etäisyydenottoa suomalaisuutta stereotyyppisesti kuvaavaan perinteeseen – olematta kuitenkaan parodia: ”Se ei viittaa niinkään tai ainakaan ensi sijassa ’todelliseen’ kansaan vaan siihen kuvaan, joka Suomen kansasta on; ja tässä tekstien välisyydessään se samalla hajottaa tuota kuvaa.”



Suo, kuokka ja retro-Jussi. Hiihtäjälegenda mannekiinina.

vaatemallisto. Sinivalkoisissa vaatteissa käytetään perinteisiä kansallisia symboleja kuten siniristilippua ja niissä lukee isoin kirjaimin sana SUOMI. Yksi mannekiineista oli suomalaista sisua personoiva hiihtäjä Juha Mieto. Vaatteet ovat niin sanotusti retrohenkisiä viitatessaan vuosikymmenten takaiseen verkkarimalliin. Kierrätetyt sinivalkoiset Suomi-verkkarit ovat satuttava ajan kuva. Vakavahenkisen isänmaallisuuden ohella mallistossa voidaan havaita lempeää ironiaa ”junttisuomalaisuutta” kohtaan.²⁰ Haastatteluissa suunnittelija itse kertoo nostalgiseen sävyyn lapsuusmuistoistaan 1970-luvulta. Kyse onkin samasta kaksoisrekisteristä kuin laulussa *Murheellisten laulujen maa*.

Myös mainosmaailmassa on osattu vedota suomalaiseen ironiantajuun, sillä etenkin monet ruokamainokset perustuvat juuri kansallisilla kliseillä leikittelyyn. Tästä tyylilajista hyvä esimerkki on vuoden 2004 keväällä esitetyn *Suomen Robinson* -sarjan lehti-mainokset, joissa autiolla palmusaarella toisiaan vastaan taistellivat niin von Wrightin maalariveljesten metsot, itämaisen taistelulajin potkuasentoon jähmettyneet kansallispukuiset naiset kuin kiukaan päällä istuvat miehetkin.

Stereotypia ajatellaan usein yksinomaan negatiiviseksi asiaksi. Oman kansallisen identiteetin stereotyyppinen esittäminen voi kuitenkin olla myös osoitus hyvästä itsetunnosta ja siitä, että on varaa pilkata omia puutteita tai heikkouksia. Kyky nauraa itselleen on varmasti yksi edellytys sille, että pystyy antamaan arvoa toisellekin.

Arkinen kansallistunne

Se, mitä edellä on sanottu suomalaisuudesta, on tietysti jo lähtökohtaisesti jotenkin latteaa. Vaikka saatamme tunnistaa suoma-

20. Vaikka kyseinen mallisto julistaakin omaa suomalaisuuttaan, voi kuitenkin kysyä, kuinka suomalaista on itse se muoti, jota nuo vaatteet leikkauksiltaan ja retroestetiikaltaan edustavat.

laisuuden stereotypioista tuttuja piirteitä ja ominaisuuksia, me tuskin samastumme niihin jäännöksettä. Suhtaudumme kliseisiin suomalaisuuden esityksiin hyväntuulisen kriittisesti ja alituisen tietoisina siitä, että kyse on liioittelusta. Siitä huolimatta nuo esitykset ruokkivat niitä tuntemuksia, joiden avulla kansakuntaan identifioidutaan. Petri Ruuska kirjoittaa toisaalla siitä, kuinka myös suomalaisten keskinäisiä eroja ja negatiivisia kansallisperinteitä viljelevä puhe voi rakentaa kansallista yhteisöllisyyttä.²¹

Suomalaisuudesta puhuttaessa nationalismi on ainakin nykyisin ruma sana. Arkista ja siksi normaaliksi määriteltyä kansallistunnetta ei yleensä kuvata lainkaan termillä nationalismi.²² Maaan rakastava kansalainen – kuten vaikka tämän kirjoittaja – ei välttämättä miellä itseään nationalistiksi, vaan nykyään termi näyttäisi olevan varattu lähinnä separatisteille ja niin kutsutulle äärioikeistolle. Sitä käytetään lähinnä vain niissä yhteyksissä, joissa valtio tai sellaiseksi mielivä alue tai kansa on uhattuna. Nationalismin herättämät mielleyhtymät ovat epäilemättä myös erilaisia eri maissa, minkä osoittaa esimerkiksi Heikki Luostarisen kertoma tarina eurooppalaisesta tutkijatapaamisesta. Tutkijoiden piti mainita kolme ensimmäistä asiaa, jotka tulivat mieleen sanasta nationalismi: ”Saksalaiselle tutkijalle nousivat mieleen maailmansodat, rasismi ja oikeistolaisuus. Skotlantilaisen tutkijan assosiaatiot olivat vapaus (Lontoon vallasta), Ylämaan luonto ja vasemmistolaisuus.”²³

Nationalismi nousee usein esiin nimenomaan konflikteina ja muuttuu ainakin asiaa kuvaavan terminologian puolesta joksikin muuksi heti kun nuo ongelmat ratkeavat tai siirtyvät pois päivä-

21 . Ruuska 1999b.

22. WSOY:n vuonna 2002 julkaisemassa *Sivistysanakirjassa* ’kansalliskiihko’ mainitaan vasta kolmantena nationalismin merkityksistä ’kansallismielisyyden’ ja ’kansallisuusaatteen’ jälkeen. Otavan *Uudessa sivistysanakirjassa* vuodelta 1969 painotus on vielä kansalliskiihkossa. Sen mukaan nationalismi on ”usein nimenomaan suvaitsemattoman kansallishengen ilmentymä”.

23. Luostarinen 1997, 57.

järjestyksestä. Suomen kaltaisissa maissa saatetaan ajatella, että minun kansallistuntoni ei ole varsinaista nationalismia vaan korkeintaan jonkinasteista isänmaanrakkautta, ihmiselle luontaista kiintymystä kotiseutuun.²⁴

Suurin osa nationalismin ilmenemismuodoista on ainakin nyky-Suomessa luonteeltaan melko huomaamatonta. Tavat, joilla kansallisia symboleja julkisesti esitetään, eivät suuntaudu ketään vastaan eivätkä ne synnytä mellakoita. Kiihkeinkin nationalismi muuttuu arkiseksi, jos kansakunta ei ole ollut pitkään aikaan uhattuna. Sinivalkoista lippua ei heiluteta kulkueissa aggressiivisesti, vaan se saa liehua kaikessa rauhassa lipputangoissa ilmojen haltijan armoilla. Itsenäisyyspäivän kansallinen performanssi, kynttilöiden poltto ikkunalaudoilla, on niin tarkoitukseltaan kuin hengeltäänkin hyvin kaukana sellaisesta nationalistiseksikin luonnehditusta toiminnasta kuin ääriryhmien polttopulloiskuista maa-hanmuuttajien asuntoihin. Kynttiläperinteellä väitetään kuitenkin olevan sotaista tausta, sillä kaksi ikkunalaudalla palavaa kynttilää oli tarinan mukaan merkki siitä, että talossa asuu jääkäriilikkeelle myötämielisiä ihmisiä.

Kuvatakseen arjessa tapahtuvaa ja rutiiniksi muuttunutta kansallistunnon uusintamista Michael Billig on lanseerannut käsitteen *banaali nationalismi*.²⁵ Banaali viittaa tässä ensisijaisesti arki-suuteen eikä niinkään latteuteen.²⁶ Billig haluaa laajentaa nationalismin käsitteen merkitystä kiinnittääkseen huomion niihin huomaamattomiin tapoihin, joilla kansalaisia jatkuvasti muistu-

24. Perusteiltaan nationalismi saatetaan mieltää mitä luonnollisimmaksi ajattelutavaksi. Sanan etymologiakin näyttäisi implikoivan käsitteen luonnollisuutta, sillä niin 'nationalismi' kuin 'naturakin' (luonto) voidaan yhdistää samaan juureen, sanaan 'natus', synty.

25. Ks. Billig 2001/1995, 6, 55.

26. On kenties hieman yllättävää, että vuonna 2002 julkaistu WSOY:n *Sivistyssanakirja* ei tarjoa banaalille lainkaan merkitystä 'lattea' vaan vain seuraavat: "nyk. arkipäiväinen, tavallinen, ikävä, tylsä." Varhaisemmista sanakirjoista tuokin merkitys sitä vastoin löytyy (esim. Otavan *Unsi sivistyssanakirja* vuodelta 1969).

tetaan siitä, minkä maan kansalaisia he ovat.²⁷ Hän puhuu nationalismin *liputtamisesta* viitaten niihin arkisiin rutiineihin ja puhetapoihin, joiden avulla kansakunta pysyy yhtenäisenä ja jakamatomana.²⁸ Suomalaisuuteenkin liittyy paljon vähäpätöisiltä vaikuttavia tapoja, joilla on kuitenkin suuri merkitys nationalistisen ajattelun vahvistamisessa ja uusintamisessa ja joita ilman suomalaisuus tuskin olisi sitä, millaiseksi se nyt ajatellaan. Luvussa 5 käsitellään useita tällaisia symboleja, rituaaleja ja käytäntöjä, joilla suomalaisuutta tuotetaan arjessa. Tässä mainitsen kaksi esimerkkiä, joista toinen kertoo siitä, kuinka jokin liputtamisen muoto voi muuttua, ja toinen taas siitä, että myös perinteiset kansallistunnon ilmaukset ovat yhä käypää valuuttaa identiteettimarkkinoilla.

Oma rahayksikkö ja etenkin konkreettiset setelit ja kolikot, joissa oli kuvattuna kansallisesti merkityksellisiksi katsottuja aiheita, palvelivat Suomessakin jatkuvina muistutuksina siitä, mille valtiolle veroja maksetaan. Tätä kansallista ideologista tehtävää ajatellen olisi voinut kuvitella, että eurooppalaiseen yhteisvaluuttaan siirtyminen olisi aiheuttanut Suomessa suurempaakin muutostavaraa. Vielä joitakin vuosia aiemmin olisi ollut vaikea kuvitella, että pian Suomessa olisi käytössä rahoja, joihin on kirjattu Ranskan vallankumouksen periaatteet ”vapaus, veljeys ja tasa-arvo” – ja vieläpä ranskaksi.

Siinä suhteessa maailma ei ole muuttunut paljoakaan sataan vuoteen, että monet perinteiset tavat ilmaista kansallistuntoa herättävät yhä voimakkaita tunteita. Vuoden 2004 alussa käytiin tiedotusvälineissä kiihkeää keskustelua siitä, pitäisikö kansallislaulua vaihtaa *Maammelaulusta* johonkin toiseen. Kimmo Kiljunen teki eduskunnassa aloitteen siitä, että Sibeliuksen *Finlandias-*

27. Billig (2001, 7) kuitenkin painottaa, että olisi väärin mieltää arkinen nationalismi luonteeltaan yksinomaan hyväntahtoiseksi siksi, että se näyttää vahvistavan normaaliutta ja tasapainoista asiantilaa. Se pitää näet samalla yllä instituutioita, jotka kasvattavat asevarantojaan, ja on tarpeen tullen valmis aktivoitumaan sotajalalle. Tässä yhteydessä Billig viittaa erityisesti Yhdysvaltoihin.

28. Emt., 38.

ta tulisi uusi kansallislaulu. Yksi huipennus keskustelussa oli Ruotsalaisen Kansanpuolueen tekemä lakialoite *Maammelaulun* aseman turvaamiseksi.²⁹

Näkyviä symboleja suurempi merkitys saattaa kuitenkin olla sillä, kuinka kansalaisia puhutellaan eri viestimissä, joista historiallisesti katsoen tärkein on ollut Suomessa sanomalehti. On valaisevaa pohtia, kuten Billig tekee tutkimuksessaan,³⁰ millä keinoin lehdistössä ja muualla mediassa tuotetaan käsityksiä siitä, ketkä oletetaan kuuluviksi lukijakuntaan, mitkä asiat tai asiantilat eivät vaadi erityistä selittämistä tai kontekstointia, kuka luetaan kolumnien ja pääkirjoitusten ”meihin”. Julkinen puhe rakentaa jatkuvasti kuvaa siitä, kenen julkisuudesta on kyse, ketkä kuuluvat siihen me-ryhmään, johon esimerkiksi poliitikot viittaavat puheissaan. Monikon ensimmäisen persoonan lisäksi on olemassa lukemattomia muita hienovaraisia retorisia keinoja, joilla yleisöä ja sen kautta kansakuntaa rajataan.³¹ Esimerkiksi sellaiset ilmaukset kuin ’maamme’, ’täällä’ ja ’nykypäivänä’ sitovat puheen aikaan, paikkaan tai puhujan persoonaan. Tätä ilmiötä kutsutaan kielitieteessä *deiktisyydeksi*.³²

29. Kimmokkeena keskustelulle oli joulukuussa 2003 *HS:n Kuukausiliitteessä* ilmestynyt kirjoitus, jossa ehdotettiin kansallislaulun vaihtamista; Yhden kommentin tuohon keskusteluun esitti jo J. V. Snellman vuonna 1847, kun hän kritisoi Runebergin tuoretta runoa *Maamme* (Vårt land) siitä, että se ei tuo tarpeeksi esiin Suomen omaleimaisuutta. ”Vaihtakaa neljännen säkeistön maininta Suomen kansasta, niin laulua voi kutakuinkin laulaa Ruotsissa, Norjassa, Skotlannissa – kaikkialla, missä on vuoria, järviä ja missä karu luonto pakottaa ihmisen jännittämään kaikki voimansa, jotta hän saisi elantonsa hankituksi.” Snellmanin mukaan kyse ei ole runon tai runoilijan virheestä vaan ”siitä tunnetusta tosiasiasta, että suomalaiset kansakuntana, niin kauan kuin kansakunta on nykyisellään, eivät tarjoa runoilijalle niin omaperäistä ainesta, että hänen runonsa yleisluontoinen otsikko olisi tulkittavissa sen perusteella.” Lainattu Arnkil 2004, 33.

30. Billig 2001, luku 5; Anderson 1991.

31. Mediassa rakentuvasta suomalaisuudesta ks. myös Nieminen 2001.

32. Deiksiksestä nationalistisen merkityksenannon yhteydessä ks. Billig 2001, 105–109.

Esimerkiksi, kun olen edellä käyttänyt monikon ensimmäistä persoonaa, en ole suinkaan viitannut tämän kirjan kirjoittajakolmikkoon tai itseeni ja mahdollisiin lukijoihin, vaan olen puhunut suomalaisista yleensä. Näin esimerkiksi seuraavassa virkkeessä: *Suhtaudumme kliseisimpiin suomalaisuuden esityksiin hyvätuulisen kriittisesti ja alituisen tietoisina siitä, että kyse on liioittelusta*. Deiksistä ajatellen lause edustaa (osin tiedostamatonta) strategiaa, jonka avulla kirjoittaja paitsi rajaa suomalaisuutta (suomalaisia ovat ne, jotka tunnistavat väittämästä itsensä) myös lukee itsensä suomalaisten joukkoon (koska käyttämäni me-muoto viittaa suomalaisiin, olen itsekin sellainen). Minä-muoto saattaisi kyseisen esimerkkivirkkeen kohdalla auttaa väittämän todistamisessa mutta se veisi asiasisällöltä yleispätevyyden tuntua. Jos taas viittäisin suomalaisiin monikon kolmannessa persoonassa, määrittäisin itseni ulkopuoliseksi, mikä olisi niin kansallisen kuin kulttuurisenkin identiteettini huomioon ottaen huterata tarkastelukulma.

Toinen esimerkki deiksiksen merkityksestä olkoon kesän 2004 europarlamenttiedokkaan vaalilause ”Meidän suomalaisten asialla”. Lause edustaisi hyvin tyypillistä etnis-nationalistista retoriikkaa ellei sen käyttäjä olisi palestiinalaissyntyinen toimittaja Umayya Abu-Hanna. Vaikka lause ei muutu yhtään sen vähemmän nationalistiseksi sen perusteella, että sen sanojana on joku jota ei välttämättä mielletä ihan tavalliseksi suomalaiseksi, se saattaa kuitenkin lausujansa takia antaa tuolle nationalismille tavallisesta poikkeavan merkityksen.

Tavallisuuden eetos

Suomalaisuuden banaalius on edellä viitannut ensinnäkin niihin kivettyneisiin ja ajan myötä latteiksi muuttuneisiin puhetapoihin, joilla kansallista kuvastoa tuotetaan ja kierrätetään. Toiseksi se on tarkoittanut nationalismiin arkista ulottuvuutta, jota ei kaikessa huomaamattomuudessaan välttämättä edes lueta varsinaisen na-

tionalismin piiriin. Mutta miten tuo arkisuus tai tavallisuus sitten määrittyy?

Kullakin yhteisöllä on omat tapansa vahvistaa keskinäistä yhteenkuuluvuuden tunnettaan sen perusteella, mikä milloinkin määritellään normatiiviseksi ja mikä taas poikkeavaksi. Normaalilutta koskevat käsitykset ovat luonteeltaan niin kutsuttua hiljais-
ta tietoa, johon sosiaalistutaan kasvatuksen ja yhteisön jäsenyyden myötä. Suomalaisuudessakin on paljon sellaista, jota on perin vaikea pukea sanoiksi mutta jonka ajatellaan olevan jollakin intuitiivisella tasolla selvää useimmille suomalaisille. Kyse on pitkälti samasta asiasta kuin käsitteessä kansanluonne, kuitenkin sillä erotuksella, että tässä ei tarkoiteta synnynnäisiä vaan nimenomaan opittuja ominaisuuksia.

Suomea väitetään luonnehtivan vahvan yhtenäiskulttuurin, jota selitetään milloin kielellä, etnisellä samankaltaisuudella tai kansanluonteella, milloin taas sillä, että Suomessa on eletty eristyksissä muusta maailmasta. Luvussa 7 osoitetaan, kuinka Suomen näkeminen muusta maailmasta eristyneeksi pussinperäksi edellyttää melkoista putkinäköä. Ajatus yhtenäiskulttuurista onkin ideologinen ajatusrakennelma, jonka synnyttäminen on vaatinut monien rajausten tekemistä ja silmien ummistamista niin sisäisiltä eroilta kuin muualta tulleilta vaikutteilta. Toisaalta, vaikka kyse olisikin yleismaailmallisesta tarpeesta vahvistaa yhteisön yhteenkuuluvuuden tunnetta, suomalaisuudessa väitetään ilmenevän aivan erityistä painetta yhdenmukaistamiseen ja yhdenmukaistumiseen.³³ Teesiä suomalaisesta yhtenäiskulttuurista ei pidä kuitenkaan ymmärtää niinkään todenmukaiseksi asiantilan kuvaukseksi kuin hegemoniseksi puhettavaksi, jonka nimenomaisena pyrkimyksenä on tuottaa sitä, minkä kuvaukseksi se esittäytyy. Kysymykseen suomalaisuuden väitetystä homogeenisuudesta palataan tarkemmin luvussa 4.

Tavallisuudesta on 2000-luvun alussa puhuttu paljon, siinä on selvästi jotain ajan hengen mukaista. Presidentti Tarja Halosen –

33. Ks. esim. Jokinen & Saaristo 2002, 62–67.

Halosen Tarjan – suosiokin liittyy varmasti paljon siihen, että hänet koetaan ihan tavalliseksi suomalaiseksi. Suomessa tavallisuus on ainakin poliitikoille hyvä imago.

Mediassa tavallisuudelle on annettu aivan erityinen merkitys. Ihmisiä jaotellaan sen perusteella, ovatko he julkkiksia vai taviksia. Tavallisuus on siis sitä, että ei ole yleisesti tunnettu, ja tavis määrittyy medioita seuraavaksi kuluttajaksi, jolle lukuisat visailu- ja kilpailuohjelmat sekä todellisuustelevision ”vertaismelodraamat” tarjoavat – ainakin periaatteessa – väylän päästä itsekin julkkikseksi.³⁴ Kyse ei siis ole aivan tavallisesta tavallisuudesta.

Tavallisuus näkyy mediassa myös eräänlaisen katsoja- tai lukijaihanteen kautta. Ohjelmat ja tekstit on suunnattu tavalliselle katsojalle tai lukijalle, ”kuvitteelliselle hahmolle, joka on olemassa vain median tekijän mielikuvituksessa – ja joka on aina samaa mieltä tekijän itsensä kanssa”, kuten Jukka Relander kirjoittaa.³⁵ Laajana kohderyhmänä tavikset kelpaavat paitsi medialle myös mainostajille. *Anna*-lehdessä pohditaan, että kenties tavis keksittiin ”mainostoimiston aivomyrskyssä, kun piti määritellä kohderyhmä, jolle kaupataan arkipäivän epäseksikkäitä hyödykkeitä”.³⁶

Suomalaisessa ”tavallisuudessa” on muutoinkin jotain erityistä. *Yhteishyvässä* ilmestyi vuonna 2003 juttu otsikolla ”Jörrikkä kansainvälistyy”. Otsikon päällä on kuva jörrikästä (= lippalakkiin sonnustautunut partasuinen, hieman tukeva mies), joka nauttii seisaaltaan syöden puikoilla sushia. Jutun ingressissä sanotaan, että vaikka herkuttelemme ”kiitos kansainvälistymisen” tapaksilla ja sushilla, ”lenkkimakkara ja lippalakki ovat kuitenkin arvossaan. Ja saavatkin olla.” Artikkelin aluksi lukijaa lohdutetaan sillä, että se mitä me saatamme pitää heikkoutenamme, kuten jörrikyyttämme, on ulkomaalaisten silmissä ihan *yes*. Juttua varten haastateltu

34. Hautakangas 2004, 9–10, 12. Vertaismelodraaman käsite on peräisin Hautakankaalta, *ema.*, 14–15.

35. Relander 2004a, 87.

36. Heinonen 2004, 58.

tutkija sanoo, että ”monet ulkomaalaiset ovat viehättyneet persoonallisista piirteistämme, kuten rehellisyydestämme”.³⁷

Se, mikä näkyy ulospäin kansallisena omaleimaisuutena ja mikä voitaisiin toisaalta tulkita itse-eksotisoinniksi, määrittäyty sisäänpäin tavallisuudeksi. *Yhteishyvä* tietää kertoa meistä lisää: ”Kansainvälistymisestä huolimatta suomalainen ihminen on edelleen suomalainen: meitä pidetään rehellisinä ja luotettavina. Ja vaikka meitä parjataan sulkeutuneiksi ja töykeiksi, on kolikolla toinenkin puoli: ulkomaalaiset arvostavat suorapuheisuuttamme, teeskentelemättömyyyttämme sekä ’läpinäkyvyyttämme’.”³⁸ Millaista tarinaa suomalaisuudesta tässä oikein kerrotaan? Ainakin väitteessä piilee oletus, että ”me” olemme kaikki tyynni samanlaisia. Suomalainen muistuttaa toista suomalaista sikäli, että heitä yhdistää *tavallisuus*.

Mitä tavallisuus oikeastaan tarkoittaa? Pohditaanpa lausumaa *Olen ihan tavallinen suomalainen*. Mihin näin sanomalla pyritään?

Kun joku katsoo asiakseen ilmoittaa olevansa ihan tavallinen suomalainen, on hyvä syy uskoa että näin ei ole. Tavalliseksi tunnustautuminen merkitsee monesti laskelmoitua askelta alaspäin kansan pariin. Poliitikolle se saattaa olla keino korostaa olevansa yhteisellä ja siis jokamiehen ja -naisen asialla, jotta mahdollisimman moni kokisi hänet soveliaaksi edustamaan itseään. Oman tavallisuutensa julki tuomisessa herättää kuitenkin huomiota se, että se vaatii kielellistä todistelua, vaikka tavallisuuden luulisi olevan niin ilmiselvää, ettei sitä tarvitsisi erikseen vakuutella. Jos kyseessä on vaikkapa ulkoiselta habitukseltaan tai statukseltaan jollain tapaa valtaväestöstä poikkeava henkilö, kuten taiteilija tai poliitikko, tavalliseksi tunnustautumisen täytyy viitata nimenomaan sisäisiin ominaisuuksiin. – Vaikka olenkin tämän näköinen ja elän tällä tavalla tai vaikka edustankin ylintä valtiovaltaa, sisälläni asustaa aito ja alkuperäinen suomalainen. Tunnettua myö-

37. Kapiainen 2003.

38. Ema., 8.

hempien aikojen maammelaulua mukaillen: Me ollaan tavallisia kaikki, kun oikein silmin katsotaan.

Tavalliseksi julistautuminen kertoo siis tarpeesta kuulua joukkoon. Toisaalta se voitaisiin tulkita yritykseksi paeta yksilöllisyyteen liittyvää vastuuta ja potentiaalista erimielisyyttä muiden kanssa. Samastumisen kohteena oleva tavallisten suomalaisten (enemmän tai vähemmän kuvitteellinen) joukko tarjoaa auktoriteetin, jonka sekaan voi tarpeen tullen kätkeytyä. Peruskoulun ja armeijan kaltaisista instituutioista voi oppia, että massasta erotuminen sisältää aina mahdollisuuden tulla valituksi ”vapaahoitoiseksi”. Tässä mielessä tavallisuuden eetos on keskeinen osa piilopetussuunnitelmaa, jota seuraamalla kansalainen oppii vallitsevat normit. Yksi tärkeimmistä tavallisuuden tuotantolaitoksista on peruskoulu.

Nuorisotutkija Tarja Tolonen haastatteli 1990-luvun puolivälissä helsinkiläisiä yhdeksäsluokkalaista ja havaitsi heidän kuvaavan elämänsä usein juuri tavallisuuden ja normaalin kautta. Tolosen mukaan tavallisuuden korostus edustaa ”retoriikkaa, jonka tarkoitus oli neutraloida sosiaalisia eroja ja ehkä peittää oman elämän haavoittuvuuksia tietyssä elämäntilanteessa”. Samalla esiin nousee ambivalenssi itseen kohdistuneiden normatiivisten odotusten ja poikkeavaksi määritettyjen piirteiden tai ominaisuuksien välillä. Tavallisuuden normin noudattaminen on jatkuvaa työstämistä ja neuvottelua ympäristön kanssa siitä, kuka kuuluu joukkoon ja kuka taas ei.³⁹

Esimerkiksi pukeutumistyyliä ja muita nuorisokulttuurin ulkoisia tuntomerkkejä tulkitaan tavallisuuden normia vasten. Tavallisuus näkyy ulospäin. Tolosen haastattelema tyttö kuvaa jääkiekkoilija Saku Koivua suomalaisen näköiseksi, ei siis välträmättä ”huippuhuynnäköiseksi” mutta ”niinku söötiksi”.⁴⁰ Suomalainen hyvännäköisyys on siis tavallista, se ei edusta estetiikan huipua eikä uhkaa poikkeavuudellaan vaan on tuttua ja turvallista.

39. Tolonen 2002, 246.

40. Emt., 252.

Tavallisuutta koskeviin tulkintoihin vaikuttavat myös sosiaaliset luokat ja ennen muuta sukupuoli. Sosiaaliluokka näkyi koululaisten haastatteluissa esimerkiksi siinä, että keskiluokkaiset pojat halusivat näyttää siisteiltä, kun taas nuorisomuodilla tyyllitellävät kovispojat tavoittelivat ulkonäöllään rentoutta. Sukupuoliero paljastuu puolestaan siinä, kuinka ”[t]ytöille tavallisuus merkitsi tietynlaista arkisuutta tai pidättyvyyttä suhteessa naisellisuuteen – ei pelaamista suhteessa rentouteen ja siistiin, kuten pojilla.” Adjektiivit ovat paljastavia: siistit ja rennot pojat, arkiset ja pidättyvät tytöt. Tutkija päätyykin kommentoimaan nuorten arvostuksia antamalla käytännöllisen neuvon: ”Tavallisuus saattaa-kin olla sosiaalisesti järkevä strateginen tyyli kouluyhteisössä.”⁴¹

Neuvo on sikälikin käyttökelpoinen, että tavallisuuden avulla erottaudutaan niistä, jotka joutuvat muiden silmätkuiksi. Tavallisuus on hyvä suojaväri. Helsinkiläisiä seitsemäsluokkalaisia tutkinut Elina Lahelma kysyi eräältä tyttöoppilaalta, miksi jotkut oppilaista joutuvat kiusaamisen kohteiksi: ”Jos on vähän erilainen [...] jos pukeutuu erilaisesti tai silleen, niin sit joku voi sanoa ja kattoo vähä ’ai jaa’.”⁴² Repliikin ilmaukset *tai silleen* ja *ai jaa* kertovat kenties vähän mutta sisältävät paljon.

Koululaisten haastatteluihin perustuen Lahelma hahmottelee suomalaisen erilaisen muotokuvan: ”avuton, ei puolustaudu, ei pistä vastaan; nörtti, hiljainen; valehtelee; suhtautuu kaikkeen kielteisesti, yrittää olla kova; haisee, henki haisee pahalle, epäsiisti, ärrävika, lyhyt, lihava; hyvä numero, kirjoittaa pitkän aineen, professorimainen, lukee kauheesti.”⁴³ Nämä erilaisuuden tunnusmerkit vastakohdikseen kääntämällä saamme ihanneyksilön, tavallisen koululaisen mallikappaleen, jonka tyyli on sosiaalista selviytymistä ajatellen kohdallaan. Hän on itsenäinen ja omatoiminen ja kykenee myös tarpeen tullen puolustamaan itseään. Hän on ulospäin suuntautunut ja sosiaalisesti aktiivinen. Tietysti hän

41. Emt., 251, 253.

42. Lahelma 2000, 90.

43. Emt., 90–91.

on aina rehellinen. Hänellä on positiivinen elämänasenne – hän on niin sanotusti sinut itsensä kanssa. Hän pitää huolta hygienias-
taan, edustaa ruumiillista keskivertoa ja puhuu kuten muut. Kou-
lumenestyksensä puolesta hän on keskiverto, missään tapaukses-
sa hän ei ole älykkö. Optimaalinen koululaistavis on siis rehti,
siisti ja rento, hän puhkuu positiivisuutta ja suuveden tuoksua ja
on aina valmis kuin partiolainen. Hänellä ei ole mitään henkistä
tai ruumiillista ominaisuutta, joka erottaisi hänet muista tavalli-
siksi määritellyistä.

Itse asiassa tavallisuus määritetty juuri näin, sen kautta mitä
halutaan hinnalla millä hyvänsä välttää. Tavallisuutta on vaikea
määritellä juuri siitä syystä, että siinä itsessään ei ole mitään muu-
ta määrittävää kuin ”erilaisuuden” puute. Tavallisuus saa merki-
tyksensä jonkin toisenlaisen poissaolon kautta, sillä se perustuu
nimenomaan niiden asioiden minimoimiseen, jotka saattaisivat
pistää silmään. Poissulkemisen kautta syntyvä identiteetti on ta-
vallaan ontto. Tavallisuus on paitsi näkymättömyyttä myös ole-
mattomuutta. Se on sitä, että *ei tehrä tästä ny numeroo*.

Millaisia oletuksia normaaliudesta tavallisuuden eetos siis imp-
likoi? Jos tavallisuus mielletään yksioikoisesti vain saman toistok-
si, keskimääräisyydeksi ja tasapäisyydeksi, asiasta jää pimentoon
yksi tärkeä puoli: Keitä ovat ne epätavalliset, joiden suhteen ta-
vallisuus punnitaan? Mitä rajautuu ulkopuolelle?

Sanojen merkitykset syntyvät eroista muihin sanoihin ja eri-
tyisesti suhteesta vastakohtiinsa. Tavallisuuskin saa merkityksen-
sä siitä, mikä ajatellaan poikkeavuudeksi. Lauseeseen *Olen ihan
tavallinen suomalainen* sisältyy ajatus, jonka mukaan on olemassa
myös sekä epätavallisia suomalaisia että ei-suomalaisia, joista ta-
valliseksi suomalaiseksi julistautuminen pyrkii erottamaan lausu-
jansa. Tavallisuuden eetos ei siis ole viatonta, vaan se tuottaa jat-
kuvaa erontekoa siihen, minkä ei katsota sopivan sen pirtaan. Ta-
vallisuus on normi, jonka merkitys muotoutuu arkisissa kanssa-
käymisissä. Sen perusteet ovat muuttuneet ajan myötä, ne vaih-
televat eri sosiaaliluokissa ja niitä sovelletaan eri tavoin tyttöihin
ja poikiin, naisiin ja miehiin. Tavallisuudelle on lisäksi ominaista

se, että se pyrkii kätkemään oman suhteellisuutensa ja sopimusluonteensa. Historian näkökulmasta suomalainen ”tavallisuus” on tärkeä osa kansallista projektia: ruotsalaisia emme ole, venäläisiä meistä ei tule, olkaamme siis tavallisia. Erottautumista ei kuitenkaan tapahdu yksinomaan suhteessa muihin kansoihin, ei-suomalaisiin, vaan tavallisuus on myös – tai kenties ennen kaikkea – suomalaisuuden sisällä toimiva laaduntarkkailumekanismi.

Tavallisuuden määrittely tuo mieleen toisen kahtiajaon, nimitäin jaon sivistyneistöön ja rahvaaseen. Erona on tietysti se, että rahvas oli pitkälti sivistyneistön määrittämä ryhmä, kun taas tavallisuuden määrittelyyn osallistuvat myös ne, jotka itse korostavat omaa tavallisuuttaan. Voi tietenkin kysyä, onko itsensä taval-liseksi määrittäminen sillä tavoin näkymättömäksi muuttunutta vallankäyttöä, että sen alistavuutta ei edes havaita ja että siihen mukaudutaan sen tähden vapaaehtoisesti. Sivistyneistön kannalta parasta rahvasta oli se, joka omaksui mukisematta sivistyneistön sille langettaman roolin. Ja vaikka tavallisuuden tulkitseminen itse omaksutuksi alamaisten rooliksi ei pitäisikään kaikilta osin kutiansa, tavallisuuden eetos kierrättää monia niistä stereotypioista, joita sivistyneistö viljeli yli sadan vuoden takaisissa suomalaisuuden esityksissään. Tavallinen suomalainen näyttää erehdyttävästi jo Topeliuksen *Maamme kirjassa* esitellyltä työteliäältä ja tuike rehelliseltä Matilta.⁴⁴ Topelius tietää kertoa myös suomalaisten päättäväisyydestä ja peräänantamattomuudesta, jotka nekin ovat yhä arvostettuja tavallisen suomalaisen hyveitä: ”Eräs Matin veljistä, oikein pitkä mies, hukutti itsensä vesiämpäriin; se ei ollut helppo tehtävä, mutta hän oli päättänyt hukkoa ja hukui myös.”⁴⁵

44. *Maamme kirjan* merkityksestä suomalaisten itseymmärryksen muokkajana Siikala 1996, 144–145; Rantanen 1994; Rantanen 1997, 199–217.

45. Topelius 1998, 170.

Tavallisen erikoiset suomalaiset

Suomalaisuutta luonnehtiva stereotyyppinen kuvasto ja nationalismin arkipäiväiset, usein huomaamattomiksi jäävät ilmeneismuodot ovat johdattaneet pohtimaan sitä, miten tavallisuus määritellään, millaisia tarpeita tavalliseksi identifioituminen palvelee ja miten se sulkee erilaiseksi määritellyt ulkopuolelleen. Johtoajatuksena on ollut se, että suomalaisuus ei ole mikään geneettinen saati itsensä Luojan luoma ominaisuus, vaan suomalaiseksi opitaan – se ei lankea luonnostaan. Se, että suomalaiseksi identifioituminen on niin arkista, banaalia, merkitsee tuon prosessin luonnollistumista. Harva suomalainen kipuilee oman suomalaisuutensa kanssa, ellei jokin erityinen syy, vaikkapa ulkomailla asuminen, aktivoi sen tarvetta. Tavallisuus on niin ikään käsite, jota ei juuri sen ”tavallisuuden” takia tule välttämättä pohtineeksi.

Suomalaisessa ”tavallisuudessa” on kuitenkin jotain erityistä, ellei peräti epätavallista. Eräällä kauppaketjulla oli jokin vuosi sitten näyttävä mainoskampanja, jossa leikittiin englannin ilmauksella ’extraordinary’, epätavallinen. Mainoksissa sana kääntyi tavallisen erikoiseksi ja erikoisen tavalliseksi, ristiriitaisiksi käsitteiksi, joista toinen puoli lyö toista korvalle. Kuinka voi olla samaan aikaan sekä erikoinen että tavallinen? Kysymys osuu tavallisuuden eetosta koskevan ongelman ytimeen.

Tolosen haastatteleminen yhdeksäsluokkalaisten suhde stereotyyppiseen Suomi-kuvaan ei ollut sekään ristiriidaton. Monet haastatelluista kuvasivat perinteistä suomalaisuutta sellaisten klišeisten hahmojen kuin olutta litkivän ja tv:tä tuijottavan sohva-perunamiehen avulla. Edellä puheena ollut kaksoisrekisteri mahdollistaa samaan aikaan sekä jonkinasteisen samastumisen että ironisen välimatkan. Vaikka suhde kyseisen kaltaisiin luutuneisiin mielikuviin oli humoristisesti väritynyt ja kenties hyvántah- toinenkin, nuoret eivät kuitenkaan – kun sitä heiltä tivattiin – halunneet itse päätyä sohvan pohjalle makkara toisessa ja olut-

pullo toisessa kädessä.⁴⁶ Kukaan ei toisin sanoen nähnyt itseään stereotyyppiseksi, ”tavalliseksi” suomalaiseksi. Samalla tavalla voidaan puhua yleistävästi kadunmiehistä tai massoista, mutta jokainen tietää olevansa muutakin kuin satunnainen kadulla kulki-ja tai osa jotakin joka mielletään kasvottomaksi massaksi. ”Massat ovat toisia ihmisiä”, kiteyttää Raymond Williams.⁴⁷ Tässä mielessä myös tavallisuus on deiktinen käsite. Koululaisten mukaan ”tavallisia suomalaisia” olivatkin jotkut muut, ei haastateltu itse. Kaikki olivat siis tavallisen erikoisia tai erikoisen tavallisia.

Mitä tämä tavallisuuden suhteellisuus sitten merkitsee oman tilan arvaamisen kannalta? Koko tavallisuuden eetos voidaan ajatella luonnoksi, joka edelleen peittää näkyvistä ei vain kansan yleensä vaan myös sen sisäisen moneuden. Tiheään toistuva puhe ihan tavallisista suomalaisista merkitsee jatkuvaa erontekoa oikeanlaisiksi katsottujen ja *ihan erilaisten suomalaisten* välillä; olivatpa nuo erilaiset sitten ”suomalaisia” tai vaikka maahanmuuttajia.

46. Tolonen 2002, 254–255; Samalla tavoin median kauppaama ”taviksisuus” on siinä mielessä identifoitumisen kannalta ristiriitaista, että se toisaalta tarjoaa kenelle tahansa mahdollisuuden päästä osallistumaan, ryhtyä itsekin julkkikseksi, mutta toisaalta katsoja voi nauttia siitä, että ei ole itse nolaamassa itseään esimerkiksi tietokilpailussa.

47. Williams 1987, 299–300.

2. Suomalaisuus luontona

Mikko Lehtonen

Suomalaisuuden näkeminen kohtalaisen homogeeniseksi on liittynyt tärkeällä tavalla siihen, että suomalaisuutta ei ole pidetty niinkään jonakin erityisenä vaan pikemminkin Suomen mitta-kaavassa yleispätevänä tai tavallisena ilmiönä. Tavallistaminen on ehkä selvimmin näkynyt siinä, että suomalaisuus on yhä uudestaan samastettu luontoon. Kun jotakin pidetään luonnollisena, se on ikään kuin yleispätevää eikä sen historiallista muotoutumista ja erityispiirteitä ole tarvetta pohtia.

Suomalaisuuden samastaminen luontoon ilmenee nykyään muun muassa siinä, että pitkälle kaupunkilaistunutta suomalaisuutta tarkastellaan usein ikään kuin suomalaisten elämä olisi yhä agraarista. Kaupunkia ja maaseutua käsitteellistettiin suomalaisessa kulttuurissa pitkään toisistaan irrallisina kokonaisuuksina. Tässä luvussa pyritään paitsi purkamaan suomalaisuuden ja luonnon totuttua samastamista myös näkemään maaseutu ja kaupunki toisin: ei erillisinä säiliöinä, vaan suhdekimppuina, jotka osallistuvat toinen toistensa tuottamiseen.

Kansallista, ylen kansallista

Kansallismaisemaksi ei ole suomalaisessa kulttuurissa valikoitunut vaikkapa Ämmässuon kaatopaikka Espoossa, jossa käsitellään kaikki pääkaupunkiseudun jätteet ja jonka voisi hyvinkin ajatella symboloivan nykyistä Suomea monin verroin edellisessä luvussa mainittua Punkaharjua paremmin. Kansallismaisemana ei pidetä myöskään kenties tyypillisintä suomalaisten elinympäristöä, lähiötä. Ylipäättäänkään urbaaneja maisemia ei yleensä yh-

distetä suomalaisuuteen kuin silloin, kun halutaan erikseen puhua citysuomalaisuudesta tai suomalaisista nykynuorista. Suomalaisuuden syntypaikkana esittäytyy edelleen maaseutu. Tämä on tietenkin sikäli ristiriitaista, että kansakunta ja kansallisuus ovat nimenomaan nykyaikaistumisen, kaupungistumisen ja paikalliset rajat ylittävän joukkoviestinnän kehityksen tulosta. Vaikka Suomessa on myös urbaaneja kansallismaisemia, kuten Helsingin Senaatintori, ja kansallisarkkitehtejä Engelistä Alvar Aallon kautta Reima Pietilään, suomalaisuutta on sitkeästi kuviteltu pitkälle esimodernien, ei-kaupunkilaisten ja enemmän tai vähemmän suljettuihin yhteisöihin liittyvien mielikuvien kautta.¹

Suomalaisuuden ja luonnon samastamisessa ei eräässä mielessä ole mitään merkillistä. Kun laskeutuu Helsinki-Vantaan tai Tampere-Pirkkalan lentokentille, voi vain ihmetellä mihin kaupungit on piilotettu. Lintuperspektiivistä nähdyssä Ruuhka-Suomessa näyttää olevan lähes pelkästään puiden ja veden ruuhkaa. Suomalaisen enemmistön sammakkoperspektiivistä tilanne on kuitenkin toinen. Arjen maisemat koostuvat kerros-, rivi- ja omakotitaloista, ostoskeskuksista sekä asfalttipäällysteisistä kaduista ja teistä.

Urbaanit näyt eivät ole kuitenkaan korvanneet maaseutua suomalaisena ihannemaisemana. Suomalaisuus nähdään yhä ensisijaisesti vehmaalla maaseudulla, jylhissä erämaissa tai Sisä-Suomen vaihtelevissa järvimaisemissa.² Ideaaliseksi suomalaiseksi maisemaksi kohosi 1800-luvulla kukkulalta tai lintuperspektiivistä kuvattu järvimaisema. Ihmisiä maisemassa ei näkynyt.³ Poissaolon-

1. Suomalaiseen ”kansallismaisemaan ei kuulu kaupunki”, summaa Mervi Ilmonen (1992) kiinnostavassa, joskin osin myös suomalaista itserasismia uusintavassa puheenvuorossaan. Suomalaisen kansallismaiseman historiallisesta muodostumisesta ks. Palin 2004.
2. Tani 1995, 38. Suomalaisuuden ja maiseman suhteesta ks. myös Ilmonen (toim.) 1984.
3. Fennomaanien projektissa tämä olisikin ollut riskialtista. Jos todellinen suomalainen oli ennen muuta ideaali, oli empiiristen suomalaisten paras pysyä idealisoiduissa maisemissa lähinnä mustikanpoiminta-asennossa.

sa kautta suomalainen kuitenkin samastui kuvattuun luontoon. Hän oli yhtä kuin se mitä on. Hän ei toisin sanoen ollut mitään erityistä, vaan jonkinlaista luonnollista ja puhdasta ihmisyyttä – silkkaa universaalisuutta. Maiseman tuottavana nollapisteenä, ei minään, hän oli kuitenkin samalla mystisesti myös silkkaa järkeä. Hän oli samaan aikaan ei mitään ja kaikki. Yhtäältä hän oli, kuten sanottu, poissa maisemasta. Toisaalta hän oli kuitenkin sekä maiseman objekti (samastumisessaan maisemaan) että maiseman subjekti (maiseman tuottavana katsojana).

Luonnon keskeisyyteen suomalaisuuden esittämisessä viittaa jo se, että meillä on koko joukko kansallisia luontosymboleja: on kansalliseläin (karhu), kansallislintu (joutsen), kansalliskala (ahven), kansallishyönteinen (seitsenpistepirkko), kansallispuu (rauduskoivu), kansalliskukka (kielo) ja kansalliskivi (graniitti).⁴ Kertään ei ilmeisesti haittaa se, että luonto ei tunnetusti ymmärrä noudattaa kansallisia rajoja ja että mikään näistä luontosymboleista ei esiinny vain Suomessa (mutta eipä yksin maan rajojen sisällä esiintyviä eläin- tai kasvilajeja taida muutenkaan kovin montaa olla).

Katson maalaismaisemaa

Suomalaisuutta on ajateltu maaseutua koskevien mielikuvien välityksellä. Kun maaseutu on kuviteltu suomalaisuuden kohduksi, on se samalla nähty aivan erityiseksi maaseudeksi. Tämä maaseutu ei ole näyttäytynyt ensisijaisesti tai pääasiassa tuotannon (siis luonnon hyväksikäytön ja ihmisten välisten, usein ristiriitojen leimaamien suhteiden) näyttämöksi vaan jonkinlaiseksi ikuisen

4. Linnut, kalat ja hyönteiset eivät siis kaiketi ole eläimiä, kun karhu ei ole riittänyt edustamaan niitä kansallisessa luontogalleriassa. Toisaalta kansallislinnun, -kalan ja -hyönteisen valinta avaa aivan uusia mahdollisuuksia erilaisten eläinryhmien kansallisten kellokkaiden valintaan. Ehkä suomalaiset joskus saavat myös kansallisjyräjän ja -matelijan.

rauhan tyyssijaksi. Kuvitelma on ristiriidassa sen kanssa, kuinka voimaperäisesti ihmiset ovat luontoa käyttäneet. 1600-luvulta aina 1800-luvulle lisääntynyt tervanpoltto synnytti aikanaan suoranaista järeän tukkipuun pulaa Pohjanmaalla ja Kainuussa. Maan tammet eivät enää kohonneet metsissä, vaan laivojen mastoina. Mäntymetsät puolestaan sahattiin lankuiksi. Eteläisessä Suomessa ei laajoilla kaskialueilla ollut lainkaan kookkaita havupuita. Metsien sijaan samooja kohtasi aukeita pensaikkoja. Myös karjaa laidunnettiin surutta metsissä.

Maantieteilijä Sakari Tuhkasen mukaan ”[t]osiasiallinen kuva suomalaisesta luonnosta ja eritoten sen metsistä oli 1800-luvun loppua kohden perin toisenlainen kuin moni nykysuomalainen sitä ehkä mielessään piirtää. Varsinkin eteläpuoliskoltaan tämän maan luonto oli raikattu, jos kohta todellisia erämaitakin Suomessa vielä oli.”⁵ Empiiriset suomalaismaisemat eivät siis olleet kansallisromantiikan kukoistuskaudella koskemattomia ja neitseellisiä korpimaita, vaan leivän (tosin nykyistä kapeamman) lähteitä samassa määrin kuin nykyäänkin. Kansallismaisemiksi kohotetut näkymät eivät myöskään ole ominaisia pelkästään Suomen alueelle, onhan myös koko pohjoinen Venäjä täynnään havumetsiä, sorateitä, puuaitoja ja hirsitaloja.⁶

Vaikka kuvitelmien maaseutu on varsin kaukana todellisesta maaseudusta, sillä on vaikutusta vielä tänäkin päivänä. Tämä käy ilmi kesällä 2000 tehdystä *Suomalaisten maaseutukuva* -tutkimuksesta. Ylivoimainen enemmistö tutkimukseen osallistuneista 2 200 henkilöstä (joista 37 prosenttia asui maaseudulla ja 63 prosenttia kaupungeissa) oli sitä mieltä, että maaseudulla on hiljaista ja rauhallista (91%), puhdasta (84%) ja leppoisaa (80%). Vastaajien mielikuvien mukaan maaseudulla kaikki myös tuntevat toisensa (77%) ja siellä on ystävällisiä ihmisiä (68%).

Mitä nuorempia vastaajat olivat, sitä idyllisempi kuva heillä maaseudusta oli. ”Maaseudulla kaikki tuntevat toisensa” -väit-

5. Tuhkanen 1999, 23 ja 24.

6. Ks. Kalliola 1999, 49.

teen kanssa samaa mieltä oli 87 prosenttia alle 30-vuotiaista vastaajista, mutta vain 69 prosenttia yli 45-vuotiaista vastaajista.⁷ Kun Antti Eskolan vuoden 1963 tutkimuksessa maalaisia pidettiin kaupunkilaisia ahneempina, vuonna 2000 yli puolet kaikista vastaajista oli sitä mieltä, että ahneudessa voiton vievät kaupunkilaiset.⁸ Mitä vähemmän omakohtaista kokemusta, sen paremmin maaseudun idealisointi näyttää sujuvan.

Mainittuun maaseutukuvakyselyyn vastanneista 80 prosenttia koki tyypillisen maalaismaiseman koostuvan vilja- ja heinäpelloista, metsistä, järvi- ja jokimaisemista, navetoista, kesämökeistä, punaisista tuvista ja perunamaista, laiduntavista lehmistä ja mutkittelevista sorateistä. Supermarketteja, kerrostaloja, sorakuoppia ja kaatopaikkoja ei vastauksissa nähty läheskään yhtä usein maaseudun aineksiksi (vaikka kaksi viidestä vastaajasta pitikin sorakuoppia tyypillisinä maalaismaiseman elementteinä).⁹ Tasakattoisia valmistaloja, ränsistyneitä asuin- ja talousrakennuksia, hylättyjä AIV-torneja, romahtaneita latoja, tehdashallimaisia kanaloita ja sikaloita tai avohakkuuraiskioita ei tässä maisemassa nähdä. Sekin unohtuu, että huomattavan suuri osa maaseudun isohkoista taajamista on kuntamuodoltaan nykyään kaupunkeja.

Idylli on täydellinen, kun haaveilijat voivat pilvilinnaansa rakennellessaan unohtaa, että samaisella maaseudulla ei ehkä ollut heille työtä tai että kotikylän ilmapiiri saattoi olla ahdistava. Samaten romanttinen suomalainen luontokäsitys on rakentunut sen unohtamisen varaan, että maan metsät ovat nykyään voittopuolisesti teollisuuden muuttuviin tarpeisiin muokattavia puupeltoja, että soista luonnontilassa on enää puolet ja niistäkin valtaosa maan pohjoisosissa ja että miltei kaikki kosket on valjastettu energiantuotantoon. Suomen luontoon kuuluvat nykyään sähkölinjat, leveät asfalttitiet, metsäautotiet, matkailu- ja talviurhei-

7. Rouhiainen 2000.

8. Eskola 1963, www.mtkk.helsinki.fi/henkilosto/rouhiainen/akureyri.htm

9. www.mtkk.helsinki.fi/henkilosto/rouhiainen/akureyri.htm

lukeskukset, tietoliikennemastot sekä laatikkomaiset pelti- ja betonirakennelmat.¹⁰

Nostalgiaa ja idylliä

Myyttinen maaseutu on epätäydellisen nykyisyyden ja epävarman tulevaisuuden rinnalle asettuva täydellinen menneisyys. Nostalgia on kaihoisaa muistelua, jossa epämiellyttäväkin kyetään muuntamaan miellyttäväksi. Se on muistojen aurinkoinen puoli.¹¹

Jos urbanisoituva Suomi kaipaa takaisin maalle, mihin tällöin oikein kaivataan? Albert Camus puhui kadotettuun köyhyyteen kohdistuvasta nostalgiasta. Haluaako joku tosiaan palata aikaan, jolloin ei ollut sähköä tai vesijohto- ja viemärijärjestelmiä ja lapsikuolleisuus oli suuri? Maalaiseen menneisyyteen kohdistuva nostalgia on utopiaa, josta ulkokuuussit ja olkipatjat on sopivasti unohdettu.

Kirjailija Hannu Raittila kääntää asetelman nurin kuvitellessaan kaupungissa vierailevan sysmääläisen, joka kiukuttelee kaupunkien modernisoitumista: ”kortteleista on hävinneet asukkaista yhdistäneet vesipostit. Ne, joista oikean kaupunkikulttuurin aikoina haettiin läkkiämpärillä vettä. Perheen vanhimpia lapsia ei enää näe syysiltoina syytämässä polttopuita kivijalkojen halkoluukuista eivätkä Helsingin asukkaat matkusta kaupunginosasta toiseen pittoreskeilla hevosrautatievaunuilla, vaan oransseilla metroilla.”¹²

Nostalgiaa ei ehkä olekaan kyse maaseudusta, vaan kaupunkilaisuudesta. Mediatutkija Anu Koivusen mukaan nostalgia ei ole mikään anakronistinen eli aikaansa kuulumaton tila, vaan pikemminkin tärkeä osa nykyaikaisen ihmisen rakentumista.¹³ Koi-

10. Tuhkanen 1999, 29.

11. Korkiakangas 2001, 75–76.

12. Raittila 2002, 19.

13. Koivunen 2000, 337–338.

vunen korostaa myös nostalgian sukupuolittuneisuutta: ”nostalgias-
sa on kyse ennen muuta miehisen Odyssuksen tai Oidipuk-
sen, Niskavuoren Aarnen tai geneerisen mieslapsen liikkeestä koh-
ti kotia, kahvipöytää ja äidin kohtua”.¹⁴

Mä meidän maalle tahdon takaisin

Maatalouden tutkimus- ja koulutuskeskuksen johtaja Pirjo Siis-
kosen mukaan tyypillinen suomalainen on kaupunkilainen, joka
on ensimmäisen polven maaltamuuttaja tai tämän jälkeläinen ja
viettänyt lapsuutensa ja nuoruutensa maalla. Tämän suomalaisen
ensimmäinen ja tärkein projekti on ollut oman asunnon hankki-
minen, mutta heti kun kaupungissa on saatu katto päin päälle,
on ryhdytty hankkimaan loma-asuntoa maalta. Siiskonen maa-
lailee: ”Maalla ensimmäisen polven kaupunkilainen palaa mie-
lenmaisemaansa. Maalla ollessaan hän elää uudelleen lapsuutensa
maaseudun parhaat elementit: maut, tuoksut, tunnelmat ja teke-
miset. Näistä mielikuvista kaupunkilainen rakentaa maaseudun
mielenmaiseman. Siinä maisemassa paistaa aurinko, kukat kuk-
kivat, linnut laulavat ja heinäsiirikka sirittää. Siinä maisemassa ta-
loon johtaa hiekkatie, jonka keskellä kulkee heinikkokaista, siinä
maisemassa metsän puut kasvavat sammalmaton ympäröiminä ja
siinä maisemassa tuoksuu kesä. Kaupunkilaisen mielenmaisemas-
sa maaseutu on parhaimmillaan.”¹⁵

Idealisoitu maaseutukuva muistuttaakin kesämökkiläisen käsi-
tystä lomanviettoympäristöstään. 1950-luvulta alkaen kesämökeis-
tä on tullut koko väestön vapaa-ajanviettotapa. Vuonna 1962 ke-
säasuntojen määrä ylitti sadantuhannen rajan. 1980-luvulla val-
mistui noin 9 000 kesäasuntoa vuodessa. Vuoden 2002 lopussa
kesämökkejä oli 461 400. Vapaa-ajan asunto on siten joka neljän-
nellä suomalaisella. Vain kolmasosassa mökeistä on varusteena

14. Emt., 2000, 345.

15. Siiskonen 2000, 59.

sähkö. Vesi ja viemäri ovat vielä tätä harvinaisempia.¹⁶ Mökit mielletään lepopaikoiksi, vaikka niiden pystyttäminen ja itse mökielämä vaativat paljon työtä. Mutta ehkä oman tuvan antama oma lupa helpottaa raadantaa. Ja ainahan voi lämmittää saunan ja/tai korkata keskioluen.

Idyllin rakentamisen edellytys saattaakin olla nimenomaan se, että utopiaa rakennetaan ulkopuolelta tulevalla katseella. Myyttinen maaseutu on kaupungin vastakuva, villin erämaan ja keino-tekoisen kaupungin (asfalttiviidakon) idealisoitu välitila, kansallisvaltiota parhaiten edustava luonnon ja kulttuurin yhteenliittymä.¹⁷

Myyttinen maaseutu muistuttaa monessa suhteessa toista myyttistä maisemaa – nimittäin Karjalaa. Toisen maailmansodan jälkeen Karjala esitettiin idealisoituna, vihreänä ja yltäkyläisenä alueena, jossa kähköset kukkuivat tuuhettumistaan tuuhettuvissa koivikoissa. Menetettyä Karjalaa muisteltiin paikallishistorioissa, valokuvateoksissa ja elämäkerroissa. Marja Keränen kuvaa tätä Karjalaa tavalla, joka sopii hyvin myös siihen, kuinka suomalaisia maaseutua on kuviteltu: ”Karjala tuotetaan mentaalisessa tilassa ja käytännöissä, joilla karjalainen identiteetti siirrettiin sukupolvelta toiselle. Näihin ylläpidettyihin ja muotoaan muuttaviin käytäntöihin kuuluvat perheiden valokuva-albumit, erilaiset kirjalliset lajityypit, kerrotut tarinat samoin kuin häät ja hautajaiset joihin suvut kokoontuvat. Samastuminen kylään saattaa hyvinkin säilyä myös maanpaossa. Aina kun mainitsen äitini olevan karjalainen, ihmiset kysyvät, mistä kylästä hän on.”¹⁸ Keräsen kuvauksen valossa moni suomalainen on evakko, vaikka heidän tiensä ei olisikaan kulkenut Karjalasta nykyisen Suomen alueelle vaan maalta kaupunkiin.

16. Kolbe 2004.

17. Short 1991, 30–31, 35. Kun kaupunkilaiset etsivät omia juuriaan maaseudulta, he jatkavat sitä suomalaisuutta koskevaa kertomusta, jossa juurien on nähty olevan aina jossain muualla kuin siellä, missä juuriaan hakevat ovat – esimerkiksi Volgan mutkassa; vrt. Siikala 1996, 139.

18. Keränen 2000, 228.

Kaupunkilaisten maaseudusta rakentamaa idylliä voi kutsua nimenomaan *pastoraaliseksi* kuvaksi. Sana 'agraarinen' viittaa peltoon (latinan 'ager'), kun taas 'pastoraalisen' kantana on latinan 'pastor' eli paimen. Kun pelto on työnteon – kylvämisen, kylvämisen ja sadon korjaamisen – näyttämö, ei paimentaminen pastoraalisissa mielikuvissa ole oikeastaan työtä lainkaan, vaan lepoisaa käyskentelyä ja loikoilua paimennettavien eläinten lähetyksellä samalla, kun luonto hoitaa suurimman osan työstä. Tämä on se suomalaisuuden sampo, joka jauhaa yhdeksän hyvää ja kymmenen kaunista sillä välin, kun suomalaiset voivat kerrankin kuvitella lepäävänsä laakereillaan vailla syyllisyyttä toimettomuudesta. Idyllisistä maaseutukuvista on leikattu pois ruumiillinen työ ja siihen liittyvät yhteiskunnalliset ristiriidat (työnjako, omistussuhteet ja muu sellainen). Tuloksena on myyttinen kuva harmonisesta paikallisuudesta, josta kaikki erilaisuus ja sen mahdolliset aiheuttajat on retusoitu pois.

Metsän poika tahdon olla

Paikallisuus ei ole kuitenkaan koskaan sisäistä samanlaisuutta, vaan suhteellisen pieniäkin paikkoja ja ihmisyyhteisöjä halkovat monet muun muassa sukupuoliin, sukupolviin ja työnjakoon liittyvät erot. Paikallisuus ei myöskään tule tuotetuksi paikallisesti, vaan aina suhteessa toisiin paikkoihin, valtioon, koululaitokseen, kirkkoon, talouteen ja niin edelleen.

'Maaseutu' ei voisi terminä merkitä mitään, ellei olisi 'ei-maaseutua'. Maaseutu ei kuitenkaan ole maaseutua vain sen kautta, että se eroaa kaupungista, vaan myös sitä kautta, että se viljelysmaana eroaa erämaasta. Sana 'erämaa' puolestaan on voinut syntyä vasta maanviljelyn myötä, kun on syntynyt erottelu viljeltyyn ja viljelemättömään maahan.¹⁹

Erämaata tavataan ajatella joko torjunnan tai halun kohteena. John Rennie Short nimittää näitä suhtautumistapoja klassiseksi

19. Ks. Pentikäinen 1994, 12.

ja romanttiseksi. Klassisessa erämaasuhteessa erämaa nähdään järjestyneen yhteiskunnan ulkopuoliseksi, vieraaksi ja jopa pelottavaksi. Romanttinen erämaasuhte on taas sellainen, jossa koskemattomat tilat ovat merkityksellisimpiä. Niissä on sitä puhtautta, jonka ihmiskäden kosketuksen ajatellaan turmelevan. Shortin mukaan klassinen näkemys oli länsimaissa vallitseva aina 1800-luvun alkuun asti, minkä jälkeen romanttinen käsitys on alkanut vallata alaa. Pelko on toisin sanoen saanut väistyä kaipuun ja halun tieltä.²⁰

Suomessa metsäläisyys ei ole ollut koskaan erityisen kauhistuttava asia, vaan impivaaralaisuudessa on nähty positiivisetkin ulottuvuutensa. (Tämä ei ole sikäli yllättävää, että Suomi on suhteellisesti laskettuna Euroopan metsäisin maa.) Voikin kysyä, onko Shortin klassiseksi nimittämällä erämaasuhteella ollut Suomessa ja muissa Pohjoismaissa kuin korkeintaan marginaalista merkitystä. Erämaa ei Suomessa ole ollut mitään absoluuttista toista vaan, kuten sanan alkuosa 'erä' muistuttaa, ihmisen toiminnan kohdetta (toisin kuin ruotsissa, jossa sana on 'vildmark' tai englannissa, jossa se on 'wilderness'). Itse asiassa erämaa on idealisoitu ja etäännytetty ihmisistä ja kulttuurista vasta karelianismin myötä 1800-luvun lopulla, jolloin erämaa "ei enää niinkään hahmottunut taloudellisena ja toiminnallisena osana yhteiskuntaa ja valitsevaa kulttuuria", vaan "mystisinä ja jylhinä erämaamaisemakuvauksina, joissa ihmistoiminnan jäljet eivät näkyneet", kuten matkailututkija Jarkko Saarinen kirjoittaa.²¹

Myytin mukaan suomalaiset ovat tulleet metsästä. Sosiaalishistorioitsija Matti Peltosen mukaan historiallinen totuus on kuitenkin toinen: "Suurimman osan historiallista aikaa suomalaiset ovat asuneet eteläisessä Suomessa, pitkälti rannikon tuntumassa, tiiviiseen kyläasutukseen ryhtymyksenä. Vain varsin pieni osa väestöstä kerrallaan saattoi sitoutua uudisraivaukseen."²²

20. Short 1991, 5–6. Erämaan käsitteestä ks. myös Haila 2003.

21. Saarinen 1999, 79.

22. Peltonen 1996, 183–184. Kannattaa silti muistaa, että metsätalous on ollut aina 1960-luvulle asti tärkeä osa maataloutta etenkin Suomen itä- ja pohjoisosissa. Metsän ja kansan suhteista esitetyistä näkemyksistä ks. Mikkeli 1992.

Viljelysmaa ja erämaa ovat hallinneet suomalaista arkea aina 1900-luvun toiselle puoliskolle. ”Tuskin missään muualla maailmassa on maaseutu kehittynyt niin paljolti metsän ja metsätalouden varassa kuin Suomessa”, kirjoittaa ympäristön ja maaseudun tutkija Pertti Rannikko. Näin on ollut erityisesti Itä-Suomessa.²³ Kaskiviljelyn valta-aseman vuoksi viljelysmaan ja erämaan raja on ollut kaikkea muuta kuin selvä. Uutta peltoa raivattiin maaseudulla vielä toisen maailmansodan jälkeen muun muassa siksi, että valtaosa siirtoväestöstä oli maanviljelijöitä. (Suomi oli Euroopan ainoa maa, jossa vielä 1940- ja 1950-luvuilla edistettiin pientilojen muodostumista.)²⁴ Myös metsätöissä tarvittiin uuttaria käsiä aina 1960-luvulle asti. Maaseutupolitiikan tutkija Hannu Katajamäen mukaan toisen maailmansodan jälkeinen asutustoiminta piti yllä agraariunelmaa: ”Suomen maaseutu oli 1950-luvulla täynnä ihmisiä. Lapsia oli paljon. Tarvittiin yhä uusia ja uusia kyläkouluja. Maaseutu eli rikasta, monipuolista ja itseriittoista elämää.”²⁵ Mutta kuten Katajamäki myös huomauttaa, maaseutu on nostalgian kohde vain osalle suomalaisista, kun taas toisille ”maaseutu on taantumuksen paikka: tuulipukuja, lippalakkeja, tyyliittömyyttä, muualla menestymättömiä ihmisiä ja ainaista valitusta tukiaisten vähyydestä”.²⁶

Pelkoa ja kauhua Pihtiputaalla

Ihmekö siis, jos maaseutututkijoiden Jukka Oksan ja Pertti Rannikon mukaan maaseutua on mahdotonta määritellä yksiselitteisesti.²⁷ Maaseutu onkin nykyisissä kulttuurisissa kuvastoissa kohdalaisten ambivalenttia aluetta. Sitä voi ihannoida viattomana idyllinä, jota luonnehtivat rauha ja läheinen yhteys luontoon ja jon-

23. Rannikko 1999, 211.

24. Saarikangas 2004a, 37.

25. Katajamäki 1991, 176.

26. Katajamäki 1996, 6.

27. Oksa ja Rannikko 1995, 2.

ka autenttiseen yhteisöllisyyteen voi vetäytyä urbaanin elämän kiihtyvistä sykkeestä. Toisaalta maaseudun pysähtyneisyydestä ja takapajuisuudesta on lukemattomia kauhutarinoita.

Kauhugenressä maaseutu on yhä uudelleen saanut toimia pelon maisemana. Esimerkiksi vampyyrielokuvien näyttämöinä ovat hylätyt kartanot, ja jo kauan ennen *Blair Witch Projectia* valkokankaalle on heijastettu yksinäisiä mökkejä ja syrjäisiä metsiköitä, joihin pahaa-aavistamattomat kaupunkilaisturistit eksyvät ja joissa paha mellastaa valtoimenaan. Yhdysvaltalaisten kauhuelokuvien vakiokalustoa ovat hillbilliet ja punaniskat, nuo kaamean kantrisaidin ehdot edustajat.²⁸

Myös suomalaisessa populaarikulttuurissa utooppiset ja dystooppiset maaseutukuvat ovat esiintyneet rinnan. Maantieteilijä Jarmo Malmstenin mukaan median maaseutukuva rakentuu ”ääri-arvoisten ilmiöiden varaan, jolloin maaseutu saa vaivattomimminkin sijansa mediassa joko ylitiöpositiivisten tai vaihtoehtoisesti negatiivissävytteisten aiheiden kautta”.²⁹

Mitä lähemmäs nykyhetkeä tullaan, sitä useammin kohtaamme dystooppisia maaseutukuvia, joista tunnetuin lienee yhä Mikko Niskasen *Kahdeksan surmanluotia* vuodelta 1972. Muita maaseutua romantisoimattomia elokuvia ovat Pekka Lehdon *Kaivo* (1992), jossa nuori maatalon emäntä hukuttaa lapsensa, sekä Olli Soinion *Kuutamonaatti* (1988), jossa syrjäiseen hiihtomajaan julkisuutta pakoon vetäytyvä huippumalli joutuu omituisen Kyyrölän perheen häiritsemäksi. Liekö pelkkää sattumaa, että kun kauhugenre pääosin loistaa poissaolollaan suomalaisesta populaarikulttuurista, lajityypin muutamat harvat suomalaisetustajat sijoittuvat nimenomaan maaseudulle?

Kuva paikalleen jämähtäneestä ja henkisesti tunkkaisesta maaseudusta ei kuitenkaan ole ollut hallitseva osa Suomi-kuvaa. Ainkin toistaiseksi se on jäänyt päivänpaisteen ja yleisen lupsakkuuden varjoon.

28. Maaseudusta ja kauhusta ks. Bell 1997.

29. Malmsten 2004, 8.

Koskaan et muuttua saa?

Idyllinen maaseutukuva ei ole perustunut maaseudun reaalityodellisuuden tarkasteluun. Reaalityodellisuuden tarkastelu toisi mukaan kuvaan maaseudun erityisyyden ja muuttumisen. Maaseudusta rakennettu käsitys on sen sijaan ollut persoonaton ja ajaton. Konkreettisia ihmisiä kuvaan ei ole mahtunut. Yksi esimerkki tästä on se, että maaseutua määrittää mielikuvissa yhä maanviljely, vaikka nykyään vain joka viides maaseudulla asuja saa elantonsa maataloudesta.³⁰ Maaseutu onkin nähty kaupunkilaisten silmissä moninkertaisesti etäännyttynä. Edustaessaan menneisyyttä maaseutu on ollut etäällä ajallisesti, vieraiden elintapojensa vuoksi se on ollut etäällä kulttuurisesti ja maantieteellisten välimatkojen vuoksi se on ollut etäällä myös tilallisesti.³¹

Todellisuudessa maaseutu on tietenkin yhtä vähän muuttumaton kuin kaupunkikin. Se ei määrity vain negaation kautta, ei-kaupunkilaisuudesta, vaan nimenomaan kanssakäymisestään kaupunkien kanssa. Maaseutukaan ei ole säiliö, vaan suhdekimppu. Esimerkiksi isojako, osuustoiminta ja viljelytekniset innovaatiot eivät ole maalaisten keksintöä, vaan peräisin kaupunkilaisten aivoituksista.³² Jukka Oksa ja Pertti Rannikko huomauttavat, että maaseudun tärkein elinkeino on nykyään ”pendelöinti eli se, että maaseudulla asuvat käyvät kaupungissa töissä”. Kaksikon mukaan kaupunki leviää maalle ja maalaiset sulautuvat kaupunkiin, mikä puolestaan johtaa siihen, että maaseudun erilaistuu sisäisesti entisestään.³³

Maa- ja metsätalouden koneellistuminen sekä kemialliset lannoitteet ja kasvinuojeluaineet saivat aikaan maataloustuotannon voimakkaan kasvun 1950- ja 1960-luvuilla. Tätä seuranneet peltojen paketointi ja viljelemättömyyssopimukset ovat muuttaneet

30. Karvonen 2000, 30.

31. Kuisma 1995.

32. Katajamäki 1991, 178.

33. Oksa ja Rannikko 1995, 3.

maaseudun maisemia. Kun tuotantoyksiköt ovat kasvaneet, ovat viljelyalueet yhtenäistyneet. Näiden maaseudun muutosten syinä ovat kaupunkien kasvavat tarpeet. Maaseutu ei tuotannon näytämönä eikä vuorovaikutuksessaan kaupunkien kanssa pysy samana. Maaseutua eivät luonnehdikaan yksinkertaisuus ja rajoittuminen itseensä, vaan mutkikkuus, vuorovaikutus ja ristiriidat.

Reaalimaailmassa maaseudun asukkaiden elämäntavat muuttuvat, ja maaseudulla asuvat ihmiset liikkuvat entistä laajemmalla alueella työssään, vapaa-ajan vietossaan ja kontakteissaan ystäviin ja sukulaisiin. Mielikuvissa on kuitenkin toisin. Maaseutu-kaupunki-jaottelussa maaseudun osana on olla se kohtio, jossa kaikki on ikään kuin paikallaan.

Maaseutukuva on rakentunut sen tuottajien samanaikaisen ulko- ja sisäpuolisuuden varaan. Peräti joka kolmas maaseutukuvaa koskeneeseen kyselyyn vastanneista katsoi olevansa sekä kaupunkilainen että maalainen. Kuten Ismo Alangon kappaleessa *Kun Suomi putos puusta*, toinen jalkamme on navetassa ja toinen tenniskentällä, toinen kätemme utareella ja toinen kaukosäätimellä.³⁴

Maaseudun tutkija Vesa Rouhiainen kutsuu sekä kaupunkilaisiksi että maalaisiksi identifioituvaa suomalaisten kolmannesta ”kaksoisidentiteetin omaaviksi”. Kaksi kolmasosaa heistä on syn-

34. Samansuuntaisia tuloksia on luettavissa myös Markkinointi Viherjuuren vuonna 1995 tekemästä Urbaani Suomi -selvityksestä. Kaikkiaan 61 prosenttia vastaajista mielsi kuuluvansa identiteetiltään kaupunkilaisuuden ja maalaisuuden välimaastoon ja vain joka neljäs vastaajista sanoi olevansa ehdottomasti kaupunkilaisia. (Apo 1996, 26.) Hyvä johdatus 'maaseudun' erilaisiin nykymääritelmiin on Rosenqvist 2000. Huomattakoon myös, että kaupungin ja maaseudun suhde mielletään usein korkeakulttuurin ja populaarikulttuurin suhteena. Jan Löfström (1998, 48) kirjoittaa: ”sanalla sivilisaatio on etymologisesti kytkentä kaupunkiin ja kaupunkilaisuuteen; taustalla näet ovat latinan kielen sanat civitas ja cives, kaupunkivaltio ja sen asukas. [...] Maaseutu (ja sen asukkaat) on törkeän, haisevan ynnä muun sellaisen aluetta; kaupunki (ja kaupunkilaiset) taas on siistin, kristillisen ynnä muun sellaisen aluetta – tai joskus myös päinvastoin.”

tynyt maaseudulla. Runsaalla kolmanneksella on myös kesäasunto maaseudulla.³⁵ Ehkä selvimmin kaksoisidentiteetti näkyy siinä, että Suomen nopea ja eurooppalaisittain varsin myöhäinen urbanisoituminen tapahtui paljolti siirtymisenä ikään kuin maaseudun ja kaupungin rajavyöhykkeelle. Lähes miljoona suomalaista asuu nykyään lähioissa, joista metsät eivät ole kaukana.³⁶

Maaseutu luontoa, kaupunki kulttuuria?

Kaupungin ja maaseudun suhteita ei tule sekoittaa kulttuurin ja luonnon suhteisiin. Maaseutu ei ole välttämättä yhtään sen enemmän luontoa eikä vähemmän kulttuuria kuin kaupunkikaan. Raymond Williams kirjoittaa esseessään *Luontokäsitykset*: ”Ihmisen ja luonnon erottaminen toisistaan ei ole yksinkertaisesti modernin teollisuuden ja kaupungistumisen tuotetta, vaan on luonteenomaista monille aiemmille järjestyneen työn lajeille, maataloustyö mukaan lukien.”³⁷

’Kulttuuri’ ja ’kaupunki’ eivät ole sen enempää synonyymeja kuin ’maaseutu’ ja ’luontokaan’. Kulttuurit syntyvät siitä jatkuvasta kanssakäymisestä luonnon kanssa, joka tunnetaan nimellä työ. Kaupungit pystytetään hiekasta, puusta, raudasta, kivistä ja muista luonnonaineista. Ne ovat aivan yhtä suuressa määrin luonnollisia kuin maalaismaisemat ovat kulttuurisia. Kulttuurimaantieteilijä David Harveyn mukaan New Yorkissa ei ole mitään epäluonnollista. Harvey epäilee myös, voidaanko niin sanottujen alkukantaisten kansojen sanoa olleen lähempänä luontoa kuin nykyisten läntisten yhteiskuntien.³⁸

Yhtä maaseutua ei sitä paitsi ole, yhtä vähän kuin on vain yhdenlaisia kaupunkoja. Maaseutuun kuuluvat niin metsästäjät, pai-

35. Rouhiainen 2002.

36. Lähiöistä ks. Saarikangas 2002a, 469–479.

37. Williams 2003, 63.

38. Harvey 1996, 186–188.

menet, viljelijät, työttömät kuin sieltä kaupungeissa työssä käyvätkin. Maaseudun sosiaaliset suhteet ovat järjestyneet milloin heimojen, milloin maaorjuuden tai torppariuden, milloin yhteis- tai valtionomistuksen, milloin yksityisomistuksen muodoissa.

Myös kaupunkia on monenlaisia: on pääkaupunkia, hallintokaupunkia, yliopistokaupunkia, kauppakaupunkia, teollisuuskaupunkia, satamakaupunkia ja varuskuntakaupunkia. On globaaleja jättiläiskaupunkia, jotka ovat vuorovaikutuksessa toisten metropolien kanssa, ja niitä yhteyksiltään huomattavasti suppeampia ja elämänrytmiltään rauhallisempia pikkukaupunkeja. Päälle päätteeksi maaseudun ja kaupungin välissä on nykymaailmassa monia sekamuotoja, kuten lähiöt, nukkumakaupungit ja hökkelikaupungit. Myös kylät ovat varsin vaihtelevia kooltaan ja koostumukseltaan.³⁹ Suomessa on ollut ryhmäasutus- ja haja-asutuskylä ja niiden sekamuotoja. Nykyiset maaseututaajamat ovat kylänraittien jäänteiden ja viime vuosikymmenien kaavoituksen synnyttämiä sekasikiöitä.⁴⁰

Maaseudun ja kaupungin raja onkin Suomessa häilyvä. Suuri osa kaupunkilaisista asuu lähiöissä, metsän äärellä. Myös maaseutu on modernisoitunut. Tieverkko ja muut liikenne yhteydet samoin kuin joukkoviestimet ovat tihentäneet maaseudun vuorovaikutusta kaupunkien kanssa.⁴¹ Kaupungin ja maaseudun ero ei ole enää sellainen kulttuurinen ero kuin sata vuotta sitten. Maaseutua ei luonnehdi ”paikallisuus” yhtään sen enempää kuin kaupunkijakaan.

Maaseutu itsekurin kouluna

Maaseutu on Suomessa toiminut tärkeänä modernin itsekurin kasvattamisen näyttämönä. Moderni kansalaisuus on Suomessa

39. Williams 1973, 1.

40. Korhonen 1999, 138.

41. Mäenpää 2004b, 311.

muodostunut voittopuolisesti agraarisissa oloissa. Läntisen Suomen sananparret korostavat mukautumista tarpeiden tyydytyksen pakkoihin ja liikanaisten halujen repressoimista: ”tee työtä, säästä, käytä hyväksesi pienetkin edut, ole tarkka, vältä koreilua, korjaa vääryydet”. Myös itäisen Suomen sananparret korostavat työnteon merkitystä, mutta samalla niissä huomataan, että elämässä on muitakin arvoja.⁴²

Satu Apon mukaan talonpoikaisen ”rationaliteetin peruspiirteitä olivat itsekontrolli ja pitkäjänteinen suunnitelmallisuus sekä riskien hallinta koetellun tiedon avulla”.⁴³ Apon hahmottelemaa rationaliteettityyppiä voi tulkita ainakin kahdella eri tavalla. Toisaalta voidaan ajatella, että talonpoikainen kulttuuri on merkinnyt poikkeuksellisen vahvaa itserepressiota ja konservatiivisuutta. Tähän viittaa myös Apo itse, jonka mukaan aistinautintojen määrä oli niukkuuden tai suoranaisten köyhyyden kulttuurissa rajoitettu. Kun riskejä hallittiin suosimalla koeteltua osaamista, traditioista poikkeamiseen ei rohkaistu.

Välttämättömyys voidaan kuitenkin tulkita myös hyveeksi. Mitä pahaa on siinä, jos ihmiset ovat kaukokatseisia ja pyrkivät pitämään huolta koko yhteisöstä? Apon mukaan ”suomalainen, kenties maailman pohjoisin agraarikulttuuri, tuotti kantajilleen useita mentaalisia ominaisuuksia, jotka ovat edistäneet siirtymistä moderniin, teollistuneeseen Suomeen”. Hän viittaa tässä yhteydessä ”sekä älyä vaativaan tietotaidolliseen osaamiseen että asenteellisiin valmiuksiin”.⁴⁴ Suomalaisten menneisyyden vähättelyn sijaan tarvitsisimmekin itsetuntemusta ja sen osana kykyä nähdä sekä murtumat (nykyaikaistuminen, kaupungistuminen) että jatkuvuudet (talonpoikaiset valmiudet nykyaikaistumiseen).

42. Siikala 1996, 145. Matti Kuusi (1952) kokosi sananlaskuista aikoinaan esivanhempiemme kymmenen käskyä. Ne olivat: 1. Tee työtä! 2. Pidä puolesi! 3. Älä luota vieraisiin! 4. Älä ole antelias! 5. Malta mielesi! 6. Ole vaihtelias! 7. Varo intohimoja! 8. Säästä! 9. Älä koreile! 10. Älä vähäksy äläkä nöyristele!

43. Apo 1996a, 29.

44. Apo 1996a, 30.

Ylipäättäänkin maaseudun samastaminen menneeseen, modernia edeltäneeseen aikaan ja kaupunkien näkeminen nykyaikaisuuden ilmentymiksi sisältää suuria ongelmia. Kun Suomi on kaupungistunut suhteellisen myöhään, on nykyaikaa rakennettu pitkälti agraarisen perinnön varassa. Moderni maailma ei ole asunut Suomeen vain kaupunkien vaan myös maaseudun kautta.

Halun ja pelon kaupungit

Suomen kaupunkien historiallinen kehitys (tai kehittymättömyys) liittyy siihen, millainen maaseutu maassa on. Maatalouden tuotavuus oli pitkään Suomessa alhainen. Kovin laajaa kaupunkiväestöä ei sen tuotteilla olisi pidetty yllä. Kun ulkomaankauppatavaroita ei ennen 1600-luvulla alkanutta tervantuotantoa ollut muille tarjota, ei syntynyt kauppa- ja markkinapaikkojakaan. Suomen alueelle ei myöskään kehittynyt liikenteen solmukohtia (Viipuria kenties lukuun ottamatta).⁴⁵

Aina 1960-luvulle saakka kaupungit olivat Suomessa pieniä ja heiveröisiä. Ne olivat ennen muuta hallinto-, linnoitus- ja koulu-kaupunkeja. Puunjalostusteollisuus ei synnyttänyt suuria kaupunkeja, vaan teollisuuslaitokset sijoitettiin sinne, minne raaka-aine oli helpoimmin kuljetettavissa ja missä oli energianlähteitä. Suomalainen teollisuuskaupunki on ollut Kuusankosken, Varkauden tai Valkeakosken kaltainen vesireittien varrella maaseudulla sijaitseva pienehkö taajama. Tampereita maassa ei ole kuin yksi.⁴⁶

Suomessa ei ole varsinaisia suuria kaupunkeja, mutta suomalaisesta kulttuurista ei ole puuttunut kaupungin epäluonnollisuutta, anonyymiyttä ja synnillisyyttä korostavia ääniä. Kaupunki on ollut samaan aikaan sekä halun että torjunnan, niin kaupauksen kuin pettymyksen kohde. Jos suhtautuminen maaseutuun on ambivalenttia, on sitä ollut myös suhtautuminen kaupunkiin.

45. Kolbe 1999, 158.

46. Kolbe 1995.

Kulttuurissamme onkin samaan aikaan läsnä kaksi koko lailla vastakkaista puhetapaa, joista toisessa ollaan huolestuneita kaupungin anonyymiydestä, kun taas toisessa korostetaan kaupungin tarjoavan itse kullekin maaseutua paremmat mahdollisuudet identiteetin valintaan ja yksilöllisyytensä ilmentämiseen. Toisessa puhetavassa ollaan huolestuneita kaupunkilaiselämän juurettomuudesta, toisessa taas nähdään kaupungit mahdollisuudeksi juuri siksi, että ne eivät ole sidoksissa maaseutua leimaaviin paikallisiin ja kansallisiin traditioihin, vaan niissä sekoittuvat ympäri maailman lähtöisin olevat tavarat, ajatukset ja ihmiset.

Suomessa näistä kahdesta kaupunkia koskevasta puhetavasta näyttää pitkälle 1900-luvun toiselle puoliskolle olleen vallitsevana se, jossa korostuvat kaupunkien huonoiksi nähdyt puolet. ”Kaupunkilaiselämän vaarat ovat ravinneet suomalaista kirjallisuutta, taidetta ja elokuvaa koko 1900-luvun”, kirjoittaa historioitsija Laura Kolbe.⁴⁷ 1960-luvulta lähtien tilanne on kuitenkin muuttunut. ”Kaupunkikin alettiin nähdä asukkaidensa rakastamana arjen ympäristönä, kotiseutuna, johon saatettiin juurtua. Itsetään selvä on, että erityisesti lapset ja nuoret kokevat kaupungin kotiseudukseensa siinä missä maaseudunkin”, kirjoittavat kasvatus-tieteilijät Taina Kaivola ja Hannele Rikkinen.⁴⁸

Suomalaiset lähiöiden leimaamat kaupungit eivät ole kuitenkaan mittaamattoman etäällä luonnosta. ”Aiempaan rakennuksista, kaduista ja jalkakäytävistä koostuvaan korttelikaupunkiin verrattuna modernia kaupunkitilaa luonnehtii avoimuus ja jatkuvuus”, kirjoittaa taidehistorioitsija Kirsi Saarikangas, jonka mukaan ”lähiöille ovat ominaisia rakennusten välissä sekä parvekkeilta ja ikkunoista avautuvat aukeat ja laajat näkymät: näkeminen ja nähdä tulla”⁴⁹. Lähiöt ja esikaupungit ovat muodostaneet uuden tilan kaupungin ja maaseudun välille, olleet eräänlaisia raja- tai välitiloja. Niitä voi Saarikankaan mukaan ”lähestyä

47. Kolbe 1999, 156; ks. myös Tani 1993.

48. Kaivola ja Rikkinen 2003, 139.

49. Saarikangas 2002a, 480; ks. myös Saarikangas 2002b.

sekä kaipuuna luontoon metsän keskelle että metsän asuttamisena, raivaamisena ja sivilisoimisena, yhteisöllisten sopimusten ulottamisena metsään”.⁵⁰

Uusi suomalaisuus

1980-luvulta (ellei jo 1950-luvulta) alkanut citykulttuurin muodostuminen on merkinnyt suomalaisuuden kuvastojen moninaistumista. Sen myötä on ilmaantunut myös koko joukko uusia suomalaisuuden määrittelijöitä. Kunnallisneuvosten ja rehtoreiden juhlapuheet ovat toki jatkuneet, mutta kaupalliset paikalliskanaalit, kaupunkien ilmaisjakelulehdet ja television kaupunkilaiskanavat kuten Nelonen ja Subtv ovat heittäneet nouseville polville läppää city-suomalaisuudesta.

Yhä suurempi osa suomalaisten Suomea ja koko maailmaa koskevista käsityksistä rakentuu median välityksellä. Moniaineksinen mediakenttä sähköisine viestimiseen, tietokoneineen ja mobiiliteknologioineen tuottaa varsin erilaista kuvaa maailmasta ja Suomesta kuin oli se kuva, joka rakentui vain suullisen perinteen ja painetun sanan varaan. Kaivolan ja Rikkisen mukaan ”kaupungistuneella nykyihmisellä voi olla monia ja erityyppisiä koti-seutuja aivan kuten henkilökohtaisia identiteettejä tai roolejakin. Sähköinen viestintä on myös luonut tilaa yhteisöllisyydelle, joka ei piittaa alueellisista rajoista.”⁵¹

Uudet tutkimukset yliopisto-opiskelijoiden suomalaisia koskevista mielikuvista viittaavat siihen, että omakuvat ovat modernisoitumassa. ”Opiskelijoiden mielestä suomalaisia luonnehti varallisuuden, luotettavuuden, innovatiivisuuden ja yritteliäisyyden lisäksi myös vastuuntunto ja sovinnollisuus. Väitetty hitauskin oli opiskelijoiden mielissä muuttunut tasapainoisuudeksi ja älykkyydeksi. Sen sijaan vähäpuheisuus ja ennakkoluuloisuus olivat

50. Saarikangas 2002a, 494.

51. Kaivola ja Rikkinen 2003, 141.

edelleenkin mielikuvissa vahvasti mukana. Suomalaiset nähtiin pikemminkin individualisteina kuin yhteisöllisesti suuntautuneina. Lisäksi opiskelijoiden itseä koskevia stereotypioita leimasi voimakas isänmaallisuus ja rauhantahtoisuus.”⁵²

Jos muistamme pääasiassa ei-kaupunkilaista suomalaisuutta ja pidämme sitä päälle päätteeksi tavalla tai toisella aitona suomalaisuutena, on suhtautumisemme erilaisuuteen ja kulttuurin hybridisoitumiseen toinen kuin jos lähtökohtana on urbaani, medioitunut ja globaalistuva suomalaisuus, jota tavataan niin kaupungeissa kuin maaseudullakin. Maaseudun ja kaupunkien suomalaisuus poikkeavat toisistaan yhä vähemmän. Siksi vastakkain ei tarvitse asettaa agraaria ja urbaania suomalaisuutta, vaan sen sijaan on kritikoitava säiliömäisiä kuvia toisistaan irrallisista maaseudusta ja kaupungeista ja niiden sijaan tuotettava kuvaa sekä maaseudusta että kaupungeista muuttuvina suhdekimppuina, jotka ovat yhä heterogeenisempia. Tässä jos missä olisi selvästi tilausta kansakunnan kuvittelemiselle uudelleen – sellaiseksi, jonka jäsenten ei tarvitsisi pelätä sen enempää *Kuutamოსonaatin* Kyyrölöitä, Kontulan jengejä kuin somaleitakaan.

52. Emt., 157.

3. Juurien arkinen poliittisuus

Petri Ruuska

Jokainen elossa oleva ihminen on osoitus siitä, että hänen esivanhempansa ovat kestäneet historian testin. Tätä ajatustapaa seuraten on helppo ajatella myös esimerkiksi suomalaisten juuria: koska suomalaisuus on olemassa nyt, se on osoitus suomalaisittain onnistuneesta ajan läpi vaeltamisesta. Vastaus kysymykseen kansakunnan juurista ei kuitenkaan ole aivan näin selkeä, sillä varhaiset esivanhempamme tuskin tunnistaisivat itseään siitä suomalaisuudesta, jota nyt elämme. Suomalaisten esivanhemmat eivät siis olleet suomalaisia ainakaan samalla tavoin kuin nykysuomalaiset. Omien juuriensa etsijä ei tähän kuitenkaan tyydy, sillä aina voimme kysyä, keitä nämä esivanhemmat sitten olivat ja millaisia maailmoja he elivät?

Kysymys juurista ei kuitenkaan ole aina vain viaton ajatusharjoitus, vaan se on usein myös poliittinen kysymys, jonka perusteella määritellään erinäisiä oikeuksia. Kysymyksen poliittisuus nousee selkeästi esiin silloin, kun jonkin väitetään olevan pois juuriltaan.

Tässä luvussa pohdin juurien merkitystä tutkimuskirjallisuuden ja muutamien esimerkkien pohjalta.¹ Suomalaisten juuria

1. Olen vuosina 2002 ja 2003 pyytänyt Tampereen yliopiston sosiologian peruskurssille osallistuneita opiskelijoita kertomaan mietteensä lehtikirjoituksesta *Ei me olla mongoleja*. Kirjoitus on katsojapalautetta joulukuussa 2001 esitettyyn televisiodokumenttiin *Menneisyyden varjot: Aasialainen kansa Pohjanmeren rannalla?* Opiskelijat tulkitsivat vain kirjoitusta: he eivät tietävästi olleet nähneet dokumenttia ja näin esimerkiksi ohjelman otsikon jälkiosa ei ollut heidän tiedossaan. Inspiroivia vastauksia sain yhteensä yli 300, joista ajatusten virittämiseksi tarkastelen tässä, kuten myös luvussa 8, vuoden 2003 satoa. Tässä esittelen vastauksia juurinäkökulmasta, luvussa 8 rotunäkökulmasta.

koskevan televisio-ohjelman, sitä arvioivan katsojakirjeen ja opiskelijoiden kirjeelle antamien tulkintojen avulla kysyn, mitä merkityksiä näissä esityksissä annetaan juurille ja miten ne kiistelevät tai ovat samaa mieltä keskenään. Koetan lopuksi sanoa jotakin juuripuheen olemassaolon merkityksestä ja mahdollisuuksista.

Kansojen juuret

Modernistisen nationalismin teorian mukaan nykyiset kansat ovat tehtyjä ja nuoria. Ne eivät synny luonnon pakosta, vaan niiden synnyttämiseksi on tehty muutaman sadan viimeksi kuluneen vuoden aikana lujasti töitä. Vaikka näkemys on osaltaan kiistanalainen,² se antaa mahdollisuuden tarkastella kansana olemista ja sellaiseksi tulemistä, toisin kuin kansojen näkeminen ikaiaikaisiksi muuttumattomiksi ryhmiksi.

Kansojen juurista ja yleisemmin kansojen menneisyydestä on yhteiskuntatieteellisessä nationalismia koskevassa kirjallisuudessa vallalla käsitys, jonka mukaan ikaiaikaisiksi väitetyt traditiot ovat oikeastaan vastikään keksittyjä.³ Traditioiden tehtailu on osa sitä prosessia, jolla kansakunnat oikeuttavat täysivaltaisuutensa – kuten tavallisessa arjessakin, korkeahko ikä tuntuu olevan yksi tärkeimmistä täysipäisyyden oletetuista kriteereistä, ja sopivan iän osoittamiseksi kannattaa nähdä suurtakin vaivaa.

”Jos kaivaukset täyttävät loppuun saakka lupauksensa, on paljon toivoa että *British Museum* peittoaa sen *Louvren* kolosen”, raportoi aikanaan eräs brittiläinen arkeologi suurlähettiläälleen. Imperiumit ovat kilpailleet oman laajuutensa ja mahtinsa osoittamisessa kaivelemalla myös toisten kansojen menneisyyksiä ja varastoimalla löytöjä museoihinsa. Antropologi Philip L. Kohl näkee, että nationalistinen, kolonialistinen ja imperialistinen arkeo-

2. *Nations and nationalism* -lehden numero 1/2 2004 on kokonaisuudessaan omistettu modernistisen näkökulman eturivin kriitikon Anthony D. Smithin työn arvioinnille.

3. Hobsbawm & Ranger 1983.

logia kietoutuvat monin tavoin yhteen.⁴ Hän toteaa, että arkeologit ovat historiallisesti olleet mukana siunaamassa nationalistisia ohjelmia ja toimivat näin usein edelleen, joskin heidän roolinsa on myös muuttumassa. Arkeologien omista aikeista huolimatta ei ole harvinaista, että työn tulokset kytketään palvelemaan kansakunnan rakentamista, minkä kohtalon jakavat monien muidenkin tieteenalojen tulokset. Karijoen Susivuoren Susiluolakin on nyt joidenkin internetistä satunnaisesti ja vaivatta löytyvien keskustelujen mukaan nimenomaisesti Suomen historiaa (eikä esimerkiksi luku piinallisen jännittävää ihmisen historiaa yleensä), vaikka luolan ensimmäisillä asukkailla ei sinivalkoista visiota todennäköisesti ollutkaan. Menneen järjestäminen nykyisyydestä alkaen on kuitenkin hyvin tyypillinen ilmiö. Seppo Knuuttilan sanoin ”menneisyys voidaan kertoa vain sellaisena kuin se on, ei sellaisena kuin se oli”.⁵

Kansakunnan muistin toimintatapa muistuttaa ilmiötä, jota Freud kutsuu peitemuistoiksi.⁶ Vaikka peitemuistoissa on myös sellaista, joka on todella tapahtunut, ajan myötä tulkinnat ovat muuttuneet ja alkuperäinen muistikuva on peittynyt myöhempien tulkintojen alle.⁷ Menneisyys näyttäytyy meille valikoidusti, ja peitemuistoissa jokin asia tai ilmiö edustaa laajempaa kokonaisuutta, jolloin sen merkitys suhteessa muihin kyseisen ajan asioihin ja ilmiöihin korostuu ja voi jopa peittää näkyvistä vaihtoehtoiset kuvaustavat ja kohteet. Toisinaan kansallisen muistin rakentaminen on hyvin tietoista ja tarkoitushakuista esittämistä, sommittelua ja yhdistelyä.

Varhainen nationalismin teoreetikko Ernest Renan kirjoitti jo vuonna 1882, että nationalistisissa projekteissa keskeistä on historian kirjoittaminen.⁸ Hänen mukaansa historian kirjoittamisessa on kuitenkin kysymys menneen tulkinnoista siten, että kansan

4. Kohl 2001.

5. Knuuttila 1999, 101.

6. Tästä ajatuksesta kiitokset Olli Löytylle.

7. Peitemuistoista ks. Seppänen 2001, 123.

8. Renan 1996 [1882], 45.

historia täytyy saada vinksalleen: yhtä paljon kuin siinä on kyse muistamisesta, on kyse myös unohtamisesta. Esimerkiksi mennyt sellaisena kuin se itsessään oli on varsin toisen näköinen kuin se historia, joka näkyy joulukuun kuudennen kurkistusluukusta. Menneisyyden loputtomien yksityiskohtien räminässä ei itsessään ehkä ole sellaista suuntaa ja tarkoituksenmukaisuutta kuin kirjoitetussa kansallisessa historiassa, jossa kaikki sattumukset tuntuvat palvelevan vain yhtä päämäärää. Tämä päämäärä on useimmiten nykyisyyden selittäminen. ”Kelvollinen kansallinen historia edellyttääkin kykyä unohtaa asiat, jotka eivät sovi sen pirtaan”, kirjoittaa Hans Magnus Enzensberger.⁹

Yksi erityinen syy juurien esittämiselle on suvereniteetin eli itsemääräämisoikeuden oikeuttaminen nykyhetkessä. Sosiologi David McCrone mukaan Kroatian tasavallan perustuslain johdannossa todistellaan, kuinka vuosituhtainen Kroatian kansan kansallinen identiteetti ja valtiollinen jatkuvuus on historiallisen kokemuksen vahvistama. Tämä jatkuvuus ottaa vuonna 1990 demokraattisten vaalien jälkeen suvereenin Kroatian tasavallan muodon. Perustuslakitekstin mukaan kaikki mennyt on ikään kuin johtanut tähän hetkeen, jolloin Kroatian kansa alkaa hallita itse itseään. Uudessa tilanteessa mennyt esitetään tietyssä valossa. Tekstissä esimerkiksi kerrotaan, kuinka antifasistinen kansan vapautusliike asettui toisen maailmansodan aikana vastustamaan vuonna 1941 perustettua fasistista Kroatian itsenäistä valtiota ja kuljetti näin tuleville polville suvereenisuuden juuret. McCrone kirjoittaa, että tällainen selittäminen tulee usein tarpeelliseksi tilanteissa, jossa paljon on muuttumassa: radikaalia katkosta ja uuden suunnan ottamista ei kukaan kestä noutamatta välillä vauhtia historiasta.¹⁰ Sama ilmiö oli havaittavissa myös Suomessa 1980- ja 1990-luvun taitteessa pohdittaessa Euroopan unioniin liittymistä.¹¹ Jopa itsenäisyyden totaalista menettämistä esillä pitänyt kes-

9. Enzensberger 2003, 26.

10. McCrone 1998, 49–51.

11. Alasuutari & Ruuska 1999.

kustelu vaihtui juurevan kulttuurisen identiteetin ja sen mahdollistaman itsemääräämisen varmuudeksi osaltaan historian pohdiskelun kautta.

Toinen erityinen syy juurien etsimiselle ja esittämiselle on konkreettisen paikan löytäminen maailmasta. Historiallinen omistusoikeus maahan esitetään usein siten, että se on esivanhempien työllä tai uhrauksilla lunastettu. Melko usein tällainen selittäminen särähtää korvaan kansalliskiihkoisissa puheissa, mutta toisissa yhteyksissä samoista eväistä rakennettu väite on läsnä helpommin sulavassa muodossa. Kulttuurin kuvasto on täynnä näitä esityksiä, esimerkkinä vaikkapa skotlantilaisten ja englantilaisten suhteita käsittelevä *Braveheart*-elokuva, joka historiaan sijoitetun kertomuksen avulla pönkittää tämän päivän skottinationalismia esittämällä englantilaiset raaoksi kolonialisteiksi. Samanlaisesta selittämisestä on kyse myös silloin, kun sympatisoidaan kolonialismia vastaan käyviä vapaustaistelijoita tai surraan esimerkiksi Amerikan alkuperäisväestön kohtaloa. Ajatus siis on, että tietyt ihmiset kuuluvat tiettyyn paikkaan maailmassa ja se on heidän ikiaikainen oikeutensa. Tuntuu luontevalta ja oikeudenmukaiselta ajatella näin.

Juuriltaan revityt

Suvereniteetti ja omistusoikeus pyritään siis selittämään juurien avulla. Nykymaailmassa juuria koskeva puhe on kuitenkin siinä mielessä ongelmallista, että kasvavan muuttoliikkeen myötä sen avulla ei ainoastaan selitetä jonkin kansan omia ikiaikaisia oikeuksia, vaan samalla riistetään erinäisiä oikeuksia niiltä, jotka syystä tai toisesta vaikuttavat olevan juuriltaan. Juuria koskeva puhe tuottaa siten tilanteen, jossa maailma näyttää olevan paikalleen naulattu, ja juuripuhe olisikin ongelmatonta, mikäli maailma olisi tällainen. Liikkumatta ihmisten maailma ei ole kuitenkaan koskaan ollut, mutta usein se on selitetty pysyväksi järjestykseksi.

Liisa Malkki kuvaa artikkelissaan *National Geographic* kansallista asioiden järjestystä (*national order of things*).¹² Ensinnäkin, järjestyksen mukaisesti kansakuntien maailma tavataan nähdä jakona erillisiin alueisiin tässä maailman tilallisuudessa. Oiva esimerkki tästä on valtiorajoja esittävä kartta. Toiseksi ihmisten suhde paikkaan luonnollistetaan diskursiivisin ja muunlaisin käytännöin. Esimerkki tällaisesta voisi olla vaikkapa sen tiedepöytäkirjan loputon toisteleva lause, että kylmässä ilmakehässä syntyy toisenlaisia mentaliteetteja kuin lämpimämmässä – selitys, joka tarkemmin ajatellen lyö etenkin genetiikkaan nojaavaa juuripuhetta korvalle. Kolmanneksi myös kulttuurin käsitteellä on monia yhteyksiä kansan käsitteeseen, ja samalla tavoin sekin nähdään juurtuneeksi konkreettisiin paikallisuuksiin. Malkkin mukaan juurtumiseen viittaavat kasvitieteelliset käsitteet heijastavat metafyyksistä paikallaan pysymisen ensisijaisuutta erilaisissa oppineissakin yhteyksissä. Neljänneksi ihmisten ja paikkojen kytköksen luonnollistaminen johtaa näkemään sijoiltaanolon sairaalloiseksi, kasvitieteellisesti sanottuna juuriltaan revittyksi. Malkki näkee, että juuriltaan olon katsotaan viestivän puutteellisesta moraalista ja emotionaalista ryhdistä. Koska kulttuuriset ja kansalliset identiteetit ajatellaan johonkin tiettyyn paikkaan juurtuneiksi, juuriltaan repiminen uhkaa pilata ihmisten lisäksi myös ne.

Irrallaan olevat ihmiset ovat järjestyksenvälvojen erityisen huomion kohteena, mutta järjestyksestä juuriltaan olevat kansat ja henkilöt myös palvelevat tahtomattaankin järjestystä itseään. Malkki¹³ kuvaa lautapeliä nimeltä *Friends around the world, a game of world peace*. Pelissä maailman lapset taistelevat yhdessä harmaata Blobia vastaan. Blob on pelin esitteen mukaan muodoton möykky, jolla ei ole kulttuurisia tunnuksia eikä identiteettiä, kun taas kansainväliset ystävät ovat pukeutuneet erilaisiin kansallisuutta merkkäviin pukuihin. Varmistaakseen asian Malkki kertoo ti-

12. Malkki 1996.

13. Malkki 1994.

lanneensa pelin ja tosiaan löytäneensä sieltä kumisen harmaan möykyn, joka ei muistuta mitään eikä kuulu mihinkään. Mutta omalla olemassaolollaan se muistuttaa oikeaksi ajatellusta järjestyksestä, kansallisesti tunnistettavista yhteistyöhön kykenevistä lapsista. Antropologi Mary Douglassiin¹⁴ viitaten Malkki toteaa, että mikä tahansa totutussa järjestyksessä sijoiltaan oleva ihmisjoukko nähdään järjestyksen silmin harmaaksi Blobiksi, douglaslaisittain ajateltuna inhottavaksi epäjärjestyksen airueksi ja liaksi, ihmisiksi väärässä paikassa. On arvattavaa, ettei kutsu kansainväliseen yhteistyöhön koske heitä.

Suomalaisten juuret

Suomalaisuus tarjoaa mielenkiintoisen esimerkin juurten ja niitä koskevien ongelmien pohtimiseksi. Kautta aikain on kysytty, mistä suomalaiset ovat tulleet ja kysymys edellyttää jo sen myöntämistä, ettei tässä ole oltu aina. Tänä päivänä kuitenkin myös pysyvyydestä kertominen on mahdollista, ja Pertti Haapalan mukaan nykytutkimuksen paras päätelmä onkin, että suomalaisten juuret ovat Suomessa.¹⁵

Janne Vilkkuna on esittänyt koosteen suomalaisten alkuperää koskevista väitteistä. Väitteet voidaan esittää seuraavanlaisena taulukkona:

14. Douglas 2000.

15. Haapala 2004, 9.

Vastaaja	Teoria	Aika noin	Olemme
Papit ja muut oppineet	Raamattu I eli Nooa-malli	1500–1800-luvut	Maagogin jälkeläisiä
Kielentutkijat	Raamattu II eli Mooses-malli	1800–1970	Luvattuun maahan vaeltanut valittu kansa
Esihistorian tutkijat	Alkuperäiskansa	1970–1990	Olleet täällä aina
Perimän tutkijat	EU-Bryssel	1990–	Tulleet Euroopasta

Vastaukset kysymykseen ”keitä me olemme?”. Janne Vilkkuna, Jyväskylän yliopisto. Esitelmä ”Suomalaisuus – oppihistoriallinen näkökulma”, seminaarissa Näkökulmia suomalaisuuden tutkimukseen ja ymmärtämiseen 8.–9.4.1999 Jyväskylä.

Eri aikoina vastauksia ovat antaneet eri oppineet. Vastausten erilaisuus saattaa johtua osin vastaajien erityisaloista, mutta ehkä sittenkin enemmän niin sanotusta ajan hengestä, joka myös osaltaan antaa tietyille asiantuntijaryhmille puheoikeuden tässä asiassa. Kun *Raamattu* aikanaan oli ensimmäinen ja viimeinen totuus, oli ajan hengen mukaista johtaa kansan juuret ensimmäiseen järkevään pisteeseen eli Nooan arkkiiin. Tällöin suomalaisten esi-isäksi ajateltiin Nooan pojanpoikaa Maagogia. *Raamatun* vaikutus näkyi edelleen vaellustarinassa, mutta vastauksen antajat olivat kielentutkijoita. Ajan henkeen kuului ajatella, että kansakuntien ominaislaatuja ilmaisi parhaiten niiden kieleen nojaava kulttuuri. Kylmän sodan aikaan oli taas ehkä tarkoituksenmukaista olla tulematta mistään suunnasta, ja sen loppumisen seurauksen voi halutessaan nähdä myös uusimmissa eurooppalaisuutta korostavissa selityksissä. Näiden selitysten tarkoitushakuisuutta ei ole syytä liioitella, mutta tietyn yhteyden ajan muuttuvaan henkeen niissä voi kyllä huomata. Taulukko on tietenkin kärjistys, sillä yksimielisyyttä ei varmaankaan minään aikana ole asioista vallinnut,¹⁶ ja

16. Pertti Haapala (2004, 9) kertoo hauskan sattumuksen: Kun J.A. Lind-

kerran keksitty selitys jää melko usein elämään omaa elämäänsä tuorempien rinnalla.

Esitetyissä selityksissä on erilaisuudestaan huolimatta yksi yhteinen piirre: jos luovumme ironisesta asenteesta, voimme huomata selitysten olevan lopultakin melko positiivista itsemäärittelyä. Taulukkoon voitaisiin lisätä esimerkiksi Euroopan oppineiden rakentelemien rotuoreorioiden käsitykset suomalaisten mongolialkuperästä (ks. lukua 8), jotka alun viattomuudesta muuttuivat pilatun identiteetin pakkopaidaksi. Mutta vaikka ajan henki muuttuu ja vanhat selitykset menettävät uskottavuuttaan, niin juurien etsiminen pysyy.

Juhlavasta tieteestä juuriarkeen

Pertti Haapala katsoo, että suomalaisten juuret ovat aina siellä mistä niitä etsitään,¹⁷ mutta hiukan tarkempi osoite voisi kuulua, että ainakin ne ovat tieteessä. Vuorovedoin, ja väliin kiistellen, eri alojen oppineet ovat koettaneet sanoa mysteeristä jotakin. Viimeisin suuri suomalainen juuridebatti käynnistyi Kalevi Wiikin vuonna 2002 julkaistusta teoksesta *Eurooppalaisten juuret*. Kirjan tavoitteena oli yhdistellä kielitieteen, arkeologian ja väestögeneetiikan löydöksiä ja saada näin näkymä vuosituhansien takaisiin ihmisyhteisöihin. Teoksen tieteellisistä ansioista käytiin kiivasta keskustelua useissa lehdissä, ja joulun tienoilla se velloi *Helsingin Sanomissa* Wiikin teoksen päästyä ehdolle Tieto-Finlandia -kilpailuun. Keskustelussa esiintyi myös suomalaisten juuria koskevaa puhetta. Siinä esimerkiksi todettiin, että fenno-ugrististen kielten tutkijoiden jyrkän kielteiset reaktiot olivat vain seurausta

ström julkaisi vuonna 1859 tutkimuksensa suomalaisen kulttuurin läntisistä juurista, hänet leimattiin mieheksi jonka ”tutkimuksia haittaa metodin puute ja vallaton mielikuvitus”. Vallatonta kuvittelua oli se, että suomalaisten historia olisikin ehkä yhteneväinen ruotsalaisten historian kanssa.

17. Ema.

siitä, että muut tieteet olivat syrjäyttämässä heidät ainoina juuri-auktoriteetteina; toiselta puolelta muun muassa vastattiin, että Wiik ja hänen kanssaan samanmieliset olivat maksavan yleisön mieliksi rakentamassa jääkautista Suur-Suomea.

Joukkotiedotus näyttää olevan perso tällaisille selityksille, ja tieteelliset tulkinnat tulevat median kautta päivittäiseen kulutukseen. Oppi ei kuitenkaan siirry juuri koskaan sellaisenaan, vaan juurista annetut tieteelliset selonteot tulkitaan moneen kertaan alkuperäistä muutellen, ensin mediassa ja sitten vielä kerran katsojien/lukijoiden päissä. Mutta kun myös katsojien tulkinnat voivat tulla tulkituiksi, on lopulta kyse päättymättömästä semioosista.

Joulukuussa 2001 televisiossa esitettiin ruotsalainen dokumentti *Menneisyyden varjot: Aasialainen kansa pohjanmeren rannalla*. Ohjelman aihe oli suomalaisten juuret. Tässä suomalaisia koskevassa mediaesityksessä juurten olemassaolo on itsestäänselvyys, kysymys, joka ratkeaa kunhan välineet – kielitiede, genetiikka, arkeologia ja uskontotiede yhdessä – vielä vähän kehittyvät; juurien olemassaoloa siinä ei kyseenalaisteta millään lailla. Dokumentti on myös hyvä esimerkki eräänlaisesta viattomasta toiseuden katsomisesta ja luvussa 1 kuvatussa arkisen nationalismiin läpäisevyydestä.

Dokumentin argumentaatio on seuraavanlainen: Kielen ero läntiseen naapuriin on selvä; Matias Castren lähtee etsimään suomalaisten juuria idästä; jälkiä seuraten hän huomaa kielisukulaisten alkavan muistuttaa ulkonäöltään yhä enemmän aasialaisia. Myös unkarilaiset ovat kansa ilman läheisiä indoeurooppalaisia sukukieliä; dokumentissa todetaan magyaarien tulleen eräiden aikakirjojen perusteella idästä. Unkarin ja Suomen kielessä on samoja vanhoja sanoja, jotka viittaavat pyyntikulttuuriin ja liikkuvaan elämäntapaan maanviljelyksen sijasta. Sanojen perusteella alkukotia yritetään paikantaa. Tietyt puiden nimet viittaavat arktisille alueille, mutta vanhimmat mehiläinen/méh ja mesi/mez sittenkin Volgan tienoille. Dokumentissa todetaan, että tämän seurauksena suomalaisista oli lopultakin tullut pysyvästi eurooppalaisia. Tämän jälkeen dokumentissa ihmetellään uralilaisten

kielten saarekkeita ja todetaan, etteivät ne olekaan yöbussista pysäkillä jääneitä pikkukansoja, vaan ehkä jäänteitä eurooppalaisesta alkuperäiskansasta. Koska arkeologiset löydöt ja kielentutkimuksen keinot kantavat vain vajaan 10 000 vuoden päähän, kaukaisempia todisteita haetaan genetiikasta ja hitaasti muuttuvasta uskonnosta. Uskontonäkökulmasta kaikkia pohjoisessa eläviä – unkarilaisia, suomalaisia, saamelaisia sekä Amerikan intiaaneja – yhdistääkin maailman vanhimmaksi mainittu uskomusjärjestelmä shamaanikultti tai sen jäänteet monine samoine riitteineen. Yhteys on monella tavoin olemassa ja silti se on arvoituksellinen. Lopullinen vastaus näiden eri kansojen sukulaisuuteen on luvassa tulevaisuudessa – näin dokumentti lupaa – jolloin uskontotieteen, arkeologian, kielitieteen ja genetiikan löydökset saadaan yhdistettyä. Dokumentti loppuu juhlavaan lauseeseen, jossa suomalaiset nähdään sillaksi menneen ja modernin välillä: ”Uusi maailma oli nielaista heidät kokonaan – melkein. Se sai heidät unohtamaan menneisyytensä – melkein. Se tarjosi kuitenkin myös elinmahdollisuuden, mahdollisuuden löytää siteen omaan ja kenties koko ihmiskunnan menneisyyteen.”

Ohjelman nähnyt katsoja hikeentyi ohjelmassa esitetyistä aasialaisperäisyyttä koskevista väitteistä ja esitti *Aamulehdessä* julkaisutussa lukijakirjeessään yhden tulkinnan ohjelmasta:

Ei me olla mongoleja

TV1 esitti 22.12. Ruotsin television tuottaman dokumentin Menneisyyden varjot, jossa jälleen kerran väitettiin, että suomalaisten esi-isät tulivat Itämeren rannoille Aasiasta eli olemmekin vinosilmäisten mongolien jälkeläisiä.

Väitettä perusteltiin lähinnä sillä, että suomen kieli on siperialaista alkuperää. Tämä on kestävä peruste suomalaisten aasialaiselle alkuperälle. Yhtä tyhmää olisi väittää, että Yhdysvaltojen mustat ovat alun perin Englannista, koska puhuvat kaikki englannin kieltä.

Ruotsalaisille näyttää olevan mahdoton käsittää, että vain suomen kieli on aasialaista perua, mutta suomalaiset ovat yhtä vaaleita

eurooppalaisia kuin he itsekin. Vain geenitutkimuksilla on suomalaisissa havaittu pieni pisara aasialaista verta.

Suomalaisten esi-isistä 80 prosenttia on tullut Baltiasta, Keski-Euroopasta ja Skandinaviasta. Tämän tosiasian näkee jokainen ulkomaalainen suomalaisten naamasta ja hiusten väristä.

Miksi ruotsalaiset sitten väen väkisin haluavat nähdä suomalaiset vinosilmäisinä mongoleina? Siksi tietenkin, että voisivat tuntea ylemmyydetunnetta suomalaisia kohtaan.

(Kirjoittajan nimi allekirjoituksena)

Tätä kirjettä ovat pyynnöstäni puolestaan tulkinneet opiskelijat – kyseessä on siis eräänlainen koeasetelma, jossa metsästerään merkitysten ketjuuntumista ja muuntelua. Monien mielestä kirjeen tarkoitusta on dokumenttia näkemättä vaikea pohtia, mutta vastauksista on mahdollista lukea opiskelijoiden juurille antamia vaihtelevia tulkintoja.¹⁸

Kansakunnan juurien jatkuvalla etsimisellä, dokumentilla, katsojakirjeellä ja opiskelijoiden vastauksilla on yksi yhteinen piirre: missään niistä ei kiistetä juurien olemassaoloa. Katsojakirje kiittää yhden aiemmin esitetyistä kansakunnan juuria koskevista tulkinnoista, dokumentti jatkaa tietoisuutta ja toivoo vastauksen tulevan tieteiden yhteistyön parantuessa, opiskelijat pohtivat kriittisesti kirjeen tulkintaa, mutteivät kiistä juurien olemassaoloa siinä.

Ero juuria koskevien esitysten välillä on siinä, millaisiksi juuret kuvataan. Kansalla on kertomuksissa yksi juuri, vaikkakin historiallisesti vaihteleva. Opiskelijat sen sijaan kuvaavat omat juurensa pääasiassa moniksi. Omien juurien kuvaamisen lisäksi useat kirjoittavat itsensä sisään kansakunnan juuriin.

18. Olen kysynyt opiskelijoilta, mitä he ajattelevat kirjeestä. Vastaukseksi olen saanut lukuisia, sekä dokumentista että sitä kommentoivasta kirjeestä poikkeavia, mutta myös niitä myötäileviä juuria koskevia tulkintoja. Esittelen tässä tämän luvun kannalta olennaisia huomioita.

Aika monien suomalaisten juuret taitavat olla vähän sieltä täältä, omani niin Ruotsissa kuin Venäjälläkin. (B12)

Katsojakirjeen näkemys suomalaisten juurista rikotaan myös siten, että suomalaisten ”vaaleus” kiistetään:

Minua askarruttaa, miksi suomalaisten esi-historia on kirjoittajalle niin sensisitiivinen aihe? Mitä sitten, vaikka olemmekin aasialaisia ja eurooppalaisia samaan aikaan? [...] Ihmetellä täytyy. Henkilökohtaisella tasolla moinen argumentointi ärsyttää varsinkin, kun olen kirjoittajan mittapuulla ”ei-suomalaisen” (l. tumman) miehen tytär. (B5)

Edellä on McCroneen ja Malkkiin vedoten puhuttu siitä, että kansakunnan juurien esittämisessä on kyse lopulta oikeuksien ja täysivaltaisuuden esittämisestä, oikeudesta hallita tiettyä maa-aluetta itsenäisesti. Kun kansan juuret kerrotaan yhdeksi, sen seurauksena on tarkka määrittely niistä, joita nämä oikeudet koskevat. Samalla kertomus juurista sulkee myös ehdottomasti tietyt ihmiset näiden oikeuksien ulkopuolelle. Edellisessä katkelmassa itsensä ongelmattomasti suomalaiseksi kokevaa vastaajaa ärsyttää, että joku koettaa kiistää hänen suomalaisuutensa. Kertomalla omat juurensa moniksi ja kirjeen tulkinnasta poikkeaviksi ja sitten kirjoittamalla itsensä sisään kansakunnan juuriin, kirjoittajat kiistävät kansaa koskevan juuritarinan. Näyttää siltä, että tekemällä näin opiskelijat kirjoittautuvat tietyllä tapaa kansalaisiksi, sellaisiksi henkilöiksi, joilla on oikeus kuulua tiettyyn me-ryhmään ja paikkaan maapallolla, ja osallistua kuulumisensa perusteella suvereenisti näitä asioita koskevaan määrittelyyn. Tämän seurauksena kansan juuritarinan totuudesta tulee epäilyttävä, sillä se ei saa kannatusta niiltä, joita sen väitetään kuvaavan.

Vilkunan Keitä me olemme? -taulukon esille tuoma kysymys on, missä määrin juuritarinat legitimoivat aikakausien vaihtelevia totuuksia, esimerkiksi sitä, että Suomen katsotaan tänä päivänä olevan osa läntistä sivilisaatiota. Myös tähän puututaan osassa kirjoituksia joko omaan tai yleisempään menneisyyteen vedoten:

Huoli [aasialaisesta perimästä] ei ole sinänsä mitään uutta. Suomalaisen kansallisen identiteetin rakentamisessahan on kautta aikojen pyritty etääntymään mahdollisista itäisistä juuristamme ja identifioitumaan läntisiin sivistyskansoihin erotuksena idän barbaareista [...] Kirjoittajan itäisiä juuria kohtaan tuntema kammo tuntuu ainakin itäsuomalaiset sukujuuret omaavasta lähinnä huvittavalta. (B9)

Ajatus siitä, että suomalaiset tulevat jostakin Volgan mutkasta tuntuu nostavan joidenkin karvat pystyyn. Ilmeisesti eurooppalaisuus koetaan niin suurella vaivalla hankituksi, että kaikki mikä lyö edes näennäistä kiilaa Suomen ja Euroopan välille herättää tämän kaltaista vihamielisyyttä. (B107)

Aina kirjoituksen näkemystä kansakunnan juurista ei kuitenkaan kiistetä, ja varsinkin eurooppalaisuus on toisinaan itsestäänselvyys. Luvuissa 9 ja 10 käsiteltävä vieraan ihannointikin on joissakin vastauksissa läsnä. Tämä ilmenee muun muassa siten, että itäiset juuret nähdään eksoottisiksi ja siksi sellainen pikantti lisä olisi omissakin juurissa kiva omistaa. Kääntäen tällaisissa kannanotoissa kerrotaan, että oma eurooppalaisuus koetaan luonnolliseksi ja pikku pisara mongoliverta koristaa sitä mukavasti.

Monet vastaajista ihmettelevät kirjeen kirjoittajan tapaan, miksi juuri kieli olisi se seikka, jonka perusteella juurista voidaan sanoa viimeinen sana. Toisaalta näyttää myös siltä, että varmuutta suomalaisten yhteen suuntaan viittaavista juurista ei ole luvassamistään, sillä geenitkin pettävät:

”Me”, ”suomalaiset”, ja jutunlukijat nähdään yksiselitteisesti siitä samasta geenipoolista kasvaneiksi, todellakin kaikki sinisilmäisiksi ja vaaleatukkaiksi viikingeiksi. Kansa on kirjoittajalle ennen kaikkea biologinen yhteenliittymä, tosin hän vähättelee nimenomaan geenitutkimuksissa havaittua pientä pisaraa aasialaista verta. (B90)

Itäisistä juurista voi olla myös ylpeä, mutta kaikille kuuluminen joko ”eurooppalaiseen” tai ”aasialaiseen” ei ole vakava asia:

No onhan minulla itsellänikin vinot silmät, ruskeat vieläpä... Että en sitten taida olla ehta skandinaavi vaan pikemminkin mongolien jälkeläinen. Toisaalta, eikös Tsingis Khan kuulunut heihin? Vai oliko se Attila... kai sen voisi esi-isäkseen kelpuuttaa siinä missä Ville Viikinginkin. Aihe on siis omalta kannaltani aika samantekevä. (B103)

Lopulta suomalaiset saattavat olla kotoisin mistä hyvänsä, mutta ”[k]okemukseeni itsestäni ei juuri vaikuta, olenko mongolin vai jonkun muun jälkeläinen (B6)”. Monet ihmettelevätkin, mitä väliä ylipäättään on sillä mistä tulemme, jos tiedämme missä olemme. Kyse on myös tekemisestä. Juuret eivät lopulta kerro, onko ihminen erinomainen vai kelvoton, vaan sen paljastavat hänen tekonsa ja asenteensa. Juurideterminismi – ajatus siitä, että kansakunnan oletetut juuret tai edes oma henkilökohtaiseksi ymmärretty menneisyys sanelisivat meille, miten elämä ehdottomasti tullessaan elämään – on kaiken kaikkiaan opiskelijoiden vastauksissa sivuosassa. Sen sijasta vastauksissa ollaan valmiita kamppailemaan määritelmistä silloin, kun kansan juurien määrittely sulkee ulos tiettyjä ryhmiä ja varsinkin kirjoittajan itsensä.

Juurien tulkinnat ja semioosin politiikka

Ihmistieteellisen kysymyksenasettelun kannalta juuret on aina hyvä nähdä enemmänkin esityksiksi juurista kuin vedenpitäviksi totuuksiksi siitä, mistä mikäkin kansa on tulossa. Kansoilla ei ole yksiselitteisiä juuria, mutta niitä koskevia tulkintoja on sitäkin enemmän. Kysymyksiin ”mistä me tulemme / keitä me olemme” annetut vastaukset ovat kuitenkin monella tavoin mielenkiintoisia, sillä ne kertovat aina jotakin siitä ajasta, jolloin ne ymmärretään totuuksiksi. Myös selitysten vaihtuminen toisiksi selityksiksi ja eri tieteiden osuus tässä prosessissa avaavat mielenkiintoisia kysymyksiä. Esimerkiksi meidän aikanamme näytetään luotettavan tieteiden väliseen yhteistyöhön juuriarvoituksen ratkaisemiseksi.

Varmuuden etsimisen sijaan onkin mahdollista ottaa toisenlainen näkökulma. Philip L. Kohl katsoo arkeologien poliittisen roolin olevan muuttumassa.¹⁹ Osa arkeologeista nimittäin tutkii kriittisesti sitä, kuinka arkeologista tietoa manipuloidaan nationalistisiin tarkoituksiin. Toiset arkeologit taas ovat innostuneet alan välttämättä poliittisesta luonteesta ja etsivät vaihtoehtoihin alkuperäisyyksiin liittyviä menneisyyksiä. Viesti tuntuu olevan, ettei tämä jälkimmäinen reitti ehkä johda pitkälle, sillä kolonialististen asetelmien purkamisen jälkeen käteen saattaa jäädä vain uusi nationalistissävytteinen projekti omine ulossulkemisineen ja mukaanottamisineen. Ehkä kaikki juuria koskeva puhe on juuri tätä, politiikkaa.

Suomalaisten juuret ovat yksi esimerkki kysymyksen poliittisuudesta. Nimittäin jos suomalaisten juuret ovat idässä, suomalaiset ovat Euroopassa jotenkin irrallaan kansallisen asioiden järjestyksen vaatimasta ”oikeasta” paikasta. Ovatko suomalaiset silloin eräänlaisessa diasporassa kaikkine ikävine seurauksineen? Ainakin eurooppalaisissa yhteyksissä suomalaisuudesta on ollut lupa sanoa melko törkeitä asioita – kuten ulkopuolisista tapana on – mihin palataan luvussa 8. Poliittisuus näkyikin parhaiten siinä, että juurten määrittelemine näyttää aina sulkevan joitakin ihmisiä me-ryhmän ja siten sille kuuluvien oikeuksien ulkopuolelle. On jokseenkin ymmärrettävää, että tällaisessa tilanteessa keskustelua syntyy ja ehkä osaltaan näiden kiistojen kautta myös määritelmät laajenevat ja tulevat mukaanottavammiksi. Kun esimerkiksi ”itäisiä” juuria löytyy joka toiselta, ei niissä ole enää mitään ihmeellistä.

Liisa Malkin kuvaamalla Blobilla – ihmiset väärässä paikassa – on usein keskustelematta jätetty mahdollisuus. Kun aine väärässä paikassa sekoittuu kaikkeen sen ympärillä olevaan, sitä löytyy joka paikasta eikä sen alkuperää voida enää jäljittää. Mary Douglassin mukaan tällainen muodottomuus on hajoamisen lisäksi osuva symboli myös alkamiselle ja kasvulle.²⁰ Tästä voisi olla kyse

19. Kohl 2001.

20. Douglas 2000, 238.

silloin, kun ihmiset kiistävät aiemmat tulkinnat sillä perusteella etteivät itse istu niihin, mutta tuntevat siitä huolimatta olevansa suomalaisia. Jos viime kädessä lupa määritellä suomalaisuus on itsensä suomalaiseksi tuntevalla ”minulla”, kaikenlaiset suomalaisuuden etukäteen lukkoonlyövät tulkinnat ovat jatkuvasti kiistettävissä. Näin kaikki itsensä suomalaisiksi tuntevat ovat valmiiksi oikeutettuja puhumaan suomalaisuudesta vastoin aiempia tulkintoja. Tiettyinä aikoina mielekkäiksi koetut tulkinnat käyvät vanhahtaviksi ajallaan, ja siksi tämän luvun alussa mainittua Ernest Renania seuraten voidaan nykysuomalaisten juurten katsoa olevan kansakunnan tavoin eräänlainen päivittäinen kansanäänestys: mitä kaikkea juuriin kuuluu selviää vasta kun äänet on laskettu.

Kansakunnan juurten etsimiseen liittyvät vaikeudet näyttäsivät houkuttelevan koko juurihankkeesta luopumiseen. Liisa Malkki siteeraa Deleuzea ja Guattaria, joiden mukaan koko länsimainen kulttuuri on ikävällä tavalla riivattu puun metaforalla.²¹ Metaforan mukaisesti ajatellen puulla on vankat juuret, kiinni syvällä maassa, ja paikaltaan revittyinä ei sen hyvinvoinnin ennuste ole kummoinen. Tässä mielessä juuripuhe on ehkä aina leimaavaa liikkuviin ihmisiin liitettyä. Taukoamaton juuria koskeva puhe viittaa kuitenkin siihen, että emme yksinkertaisesti voi vaieta juuristamme: puhe juurista ja erilaisten asioiden synnyistä näyttää kiehtovan miltei kaikkia.

David Morley mainitsee, että juurien löytämisen tai johonkin kuulumisen halu on usein liitetty taantumuksellisen nostalgian poliittisesti regressiivisiin muotoihin.²² Itse ajattelisin, että halu kuulua johonkin ei liene perversioista pahimpia, eikä se ole mobiilissa nykymaailmassa kovin taantumuksellistakaan vaan ehkä jopa radikaalia. Juurista puhuminen ei ole vain oikeuksien kieltämistä, vaan juurien avulla kuulumisesta johonkin ryhmään tai paikkaan voidaan myös neuvotella, ja jäljelle jää jopa juurtumi-

21. Malkki 1996, 438.

22. Morley 2003, 178.

sen mahdollisuus toisin kuin juuripuheesta luovuttaessa. Juuripuheen kiehtovuus ja pitkäkestoisuus johtune siitä, että henkilön alkuperä on myös henkilölle itselleen lopulta arvoitus, ja kun jokainen meistä on jostain kotoisin, juuripuhe on kaikille tuttua ja helposti avautuvaa – paatuneinkin kosmopoliitti todennäköisesti tunnistaa koti-ikävän siihen törmätessään. Kiistäessään juhlapuheet omilla juurillaan moni myös laajentaa kansan juurikerromusta. Koska myös yksilöiden juurikertomukset ovat seurausta kertomuksen muodostavista valinnoista ja siten eräänlaista fiktiota nekin – juurista puhuminen voi konkretisoida neuvottelua abstrakteista oikeuksista pikemmin kuin viitata suoranaiseen paikallaan pysymiseen. Monessakin mielessä juuripuhe on myös positiivinen resurssi.

Juuripuheen vanhojen muotojen vangiksikaan ei tarvitse jäädä. Mitä esimerkiksi voisi oppia siitä, että joidenkin mielestä suomalaiset ovat olleet kansallisen asioiden järjestyksen mukaan väärässä paikassa? Ehkä sen, että jos näin olisikin, tästä huolimatta ihminen ei ole moraalisesti ja emotionaalisesti epävakaa. Tai sen, että vaikka juuret olisivat omastakin mielestä jossain muualla, uudet ja ehkä melko lailla onnistuneetkin alut ovat todistettavasti mahdollisia. Ja ehkä sen, että kun tiettyjen ajanjaksojen vaalima järjestys alkaa hajota, ei tulevilla järjestyksillä ole sitä juurikaan ikävä, mikä on nähtävissä 1800–1900-lukujen taitteen maailmankuvaa kommentoivassa katsojakirjeessä sekä kirjeen maailmankuvaa pohtivissa opiskelijoiden vastauksissa. Lisäksi juurista voi puhua kuten Dick Hebdige karibialaisesta musiikista ja identiteetistä: ”Yhden lähteen jäljittämisen sijasta olen halunnut osoittaa, että juuret ovat jatkuvassa liikkeessä ja muutoksessa. Juuret eivät pysy yhdessä paikassa. Ne muuttavat muotoaan. Ne muuttavat väriään. Ja ne kasvavat. Yhtä puhdasta alkuperää ei ole, mutta se ei tarkoita etteikö olisi historiaa.”²³

Kaikki edellä olevat esimerkit – tiedeperäiset keskenään kiistelevät väittämät, niille rakentuva dokumentti, dokumentin kiistä-

23. Sit. Malkki 1996, 448.

vä kirjoitus ja kirjoitusta ruotivat opiskelijavastaukset – ovat siis tulkintoja, joita suomalaisten juurista esitetään. Osalla niistä on tieteellinen status, osa on yksittäisten ajattelijoiden mielipiteitä. Kaikki esimerkit viittaavat kuitenkin siihen, että juurista esitetyillä tulkinnoilla tiedostetaan olevan seurauksia – kuuluvatko suomalaiset Eurooppaan, entä minä suomalaisuuteen? – ja tästä syystä tulkinnoista on tarpeen kamppailla.

On vaikea sanoa, tuleeko kysymykseen ”Mistä suomalaiset tulevat?” koskaan lopullista vastausta, sellaista, jonka jälkeen kaikki muut tulkinnat olisivat tarpeettomia ja keskustelu vaimenisi. Arvaisin, että tuskin. Myöskään minkäänlainen tieteiden yhteisesiintyminen ei poista koskaan juurien poliittista luonnetta. Nyt vaikuttaa siltä, että juurista on vaikea vaieta erityisesti silloin, kun esitetyt vastaukset näyttävät sulkevan ulos itsensä suomalaisiksi kokevia ihmisiä tai ihmisryhmiä. Ei ole näköpiirissä, että tähän tilanteeseen olisi tulossa radikaali muutos, sillä nykysuomalaisten juuria löytyy kaikilta mantereilta, ja muun muassa tästä syystä ymmärrys kansallisesta asioiden järjestyksestä, suvereniteetista ja kuulumisesta paikkoihin tai ryhmiin on jatkuvassa liikkeessä.

4. Suomeksi kerrottu kansakunta

Olli Löytty

Koulun historiantunneilla oppii väistämättä pelkistetyn näkemyksen Suomen syntymästä ja varttumisesta aikuiseksi, itsenäiseksi kansallisvaltioksi. 1970- ja 1980-luvuilla koulunsa käyneen mieleen on jäänyt tällainen versio:

On vieraan vallan alla oleva maa ja siellä asuva (etnisesti) yhtenäinen kansa. On kielikysymys, itsenäisyyttä ajava kansanliike ja kourallinen karismaattisia visionäärejä, jotka osaavat pukea sanoiksi kansan tarpeet ja vaatimukset. Kuvituksena on jokin Galen-Kallelan Kalevala-aiheinen maalaus, ja kertomusta elävöittää kirjallisuussitaateilla (Topelius, Runeberg, Kivi). Välillä kuvakulma laajenee maailman tapahtumiin (maailmansota, Venäjän vallankumous), jotka sitten käytetään Suomessa eduksi. Maassa ilmenee muutosvastarintaa (sisällissota, Lapuan liike), joka kuitenkin tukahdutetaan. Alkaa kansakunnan eheyttäminen, joka saavuttaa psykologisessa mielessä lakipisteensä toisessa maailmansodassa. Sodan jälkeen Suomessa koetaan jälleenrakentamisen ihme. Tässä vaiheessa kertoja vaihtuu historioitsijasta yhteiskuntatieteilijäksi. Pääosan saavat yhteiskunnalliset kehityslinjat, yhteiskuntatyyppien vaihtelu, ja tarinan tapahtumapaikka vaihtuu maaseudusta kaupungiksi. Taustan kertomukselle muodostaa taloudellinen kehitys; kuulemme tehtaiden ja liikennevälineiden kumun. Suuri maailma näkyy lähinnä vain idän ja lännen vastakkainasetteluna.

Kansakuntakertomuksesta on tietysti olemassa lukemattomia variaatioita, ja tarinan painotukset vaihtelevat eri aikoina. Yhteistä eri versioille on yleensä se, että tarina etenee lineaarisesti kansallisesta heräämisestä kamppailujen kautta yleiseen konsensukseen – siis nykypäivän tilanteeseen. Poliittisen historian tutkija

Pauli Kettunen kirjoittaa: ”Moni [historian – OL] esitys henkii lujaa luottamusta siihen, että vaikka aika ihmiset erottaa, historia meidät kuitenkin yhdistää.”¹

Tarinan kertomisajankohdalla on keskeinen merkitys siinä, mitä tarinaan valikoituu. Erilaiset periodisoinnit ja rajapyykit – kuten vuosikymmenten ja vuosisatojen taitteet – jäsentävät kertomuksen dramaturgista kaarta. Henkilögalleria on yleensä rajallinen. Mukaan mahtuu ainoastaan ääripäiden edustajia, ja ihmiset ovat yleensä edustamiensa aatteiden henkilöitymiä. Aatteita on yleensä vain kaksi vastakkaista kerrallaan. Valtion rajat ja kansan (etninen) koostumus otetaan annettuina faktoina. (Ainoastaan itäraja ja sen itäpuolella asuvat ihmiset ovat aiheuttaneet määrittelyongelmia.) Suomi-niminen valtio ja suomalaiset-niminen kansa ovat ikään kuin vain odottaneet heräämistään, ja se mitä tuon heräämisen jälkeen tapahtuu, todistaa maan ja kansan elimellistä yhteyttä. Kompromissit, kamppailut ja ristiriidat liukenevat johdonmukaisiksi liikkeiksi kansallisen historian karttalehdillä. ”Historian avulla valtio sai perustukseksensa kansakunnan ja kansakunta voimakseen valtion”, kirjoittaa Kettunen.²

Toisin kuin kansakuntakertomuksen ”lyhyessä oppimäärässä” esitetään, kansakuntien rajat eivät ole ”luonnollisia”. Ne eivät ole seurausta luonnonevoluutiosta, vaan ne ovat ihmisten tekoa, artefakteja. Käsite ’kulttuurievoluutio’ voisi olla hyödyllinen ajattelun väline ellei sekin ohjaisi ajattelemaan, että tapahtumat etenevät luonnonvalinnan tapaan omalla painollaan ilman että ihminen voisi toimillaan niihin vaikuttaa. Kansakuntakertomusten tulkitsemisessa ei saa näet unohtaa, että kyse on todellakin kertomuksista, jotka kylläkin ”perustuvat tositahtumiin” mutta jotka samalla ovat noiden ”tositahtumien” tulkintaa.

Historia on paljon muutakin kuin historiantutkimuksesta siilautunut näkemys siitä, missä järjestyksessä tapahtumat ovat edenneet tähän päivään. Historia on jotain hyvin arkista ja jokapäiväistä, ”yksi niistä välineistä, joiden avulla me hallitsemme elin-

1. Kettunen 2003, 6.

2. Emt., 7.

ympäristöämme.” Näin kirjoittaa historiantutkija Jorma Kalela teoksessa *Jokapäiväinen historia*, jossa pohditaan menneisyyden läsnäoloa ja käyttöä nykyisyydessä.³ Teoksen avainkäsitteitä ovat historiapolitiikka, historiakulttuuri ja historiakäsitykset. Historiapolitiikassa on kyse niistä intresseistä ja tavoitteista, joita menneisyyden kertominen sisältää. Historiakulttuuri viittaa lähinnä foorumeihin, joilla historiaa käytetään, ja historiakäsitykset puolestaan niihin arvostuksiin, jotka ohjaavat ja aktivoivat historian käyttöä nykyisyydessä. Historiapolitiikka on tietoista ja aktiivistakin toimintaa, kun taas historiakäsitykset voivat olla myös tiedostamattomia.⁴

Historiaa on käytetty poliittisiin tarkoituksiin erityisesti silloin, kun ajatusta yhdestä ja jakamattomasta kansakunnasta on iskostettu kansalaisten mieliin. Nykyään kansakunnan jäsenyydestä muistuttaminen on entistä hienovaraisempaa ja niin arkista, ettei sitä edes välttämättä huomaa (ks. lukuja 1 ja 5). Edellisessä luvussa nähtiin, että kysymys alkuperästä ja ylipäänsä suhde kansalliseen menneisyyteen ovat kuitenkin yhä merkityksellisiä identiteetin muovautumisessa.

Historiakäsitykset eivät suinkaan synny yksinomaan koulun historiantunneilla. Suhdetta menneisyyteen rakennetaan monilla areenoilla kirjallisuudesta televisioon. Monien kansallista kertomusta koskevien historiakäsitysten hautomo löytyy kaunokirjallisuudesta.

Suomi on kulttuuria

Kirjallisuudella on Suomessa ollut hyvin tärkeä rooli kansakunnan kertomisessa ja kansallisen määrittelemisessä.⁵ Kirjallisuuden kansallinen merkitys näkyy vahvana juonteena vuonna 1999 jul-

3. Kalela 2001, 11.

4. Emt., 21; Hentilä 2001, 33.

5. Rojola 1999, 111; Löytty 2001; Lyytikäinen 2003; ks. myös Brennan 1990, 49–56.

kaistun *Suomen kirjallisuushistorian*, tuoreimman aihetta käsittelevän yleiskatsauksen, tulkinnoissa. Suomi on niin metaforisessa mielessä kuin sananmukaisestikin kirjoitettu kansakunta.⁶

Esimerkiksi kirjailija Hannu Raittilan tulkinnan mukaan Väinö Linnan nimenomaisena päämääränä oli kansakunnan rakentaminen. Linnan pääteoksiin viitaten Raittila kirjoittaa: ”Ne luovat kirjallisuuden keinoin tulevaisuuteen kurkottuvaa kansallista minäkuva ja kirjoitushetkestään eteenpäin suuntautuvaa kansalaisihannetta.”⁷ Kirjallisuudentutkija Auli Viikari muistuttaa, kuinka suomalaisessa kulttuurissa kansakunnan ”kirjallinen luonne on kirjoitettu jo kansallisvaltion rakennusvaiheen elävään perintöön: niin usein *sana* tai *laulu*, runouden vanha lajiniimitys, mainitaan sen kirjoitetuissa monumenteissa – ikään kuin tunnustaen sanan voiman kansakunnan rakentamisessa.”⁸

Kirjallisuus ei tietystikään ole ainoa kulttuurin foorumi, jolla Suomea on kerrottu, vaan merkityksiltään Suomi on ”kaikkea sitä, mitä siitä on sanottu, kirjoitettu, maalattu, sävelletty, näytelty jne.”⁹ Kun pohditaan kansallisen tietoisuuden kehkeytymistä, kulttuuri on keskeisemmässä asemassa kuin joissakin ”yleisen” tai poliittisen historian esityksissä asia esitetään. Kansallisen kehityksessä kulttuuri on politiikkaa siinä missä menneisyyden kertominen yleisemminkin – samaan tapaan kuin edellisessä luvussa käsitelty juuret.

Kulttuuria on tunnetusti vaikea määritellä. Kun kulttuuri viittaa esimerkiksi kulttuuriministeriön toimialaan, sillä ei ole paljoakaan tekemistä sen kulttuurin kanssa, joka on esillä kun puhutaan väkivaltaisista yhteentörmäyksistä eri ”sivilisaatioiden” välillä. Näiden kahden äärimerkityksen väliltä löytyy vielä se kulttuuri, jota Terry Eagleton kutsuu moraaliteknologiaksi. Tällainen

6. Näistä asioista puhuttaessa on tullut tavaksi viitata Benedict Andersonin (1991) käsitteeseen ’kuvitellut yhteisöt’; Suomen kielen merkityksestä kansakunnan rakentamisessa ks. Hiidenmaa 2003, 234–236.

7. Raittila 2002, 70.

8. Viikari 1996, 48. Alkup. kursivointi.

9. Knuuttila 1998a, 197; vrt. Kalela 2001, 17–18.

kulttuuri on yhteiskunnan sidosainetta ja se koostuu, yhden tämän kirjan kirjoittajan sanoin, ”erilaisista tekniikoista ja käytännöistä, joilla subjekteihin juurrutetaan arvoja, käyttäytymiskäytännöjä ja reagointimalleja.”¹⁰ Kulttuuri on siis nähtävä paitsi tuotteeksi myös tuottajaksi, joka tekee meistä sellaisia kuin olemme.

Kertomus voi itsekkin ohjailla siitä esitettäviä tulkintoja, mutta viime kädessä se on niin kuin se luetaan. Vaikka kansalliseksi julistettua kirjallisuutta saatettiinkin laatia tietoisesti kansakunnan rakentamista silmällä pitäen, kuten Raittila Linnan kirjailijaroolista väittää, sen merkitys on aina riippuvainen kunkin aikakauden tulkinnoista. Koska kansalliskirjallisuuden merkitys muuttuu lukijapolvien vaihtuessa, sitä on syytä lukea kriittisesti ja tulkintakonteksti huomioon ottaen. Viikarin mukaan kirjallisuudentutkimuksen ajankohtaisin tehtävä ”on lukea se mikä ennen on jäänyt lukematta, marginaaliin jääneet kirjallisuuden lajit, kirjailijat kansallisen kaanonin ulkopuolelta – ja minusta ennen kaikkea se mikä kansakunnan kirjoittamisen klassikoissa on aikaisemmin jäänyt lukematta.”¹¹

Kansallinen menneisyys on myös aika ajoin kirjoitettava uusiksi, historian rintakuvia kumartelematta tai niitä jalustaltaan vivuten, kuten tekee Juha Seppälä teoksessaan *Suomen historia* (1998). Fragmentaaristen ja enemmän tai vähemmän fiktiivisten pienoiselämäkertojen lisäksi kirja sisältää pitkähkön minä-muodossa kerrotun tarinan Suomen Hovimarsalkasta, joka kyllä monessa suhteessa muistuttaa C. G. E. Mannerheimia, mutta jonka ajatusmaailma ei vastaa aivan sitä, mitä kansalliseksi suurmieheksi korotetulta Marskilta odottaisi. Lähinnä hevosista ja naisista – tässä järjestyksessä – kiinnostunut Hovimarsalkka ikään kuin ajautuu historian käännekohtiin, kuten sisällissodan toisen osapuolen päälliköksi: ”Tampereella seisoin jollakin kukkulalla ja katselin kaukoputkella, kuinka joku nainen pukeutui ikkunan ääressä korkeassa kerrostalossa, hirveät bosat joita se nosteli kuin

10. Lehtonen 2001, 58.

11. Viikari 1996, 49.

jauhosäkkejä, pojat sano että anna kun minäkin, mutta minä olin päällikkö.”¹²

Riena on tietysti vain yksi tapa kertoa historiaa uusiksi, mutta joskus se voi olla vapauttavaa. Mistä sen tietää, vaikka koko kansakuntaisuuden ideale tekisi hyvää, jos kansallista vahakabinetia välillä vähän tuuletettaisiin, suurmiehille tökättäisiin hassut nenät ja keskiaikaisten karnevaalien tapaan juhlittaisiin edes yhden päivän ajan ”väärää kuninkaita” ja miksei yhtä hyvin väärää kuningattariakin.

Jalon työläisen synty ja kuolema

Kulloinkin vallitseva käsitys kansallisesta menneisyydestä heijastaa aina nykypäivää ja sen poliittisia intressejä. Kertomus Suomen historiasta on samalla myös kertomus Suomen nykypäivästä. Esimerkiksi se, millä nimellä vuoden 1918 sisällissotaa kutsutaan, kertoo paitsi puhujan omasta tulkinnasta myös ajankohdan poliittisesta ilmastosta eli siitä, mitä milloinkin pidetään poliittisesti korrektina, mitä taas sopimattomana. Maailman muuttuessa muuttuvat myös menneisyyttä koskevat tarinat.

Sanotaan että muisti on valikoivaa. Sen perusteella, kuinka kansallista historiaa kerrotaan, kansakunnan muisti näyttäisi olevan aivan erityisen valikoivaa. Asiaa havainnollistaakseni valitsen kansallisesta kertomuksestamme yhden juonteen ja esitän tyhmän kysymyksen: mitä tapahtui utteran työläisen hahmolle, jota meidän on pitkälti kiittäminen teollistuneen Suomen vaurastumisesta? Kysymys palvelkoon myös sen selittämisessä, kuinka kansakunnan muistin valikoivuus toimii käytännössä.

Kansallista historiaa on erityisesti Suomessa kerrottu kirjallisuudesta tutuin hahmoin ja juonenkääntein, ja sen näyttämöllä ovat esiintyneet riti rinnan todelliset historialliset henkilöt ja kirjailijoiden päähänpätkähdyksistä siinneet romaanihahmot. Juko-

12. Seppälä 1998, 66–67.

lan katras ja koko Koskelan suku ovat tehneet suomalaisuutta siinä missä valtionpäämiehetkin. Vaikka eräät teokset tai lajityypit vaikuttavat varsin pysyviltä kansakuntakertomuksen osilta, osa kirjallisuudesta näyttäisi ainakin välillä menettävän merkitystään. Näin on esimerkiksi työläiskirjallisuuden laita.

Vuonna 2002 tuli kuluneeksi sata vuotta kirjailija Toivo Pekkasen syntymästä. Koulujen vakiolukemistoihin kuulunut Pekkasen tuotanto – etenkin vuonna 1932 ilmestynyt *Tehtaan varjossa* – on saanut edustaa eräänlaista jalon työläisen stereotypiaa, joka on tietysti ollut mitä tarpeellisin ihannemalli suomalaisen kansakunnan rakentamisessa.¹³ Paikkansa yhteiskunnan rattaissa tunnistanut ja ainakin osittain siihen tyytynytkin jalo työläinen vahvisti myös käsitystä suomalaisesta yhtenäiskulttuurista, jossa eri yhteiskuntaluokat työskentelevät sulassa sovussa saman päämäärän hyväksi.

Sata vuotta täyttävä Pekkanen oli jo vaarassa vaipua unohduksiin, kun Matti Mäkelä otti asiakseen kirjoittaa hänestä elämäkerran *Leveäharteinen ajatteli*.¹⁴ Näin Mäkelä jalon työläisen merkityksestä: ”30-luvun yhteiskunnallisessa tilanteessa Pekkasen jalous oli ennen muuta poliittinen termi. Vaikka asiaa ei suureen ääneen sanottu [...], termi oli suunnattu ennen muuta räjäjäviä, vähemmän jaloja kommunisteja vastaan.” Pekkasen vastuuntuntoiset työläiset olivat mallikelpoisia kansakunnan rakentajia, jotka kelpasivat yhteistyöhön sivistyneistön kanssa (kuten kelpasi Pekkanenkin Tulenkantajille). Jalon työläisen hahmossa kiteytyy Mäkelän mukaan Pekkasen työväenkuvaajan roolin tärkeä ydin. ”Pekkasen oli kuvattava työläiset ensin jaloiksi. Vasta sitten Linna saattoi kuvata heidät toimimaan ja Salama renttuilemaan.”¹⁵

13. Jalon työläisen hahmosta ks. Apo 1998, 88.

14. Vuonna 2003 ilmestyi vielä Yrjö Varpion toimittama *Pekkasen perintö*, joka koostuu Kotkassa syyskuussa 2002 järjestetyn Pekkas-seminaarin alustuksista. Kirjoittajien joukosta löytyvät mm. Kalevi Sorsa ja Paavo Lipponen.

15. Mäkelä 2002, 30; Jukka Relander (1999, 5) tekee kiintoisan huomion *Tuntemattoman sotilaan* hahmojen yhteiskuntaluokista: ”Linnan omaa

Kirjallisuudentutkija Yrjö Varpio myötäilee Mäkelän tulkintaa kirjan arviossaan: ”Pekkanen edusti sivistyneistölle ikään kuin puolta Suomea, kansalaissodan hävinneitä, mutta oikealla tavalla, henkistä kasvua julistaen. Hänestä tehtiin merkkituote, jolta oli lupa odottaa kurjuuden kuvausta, mutta myös sovinnon julistusta. Leimaamisesta seurasi, että joidenkin Pekkasen teosten oli helpompi nousta kansalliseen kaanoniin kuin toisten – ja kanoisoidutkin ovat olleet vaarassa pudota, kun työläiset ovat hävinneet yhteiskunnasta.”¹⁶ Kun jokin kansakunnalle keskeinen ryhmäidentiteetin kiinnityskohta, kuten kansalaissodan hävinneiden puolelle jääminen tai työläisyys, menettää yhteiskunnallista merkitystään, vastaava osa kertomuksesta siirtyy aluksi sivujuoneksi kunnes kenties katoaa kokonaan.¹⁷

Vaikka työväenluokka ja työläisidentiteetti ovatkin menettäneet sitä kansallista merkitystä, mitä niillä vielä parhaina pekkasvuosina oli, osataan Suomessa varmasti yhä arvostaa niin leveäharteisia työntekijöitä kuin leveäharteista ajatteluakin. Tarinan hahmot ovat kasvaneet ja muuttuneet sekä moniulotteisemmiksi että rosoisemmiksi, kuten Mäkelä Linnaan ja Salamaan viittatesaan esittää. Kirjailijoiden sijaan tämän hetken tunnetuin työläisten (ja nyttemmin oikeastaan työttömien) kuvaaja lienee elokuvaohjaaja Aki Kaurismäki. Hänen elokuvansa eivät kuitenkaan jatka työläiskirjallisuutta leimaavaa realismin perinnettä tai myöhemmin mukaan tulleita modernistisia painotuksia, vaan niiden

taustaa edustavia tehdastyöläisiä on *Tuntemattoman* henkilögalleriasta turha hakea. Linna liitti Kiven Impivaaran viralliseen Runebergin Suomeen viittaamatta teollistumiseen.”

16. Varpio 2002.

17. Mäkelän lukutapa nostaa kuitenkin esiin sellaisia Pekkasen tuotannon piirteitä, jotka vahvistavat tämän klassikkoasemaa tietyn taidesuuntauksen edustajana, modernistina. Näin etenkin *Lapsuuteni*-teoksen (1953) osalta. Ideologisesti käyttökelpoisen sisällön sijaan tyylistä tulee perustelle, että kirjailijan tuotanto tulisi säilyttää kaanonissa. Keskeinen rooli kansakunnan rakentajana ja yhteiskuntaluokkien välisten erojen tasoittajana vaihtuu sivuosaksi modernismin tarinassa.

tyylilajina on pikemmin pastissi, mikä kylläkin liittää ne tuohon perinteeseen mutta ottaa siihen samalla etäisyyttä.

Tarja Laine kirjoittaa Aki Kaurismäen ohjaamasta elokuvasta *Kauas pilvet karkaavat* (1996) ja siinä tematisoituvasta työttömyydestä ja jäämisestä häpeästä. Ilman työtä yksilö näyttäisi menettävän niin identiteettinsä kuin yhteisön hyväksynnänkin – jotka ovat toki riippuvaisia toisistaan. Välttäänsä psykologista realismia ja naturalismia tapahtumien kuvaamisessa Kaurismäki kuitenkin etäännyttää elokuvansa maailman katsojan todellisuudesta. Kun tragikoomiset ja melodramaattiset elementit esitetään ”itsetietoisella, lakonisella neutraaliudella, joka muistuttaa katsojaa elokuvan keinotekoisesta luonteesta [...] elokuva näyttäisikin vetoavan katsojaan pikemminkin komposition kuin samastumisen tasolla.”¹⁸

Vaikka Kaurismäen elokuvien hahmot ovatkin usein jonkin sortin työläisiä, sekä tyyli (ironia, nostalgia) että keskeinen teema (sivullisuus, individualismi) erottavat ne perinteisestä työväen kulttuurin estetiikasta. Kurjuus Kaurismäen kuvaamana hievelee silmiä. Näin Laine elokuvasta *Kauas pilvet karkaavat*: ”Painopiste on [...] huolellisesti valituissa kamerakulmissa, valaistuksessa ja lavastuksessa, joiden tuloksena erityisesti elokuvan mise-en-scène on tyylielty ja yksinkertaisuudessaan usein henkeäsalpavan kaunis.”¹⁹ Kaurismäen elokuvia vaivaava (tai mielipiteestä riippuen elähdyttävä) kurjuuden romantisointi estää niitä sijoitumasta mitenkään ongelmattomasti samaan lajityyppiin työväenluokan sisältä kummunneen kirjallisuuden kanssa. Näin ollen voikin kysyä, viekö estetisoiminen Kaurismäen elokuvien sisältäältä yhteiskuntakritiikiltä särmän?

Työväenluokan synty ja mahdollinen katoaminen eivät ole tietystikään ainoastaan suomalaisia ilmiöitä vaan osa sitä maailmanlaajuista prosessia, jota yhteiskuntatieteissä kutsutaan modernisaatioksi. Suomi ei putkahtanut esiin tyhjästä vaan sen synty on osa sitä historiallista prosessia, joka synnytti nykyisen kaltaiset

18. Laine 2003, 39, 44.

19. Ema., 39.

kansallisvaltiot. Mitään kansallista kertomusta ei voisi edes olla ilman muita vastaavia kertomuksia. Kansakunnan rakentamisessa niin hyödylliseksi osoittautunut jalo ja uuttera työläinen ei ollut vain suomalainen hahmo, vaikka siihen saatettiin liittää jo *Maamme kirjasta* tuttuja ja siis nimenomaan suomalaisiksi katsottuja ominaisuuksia, kuten ahkeruuden ja luotettavuuden. Jalon työläisen ihannetta on tarvittu kaikkien modernien kansakuntien rakentamisessa. Tässä mielessä jalon työläisen hahmoon pätee sama mitä pääomasta sanotaan: sillä ei ole isänmaata.

Jalo työläinen palveli aikansa kertomusta teollistumisesta ja nykyaikaistumisesta. Kun kertomus muutti muotoaan ja tehtaiden jyske vaihtui vaimeaksi naputukseksi tietokoneen näppäimistöllä, haalaripukuinen sankari sai jäädä eläkkeelle. Nyt tuo ahkera kansakunnan rakentaja seikkailee enää nostalgian sävyttämässä elokuvissa.

Sivujuonia ja sokeita pisteitä

Tehtaantyöläisten lisäksi kertomuksessa kansakunnasta on ollut muitakin sankareita, joiden merkitys on ajan myötä muuttunut. Tarinan kertominen edellyttää niin henkilögalleriaa kuin näkökulmaakin koskevien valintojen tekemistä. Jos kustakin historian vaiheesta poimittaisiin näkyviin nykyversiosta poikkeavia ja tarinan eheyden kannalta sopimattomia aineksia, Suomi voitaisiin kertoa radikaalisti toisin.

Kun edellä oli puhe kansakuntakertomuksen suurista linjoista ja kansallisen historian suurmiehistä, joiden tehtävänä on ollut henkilöidä jotakin aatetta tai yhteiskuntaluokkaa, on hyvä panna merkille, että kyse on todellakin miehistä. On selvää, että naisten rooli historiassa muodostuisi aivan toisenlaiseksi, jos siihen kiinnitettäisiin johdonmukaisesti huomiota.²⁰ Esimerkiksi Viikari lukee Aleksis Kiven *Seitsemästä veljeksestä* esiin eräänlaisen moder-

20. Esim. Kokko 1996.

nin yksilöllisyyden teemaa kehitelleen vastakertomuksen, joka henkilöityy Seunalan Annan hahmossa. Viikari korostaakin Kiven teoksesta kuultavaa kansakuntakertomuksen moniäänisyyttä, ”joka saattaa yhteen korkean ja matalan rekisterit, kansakunnan rakentajan äänen, nokinaamaisen rienan, hartauden ja sisäisyyden äänen, pelon utopiat. Äänet kohtaavat mutta eivät suinkaan sulaudu yhdeksi kieleksi.”²¹

Naisten roolia kansakunnan rakentajina on häivytetty näkyvistä ainakin kahdella tavalla. Ensinnäkin itse kansakunnan idea saattaa saada metaforisessa mielessä maskuliinisen vivahteen, kuten termi ’isänmaa’ jo implikoi.²² Valtiokoneistossa käy kaiken kaikkiaan varsin miehinen kolke. Isänmaa kuuluu selvästi poliittikan sanastoon ja äidinkieli kulttuuriin.

Naisruumiin hahmon on kansallisen kielen lisäksi saanut myös kansakunnan visualisoitu henkilöitymä.²³ Kansallisena ikonina naishahmo on kuitenkin ambivalentti, se sekä symboloi äidillistä turvaa että takaa miesten tarpeen suojella.²⁴ Suomi-neitoa onkin tarvittu erityisesti silloin, kun suomalaisten itsenäisyys on ollut tavalla tai toisella uhattuna.²⁵ Turvattoman neidon lisäksi myös mielikuva Suomesta äitinä, jota sen pojat puolustavat, oli yleinen 1930-luvulla ja sotavuosina.²⁶ Nyttemmin kansallispukuinen Suomi-neito on saanut myös nostalgisia merkityksiä muistuttaessaan 1800-luvun kansallisten virtausten voimasta.²⁷ *Suomineitonen hei!* -teoksen toimittajien mukaan ”[k]ansallisuuden kuvittelussa naiset edustavat usein kansan menneisyyttä ja sen ikiaikaista olemusta samalla kun miehet edistävät kansallisuuden progressiota.”²⁸ Yksi osoitus tästä on se, kuinka pian itsenäistymisen jäl-

21. Viikari 1996, 50–51; ks. myös Lyytikäinen 1999, 157–158.

22. Ks. Gordon 1999, 81–84.

23. Kivimäki 2002, 57.

24. Gordon 2002, 47, 52.

25. Reitala 1983, 94, 99, 124.

26. Emt., 142–144.

27. Emt., 154–155.

28. Gordon ym. 2002, 13–14.

keen etenkin suhteissa itään päin Suomi-neito sai osittain väistyä maskuliinisuutta korostaneiden esitystapojen tieltä.²⁹

Toiseksi naisten merkitys kansakuntakertomuksessa jää piiloon siitä yksinkertaisesta syystä, että monissa historian yleisesityksissä on vähätelty naisten historiallista roolia kansakunnan rakentamisessa.³⁰ Kyse on jälleen kerran valinnoista ja niitä ohjaavista arvostuksista. Kumpi on tarinan sankari, itsetuhoinen Lemminkäinen vai hänen urhea äitinsä? Naisten roolia onkin alettu nostaa esiin esimerkiksi klassikkonäytelmien uusissa tulkinnoissa. Linnan *Pohjantähti*-trilogiasta nähtiin Tampereen teatterissa vuonna 2003 dramatisointi, jonka nimenä oli *Pentinkulman naiset*. Samoihin aikoihin myös Kaisa Korhosen ohjaamassa Jyväskylän kaupunginteatterin versiossa Pentinkulman naiset näkyivät ja kuuluivat aiempaa selvästi enemmän.

Ainakin hyvinvointivaltiota painottavassa kansakuntakertomuksen versiossa sankarit ovat nimenomaan naisia.³¹ Naiset ovat perinteisesti olleet keskeisiä toimijoita sillä yhteiskunnan alueella, jota on sittemmin alettu nimittää kolmanneksi sektoriksi. Suomalaisen kesyttäminen – tai sivilisoiminen Norbert Eliasın tarkoittamassa mielessä – voidaan niin ikään lukea monilta osin äitien kasvatustyön ansioksi. Kasvatusvastuu ei ole kuitenkaan estänyt naisia toimimasta muuallakin kuin kodin piirissä.

Haastattellessaan Laura Ruohosta, yhtä kansainvälisesti arvostetuinta suomalaista näytelmäkirjailijaa, Kaarina Hazard pohtii, miksi Ruohonen ei saamistaan tunnustuksista huolimatta ole profeetta omalla maallaan. Onko kyse suomalaisen kulttuurijulkisuuden kontekstista, Hazard kysyy ja intoutuu kuvailemaan

29. Reitala 1983, 126–127.

30. Gordon ym. 2002, 13.

31. Kansallisia naistoimijoita löytyy esimerkiksi kahdesta artikkelikokoelmasta, *Naisten hyvinvointivaltio* (Anttonen ym. 1994) ja *Suomineiton hei! Kansallisuuden sukupuoli* (Gordon ym. 2002). Tärkeitä toimijoita löytyy myös siitä 1800- ja 1900-lukujen vaihteen hyväntekeväisyyteen omistautuneesta naisverkostosta, jota historioitsija Pirjo Markkola käsittelee tutkimuksessaan *Synti ja siveys* (2002).

teatterikulttuurimme nykytilaa: ”Se on sitä, kun nuoret miehet huppareissaan vetävät näyttämölle kirveen ja yhteisen korphurmion, ja se on sitä, kun nostalginen hymy huulilla esitetään lähi-menneyksyys perhetragedioiksi, joissa yhteiseksi kokemukseksemme ilmoitetaan Irwinin iskelmä ja Hankkijan lippalakki.” Ruohonen kuitenkin kiistää, että syy hänen vähäiseen maineeseensa Suomessa olisi se, ettei suuren suomalaisen kertomuksen kirjoittajaksi sopisi nainen. Näytelmäkirjallisuutemme neljästä kivijalasta – Hella Wuolijoki, Minna Canth, Maria Jotuni ja Aleksis Kivi – kolme on naisia.³²

Kansallisen sukupuoli riippuu siis pitkälti siitä, mihin huomio kiinnitetään, ja etsivä löytää kansakuntakertomuksesta niin vaietuja kuin toimiviakin naisia. Sukupuolinäkökulma on kansallista tarkasteltaessa joka tapauksessa perusteltu ja välttämätön. Aili Nenola ja Senni Timonen korostavat kuitenkin, että ”naisten mykkyys, kielettömyys on kirjallisen kulttuurin ja sen tutkimuksen luoma harha: naiset ovat aina puhuneet, laulaneet, kertoneet, uneksineet suuria ja tarinoineet pieniä siinä missä miehetkin.”³³ Mahtaako olla kyse vastaavan sosiologisen näköharhan tietoisesta sivuuttamisesta, että vuonna 2002 ilmestyneessä *Suomalainen yhteiskunta* -nimisessä perusoppikirjassa kysymys sukupuolesta loistaa poissaolollaan.³⁴

Sukupuolen lisäksi kansallista kertomusta halkovat monet muutkin jaot. Kenties eniten on tutkimuksessa käsitelty säätyläisten ja rahvaan välisiä suhteita ja etenkin kansankuvausta.³⁵ Osittain samaa juurta on luvussa 2 käsitelty maaseudun ja kaupunkien välinen juopa. Yksi kansallisen kertomuksen perusomi-

32. Hazard 2003, 19.

33. Nenola & Timonen 1990, 7.

34. Jokinen & Saaristo 2002; sosiologian sukupuolesta on sittemmin ilmestynyt tutkimus, jossa todetaan mm., että sosiologian kurssivaatimuksissa ”sukupuolta koskeva tieto sijoittuu marginaaliin tai viitekehyksiin pikemminkin kuin ytimeen tai perustaan” ja että ”[s]osiologian opinnot on voinut suorittaa ilman reflektiota sukupuolesta”. Lempiäinen 2003, 171, 173.

35. Ks. esim. Alapuro 1998; Lappalainen 2000, 201–244.

naisuuksista on joka tapauksessa se, että se pyrkii peittämään sisäisiä eroja ja luomaan moninaisuudesta yhtenäisyyttä, erimielisyydestä konsensusta. Kansallinen on kompromissi, joskaan ei välttämättä kaikille osapuolille tasapuolinen, ja vaikka se saattaa esittäytyä kaikenkattavana, kaikkien kompromissien lailla se sulkee aina jotakin pois. Stuart Hall kirjoittaa, että kansakunnan kertominen ei heijasta jo saavutettua yhtenäistä tilaa, vaan tarkoituksena on pikemminkin takoa ”monista kansakuntaa tosiasiasa leikkaavista luokkaa, sosiaalista sukupuolta, aluetta, uskontoa ja paikallisuutta koskevista eroista yhtenäinen identifikaation muoto”.³⁶

Kansallinen on paitsi yhdistävä myös erottava kategoria. Se ei synnytä eroja ainoastaan valtaväestön ja etnisten vähemmistöjen välille vaan myös niin sanotun valtaväestön sisälle.³⁷ Samalla jatkuva eronteon prosessi määrittää sitä, kuka luetaan valtaväestöön kuuluvaksi. Korostus on sanan ’valtaväestö’ alkuosalla. Teatterinjohtaja Ritva Siikala kirjoittaa lapsuudestaan Kemissä: ”Päättelin, että kansallis-alkuiset asiat olivat meikäläisiä, siis hyviä. Perheemme asui Kansallispankin vintillä ja lähin naapurimme oli Kansallispankin johtaja. Kaukana etelässä oli Kansallisteatteri, se suurin ja kaunein, joka kiehtoi mieltäni jo silloin. Kansallislaulu, kansallisrunoilija, kansallispuku olivat hienoja asioita, ja ne kuuluivat meikäläisille. Niikäläiset eivät niistä välittäneet eivätkä niitä ymmärtäneet.”³⁸

Kansallinen ei siis välttämättä viittaa kaikille suomalaisille yhteiseen yhteiskunnan makrotasoon, vaan sillä on myös oikealle kallellaan oleva erityismerkitys, joka voitaneen palauttaa *kansalaissodan* aikaan. Näin ymmärrettynä se sulkee ulkopuolelleen sisällissodassa hävinneet ja heidän puolelleen identifioituvat. Samalla tavoin kuin Pekkasen jalo työläinen oli tähdätty epäjaloja

36. Hall 2003b, 263.

37. Käsite ’valtaväestö’ on tietysti jo sinällään yleistys. Jako valtaväestöön ja etnisiin vähemmistöihin pitää siis ymmärtää analyttiseksi jäsenyykseksi, ei todellisuuden koko kuvaksi.

38. Siikala 2003, 312.

työläisiä, rähjäviä kommunisteja vastaan, myös Siikalan lapsuusmuiston 'kansallisella' oli vastinpari, jonka pois sulkemiseen sen merkitys ainakin osittain perustui. 'Kansallisella' on suomenkielessä erityismerkitys, jonka sisäpiiriin sanan sisältämällä 'kansalla' ei ole ollut asiaa ainakaan silloin, kun se ei ole tyytynyt sille ylhäältäpäin määritelyyn rooliin.

Tutkijat suomalaisuussavotassa

Ajatus kansallisesta yhtenäisyydestä luodaan aina jonkin tai joidenkin kustannuksella. Vaikka tutkimuksessa onkin viime vuosina pyritty purkamaan suomalaisuuteen liittyviä yleistyksiä, oletus suomalaisen yhtenäiskulttuurin olemassaolosta lienee yhä valitseva.³⁹

Samalla tavoin kuin puhutaan itseään toteuttavista ennusteista voidaan puhua myös sairauksia aiheuttavista diagnooseista. Vaikutuksen logiikka on sama kuin lumelääkkeen, mutta tarkoitus päinvastainen; potilas pitää saada uskomaan olevansa sairas. Kansallisen määritelmät ovat tavallaan kuin sairauksia aiheuttavia taudinmäärityksiä, kun ne kuvaamisen sijaan *tuottavat* kansallista. Suomen monokulttuurisuus on juuri tällainen diagnoosi. Joskus tuntuu, että yhdenmukaisinta Suomessa on se yhdenmukaisuus, jolla Suomen väitetään olevan yhdenmukainen. Suomalaisuuden homogeenisuus näkyykin ennen kaikkea vakaassa uskossa tuohon homogeenisuuteen.

Suomi on monokulttuurinen vähän samaan tapaan kuin hauki on kala. Seuraavassa luvussa käsitellään sitä, miten kansallista tuotetaan toistamalla. Toisteltuamme tarpeeksi sitä, että olemme kaikki samanlaisia, *ihan tavallisia suomalaisia*, alamme todellakin kuulostaa samanlaisilta.

Monokulttuurisuuden ohella toinen yhtä piintynyt kansallinen uskonkappale käsittelee suomalaisuuden materiaalista ja henkistä

39. Knuuttila 1996, 169–171.

köyhyyttä, jota selitetään milloin karuilla luonnon olosuhteilla, milloin taas kansanluonteen tai mentaliteetin yksioikaisuudella. Muu maailma vaikuttaa jotenkin värikkäämmältä kuin tasalaatuinen, hieman tylsä mutta luotettavan vakaa Suomi. Näin asian ilmaisee sosiologi:

Kaikissa Pohjoismaissa on niin sanotusti matalakontekstinen kulttuuri, joka ei edellytä syvällistä kykyä tulkita erilaisia viestejä: ihmiset ovat sitä miltä näyttävätkin ja ilmausten merkitykset ovat yksiselitteisiä toisin kuin monikulttuurisuuteen perustuvissa korkeakontekstisissä kulttuureissa. Matalakontekstinen kulttuuri on integroitunut ja homogeeninen. Ihmiset muistuttavat siinä toisiaan etnisesti, kielellisesti, uskonnollisesti, moraalisesti jne. Heidän ei tarvitse kehittää erityisen syvällistä kykyä tulkita toisia ihmisiä, heidän ajatuksiaan ja aikomuksiaan. Puhutun kielen lisäksi ei tarvita muita koodeja, esimerkiksi mimiikkaa ja intonaatiota.⁴⁰

Miten tällainen suomalaisen kulttuurin luonnehdinta eroaa topeliaanisesta kansankuvasta? Eikö tässä puhutakin talonpoika-Matista, nyt vain uusin termein? Ajatus suomalaisen kulttuurin matalakontekstisuudesta ei näin esitettynä vastaa ainakaan omaa kokemustani. Kyllä Suomessakin tarvitaan ”syvällistä kykyä” tulkita muiden ihmisten viestejä, ihmiset eivät suinkaan ole aina sitä miltä näyttävät eivätkä ilmausten merkitykset ole aina ihan sitä mitä ensi kuulemalta luulisi. Tiedetäänpä tavatun myös monimutkaisia suomalaisia. Väestögeneettisesti saatamme olla varsin homogeeninen ihmisryhmä, ainakin muihin Euroopan valtioihin verrattuna, mutta Suomessa puhutaan muutakin kuin suomea – meillä on jopa kaksi virallista kieltä⁴¹ – ja vaikka neljä viidestä kuuluukin yhteen ja samaan kirkkokuntaan, Suomessa on toinenkin kristillinen yhteisö, jolla on oikeus kantaa jäseniltään veroa.

40. Anttila 1993, 114–115, lähdeviitteet poistettu.

41. Suomen lisäksi Euroopassa on vain kolme muuta maata, joilla on useampi kuin yksi virallinen kieli: Belgia, Luxemburg ja Sveitsi.

Kyse onkin terminologisesta kömmähdyksestä. Jos Suomen todellakin ajatellaan olevan kulttuurisesti homogeeninen maa, niin sen teorian mukaan, johon edellä siteerattu tutkija viittaa, Suomi olisi pikemminkin korkea- kuin matalakontekstinen kulttuuri. Seppo Knuuttila esittelee kyseistä ajattelutapaa näin: "[...] sellaisissa homogeenisissa kulttuureissa, joiden sosiaaliset muodot ovat vahvasti integroivia sekä tiedot, taidot ja katsomukset yhteisesti jaettuina, kontekstien merkitys on suuri, korkea; ihmiset ymmärtävät toisiaan vähästä. Vastaavasti matalakontekstisia kulttuureja luonnehtii korostunut yksilöllisyys, vieraantuneisuus ja fragmentaarisuus [...]"⁴²

Olisiko peräti niin, että terminologinen väärinymmärrys joutuu sellaisesta itsensä vähättelyn perinteestä, jonka ohjaamana suomalaiseen kulttuuriin on helpompi yhdistää "mataluus" kuin "korkeus"? Toinen selitys voisi löytyä kulttuurien kuvaamista vaikeavasta naiivista realismista, jota Knuuttila kutsuu "helpon nakin" harhaksi.⁴³

Yksi pisimmälle viedyistä esimerkeistä suomalaisen kulttuurin köyhäksi esittämisestä löytyy semiootikko Eero Tarasiltalta. Hän mainitsee suomalaiselle "semiosfäärille" tyypilliseksi piirteeksi "merkkiuniversumin köyhyys". Ajatus on selvästi upponnut otolliseen maaperään, sillä siihen viitataan useissa tutkimuksissa. Sen perusteet kuuluvat näin:

Suomalaisessa miljöössä on vähän erilaisia merkkejä vastaanottajalle koodattavaksi – verrattuna moniin muihin kulttuurei-

42. Knuuttila 1998b, 21–22. Anttila (1993) viittaa matalakontekstisesta ja korkeakontekstisesta kulttuurista kirjoittaessaan Edward T. Hallin ja Åke Daunin tutkimuksiin (tosin Anttilan artikkelin kirjallisuusluettelosta ei löydy lähdeviitettä "Hall 1977" vastaavaa kirjallisuusviitettä). Knuuttilan mukaan nimenomaan Hall on käsitteiden 'high context culture' ja 'low context culture' tunnetuin lanseeraaja, ja ainakin Hallin määritelmiiin nähden Anttila käyttää ko. termejä nurinkurisesti. Knuuttila (emt.) osoittaa, että jako matala- ja korkeakontekstisiin kulttuureihin on kaikkea muuta kuin yksinkertainen tai yksiselitteinen.

43. Knuuttila 1998a, 1996.

hin. Muut kulttuurit ovat tottuneet jatkuvasti vastaanottamaan monelta taholta tulvivia viestejä, jotka saattavat olla keskenään ristiriitaisiakin. Niissä on siten opittu ymmärtämään moninaista ja polyvalenttia merkkimaailmaa ja on myös kyetty omaksumaan vastaava semioottinen käyttäytyminen, jolla ihmisen selviää kyseisessä universumissa. Kun suomalainen merkkimaailma on köyhää ja erityisesti merkit pyrkivät olemaan samoilla päällekkäin lankeavilla koodeilla tulkittavia (juuri tätä on kansallinen yhtenäiskulttuuri), koetaan kaikkien erilaisten merkkien tunkeutuminen staattiseen semiosfääriin uhkaavana tapahtumana.⁴⁴

On kansamme siis köyhä paitsi materiaalisesti myös semioottisesti. Vaikka huomio uusien ja erilaisten merkkien aiheuttamasta uhanalaisuuden tunteesta onkin oivaltava ja selittää osaltaan esimerkiksi maahanmuuttajien kulttuuristen merkkien aiheuttamaa vihamielisyyttä, perustelu on kestävä. Olisi mielenkiintoista nähdä väitteen perusteeksi tarkat laskelmat suomalaisen semiosfäärin merkkimääristä samoin kuin vastaavat luvut vertailuryhmästä ”muut kulttuurit”. Mitkä sitten olisivat niitä kulttuureja, joissa ollaan niin tottuneita tulkitsemaan ristiriitaisia viestejä, että osataan käyttäytyä semioottisesti oikeaoppisesti? Voisiko olla niin, että tässä ei nähdä puita metsältä vaan katsotaan suomalaista semiosfääriä liian läheltä eikä havaita sen monimuotoisuutta ja -tulkintaisuutta? Jotenkin kiusalliselta tuntuu myös oletus semioottisesta yhtenäiskulttuurista, eli siitä, että kaikkialla Suomessa elettäisiin samassa merkkimaailmassa ja että Suomen sisältä ei löytyisi alueellisia eroja edes semioottisessa mielessä.⁴⁵

44. Tarasti 1990, 207.

45. Yhtenä ylläkkeenä kritiikkiini on se, että olen törmännyt monissa yhteyksissä Tarastin väitteisiin suomalaisuuden semioottisesta köyhyydestä – samoin kuin edellä lainattuihin Anttilan käsityksiin suomalaisen kulttuurikontekstin ”mataluudesta” – ja yleensä nuo väitteet on nieltty pureksimatta. (Mainittujen näkemysten leviämisestä tutkimuksissa ks. Koivunen 2003, 322–323.) Alapuro (1993, 9) osaa kuitenkin selittää Tarastin

Elokuvatutkija Anu Koivunen esittää kiinnostavan huomion siitä, että monissa tutkimuksissa esimerkkeinä suomalaisen kulttuurin matalakontekstisuudesta on käytetty *lukemista* ja elokuvan *katsomista*. Näin ”mataluus” ei sijaitsisikaan niinkään kulttuurissa itsessään kuin sen tulkinnoissa. Vaikka kansakuntaa siis kerrottaisiin kuinka vivahteikkaasti tahansa, suomalaisten väite-
tään tulkitsevan sitä latteasti.⁴⁶

Tulkinnat ovat aina siinä mielessä tulkitsijansa näköisiä, että niihin vaikuttaa myös tutkijan oma kulttuuritausta, eli kaikki se, mihin hän on tottunut lukemaan merkityksiä. Esimerkiksi Jorma Sipilä väittää suomalaisesta kulttuuriteollisuudesta kirjoittaessaan, että ”kakkosnelosiin ei sisälly muita kuin rationaalisia merkityksiä, ne ovat vapaita kielestä ja estetiikasta.”⁴⁷ Mutta voiko kukaan ihka *oikea* suomalainen todellakin esittää, että sahatavara olisi vapaata estetiikasta ja että siihen ei muka sisältyisi emotionaalisia ja peräti affektiivisiä merkityksiä? Kakkosnelonenhan on suomalaista muotoilua herkimmillään, se vetoaa kaikkiin aisteihin; se on joka kerta uusi ja ainutlaatuinen teos, jossa yhdistyvät puun syistä syntyvä ja lukemattomina variaatioina toistuva kuvioaihe sekä sahajauhon ja tuoreen pihkan kokonaisvaltainen tuoksu. Kakkosnelonen suorastaan kutsuu hivelemään karheaa pintaansa.

Piintyneiden käsitysten purkamisen sijaan tutkijoiden näkemykset suomalaisuudesta saattavat uusintaa historiasta tuttuja

väittämän vähemmän ärsyttävästi: ”suomalaisille ei ole tarjolla sellaista rikasta ja monisyistä eliittikulttuurin perinnettä, joka toimisi monipuolisena kulttuurisena perusvarantona sosiaalisissa erottautumiskamppailuissa, sopeutumisessa uusiin yhteiskunnallisiin olosuhteisiin tai vaikkapa tulkinnoissa erilaisista kulttuurin tuotteista.” Näyttäisi siltä, että tällainen kulttuurisen erottelukyvyn puute näkyy selvimmin mitä elitistisemmistä ja korkeakulttuurisemmista ilmiöistä on kyse. Semioottinen köyhyys paljastuukin sivistymättömyydeksi termin elitistisessä merkityksessä. Vrt. myös Jokinen 1997, 45–51 ja Jokinen & Saaristo 2002, 61–62.

46. Koivunen 2003, 322–323.

47. Sipilä 2001, 175.

asetelmia ja arvostelmia.⁴⁸ Jari Ehrnroothin artikkeli pääministeri Esko Ahon vuonna 1993 tutkijoilla teettämässä raportissa *Suomen henkinen tila ja tulevaisuus*⁴⁹ asettaa tutkijan itsensä terapeutin rooliin. Psykoanalyytikon divaanille kellistetty Suomen kansa saa terapeutiltaan väkevän ohjeen tulevaisuuden varalle: Kasvakaa jo Herran tähden aikuisiksi! Ehrnroothin tekstissä uusinnetaan sitä historiasta kovin tuttua herrasväen ja kansan suhdetta, jossa edelliset eivät suinkaan itse lukeudu kansan joukkoon mutta tuntevat sen kuin ratsumies hevosensa. Tähän pätevät hyvin Satu Apon sanat hänen kirjoittaessaan sivistyneistön kansasuhteesta: ”Suomalaisten eliittien edustajat ovat kiinnittäneet päähuomionsa niihin piirteisiin, joissa kansanihmiset ja heidän elämänmuotonsa ovat eronneet eliittien omasta emokulttuurista, länsimaisesta porvarillisesta kulttuurista.”⁵⁰ Arviointikriteerit, joilla kansaa on merkityksellistetty, ovat siis olleet jo lähtökohtaisesti ulkokohtaisia – tai peräti ”eurooppalaisia” – ja ne ovat suuntautuneet ylhäältä alaspäin. Voi olla, että Tarastinkin ”muut kulttuurit”, joiden polyvalenttiin rikkauteen hän Suomen köyhää semiosfääriä vertaa, ovat yhtä kuin länsimainen porvarillinen kulttuuri. Se onkin epäilemättä sivistyneistölle luontevampi samastumisen kohde kuin se, mikä heidän puheessaan rakentuu suomalaisuudeksi.

Ehrnroothin suositus 1990-luvun alun mentaaliseksi hoitokuuriksi oli tämä: ”Suomen 1990-luvun pääongelma on se, että laman selviytyminen edellyttää individuaalista luovuutta, mutta laman oloissa helposti taannutaan kollektiiviseen pysähtyneisyyteen. Ilman terapeutista tukea mielet räytyvät ja kädet takovat tyhjää.”⁵¹ Sinänsä mielenkiintoista, että vielä 1990-luvun alussa kollektiivisuus saatettiin esittää tällä tavoin yksiselitteisen kielteiseksi, pysähtyneisyyttä ilmentäväksi ja sitä uusintavaksi voimaksi.

48. Samasta asiasta varoittaa myös Keränen 1998a, 11.

49. Niiniluoto ja Löppönen (toim.) 1994.

50. Apo 1998, 120.

51. Ehrnrooth 1994, 77.

Vaikka edellä onkin kritisoitu Suomen esittämistä homogeeniseksi monokulttuuriksi, se ei tarkoita, etteivätkö kollektiivisuutta ja ylipäänsä yhteenkuuluvuudentunnetta korostavat kansallisen kertomuksen versiot sisältäisi myös myönteisiä ja sosiaalisessa kanssakäymisessä tuiki tarpeellisia merkityksiä. Ajatuksessa kollektiivisesta identiteetistä ei ole sinänsä mitään pahaa tai vahingollista. Päinvastoin, sen näkeminen positiiviseksi voimavaraksi on tärkeä osa oman tilan arvaamista, joka puolestaan on edellytys toisen arvostamiselle.

Ongelmaksi saattaa kuitenkin muodostua se, minkä tai keiden kustannuksella tuota yhteisöllisyyttä tehdään. Marja Keränen kirjoittaakin toimittamassaan teoksessa *Kansallisvaltion kielioppi*: ”Kansallisissa identiteeteissä ei siis olekaan kyse jostakin kulttuuritutkimuksen hömpästä, epäolennaisesta koristuksesta, vaan siitä kuka lasketaan täysivaltaiseksi kansalaiseksi. Kansalaisuus, kansallisvaltion jäsenyys, on identiteetti, joka säätelee meidän jokaisen elämää varsin radikaalilla tavalla.”⁵² Kertomus Suomesta on siis lyhyesti sanoen kertomus siitä, millaisia suomalaisten *pitäisi* olla ollakseen oikeita suomalaisia.⁵³

Matti lähtee Eurooppaan

Tätä kirjoitettaessa alkaa näyttää yhä selvemmältä, että globaalistumiseksi kutsuttu prosessi ja Suomen liittyminen Euroopan unioniin ovat merkinneet muutosta kansallisessa itseymmärryksessä jos ei muutoin niin ainakin poliittisen retoriikan painotuksissa. Kansallisesta on tulossa kirosana vähän samaan tapaan kuin nationalistisista. ”Nyt eurooppalaiset ovat jälleen valinnan edessä. Vaihtoehtoina ovat vapaa, vastuullinen ja avoin Eurooppa tai kansallismielinen Eurooppa”, kirjoittaa eräs suomalainen euroedustaja.⁵⁴ Vaih-

52. Keränen 1998a., 12.

53. Ks. Lepola 2000.

54. Stubb 2004.

toehdon tarjoaminen on tietysti pelkkää retoriikkaa, sillä kukapa järkevä ihminen haluaisi vapauden, vastuullisuuden ja avoimuuden sijaan jotain niin ummehtunutta kuin kansallismielisyys.

Muutos käy ilmi jo siitä, kun edellä käsiteltyjä 1990-luvun alusta peräisin olevia tutkijoiden käsityksiä vertaa 2000-luvun alkuvuosien pan-eurooppalaisuuden huumaan. Ainakin tiedotusvälineitä seuraamalla on helppo havaita, että Suomea kerrotaan aiempaa selvästi enemmän osaksi Eurooppaa – tai ainakin osaksi EU:n myötä syntynyttä Eurooppa-kertomusta. Kymmenen vuotta sitten esitetyt ajatukset suomalaisen kulttuurin matala-kontekstisuudesta, semioottisesta köyhyydestä ja keskenkasvuisuudesta eivät kenties enää nykyään saa samanlaista vastakaikua kuin ennen.

EU-retoriikassa toistetaan kuitenkin monia aiempia käsityksiä suomalaisten homogeenisuudesta ja eristyneisyydestä erityisesti silloin, kun Eurooppaa kaupataan suomalaisille jonkinlaisena uutena asiana. Mediaa seuraamalla saakin helposti sen kuvan, että Suomi olisi todellakin ”liittynyt” Eurooppaan vasta 1990-luvulla. Suomen EU-neuvotteluvaltuuskunnan puheenjohtajana 1993–1995 toiminut Pertti Salolainen kirjoittaa varsin yksiselitteisesti, että ”Suomi oli vielä pitkälle 1980-luvulle taloudellisesti ja poliittisesti Neuvostoliiton liiallisen vaikutuksen alaisena ja ajoittain suorastaan rähmällään.” EU-jäsenyyden myötä Suomi on siis siirtynyt idästä länteen: ”Suomessa hengitetään vihdoinkin vapaammin.”⁵⁵

Korostettaessa Suomen vasallisuhdetta Neuvostoliittoon ei kuitenkaan nähdä, että Suomi on jo vuosisatojen ajan ollut tiiviissä kanssakäymisissä muiden Euroopan alueilla olevien kulttuurien kanssa. Tätä näkökulmaa painotetaan ansiokkaasti esimerkiksi 2000-luvun alussa julkaistussa *Suomen kulttuurihistoriassa*. Salolaisen yksinkertaistavaan historiakäsitykseen sopii Pauli Kettusen huomio globalisaatioretoriikasta, johon ”kuuluvat myös staattiset kuvat siitä, millainen maailma oli ’ennen’; nykymuutosta kir-

55. Salolainen 2004.

kastetaan kernaasti rakentamalla sen kontrastiksi menneen kari-
katyyrejä.”⁵⁶

Kansalliset stereotypiat taipuvat yllättävänkin helposti myös euroasian taakse. Innostuneen europarlamentaarikon mukaan suomalaiset voivat jopa pelastaa Euroopan unionin: ”Suomalaisten sovinnaisuus ja pragmaattisuus ovat hyveitä, joita EU juuri nyt tarvitsee. Meidän kannattaa olla niistä ylpeitä ja antaa ne EU:n käyttöön.”⁵⁷ Ketäpä muuta tässä jälleen puhutellaan kuin käytännöllistä, tunnollista ja osaansa tyytyvää Mattia, tuota jaloa ja leveäharteista talonpoikaistyöläistä. Topeliaaninen suomalaisuus on kuin onkin eurokelpoista.

Suomalaisten ominaispiirteiden kääntämistä vahvuuksiksi suosittelee myös virolainen kirjailija Jaan Kaplinski. Suomalaisten tulisi hänen mukaansa hyväksyä oma toiseutensa; virolaisille se on jo liian myöhäistä, sillä he ovat jo liiallisen eurooppalaistumisen seurauksena ”menettäneet” toiseutensa ja sitä kohtaan tunte-
mansa kiinnostuksen. Suomessa asiat ovat tässä suhteessa huomattavasti paremmin. Suomesta löytyy Kaplinskin mukaan koso-
lti ei-eurooppalaisia kirjailijoita, kuten Antti Hyry, Risto Rasa ja Kalle Päätalo, sekä ei-eurooppalaisia popmuusikoita, kuten M.A. Numminen ja Juice Leskinen.⁵⁸

Eli näillä eväin Eurooppaan.

56. Kettunen 2003, 10.

57. Stubb 2004.

58. Kaplinski 2004, 11.

5. Suomi on toistettua maata

Mikko Lehtonen

Kansalliset kulttuuriset identiteetit tuotettiin 1800-luvulla ja 1900-luvun ensipuoliskolla paljolti korkeakulttuurin piirissä. Nykyään suomalaisuus esitetään tiettyinä ideaalina ja normina yhä useammin myös populaarikulttuurisesti. Suomi-rockin vahva asema, jääkiekkomaajoukkue kansakunnan symbolina, *Kotikadun* kaltaiset eepiset televisiosarjat samoin kuin *Koirankynnen leikkaaja* ynnä muut kotimaisen elokuvan niin kutsutun uuden tulemisen ilmaukset osallistuvat suomalaisuuden tuottamiseen. Myös ilta-päivä- ja aikakauslehdet normittavat suomalaisuutta päivästä ja viikosta toiseen. Kaikesta Suomen kansainvälistymisestä huolimatta lööppeihin kelpaavat edelleenkin pääasiassa vain suomalaiset.¹ Nimenomaan populaarijulkisuus saattaa tällä hetkellä olla keskeisin suomalaisuuden tuottamisen paikka.

Jotta suomalaisuudella voisi olla vaikutuksia, sen täytyykin olla ainakin jossain määrin kansanomaista ja kansalle kuuluvaa. Populaariudessa taas ei ole kyse yksin symboleista ja esittämisestä, vaan myös arkisista käytännöistä ja rituaaleista. Populaaria ei ole vain se, mikä on kulloinkin uutta ja jännittävää, vaan myös ja ehkä ennen muuta se, mikä näyttää toistuvan päivästä toiseen kutakuinkin samanlaisena. Kaikkein populaareinta saattaa olla se, mikä on muuttunut niin itsestään selväksi, ettemme välttämättä edes huomaa sen läsnäoloa elämässämme.

Toistoa on kohtalaisen hankala huomata – saati sitten eritellä. Mitä mielenkiintoista on siinä, että aurinko nousee joka aamu? Lööppeihin tapahtuma ei pääse, vaikka auringon nousuaika sanomalehtien allakkasivuilla toistuvasti kirjataankin. Toisto ja ru-

1. Von Bagh ja Koski 2000, 18.

tiinit näyttäytyvät harmaaksi taustaksi, jota vasten kiinnostava piiritys esiin. Silti rutiininomainen ja tiedostamaton aines laskevat perustan myös ”suomalaisuudelle”.²

Kuinka siis huomata huomaamaton, tehdä näkymätön näkyväksi – semminkin kun on itsekkin suomalaisena toiston tuotetta? Yksi käyttökelpoinen analyttinen apuväline tässä on *performatiivisuuden* käsite.

Performativisuus

Performatiivisuudella tarkoitetaan lyhyesti sitä, kuinka asioita tuotetaan sanoilla ja teoilla.³ Sanan ’performatiivisuus’ voi suomen-
taa jonkin kautta tapahtuvaksi muodostamiseksi tai tuottamiseksi. Alkeisesimerkki performatiivisuudesta on vihittäessä sanottava ”Tahdon”, jossa sana on teko. Muita esimerkkejä sanoin tapahtuvista teoista voisivat olla vaikkapa ”Pyydän anteeksi” tai ”Julistan kokouksen päättyneeksi”. Mutta voidaan myös kysyä, eikö kaikki esittäminen ole performoimista, joksikin tekemistä. Jos sanon ”Se tyyppi on katala ketku”, esitän jonkin joksikin, mutta samalla

2. Naistutkijat Tuula Gordon, Katri Komulainen ja Kirsti Lempiäinen (Gordon ja muut 2002, 12) korostavat toistoa suomalaisuuden tuottamisessa. He kirjoittavat: ”Ajatus Suomesta luonnollisena elämän kontekstina on tulosta pitkäkestoisesta historiallisesta prosessista, jossa suomalaisuutta on tuotettu ja vakiinnutettu toiston kautta.”
3. Mainio johdatus performatiivisuuteen on Rojola ja Laitinen 1998, jota olen tässä siekailematta ryöstöviljellyt. Tunnetuin performatiivisuusteorian kehittäjä on Judith Butler, joka on käyttänyt performatiivisuuden metaforaa sen tarkastelemiseen, kuinka sosiaalista sukupuolta uusinnetaan toimilla, joiden oletetaan olevan sukupuolen ”luonnollisia” efektejä (ks. Butler 1990 ja 1993). Mainittakoon myös, että korostaessaan sitä, kuinka symbolisilla esityksillä voi olla reaalisia vaikutuksia, performatiivisuutta koskeva ajatus purkaa tervetulleella tavalla totuttua ”reaalisen” ja ”symbolisen” välistä kahtiajakoa. (Kahtiajaon ongelmallisuudesta katso esim. Eagleton 2000 ja Lehtonen 2000.)

myös osallistun todellisuuden ja sitä koskevien mielikuvien muotoilemiseen ja tätä kautta tuotan sanoillani jotain. Sanani ovat siis tekoja.

Tähän täytyy kuitenkin tehdä se varaus, että sanoilla tekemisessä on kyse paitsi sanoista myös sanojen käyttötilanteista. Jos makaan yösydännä katuojaissa ja huokaan sieltä kuulle ”Tahdon”, en pääse kiertolaisemme tai kenenkään muunkaan kanssa naimisiin. Performatiivisuuden toiminnan ehtona onkin jokin toistuva ja muotoihin kiteytynyt tilanne. Kyse on rituaaleista, seremonioista, instituutioista ja niissä toistuvista symbolisista tapahtumista. Onnistunut sanoilla tekeminen (performatiivinen akti) edellyttää toisin sanoen tiettyä ihmisten tunnistamaa kontekstia. Jos näyttämöllä esiintyessään sanoo roolihahmona ”Tahdon”, tämän ei tulkita tarkoittavan sitä, että näyttelijä itse olisi solminut avioliiton vastaanäyttelijänsä kanssa.

Toisto on keskeinen performatiivisuuden piirre. Performatiivi onnistuu, jos ja kun siinä kaikuvat vastaavat menneet teot. Luennotta tulee luento, kun se esitetään samalta paikalta kuin aiemmatkin luennot. Rantakalliolla huutaminen ei nykyään käyne luennotta, toisin kuin ehkä Genetsaretin järvellä parituhatta vuotta sitten.

Myös minuutemme on performatiivinen seikka. Kun esitämme identiteettiämme itsepintaisesti päivästä toiseen, meillä on tuo identiteetti. Sama pätee myös kansalliseen identiteettiin. Kun toistamme suomalaisuuttamme uskollisesti päivästä, viikosta ja vuodesta toiseen, olemme suomalaisia. Tässä mielessä ajatuksen performatiivisuudesta sisältyy viime vuosien identiteettejä koskeeneen kulttuurintutkimuksellisen keskustelun perusväittäjä: Meillä ei niinkään ”ole” identiteettejä, vaan me pikemminkin kaiken aikaa tuotamme niitä ajatuksillamme ja teoillamme. Me emme toisin sanoen omaa tiettyä identiteettiä, vaan pikemminkin samastumme yhä uudelleen tiettyihin identiteetteihin.⁴

4. Ks. Hall 1999b, 247–251.

Toista symbolista, niin se muuttuu reaaliseksi!

Performatiivisuus ei rajoitu vain yksittäisiin puhetekoihin tai yksittäisiin ihmisiin. Se on keskeinen ulottuvuus myös siinä toiminnassa, jossa yhteisöt uusintavat itseään päivästä toiseen. Yhteisöllisiä identiteettejä tuotetaan uudelleen harjoittelemalla, kertaamalla ja välittämällä tiettyjä merkityksiä. Juuri taukoamaton *toisto* saa aikaan tunteen jatkuvuudesta ja yhdenmukaisuudesta.

Tekemällä tekeminen on myös suomalaisuuden ytimessä. Kuten Matti Klinge huomautti jo kolmisenkymmentä vuotta sitten: ”Tarvitaan erityinen poliittinen toimenpide, joka määrää heimoista ja alueellisista yksiköistä nämä jäämään erilleen, nuo kasvaamaan yhteen. Ylhäältä, keskuksista ja niiden säatelemistä kulttuuri-instituutioista käsin leviää sitten oppi siitä kulttuurista ja kansasta, mihin kunkin tulee kuulua; ja tämä oppi joutuu varsin monilla maailman syrjäisillä ja rajaseuduilla jyrkästi vastustamaan paikallista käsitystä siitä, että rajan takana asuvat etniset ja lingvistisesti läheiset ihmiset olisivat vieraita, kaukana keskuksissa asuvat ihmiset taas omia.”⁵

Kansakunnan muotoutuminen seurasi valtion muotoutumista – ei päinvastoin. Maantieteilijä Anssi Paasi korostaa sitä, että kansat eivät ole olemassa omalla voimallaan vaan tiettyjen instituutioiden toiminnan tuloksena: ”Valtiolla joka onnistuneesti uusintaa itsensä kansana täytyy olla joukko tehokkaita institutionaalisia ja symbolisia käytäntöjä, joiden avulla kertomus kansan ja sen asuttaman territorion menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta tehdään merkitykselliseksi ja oikeutetuksi.”⁶

Kansa ja kansallinen identiteetti siis tehdään tekemällä. Kyseessä on sekä ajallinen että tilallinen prosessi. Niinpä tärkeää on paitsi se *milloin* identiteettejä performoidaan myös se *missä* niiden performoiminen tapahtuu. Kyse on toisin sanoen kansallis-

5. Klinge 1975, 9–10.

6. Paasi 2002, 165.

ten identiteettien tuottamisen *näyttämöistä*, joissa identiteetit dramatisoidaan, välitetään, omaksutaan ja uusinnetaan.

Näyttämön metaforan ei kuvaavuudestaan huolimatta pitäisi kuitenkaan johtaa ajattelemaan, että kansallisten identiteettien performoimisessa olisi kyse vain kansallisista speaktaakkeleista. Identiteettejä performoidaan myös mitä arksimmilla identiteettien tuotannon näyttämöillä – kodeissa, työpaikoilla, kouluissa, kaduilla, kapakoissa, kaupoissa, urheilukentillä, metsäpoluilla ja kesämokeilla.⁷

Näyttämömetaforan avulla voimme paitsi ajatella performoimisen tapahtumapaikkoja myös eritellä sitä, millaisia toimijoita kansallisuuden julkinen performointi edellyttää ja tuottaa. Kulttuurintutkija Tim Edensor puhuu kansallisen identiteetin performoimiseen liittyvistä käsikirjoituksista ja rooleista, lavastamisesta, koreografioista, ohjaamisesta, improvisoimisesta ja refleksiivisyydestä (millä hän tarkoittanee muun muassa kritiikkejä).⁸

Ajatus performatiivisuudesta auttaa ymmärtämään reaalisen ja symbolisen suhdetta kansakunnan tuottamisessa. Vaikka kansakunnan tuottamisteot eli performatiivit ovat reaalisia ja niillä on materiaallinen perustansa (kansallismaisemiksi julistetut näkymät tosiaan tavataan luonnosta, muistomerkit ja kansalliset merkkirakennukset on pystytetty kivistä, teräksestä ja muista kouriintuntuvista aineksista), performatiivit tuottavat kuitenkin nimenomaan symbolisia vaikutuksia (jotka tietenkin puolestaan taas tuottavat reaalisia efektejä esimerkiksi silloin, kun kansakunnan nimissä rakennetaan vaikkapa uusi oopperatalo). Symbolinen koetaan nimenomaan reaalisisessa, mutta tämä ei merkitse sitä, että vallitseviksi nousseet suomalaisuuden symboliset muo-

7. Tässä luvussa ei ole mahdollista käydä läpi kaikkia suomalaisuuden performoimisen näyttämöitä. Näyttämöistä kiinnostuneille on tarjolla *Suomineiton hei* -kirjassa (Gordon ja muut toim. 2002) valaisevia esityksiä muun muassa koululaitoksesta, kotimaisesta kirjallisuudesta ja kirjailijoista, koulujen juhlista, armeijasta ja Nokiasta.

8. Edensor 2002, 69.

dot olisivat *ainoita mahdollisia* tapoja tuottaa tolkkua siihen, mistä Suomessa ja suomalaisuudessa on kyse. Symbolointi perustuu aina valintaan. Vallitsevat suomalaisuuden esittämisen tavat ovat kytkeytyneet valtasuhteisiin, mutta noiden suhteiden muuttuessa myös esittämisen tavat voivat muuttua – ja saattaa pa toisin esittämisellä olla vaikutusta myös valtasuhteiden muotoutumiseen.

Halu

Kansakunta rakentuu toistoissa, jotka puolestaan perustuvat toiveisiin. Suomalaisuus määrittyy aina myös sen kautta, millaisia suomalaisina itseään pitävät *haluaisivat* olla. Oman suomalaisuutensa tunnistaminen merkitsee oman itsensä projisointia tiettyyn ideaaliseen tilaan. Psykoanalyttisesti yhteisöjä voi kuvata minäihanteiden summaksi. Yhteisöt muodostuvat, kun niiden jäsenet identifioituvat samaan objektiin (kuten Suomi), minkä vuoksi he osallistuvat yhteiseen identifikaatioon (suomalaisuus) toinen toisensa kanssa.

Kansallinen identiteetti toimii kollektiivisena identiteettinä rakastuneisuuden tavoin. Tällöin kansakuntaa koskeva ajatus kuvastelee subjektin haluamaa identiteettiä. Halun kohde toimii *toisena*, tunnistamisen ja identifioitumisen kohteena, joka tuottaa kansallisen identiteetin kaksoisprosessissa: ensinnäkin sitä kautta, että subjekti identifioituu kansakuntaa koskevaan ideaan, ja toiseksi sitä kautta, että hän samalla identifioituu toisiin kansakunnan jäseniin.⁹

Pulmana prosessissa on kuitenkin se, että identifioituminen yhteisöön ei voi koskaan olla täydellistä. Tässä mielessä suomalaisuus ei ole saavutettu identiteetin tila vaan tietty ideaali, jota kohden pyritään. Kukaan ei voi olla jännöksettä vain ja ainoastaan suomalainen, koska jokaisessa empiirisessä suomalaisessa on

9. Easthope 1999, 17–18.

myös jotain niin sanotusti ei-suomalaista. Kaikki me kuulumme samaan aikaan useisiin eri ryhmiin, ei vain suomalaisiin, vaan myös esimerkiksi lahtelaisiin, ylioppilaisiin, naisiin, äiteihin, sosiaalidemokraattien äänestäjiin, keski-ikäisiin, vanhimpiin lapsiin tai kuorma-autokortin omistaviin. Jokainen rakentaa minäihannettaan samaan aikaan usean eri ryhmän varaan ja osallistuu näin usean ryhmän kollektiiviseen tietoisuuteen. (Tähän viittasi myös Virginia Woolf kirjoittaessaan *Omassa huoneessa*, että ”naisena minulla ei ole kotimaata”). Suomalaisuudesta tulee itse kuhunkin sisältyvien monien identifikaatioiden vuoksi saavuttamaton ideaalinen piste, jonka vuoksi empiiriset suomalaiset eivät voi koskaan olla täysin identtisiä suomalaisuutensa kanssa. Ihmiset voivat kokea itsensä ja toisensa suomalaisiksi vain, kun he tietäen tai tietämättään unohtavat muut identifikaationsa.

Itse asiassa sellaista oliota kuin ”suomalaisuus” tai ”suomalainen identiteetti” ei ole *pysyvänä tilana* olemassakaan. Kyse on pikemminkin aina kesken niin koko kulttuurin kuin yksilöidenkin kohdalla olevasta ”suomalaisuuden” tai ”suomalaisen identiteetin” *rakentamisen ja toistamisen projektista*. Toistaminen ei sitä paitsi ole aina ja kaikkialla samanlaista. Aina voi myös toistaa toisin, tuottaa uusia performatiivisia tekoja, antaa vanhoille teoille uusia merkityksiä tai liittää ne uusiin yhteyksiin. Suomalaisuuden toistamisesta tässä luvussa esitettyä ei olekaan tarkoitettu ymmärrettäväksi siten kuin se koskisi kaikkien suomalaisten kaikkia tekoja. Kyse on pikemminkin yrityksestä kartoittaa sellaisia toistamistekoja, jotka näyttävät olevan kohtalaisen yleisiä ainakin keski-ikäisten ja ikääntyvien, Suomen alueella asuvien ja suomea äidinkielenään puhuvien ei-syrjäytyneiden ihmisten keskuudessa.

Silti suomalaisuudella on voimaa syrjäyttää ja työntää tieltään jonkinlaisena yli-identiteettinä muut (tai sitten se kykenee sulkemaan muut identiteetit sisäänsä, paketoimaan ne sinivalkoiseen kääreeseen). Päälle päätteeksi, jos psykoanalyttisesti suuntautuneita kulttuurintutkijoita on uskomisen, tätä kollektiivista identiteettiä voi olla hyvin vaikea katsoa ikään kuin ulkopuolelta. Ku-

ten Jacqueline Rose kirjoittaa: ”Freudin mukaan ihmiset turvautuvat äärimmäisyyksiin, kun heidän omaan itseensä kohdistuva rakkaus on uhattuna. Sen sijaan että nöyrytisivät heillä on taipumus tarrautua narsistiseen itsepuolustautumiseen. Olemme noidankehässä, jos ihmiset ovat valmiita mihin tahansa, jotta he voisivat pitää kiinni uskosta itseensä.”¹⁰ Vaikka kansalliset identiteetit perustuvat haluun ja kohteen idealisoimiseen ja niillä ei tässä mielessä ole perustaa, niiden purkaminen vaatii aivan erityistä työtä ja taitoa.

Yhtenäisyyden kaipuu

Suomalaisuus sisältää myös tietyn halun imaginaariseen yhtenäisyyteen. Kansakunnan keskiössä oleva poissaolo – siellä ei tosiaankaan ole mitään, koska kansakunta ei ole tila, vaan prosessi – synnyttää halun, että tuo poissa oleva olisi läsnä. Itse asiassa kansallinen saattaa korostua suuresti juuri sen vuoksi, että kansakuntaan kohdistuvalla halulla ei viime kädessä ole kohdetta. Ajatellaanpa esimerkiksi sitä, että kalenterissa ei ole vähempää kuin kolmetoista suomalaisuuden liputuspäivää, joista useimmat on nimetty jo kauan sitten kuolleiden miesten mukaan. Oikeastaan vain Eino Leinon ja runon ja suven päivä 6.7. samoin kuin Eurooppa-päivä 9.5. ja YK-päivä 24.10. eivät liputuspäivistä kuulu tähän kategoriaan (vaikka Eino Leinon päivänkin voi halutessaan siihen laskea).

Omakotitalojen omistajat ja huoltoyhtiöiden työntekijät kiireinä pitävän liputustouhun voisi tietysti ajatella puhuvan sen puolesta, että suomalaisuus on itse asiassa hyvinkin vahvoilla. Mutta toisaalta voi ajatella myös, että rituaalien paljous kertoo siitä, kuinka heikoilla kansallisuus loppujen lopuksi on. Jos suomalaisuus olisi myötäsytntyistä ja luonnollista, miksi sitä pitäisi yhä uudelleen liputtaa ja saarnata?

10. Rose 2004, 14.

Kansallisuutta on välttämätöntä pitää rituaalein hengissä ja koossa siksikin, että kansakunta on koostumukseltaan heterogeenisempi kuin sitä edeltäneet yhteisöt (heimot, klaanit ja muut alueelliset ja paikalliset muodostumat). Kansakuntia halkovat sukupuoli, erilaiset etnisyydet, luokka- ja ammattiasemat, sukupolvet, uskonnot, poliittiset näkemykset, alueet ja paikat. Niinpä tarvitaan myös erityisiä voimia tuottamaan kansallista yhdenmukaisuutta. Näitä voimia ovat erityisesti nykyaikaiset valtio ja kulttuuri.

Kansakunnan samanaikainen heikkous ja voima piilevät juuri kahtiajaossa valtioon ja kulttuuriin. Kahtiajako on sikäli kansakuntaa koskevan ajatuksen heikkous, että valtio ja kulttuuri eivät voi koskaan olla keskenään täysin identtisiä. Valtio ei voi koskaan sisällyttää piiriinsä koko sitä sosiokulttuurista todellisuutta, jota se väittää edustavansa. Vahvuus kahtiajako on sikäli, että esimoderneilla yhteisöillä ei ollut valtioiden kaltaisia koneistoja oman vakautensa pitämiseksi yllä. Heimot, klaanit ja muut näyttävät nykyaikaisia kansakuntia homogeenisemmilta, mutta niillä ei ollut käytössään samoja välineitä homogeenisyyden tuottamiseksi kuin kansallisvaltioilla (oppilaitokset, armeija, erilaiset kansalliset järjestöt, lait, media jne.).¹¹

Rituaalit

Kansakunnan performoimista voi valaista myös *rituaalin* käsitteen avulla. Antropologiassa rituaali on ymmärretty kolmessa eri merkityksessä: tavaksi muuttuneena toimintana (mikä kattaa kaikki tavat ja toistuvat toimintamallit), viralliseksi tai kaavamaiseksi muuttuneena toimintana (esimerkiksi säännönmukaisesti toistuva tapa kattaa pöytä jollakin tietyllä tavalla jossakin tietyssä kulttuurissa) tai toimintana, joka sisältää arjen ylittäviä arvoja (esimerkiksi pyhä ehtoollinen). Toiminnan rituaalisuus suuntaa huo-

11. Easthope 1999, 222–223.

miomme pelkän toiminnan itsensä ylittäviin ajatusmalleihin ja esikuviiin. Rituaalien onkin usein väitetty tuottavan ja pitävän yllä sosiaalista yhdentymistä.¹² Kun noudattaa jotakin rituaalia, esimerkiksi sytyttää itsenäisyyspäivän iltana ikkunoihin kynttilöitä tai panee lauantaisaunaan mennessään lenkkimakkaran kiuksalle tirsemään, voi kokea olevansa osa yhteisöä, jolle kyseinen rituaali on luonteenomainen.

Rituaalit edellyttävät tiettyjä toimijoita oikeuksineen ja velvolluuksineen. Valta panna alulle ja toteuttaa rituaaleja on symbolista valtaa. Rituaalit edellyttävät aina omia pappejaan tai muita toimihenkilöitä. Nykykulttuurissa rituaalista valtaa on paitsi erilaisilla sosiaalisilla ja kasvatuksellisilla instituutioilla myös medially.

Suomalaisuuden määrittely on symbolisen vallan tavoittelemista ja sen käyttöä. Symbolinen valta on kykyä muokata niitä ajattelukategorioita ja tunteita, joiden avulla koemme ja luokittelemme maailman tapahtumia. Vallanpitäjät ovat vallanpitäjiä juuri siksi, että he kykenevät esittämään oman erityisen näkemyksensä ikään kuin se olisi kaikille yhteinen. Kuten Rolf Büchi kirjoittaa, tämä ”merkitsee ihmisten kiinnittymistä tiettyihin itsestäänselvyyksiin eli valtasuhteisiin, joita ei enää kyseenalaisteta, jotka ovat kaiken keskustelun perustana ja joista syntyy sekä kuviteltu että todellinen maailma”. Symbolinen valta saa ihmiset tekemään ja haluamaan asioita ikään kuin omasta tahdostaan: ”Se toimii tiedostamattomuuden turvin eli niiden ihmisten myötävaikutuksella, joihin se kohdistuu.” Symbolinen valta perustuu tietylle yhteiselle tulkinnalle todellisuudesta, mutta tällaisen yhteisen uskon ”tuottaminen on tulosta valtavasta työstä”.¹³

Yhteiset, pitkälle tiedostamattomat käsitykset eivät siis synny itsestään vaan ne tuotetaan jatkuvalla symbolisella työllä. Performointi ikään kuin luonnollistaa sosiaaliset suhteet, saa prosessien tulokset näyttämään lähtökohdilta ja seuraukset syiltä.

12. Couldry 2003, 3–6; ks. myös Connerton 1989, 44–.

13. Büchi 1997, 322–323.

Suomalaisuuden nykyseremoniat

Kansallismaisemien lisäksi suomalaisuutta performoidaan erityisissä symbolisissa *paikoissa*. Merkitykselliset symboliset paikat, ”kansakunnan pyhät keskukset”, ovat Suomessa kohtalaisen uusia. Turun tuomiokirkko on 1300-luvulta, mutta Senaatintori 1800-luvulta, eduskuntatalo, olympiastadion ja Lahden hyppyrimäet 1900-luvulta. Kansakunnan juuret halutaan ulottaa myyttiseen menneisyyteen, mutta materiaalista todistusaineistoa juurista on vain niukasti. Kansallismuseota ja muita todistusaineiston säilytyspaikkoja kierrellessään voi miettiä, missä määrin Askolan kivikirveet kertovat nimenomaan suomalaisuudesta, missä määrin pelkäänsä alueella muinoin asuneista ihmispoloista.

Kansallisissa *seremonioissa* kansakunta ja sen symbolit asetetaan julkisesti näytteille. Näyttelijöinä toimivat sotilaat, soitokunnat, ministerit sekä talouden ja kulttuurin silmäätekevät. Näkyvät seremoniat, kuten linnan juhlat, joulurauhan julistaminen Suomen Turusta tai puolustusvoimain lippujuhla ja paraati ovat tyypillisiä ”keksittyjä traditioita”, joiden historia on lyhyempi kuin miksi se esitetään.¹⁴ Linnan juhlia on järjestetty 1920-luvulta ja ne on televisioitu vuodesta 1957. Joulurauha on julistettu Brinkkalan talon parvekkeelta vuodesta 1886. Tapahtuma on radioitu vuodesta 1935 ja televisioitu säännöllisesti vuodesta 1983 alkaen.¹⁵ Kesäkuun neljäs nimettiin puolustusvoimien lippupäiväksi Mannerheimin täyttäessä 75 vuonna 1942.

14. ”Keksityistä traditioista” ks. Hobsbawm ja Ranger 1983.

15. Saattaa olla, että julistus ei menneiden vuosisatojen turkulaisten korvissa kuulostanut lainkaan huvittavalta. Nyky-Suomessa julistuksen uhkailua, kiristystä ja lahjontaa sekoittavan retoriikan virkistävä suorasukaisuus ei kuitenkaan voi olla pistämättä korvaan. Julistus alkaa lupauksella: ”Huomenna jos Jumala suo on meidän Herramme ja Vapahtajamme armorikas syntymäjuhla ja julistetaan siis täten yleinen joulurauha.” Pian siirrytään kuitenkin uhkaamaan: ”sillä se joka tämän rauhan rikkoo ja joulujuhlaa jollakin laittomalla taikka sopimattomalla käytöksellä häiritsee, on raskauttavien asiainhaarain vallitessa syyppä siihen rangaistukseen,

Kansallisten seremonioiden näkyvyys ja merkitys on tietysti kasvanut kulttuurin medioitumisen myötä. Esimerkiksi tasavallan presidentin itsenäisyyspäivän vastaanotosta on tullut kansallinen rituaali nimenomaan televisioinnin samoin kuin juhlia edeltävän ja niitä seuraavan aikakausi- ja iltapäivälehtijulkisuuden kautta. Samalla linnan juhlien ennakkoinnista, seuraamisesta ja jälkiuutisoinnista on itsessään tullut oma rituaalinsa. Kysyä voi, missä määrin suomalaiset katsovat linnan juhlia joulukuun kuudennen iltana ja missä määrin he taas seuraavat *televisioituja* linnan juhlia. Televisioinnissa ei toisin sanoen ole kyse juhlien välittämisestä sellaisinaan vaan televisioituneista juhlista, joiden koko kulkuun vaikuttaa se, että kamerat ovat paikalla ja toimittajat touhuavat ympäriinsä etsien syystä tai toisesta mielenkiintoisia haastateltavia ja upeimpia pukuja.

Linnan juhlat ja niiden seuraaminen ovat molemmat rituaaleja siinä mielessä, että kaiken on määrä tapahtua odotusten mukaisesti. Kaikki katsovat juhlia televisiosta eivätkä seuraa niitä esimerkiksi internetin avulla saadakseen reaaliajassa tietää, mitä uutta ja erikoista tapahtuu juuri nyt, koska tarkoitus on nimenomaan se, ettei mitään liian uutta ja erikoista tapahtuisi. Presidentinlinnan edessä 2000-luvun alussa mieltään osoittaneet kuokkavieraat herättivät runsaasti huomiota ehkä juuri siksi, että he edustivat tiettyä uhkaa juuri tätä odotuksenmukaisuutta kohtaan.

Viime vuosikymmeninä kansalliset seremoniat ovat popularisoituneet ja ainakin osin myös karnevalisoituneet. Paavo Nurmen ylevän askelluksen seuraaminen juhlanan hurmoksen vallassa on saanut antaa tilaa jääkiekkomaajoukkueen kannattamiselle syneteettiset sinivalkoperuukit päässä, Suomen liput poskilla ja nakit silmillä. Kun Nurmi sai taistella kelloa vastaan ylhäisessä yksinäisyysdässään, kuuluu kunnia nyt koko joukkueelle. Kansallistunne

jonka laki ja asetukset kustakin rikoksesta ja rikkomuksesta erikseen säätävät.” Tästä päästään sitten suoraan sovittelevaan loppulauseeseen: ”Lopuksi toivotetaan kaupungin kaikille asukkaille riemullista joulujuhlaa.”

on yhä läsnä, mutta sekoittuneena ruumiilliseen mielihyvään ja markkinahumuun.

Kansakunta katsoo idealisoituun itseensä myös erilaisten *merkkihenkilöiden* kautta. Aikanaan kiistelty Aleksis Kivi ja Väinö Linna on nostettu yhteisvoimin kansakunnan kaapin päälle, Jean Sibeliuksen ja Paavo Nurmen rinnalle. Naisia kaapin päällä ei juuri näy, ellei Minna Canthia, Armi Kuusela ja Marja-Liisa Kirvesniemeä oteta lukuun.

Urheilijat ja missit eivät ole tässä esillä sattumalta. Heissä henkilöityy tiettyjä suomalaisuuteen liitettäviä ominaisuuksia. Urheilijat ruumiillistavat suomalaista sisua, missejä taas arvioidaan vielä nykyäänkin niin sanotun luonnollisen kauneuden mittapuulla. Samalla urheilijat ja missit muistuttavat siitä, että kansallisia pyhiä paikkoja, seremonioita ja merkkihenkilöitä ei tavata yksin korkeakulttuurin piiristä. *Maammelaulun* saattaa kuulla SM-liigaottelun alkajaisiksi jäähallissa. Pyhiinvaellusmatkoja tehdään paitsi Sibeliuksen myös Juice Leskisen maisemiin. Valkeakosken Ritvalassa on helluntaisin vietetty satakunta vuotta helkajuhlia, mutta niiden merkitys suomalaisuuden uusintamisessa ei nykyään ole yhtä suuri kuin Seinäjoen tangomarkkinoiden tai Lappeenrannan humppafestivaalien kaltaisten tapahtumien.

Suomalaisuutta ei kuitenkaan performoida vain julkisuuden ja yhteisten tapahtumien piirissä vaan kansallisuus tunkeutuu myös *yksityisen* piiriin. Kohdusta hautaan matkattaessa ristiäiset, rippijuhlat, lakkiaiset, häät, 50-vuotisjuhlat ja hautajaiset noudattelevat tiettyjä kansallisia kaavoja kursailuineen kaikkineen. Vuodenkierrossa kinkkua ja laatikoita saa aina jouluisin. Vappuna vedetään valkolakki täyteen. Juhannuksena kaupungit tyhjenevät turistien hämmästykseksi kokonaan, halkopinon takaa kuuluvat ”naks-naks-naks” ja ”juu” ja järvenselältä kantautuu vaimea ”molskis” taas yhden Sakari Pulliaisen päättäessä maisen retkensä. Viikkokierrossa ostetaan perjantaipullo ja mennään lauantaiaunaan, minkä jälkeen on vuorossa bumtsibum.¹⁶ Tällaiset stereotyyppi-

16. Sauna ei tietenkään ole yksin suomalainen ilmiö, vaan se on tunnettu

set käsitykset suomalaisuudesta saattavat ohjata yhä harvemman arkista käyttäytymistä, mutta ne tunnetaan yhä laajasti ja niihin viitataan usein – jos ei muuten niin itseironisissa esityksissä suomalaisuudesta.

Myös *perustarpeita* – syömistä, juomista ja pukeutumista – tyydytetään kaavoin, joissa on vahvoja kansallisia aineksia. Voikin kysyä, kuinka paljon siirtyminen läskisoosista pizzaan ja tacoihin on muuttanut arkista suomalaisuutta. Sotienjälkeisen syömiseen historia on valinnanmahdollisuuksien laajenemisen historiaa. Tarpeiden tyydyttämisen rinnalle on tullut halujen ruokkiminen.

1950-luvulta lähtien aikaisemman perusruuun eli perunan ja viljan kulutus on vähentynyt ja lihan kulutus kasvanut. Fauna on kasvattanut osuuttaan suomalaislautasten ravintoympyröissä Flooran tultua markkinoille. Ennen Flooraa meillä oli siis – flooraa. Viljoista vehnän kulutus on kasvanut, mutta rukiin taantunut. Kaupungistumisen myötä on hävinnyt itäisen Suomen uuniruokien ja läntisen Suomen välinen raja. Samalla karjalanpiirakasta on tullut yksi kansallisruuista. Varsinaiseksi kansallisruuaksi lieinee kuitenkin kohonnut valmisruoka, jonka airuena toimi vuonna 1957 markkinoille tullut Saarioisten maksalaatikko. Myös hedelmien, erityisesti sitrushedelmien ja omenien, kulutus lisääntyi nopeasti 1960-luvun puolivälistä 1970-luvun puoliväliin. Jogurtti ja tuoremehu yleistyivät ja arkipäiväistyivät 1970-luvulta lähtien. Myös aamiaismurot tulivat markkinoille alkaen korvata pullan ja puuron. Jauheliha- ja makkararuuat yleistyivät. HK:n Sininen näki päivänvalon vuonna 1963. Einesruokien valikoima karttui kaalikääryleillä ja lihamakaroni- ja perunasoselaatikoilla. Perunastujen valmistus Suomessa alkoi vuonna 1970. Keskiolut ja kevytmaito tulivat kaappoihin vuotta aiemmin. Pizza alkoi rantau-

koko Euraasian havumetsävyöhykkeellä ja keskiajalla myös Keski-Euroopassa. Kansallinen symboli saunasta tuli, kun Suomi 1800-luvun alussa liitettiin Venäjän valtakuntaan. Nykyisin Suomessa on noin puolitoista miljoonaa saunaa. (Ks. esim. Leimu 2004.) Jokaisella suomalaisella on siis tilastollisesti ottaen istumapaikka ylälauteilla.

tua maahan 1970-luvun toisella puoliskolla. 1990-luvulla alettiin vokat ja syödä makaronin ja spagetin lisäksi farfalleja ja fusilleja. Tuorepastat ja texmex-mikroateriat ilmestyivät kauppojen hyllyille.¹⁷

Kun suurin osa suomalaisista ei toisen maailmansodan jälkeisinä vuosina käynyt koskaan ravintolassa aterioimassa, pizzerioiden yleistyminen opetti suomalaiset käymään ruokaravintoloissa ilman, että se olisi tuntunut liian muodolliselta, kuten Johanna Mäkelä asian muotoilee.¹⁸ Syömisessä siirryttiin tarpeiden tyydytyksestä halujen alueelle, kun energian tankkauksen sijaan paino asettui kasvavasti syömisnautinnoille. Ruuan kosmopolitisoitumisen rinnalla aloitettiin vuonna 1984 myös pitäjäruokaprojekti, jonka tavoitteena oli tallentaa ja välittää paikallisia ruokaperinteitä. Syksyllä 2002 noussut liike Turun Sinapin kotimaisen valmistuksen jatkamisen puolesta ja sitä edeltänyt Pro Koskenkorva-liike kertoivat, että nämä suomalaisen ruokakulttuurin suhteellisen tuoreet tulokkaat (vuosilta 1948 ja 1953) olivat jo muuttuneet ”ikäiaikaisiksi perinteiksi”, joita koettiin aiheelliseksi puolustaa.¹⁹

Syömisestä lisäksi myös pukeutuminen on suomalaisuuden performatiivisen aluetta. Bo Lönnqvist kirjoittaa: ”Nykyisin suomalainen puvusto koostuu valtaosin juuri vapaa-ajan harrastuksiin hankituista vaatteista. Materiaalit ovat tieteellisesti testattuja merkkejä (GoreTex, Du Pont), joita myös astronautit, hammaskirurgit ja palomiehet käyttävät. Nyt valikoima liittyy uusiin liikunta-muotoihin, kuten aerobiciin, lumilautailuun ja sauvakävelyyn. Kaikenikäiset päiväkotilapsista eläkeläisiin kulkevat tuulipuvussa.”²⁰ Jos monet suomalaiset samastuvat luontoon eivätkä halua tehdä itsestään numeroa, mikä olisi luontevampi asu kuin tuulipuku, joka toisaalta kertoo kantajansa kuuluvan joukkoon yrittämättä nostaa päätään toisten yläpuolelle, mutta toisaalta viestii

17. Mäkelä 2004 361–364.

18. Emt., 367.

19. Emt., 369–372.

20. Lönnqvist 2004, 381.

myös käytännöllisyydestä ja pysymisestä uusimman teknologian tasalla.

Suomalaisen *materiaalisen kulttuurin* voi senkin ajatella edustavan talonpoikaista konstailemattomuutta. Modernistinen muotoilu toistaa luonnon muotoja. Kaj Franckin Kilta-astiasto (sittemmin Teema), Tapio Wirkkalan ja Timo Sarpanevan lasityöt, Bertel Gardbergin aterimet ja Antti Nurmesniemen emalinen kahvipannu ovat pelkistettyjä ja käytännöllisiä.²¹ Voi kysyä, ovatko ne muotoilua ollenkaan vai pikemminkin esineistettyä luontoa – kuuluvatko ne siis uuden luomisen (poiesiksen) vai jo olemassa olevan jäljittelyn (mimesiksen) piiriin?

Myös lähiöiden laatikkokerrostalot edustavat kruusaimatonta talonpoikaista linjaa. Suomen rakennuskanta kuuluu Euroopan nuorimpiin. Lähes 90 prosenttia taloista on rakennettu vuoden 1920 jälkeen ja 70 prosenttia toisen maailmansodan jälkeen.²² Kirsi Saarikankaan mukaan askeettiset ja anonyymit rintamamies-talot kuvastelevat suomalaisuuden sisältöä, onhan niille ominaista standardointi, järkipäisyys, perhekeskeisyys ja asunnon eri tilojen funktionaalinen eriyttäminen.²³ Myös 1950-luvulta rakennetut metsälähiöt, jotka erosivat tiiviiden korttelikaupunkien umpikorttelimallista, perustuivat terveellisuuden, väljyyden ja luonnonläheisyyden ihanteille.²⁴ ”Suomalaisessa kaupunkisuunnittelussa luonnosta tuli kaiken muun ylittävä ihanne ja paremman elämän taie. Se sai paikan, joka ruotsalaisessa keskustelussa annettiin naapuruudelle ja yhteisöllisyydelle. Kasvavan sukupolven ajateltiin tarvitsevan erityisesti auringonvaloa ja raitista ilmaa”, Saarikangas kirjoittaa.²⁵

Rakennuksilla ja esineillä on kommunikatiivista potentiaalia, sitovathan ne ihmisiä sosiaaliin ja kulttuuriin ympäristöihin.

21. Sarantola-Weiss 2004, 343. Suomalaisesta muotoilusta kansallisena projektina ks. Kalha 1997.

22. Saarikangas 2004a, 23.

23. Emt., 35.

24. Emt., 40.

25. Emt., 42.

Koskenkorvan, keskioluen ja Turun sinapin lisäksi Valion jäätelö ja Fazerin ja HK:n siniset ovat saaneet monen suomalaisen syöminen soimaan. Ruuan, vaatteiden ja muotoiltujen esineiden lisäksi kommunikatiivista ja performatiivista potentiaalia on myös huonekaluilla ja muilla kollektiivisilla esineillä. Suomalaisuutta toistavat myös postilaatikot, kännykät, puhelinkopit (tai niiden puute), postimerkit samoin kuin kolikot ja setelit. Euroon siirryttyä voi miettiä, miksi Suomessa lyötyjen eurokolikoiden klaavapuolella on hillankukkia, lentäviä joutsenia ja vaakunaleijonia eikä kansallisten merkkimiesten päitä tai julkisten rakennusten siluetteja, kuten muissa euromaissa.

Toiston tuoma turvallisuus

Kuvat suomalaisesta elämänkaaresta sekä vuodenkierto-, viikko- ja vuorokausirytmistä sisältävät niin sanottua populaarikulttuurista kompetenssia, arkista käytännön tietoa, jonka avulla selviydytään päivittäisistä tehtävistä.²⁶ Saman kompetenssin piiriin kuuluvat myös sellaiset seikat kuin ostoksilla käynti, liikenteessä käyttäytyminen, kirjaston käyttö, lääkärillä käynti ynnä muut vastaavat. Ylipääntäänkin *tavat* ovat huomaamatonta toistoa, jolla kansallista identiteettiä tuotetaan. ”Aito suomalaisuus” sisältää tältä kannalta tietyn käsityksen siitä, millaista hyvä käytös on. Käsitukseen hyvästä käytöksestä kuuluu sekin, kuinka lähelle tuntematonta, tuttua tai ystävää menemme, missä määrin kanssaihmiämme koskettelemme tai katsomme heitä silmiin.

Klaus Mäkelä on väittänyt, että Suomi on etäkohteliaisuuden maa. Etäkohteliaisuus (ei siis *epä*kohteliaisuus) ”ylläpitää osanottajien negatiivisia kasvoja, heidän vapauspiiriään ja toimintatilaansa. Lähikohteliaisuus tukee positiivisia kasvoja, siis yhteenkuuluvuuden ja hyväksynnän tarpeita.” Etäkohteliaisuuden korostuminen

26. ”Traditiolla on ote meihin juuri sen vuoksi, että sen avulla tiedämme jo etukäteen, millä tavoin meidän tulee ilmaista itseämme toisille”, muistuttaa Richard Sennett (2004, 210).

käy Mäkelän mukaan ilmi vaikkapa vertailemalla suomalaisia ja kalifornialaisia AA-palavereita, joista viimeksimainituissa ”on paljon enemmän suoraa kannustusta, katsekontakteja ja fyysisiä kontakteja kuin suomalaisessa”.²⁷ Tosin Mäkelänkin mukaan tilanne on muuttumassa, kun lähikohteliaisuus ja komplimangit lisääntyvät.

Liisa Keltikangas-Järvinen taas sanoo kohteliaisuuskäsitysten ilmentävän ”suomalaisuutta ehkä omimmillaan”. Hän kirjoittaa: ”Omista ansioistaan ei tule kertoa, vaan ihmisen tulee vähätellä itseään sanoissaan ja kertomisissaan, aivan riippumatta siitä, mitä hän todellisuudessa ajattelee. Osaaminen tulee osoittaa tekoina ja tuloksina.” Itsensä vähättelyyn ”kuuluu myös omien huonojen puolien korostaminen ja pessimistinen, vaaraa ennakoiva elämänsä asenne. Ihminen voi kertoa olevansa onneton rumasta nenästään, mutta ei voi sanoa ääneen olevansa ylpeä kauniista silmistään. Hän voi myös kertoa epäonnistuneensa jossain asiassa, mutta ei voi sanoa, että kylläpä olin siinä asiassa hyvä.” Kaikkiaan itsensä ”vähättely ja huonojen puolien kuvaaminen nähdään myös rehellisempänä kuin mahdollisesti yhtä totta olevien hyvien ja kauniiden puolien esille tuominen”.²⁸

Tämän sanominen ei välttämättä merkitse suomalaisten käyttäytymisen vähättelyä. ”Itsensä vähättely ja pessimismi eivät myöskään ole yksiselitteisesti huonoja asioita, vaan ovat vanhastaan tunnettu ja tehokaskin suoja ennakoimatonta tulevaisuutta vastaan. Kun varautuu kaikkein pahimpaan, ei koskaan tule pettymyksiä ja yllätys voi olla vain positiivinen.”²⁹

Suomalaisuuden performoiminen toisten kautta

Kansallisvaltion rakentaminen johti siihen, että sivistyneistö koki asiakseen nostaa esiin kysymyksen suomalaisten meidän ja ei-

27. Mäkelä 1996, 227.

28. Keltikangas-Järvinen 1996, 219.

29. Emt., 224; ks. myös Ruuska 1999b.

suomalaisten muiden suhteesta. Tässä yhteydessä länttä ja itää käytettiin keskenään eri tavoin suomalaisuuden määrittelyyn.

Suhde Venäjään oli sikäli kiinnostava, että suomalaiset tunsivat maan kohtalaisen hyvin. Autonomian ajalla Venäjä oli Suomen tärkein kauppakumppani, ja erityisesti itäisen Suomen asukkaat olivat vilkkaassa vuorovaikutuksessa Pietarin kanssa. Vuonna 1840 Pietarissa asui suurin piirtein yhtä paljon suomalaisia kuin Helsingissä ja Turussa.³⁰

Kirjailija Sakari Pälsi kuvaa venäläisten mainetta kansan parissa 1800-luvun lopulla: ”Jo lapsina me maaseudulla kasvaneet jouduimme tekemisiin itäisten kulkukauppiaitten, karjalaisten laukurien kanssa. Teimme heidän kanssaan pieniä kauppojamme ja näimme aikuisten tekävän isompia, tiesimme isoäittemme ja tätiemme komeat kihlasilkkit reppureilta ostetuiksi, kuulimme heidän tavaraansa kiitettävän ja rehellisyyttään pidettävän varmana. Kansa suosi reppureita, kutsui heitä kohteliaasti Arkangelin miehiksi ja suojeli nimismiehen ahdisteluilta. Emme tavanneet heidän joukostaan juopottelijoita emmekä edes oman kylän renkimiesten veroisia naissankareita. Vasta koulussa luettu kirjallisuus ja nimenomaan runous tutustuttivat meidät kuviteltuihin vienolaisiin huijarityyppeihin. Meitä lapsia he hellivät, antoivat meille prenikoita, ja me muistelemme heitä hyvinä miehinä.”³¹

Katkelmassa huomionarvoista on se, että nimenomaan nimismies, koulu ja runous levittävät kielteistä asennoitumista itäisiin kulkukauppiaisiin. Vastaavanlaiseen tilanteeseen törmäämme myös fiktiivisellä Pentinkulmalla, missä pääkaupungista pitääjään muuttanut papin rouva kyselee Koskelan Jussilta: ”Mutta kuinka täällä kansa? ... Onko kansa isänmaallista?” Tähän Jussi: ”Jaa... En minä osaa sanoo...” Papin rouva jatkaa hiillostusta: ”Vihaavatko he ryssiä?” Jussi kaartelee: ”No ... ei sunkan isommin ... Täällä ei niitä niin paljon ... Mitä joku kuohari tai reppuryssä joskus ... Mutta ei niitten kanssa sen kummempia ... Jaa no

30. Raittila 2004, 50.

31. Pälsi 1946/1993, 273.

yhtä ne sentään antovat selkään. [...] Myi jauhoksi hakattua hii-likivee torakanmyrkkynä. Sen ne hakkasivat, kun se tuli muuta-man ajaan perästä uudestansa. Ja senkin vaa sillä kun se naures-keli ... Sano vaan että miksi sinä et otta se luttu kiinni ja pannu se myrkkyy lutu suuhu ... Siittä ne sitten vähän sitä kurmoottivat ... Mutta ei täällä sen paremmin.” Kohtaus päättyy: ”Rouva hy-mähti vähän epämääräisesti ja lakkasi kyselemästä.”³²

Myös Linnan fiktiivisessä maailmassa sivistyneistö yrittää ajaa rahvaaseen ryssävihan oppia – vaikkakaan ei erityisen hyvällä menestyksellä. Kun Sakari Pälsille ja pentinkulmalaisille venäläi-set olivat lihaa ja verta olevia kulkumiehiä, ”ryssä” oli depersona-lisoitu viholliskuva ja siten vailla yksilöllisiä piirteitä.³³

Stuart Hallin mukaan ”minkään termin ’positiivista’ merkitys-tä ei voi konstruoida muuten kuin suhteessa Toiseen”. Hallin mukaan kaikilla identiteeteillä on ”marginaalinsa”, ”ylijäämänsä, jokin muu kuin ne itse”.³⁴ Ruotsalaisuus ja venäläisyys (samoin kuin eurooppalaisuus ja aasialaisuus) ovat toimineet tällaisina suomalaisuuden ylijäämäisinä toisina. Edellinen on ollut halun, jälkimmäinen torjunnan kohde. Länsi (Ruotsi ja sittemmin myös esimerkiksi Saksa ja Ranska) ovat edustaneet jonkinlaista halut-tavaa ja tavoittelemisen arvoista ideaalia (sivistyneistön ihanne-kuvaa itsestään), kun taas itä eli Venäjä on sivistyneistölle ollut jotain kauhistuttavaa ja torjuttavaa.

Venäläisiä suomalaisten toisina on tutkittu jonkin verran.³⁵ Onpa venäläinen historioija Sergei Medvedev väittänyt, että Ve-

32. Linna 1992, 114. Vastaavanlaista suhtautumista tavataan myös ei-fiktiivi-sessä maailmassa. Pentti Raittila (2004, 122–139) kuvaa vuosina 1964–1988 tehtyjä kyselyjä ja teemahaastatteluja, joiden vastauksissa yhtenä vahvana juonteena oli ajatus siitä, että venäläiset ovat ”samanlaisia kuin mekin”. Vaikka venäläisiä saatettiin pitää paitsi iloisina ja ystävällisinä myös apaattisina ja flegmaattisina, vain harvat näkivät heidän uhkaavan Suomea.

33. Vrt. Liebkind 1988, 72–84.

34. Hall 1999b, 251–252.

35. Ks. Luostarinen 1986, Immonen 1987 ja Raittila 2004.

näjä olisi jonkinlainen Suomen alitajunta.³⁶ Ruotsalaisista suomalaisten toisina (tai oikeastaan ensimmäisinä, joihin nähden suomalaiset ovat toisia) ei ole juurikaan kirjoitettu, vaikka aiheita historiallisen Ruotsi-suhteen tutkimiseen saattaisi olla. ”Monesti tuntuu siltä kuin sekä yleinen mielipiteenmuodostus että virallinen ulkopolitiikka useinkin heijastelisivat käsitystä kansojen ja valtioiden eri rangista tai tasa-arvosta. Entinen emämaa ja entinen siirtomaa laahaavat mukanaan menneisyytensä varjoa nykypäivänkin kanssakäymisessä”, kirjoittaa Kari Tarkiainen.³⁷ Ruotsin ja Suomen menneiden suhteiden varjo on ollut kätkeyty osa suomalaisuuden rakentamista. Nykyisen Suomen alueen historiaa osana Ruotsiksi 1500-luvulla muodostunutta valtiota on tutkittu huomattavasti vähemmän kuin autonomian ja itsenäisyyden ajan Suomea. Kokonaisuutena Suomenmaan suhteista Ruotsinmaahan vuosina 1155–1809 ei ole.³⁸

Toistuvasti esiin nouseva puhe suomalaisten heikosta kansallisesta itsetunnosta saattaa hyvinkin liittyä paitsi siihen, kuinka länsi toimii haluttavana ideaalina, myös siihen, että Suomenmaan selvittämätön suhde Ruotsinmaahan on projisoitu suomalaisiin itseensä. Tämäkin tilanne saattaa tosin olla muuttumassa, kun Suomi pyrkii EU:n mallioppilaaksi. Jukka Relanderin mukaan Ruotsi edustaa nykyään erityistä länttä, jota vastaan on lupa jopa kapinoida: ”Eurooppa on vahva, sitä siis miellytettäkään. Kilpaileva sisarus Ruotsi on sen sijaan luvallinen kapinan kohde, fenomaanien vihollinen suoraan alenevassa polvessa.”³⁹

36. Medvedev 2001.

37. Tarkiainen 1998, 160.

38. Aineksia tällaisen kuvan rakentamiseen on jonkin verran tarjolla. Ks. esimerkiksi Ylikangas 1977, Karonen 1999 ja Manninen 2000.

39. Relander 2001, 310.

Rituaalien, käytäntöjen ja materiaalisien kulttuurin arki on toiston aluetta, jossa tietyt pääosin huomaamatta jäävät normit ohjaavat toimintaa. Saattaa olla, että normit jäävät huomaamatta nimenomaan siksi, että niihin sisältyy arkea helpottava ja vapauttava ulottuvuus. Kun ei kaiken aikaa tarvitse pohtia mikä kulloinkin on oikein ja mikä taas väärin, voi olla toisten ihmisten kanssa tekemisissä kohtalaisen rauhallisin mielin. Normit ovat kuitenkin myös rajoittavia. Juuri niiden kautta performoituu oma erityisyys (joka huomaamatta jäädessään näyttäytyy ikään kuin normaaliudeksi). ”Toinen”, esimerkiksi maahanmuuttaja, saataan kokea normien ohjaamassa arjessa harmilliseksi juuri sen tähden, että tämä silkalla olemassaolollaan häiritsee normien tuottamaa tiedostamatonta rauhaa ja saattaa pakottaa pohtimaan oman normaaliuden erityisyyttä eli epänormaaliutta.

Tavallisuuden korostumisen suomalaisuuden performoimisessa voi ajatella kertovan siitä, että keskinäisiä *eroja* ei välttämättä nykyisessä suomalaisessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa korosteta yhtä suurella määrällä kuin joskus aiemmin. Tai sitten voi ajatella päinvastoin, että tavallisuuden korostuminen kertoo poikkeuksellisen voimakkaasta normittamisesta ja ihmisten ahtamisesta samaan muottiin. Ja vielä voi ajatella niinkin, että kummatkin tulkinnat ovat samaan aikaan oikeita eli että erot eivät ole suuria, mutta tämä ei välttämättä edistä erilaisuuden sietämistä.

Ajatus normaaliudesta ei ole kaukana universaalisuutta koskevasta ajatuksesta. ”Ei tehrä tästä ny numeroo” -eetoksen voi ajatella olevan paitsi suomalaisten tavallisuuden myös heidän ei-partikulaarisuutensa julistamista. Jos itsestään ei tee numeroa, ei tuo esiin omaa erityisyyttään. Joka esiintyy tavallisena, tulee korostaneeksi sitä, että on oikeastaan aivan samanlainen kuin kaikki muut. Ja jos on samanlainen kuin kaikki muut, on itse asiassa universaali eli yleispätevä hahmo, joka voi toimia normina kaikille muille.

Suomalaisuuden ”normaaliuden” yhteydestä ”universaalisuuteen” kertoo se, kuinka suuren roolin luonnollisuus ja puhtaus

ovat suomalaisuuden rakennustyössä saaneet. Luonnonkauneuden lisäksi Suomessa on korostettu ututterasti myös kaikinpuolisen puhtauden ja terveellisuuden tärkeyttä. Suomalaisuusaatteen levittäminen osui monessakin mielessä yksiin puhtauden ja hygienian puolesta käydyin kamppailun kanssa. Se kesti Kirsi Saarikankaan mukaan ”aina 1960-luvulle asti tuberkuloosin vastaisesta taistelusta neuvoloiden ja kotitalousopistojen perustamiseen ja kotisisarten toimintaan. Puhtauden vaatimus ulottui yksityiskohdista koko asuinympäristöön ja kiinnittyi voimakkaasti jokapäiväisiin tapoihin ja eleisiin: ikkunoiden avaamiseen, nenän niistämiseen, käsien pesemiseen, kynsien puhtauteen.”⁴⁰ Kuten Lapinlahden linnut hoilotti *Lasten siivouslaulussa* (1988): ”Suomi pitäisi voida To-to-to-tolulla desinfioida!”

Puhtoiset lähiöt

Kenelläpä voisi olla pahaa sanaa puhtaasta ja terveellisestä Luomu-Suomesta? Ennen kuin yhdymme aameneen, saattaa kuitenkin olla hyvä muistuttaa mieliin, että liiallinen puhtaus voi olla tappavaa. Jos pöpöjä on vain vähän, ei ihmisille kehity immuni-teettiakaan.

Vakavasti puhuen ”puhtaus” on siinä mielessä ongelmallinen kategoria, että se määrittäy aina suhteessa likaan. Mutta mikä on likaa? Mary Douglassin mukaan ”ehdotonta likaa ei olemassa-

40. Saarikangas 2004b, 322. Myös ruumiinhygienia on ollut terveysvalistuksen aiheena. Henrik Meinanderin mukaan 1900-luvun ruumiskeisessä ihmisihanteessa ”antiseptisesti eristetyin ruumiin terveys, voima ja halinta nousivat esteettisiksi ja jopa moraalisiksi arvoiksi. Ei riittänyt, että ulkokuori oli kohdallaan ja terveyttä oli kyllin. Äärimmilleen vietynä tähän ihmiskäsitykseen kuului, että oli alati tarkkailtava, ohjattava ja tuettava omaa ruumiillisuuttaan kuin ehdonalaista vankia, joka oli päästetty vapaaksi vain lunnaita vastaan.” (Meinander 2004, 437) Erilaisia hygieniakampanjoita ihmisten terveyskäyttäytymisen muuttamiseksi käytiin 1880-luvulta aina 1960-luvulle. Ks. myös Hautamäki 2002, 147–153.

kaan: se on vain katsojan silmässä”.⁴¹ Douglas huomauttaa, että lika ei ole ”koskaan ainutkertainen, erillinen tapahtuma”. Päinvastoin: ”Missä on likaa, siellä on myös järjestelmä. Lika on systemaattisen järjestämisen ja luokittelun oheistuote, joka syntyy, kun tähän järjestämiseen sisältyy sopimattomien elementtien hyljeksiminen.”⁴²

Puhtauden voi Douglasin näkemysten pohjalta ajatella tilaksi, jossa järjestelmään ei kuulu muita kuin sen niin sanotusti omia elementtejä. Pulmana puhtaudessa on kuitenkin se, että järjestelmä itse määrittää, mitkä elementit siihen ”sopivat” ja mitkä taas eivät. Olemme kehäpäätelyn noidankehässä: jos järjestelmä (me, suomalaiset) on kyseenalaistamaton normi ja mitta, se ei voi koskaan nähdä itseään, koska siihen kuulumattomat elementit eivät pakota järjestelmää katsomaan peiliin ja pohtimaan sitä, olisiko luokitteluissa korjaamiseen varaa, vaan kaikki niin sanotusti vieras voidaan yksinkertaisesti julistaa liaksi.

Abstraktiako? Valitettavasti ei. Edellä kuvattua suomalaisuuden luonnollisuutta on ollut turhankin helppo pitää alibina sille, että niin sanotusti sopimattomia elementtejä kohdatessaan suomalaisen yhteiskunnan ja kulttuurin ei ole tarvinnut katsoa peiliin eikä tarkistaa omia luokituksiaan. Sen sijaan on voitu käynnistää erilaisia ristiretkiä milloin mitäkin likaisuutta vastaan, ovat kyseessä olleet sitten sopimattomina pidetyt seksuaalisuus, etnisyys (saamelaiset, romanit), kansallisuus (venäläiset) tai poliittinen kan-
ta (kommunistit).

Tavis-Suomi?

Agraarinen Suomi muuttui 1960-luvun suuren muuton myötä lähiöiden Suomeksi. Samalla kansallinen Suomi alkoi muuttua globaalistuvaksi Suomeksi. Kun agraarisessa Suomessa pääpaino oli

41. Douglas 2000, 47.

42. Emt., 86.

ollut välttämättömyyksiin mukautumisella, työnteolla ja mielihyvän lykkäämisellä, on globalistuva Suomi kasvavasti kulutuksen ja mielihyvän maa. Vuodesta 1860 vuoteen 1997 yksityinen kulutus on kasvanut Suomessa seitsemäntoistakertaiseksi.⁴³ Korkeakulttuurisesti rakennettu patriarkaalinen Suomi on 1960-luvulta muuttunut populaarikulttuurin kyllästämäksi nuoruutta ihannoivaksi Suomeksi. Tässä Suomessa "[v]ertikaalinen identifi-kaatio muuttuu horisontaaliseksi: menneisyyden sijasta ihminen samastuu ympäristöönsä, ikäluokkaansa ja omin ponnistuksin saavutettuun sosiaaliseen pääomaansa", kuten Jukka Relander kirjoittaa.⁴⁴ Ihmekö siis, jos patriarkaalinen yhtenäiskulttuurin (tai kahden – työväen ja porvariston – kulttuurin) Suomi muuttuu samassa prosessissa osakulttuurien Suomeksi.

Suomalaisuuden performoimisen tulevaisuus saattaa hyvinkin olla sidoksissa osajulkisuuksien keskinäisten suhteiden muuttumiseen. Eliittijulkisuuden (jota edustavat esimerkiksi TV1, Ylen ykkönen, *Helsingin Sanomat* ja *Suomen kuvalehti*) rooli virallisen suomalaisuuden määrittelyssä tuskin vähenee, mutta kun suomalaisuutta rakennetaan kasvavasti populaarijulkisuudessa, niin sanottu suuri yleisö voi ilmoittaa eliitin esityslistoille "eeveeveekoo". Kaupunkien ylemmän keskiluokan julkisuudessa (Nelonen, *Helsingin Sanomat*, *Image*, internet) ja urbaanien nuorten julkisuudessa (Nelonen, Subtv, kaupalliset radiokanavat, internet) suomalaisuus taas ei välttämättä esiinny yhdenmukaisena eikä erilaisuutta poissulkevana kategoriana. Keskeiseen asemaan suomalaisuuden määritelmien muuttumisessa saattaakin nousta nimenomaan lähiöiden ja maaseudun populaari tavisjulkisuus (MTV3, TV2, Radio Suomi, iltapäivälehdet, *Apu*, *Seura* ja muut yleisaikakauslehdet), jossa on käynnissä jatkuva, mutta toistaiseksi varsin vähän tutkittu ja keskusteltu kansallisuuden tuottaminen ja normittaminen. Tämän osajulkisuuden merkitys suomalaisuuden performoimisessa on tärkeä ennen muuta siksi, että toiset osajul-

43. Mäenpää 2004b, 288.

44. Relander 2000, 286.

kisuudet ovat kohtalaisen kosmopoliittisia eikä kysymys suomalaisuudesta ole niissä yhtä keskeinen jäsentävä periaate kuin taivisjulkisuudessa.

Suomalaisuus pizzana

Mary Douglasin mukaan ”puhtaus jota suurin uhrauksin niin kovin tavoittelemme, paljastuu kohdattaessa kovaksi ja kuolleeksi”.⁴⁵ Jos suomalaisuutta ei haluta balsamoida ja asettaa näytteille kansallisuuksien mausoleumiin, on puhtauden tavoittelulle syytä toivottaa kepeitä multia. Kulttuurin puhtauden vaalimisen sijaan on viisaampaa vaalia sen elinvoimaa. Myös suomalainen kulttuuri on hybridistä ja heterogeenistä. Se on *bricolage*, sieltä täältä lainattujen ainesten kokoelma. Näistä kosmopoliittisista aineksista on kursittu kasaan tietty kooste, ”suomalaisuus”.

Termillä ’bricolage’ tarkoitetaan improvisointia tai sattumanvaraista käsin tehtyä työtä. Sitä käytetään myös taideteoksista samassa merkityksessä kuin sanaa ’kollaasi’. Tällöin sillä tarkoitetaan kokoelmaa, joka on kyhätty käsillä olevista aineksista. Sillä voidaan tarkoittaa myös löydettyjen materiaalien muuttamista liittämällä ne osaksi uutta työtä. Termi viittaa niihin keinoihin, joita niin kutsutuilla primitiivisillä kansoilla (jotka tietenkin ovat primitiivisiä vain niitä sellaisiksi nimittävien näkökulmasta) on tuottaessaan tolkkua ympäröivään todellisuuteen. Kyse on mutkikkaan maailman huolellisesta järjestämisestä ja luokittelusta kyseisille ihmisille ominaisen logiikan mukaisesti. Tällaiset improvisoidut, niin sanotusti *ad hoc* eli juuri kyseiseen tilanteeseen kokoon kyhätyt luokittelut tuottavat yhteyksiä eri ilmiöiden välille, ”selittävät” todellisuutta ja tekevät mahdolliseksi sen, että ihmiset voivat elää siinä.⁴⁶

45. Douglas 2000, 239.

46. Lehtonen 2004, 199.

Bricolagena suomalaisuus on pizza, tuo uusin kansallisruoka. Suomalaisuuden pizzaan sopivat Aurajuuston ja poronlihan lisäksi myös jalopenot ja mozzarella. Suomalainen populaarimusiikki on tästä kuvaava esimerkki. Sen raaka-aineita ovat olleet saksalaiset marssit, itävaltalaiset operettisävelmät, venäläiset romanssit ja slaavilaishenkiset valssit, ruotsalainen kupletti, amerikkalainen jazz, saksalainen schlager, argentiinalainen tango, brasilialainen bossanova, afroamerikkalainen rock and roll, englantilainen punk ja afrikkalaisamerikkalainen rap. Kuten Ylen populaarimusiikkiohjelmien toimituspäällikkö Pekka Laine kirjoittaa, suomalainen populaarimusiikki on ”ennen muuta ulkoa tulleiden vaikutteiden sulautumisen ja sekoittumisen lopputulos”, ”teollistuneen ajan käyttötaidetta, jota on alusta alkaen tuotettu teknisen kehityksen ja markkinoiden sanelemissa raameissa, yleisön oletettuja tarpeita heijastamaan”.⁴⁷

Bricolagen metafora muistuttaa siitä, että ”suomalaisuus” on kooste, jossa muualta kuin Suomen alueelta olevia aineksia on ympätty tänne jo aiemmin tullessiin aineksiin. Bricolage on kuitenkin paitsi tietty tila myös jatkuvaa toimintaa. Kun performanssit vaihtuvat toisiinsa tai saavat uusia merkityksiä, myös suomalaisuuden bricolage muuttaa muotoaan. Koosteen heterogeenisyys ei siis ole vain horisontaalista (maiden, alueiden ja paikkojen rajat ylittävää) vaan myös vertikaalista (nyt-hetken rajat ylittävää). Suomalaisuus ei ole koskaan vain yksi kollaasi, eikä se pysy hetkeäkään samana.

47. Laine 2004, 403.

6. Missä suomalaisuutta tulkitaan

Petri Ruuska

Jos maailman ainoa teksti olisi Jan Guilloun romaani *Pahuus*, saisimme tietää, että suomalaiset ovat ruotsalaisen yläluokan palkallisia palvelijoita, jotka ovat aina heikomman puolella ja sortajaa vastaan ja jotka tajuavat mistä luokkaristiriidassa on kysymys. Ei ihan vähän, mutta siinä kaikki. Kuitenkin suomalaisista on sanottu paljon muutakin ja myös muualla kuin romaaneissa.

Auli Viikari on todennut, kansakunta elää niissä sanoissa joilla se on kirjoitettu.¹ Monissa suomalaisista kertovissa teksteissä suomalaisuus elää jatkuvan määrittelyn kohteena. Teksteihin vaikuttaa suuresti se, millaisesta yhteiskunnallis-kulttuurisesta asemasta vastaus annetaan, minä aikakautena vastaus muotoillaan ja milloin se vastaanotetaan tulkittavaksi. Koska sanoja ja kuulijoita on moneksi, on lopputuloksena jatkuva pohdinta ja toisinaan kamppailu niistä sanoista, joiden parhaiten katsotaan kuvaavan suomalaisuutta. Muuttumattominta suomalaisuudessa onkin juuri tämä jatkuva tulkintojen virta. Se mitä suomalaisista on sanottu viittaa siihen, että suomalaisuus elää ei yhtenä vaan monena.

Yksi tapa pohtia Suomea ja suomalaisuutta on tarkastella niitä lausumia, joita kohteista kulloinkin käytetään. Eri aikoina ilmentyneet kirjat, joiden nimessä on jollakin tavalla sanapari ”suomalainen yhteiskunta” ovat hedelmällisiä sen pohtimiseksi, millä tavoin minäkin aikana yhteiskuntaa on Suomessa katsottu asialliseksi kuvata. Samalla tavoin tarkkailemalla suomalaisuudesta annettuja muuttuvia kuvauksia on mahdollista päästä jyvälle siitä, mitä suomalaisuuden on kulloin arveltu ja toivottu olevan.

1. Viikari 1996.

Tässä luvussa näkökulmana on pohtia, mikä merkitys tällä keskustelulla ja sen jatkumisella – suomalaisuuden uusien tulkintojen versomisella – itsellään on, ja kuinka keskustelun monipuolisuuteen vaikuttaa se, että keskustelua käydään erilaisilla areenoilla.

Jäänteenoimaista, vallitsevaa ja orastavaa

Se, mitä Suomesta ja suomalaisuudesta esimerkiksi nyt sanotaan, on suhteessa menneeseen ja tulevaan. Näin määritelmässä on mukana kolme aikaa. Menneeseen suomalaisuus on suhteessa varhain annettujen määritelmien kautta, joita nykykeskustelu usein kierrättää. Tulevaisuus taas on määritelmässä mukana eräänlaisena pohdintana siitä, millä ehdoin suomalaisuus on olemassa huomennakin. Kun esimerkiksi Suomen sanotaan ”elävän metsästä”, ei tämä aina ole pelkästään vallitsevaksi katsotun asiantilan kuvaus, vaan toisinaan myös muistutus niin sanotuista historian koetelemista ”kovista faktoista”, muistutus, joka keskellä tietotekniikan huumaa voidaan esittää myös varoituksena.

Suomesta ja suomalaisuudesta sanottuja asioita voidaan tarkastella keskustelun toistuvina elementteinä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että pöytä olisi valmiiksi katettu eikä mitään uutta voisi syntyä. Raymond Williams on jakanut kulttuuriset elementit jäänteenomaisiin, vallitseviin ja orastaviin.² *Jäänteenomainen* on menneisyyden muovaamaa, mutta nykyisyydessä aktiivisesti vaikuttavaa. Tästä esimerkeiksi käyvät vaikkapa rotupuhe, maaseutunostalgia tai niin sanottu suomalainen viinapää. Jäänteenomainen on erotettava *arkaisesta*, jota voidaan pitää kokonaisuudessaan menneisyyden elementtinä, mutta joka tarpeen tullen voidaan elvyttää rajoitetusti: esimerkkinä arkaisesta voitaisiin pitää vaikkapa Suomen kuninkaan Friedrich Karlin (1868–1940) jälkeisen valokuvaaja Philipp von Hessenin haastattelua viihdetar-

2. Williams 1988, 139–145.

koituksessa³ – hän todella saattaisi olla Suomen nykyinen hallitsija, ja ajatuksella leikkittely elvyttää menneisyyden hetkeksi, jokaan ei kuitenkaan järin vakavalla tavalla.

Vallitseva kulttuuri taas on useimmiten tavoitettavissa tietosanakirjoissa sekä maailmaa, yhteiskuntaa tai vastaavaa kuvailevissa oppikirjoissa. Niissä kerrotaan, miten maailma nyky-ymmärryksen mukaan on olemassa. Useimmat hyväksyvät nämä kuvaukset liikoja kyselemättä, mikäli ovat sen saman kulttuurin kasvatteja, jonka tarinaa oppikirja kertoo – usein kirjan lähtökohtana ja tavoitteena on, että olemme lukijoina ja kirjoittajina kutakuinkin samaa mieltä siitä mitä 'sosiaalinen' on.

Orastavalla Williams tarkoittaa, että uusia merkityksiä ja arvoja, uusia käytäntöjä sekä uusia ja uudentyyppejä suhteita luodaan jatkuvasti. Orastavan lähteenä on usein marginaali ja marginaalissa eläminen. Williamsille näitä orastavan ymmärryksen lähteitä olivat luokka ja sosiaalinen syrjäytyneisyys, mutta nykyisin tällaisiksi tunnistetaan esimerkiksi myös ikä, sukupuoli, seksuaalinen suuntautuneisuus ja valtaväestöstä poikkeava etnisuus.

Arkaaisen, jäänteenomaisen, vallitsevan ja orastavan suhteita ei ole välttämätöntä ymmärtää siten, että kyse olisi jonkinlaisesta kulttuurielementtien pörssistä, jossa jäänteenomaisista tulkinnoista on paras suoriutua nopeasti eroon ja siirtää kulttuurinen pääoma orastavaan. Erottelun voi ymmärtää ennemminkin karkeaksi työkalupakiksi, jonka avulla voi koettaa sanoa jotakin siitä, miten maailma erilaisille ihmisille on.

Jos eri ajat ja erilaiset yhteiskunnalliset elämisen paikat muovaavat omalla tavallaan sitä, millaisia tulkintoja maailmasta esitämme, niin saman tekevät myös tulkintojen esittämisen paikat. Itsenäisyyspäivän juhlapuhe ja makkaramainos ovat omanlaisiaan paikkoja. Kirjapainotaidon keksimisestä yleisradioon ja internet-

3. <http://www.nyt.fi/juttusivu.asp?path=1;84863;193318;193319;377468>,
poimittu 6.6.2004; hauskaasti suomalaisista monarkeista kirjoittaa myös
Markku H. Korhonen: 80 vuotta Suomen kuningaskunnasta [http://kaltio.
posiona.net/index.php?178](http://kaltio.posiona.net/index.php?178)

yhteydellä varustettuun henkilökohtaiseen tietokoneeseen on pitkä matka, ja vielä 1990-luvun alkupuolella jälkimmäinen yhdistelmä oli kulttuurituotteena orastava. Nyt voi jo todeta, että sen yleistyminen tuottaa myös laadullisia muutoksia siihen, millaisia tulkintoja ja kenen tulkintoja Suomesta ja suomalaisuudesta on päivittäin miltei kenen tahansa kuultavissa.

Suomalainen yhteiskunta ja suomalaisuus

Vaikka oppikirjoista voidaan lukea vallitsevista tulkinnoista, myös niissä muutos on havaittavissa. Kimmo Jokisen ja Kimmo Saariston vuonna 2002 ilmestynyt teos *Suomalainen yhteiskunta* jatkaa tietoisesti sosiologista perinnettä,⁴ jonka aiemmat edustajat Suomessa ovat Heikki Wariksen *Suomalaisen yhteiskunnan rakenne* vuodelta 1948 ja Tapani Valkosen, Risto Alapuron, Matti Alestalon, Riitta Jallinojan ja Tom Sandlundin *Suomalaiset – Yhteiskunnan rakenne teollistuneena aikana* alun perin vuodelta 1980. Perinteeseen kuuluu kokonaiskuvan antaminen siitä yhteiskunnasta, jossa kirjoittajat itse elävät, ja kuvaus on suunnattu etupäässä samaisen yhteiskunnan muille jäsenille. Äkkiseltään voisi kysyä, eikö yksi kunnolla kirjoitettu kirja aiheesta riitä? Yhteiskunnan anatomian kuvauksessa uudet versiot ovat kuitenkin tarpeen, sillä yhteiskunta muuttuu samoin kuin aikalaisten tulkinnat yhteiskunnasta ja sen eri vaiheista. Tämän vuoksi esimerkiksi Wariksen kertoessa sukupuolirakenteesta *Suomalaiset* kertoo sen lisäksi naisen asemasta yhteiskunnassa. Tässä mielessä kukin näistä kirjoista – joista tässä lyhyesti tarkastelen vain ääripäitä painottaen uusinta kuvausta – on uusi tulkinta Suomesta.

4. Sosiologien lisäksi suomalaista yhteiskuntaa kuvaavat myös muut tieteenharjoittajat ja usein oppikirjojen muuttuvien näkökulmien taustalla on oppiminen muilta tieteenaloilta. Erinomaisen kiinnostavan, sosiologia kertomuksia tukevan ja paikoin niiden kanssa kiistelevän tarinan suomalaisesta yhteiskunnasta kertoo myös *Suomen kirjallisuushistoria* 1–3.

Yksi kestotarina sosiologisissa suomalaisen yhteiskunnan kuvauksissa on maaseudun ja kaupungin suhteiden pohdinta – missä touhussa sosiologit eivät ole yksin, kuten luvussa 2 tässä kirjassa osoitetaan. Heikki Waris saattoi kirjoittaa ilman pitkiä selityksiä: ”Suomi on maatalousmaa. Maatalous antaa elannon puolelle Suomen kansasta.”⁵ Jokisen ja Saariston *Suomalainen yhteiskunta* taas rakentuu paljolti Suuren Muuton varaan: muutamassa vuosikymmenessä pääosa suomalaisista siirtyi maatilalta samanaikaisesti tehtaisiin ja palveluammatteihin, maaseudulta kaupunkeihin. Omasa työssään Waris jo näki muutoksen tulevan ja oli sen suhteen hyvin optimistinen, sillä muutos tarjosi mahdollisuuksia sosiaaliin kohoamiseen myös ulkoisesti vaatimattomista oloista tulleille yksilöille. Uusimmissa pohdinnoissa sävy on vähemmän innokas: riskiyhteiskunnassa yksilöt saavat kantaa kollektiivisesti tuotettujen riskien – työttömyys, ympäristöongelmat – seuraukset ”oma vika” -huudot korvissaan. Murroksella oli, kuten jo Waris ennusti, laajoja poliittisia ja kulttuurisia sekä lisäksi psyykkisiäkin seurauksia, mutta kaikki näistä eivät ole olleet toivottuja. Näin näemme asian tänään.

Edeltäjistä poiketen Jokisen ja Saariston kirjassa on pantu painoa populaarikulttuuriin. Tässä syy ei ehkä ole pelkästään maailman tapahtumissa vaan yhteiskuntatieteellisen katsantotavan muutoksissa. Kuluneina vuosikymmeninä yhteiskuntatieteilijät ovat opineet, että kulttuuri ei tarkoita ainoastaan ihmiskunnan ”hieinoimpia” saavutuksia vaan kulttuuriin kuuluvat myös vähemmän arvostetut ilmiöt. Pornografia on kulttuuria siinä kuin oopperakin. Loppupäätelmä on, että esimerkiksi suomalaisuutta rakentavat yhtä lailla (vaikkei toki samalla tavalla) niin Sibeliuksen *Finlandia* kuin kotimainen listamusiikkikin. Jos haluaa ymmärtää nykysuomalaista merkkimaailmaa, saattaa jopa olla hedelmällisempää kuunnella suomirokkia ja iskelmiä⁶ kanonisoitujen mes-

5. Waris 1948, 131.

6. Vanhatkin ideat kiertävät. Ultra Bran kappale *Hei kuule Suomi* esimerkiksi uusintaa ns. tyypillistä Suomi-puhetta, jossa Suomi on jossakin toi-

tareiden sijasta. Merkkimaailman nykyisyyttä voi myös lähestyä kaupallisen mainonnan kautta, joka sekään ei ole välttämättä ylevää, mutta silti näkyvä osa kulttuuriamme.⁷ Toisinaan näyttää jo siltä, että suomalaiset eivät niinkään käytä vaatteita vaan tiettyjä vaatemerkkejä. Onko tosiaan niin, että olemme tällä lailla perso- ja symboleille, on kuitenkin vähemmän selvä asia – ”siistit housut” ovat joskus vain siistit housut. Silti on niin, että yhteiskuntatieteellisen kysymyksenasettelun ja yhteiskunnan kuvaamisen kannalta median kierrättämien kaupallisten hyvän elämän lupaus-ten pohtiminen on asianmukaista ja järkevää: kaupallisten symbolien tulva erottaa meidän aikamme monista aiemmista ja on ikään kuin meidän tehtävämme kysyä, mitä se merkitsee. Uusien teemojen – ja siten suomalaisuuden uusien tulkintojen – ilmeneminen kirjoihin liittyy maailman muutosten lisäksi ennen muuta siihen, mitä yhteiskuntatieteellinen katse kulloinkin maailmasta tavoittaa ja näkee huomion arvoiseksi.

Suomalaisessa yhteiskunnassa katse on käännetty myös suomalaisuuden ja kansallisvaltion suuntaan. Jos aiemmissa teoksissa Suomi ja suomalaisuus olivat luonnollinen kertomisen kehys, tänään on lähdettävä liikkeelle kysymällä, mitä ne oikeastaan tarkoittavat. Tässäkin syynä on sekä maailman että yhteiskuntatieteellisen ymmärryksen muutos. Globaalistumiseksi kutsuttu monenlaisten kehityssuuntien verkko pakottaa meidät aikalaiset kysymään, mitä merkitystä globaalistumisella on kansallisuudelle ja valtiolle – mikä muuttuu, mikä kestää? Globaalistumisella maailman yhteenkasvamisen mielessä on pitkä historia, ja satoja tai tuhansiakin vuosia kestäneen kehityksen olisi luullut näkyneen jo

saalla. ”Hei, hei kuule Suomi/ me ajetaan Vääksyn kautta/ kun ollaan perillä/ voidaanko tavata?” ”Mistä Lontoosta ne kuvittelee tulevansa?”, ihmetteli erään tamperelaisbaarin asiakas ääneen joku vuosi sitten.

7. Tuoreita analyysejä mainosten maailmasta ovat Rossi 2003 ja Sarpavaara 2004. Esimerkiksi Sarpavaara tutkii niitä kuvia, joita televisiomainonta tarjoilee meille ruumiinamme – mainosten erityisen maailman ymmärtämiseksi kannattaa kirjan lukemisen ohella vierailla vaikkapa uimahallissa.

Wariksenkin kirjassa. Maailman yhteenkasvamisen yhteiskuntatieteellinen ihmettely ainakin globalisaatio-nimen alla on kuitenkin tätä nuorempaa, ja potkua ihmettely on saanut esimerkiksi EU:n kehityksestä ja globaalistumiseen liittyvästä paikallisuuden korostumisesta.⁸ Kansallisvaltion rooli on maailmanlaajuisuuden ja paikallisten prosessien myötä muuttumassa, joskin huhut kansallisvaltion kuolemasta ovat vahvasti liioiteltuja.

Suomalaisuuskaan ei ole ajasta aikaan sama asia, sekin muuttuu maailman ja ymmärryksemme mukana. Suomalaisuuden muutoksissa on niin ikään kysymys määrittelyistä. Niiden purkamisen voi aloittaa kysymällä kenen antamista määritelmistä on kysymys. Kuten luvussa 8 ehdotellaan, suomalaisuudesta puhumisessa on monia kerroksia. Varhaisimmat näistä ovat peräisin satojen vuosien takaa, yksi uusimmista on käsissäsi. Kaikki kuvaukset ovat täynnä omien aikojensa ja kirjoittajiensa vaihtelevia tarkoituksia, olivatpa ne tunnistettavissa tai eivät.

Suomalaisuutta koskeva puhe on muuttunut ainakin neljällä tavalla. Ensimmäisissä kirjallisissa lähteissä – joiden pauloissa olemme edelleen⁹ – suomalaisuutta määriteltiin toiseutena, se nähtiin muiden kuin puheen kohteen tarpeista lähtien. Topeliuksen *Maamme kirjan* eri painokset edustavat taas suomalaisuutta ylistävää perinnettä, jossa maa ja kansa tutustutetaan toisiinsa kädestä pitäen. Lukeneiston pettymys kansaan¹⁰ ja Eurooppaan kurkottelu 1900-luvun alkupuolella ilmeni ennen muuta kulttuurieliitin puheena, jossa puhuja aina muisti sijoittaa itsensä kansan ulkopuolelle puhuessaan kulttuuriköyhistä ja keskenkasvuisista suomalaisista. 1980- ja 1990-luvuilla suomalaisuudesta puhuminen koki jonkinlaisen uudenlaisen tulemisen. Syynä oli näkökulman vaihdos, jonka ansiosta esimerkiksi niin sanottujen toisten

8. Robertson 1992; Beck 1999.

9. Esimerkiksi suomalaisten Tacitus-tulkintojen ketju ei näytä katkeamisen merkkejä.

10. Sarajas 1962; tarkemmin 1900-luvun alun aatteista kirjallisuudessa Rojola 1999 (108–135) ja kattavasti *Suomen kirjallisuushistoria* 2.

antamia luonnehdintoja suomalaisista ei enää välttämättä nähtykään tieteellisiksi totuuksiksi, vaan valta-asetelmien tuotteiksi. Samalla tavoin katse käännettiin myös suomalaisten omiin käsityksiin suomalaisuudesta ja pohdittiin näiden käsitysten totuutta ja perimmäistä merkitystä.

Mielestäni viimeisin kierros on tuottanut kaksi erityisen tärkeää huomiota suomalaisuudesta. Ensimmäinen näistä on sen puhettavan kriittinen analyysi, jossa suomalaisuus on nähty kulttuuriseksi keskenkasvuiseksi: Suomessa vierasperäisten sanojen luetteloa kutsutaan sivistyssanakirjaksi,¹¹ ja suomalainen eliitti näkee aidon suomalaisuuden joksikin itsestään erilliseksi syntyperäiseksi moukkamaisuudeksi.¹² Analysoitua puhetapaa voisi kutsua jäänteenomaiseksi, sillä rakenteeltaan se uusintaa vanhaa toiseuspuhetta, vaikka toimiikin nykyisyydessä aktiivisesti esimerkiksi jatkuvan koulutustarpeen perusteluna. Sekä Satu Apon että Matti Peltosen näkökulma tähän puheeseen on kriittinen, ja juuri kriittisyys eliitin antamia ja monien muiden kierrättämiä määrittelyjä kohtaan tuo mukaan uuden tavan katsoa suomalaisuutta. Siinä kyseenalaistetaan lukeneiston ja muun kansan hierarkkinen suhde ja tehdään suomalaisuudesta puhuja tietoiseksi niistä mahdollisista asemista, joita puhuja voi määrittelytehtävässään ottaa. Parhaimmillaan kritiikki voi tulevaisuudessa siirtää jäänteenomaisen toiseuspuheen arkaaisen kategoriaan.

Toinen mielestäni tärkeä huomio on se, että puhe suomalaisuudesta liittyy keskinäiseen ymmärrettävyyteen.¹³ Suomalaisuus ei edellytä yksimielisyyttä ja tunteiden harmoniaa, vaan suomalaisuus piilee niissä tulkintasäännöissä, joiden varassa suomalaiset ymmärtävät toistensa puheen, eleet, ilmeet, olemiset ja tunteukset.¹⁴ Osuva esimerkki tästä on niin kutsuttu suomalainen humala, jota suomalainen raattiusmieskin ymmärtää vaikkei sitä

11. Peltonen 1998.

12. Apo 1998.

13. Erityisesti Mäkelä 1999 [1987]; Alapuro 1993, 6.

14. Mäkelä 1999, 176.

hyväksyäkään. Yhteisten tulkintasääntöjen pohtiminen olisi siten yksi tapa lähestyä keskinäistä ymmärrettävyyttä: mihin säännöt liittyvät, kuinka laajalti jaettuina ne ovat ja keiden kesken.

Hiukan toisenlainen tapa pohtia keskinäistä ymmärrettävyyttä on tarkastella niitä ilmauksia, joita suomalaisiksi lukeutuvat, ja miksei muutkin, pitävät erityisen suomalaisina. Risto Alapuro on todennut, että aika usein näissä erityisyyksissä ei ole mitään kansallisesti erityistä, mutta kiinnostavaa niissä tästä huolimatta on, että niitä *pidetään* suomalaisina.¹⁵ Tällä lailla ilmaukset itsessään kertovat jotakin suomalaisuudesta. Lähestymistapaa voitaisiin hyödyntää monella tavoin, mutta otan tässä esiin vain yhden: puhe suomalaisuudesta liittyy keskinäiseen ymmärrettävyyteen yksinkertaisesti siten, että suomalaisuudesta puhumalla julistetaan/torjutaan/etsitään yhteisymmärrystä.¹⁶ Tällä tavoin puhe suomalaisuudesta luo suhteen puhujien välille ja yhdistää heitä ainakin keskustelun ajan. Alapuro pohtii lisäksi, että monet kansalliset erityispiirteet näyttävät todellakin olevan monien kansojen yhteistä omaisuutta, kaikille ominaisia. Tästä johtuen voidaan myös ajatella, että ehkä *tapa* pitää erityispiirteitä jotenkin kansallisina ja sitten selvittää yhteisyyden asteita niiden kautta on samankaltainen useille kansoille. Se mikä kansoja yhdistää – ehkä myös kansojen välillä – on tietyn tyyppinen puhe kansoista. Jos asiaa ajatellaan näin, näkökulma siirtyy säiliömäiseksi ymmärrettyjen kansojen pohtimisesta niiden suhteiden ja paikkojen pohtimiseen, joissa kansoista puhuminen jatkuvasti muotoutuu.

1980- ja 1990-lukujen suomalaisuutta käsittelevien tekstien voisi ajatella olevan heimokeskeisiä, niissä suomalaiset kirjoittavat suomalaisuudesta suomeksi suomalaisille. Parhaimmillaan niissä onnistutaan hävittämään toisen katse ja näkemään suomalaisuus joksikin sellaiseksi, jota tulisi kriittisesti ymmärtää, jotta ymmärtäisi itseään. Tiedonintressinä ei siis ole se, kuinka työläi-

15. Alapuro 1993.

16. Ajatuksen aiemmasta kehittelystä ks. Ruuska 1999b.

sestä tai yleensä alamaisestä saataisiin enemmän irti tai kuinka ”niitä” – näkökulmasta riippuen herroja tai rahvasta – voisi ymmärtää paremmin ja kenties suvaita. Lyhyesti sanottuna suomalaisuutta luotaava lukeneiston katse on siirtynyt muutaman sadan vuoden aikana keskisestä Euroopasta Suomeen ja nenänvartta myötäilevä näkökulma silmien tasalle. Osaltaan muutos on johtunut suoraan siitä, että suomalaisuudesta ovat alkaneet kirjoittaa suomalaiset itse – esimerkiksi keskieurooppalaisten oppineiden sijasta – ja osaltaan lisäksi siitä, että lukeneiston asema kansan ainoana ja tärkeimpänä määrittelijänä ei enää nykyisin ole itsestään selvä, kuten Pertti Alasuutari on huomauttanut.¹⁷ Saattaa olla aiheellista olettaa, että tässäkin kehityksessä ei ole mitään erityisen suomalaista. Ehkä kansoista puhumisen ja niiden määrittelyn kenttä on nykyisin avoin yhä useammalle. Määrittelijöiden aseman muuttumisen syihin liittyy myös se, että ajatusten levittämiseen on teknisen monistamisen aikakaudella useita kanavia, joista uusimmat tuovat yhteen hyvin erilaisia ihmisiä.

Muuttuvat foorumit

Aikojen kuluessa muuttuvat määrittelijöiden lisäksi ne tilat, joissa määrittely tapahtuu. Kansallisen heräämisen aikana tilana saattoi olla juhla-kenttä, jossa juhlapuhuja innosti kansanjoukkoa tai tila saattoi olla, ja myöhemmin yhä useammin oli, sanomalehti. Nationalismin tutkija Benedict Anderson on todennut, että juuri painetun median rooli oli keskeisellä paikalla nationalismin synnyssä ja kuviteltujen yhteisöjen luomisessa.¹⁸ Median rooli on keskeinen edelleen, mutta rooli voi olla erilainen, kun kyseessä on sanomalehti, kansallinen yleisradiotoiminta tai internet.

James Careyn mukaan sanomalehtien viestit ovat usein informaation sijasta konfirmaatiota.¹⁹ Uutisen sijasta saammekin kuul-

17. Alasuutari 1998, 170–172.

18. Anderson 1991.

19. Carey 1994.

la usein ”notorisen”, tiedon jota osasimme aiemmin kuulemamme perusteella odottaa. Kun juhannus on ohi, lehdet kertovat hukkuneiden lukumäärän. Se kuuluu suureen kertomukseen, jossa avoveden, alkoholin ja avonaisen vetoketjun vaarallinen ”kansallinen” (on epäilemättä kansoja, joiden miespuolinen väestö tekee tämänkin sivistyneesti) yhdistelmä jälleen kerran vahvistetaan. Totta on, että joka vuosi tähän on aihettakin. Mutta toisinaan lehti myös muuttaa maailmankuvaa. On vaikea sanoa, miten laajalti *Helsingin Sanomissa* 16.5.2004 julkaistu Johanna Korhosen juttu *Virallisen mollin maa* vaikutti, mutta ainakin eräässä taloudessa oli aika sävyyttävää lukea ettei soitto ollutkaan alun perin suruista tehty: Suomen duurivoittoisesta musiikkiperinteestä valikoitiin aikanaan kansakunnan rakentamisen ja erityisesti ruotsalaisista erottautumisen nimissä esitettäväksi ja painettavaksi mollisävelmiä. Tällä tavoin suomalaisesta musiikista tehtiin surullista. Tieto on peräisin *Suomen musiikin historia* -sarjaan kuuluvasta Pekka Jalkasen ja Vesa Kurkelan teoksesta *Populaarimusiikki*,²⁰ mutta ainakin yhteen merkkimaailmaan, jossa aina on uskottu surumielisen musiikin elämänmakuiseen väkevyyteen, tieto tuli odottamattomasta paikasta ja jätti pysyvän tunteen kauheasta petoksesta.

Mainostenkin välittämässä kuvissa todella uusi tulkinta on harvinaisuus. Tavanomaisuuksillakin pelatessaan mainos antaa kuitenkin mahdollisuuden käyttää omanlaistaan kieltä jopa laajalevikkisen lehden etusivulla. Grillimakkaraa on myyty mainoksella, joka esittelee ”aikansa ahnaimpia lihansyöjäpetoja”.²¹ Hirrukynnen (*Deinonychus*) ja Sapelihammastiikerin (*Hoplophoneus*) alapuolella esitellään Pentti (*Lehiskoinen*) seuraavan tekstin kera: ”Pentit ovat pienehköjä petoja (1,5–2,5 m pitkiä ja alun toistasataa kiloa painavia), jotka ovat kuulumpia kyltymättömästä lihanhimostaan kuin saalistustaidoistaan. Nämä petollisen vaaratoman oloiset otukset ovat isopäisiä, paksuniskaisia ja karkea-

20. Jalkanen ja Kurkela 2003.

21. Atria Wilhelm, *Helsingin Sanomat* 16.5.1999, etusivu.

rakenteisia, ja niiden vaaleanpunaista nahkaa peittää epätasainen karvapeite. Pentit oleksivat kesäisin metsien syrjäisimmissä kätöissä, yleensä perhekunnittain tai pieninä parvina. Ne liikkuvat tanakoilla raajoillaan kohtuullisen ketterästi maalla, mutta ovat juoksijoina heikkoja ja laiskansorttisia. Ravinnonhankinta jääkin usein naaraiden kontolle.” Raskailla, monesti käytetyillä stereotyypeillä ja yleistyksillä pelaavalle mainokselle sallii mies mielihyvin sen, mitä ei suostuisi kuuntelemaan aivan joka lähteestä.²²

Printtimedian rinnalle kansallisuuksista kertomaan tuli sähköinen joukkoviestintä. Sanomattakin on selvää, että kansalliset radio- ja televisioyhtiöt rakentavat maailmankuvaa useimmiten kiinnittymällä omaan tonttiinsa, mutta ylikansallisessakin muodossa media pelaa kansallisilla asioilla. Suomalaisittain erityisen herkkä tapahtuma oli kesäkuussa 2004 *Conan O'Brien* -puheohjelman lähetys, jossa suomalaiset olivat pääosassa. Ohjelman isännän tarkoituksena on loukata eri kansallisuuksia (ja sitten pyytää anteeksi) saadakseen muka selville, missä maissa hänen ohjelmaansa seurataan.²³ *Conan Hates My Homeland* -osiossa ohjelman isäntä luki suomalaisten hänelle lähettämiä ja häneen kohdistuvia loukkauksia (”You make David Hasselhoff look cool”) ja pyysi lopuksi omia loukkauksiaan anteeksi Suomelta ylistäen (”Finland, Oh Finland”) muun muassa ”ylivertaista terveydenhuoltojärjestelmää” Suomen lippu taustana, *Maammelaulun* soi-dessa. On väitetty – ja varmasti liioitellen – että kyseinen lähetys toi Suomelle hetkeksi enemmän mainetta ja kunniaa kuin yksikään huolella suunniteltu mainoskampanja, mutta totta on, että tässä ohjelmassa esiintyi Suomi kohtuullisen repäisevällä tavalla.

Suomalaiset siis kunnostautuivat lähettämällä ohjelmaan kasapäin postikortteja. Mielenkiintoisella tavalla erilaisten viestintävälineiden hetkellisestä verkottumisesta kertoo, että maailman televisioissa näkynyt korttikampanja ilmeisesti masinoitiin aina-

22. Mainosten tavasta hahmottaa ihmistä ks. Rossi 2003 ja Sarpavaara 2004.

23. Ohjelmaidea on esimerkillistä markkinointia. Mikä mahtaisi olla laajempi segmentti kuin ”kansat”? Kaikki odottavat innosta vavisten: Ehkä Conan loukkaa meitä jo ensi kerralla!

kin osaksi internetissä.²⁴ Välineiden lisääntyminen ja muuttuminen ei siten tarkoita vanhempien välineiden syrjäytymistä, vaan suomalaisuudesta ja ylipäättään kansoista keskusteleminen saa erilaisia sävyjä muun muassa välineestä riippuen, ja juuri tämä erilaisuus on itsessään kiinnostavaa.

Kansallisuuksien maailmanlaajuinen verkko

Uusin tulokas kansakuntien esittämisen alustana on maailmanlaajuinen tietoverkko. Verrattuna kansanjuhlaan, lehtiin ja televisioon se on kovin erilainen tila, ja ehkä tärkein muutos liittyy siihen, kenellä on näissä eri tiloissa lupa puhua. Juhlapuhujan piti ja pitää olla jotenkin lähtökohtaisesti arvokkaaksi tunnustettu, mutta journalistisissakaan nykykäytännöissä ei A-studioon mennä kutsumatta ja lehdissä yleisö/lukijat on erotettu omaksi mielpideosastokseen. Kaikki eivät myöskään osaa säveltää ja sanoittaa tarttuvaa suomalaisuudesta kertovaa populaarimusiikkia virallisille listoille asti,²⁵ eikä kaikkien taitoon leikitellä merkityksillä ja mielikuvilla uskota niin paljon, että siitä oltaisiin valmiita mak samaan.

Internetissä jokainen voi sen sijaan osallistua keskusteluun periaatteessa ilman ennakkokarsintaa (kielierot, taidot ja varallisuus huomioiden) tai ennakko-odotuksia. Tilastokeskuksen²⁶ mukaan Suomen kotitalouksista kahdeksalla prosentilla oli mikrotietokone vuonna 1990 ja neljä vuotta myöhemmin 13 prosentilla. Modeemi oli vuonna 1994 viidellä prosentilla kotitalouksista. Vuonna 2001 tietokone löytyi joka toisesta taloudesta (51%) ja modeemi oli 35 prosentilla. Kun suomalaisilta on kysytty, onko heillä

24. <http://www.hut.fi/~shaavist/conan.html>. Poimittu 21.6. 2004. Netin erityisyydestä määrittelyissä kertoo myös se, että todennäköisesti tämäkin linkki on ennemmin tai myöhemmin kadonnut ilman, että kukaan on ottanut asiakseen arkistoida sen sisältöä.

25. Julki tässäkin lajissa pääsee internetissä, esimerkkinä <http://mikseri.net/>.

26. www.stat.fi.

mahdollisuus käyttää tietokonetta tai internetiä, vastaa ensimmäiseen kyllä 56 prosenttia ja jälkimmäiseen kyllä 47 prosenttia. Tietokoneen avaama maailma on näin suhteellisen monen suomalaisen tavoitettavissa.²⁷

Verkkomediaa tutkivan sosiologi Jari Aron mukaan verkko sosiaalisen toiminnan alueena kattaa melko lailla samoja alueita kuin lihallinenkin maailma: tärkeää ovat kommunikaatio ja vuorovaikutus, yhteisöt, itseilmaisu ja identiteetti sekä toiminnan siivittäjinä erilaiset (esimerkiksi musiikkiin liittyvät) kulttuurituotteet ja kulttuuriset ilmiöt.²⁸ Vuorovaikutus verkossa ei sekään välttämättä ole mitenkään erityistä anonymiteettiä lukuunottamatta: kuten kasvokkaisessakin vuorovaikutuksessa kysymykseen vastaamatta jättämistä pidetään loukkaavana, ja typerään kommenttiin on turha odottaa järkevää vastausta.

Daniel Miller ja Don Slater kertovat, että vastoin odotuksia internet ei ole pyyhkinyt pois ”vanhoja” identiteettejä. Yksi vahvimpia – näin trinidadilaisten internetin käyttäjien keskuudessa – on kansallinen identiteetti. Tutkijoiden mukaan mahdollisuus olla mukana globaalissa internetissä antaa siellä toimiville ”trineille” takaisin tilaisuuden tuntee itsensä erityisiksi, partikulaarisiksi, ja tämän he tuovat myös nettisivuillaan julki.²⁹ Internet on paikka, jossa triniyttä on mahdollisuus performoida ja joka myös rakentaa triniyttä sen tullessa tekemisiin lukuisten verkossa esiintyvien erojen kanssa.

27. Liikenneministeriön arvion mukaan laajakaistainen internet-liittymä oli elokuussa 2004 lähes 650 000 kotitaloudessa. Suomessa kotitalouksia on noin 2,4 miljoonaa. Vaikeuksista päätellä laitteiden omistamisesta internetin käyttöä kertoo Millerin ja Slaterin (2001) Trinidadia koskeva tutkimus, jonka mukaan yhdellä kahdestakymmenestä taloudesta on internet-yhteys, mutta joka kolmannesta taloudesta löytyy säännöllinen internetin käyttäjä.

28. Keskustelu 6.7. 2004.

29. Miller & Slater 2001. Tutkijoiden aineistonaan käyttämät linkit: <http://ethnonet.gold.ac.uk/illustrations/frame.htm>. Virtuaaliudesta etnisyydestä myös Poster 1998. Käytännön esimerkki internetin käytöstä tutkimusaineiston hankinnassa on Linjakumpu 1999, 183–222.

Miten on suomalaisuuden laita? Trinidad-tutkimuksen kaltaista etnografista tutkimusta internetin kytkeytymisestä suomalaisen arkeen ja suomalaiseen käyttöön ei toistaiseksi ole. Silti samaan tapaan kuin muidenkin viestintävälineiden kohdalla on mahdollista kysyä, kuinka netti kertoo suomalaisuudesta. Suomalaisuutta koskevien lausumien metsästäminen tietoverkoista on helppoa. Suomalaisuudesta verkossa käytävään keskusteluun voi tutustua yksinkertaisesti ”googlettamalla” sanat Suomi ja suomalaisuus (tai näiden muunkieliset vastineet), laittamalla ne hakusanaksi hakuohjelmaan. Tästä avautuva merkitysten maailma on toisinaan tiukan asiallinen kuten valtiollisissa tiedonannoissa ja tunnuslukuissa, toisinaan taas kiehtovan informatiivinen kuten erilaisten kansallisten asioiden harrastajien ja tiedejulkaisujen sivuilla. Toisinaan Suomi on attraktiivinen turistipyydys, mutta toisinaan myös lörpöttelevän hilpeä, helvetillinen, häpeilemätön, rienaava, vihainen ja ällistyttävä. Kaikki on kuultu ennenkin, muttei koskaan ennen yhdessä välineessä samanaikaisesti. Internet monine sille ominaisine välineineen (keskusteluryhmät, webbivut, sähköposti jne.) on aseman vessan ja kansalliskirjaston risteytys.

Netistä löytyvistä ajattelun aineistoista kuvat, sivustot ja keskustelupalstat antavat kukin omanlaisensa näkökulman valittuun aiheeseen. Silti esimerkiksi eri aiheita koskevat lukuisat kuvat ovat moniäänisiä jo itsessään ilman niihin liittyviä keskusteluja. Pekka Rantasen analyysi internetin burkha-kuvista osoittaa, kuinka islamilaiseen hunnutuskulttuuriin liitetty alistamisen näkökulma ei internetissä ole ainoa mahdollinen aiheen käsittelytapa, vaan burkha-kuvien avulla keskustellaan ruumiillisuudesta ja ruumiin poliittisuudesta laajemminkin.³⁰ Samalla tavoin myös Suomi ja suomalaisuus ilmenevät monin ja yllättävinkin tavoin internetin kuvissa. Sama näkökulmien runsaus koskee myös ajatuksella tehtyjä sivustoja sekä keskustelupalstoja, joita seuraamalla voi vakuuttua Suomea koskevien yhteiskunnallisten keskuste-

30. Rantanen 2003.

lujen laajuudesta ja monipuolisuudesta, vaikkei ehkä aina hovi-kelpoisuudesta. Muun muassa lehtien, aatteellisten järjestöjen ja yritysten ylläpitämällä keskustelupalstoilla – esimerkiksi Sonera,³¹ Iltta-Sanomat,³² Suomi24,³³ Suomen Sisu³⁴ – aiheet ovat osallistujien valitsemia ja keskustelun kiihkeys määräytyy sen mukaan, kuinka paljon se kiinnostaa muita.

Sivut ja keskustelupalstat kertovat Suomesta ja Suomessa käytävistä yhteiskunnallisista keskusteluista yksinkertaisesti, tarkalleen ottaen ja hyvin monimutkaisella tavalla ”jotain”. Ne eivät ole suomalaisen yhteiskunnan suhteen intressittömiä, mutta systemaattisen kuvan saaminen kaikista aiheista, niihin liittyvistä mahdollisista näkökulmista ja varsinkin keskusteluihin osallistujista on mahdotonta netin muuttuvan runsauden vuoksi. Omalla tavallaan näkökulmien runsaus kertookin myös siitä, miksi kansallinen yhtenäisyys on nimenomaisesti kuviteltava: muulla tavoin ajatusten laajaa yhtenäisyyttä ei ehkä ole olemassa.

Mitä tämä ”jotain” voisi sitten olla? Mikäli ulkomaalaisvieraalta kysyy, mitä hän ajattelee Suomesta, hän on useimmiten kohtelias ja sanoo jotakin, mitä suomalainen haluaa kuulla. Internetissä lähikohteliaisuus on mahdollista unohtaa puolin ja toisin. *Finland is lame/Super Poland* -ajatustenvaihto on yksi esimerkki räivittömästä kansojen kohtaamisesta.³⁵ Toisen kirjoittaja on tietävästi puolalainen, toisen suomalainen. *Finland is lame* kertoo nimimerkki jpzr:n sanoin totuuden Suomesta kaikille niille, joita illusorinen ”Finnish Matrix” ei kiinnosta. Kiteytettynä kiihkeän tarinan viesti on, että Suomi on itäeurooppalainen valtio, jonka kansa kuvittelee sen olevan osa Skandinaavia ja Eurooppaa. Kautta historian Suomi on ollut Neuvostoliiton/Venäjän orja, mikä

31. <http://keskustelu.soneraplaza.fi/>

32. <http://www.iltasanomat.fi/keskustelu/>

33. Keskustelua laidasta laitaan: <http://www.eniro.fi/lo/yhteiskunta/>

34. Kansallismielisen liikkeen sivusto: <http://www.suomensisu.fi/>

35. Finland is lame: <http://www.duvin.org/poland/finland.html>. Super Poland: <http://www.duvin.org/poland/poland.html>. Poimittu 5.7.2004. Tekijän arkistot.

näkyä edelleen ihmisten raukkamaisuutena ja maan ulkopuolisuutena NATO:sta. Kieli on tärkein suomalaisen ”kulttuurin” elementti, ellei ainoa. Suomalaiset naiset ovat ”paksuluisia” blondeja, ja vaaleista naisista pidetään Suomessa siinä määrin, että tummahiuksiset nähdään ala-arvoisiksi; vaaleat hiukset ovat kuitenkin ainoastaan merkki siitä, että ruotsalaisilla valloittajilla on aikoinaan ollut hauskaa. Suomen kaapelitelevisiotarjonta on lisäksi surkeaa, lautasantennillakaan ei näe mitään ja lisäksi suomalaiset ovat monen uskonnollisesta ympäristöstä tulevan mielestä pakanoita. *Super Poland* taas mainostaa Puolaa Euroopan todellisenä keskuksena, josta ei ole pitkä matka Uralille. Puolan kieli on maailman kauneinta, koska lukuisten valloittajien viemät vokaalit on korvattu tuplamäärällä konsonantteja. Toiseen maailmansotaan viitaten puolalaisen armeijan kiväärit ovat etsittyjä antiikkiesineitä, sillä ne ovat kuin uusia, niillä ei ole koskaan ammuttu ja ne on pudotettukin vain kerran. Lisäksi puolalaiset naiset ovat kauniita, jos sattuu pitämään viiksistä. Ja niin edelleen.

Sananvaihtoa voi lukea esimerkiksi huvittuneena tai sitten sivuja voi lukea jälkinä kirjoittajiensa arvoista tai maailmankatso-
muksesta.³⁶ Miksi toinen katsoo tarpeelliseksi haukkua toisia pakanoiksi, miksi maailmansodan tapahtumat ovat käypää valuuttaa toista pilkatessa, miksi kummallekin side ”itään” on loukkaus, miksi kummallekin on tärkeä pilkata juuri kansan naisia? Sanailu kertoo tässä kirjassa monin kohdin esillä olevasta seikasta eli siitä, kuinka toisten loukkaava kuvaaminen itse asiassa kuvaa usein tarkimmin kirjoittajan itsensä arvostamia asioita. Sanailu voi silti kipunoidessaankin kertoa myös keskustelijoiden jakamista yhteisyyden alueista: nettisivut ovat ansoja, joihin houkuteltaan samanmielisiä kävijöitä epämääräisestä ja valtavasta surffarijoukosta monenlaisella makealla, mutta ansa toimii myös happamilla syöteillä, kuten *Finland is lame* todistaa.

36. Miller ja Slater (2001) kertovat, kuinka trinidadilaiset ilmentävät netissä ydinarvojaan ja oman identiteettinsä komponentteja: kansallista ylpeyttä, kosmopolitanismia, vapautta ja yrityshenkisyyttä.

Kansallisuuksiin liittyvä ”jotain” voisi siten olla keskusteluissa esiintyvien arvojen ja erilaisten sosiaalisten järjestysten tarkastelua. Millerin ja Slaterin mukaan arvot eivät netissäkään ole mitenkään irrallaan maasta, vaan ne kytkeytyvät hyvin suoralla tavalla ihmisten sosiaalisiin suhteisiin off-line -maailmassa. Keskitymällä tiettyjä aiheita käsitteleviin keskusteluihin on myös mahdollista melko nopeasti hahmottaa asiaan liittyviä monia näkökulmia ja näin ainakin ottaa tuntumaa siihen miten asiat ”oikeasti” ovat, esimerkkinä vaikkapa keskustelu Suomen NATO-politiikasta.

Mutta onko internetissä suomalaisuuden määrittelyn kannalta jotakin uutta? Rienaa on kuultu ennenkin ja se on olennainen osa kansakunnan kertomusta. Harvemmin kuitenkaan ihmiset kykenevät ”lihatapaamisissa” keskustelemaan toisiaan rienaamalla ilman jälkiseuraamuksia, mutta internetin mahdollistama kasvottomuus – joka nykyisin ei onnistu edes mielenosoituksissa – ja vuoropuhelu auttavat löytämään keskustelun kipupisteet nopeasti, eikä ole aivan tavatonta sekään, että avoimissa keskusteluissa myös toisinaan etsitään yhteisymmärrystä. Anonymiteetin ohella poikkeavaa aiempiin välineisiin verrattuna on jo mainittu oppiarvoihin ja muuhun vastaavaan liittyvä etukäteiskarsinnan puute, joka ainakin antaa mahdollisuuden äänien moninaisuudelle ja rinnakkaiselle esiintymiselle. Varallisuuskaan ei välttämättä ole verkotettujen kirjastojen maassa varsinainen este mielpiteen ilmaisemiselle. Kaiken tämän seurauksena suomalaisuudesta internetsivuilla käytävän keskustelun tunnuspiirre onkin sen eriytymättömyys: asia ja riena esiintyvät siellä rinnan. Eriytymättömyyden ansiosta verkkosuomalaisuus voi yllättää ja anonymiteetin tukemana myös mahdollisesti versoa orastavia tulkintoja. Nimettömyys yhdessä ilmaisen vapauden³⁷ kanssa tuottaa tieteen-

37. Vapaus on aina suhteellista. Internetissä vallitsee sosiaalisia suhteita järjestävä normatiivinen vapaus: vallattominkin anarkisti vetäytyy vuorovaikutuksesta, mikäli törmää johonkin syvästi loukkaavaan. Loukkaaja suljetaan ulos keskustelusta tai opetetaan tavoille. Trinidadilaisten chat-

kin sen ongelman, ettei väitteiden alkuperästä ja totuusarvosta ole koskaan varmuutta, mutta toisaalta jatkuva epäily ja vastuun siirtyminen lukijalle saattavat myös opettaa uudenlaista ja tervetäkin lukutapaa.

Koska kaikki eivät kuitenkaan syystä tai toisesta verkossa liiku, on netti ehkä ennemminkin jonkinlainen moniäänisen yhteiskunnan metafora kuin sen esiintymispaikka. Tulkintojen tukahduttava moninaisuus on siellä jokaisena hetkenä läsnä. Kuten idealisoiduimmissa globaalifantasioissa maapallo, verkkokin on avoin ja äänessä jokaiselle, jolla on kyky, mahdollisuus ja halu näitä ääniä kuunnella.

Tulkintojen elämä

Suomi ja suomalaisuus tulkitaan joka päivä uudelleen. Oppikirjoissa esitetyt tosiseikatkin muuttuvat, niiden painotukset vaihtuvat tai ne menettävät joskus tyystin merkityksensä. Vaikka valitsevat tulkinnat näissä näkyvätkin, kuuluu tulevaisuudesta aina vaimeaa hihitystä. Osan näistä äänistä voi tavoittaa jo nyt muilta areenoilta. Kulttuurin jatkuva muutos ja maailman mukana eläminen onkin tarpeen, mikäli tarkoituksena on välttää luvussa 9 mainittava latinan kohtalo.

Jos ajatellaan viimeistä suomalaisuudesta käytyä keskustelukierrosta, sitä jossa määrittelijöiden hierarkioita purettiin ja suomalaisuudesta annettujen lausumien voitiin nähdä kertovan keskinäisestä ymmärryksestä, liittyy uusiin tulokas tietoverkko tähän kahdella tavalla. Ensinnäkin se on tietyin varauksin tasa-arvoinen. Sen kautta osallistuminen suomalaisuudesta tai mistä aiheesta tahansa käytävään keskusteluun ei vaadi etukäteistä karsintaa oppi-

tailijoiden vapaus on esimerkiksi sitä, että seksuaalinen vihjailu keskusteluissa on kaiken a & o, mutta suoraan ei saa sanoa mitään. Myös kiroilu on kielletty. Miller ja Slater (2001) sanovat, että useimmiten netissä ei olekaan kyse vapaudesta ja sen vastustajista, vaan erilaisten sosiaalisten järjestyksien välillä olevista ristiriidoista.

arvojen tai vastaavien osalta.³⁸ Keskusteluryhmiin osallistuminen ei myöskään vaadi aina huikeaa varallisuutta, mikäli vain päättää suunnistaa verkkoyhteydellä varustettuun kirjastoon tai kuppiin. Tietoverkko ei ole kaikkien suomalaisten saatavilla, mutta se on enemmän saatavilla kuin moni muu sellainen väline, joka sopii nopeaan mielipiteiden vaihtoon lukuisten muiden asioista kiinnostuneiden kesken. Orastavien tulkintojen syntyyn tai vain julkituloon verkko taas saattaa olla hedelmällinen maasto, sillä marginaalissa elämisen tuottamat tulkinnot voivat netin nimetömyydessä tulla julki ajattelijan leimautumatta. Mainittujen seikkojen ansiosta näkemyksellisten lausumien kirjo on verkossa suuri. Jos otetaan vakavasti se ajatus, että ”kansakunta elää sanoissa, joilla se on kirjoitettu”,³⁹ verkossa liikkuvat määritelmät suomalaisuudesta todistavat tätä tulkintojen elämää ja ovat monien asiasta kiinnostuneiden saatavilla. Tällä tavoin verkossa tavattavat määrittelyt lisäävät ymmärrystä siitä, kuinka monin tavoin Suomi ja suomalaisuus voidaan nähdä. Ne kertovat epämääräisinä ja häiritsevinäkin ”jotakin” suomalaisuudesta. On kokonaan toinen asia, mikä näiden tulkintojen vaikutus on verrattuna esimerkiksi oppikirjaan, mutta ehkä vaikutuksen kysyminen ei olekaan pääasia: jos Millerin ja Slaterin tavoin ajatellaan internetin jatkavan tiettyjä jo olemassaolevia sosiaalisia käytäntöjä, verkko on ikkuna näihin.

Lopulta internet on tietenkin vain yksi väline, jonka avulla suomalaisuudesta voidaan keskustella. Peter von Baghin televisiosarja *Sininen laulu* osallistuu suomalaisuuden määrittelyyn taiteiden historian ja sitä tulkitsevien taiteilijoiden avulla. Suomalaisen yhteiskunnan rakenteesta tullaan taatusti kirjoittamaan vielä

38. Myös Pirjo Hiidenmaa (2003, 260) viittaa kirjakielestä puhuessaan siihen, että nykyisin kenen tahansa on mahdollista saada julkaistuiksi ajatuksensa ilman portinvartijoiden puuttumista asiaan. Tämän vuoksi yhä useampi määrittää kirjakieltä. Samanlaisen tilanteen voi katsoa koskevan myös Suomea ja suomalaisuutta.

39. Viikari 1996.

kirja jos toinenkin ajan niin vaatiessa. Suomalaisuutta luodataan vielä muissakin yhteyksissä kuin tässä, ja tietyt keskustelufoorumit tullaan edelleenkin kokemaan – asiallisuudeltaan, ulottuvuudeltaan, demokraattisuudeltaan – merkittävämmiksi kuin tietyt toiset. Monenlaisten keskusteluareenoiden olemassaolo kuitenkin osaltaan varmistaa, että myös puhe jatkuu moniäänisenä.

Suuri muutos keskustelussa olisi se, että radikaalisti luovuttaisiin sellaisen suomalaisuuden määritelmän hakemisesta, jonka jälkeen kaikki keskustelu vaimenisi. Tästä huolimatta olisi järkevää kiinnostua erilaisista suomalaisuutta koskevista tulkinnoista, sietää niitä ja tehdä myös itse tulkintoja siksi, että erilaiset näkemykset kuitenkin auttavat lisäämään ymmärrystä siitä, millä kaikilla tavoin asiasta voidaan ajatella ja ajatellaan. Jos lakattaisiin etsimästä ainoaa oikeaa tulkintaa, silloin ehkä tulisi myöntää, että suomalaisuuden ajanmukaisinta määritelmää tullaan hakemaan jatkuvasti ja että näkökulmasta riippuen näitä milloin kenenkin parhaiksi katsomia määritelmiä on useita rinnan. Lisäksi määrittelyyn osallistuvat omalla painollaan kaikki asiaan liittyvät lausumat, jotka kaikki ovat historiallisesti muuttuvia. Tärkeää olisikin varmistaa, millä lailla määritelmät ja tulkinnat voisivat tulla kuulluiksi ja kunkin asiasta kiinnostuneen arvioitaviksi. Tärkeäksi tulee ennemminkin yhteisymmärrys keskustelun normatiivisesta vapaudesta kuin yhteisymmärrys suomalaisuuden oikeimmasta olemuksesta.

II

Anna arvo toisellekin

7. Suomi rajamaana

Mikko Lehtonen

Voiko Suomea ymmärtää, jos sitä tarkastelee säiliömäisenä, itseensä rajoittuvana kokonaisuutena? Määrittääkö Suomea paikkana vain se, mikä on läsnä Suomessa? Onko Suomen alkuperä Suomessa vai jossain muualla? Mitä tarkoittaa, että Suomi on rajamaa?

Näihin kysymyksiin vastatakseni menen kaikkein ensimmäiseksi kotiin. Useimmat lukijat muistanevat Kosti Raition sanoittaman laulun *Kotini*. Kaikessa lyhykäisyydessään sen teksti on seuraava: ”Tiedän paikan armahan, rauhallisen ihanan. Joss’ on olo onnekas, elo tyyni suojakas. Sepä koti kulta on, koti armas verraton, eipä paikkaa olekaan kodin vertaa ollenkaan.”

Myös J. L. Runebergin sepittämä ja Paavo Cajanderin suomentama *Maammelaulu* kiinnittää kotimaan ja paikan vahvasti toisiinsa: ”Ei laaksoa, ei kukkulaa, ei vettä rantaa rakkaampaa” lauletaan jo ensimmäisessä säkeistössä. Seitsemäs säkeistö ylistää kotimaata verrattomana paikkana: ”Tääll’ olo meill on verraton ja kaikki suotuisaa, vaikk onni mikä tulkohon, maa isänmaa se meillä on. Mi maailmass on armaampaa ja mikä kalliimpaa?” Kahdeksannessa säkeistössä paikka kytketään katsojiin, ”meihin”: ”Ja tässä, tässä’ on tämä maa, sen näkee silmämme. Me kättä voimme ojentaa ja vettä rantaa osoittaa ja sanoa: kas tuossa’ on se, maa armas isäimme.”

Kotini-laulun intiimiyteen verrattuna kodin armaus on Suomen kansallislaulussa julkista ja juhlevaa. Silti kotimaa piirtyy myös siinä nimenomaan paikkoina: laaksoina, kukkuloina, vesinä, rantoina, koskina, saloina, saarina, mantereina ja hongikkoina, jotka yhdessä muodostavat ”isänmaan”. Ihmisiä kansallislaulussa ei esiinny lukuunottamatta ’vierasta’ ja ’meitä’ (toisen sä-

keistön ”Sen vieras kyllä hylkää, mut meille kallein maa on tää”) sekä ’isiä’ (neljännen säkeistön ”Täss auroin, miekoin, mietehin isämme sotivat”) ja ’kansaa’ (kuudennen säkeistön ”täss iloaan on nauttinut ja murheitansa huokaillut se kansa, jolle muinaisin kuormamme pantihin”). Kansallislaulun ihmiset eivät kuitenkaan ole lihaa ja verta vaan abstrakteja paperisiluiteja.

Kodista maalaillaan näissä kahdessa tekstissä kuva verrattomana paikkana, joka on armas, rauhallinen ja ihana. Kuva onkin vetoava. Kaikilla ihmisillä olisi tosiaan oltava oikeus paikkaan, jossa he voisivat elää onnekasta, tyyntä ja suojaisaa elämää.

Valitettavasti sen enempää *Kotini*-laulun kuin *Maammelaulun* sanojen tapa maalailla kotia ja kotimaata ei edistä sellaisten paikkojen rakentamista, joissa ihmiset voisivat elää onnekaasti. Saattaapa tuo tapa olla suojaisten kotien pysyttämisen kannalta jopa vahingollinen.

Miksi näin? Lyhyesti sanoen siksi, että tekstien idyllinen kuva ei auta erityisen hyvin ymmärtämään sitä, mistä ja miten koti, kotimaa ja paikat ylipäätään muodostuvat. *Kotini*-laulussa koti on rauhallinen ja suojaisa. *Maammelaulussa* se on muistojen ja toivon paikka. Lauluissa koti ja kotimaa saavat identiteettinsä itsestään ja rajoittuvat itseensä. Päälle päätteeksi niitä on yksi ja vain yksi kappale, vaikka yhä useammalla ihmisellä on joko samaan aikaan tai eri aikoina monta kotia ja monta kotimaata ja kodin merkitys voi vaihdella suurestikin itse kunkin eri elämänvaiheissa ja -tilanteissa.

Koti on sekä poliittisesti että emotionaalisesti latautunut paikka. Kuten sosiaaliantropologi Laura Huttunen huomauttaa, ei kysymys ”Mistä olet kotoisin” ole viaton maailmassa, jossa paikka, identiteetti, kulttuuri ja kansalaisoikeudet niputetaan helposti yhteen. Kotimaana koti herättää kysymyksiä juurista ja ”kotoisin olemisesta”.¹

Kodin ja kotimaan maalailu itseriittoisina *autotopioina* on illusorista ja voi myös johtaa siihen, että omaa kotia ja kotimaata ra-

1. Huttunen 2002, 50–51.

kennettaessa päädytään kieltämään toisilta ihmisiltä heidän oikeutensa kotiin ja kotimaahan. Käsite 'autotopia' koostuu kahdesta sanasta: 'auto' ja 'topia'. Käsite tarkoittaa itselleen tai itsessään olevaa paikkaa. Autotopia on siis paikka, jonka ymmärtäänsä olevan olemassa ikään kuin pelkän itsensä varassa ja rajoissa. Autotooppinen paikan ymmärtäminen johtaa eksklusiiviseen eli erilaisuuden pois sulkevaan ajatteluun.

Puhuttaessa Suomesta niin tieteellisissä kuin muissakin teksteissä on lähtökohtana miltei poikkeuksetta ollut ajatus siitä, että olisi olemassa jokin itseensä rajoittuva ja itsestään identiteettinsä saava autotooppinen olio, Suomi. Näkemys on syytä saattaa kriittisen tarkastelun kohteeksi. Suomi ei näet ole koskaan ollut olemassa vain suhteessa itseensä. Johdantoluvun metaforia käyttäkseni Suomi ei ole ollut säiliö, vaikka se on sellaiseksi yhä uudelleen mielletty, vaan se on ollut aikojen alusta suhdekimppu.

Paikka ja aika

Suomen ajattelemiseksi uudelleen jonakin muuna kuin säiliömäisenä autotopiana on hyödyllistä pysähtyä hetkeksi miettimään sitä, mitä *paikat* oikein ovat. Kun puhumme jostakin paikasta, muodostamme usein mielikuvan paikoilleen asettuneesta ihmis-yhteisöstä ja sen asuttamasta paikasta, jolla on jokin fyysinen, taloudellinen ja kulttuurinen ominaisuusteensa. Ajattelemme, että paikoilla on suhteellisen selkeät ominaispiirteensä, kuten kielen, tapansa, juhlaansa ja muut traditionsa, jotka erottavat ne toisista paikoista.

Nykyinen globaalistuminen saattaa jopa kasvattaa tällaisen vakiintuneen paikan kaipuuta. ”Yksi modernin kapitalismin tahattomia seurauksia on, että se on vahvistanut paikan merkitystä, herättänyt yhteisöllisyyden kaipuun”, kirjoittaa Richard Sennett.² Kun totutut varmuudet järkkyvät, monet yrittävät etsiä kiinnit-

2. Sennett 2003, 150.

tymisen kohdetta ja syvyyden kokemusta menneisyydestä. Radikaalisti maailmaa muuttava globaalistuminen tuottaa näin menneen säilyttämiseen tähtääviä reaktioita.

Paikkaa voi kuitenkin ajatella ja jäsentää myös toisin. Näin arvattavasti tekevät ihmiset, jotka eivät pysyttele aloillaan vaan ovat jatkuvasti liikkeellä. Heitä ovat monet paimentolaiset, romanit tai vaikkapa nykyiset globaalit rikkamatkalaiset. Kaikilla näillä ihmisillä on oma käsityksensä paikasta, mutta se ei ole välttämättä sidottu ajatuksiin aloilleen asettumisesta ja paikan pysyvästä asuttamisesta.³

Puhuessamme paikasta ja paikoista emme puhu koskaan vain maantieteestä vaan aina myös ihmisistä ja heidän tuottamistaan paikkoihin liittyvistä merkityksistä ja mielikuvista. Kun ihmiset asettuvat jollekin alueelle ja alkavat nähdä sen kotipaikakseen, kotiseudukseen tai kotimaakseen, he tuottavat tuolle paikalle tiettyjä merkityksiä. Tässä mielessä paikat ovat aina paitsi reaalisia myös symbolisia. Ne rakentuvat paitsi pinnan muodoille ja ihmisen ja luonnon vuorovaikutukselle myös kulttuurisille kuvastoille ja identiteeteille.

Paikat ovat tietenkin reaalisesti olemassa. Niiden *identiteetit* syntyvät kuitenkin symbolisen alueella. Paikkojen identiteetit ovat tarinoita, historioita ja muita kuvauksia. Identiteettejä ei löydetä valmiina vaan ne tuotetaan, tehdään ja kerrotaan. Kuten ihmisten myös paikkojen identiteetit rakentuvat aina muistoille, fantasioille, kertomuksille ja myyteille. Tällaisina myös paikkojen identiteetit ovat omaksuttuja.

Vallitseva tapa ajatella paikkaa on nähdä se jonkinlaiseksi tilaksi, vaikkapa valtakunnanrajojen tuottamaksi Suomeksi. Kun Suomea kuvitellaan, kulttuuriset kuvastot ohjaavat ajattelemaan ensi-

3. Ehkä se, että romanit niin kauan olivat suomalaisessa kulttuurissa silmätikkuja, liittyykin juuri siihen, että he erilaisuutensa vuoksi herättivät juurevissa talonpojissa samoin kuin viranomaisissa syvää levottomuutta. Silkalla olemassaolollaan he muodostivat uhkan arkijärjestykselle siitä, mikä on ”oikein”.

sijaisesti maanpinnan muotoja ja kaikkea sitä, mikä noilla muodoilla enemmän tai vähemmän pysyvästi sijaitsee. Suomi on tältä kannalta se tila, jota naapurimaat ja meri rajaavat.

Hyvin perustein voi kuitenkin kysyä, eikö tällaisesta paikkaa koskevasta pysäytyskuvasta kuitenkin puutu jotain tuiki tärkeää. Voimmeko loppujen lopuksi puhua paikasta puhumatta myös *ajasta*? Eikö paikka ole aina olemassa vain ajassa – samalla lailla kuin aikaa on tietysti aina vain joissain paikoissa?

Jos Suomea ajatellaan rajalliseksi paikaksi, se nähdään varsin pysyväksi – järviksi, metsiksi, harjuiksi, pelloiksi, kyliksi, kaupungeiksi ynnä muuksi. Mielikuvissa paikka näyttää todellisemmalta kuin aika. Paikka on konkreettinen, silmin nähtävä, jopa käsin kosketeltava, kun taas aika on jotakin abstraktia. Paikkoja on totuttu ajattelemaan ikään kuin pysäytettyinä kuvina. Tämä johtunee pitkälle siitä, että paikkoja koskevat esitykset ovat yleensä nimenomaan pysäytettyjä kuvia: maisemamaalauksia, laajakulmakameralla otettuja valokuvia, liikkumattomia karttoja ja muita sellaisia.

Paikkojen luonnetta ja rakentumista ei kuitenkaan voi ymmärtää ilman aikaa. Jos näet paikkaa ajatellaan irrallaan ajasta, sen käsittämisessä korostuvat ne piirteet, joiden nähdään pysyvän kutakuinkin samanlaisina hetkestä toiseen. Tästä puolestaan ei ole kovinkaan pitkä matka ajatukseen, jonka mukaan voittopuolisesti samana pysyvällä paikalla olisi jokin suhteellisen kiinteä identiteetti ellei peräti oma perimmäinen olemuksensa. Päälle päätteeksi saatetaan ajatella vielä, että tällaisen samana pysyvän paikan perimmäinen olemus olisi peräisin paikasta itsestään.

Suomen kohdalla paikan ajattelevien irrallaan ajasta merkitsee sitä, että maata nähdään määrittävän jonkin pitkälle kotiku-toisen olemuksen, ”suomalaisuuden”, mitä ikinä se sitten onkin. Suomen ajattelevien irrallaan ajasta synnyttää autotooppisia mielikuvia kyseisestä maasta.

Kyse ei ole kuitenkaan vain ajasta, vaan myös tilasta ja tilallisista suhteista – vallan geometriasta. Tässä suhteessa autotooppisen Suomi-kuvan suuri ongelma on, että siinä ei voida käsitteel-

listää Suomea osana keskusten ja periferioiden suhteita. Kuitenkin Suomen ja suomalaisuuden muotoutuminen on ollut keskeisesti *transkulturoitumisen* tulosta.

Käsitteellä 'transkulturoituminen' tarkoitetaan sitä, kuinka perifeeriset ryhmät valitsevat keskusten kulttuurien tarjonnasta itselleen sopivat ainekset ja suodattavat ne omaan kulttuuriseen kollaasiinsa.⁴ "Ulkomainen kulttuurituonti ei koskaan tule ja asetu johonkin maahan sellaisenaan", kirjoittaa Katarina Eskola. Sen sijaan vastaanottajat kääntävät "sen omalle kielelleen ja mielelleen sopivaksi. Se kiinnitetään omiin tulkintakehikkoihin, ja vasta tämä kehystys luo sille sisällön ja merkityksen."⁵

Jos Suomea ajatellaan autotopiana, on hyvin vaikea esittää transkulturoitumista koskevia kysymyksiä. Silti "suomalaisuus" on keskeisesti muotoutunut nimenomaan moninaisten transkulturoitumisprosessien kautta. Vaikka suomalaiset eivät ole voineet määrätä siitä, mitä aineksia keskusten kulttuurit ovat tuottaneet, on heillä yhtä kaikki ollut tiettyä valtaa siihen, mitkä ainekset ovat suodattuneet suomalaiseen kulttuuriseen kollaasiin ja kuinka niitä on käytetty.⁶

Heterotopia

Käsityksemme Suomesta muuttuvat, kun otamme paikan määrittelyyn mukaan ajan ja toiset paikat. Tällöin Suomi ei näytä staattiselta, ei rajoitu vain itseensä eikä saa identiteettiään vain itsestään. Sen sijaan Suomen voi mieltää jatkuvaksi liikkeeksi ja muutokseksi, jossa on mukana monia sellaisiakin tekijöitä, jotka eivät näy maan rajojen sisäpuolella. Tällöin Suomea voi ajatella *heterotopiana*.

4. Pratt 1992, 6.

5. Eskola 1994, 56.

6. Suomen tarkastelu autotopiana tekee vaikeaksi myös sen pohtimisen, missä määrin tapahtuu myös toisensuuntaista, Suomen periferiasta keskukseen kulkevaa transkulturoitumista.

Heterotopian käsite korostaa paikan muuttuvuutta ja sen riippuvuutta toisista paikoista. Jos autotooppinen käsitys paikasta korostaa *tilaa ja olemista*, saavat heterotooppisessa käsityksessä keskeisen merkityksen niin mennyt kuin nykyinenkin *prosessi ja tuleminen*. Sanan 'hetero' taustalla on klassisen kreikan sana 'heteros', joka tarkoitti erilaista ja toista. Anatomisessa sanastossa heterotopialla tarkoitetaan kudossiirtymää ja virhesijaintia. Heterotopia on siis jonkinlainen paikaltaan nyrjähtymä ja vaikutuksen siirtymä. Käsite korostaa sitä tärkeää seikkaa, että yksikään paikka ei ole muuttumaton eikä olemassa yksin itsensä varassa vaan saa identiteettinsä vuorovaikutuksessa toisten paikkojen kanssa. (Vuorovaikutukseen sisältyy myös se, että paikkojen identiteettiä tuotetaan tekemällä eroa toisiin paikkoihin.)

Esseessään *Paikan käsitteellistäminen* kulttuurimaantieteilijä Doreen Massey kirjoittaa, että sosiaaliset tilat muodostuvat "kurottuneista" sosiaalisista suhteista. Toisin sanoen tilat koostuvat kaikista sosiaalisen kanssakäymisen monimutkaisista verkostoista ja yhteyksistä, olivat ne sitten aivan pienimuotoisia tai peräti globaaleja. Näin ymmärretyt paikat eivät ole toisistaan eristyksissä tai vain oman niin sanotusti sisäisen historiansa tuotetta, vaan niiden luonne muodostuu aina myös niiden suhteissa toisiin paikkoihin. Massey'n mukaan paikka onkin "toisiinsa kietoutuvien ja kytkeytyvien sosiaalisten suhdeverkkojen valtava monimutkainen kokonaisuus, joka [...] muodostuu tiettyjen sosiaalisten suhderyhmien samanaikaisesta rinnakkaisesta läsnäolosta ja sen tuottamista keskinäisistä vaikutuksista"⁷.

Geologinen, maantieteellinen ja biologinen Suomi

Kansakuntaa koskeva kertomus rakentuu paitsi rajaamiselle myös kansakunnan pysyvyyttä koskevalle ajatukselle. Mikään kansakunnan kertomuksen tukipilareista ei kuitenkaan ole pysyvä – ei

7. Massey 2003; Massey 1994, 12.

edes luonto eikä edes luonnon hitaimmin muuttuva aines eli maaperä.

Geologinen aika kulkee tunnetusti eri tahtia kuin maantieteellinen, biologinen tai kulttuurinen aika. Voi silti olla terveellistä muistaa, että se alue, joka nykyään tunnetaan Suomen nimellä, ei ole aina ollut nykyisellä paikallaan. Noin 1 600 miljoonaa vuotta sitten Suomen nykyinen alue sijaitsi päiväntasaajalla. Sieltä se vaelasi Kauriin kääntöpiirille ja aina eteläiselle napapiirille, missä Suomen alue sijaitsi miljardi vuotta sitten palatakseen taas päiväntasaajalle (375 miljoonaa vuotta sitten) ja päätyäkseen viimein nykyisille sijoilleen.⁸

Nykyäänkään Suomi ei pysy maantieteellisesti samana. Perämeren rannikolla tapahtuvan maan kohoamisen vuoksi Suomen maa-ala lisääntyy vuosittain lähes tuhannella hehtaarilla.⁹ Jääkauden jälkeinen maan kohoaminen on muuttanut Suomen kasvoja niinkin äskettäin kuin 1600-luvulla. Vuonna 1604 Pälkäneveden, Längelmäveden ja Vesijärven muodostama suuri järviallas Kangasalla mursi maan kohoamisen vuoksi uuden lasku-uoman kaakkoon, jolloin vanha uoma myllyineen päivineen kuivui. Piispa Eerik Sorolainen tulkitsi koko maata kauhistuttanutta tapahtumaa: ”Täsä Suomesa ovat wedet ja wirdat ratkennet [...] nijn että cusa ennen owat ollet coscet sijnä on cuiwa ia nyt coscet owat sijnä cusa eij ikänäns ole coskea ennen ollut iotca caicki todistawat että se viimeinen päiwä on läsnä ia itzecukin mahta hänen siihen valmista.”¹⁰ Sorolaisen maailmanloppua ei kuitenkaan tullut. Vaan ei hätää: luoteeseen vetensä laskevat Oulujärvi, Vanajavesi ja Säkylän Pyhäjärvi kyllä ennen pitkää tulvivat kaakkoon maan kohoamisen vuoksi – elleivät ihmiset ennen sitä puutu asioihin.

Myös biologinen Suomi on jatkuvan muutoksen tilassa. Nykyisen Suomen kasvisto ja eläimistö ovat peräisin viimeisen jää-

8. Tuhkanen 1999, 11–12.

9. Emt., , 17.

10. Mäntylä 2004, 50.

kauden jälkeiseltä ajalta. Vanhimmatkaan lajit eivät ole olleet Suomen alueella kuin korkeintaan 10 000 vuoden ajan. Kasvien ja eläinten niin luonnollinen kuin ihmisen aiheuttama vaellus ovat kaiken aikaa käynnissä. Myös Suomen alueen flora ja fauna muuttuvat jatkuvasti.¹¹

Ihmisten Suomi

Geologinen, maantieteellinen ja biologinen Suomi siis muuttuvat kaiken aikaa, eivätkä muutosten syyt läheskään aina sijaitse samassa paikassa tai hetkessä missä muutokset tapahtuvat. Myös yhteiskunnallinen ja kulttuurinen Suomi, ihmisten Suomi, on jatkuvassa muutoksessa, eivätkä läheskään kaikki tämän muutoksen syyt sijaitse Suomessa.

Autonomian aikana muotoutuneen kansallisvaltio-Suomen rajat eivät ole koskaan langenneet yhteen kulttuuristen eivätkä kielellisten rajojen kanssa. Vuoden 1809 rajajärjestelyjen jälkeen Suomen alueella oli runsaasti ruotsia puhuvia ja Ruotsin alueella suuri suomalaisasutus. Suurinta osaa Venäjän suomea tai sen lähisukukieliä puhuvista ihmisistä ei liitetty syntyneeseen Suomen suuriruhtinaskuntaan.¹² Länsipohjan ja Karjalan suomea puhuvat ihmiset eivät kuuluneet muotoutuneeseen Suomen kansaan.

Asutus on nykyisen Suomen alueella vaihdellut aikojen kuluessa suuresti. Varhaisimmat tunnetut jääkauden jälkeiset asumukset ovat vajaat 10 000 vuotta vanhoja. Ensimmäiset merkit maanviljelystä ovat 4 000 vuoden takaa. Vielä 1100-luvulla alueella eli kuitenkin vain muutama kymmenen tuhatta ihmistä. Väkiluku ylitti ensi kertaa puolen miljoonan rajan vasta 1600-luvun lopussa. Miljoonan raja rikkoutui 1810-luvulla ja kolmen miljoonan raja 1910-luvulla. Kiinteän asutuksen piiriin nykyisen Suomen koko alue tuli vasta 1800-luvun alkupuolella.

11. Tuhkanen 1999, 21–22.

12. Klinge 1975, 10.

Yksi Suomea kulttuurisesti muuttaneista tekijöistä on ollut maasta pois suuntautunut siirtolaisuus. Siirtolaisista ajatellaan yleensä, että nämä ovat siirtäneet ”suomalaisuuden” uusiin paikkoihin. Harvemmin kuitenkaan pysähdytään pohtimaan, kuinka maastamuutto on muuttanut Suomea. Vuosina 1901–1910 kaikkiaan 158 000 suomalaista muutti ulkomaille, suurin osa Yhdysvaltoihin. Vuosina 1921–1930 siirtolaisvirta oli jälleen kasvussa, ja ulkomaille muutti lähes 60 000 ihmistä. 1960-luvulla Suomesta lähti ulkomaille peräti 142 000 henkilöä, valtaosa Ruotsiin.¹³

Maastamuuton lisäksi viimeisten sadan vuoden aikana on tapahtunut myös runsaasti maassamuuttoa. 1970-luvun puolivälissä peräti 270 000 suomalaista vaihtoi vuosittain asuinkuntaa. Määrä tasaantui pariksi vuosikymmeneksi 200 000 tietämiin, kunnes se 1990-luvun puolivälissä alkoi taas kasvaa. Uutta muuttoliikkeessä on, että se suuntautuu selvästi kohti etelää ja suuria kaupunkikeskuksia.¹⁴

Kun vuonna 1900 maalaiskuntien osuus Suomen väkiluvusta oli 95 prosenttia, oli osuus vuoteen 1980 mennessä pudonnut 40 prosenttiin. (Osan mutta vain osan tästä selittää se, että monesta maalaiskunnasta oli tullut kuntamuodoltaan kaupunki.) Kaupungeissa asuvien absoluuttinen määrä on kasvanut 1900-luvun alun 330 000 asukkaasta yli kolmeen miljoonaan. Vuoden 2003 lopussa Suomessa oli 113 kaupunkia joiden väkiluku oli yhteensä 3,6 miljoonaa. Muissa kunnissa, joita oli 331, asui 1,6 miljoonaa ihmistä. Tilastokeskuksen luokituksen mukaisia kaupunkimaisia kuntia on 68, taajaan asuttuja kuntia 73 ja maaseutumaisia 303. Näiden väkiluvut olivat vuoden 2003 lopussa kaupunkimaisissa kunnissa 3,2 miljoonaa, taajaan asutuissa kunnissa 0,9 ja maaseutumaisissa kunnissa 1,1 miljoonaa.

Muutos jatkuu. Yli puolet Suomen väestöstä on keskittynyt maan etelä- ja lounaisosiin. Jos Suomi oli viitisenkymmentä vuotta sitten kauttaaltaan kohtalaisen asutettu, on maa nyt muuttu-

13. Löytönen 1999, 60.

14. Emt., 64.

massa ikään kuin vaikutusalueiden saaristoksi, jossa perifeeriset seudut jäävät keskusten välisten kulkuväylien pirstomiksi enemmän tai vähemmän tyhjiksi alueiksi.¹⁵

Voiko paikassa palata taaksepäin?

Jos tuomme paikan (Suomen) tarkasteluun mukaan ajan, päädymme siis varsin erilaisiin käsityksiin paikasta (Suomesta) kuin silloin, jos tarkastelukulmamme on staattinen. Mutta ei tässä kaikki. Ehkä paikka ja aika eivät loppujen lopuksi olekaan niin erilaisia toisiinsa nähden kuin olemme tottuneet ajattelemaan. Aika on peruuttamatonta siinä mielessä, että emme voi palata ajassa taaksepäin. Mutta aivan samalla tavalla myös paikka on peruuttamaton. Me emme voi koskaan palata samaan paikkaan josta lähdimme.¹⁶

Niin sanottu maanpakolaisen paradoksi valaisee tätä asiaa: Maanpakolainen ei voi koskaan palata täsmälleen samaan paikkaan mistä lähti, koska jo se, että hän lähti sieltä, on muuttanut sitä, tehnyt siitä toisen paikan. Siitä on tullut paikka, jossa häntä ei ole.

Emme voi palata taaksepäin myöskään Suomessa. Kun olen edellä käyttänyt ilmauksia ”Suomen alue” ja ”nykyisen Suomen alue”, on syynä ollut tietenkin se, että Suomea ei itsenäisenä valtiona ollut olemassa ennen vuotta 1917 ja että sen jälkeenkin maan rajat ovat muuttuneet pariin kertaan. Mutta jo tätä ennen ”Suomen” rajat olivat vaihtaneet usein paikkaa. Koululaisten ei enää tarvitse päntätä päähänsä oulusiikapyhäkalaa, mutta rajoja uudelleen piirtäneet rauhat heidän odotetaan tietävän: Pähkinäsaaret, Täyssinät, Stolbovat, Uusikaupungit, Turut, Haminat, Tartot ja Pariisit.

Rajalinjojen siirtely on ollut sikälikin helppoa, että rajojen länsi- ja itäpuolelle kulloinkin jääneet alueet eivät ole poikenneet

15. Kalliola 1999, 53.

16. Massey 2000.

toisistaan maisemallisesti käytännössä lainkaan. Suomen niemellä ei ole sellaisia vuoristoja tai vuolaita jokia, jotka olisivat toimineet luontevina rajalinjoina (pohjoisen joet saattaisi tällaisiksi luonnon tuottamiksi luonteviksi linjoiksi ehkä ymmärtääkin elleivät ne halkoisi alueita, joilla asuvat ihmiset puhuvat samaa kieltä – suomea Tornionjoen ja Muonionjoen ja saamea Tenojoen molemmin puolin). ”Pelkästään luonnonolosuhteita tarkastelemalla Suomen rajojen piirtäminen on ongelmallista”, kirjoittaa luonnonmaantieteilijä Risto Kalliola. Hänen mukaansa suuri osa maan itärajasta ”on kaikkina aikoina määritelty ilman selkeitä rajalinjoiksi soveltuvia maisemapiirteitä”.¹⁷

Lainaa vain

”Suomi” siis muuttuu kaiken aikaa niin luonnoltaan kuin kulttuuriltaan ja määrittyy monin eri tavoin sen ulkopuolelta, mitä pidämme Suomea ja mikä on suoraan näkyvissä täällä. Jos haluamme ymmärtää, mikä Suomi on, meidän ei tulisi ajatella sitä staattisena paikkana vaan pikemminkin erilaisten suhteiden kimpuna, jossa paikka ja aika liittyvät erottamattomasti toisiinsa ja jossa se, mikä on täällä, määrittyy tärkeällä tavalla siitä, mikä on jossain muualla. Kun näin on suurissa ja vaikutusvaltaisissa maisissa, miten sama ei koskisi myös väestöltään suhteellisen pientä Suomea? Ennen höyrylaivojen, lentokoneiden, puhelinten ja sähköpostin käyttöönottoa maa on sijainnut suhteellisen syrjässä monista keskuksista, mutta silloinkaan sijainti ei estänyt kanssakäymistä keskusten ja toisten periferioiden kanssa.

Itse asiassa tarina itsenäisen Suomen historiasta voidaan mainiosti kertoa heterotooppisesta näkökulmasta – alkaen tietysti siitä, että kansallisuusaate on tuontitavaraa. Matti Klingen mukaan ”Suomi tuli itsenäiseksi siten, että venäläiset tekivät kaksi vallankumousta ja Saksa sitten vaati Suomea julistautumaan itsenäiseksi,

17. Kalliola 1999, 35.

jotta Saksa voisi tunnustaa Suomen ja ottaa maan suojelukseen-
sa”.¹⁸ Suomen valtiollinen itsenäisyys ei tältä kannalta ole kotiku-
toista, vaan pikemminkin tuontitavaraa. Mutta yhtä lailla tuonti-
tavaraa ovat myös suomalaisen identiteetin kantavat palkit. Kuten
Klinge huomauttaa: ”Kristinuskosta ja kahvinjuonnista on tullut
suomalaisuuden perusmääreitä, vaikka toinen on välimerellistä, toi-
nen taas eteläamerikkalaista perua, ja kummatkin meille saksalais-
ten jalostamia – edellinen Lutherin, jälkimmäinen Pauligin!”¹⁹

Myös sosiologi Risto Alapuro on muistuttanut siitä, kuinka
Suomen historia on riippunut muiden maiden historiasta: ”Suomella ei ole ollut osaa eikä arpaa niiden eurooppalaisten konfliktien kehittymisessä, jotka ovat muovanneet Suomea. Maan syntymä 1800-luvun alussa oli [...] Ruotsin ja Venäjän suhteiden ’satunnainen sivutuote’, ja Suomen tosiasiallinen itsenäisyys oli tulosta siitä onnellisesta yhteensattumasta, että ensin romahti Venäjän ja sitten Saksan keisarikunta.”²⁰ Alapuron mukaan Suomi on pysynyt välitulana, rajana, joka ”ei ole ollut sitä mutta ei myöskään tuota”. Ulkoiselta riippuvuudeltaan Suomi on muistuttanut imperiumien itäisiä vähemmistökansallisuuksia, mutta sisäisiltä laitoiltaan ja rakenteiltaan se on ollut läntinen, tarkemmin sanoen skandinaavinen.²¹

18. Klinge 1999, 93.

19. Emt., 97.

20. Alapuro 1999, 98.

21. Emt., 99. Kiinnostavaa on aiheemme kannalta se, että ensimmäisen tasavallan fennomaaniset propagandistit halusivat kieltää juuri tämän kansallisvaltion syntyhistorian satunnaisuuden. Pekka Lähteenkorva ja Jussi Pekkarinen kertovat ulkoministeriön 1920-luvun hankkeesta, jonka tavoitteena oli kustantaa vasta itsenäistynyttä Suomea esittelevä ranskan-kielinen kirja. Ministeriön mukaan kirjan päätaroituksena oli ”tehdä eurooppalaisille samoin kuin tulevaisuudessa venäläiselle mielipiteelle selväksi, ettei Suomen itsenäisyys ole mikään satunnainen seuraus Venäjän luhistumisesta, joka vapautti osan sen alueella asuvista kansallisuuksista, vaan että tämä itsenäisyys on monisatavuotisen johdonmukaisen kehityksen tulos”. Lähteenkorva ja Pekkarinen 2004a, ks. myös Lähteenkorva ja Pekkarinen 2004b.

Meidän ja muiden raja ei sitä paitsi ole kulkenut vain suomalaisten ja ei-suomalaisten välillä vaan vuoden 1918 tapahtumien seurauksena myös suomalaiset näyttivät vuosikymmeniä haljenneen kahtia. Risto Alapuro kirjoittaa: ”Symbolisesti keskeisessä kansakunnan perustamistapahtumassa ’kansallisen’ ja ’epäkansallisen’ raja piirtyi Suomen *sisälle*.” Sen pohjalta todellisiksi suomalaisiksi määriteltiin ”talonpoikainen kansa” ja suuri osa kansasta suljettiin useiksi vuosikymmeniksi kansallisen projektin ulkopuolelle.²² Vasta 1960-luvun modernisoitumisen myötä käsitys kansakunnasta alkoi moninaistua: ”Se ei enää välttämättä merkinnyt samanmielisten yhteisöä ja yhtä tahtoa”, Alapuro summaa.²³

Suomea itseään on pyritty käsitteellistämään myös maan sisäisten idän ja lännen erojen korostamisen avulla. Länsi-Suomen osalta on korostettu talonpoikaista kulttuuria, Itä-Suomen osalta taas läheistä suhdetta luontoon. Länsi-Suomi on nähty kyläkulttuurin alueeksi, Itä-Suomi taas kaskiyhteisöjen ja sukujen seuduksi.²⁴ Kaikkiaan länttä on pidetty kollektiivisempänä ja säännellympänä, kun taas idässä on nähty olleen tilaa individualismille. Kansatieteilijä Pekka Junkala tiivistää: ”Länsisuomalainen on nähty selkeämmin tahtovana, rationaalisena ihmisenä, tiettyyn rajaan saakka luontoa hallitsevana. [...] Itäsuomalaista on pidetty tietyllä tavalla – lännen näkökulmasta – irrationaalisena, luonnon oloihin mukautuvana, ’tässä hetkessä elävänä’, muka-
vuudenhaluisenakin.”²⁵

Tasavallan lippu on mainio osoitus suomalaisuudesta idän ja lännen kollaasina, onhan lipun risti saatu lännestä ja värit (tsaarin purjehduslipun kautta) idästä. Suomen vaakuna taas kertoo omaa kieltään maan ambivalentista sijainnista lännen ja idän välissä. Leijona (keskiaikainen ruotsalainen maakuntasymboli) polkee käyrää itäistä miekkaa ja heiluttaa tassussaan suoraa läntistä

22. Alapuro 1999, 101.

23. Emt., 107.

24. Junkala 1998, 103.

25. Emt., 105.

miekkaa. Moniselitteiseksi vaakunan tekee se, että leijona on vaakunassa tulossa miekka ojossa oikealta (kartan itä) ja menossa vasemmalle (kartan länsi).

Suomalaisuuden kollaasi ei olekaan koostunut vain maan sisällä tavattavista läntisistä ja itäisistä aineksista, vaan kosmopoliittiseen koosteeseen ovat antaneet panoksensa niin englantilais-syntyinen piispa Henrik kuin ”suomalaisen musiikin isä”, saksalainen Fredrik (alkujaan Friedrich) Pacius.

Se aito ja alkuperäinen

Edellä sanotun valossa ajatukset autenttisuudesta näyttävät varsin ongelmallisilta. Mitä ylipäätään on autenttisuus? Sanalla on monia merkityksiä. 'Autenttisuus' voi tarkoittaa esimerkiksi luotettavaa tai todenmukaista, kuten ilmauksissa ”autenttinen selonteko tapahtumista” ja ”autenttinen Cygnaeuksen muotokuva”. Sanalla on myös merkitys ”ei väärennetty” tai ”ei kopioitu”, siis ”alkuperäinen”, ”aito”, ”väärentämätön”, ”pesunkestävä”. Klassisen kreikan 'authentikós' tarkoitti alkuperäistä, ensisijaista ja ensikätistä.

Kansallisuus ja autenttisuus ovat pitkälle yhteismitattomia ilmiöitä. Autenttisuuden voi jonakin ”aitona” ja ”ei-välitettynä” ajatella liittyvän ennen muuta paikallisuuteen. Kansakunta taas ylittää paikallisuuden rajat. Se voi olla olemassa ainoastaan välitetysti. Emme tiedä mitä suomalaisuus on sen perusteella, että tuntisimme henkilökohtaisesti jokaisen itseään suomalaisena pitävän ihmisen. Kansallinen identiteetti voi syntyä ja levitä vasta, kun syntyy paikallisuuden ylittävä kauppa-, liikenne- ja viestintäverkosto. Kansakunnat eivät eläkään yksin maantieteellisessä tilassa, vaan myös mediatilassa, joka on aina jo välitettyä tilaa.

Kansakuntien olemassaolo mediatilassa on sikäli ambivalentti ilmiö, että mediatilat eivät palaudu kansakuntien rajoihin. Kulttuurit ylipäätäänkään eivät lankea yksiiin valtioiden tai kansakuntien kanssa, vaan kehittyvät laajamittaisen lainaamisen, omaksu-

misen ja jäljittelyn kautta ja ovat jatkuvassa uudelleenmäärittelyn tilassa. Valtiot asettavat omassa kulttuuripolitiikassaan tietyt kulttuuriset toiminnot ja sisällöt etusijalle toisiinsa nähden, mutta kyse on usein puolustuksellisista toimista, joilla pyritään turvaamaan ”kansalliseksi” nimetyn kulttuurin asema.

Donald Sassoon on erottanut kaikkiaan neljä erilaista kansallistalvion tyyppiä suhteessa kulttuurin globaaleihin markkinoihin. Niitä ovat ensinnäkin kulttuurisesti hallitsevat valtiot, joilla on laajat kulttuuriset kotimarkkinat ja laajaa kulttuurivientiä, mutta vain vähän tuontia. Esimerkkeinä Sassoon nimeää 1800-luvun Ranskan ja Ison-Britannian ja toisen maailmansodan jälkeiset Yhdysvallat. Toisen tyyppin muodostavat kulttuurisesti protektionistiset valtiot, joilla voi olla vahvat kulttuurin kotimarkkinat, mutta jotka eivät juuri vie eivätkä tuo. Sassoonin esimerkki tästä on Neuvostoliitto-vainaa. Kolmas tyyppi koostuu valtioista, joiden kulttuuriset kotimarkkinat ottavat vastaan sekä paikallisia että tuontituotteita, mutta jotka eivät juurikaan vie kulttuuria. Esimerkkejä tästä ovat Japani ja Intia. Neljänteen tyyppiin kuuluvat valtiot, jotka ovat kulttuurisesti alistaisia. Näissä maissa kulutettu kulttuuri on peräisin pääosin ulkomailta. Sassoon mainitsee esimerkkeinä tällaisista maista Belgian ja Bulgarian.²⁶

Suomi ei ole sen enempää kulttuurisesti hallitseva kuin (ainakaan nykyään) erityisen protektionistinenkaan maa. Kiistellä voidaan sen sijaan siitä, voiko Suomen tulkita kuuluvan (optimistisesti?) kolmanteen vai (pessimistisesti?) neljänteen Sassoonin ryhmistä. Yhtä kaikki Suomen perifeerinen kulttuurinen asema, joka liittyy niin kieleen kuin väestön kokoonkin, korostaa sitä, että maan kansallinen kulttuuri on voimakkaan kansainvälisen vaikutuksen alaisista.

Tämä ei kuitenkaan estä leikittelemästä hetken ajatuksella siitä, mitä voisi olla niin sanottu ensi käden suomalaisuus – siis sellainen nimenomaan Suomelle ja suomalaisille ominainen piirre tai seikka, jota ei olisi tuotu tänne ja joka läpäisi koko kansakunnan.

26. Sassoon 2002.

Juhannusko? Mitähän ruotsalaiset asiaan sanoisivat? Joulupukki? Suomen länsinaapureilla saattaisi olla tähänkin sanansa sanottavana. Saunako? Kysykääpä venäläisiltä! Viina? Nyt huudetaan vastaan sekä idästä että lännestä. Terva? Sitä ovat kuivatislanneet saksalaiset, ranskalaiset ja venäläiset jo kauan ennen suomalaisia.

Entä mämmi? ”Daniel Juslenius kertoo v. 1700 varsinaissuomalaisen käyttämästä tuntemattomasta puurosta, joka paistettiin uuninlämmössä niin sanotuissa ropeissa ja jota nimitettiin mämmiksi”, tietää kansanperinteen tutkija Toivo Vuorela. ”Henrik Gabriel Porthan puolestaan tuli ensimmäisenä tutkijana kiinnittäneeksi huomiota kansanomaisen ruokalajin levikkiin ilmoittaessaan, että mämmin kanta-aluetta olivat Häme ja osittain Etelä-Suomi, mutta että se oli Karjalassa, Savossa ja Pohjanmaalla tuntematonta.”

Mämmi näyttääkin kuuluvan siihen ”keksittyjen kansallisten traditioiden” joukkoon, joita modernit kansallisvaltiot ovat pullollaan. Kuten Vuorela kirjaa: ”Saavutettuaan arvostetun aseman mämmi tuli lähinnä neuvontajärjestöjen, emäntäkoulujen, keitokirjojen, pitokokkien ja sanomalehtien ruokaohjeiden välityksellä asteittain tunnetuksi kautta maan, Etelä-Karjalassa ja Lapis-
sa kuitenkin vasta 1930-luvun jälkeen”.²⁷ Tuo ropeiden ruskea kulta oli siis tuntematon suuressa osassa Suomea vielä seitsemisenkymmentä vuotta sitten. Eipä taida edes hämäläisten hutusta näin muodoin olla autenttiseksi suomalaiseksi ilmiöksi.

Ehkä ajatusleikki kertookin ennen muuta sen, että alkuperäisyys ja autenttisuus eivät ole erityisen käyttökelpoisia käsitteitä yritettäessä ymmärtää sitä, mitä Suomi ja suomalaisuus ovat. Kuten jo johdantoluvussa oli esillä, kansallisvaltiot ja kansalliset kulttuurit eivät ole etnisesti ja kulttuurisesti homogeenisia kokonaisuuksia. Sen sijaan ne näyttäytyvät moninaisiksi ja kaiken aikaa muuttuviksi kollaaseiksi, joissa ainutlaatuista ei ole ainesten alkuperä, vaan pikemminkin se tapa, jolla lainatavara on sommiteltu yhteen.

27. Vuorela 1975, 257.

Autotooppisessa käsityksessä paikasta korostuu paikan *samuu*s itsensä kanssa. Heterotooppisessa paikkakäsityksessä saavat etusi-
jan samuuden sijaan *erot*. Siinä korostuvat paikkojen ei-identti-
syys itsensä kanssa sekä niiden identiteettien rakentuminen erois-
ta ja suhteista toisiin paikkoihin. Suomen ja suomalaisuuden iden-
titeettiä on rakennettu sekä erojen että samuuden varaan. Eroja
on korostettu ulos (”Ruotsalaisia emme ole, venäläisiä meistä ei
tule”), samuutta taas sisään (”olkaamme siis suomalaisia”).

Kun sisäistä samuutta on rakennettu ulkoisten erojen avulla,
on Suomea rajamaana käsitteellistetty autotopiana eikä heteroto-
piana. Suomen voi kuitenkin nähdä myös heterotooppiseksi ra-
jamaaksi, joka saa identiteettinsä jatkuvassa neuvottelussa idän ja
lännen samoin kuin etelän ja pohjoisen välillä.

Suomesta on puhuttu voittopuolisesti idän ja lännen rajana.
Rajan voi kuitenkin ymmärtää monella tavalla. Kuten maantie-
teilijä Anssi Paasi kirjoittaa, rajoissa ”tulevat esille sekä rajaami-
sen politiikka, representaation politiikka että identiteettipolitiik-
ka. Rajat erottavat asioita toisistaan, niiden merkityksen esitetään
tietyillä tavoilla ja ne mahdollistavat tiettyjä identiteetin ilmauk-
sia ja kieltävät toisia”.²⁸

Ajatus Suomesta rajan sijasta *rajamaana* voisi avata uusia tapo-
ja ymmärtää maata ja kansallisuutta. Rajamaa voi sijaita rajalla
ainakin kolmella eri tavalla. *Ensinnäkin* se voi olla määrittelemä-
töntä ei-kenenkään-maata, kahden selvärajaisen tilan välissä si-
jaitseva kolmas tila. Tällainen tila on jo olemassa olevien, enem-
män tai vähemmän suljettujen alueiden ulkopuolella. Se on va-
paata tilaa, pakopaikka. *Toiseksi* rajamaa voi olla kamppailun kent-
tä, jossa kaksi toistaan koskettavaa tilaa käy keskinäistä rajan-
määrittelyä ja kamppailua. Tällöin rajamaasta muodostuu kyn-
nys tai jopa raja. *Kolmanneksi* rajamaa voi olla kahden alueen
hedelmällinen limittyminen, jossa sekoittuminen synnyttää uusia

28. Paasi 2002, 159.

hybridisiä muotoja ja joka siis yhdistää muutoin toisistaan erillisiä alueita.²⁹

Käsite 'rajamaa' on tiettyssä mielessä oksymoron, samanlainen epäsuhtaisten ainesten yhdistelmä kuin 'pyöreä neliö' tai 'leikkisä fasisti'. Eikö raja olekin ennen muuta alueita ja maita erottava selväpiirteinen linja, maastoon ja/tai kartalle vedetty viiva? Rajamaa sitä vastoin on välitila, ei kenenkään maata, ambivalenttia aluetta, joka samaan aikaan sekä erottaa että yhdistää.

Kontaktivyöhyke

Suomen maarajat ovat olleet periaatteessa helposti läpäistäviä. Ne eivät ole sijainneet vuoristoissa, jäätiköillä, aavikoilla, jättiläismäisillä soilla tai leveillä joilla. Myöskään Suomenlahtea ja Pohjanlahtea ei ole ollut kovin vaikea ylittää. Suomea rajamaana voikin ajatella paitsi erottavana pintana myös *kontaktivyöhykkeenä*.

Mary Louise Pratt käyttää termiä 'kontaktivyöhyke' kuvaamaan koloniaalisen kanssakäymisen tilaa, jossa maantieteellisesti ja historiallisesti toisistaan erilliset ihmiset ovat tekemisissä keskenään ja muodostavat pitkäaikaisia suhteita, joihin usein kuuluu pakotusta, keskinäistä eriarvoisuutta ja toistuvia yhteentörmäyksiä. Termin alkuosaa 'kontakti' on käytetty kielitieteessä, missä 'kontaktikielellä' tarkoitetaan sellaisia improvisoituja kieliä, joita kehitetty eri kieliä puhuville, joiden on oltava jatkuvassa kanssakäymisessä toistensa kanssa esimerkiksi kauppasuhteiden vuoksi. Tällaiset kielet syntyvät pidgin- tai sekakielinä. Kun sitten kasvaa ihmisiä, jotka puhuvat näitä kieliä äidinkielenään, niitä aletaan kutsua kreolikieliksi. Kontaktivyöhyke on tällainen jatkuvan kanssakäymisen synnyttämä aluksi improvisoitu mutta sitten yhä vakiintuneemmaksi käyvä muoto. Käsitteellä pyritään saamaan otetta maantieteellisten ja historiallisten tekijöiden aiemmin toisis-

29. Kolmijako on peräisin Johan Fornäsilta ja kumppaneilta (Fornäs ja muut 2002).

taan erottamien ihmisten samanaikaisesta läsnäolosta jossakin tilassa.³⁰

Suomi oli historiallisesti kauan ei-kenenkään-maata, Prattin tarkoittama kontaktivyyöhyke. Kansallisvaltion muotoutuessa maa alkoi kasvavasti muistuttaa toisen tyyppistä rajamaata, jossa sisäistä samuutta tuotettiin eronteilla länteen ja itään – ja itsenäistymisen jälkeen myös suhteessa sisäisiin toisiin. 2000-luvun alun haasteena on käsitteellistää Suomi uudelleen kolmannen tyyppiseksi rajamaaksi, jossa paitsi itä ja länsi myös pohjoinen ja etelä sekoittuvat toisiinsa uusilla tavoilla.

Rajamaa ei saa identiteettiään itsestään, vaan suhteestaan niihin toisiin ja/tai kolmansiin, joiden rajamaata se on. Jos Suomen poliittinen historia on muotoutunut suhteessa Tukholmaan, Pietariin, Moskovaan, Berliiniin, Brysseliin ja Washingtoniin, ei tuota historiaa voi rajata vain siihen, mitä toimija nimeltä ”Suomi” on kulloinkin tavoitellut, vaan myös muiden toimijoiden tavoitteet ovat olleet elimellinen osa maan poliittista historiaa. Suomen poliittisessa historiassa ei sitä paitsi ole kyse vain Suomen suhteista ulkovaltoihin, vaan myös ulkovaltojen – esimerkiksi Ruotsin ja Venäjän, Saksan ja Neuvostoliiton tai Yhdysvaltain ja Neuvostoliiton – suhteista toisiinsa, joissa Suomi on ollut erilaisten pelien panoksena (esimerkkejä tästä ovat Ruotsin idänpolitiikan muotoutuminen vuodesta 1812, Ribbentrop-sopimus salaisine lisäpöytäkirjoineen vuonna 1939 ja toisen tasavallan idänpolitiikan eri vaiheiden kytkeytyminen suurvaltasuhteiden kehitykseen).

Poliittinen historia on tietysti kohtalaisen helppo esimerkki siitä, että Suomen muuttumista ei voi ymmärtää, jos tarkastellaan vain Suomea. Myös taloushistorian näkökulmasta on kerrottu tarinaa Suomesta heterotopiana.³¹ Poliittista ja taloushistoriaa kirjoitettaessa Suomen heterotooppisuus on ollut pakko ottaa jossain määrin huomioon, vaikka Suomea on tällöinkin

30. Pratt 1992, 6–7.

31. Ks. esimerkiksi Joronen ja muut 2000.

useimmiten yhä käsitteellistetty sen kautta, kuinka ”säiliömäinen” kansallisvaltio on ollut kanssakäymisissä toisten yhtä lailla säiliömäisten toimijoiden kanssa. Sosiaali- ja kulttuurihistoriasa säiliön metaforalla on kuitenkin ollut eittämätöntä vaikutusta. Niissä on tietenkin puhuttu ulkomaisista tai kansainvälisistä vaikutteista, mutta lähtöajatuksena on yleensä varsinkin menneillä vuosikymmenillä ollut, että on olemassa jokin auto-tooppinen säiliö, joka on olemassa riippumatta ulkoisiksi nähdystä vaikutteista ja joka määrittää sitä, kuinka vaikutteet oikein vaikuttavat. Niinpä on suuri haaste, kuinka sosiaalisen ja kulttuurisen Suomen lisäksi myös suomalaisuus kyetään näkemään siitä näkökulmasta, että se ei ole muotoutunut maan rajojen sisällä, vaan jatkuvassa vuorovaikutuksessa muiden paikkojen kanssa.

Jatkuva uhka

Raja, kynnys ja rajamaa ovat ambivalentteja tiloja, joiden avoimuus ja määrittelemättömyys tuottavat tarpeen määritellä niiden identiteettiä sekä kesyttää ja kiinnittää niihin liittyvää monimielisyyttä. Ambivalenssin voi kokea uhkaksi tai mahdollisuudeksi. Se voi herättää paitsi torjuntaa myös halua.

Suomen tapauksessa hallitsevina ambivalenssin käsittelyssä näyttävät parina viime vuosisatana olleen uhka ja torjunta. Yhä uudelleen Suomea on käsitteellistetty erilaisten maan alueeseen kohdistuvien uhkien kautta. Kansainvälisen politiikan tutkija Pertti Joenniemen mukaan uhkakuvat ovat olleet osa kansallista kertomusta ja niillä on ollut identiteettiä rakentava luonne, kun ne ovat mahdollistaneet sekä erottautumisen että rajojen piirtämisen. Suomen identiteetti ja kuva Suomesta ovat määrittäneet Venäjän kautta ja suhteessa Venäjään. Venäjästä kerrottavat uhkakuvat ”dikotomisoivat sekä työntävät näin tehdessään Venäjän irrationaalisen, impulsiivisen, tunteiden ohjaaman, ennakoimattoman – ja siksi vaarallisen alueelle. Venäjästä tehdään se kont-

rasti, jonka kautta Suomen todellinen olemus ja ideaali subjektiiviteetti on edelleen ilmaistavissa.”³²

Perinteentutkija Pertti Anttonen huomauttaa, että uhkakuvat toisesta konstituivat itseä ja voivat myös lisätä itseän eli meihin kuuluvien keskinäistä koherenssia. Anttonen kirjoittaa: ”Uhkakuvat ovatkin *potentiaalisia* ulkoisia vaaroja ja hädän hetkiä, ja siksi niillä voi katsoa olevan potentiaaleina samanlainen funktio kuin todellisilla vaaroilla ja hädän hetkillä, joiden sanotaan luovan ja vahvistavan yhteistä identiteettiä ja yhteishenkeä.”³³

Anttonen muistuttaa, että suomalaisen identiteetin määrittelyssä puolustuksellisella eetoksella on ollut merkittävä rooli. Hänen mukaansa ”Suomi ja suomalaisuus konstituoituvat sellaisesta kokemuksesta, jonka mukaan näitä symbolisia konstruktioita jatkuvasti uhataan, minkä vuoksi niiden suhteen tulee jatkuvasti olla puolustuskannalla”.

Uhkien tuottamalla rajamaalla nimeltä Suomi ei ole muuta kertomusta itsestään kuin jatkuvan eronteon ja puolustautumisen historia. Jos Suomi koetaan uhatuksi rajamaaksi, sille tuotetaan *neuroottinen* identiteetti. Sijaitseminen rajalla koetaan tällöin merkitsevän sijaitsemista määrittelemättömällä ei-kenenkäänmaalla, mikä tuottaa jatkuvaa pakkoa määritellä omaa identiteettiään suhteessa toisiin ja näiden muodostamiin uhkiin.

Rajamaa-Suomen kansallisessa luokittelujärjestelmässä ruotsalaiset ovat olleet samaan aikaan sekä tavoiteltava esikuva että kauteuden kohde. Venäläiset taas ovat edustaneet negatiivista, jonka kielteisten piirteiden varaan on rakennettu ihannoitua kuvaa itsestä. Vielä 1990-luvulla tehdyt tutkimukset kertoivat, että yliopisto-opiskelijoiden mielikuvat venäläisistä olivat negatiivisesti sävyttyneitä ja selvästi kielteisempiä kuin muiden kansallisuuksien kohdalla. Ruotsalaiset sen sijaan nähtiin puhtaisiksi, muotitietoisiksi, rauhaa rakastaviksi, rikkaiksi ja uudenaikaisiksi.³⁴

32. Joenniemi 1993, 21.

33. Anttonen 1996.

34. Kaivola ja Rikkinen 2003, 157.

Saattaa tosin olla niin, että suomalaiset eivät enää jäsennä identiteettiään ensisijaisesti suhteessa itään ja länteen. EVAn asennetutkimusten mukaan ennen vuotta 1992 suomalaisten identiteetin peruspilareita olivat Suomen luonto, itsenäisyyskamppailu ja kulttuurin erityispiirteet. Sen jälkeen Suomen aseman idän ja lännen välissä nähtiin menettäneen erityisasemansa identiteettitehtijänä. Kärkipäähän identiteetin rakennuspuina nousivat tieteellinen ja teknologinen kehittyneisyys ja suomalaisten koulutus- ja sivistystaso.³⁵ Jos tutkimustulokset pitävät paikkansa, ne merkitsevät huomattavaa muutosta siinä, kuinka suomalaiset rakentavat kuvaa itsestään. Nyt suomalaisten Suomi-kuvan lähtökohtana ei enää olisi maan sijaitseminen tietyssä maantieteellisessä tilassa (luonto, idän ja lännen välissä oleminen), vaan Suomen paikka ajassa (modernisoituminen) ja heterotooppisessa tilassa (Suomi erityisenä osana kansainvälistä työnjakoa). Erilaisuuden kohtaamiselle tällainen omakuva loisi paremmat edellytykset kuin suomalaisuuden määrittely jatkuvan uhkan kautta.

Symbolisen reaaliset vaikutukset

Kansallinen identiteetti ei ole jokin pysyvä (mielen)tila, vaan julkinen, aina kesken oleva projekti. Se on kuitenkin siitä erikoinen projekti, että projektissa tuotetuilla kuvitteellisilla seikoilla on kouriintuntuvia vaikutuksia.

Valtiolliset instituutiot ja toimijat näkevät itsensä objektiiviksi tahoiksi, joilla on konkreettiset, rajatut ja kohtalaisen yhdenmukaiset päämääränsä. Valtio on olio, jonka ”reaalisuutta” ei tavoiteta, jos keskitytään vain sen representaatioihin. Selvimmin valtion reaalisuus näkyy valtiollisilla *rajoilla*, joissa valtion valtaa piirretään silminnähävästi. *Kansakunnat* saattavat olla jatkuvassa tulemisen tilassa, mutta tämä pitää *valtion* tapauksessa paikkansa vain osittain. Valtiot pystyttävät rajoja hallitakseen alueita, jotka

35. Haikonen ja Kiljunen 2003, 209–210.

ovat niille tärkeitä niiden sisältämien inhimillisten tai luonnon-resurssien vuoksi tai koska näillä alueilla on valtioille strategista tai symbolista merkitystä. Rajat ovat merkkejä valtion omasta alueesta, merkkejä valtion vakaista suhteista naapureihinsa tai muistutuksia valtioiden välisestä vihamielisyydestä. Rajat ovat puoliläpäiseviä kalvoja, joiden kautta ihmisten, tavaroiden, rikkauksien ja tiedon on kuljettava, jotta valtiot voivat ottaa vastaan tai torjua ne.³⁶

Nationalismia on usein kutsuttu nykymaailman uskonnoksi. Kansakunnat painottavat kuitenkin tilallisia rajoja enemmän kuin uskonnot. Juuri rajat ovat olleet kansakuntien keskeisiä poliittisia instituutioita. Rajat sallivat paitsi rajalinjan vetämisen toisiin myös rajanvedossa muodostuneen ”oman” alueen organisoimisen sitä kautta, että kansallisvaltion keskus tuottaa alueelle tietyn järjestyksen.³⁷ Nykymaailmassa jokainen kuuluu johonkin kansakuntaan tai ainakin kansallisvaltioon. Vaikka ihmiset kuinka käsittäisivät itsensä sen kautta, että he kuuluvat etnisiin, uskonnollisiin tai alakulttuurisiin ryhmiin, ja vaikka he kuinka näkisivät itsensä kosmopoliiteiksi, he eivät voi ylittää valtioiden rajoja ilman jonkinlaisia kansallisvaltion antamia henkilöllisyystodistuksia. Tässä mielessä kansallista tai kansallisvaltiollista identiteettiä ei voi valita. Se ei ole vain symbolinen vaan myös reaalin identiteettiä tuottava fakta.³⁸

Raja on kuitenkin paitsi reaalin myös symbolinen käsite. Arkemme sisältää lukemattomia, pääosin huomaamattomia rajoja, joilla neuvottelemme siitä, millainen käytös ja ajattelu ovat missäkin soveliaita ja ketkä kuuluvat muodostuvien rajojen sisäpuolelle, ketkä taas jäävät niiden ulkopuolelle. ”Koska rajat ovat symboleja, diskursseja ja instituutioita, ne ovat levinneet kaikkialle yhteiskuntaan eivätkä ole olemassa ainoastaan rajaseudulla”, kirjoittaa Anssi Paasi.³⁹

36. Wilson ja Donnan 1998, 8–9.

37. Carey 2002, 199.

38. Emt., 204.

39. Paasi 2002, 174.

Rajat tuottavat meitä ja muita monella eri tavalla. Instituutio-naalisilla rajoilla (raja-asemilla) tarkastetaan passit, ja valuutta vaihtuu (jos vaihtuu). Kulttuurisilla rajoilla vaihtuvat kielet, kaup-paketjut, tavaramerkit, päivittäinen ruoka, pukeutumistyyli ja muu sellainen. Henkilökohtaisilla rajoilla taas kohtaavat erilaiset kokemusmaailmat.

Rajat tuottavat samaan aikaan paitsi etäisyyttä myös läheisyyttä, mikä näkyy hyvin sanassa 'rajanaapuri'. Rajanaapuri on joku, joka on rajan toisella puolella, mutta samalla myös lähellä, naapuri.

Raja ei toisin sanoen ole kulttuurin marginaalissa, sen reunalla, vaan kulttuuria organisoivana voimana sen keskellä. Latinan raja tarkoittava 'limen' merkitsee myös polkua ja tietä. Rajalta tai rajasta pääsee johonkin, se ei vain estä kulkua vaan myös avaa uusia mahdollisuuksia.

Rajaton suomalaisuus?

Identiteettimme liittyvät tiettyihin paikkoihin usein sitä kautta, että voimme tuntea *kuuluvamme* johonkin. Identifikaation koh-teeksi voivat kuitenkin tulla hyvinkin monenlaiset paikat. Niitä voivat olla kodin lisäksi oma huone tai tietty piha, kotipaikka-kunta, alue (seutu tai maakunta), kansakunta, maanosa ja maa-pallo. Mahdollisten identifikaatioiden moninaisuudesta kertoo lasten keskuudessa yleinen tapa merkitä oma osoitteensa niin, että se sisältää paitsi katuosoitteen tai vastaavan myös seudun, maakunnan, maan, maanosan, planeetan ja vielä Aurinkokun-nan, Linnunradan ja Maailmankaikkeuden.

Lapset voivat identifioida itsensä paitsi kotitalonsa asukkaiksi myös ihmiskunnan jäseniksi tai maailmankaikkeuden osasiksi. Kaikista näistä mahdollisista identifikaatioista kansallinen identi-teetti on kuitenkin nykymaailmassa vahvin. Kansakunta on kes-keinen tilallinen muodostelma, jonka avulla periaatteessa rajaton ja ääretön tila ositetaan. Tilallisesti kansakunnat käsitetään raja-tuiksi kokonaisuuksiksi, joiden rajat merkitsevät niiden erillisyyt-

tä toisista kansakunnista. Rajat rajaavat tietyn määriteltävissä olevan väestön valtioiden hallinnonin kohteeksi.⁴⁰

Neuroottisen rajamaaidentiteetin vaikutustako vai ei, suomalaisuus on ollut varsin rajaava käsite. 1800-luvun suomalaisuusliike rakentui saman ajan virolais-, latvialais-, slovakialais- ja slovenialaisliikkeiden tapaan etnisen nationalismin varaan. Risto Alapuron mukaan kansakunta nähtiin orgaaniseksi kokonaisuudeksi, jonka eri ryhmiä yhdistivät sama kieli ja muut yhteisiksi koetut piirteet sekä yhteinen alkuperä.⁴¹

Kun suomalaista identiteettiä on rakennettu korostamalla eroja ulos ja samuutta sisään, ei ole juurikaan kiinnitetty huomiota siihen, että sisäinen ja ulkoinen riippuvat toinen toisistaan. Alapuro luonnehtii tätä riippuvuutta tavalla, joka ansaitsee tulla lainatuksi koko pituudessaan:

Suomalaisuuden kategoriaa on määritelty ahkerasti vertailuilla ”eurooppalaisuuteen”. Ambivalenssi syntyy siitä, että yhtäältä suomalaisuutta puolustetaan, mutta toisaalta sillä on taipumus esiintyä huonompana kuin eurooppalaisuus. On kuin esillä olisi uusi versio sivistyneistön ja kansan suhteesta. Tässä tapauksessa se kytkeytyy sisäisen ja ulkoisen suhteeseen. Julistautuessaan suomalaisiksi sivistyneistön jäsenet näyttävät samalla julistautuvan solidaarisiksi ”suomalaiselle kansalle”, ja julistautuessaan eurooppalaisiksi he näyttävät irtautuvan solidaarisuudesta sitä kohtaan. On siis (yhäti) olemassa kulttuurinen jäsennys, joka erottaa suomalaisuuden eurooppalaisuudesta, ja aitoon etnis-organiseen tapaan jäsennykseen kuuluu odotuksia lojaalisuudesta ja huonosta omastatunnosta. Samalla tällainen lataus korostaa suomalaisuutta rajan kokemuksena paitsi itään myös länteen.⁴²

40. Edensor 2002, 37.

41. Alapuro 1999, 99.

42. Emt., III.

Näiden huomautusten valossa myös puhetta itserasismista on syytä hienosyistää. Itserasismien käsitteellä on viime vuosina haluttu purkaa niitä suomalaisen omakuvan negatiivisia vaikutuksia, jotka ovat syntyneet siitä, että sivistyneistö on suhtautunut ennakkoluuloisesti kansaan, jota se on määritellyt. Itserasismien käsite on tervetullut muistuttaessaan siitä, että Suomi-kuva ja suomalaisuutta koskevat käsitykset ovat muodostuneet kahden Suomessa vaikuttaneen mutta myös muualta vaikutteita saaneen kulttuurin – enemmän tai vähemmän kosmopoliittisen sivistyneistön ja kansan kulttuurin – keskinäisessä kamppailussa.⁴³ Ajatusta itserasismista ei kuitenkaan tulisi tulkita niin, että olisi poliittisesti korrektia pidättyä kaikenlaisesta Suomeen ja suomalaisuuteen kohdistuvasta kritiikistä. Kaikkea kritiikkiä ei tule leimata itserasismiksi. On tärkeää kyetä erottamaan toisaalta sivistyneistön kansaan kohdistuva ennakkoluuloisuus ja suoranainen rasismi ja toisaalta kritiikki, joka kohdistuu sellaisiin suomalaisen kulttuurin (paljolti sivistyneistön vaikutuksesta syntyneisiin) piirteisiin, jotka ovat osoittautuneet nykymaailmassa ongelmallisiksi. Esimerkkinä tällaisista mielellään harteilta karistettavista piirteistä voi mainita suomalaisen kulttuurin edelleen sisältämän kohtalaisen vahvan yhdenmukaisuuden paineen.

Mono- vai monikulttuurinen Suomi?

Fennomaaninen Suomi tuli tiensä päähän jo joitakin vuosikymmeniä sitten. Jos fennomaanien Suomea luonnehtivat monokulttuurisuus, Suomi-keskeisyys ja jonkinlainen yksituumaisuus, on fennomanian jälkeinen Suomi monikulttuurinen, aiempaa huomattavasti vähemmän Suomi-keskeinen ja monessa suhteessa menynyt Suomea moniäänisempi. Kun fennomaaninen Suomi yhtenäistettiin tekemällä eroja toisiin (ruotsalaisia emme ole, venäläi-

43. Sivistyneistön ja kansan suomalaisuuspuheen eroista ja yhtymäkohdista ks. Ruuska 1999b.

siä meistä ei tule...), eivät Venäjä ja Ruotsi nykyään ole enää ainakaan ainoita torjunnan ja halun kohteita. Suomalaisuus ei enää automaattisesti määrity yhdeksi ja vain yhdeksi asiaksi. Jos fenomenaanien Suomessa sivistyneistö kertoi, missä Suomi seisoo, määrittänyt suomalaisuus nyt kasvavasti populaarikulttuurin piirissä. Kulttuurista valtaa eivät käytä niinkään professorit kuin markkinat, joille kysymys kansallisuudesta ei ole läheskään yhtä tärkeä kuin ammoisille akateemisten oppituolien haltijoille.

Ovatko portit siis auki sille, että lukemattomien järvien maa on valmis myös lukemattomien kulttuurien maaksi? Kaksi johtavaa maahanmuuttoasiain virkamiestä kirjoitti *Helsingin Sanomissa* 16.10.1999: ”Tavoitteena on monikulttuurinen yhteiskunta, eikä tämä tarkoita sitä, että joutuisimme luopumaan omasta kulttuuristamme. Tulee ainoastaan oppia elämään rinnakkain, hyväksymään erilaisuus luonnollisena elämään kuuluvana asiana.”⁴⁴ Virkamiesten tarkoitus on epäilemättä hyvä, mutta heidän sanavalintansa eivät välttämättä olleet onnistuneimpia mahdollisia. Kirjoitus sisälsi oletuksen siitä, että on olemassa jokin muuttumaton ja homogeeninen suomalainen ”oma kulttuuri” ja että se säilyisi koko lailla entisellään siitä riippumatta, että erilaisuus (siis jokin muu kuin tuohon ”omaan kulttuuriin” sisältyvä erilaisuus) hyväksytään ja kulttuurien rinnakkain oloa opetellaan.

Suomi on kuitenkin aina ollut monikulttuurinen jo siinä mielessä, että maassa on ollut paitsi useita erillisiä ”etnisiä” kulttuureita (suomalaiset, suomenruotsalaiset, saamelaiset, romanit jne.) myös luokkapohjaisia kulttuureita, kuten työväenkulttuuri omine kauppoinen, pankkeineen, urheiluseuroineen, kulttuuriyhdistyksineen ynnä muineen.⁴⁵ Tästä huolimatta monikulttuurisuus on Suomessa yhä uudelleen käsitetty nimenomaan maahanmuuton seurausilmiöksi. Kuten Outi Lepola huomauttaa, se on nähty haasteeksi nimenomaan maahanmuuttajille, joiden tulee saavuttaa ”kyky toimia kahdessa kulttuurissa, käyttää kahden kult-

44. Sit. Lepola 2000, 196.

45. Lepola 2000, 199; vähemmistöistä ks. Dahlgren ja muut, toim. 1996.

tuurin kieltä”. Ei-maahanmuuttajien tehtäväksi on nähty, että heidän täytyy oppia ottamaan huomioon maahanmuuttajien ”tavallisesta poikkeava kulttuuritausta”. Lepola huomauttaa, että kulttuuri esitetään tässä yhteydessä ikään kuin matkatavaraksi, ”jonka voi ottaa mukaansa kotimaasta lähtiessä ja siirtää uuteen paikkaan, jossa se voi säilyä huolimatta siitä, että uusi asuinmaa on erilainen”.⁴⁶ Suomalaisessa monikulttuurisuuskeskustelussa oletuksena näyttää siis kaiken kaikkiaan olleen se, että maahanmuuttajat eivät muuta suomalaista kulttuuria ja että maahanmuuttajien oma kulttuuri säilyy sekin muuttumattomana uudessa asuinmaassa.

Onko tälle asenteelle vaihtoehtoja? Entä keiden asiasta tulisi keskustella ja missä? Näihin kysymyksiin etsitään vastauksia kirjan viimeisissä luvuissa.

46. Lepola 2000, 210.

8. Toisen nahoissa ja vähän sanoissakin

Petri Ruuska

Suomalaiset olivat 1800-luvulta 1900-luvun alkupuolelle eurooppalaisittain toisia, mongoleita väärässä paikassa; nyt suomalaiset ovat kuitenkin eurooppalaisia. Rodunvaihto kuulostaa ällistyttyvältä, sillä usein ihmisrotujen ajatellaan olevan olemassa luonnostaan, luonnon pakosta. Miksi näin ajattelemme? Siksi, että niin meille on kerrottu. Omin silmin jokainen voi todistaa, että ihmisten ihonväri ja muut vastaavat tunnusmerkit vaihtelevat, mutta nämä erilaiset havainnot on järjestänyt rotuopiksi luonnon sijasta tiede. Tiede taas on toisinaan tiukasti kyttyssä valtapolitiikan kanssa.

Tässä luvussa tarkastelen suomalaisten vaihtelevia rodullisia kohtaloita. Tarkoitukseni on kysyä, mitä opittavaa voisi olla sen ymmärtämisestä, että eräiden vuoden 1955 pohjoismaisten tietosanakirjojen mukaan¹ isoäitini ja -isäni olivat keltaisia mongoleita, kun taas vain hetkeä myöhemmin he ja minä itse kuulumme valkoisiin eurooppalaisiin. Tällä tavoin suomalaisuudesta aukeaa mahdollisesti ainutlaatuinen näköala rotuoppiin, ja sen avulla voidaan ehkä ymmärtää mitä on olla toisten nahoissa. Esimerkkien avulla pohdin myös, miten opiskelijat maailman rodullisuuden näkevät.

Roduttamista voi myös pitää esimerkkinä siitä, että kansallisen identiteetin rakennuspalikoissa on usein mukana elementtejä, joiden alkuperäinen tarkoitus onkin ollut kuvata toisia. Kenen sanoilla siis kulloinkin itseämme kuvaamme ja mitä siitä seuraa?

1. Tämän jälkeen mongolimaininnat katoavat, ks. Aro 1985, 206.

Toisista tietäminen

Anthony D. Smith tekee jaon etnisiin yhteisöihin ja etnisiin kategorioihin. Ensimmäinen viittaa eräänlaiseen koettuun meisyyteen ja yhteisön omaan tietoisuuteen yhteisyydestä. Sen mukaisesti ajatellen etnisillä me-ryhmillä on omaa erityistä tietoa itsestään, esimerkiksi tietoa yhteisistä myyteistä, symboleista, muistoista, arvoista, traditioista, rituaaleista ja tavoista.² Vaikka kaikki tietämys ei aina olekaan tiedostettua, ryhmän jäsenet kuitenkin osaavat toimia ryhmän kannalta oikealla tavalla – harva suomalainen esimerkiksi harkitsee kerta kerran jälkeen, kuinka lähellä keskustelukumppania voi jutellessa seistä, mutta osaa silti ottaa oikean etäisyyden ja taatusti tunnistaa sen rajan jonka ylittämisen merkitsee liiveihin uimista. Tieto oikeista tavoista toimia siirtyy suurelta osin hiljaisesti sukupolvelta toiselle, yhdessä eläen, ilman erityisiä opetustuokioita. Sen lisäksi on myös laajamittaista harkittua opetusta.

Erityisesti kansat ovat niin suuria yksiköitä, että niiden jäsenet eivät koskaan voi tuntea tai tavata kaikkia niihin kuuluvia ihmisiä, ja siksi yhteisyys on kerrottava olevaksi. Yhteisyyden tunne syntyy kertomalla kansasta ja sen kohtaloista tosia ja väritettyjä tarinoita niin kouluissa kuin joukkotiedotusvälineissäkin. Se, että kansakunnan erilaiset ihmiset eivät voi tavata kaikki toisiaan, ei ole pelkästään lähtökohta vaan myös edellytys yhteisyyttä ja erityisesti etnistä yhteisyyttä koskevien selitysten uskottavuudelle. (Aihetta käsitellään tarkemmin luvussa 5.) Huolimatta yhteisyyden tehdystä luonteesta tuloksena on tunne ja tieto siitä, että esimerkiksi itse uskon tuntevani mitä suomalaisuus on (näin varsinkin silloin, kun en kysy ”mitä suomalaisuus on?”) ja että tiedän takuuvarmasti olevani suomalainen.

Smithin etninen kategorio puolestaan viittaa muiden antamiin määritelmiin. Roomalaishistorioitsija Tacituksen *Germania*³ on

2. Esim. Smith 1998, 192.

3. Tacitus 1988.

tästä hyvä esimerkki: siinä kuvataan kansa toisensa jälkeen, mutta ei kansojen omin sanoin. Niin sanotuista toisista meillä on vain ulkopuolisen tietoa, ja etnisen kategorian voidaan ajatella viittaavan nimenomaisesti siihen, mitä ulkopuolisista toisista ajattelempa ja uskomme tiedettävän – esimerkiksi, että ”ne” tulevat keskustellessa liian lähelle tai että vielä 1980-luvulla saattoi täältä katsoen olettaa ”niiden tulevan hyvin toimeen keskenään, ovat-han he jugoslaaveja”. Kirjan johdannossa jo todettiin, että kategoriat ehkä korjaantuvat stereotyyppijä herkemmin uusien tietojen myötä. Tässä käsittelen stereotyyppijä toisia koskevan tiedon alalajina.

Toisista tietäminen ei synny hetkessä. Stuart Hall kuvaa, kuinka eurooppalaiset alkoivat katsella lähi-itää 1400–1800-luvuilla.⁴ Se, millaiselta näkymä näytti, oli paitsi havaintojen myös aiempien toisia koskevien ”tietojen” sävyttämää. Tiedon lähteitä olivat antiikin klassinen tieto, uskonnolliset ja raamatulliset lähteet, mytologia ja matkalaisten kertomukset. Toisista tietämisessä on näin monia historiallisia toistensa päälle rakentuvia kerroksia, joissa toisuus ja taru yhdistyvät omituisin tavoin – karttojen reunoilla ihmiset ja eläimet sekoittuvat ja kadottavat tutut muotonsa.⁵

Erinomainen kirja toisista tietämisen pohtimiseen on Johannes de Plano Carpinin teos *Mongolien historia: Matka tartarien maahan vuosina 1245–1247*.⁶ Tämä fransiskaanimunkki sai tehtäväkseen hankkia tietoja mongoleista ja solmia yhteyden kristikunnan johdon ja Eurooppaa ryökyttävän kaanin välille. Matkastaan hän kirjoitti mainitun kirjan, joka esittäytyy silminnäki-jän todistuksena vieraasta kansasta: ”Ja mitä tahansa kirjoitankin, siihen voitte varmasti luottaa ... Minä siis näin kaiken itse ja omin silmin tai kuulin asiat tartarien vankeina olevilta kristityiltä, joita pidin luotettavina”. Ehkä ajattelempa nykyisen tietokä-

4. Hall 1999d, 107.

5. Ks. esim. Fredriksson 1993, 10, tai <http://www.csc.fi/karttakokoelmat/fkk/TerrarumOrbisTabulam>.

6. de Plano Carpini 2003 [1247].

sityksemme mukaan, että juuri tällaiseen aistein todistettuun voi todellakin luottaa, ja muun muassa tällaisena de Plano Carpinin paikoin hyvin yksityiskohtaista kuvausta tulee myös ihailleeksi. Kuitenkin, taas kerran tunnetun rajoilla, vastaan vyöryvät tuskin ihmisen kaltaiset olennot munkin kuvatessa tiedonlähteidensä – hovissa oleilevien venäläisten kirkonmiesten – kertomusten mukaisesti niitä kansoja, joihin mongolit ovat valloituksillaan törmänneet. Puoli-ihmiset muistuttavat kuvauksiltaan suuresti elleivät peräti identtisesti esimerkiksi niitä hahmoja, joita Tacitus kuvaa *Germaniansa* lopuksi vuonna 97⁷ ja jotka löytyvät myös vuosisatoja de Plano Carpinin Mongolian matkan jälkeen oppineiden teoksista. Keskeinen mieltä kääntävä kysymys tietysti on, kuinka paljon myös omassa tiedossamme on vastaavia aineksia, sellaisia syvään juurtuneita opetuksia, joiden vuoksi yksinkertaisesti näemme asiat tietyin tavoin. Kuinka paljon toisista tietäminen rakentuu aina vanhojen ennakkoluulojen ja tarinoiden päälle?

Päivi Rantanen toteaa, että keskiajan matkakirjallisuudella oli kolme funktiota. Ensinnäkin ne olivat matkalaisille suunnattuja varoituksia, joissa kehoitettiin karttamaan tiettyjä seutuja, toiseksi niiden tarkoituksena oli vedota kauhun ja ihmetyksen keinoin lukijoiden mielikuvitukseen ja kolmanneksi ne tuottivat kertojalle ja yleisölle mielihyvää korostamalla oman kulttuurin etevämyyttä kuvaamalla toinen primitiiviseksi. Kuten Rantanen kertoo, suomalaisetkin saivat jo varhain olla matkakirjallisuudessa amatsonien, kyklooppien ja hihnajalkaisten rooleissa.⁸

Oman kulttuurin etevyyden todistelu muiden kustannuksella ei ole pelkästään ilkeyttä. Toisista tietäminen ja heistä kertominen on reitti oman itsen tunnistamiseen. Kun kuvailee toista, tu-

7. Heti fennien kuvauksen jälkeen maailma päättyy kirjan viimeisessä kapaleessa näin: ”Muu on jo tarunomaista. Helluseilla ja oksioneilla sanotaan olevan ihmisen kasvot ja piirteet, mutta villieläimen ruumis ja raajat. Tätä ei ole lähemmin selvitetty, joten minä jätän asian avoimeksi”. Tacitus 1988, 77.

8. Rantanen 1997, 31.

lee kuvailleeksi myös itsensä. Ajattelemme usein toisia (ja varsinkin itseä) koskevan stereotyyppisen kuvailun olevan halventavaa, mutta stereotyyppi on myös jotakin muuta. Se luo järjestystä maailman loputtomaan moninaisuuteen ja esittää vaikean asian helposti sulavalla tavalla; samalla se kertoo stereotyyppin laatijan omista arvoista, asemasta, oikeuksista, tuntemuksista eli asioista, joihin kuvaajan oma itsekunnioitus ja ymmärrys paikasta maailmassa perustuu. Walter Lippmannin sanoin: ”[Stereotyyppit] ovat traditiomme linnoitus, jonka puolustuksen suojassa meidän on mahdollista tuntea olevamme turvassa ottamassamme positiossa.”⁹ Kun siis keskiajan oppineet kertoivat pohjoisten asukkaiden primitiivisistä ja pelottavista taikakeinoista,¹⁰ he samalla kertoivat itse itselleen olevansa sentään kunnan kristittyjä.

Myös muilla kuin eurooppalaisilla on traditioiden linnoituksia. Pekka Korhonen kirjoittaa, että kiinalaiset nimittivät aikanaan portugalilaisia ”ulkobarbaareiksi” tai ”ulkomaan paholaisiksi”.¹¹ Ylipäättään eurooppalaiset nähtiin sivistymättömiksi, eivät he osanneet puhua, lukea tai kirjoittaa kiinaa. Poikkeuksiakin oli. Kiinassa vuosina 1582–1610 elellyt jesuiitta ja suuri oppinut Matteo Ricci (1552–1610) piirsi maailmankartan, johon keisarikin tutustui. Korhonen kertoo, että Ming-dynastian historiasta löytyy pieni merkintä tapauksesta: ”Tämän kartan mukaan maailmassa oli viisi mannerta, joista Aasia oli yksi, Eurooppa toinen, jne., ja näillä mantereilla oli satoja valtioita. Oli vaikea ajatella näin oudolla tavalla, mutta koska tämä henkilö [Ricci – PR] oli saapunut kaukaa omasta maastaan, varta vasten Kiinaan, niin tällaisenkin ajatuksen saattoi antaa olla olemassa, eikä sen esittäjää pitäisi pilkata.”¹² Kiinasta länteen oli oikeasti olemassa vain ”intiaa”. Aivan mitättöminä eurooppalaisia ei sentään pidetty, sillä Riccille suotiin kunnia paavin edustajana lyödä päänsä yhdeksän kertaa lattiaan tyhjän valtaistuimen edessä.

9. Sit. Dyer 2002, 45.

10. Rantanen 1997.

11. Korhonen 2004.

12. Emt., 28.

Monilla sivilisaatioilla on varmasti omanlaisensa tapa katsella kauas, eivätkä yksityiskohdat ehkä ole kovin tärkeitä ellei tiivistä kanssakäymistä ole. Maailman kasvaessa yhteen merkittävien tietojen määrä kuitenkin lisääntyy. Toisista tietäminen tulee eurooppalaisittain erityisen tärkeäksi nimenomaan 1400-luvulta alkaen. Portugalilaiset alkoivat tutkia tosissaan Afrikan länsirannikkoo 1400-luvun alussa ja noin sata vuotta myöhemmin maapallo oli purjehdittu ympäri. Suurten merimatkojen ansiosta eurooppalaisten oppineiden korviin alkoi hyvin lyhyessä ajassa tulla tietoja tyystin uudenlaisista tavoista elää. Voidaan ajatella, että tämä valtava uuden tiedon määrä herätti hämmennystä, joka oli jollakin tavalla taltutettava. Yksi tapa on luokittelu.

Rotuoppi

Rotuoppi, maailman luokittelun yksi tapa, on eräs tieteen surullisimmista saavutuksista. Sen alkua liittyy eurooppalaisen maailman avautumiseen ja sen seurauksena tehtyjen ihmisiä koskevien havaintojen järjestämiseen luonnontieteellisen mallin mukaan. Ensi alkuun siinä ei ehkä ole ollut ajatusta ihmisrotujen hierarkiasista, mutta myöhemmin tunnetuin seurauksin kyllä.

Rotuopissa on yksinkertaisesti kyse siitä, että ihmisten ajatellaan jakautuvan tunnistettavasti eri rotuihin. Rotunimikkeitä on erilaisia – esimerkiksi euripidinen, mongolidinen ja negridinen on yksi käytetty jako, toinen jakaa ihmiset lappalaisiin, tataareihin, itäisiin aasialaisiin, eurooppalaisiin, neekereihin ja amerikkalaisiin, kolmas luokittelu kaukasialaiseen, mongoliseen, nekerirotuun, amerikkalaiseen ja malaijilaiseen rotuun¹³ – mutta mitä sanoja minäkin aikakautena käytetäänkin, puhtaimmassa muodossa oppi tekee aina muutamia asioita. Ensimmäiseksi se nimeää rodut, toiseksi se sijoittaa eri ihmiset johonkin ja vain johonkin rotuluokista antamatta mahdollisuutta olla kuulumatta näistä

13. Ks. Kemiläinen 1993.

mihinkään ("sekarotuisilla" on kuitenkin omat perusluokista johdetut luokkansa) ja lopuksi se sijoittaa rodut johonkin luonnolliseksi ajateltuun paikkaan maapallolla. Yleisesti arkipuheessa rotuoppi ilmenee paikallistuneena maailman värisyytenä: valkoiset asuvat Euroopassa, mustat Afrikassa, keltaiset Aasiassa ja punaiset Amerikassa. Samalla on päivänseivää, ettei tämä pidä nyky-maailmassa paikkaansa.

Viimeinen lisäys tähän järjestelmään on se, että eurooppalaiset rakensivat väreistä hierarkkisen järjestyksen. Aluksi järjestys koski kaikkien värien keskinäisiä suhteita, mutta lopulta koko systeemi tyypistyi kaksiluokkaiseksi: värillisiä olivat keltaiset, mustat ja punaiset, ja näiden eurooppalaiset oppineet katsoivat olevan valkoisten eurooppalaisten alapuolella. Kuten aiemmin kuvatuissa toisista tietämisen erikoisuuksissa, myös tässä tietämisen kohteilla on hyvin vähän sanottavaa siihen, kuinka heidät luokitte-
lussa käsitetään.

Suomalaiset mongoleina

Suomalaiset ovat rotuopin kannalta siinä mielessä mielenkiintoinen esimerkki, että kansana suomalaiset on sijoitettu rotuteorioissa kahteen luokkaan ja näiltä osin eri puolille kaksinapaista hierarkiaa.

Suomalaisten rodullistamisen alku liittyy aivan toisenlaiseen, ajatelluista rotupiirteistä poikkeavaan seikkaan, kieleen. Kun aikaan tuli tärkeäksi pohtia kansakuntien alkuperää ja niiden sivistyksen syvyyttä, ajateltiin kielen ilmentävän kunkin kansan omin-
ta kulttuuria. Aira Kemiläisen mukaan jo vuonna 1544 Sebastian Münster kiinnitti huomiota siihen, että suomen kieli oli erilainen kuin ruotsi.¹⁴ Seuraavalla vuosisadalla esitettiin jo näkemyksiä suomen ja unkarin sukulaisuudesta ja 1700-luvun puolimais-
sa Suuren Pohjan sodan ruotsalaiset sotavankiupseerit törmäsi-

14. Emt.

vät Siperiassa väestöryhmiin, jotka puhuivat suomea muistuttavia kieliä. Havainnot kertoivat, että suomi poikkesi radikaalisti lännempänä puhutuista kielistä ja oli tällaisenaan arvoitus; sen sijaan idässä puhe kuulosti kutakuinkin samalta. Suomensukuisia kieliä seurattiin siten 1800-luvulla itään ja lopulta näiden kielten ja myös suomen – ja sen ajan ajattelun mukaan suomalaisten – ”alkukoti” paikannettiin Uralille.

Suomalaisille oli näin saatu laadittua sukupuu ja sen juurien historiallisella syvyydellä voitiin jopa ylpeillä. Ongelmallista tulevaisuuden kannalta kuitenkin oli, että juuret olivat nykyiseen asuinpaikkaan nähden väärässä paikassa. Itse asiassa vaellusteoria kertoi, että suomalaiset olivat alun alkaen aasialaista alkuperää, ja eurooppalaisesta näkökulmasta Aasia on leimattu toiseksi. Aasialaisia ihmisiä kuvattiin luokituksissa eri sanoilla kuin eurooppalaisia ihmisiä, ja jo paremmin kasvien luokittelijana tunnetun Carl von Linnén ihmisluokituksissa puhe ei koskenut ainoastaan eroja sinänsä, vaan näillä eroilla oli myös etumerkki.¹⁵

Kun lisäksi toisista tietämisellä on syvänteensä, joissa majailevat niin pelot ja ennakkoluulot kuin myös de Plano Carpinin teoksen kaltaiset painetut muistot 1200-luvun mongolivalloituksista, kääntyi loistokas mongolimenneisyys pian taakaksi. Suomalaiset leimattiin vieraiksi ja eurooppalaisia alemmiksi henkisten kykyjensä ja ulkonäkönsä sulokkuuden suhteen. Tämän seurauksena suomalaisista tuntui olevan lupa puhua varsin lennokkaasti. Muun muassa 1870-luvulla yliopistonsa tykeillä tulittamisesta sui-vaantunut ranskalainen antropologi päätti kostaa ja selitti halveksimansa preussilaiset suomalaisten jälkeläisiksi. Tämän seurauksena ”finnenfrage” vaati tieteellisiä selvityksiä, joiden avulla preussilaisten suomalaisperimä voitiin kumota.¹⁶

Suomalaisittain tilanne oli kiperä. Kun kyse on tieteestä, ei vastaukseksi riitä toivotus suksia suolle. Tämän sisältöistä viestiä yritti kuitenkin lähettää muun muassa J. V. Snellman toteamalla

15. Emt., 40.

16. Emt., 98.

voivansa suomalaisena olla täysin välinpitämätön kunniaa kuu-
lua kaukasialaiseen rotuun. Pidemmällä aikavälillä tällainen vas-
taus olisi ollut oikeampi kuin se mitä seurasi. Suomessa katsot-
tiin tehtäväksi osoittaa, etteivät suomalaiset kuulu mongoliro-
tuun. Tämä tehtiin esimerkiksi kallonmittauksin, joiden tulok-
set saatettiin kansainvälisen tiedeyhteisön tietoon. Tietojen läpi-
meno kansantajuisiin tietosanakirjoihin kesti eri maissa aina 1900-
luvun puoliväliin saakka.

Vuonna 1948 julkaistu Heikki Wariksen teos *Suomalaisen yh-
teiskunnan rakenne* osoittaa omalla tavallaan mongolikeskustelun
tärkeyden. Sen väestöllistä rakennetta koskeva luku alkaa ”mon-
goliperäisyyden” kumoamisella tutkimustuloksiin vetoamalla ja
toteamalla, että ”Suomen kansa on rodullisesti hyvin yhtenäinen”.
Kolme ”lukumäärältään ja merkitykseltään aivan mitättömän pien-
tä rodullista vähemmistöä” ovat lappalaiset, mustalaiset ja juuta-
laiset – kaksi jälkimmäistä ”Suomen kansalle rodullisesti täysin
vieraita”. Ajan ajattelua kuvaa hämmentävällä tavalla myös mai-
ninta, että koska juutalaisilla ei Suomessa ole taloudellista vaiku-
tusvaltaa eikä valtiollista merkitystä, ei Suomessa myöskään ole
”lainkaan ns. juutalaiskysymystä”. Näin siis juuri sodan päätyttyä.

Menneille ei kannata heristellä sormeja eikä Wariksen ansioita
yhteiskuntatieteilijänä nollata. Teksti kertoo oman aikansa mer-
kittäviksi koetuista ajattelutavoista, joiden lumoissa tuolloin ol-
tiin. Tässä hengessä Suomessa harjoitettiin rotuajattelua myös
suhteessa saamelaisiin siirtämällä alempiroituksen leimaa heihin.¹⁷
Tiettyä kelvottomuutta näki Waris myös suomalaisuudessa itses-
sänsä ja päätyi suosittelemaan ”rotuhygieniää” ”rappeutuneiden”
määrän vähentämiseksi.¹⁸ Rodullinen yhtenäisyys näyttäytyy Wa-
riksen oppikirjassa voimavarana – mitään uutta ajatustavassa ei
tuolloin ilmeisesti ollut.

Todistelemalla suomalaiset eurooppalaisiksi hyväksyttiin samal-
la rotuoppi keskeisine väitteineen. Kun koulukirjoissa ja muissa

17. Aiheesta enemmän Isaksson 2001.

18. Aiemmistä rotuhygienisistä pyrinnoista tarkemmin Mattila 1999.

teoksissa julistettiin ilosanomaa, opetettiin samaan aikaan ja ehkä viattomastikin sitä samaa eurooppalaista ylemmyyttä ja omahyväisyyttä, joka oli vain hetkeä aiemmin suomalaisittain mielipahaa aiheuttaneiden rassistien väitteiden takana. Opetus meni perille. Sen voi huomata vielä 2000-luvullakin: ”Vaikuttaa vakavasti siltä, että Ruotsissa lietsotaan suorastaan kansallisvihaa suomalaisia kohtaan. Nyt jää vain odottamaan, että käyttöön otetaan vanha iskulause ’en finne igen’ (suomalainen – taas’) kuten aina silloin kun Ruotsissa tapahtui jokin henkirikos. Saman tien sopii kaivaa julkisuuteen ruotsalaisten keksimä pilkka: suomalaiset ovat mongoleja.”¹⁹

Lahden hemohes-hiihtojen nöyryytyksen yhteydessä esiin putkahtanut mongolimuisto on vain yksi esimerkki siitä, että kansojen arvojärjestys on tallessa: mongoli on edelleen pilkkanimi. Tämä ei ehkä ole yllätys. Kuten Anssi Paasi kirjoittaa, vasta 1970-luvulla koulujen maantiedon kirjoista katosi kansojen luokittelu, toisten vähättely toisten kustannuksella.²⁰ Monet elossa olevat suomalaiset on koulun penkillä opetettu uskomaan tämä tietona, eikä näitä opetuksia voi helposti karistaa mielestään.

Säröjä selitysten yhtenäisyydessä

Eräs keskieuropalainen opiskelija ihmetteli sähköpostiviestissä taannoin, miksi suomalaiset ovat vielä nykyisinkin niin kovin kiinnostuneita rodun kaltaisista käsitteistä. Oikaisin – ehkä hie-man tuohtuneena – että suomalaisista yleisesti ottaen en tiedä, mutta itse kyllä olen erittäin kiinnostunut, kiitos muiden muassa opiskelijan edesmenneiden maanmiesten. Kysymys jäi kuitenkin hiertämään. Pitääkö asiaa tosiaankin jankata loputtomiin ja kiinnostako se enää ketään? Kesän 2004 rotu/älykkyys-keskustelut tiedotusvälineissä tarjosivat tähän yhden vastauksen.²¹

19. *Iltalehti*, pääkirjoitus 28.2.2001.

20. Paasi 1998.

21. Professori Tatu Vanhanen väitti Helsingin Sanomien elokuun kuukausi-

Luvussa 3 esitelty dokumentti *Menneisyyden varjot: Aasialainen kansa pohjanmeren rannalla* on esimerkki toiseuden katsomisesta ja eron ihmettelystä. Skandinaavisesti oudoksi merkitty kieli merkitsee kansan oudoksi, mahdollisesti muualta tulleeaksi, ja kieltä seuraamalla päädytään aasialaisiin kasvoihin. Kieli ja rotu puhe yhdistyvät arkiajattelulle tyypilliseen tapaan ongelmattomasti, ja myös kasvojen ja paikan kytkös on ilmiselvä: tämän näköiset ihmiset asuvat tiettyssä paikassa, Aasiassa. Tähän ajatusketjuun tarttui ohjelmaa seurannut katsoja *Aamulehden* Allakka-viikko-liitteessä julkaistussa palautekirjeessään toteamalla, etteivät suomalaiset ole mongoleja.²²

Palautekirjeessä on yksi mahdollinen tulkinta ohjelmasta. Siinä näkyy kaikuja vanhasta suomalaisten rodullistamisesta ja sen aiheuttamasta mielipahasta, samoin tutusta ja ajast'aikaan jatkuvasta Ruotsi–Suomi-maaottelusta. Tällaisena se ei ole mitenkään tavaton. Tyypillistä tällaiselle puheelle on, että siinä kiistetään suomalaisten aasialaisuus, mutta samalla tullaan tuottaneeksi uudelleen se rotuhierarkia, joka taustalla piilee.

Olen pyytänyt Tampereen yliopiston opiskelijoita tulkitsemaan palautekirjettä saadakseni tietää, mitä itseäni nuoremmat näistä asioista ajattelevat. Koska olen kysynyt asiaa melko pieneltä joukolta ja vain yhden instituution sisältä löytyviltä ihmisiltä, eivät vastaukset kerro, miten maa todellisuudessa makaa. Silti vastauksissa on nähtävissä tulkintojen kirjo entisen mustavalkoasetelman sijasta, ja näiden monien tulkintojen voi turvallisesti sanoa olevan mahdollisia tässä ajassa. Yleisin tulkinta kirjoituksesta on, että hierarkkinen rotuajattelu on aikansa elänyt, mutta tästä huolimatta osa vastaajista tunnistaa kirjoituksesta ilmenevän ajatus-tavan itsessään:

liitteessä: ”Ei afrikkalaisten huono-osaisuus ole meidän valkoihoisten syytä. Kun suomalaisten keskimääräinen älykkyysosamäärä on 97, Afrikassa se on 60–70. Erot älykkyudessa on merkittävin huono-osaisuutta selittävä ilmiö.” Tutkimustulosten ja johtopäätösten pätevyys kiistettiin useissa lehtijutun jälkeisissä puheenvuoroissa.

22. Dokumentin argumentaatio ja kirje on esitetty luvussa 3.

Kirjoitus ehkä heijastelee yhteiskunnan tietynlaisia arvoja. Vaikka kirjoittajan asennetta karsastankin, tunnistan silti itsessäni-kin pienen äänen jonka mielestä paljon mieluummin näkisin juureni Keski-Euroopassa kuin Siperian perukoilla. Joten lopulta ehkä – kaikesta paheksunnasta huolimatta – täytyy ihaila kirjoittajan rohkeutta tuoda julki se, mitä monet ehkä ajattelevat hiljaa mielessään. (B17)

Jako parempiin ja huonompiin alkuperiin on siten edelleen mahdollinen vanhassa muodossaan, mutta ei kuitenkaan refleктоimat-ta. Oma aikamme on tietoinen niistä seurauksista, joihin ajattelutapa on johtanut, ja on vaikea sulkea ajatteluaan tältä; silti yhtä vaikeaa on rehellisyyden nimissä olla myöntämättä toiveitaan, mikäli ne ajattelussaan tunnistaa. Katkelma on yksi esimerkki opiskelijoiden antamista tulkinnoista, joissa eurooppalaisuudella on positiivisempi merkitys verrattuna aasialaisuuteen, vaikka hierarkkisen järjestyksen kestäättömyys tiedostettaisiinkin.

Toisenlaisissa tulkinnoissa eurooppalaisuus on itsestäänselvyys:

Onhan se mielettömän hienoa ajatella, että meissä virtaisi pi-sara aasialaista verta. Kuka haluaisikaan olla sisäsiittoisuuden tulosta. (B143)

Aasialainen pisara on ehkä mahdollinen, ja sellaisena tervetullut pikantti lisä siihen, mikä totta on. Eräässä tulkinnessa on myös etnoeskapismiksi nimetty toive eksoottisesta veripisarasta: ajatus siis on, että eurooppalaisuus on lopulta fakta ja sellaisenaan kaik-kea muuta kuin jännittävä. Useissa tulkinnoissa etnistien alkupe-rien sekoittuminen aikojen saatossa katsotaan kuitenkin toden-näköisimmäksi vaihtoehdoksi ilman etumerkkejä.

Totta on, että kieleemme, samoin kuin geenimme, ovat osittain aasialaista alkuperää. [...] Jos kerran esi-isistämme 80 prosent-tia on tullut Baltiasta, Keski-Euroopasta ja Skandinaviasta, niin ovatko puuttuvat 20% aasialaisia esi-isiä? Jos näin on, vä-hättee kirjoittaja suuresti tätä toteamalla, että vain ”pieni pi-sara” geeneistämme on aasialaista perua. (B56)

Ja lopulta asian voi aina karnevalisoida:

Mun mielestä voidaan olla ihan hyvin pikkasen mongoleja samalla kun ollaan eurooppalaisia, suomalaisia, ja jos ihminen on alun perin Afrikasta, niin miksei oltais afrikkalaisiakin samalla. [...] Ihmisten tai kansojen ”alkuperät” on tietenkin mielenkiintoisia juttuja, mutta ihan turha messuta niistä ja tehdä suurempaa numeroa. Ajatus että ollaan Baltiasta tai jostain muualta on miusta jännä, mun mielestä siinä ajatellaan että Baltia on joku alkuperä. On kai ne baltialaisetkin jostain sinne tulleet asumaan. Sitten jääkin oleelliseksi kysymykseksi, että mihin vedetään se alkuperän raja. Sovittelevasti voisi ajatella, että jos vaikka ne baltialaiset on tulleet Aasiasta, tällöin voidaan olla kumpaakin ja mitä vielä ;) (B33)

Suomalaiset siis selitettiin viimeistään 1900-luvun puolivälissä valkoisiksi eurooppalaisiksi. Tässä tapahtui kaksi asiaa: rotuluokitusten sisällä suomalaiset vaihtoivat ensinnäkin väriä keltaisesta valkoiseksi ja toiseksi paikkaa hierarkiassa, värillisistä ”värittömiksi”. Muutamille opiskelijoille tämä prosessi on entuudestaan tuttu, toisille tuntematon. Prosessin outous ei kuitenkaan ole este ajatus-tavan tunnistamiselle, vaan rotujen hierarkian olemassaolon tunnistavat poikkeuksetta kaikki. Varauksetonta hyväksyntää sillä ei tässä joukossa ole, ja silloinkin, kun eurooppalaisuuden paremmuus omassa ajattelussa tunnistetaan, ei paremmuuden nähdä enää oikein kuuluvan tähän maailmaan. Lopulta se, mikä vielä muutama vuosikymmen sitten oli kovin vakavaa, voi tänään olla kujeilun kohteena. Yksi tulkinta on hajonnut tulkintojen kirjoksi.

Rotuopista positiivisesti

Mitä suomalaisten rodullisista kohtaloista voisi oppia? Ensimmäinen opetus lienee se, että jokainen sellainen suomalainen joka pystyy kuvittelemaan itsensä tai esivanhempansa mahdolliseksi mongoliksi 1900-luvun taitteen rotuoppeihin, osaa asettaa koko

rotuopin ”luonnollisuuden” kyseenalaiseksi. Kyse ei ole siitä, etteivätkö ihmiset edelleen eroaisi toisistaan, mutta sellaisia eroja tuskin on, joiden perusteella voitaisiin kokonainen väestöryhmä määritellä loistavaksi tai epäkelvoksi yhdellä silmäyksellä tai kalloja mittaamalla. Toiseksi suomalaisten rodullistamista seuraamalla on mahdollista ymmärtää, kuinka tällaiset luokitukset liittyvät valtakeskittymiin. Kun luokitusten kanssa on tekemissä, on aina tarpeellista kysyä kenen pussiin ne pelaavat, kenelle ne ovat edullisia. Rotuopissa tieteellinen arvovalta valjastettiin eurooppalaisen ylemmyyden todistajaksi tavalla, jossa loppupäätelmät olivat selvillä jo alun alkaen. Tällaisenaan rotuoppi käy myös hyväksi esimerkiksi siitä, kuinka tieteellisiksi väitettyjä tuloksia on aina terveellistä epäillä. Kolmanneksi suomalaisten rodullistamisesta voitaisiin oppia, kuinka tärkeää on olla läsnä niissä keskusteluissa, joissa itseä määritellään, ja saada äänensä kuuluviin, ja ehkä vielä mieluummin niin, että sanottava lähtee omasta kokemuksesta eikä kyselemättä suostu toisten luomiin luokituksiin.

Suomalaisilta rotuopin varhaiset esitykset veivät arvokkuuden ja pukivat suomalaisuuden pilatun identiteetin pakkopaitaan. Sama tapahtuu ehkä tällä hetkellä joillekin toisille ja jokainen voi tykönään pohtia, haluaako tätä perinnettä jatkaa. Rotuopista voisi siis oppia sellaista ihmisten erilaisuuden ymmärtämisen etiikkaa, jossa erilaisia etukäteisluokitteluja osattaisiin lähtökohtaisesti epäillä.

Toiseus ja kansallinen identiteetti

Kansallinen identiteetti on jotakin, jonka olemassaoloa pidetään jokseenkin hyvänä asiana. Toisinaan ei ole lainkaan hassumpaa tuntea kuka ”kansallisesti” on ja tulla tunnistetuksi sellaisena myös muiden silmissä. Usein ajatellaan, että kansallinen identiteetti hankitaan ikään kuin kansan omana työnä, esimerkiksi oman maan lukeneiston joko pyyteettömänä tai omaa etua tavoittelevana sivistystyönä. Roduttelu – muiden muassa suomalaisia kos-

kevan nimittelyn alalajina – on kuitenkin yksi esimerkki siitä, että osa identiteetin aineksista syntyy toiseen aikaan, toisessa paikassa ja kansallisesti katsoen toisten kuvitelmissa, siis toiseudeksi. Sama koskee myös muunlaisia identiteettilausumia.

Suomalaisen identiteetin rakennuspalikoista suuri osa syntyy tällä tavalla, muiden mielissä. Päivi Rantanen on muistuttanut suomalaisten roolista keskiajan matkakertomusten mörköinä. Ari Jääskeläinen puolestaan kirjoittaa, että Ruotsi-Suomessa kansanrunoutta alettiin käyttää 1500-luvulla hallinnollisen ja kulttuurisen eliitin tarpeisiin ja kansallisten historioiden luomiseen.²³ Tärkeää oli loistavan menneisyyden osoittaminen, itsenäisyyden ja vapauden puolustaminen sekä muista erottautuminen. Muihin kuuluivat muun muassa valtakunnan itäosan pakanat, savolaiset ja karjalaiset. Näiltä ajoilta alkavat myös kuvaukset suomalaisista sotilas-, metsäläis-, raivaaja- ja agraarikansana.²⁴ Kuvausten merkitystä pohtiessa on hyvä muistaa, että Ruotsi-Suomen aikana itäosan asukkaiden tehtävänä oli itärajan turvaaminen, sotaretkiin osallistuminen ja valtakunnan elatus.

Voisi ehkä sanoa, että nämä identiteettiä koskevat lausumat perustuvat hallinnollisen ja kulttuurisen eliitin toiveille. On mahdotonta tarkalleen tietää, mitä esimerkiksi hämäläiset, savolaiset ja karjalaiset ”yhteen hiileen puhaltamisesta” tuolloin sydämisään ajattelivat, mutta epäilemättä he olivat eliitin päämääriin tähtäävien hallinnollisten ja kulttuuristen toimien kohteena. Merkittävää kuitenkin on, että nämä lausumat koskevat myös nykyisin eläviä ihmisiä. Tuolloin esillä olleet luonnehdinnat elävät nykykuvastossakin, tosin uusia historiallisia kerroksia saaneina, eikä niiden herättelemä toiminnan sisältö paljoakaan poikkea entisestä.

Mutta mitä seuraa siitä, että osa kansallisen identiteetin elementeistä onkin toisten toiveita? Kun nykysuomalainen lukee Daniel Jusleniuksen (1676–1752) hurmeista tarinaa suomalaisten voitoista maailman taistelukentillä, häntä todennäköisesti nau-

23. Jääskeläinen 1998, 46–47.

24. Ema., 54.

rattaa kirjoittajan intoutunut tyyli.²⁵ Kirjoituksen voi silti nähdä myös perimmiltään isänmaalliseksi purkaukseksi, joka ei ehkä tänään tyyliinsä puolesta kävisi päinsä, mutta aikanaan kyllä ja tarkoitukseltaan edelleen. Kokonaan toisenlainen näkökulma avautuu, kun ymmärtää että tekstissä puhutaan alamaista ja siitä, mitä heidän toivotaan eliitin hyväksi tekevän.

Satu Apo on puhunut suomalaisen stigmatisoinnin traditiosta. Hän kirjoittaa, että puhuminen suomalaisista metsäläisinä jatkuu 1990-luvulla ja tällä perustellaan jatkuva tarve sivistää kansalaisia. Apo katsoo, että karneat kuvaukset suomalaisten kerta-kaikkisesta kehittymättömyydestä ”eurooppalaisiin” verrattuna viittaavat lopulta itserasismiin, koska suomalaiset ovat pilanneet identiteettinsä itse ja selittäneet tätä jopa niin vahvoilla seikoilla kuin biologisella ja kulttuurisella perimällä sekä kielellä.²⁶

Apon tulkinnan rinnalle voitaisiin kuitenkin nostaa kysymys siitä, mikä osa tässä itseruoskinnassa voisi olla identiteettilausumien historiallisella taustalla. Esimerkiksi mongolilausumat eivät syntyneet alun alkaen suomalaisten mielissä, vaan niissä katsottiin nimenomaisesti eurooppalaisittain alemmaksi ja omituiseksi määriteltä toista. Vaikka suomalaiset ovatkin vaihtaneet paikkaa tässä pelissä, itse peli on edelleen käynnissä ja oman kulttuurin surkeana näkevä puhetapakin on vielä voimissaan. Samoin voi ajatella, että smalltalkia osaamaton suomalainen on toistaitoinen ainoastaan sellaisen puhekulttuurin korvissa, jossa tällaista puhetta pidetään suotavana – pienpuheen sinnikäs opettelu taas kertoo joka askelmalla oman puheenparren riittämättömyydestä. On totta, kuten Apo sanoo, että sanan säilää heiluttelevat tänään suomalaiset, mutta jos sanat ovat jo alun perin etukäteen arvotetun toiseuden kuvauksia, onko niistä mahdollista rakentaa muuta kuin itseruoskintaa silloinkin, kun on tarkoitus kuvata arvokkaaksi koettua omaa identiteettiä?

Kieli kannattelee vuosisatojen aikana syntyneitä merkityksiä. Aina ei ole helppo nähdä, mikä niiden synnyn tausta oli, mutta

25. Ema. 56–57.

26. Apo 1998.

sitä on syytä pohtia. Jos ajatellaan pelkästään kansoihin tai rotuihin liittyviä luonnehdintoja ja muistetaan mitä stereotyypeistä on sanottu, on hyvä kysyä, kenen sanoilla – jotka lähtevät arvoista, asemasta, oikeuksista, tuntemuksista, yksinkertaistuksista, pe-loista – kulloinkin itseään kukakin kuvaa ja millaisena silloin alkaa näyttää omissa silmissään? Kuten Mihail Bahtin toteaa, maailman tekstit ovat täynnä muiden kätkeytyjä aikeita.²⁷ Jos ihminen kuvaa omaa aikaansa ja olemistaan tällaisin termein, niitä liiemmin ajattelematta, hän näkee oman maailmansa lopulta toisena aikana ja toisessa paikassa syntyneen silmin ja antaa historian vetää itseään nenästä.

Tunne toisesi

Elämä toisen nahoissa ja sanoissa on todennäköisesti väistämätöntä. Merkittävä osa itsemäärittelystämme on välttämättä seurausta maailmassa elämisestä ja kohtaamisista muiden kanssa. Osaksi kyse on siitä, kuinka omakuva hioutuu ja tulee ymmärrettäväksi pohtiessamme vieraita kulttuureja, osaksi kyse on etnisiä kategorioita koskevien (muiden tuottamien) määritelmien kulkeutumisesta etnisen yhteisön (itse tuottamiin) määritelmiin. Kukaan ei voi määritellä itseään tyhjiössä vain ja ainoastaan omista lähtökohdistaan. Silti on tärkeää koettaa nähdä maailma niin kuin se on ja niin kuin se itselle on sen sijasta, että suostuu kyselemättä sellaisten ehdotelmien vietäväksi, joiden syntyhistoria liittyy aivan toisenlaisiin, nykyisyydelle vieraisiin olosuhteisiin.

Nykyisyyden kannalta rotuoppi on kaikkiaan hyvin ongelmallinen tapa katsoa maailmaa. Rotujen nimeäminen yksiselitteisesti ja selvärajaisesti on mahdoton tehtävä, mikä on näkynyt kiistoina erilaisista oikeista rotuluokituksista. Tosiasiassa ihmisten monenlaiset ominaisuudet muodostavat katkeamattoman jatkumon, jossa erilaiset katkokset luokkien välillä ovat olemassa vain

27. Bahtin 1987, 293–294.

luokituksissa itsessään. Eläville ihmisille oppi on ongelmallinen siksi, että asettaessaan ihmisen väistämättä johonkin näistä luokista se samalla pukee yksilön erilaisiin ominaisuuksiin, joista yksilö ei välttämättä itseään tunnista. Ihmisillä ei nykyisin – maailma on ollut näiltä osin liikkeessä pitkään – myöskään ole sellaisia luonnollisia paikkoja, joihin he ”oikeasti” kuuluisivat ohi sen, mitä he itse näistä asioista ajattelevat. Joku näki joskus suomalaiset mongoleina ja ihmetteli, mitä nuo tekevät Euroopassa. Samalla tavoin tummaihoisen joutuu Suomessa tänään selittämään, mistä hän on tullut, vaikka olisi syntynyt tai kasvanut Suomessa. Lopuksi jokaista sellaista luokittelua, jossa ihmisryhmät laitetaan jo etukäteen paremmuusjärjestykseen, on syytä epäillä tarkoitushakuiseksi. Nyt elävälle ongelmallista on myös itsen kuvaaminen historiallisesti muodostuneiden alamaismääritelmien avulla.

Ajatusmaailma on kuitenkin aina liikkeessä. Tämä näkyy opiskelijoiden vastauksissa, joissa mongolit tai oma mahdollinen mongolius eivät enää ole yksiselitteisesti ikäviä asioita. Mahdollisten tulkintojen moneus voi olla merkki useammastakin seikasta. Ehkä historia on opettanut meille aikalaisille jotakin, ehkä emme enää niin helposti näe toisissa hihnajalkaisuuksia ja omia pelkojamme, ehkä osaamme suhtautua järkevällä varauksellisuudella tieteen saavutuksiin. Varmaa kuitenkin on, että itsen näkeminen toiseksi herättää ihmettelyn, ja juuri tällaisten seikkojen pohtimiseksi rotuteoreetikko Joseph Gobineau (1816–1882) mongoliluonnehdinnat – ”nenä, suu, silmät pistettyinä suuriin ja litteisiin kasvoihin, ilmeisesti Luoja ei ole halunnut tehdä kuin ihmisen luonoksen” – on parempi muistaa kuin unohtaa.

9. Meistä on moneksi

Olli Löytty

”Sitten Mannerheimin en muista meillä olleen näin vaikeasti tuot-
teistettavaa kansallissankaria”, kirjoittaa Juha Siltanen.¹ Kenestä-
kö on kyse? Siltanen tarkoittaa vuoden 2002 Münchenin yleisur-
heilun EM-kisoissa maratonin voittanutta Janne Holménia, Ruot-
sissa asuvaa ahvenanmaalaista historianantutkijaa, joka on käänty-
nyt muslimiksi ja naimisissa Pohjois-Afrikasta kotoisin olevan
naisen kanssa. Sekoitus on Siltasen mukaan jotain ennenkuulu-
matonta. ”Holmén antaa sinivalkoisuudelle uudet sävyt”, hän
hehkuttaa. *Kanavan* päätoimittaja Seppo Zetterberg panee vielä
paremmaksi suitsuttaessaan, että ”Janne Holmén avarine taustoi-
neen ja asenteineen on murtaamassa kansalliskiihkoilun viimeistä
linnaketta ja ohjaamassa suomalaisia pois hurmahenkisyydestä,
avarakatseisiksi eurooppalaisiksi ja maailmankansalaisiksi.”² Kuu-
lostaa siltä, että Janne-parka on laitettu paljon vartijaksi.

Mannerheim ja Holmén eivät kumpikaan edusta perinteistä
talonpoikaista sankarityyppejä. Ensi katsomalta heissä ei näyttäisi
olevan paljoakaan samaa kuin *Maamme kirjan* työteliäissä Ma-
tissa, Jukolan veljeksissä tai Koskelan Jussissa. Miehiä he ovat
toki kaikki, mutta Mannerheimin ja Holménin erottaa joukosta
ainakin se, että heissä on suomalaisuuden lisäksi jotakin ei-su-
omalaista tai peräti ”kansainvälistä”. Käsitteenä ’kansainvälinen’
näyttäisi viittaavan pikemmin johonkin sellaiseen, joka sijaitsee
Suomen ulkopuolella, kuin Suomen ja muun maailman suhtei-
siin.³ Samaan tapaan myös ’eurooppalaisuuden’ ajatellaan olevan

1. Siltanen 2002.

2. Zetterberg 2002.

3. Vrt. Haikonen & Kiljunen 2003, 206.

jotain mitä Suomesta puuttuu ja jota kohden meidän pitäisi yrittää kehittyä.

Kosmopoliittisesta taustastaan huolimatta Mannerheim edustaa yhä kansallisen sankarigalleriamme kermaa. *Aamulehdessä* kesällä 2003 järjestetyssä lukijaaänestyksessä hänet valittiin historian merkittävimmäksi suomalaiseksi.⁴ Suunnitteilla oleva Hollywood-elokuva Mannerheimin elämästä on jo hankkeena sattuva ajan kuva. Kansallissankarin on aika karauttaa ratsunsa kansainvälisen viihteen preerioille. Patsaaseen on saatava eloa.⁵ Jonkinlaista eloa Mannerheim-myyttiin toi myös Juha Seppälän edellä viitattu teos *Suomen historia*, jonka olisi kaikessa rienaavuudessaan voinut kuvitella synnyttävän suuremmankin äläkän. Tosin historiasta on saanut oppia, että pilkkakin vain vahvistaa myyttiä. Vaikeasta tuotteistettavuudestaan huolimatta Mannerheimin kaltaisille hahmoille on pysyvä paikka kansallisella näyttämöllä, nimittäin hyvän isännän rooli. (Toisaalta hän muistuttaa sitä lännen elokuvista tuttua kaupunkiin ilmestyvää salaperäistä muukalaista, joka pistää ensiksi roistot kuriin ja ratsastaa hommat hoidettuaan kohti auringonlaskua.)

Louhisaaren vapaaherran lailla Janne Holménkaan ei näyttäisi sopivan perinteisen kansallissankarin mittoihin. Voittonsa jälkeen Holmén esitti kommentteja, joiden perusteella hän tuntui vierastavan lipun kaltaisia nationalistisia symboleja, mikä oli omiaan herättämään riemua uuden ajan airueissa. Häntä mittaillleet Siltanen ja Zetterberg näyttävät olevan vakuuttuneita siitä, että nyt meillä on tyystin uudenlainen kansallissankari. Kestävyysjuoksijana Holménissa korostuu kuitenkin se kaikkein kliseisin suomalaisuuden

4. *Aamulehti* 8.7.2003. Äänestyksessä annettiin 568 ääntä, joista Mannerheim sai 140. Toiselle sijalle tuli presidentti Urho Kekkonen 64 äänellä. Myös koulunuoriso mainitsee Mannerheimin isänmaalliseksi ihanteekseen, ks. Virrankoski 2001, 65–66.
5. Mikkeliissä olevaan Mannerheim-patsaaseen tuli eloa kesällä 2003, kun se siirrettiin kaupungin laitamilta keskustaan, torin laidalle. Tampereella keskustelu Mannerheim-patsaan siirtämisestä Vehmaisten metsästä keisemmälle paikalle on varmin kevään merkki.

hyve eli sisu. Hahmossa on muitakin suomalaisiin kestävyysjuoksun sankareihin yhdistettyjä piirteitä, kuten suorittaminen ja selviytymisen eetos, ulkoinen vaatimattomuus, jurous ja lakoniset lausahdukset.⁶ Tällaiset ominaisuudet yhdistetään usein maskuliinisuuteen; kynäniekkojen Holménin kohdistamassa ylistyksessä onkin kyse siitä, että miehet puhuvat miehisistä ihanteista.

Miksi Holmén saa intellektuellit riemuitsemaan? Miksi me tarvitsisimme uudenlaisia sankareita? Onko entisissä sankareissamme jotain vikaa, ja miksi meitä pitäisi ohjata, Zetterbergin sanoin, ”pois hurmahenkisyydestä, avarakatseisiksi eurooppalaisiksi ja maailmankansalaisiksi”? Eikö esimerkiksi Mannerheim ollut avarakatseinen eurooppalainen?

Tässä luvussa väitetään, että meistä on moneksi. En kuitenkaan halua esittää, että kulttuurinen monimuotoisuus olisi Suomessa jotakin sellaista, josta meillä ei ole aiempaa kokemusta ja joka meidän täytyy sen takia oppia kokonaan uutena asiana. Monikulttuurisuutta ihannoivissa puhetavoista paistaa usein eräänlainen uutuudenviehätys, palava into avartaa ja rikastuttaa suomalaisuutta. Asian kääntöpuolena on näkemys Suomesta altaana ja köyhänä paikkana. Seuraavaksi tarkastelenkin monikulttuurisuuteen liittyvää uutuusharhaa ja sitä, millaisen asian moneudesta monikulttuurisuudessa on kyse.

Keskityn nimenomaan monikulttuurisuuden juhlistamiseen, en niinkään muukalaispelkoon tai sen käytännön seuraamuksiin. Rajausta voidaan nähdä moraalisessa mielessä ongelmalliseksi, koska ”muukalaisvihan hedelmät”⁷ ovat niin poliittisessa kuin inhimillisessäkin mielessä vakavampi ongelma kuin erilaisuuteen kohdistuva ihannointi. Toisaalta olen kuitenkin sitä mieltä, että myös monikulttuurisuuden ylistäminen vaatii kriittistä tarkastelua – jos ei muutoin niin siksi, että sillä on taipumus kääntyä tarkoitustaan vastaan.

6. Kestävyysjuoksijoista kansallisina sankareina ks. Salakka 1993.

7. Ilmaisu on peräisin Juha Herkmanin (1996) mediadiskurssin rasistisuutta käsittelevästä artikkelista.

Monikulttuurisuutta koskeva yhteiskunnallinen keskustelu nousee esiin myös kysymyksen kansallisesta identiteetistä. Sekä kulttuuria että identiteettiä koskevat käsitykset voidaan ymmärtää symbolisiksi rajanvedoiksi, joiden avulla maailman mutkikkautesta yritetään saada tolkkua.

Esittelen luvun loppupuolella myös joitakin mielestäni hedelmällisiä esimerkkejä siitä, kuinka vieraiden kulttuurien edustajia voidaan kohdata muutoinkin kuin ihannonoinnin ja pelon kaksoisvalaistuksessa. Luvun lähtökohtana on kysymys siitä, miksi Holmén on Siltasen ja Zetterbergin lausunnoissa laitettu edustamaan haastetta perinteiselle ja yhä vallitsevalle kertomukselle Suomesta monokulttuurina.

Kulttuuri maailmaa jakamassa

Monikulttuurisuus saapui Suomeen 1990-luvulla globaalistumisen, Euroopan unioniin liittymisen ja ennen muuta kiihtyneen muuttoliikkeen myötä. Tällaisen johtopäätöksen voi tehdä aiheesta käydyin yhteiskunnallisen keskustelun perusteella. Mitä se kertoo suomalaisuudesta ennen 1990-lukua? Ajatus monikulttuurisuudesta uutena ilmiönä sisältää oletuksen, jonka mukaan Suomessa olisi sitä ennen todellakin eletty yhtenäiskulttuurissa. Että esimerkiksi Mannerheim olisi hänkin monokulttuurin edustaja, *ihan tavallinen suomalainen*. Tällainen uutuusharha vaikeuttaa monikulttuurisuuden nimellä tunnettujen ilmiöiden käsittelyä ja ymmärtämistä.⁸ Miksi Holménin hahmo luetaan Mannerheimia hanakammin monikulttuurisuuden piiriin? Selitys taitaa olla valitettavan yksinkertainen: Holméniin yhdistetty orientaalisuus (islam ja pohjoisafrikkalainen vaimo) on jotenkin monikulttuurisempaa kuin Mannerheimin hahmossa näkyvät ”vierasmaalaiset” piirteet, kuten aatelisarvo, suomenruotsalaisuus, ura Venäjän tsaarin armeijassa, ulkomailla vietetyt vuodet ja hautapaikka Sveit-

8. Lehtonen & Löytty 2003, 7.

sissä. Riittää että Mannerheimin uskonto ja ihonväri eivät sanotavasti poikkeaa Suomen valtaväestöstä.⁹

Ainakin jollakin banaalilla tasolla monikulttuurisuus näyttäisi viittaavan nimenomaan värikkyyteen, eksoottisuuteen. Näin ajatellen Suomen alueelliset erot eivät edusta monikulttuurisuutta, maahanmuuttajien kulttuurit sitä vastoin kyllä. Tässä piileekin yksi monikulttuurisuus-termin käyttöön liittyvä vaara. Jos monikulttuurisuus liitetään vain ”meistä” katsoen (mahdollisimman) poikkeaviin ihmisiin ja heidän kulttuuriensa ilmenemismuotoihin, siitä tulee lähinnä etnistä ja kulttuurista poikkeavuutta ilmentävä kiertoilmaus.

Monikulttuurisuutta koskeva kysymys jakaa ihmiset karkeasti ottaen kahteen vastakkaiseen leiriin. Siltanen ja Zetterberg edustivat edellä niitä, jotka kannattavat lämpimästi yhteiskunnan rikastumista ja avartumista uusien vaikutteiden seurauksena. Toista ääripäätä edustaa puolestaan se, kun uudet tulokkaat ja heidän kulttuurinsa torjutaan jo periaatteessa. Itse asiassa monikulttuurisuudesta kirjoittaminen vaatii erityistä tarkkaavaisuutta, jos haluaa luovia ilmiötä ihannoivien ja sitä vastustavien mielipiteiden välillä ja jankuttamisen sijaan edistää aiheesta käytävää keskustelua.¹⁰

Yhdessä kapeassa mutta erittäin huomionarvoisessa mielessä kulttuurista on kehkeytynyt samanlainen luokittelun ja rajanvedon väline kuin ’rotu’ oli aiemmin. Kulttuurin merkitys näkyy voimakkaana määrittäjänä sellaisissa vaikutusvaltaisissa ajattelumalleissa kuin yhdysvaltalaisen Samuel P. Huntingtonin teoriassa sivilisaatioiden yhteen törmäämisestä.¹¹ Maailmanselityksenä se on oireellinen. Maailman ajatellaan muuttuneen globaalistumi-

9. Toisaalta ambivalenssi on populaariuden ehto. Myös kansallissankarin täytyy olla jollain tapaa ristiriitainen, jotta mahdollisimman moni löytäisi hänestä aihetta samastumiseen. Mannerheiminkin suosion salaisuus saattaa olla siinä, että hän ei sittenkään ollut ”tavallinen suomalainen”, vaan hänestä voi löytää tarttumapintaa monenlaisille samastumistarpeille.

10. Ks. Hannerz 2003.

11. Emt., 215–216.

sen myötä jotenkin uudella tavalla sekoittuneeksi, mikä puolestaan aiheuttaa puolustusreaktioita niissä, jotka katsovat kuuluvansa johonkin ainutlaatuiseen, historian saatossa puhtaana ja muista riippumattomana säilyneeseen kulttuuripiiriin. Kulttuuri onkin alkanut merkitä jotakin sellaista, joka erottaa eri sivilisaatiot toisistaan. Kun maailma viipaloidaan muutamaksi kulttuurivyöhykkeeksi, ja kullekin vyöhykkeelle nimetään etninen yleisväri ja uskonto, yleiskuva typistyy pelilaudaksi.

Koska osa Suomeenkin tulleista ihmisistä on kotoisin meistä katsoen eksoottisista maista, sanalla 'kulttuuri' on aivan erityistä painoarvoa. Kyse on *kulttuurisessa* mielessä erilaisista ihmisistä. Kulttuuri on – etnisyyden ohella – yksi niistä mittapuista, joilla ”alkuasukkaat” ja uudemmat tulokkaat erotetaan toisistaan. Tällaisen ajattelutavan mukaan mitä tahansa hankausta aiheuttavat kohtaamiset, joissa osapuolina ovat eri kulttuureja edustavat ihmiset, alkavat vaikuttaa huntingtonilaisen sivilisaatiopelin nappuloiden väliseltä kamppailulta.¹²

Vaikka nykyään rodun sijaan käytetään ihmisten luokittelun välineenä etnisyyden käsitettä, sekään ei ole vapaa rotuajattelun historiallisesta painolastista. Mikään ei takaa, etteikö etnisyyys yhdistyisi ihmisten mielissä rotuajatteluun perustuviin erottelutapoihin. Etnisesti toinen on usein myös ”rodullisesti” toinen. Toisaalta etnisyydessä on voimakas kulttuurinen vivahde; joskus näyttää jopa siltä, että kulttuuristen aspektien korostamisella pyritään peittämään puheen takana lymyviä oletuksia rodullisista eroista.¹³

Varsin mekanistista palikkamallia edustaa myös niin kutsutussa interkulturalismissa ilmenevä käsitys, jossa kulttuuri palauteetaan melko yksioikoisesti tapoihin ja käytäntöihin sekä – vaikka se ei olisikaan julkilausuttu pyrkimys – niiden takana piileviin

12. Erinomaisen hyvin tämä kamppailu kulttuurisia eroja koskevista käsityksistä näkyy Petri Hautaniemen (2004, 117–138) kuvaamissa kokouksissa, joissa eri viranomaiset pohtivat Somaliasta kotoisin olevien poikien ongelmia.

13. Ks. Hall 2003b, 254–257.

olemuksellisiin eroihin. ”Suomalaiset – samoin kuin korealaisetkin – kokevat vaikeaksi hymyillä vieraille.” Näin todetaan kulttuurienvälinen viestintä -nimistä oppialaa esittelevässä tekstissä.¹⁴ Korealaisista en tiedä, mutta suomalaisten on epäilemättä joskus vaikea hymyillä jopa tutuilleen, etenkin jos siihen ei ole aihetta. Mutta aivan varmasti on niitäkin suomalaisia joilta hymyily käy leikiten vaikka sitten vieraille. Tällaisissa lausumissa on se ongelma, että ne paketoivat kokonaisia kulttuureita siisteiksi käytöskoodistoiksi, joihin harjaantumalla voi tulla toimeen ”vieraiden” kanssa. Suomalaisille ja korealaisille väite lupaa vaivatonta keskinäistä kanssakäymistä.

Kulttuurienvälinen viestintä monine variaatioineen löytyy tätä nykyä useiden tutkintojen vaatimuksista. Kun esimerkiksi liikemiehille ja -naisille opetetaan kaupantekoa eri maissa, asialistalla on koko joukko kulttuurisia ominaispiirteitä kättelyrituaaleista ja tervehtimishierarkioista soveliaaseen pukeutumiseen – asioita, jotka vieraassa kulttuurissa täytyy tuntea pystyäkseen solmimaan hedelmällisiä bisneskontakteja. Vaarana tällaisessa ajattelussa on se, että kulttuuria koskeva ymmärrys tarkoittaa yksinomaan ulkoisia käytösnormeja, joiden takana vaikuttavat syyt jäävät enemmän tai vähemmän mystisiksi ja alkavat vaikuttaa myötäsentyisiltä ominaisuuksilta (korealaiset ovat samanlaisia sitruunannilleitä hapannaamoja kuin suomalaiset). Seurauksena saattaa olla kuvitelma, että johonkin itselleen ennestään tuntemattomaan kulttuuripiiriin perehtymiseksi riittää ulkonaisten tapojen opettelu.¹⁵ Lisäksi on syytä otaksua, että vieraiden kulttuurien opiskelu tässä nimenomaisessa mielessä tähtää kykyyn *hallita* ”toisen” ajattelu ja käyttäytyminen tuon toisen omalla kotikentällä. Kyse on toisin sanoen valta-asemasta, joka estää näkemästä toisen partikulaarisuutta, erityisyyttä.

Monikulttuurisuuden herättämät vastakkaiset reaktiot kertovat siitä astetta yleisemmästä totuudesta, että toiseus synnyttää

14. Salo-Lee 1997, 47.

15. Hannerz 2003, 217–218.

samanaikaisesti sekä kiinnostusta että pelkoa, sekä halua että torjuntaa. (Tähän ambivalenssiin palataan tarkemmin kirjan viimeisessä luvussa.) Uutta ja tuntematonta kohtaan tunnettu pelko on monissa tilanteissa varsin ymmärrettävä – joskaan ei seurauksiltaan välttämättä hyväksyttävä – reaktio, samoin kuin se, että samalla tuo tuntematon herättää uteliaisuuden. Järjestys onkin usein se, että ensikohtaamisen aiheuttamaa torjuntaa seuraa asteittainen kiinnostuminen. Samoin on varsin tyypillistä, että kun pelko on hävynyt, helpotus ilmenee uuden ilmiön ihannoimisena. Olen kuullut monien muistelevan sitä, kun he näkivät elämänsä ensimmäisen ”n****rin”. Muistelusten mukaan heti ensihämmennyksestä toivuttua piti päästä kättelemään oudon näköistä olentoa.

Muukalaispelko ja sen aiheuttamat reaktiot ovat tuttuja aiheita tiedotusvälineistä. Joskus kuulee väitettävän, että ksenofobiaan voidaan jossakin mielessä palauttaa kaikki sodat ja eri ihmisryhmien välinen epäluuloisuus. Näin näyttäisi ajattelevan Hans Magnus Enzensberger: ”Ryhmäegoismi ja muukalaisviha ovat antropologisia vakioita, jotka ovat olleet olemassa ennen kaikkia niille esitettyjä perusteita. Niiden maailmanlaajuinen leviäminen puhuu sen puolesta, että ne ovat vanhempia kuin mikään tunnettu yhteiskuntamuoto.”¹⁶ Väitteen selitysvoima alkaa kuitenkin huveta, kun muukalaispelolla selitetään yhtä lailla Ruandan kansanmurhaa, romaneja kohtaan tunnettuja ennakkoluuloja kuin naapurikateuttakin. Suurin ongelma syntyy siitä, jos ryhmäegoismin ja muukalaisvihan väitettyä *luonnollisuutta* käytetään perusteena niiden oikeuttamiseksi.¹⁷

Ymmärrettiinpä muukalaispelko kuinka laajaksi ilmiöksi tahansa, olemme joka tapauksessa pääsemättömissä siitä, että vieraaseen suhtaudutaan eri tavalla kuin tuttuun. Uskoisin, että useimmat suomalaiset ovat valmiita tunnustamaan, että ensireaktio terveyskeskuksen vastaanotolla vaikkapa afrikkalaisen näköiseen lääkäriin ei ole sama kuin lääkäriin jonka iho on takinvärinen.

16. Enzensberger 2003, 23.

17. Ks. Hautaniemi 2004, 115.

Ksenofobiaa selvästi vähemmälle huomiolle on jäänyt ilmiön toinen puoli, ksenofilia eli vieraaseen kohdistuva ihailu. Ambivalentin luonteensa mukaisesti vieraat asiat aiheuttavat myös uutuu-denviehätystä. Joskus monikulttuurisuuttakin käsitellään sävyyn, josta paistaa suoranaaninen eksoottisuuden lumo. Usein se näyttäytyy suvaitsevaisuusajattelussa, jonka pyrkimyksenä on poistaa ennakoluuloja mutta jossa samalla saatetaan syyllistyä asian yksipuoliseen, joskus jopa yltiöpositiiviseen käsittelyyn.

Aamulehden toimittaja raportoi Iranista otsikolla ”Chadorin alla hehkuu sateenkaari”.¹⁸ Juttu käsittelee iranilaisten naisten viitan sisäpuolista pukeutumista. Toimittaja asemoi jutun aluksi itsensä tarkkasilmäisen havainnoitsijan rooliin: ”Millainen on iranilainen katukuva lokakuun helteillä, kun lämpöä on yli 30 astetta? Musta, sanoisi nopeasti ohikulkijoita vilkaiseva. Mielenkiintoinen, sanoisi hän, joka katsoo vähän tarkemmin.” Toimittaja näyttäisi olevan itse se, joka ei tyydy ensivaikutelmaan: ”Mustan harha väistyy heti, kun pääsee kurkistamaan päällysvaatteiden sisäpuolelle.” Riisumalla iranilaisnaisten epäinhimillistä kohtelua symboloivat päällysvaatteet toimittaja valistaa lehden lukijoita heidän länsimaiselta katseelta salatusta inhimillisyydestään.

Kenties juuri siitä syystä, että musliminaisia käsittelevä uutisointi keskittyy yleensä heidän sorrettiun asemaansa, jota tiukka pukeutumiskuri niin symbolisesti kuin konkreettisestikin edustaa, toimittaja jättää asian käsittelyn lähinnä jutun päättävän maininnan varaan, jossa päivitellään asusteiden paljoutta kuumassa ilmanalassa. Suvaitsevaisuuskasvattajana hän korostaa pikemmin meidän ja muiden yhteisiä kuin erottavia piirteitä. Naiset ovat naisia vaikka mirhamissa paistaisi. Ja vieläpä hyvin naisellisia: ”Ei tulisi kuuloonkaan, että teheranilainen nainen käyttäisi tuulipukua tai verryttelyasua kodin seinien sisällä.” Ja intoutuupa toimittaja itsekkin vaateostoksille: ”Ostinko jotakin? Huiveja, huive-

18. Tuominen 2002.

ja, huiveja ja häkellyttävän hienon pyöreän leningin.” Kirjoituksen kepeä mutta epäilemättä hyvää tarkoittava opetus tiivistyykin toteamukseksi: ”Shoppailu on yhtä suuri hupi täällä kuin missä muualla tahansa.” Tätä sanomaa tähdentääkseen suvaitsevaisuuskasvattajan kannattaakin vaieta Iranin räikeistä ihmisoikeusrikkomuksista ja maan enemmistön lohduttomasta köyhyydestä, joka asettaa iranilaisten shoppailuharrastukselle tiettyjä rajoituksia.

Suvaitsevaisuutta on pyritty edistämään erilaisten kampanjoiden avulla. Asialla ovat olleet niin valtiovalta kuin kansalaisjärjestökin.¹⁹ Suvaitsevaisuuden edistämisestä kiinnostuneita kansalaispiirejä ajatellen Janne Holménin hahmo ilmaantui julkisuuteen kuin taivaan lahjana. Herää epäily, että Holmén on jotakin suvaitsevaisuuskampanjaa varten kehitelty fiktiivinen hahmo.

Liian harvoin pohditaan, mitä suvaitsevaisuus todella tarkoittaa ja mitä se käytännössä merkitsee. Keskustelusta saa sen kuvan, että kyse on jostakin absoluuttisen hyvästä ja oikeasta suhtautumistavasta. Entä jos se ymmärrettäisiin liberaaleille eurooppalaisille tyypilliseksi vallankäytöksi, jossa joitakin asioita suvaitaan suvaita samalla kun joitakin toisia ei?²⁰ Sisältäähän ajatus suvaitsevaisuudesta aina oletuksen, että on myös asioita, joita ei tarvitse erikseen suvaita ja jotka ovat ikään kuin luonnollisia ja normaaleja. Onko niin, että kun Suomen kouluissa harjoitetaan suvaitsevaisuuskasvatusta, se kohdistuu asioihin, joita ei syystä tai toisesta lueta normaalin käytöksen tai ajattelun piiriin. Suvaitsevaisuuskasvatuksessa on aina lähtökohtana erilaisuuden nimeäminen ja tunnistaminen. Näin siinä samalla tuotetaan paitsi ero jonkin normaaliksi mielletyn ja siitä poikkeavan välille myös se, mitä pidetään normaalina.

Suvaitsevaisuus-sanan merkitystä voi koetella vertaamalla sitä toiseen toleranssi-sanan mahdolliseen merkitykseen, sietokykyyn. Se ei kuulosta alkuunkaan yhtä positiiviselta mutta saattaa osoit-

19. Ks. Suurpää 2002, 213–216; Ruuska 1999a, 207–209.

20. Suurpää 2002, 214.

tautua kenttäoloissa paljon kestävämmäksi. Poliittisessa mielessä voi olla paljon realistisempaa vaatia minua sietämään naapurini omituista elämänmenoa kuin suvaitsemaan sitä.

Suvaitsevaisuusajattelussa rakentuu helposti normi, jonka mukaan kaikkeen poikkeavaan ja erilaiseen pitäisi suhtautua vain ja ainoastaan positiivisesti. Ksenofilin saattaa olla vaikea nähdä ihailmassaan kulttuurissa tai sen edustajissa mitään väärää. Sama asia, jota erilaisuutta ihannoiva on kärkeä kritisoimaan oman ryhmän piirissä, saatetaan joidenkin muiden tapauksessa ”selittää pois” vetoamalla juuri kulttuurisiin syihin. Hyvä esimerkki tästä on sukupuolten välinen työnjako ja tasa-arvo.

Ksenofiliaan kuuluu monesti myös vieraan – tai vieraaksi määritellyn – romantisointi. Olen melko varma, että Holménkaan ei tunnista kuvaansa häntä ylistävistä lausunnoista. Monet filantrooppiset pyrkimykset on valaistu kultahohteella, josta riittää valoa myös auttajille itselleen. Jyrki Lehtola kuvailee TV-ykkösen yhteisvastuudokumenttia, jossa kaksi suomalaista rockmuusikkoa matkustaa Bangladeshiin tarkoituksenaan herättää katsojien omatunto köyhien hätään. Asetelma ja tyylilaji aiheuttavat kuitenkin ongelman, joka Lehtolan mukaan johtuu kurjuuden esteetisoinnista: ”Esteetisointi on puolestaan seurausta siitä, että hyväntekeväisyys henkilöityy sielukkaissa huivimiehissä, jotka päästetään ratsastamaan toisten kurjuudella parhaaseen katseluaikaan. Silloin ei ole mielekästä näyttää mitään kovin rumaa ja realistista. Ja kun kärsimystä aletaan esteetisoida, avustuskohteetkin valikoidutuvat helposti esteettisin kriteerein. Lastenkliniikka vai kodittomat mielenterveyspotilaat? Kummat sopivat paremmin tv-ruutuun? Rytmikkäästi käsiään yhteen hakkaavat ja hymyilevät salsakodittomat vai yrmeät, jäykät albaanit? Kummat näyttävät paremmilta popparin kanssa?”²¹

Usein käy vielä niin, että toista romantisoidessa omakuva kärsii. Lehtola päätyy pohdinnassaan siihen, että katastrofin sattuessamme meitä suomalaisia ei auttaisi kukaan, ”koska me vain kiroili-

21. Lehtola 2001, 362.

simme happamina mutavellissä ja hakkaisimme rytmiäkin epätahtiin.”²² Vaikka suomalaista kärsimystä ei ole toden totta tavattu esittää järin mediaseksikkäässä valossa, kyllä kurjuutta on toisaalta Suomessakin osattu romantisoida. Aki Kaurismäen elokuvat ovat tästä suhteellisen tuore esimerkki, mutta kurjuuden romantisoinnin juuret johtavat ainakin kansallisrunoilija Runebergiin asti.²³

Tiukkarajainen mutta haavoittuva
vai joustava mutta vahva identiteetti

Monikulttuurisuutta ja sen ihailua koskeva pohdinta johtaa lopulta takaisin lähtöpisteeseen, eli kysymykseen identiteetistä ja etenkin sen merkityksestä kansallista yhdistävänä nimittäjänä. Onko suomalaisessa identiteetissä jotain vikaa, jos sitä kerran pitäisi rukata avarakatseisemmaksi, eurooppalaisemmaksi, kohti maailmankansalaisuuden ideaalia, kuten *Kanavan* pääkirjoituksessa toivotaan? Ja mitä pitäisi ajatella Janne Holménin identiteetistä, haastaako se todellakin perinteisen kansallisen identiteettimme?

22. Emt., 363.

23. ”On maamme köyhä, siksi jää / jos kultaa kaivannet. / Sen vieras kyllä hylkää, / mut meille kallein maa on tää.” Runeberg on niin innostunut kurjuudesta, että siitä tulee hänen silmissään ”moraalinen ominaisuus”. Samaa köyhyyden ja puutteenalaisuuden mantraa, kirjoittaa Merete Mazzarella, ”olemme laulaneet vielä kaikkien kultaisten Nokia-vuosienkin aikana, ja niihin vieraisiin, jotka todella ovat kolkuttaneet oviamme – pakolaisiin, siirtolaisiin – olemme suhtautuneet vähintään yhtä torjuvasti kuin olemme tehneet uskotellessamme itsellemme, ettei meidän voi odottaa auttavan kehitysmaita: ’meidänhän’ ne Punaisen Ristin paketit kuuluisi saada.” (Mazzarella 2003, 121–122.) Voi tietenkin kysyä, tuleeko Mazzarella näin sanoessaan samalla uusintaneeksi runebergiläisiä näkemyksiä, joissa suomalaiset nähdään kauttaaltaan homogeeniseksi ja ryhmäegoistiseksi joukoksi.

Identiteetistä puhuttaessa on kuitenkin esitettävä samanlainen varaus kuin monikulttuurisuudesta. Linaan Seppo Knuuttilan diagnoosia: ”Ylenmääräisen soveltavan käyttönsä vuoksi identiteetin käsite näytti tukehtuvan omaan selityskykyynsä; käsitteen imploosiota joudutti se, että identiteetin piiriin koottiin pääasiassa myönteisiksi arvioituja seikkoja.”²⁴ Vaikka tutkimuksissa korostetaankin usein identiteetin muuttuvaista ja prosessuaalista luonnetta,²⁵ arkiymmärryksessä se määrittyy helposti olemukselliseksi yksilön tai yhteisön ominaispiirteeksi, joksikin myötäsyyntyiseksi tietoisuuden ytimeksi, joka pitää vain osata tunnistaa ja nimetä. Se, että identiteetti ymmärretään yleensä ennen muuta positiiviseksi asiaksi, merkitsee samalla sitä, että identiteetin mahdollisista kielteisistä puolista tai seuraamuksista puhutaan perin harvoin. Suomalainen identiteetti on itsestään selvästi hyvä ja kannatettava asia.

Vähän samaan tapaan kuin nationalismi myös kansallinen identiteetti nousee keskustelunaiheeksi nimenomaan silloin, kun se on uhattuna tai olosuhteet ovat muutoin muuttumassa. Niin puhe globalistuvasta maailmasta kuin Euroopan unioniin liittyminenkin ovat herätelleet huolestunutta keskustelua suomalaisesta identiteetistä. Oletusarvona näyttäisi monesti olevan usko johonkin kaikkien suomalaisten jakamaan ja historian saatossa melko samanlaisena pysyneeseen identiteettiin, mitä käsitystä tässäkin kirjassa pyritään monin eri tavoin kyseenalaistamaan. Monenlaisia rajanylityksiä suuntaan jos toiseenkin on kuitenkin tapahtunut jo paljon ennen Mannerheimia tai Holménia.

Suomalaisen identiteetin on sanottu olevan jatkuvalla puolustuskannalla, mitä on selitetty ennen kaikkea sijainnillamme idän ja lännen välissä, kuten luvussa 7 oli jo puhe. Toisaalta saatamme sijoittaa itsemme ikään kuin pussin perälle, kauaksi suuren maailman melskeistä. Holménin nostamisessa perinteisten kansallissankarien haastajaksi onkin kyse siitä, että hänen hahmossaan

24. Knuuttila 1998b, 25. Lähdeviittaus poistettu.

25. Esim. Hänninen 1998.

henkilöityy – tai ainakin näyttää henkilöityvän – se, että Suomi ei ainakaan enää sijaitse marginaalissa vaan on osa suurta maailmaa. 'Kansainvälisyys' onkin siis jotain sellaista, johon myös Suomi lukeutuu.

Identiteetti, jonka käyttövoimana on puolustautuminen ulkoa tulevia vaikutteita vastaan, on kuitenkin ristiriidassa sen puhutavan kanssa, jossa korostuu suomalaisten ja suomalaisen kulttuurin vahva omaleimaisuus. Jos suomalaisilla kerran on vahva kansallinen ominaislaatu, miksi se sitten olisi uhattuna? Miksi monikulttuurisuus kuvataan usein kansallista aarrettamme uhkaavaksi möröksi ja miksi tuo kansallinen aarre vaikuttaa niin haavoittuvalta?²⁶

Kansallisen identiteetin määrittelemisen liian tiukkarajaiseksi on yksi selitys intellektuellien innolle nimetä Holmén uuden ajan soihdunkantajaksi. Tässä meille kansallinen ikoni, joka puhuu huonosti suomea eikä tunnu olevan erityisen innostunut nationalistisesta retoriikasta, on naimisissa pohjoisafrikkalaisen kanssa ja on kaiken lisäksi kääntynyt muslimiksi. Holménin poikkeavuutta korostavan argumentaation taustalle voi kuitenkin kuvitella varsin tutunoloisen perusväittämän: – Mutta tämä sitkeä suomalainen on, saatana, Euroopan paras maratoonari.

Entäpä jos yritämme edes ajatusleikkinä katsoa suomalaisuutta ulkoa päin, eräänlaisella antropologin katseella? Antropologian historia on täynnä huolestunutta puhetta kulttuurien häviämisestä. Mitä jollekin eristyksissä eläneelle yhteisölle tapahtuu, kun se joutuu kanssakäymisiin muiden ja sitä kenties voimakkaampien kulttuurien kanssa? Kysymys on vähintäänkin sukua sille huolelle, jota tunnetaan suomen kielen kohtalosta. Pirjo Hiidenmaa kirjoittaa teoksessaan *Suomen kieli – who cares?* niistä vaatimuksista, joita kielelle esitetään. Äidinkieleen suhtaudutaan niin, että sen pitäisi pysyä aina samanlaisena. ”On syntynyt yleinen uskomus, että kielen muutos on väistämättä aina haitallinen, ja että vastuullinen kielenkäyttäjä taistelee muutosta vastaan viimeiseen asti.” Hiidenmaan mukaan historia päinvastoin todistaa,

26. Löytty 2002.

että "[k]ielet ovat muuttuneet, mutta kulttuurit eivät ole siihen kuolleet." Kielen rappiosta huolestuneille Hiidenmaa neuvoa tavalla, jolla kielen muuttuminen ehkäistään. Se onnistuu niin, "että ei ole eläviä puhujia, jotka käyttäisivät kieltä kaikkeen siihen, mihin kieltä tavataan käyttää". Mallia voi ottaa vaikka latinasta.²⁷

Suomalaisuudenkin idea säilyisi varmasti puhtaampana, jos ei olisi yhtään elävää suomalaista sitä sotkemassa.

Kieli-ihanne, joka kieltää kielen muuttumisen, muistuttaa antropologian historiasta löytyvää kulttuuri-ihannetta, jota sopii verrata pikemmin säiliöön kuin suhdekimppuun, tämän kirjan johdannon sanastoa käyttäkseni. Tunnusomaista tällaiselle käsitykselle on myös se, että kulttuuri on jähmettynyt paikoilleen ja aika on pysähtynyt.²⁸ Kulttuurisena omakuvana tällainen käsitys on ongelmallinen, kun kohdataan muita kulttuureja ja niiden edustajia. Antropologi Claude Lévi-Straussin tutkimuksiin viitaten Richard Sennett kirjoittaa, että "omissa nahoissaan viihtyminen voi olla halvaannuttavaa". Sennett kertoo Lévi-Straussin kuvaamasta bororo-kansasta, jonka kulttuurille käy huonosti, kun lähetyssaarnaajat pakottavat heidät muuttamaan perinteisistä kylistään, joiden pohjakaava ilmensi heidän päivittäistä toimintaansa ja maailmankuvaansa: "Koska bororojen yhteisörakenne oli niin kiinteäksi rakennettu, yhteisö oli hauras: yhden osa-alueen muutos romahdutti koko rakennelman. Juuri heidän yhteisönsä kiinteys teki heistä uhreja." Lévi-Strauss kertoo myös vastakkaisen esimerkin kaupunkiin muuttaneista sademetsien ihmisistä, jotka toisaalta sopeutuivat uusiin oloihin mutta onnistuivat silti säilyttämään paitsi kulttuurinsa myös "tietyn turvallisuudentunteen ja itseluottamuksen kohdatessaan ja hyväksyessään uuden ja ulkopuolisen maailman epäyhtenäisyyden".²⁹

Kovin tiukkarajainen ja stabiili käsitys kulttuurista tekee myös suomalaisesta identiteetistä haavoittuvaisen joka kerran, kun se

27. Hiidenmaa 2003, 22.

28. Antropologian aikakäsityksistä ks. Fabian 1983.

29. Sennett 2004, 223–226; ks. myös Lévi-Strauss 1997, 242–256.

on tavalla tai toisella tekemisissä muiden kulttuurien ja kulttuuristen identiteettien kanssa. Näin vaatimus vakaasta kansallisesta identiteetistä saattaakin olla pikemmin vaara- kuin turvallisuustekijä. Tietynlainen joustavuus identiteetin ihanteena voisikin pitkällä aikavälillä osoittautua tarkoituksenmukaisemmaksi kansallisen identiteetin puolustusstrategiaksi kuin muurien rakentaminen sen ympärille. Tässä mielessä sekakieli pidgin saattaisi olla parempi malli kuin latina.

Mieliin piirretyt rajat

Niin kulttuurit kuin identiteetitkin ymmärretään usein selvärajaisiksi, toisistaan erillisiksi paketeiksi tai säiliöiksi. Kun on suomalainen, ei voi olla mitään muuta. Eri mailla ja kansanryhmillä on erilaisia kulttuureja; Suomessa tuo kulttuuri on suomalaista. Tautologia on tässä tarkoituksellista, sillä juuri toisto on keskeinen keino kansallista identiteettiä tuottaessa, kuten edellä on käynyt jo ilmi. Kun toistellemme tarpeeksi kauan sitä, että suomalaiset eivät hymyile vieraille, niin alkaa sitä vähemmästäkin hymy hyytyä.

Kun puhutaan monikulttuurisuudesta Suomessa, suomalaista kulttuuria ei yleensä lueta joukkoon. Nykytilanne jäsentyy niin, että sen ajatellaan koostuvan suomalaisesta valtakulttuurista, joka on yksi ja yhtenäinen, ja siitä radikaalisti poikkeavista etnisistä kulttuureista. Jos monikulttuurisuutta koskevat näkemykset perustuvat ensisijaisesti kulttuurien välisten erojen korostamiseen ja oletukseen kunkin ryhmän sisäisestä yhtenäisyydestä, loogisin ratkaisu yhteiselo ajatellen olisi ghettomainen järjestelmä, jossa eri kulttuurit eläisivät toisistaan eristettyinä tarkasti rajatuissa karsinoissaan. Kaikua tällaisesta ajattelusta voidaan kuulla luvussa 7 siteeratussa maahanmuuttoasiain virkamiesten puheenvuorossa, jonka mukaan eri ryhmien rinnakkainelo on ”luonnollinen” osa elämää eikä monikulttuurisessa yhteisössä kenenkään tarvitse ”luopua” omasta kulttuuristaan. Viimeistään Etelä-Afri-

kan apartheid-politiikan luulisi kuitenkin olleen riittävä varoitus tällaisen ajattelun äärimmäisistä yhteiskunnallisista seurauksista.

Rajaaminen ja asioiden luokittelu ovat tietysti ”normaaleja” keinoja saada tolkkua maailmasta. Asioiden tai ilmiöiden systemaattinen järjestäminen erilaisiin hierarkioihin on myös olennainen osa tieteellistä ajattelua. Ongelmaksi asian tekee se, jos symbolisin perustein tehtyä rajanvetoa pidetään reaalisena, ”luonnollisena”. Tieteen piirissä kehitellyt rotuopit ovat tästä varmasti varoitavain esimerkki.

Symbolista rajanvetoa voidaan käyttää niinkin ”reaaliseen” toimintaan kuin sotimiseen. Edellä mainitussa Huntingtonin sivilisaatiopelissä symbolisella rajanvedolla oikeutetaan ennalta ehkäiseväksi luonnehdittua sodankäyntiä kaukana omalta maaperältä. Sotiminen on huomattavasti helpompaa, kun vastapuolen nähdään edustavan mahdollisimman paljon omista arvoista poikkeavaa kulttuuria. Sodankäynnin oikeuttamiseksi on tarkoituksenmukaista esittää ”sivilisaatioiden” väliset erot mahdollisimman reaalisiksi, todellisiksi. Jos noiden erojen symbolisuus kävisi ilmi, ne olisi helppoa asettaa myös kyseenalaisiksi.

Oman symbolisuutensa peittäviä rajanvetoja vastaan voi käydä ainakin kahdella tavalla. *Ensinnäkin* voi luoda katsauksen menneisyyteen ja tutkia, millaisen historiallisen prosessin kautta olemme päätyneet nykyiseen tilanteeseen. On tärkeää pyrkiä jatkuvasti osoittamaan symbolisen rajanvedon taustalla vaikuttavat ja kulttuurien välisiä suhteita määrittävät historialliset, sosiaaliset ja taloudelliset valtahierarkiat. Se, että ajattelemme juuri tällä tavoin jostakin tietystä kulttuurista, perustuu oletuksiin, jotka ovat syntyneet jonkin historiallisen prosessin ja siihen liittyvien esitystapojen seurauksena. Kerta kerran jälkeen on kysyttävä, mistä muita kulttuureja koskevat tietomme ovat peräisin. Esimerkiksi länsimainen tieto eteläisen pallonpuoliskon kulttuureista on suurelta osin peräisin siirtomaa-ajalta, jolloin sitä määritti kolonialistien luja usko oman kulttuurinsa paremmuuteen.

Katsaus muita kulttuureita koskevien käsitystemme perusteisiin auttaa ymmärtämään, kuinka tärkeä emansipatorinen mer-

kitys on sillä, että miellämme kulttuurierot kaikessa symbolisudessaan konstruktivisiksi – siis luokittelun perusteella määräytyviksi – sen sijaan että pitäisimme niitä synnynnäisinä ominaisuuksina. Historiallisia syitä erittelevän pohdinnan jälkeen nuo symboliset rajanvedot on vielä haastettava, niiden selitysvoimaa on koeteltava ja niiden pätevyys nykypäivänä on kyseenalaistettava.

Toinen tapa haastaa symbolisen rajanvedon perusteet on osoittaa, millaisista yleistyksistä ja yksinkertaistuksista niissä on usein kyse. Tämä voidaan tehdä esimerkiksi puhumalla kaikesta siitä, mikä ei asetu luontevasti vallitsevien symbolisten rajalinjojen mukaisesti kategorioihin eli mikä ei toisin sanoen näytä sopivan stereotyyppiin käsityksiin ja esitystapoihin.

Entä sitten kun symbolinen rajanveto ei käytännössä toimi ja kun asiat tai ihmiset eivät asetukaan yksiselitteisesti vain ja ainoastaan yhteen säiliöön? Kulttuurintutkija Avtar Brah kertoo, kuinka hän pyrkiessään Yhdysvaltoihin opiskelemaan joutui haastatteluun, jossa häneltä kysyttiin, pitääkö hän itseään afrikkalaisena vai intialaisena. Brah on syntynyt Intiassa mutta elänyt suurimman osan elämästään Ugandassa. Kysymyksen esittäjille tämä oli joko/tai-kysymys, mutta Brahille valintaan pakottaminen kuulosti absurdilta: ”Eikö hän nähnyt, että olin *molempia*?”³⁰

Voimme kuvitella Suomen kansalaisuuden omaavan ulkomaa-laistaustaisen henkilön saman kysymyksen eteen: oletko x-maalainen vai suomalainen? Kysymyksen vai-sanan korvaaminen jasanalla merkitsee psykologisesti merkittävää askelta. Kun kahteen tai useampaan paikkaan kuuluminen katsotaan mahdolliseksi, kysymys alkuperästä muuttuu suhteelliseksi. Näin tilanne vastaisi paremmin diasporassa elävien eli ”paikoiltaan olevien” ihmisten kokemusta.

Paikoiltaan olemista ei pidä välttämättä ymmärtää väliaikaiseksi olosuhteeksi, vaan se on yhä useammalle ihmiselle normaalitytilanne. Tätä kuvaa hyvin erään Suomessa tehdyn koululaistutkimuksen hätkähdyttävä havainto: eräät haastatelluista pitivät it-

30. Brah 1996, 2–3.

seään nimenomaan ulkomaalaisina, he eivät siis identifioituneet mihinkään tiettyyn maahan tai kulttuuriin vaan yleisesti ”ulko-maalaisuuteen”. Heidän identiteettinsä näyttää siis määrittyvän nimenomaan eronteon kautta, sen perusteella että he eivät ole suomalaisia.³¹

Monikulttuurisia kohtaamisia

Luvun loppuksi haluan muutaman esimerkin kautta osoittaa, että suomalaiset ovat suhtautuneet vierauteen muutoinkin kuin joko kritiikittömästi ihannoiden tai yksiselitteisen vihamielisesti. Lehtiä ja mielipidemittauksia lukemalla syntyy aika ankea kuva siitä, millaista on elää maahanmuuttajana tai ylipäänsä valtaväestöstä poikkeavana Suomessa. Mielipideilmaston päivittely saattaa kuitenkin toimia itseään toteuttavan ennusteen tavoin ja uusintaa kielteistä suhtautumista. Seuraavassa keskitynkkin sellaisiin esimerkkeihin, jotka eivät yleensä ylitä uutiskynnystä.

Aloitetaan vieraan esittämisestä, representaatioista. Tampereen taidemuseossa oli vuonna 2002 esillä laaja katselmus suomalaisessa kuva- ja valokuvataiteessa esiintyviin ”toisiin”, sekä kotimaan kulttuurisia vähemmistöjä että kaukaisia kulttuureja käsitteleviin esityksiin. Mukana oli niin tunnettuja taiteilijoita, kuten Akseli Gallen-Kallela ja Helene Schjerfbeck, kuin valokuvauksen harrastajiakin, kuten Ambomaan lähetyssaarnaajia sekä eräs itä-maita kiinnostavalla tavalla katsonut harrastelijakansatieteilijä nimeltään Mannerheim.

Näyttelyn nimen ”Vieraan katse” voi ajatella viittaavan paitsi taiteilijan katseeseen hänen kuvatessaan vierautta myös kuvattavan katseeseen, joka monissa näyttelyn kuvissa hakee kontaktia katsojaan. Minun on kuitenkin myönnettävä, että menin näyttelyyn nähdäkseni nimenomaan rasistisia kuvauksia vieraudesta. Minulla oli jo etukäteen vahva näkemys siitä, kuinka suomalaiset

31. Tolonen 2002, 262.

kuvataiteilijat ja valokuvaajat ovat nähneet vähemmistöjen edustajat ja kaukomaisten ihmiset eksoottisina katseen kohteina. Kuvittelin kaikkia mahdollisia ”toiseksi tekemisen” keinoja, joihin olin tutustunut alan tutkimuksessa: lapsellistaminen, esineellistaminen, eksotisointi, erotisointi, eläimellistaminen ja ylipäänsä kaikenlainen stereotyyppioihin perustuva esittäminen. Tässä suhteessa näyttely oli pettymys.

Näyttelyn töitä katsoessani yllätyin, kuinka sensitiivisesti ja arkipäiväisesti taiteilijalle vierasta kulttuuria ja sen edustajia esitettiin. Maalausten romaninaiset eivät ole kopeita vaan arvokkaita, Gallen-Kallelan maasait ja kikujut eivät ole yksinomaan luonnonnähtävyyksiä vaan maalausten otsikoissa mainitaan heidän nimensä,³² Mannerheimin oopiuminpolttajat on kuvattu intiimissä hengessä lähietäisyydeltä ja he katsovat kameraan pikemmin yksilöinä kuin eksoottisina nähtävyyksinä ja niin edespäin. Rasmia ja ylenmääräistä eksotisointia piti vasiten etsiä, ja sen metsästäminen alkoikin tuntua varsin hedelmättömältä tulkintastrategialta. Tässä mielessä ainoastaan Eemu Myntin litografia *Vierasta verta* (1929) täytti nimeään myöten odotukseni. Näyttelyn nähtyään oli helppo yhtyä näyttelykirjan sanoihin, joissa taidetta verrataan peiliin: ”Taide heijastaa pelon, uteliaisuuden, ylpeyden, halveksunnan ja kunnioituksen, koko kollektiivisen ja yksityisen tunteiden kirjon. Kun rakensimme omaa kulttuuriamme, tarvitsimme peilin. Tarvitsimme toista, vierasta ja outoa hahmottaaksemme itsemme.”³³ Kuitenkaan tämä peilissä kuvastunut vieras ei ollut katsojan vastakohta, jonka piirteet nurin kääntämällä syntyy ideaalinen kuva itsestä, vaan peilissä näkyi toinen ihminen, ei ihan samanlainen kuin katsoja mutta ei aivan erilainenkaan. Symbolinen rajanveto ei ollut yhtä ehdotonta kuin joissakin kolonialistisissa esityksissä.

Vieraan katse -näyttelyn perusteella voisi ajatella, että suomalaiset ovat katsooneet erilaisuutta eri tavoin kuin siirtomaa-ajan

32. Mikä oli kyseisenä aikana varsin poikkeuksellista, Helin 2002.

33. Ilmonen 2002, 7.

brittiläiset, saksalaiset ja ranskalaiset taiteilijat, kirjailijat ja tutkijat, joista Edward Said kirjoittaa *Orientalism*-teoksessaan.³⁴ Yhtenä syynä lienee se, että Suomi ei ole itse ollut siirtomaavalta. Lisäksi Suomessakin on koettu, millaista on olla vieraan vallan alla ja millaista on itse tulla kuvatuksi toiseksi, kuten edellisessä luvussa oli puhe. Näin ollen voisi kuvitella, että suomalaisten olisi ”herrakansoja” helpompi olla katsomatta etnistä ja kulttuurista erilaisuutta ylhäältä alaspäin.

Entä mitä tapahtuu kun nuo vieraat asettuvat Suomeen asumaan? Löytyisikö *integroitumisesta* mitään positiivista mallitarinaa?

Tietokilpailukysymys: Mikä Euroopan valtio ensimmäisenä tunnusti virallisesti islaminuskoisten oikeuden harjoittaa uskontoaan laillistettuna yhteisönä vuonna 1925? Kolmen pisteen vihje: Seuraava maa oli Belgia vasta vuonna 1949. Yhden pisteen vihje: Maassa on jo yli sata vuotta asunut valtaväestöstä etnisesti poikkeava islaminuskoinen yhteisö, joka on onnistunut säilyttämään oman kielensä jopa viiden sukupolven ajan.

Kysymys oli kenties mutkikas, mutta vastaus on tämän kirjan aihetta ajatellen helppo: Suomi. Kyse on Moskovan itäpuolelta kotoisin olevasta nykyään noin 850 hengen suuruisesta tataariyhteisöstä, joka tarjoaa onnistuneen mallin siitä, miten tulokkaat toisaalta löytävät paikkansa ja toisaalta säilyttävät elävänä kulttuurisen ominaislaatunsa.³⁵ Vaikka Suomen tataarit ovat ”tavallistuneet”, he eivät ole menettäneet omaa erityisyyttään. Uskonto-tieteilijä Tapani Harviaisen sanoin: ”Luontevan kaksoisidentiteettinsä ansiosta Suomen tataarit voisivat hyvin tarjota yhden mallin muille Euroopan maihin asettuneille muslimeille. Heidän viiden sukupolven pituinen kokemuksensa osoittaa, että Euroopan maissa on mahdollista luoda elävä ja pysyvä islamin muoto, joka vaivatta tulee toimeen ei-islamilaisten enemmistön keskellä ja silmissä, joka soveltuu elämään vähemmistöasemassa ja joka silti ei ole menettänyt mitään oleellista islamin aidosta sisällös-

34. Said 1978.

35. Ks. Harviainen 2002; 2004.

tä.”³⁶ Varauksena tällaiseen ihannekuvaan täytyy tietysti lisätä, että kyse on hyvin pienestä ja siksi enemmistön silmissä vaarattomasta vähemmistöstä. Lisäksi tataarit ovat kauppiaina ansainneet elantonsa varsin mutkattomasti verrattuna niihin maahanmuuttajiin, joille ei ole löytynyt yhtä luontevaa tapaa lunastaa paikkaansa yhteiskunnan jäsenenä.

Kolmantena vielä tataarejakin pienimuotoisempi esimerkki suomalaisten ja vieraan kohtaamisesta. Seuraavan kertomuksen eräästä vähemmän tunnetusta historiallisesta valtiovierailusta saa vapaasti tulkita vertauskuvallisesti.

Pastori Matias Sikondomboro vieraili Suomessa vuonna 1963. Hän oli ihka ensimmäinen kavangolainen, joka on koskaan vierailut maassamme. Kavango sijaitsee pohjoisessa Namibiassa, Ambomaan itäpuolella. Vierailua ei ole kuitenkaan merkitty historiankirjoihin, mutta kirja siitä on kirjoitettu. Lähetystyöntekijä Tuulikki Jantunen suomensi Sikondomboron kansalleen kertomat kuvaukset Suomesta nimellä *Ken kulkee hän näkee*.

Pastori Sikondomboro kertoo ihastuneensa ikihyviksi saunomiseen. Hän päättääkin mennä omin nokkineen helsinkiläiseen yleiseen saunaan. Muistettakoon, että kyseessä on vuosi 1963, jolloin musta mies katukuvassa oli varmasti nähtävyys. On hyvä syy ajatella, että alaston musta mies oli tuolloin varsinainen performanssi.

Saunareissun alku ei ole järin lupaava. Löylyhuoneeseen saavuttuaan Sikondomboro joutuu tuijotuksen kohteeksi: ”Ihmiset katsoivat kuin pöllöön, joka on ajettu ulos kolostaan keväällä”, Sikondomboro kertoo. Hänen ei auta muu kuin heittää peliin vähäiset suomenkielentaitonsa, ja pian saunatovereidenkin kielenkannat höltyvät. Pesuhuoneessa vieraalle tarjotaan saippuaa, vaikka hänellä oli sitä omastakin takaa, ja ”tuli miehenkõiriläs ja pesi vielä selkänikin”. ”Siitä alkoi ystävyys Helsingin saunaväen kanssa”, Sikondomboro kirjoittaa: ”Olin ennen vienyt saippuan matkassani, nyt en sitä enää kantanut. Minuthan tunnettiin jo.”³⁷

36. Harviainen 2002, 83.

Miksi kukaan tosiaankaan veisi yleiseen saunaan oman saipua, jos hänet kerran tunnetaan jo? Läheinen kanssakäyminen tekee vieraasta tutun. Ja kun aletaan romantisoida, niin jatkettakoon samoilla linjoilla: yleisen saunan miehet olivat melkoi-sella todennäköisyydellä työväkeä, tai ainakaan he eivät edusta-neet sitä yhteiskuntaluokkaa, jolle sosiaalinen asema takaa mah-dollisuuden suhtautua suopeasti kaukaiseen vieraaseen. Saattaa olla – ja nyt levitän tarinan päälle vielä kermavaahtoa – että sau-nojat kannattivat universaalia työväenaatetta, joka ei katso kan-sallisuuteen tai syntyperään. Ja miksei tähän voisi vielä lisätä, että kaikista maailman paikoista juuri sauna tarjoaa intiimit ja siinä mielessä otolliset puitteet ihmisten välisille kohtaamisille. Tätä-hän on Suomessa sovellettu jopa politiikan ylälauteilla.

Sekalainen seurakunta

Mielletäänpä monikulttuurisuus sitten inhimillisen kulttuurin ole-tusarvoksi tai viime vuosikymmenten etelästä pohjoiseen suun-tautuneen muuttoliikkeen aiheuttamaksi kriisiksi, se on jotakin sellaista, jonka kanssa on yksinkertaisesti tultava toimeen. Erilai-suuden kanssa eläminen vaatii toleranssia, sietokykyä. Vieraille ei pidä antaa selkään, mutta olisi yhtä lailla väärin vaatia, että vie-raiden selät olisi pestävä. Kirjoittaessaan ”pakolaisongelman” syn-nystä 1990-luvun alun Suomessa kirjailija Tuula-Liina Varis toteaa: ”Oli tietysti herttaista, mutta kohtalokkaan lyhytnäköistä ruveta leperteleämään kansainvälisyydestä ja eksoottisesta väristä ja ilma-piiriä piristävästä monikulttuurisuudesta, kun kysymys on ihmis-ten hirvittävästä hädästä.”³⁸ Ylenmääräinen ihailu kääntyy hel-posti vastakohdakseen, kun ihailtava ei lähemmin tarkasteltuna osoittaudukaan odotusten mukaiseksi, kun hän itse käytöksellään aiheuttaa suvaitsemattomuutta lisääviä ongelmia tai kun hän ei

37. Sikondomboro 1982, 42–43.

38. Varis 1997, 17.

osoitakaan sellaista nöyrää kiitollisuutta, jota liberaali suvaitsjia saattaa kohteeltaan odottaa.

Vaikka saatammekin ihailla meille vieraiden kansojen tapoja ja aikaansaannoksia, on hyvä tunnustaa, että meissä kaikissa piilee muukalaisvihan tai ainakin -pelon mahdollisuus. Kukapa ei kotiansa puolustaisi, jos kokee sen uhatuksi – se onko tuo uhka todellinen vai kuviteltu on tietysti kokonaan toinen kysymys. ”Jokainen on Joensuu”, kuten Juha Seppälä asian tiivistä kolumnissaan viitaten siihen, kuinka suomalaisten muukalaisvihamielisyys yritettiin langettaa yksinomaan yhden rasistisista väkivallanteoista tunnetun kaupungin päälle.³⁹

Tuula-Liina Varis kirjoittaa johdannossaan Joensuussa 1990-luvun puolivälissä ilmennyttyä muukalaisvihamielisyyttä käsittelevään keskustelukirjaan: ”Oman tunteen esiin kaivaminen, tunnistaminen ja tunnustaminen on hyvä resepti vaivaan kuin vaivaan. Mutta hirmuisen vaikeata se on, varsinkin kun tunnistettava ja tunnustettava tunne on pelko, jota yhteisön arvomaailmassa saavat tuntea vain ämmät ja raukkikset.” Kirjailija kysyy vielä, mistä muukalaispelko syntyy ja ammentaa voimansa, ja vastaa: – Tietämättömyydestä ja turvattomuudesta. ”Ja sitten on tajuttava, että on voitettava oma pelkonsa eikä sitä outoa ihmistä.”⁴⁰

Anna-Leena Härkönen kirjoittaa eräässä kolumnissaan, että ”ihminen joka ei kykene tuntemaan tervettä ennakkoluuloa on tyhmä”.⁴¹ Nopeasti lukien väite kuulostaa niin sanotusti terveen järjen mukaiselta. Kannattaa kuitenkin pohtia, miksi ennakkoluuloa luonnehditaan terveeksi. Eikö ennakkoluulottomuus sitten ole tervettä? Entä onko se, joka ei osaa olla ennakkoluuloton, sitten viisas? Edellä esitettyyn ajatukseen ihmisen lähtökohtaisesta suvaitsemattomuudesta onkin vielä lisättävä, että ihminen on yhtä lailla myös utelias, alati uusista asioista kiinnostuva olento. Jos ennakkoluuloisuus olisi ihmisen lajiominaisuutena ennakko-

39. Seppälä 2001.

40. Varis 1997, 10, 13–14.

41. Härkönen 2004, 135. Kirjoitus on alun perin ilmestynyt *Image*-lehdessä.

luulottomuutta hallitsevampi piirre, nauttisimme yhä ravintomme raakana ja autoissamme olisi neliskanttiset renkaat. Kun siis julistamme armon sanomaa niille, jotka tuntevat häpeää omasta ennakkoluuloisuudestaan, ei pidä unohtaa sitäkään, että ennakkoluulottomuus on yhtä lailla selitettävissä ihmisen ”luonnolliseksi” perusominaisuudeksi.

Yksi tämän kirjan kantavia ajatuksia on se, että kun Suomi kerrotaan toisin, se ei näytä enää niin homogeeniselta kuin ennen vaan alkaa saada uusia sävyjä. Meistä suomalaisista ei ole moneksi siitä syystä, että moneus olisi sinällään jotain hienoa ja tavoiteltavaa, vaan siksi, että moneus määrittää meitä jo lähtökohtaisesti. Koska Suomi ei ole monokulttuuri eivätkä ”tavallisetkaan” suomalaiset ole keskenään identtisiä, samanlaisia, maahanmuuttajien edustama monikulttuurisuus ei aiheuta mitään perusteita järjestyttävää muutosta Suomessa tai Suomelle. Ja mitä yksilöiden välisiin eroihin ja yhtäläisyyksiin tulee, ovat nekin tietysti suhteellisia. Olemmehan me kaikki viimeistään elon tiemme päätteeksi sananmukaisesti maahanmuuttajia.

10. Vieraus ja viisaus

Mikko Lehtonen

”Arvaa oma tilasi, anna arvo toisellekin”, neuvoo tämänkin kirjan osien otsikoinnissa toistettu suomalainen sananlasku. Sanonta saattaa olla jopa viisaampi kuin ensi kuulemalta tulisi ajatelleeksi. Arvaamisella ei siinä tarkoiteta sattumalta oikeaan osuvaa päätteilyä, vaan arvioimista – itsensä tarkastelua ja peilaamista eli reflektioimista.

Arvioiminen on arvon määrittämistä. Joka toista arvioidessaan antaa tälle arvon, ei katso toista ylen, vaan pyrkii näkemään toisen tämän erityisyydessä ja hyväksymään sen, että toisessa voi olla myös sellaista, mitä arvioija ei ainakaan suoralta kädeltä ymmärrä. Arvon antaminen toiselle ei kuitenkaan ole helppoa, jos ei tunne itseään eli arvaa omaa tilaansa. Toiseen voi olla hankala luottaa, jos pelkää itse kaiken aikaa haavoittuvansa. Arvon antaminen onkin neuvottelua sen välillä mitä toinen on ja kuinka itse arvottaa toista. Siksi toiselle voi antaa arvoa vain, jos ”arvaa oman tilansa” eli näkee oman erityisyytensä ja toisen arvioimisessa käyttämänsä kriteerit.

Kirjan viimeisen luvun kantavana ajatuksena onkin se, että toiseuden kohtaamisessa pääosassa eivät ole vain kohdattavat toiset, vaan myös toiseuden kohtaavat ”ensimmäiset”. Vierasta koskeva viisaus alkaa itseä koskevasta viisaudesta. Arvoa toiselle voi antaa se, joka osaa arvioida oikein omaa tilaansa.

Muukalainen kirkonmäellä

Seuraavasta tarinasta on suullisessa kansanperinteessä lukuisia muunnelmia. Tässä yksi silmiin sattunut:

”Neekeri! Äiti, katso, tuolla on neekeri.” Kymmenvuotias tyttö on juuri astunut äitinsä kanssa ulos Keuruun uudesta tiilikirkosta. Kirkko on korkean, valkoisia koivuja kasvavan mäen päällä. Ruusupensain reunustetut kiviportaot johtavat alas kyläraitille. Portaiden puolessa välissä seisoo ruskea mies. Tyttö juoksee lähemmäs. Hän on nähnyt tummaihoisen ihmisen vain kerran aikaisemmin. On sunnuntainen aamupäivä vuonna 1955. Helsingissä arkkitehdiksi opiskeleva etiopialainen Zawde Berhanu on käymässä opiskelutoverinsa Raimo Kallio-Mannilan kotiseudulla. Kaukainen vieras on sensaatio parintuhannen asukkaan kirkonkylässä. Suur-Keuruun Sanomissa kirjoitetaan: ”Neekeri nähty kirkonmäellä.”¹

Eletään 1950-lukua. Olympialaisten myötä maahan on tullut erään tumman virvoitusjuoman lisäksi myös vieraita aina Aasiaa ja Afrikkaa myöten. Silkka toisen läsnäolo on kuitenkin yhä uutinen. Televisio eli kaukokatse ei ole vielä tuonut kaukomaita lähelle. Kuten viestinnän tutkija Pentti Raittila kirjaa: ”Kolonialismin kaudella suomalaisilta puuttuivat lähes kokonaan omat kokemukset kaukomaiden kansoista. Kirkko, koululaitos ja kansanperinne välittivät omia stereotyyppisiä käsityksiään ’neekereistä’, ’pakanosta’ ja muista ’villi-ihmisistä’.”² Toiseuden edustajia oli kyllä eksotisoitu, oli kyse sitten neekerinsuukoista ja lakritsien käärepaperien karrikoiduista hahmoista tai kotoisten romanien kuvauksista 1930- ja 1940-lukujen elokuvissa.³ Eksoottinen toiseus sai kuitenkin aivan uutta ajankohtaisuutta, kun muukalainen ilmaantui kirkonmäelle.

Muukalainen ei ole se joka on kaukana vaan se joka on lähellä. Hän ei ole tunnistamaton (kuten on UFO, tuo tunnistamaton lentävä esine), vaan nimenomaan tunnistettu olento – onhan muukalainen onnistuttu identifioimaan, kun hänet on nimetty muukalaiseksi. Muukalainen ei ole vieras vaan nimenomaan tuttu. Jos

1. Ylioppilaslehti 10.5.2002.

2. Raittila 2004, 34.

3. Rantonen 1999, 48 ja 51.

muukalainen olisi täysin toiselta planeetalta, kuten sanonta kuuluu, hän ei sopisi luokittelujärjestelmiimme lainkaan. ”Vain joku jonka kanssa voimme olla kanssakäymisissä voi tuoda esiin sen, että hän eroaa meistä. Konfliktit ovat mahdollisia vain, jos on olemassa jonkinlainen yhteinen kehys”, Terry Eagleton huomauttaa.⁴

Väärässä paikassa ollessaan muukalainen muistuttaa likaa, josta Mary Douglas kirjoittaa: ”lialle voidaan johtaa kaksi alkuehtoa: on oltava tiettyjä suhteita tiettyssä järjestyksessä sekä tuon järjestyksen särkyminen. Lika ei siis koskaan ole ainutkertainen, erillinen tapahtuma. Missä on likaa, siellä on myös järjestelmä. Lika on systemaattisen järjestämisen ja luokittelun oheistuote, joka syntyy, kun tähän järjestämiseen sisältyy sopimattomien elementtien hyljeksiminen.”⁵

Zygmunt Bauman tiivistää hyvin sen, kuinka muukalaisia pidetään likaan vertautuvina olentoina: ”Halua välttää aktiivisesti kontakteja pönkitetään jatkuvasti saastumisen pelolla – joko ilmauksen varsinaisessa tai metaforisessa merkityksessä. Muukalaisten uskotaan kantavan tarttuvia tauteja, heidän uskotaan kuhisevan syöpäläisiä, lyövän laimin henkilökohtaisen puhtautensa ja tarjoavan näin terveysriskin. Tai levittävän sairaita ajatuksia ja tapoja, harjoittavan mustaa magiaa tai synkkiä ja verisiä kultteja, kylvävän moraalista turmelusta ja leväperäisyyttä. Kauna kohdistuu kaikkeen, minkä vain suinkin voi liittää muukalaisiin: heidän puhetaapaansa, heidän uskonnollisiin rituaaleihinsa, tapaan, jolla he järjestävät perhe-elämänsä, jopa heidän suosikkiruokansa tuoksuun.”⁶

Kansakunnan yhteinen kuvasto on se järjestelmä, joka tuottaa muukalaiset omana ylijäämänään, jonakin kansakuntaan kuulumattomana ja siis väärässä paikassa olevana.⁷ Muukalainen on toisin sanoen se, jota ei kuvitelmissa onnistuta sisällyttämään ”suomalaisuuden” piiriin. Muukalainen ei siis ole muukalainen omalla voimallaan vaan nimenomaan suhteessa tiettyyn luokittelun

4. Eagleton 2003b, 159.

5. Douglas 2000, 85–86.

6. Bauman 1997, 80.

7. Carey 2002, 225.

järjestelmään, joka tekee hänestä muukalaisen. Muukalainen on muukalainen vain tietyssä yhteisössä. ”Sisällä” olevana ”ulkopuolisenä” hän korostaa rajojen vartioimisen merkitystä.⁸ Niinpä muukalaisuuden salaisuutta ei tulekaan etsiä muukalaisista, vaan niistä luokittelujärjestelmistä, joiden nojalla jotkut tulkitaan muukalaisiksi ja toiset eivät.

Kaikki vierasmaalaiset eivät näissä luokittelujärjestelmissä saa käteensä muukalaisen Musta Pekka -korttia. Suomessa näyttään tutkimusten mukaan suhtautuvan erilaisiin ulkomaalaisiin varsin eri tavoin: ”Lähes poikkeuksetta etnisten ryhmien suosituimmuusjärjestyksen eli etnisen hierarkian alapäähän sijoittuvat ulkoisesti ja kulttuurisesti eniten suomalaisista erottuvat ryhmät (somalit ja arabit) ja kulttuurihistoriallista vastakkainasettelua edustavat ryhmät (venäläiset). Näiden ryhmien maahantulo halutaan torjua. Myönteisimmin suomalaiset suhtautuvat inkerinsuomalaisiin, englantilaisiin, amerikkalaisiin ja pohjoismaalaisiin.”⁹ On siis muukalaisia, jotka eivät ole käytännössä muukalaisia lainkaan vaan pikemminkin ”meikäläisiä”, ja sitten on muukalaisia, jotka näytettyvät todellisiksi oudokeiksi.¹⁰ Mistä muusta tämä kertoo kuin käytössä olevista ei-suomalaisten luokittelemisen järjestelmistä?

Muukalainen syntipukkina

Edellä vertasin muukalaista luokittelujärjestelmän tuottamaan liikaan. Seuraavaksi vertaan muukalaista sikaan. Kulttuurintutkijat

8. Ahmed 2000, 2–3.

9. Jasinsnkaja-Lahti ja muut 2002, 25. Ks. myös Jaakkola 1995 ja 1999. 1990-luvulla maahanmuuttajaryhmien luokittelu haluttuihin ja ei-haluttuihin on jonkin verran voimistunut (Makkonen 2000, 64).

10. Hans Magnus Enzensberger (2003, 35) muistuttaa siitä, että mitä varakkaampia maahanmuuttajat ovat, sitä varauksemattomamman vastaanoton he saavat. ”Kukaan ei ole vielä koskaan katsonut karsaasti Brunein sulttaanin ihonväriä. Jos pankkitili näyttää tarpeeksi plussaa, muukalaisviha katoaa kuin taikauskusta”, hän huomauttaa.

Peter Stallybrass ja Allon White puhuvat siasta *rajalla olevana* eläimenä. Heidän mukaansa sian hahmo on jo kauan saanut kantaa niskassaan ihmisten ”matalaan” kohdistuvaa raivoa, pelkoa, kiintymystä ja halua. Sika on nähty niin parjatuksi kuin ylistetyksikin ”kynnysolennoksi”, joka herättää samaan aikaan niin pelkoa kuin haluakin.¹¹

Stallybrassin ja Whiten mukaan sika sai keskiaikaisissa karnevaaleissa moninaisia symbolisia merkityksiä. Se voitiin demonisoida, mutta samalla se horjutti rajaolentona niitä luokittelujärjestelmiä, joiden nojalla se demonisoitiin, ja tuotti tätä kautta hybridisoitumista.¹² Miltä muukalainen kynnysolentona näyttää, kun häntä vertaa sikaan?

Ensinnäkin muukalainen voidaan demonisoida. Hänestä voidaan tehdä yhteisön syntipukki.

Syntipukista (eli *pharmakoksesta*, mitä nimeä on myös käytetty) on viime vuosina keskusteltu ahkerasti kulttuurintutkimuksen piirissä.¹³ Syntipukki on hahmo, jonka niskaan säilytetään symbolisesti yhteisön syyllisyys, minkä vuoksi syntipukki valitaan alhaisista alhaisimpien joukosta. Syntipukki ei saa olla liian tuttu, mutta ei myöskään täysin tuntematon. Sen on oltava riittävän erilainen, jotta sitä voidaan pelätä ja halveksua, mutta samalla myös kyllin samanlainen, jotta sen niskaan voi säilyttää yhteisön synnit. Syntipukki on pyhää kauhua herättävä syyllinen syytön. Se ruumiillistaa likaa, epämuodostuneisuutta, hulluutta ja laittomuutta. Sitä samaan aikaan sekä vältellään että pelätään ja kunnioitetaan. Kun syntipukki on nimetty, tämä yhteisen syyllisyyden kantaja karkotetaan yhteisön muurien ulkopuolelle. Se lähetetään yksin erämaahan, joka symboloi kaikkea sitä yhteisössä olevaa kauhua, jota yhteisö ei itse uskalla tai halua tutkistella.

11. Stallybrass ja White 1986, 44–47.

12. Emt., 56–57.

13. Hyvä tiivistelmä syntipukkia eli *pharmakosta* koskevista näkemyksistä löytyy teoksen Eagleton 2003a sivuilta 277–290, joita olen tässä käyttänyt hyväkseni.

Sana 'pharmakos' tarkoittaa samaan aikaan sekä myrkkyä että lääkettä. Pharmakokseen eli syntipukkiin voi suhtautua joko peläten tai myötätuntoisesti. Syntipukin pelkääminen merkitsee sitä, että sen niskaan sälytetään kaikki se, mikä koettelee yhteisöä. Syntipukin säälijä taas samastuu säälin kohteeseen eikä pelkää syntipukkia itseään vaan sitä sosiaalista järjestystä, jonka kyvyttömyyttä syntipukki symboloi. Syntipukin olemassaolon pitäisikin panna pohtimaan, millainen on se järjestys, joka tarvitsee syntipukkeja voidakseen pitää kiinni yhtenäisyyttään koskevista kuvitelmistä.

Toiseksi muukalainen voi merkitä symbolisen järjestyksen kääntymistä nurin. Muukalaisen hahmo horjuttaa niitä arvojen, erotelujen ja arvostelmien sosiaalisia luokituksia, jotka pönkittävät niin kutsuttua tervettä järkeä. Kuten Zygmunt Bauman huomauttaa, muukalaisen huomionarvoisin piirre on tämän tuttuus, koska pitääksemme jotakuta muukalaisena meidän on tiedettävä hänestä jo yhtä ja toista. Bauman kirjoittaa muukalaisista: "He eivät ole kaukana eivätkä lähellä, eivät osa meitä tai osa heitä, eivät ystäviä eivätkä vihamiehiä." Muukalaiset aiheuttavat sekaannusta ja pelkoa, koska emme tiedä mitä "heistä ajatella, mitä odottaa heiltä, kuinka käyttäytyä heitä kohtaan".¹⁴ Muukalainen voi olla peili, joka horjuttaa käsityksiämme meistä ja muista.

Kolmanneksi muukalainen voi synnyttää sekoittumista eli hybridisoitumista, tuottaa uusia yhdistelmiä ja outoa epävakautta. Muukalaisella on syntipukkina levottomuutta herättävää voimaa muuttaa luokittelujärjestelmiä. Terry Eagleton kirjoittaa: "Kau-pungista ulos ajettu syntipukki voi muuttaa karkotuksensa edukseen, rakentaa uuden asumuksen muurien ulkopuolelle. Siitä, minkä rakentaja on hylännyt *skandalonina* tai kompastuskivenä, tuleeekin kulmakivi."¹⁵ Muukalainen asettaa kyseenalaiseksi ja pyyhkii yli luokittelujärjestelmiä tuottavia rajoja. Baumania vielä lainatakseni: "Pelkällä läsnäolollaan, jota on vaikea sovittaa mi-

14. Bauman 1997, 70, 71.

15. Eagleton 2003a, 288.

hinkään jo olemassa olevista luokista, muukalaiset kiistävät hyväksytyjen vastakkainasettelujen oikeutuksen. He vievät pohjan vastakkaisuuksien 'luonnollisuudelta', paljastavat niiden keinotekoisuuden, tuovat ilmi niiden haurauden. He osoittavat jakojen olevan sitä mitä ne todella ovat: keksittyjä rajoja, jotka on mahdollista ylittää tai piirtää uudelleen."¹⁶ Suomen tapauksessa maahanmuuttajat voivat esimerkiksi purkaa etnisyyden ja kansallisuuden tiukkaa sidoksisuutta toisiinsa ja tuottaa uusia, aiempaa väljempää käsityksiä siitä, mitä "suomalaisuus" on.

Niin tai näin, aina väärinpäin

Claude Lévi-Strauss esittää *Tropiikin kasvoissa*, että ihmiskunnan historiassa on käytetty kahta erilaista strategiaa pyrittäessä tulemaan toimeen toiseuden kanssa: antropoeemista ja antropofagista.¹⁷ Zygmunt Baumanin mukaan antropoeeminen strategia muodostuu "oksentamisesta", "siitä, että toisia pidettiin parantumattoman outoina ja vieraina, ja heidät syljettiin ulos". Bauman viittaa vangitsemisiin, karkotuksiin ja murhiin antropoeemisen strategian äärimmäisinä muunnelmoina ja tilalliseen erottamiseen, urbaaneihin gettoihin ja sisäänpääsyn ja tilojen käyttöoikeuksien rajoittamiseen sen vähemmän räikeinä versioina. Antropofaginen strategia puolestaan koostuu vieraiden aineiden tekemisestä omaksi sulauttamalla, "vieraiden ruumiiden ja nesteiden 'sulattamisesta', niiden ahmaamisesta niin, että ne kytetään aineenvaihdunnan avulla 'sulauttamaan' osaksi omaa ruumista". Tämän strategian ilmaukset ovat vaihdelleet kannibalismista pakon edessä assimilointiin. "Siinä missä edellinen [antropoeeminen – ML] strategia tähtäsi *toisten* maasta ajamiseen tai tuhoamiseen, siinä jälkimmäinen [antropofaginen – ML] tähtäsi heidän *toiseutensa* hävittämiseen tai tuhoamiseen", Bauman tiivistää.¹⁸ Kyse on siis

16. Bauman 1997, 70.

17. Lévi-Strauss 1997, 444.

18. Bauman 2002, 124.

joko–tai-logiikasta: Joko lähdet nostelemaan tai muutut kaltai-
seksemme.

Toiseus edustaa tiettyä muutosta tai ainakin muutoksen mah-
dollisuutta. 'Meidän' keskeinen piirre ei sen sijaan ole muutos
vaan ainakin tietynasteinen pysyvyys ja siitä syntyvä turvallisuus-
den tunne.

Kansallisuus koetaan tutuksi ja turvalliseksi. Sen vetovoima ei
liity yksin jatkuvuuteen ja toistoon vaan myös siihen, että kansa-
kunta kertoo mikä on "meidän" ja kuinka meidän on omastam-
me nautittava. Psykoanalyttisen kulttuurintutkija Slavoj Žižekin
mukaan "viime kädessä tietyn kansakunnan subjektit järjestävät
kansallisten myyttien avulla kollektiivisen nautintonsa kansalli-
sen Asian ympärille". Žižek kirjoittaa: "Etnisissä jännitteissä on
aina kyse kansallisen *das Dingin* hallussapidosta: 'toinen' tahtoo
varastaa meiltä nautintomme ja/tai tällä on pääsy johonkin salai-
seen ja perverssiin nautintoon. Loppujen lopuksi hermoillemme
käy ja 'toisessa' ärsyttää juuri se erityinen tapa, jolla tämä järjestää
nautintonsa (hänen ruokansa tuoksu, hänen 'meluisat' laulunsa
ja tanssinsa, hänen oudot tapansa, hänen asenteensa työhön – ra-
sistin näkökulmasta 'toinen' on joko työpaikkamme vievä työn-
arkomaani tai meidän työllämme elelevä tyhjäntoimittaja). Pe-
rusparadoksi on, että pidämme *das Dingiämme* vain itsellemme
ominaisena ja siksi toisille saavuttamattomana ja samaan aikaan
ajattelemme, että tuo toinen uhkaa sitä."¹⁹

Siinä määrin kuin Žižekin luonnehdinnat kansakuntien para-
doksaalisesta muotoutumisesta pitävät paikkansa, kansalliset iden-
tifiikaatiot kaltaisiksemme näkemiemme ihmisten kanssa perus-
tuvat tietylle muukalaista koskevalle fantasialle. Muukalainen on
ujuttautunut yhteiskuntaamme ja uhkaa meitä kaiken aikaa ta-
poinen, puheinen ja rituaaleinen, jotka eivät ole meikäläisiä.

Kansakunnan kuvitteleva ei ole koskaan vain meidän ku-
vitteleva, vaan muiden kuvitteleva on tärkeä meitä koske-
van kuvitteleva osatekijä – myös silloin, kun kyse ei ole avoi-

19. Žižek 1991, 65.

men rasisistisista puhetavoista. ”Kun puhutaan maahanmuutosta ja ulkomaalaisista, määritellään väistämättä myös suomalaisuutta”, kirjoittaa Outi Lepola, jonka mukaan ”ulkomaalaisuus määrittyy suomalaisuuden puuttumiseksi tai vastakohdaksi”.²⁰ Stuart Hall korostaa ”toisen” perustavaa merkitystä ”meidän” identiteettillemme: ”vaikka toiseuden muodostaminen on yritys asettaa paikalleen se mitä me emme ole jotta pysyisimme siitä varmemmin loitolla, voimme ymmärtää itseämme vain suhteessa tähän toiseen. Siksi ei ole uskottavaa, että kansallinen ja kulttuurinen identiteettimme määrittäisivät aidosti sisältä päin. Se, keitä me kulttuurisesti olemme, määrittyy aina identiteetti yhteisön ja sille toisen välisestä suhteesta.”²¹

Kansallisuus tuotetaan tekemällä ero tutun ja oudon välille. Kansallisia identiteettejä rakennetaan kanssakäymisessä ulkopuolisten, muukalaisten ja vierasmaalaisten kanssa. Tiedämme keitä olemme vain tietämällä keitä emme ole.²² Kuten muutkin identiteetin muodot myös kansallinen identiteetti on jatkuvan neuvottelun alaisena. Tuossa neuvottelussa on Sara Ahmedin mukaan ”keskeisesti kyse siitä, kuinka ollaan kanssakäymisissä niiden ihmisten kanssa, jotka voidaan tunnistaa muukalaisiksi ja jotka vaativat kansalaisilta vastauksia kysymyksiin siitä, keitä he ovat, kuuluvatko he tänne, kuka minä olen ja keitä me itse olemme”.²³

20. Lepola 2000, 328.

21. Hall 1992, 305.

22. Cohen 1994, 1.

23. Ahmed 2000, 101. Jotain Suomessa käytävistä kansallista identiteettiä koskevista neuvotteluista kertoo tässä suhteessa se Outi Lepolan (2000, 367) huomio, jonka mukaan Suomeen muuttavaa ulkomaalaista ”voidaan kutsua ’ulkomaalaiseksi’ vielä senkin jälkeen, kun hän on saanut Suomen kansalaisuuden, eikä se, että hän oppii suomen kielen tee häntä suomalaiseksi”. Kansallisuus ja kieli eivät välttämättä riitä siihen, että voisi kuulua joukkoon.

Kuka tahansa voi olla toinen

'Toinen' on siis jotain sellaista, jonka toiseus syntyy nimenomaan suhteessa meidän 'ensimmäisyyteemme'. Toisen paikan voi ottaa kuka tahansa, eikä toiseus ole vain etnisyyteen tai kansallisuuteen liittyvä seikka. Toinen voi kuulua kanssamme samaan kansakuntaan, mutta näyttäytyä toiseksi sen takia, että on toista sukupuolta, harjoittaa toista ammattia, asuu toisella paikkakunnalla, on seksuaaliselta orientaatioltaan erilainen tai edustaa toista näkemystä vaikkapa poliittisissa, uskonnollisissa tai työyhteisön toimintaan liittyvissä kysymyksissä. Emme voi valita sitä, onko toiseus osa itseämme, koska toinen on minän elinehto. Keskustelua on sen sijaan käytävä siitä, onko itsen ja toisen välinen suhde nähtävä epätasa-arvoiseksi valtasuhteeksi vai joksikin muuksi.

Jos kuka tahansa voi olla toinen, tämä viittaa siihen, että toiseus ei ole ominaisuus, vaan tietty paikka, joka otetaan tai (kuten toiseuden tapauksessa useimmiten käy) saadaan kielessä. Tässä toinen on ikään kuin pronomini, joka on itsessään tyhjä ja saa merkityksensä käyttöyhteydessään, nimenomaan siinä, että se viittaa johonkuhun nimenomaiseen minuun tai sinuun. Toiseutta käytetään pronominin eli asemosanan tavoin jonkin nominin asemesta.

Pronomineihin toiseutta yhdistää sekin, että kuten 'minä' ja 'hän' ovat riippuvaisia siitä, kuka sanoja käyttää, myös 'toiseus' kertoo paitsi kohteestaan myös siitä, joka sanaa käyttää ja johon nähden jokin näyttäytyy toiseksi.²⁴ Niinpä voi myös kysyä, kerrooko tällainen tyhjä merkki, joka ei siis viittaa vain kohteeseensa vaan myös lausujaansa, niinkään toisesta kuin sen lausuvasta "ensimmäisestä". Kun toinen on se, joka tavalla tai toisella eroaa siitä, mitä ensimmäiset pitävät tärkeänä, turvallisena, tavallisena ja totuttuna, eivät toiseutta ehkä aiheutakaan niinkään toiset

24. 'Minä', 'sinä', 'hän', 'me', 'te' ja 'he' ovat nimeltään persoonapronomineja. Kun niiden merkitys on yhteydessä käyttötilanteeseen, niitä voisi ajatella myös relatiivipronomeiksi (joiksi yleensä kutsutaan sanoja 'joka' ja 'mikä'). 'Toinen' on hän, 'joka' on toinen.

kuin ensimmäisten käyttämät kategoriat, joiden avulla jotkut leimataan toisiksi.

Jos ”toinen” on abstrakti ja historiaton olento, hänellä itsellään ei ole juuri puhevaltaa häntä koskevissa asioissa. Usein käykin niin, että kun ensimmäiset tutustuvat paremmin toisiin, he lakkaavat pitämästä näitä toisten tyypillisinä edustajina. Kukapa tavalla tai toisella ”toiseksi” nähty ei olisi joskus kuullut jonkun ”ensimmäisten” edustajan suusta seuraavaa lausetta: ”Kunpa kaikki (toisiksi nähdyn) ryhmän x edustajat olisivat yhtä mukavia/huumorintajuisia/viisaita kuin sinä”. Harvemmin kuitenkaan käy niin, että yksilöllisiä piirteitä saava toisten edustaja muuttaisi ensimmäisten käsityksiä toisista ylipäätään – saati ensimmäisten omasta roolista toiseuden tuottajina.

Minua ei ole ilman sinua

”Toiset” siis ovat osallisia ”ensimmäisten” identiteetin tuottamisessa. ”Identiteetit rakennetaan ennen muuta [...] eron sisällä, ei sen ulkopuolella”, kuten Stuart Hall kirjoittaa. Hallin mukaan identiteetin merkitystä ”ei voi konstruoida muuten kuin suhteessa Toiseen, suhteessa siihen, mitä se ei ole, siihen, mikä siltä nimenomaisesti puuttuu ja mitä on kutsuttu sen *konstitutiiviseksi ulkopuoleksi*”. Hall korostaa, että ”kaikilla identiteeteillä on ’marginaalinsa’, ylijäämänsä, jokin muu kuin ne itse”, minkä vuoksi ne rakentuvat erossa ja niitä epävakaistaa jatkuvasti ”se, mikä on jätetty pois”.²⁵

Minua ja meitä voidaan ajatella vain suhteessa sinuun ja teihin. Sinä ja te ovat aina läsnä, kun tuotamme minua ja meitä. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että ”toisen” olisi oltava identiteettimme pois suljettu elementti. Jos ”toinen” on perustava identiteetillemme, voisimme ajatella tätä paitsi itsestämme erilliseksi myös itseemme väistämättä *kuuluvaksi* elementiksi. Tällöin korostuisi toisen ulkopuolisuuden sijaan tämän perustavuus iden-

25. Hall 1999b, 251–252.

titeettimme kannalta. Erilaisuus ei tällöin merkitsisi ulos sulkemista eli *eksklusiivisuutta*, identiteettimme oven sulkemista ”toisen” nenän edestä, vaan sisällyttämistä eli *inklusiivisuutta*, toisen näkemistä aina jo osaksi identiteettiämme ja tämän kutsumista minuutemme ja meisytytemme sisään.

Mutta eikö toisen inklusiivisuus hajottaisi ”minut” ja ”meidät”? Jos identiteettiämme kansoittaisivat paitsi ystävät ja kyläläiset myös kaikenkarvaiset muukalaiset, jäisikö identiteeteistämme jäljelle enää mitään? Kyllä jäisi. Identiteettimme nimittäin rakentuu erolle silloinkin, kun olemme ”omiemme” parissa. Kielitieteilijä Émile Benveniste painottaa, että vasta kykymme asettaa itsemme subjektiksi kielessä ylittää ne aktuaaliset kokemukset, jotka se kokoa yhteen, ja tuottaa tietyn suhteellisen yhdenmukaisen tietoisuuden. ’Minä’ on hän, joka sanoo ’minä’, mutta tämä tietoisuus ’minästä’ on mahdollinen vain vastakohtansa kautta: Kutsumme itseämme ’minäksi’ vain, kun puhumme jollekulle, joka on ’sinä’ (tai ’te’).²⁶

Myös silloin kun puhumme itsellemme, kutsumme itseämme ’sinuksi’. Emme siis itse asiassa ole koskaan täsmälleen samalla paikalla itsemme kanssa, vaan itsestämme puhuessamme hajoamme toisaalta siksi minäksi, joka puhuu, ja siksi minäksi, josta puhutaan. Sen enempää ’minä’ kuin ’sinäkään’ eivät ole käsitettävissä ilman toisiaan. Ne ovat samaan aikaan sekä toisiaan täydentäviä että kääntävissä toisikseen. Niinpä ’sinä’ ja ’te’ voivat olla – ja itse asiassa aina jo ovat – inklusiivisia, siis osa ’minua’ ja ’meitä’.²⁷ Kyse ei ole siis identiteeteistä puhuttaessa siitä, että voisimme valita joko samuuden tai eron välillä. Erot ovat aina mukana, kun samuutta tuotetaan, oli kyse sitten minästä tai meistä.

Eksklusiivinen toinen on useimmiten abstrakti, historiaton ja stereotyyppinen toinen – tuo edellä mainittu tyhjä pronomini. Inklusiivinen toinen sen sijaan voi olla myös konkreettinen toi-

26. Benveniste 1971, 224–225.

27. Ks. Lehtonen 1998. Erojen ja identiteetin suhteesta ks. Hall 1999c, 152–160.

nen, lihaa ja verta. Inklusiivinen toinen ei ole perustava identiteeteillemme sitä kautta, että hänet olisi karkotettu itsemme ulkopuolelle. Inklusiivisen toisen perustavuus ei liity minän tai meidän ja toisen eron absolutisoimiseen vaan eron näkemiseen relatiiviseksi ja relationaaliseksi – siis siihen, että ”toisen” nähdään muodostuvan ”toiseksi” juuri *suhteessa* ensimmäiseen (ja vastaavasti ensimmäisen ensimmäiseksi nimenomaan suhteessa toiseen). Inklusiivinen toinen ei ole meihin nähden vastakkainen vaan erilainen. Jos toinen nähdään relationaaliseksi, voidaan ymmärtää myös se, että omasta näkökulmastaan toinen on itselleen ensimmäinen ja me itse taas olemme toiselle toisia. Meihin nähden erilainen ei siis ole meille vastakkainen, minkä vuoksi häntä ei tarvitse nähdä torjunnan ja pelon kohteeksi, vaan hän voi esittyä myös uteliaisuuden ja halun kohteeksi.

Saako toista toiseuttaa?

Jos joku tai jotkut toiseutetaan, he eivät ole yhdenvertaisessa asemassa toiseuttajiin nähden. Toiseuttajat ottavat toiseuttamisellaan haltuunsa etuoikeutetun tilan, jossa heillä on mahdollisuus määrittää itseään toisiin nähden. Samalla kun määrittelijät ensisijaistuvat, tulevat toiseutetut toissijaistetuiksi. Näin toiseuttaminen perustuu epätasa-arvoon ja myös uusintaa sitä kieltäessään toisilta oikeuden nimetä ja määritellä itsensä.²⁸

Toiseuttaminen siis kutistaa toiseutettua ja tämän oikeuksia. Voidaan kuitenkin kysyä, eikö toiseuttaminen kutista myös toiseuttajaa itseään, tuleehan tämän identiteetti toiseuttamisen kautta kytketyksi epäsymmetrisiin valtakuvioihin.²⁹ Voiko sellainen

28. Ks. Pickering 2001, 73.

29. Kuten Sara Ahmed (2003, 199) huomauttaa, toiseen kohdistuva pelko saa ruumiit ottamaan itselleen vähemmän sosiaalista tilaa, eikä tässä ole kyse vain toisesta, vaan pelko saa pelkääjän omankin ruumiin kutistumaan ja rajoittaa sen liikkumista.

itselle annettu arvo, joka perustuu toisen arvon vähättelyyn tai kieltämiseen, olla todella arvokasta? Voinko arvostaa omaa subjektiuttani, jos se perustuu sille, että kiellän toiselta tämän subjektiuden ja suostun näkemään hänet vain objektikseni?

Jos joku toiseutetaan, hänen ei ajatella kuuluvan ”tänne” tai ”meihin”. Toiseuttaminen on kuulumisen kieltämistä. Jos joku ei kuulu johonkin, ei häntä myöskään kuulla. Mutta kuka tai ketkä kuuluvat (sanan kummassakin merkityksessä) Suomeen ja ”suomalaisuuteen”? Jos valtiollinen, etninen ja kulttuurinen identiteetti ovat Suomen tapauksessa limittyneet miltei saumattomaksi kokonaisuudeksi, voiko etnisesti ja/tai kulttuurisesti ”toinen” kuulua Suomen valtion ja ”suomalaisuuden” piiriin?

Kaksi jo esillä ollutta seikkaa viittaavat vahvasti siihen, että etninen ja/tai kulttuurinen ”toisuus” eivät voi toimia kriteereinä sille, että jotkut suljetaan ulos ”suomalaisuuden” piiristä. *Ensinnäkin* sekä etnisesti että kulttuurisesti ”suomalaisuus” on historiallisesti lainaamalla, mukauttamalla ja ymppäämällä muotoutunut hybridi, josta on viime kädessä mahdotonta määrittää, mikä on aitoa kotoperäistä suomalaisuutta. *Toiseksi* kukaan ei kuulu vain yhden identifikaation – ei myöskään suomalaisuuden – piiriin. Kulttuurisesti suomalaiset liikkuvat useiden sosiaalisten todellisuuksien ja ymmärryksen muotojen muodostamassa kentässä, jota kansallisuuden ohella jäsentävät muiden muassa sukupolvi, sukupuoli, asuinpaikka ja ammatti. Moderni Suomi on pitkälle erikoistunut ja sisäisesti erilaistunut maa. Tämän mutkikkaan suhdetieverkon eri osat ovat eri tavoin riippuvaisia toisista maan rajojen sisä- tai ulkopuolella olevista toimijoista. Suomessa asuvat ihmiset kutoutuvat monin eri tavoin erilaisiin kulttuurisiin kokemuksiin, kertomuksiin, tyyliihin ja identifikaatioiden kohteisiin. Vaikka kansallisuus yhä jäsentää usean suomalaisen kokemuksia kuulumisesta johonkin ja toimii erilaisten paikallisten ja alueellisten identiteettien sateenvarjona, se ei ole ainoa kuulumisen perusta. Niinpä aina jo hybridinen suomalaisuus on periaatteessa yhä avoimempaa ja sen rajat huokoisempia – myös vieraan tulla.

Kotoutukaa, kotoutukaa!

Vuonna 1997 annetussa hallituksen maahanmuutto- ja pakolaispoliittisessa ohjelmassa asetettiin tavoitteeksi maahanmuuttajien nopea ja joustava integroituminen eli kotoutuminen.³⁰ Valtioneuvoston periaatepäätöksessä kotoutumisen sanottiin tarkoittavan sitä, että ”maahanmuuttajat osallistuvat yhteiskunnan taloudelliseen, poliittiseen ja sosiaaliseen elämään yhteiskunnan tasavertaisina jäseninä, joita koskevat sekä yhteiskunnan jäsenten velvollisuudet että oikeudet. Heillä on myös samalla mahdollisuus ylläpitää ja kehittää omaa kulttuuriaan ja uskontoaan sopuolosuhteissa Suomen lainsäädännön kanssa.”³¹

Katkelmassa irrotetaan toisistaan julkinen ”taloudellinen, poliittinen ja sosiaalinen elämä” ja yksityinen ”oma kulttuuri ja uskonto” ikään kuin kotoutumisen tulisi tapahtua julkisen piirissä ja privaatin piirissä kaikki saisivat olla millaisia haluavat. Tasavertaisuus esittäytyy katkelmassa julkisen elämän piirteeksi, erillaisuus taas yksityisen sfäärin ominaisuudeksi. Tällainen ajattelu ei auta miettimään sitä, kuinka tasa-arvoisuus ja erillaisuus voivat toteutua yhtä aikaa (mistä lisää jäljempänä).

Valtioneuvoston selonteossa kotouttamislain toimeenpanosta (30.5.2002) puolestaan todetaan: ”Tasavertaisuuden ja valinnanvapauden periaatteiden mukaisesti maahanmuuttajan mahdollisuutta ylläpitää omaa kulttuuriaan, uskontoaan ja elämänkatsomustaan tulee tukea. Pyrkimyksenä on lisäksi kehittää kantaväestön ja maahanmuuttajien vuorovaikutusta ja suvaitsevia asenteita. Lähes poikkeuksetta kotoutumisen ja työllistymisen edellytyksenä on suomen tai ruotsin kielen taito. Sen lisäksi tarvitaan suo-

30. 'Kotouttaminen' ja 'kotoutuminen' ovat kielitoimiston virkakielen tutkija Jussi Kallion sosiaali- ja terveysministeriön pakolaistoimiston pyynnöstä suomenkieliseksi vastineeksi sanalle 'integraatio' kehittämiä uudissanoja (Lepola 2000, 175n). Ks. myös Suurpää 2002, luku ”Hyvää tahtoa vai hyvää vaihtoa?”.

31. Valtioneuvoston periaatepäätös hallituksen maahanmuutto- ja pakolaispoliittiseksi ohjelmaksi 16.10.1997.

malaisen elämänmuodon, työelämän sääntöjen ja yhteiskunnan rakenteiden sekä oikeusjärjestelmän ja tapakulttuurin tuntemusta ja erityisesti oman ammattialan käytäntöihin ja työtapoihin perehtymistä sekä yleensä tietojen hankkimista suomalaisesta elämänmuodosta ja arjessa selviytymisestä. Kotoutuminen ei tapahdu myöskään tyhjiössä, vaan maahanmuuttaja tarvitsee kontakteja kantaväestöön. Myönteinen ilmapiiri tukee kotoutumista, ja päinvastoin.”

Kotoutuminen on siis maahanmuuttopolitiikan kulmakivi. Nopean ja joustavan kotoutumisen edistämisen voisi halutessaan lukea talonpoikaisen pragmatismien ilmentymäksi ulkomaalaispolitiikassa. Asialliset hommat on suoritettava myös maahanmuuttajien tapauksessa. Pragmatismissakin on kuitenkin ongelmansa. Sen enempää maahanmuuttajat kuin Suomessa jo asuvatkaan ihmiset eivät aina tottele käskyjä yhtä moitteettomasti kuin laadukkaat matkapuhelimet.

Mitä oikein tapahtuu, kun joku ’kotoutuu’? Tuleeko hänestä saumaton osa Suomen armasta paikkaa, jossa hänen olonsa on onnekas, elonsa tyyni suojakas? Entä voiko jonkun tosiaan kotouttamalla kotouttaa, siis käskää ottamaan lusikan kauniiseen käteen ja ymmärtämään, että eipä paikkaa olekaan Suomen vertaa ollenkaan? Onko kotoutumisessa kyse ensi sijassa kotoutujasta vai niistä, joiden joukkoon on kotouduttava?

’Kotoutumiseksi’ suomennetun sanan ’integraatio’ merkitykset ovat näitä kysymyksiä ajatellen varsin kiinnostavia. ’Integration’ pohjana on latinan verbi ’integro’, jolla on sellaisia merkityksiä kuin ’palauttaa entiselleen’, ’tehdä kokonaiseksi’, ’uudistaa’ ja ’aloittaa uudelleen’. Tämän sanan juurena taas on sana ’integer’, ’koskematon’, ’puhdas’, ’tahraton’, ’eheä’ (sanoista ’in’ eli ’ei-’ ja ’tangere’ eli ’koskea’). Kun joku integroidaan eli kotoutetaan, Suomesta tehdään taas tahraton.

Kotouttaminen on assimiloimista – yhtäläistämistä, samankaltaistamista, mukauttamista ja sulauttamista. Jos joku kerran on täällä, hänen on joko kotouduttava tai itkettävä ja kotouduttava. Hän ei voi olla *sekä* erilainen *että* täällä. ”Maassa maan tavalla tai

maasta pois”, kuten sananlasku sanoo. Erilaisuus on siedettävä asia, kunhan se on oikeanlaista erilaisuutta, kotoutettua erilaisuutta. Toisen edustamaa erityisyyttä eli partikulaarisuutta voidaan sietää, kunhan se neuvotellaan ja sovitellaan suhteessa siihen partikulaarisuuteen (suomalaisuuteen), joka kansallisessa kontekstissa esittäytyy yleispäteväksi eli universaaliksi. Vaihtoehtoina ovat siis joko muukalaisen antropoeeminen karkotus tai hänen antropofaginen kotouttamisensa osaksi omaa ruumista.

Tässä logiikassa on ainakin kaksi pulmaa. Ensinnäkään suomalaisuus ei ole universaali, vaan partikulaarinen, kuten olemme tämän kirjan mittaan pyrkineet osoittamaan. Toiseksi suomalaisuuden partikulaarisuus on syntynyt nimenomaan sitä kautta, että suomalaiset ovat assimiloituneet milloin kristinuskoon, milloin teollistumiseen, milloin taas tietoyhteiskuntaan. Niinpä kotouttamispolitiikan sokeana pisteenä on, että siinä ei nähdä suomalaisuuden jatkuvaa muuttumista. Sen sijaan politiikka näyttää tähtäävän siihen, että suomalaisuus voisi säilyä kutakuinkin entisellään – korkeintaan pienin etnisiin lisämaustein (jolloin tietenkin aktiivisesti unohdetaan se, että myös suomalaisuus on partikulaarista eikä mitenkään universaaliala etnisyyttä).

Universaalisuus ja partikulaarisuus

Erilaisuudesta emme pääse mihinkään. Maailman tappiin on naisia ja miehiä, pitkiä ja pätkiä, tummia ja vaaleita. Erilaisuus ei kuitenkaan ole yhtä kuin vastakohtaisuus. Mies ja nainen ovat kyllä erilaisia, mutta vasta sukupuoli-ideologia tulkitsee heidät toistensa vastakohdiksi. ”Maahanmuuttajat” ja ”kantäväestö” (siis maahan aiemmin muuttaneet ja näiden jälkeläiset) ovat hekin monessa suhteessa toisiinsa nähden *erilaisia*, mutta toisilleen *vastakkaisiksi* heidät voidaan nähdä vain tietyn ideologian sisällä.

Toiseuttaminen on toisen näkemistä itselle vastakkaiseksi, ei vain itseän nähden erilaiseksi. Sara Ahmed kutsuu tällaista toiseksi tekemistä muukalaisfetisismiksi. Siinä muukalainen leika-

taan irti niistä historioista, jotka ovat tuoneet hänet sinne missä hän on, ja muukalaisen hahmon nähdään olevan olemassa ikään kuin omalla voimallaan. Toisin kuin ufot muukalainen ei kuitenkaan putkahda keskuuteemme tyhjästä eikä noin vain. Kuten Hans Magnus Enzensberger sanoo: ”Kukaan ei jätä kotimaataan ilman lupautta paremmasta.”³²

Sara Ahmedin mukaan muukalaisfetisismi voidaankin välttää vain, jos tutkaillaan niitä sosiaalisia suhteita, jotka muukalaisen hahmoon kätkeytyvät: ”Meidän on tarkasteltava sitä, kuinka muukalainen on niiden inkluusion ja ekskluusion, mukaan liittämisen ja joukosta häättämisen prosessien tulosta, jotka laskevat perustan ruumiiden ja yhteisöjen rajoille.”³³ Toista ei toisin sanoen tule tarkastella abstraktina ja universaalina, koska tällöin toiselle nähdään olevan ominaista vain sen, että hän ei ole ”meitä”. Toista on sen sijaan tarkasteltava konkreettisena ja partikulaarisena – toisena ihmisenä tarpeineen, haluineen ja historioineen. Pronominien sijaan on käytettävä erisnimiä.

Ksenofobia ja ksenofilia

Vieraanpelko eli *ksenofobia* edustaa sellaista reaktiota erilaisuuden kohtaamiseen, jossa itsen ja toisen ero absolutisoidaan. *Ksenofobiassa lähtökohtana on se, että emme voi ymmärtää ketään itseemme nähden erilaista ihmistä*. Erot ovat kaikki, yhteinen ihmisyyksi ei mitään.

Jos ksenofobia edustaa vieraaseen kohdistuvaa pelkoa, on vieraan ihailussa eli *ksenofiliassa* kyse toiseen kohdistuvasta halusta. Kun ksenofoobikko lähtee siitä, että erilaisia ei voi ymmärtää, vieraan ystävä eli *ksenofili* olettaa *voivansa ymmärtää kaikkia toisia*. Kun ksenofoobikolle erot ovat kaikki, ksenofilille eroilla ei ole väliä, vaan merkitystä on vain samuudella.

32. Enzensberger 2003, 28.

33. Ahmed 2000, 6.

Ksenofobia ja ksenofilia ovat itse asiassa toistensa peilikuvia. Niitä yhdistää toisiinsa se, että kummassakaan ei tunnisteta vierasta tämän erityisyydessä. Sekä ksenofoobikolle että ksenofiilille toinen on tyhjä tila, johon projisoida ksenofobiset pelkonsa tai ksenofiiliset toiveensa. Toisen erityisyydellä ei ole väliä, vain tämän yleisellä toiseudella eli sillä että tämä ei ole osa ”meitä”. Ksenofoobikko kaipaa yhtenäisyyttä, ksenofiili taas moninaisuutta. Ensin mainittu on sokea sille, että todellisuus on aina jo monta. Jälkimmäinen taas ei ymmärrä, että moninaisuus sinänsä ei ole automaattisesti hyvä asia. Ksenofiili on puhdas formalisti, joka rakkaudessaan moninaisuutta kohtaan ei tule ajatelleeksi, että kaikelle moninaisuudelle – kuten sille, että ksenofobia voi ilmetä tavattoman moninaisissa muodoissa – ei ehkä tulisi hurrata.

Suomalainen sivistyneistö saarnasi kansalle aikansa ksenofobiaa. Nykyään virallinen muukalaisuutta koskeva puhetapa sen sijaan on ksenofiilinen. Ajatuksena tuntuu olevan se, että ksenofobia kukistetaan vanhalla kunnon kansanvalistuksella. Esimerkki tästä ajattelutavasta on monikulttuurista Suomea käsittelevän artikkelikokoelman päätösluvusta:

Hyvät etniset suhteet tulevaisuuden Suomessa riippuvat viime kädessä siitä, voittaako järki irrationaaliset pelon ja vihan tunteet. Ihmiset voivat päästä peloistaan oppimalla lisää maahanmuuttajista ja havaitsemalla, että monilla suomalaisilla on maahanmuuttajia ystävinään. Silloin ennakkoluulot hälvenevät pääättelemällä ja samastumalla toisiin, vaikka henkilö ei itse tuntisikaan maahanmuuttajia.³⁴

Onko pelko siis aina irrationaalista? Eikö maahanmuuttajien ja maassa aiemmin asuneiden välillä voi koskaan ilmetä kerrassaan minkäänlaisia eturistiriitoja? Syntyvätkö hyvät etniset suhteet yksin sitä kautta, että ihmiset oppivat toisistaan erilaisia asioita? Eikö joskus se, että todella oppii tuntemaan jonkun, voi johtaa sii-

34. Liebkind 2000.

hen, että ei itse asiassa halua tuntea koko ihmistä? Entä onko niin, että erilaisuuden kanssa elämiseen tarvitaan silkkaa järkeä? Mitä vikaa on myötätunnossa? Eikö järjenkäyttö sitä paitsi voi aivan hyvin johtaa myös ksenofobisiin päätelmiin? Onko ksenofobia aina irrationaalisuutta ja valistumattomuutta? Eikö se yhtä hyvin voi olla sellaista vikaraiteille ajautunutta rationaalisuutta ja valistuneisuutta, josta puuttuu kaikkinaisen myötätunto toisia kohtaan?

Suomalaiset eivät ole keskenään samanlaisia – eikä kaikilla ole pääsyä eliittien näköalapaikoille. Kielteiset asenteet ulkomaalaisia kohtaan ovat 1990-luvulla liittyneet ennen muuta siihen, että maahanmuuttajat on koettu omaan sosiaaliseen ja taloudelliseen asemaan kohdistuneeksi uhkaksi. Myönteisimmin maahanmuuttajiin suhtautuvat ne, jotka ovat korkeasti koulutettuja ja joilla on muuttajiin paljon kontakteja.³⁵ Uhkaa näyttävät kokevan ennen muuta ne, joiden elämä on syystä tai toisesta epävarmaa. Nykyisenlaista ksenofiliaa voikin pitää varakkaiden, sivistyneiden ihmisten asenteena – siis niiden, joilla on varaa olla tuntematta itseään uhatuksi toiseuden kohdatessaan. Tämä puolestaan ei edellytä erityistä hengen suuruutta. Ksenofili onkin moderni relativisti, joka samuutta korostaessaan yrittää selittää erilaisuuteen liittyvät aidot konfliktit olemattomiin, ne kun eivät häntä itseään juuri koske. Ksenofiliä erilaisuus ei uhkaa, vaan pikemminkin rikastuttaa, kun hän voi kuluttaa toiseutta cd-soittimessaan tai lautasellaan.

Ksenofilian yhteydestä tiettyihin yhteiskunnallisiin asemiin kertoo sekin, että siihen on monesti liittynyt fennofobiaa. Kun vieras on arvotettu korkealle, on se usein kytkeytynyt siihen, että omaa ei ole arvostettu. Ksenofilia on ollut sivistyneistön asenne, jossa on asetettu oman rahvaan yläpuolelle. Asenne ei välttämättä edistä kansojen välisen ystävyyden asiaa. Kuten Juha Siltala kirjoittaa: ”Suomalaisista tuskin tulee kulttuurin monitasoisuudella leikkiviä ja erilaisuutta sietäviä, jos heitä hyljeksitään sellai-

35. Jasinskaja-Lahti ja muut 2002, 25–26; Jaakkola 1999.

sina kuin he tällä hetkellä ovat. Moite uhkaa omaa arvoa ja saa pitämään kiinni entisestä. Uutta voi omaksua vain, jos entinenkin hyväksytään.”³⁶

Rolf Büchi kuvaa, millaisia ongelmia voi syntyä tilanteessa, jossa sivistyneistö ei enää saarnaa rahvaalle ksenofobiaa vaan ksenofiliaa: ”Vanha ihannekansalainen oli vieroksunut muukalaisia ja pitänyt kansallista samanlaisuutta arvossaan. Uuden ihannekansalaisen pitää arvostaa erilaisuutta ja suvaita vierasmaalaisia. Kaikki reaalikansalaiset eivät pysy kehityksen vauhdissa mukana. [...] Kun alempi kansalainen ei voi täyttää ylemmän normeja, hänessä syntyy huonoa omaatuntoa. Aina kun alempi kansalainen on oppinut ylemmän tavoille, nämä ovatkin jo muuttuneet toisiksi. Näin toimii sisäinen herruus. Näin se pysyy.”³⁷ Jos hyväosaiset saarnaavat ksenofiliaa niille, joilla ei ole yhtä hyviä syitä tuntea asemaansa turvatuksi kuin on saarnaajilla, ei saarnan perille menosta ole erityisiä takeita. Ehkä parasta ksenofiliaa olisikin sellainen politiikka, joka ehkäisisi Suomessa jo asuvien syrjäytymistä, jolloin nykyistä harvempien tarvitsisi kokea maahanmuuttajia uhkaksi omalle tulevaisuudelleen.

Edellä olevalla en tosiaankaan tarkoita sitä, että ksenofobia olisi kansan niin sanottujen syvien rivien asenne. Kuten luvussa 5 oli esillä, on ksenofobia ollut nimenomaan sivistyneistön lempilapsi. Samaan hengenvetoon lisättäköön vielä, että puutteenalaisuus ei sinänsä ole tae siitä, että ihmiset toimisivat eettisesti. Asia saattaa olla pikemminkin päinvastoin, ainakin jos on uskomista Terry Eagletoniin, joka kirjoittaa: ”Niukkuuden oloissa on vaikea nousta omien aineellisten tarpeidensa yläpuolelle. Vasta kun syntyy aineellista ylijäämää, voimme tarttua mielikuvituksen ylijäämään – sen tietämiseen miltä tuntuu olla joku toinen.”³⁸

36. Siltala 1996, 189.

37. Büchi 1995, 65.

38. Eagleton 2000, 47.

Ksenosofia tarkoittaa vierasta koskevaa viisautta. Kun ksenofoobikolle erot ovat kaikki kaikessa ja ksenofiili ei eroja näekään, hylkää *ksenosofi* kahden kiistapuolen yhteiset mutta eri tavoin arvoitetut perusoletukset ja pyrkii joko–tai–tilanteen sijaan hahmotamaan sekä–että–asetelmaa, jossa tasa-arvoisuus ja erilaisuus voisivat kumpikin olla olemassa yhtä aikaa. Ksenosofi ei lähde siitä, että vieraan kohtaaminen olisi mahdotonta, mutta ei siitäkään, että kohtaaminen olisi automaattisesti ongelmatonta ja että se ei voisi sisältää yhteentörmäyksiä ja eturistiriitoja. Ksenosofin lähtökohtana ei toisin sanoen ole sen enempää muukalaisen karkottaminen kuin toiseuden kohtaamiseen liittyvien ongelmien kuvittelu olemattomiksi. Lähtökohtana on sen sijaan oppiminen elämään erilaisuuden kanssa, yritys nähdä toiseuden kohtaamiseen liittyvät aidot ongelmat ja niiden sidoksisuus paitsi siihen, mikä toinen on, myös ja ennen muuta siihen, keitä me olemme. Ksenosofia on pyrkimystä paitsi toista myös omaa itseä koskevaan viisauteen ja sen mukaiseen toimintaan. Tällaisena pyrkimyksenä ksenosofia ei koske vain niin sanottua kantaväestöä vaan myös niin kutsuttuja maahanmuuttajia.

Mutta kuinka tasa-arvoisuus ja erilaisuus voivat toteutua yhtä aikaa? Voivatko erilaiset olla keskenään yhdenvertaisia? Eikö tässä törmää toisiinsa kaksi vastakkaista pyrkimystä, universaalisuus (kaikkien tasa-arvoisuus) ja partikulaarisuus (kunkin oikeus olla erilainen)?

Jos otamme lähtökohdaksi ajatuksen ihmisten keskinäisestä riippuvuudesta ja jos ajatus itsen tai meidän universaalisuudesta hylätään ja meidät nähdään yhtä partikulaarisiksi kuin toiset, esiin nousee aivan uusia tasa-arvon ja erilaisuuden toisiinsa sovitamiseen liittyviä haasteita. Stuart Hall kuvaa näitä haasteita seuraavasti: ”Tarvitaan jokin kehys, jossa katsomuksiin, uskomuksiin ja intresseihin liittyvistä vakavista konflikteista voidaan neuvotella, eikä tämä kehys voi olla yksinkertaisesti yhden ryhmän kehys, joka on asetettu kaikille, mikä oli ongelmana eurokeski-

sessä assimilationismissa. Jonkin ryhmän tai yhteisön erityistä ja partikulaarista eroa ei voi pitää yllä absoluuttisesti ottamatta huomioon laajempaa kontekstia, jonka tuottavat kaikki ne toiset, joihin nähden partikulaarisuus saa suhteellisen arvonsa.”³⁹

Hallin mukaan tämä monikulttuurisuuden dilemma pakottaa ”meidät ajattelemaan olemassa olevien poliittisten diskurssien ja niiden tarjoamien aina jo valmiiden ratkaisujen totuttujen rajojen tuolla puolen” ja etsimään ”uusia tapoja *yhdistää* ero ja identiteetti tuomalla yhteen samalla kentällä nuo poliittisten sanastojen muodolliset yhteensopimattomuudet – vapaus ja tasa-arvo *yhdessä* eron kanssa, hyvä *ja* oikea.”⁴⁰

Mutta kuinka erilaisia ihmisyksilöitä voi kohdella yhdenvertaisesti? Tuskin niin, että heitä kohtelee samalla tavalla. Jos ja kun ihmisillä on erilaiset tarpeet ja erilaiset kyvyt, samanlainen kohtelu johtaa epäoikeudenmukaisuuteen – siihen, että heidän partikulaarisuuttaan ei oteta huomioon. Niinpä ihmisten yhdenveroinen kohtelu merkitsee sitä, että heidän *erilaiset* tarpeensa on otettava *yhdenvertaisesti* huomioon. Kyse ei ole siitä, että he olisivat *yhdenvertaisia* yksilöitä, vaan siitä, että he ovat *yhdenvertaisesti* yksilöitä. Tässä mielessä ajatus tasa-arvoisuudesta sisältää aina jo ajatuksen erilaisuudesta.⁴¹

Samalla partikulaaristen tarpeiden huomioon ottaminen edellyttää myös tiettyä muodollista tasa-arvoisuutta. Kunkin partikulaarisuus voidaan todella ottaa huomioon vain, jos ketään ei suljeta pois siitä piiristä, missä määritellään aiempaa kattavammin sitä, mitä suomalaisuus on. Oman partikulaarisuutensa suojaamiseksi kullakin on siis oltava pääsy tähän ”universaaliin” neuvotteluun. Jokaisen Suomessa asuvan on saatava tasa-arvoisesti osallistua keskusteluun siitä, mitä suomalaisuus on. Jos ja kun keskustelut johtavat uusiin, aiempaa kattavampiin (inklusiivisempiin) määritelmiin suomalaisuudesta, saattaa yhä useampi ihmi-

39. Hall 2003b, 271–272.

40. Emt., 273–274.

41. Ks. tästä Eagleton 1996, 116–117.

nen kokea olevansa suomalainen ja voi elää maassa tyynesti ja suojakkaasti.

Uudet kuulumisen muodot

Kansallisuus tulee varmaan säilyttämään tärkeän roolinsa ihmisten identifikaatioissa. Ihmisillä on oltava oikeus tietää, että he kuuluvat johonkin, ja kansakunnat ovat kulttuurisesti siksi vahvoja realiteetteja, että ne eivät ainakaan tämän kirjan kirjoittajien elinaikana katoa planeetaltamme. Globaalistuvassa maailmassa kuulumisen ei kuitenkaan enää millään välttämättömyydellä rajoitu (yksin) kansallisvaltioon. On aika kuvitella uudenlaisia kuulumisen muotoja, jotka hybridisoituvassa maailmassa ovat todennäköisesti pikemminkin monia ja moninaisia kuin monoliittisia. Kansallisuus säilyy näiden kuulumisten muotojen joukossa, mutta toivottavasti pikemminkin horisonttina kuin piikkilanka-aitana.

Ihminen tarvitsee toista, koska hän on vajavainen. Kansakunnat tarvitsevat toisiaan, koska ne ovat vajavaisia. Itseriittoisuuden julistamisen sijaan meidän on tutkittava niitä muotoja, joilla olemme riippuvaisia toisista – poliittisesti, taloudellisesti, kulttuurisesti ja moraalisesti. Ksenosofia ei olekaan vain vierasta koskevaa viisautta, vaan myös oman toisista riippuvaisen tilan arvioimista. *Gnothi seauton*, tunne itsesi, luki kultaisin kirjaimin Delfoin temppelin päädyssä. Suomea koskevan refleksion on syytä jatkaa, koska toiseuden kohtaamisessa ei tärkeää ole kysyä vain ”Keitä te olette”, vaan vähintään yhtä tärkeää on käsillä olevassa tilanteessa kysyä ”Keitä me olemme”.

Kirjallisuus

- AHMED, SARA (2000) *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.
- AHMED, SARA (2003) Pelon politiikka. Suom. LAURA HUTTUNEN. Teoksessa MIKKO LEHTONEN & OLLI LÖYTTY (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- ALAPURO, RISTO (1993) Suomalaisuuden erityislaadusta. Teoksessa PERTTI JOENNIEMI & RISTO ALAPURO & KYÖSTI PEKONEN: *Suomesta Euro-Suomeen. Keitä me olemme ja mihin matkalla*. Tutkimustiedote No. 53. Tampere: Rauhan- ja konfliktintutkimuslaitos.
- ALAPURO, RISTO (1998) Sivistyneistön ambivalentti suomalaisuus. Teoksessa PERTTI ALASUUTARI & PETRI RUUSKA (toim.) (1998) *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*. Tampere: Vastapaino & Sitra.
- ALAPURO, RISTO (1999) Kertomus suomalaisista idän ja lännen välissä. Teoksessa MARKKU LÖYTÖNEN & LAURA KOLBE (toim.) *Suomi. Maa, kansa, kulttuurit*. Helsinki: SKS.
- ALASUUTARI, PERTTI & RUUSKA, PETRI (toim.) (1998) *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*. Tampere: Vastapaino & Sitra.
- ALASUUTARI, PERTTI (1998) Älymystö ja kansakunta. Teoksessa PERTTI ALASUUTARI & PETRI RUUSKA (toim.) *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- ALASUUTARI, PERTTI & RUUSKA, PETRI (1999) *Post-Patria? Globalisaation kulttuuri Suomessa*. Tampere: Vastapaino.
- ANDERSON, BENEDICT (1991) *Imagined Communities. Reflections on the Origins and the Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ANTTILA, JORMA (1993) Käsitykset suomalaisuudesta – traditionaalisuus ja modernisuus. Teoksessa TEPPO KORHONEN (toim.) *Mitä on suomalaisuus*. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.
- ANTTONEN, ANNELI & HENRIKSSON, LEA & NÄTKIN, RITVA (toim.) (1994) *Naisten hyvinvointivaltio*. Tampere: Vastapaino.
- ANTTONEN, PERTTI (1996) Myyttiset uhkakuvat ja puolustuseetos Suomen ja suomalaisuuden konstituoinnissa. *Elektroloristi* 2/1996. http://www.joensuu.fi/~loristi/2_96/ant296.html

- ANTTONEN, VEIKKO (1994) Erä- ja metsäluonnon pyhyys. Teoksessa *Metsää ja metsänviljaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 73. Helsinki: SKS.
- ANZALDÚA, GLORIA E. (2000) *Interviews Entrevistas*. Toim. ANA LOUISE KING. New York: Routledge.
- APO, SATU (1996a) Itserasismista positiivisiin suomalaisuuksiin. Teoksessa SATU APO & JARI EHRNROOTH: *Millaisia olemme. Puheenpuoroja suomalaisista mentaliteeteista*. Helsinki: Kunnallissalan kehittämissäätiö.
- APO, SATU (1996b) Agraarinen suomalaisuus – rasite vai resurssi? Teoksessa PEKKA LAAKSONEN & SIRKKA-LIISA METTOMÄKI (toim.) *Olkaamme siis suomalaisia*. Kalevalaseuran vuosikirja 75–76. Helsinki: SKS.
- APO, SATU (1998) Suomalaisuuden stigmatisoinnin traditio. Teoksessa PERTTI ALASUUTARI & PETRI RUUSKA (toim.) *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*. Tampere: Vastapaino & Sitra.
- APO, SATU & EHRNROOTH, JARI (1996) *Millaisia olemme? Puheenpuoroja suomalaisista mentaliteeteista*. Helsinki: Kunnallissalan kehittämissäätiö.
- ARNKIL, ANTTI (2004) Peloton maantiede. *niin & näin* 1/2004.
- ARO, TUIJA (1985) Suomalaisen rotu saksalaisissa ja pohjoismaisissa tietosanakirjoissa. Teoksessa AIRA KEMILÄINEN (toim.) *Mongoleja vai germaaneja? Rotuteorioiden suomalaiset*. Helsinki: SKS.
- BAKHTIN, MIHAIL M. (1987): *The Dialogic Imagination*. Kääntäneet CARYL EMERSON & MICHAEL HOLQVIST. Austin: University of Texas Press.
- BAUMAN, ZYGMUNT (1997) *Sosiologinen ajattelu*. Suom. JYRKI VAINONEN. Tampere: Vastapaino.
- BAUMAN, ZYGMUNT (2002) *Notkea moderni*. Suom. JYRKI VAINONEN. Tampere: Vastapaino.
- BECK, ULRICH (1999) *Mitä globalisaatio on?* Suom. TAPANI HIETANIEMI. Tampere: Vastapaino.
- BELL, DAVID (1997) Anti-Idyll. Rural Horror. Teoksessa PAUL CLOKE & JO LITTLE (toim.) *Contested Countryside Cultures*. London: Routledge.
- BENHABIB, SEYLA (2002) *The Claims of Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- BENVENISTE, ÉMILE (1971) *Problems in General Linguistics*. Käänt. MARY ELIZABETH MEEK. Coral Gables: University of Miami Press.
- BILLIG, MICHAEL (2001[1995]) *Banal Nationalism*. London: Sage.
- BRAH, AVTAR (1996) *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London & New York: Routledge.
- BRENNAN, TIMOTHY (1990) The National Longing for Form. Teoksessa HOMI K. BHABHA (toim.) *Nation and Narration*. London & New York: Routledge.
- BUTLER, JUDITH (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

- BUTLER, JUDITH (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- BÜCHI, ROLF (1995) Suomalainen itsetunto matkalla Eurooppaan. Teoksessa ANNE AHONEN (toim.) *Kansakunnat murroksessa. Tutkimuksia* No. 60. Tampere: Rauhan- ja konfliktintutkimuskeskus.
- BÜCHI, ROLF (1997) Nationalismi luonnollistamisprosessina. *Tiede & Edistys* 4/1997.
- CAREY, JAMES W. (1994) Viestintä kulttuurisesta näkökulmasta. *Tiedotus-tutkimus* 2/1994.
- CAREY, JAMES W. (2002) The Sense of an Ending. Teoksessa CATHERINE A. WARREN & MARY DOUGLAS VAVRUS (toim.) *American Cultural Studies*. Urbana: University of Illinois Press.
- COHEN, ROBIN (1994) *Frontiers of Identity. The British and the Others*. London: Longman.
- CONNERTON, PAUL (1989) *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COULDRY, NICK (2003) *Media Rituals. A Critical Approach*. London: Routledge.
- DAHLGREN, TAINA JA MUUT (toim.) (1996) *Vähemmistöt ja niiden syrjintä Suomessa*. Ihmisoikeusliitto ry:n julkaisusarja n:o 4. Helsinki: Yliopisto-paino.
- DE PLANO CARPINI, JOHANNES (2003 [1247]) *Mongolien historia: matka tartarien maahan vuosina 1245–1247*. Suom. SAMI JANSSON. Johdanto, viitteet ja kirjeiden suomennot ANTTI RUOTSALA. Helsinki: Gaudeamus.
- DOUGLAS, MARY (2000) *Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi*. Suom. VIRPI BLOM & KAARINA HAZARD. Tampere: Vastapaino.
- DYER, RICHARD (2002) *Älä katso! Seksuaalisuus ja rotu viihteen kuvastossa*. Toim. MARTTI LAHTI. Tampere: Vastapaino.
- EAGLETON, TERRY (1996) *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.
- EAGLETON, TERRY (1997) *Kirjallisuusteoria. Johdatus*. 2., uudistettu painos. Suom. YRJÖ HOSIAISLUOMA JA MUUT. Tampere: Vastapaino.
- EAGLETON, TERRY (2000) *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell.
- EAGLETON, TERRY (2001) A Spot of Firm Government. *London Review of Books*, 23 August.
- EAGLETON, TERRY (2003a) *Sweet Violence. The Idea of the Tragic*. Oxford: Blackwell.
- EAGLETON, TERRY (2003b) *After Theory*. London: Allen Lane.
- EASTHOPE, ANTONY (1999) *Englishness and National Culture*. London: Routledge.

- EDENSOR, TIM (2002) *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford: Berg.
- EHRNROOTH, JARI (1994) Ei kansalaiskunnosta, vaan vapauden ja itseyden tunnosta. Teoksessa ILKKA NIINILUOTO & PAAVO LÖPPÖNEN (toim.) *Suomen henkinen tila ja tulevaisuus*. Helsinki: WSOY.
- ENZENSBERGER, HANS MAGNUS (2003) Suuri muutto – 33 merkintää. Suom. RIITTA VIRKKUNEN. Teoksessa MIKKO LEHTONEN & OLLI LÖYTTY (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- ESKOLA, ANTTI (1963) *Maalaiset ja kaupunkilaiset*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- ESKOLA, ANTTI (1991) *Sotapäiväkirja*. Helsinki: Hanki ja Jää.
- ESKOLA, ANTTI (1996) Suomalaisuuden logiikoista. Teoksessa PEKKA LAAKSONEN & SIRKKA-LIISA METTOMÄKI (toim.) *Olkaamme siis suomalaisia*. Kalevalaseuran vuosikirja 75–76. Helsinki: SKS.
- ESKOLA, KATARINA (1994) Kulttuurin modernisoituminen ja kansainvälistyminen 50-luvun työistä nykynuoriin. Teoksessa *Uusi aika*. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 41. Jyväskylän yliopisto.
- FABIAN, JOHANNES (1983) *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects*. New York: Columbia University Press.
- FORNÄS, JOHAN JA MUUT (2002) *Digital Borderlands. Cultural Studies of Identity and Interactivity on the Internet*. New York: Peter Lang.
- FREDRIKSSON, ERKKI (1993) *Suomi 500 vuotta Euroopan kartalla*. Helsinki: Gummerus.
- GALLEN-KALLELA-SIRÉN, JANNE (2002) *Minä palaan jalanjäljilleni. Akseli Gallen-Kallelan elämä ja taide*. Helsinki: Otava.
- GORDON, TUULA (1999) Suomalaisuuden konstruktiot – tasa-arvoisuus ja erot. Teoksessa MIKKO LAHTINEN (toim.) *Yhteiskunta ja yhteiskuntatieteet*. Tampereen yliopiston yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan julkaisuja. Tampere: Tampere University Press.
- GORDON, TUULA (2002) Kansallisuuden sukupuolittuneet tilat. Teoksessa TUULA GORDON JA MUUT (toim.) *Suomineiton hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino.
- GORDON, TUULA JA MUUT (toim.) (2002) *Suomineiton hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino.
- GORDON, TUULA, KATRI KOMULAINEN & KIRSTI LEMPIÄINEN (2002) Johdanto. Teoksessa TUULA GORDON JA MUUT (toim.) *Suomineiton hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino.
- GUERRINA, ROBERTA (2002) *Europe. History, Ideas, Ideologies*. London: Arnold.
- HAAPALA, PERTTI (2004) Roots as Narrative. *Framework* 1/2004.

- HAIKONEN, JYRKI & KILJUNEN, PENTTI (2003) *Mitä mieltä, suomalainen? EVAn asennetutkimuksien kertomaa vuosilta 1984–2003*. Helsinki: Taloustieto Oy.
- HAILA, YRJÖ (2003) ”Erämaa” ja luontoajattelun monimuotoisuus. Teoksessa YRJÖ HAILA & VILLE LÄHDE (toim.) *Luonnon politiikka*. Tampere: Vastapaino.
- HALL, STUART (1992) Rasismi ideologisena diskurssina. Suom. RISTO SUIKKANEN Teoksessa STUART HALL: *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Toim. JUHA KOIVISTO, MIKKO LEHTONEN, TIMO UUSITUPA & LAWRENCE GROSSBERG. Tampere: Vastapaino.
- HALL, STUART (1999a) Kulttuurisen identiteetin kysymyksiä. Suom. MIKKO LEHTONEN. Teoksessa STUART HALL: *Identiteetti*. Toim. MIKKO LEHTONEN & JUHA HERKMAN. Tampere: Vastapaino.
- HALL, STUART (1999b) Kuka tarvitsee identiteetin käsitettä. Suom. MIKKO LEHTONEN. Teoksessa STUART HALL: *Identiteetti*. Toim. MIKKO LEHTONEN & JUHA HERKMAN. Tampere: Vastapaino.
- HALL, STUART (1999c) Toisen speaktaakkeli. Suom. JUHA HERKMAN. Teoksessa STUART HALL: *Identiteetti*. Toim. MIKKO LEHTONEN & JUHA HERKMAN. Tampere: Vastapaino.
- HALL, STUART (1999d) Me ja muut: diskurssi ja valta. Suom. MIKKO LEHTONEN. Teoksessa STUART HALL: *Identiteetti*. Toim. MIKKO LEHTONEN & JUHA HERKMAN. Tampere: Vastapaino.
- HALL, STUART (2003a) Kulttuuri, paikka, identiteetti. Suom. JUHA KOIVISTO. Teoksessa MIKKO LEHTONEN & OLLI LÖYTTY (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- HALL, STUART (2003b) Monikulttuurisuus. Suom. MIKKO LEHTONEN. Teoksessa MIKKO LEHTONEN & OLLI LÖYTTY (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- HANNERZ, ULF (2003) Kulttuurin määritelmien yhteentörmäys. Suom. OLLI LÖYTTY. Teoksessa MIKKO LEHTONEN & OLLI LÖYTTY (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- HARINEN, PÄIVI (2000) *Valmiiseen tulleet. Tutkimus nuoruudesta, kansallisuudesta ja kansalaisuudesta*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto.
- HARVEY, DAVID (1996) *Justice, Nature and Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.
- HARVIAINEN, TAPANI (2002) Suomen tataarit ja juutalaiset. Teoksessa TAPANI PENNANEN, HANNU SINISALO & PEKKA HELIN (toim.) *Viearaan katse. Kansalliset vähemmistöt ja vieraat kulttuurit suomalaisten kuvataiteilijoiden silmin 1850–1945*. Tampere: Tampereen Taidemuseo.

- HARVIAINEN, TAPANI (2004) Suomen tataarit ja juutalaiset. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS, PASI MÄENPÄÄ & MINNA SARANTOLA-WEISS (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- HAUTAKANGAS, MIKKO (2004) Todellisuustelevision ydin: vertaismelodraama? Tarkastelussa Unelmien poikamies. *Lähikuva* 1/2004.
- HAUTAMÄKI, TIINA (2002) *Tuberkuloosin ja aidsin kulttuuriset merkitykset*. Tampere: Tampere University Press.
- HAUTANIEMI, PETRI (2004) *Pojat! Somalipoikien kiistanalainen nuoruus Suomessa*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto.
- HAZARD, KAARINA (2002) Taiteen tehtävä on etsiä totuutta. *Voima* 1.
- HEINONEN, MIRKA (2004) Hyvää päivää, oletko tavis? *Anna* 34–35/2004.
- HELIN, PEKKA (2002) Akseli Gallen-Kallela. Teoksessa TAPANI PENNANEN, HANNU SINISALO & PEKKA HELIN (toim.) *Vieraan katse. Kansalliset vähemmistöt ja vieraat kulttuurit suomalaisten kuvataiteilijoiden silmin 1850–1945*. Tampere: Tampereen Taidemuseo.
- HENTILÄ, SEPPO (2001) Historiapoliitiikka – *Holocaust* ja historian julkinen käyttö. Teoksessa JORMA KALELA & ILARI LINDROOS (toim.) *Jokapäiväinen historia*. Helsinki: SKS.
- HERKMAN, JUHA (1996) Muukalaisvihan hedelmät. Media, rasistinen diskurssi ja identiteetti. *Kulttuuritutkimus* 1/1996.
- HIETALA, VEIJO (1996) Takaisin kotiin? Myytin maaseutu elävän kuvan kulttuurissa. *Maaseudun uusi aika* 2/1996.
- HIIDENMAA, PIIRJO (2003) *Suomen kieli – who cares?* Helsinki: Otava.
- HOBBSBAWM, ERIC & RANGER, TERENCE (toim.) (1983) *The Invention of Tradition*. Oxford: Blackwell.
- HUTTUNEN, LAURA (2002) *Kotona, maanpaossa, matkalla. Kodin merkitykset maahanmuuttajien omaelämäkertoissa*. Helsinki: SKS.
- HÄNNINEN, SAKARI (1998) Johdanto. Teoksessa SAKARI HÄNNINEN (toim.) *Missä on tässä?* Jyväskylä: SoPhi.
- HÄRKÖNEN, ANNA-LEENA (2004) *Terveisiä pallomereistä ja muita kirjoituksia*. Helsinki: Otava.
- ILMONEN, ANNELI (toim.) (1984) *Löytöretki maisemaan. Suomalaisuus kuvataiteessa 1700-luvulta nykypäivään*. Tampere: Tampereen taideyhdistys ry:n julkaisuja VII.
- ILMONEN, ANNELI (2002) Esipuhe. Teoksessa TAPANI PENNANEN, HANNU SINISALO & PEKKA HELIN (toim.) *Vieraan katse. Kansalliset vähemmistöt ja vieraat kulttuurit suomalaisten kuvataiteilijoiden silmin 1850–1945*. Tampere: Tampereen Taidemuseo.
- ILMONEN, MERVI (1992) Suomalaisuuden myytit kaupungissa. *Arkkitehti* 4–5/1992.

- ILMONEN, MERVI (1996) Suomalaisuuden maisemat. Teoksessa MAUNU HÄYRYNEN & OLLI IMMONEN (toim.) *Maiseman arvo[s]tus*. Kansainvälisen soveltavan estetiikan instituutin raportteja n:o 1. Lahti: Lahden kansainvälisen soveltavan estetiikan instituutti & maisemaverkosto.
- IMMONEN, KARI (1987) *Ryssästä saa puhua... Neuvostoliitto suomalaisessa julkisuudessa ja kirjat julkisuuden muotona 1918–1939*. Helsinki: Otava.
- ISAKSSON, PEKKA (2001) *Kumma kuvajainen. Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia*. Inari: Kustannus Puntsi.
- JAAKKOLA, MAGDALENA (1995) *Suomalaisten kiristyvät ulkomaalaisasenteet*. Työministeriö, työpoliittinen tutkimus 101. Helsinki: Painatuskeskus Oy.
- JAAKKOLA, MAGDALENA (1999) *Maahanmuutto ja etniset asenteet*. Työministeriö, työpoliittinen tutkimus 213. Helsinki: Edita.
- JALKANEN, PEKKA & KURKELA, VESA (2003) *Populaarimusiikki*. Helsinki: WSOY.
- JASINSKAJA-LAHTI, INGA, LIEBKIND, KARMELA & VESALA, TIINA (2002) *Rasismi ja syrjintä Suomessa. Maahanmuuttajien kokemuksia*. Helsinki: Gaudeamus.
- JOENNIEMI, PERTTI (1993) Euro-Suomi: Rajalla, rajojen välissä vai rajaton? Teoksessa PERTTI JOENNIEMI, RISTO ALAPURO & KYÖSTI PEKONEN: *Suomesta Euro-Suomeen. Keitä me olemme ja mihin matkalla*. Tutkimustiedote No. 53. Tampere: Rauhan- ja konfliktintutkimuslaitos, 17–48.
- JOKINEN, KIMMO (1997) *Suomalaisen lukemisen maisemahanteet*. Jyväskylä: SoPhi.
- JOKINEN, KIMMO & SAARISTO, KIMMO (2002) *Suomalainen yhteiskunta*. Helsinki: WSOY.
- JORONEN, TUULA, PAJARINEN, MIKA & YLÄ-ANTTILA, PEKKA (2000) Hansakauppiaista hampurilaisketjuihin – historiallinen katsaus. Teoksessa MARJA LIISA TRUX (toim.) *Aukeavat ovet – kulttuurien moninaisuus Suomen elinkeinoelämässä*. Helsinki: WSOY.
- JUNKALA, PEKKA (1998) Etäisyys suomalaisena kulttuurisena ulottuvuutena – eli miksi Itä- ja Länsi-Suomi näyttäytyvät erilaisina? Teoksessa PEKKA JUNKALA & ELINA KIURU (toim.) *Toinen sivilisaatio*. Jyväskylän yliopiston etnologian laitoksen tutkimuksia 36.
- JÄÄSKELÄINEN, ARI (1998) Kansallistava kansanrunous: suomalaisuus ja folklore. Teoksessa PERTTI ALASUUTARI & PETRI RUUSKA (toim.) *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- KAIVOLA, TAINA & RIKKINEN, HANNELE (2003) *Nuoret ympäristössään. Lasten ja nuorten kokemusmaailma ja ympäristömielikuvat*. Helsinki: SKS.

- KALELA, JORMA (2001) Historiantutkimus ja jokapäiväinen historia. Teoksessa JORMA KALELA & ILARI LINDROOS (toim.) *Jokapäiväinen historia*. Helsinki: SKS.
- KALELA, JORMA & LINDROOS, ILARI (toim.) (2001) *Jokapäiväinen historia*. Helsinki: SKS.
- KALHA, HARRI (1997) *Muotopuolen merenneidon pauloissa. Suomen taideteollisuuden kultakausi: mielikuvat, markkinointi, diskurssi*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura ja Taideteollisuusmuseo.
- KALLIOLA, RISTO (1999) Luonnon kasvot, Suomen kasvot. Teoksessa MARKKU LÖYTÖNEN & LAURA KOLBE (toim.) *Suomi. Maa, kansa, kulttuurit*. Helsinki: SKS.
- KAPIAINEN, PÄIVI (2003) Jörrikkä kansainvälistyy. *Yhteishyvä* 11/2003.
- KAPLINSKI, JAAN (2004) Being Others in Europe. *Framework* 1/2004.
- KARJALAINEN, PAULI TAPANI (1989) Punkaharju suomalaisen maiseman kuvana. Teoksessa SEPPO KNUUTTILA & PEKKA LAAKSONEN (toim.) *Runon ja rajan teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 68. Helsinki: SKS.
- KARJALAINEN, PAULI TAPANI (1996) Kolme näkökulmaa maisemaan. Teoksessa MAUNU HÄYRYNEN & OLLI IMMONEN (toim.) *Maiseman arvo[s]tus*. Kansainvälisen soveltavan estetiikan instituutin raportteja n:o 1. Lahti: Lahden kansainvälisen soveltavan estetiikan instituutti & maise-maverkosto.
- KARJALAINEN, PAULI TAPANI (2000) Konkreetti kävely abstraktissa maisemassa. Teoksessa JARKKO SAARINEN & PETRI RAIVO (toim.) *Metsä, harju ja järvi: näkökulmia suomalaiseen maisematutkimukseen ja -suunnitteluun*. Metsäntutkimuslaitoksen tiedonantoja 776.
- KARONEN, PETRI (1999) *Pohjoinen suurvalta Ruotsi ja Suomi 1521–1809*. Helsinki: WSOY.
- KARVONEN, ERKKI (2000) Myyttien maaseutu on yhteisöllinen takapajula – median stereotyyppisen maaseutukuvan tarkastelua. Teoksessa RIITTA SALO & ANU SEPPÄLÄ (toim.) *Maaseudun ympäristöarvojen tuotteistaminen: kenellä valta ja vastuu?* Jokioinen: Maatalouden tutkimuskeskus.
- KATAJAMÄKI, HANNU (1991) Suomen maaseudun suuri kertomus. *Terra* 3/1991.
- KATAJAMÄKI, HANNU (1996) Maalaisia emme enää ole, suurkaupunkilaisia meistä ei tule. *Maaseudun uusi aika* 2/1996.
- KELTIKANGAS-JÄRVINEN, LIISA (1996) Suomalainen kansanluonne. Teoksessa PEKKA LAAKSONEN & SIRKKA-LIISA METTOMÄKI (toim.) *Olkaamme siis suomalaisia*. Kalevalaseuran vuosikirja 75–76. Helsinki: SKS.
- KEMILÄINEN, AIRA (1993) *Suomalaiset, outo Pohjolan kansa*. Helsinki: SKS.
- KERÄNEN, MARJA (1998a) Johdanto: miksi tutkimme Suomea. Teoksessa MARJA KERÄNEN (toim.) *Kansallisvaltion kielioppi*. Jyväskylä: SoPhi.

- KERÄNEN, MARJA (1998b) Suomi tutkimuksen luontona. Metodologisia huomioita. Teoksessa MARJA KERÄNEN (toim.) *Kansallisvaltion kielioppi*. Jyväskylä: SoPhi.
- KERÄNEN, MARJA (toim.) (1998) *Kansallisvaltion kielioppi*. Jyväskylä: SoPhi.
- KERÄNEN, MARJA (2000) Lost in Space Between East and West: Roots Behind the Iron Curtain. Teoksessa FRAN LLOYD & CATHERINE O'BRIEN (toim.) *Secret Spaces. Forbidden Places. Rethinking Culture*. New York: Berghahn Books.
- KETTUNEN, PAULI (2003) Kansallisen katseen voima ja voimattomuus. Teoksessa KLAUS LINDGREN (toim.) *Ajankohhta. Poliittisen historian vuosikirja 2003*. Helsinki ja Turku: Poliittinen historia, Helsingin yliopisto ja Turun yliopisto.
- KIVIMÄKI, SANNA (2002) Kirjallisuuden järjestykset, suomalaisuus ja tunteet. Teoksessa TUULA GORDON JA MUUT (toim.) *Suomineiton he! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino.
- KLINGE, MATTI (1975) *Bernadotten ja Leninin välissä*. Helsinki: WSOY.
- KLINGE, MATTI (1999) Suomi-myytti. Teoksessa MARKKU LÖYTÖNEN & LAURA KOLBE (toim.) *Suomi. Maa, kansa, kulttuurit*. Helsinki: SKS.
- KNUUTTILA, SEPPO (1996) Yhtenäiskulttuuri kansallisena kertomuksena. Teoksessa PEKKA LAAKSONEN & SIRKKA-LIISA METTOMÄKI (toim.) *Olkamme siis suomalaisia*. Kalevalaseuran vuosikirja 75–76. Helsinki: SKS.
- KNUUTTILA, SEPPO (1998a) Paikan synty suomalaisena ilmiönä. Teoksessa PERTTI ALASUUTARI & PETRI RUUSKA (toim.) *Elävänä Euroopassa. Muutuva suomalainen identiteetti*. Tampere: Sitra & Vastapaino.
- KNUUTTILA, SEPPO (1998b) Menneisyys identiteetin paikkana. Teoksessa SAKARI HÄNNINEN (toim.) *Missä on tässä?* Jyväskylä: SoPhi.
- KNUUTTILA, SEPPO (1999) Sankariaika suomalaisessa kansanrunoudentutkimuksessa 1930-luvulla. Teoksessa PERTTI KARKAMA & HANNE KOIVISTO (toim.) *Ajan paineessa. Kirjoituksia 1930-luvun suomalaisesta aate-maailmasta*. Helsinki: SKS.
- KOHL, PHILIP L. (2001) Archaeology and Nationalism. Teoksessa *Encyclopedia of Nationalism*. San Diego: Academic Press.
- KOIVUNEN, ANU (2000) Takaisin kotiin? Nostalgiaselityksen lumo ja ongelmallisuus. Teoksessa ANU KOIVUNEN JA MUUT (toim.) *Populaarin lumo. Mediat ja arki*. Turun yliopiston taiteiden tutkimuksen laitoksen julkaisuja, sarja A, n:o 46. Turku: Mediatutkimus.
- KOIVUNEN, ANU (2003) *Performative Histories, Foundational Fictions. Gender and Sexuality in Niskavuori Films*. Studia Fennica Historica 7. Helsinki: SKS.

- KOKKO, MARJA (1996) Naiset historiassa. Sukupuoli ja historiantutkimus. Teoksessa JORMA TIAINEN & ILKKA NUMMELA (toim.) *Historiaa tutki-maan*. Jyväskylä: Atena.
- KOLBE, LAURA (1995) Voiko suomalainen omakuva olla urbaani. Teoksessa MIKKO MANSIKKA JA MUUT (toim.) *Katse kaupunkiin*. Helsinki: Ympäristöministeriö.
- KOLBE, LAURA (1999) Suomalainen kaupunki. Teoksessa MARKKU LÖYTÖ-NEN & LAURA KOLBE (toim.) *Suomi. Maa, kansa, kulttuurit*. Helsinki: SKS.
- KOLBE, LAURA (2004) Unelma kahdesta kodista. Teoksessa KIRSI SAARI-KANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupun-ki*. Helsinki: Tammi.
- KONTTINEN, RIITTA (2001) *Sammon takojat. Nuoren Suomen taiteilijat ja suomalaisuuden kuvat*. Helsinki: Otava.
- KORHONEN, PEKKA (2004) Euroopan kiinalainen nimi. Teoksessa SAKARI HÄNNINEN & KARI PALONEN (toim.) *Lue Poliittisesti*. Jyväskylä: So-phi.
- KORHONEN, TEPPO (1999) Maaseudun elämäntavan muutos. Teoksessa MARKKU LÖYTÖNEN & LAURA KOLBE (toim.) *Suomi. Maa, kansa, kulttuurit*. Helsinki: SKS.
- KORHONEN, TEPPO (toim.) (1993) *Mitä on suomalaisuus?* Helsinki: Suo-men Antropologinen Seura.
- KORKIAKANGAS, PIRJO (2001) Esineiden nostalgisoituminen. Teoksessa ILMARI VESTERINEN & BO LÖNNQVIST (toim.) *Pandoran lipas. Virvatu-lia esineiden maailmaan*. Helsinki: SKS.
- KUISMA, JUHA (1995) *Kaupunki ja maaseutu: avoliitto vai susipari?* Helsinki: Kunnallissalan kehittämissäätiö.
- KUUSI, MATTI (1952) *Esivanhempiemme kymmenen käskyä*. Kalevalaseuran vuosikirja 32. Helsinki: WSOY.
- LAAKSONEN, PEKKA (1999) *Kotimailla*. Toimittaneet SEPPO KNUUTTILA, ULLA PIELA & SENNI TIMONEN. Helsinki: SKS.
- LAAKSONEN, PEKKA & METTOMÄKI, SIRKKA-LIISA (toim.) (1996) *Olkaam-me siis suomalaisia*. Kalevalaseuran vuosikirja 75–76. Helsinki: SKS.
- LAHELMA, ELINA (2000) Hyvätapainen yksilö. Kasvatustavoitteet koulun arjessa. Teoksessa TARJA TOLONEN (toim.) *Suomalainen koulu ja kult-tuuri*. Tampere: Vastapaino.
- LAINEN, PEKKA (2004) Salatun surun maa – suomalainen populaarimusiikki. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihis-toria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.

- LAINEN, TARJA (2003) Kaurismäen Suomi. Yhteisöllinen samastuminen ja historiallinen subjekti elokuvassa Kauas pilvet karkaavat. *Läbikuva* 3/2003.
- LAKOFF, GEORGE & JOHNSON, MARK (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- LAPPALAINEN, PÄIVI (2000) *Koti, kansa ja maailman tahraava lika. Näkökulmia 1880- ja 1890-luvun kirjallisuuteen*. Helsinki: SKS.
- LEHTO, SATU (1996) Agraariunelma ja tyhjenevä maaseutu elokuvassa. *Maaseudun uusi aika* 2/1996.
- LEHTOLA, JYRKI (2001) *Teokset I*. Helsinki: WSOY.
- LEHTONEN, MIKKO (1998) Kerron, siis olen. Subjektiviteetti myöhäismodernissa kirjallisuudessa. Teoksessa MIKKO LEHTONEN: *Tutkainta vastaan. Kulttuurin- ja kirjallisuudentutkimuksen dialogeja*. Helsinki: SKS.
- LEHTONEN, MIKKO (2000) *The Cultural Analysis of Texts*. London: Sage.
- LEHTONEN, MIKKO (2001) *Post scriptum. Kirja medioitumisen aikakaudella*. Tampere, Vastapaino.
- LEHTONEN, MIKKO (2004) *Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia*. 5. painos. Tampere: Vastapaino.
- LEHTONEN, MIKKO & LÖYTTY, OLLI (2003) Miksi Erilaisuus? Teoksessa MIKKO LEHTONEN & OLLI LÖYTTY (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- LEHTONEN, TUOMAS M. S. (toim.) (1999) *Suomi – Outo pohjoinen maa. Näkökulmia Euroopan äärien historiaan ja kulttuuriin*. Jyväskylä: PS-kustannus.
- LEIMU, PEKKA (2004) Kansainvälinen suomalainen sauna. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- LEMPIÄINEN, KIRSTI (2002) Kansallisuuden tekeminen ja toisto. Teoksessa TUULA GORDON JA MUUT (toim.) *Suomineiton hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino.
- LEMPIÄINEN, KIRSTI (2003) *Sosiologian sukupuoli. Tutkimus Helsingin ja Tampereen yliopistojen sosiologian kurssikirjoista 1946–2000*. Tampere: Vastapaino.
- LEPOLA, OUTI (2000) *Ulkomaalaisesta suomenmaalaiseksi. Monikulttuurisuus, kansalaisuus ja suomalaisuus 1990-luvun maahanmuuttopolitiisessa keskustelussa*. Helsinki: SKS.
- LEPOLA, OUTI (2004) Suomalaisuuden rajankäyntiä 1990-luvulla. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE (1997) *Tropiikin kasvat*. Suom. VILLE KEYNÄS. Helsinki: Loki-kirjat.

- LIEBKIND, KARMELA (1988) *Me ja muukalaiset. Ryhmäraajat ihmisten suhteissa*. Gaudeamus: Helsinki.
- LIEBKIND, KARMELA (2000) Monikulttuurisuus on tulevaisuutta. Teoksessa KARMELA LIEBKIND (toim.) *Monikulttuurinen Suomi. Etniset suhteet tutkimuksen valossa*. Helsinki: Gaudeamus.
- LINJAKUMPU, AINI (1999) *Poliittinen islam*. Helsinki: Like.
- LINNA, VÄINÖ (1992) *Täällä Pohjantähden alla. Ensimmäinen osa*. 24. painos. Helsinki: WSOY.
- LUOSTARINEN, HEIKKI (1986) *Perivihollinen. Suomen oikeistolehdistön Neuvostoliittoa koskeva viholliskuva sodassa 1941–1944: tausta ja sisältö*. Tampere: Vastapaino.
- LUOSTARINEN, HEIKKI (1997) Kamppailu kansankuvasta. *Alkoholipolitiikka* 1/1997.
- LUOTO, SANTTU (2000) *Tiimalasin santaa. Eppu Normaalin tarina*. Helsinki: WSOY.
- LYYTIKÄINEN, PIRJO (1999) Suomalaiset syntysanat. Suomen kirjallisuus suomalaisuutta kirjoittamassa. Teoksessa TUOMAS M. S. LEHTONEN (toim.) *Suomi – Outo pohjoinen maa. Näkökulmia Euroopan äänen historiaan ja kulttuuriin*. Jyväskylä: PS-kustannus.
- LYYTIKÄINEN, PIRJO (2003) Kirjallisuus tienhaarassa – suomalaisuus ja nykyajan haasteet. Teoksessa ANJA KERVANTO NEVANLINNA & LAURA KOLBE (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 3. Oma maa ja maailma*. Helsinki: Tammi.
- LÄHTEENKORVA, PEKKA & PEKKARINEN, JUSSI (2004a) Ulkoministeriö ohjasi tiukasti Suomi-kuvan rakentumista. *Aamulehti* 16.5.2004.
- LÄHTEENKORVA, PEKKA & PEKKARINEN, JUSSI (2004b) *Ikuisen poudan maa: Virallinen Suomi-kuva 1918–1945*. Helsinki: WSOY.
- LÖFSTRÖM, JAN (1998) Sivilisaation historiallinen antropologia. Teoksessa PEKKA JUNKALA & ELINA KIURU (toim.) *Toinen sivilisaatio*. Jyväskylän yliopiston etnologian laitoksen tutkimuksia 36.
- LÖNNQVIST, BO (2002) Myytti harmonisesta paikallisuudesta. Teoksessa PEKKA JUNKALA & JARI MÄÄTTÄ (toim.) *Paikallisuuden juuret ja versot. Jatkuvuuksia Judinsalon maalaismaisemassa*. Jyväskylä: Atena.
- LÖNNQVIST, BO (2004) Tuulipuku ja muut ”kansalliset” vaatteet. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- LÖYTTY, OLLI (2001) Kuinka Suomi kirjoitetaan? Esimerkkeinä Arvid Järnefeltin Isänmaa ja Juhani Ahon Kevät ja takatalvi. *Kulttuurintutkimus* 4/2001.

- LÖYTTY, OLLI (2002) Ulkoinen uhka ja kansa keppihevosenä eli pitääkö suomalaisuutta puolustaa. *Kanava* 2/2002.
- LÖYTÖNEN, MARKKU (1999) Ihmiset maisemassa. Teoksessa MARKKU LÖYTÖNEN & LAURA KOLBE (toim.) *Suomi. Maa, kansa, kulttuurit*. Helsinki: SKS.
- MAKKONEN, TIMO (2000) *Rasismi Suomessa 2000*. Tutkimusraportti. Helsinki: Ihmisoikeusliitto ry.
- MALKKI, LIISA (1994) Citizens of Humanity: Internationalism and the imagined community of nations. *Diaspora* 1/1994.
- MALKKI, LIISA (1996) National Geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. Teoksessa ELEY & SUNY (toim.) *Becoming National. A Reader*. Oxford University Press.
- MALMSTEN, JARMO (2004) Maaseutu mediassa. *Maaseudun uusi aika* 1/2004.
- MANNINEN, JUHA (2000) *Välustus ja kansallinen identiteetti. Aatehistoriallinen tutkimus 1700-luvun Pohjolasta*. Helsinki: SKS.
- MARKKOLA, PIRJO (2002) *Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920*. Helsinki: SKS.
- MASSEY, DOREEN (1994) *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- MASSEY, DOREEN (2000) Travelling Thoughts. Teoksessa PAUL GILROY & MUUT (toim.) *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall*. London: Verso.
- MASSEY, DOREEN (2003) Paikan käsitteellistäminen. Suom. JUHA KOIVISTO. Teoksessa MIKKO LEHTONEN & OLLI LÖYTTY (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- MATTILA, MARKKU (1999) *Kansamme parhaaksi: Rotuhygieniä Suomessa vuoden 1935 sterilointilakiin asti*. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
- MAZZARELLA, MERETE (2003) *Tähtien väliset viivat. Esseitä identiteetistä*. Helsinki: Tammi.
- MCCRONE, DAVID (1998) *The Sociology of Nationalism*. London: Routledge.
- MEDVEDEV, SERGEI (2001) Venäjä, Suomen alitajunta. Suomalaisen Venäjän psykoanalyttinen tulkinta. Suom. TUOMAS AHONEN. Teoksessa JOHAN BÄCKMAN (toim.) *Entäs kun tulee se yhdestoista? Suomettumisen uusi historia*. Helsinki: WSOY.
- MEINANDER, HENRIK (2004) Ruumiista kulttuurin kiintopiste. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- MIKKELI, HEIKKI (1992) Metsäturkki ja sen jurot parturit. Näkemyksiä metsäluonnon ja kansanluonteen suhteista 1800–1900-luvulla. *Historiallinen aikakauskirja* 3/1992.

- MILLER, DANIEL & SLATER, DON (2001) *The Internet. An Ethnographic Approach*. Oxford, New York: Berg.
- MORLEY, DAVID (2003) Kuulumisia – Aika, tila ja identiteetti medioituneessa maailmassa. Suom. ERKKI VAINIKKALA. Teoksessa MIKKO LEHTONEN & OLLI LÖYTTY (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- MÄENPÄÄ, PASI (2004a) Tietoyhteiskunta ja uusi suomalaisuus. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- MÄENPÄÄ, PASI (2004b) Kansalaisesta kuluttajaksi. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- MÄKELÄ, JOHANNA (2004) Pysyvä ja muuttuva suomalainen ruokakulttuuri. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- MÄKELÄ, KLAUS (1996) Itsen esittäminen Suomessa. Teoksessa PEKKA LAAKSONEN & SIRKKA-LIISA METTOMÄKI (toim.) *Olkaamme siis suomalaisia*. Kalevalaseuran vuosikirja 75–76. Helsinki: SKS.
- MÄKELÄ, KLAUS (1999) Puheen tulkintasäännöt ja sosiologinen kulttuurintutkimus. Teoksessa KLAUS MÄKELÄ: *Valtio, väkijuomat ja kulttuuri. Kirjoituksia Suomesta ja sosiologiasta*. Helsinki: Gaudemus, Hanki ja jää.
- MÄKELÄ, MATTI (2002) *Leveäharteinen ajattelija*. Helsinki: WSOY.
- MÄNTYLÄ, JORMA (2004) Sarsan maisema mullistui yhdessä yössä. *Tiede* 4/2004.
- NENOLA, AILI & TIMONEN, SENNI (toim.) (1990) Lukijalle. Teoksessa AILI NENOLA & SENNI TIMONEN (toim.) *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. Helsinki: SKS.
- NIEMINEN, HANNU (2001) Millaista suomalaisuutta media rakentaa ja miten se sen tekee? *Tiedotustutkimus* 2/2001.
- NIINILUOTO, ILKKA & LÖPPÖNEN, PAAVO (toim.) (1994) *Suomen henkinen tila ja tulevaisuus*. Helsinki: WSOY.
- NIKUNEN, MINNA (2002) ”Viimeinen erhe” – suomalainen henkirikos ja itsemurha. Teoksessa TUULA GORDON JA MUUT (toim.) *Suomineiton hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino.
- OKSA, JUKKA & RANNIKKO, PERTTI (1995) Maaseudun muuttuvat merkitukset. *Hyvinvointikatsaus* 2/1995.
- OLIN, ANJA & HIETALA-KOIVU, RAIJA (1996) Maaseudun kulttuurimaisen arvot. Teoksessa MAUNU HÄYRYNEN & OLLI IMMONEN (toim.) *Maiseman arvo[s]tus*. Kansainvälisen soveltavan estetiikan instituutin raportteja n:o 1. Lahti: Lahden kansainvälisen soveltavan estetiikan instituutti & maisemaverkosto.

- PAASI, ANSSI (1998) Koulutus kansallisena projektina. Teoksessa PERTTI ALASUUTARI & PETRI RUUSKA (toim.) *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- PAASI, ANSSI (2002) Rajat ja identiteetti globalisoituvassa maailmassa. Teoksessa TAINA SYRJÄMÄÄ & JANNE TUNTURI (toim.) *Eletty ja muistettu tila*. Helsinki: SKS.
- PALIN, TUTTA (1999) Kuvissa tuotettu maisema ja kansa. Teoksessa TUOMAS M. S. LEHTONEN (toim.) *Suomi – Outo pohjoinen maa. Näkökulmia Euroopan äärien historiaan ja kulttuuriin*. Jyväskylä: PS-kustannus.
- PALIN, TUTTA (2004) Kansallismaisema. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- PAUNIKALLIO, MERJA (2001) *Nuoret maaseudun ja kaupungin vuorovaikutuksessa. Tutkimus arvoista, asenteista ja odotuksista*. Seinäjoki: Helsingin yliopiston maaseudun tutkimus- ja koulutuskeskus.
- PAUNIKALLIO, MERJA (2003) *Maaseudulta kaupunkiin muuttaneiden nuorten käsityksiä kaupungista, maaseudusta ja tulevaisuudesta*. Seinäjoki: Helsingin yliopiston maaseudun tutkimus- ja koulutuskeskus.
- PELTONEN, MATTI (1996) Suomalaisuus muuttuvana omanakuvana. *Alkoholipolitiikka* 6/1996.
- PELTONEN, MATTI (1998) Omakuvamme murroskohdat. Maisema ja kieli suomalaiskäsitysten perusaineiksina. Teoksessa PERTTI ALASUUTARI & PETRI RUUSKA (toim.) *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- PENTIKÄINEN, JUHA (1994) Metsä suomalaisten maailmankuvassa. Teoksessa *Metsää ja metsänviljaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 73. Helsinki: SKS.
- PICKERING, MICHAEL (2001) *Stereotyping. The Politics of Representation*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave.
- POSTER, MARK (1998) Virtual Ethnicity: Tribal Identity in an Age of Global Communications. Teoksessa STEVEN G. JONES (toim.) *Cybersociety 2.0. Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*. London: Sage.
- PRATT, MARY LOUISE (1992) *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- PÄLSI, SAKARI (1993[1946]) Itä on itä ja länsi on länsi. Teoksessa *Maaailman ja mielen maisemia*. Helsinki: SKS.
- RAITTILO, HANNU (2002) *Rahat vai kolmipyörä*. Helsinki: WSOY.
- RAITTILO, PENTTI (2004) *Venäläiset ja virolaiset suomalaisten Toisina. Taustatutkimuksia ja analyysimenetelmien kehittelyä*. Tampere: Tampere University Press.

- RAIVO, PETRI J. (1996) Maiseman ikonografia. Teoksessa MAUNU HÄYRYNEN & OLLI IMMONEN (toim.) *Maiseman arvo[s]tus*. Kansainvälisen soveltavan estetiikan instituutin raportteja n:o 1. Lahti: Lahden kansainvälisen soveltavan estetiikan instituutti & maisemaverkosto.
- RAJANTI, TAINA (1996) Kaupunki on ihmisen koti. *Tiede & Edistys* 4/1996.
- RANNIKKO, PERTTI (1999) Savottojen ja väestökadon Suomi. Teoksessa MARKKU LÖYTÖNEN & LAURA KOLBE (toim.) *Suomi. Maa, kansa, kulttuurit*. Helsinki: SKS.
- RANTANEN, PEKKA (2003) Burkha-kuvat internetissä. *Sosiologia* 3/2003.
- RANTANEN, PÄIVI (1994) Hevosenkaltainen kansa – suomalaisuus topeliaanisessa diskurssissa. Teoksessa MARJO KYLMÄNEN (toim.) *Me ja muut. Kulttuuri, identiteetti, toisuus*. Tampere: Vastapaino.
- RANTANEN, PÄIVI (1997) *Suolatut säkeet. Suomen ja suomalaisten diskursiivinen muotoutuminen 1600-luvulta Topeliukseen*. Helsinki: SKS
- RANTONEN, EILA (1999) Länsimaisten kuvien rotunaiset. Teoksessa JAANA AIRAKSINEN & TUULA RIPATTI (toim.) *Rotunaisia ja feminismejä. Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia*. Tampere: Vastapaino.
- REITALA, AIMO (1983) *Suomi-neito. Suomen kuvallisen henkilöitymän vaiheet*. Helsinki: Otava.
- RELANDER, JUKKA (1999) Lumi teki Hegelin eteiseen – suomalaisen realismin idealistisuus? *Nuori Voima* 3/1999.
- RELANDER, JUKKA (2000) Kultainen nuoruus – vuosituhannen vaihteen väkinäisen viriili joukkofantasia. Teoksessa TOMMI HOIKKALA & J. P. ROOS (2000) *2000-luvun elämä*. Helsinki: Gaudeamus.
- RELANDER, JUKKA (2001) Suomettuminen – eliitin ideologia? Teoksessa JOHAN BÄCKMAN (toim.) *Entäs kun tulee se yhdestoista? Suomettumisen uusi historia*. Helsinki: WSOY.
- RELANDER, JUKKA (2004a) *Ankkalinnasta lajien synty*. Helsinki: Teos.
- RELANDER, JUKKA (2004b) Jäähyväiset Snellmanille. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- RENAN, ERNEST (1996 [1882]) What is a Nation? Teoksessa ELEY GEOFF & RONALD RIGOR SUNY (toim.) *Becoming National. A Reader*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- ROJOLA, LEA (1999) Vastakohtien sekasortoinen maailma. Teoksessa LEA ROJOLA (toim.) *Järkiuskosta vaistojen kapinaan*. Suomen kirjallisuushistoria 2. Helsinki: SKS.
- ROJOLA, LEA & LAITINEN, LEA (1998) Keskusteluja performatiivisuudesta. Teoksessa LEA LAITINEN & LEA ROJOLA (toim.) *Sanan voima*. Helsinki: SKS.

- ROSE, JACQUELINE (2004) Freud and the Rise of Zionism. *London Review of Books* 13/2004.
- ROSSI, LEENA-MAIJA (2003) *Heterotehdas. Televisiomainonta sukupuolituntantona*. Helsinki: Gaudeamus.
- ROUHIAINEN, VESA (2000) Suomalaisia mielikuvia maaseudusta. *Maaseudun uusi aika* 3/2000.
- ROUHIAINEN, VESA (2002) Suomalaisten maaseutukuvat ja identiteetti. Teoksessa TORSTI HYYRYLÄINEN & HANNU KATAJAMÄKI (toim.) *Muutoksen maaseutu: artikkelikokoelma* http://www.mtkk.helsinki.fi/rural/liitteenet/muutoksen_maaseutu.pdf. Mikkeli: Helsingin yliopiston maaseudun tutkimus- ja koulutuskeskus.
- RUUSKA, PETRI (1999a) Etnisyys ja kansalaisuus. Teoksessa PERTTI ALASUUTARI & PETRI RUUSKA: *Post-Patria? Globalisaation kulttuuri Suomessa*. Tampere: Vastapaino.
- RUUSKA, PETRI (1999b) Negatiivinen suomalaisuuspuhe yhteisön rakentajana. *Sosiologia* 4/1999.
- SAARIKANGAS, KIRSI (2002a) *Asunnon muodonmuutoksia. Puhtauden esteetiikka ja sukupuoli modernissa arkkitehtuurissa*. Helsinki: SKS.
- SAARIKANGAS, KIRSI (2002b) Merkityksellinen tila: lähiöasuminen arkkitehtuuriin, asukkaiden, menneen ja nykyisyyden kohtaamisena. Teoksessa TAINA SYRJÄMÄÄ & JANNE TUNTURI (toim.) *Eletty ja muistettu tila*. Helsinki: SKS.
- SAARIKANGAS, KIRSI (2004a) Metsän reunalla: Suomen rakentaminen 1900-luvulla. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- SAARIKANGAS, KIRSI (2004b) Puhtaita ja valoisia koteja. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- SAARINEN, JAAKKO (1999) Erämaa muutoksessa. Teoksessa JARKKO SAARINEN (toim.) *Erämaan arvot*. Metsäntutkimuslaitoksen tiedonantoja 733.
- SAID, EDWARD (1987 [1978]) *Orientalism*. London & Harmondsworth: Penguin Books.
- SALAKKA, MATTI (1993) Kestävyysjuoksu kansallisena tarinana. *Lähikuva* 3–4/1993.
- SALO-LEE, LIISA (1997) Minä ja muut – kulttuurienvälisestä viestinnästä. Teoksessa ANNALIISA SYRJÄNEN & IRMELI WESTERMARCK (toim.) *Maailmalle, maailmalta. Kulttuurisia katsauksia*. Helsinki: WSOY.
- SALOLAINEN, PERTTI (2004) Eurooppalaista identiteettiä etsimässä. *Helsingin Sanomat* 13.6.2004, D4.

- SARAJAS, ANNAMARI (1962) *Viimeiset romantikot*. Porvoo: WSOY
- SARANTOLA-WEISS, MINNA (2004) Hauskat pienet tavarat. Teoksessa KIRSI SAARIKANGAS JA MUUT (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. Helsinki: Tammi.
- SARPAVAARA, HARRI (2004) *Ruumiillisuus ja mainonta*. Tampere: Tampere University Press.
- SASSOON, DONALD (2002) On Cultural Markets. *New Left Review, Second Series*, 17, September/October 2002.
- SENNETT, RICHARD (2003) *Työn uusi järjestys*. Suom. EINE KIVINEN & DAVID KIVINEN. Tampere: Vastapaino.
- SENNETT, RICHARD (2004) *Kunnioitus eriarvoisuuden maailmassa*. Suom. KAISA KOSKINEN. Tampere: Vastapaino.
- SEPPÄLÄ, JUHA (1998) *Suomen historia*. Helsinki: WSOY.
- SEPPÄLÄ, JUHA (2001) Jokainen on Joensuu. *Aamulehti* 8.9.2001.
- SEPPÄNEN, JANNE (2001) *Katseen voima. Kohti visuaalista lukutaitoa*. Tampere: Vastapaino.
- SHORT, JOHN RENNIE (1991) *Imagined Country. Society, Culture and Environment*. London: Routledge.
- SHORT, JOHN RENNIE (1997) *The Urban Order*. Oxford: Blackwell.
- SIHVO, HANNES (toim.) (2001 [1995]) *Toisten Suomi. Mitä meistä kerrotaan maailmalla*. Jyväskylä: Atena.
- SIKALA, ANNA-LEENA (1996) Suomalaisuuden tulkintoja. Teoksessa PEKKA LAAKSONEN & SIRKKA-LIISA METTOMÄKI (toim.) *Olkaamme siis suomalaisia*. Kalevalaseuran vuosikirja 75–76. Helsinki: SKS.
- SIKALA, RITVA (2003) Suomalaisuuden monet kasvot. *Kanava* 4–5/2003.
- SIISKONEN, PIRJO (2000) Maaseutu kaupunkilaisen mielenmaisemassa. *Maaseudun uusi aika* 3/2000.
- SIKONDOMBORO, MATIAS (1964/1982) *Ken kulkee hän näkee*. Suomeksi kertonut TUULIKKI JANTUNEN. Seitsemäs tarkistettu ja lisätty painos. Helsinki: Kirjaneliö & Suomen Lähetysseura.
- SILTALA, JUHA (1996) Tunteidenkäsitteilyn solmukohtia Suomen historiassa. Teoksessa PEKKA LAAKSONEN & SIRKKA-LIISA METTOMÄKI (toim.) *Olkaamme siis suomalaisia*. Kalevalaseuran vuosikirja 75–76. Helsinki: SKS.
- SILTANEN, JUHA (2002) Isänmaa. *Tv-maailma* 36/2002.
- SIMPSON, DAVID (2002) *Situatedness, or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*. Durham: Duke University Press.
- SIPILÄ, JORMA (2001) Kulttuuriteollisuuden Nokiat? *Yhteiskuntapolitiikka* 2/2001.

- SMITH, ANTHONY D. (1998) *Nationalism and Modernism*. London: Routledge.
- SMITH, ANTHONY D. (2003) The Poverty of Anti-Nationalist Modernism. *Nations and Nationalism* 9 (3).
- SOILA, TYTTI (1998) Finland. Teoksessa TYTTI SOILA JA MUUT (toim.) *Nordic National Cinemas*. London: Routledge.
- STALLYBRASS, PETER & WHITE, ALLON (1986) *The Politics and Poetics of Transgression*. London: Methuen.
- STUBB, ALEXANDER (2004) ”Suomella on mahdollisuus pelastaa Eurooppa.” Sunnuntaidebatti. *Helsingin Sanomat* 20.6.2004, D5.
- SUNY, RONALD GRIGOR (2001) History. Teoksessa *Encyclopedia of Nationalism*. San Diego: Academic Press.
- SUURPÄÄ, LEENA (2002) *Erilaisuuden hierarkiat. Suomalaisia käsityksiä maahanmuuttajista, suvaitsevaisuudesta ja rasismista*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto.
- SÄÄSKILAHTI, NINA (1998) Autenttinen kansankulttuuri. Teoksessa PEKKA JUNKALA & ELINA KIURU (toim.) *Toinen sivilisaatio*. Jyväskylän yliopiston etnologian laitoksen tutkimuksia 36.
- TACITUS (1988 [97]) *Germania*. Helsinki: Yliopistopaino.
- TANI, SIRPA (1993) Paratiisista Baabeliin: elokuvien kaupungin ja maaseudun myyttiset merkitykset. Teoksessa PAULI TAPANI KARJALAINEN (toim.) *Maantieteen maisemissa. Aiheita kulttuurimaantieteen alalta*. Joensuun yliopiston kulttuuri- ja suunnittelumaantieteen tiedonantoja N:o 25.
- TANI, SIRPA (1995) Elokuvien maaseutu suomalaisena mielenmaisemana. *Maaseudun uusi aika* 2/1995.
- TARASTI, EERO (1990) *Johdatusta semiotiikkaan*. Helsinki: Gaudeamus.
- TARKIAINEN, KARI (1998) Kaksitasoinen suhteemme Ruotsiin. *Kanava* 3/1998.
- TOLONEN, TARJA (2002) Suomalaisuus, tavallisuus ja sukupuoli nuorten näkemyksissä. Teoksessa TUULA GORDON JA MUUT (toim.) *Suomineitten hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino.
- TOPELIUS, ZACHARIUS (1998) *Maamme kirja*. Kansanpainos Paavo Cajanderin suomennoksen pohjalla 1981 ilmestyneestä loistopainoksesta. Toim. VESA MÄKINEN. Helsinki: WSOY.
- TUHKANEN, SAKARI (1999) Suomen luonto ajan virrassa. Teoksessa MARKKU LÖYTÖNEN & LAURA KOLBE (toim.) *Suomi. Maa, kansa, kulttuurit*. Helsinki: SKS.
- TUOMINEN, MAILA-KATRIINA (2002) Chadonin alla hehkuu sateenkaari. *Aamulehti* 22.10.2002, B15.
- TURNER, BRYAN S. (1987) A Note on Nostalgia. *Theory, Culture and Society* Vol 4. (1).

- VALKONEN, TAPANI JA MUUT (1985) *Suomalaiset – yhteiskunnan rakenne teollistumisen aikana*. Helsinki: WSOY
- WARIS, HEIKKI (1948) *Suomalaisen yhteiskunnan rakenne*. Helsinki: Otava
- VARIS, TUULA-LIINA (1997) *Kristalliyö Joensuun kaupungintalon tornissa*. Helsinki: Kunnalisalan Kehittämissäätiö.
- VARPIO, YRJÖ (2002) Pekkanen loi sivistyneen työläisen. *Aamulehti* 6.9.2002.
- VARPIO, YRJÖ (toim.) (2003) *Pekkasen perintö*. Tampere, Tampere University Press.
- VIIKARI, AULI (1996) Kansakunnan kirjoittaminen. Teoksessa *Mitä tapahtuu todelle*. Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 49. Osa II. Helsinki: SKS.
- WILLIAMS, RAYMOND (1973) *The Country and the City*. London: The Hogarth Press.
- WILLIAMS, RAYMOND (1987/1958) *Culture & Society. Coleridge to Orwell*. London: The Hogarth Press.
- WILLIAMS, RAYMOND (1988) *Marxismi, kulttuuri ja kirjallisuus*. Suom. MIKKO LEHTONEN. Tampere: Vastapaino.
- WILLIAMS, RAYMOND (2003) Luontokäsitykset. Suom. MIKKO LEHTONEN. Teoksessa YRJÖ HAILA & VILLE LÄHDE (toim.) *Luonnon politiikka*. Tampere: Vastapaino.
- VILPPULA, MATTI (1990) Metsä suomalaisessa kulttuurissa. Teoksessa SEIJA AALTO JA MUUT (toim.) *Kielestä kiinni*. Tietolipas 113. Helsinki: SKS.
- WILSON, THOMAS M. & HASTINGS DONNAN (1998) Nation, State and Identity at International Borders. Teoksessa THOMAS M. WILSON & HASTINGS DONNAN (toim.) *Border Identities. Nation and state at international frontiers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VIRRANKOSKI, OSMO (2001) *Maa kallis isien. Tutkimus peruskoulun päättävien oppilaiden isänmaallisuudesta, suvaitsevaisuudesta ja etnisistä ennakkoluuloista*. Turku: Kirja Aurora.
- VON BAGH, PETER & MARKKU KOSKI (2000) *Lööppikirja. Mitä tapahtuu todella*. Helsinki: Like.
- VUORELA, TOIVO (1975) *Suomalainen kansankulttuuri*. Helsinki: WSOY.
- YLIKANGAS, HEIKKI (1977) *Nuijasota*. Helsinki: Otava.
- ZETTERBERG, SEPPO (2002) Pääkirjoitus: Kansalliskiihkon räikein ilmentymä. *Kanava*, syyskuu.
- ŽIŽEK, SLAGVOJ (1991) *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Henkilöhakemisto

A

Aalto, Alvar 64
Abu-Hanna, Umayya 53
Ahmed, Sara 263, 267, 271–272
Aho, Esko 124
Alanko, Ismo 76
Alapuro, Risto 46, 122, 160, 165,
193–104, 206
Alasuutari, Pertti 166
Alestalo, Matti 160
Anderson, Benedict 108, 166
Anttila, Jorma 121–122
Anttonen, Pertti 202
Anzaldúa, Gloria 34
Apo, Satu 27–28, 31, 79, 124, 164,
226
Aro, Jari 170
Attila 99

B

Bagh, Peter von 176
Bahtin, Mihail 227
Bauman, Zygmunt 30, 257, 260–
261
Beck, Ulrich 20
Benveniste, Émile 266
Berhanu, Zawde 256
Billig, Michael 50–51
Brah, Avtar 246

Büchi, Rolf 24, 138, 275

C

Cajander, Paavo 181
Camus, Albert 68
Canth, Minna 117, 141
Carey, James 166
Castren, Matias 94
Cygnaeus, Uno 195

D

Daun, Åke 121
Deleuze, Gilles 101
Douglas, Mary 91, 100, 151–152,
154, 257

E

Eagleton, Terry 19, 29–30, 108,
257, 260, 275
Edensor, Tim 134
Ehnrooth, Adolf 34
Ehnrooth, Jari 124
Elias, Norbert 116
Engel, Carl Ludvig 64
Enzensberger, Hans Magnus 88,
236, 258, 272
Eskola, Antti 19, 29–30, 67

Eskola, Katarina 186

F

Fornäs, Johan 199

Franck, Kaj 144

Freud, Sigmund 87, 136

G

Gallen-Kallela, Akseli 43, 105,
247–248

Gallen-Kallela-Sirén, Janne 43

Gardberg, Bertel 144

Gobineau, Joseph 228

Goodman, Irwin 46

Gordon, Tuula 130

Grot, Jakow Karlowits 42

Guattari, Felix 101

Guillou, Jan 157

H

Haapala, Pertti 35, 91–93

Hall, Edward T. 121

Hall, Stuart 21, 23, 118, 148, 213,
263, 265, 276–277

Halonen, Tarja 54–55

Harvey, David 77

Harviainen, Tapani 249

Hasselhoff, David 168

Hautaniemi, Petri 234

Hazard, Kaarina 116

Hebdige, Dick 102

Henrik, piispa 195

Herkman, Juha 231

Hessen, Philipp von 158

Hiidenmaa, Pirjo 176, 242–243

Holmén, Janne 229–232, 238–242

Huntington, Samuel P. 235, 245

Huttunen, Laura 182

Hyry, Antti 127

Härkönen, Anna-Leena 252

I

Ilmonen, Mervi 64

J

Jalkanen, Pekka 167

Jallinoja, Riitta 160

Jantunen, Tuulikki 250

Joenniemi, Pertti 201

Jokinen, Kimmo 160–161

Jotuni, Maria 117

Junkala, Pekka 194

Juslenius, Daniel 197, 225

Jääskeläinen, Ari 225

K

Kaivola, Taina 81–82

Kalela, Jorma 107

Kallio, Jussi 269

Kalliola, Risto 192

Kallio-Mannila, Raimo 264

Kaplinski, Jaan 135

Karjalainen, Pauli Tapani 42

Karl, Friedrich 158

Katajamäki, Hannu 73

Kaurismäki, Aki 112–113, 240

Kekkonen, Urho Kaleva 32, 230

Keltikangas-Järvinen, Liisa 27, 146

Kemiläinen, Aira 217

Keränen, Marja 19, 70, 123

Kettunen, Pauli 106, 126

Kiljunen, Kimmo 51

Kirvesniemi, Marja-Liisa 141
 Kivi, Aleksis 105, 114–115, 117,
 141
 Klinge, Matti 132, 192–193
 Knuuttila, Seppo 87, 121, 241
 Kohl, Philip L. 86, 100
 Koivu, Saku 57
 Koivunen, Anu 68–69, 123
 Kolbe, Laura 81
 Komulainen, Katri 130
 Konttinen, Riitta 41
 Korhonen, Johanna 167
 Korhonen, Kaisa 116
 Korhonen, Markku H. 159
 Korhonen, Pekka 215
 Kurkela, Vesa 167
 Kuusela, Armi 141
 Kuusi, Matti 79

L

Laaksonen, Pekka 40
 Laclau, Ernesto 21
 Lahelma, Elina 58
 Laine, Pekka 155
 Laine, Tarja 113
 Laitinen, Lea 130
 Lehto, Pekka 74
 Lehtola, Jyrki 239
 Leino, Eino 136
 Lempiäinen, Kirsti 130
 Lepola, Outi 208–209, 263
 Leskinen, Juice 127, 141
 Lévi-Strauss, Claude 243, 261
 Lindström, J.A. 92–93
 Linna, Väinö 108–109, 111–112,
 116, 141
 Linné, Carl von 218
 Lippmann, Walter 215
 Lipponen, Paavo 111

Luostarinen, Heikki 49
 Lähteenkorva, Pekka 193
 Löfström, Jan 76
 Lönnqvist, Bo 143
M
 Maagog 92
 Malkki, Liisa 90–91, 97, 100–101
 Malmsten, Jarmo 74
 Mannerheim, Carl Gustaf Emil
 109, 139, 229–235, 241, 247–
 248
 Markkola, Pirjo 116
 Massey, Doreen 187
 Mazzarella, Merete 240
 McCrone, David 88, 97
 Medvedev, Sergei 148
 Meinander, Henrik 149
 Mieto, Juha 48
 Miller, Daniel 173–176
 Morley, David 101
 Münster, Sebastian 217
 Myntti, Eemu 248
 Mäkelä, Johanna 143
 Mäkelä, Klaus 145–146
 Mäkelä, Matti 111–112

N

Nenola, Aili 117
 Niskanen, Mikko 74
 Nooa 92
 Numminen, M.A. 127
 Nurmesniemi, Antti 144
 Nurmi, Paavo 140–141

O

O'Brien, Conan 168
 Oksa, Jukka 73–74

P

Paasi, Anssi 132, 198, 204, 220
 Pacius, Fredrik 195
 Palin, Tutta 41, 43
 Pekkanen, Toivo III–II2, II8
 Pekkarinen, Jussi 193
 Peltonen, Matti 72, 164
 Pietilä, Reima 64
 Plano Carpini, Johannes de 213–
 214, 218
 Porthan, Henrik Gabriel 197
 Pratt, Mary Louise 199
 Pälsi, Sakari 147–148
 Pääatalo, Kalle 127

R

Raitio, Kosti 181
 Raittila, Hannu 68, 108–109
 Raittila, Pentti 148, 256
 Rannikko, Pertti 73–74
 Rantanen, Päivi 214, 225
 Rasa, Risto 127
 Relander, Jukka 26, 55, III, 149,
 153
 Renan, Ernest 87, 101
 Ricci, Matteo 215
 Rikkinen, Hannele 81–82
 Rojola, Lea 130
 Rossi, Leena-Maija 162
 Rouhiainen, Vesa 76
 Runeberg, Johan Ludvig 52, 105,
 181, 240
 Ruohonen, Laura II6–II7

S

Saarikangas, Kirsi 81, 144, 151
 Saarinen, Jarkko 72

Saaristo, Kimmo 160–161
 Said, Edward 249
 Salama, Hannu III–II2
 Salmi, Vexi 46
 Salolainen, Pertti 126
 Sandlund, Tom 160
 Sarpaneva, Timo 144
 Sarpavaara, Harri 162
 Sassoon, Donald 196
 Schjerfbeck, Helene 247
 Sennett, Richard 145, 183, 243
 Seppälä, Juha 109, 230, 252
 Short, John Rennie 71–72
 Sibelius, Jean 51, 141, 151
 Siikala, Ritva II8–II9
 Siiskonen, Pirjo 69
 Sikondomboro, Matias 250
 Siltala, Juha 274
 Siltanen, Juha 229–230, 232–233
 Sipilä, Jorma 123
 Slater, Don 173–176
 Smith, Anthony D. 86, 212
 Snellman, Johan Vilhelm 52, 218
 Soinio, Olli 74
 Sorolainen, Eerik 188
 Sorsa, Kalevi III
 Stallybrass, Peter 259
 Suhonen, Paola 46
 Syrjä, Martti 45
 Syrjä, Mikko 45

T

Tacitus 212, 214
 Tarasti, Eero 121, 124
 Tarkiainen, Kari 149
 Timonen, Senni 117
 Tolonen, Tarja 57, 61
 Topelius, Zacharias 41–43, 60, 105,
 163

Tsingis Khan 99
Tuhkanen, Sakari 66

VW

Valkonen, Tapani 160
Vanhanen, Tatu 220
Waris, Heikki 160–162, 219
Varis, Tuula-Liina 251–252
Varpio, Yrjö 111–112
White, Allon 259
Wiik, Kalevi 93–94
Viikari, Auli 108–109, 114–115,
157
Vilkuna, Janne 91, 97
Williams, Raymond 62, 77, 158–
159
Wirkkala, Tapio 144
Woolf, Virginia 135
Wright, Ferdinand, Magnus ja Wil-
helm von 48
Wuolijoki, Hella 117
Vuorela, Toivo 197

Z

Zetterberg, Seppo 229–233
Žižek, Slavoj 262