

# **TUULIA**

Feministisiä näkökulmia lappilaiseen sukupuolikulttuuriin



# TUULIA

Feministisiä näkökulmia lappilaiseen sukupuolikulttuuriin

Toimituskunta

Päivi Naskali, Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley,  
Anne Korhonen ja Mervi Kutuniva

Lapin yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja 4  
Rovaniemi 2003

Julkaisija: Lapin yliopisto  
Kasvatustieteiden tiedekunta  
[www.ulapland.fi/ktk](http://www.ulapland.fi/ktk)

Taitto: Eveliina Olsson

Jakaja: Lapin yliopisto / julkaisut  
PL 122  
96101 Rovaniemi  
sähköposti: [julkaisut@ulapland.fi](mailto:julkaisut@ulapland.fi)  
[www.ulapland.fi/julkaisut](http://www.ulapland.fi/julkaisut)

**Painettu:**

Lapin Yliopistopaino  
Rovaniemi 2003

ISSN 1457-9553 (nidottu)  
ISBN 951-634-887-4 (nidottu)

URN: ISBN 951-634-946-3

<http://ktk.ulapland.fi/isbn9516349463>

© 2004 Lapin yliopisto ja kirjoittajat

Tämä julkaisu on tekijänoikeussäännösten alainen. Teosta voi lukea ja kopioida eri muodoissaan henkilökohtaista sekä ei kaupallista tutkimus-, opetus-, ja opiskelukäyttöä varten. Lähde on aina mainittava. Käyttö kaupallisiin tai muihin tarkoituksiin ilman nimenomaista lupaa on kielletty.

**Elektroninen:**

Lapin yliopisto  
Kasvatustieteiden  
tiedekunta 2004

ISSN 1795-0368 (online)  
ISBN 951-634-946-3 (PDF)

## SISÄLLYS

<b>Lukijalle</b>	7
<i>Päivi Naskali:</i> <b>Sukupuolen, kansallisuuden ja tutkijuuden risukoissa</b> Lappilaista sukupuolikulttuuria jäljittämässä	13
<i>Seija Keskitalo-Foley:</i> <b>En katso Lappia tunturin päältä</b> Paikan kokemuksia Lapin maaseudun naisten elämässä	40
<i>Mervi Kutuniva:</i> <b>Kaiken se kestää, kaikessa uskoo, kaikessa toivoo, kaiken se kärsii</b> Katkelmia lestadiolaisäitien elämästä	61
<i>Satu Saarinen:</i> <b>Kutsuttuna ja kiellettyinä</b> Naispappina Oulun hiippakunnassa	81
<i>Mervi Autti:</i> <b>Auttin neidit ikkunalla</b> Valokuvaajanaiset 1920-luvun Rovaniemellä	115
<i>Anne Korhonen:</i> <b>Sie viet, mie vikisen</b> Pohjoisen naiskaupan uhrit lehtikirjoituksissa	145
<i>Tarja Orjasniemi:</i> <b>”Se juo joka juo”</b> Raittius ja alkoholin käyttö osana lappilaisen naisen elämää	170
<b>Kirjoittajat</b>	197



## LUKIJALLE

Maantieteellisen, kulttuurisen ja poliittisen painopisteen takia pohjoisessa asuva tietää – ja joutuu tietämään – Etelä-Suomen tapahtumista ja ilmiöistä paljonkin, mutta mitä eteläsuomalaisen tulisi tietää Lapista. Riittäkö tiedoksi arkipäivän ymmärrys, joka rakentuu uutisten, populaarikulttuurin ja Lappiin suuntautuneen vapaa-ajan vieton kautta? Tiedotusvälineissä kertomisen arvoisiksi määrittävät useimmiten huonot uutiset: Lapin kylät tyhjenevät, kaupunkien kerrostaloja puretaan, jäljelle jäävät ihmiset syrjäytyvät. Naiset ovat päässeet viime aikojen otsikoihin lähinnä prostituution ja naiskaupan uhreina, tai esiin on nostettu yksittäisiä yritysmaailmassa menestyviä lappilaisia naisia.

Tämän kirjan tarkoituksena on kertoa Lapissa elämisestä naisten silmin. Kokonaista kuvaa lappilaisen sukupuolijärjestelmän ja naisten elämän monimuotoisuudesta on mahdotonta tavoittaa, joten toivomme näiden fragmenttien herättävän keskustelua ja kiinnostusta käsiteltyihin teemoihin. Teos on ensimmäinen suomenkielinen lappilaista naiseutta käsittelevä kirja. Se on alku tutkimusten ja teosten sarjalle, joka nousee vähitellen elävöittämään lumivalkeista Lapin karttaa naisten kuvilla.

Naistutkimuksen valtavirta on tuottanut tutkimusta kaupunkilaisesta ja eteläsuomalaisesta naiseudesta, jota on suhteutettu lähinnä eurooppalaiseen ja amerikkalaiseen tutkimustietoon. Perinteisen feministisen tutkimuksen tavoin pyrimme tilkitsemään sekä lappilaisuutta että naiseutta koskevan tiedon aukkoja. Yhtäältä tarkoituksena on kirjoittaa sukupuoli lappilaista identiteettiä koskevaan tieteelliseen keskusteluun, toisaalta teos tarjoaa näkökulmia suomalaiskansalliseen naiseuden kuvaan.

Euroopan Unionissa koko Suomi on pohjoista ulottuvuutta, helsinkiläiselle Jyväskylä on pohjoisessa ja Inarista katsottuna Rovaniemi on etelässä. Pohjoinen ja etelä ovat abstraktioita, vaikka niiden perusta onkin maantieteellisessä määrittelyssä. Myös keskus ja periferia rakentuvat kulttuurisesti ja vaihtavat paikkaa näkökulmasta riippuen. Rakennetuilla mie-

likuvilla on merkitystä maailman hahmottamisessa, onhan esimerkiksi Helsingistä paljon pitempi matka Rovaniemelle kuin päinvastoin. Kuitenkin kukin yksilö ja yhteisö elää oman elämänsä keskuksessa, olkoon se sitten vaikka siinä ”rääseikössä”, jota etelän ihminen ohikiitäessään katsoo ja kyselee, että miten täällä voi elää kun täällä ei ole mitään. Tutkijalle periferisenä tarjottu positio voi parhaimmillaan avautua tilana, jossa ero ja erilaisuus ovat läsnä tietoa rikastuttavina elementteinä.

Miten pohjoisuus teoksessa määritellään? Kulttuuristen alueiden tarkan määrittelyn mahdottomuus ilmenee siinä, ettei valtakunnan rajakaan ole ehdoton kulttuurinen jakaja: esimerkiksi Ruotsin ja Suomen raja on ollut alueen asukkaille vain Tornionjoen veteen piirretty viiva. Siitä huolimatta olemme päätyneet määrittelyyn, jonka mukaan pohjoisuus on meille ensisijaisesti lappilaisuutta, jonka konkreetti karttaraja seuraa Lapin läänin rajoja, mutta jonka kulttuuriset ja mentaaliset säikeet koukkaavat toisinaan rajojen yli. Esimerkiksi kirkollisissa rajanvedoissa koko Lappi kuuluu Oulun hiippakuntaan, jolloin pohjoisen pappeuden ehdot määrittävät naispappeja Keski-Pohjanmaalta Nuorgamiin. Lappilaisuus jäsentyy meille kulttuurina, jota moninaisuudestaan huolimatta määrittää tietty elämäntavallinen ja kokemuksellinen yhtenäisyys.

Kirjoittamisprosessin aikana olemme olleet tietoisia Lappiin liitetyistä dikotomioista. Osittain tässä prosessissa kyse on vielä stereotyypioiden purkamisesta, mikä voi helposti johtaa uusiin stereotyyppioihin. Esimerkkinä monimutkaisista teemoista on yleinen ajatus lappilaisten ihmisten luontokeskeisyydestä. Miten tehdä ymmärretyksi luontoa toiminnan tilana ja elämäntapana tulematta tulkituksi essentialistiksi, joka tuottaa vastakkainasettelua agraarin ja urbaanin, feminiinisyyden ja maskuliinisuuden välille? Olemme myös joutuneet toteamaan, että lappilaisessa ympäristössä puhe sukupuolesta on vielä uutta. Suhtautuminen sukupuolta koskeviin kysymyksiin on usein emotionaalista eikä pohdintoja nähdä osana älyllistä akateemista tai poliittista keskustelua. Naistutkijoina tunnistamme lappilaisessa sukupuolikulttuurissa monia naista alistavia toiminnan ja symbolijärjestelmän muotoja. Sukupuolta koskevan kysymyksen esiin-



nostaminen merkitsee väistämättä valta-asetelmaan kajoamista, ja se taas purkaa ihanteellista kuvaa yhdestä yhtenäisestä Lapin maasta, jossa puolustaudutaan muiden koloniaalisia ja marginalisoivia vallankäytön muotoja vastaan. Emme kuitenkaan halua yhtyä siihen huokailevaan kuoroon, joka tulkitsee lappilaiset kulttuuriset erityispiirteet yksipuolisen alistaviksi ja kirjoittaa uusiksi perinteistä kurjuustarinaa. Naistutkimuksen loputtoman kritiikin ja itsekritiikin omaksuneina emme ole voineet toteuttaa myöskään paikallisesta katsannosta suotavinta tapaa uusintaa vahvan naisen tarinaa kirjoittamalla menestystarinoita. Olemme pyrkineet mahdollisimman suureen kohteenmukaisuuteen. Naiset sekä tulevat määritellyksi kulttuurin ehtojen kautta että raivaavat tilan niiden myönteisten ja kielteisten ehtojen sisällä, jossa he elävät elämäänsä.

Keskittyvässä ja globalisoituvassa maailmassa kysymys omasta positiosta ei ole yksinkertainen. Naistutkija, joka on herkistynyt kulttuurisille merkityksille, joutuu Lapissa pohtimaan omaa identiteettiään suhteessa normatiiviseen suomalaisnaisuuteen ja paikalliseen kulttuuriin joko siinä kasva-neena tai siihen tulijana. Kirjoittajissa on sekä syntyperäisiä lappilaisia että muualta tänne muuttaneita, mutta keskeinen lappilaista kulttuuria määrittävä näkökulma teoksesta puuttuu: saamelaisnaisten kirjoitukset. Kirjan koostaminen on monien vaiheiden summa, ja tämän kirjan tekoprosessissa kävi niin, että saamelaiset kirjoittajat joutuivat erilaisista elämän tuomista yllätyksistä johtuen luopumaan kirjoittamistehtävistään. Saamelaisien tekemää naistutkimusta on vielä kovin vähän, ja pidämme kiinni saamelaisien oikeudesta vihdoin kirjoittaa omat tarinansa. Naistutkimuksen alkuvaiheessa korostettiin, että naisten on tehtävä tutkimusta naisista naisia varten, ja tämän lähtökohdan poliittinen merkitys on edelleen suuri etnisen eron ollessa kyseessä.

Ensimmäisessä artikkelissa *Sukupuolen, kansallisuuden ja tutkijuuden risukoissa. Lappilaista sukupuolikulttuuria jäljittämässä* Päivi Naskali analysoi lappilaisuutta suomalaisuuden määrittelyä vasten. Hän kulkee Pohjanmaan junnassa Kirsti Simonsuuren seurassa kohti Rovaniemeä, pohtii oman identiteettinsä muutosta, keskustelelee pohjoisuuden tutkijoiden kanssa, katsoo

elokuvia ja hyräilee mielessään upeaa Lapin tangoa. Ennen kaikkea häntä kiehtovat kysymykset lappilaisuuden, saamelaisuuden ja suomalaisuuden välisistä suhteista sekä sukupuolen samanaikaisesta läsnä- ja poissaolosta. Miten perinteinen elämäntapa ja alkuperäisyys kohtaavat modernin asettamat kysymykset sukupuolisesta erosta, ja miten naistutkijan tulisi toimia näihin kysymyksiin törmätessään?

Seija Keskitalo-Foley purkaa myyttiä eksotisoidusta ja maskulinisoidusta Lapista artikkelissaan *En katso Lappia tunturin päältä. Paikan kokemuksia Lapin maaseudun naisten elämässä*. Hän tarkastelee pohjoisen maaseudun naisten suhdetta elinympäristöönsä. Analysoimalla Lapissa asuvien naisten elämäkertoja hän tulkitsee naisten kiinnittymistä asuinpaikkaansa ruumiillisuuden ja toimijuuden teemojen kautta. Naisten kertomuksissa arki ei rajaa pois esteettisiä elämyksiä, toisaalta päätoiminen lappilaisuus estää romantisoinnin. Naisten valinnat tunnistetaan myös poliittisina vastanarratiiveina sekä ääneen lausutuille että piiloisille odotuksille siitä, mihin suuntaan Suomen tulisi kehittyä.

Mervi Kutuniva käy artikkelissaan keskustelua vanhoillislestadiolaisten äitien kanssa. Artikkelin tuo esille katkelmia lestadiolaisäitien, ”Hilkan” ja ”Leenan”, elämästä. Artikkelin otsikointi *Kaiken se kestää, kaikessa usko, kaikessa toivoo, kaikeksi kärsii* toimii johdattajana artikkelin teemoihin. Vanhoillislestadiolaisella äidillä on usein suuri perhe hoidettavanaan ja paljon lapsia kasvatettavanaan. Artikkelissa pohditaan äidin kestämistä, arjessa jaksamista sekä uskon, toivon ja kärsimyksen ilmenemistä hänen elämässään. Vanhoillislestadiolaisuutta, Suomen suurinta herätysliikettä, pidetään nimenomaan Pohjois-Suomen uskontona. Vanhoillislestadiolaiset äidit rakentavat äitisubjektiuttaan sekä uskonnollisen yhteisönsä sisällä että suhteessa muuhun ympäröivään kulttuuriin.

Satu Saarinen luo artikkelissaan *Kutsuttuna ja kiellettyinä* katsauksen Oulun hüppäkunnan naispappien kokemuksiin heidän työskennellessään maamme pohjoisimmassa hüppäkunnassa, joka tunnettiin pitkään naispappeuden vastustajien saarekkeena. Mitä ja miten naispappit kertovat kokemuk-

sistaan? Kuinka he ovat rakentaneet ammatti-identiteettiään tilanteessa, joka on ollut viime aikoihin asti poikkeuksellinen maamme hiippakuntien joukossa? Miltä on tuntunut tulla kielletyksi ja väistetyksi kollegojen puolelta? Mistä naispapat ovat ammentaneet voimansa työhön ja arkeen? Millaisen kasvualustan pohjoinen hiippakunta, joka on perinteisesti ollut miehisen pappina olemisen tapojen ja toimintamallien aluetta, on tarjonnut naispappeudelle?

Mervi Autti tutkii 1920-luvun elämää Rovaniemellä tulkitsemalla valokuvaaja-isotädeistensä otettua kuvaa *Auttin neidit ikkunalla*. Valokuva toimii impulssina, josta katsoen ja jonka kautta hän avaa ajan, yhteiskunnan ja neitien elämän kuvaa pohjoisella paikkakunnalla. Artikkeliksi etsii vastausta kysymykseen, minkälainen lappilaisessa maaseututaajamassa eläneiden naisten psyykkinen ja fyysinen liikkumavara tuohon aikaan oli. Auttin neidit eivät asettuneet katseen kohteeksi sen alistavassa mielessä, vaan he elivät itsellisinä ”uusina naisina” luovasta marginaalistaan käsin.

Anne Korhonen analysoi prostituutioon liitettyjä merkityksiä artikkelissaan *Sie viet, mie vikisen. Pohjoisen naiskaupan uhrin lehtikirjoituksissa*. Diskursiivianalyttisen luennan kohteena on se, miten naiskaupan uhrin määrittelyä uutisissa, mielipide- ja pääkirjoituksissa. Diskurssien tulkinta osoittaa, että naiskaupassa ongelmallisena ei nähdä itseään myyvien naisten tilannetta. Huoli kohdistuu pohjoisen asukkaisiin, kansalliseen maineeseen, miesten hyvinvointiin ja viranomaisten toimenpiteiden puolesta argumentoimiseen.

Tarja Orjasniemi kuvaa artikkelissaan *Se juo joka juo. Raittius ja alkoholin käyttö osana lappilaisen naisen elämää* pohjoisen, harvaan asutun maaseudun naisten raittiutta ja alkoholin käyttöä sekä niissä tapahtuneita muutoksia. Vähäinen alkoholin käyttö, raittius ja kielteinen asennoituminen ovat olleet osa maaseutuväestön ja etenkin naisten elämää. Yhteiskunnallinen ja alkoholipoliittinen kehitys sekä juomatapojen yleiset muutokset yhdessä maaseutuväestön elämäntavan murroksen kanssa ovat vaikuttaneet naisten alkoholin käyttöön. Raittiudessa ja alkoholin käytössä tapahtuneiden

muutosten lisäksi artikkeli antaa mahdollisuuden ranualaisille ja posiolaisille naisille kertoa käsityksiään ja mielipiteitään tapahtuneesta kehityksestä.

Kirjan kansikuvana on lappilaissyntyisen Sodankylän Askassa asuvan kuvataiteilija Helena Junttilan tussipiirros nimeltä *Tuulenpuuska*. Kuvan naisen meidän on helppo samaistua, sillä jonkinlaisen puhalluksen keskellä vasta- ja myötätuulineen tunnemme lappilaisina naisina elävämme. Kuvasta juontuu myös kirjan nimi TUULLA – Feministisiä näkökulmia lappilaiseen sukupuolikulttuuriin.

Kiitämme Ester Cullblomia, Marja Holmilaa, Marita Hussoa, Riitta Högbäckaa, Aini Linjakumpua, Maria Lähteenmäkeä, Anu Koivusta, Anna Kortelaista, Simo Koskista, Kirsti Niskasta, Suvi Ronkaista, Tuula Sakanahoa, Vappu Sunnaria, Seija Tuulentietä, Terhi Utriaista ja Elina Vuolaa artikkeleiden kommentoinneista sekä rakentavista ja perehtyneistä palautteista.

Lämmin kiitoksemme myös Eveliina Olssonille kieliasun tarkastamisesta, luotettavasta oikoluvusta sekä tekstien ja kannen saattamisesta painoasuun.

Toimituskunta

*Päivi Naskali*

## SUKUPUOLEN, KANSALLISUUDEN JA TUTKIJUUDEN RISUKOISSA

Lappilaista sukupuolikulttuuria jäljittämässä

### ”Kun kerran matkallain Lapin maahan eksyin”

”Ylivieskan takana ei ole enää muuta kuin Oulu. Ouluun saavuttua päivä on valjennut, ja jälleen pimentynyt.” (Simonsuuri 2000,18). Ylivieskan lakeuksilta, jossa ”missään ei synkkyys ole synkempi kuin täällä” (mt., 17) lähdin aikoinaan Jyväskylän kulttuuri- ja yliopistokaupungin kautta paikkaan, jota ei ole olemassakaan, Rovaniemelle. Ei-minnekään päästäkseen on jatkettava matkaa Oulunkin jälkeen. Kirsti Simonsuuren matka toi hänet parikymmentä vuotta sitten Ouluun, kaupunkiin, joka tarjosi maakunnan ihmisille ”mahdollisuuden muuttaa maalainen elämänmuoto kaupunkilaisuuteen” (mt., 18-19). Tuosta exoduksesta hän kirjoitti pienen teoksen *Pohjoinen yökirja*, joka ei aikoinaan riemastuttanut nousukastaajaman väkeä vaan herätti raivoisan väittelyn, jossa ulkoa tulleen kirjailijan näkemys pyrittiin kumoamaan.<sup>1</sup>

Kirja ei kuvaa niinkään Oulua paikkana, vaan kulttuurista siirtymää paikasta ja tilasta toiseen, tilannetta, jossa merkitysjärjestelmät väistämättä törmäävät. Tila näyttää aina toisenlaiselta tulijasta kuin asujasta. Itselleni Simonsuuren kirja oli mielenkiintoinen lukukokemus siksi, että se antoi nimen tuntemuksille, joita en ollut osannut aiemmin nimetä enkä ainakaan sanoa ääneen. Kärjistäessään, ironisoidessaan ja terävästi havainnoidessaan se tiivistää jotain oleellista paitsi pohjoisesta alueena myös ja ennen kaikkea maailmojen törmäämisestä. Simonsuurelle (2000, 134) ”(...) Englannin vuosina etäisyys aiheutti sen, että oikeastaan koko Suomi muuttui pohjoiseksi”. Itse tulin Lappiin läheltä. Lappi oli minulle osa

---

<sup>1</sup> Taru Väyrynen on analysoinut Pohjoisen yökirjan saamaa vastaanottoa vuonna 1999 ilmestyneessä väitöskirjassaan *Odyssia Ouluun. Kirsti Simonsuuren Pohjoisen yökirjan viesti ja vastaanotto*.

suomalaisuutta, josta en ollut ollutkaan poissa, mutta samalla se oli myös jotain muuta ja tuohon muuhun jouduin ottamaan kantaa.

Kysymys on minuuden pohtimisesta ja jäsentämisestä. Simonsuuren tarkoitus ei ollut tunnustaa tai paljastaa, vaan hän tarkasteli maailmaa omassa ”mielikuvitusysteemissään”. Suomalaisuuden, oululaisuuden ja pohjoissuomalaisuuden kritiikkinä koettu oli ”minäkertojan pohdintoja tilanteista joihin minuus joutuu ja joissa sitä koetellaan” (mt., 134). Samalla teos tuli koskettaneeksi jotakin perustavanlaatuista pohjoisessa elämäntavassa ja särkeneeksi myyttejä. Myytin säröilyä oli jo ilmassa; jos kirja olisi ilmestynyt aiemmin, se olisi saatettu ohittaa terävää kärkeä tunnistamatta ja myöhemmin sen merkitykset eivät olisi enää tuottaneet yhtä suurta uhan tuntua. Tuo ajankohta, 1970–1980-lukujen taite, oli ehkä herkin pohjoisen itsetunnon loukkaukselle.

Aatteet kulkevat – ja tieto. Aikajänne vaihtelee, eurooppalainen kulttuuri yhtenäistyy ja väestökasaumissa kehitellyt ajatukset hiipivät vähitellen Euroopan laitamille. Yhtenäistymistä tapahtuu sellaistenkin Simonsuuren kuvaamien kulttuurierojen, kuten keskustelutyylin, itsensä ilmaisemisen, käytöstapojen ja kritiikin vapaan ilmaisun suhteen. Itseäni – työni, kokemukseni ja tämän kirjan teeman takia – kiinnostaa sukupuolta koskevan keskustelun kulkeutuminen Pohjois-Suomeen. Nyt en puhu Oulusta, jota lappilaiset tuskin pohjoisen kaupunkina pitävät, vaan puhun Lapista, lappilaisuudesta sellaisena kuin se itselleni näyttäytyy. Lähtökohtana on ennen kaikkea ”minäkertojan pohdinta tilanteiden koettelemasta minuudesta” ilman kaikenkattavaa todisteiden virtaa – ennen kaikkea siksi, ettei mentaalille ole konkreetteja tieteellisen realismin edellyttämiä todisteita.

Oma suhteeni lappilaisuuteen on toki aivan toinen kuin Simonsuuren oululaisuuteen. Olen ollut altis ja halukas tulemaan osaksi tätä yhteisöä. Olen odottanut vieraanvaraisia kutsuja ja saanutkin sellaisia. Olen kokenut prosessin, jota voisi nimittää identiteetin muutokseksikin. Niin lyhyessä ajassa minkä Simonsuuri Oulussa vietti, hän ei ehtinyt jäsentää identiteettiään uudelleen, asettua oululaisuuteen tai pohjoissuomalaisuuteen.

Itselläni meni kymmenisen vuotta ennen kuin aloin katsoa maailmaa lappilaisuudesta käsin.

Lappilaisen identiteetin omaksumisen tunnistaa, kun havaitsee itsessään Lapissa tyypillisen puolustusasenteen. Joku aina väijyy pahoin aikein vesivoimaa, hillasoita, luonnonrauhaa tai elämäntapaa. Tämä vähemmistön kokemus tulla ymmärretyksi ja kohdelluksi väärin on tarttuvaa: korva herkistyy kuulemaan ”mitä ne meistä sanovat”. Kun aiemmin olin katsonut ulkopuolisena, että näin ne täällä tekevät tai jättävät tekemättä, aloin nyt kuulla eteläsuomalaisten kommentit ulkopuolisten arvioina. Kysymykset tyyliin ”onko siellä Rovaniemellä aina sellaista kuin Tervon kirjoissa” alkoivat vaikuttaa tietämättömiltä ja sivistymättömiltä. Kun valtakunnan ensimmäinen mielipidevaikuttaja Helsingin Sanomat systemaattisesti tuottaa yksipuolista, sensaatiohakuista ja negatiivisesti väritynyttä kuvaa Lapin elämästä ja ihmisistä, nousee sisälläni ärtymys ja samaistun alueelliseen toiseuteen, kehitysmaalaisuuteen, joka ei ole kiinnostava sellaisenaan vaan vain säväyttävien lööppien aiheena. Loukkaannun, kun joku naistutkija kertoo iloisesti, miten etelästä voitaisiin tuoda kehitysapua sinne teidän yliopistoon – vaikka posti yltää usein vain Ouluun asti.

Tunnen sympatiaa lappilaisuutta, sen elämänmuotoa ja ihmisiä kohtaan. Melkein väitän, että Simonsuuren kokema pohjoisen ihmisen kyvyttömyys rakastaa ei koske lappilaisia. Ylivieskassa varttuneena vaikutelmani on, että tunteiden kuolettaminen ja ilmaisun niukkuus, jopa kyvyttömyys omalta epävarmuudeltaan kiinteisiin ihmissuhteisiin, on pohjanmaalainen eikä lappilainen kyvyttömyyden muoto. Samanaikaisesti tiedän ja tulen muistutetuksi, että en ole täältä. Olen junantuoma ja pysyn sellaisena. Lisäksi olen feministi, eikä se jää huomaamatta. Niinpä täydellisen sulautumisen vaaraa ei ole, ja kykenen edelleen tunnistamaan sen ulkopuolisen tavan nähdä, josta Simonsuuri teoksessaan kertoo.

Tarkastelen tässä artikkelissa sukupuolen näkymistä tai näkymättömyyttä, tabu- ja myyttiluonnetta, lappilaisessa kulttuurissa. Pohdin sukupuolista eroa koskevan tiedostamisen hitautta ja uhkaavuutta. Mitä kysymyksiä

sukupuoli nostaa esiin, minkälaisia myyttejä se purkaa ja miten se kulttuurin pohjavirtana näyttäytyy metaforisella tasolla? Ennen kaikkea mieltäni vaivaa ajatus jännitteestä sukupuolen ja luonnollisuuden välisessä suhteessa sekä se, minkälai-  
sten kysymysten eteen (feministinen) tutkija asettuu suomalaisuuden ja lappilaisuuden risteyskohdassa.

## **Sukupuoli, kansalaisuus ja lappilaisuus**

Suomen koko yhteiskuntaelämässä virallinen ideologia korostaa sukupuolineutraaliutta ja naisten ja miesten välistä tasa-arvoa huolimatta siitä, että naisten asema työmarkkinoilla ja yhteiskunnassa on heikentynyt viime vuosina. (Naumanen 2002, 20-47; ks. myös Lempiäinen 2002, 31.) Lapissa tasa-arvoa ja kulttuurisia merkityksiä koskevat kysymykset ovat olleet ja ovat edelleen keskeisiä; niiden ei kuitenkaan ole ajateltu leikkaavan sukupuolittuneita yhteiskunnallisia käytäntöjä ja merkityksiä. Sosiaaliset, taloudelliset ja kulttuuriset kysymykset nostavat keskiöön alueellisen ja etnisen eriarvoisuuden, eikä niiden merkitystä ole kenenkään syytä väheksyä. Voimakkaan yhteiskunnallisen muutoksen seurauksena koko alueen tulevaisuus ja elinkelpoisuus näyttävät olevan uhattuina. Uhka ilmenee nuorten poismuuttona, väkiluvun ja syntyvyyden laskuna ([www.lapinliitto.fi](http://www.lapinliitto.fi)) ja perinteisesti kaupunkeihin liitetyn naiskaupan ja prostituution asettumisena lappilaisiin yhteisöihin.

Pohjoisessa puhutaan Lapista omana alueenaan – onpa joskus heitetty ajatus Lapin itsenäisyydestäkin. Minkälainen suhde lappilaisuudella sitten on suomalaiseen kansallisuuteen ja miten ne molemmat rakentuvat suhteessa sukupuoleen? Naistutkimuksessa on purettu kansalaisuuden sukupuolettomuutta ja maskuliinisuutta. Suomessa on pohdittu suomalaisuuden rakentamia käsityksiä, joissa erilaisuuksia, erityisesti sukupuolta, integroidaan ja marginalisoidaan. Kansallisuutta rakennetaan yhteiskunnan eri aloilla kuten mediassa, kirjallisuudessa ja koulutuksessa ja analyysien mukaan suomalainen kansallisuus on vahvasti sitoutunut maskuliinisuuteen, maskuliiniseen toimijaan. (Gordon, Komulainen ja Lempiäinen



2002, 11.) Esimerkiksi kirjallisuudessa tämä näkyy siten, että kullakin maakunnalla on epävirallinen (mies)edustajansa (Kivimäki 2002, 60). Tällaiseksi voidaan Lapissa tällä hetkellä tunnistaa Jari Tervo, joka vuosikymmenet Helsingissä asuneena edelleen on meidän poikamme maailmalla – välittipä hän ”meistä” minkälaista kuvaa tahansa.

Sukupuolta koskevien merkitysten ja maskuliinisen sankaruuden toisto on voimissaan edelleen erityisesti kuvallisissa representaatioissa. Esimerkiksi Åke Lindmanin elokuvassa *Lapin kullan kimallus* (1999) läsnä ovat miesten välisen toveruuden tinkimättömyys, tiukka moraalisuus ja rehellisyys, miehen vapaudenkaipuun kyseenalaistamattomuus ja homososiaalisen kulttuurin turvallisuus: juopottelu, kuolema, uskonto, ystävyys, menestyminen, kovuus, jopa rakkaus ilmentävät itsensä miesten keskinäisessä vuorovaikutuksessa. Naiset pilkahtavat elokuvassa perinteistä dikotomiaa vahvistaen: huorahtava nainen astuu näyttämölle modernissa meikissään ja laulaa melankolisen viisunsa häipyäkseen taas jättämättä jälkeä itsestään. Toisen päähenkilön vaimo edustaa taas huoran madonna-pariakapisen lehmän kanssa ankeaa arkea elävänä naisena, jonka elämäntehtävä on odottaa miestänsä meriltä, kullanhuhdonnasta, metsästämistä, savotasta, sodasta.

Tapio Suomisen elokuva *Mosku – lajinsa viimeinen* (2003) uusintaa legenda Lapin miehestä. Elokuva perustuu Aleksanteri Hihnavaaran elämästä kerrottuihin ja kirjoitettuihin tarinoihin. Lajinsa viimeinen viitanee menetettyyn, sukupuuttoon kuolleeseen mieheyden lajiin. Vesa Karonen (2003) kysyykin Helsingin Sanomissa, onko lajin olomuoto pahuus vai jalo villeys. Ainakin elokuvan kerronnan hallitseva teema on alkukantaisuus, lähes eläimellisyys. Mies liikkuu vaikeakulkuisessa maastossa vaitonsa avulla, selviää alastomana pakkasesta, lyö, tappaa ja kohtelee voittamiaan vihollisia kuin epäihmisiä. Kun Mosku tapaa naisen, seksuaalinen halu herää ja johtaa raiskaukseen, joka kuvataan ”luonnollisena” naaraan ja uroksen kohtaamisena. Sanoja ja kieltä ei juuri ole, vaan viestejä välittävät eleet, ilmeet ja mielipuolinen nauru.

Kansallisuutta tuotetaan erontekojen avulla. Esimerkiksi sosiologian oppikirjat kertovat kansallisuuteen liittyvän kolmenlaisia eroja: kielen, maantieteellisen eron ja luokkajaon. Maantieteellisen eron dimensioita ovat pohjoinen-etelä ja syrjäseudut-keskukset. Sosiologiatieteen tuottama kaipa suomalainen kansallisuus on ”sinivalkoista, luterilaista, suomenkielistä ja poikkeuksin ruotsinkielistä, mutta muita eron merkkejä siitä on vaikea lukea” (Gordon ym. 2002, 29) ja sen tuottama keskimääräisyys tasa-arvoideologioineen kattaa vain pienen osan yhteiskunnan toimijoista (ma., 28). Naistutkijoille kansallisen, etnisen, sukupuolisen ja seksuaalisen eron tunnistamisen vaatimus on jo pitkään ollut osa tieteellistä keskustelua. Niinpä esimerkiksi Pirjo Markkola (2002, 89) muistuttaa, että ”(S)uomalainen nainen on yhtä hyvin ruotsinkielinen, yläluokkainen, lesbo, romani, saamelainen, tataari tai juutalainen.” Kuitenkin näiden eron tekijöiden tarkasteleminen yhtä aikaa on vaikeaa. Ne voidaan nimetä ja osoittaa ne siten tiedetyiksi, mutta useamman eron yhtäaikainen tarkastelu onnistuu harvoin. Myöskään *Suomineiton hei!* -teoksessa (Lempiäinen ym. 2002) ei ole yhtään eron sisältä, marginaalista tulevaa kirjoitusta. Siinä ei myöskään kommentoida saamelaista kansallisuutta ja identiteettiä käsitteleviä tekstejä, vaikka niitä olisi jo saatavilla.

Vastaavasti pohjoisessa tutkimuksessa, jossa keskitytään alueellisiin ja kulttuurisiin eron dimensioihin, ei sukupuolta juurikaan oteta huomioon.<sup>2</sup> Kysymys voi olla tietoisesta rajauksesta, mutta kun kysymystä sukupuolesta ei kommentoida, jää lukija kysymään, onko sukupuoli pohjoisessa edelleen ero joka ei aiheuta eroa. Eikö poliittisilla toimijoilla ole sukupuolta? Eivätkö naisten arkeen ja arjen ongelmiin liittyvät kysymykset tarjoa haastetta kehitykselle ja eikö naisten elämäkäytännöistä voi esittää vaatimusta politiikalle?

---

2 Esimerkiksi teoksessa *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit* (1999) käsitellään alkuperäiskulttuuria ja lappilaista kulttuuria hyvin monipuolisesti. Esipuheen mukaan ”(...) ajatus yhdestä yhteisestä, kompaktista pohjoisesta identiteetistä on haluttu kyseenalaistaa (...), mikä näkyy otsikon käsitteiden monikkomuodossa (mt., 10). Keskeisenä teemana on myös naistutkijoille tuttu arjen tutkiminen. Sukupuoli ei kuitenkaan näyttäydä identiteetin monimuotoisuutta leikkaavana tekijänä. Sukupuolisen eron teoriaa sovelletaan vain Leena Lohinivan (1999) artikkelissa, jossa analysoidaan taitelija Marja Helanderin valokuvia.

Sukupuolen poisrajaamisen merkitystä ei ole helppo tunnistaa, koska sillä ei tuoteta uusia sukupuolen merkitystä koskevia väheksyviä tai mitätöiviä käytäntöjä. Päinvastoin. Vallitsevaan arvomaailmaan sulautuvana tekona rajausta toistaa ja uusintaa jo olemassa olevia ajattelutapoja. Se pitää asetelmat säröttöminä ja vahvistaa oletusta kulttuurin sukupuolineutraaliudesta.

## **Perinteisen elämäntavan puolustus**

Suomalaisen identiteetin marginaalissa saamelaiset muodostavat oman kansan ja kansallisuuden, jonka määrittelystä ja olemassaolon oikeutuksesta käydään kaiken aikaa taistelua. ”Suomalainen kansallismielinen ajattelu loi rajoja ennen kaikkea venäläisiin ja ruotsalaisiin mutta myös saamelaisiin. Rajaamalla muut erilleen ’meistä’ luotiin kuvaa suomalaisen kulttuurin perinnäisestä olemuksesta. Samalla syntyi käsitys lappalaisten olemuksesta” (Lehtola 1999, 18). Näin rakentui kuva saamelaisista suomalaisuuden kääntonä, ja vastakkainasettelun kautta saamelaisuus määrittyi irrationaalisenä, turmeltuneena, lapsenomaisena, outona Toiseutena vastakohtana rationaalille, hyveelliselle, kypsälle ja normaalille länsimaisuudelle/suomalaiselle talonpoikaiskulttuurille (Lehtola 1999, 18).

Suomalaisuus ei näyttäydy Lapissa niin puhtaana kuin muualla maassa, jossa helposti unohdetaan, että ”(S)aamelaisilla on nyt myös seitsemän virallista liputuspäivää ja kansallispäivänsä 6. helmikuuta...” Puhutaan uudesta saamelaisidentiteetistä, saamelaiskansallisesta heräämisestä ja uudesta tietoisuudesta, jotka ovat rakentuneet omaehtoiselle perustalle vastakohtana ulkoa määriteltyyn, kolonisoituun ”lappalaisuuteen”. Tämän uuden identiteetin symbolisina ja rituaalisina ilmaisuina ovat saamelaislippu ja kansallispäivä. Lapissa on siis ”...hedelmällistä tunnustaa kahden kulttuurin välinen konflikti ja pohtia, mitä energiaa ja luovuutta siitä vapautuu.” (Ma., 22-23.)

Lapissa elää saamelaisten lisäksi lappilaisia, muualta Suomesta muuttaneita

ta tai suomalaistaustaisia ihmisiä, jotka myös mielellään tekevät eroa varsinaiseen suomalaisuuteen. Lappilaisuus lienee määriteltävissä suomalaisuudesta eriytyväksi ”alueelliseksi suomalaisuudeksi” tai ”maakuntaisuudeksi”, joka tarjoaa esimerkiksi naiskirjailijoille kansallisia kiinnekohtia vähemmistökirjallisuuden traditiossa, jolloin lappilaisen kirjallisuuden perinne suomalaisuuden erityispiirteenä vahvistaa yleistä suomalaisuuden kuvaa. (Ks. Kivimäki 2002, 69.)<sup>3</sup>

Erilaisten ryhmien rinnakkaineloa määrittää paikan tarkka nimeäminen, eivätkä konfliktit aina ole vapauttaneet myönteistä energiaa. Jokaisen on tiedettävä, keiden joukkoon kuuluu: kuulutko meihin ja jos kuulut, oletko lojaali ryhmääsi kohtaan. Suomalainen kulttuuri on luonut stereotypioita ennen kaikkea saamelaisista mutta myös lappilaisista, joita ei aina edes käsitteellisesti eroteta toisistaan. Tämä on meille tuttua, mutta väitän että myös Lapissa on stereotyyppisiä käsityksiä ihmisistä, jotka eivät ”kuulu meihin”. Stereotypiat on luotu tekemään selväksi keitä ”me” olemme ja ”luonnollisia rooleja” ja stereotypioita tarvitaan ryhmän koherenssin takia (Dyer 2000, 50).

Perinteinen sukupuolikulttuurin säilyttäminen on yhteydessä retoriikkaan, joka koskee Lapin perinteistä elämäntapaa. Puhe perinteisestä elämäntavasta taas liittyy puolustusdiskurssiin ja tulee oikeutetuksi puolustaessaan lappilaisten oikeuksia etelän valloittajia vastaan: meillä täytyy olla oikeus elää perinteidemme mukaan. Tämäntyyppinen traditionaalisuus on immuuni uusille ideoille ja elämäntavoille. Olen ollut havaitsevinani samantyyppistä lojaalisuutta lappilaisten keskuudessa kuin Andrea Amft Ruotsin saamelaisten yhteisössä, jossa saamelaisten naisten on sanottu olevan vahvoja, itsenäisiä ja arvostettuja: ”Jos nainen sanoo, että hän on alistettu, häntä pidetään ruotsalaistuneena (swedified). Yleinen käsitys on, että

---

3 Lappi leikkautuu suomalaisesta yhteiskunnasta vaikkapa Yleisradion vaalikoneen väitteellä: ”Koko Suomi on pidettävä asuttuna vaikka se merkitsisi yhteiskunnalle suuria taloudellisia uhrauksia.” Väite ei kerro, keistä yhteiskunta koostuu. Ketkä uhrautuvat, jotta yhteiskuntaan kuulumattomat saisivat oikeuden kuulua ”koko Suomeen”? ([www.yle.fi/vaalit/](http://www.yle.fi/vaalit/))

saamelainen yhteiskunta on tasa-arvoinen.” (Amft 2001, 11.)<sup>4</sup>

Lappilaisen yhteisyyden keskeinen piirre on maskuliinisuus ja reilu jätkyys. Mies lappilaisen toimijan kuvana on niin hallitseva, että naisen pois-saoloa ei osata välttämättä kysyä lainkaan. Erityisesti tämä tulee esille edelleen jatkuvassa taistelussa luontoa vastaan. Luonnonsuojelu ja vesirakentaminen ovat tunteita kuohuttavia asioita, joissa rintamalinjat ovat kirikkaat ja miehen suoraselkäisyys punnitaan. Esimerkiksi lehtikirjoittelussa tuotetaan sukupuolisia määrittelyjä todennäköisesti kirjoittajien sitä itse tiedostamatta. Paikallislehden yleisönosastokirjoittelu vahvistaa lähes päivittäin oletusta, jonka mukaan oikea lappilainen on mies samassa mielessä kuin suomalaisuus kansalaisuuden määreenä on maskuliininen. (Ks. Gordon ym. 2002.) Kalevi Kerkelä (ynnä muut) lähettää ”Terveiset Lapin miehelle” Lapin Kansan yleisönosastossa 19.1.2003. Tämä ennen niin ”reilu Lapin mies” on Esko-Juhani Tennilä, jonka kohdalla ”näyttää Helsinki tehneen tehtävänsä” ja jonka Kerkelä kokee pettäneen lappilaiset. Lapin miehen olisi pitänyt Vuotos-äänestyksessä puolustaa lappilaista ihmistä ja samalla koko kansaa ötököitä ja rimpisoita tärkeämpinä. Lappilainen mies, ihminen ja kansa ovat synonyymeja – tähän ryhmään kuuluville yhteiset arvot ovat itsestään selviä. Kerkelä vielä alleviivaa Tennilän putoamista pois Lapin miehen kategoriasta viittaamalla tämän ”vihreyteen” (maalaa nenänpääsi vihreäksi). (Lapin Kansa 19.1.2003, 5.)

## **Luonnollisen, alkuperäisen ja sukupuolen jännitteet**

Prosessia, jossa ilmiön määrittely rajataan, oikeutetaan ja perustellaan vetoamalla oletettuun itsestäänselvyyteen, voidaan Judith Butlerin (1990) mukaan nimittää naturalisaatioksi, luonnollistamiseksi: kulttuurisesti tuo-

---

4 Kuitenkin Ruotsissa saamelaisnaiset puhuvat jo avoimesti miehisestä vallankäytöstä. Sonia Larson Popa (1999, 36) toteaa, että saamelaisessa yhteiskunnassa naisen on vaikea saada valtaa tai saavuttaa korkeita asemia, koska tukea ei tule edes toisilta naisilta. Hän kertoo myös saaneensa tarpeekseen miesten alentuvasta kohtelaisuudesta, jota hän pitää sukupuolisesti diskriminoivana. Nämä väitteet ovat rohkeita tehdessään särön saamelaisten keskinäiseen tasavertaisuuteen. Haastattelu kuitenkin päättyy toiveeseen ristiriitojen ratkaisemisesta, koska ”Me olemme yksi kansa ja meillä on yhteinen päämäärä”. (Ma., 36.)

tettu oikeutetaan luonnollisuudella, johon liittyy jatkuvuus ja pysyvyys. Sukupuolella on kuitenkin kysymys kulttuurisista määrittämisistä, symboleista ja symbolisista järjestyksistä. Niitä tulkitsemalla voi pyrkiä näkemään, mitkä symbolit ovat kulttuurissa keskeisellä sijalla, mikä saa ylipäättään merkin ja merkityksen ja millä kokemuksella ei ole kulttuurissa esitettävää merkkiä. Perustavat symbolit pyritään ilmaisemaan kielen symbolien avulla, mutta koska perustavimmat symbolit ovat ruumissymboleita, ne eletään jokapäiväisessä elämässä eikä kaikkia voi jäsentää kielellä – siksi osa symbolijärjestelmistä jää tietoisuuden ulkopuolelle. (Ronkainen 2001, 67.) Kielen voima on kuitenkin siinä, että se jäsentää symboleita hierarkkiseen, arvottavaan järjestykseen. Kielen toistavuus lujittaa merkitysrakenteita ja hierarkioita, jotka eivät ole helposti murrettavissa. Ruumissymboleille rakentuessaan symboliset järjestykset kantavat mukanaan myyttisiä merkityksiä, jotka ovat vaikeasti tunnistettavia.

Lappiin liittyy paljon myyttisyyttä ja mystiikkaa, joita erityisesti mainonta ja media käyttävät hyväkseen niitä tuottaen ja vahvistaen. Myyttinen kuva lappilaisuudesta liittyy viattomuuteen, alkuperäisyyteen ja luonnollisuuteen; näihin symboleihin naiseus ja feminiinisyys kietoutuvat monella tavalla. Miehet näyttäytyvät toimijoina kuten suomalaisuuden representaatiossakin kun taas nainen representoi luontoa, luonnollisuutta. Kunnon rehti lappilainen mies toimii feminiinisessä luonnollisessa ympäristössä raivaten ja rakentaen eikä kuljeskele rimpisoita turhan päiten.

Kysymys lappilaisuudesta rakentuu luonnollisuuden, alkuperäisyyden ja sukupuolen käsitteellisistä jännitteistä. Alkuperäisyyteen, joka koskee tietenkin vain saamelaisia, liittyy alkukantaisuuden konnotaatio. ”Alkuperäisyyteen liittyi salaperäinen, kiihottava puolensa, joka herätti etenkin kaukokirjailijoiden mielenkiintoa. Alkukantaisen ja usein pakanalliseksi koetun kulttuurin kuvaan kuului käsitys viettien alkuvoimaisesta maailmasta, jonka seksuaaliset ja moraaliset arvot olivat samalla lapsuuden tasolla kuin luonnonkansan yleensä.” (Lehtola 1999, 19.) Väitän kuitenkin, että maantieteellisen etäisyyden ja ”erämaalaisuuden” vuoksi kaikkiin Lapissa eläviin liitetään mielikuva piirun verran tiiviimmästä luontosuhteesta kuin

rintamailla ja maalikyylissä eläviin – vaikkapa oululaisiin. Vaikka alkuperäisyys on lähinnä hallinnollinen käsite kansainvälisiä ja kansallisia sopimuksia varten, siihen liitetään kansantajuisesti myös joukko myönteisiä merkityksiä. Ne kytkeytyvät ”aitoon elämäntapaan”, jonka säilyttämisestä taistellaan. (Sivonen 2002, 18; Tuulentie 2003, 42.)

Yksi myönteisistä konnotaatioista, johon olen itsekin uskonut, liittyy tämän elämäntavan ekologisuuteen. Oletusta on siivittänyt ajatus siitä, että luonnon tuhoaminen on modernin ihmisen keksintö ja luonnon lähellä eläminen merkitsee harmoniaa. Tutkimus ei välttämättä vahvista tätä käsitystä. Esimerkiksi arkeologi Ari Siiriäisen mukaan ”Kyse on vain mittakaavaerosta: alkuperäiskansoiksi kutsutut ihmisryhmät kuluttavat luontoa siinä missä muutkin – joskus jopa asumiskelvottomaan kuntoon. Mutta kun ihmisiä on vähän ja teknologia on yksinkertaista, luonnon kuluttaminen ei ole niin tehokasta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että alkuperäiskansat ”ymmärtäisivät luontoa” tai ”olisivat yhtä luonnon kanssa” – moiset väitteet saavat tutkijan niskakarvat pystyyn.” (Sivonen 2002, 18.)

On myös tutkijoita, jotka ottavat väitteen itsestänselvyytenä ja liittävät siihen moraalisesti arvottavia merkityksiä. Suhde ”alkuperäiseen” muodostuu helposti sentimentaaliseksi ja romantisoivaksi. Joanna Kafarowski (2002) esittää Carol Gilliganiin ja Judith Plantiin vedoten, että naisilla on ”empaattinen, hoivaava luonteenlaatu” ja he ovat sidottuja maahan. Naisten maayhteys liittyy heidän reproduktiivisiin kykyihinsä, jotka puolestaan merkitsevät naisten prosessia korostavaa tapaa suhtautua luonnon resursseihin ja toimintaan. (Kafarowski 2002, 75.) Tämä feminiininen ominaisuus kytetään alkuperäisyyteen: naiset ovat lähempänä sekä luontoa että alkuperäisyyttä/-kantaisuutta ja kääntäen, alkuperäiskansat ovat feminiinisempiä kuin länsimainen sivilisaatio. ”Alkuperäisissä yhteisöissä naiset ja miehet osallistuvat perinteisen ekologisen tiedon ja muiden suullisen tradition muotojen luomiseen ja välittämiseen. Vahvasti luonnon muutoksista tietoisien pohjoisen alkuperäiskansojen elämä on perustunut sisäiseen suhteeseen maahan, erämaahan, ekosysteemeihin ja niiden prosesseihin”. (Ma., 75, käänös P.N.)

Tähän harmoniaan kuuluu myös ajatus sukupuolten välisestä tasavertaisuudesta. Vaikka naisten ja miesten roolit ovat olleet erilaisia, ei sen ole nähty merkitsevän eriarvoisuutta; kaikki työ on nähty yhtä arvokkaana. Muutos on tullut läntisen sivilisaation myötä sen arvostaessa miesten töitä naisten töitä enemmän. Naisten työn arvo ja asema yhteisössä on heikentynyt läntisten uskomusten seurauksena niin, että nykyään patriarkaalinen ajattelu on vallalla kaikilla yhteiskunnan tasoilla. (Ma., 76.)

Kielen dikotomisoivan ja arvottavan, hierarkisoivan luonteen vuoksi alkuperäiskansat ja ”muut” asettuvat moraalisesti vastakkain. Alkuperäiset näyttäytyvät korkeatasoisempina, vasturationalisempina, aidompina ja parempina. Tästä asetelmasta seuraa, ettei mitään elämäntapaan liittyvää piirrettä voi sellaisenaan asettaa kyseenalaiseksi. Niin ollen myös perinteiset sukupuoliroolit ja sukupuolten väliset rakenteet ovat hyviä, luonnollisia ja oikein. Paha tulee etelästä, läntisestä kulttuurista.

Alkuperäisyyden suhde kulttuuriin, sivilisaatioon, toi jo varhain esiin kysymyksen aitoudesta. Lehtolan (1999, 28) mukaan aitoon kohdistuvasta kaipuusta on vain askel essentialismiin, jossa etsitään alkuperäistä ja muuttumatonta olemusta. Alkuperäisessä tapahtuva muutos näyttäytyy luonnottomana, koska ”alemman” kulttuurin ei ajatella voivan saada vaikutteita ”korkeammasta” kulttuurista ilman että se rappeutuisi tai luopuisi itseystään (ma., 20).

## **Mystifioimalla marginalisoidut**

Suomen alkuperäiskansan, saamelaisten häikäilemättömään alistukseen törmääminen herätti aikanaan myös itsessäni oletuksen, että on mahdollista jäljittää alkuperäinen tila, jossa sukupuolten asemat olisivat olleet harmonisessa suhteessa toisiinsa. Marginalisoiduilla ihmisillä – saamelaisilla, lappilaisilla, naisilla – halusin ehkä olettaa olevan jotain yhteistä: patriarkaalisen lännen alistus. Kolonialismi tuntui toimivan vastauksena kysymykseen, miksi Lappi, suomineidon pää ja rinnat, on niin aukottoman



patriarkaallinen maakunta. Pohjoisen kulttuurin maskuliinisuus näyttää itsestäänselvyydeltä, liittyväthän monet näkyvät perinteet miesten elämänalueelle: jätkät, metsurit ja poromiehet ovat lappilaisen elämäntavan kuvia kun taas ”(...) nainen on asetettu kansallisuuden representaatioissa paikalleen tilaan tai tilana” (Gordon 2002, 45).

Suomalaiskansallisessa perinteessä ”[n]ainen kansallisena ikonina rakentaa kansakuntaa mentaalisenä tilana”, kun luonto rakentaa sitä fyysisenä ja rakennukset ja raha rakentavat sitä sosiaalisen tilana (Gordon 2002, 53). Lapissa kuitenkin luonto on vahvempi määrittäjä: Lappi on Luonto on Nainen. Luonto ei eriydy omaksi fyysiseksi, mentaalista erottuvaksi tilakseen, vaan luontoäiti on nainen hyvin arkaaisessa mielessä. Kullan kaivamista ja huuhtomista voidaan metaforisesti pitää ehkä kaikkein puhaimpana esimerkkinä länsimaisen maskuliinisen kulttuurin suhteesta feminiiniseen luontoon. Lapin luonto määritetty resurssina, kohteena, kohtuna, joka kätkee salaisiin syvyyksiinsä elämää suuremman aarteen. Pohjoinen on edustanut suomalaisille niin kuin kanadalaisillekin valloitettavaa, arkaaista, pelottavaa, feminiinistä tilaa, johon hän on voinut paeta arkea. (Ks. Shields 1991, 165.)

Kansakunnan tasolla Lapin voi nähdä edustavan eteläisen Suomen Toista, naista (Tuohimaa 1995, 163).<sup>5</sup> Myyttien johdosta tai niistä huolimatta naiset ovat Lapissa marginaalin marginaalissa – muutamaa johtajaa ja bisnesnaista lukuun ottamatta. Naiset näyttävät muodostavan psykologisen ja epävarman vähemmistön, joka jakaa vähempiarvoisina pidettyjä piirteitä vaikka on enemmistönä ja joka ”pyrkii kaiken tavoin vertaamaan itseään enemmistöön ja uskoo aina häviävänsä vertailun” (ks. Tuulentie 2003, 38-39).

Vaikka tarkoituksena tuskin on rekonstruoida alkuperäiskulttuurin mas-

---

<sup>5</sup> Tällainen pohjoisuuteen liittyvä tulkinta löytyy myös kanadalaisesta kulttuurista. Margaret Atwood (1972, 120) on nimennyt kanadalaisen kirjallisuuden pohjalta pohjoisen luontoon liittyvinä feminiinisinä metaforina Jumalaisen Äidin, neitseellisen tyttären ja hirviön. Hän kuvaa, miten länsimainen mies on pyrkinyt sovittamaan suoran viivan ja neliskulmaisuuuden pohjoisen monimuotoisuuteen ja miten kaaokselta näyttävä järjestys on asetettu lainmukaiseen muotoon.

kuliinisuutta tai feminiinisyttä, lienee pohjavireenä näissä tulkinnoissa se, että alkuperäiseen feminiiniseen – tai androgyyniin ”neitseellisyyteen” on tuotettu länsimaisen sivilisaation edustajien, uudisraivaajien, mukanaan tuoma maskuliinisuus. Esimerkiksi Lehtolan (1997) mukaan 1920–1930-lukujen kirjallisuuden hallitseva piirre on maskuliininen hegemonia kolonialismiin yhdistyneenä: naiset esitetään stereotyyppisinä sivuosissa, miehet käyvät taistelua luontoa ja uhkaavaa muukalaisuutta vastaan. Kysymys siitä, mikä on ”luonnostaan” tabun asemassa, mikä on sellaiseksi tehty, jää avoimeksi, mutta jotakin lappilaiseen ”neitseellisyyteen” on etelästä tuotukin. Arvottavien erottelujen tekeminen ja ihmisten kategorisointi normaaleihin ja eri tavalla normaalista poikkeaviin voidaan ehkä nähdä läntisen kulttuurin tuotokseksi.<sup>6</sup> Tiede on ollut oiva keino luokitteluun ja normalisointiin. Vielä tämän päivän sosiologiaa näyttää elähdyttävän vahva tyyppittelyn perinne, joka näkyy Parekhin kulttuurisen moninaisuuden sijoittamisessa alakulttuuriseen, näkökulmalliseen ja yhteisölliseen luokkaan. (Tuulentie 2003, 35–36.) Kysehän ei ole moninaisuudesta eron mielessä, vaan samaksi tekevän vallan oikeuttamasta jaottelusta niihin, jotka eroavat luonnollistetusta samuudesta.

Suomen Lappi on Etelä-Suomen ihmisille kuten pohjoinen kanadalaisille: imaginaarinen vyöhyke, joka etelästä katsottuna näyttää tyhjältä ja valkoiselta kankaalta, jota vasten kaupunkilaista elämänmuotoa voi määrittellä (Shields 1991). Marginaaliset alueet määrittyvät aina suhteessa keskukseen, jolla on määrittelyoikeus. Länsimaissa liitetään niin sanottujen kehitysmaiden naisiin sellaisia määreitä kuin alikehittyneisyys, sortavat yhteiskunnalliset rakenteet, lukutaidottomuus, maaseudun köyhyys ja kaupunkien slummit, uskonnollinen fanatismi, liikaväestön ongelma ja sosiaalipuoli (Ahokas ja Rantonen 1996, 74). Osa määreistä kuten alikehittynei-

---

6 Rosa Lixsom kuvaa kirjassaan *Reitari* (2002), miten lappilaisen taiteilijan heteronormista poikkeava seksuaalisuus asettui melko luontevasti muutenkin hämmentävän ristiriitaiseen ja suvaitsevaiseen ympäristöön: lestadiolaisäiti tuki hienovaraisesti poikansa seksuaalisuuden toteuttamista eikä kommunisti-isä pannut hanttiin. Oliko seksuaalisuuden myyttinen ja tabuluonne koloniaalisten kristittyjen sivistyneistöjen tuotosta? Raja-aidat oikein ja väärin elävien ihmisten välillä eivät ehkä harvaanasutuilla syrjäisillä seuduilla olleet niin jyrkkiä kuin taajamissa. Monenlainen inhimillinen kohtaaminen ja yhteyden kokeminen, jota Simonsuuri ei uskonnolliselta Pohjanmaalta löytänyt, onkin voinut olla tapa elää Lapissa.

syys, köyhyys, uskonnollinen fanatismi ja sosiaaliapu, liitetään julkisuudessa myös Lapissa asuviin naisiin.<sup>7</sup>

Edellä kuvattujen elokuvien kaltaiset representaatiot edustavat uusintavaa toistoa, joka tuottaa imaginaarista Lappia ja lappilaista ihmistä, miestä ja naista, jota ei sellaisenaan ole missään olemassa. Oleellista representaatioissa on se, että ne eivät viittaa ”todellisuuteen” vaan toisiin representaatioihin niitä toistaen ja vahvistaen (Koivunen 1995, 33). Kielen ja kuvien todellisuutta tuottavan performatiivisen voiman vuoksi representaatiot eivät kuitenkaan jää ilman seuraamuksia; maailma alkaa näyttää niiden kaltaiselta ja ihmiset omaksuvat muualla tuotettuja merkityksiä omina määrittelyinään. Koska Lappi on kaukana, helsinkiläiselle henkisesti kauempana kuin Euroopan kaupungit, on se olemassa imaginaarisena kuvana, jota on helppo täyttää myyttisillä tarinoilla.

Toistona ja rajanvetona rakentuu myös yksittäisen ihmisen sukupuoli. Siitä, kuinka hienovaraisista ja tiukoista rajoista on kysymys, kertoo osuvasti Mikael Niemi (2001) maailmanmaineen saavuttaneessa kirjassaan *Populaarimusiekkia Vittulajänkältä*. Niemi kuvaa Tornionjokilaakson luovuutta henkiinjäämisen ehtona. Esimerkkeinä luovuudesta hän esittelee fanaattisen kalastajan ja perverssin talonrakentajan, miehisen luovuuden ja elämänvoiman perustyyppit. Miehinen toimeliaisuus varmisti kunnioituksen ja itsestään selvän miehen aseman yhteisössä. Niemen maailmassa on kolmenlaisia miehiä: tosimehiä, yrmeitä, hiljaisia machoja pikkukylästä, jotka kantavat puukkoa vyössään. Suurin osa miehistä kuuluu toiseen ryhmään, keskivertomiesten joukkoon, jotka ovat kaiken aikaa vaarassa väärän eleen seurauksena pudota kolmanteen kategoriaan, knapsuluokkaan. Knapsut, ovat akkamaisia miehiä, isosiskojen hemmottelomia ja miehisiin töihin kelvottomia. Niemi kuvaa tiedostaneensa kategorioiden olemassaolon mutta myös suhteellisuuden. Knapsuudessa on eri asteita ja siihen johtavat eleet vaihtelivat kylästä toiseen. ”Niinkin mitätön asia kuin se, että pani päähänsä punaisen pipon, saattoi olla liikaa. Sen

---

<sup>7</sup> Ks. lappilaisen uskonnollisen kulttuurin ja äitiyden suhteesta Mervi Kutunivan artikkeli tässä kirjassa.

tehtyään saattoi lipsahtaa useaksi viikoksi knapsukategoriaan ja joutua tappelamaan ja riehumaan ja suorittamaan kuolemaahalveksivia rituaaleja, ennen kuin hitaasti pääsi kohoamaan ylös syvästä knapsusuosta.” (Niemi 2001, 230.)

Niemi kuvaa tarkkanäköisesti sukupuolen performatiivista rakentumista: sukupuoli rakennetaan eleillä ja niiden toistoilla, ja sukupuolen määrittelyt ovat kaiken aikaa muutoksen kohteena. Miehisiksi, knapsuiksi tai machoiksi määritellyt eleet ja teot muuttuvat ajan myötä. Niemen nuoruudessa ne olivat rajussa murroksessa: maskuliininen rockmusiikki määrittyi perinteisessä yhteisössä naisellisena, koska selvin päin laulamista pidettiin epämiehekkäänä. (Mt., 230.)<sup>8</sup>

Niemi voi miehenä tulkita omaa sukupuoleksi rakentumistaan ja maskuliinista Tornionjokilaaksoa – ja saa siitä vielä maailmanmainetta. Ehkä mies saa sanoa. Sananvapauden piiriin kuuluu myös toinen Niemi, Tapani, joka kritisoi voimakkaasti lappilaista mentaliteettia ja mieheyden kuvaa: ”Lappilaisen päättäjän kalloon mahtuu kerrallaan vain yksi totuus. Jos joku rohkenee ajatella eri tavalla, se koetaan pyhäinhäväistykseksi ja sellaista kohdellaan kuin spitaalista (...). Lappilaista miestä riivaa myös raivaajan henki, joka vaatii tuhoamaan kaikki rumat räaseiköt, Luoto pitää saada järjestykseen ja tuottamaan puhdasta rahaa. Sodanjälkeinen miesten ääriekonomistinen asenne selittää osan luonnonsuojelun vastaisuudesta.” (Niemi 2000, 48.)

Naisen on parasta varoa sanojaan, vaimot<sup>9</sup> vaietkoon lappilaisessa seurakunnassa. Vai olisiko Simonsuuri voinut päästä puheoikeutettujen intellektuellien joukkoon? ”Sallituiksi” intellektuelleiksi kriitikot ovat Taru Väyrysen (1999) mukaan nimenneet esimerkiksi huumorintajuksen Jörn

---

8 ”(...) ja vielä kaiken lisäksi teki sen englanniksi, kielellä, jonka puruvastus on aivan liian heikko vahvoille suomalaisleuoille, joka on niin ryhditöntä, että ainoastaan tytöt saattoivat saada siitä kympin... Eli kai me sitten olimme knapsuja. Sillä soittamista emme pystyneet lopettamaan.” (Mt., 230-231.)

9 Tornionjokilaaksossa ”vaimo” on ”naisen” yleinen synonyymi.

Donnerin, Pentti Saaritsan, Kai Niemisen, Juha Vakkurin, Olli Jalosen, Paavo Rintalan, Erno Paasilinnan. Sattumalta(ko) he kaikki ovat miehiä? Myös Väyrynen lienee tuntenut viehtymystä intellektiuteen, jonka keskeinen määrittäjä on sukupuolinäkökulman karttaminen. Hän myöntää kuitenkin: ”Vaikka olen viimeiseen asti yrittänyt välttää feminististä lukemista, siihen on pakko päätyä (...) Simonsuuri on väärää sukupuolta miehille kuuluvalla alueella (...) Periaatteessa nainen ei voi olla intellektuelli; käsitys naisen älyllisestä alemmuudesta mieheen verrattuna oli vielä tämän vuosisadan alussa tieteellinen totuus. Edelleen se on myyttinen totuus. Myytit ovat yksimielisiä siitäkin, että kulttuuriheeros on aina mies. Miehen kaipuu pois kotoa, seikkailuun, on luonnollista ja luvallista, naisen kosmopoliittisuus taas on suomalaisen kodin ja suomalaisen miehen hylkäämistä, uskottomuutta perinteiselle tehtävälleen.” (Väyrynen 1999, 172; ks. myös Kivimäki 2002, 74.)

## **Eroja ja jaotteluja**

Klassiseen retoriseen kertomukseen kuuluu määritellä tarkkaan, kuka mistäkin on poissa ja jaella sen perusteella puheoikeuksia. Lapissa tilaisuuksia avoimeen kriittiseen keskusteluun ei juuri ole.<sup>10</sup> Sukupuolisen eron kysymystä ei ole vielä tapana käsitellä osana Lappia koskevaa tutkimusta tai politiikkaa, naistutkimuksen kannalta taas ongelmaksi muodostuu kysymys kulttuurisesta erosta. Sukupuolen ja naiseuden esiin nostaminen näyttää vielä Lapissa uhkaavan luonnollisten järjestysten harmoniaa ja rikkovan homososiaalista konsensusta. Naistutkimuksen suuntaan lappilaisuus asettaa myös kysymyksiä: voiko naistutkimus ottaa vakavasti kansakunnan sisäisen toiseuden? Kun Tuija Parvikko (1998) kritisoi suomalaista naistutkimusta nationalistisuudesta, hän viittaa sillä suomalaisen yhteiskunnan erityispiirteiden korostamiseen suhteessa muihin valtiollisiin kulttuureihin. Kun Pirjo Markkola (2002, 80) kysyy, miten nationalis-

---

10 ”On tosin kokkareita, suuria tilaisuuksia, joihin paikallisia vaikutusvaltaisia ihmisiä kutsutaan juomaan kalliita viinoja mutta joiden ritualistinen luonne on niin ilmeinen, ettei niihin mahdu yhtään uutta, liturgian ulkopuolella lausuttua repliikkiä” (Simonsuuri 2000, 26).

tista suomalainen naistutkimus on, voitaisiin myös kysyä, onko suomalainen naistutkimus reflektoinut kolonialistisuuttaan.

Ajastus kolonialistisuudesta on suomalaisessa kontekstissa vaikea, sillä Suomella ei ole varsinaista koloniaalista perinnettä ja kolonialismin tunnistaminen oman maan sisällä ei ole helppoa.<sup>11</sup> Ongelma liittyy suomalaisen tutkimuksen yleiseen sitoutumiseen kansallisuuteen, joka nähdään erona ” (...) jolla ei ole mitään tekemistä imperialismiin ja kolonialismin kytkeytyvän negatiivisen kansallisuuden kanssa” (Koivunen 1998, 25). Lappilainen me-henkisyys jäljittelee suomalaisen me-hengen itsestänselvyyttä, johon kätkeytyviä ”tosiasioita” tulemme itsekkin toistaneeksi ilman muuta perustelua kuin että Lapissa on näin, koska Lapissa on näin. (Ks. Koivunen 1998, 27.)<sup>12</sup>

Edelleen on mahdollista törmätä saamelaisiin liitettyjen rasististen merkitysten toistoon. Elokuvasa *Mosku* ”jalo villi” edustaa suomalaista alkukantaisuutta, jonka väkivalta kohdistuu vielä alempiin ihmisiin, Venäjältä tulleisiin porovarkaisiin.<sup>13</sup> Elokuvasa ei mainita sanaa ”koltta”, vaikka porovarkauksista syytettiin aikoinaan kolttia. He muistavat edelleen, että Mosku oli ”raaka, väkivaltainen ryöstelijä, jonka julmuuksia petsamolaiset kolttaperheet pakenivat erämaiden piiloihin.” (Korhonen 2003.) Elokuvan asennemaailma tulee ymmärretyksi Helsingin Sanomien haastatteleman ohjaajan Tapio Suomisen kommentista, jonka mukaan syytöksiin ei ole aihetta. ”En ihmettele kolttien herkkähipiäisyyttä. He eivät osaa purkaa menneitä asioita, vaan jauhavat samaa levyä loputtomiin varmaan siksi, *kun elävät ankeissa, näköalattomissa pohjoisen oloissa.*” (Ma., korostus P.N.)

---

11 Maria Sofia Aikio puhuu suomalaisesta kolonialismista myös tämän päivän Lapissa: ”Tänne tullaan edelleen kolonialismin hengessä.” Tulijat ovat turisteja, ennen kaikkea kalamiehiä, jotka pitävät kiinni vapaan suomalaisen jokamiehen oikeuksistaan, tunkeutuvat saamelaisten alueelle ja vaikeuttavat paikallisen väestön elinehtoja. (Sivonen 2002, 17-18.)

12 Jostakin olemme omaksuneet esimerkiksi käsityksen, että Lapissa kulutetaan viinaa muuta maata enemmän, mikä ei tilastojen perusteella kuitenkaan pidä paikkaansa. (Ks. Tarja Orjasniemen artikkeli tässä teoksessa.)

13 Suomalaiseen yhtenäisen kansan tarinaan kuuluu sekin, että paha tulee usein idästä. Nykyään se saapuu prostituution muodossa. (Ks. Anne Korhosen artikkeli tässä kirjassa.)

Vähemmistön näkökulmasta esimerkiksi etninen ero on sukupuolta merkittävämpi. Niin sanotut vähemmistökulttuurit ovatkin kritisoineet naistutkimusta siitä, että sukupuoli on nähty ensisijaisena alistuksen lähteenä. Kuten Pirjo Ahokas ja Eila Rantonen (1996, 68) toteavat, sukupuolisorron ensisijaisuus ei ole tuntunut vähemmistönaisista aina oikealta ja ryhmien sisällä on myös erilaisia näkemyksiä. ”Sukupuolen ensisijaistaminen on ilmeistä naisille, jotka eivät ole koskaan kokeneet etniseen alistamiseen perustuvaa voimattomuutta (...).” (Johansson 2002, 32.) Feminismissä on rasistinen menneisyys valkoisessa sufragettiliikkeessä, ja se on ollut ja on edelleen olemassa etupäässä valkoisia, keskiluokkaisia naisia varten. Afrikkalaisista naisista osa kieltää kokonaan valkoisen feminismiä, osa pyrkii antamaan sille oman sisältönsä. He korostavat erityisesti perheen ja äitiyden erilaista määrittelyä ja jokapäiväisen elämän käytäntöjen merkitystä sekä kritisoivat läntisten teorioiden universaaliutta, seksuaalisuuden, ydinperheen ja vaimouden korostamista. (Johansson 2002, 32-33; Vuorela 2002.) Vastaavia painotuksia voidaan tulkita löytyvän pohjoisen naiseuden pohdinnoissa; läntisen kulttuurin individualismi, naisen ruumiinoikeuksien absoluuttisuus ja argumentoinnin hyökkäävyys ovat vieraita naisten omaa elämäänsä koskeville pohdinnoille. Afrikkalaisten feministien halu neuvotteluun ja vuorovaikutukseen miesten kanssa on myös tunnistettavissa arktisella alueella. Syitä siihen ei tarvitse kauan miettiä: luonto on sen verran armoston reunaehto pohjoisessa, että kulttuurin valtajärjestelmään kriittisesti suhtautuva nainen olisi helposti jäänyt yksin ja yksin on kenenkään ollut vaikea selvitä.

### **Risukosta uusien polkujen risteykseen**

Naistutkijan positio osoittautuu siis mielenkiintoiseksi hänen toimiessaan erilaisten ja eriaikaisten kulttuuristen, poliittisten ja tieteellisten diskurssien kentässä. Hänen on tunnistettava, että pyrkimys puhua vähemmistön puolesta näyttäytyy oman edistyksellisyyden osoittamisena. On tiedostettava, että myös naistutkimus on akateeminen diskurssi, joka Gayatri Spivakin (1996, 15) sanoin ei ole mikään suunnaton parlamentti, johon

ihmiset voivat tulla puhumaan joittenkin ryhmien puolesta. Toisinaan havahtuu siihen, että eron kohtaaminen on mahdollista vasta silloin, kun olemme ottaneet eron haltuumme nimeämällä sitä edustavan ryhmän kuten mustat, seksuaaliset vähemmistöt ja maahanmuuttajat. Ero ei olisi ero, jos tuntisimme sen ensi silmäyksellä. Niinpä on vain pyrittävä tunnistamaan oma asemansa erilaisten merkitysten risteyksissä ja oman positionsa moninaisuus. Valtaväestön näkökulmasta tutkija voi olla periferian asukas, saamelaisten näkökulmasta valtaväestön edustaja ja koko Lapin näkökulmasta hallinnollisen keskuksen (Rovaniemen) ja eliitin (tieteen) edustaja. Näin tutkijan positio vaihtuu näkökulmasta riippuen hyvinkin perifeerisestä asemasta (Helsinki/Rovaniemi) kolonialismin edustajaan (suomalainen/saamelainen).

Pohjoisuus ja eteläisyyskin ovat kovin suhteellisia. Suomen etelässä ja Keski-Euroopassa etelä merkitsee köyhää kolmatta maailmaa, mutta Napapiiriltä katsottaessa etelään lähdetään kohti vaurautta, sivistystä ja tietoa. Pohjoiseen sijoittuva syrjäinen ja köyhä ”etelä” ei ole samassa mielessä kiinnostava kuin maantieteellinen etelä; sieltä ei ole odotettavissa samanlaista uhkaa rikkaalle vyöhykkeelle kuin etelästä näyttää muodostuvan. Siperian paimentolaiset tuskin nousevat kapinaan. Maantieteellisesti kyseessä on kuitenkin laaja alue, joka ulottuu kahdeksan valtion alueelle.

Vaikka Lapissa on ollut tunnistettavissa ”modernin läsnäolo” (Lehtola 1999, 16), ei eurooppalaisessa modernisaatiossa keskeinen sukupuoliky-symys ole kulkeutunut Lappiin kuin vasta viime vuosien aikana. Toivot-tavasti lähestymme jo aikaa, jolloin voimme irtautua lappilaisen vahvan naisen selviämistarinoista ja uskallamme kysyä Anu Koivusta (1998, 27) mukailten: minkä vallan tulosta on se, että lappilaisessa tiedemaailmassa sukupuoli käsitetään hyvin marginaaliseksi ja rajoittavaksi näkökulmaksi. ”Minkä vallan seurausta on se, että naisten välisten erilaisten suhteiden käsitteellistäminen on kutakuinkin mahdotonta, koska muut suhteet ovat jotenkin apriorisesti aina tärkeämpiä?” Tämä Anu Koivusen viisi vuotta sitten esittämä kysymys on Lapissa edelleen mitä ajankohtaisin.



Tunnistan Simonsuuren kokemuksen, kun hän luennoi oululaisille opiskelijoille Flaubertin ystävyys- ja rakkaussuhteista ja luovuudesta: opiskelijat hämmentyvät ja loukkaantuvat. Luennoidessani Rovaniemen ulkopuolella olen toisinaan kokenut samanlaista syyllisyyttä. Suhtaudun mielestäni sukupuoleen analyttisesti tieteellisenä käsitteenä ja olen varonut kaikkea yksipuolisuutta. Ajatus emansipoimisesta ja politisoinnista on ollut mielestäni vastenmielinen. Kuitenkin olen ilmeisesti pitänyt itsestään selvänä omaan elämäntapaani kuuluvaa ymmärrystä sukupuolesta ja olen tullut herättäneeksi uinuvia kysymyksiä ja nostanut esille kuvia, joita on totuttu piilottelemaan omassa tiedostamattomassa. Sukupuolijärjestykseen liittyvät kysymykset eivät ole koskaan vain teoreettisia kysymyksiä, vaan niillä on aina suhde ihmisten arjen käytäntöihin. Feministinen opettaja tulee hämmentäneeksi tuota jokapäiväisen elämän logiikkaa ja siksi hänen on kunnioitettava opiskelijoiden arjen reunaehtoja ja esimerkiksi aikuisen opiskelijan kommenttia: ”Minun on palattava miesten määrittämään arkeen tämän luennon jälkeenkin”.

Sukupuolta koskevat kysymykset paljastavat edelleen muita tutkimusaloja helpommin tiedon ja opettamisen poliittisuuden, vaikka kaikella tiedolla tavoitellaan jonkinlaista uutta tietoisuutta. Naistutkijalta edellytetään oman positionsa tiedostamista ja hän joutuu pohtimaan, voiko erilaista tiedostamista arvottaa. Voidaanko sukupuoleen liittyvä sokeus määrittellä kulttuuriseksi kokemukseksi, johon tulijalla ei ole oikeutta puuttua? Lapin kontekstissa voidaan kysyä, onko kaikki muu – teknologiaan, talouteen, kauppaan, turismiin – liittyvä tieto oikeutettua, mutta sukupuoleen liittyvä kriittinen tieto perinteistä elämäntapaa uhkaavaa? Missä alkuperäinen tieto ja tiedostaminen loppuu ja vieras, ulkoa tuotu tietäminen alkaa?

Naistutkimuksessa keskeisen sijoittautumisen ja sitoutumisen epistemologian mukaan tutkijan tehtävänä on pyrkiä tunnistamaan oma sijoittuneisuutensa ja pyrkiä tekemään tutkimusta tutkittavan sosiaalisen paikan kautta. Paikatonta, yleistä ulkopuolisen katsetta ei ole, mutta tietäjän paikka ei myöskään sido tutkijaa vain yhteen näkökulmaan. Paikkoja voi vaihtaa tiettyyn rajaan saakka, jolloin voimme saada tietoa toisen todelli-

suudesta ja kokemusmaailmasta ilman että meidän tulisi samaistua toisen kokemukseen. (Ronkainen 2000, 176-178.) Oman paikan reflektointi on tarpeellista nimenomaan tutkijan oman ymmärryksen kannalta. Se mahdollistaa ilmiön näkemisen toisesta kulmasta ja uusien perspektiivien avautumisen. Paikantuminen lappilaiseen yhteisöön on auttanut minua esittämään uusia kysymyksiä suomalaisuuden määrittelyistä ja yhtenäistävän elämäntavan itsestäänselvyyksistä. Uusi sijoittuminen on konkretisoinut tutkijan paikan reflektoinnin tärkeyttä. Se on johtanut myös päätelmään, jonka mukaan pohjoisen naistutkimuksen kannalta on välttämätöntä, että paikalliset naiset tulevat tutkimuksen tekijöiksi. Erityisesti saamelaisia koskeva tutkimus on ollut ulkopuolisten määrittämää niin kauan, että sen tuottaman tiedon riittämättömästä kohteenmukaisuudesta on saatu tarpeeksi näyttöä. Tällöin ”(...) omaa identiteettiä tukeva tutkimus tai juuri heidän asiantuntijuuttaan vakiinnuttavat epistemologiat” ovat tarpeellisia (Ronkainen 2000, 178).

Vähemmistökulttuurista tulijalle ”äänen” käyttäminen ei kuitenkaan ole yksinkertaista; hänen on aina opeteltava yhteisön kieli ja tultava samantavaksi kuin ne, jotka tieteen määrittelevät. Tieteeseen siirtyminen merkitsee kulttuurista siirtymää ajattelusta ja kielestä toiseen tai kolmanteen, ja tulijalle tutkijuus merkitsee rajankäyntiä identiteetin muutoksen suhteen. Erityisesti sukupuolen tutkijan tulee tietää, ettei tiede ole missään suhteessa neutraali areena, vaan osa vallan kenttiä ja vahva subjekteja tuottava koneisto. Naistutkijan on ollut ongelmallista pyrkiä olemaan sekä sisä- että ulkopuolella samanaikaisesti, toimia järjestelmässä sulautumatta siihen täysin. Samanlaista uhkaa ja suoranaista identiteetin menetystä voi kokea vähemmistökulttuurin edustaja, joka astuu tieteen teknologiseen koneistoon. Jos tulija on nainen, hänen on ylitettävä sekä hegemonisen kulttuurin että hegemonisen maskuliinisuuden raja.

Lappilaisen sukupuolitutkimuksen tehtävänä lienee avata saamelaisille ja lappilaisille naisille tiloja, joissa jäsentää elämänsä. Tehtävänä olisi myös madaltaa raja-aitoja ja auttaa kulttuuristen rajojen ylittämässä. Vielä on vähän tietoa siitä, miten ja missä sukupuolesta on keskusteltu aiemmin.

Miten sukupuolten ja seksuaalisuuden järjestykset ovat lappilaisissa kulttuureissa jäsentyneet vuosikymmenien ja -satojen varrella? Perinteisyyden, vanhakantaisuuden ja toisaalta kansainvälisyyden ja avoimuuden monimuotoinen yhdistelmä avaa mielenkiintoiset mahdollisuudet uudenlaisen sukupuolikulttuurin rakentamiseen.

## Lähteet

- Ahokas, Pirjo & Rantonen, Eila 1996: Feminismin muukalaiset. Rodun ja etnisyyden haasteet. Teoksessa Kosonen, Päivi (toim.): *Naissubjekti & Postmoderni*. Gaudeamus, Helsinki, 65-88.
- Amft, Andrea 2001: Woman in Samiland. *Genus* 1, 10-11.
- Atwood, Margaret 1972: *Survival. A Theoretic Guide to Canadian Literature*. McClelland & Stewart, Toronto.
- Butler, Judith 1990: *Gender Trouble*. Routledge, New York & London.
- Dyer, Richard 2002: Valkoinen. Teoksessa *Älä katso. Seksuaalisuus ja rotu viihteen kuvastossa*. Suomeksi toimittanut Martti Lahti. Vastapaino, Tampere, 177-210.
- Gordon, Tuula 2002: Kansallisuuden sukupuolittuneet tilat. Teoksessa Gordon, Tuula; Komulainen, Katri & Lempiäinen, Kirsti (toim.): *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Vastapaino, Tampere, 37-55.
- Gordon, Tuula; Komulainen, Katri & Lempiäinen, Kirsti (toim.) 2002: *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Vastapaino, Tampere.
- Johansson, Anna 2002: The diversity of gender studies in Africa. *Nikkemagasin* 3, 31-34.
- Kafarowski, Joanne 2002: Women and Natural Resources in the Circumpolar North: Striving for Sustainable Development Through Leadership. In *Taking Wing. Conference Report*. Ministry of Social Affairs and Health 12, 73-78.
- Karonen, Vesa 2003: Oliko Mosku paha vai jalo villi? *Helsingin Sanomat* 12.3.2003.
- Kerkelä, Kalevi (ynnä muut) 2002: Terveiset Lapin miehelle. *Lapin Kansan*. Yleisönosasto 19.1.2003.

- Kivimäki, Sanna 2002: Kirjallisuuden järjestykset, suomalaisuus ja tunteet. Teoksessa Gordon, Tuula; Komulainen, Katri & Lempiäinen, Kirsti (toim.): *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Vastapaino, Tampere, 56-74.
- Koivunen, Anu 1995: *Isänmaan moninaiset äidinkasvat. Sotavuosien suomalainen naisten elokuva sukupuoliteknologiana*. Suomen Elokuvatutkimuksen Seura, Turku.
- Koivunen, Anu 1998: Suomalaisuus ja muita sitoumuksia – kommentteja Tuija Parvikon teeseihin. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 3, 23-30.
- Korhonen, Jorma 2003: Mosku-elokuva pahoittaa mieliä Pohjois-Suomessa. *Helsingin Sanomat* 13.3.2003.
- Lehtola, Veli-Pekka 1997: *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930 -luvun kirjallisuudessa*. SKS, Helsinki.
- Lehtola, Veli-Pekka 1999: Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. Teoksessa Tuominen, Marja; Tuulentie, Seija; Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi (toim.): *Outamaalta tunturiin. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit osa 1*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 16 ja 33, 15-32.
- Lempiäinen, Kirsti 2002: Kansallisuuden tekeminen ja toisto. Teoksessa Gordon, Tuula; Komulainen, Katri & Lempiäinen, Kirsti (toim.): *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Vastapaino, Tampere, 19-36.
- Liksom, Rosa 2002: *Reitari*. WSOY, Helsinki.
- Lohiniva, Leena 1999: Ulkopuolella sisällä. Saamelaisuus Marja Helanderin valokuvataiteessa. Teoksessa Tuominen, Marja; Tuulentie, Seija; Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi (toim.): *Outamaalta tunturiin. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit osa 1*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 16 ja 33, 123-127.

- Markkola, Pirjo 2002: Vahva nainen ja kansallinen historia. Teoksessa Gordon, Tuula; Komulainen, Katri & Lempiäinen, Kirsti (toim.): *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere, Vastapaino, 75-90.
- Naumanen, Päivi 2002: *Koulutuksella kilpailukykyä. Koulutuksen yhteys miesten ja naisten työllisyyteen ja työn sisältöön*. Research Unit for the Sociology of Education 57, Turku.
- Niemi, Mikael 2002: *Polulaarimusiikkia Vittulajänkältä*. Suomentanut Outi Menna. Like, Helsinki.
- Niemi, Tapani 2000: Lappilainen luonnonsuojeluviha. *Suomen Luonto* 12, 48.
- Parvikko, Tuija 1998: Kriittisiä kysymyksiä naistutkimukselle. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 2, 62-65.
- Popa, Sonia Larsson 1999: Do not call me "Dear Sonia"! *Gába, Special Issue Voices of Sami Women* 1, 36.
- Ronkainen, Suvi 2000: Sandra Harding – Sijoittautumisen ja sitoutumisen tietoteoreetikko. Teoksessa Anttonen, Anneli; Lempiäinen, Kirsti & Liljeström, Marianne (toim.): *Feministejä – aikamme ajattelijoita*. Vastapaino, Tampere, 161-186.
- Ronkainen, Suvi 2001: Naiseuden inho. Teoksessa Nikunen, Minna; Gordon, Tuula; Kivimäki, Sanna & Pirinen, Riitta (toim.): *Nainen/naiseus/naisellisuus*. Tampereen yliopistopaino, 63-89.
- Shields, Rob 1991: *Places on the Margin. Alternative geographies of modernity*. Routledge, London & New York.
- Simonsuuri, Kirsti 2000 (1981): *Pohjoinen yökirja*. Otava, Keuruu.
- Sivonen, Janne 2002: Ovatko alkuperäiskansat alkuperäisiä? *Kulttuurikumppani* 4, 18-19.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1996: *Maailmasta kolmanteen*. Suomentanut Jyrki Vainonen. Vastapaino, Helsinki.

Tuohimaa, Sinikka 1995: The Forgotten Women Writers of Northern Finland. In Tuohimaa, Sinikka; Työlähti, Nina & Fyhn, Asbjørn (eds.): *On the Terms of Northern Woman*. Northern Gender Studies 1, 163-175.

Tuominen, Marja; Tuulentie, Seija; Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi 1999: Lukijalle. Teoksessa *Outamaalta tunturiin. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit osa 1*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 16 ja 33, 9-11.

Tuulentie, Seija 2002: Eksoottinen resurssi vai uhka yhtenäisyydelle? Saamelaisen vähemmistön asema kansallisvaltion haasteena. Teoksessa Linjakumpu, Aini & Suopajarvi, Leena (toim.): *Sellinen seutu ja sellainen maa. Erot, vastarinta ja uuden politiikan vaatimus Lapissa*. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellinen julkaisusarja B 44, 34-55.

Vuorela, Ulla 2002: Äitiys kielessä. Naisten vallasta ja väkivallasta. Teoksessa Apo, Satu; Koivunen, Anu; Rossi, Leena-Maija & Saarikangas, Kirsi (toim.): *Itkua ikä kaikki? Kirjoituksia naisesta, vallasta ja väkivallasta*. SKS, Helsinki, 263-276.

Väyrynen Taru 1999: *Odyssia Ouluun. Kirsti Simonsuuren Pohjoisen yökirjan viesti ja vastaanotto*. SKS, Helsinki.

[www.lapinliitto.fi/tilastokuvat/venn.pdf](http://www.lapinliitto.fi/tilastokuvat/venn.pdf) (luettu 20.5.2003).

[www.yle.fi/vaalit/](http://www.yle.fi/vaalit/) (luettu 25.2.2003).

## Elokuvat

*Lapin kullan kimallus*. Suomi 1999. Ohjaus Åke Lindman, käsikirjoitus Heikki Vuento, tuottaja Hanna Hemilä. Pääosissa: Vesa Vierikko, Pirkka-Pekka Petelius. Mats Långbacka, Minna Turunen, Jarmo Mäkinen ja Kaija Pakarinen.

*Mosku – lajinsa viimeinen*. Suomi 2003. Ohjaus Tapio Suominen, käsikirjoitus Olli Soinio ja Tapio Suominen, tuottaja Asko Apajalahti. Pääosissa: Kai Lehtinen, Maria Järvenhelmi, Petter Sairanen ja Uula Laakso.

*Seija Keskitalo-Foley*

## EN KATSO LAPPIA TUNTURIN PÄÄLTÄ

### Paikan kokemuksia Lapin maaseudun naisten elämässä

#### Johdanto

*Mä en katto Lappia tunturien päältä, että musta tuntuu, että mä katon Lappia (...) mä tulín tänne sitä varten, että mä kumarrun maahan saakka. Mä tunnen Lapista, mä tunnen nämä jängät ja rämeet ja rakastan niitä, hillastelua ja mettissä rämpimistä ja sienten poimintaa ja kaikkea tällasta. (Erja)*

Elinympäristömme on identiteettiin liittyvä mentaalinen ja emotionaalinen paikka, mielentila, jossa eletään. Se ei ole vain maantieteellinen ja fyysinen tila (Aro1996). Ihmisten ja heidän asuinpaikkojensa – paikkojen joissa he elävät ja joita he kokevat välillä – oletetaan olevan syvällisiä, psykologisia (Korpela 1995; Relph 1986) ja ruumiillisia yhteyksiä (Casey 1987). Maantieteellisessäkin mielessä paikan ”paikallisuus” on aina erilaisen paikallisen ulkopuolelle ulottuvien siteiden ja suhteiden lävistämää (Huttunen 2002, 25). Silloin huomio kiinnittyy myös paikkojen symbolisiin ja kulttuurisiin merkityksiin.

Kokemusta omasta elinympäristöstämme ei ole välttämättä helppoa analysoida sen jokapäiväisyyden ja itsestäänselvyuden takia. Tarjolla on valmiita kertomuksia siitä, miten jotkut muut ovat kokeneet meitä ympäröivän, mutta myös kuvauksia siitä ilman kokemusta, oletuksina. En tunnista elinympäristöäni esimerkiksi valtakulttuurin ilmaisuista ”Jumalan selän takana” ja ”In the Middle of Nowhere”. Nämä ilmaisut ja kertomukset voivat toiston myötä vakiintua myyteiksi tai kliseiksi, esimerkiksi pohjoista koskevaa maskuliinisluontoista ”villi ja vapaa Pohjola” -myyttiä (Shields 1991, 163) on toistettu ja vahvistettu muun muassa median avulla. Suomalaisessa elokuvassa myytti on näkynyt esimerkiksi jätkä-



mytologiana, yhtäältä miesten kaipuuna alkutilaa, luontoa ja Lapin erä-maita kohtaan, toisaalta haluna paeta naisten edustamaksi merkittyä si-toumusten ja velvollisuuksien maailmaa (Koivunen & Laine 1993, ks. myös Naskali 1999). Myyttien voima on siinä, että ne eivät jää ihmisten elämässä irrallisiksi, vaan ne vaikuttavat myös poliittisesti ja taloudellisesti (Shields 1991, 199). Pohjoisen määrittäminen maskuliinisten myyttien ja miestoimijuuden kautta jättää naiset sivustakatsojiksi. Naisesta tulee fe-miniiniseksi ymmärretyn luonnon metafora (Massey 1994, 10). Lappilai-sen maaseudun elämää, josta olen kiinnostunut, on haasteellista pohtia juuri sukupuolinäkökulmasta sekä metaforisina että toimijuuden tiloina.

Tässä artikkelissa tarkastelen, millaisia merkityksiä ja millaista toimijuutta pohjoisella maaseudulla asuvat naiset tuottavat pohtiessaan suhdettaan elinympäristöönsä. Käytän laajaa elinympäristön käsitettä, jolla en erota toisistaan niin sanottua villiä luontoa ja niin sanottua kulttuurimaisemaa. Tulkitsen elinympäristöä koskevaa tarkastelua myös kulttuurimaantie-teessä (ks. esim. Relph 1986; Tuan 2001) käytetyn paikka-käsitteen kaut-ta. Haastattelemiini naiset ovat joko syntyisin lappilaisia tai pitkän ajan, jopa useita vuosikymmeniä, Lapissa asuneita. Elämäkertahaastattelujen kantavin voima on aikaperspektiivi; omaa elämää on mahdollista tarkas-tella pitkältä ajalta sekä menneen että nykyhetken näkökulmasta. Usein paikkaan kiinnittyminen ja paikan tunnon saavuttaminen perustuu virtaa-viin, päivästä toiseen vuosien saatossa toistuviin kokemuksiin. Tarkaste-len pohjoisen maaseudun naisten suhdetta elinympäristöönsä sekä arki-elämän toimintana että elämyksellisenä kokemuksena. Paikkaan kiinnit-tymisen prosessia pohdin ruumiillisuuden ja toimijuuden teemojen avulla.

Aineistoni koostuu yhdeksän muualta Suomesta muuttaneen ja kymme-nen lappilaissyntyisen naisen elämäkertahaastattelusta, joiden yhtenä juonteena on elinympäristö. Lappilaissyntyisiä naisia edustavat Anna, Hannele, Marika, Marja ja Piia sekä muualta Suomesta Lappiin muutta-neita Erja, Maisa, Mari, Teija ja Sari. Tavoitteeni haastattelujen analyysis-sä on päästä näkemään kliseisen ja perinteisellä tavalla sukupuolistuneen Lappi-kuvan läpi.

## Lappi – erämaaluontoa ja maaseutua?

*Maisa: Jotku ihmiset puhuvat, että ”luonto on minulle tärkeä, minä luonnossa rentoudun”, niin ei semmosta ajatusmaailmaa enää osaa kuvitellaakaan. Se on sama, ku joku sanos, että ”kyllä ilma on kaubean tärkeä, että en mä pystys elämään ilman ilmaa, se on niin tärkeä mulle tämä ilma, että mä rentoudun, ku mä vaan saan hengittää tätä ihanaa hookaksoota”. Se kuulostaa yhtä mielipuoliselta mun maailmakuvasta käsin.*

*Seija: Vähä semmonen ajatus, että luonto on niinku joku sinusta ulkopuolinen paikka, että siellä käydään ku diskossa ja tullaan pois?*

*Maisa: Aivan, joo. Joo, että mennään niinku puistoon ja tullaan sitten kotiin.*

Näkemyks, jossa luonto<sup>1</sup> koetaan ihmisen ulkopuolella olevaksi, on Maisalle entiselle kaupunkilaiselle myös tuttu: *Mä pystyn ymmärtään, ku mä meen sinne mun entiseen maailmankuvaani.* Yksi tapa jäsentää luontokäsitystä on hahmottaa luonto joko objektina tai subjektina. Luontoa tarkastellaan usein ihmisen ulkopuolisena objektina, jolloin se ajatellaan keinotekoisena kulttuurin eli kaiken ihmisen aikaansaaman vastakohtana. Leena Vilkan (1998, 31) mukaan luonnonfilosofeille ennen antiikin aikaa luonto oli kosmos, kokonaisuus, jonka väistämätön osa ihminen oli. Luonto muodosti ykseyden, jossa ihmisellä ei ollut erityisasemaa. Ihminen ei voinut astua ulos luonnosta ja määrittää luontoa ulkokohtaisesti joksikin, mitä hän itse ei ole. Toisaalta, voidaanko luontoa ja ihmistä ajatella tasavertaisina subjekteina ja luontoa ihmisen kaltaisena aktiivisena olentona? Vilkan mukaan luonnon ymmärtäminen subjektina ei ole vieras ajattelutapa suomalaisille, tervehditäänhän metsää ystävänä. Luonnon kunnioittava kohtelu on luonteva seuraus näkemyksestä, jonka mukaan luonto on ennemminkin aktiivinen subjekti kuin passiivinen objekti. (Vilka 1998, 37.)

---

1 *Nyky-suomen sanakirja* (1990) määrittelee luonnon ihmistä ympäröiväksi maailmaksi siihen kuuluvine olioineen ja eliöineen sellaisena kuin ne on luotu eli luonto on ihmisen ulkopuolinen maailma, jota ihminen ei ole muovannut. Tämä vastaa Ulrich Beckin (1995, 45-46) analyysia teollisen yhteiskunnan tavasta ymmärtää luonto. Jälkitekollisessa yhteiskunnassa luonnon ja kulttuurin välinen dikotomia murenee: luonnosta tulee jotain, joka on koko ajan muuntuvana ja muokattavana.

Lapissa asuvien lukiolaisten luontosuhdetta tutkinut Pirjo Alaraudanjoki (1997, 78) tarkasteli luonnon ymmärtämistä kysymällä: ”Ovatko viljellyt alueet tai harvennetut metsät luontoa, onko olemassa luontoa, jota ihminen ei olisi jollakin tavalla jo muokannut? Mikä on luonnollisen ja keino-tekaisen luonnon raja?” Nämä kysymykset johdattavat pohtimaan, mihin lappilainen maaseutu ja asutuksen lähiympäristö luontoymmärryksessä asettuvat. Onko luonto vain erämaata? Onko maaseutu luontoa vastaan kohtana kaupungille? Luonto-käsitettä käytetään usein puhuttaessa muustakin kuin maaperästä; sillä viitataan myös ilmastoon, sääolosuhteisiin tai vuodenkiertoon.

Luonto on usein yhdistetty myös naiseuteen. Feministisestä näkökulmasta tarkasteltaessa tämä on ongelmallista: luonto naisen representaationa viittaa äitimaa-myytteihin (ks. esim. Roach 1996), joten se vahvistaa perinteistä dikotomiaa, jossa jako kulkee vastakkainasettelujen kulttuuri-luonto, rationaalisuus-irrationaalisuus, maskuliininen-feminiininen välillä. (Ks. esim. Moi 1990; Massey 1994). Naisen yhdistäminen luontoon sisältää essentialisoivan ajatuksen siitä, että naiset ovat lähempänä luontoa kuin miehet ja miehet puolestaan lähempänä kulttuuria kuin naiset. Tätä kahtiajakoa on feministisestä näkökulmasta problematisoitu. Lisäksi ekofeministinen lähestymistapa kiinnittää huomiota siihen, että luonnon tulkinta feminiiniseksi ja äidilliseksi voi kuitenkin patriarkaalisessa kulttuurissa ylläpitää sekä tukevia että riistäviä asenteita, joita meillä on sekä äite-jämme että ympäristöämme kohtaan. (Roach 1996, 52-53.) Maan femini-sointi tuottaa siis kahdenlaista tulkintaa: maa on joko riiston kohteena tai hellyyden ja huolenpidon kohteena. Ekofeministinen näkemys (ks. Mies & Shiva 1996, 6) luonnosta korostaakin juuri huolenpidon perinnettä. Luonnon hallinnan ja riiston tilalle kehitetään uutta kosmologiaa, jossa luonnon elämää ylläpidetään yhteistyön ja rakkauden sekä molemminpuolisen huolenpidon keinoin. Haastateltavani Piia puhuu maasta juuri jatkuvan huolenpidon kohteena: *Äkkiä kaikki rapistuu, jos niitä ei hoijeta.*

## Lappi-kuvan toimijuusnäkökulmaa etsimässä

Sanaa pohjoinen käytetään Suomessa usein synonyymina Lapille. Kuten pohjoista, niin myös Lappia määrittävät erityisesti sen luonnonolot (Suopajärvi 1999, 19). Lappi onkin suomalaisessa kulttuurissa Luonto isolla alkukirjaimella samalla tavoin kuin meri on brittiläisessä tai Alpit sveitsiläisessä kulttuurissa. Kun kaupunkimainen elämä edustaa nykyaikaa ja maaseutu liitetään menneisyyteen, Lappi on useimmille kotimaisille turisteille riittävän kaukana arjesta sekä sijainniltaan että suhteeltaan aikaan. (Tuulentie 2002, 76.)

Alue- ja talouspolitiikassa Lappia koskevat kysymykset liittyvät osaksi yleistä, jopa yleiseurooppalaista maaseutukeskustelua. Esimerkiksi hollantilaisten maaseutua koskevissa mielikuvissa keskeinen diskurssi liittyy nautintoon, siinä maaseutua pidetään jonkinlaisena ”kaupungin puutarhana”. (Frouws 1998, 62-63.) Suomen Lapin ymmärtäminen vastaavalla tavalla on ongelmallista, koska se voi paitsi kapeuttaa käsitystä pohjoisesta maaseudusta myös sivuuttaa sekä arjen että toimijuusnäkökulman. Jaap Frouws on erottanut sikäläisestä maaseutukeskustelusta vielä hyötydiskurssin ja agri-ruralistisen diskurssin. Lapissa hyötydiskurssi tarkoittaa sitä, että alue nähdään tuotannollisena resurssina, joka nautintodiskurssin tapaan määritetään lähinnä ulkopuolisten tarpeiden näkökulmasta. Hyötydiskurssissa korostuu vielä niin sanottu yleinen etu (ks. Suopajärvi 2001, 115-118). Agri-ruralistisessa diskurssissa huomio kiinnittyy maataloustuotantoon, jolloin maatalouden harjoittajat muodostavat maaseudun ytimen. Lapin näkökulmasta tässä diskurssissa arvostus ja toimijuus myönnetään vain pienelle ryhmälle.

Luonnon antimien hyödyntämistä ja toiminnallisuutta korostava luontosuhde on nähty nimenomaan maaseutuväestön tapana jäsentyä ympäristöönsä (Rannikko 1995, 78-79), kun taas kaupunkilaisten ja matkailijoiden luontosuhteen oletetaan sen sijaan perustuvan esteettiseen kokemukseen ja virkistäytymiseen. Jaottelu on kuitenkin karkeaa tyypittelyä, sillä varmasti maaseudunkin ihmiset kokevat ympäristössään esteettisiä

elämyksiä ja kaupunkilaiset voivat hyödyntää metsän antimia retkiensä tuloksena (Suopajärvi 2003, 141). Jaottelua rikkoo myös kaupungissa asuvien yleinen kiinnostus luontoa kohtaan, vakiintuneet luontoon liittyvät harrastukset ja esimerkiksi varhaiskasvatukseen kehitetyt uudet ympäristökasvatuksen muodot.<sup>2</sup>

Ihmisten suhdetta luontoon on jäsennetty myös luontoasenteiden kautta. Niiden välityksellä voidaan pohtia toimijuutta eli sitä, minkälaista toimintaa ja millaisia tekoja tai tekemättä jättämisiä sisällytetään tunnistettaviin asenteisiin. Leena Vilkan (1998, 39) mukaan suomalaisia luontoasenteita ei ole kattavasti tutkittu, ja hän onkin muokannut yhdysvaltalaisen luokitteijärjestelmän pohjalta oman hahmotuksensa. Toimijuuden kannalta asenteita voi hahmottaa esimerkiksi erilaisten luontoa hyödyntävien tyyppien kautta: vaeltajat, keräilijät, metsästäjät, luonnontieteilijät, luonnonsuojelijat ja luontoharrastajat. Vilkan hahmottelussa luonto tulee kuitenkin tulkituksi erämaatyypisenä, mikä ei sovellu harvaanasutun pohjoisen maaseudun kylien lähiympäristöihin ja välimaastoihin. Nämä ympäristöt ovat ihmisten arkielämään ja vuodenviertoon sisältyviä, yleensä nimeltä tiedettyjä paikkoja: metsiä, vaaroja, järviä, jokia ja suoalueita. Luonto tarkoittaa jokapäiväiseen elämään välittömässä yhteydessä olevaa: *Että mulla se on tuossa ihan vieressä, että mie vain porthailta astun alas, niin siinä hän se on.* (Piia)

Se, että pohjoinen mielletään maskuliiniseksi miestoimijuuden kautta, liittyy harvaanasuttujen alueiden luonnonolosuhteisiin ja vallinneeseen elinkeinorakenteeseen. Ruotsalainen Alf Ronnby (1991, 151-153) kutsuukin Ruotsin harvaanasuttuja alueita miehisten arvojen ja asenteiden kyllästämiseksi miesyhteiskunniksi. Miesten toiminta – kuten metsästys ja kalastus, autojen ja moottorikelkkojen parissa puuhailu samoin kuin metsä- ja kaivostyö – on näkyvämpää ja arvostetumpaa kuin naisten toiminta. Patriarkaalinen perinne, jonka mukaan maatila tai muu yritys siirtyy isältä pojalle, kiinnittää nuoret miehet kotiseudulleen eri tavoin kuin nuoret naiset (Dahlström 1995, 14-15). Erityisesti viimeisten kymmenen vuoden aika-

---

<sup>2</sup> Esimerkiksi Suomen Ladun Metsämörri-toiminta (ks. [www.suomenlatu.fi](http://www.suomenlatu.fi)).

na Suomen Lappiin on kuitenkin syntynyt uudenlaisia, luonnonmukaiseen viljelyyn ja alueen perinteeseen tukeutuvia maatiloja, joiden kehittämisessä naisilla on ollut tärkeä merkitys. Ehkäpä juuri tämä postmoderni emännuus (ks. Keskitalo-Foley 2000) mahdollistaakin naisille uudenlaisen toimijuuden pohjoisella maaseudulla?<sup>3</sup>

## Paikkaan kiinnittyminen

*Kun ei voi elää kaikkialla eikä ei-missään, on eletävä jossakin. Paikasta, johon joutuu, ihminen tekee itselleen asun mihin verboutua. Hän pitää sitä omanaan, oman itsensä ulkokehänä. Mutta paikka on tuhansien vaate ja se kestää kauemmin kuin kukaan heistä. Siitä riittää jokaiselle, myös niille joita ei vielä ole. Ne, jotka lähtevät, vievät siitä jotain mukanaan. Ne, jotka tulevat, muuttavat sitä, jopa vain katseellaan (Krohn 1989, 21.)*

Ajatus paikan tunnosta liittyy läheisesti Edward Relphin käsitykseen autenttisen asenteen ytimeästä. Siihen kuuluu paikkojen tunteminen (feel) ja niiden ymmärtäminen sekä yksilöiden että yhteisöjen symbolisiksi tai toiminnallisiksi elämänkeskuksiksi. Relph jakaa autenttisen asenteen vielä tiedostamattomaan ja tietoiseen paikan tuntuun. Tiedostamaton on ennen kaikkea sisäpuolisuuden (being inside) ja kuulumisen tunteen kokemus. Tietoinen paikan tunto puolestaan tarkoittaa käsityksiä paikkojen symbolisista merkityksistä sekä paikkojen identiteettien arvostamista. (Relph 1986, 63- 66, 117.)

Paikan tunto muodostuu ainutlaatuisesta näkyjen, äänien ja tuoksujen koosteesta. Se on luonnollisten ja ihmisten luomien ajan rytmien harmoniaa. Paikkasidonaisuus esiintyy aistimuksellisena ja myös sillä tavoin ruumiillisena, että se voi näkyä esimerkiksi ihmisten kävelytyyleissä; vuoristolainen voi kehittää itselleen hieman erilaisen kävelytavan kuin hän, joka ei ole koskaan kiivennyt. (Tuan 2001, 183 -184.) Pohjoisella maa-

---

<sup>3</sup> Tapani Niemi (2000, 115-116) puhuu mummo- ja uusvanhasta taloudesta vaihtoehtona suurille projekteille Lapin tulevaisuuden pohdinnoissa.

seudulla asuvan, jängillä ja puunjuurten raidoittamilla metsäpoluilla kävelemään tottuneen ei tarvitse ajatella askeliaan näissä paikoissa, kuten niille ensi kertaa menevän, jonka ruumis ei vielä tiedä kulkemisen tapaa.

Paikan tunto vaatii aikaa, se muodostuu arkisista, päivästä ja vuodesta toiseen kertautuvista kokemuksista. Se on paitsi ruumiillista, myös alitajuista tietämistä (Tuan 2001, 184). Tämän tyyppiseen tietoon on usein viitattu hiljaisen tiedon (ks. esim. Koivunen 1997) käsitteellä. Tulkitsen haastateltavani Erjan kuvaaman marjamatkakokemuksen tällaiseksi tiedoksi: *Semmonen, että mä ihan tunnen, että marjat ne ihan kutsun, että ne tietää, ikään ku mä en tietäs missä niitä on. Elikkä tavallaan niinku antaa sen aivoista jonku tämmösen aaltoalueen auki, niin luonto itse kertoo sitte ”täällä se on”*. Kokemuksen voimakkuus on kuitenkin vielä tärkeämpää kuin sen ajallinen kesto. Ensimmäinen kosketus metsäiseen erämaahan voi kutsua esiin ilon lisäksi tunnistamisen tunteen, ikään kuin maailman, jonka on aina tuntenut. (Tuan 2001, 184.)

Edward Relph hahmottelee vielä autenttisen vastakohtaksi epäautenttisen asenteen, joka on sosiaalisesti hyväksyttyä ja sovinnasta. Se on kriittikittömästi hyväksytty stereotypia tai muoti, joka voidaan hyväksyä ilman sitoutumista. Tämä asenne voi olla joko tiedostamaton, yleisesti hyväksytty tai tietoinen asenne, joka on omaksuttu objektivistiseen tehokkuuteen tähtäävän tekniikan kautta (Relph 1986, 82). Epäautenttisen asenteen ilmaisuja ovat muun muassa paikkojen suuntaaminen muille<sup>4</sup> ja paikkojen tuho. Muihin suuntautuneisuudella Relph viittaa turisteille tehtyyn maisemaan, kaupallisiin, museoituihin ja huvitteluun tarkoitettuihin paikkoihin. Paikkojen tuho tarkoittaa sodassa aiheutettua tuhoa tai mekaanisin keinoin sekä myös pakkolunastuksin ja kehittämiskeinoin aikaan saatua tuhoa. (Relph 1986, 118-119.) Relph olisi voinut kirjoittaa analyysinsä epäautenttisesta asenteesta tarkastelemalla viimeisen kuudenkymmenen vuoden aikakautta Lapissa: Lapin sotaa, hukutettuja kyliä altainen alla sekä tiettyjä matkailun kehittämisen piirteitä. Hänen jäsentä-

---

4 Relph käyttää vaikeasti suomeksi kääntyvää other-directedness-käsitettä, joka tarkoittaa paikkojen muokkaamista muiden tarpeisiin.

miensä asenteiden kautta voidaan pohtia erityisesti luonnon, luonnon-suojelun ja kehityksen käsityksiä. Eniten huomiota on kiinnitetty Ounasjoen valjastamisen ja Vuotoksen altaan rakentamisen ympärillä käytyihin keskusteluihin (Autti 1999; Liljegren 1999; Suopajarvi 2001).

## Paikka kotina

*Vaikka mie en ollu ko puoli vuotta sielä (Helsingissä), niin sitä oli niinku jotenki ulkopuolinen kaikesta, että koko ajan piti soittaa kotia, että mitä sinne oikein kuuluu. Ja kaikkea semmosta, että oikein lypsää, että ”kertokaa ny vähän, että tuuleeko sielä ja minkä näkönen järvi on”. Ja kaikkea semmosta, että oli kauhean ikävä semmosia pikkujuttuja, että minkä kokoset lehet nyt on puussa. (Marika)*

Koti on Marikan puheessa paljon muutakin kuin vain rakennus tai kotiväki. Hän tarkoittaa kodilla myös maisemaa ja vuodenkiertoa jäsentäviä luonnon tapahtumia: hän ikävöi järveä ja sitä miltä se näyttää tuulessa, kaipaa koivunlehtien kasvun seuraamista. Maisema ja vuodenkierto ovat asettuneet osaksi kertojaa, ilman niitä hän on ”ulkopuolinen kaikesta”. Pitämällä yhteyttä kotiväkeensä tulkitsen hänen pitäneen yhteyttä myös omaan itseensä, identiteettiinsä. Ymmärrän kodilla erityisesti johonkin kuulumisen tunnetta, joka voi tuntua voimakkaana ihon alle asettuneena kaipauksena tiettyyn maisemaan. Marikan kuvauksessa ulkopuolisuuden kokemus, ikään kuin itsestä vieraantuminen ja luonnon aistimellinen tunteminen viittaavat elinympäristön ruumiilliseen kokemiseen.

Kotiin, johonkin kuulumisen ja identiteetin kysymyksiin liittyy myös Annan pohdinta. Hän on palannut takaisin jatkamaan vanhempiansa maatian pitämistä: *Mutta mie en ole sillä lailla irti ollukkaan, mie olen aina niinku eläny silti sillälaila, että mie olen aina mitä kotiakki soittanu, mie olen kysyny ”miten lehmät jaksaa?” (...)* Ja sen takia mulle ei ole sitä päivää tullu, että mie oisin sanonu, että kyllähän mie ainaki pistän hanskat tiskiin. Annalle koti-ikävään sisältyi myös huoli kotitilan lehmistä, joista hän muisti kysyä muualla asuessaankin. Jatkuvuuden, sen että hän ei ole koskaan oikeastaan luo-



punutkaan maaseudun elämästä tai Annan sanoin ”ollut irti”, hän on tuntenut voimavarakseen myöhemmissäkin vaiheissa. Tiettyyn paikkaan kuulumista ja kodin ideaan sisältyvää pysyvyyden, turvallisuuden ja jatkuvuuden ajatusta kuvastaa myös Piian pohdinta paluumuutosta: *Ja sitte se oli täällä tämä, se on tietenkä, että juuret veti tänne ja sitte tämä luonto (...)* *Ja jotenki se, että sinne ei osannu alkaa perustamhan mithän semmosta vakituista elämää. Että se oli pakko lähteä tänne takasi, että tänne me niinku kuuluma.*

Vaikka Ruotsista takaisin Lappiin muuttaneen Piian kokemukset vieraassa maassa asumisesta olivat pääasiassa myönteisiä, jotain kuitenkin puuttui. Leena Krohnin (1989) ajatelma kuvastaa sitä vetoa, jonka Piian ”juuret” aiheuttivat:

*Ihminen voi katkaista napanuoransa synnyinseutuun ja elää vieraisissa maissa, monilla eri paikkakunnilla, lukuisissa kaupungeissa. Toiset niistä jättävät hänet muukalaiseksi, jostain tienoosta hän sanoo: ”Täällä on minun kotini”. Mutta vain se paikka, missä hän on kasvanut, kutsuu häntä muiston ja rakkauden aralla äänellä. (Krohn 1989.)*

Leena Krohnin ajatus lapsuudenkodista viittaa kotiin laajempaan kuin vain sinä rakennuksena, jossa on lapsena asuttu. ”Paikka, missä hän on kasvanut” mahdollistaa paljon muutakin. Koti sanana herättää moneen suuntaan aukeavia mielikuvia, se täyttyy sekä emotionaalisista että poliittisista merkityksistä (ks. esim. Huttunen 2002, 50). Esimerkiksi Ruotsista Pohjois-Suomeen takaisin muuttaneiden logiikassa koti laajentuu koskemaan paitsi tärkeitä ihmissuhteita myös ympäröivää yhteiskuntaa. Koti muodostaa synonyymien omalle identiteetille ja sen alueelliselle sidokselle. (Pohjola 1989, 187-188.) Kodin merkitys rakentuu henkilökohtaisista muistoista (ks. esim. Huttunen 2002, 98), joita voivat olla esimerkiksi omaelämäkerralliset muistot. Haastateltavani Teija viittaa muistolla myös kollektiiviseen tajuntaan, mentaaliseen kokemukseen: *Se on jokin ylimuistoinen, muisto. Minusta tuntuu, että mie varmaan oon, mie oon varmaan täältä kotosin sillä lailla, että mie olen niinku palannu kotikonnuilleni, vaikka me ei, ei suku oo kukaan täältä päin, ettei sillä lailla niinku todellisuudessa, mutta semmosessa, henkisellä tasolla.*

Vuodenkierto kuhunkin vuodenaikaan liittyvine toimintoineen sekä kiinnittää paikkaan että vahvistaa kiinnittymistä muistojen kautta:

*Jotenki kaikki ne sellaset paikat siellä ku kulkee, niin kaikki paikat niinkun mieltää, et kaikkeen liittyy jotakin muistoja tai jotain sellasta, mitä on tehty, tai mitä, minkälaisia marjapaikkoja siellä on tai mitä misäkin on milloinkin tehty. Ympäri vuoden, mihin mentiin keittämään ne ensimmäiset kahvit aina kun kevät tuli (...) että mistä mä poimin hillat ja mistä mä teen kenkäheinät ja mistä mä otan pajut ja mistä poimin mitkäki marjat. (Sari)*

*”Kotia” ja kotona elämistä rakennetaan jatkuvuuden ja toiston kautta (ks. esim. Rajanti 1999, 42-49). Toistossaan ja ennakoitavuudessaan vuodenaajat jäsentävät elämää pohjoisella maaseudulla sekä arkisina töinä että elämyksinä:*

*Ne on niin tunnistettavissa jotenki, joka vuodenaikale omat työnsä, niin se sillälaila niinku jaksottaa sitä vuotta. Että tietää, että kevväälä nyt panhan perunat itämhän ja kesälä sitte niinkö yhdessä laitethan perunat maahan ja sitte kasvimaat laitethan ja kaikkia ja kukat. Että niitä on mukava sillälaila laittaa ja kesä mennee siinä sitte, niitä kasvatelhan. Ja marjastus ja kaikki tämmöset, net me keräthän yhdessä ja syksylä kans. Että syksy on semmosta ihanaa aikaa, niin vaikka se on synkeää aikaa, niin kuitenkin siinä on joku: se lehtien kahina ja kaikki, värit ja kaikki, että kyllä sen toisella tavalla kokee ku jossaki, jossaki kaupungissa. Ja kevväälä on ihana hiihtää ja pilkilä käyvä ja kaikkea, ja talavi on sitte semmosta erilaisempaa. Niinku se kaamosaikaki, vaikka sanothan, että se on kauhea, ikävää ja semmosta, mutta ei se silti ole. Tietää, että joulu tulee ja sen jäläkhen alakaa jo heti valkenemhan. (Marika)*

Kirjallisuudessa kotiin liitetyt mielikuvat ovat joskus nostalgisia, joskus vihamielisiä. Jälkimmäiseen kuuluu esimerkiksi nuorten kaipuu vapautua kodin silmälläpidosta ja kontrollista. Konkreettisesti kodilla voidaan ymmärtää jonkin fyysisen tilan haltuun ottamista, joka merkitsee kodin esineiden ja paikkojen järjestyksessä pitämistä sekä kodin ajan ja rytmin hallintaa. (Douglas 1991, 287-289.) Kotiin on sisällytettävissä myös moraalisia (ks. esim. Sulkunen 1991) ja esteettisiä ulottuvuuksia. Feministisestä

näkökulmasta kodin käsite on kuitenkin problemaattinen, koska sillä on ollut niin voimakkaita naisten elämää ja toimijuutta rajoittavia konnotaatioita. Koti on liittynyt naiskuvaan, jossa nainen/naiset on/ovat asetettu kotiin, yksityisen alueelle ja suljettu pois yhteiskunnallisesta toiminnasta (ks. esim. Julkunen 1995). Toisessa merkityksessä koti on muuttuvaa, elämänikäistä identiteetin rakentamista (Granfelt 1998). Juuri jälkimmäinen tulkinta kuvaa haastateltavieni kertomuksissa muotoutuvaa kodin ideaa.

### Silmissä – katseen ulottuvuudet

Aloitin tämän artikkelin Erjan pohdinnalla siitä, että hän ei katso Lappia tunturin päältä. Hän jatkaa:

*Se on ihan toisenlainen luonto, toisenlainen maisema kuin mitä näissä niinku taiteessa täällä niinku esitettään tai matkailumainoksissa, että minun Lappi on siellä jossaki jängän laiassa ja jossaki semmosessa pusikossa ja rämeessä, jota kukaan ihminen ei niinku näe tai sanois, että se on ruuma. Se minun ”kaunis” on sitte siellä, että mä en katto tunturien päältä Lappia ollenkaan. (Erja)*

Olen tulkinnut Erjan katseen paikantuneena, sillä hänen katseensa kulkee muistojen kautta hyväilevänä ja rakastavana: Mä tunnen nämä jängät. Käytän tässä paikantunutta katsetta Kaja Silvermanin (1996, 164) hahmottaman look-käsitteen tapaan. Paikantuneena, ruumiillisena, ajallisena ja tuottavana look erottuu gaze-käsitteestä, jota tulkitsen yleisenä katseena. Erja erottaa oman katseensa tästä yleisestä katseesta. Hänen mainitsemansa toista edustaa henkilöimätön, yleinen ”joku”, joka katsoo Lappia tunturien päältä. Tämä yleinen katse voi viitata myös massakulttuurin kuviin ja matkailumainoksiin. Käsitteet yleinen ja paikantunut voivat tässä yhteydessä viitata myös jälkikolonialistiseen keskusteluun, jossa yleisiä vallitsevia käsityksiä ei pidetä aukottomina. Aukoista voi syntyä uusia tulkintoja, jotka parhaimmillaan muuttavat vallitsevia olettamuksia (ks. esim. Tarasti 1998).

Pohjoinen luonto on inspiroinut visuaalisuudellaan – tunturien ja vaarojen muodoilla, vuodenaikojen väreillä – erityisesti sen ensi kertaa kohtavia. Minkälaisia visuaalisia tulkintoja voi sitten tuottaa jatkuvuus, samojen maisemien näkeminen vuodesta toiseen? Lappi ja sen luonto tulevat ihmisille tutuiksi toistuvien visuaalisten esitysten, maalausten, valokuvien ja elokuvien kautta. John Urryn (1994, 1-3) Foucaultin katse-käsitteeseen perustuvan tulkinnan mukaan matkailijan katse on yhtä lailla sosiaalisesti jäsentynyt, systematisoitunut ja merkkien kautta muotoutunut kuin lääketieteen ”katse”, vaikka se ei olekaan samalla tavoin instituutioiden tuke- ma ja oikeuttama. Suuteleva pariskunta Pariisin kadulla toimii ajattoman romanttisen Pariisin merkkinä samalla tavoin kuin pieni englantilainen maalaiskylä merkitsee vanhaa kunnon Englantia. Tässä mielessä tunturit, revontulet ja porot ovat Lapin merkkejä. Tästä yleisestä katseesta<sup>5</sup> haastateltavani irrottautuvat tuottamalla luontoympäristölle omia merkityksiään.

Myös Teijan katse edustaa paikantunutta, luovaa ja tuottavaa katsetta:

*Itte oon miettiny kanssa tässä näin, ku tuossa Varpuvaarassa on toi bussipysäkki ja se on sitte aina lunta täynnä, että ois niinku jännä, jos siellä niinku vähän hattua näkys sieltä lumen päältä ja sen nimi olis sitten, että ”odottaja”. Odottaa... jotain tällasta hauskaa olis kiva tehdä, semmosta tosiaan yllätystä, että. Tai jossaki joku hanki ja siellä sitte vähä kans näkyy, että ne on niinku ”tunturiinpyrkijät” tai jotku tämmöset... Sukensauvaa tai jotaki näkys sieltä lumen alta.*

Arkiympäristöään luovasti pohtivan Teijan katsetta voisi kuvata myös tarinoivaksi: tarina lunta täynnä olevan bussipysäkin odottajasta on kuvaus maaseudun muutoksesta lakkautettuine bussivuoroineen ja auraamattomine pysäkkeineen. Se voi olla myös tarina siitä, että pysäkillä olija odottaa jotakin: ehkä toista ihmistä tai kevään tuloa.

---

5 Eeva Jokinen ja Soile Veijola (1990, 9) puhuvat antiturismiksi kutsutusta ilmiöstä, joka myös kertoo pyrkimyksestä yleisestä katseesta irrottautumiseen: ”Minä en ole turisti. Muut ovat.”

Paikantuneena ja ajallisena tulkitseen myös Eijan tutkivaa katsetta:

*Ja sitten nyt mä oon tarkastellu tuota, tään syksyn mittaan jatkuvasti tätä maisemaa, että ruskaa eritoten, koska tää kesä oli jotenkin erilainen kesä siinä suhteessa, että kesä tuli niin aikaseen, juhannuksen aikana oli mielettömän lämmintä ja tuntu, että juhannuksena jo kukkii kaikki tunturikasvit eli mä olin tarkastellu sitä luontoa sillä tavalla. Ja sitte mä rupesin tarkkaileen sitä ruskaa, ja sitte mä olen jotenki seurannu sitä, että tänne tuli verrattain kaunis ruska ja se meni nopeasti ohii, koska tavallaan niin tunturikasvit olivat niin kuin valmistautuneet talveen jo hyvissä ajoissa, joten niillä oli varaa tiputtaa nuo lehdet jo ajoissa.*

*Niin minä huomaan katsovani ihan eri silmin kuin moni muu. Et minä nään näissä, milloin kukkii ja milloin lakastuu eli mä katon sitä maisemaa varmasti ihan eri silmin kuin moni vielä. Niinku mä katon sitä kallioperää, minä katon sitä maaperää, minä katon tunturin rinnettä, niin minä katon, löydän sieltä ne kalkkikivipaikat ja vyörysorakeot, niin nämä mä habmotan eri tavalla, mä katon maiseman muotoja, luontoa. Että mä en pelkästään sitä kato, että tää näyttää kauniilta, että minä nään sitten siellä vielä jotain muuta.*

Eijan katseen ajallisuus perustuu kotiympäristön luonnontuntemuksen pitkäaikaisuuteen. Hänen katseensa on myös monikerroksinen. Kauneuden lisäksi katse tavoittaa myös luonnon, muutoksia siinä, sen syy- ja seuraussuhteita sekä kasvu- ja ilmasto-olosuhteiltaan erilaisten vuosien merkitystä luontoympäristölle.

## **Paikan politiikka – vastarintana elämäntapavalinta**

Muuttoliikettä maaseudulta asutuskeskuksiin pidetään itsestäänselvyyttenä. Koulutus- ja työmahdollisuudet houkuttelevat nuoria, mutta kaupunkilaisuudella on myös symbolinen merkitys erityisesti maaseudun tyttöjen maailmassa. Esimerkiksi Iris Mäntykorven (1989) tutkimuksessa kotiseudulle jäämisen ajatus näyttää merkitsevän keskipohjalaisille tytöille epäonnistumista, luopumista omista tavoitteista ja tyytymistä siihen

osaan, jonka maaseudun perinteinen kulttuuri naisille tarjoaa. Millä tavoin lappilaisella maaseudulla asuvat puhuvat asuinpaikkaratkaisustaan? Lappilaissyntyinen Marja, joka hoitaa maitotilaa arvioi jo lukioaikana syntyneen maailmankatsomuksen vaikuttaneen hänen elämäntapavalintoihinsa: *Aidinkielenopettaja ohjas lukemban semmosta kirjallisuutta tai kannusti semmoshen kirjallisuuthen ja sitte biologian opettaja opetti näkembän maailmaa suurempana kokonaisuutena. Että kyllä sillä on merkitys, että en ole lähteny kauemmas.*

Piian nuoruusaikana 1960–1970-luvuilla Lapista muutettiin suurin joukoin siirtolaisiksi Ruotsiin (ks. esim. Pohjola 1989; Viinamäki 1991). Piian näkemys on selkeää vastarintaa yleisille odotuksille: *Mie olin joskus ittekseeni päättäny, että sinne (Ruotsiin) kaikkei muut mennee, niin minähän en sinne lähe!* Piia kuitenkin muutti miehensä mukana Ruotsiin, mutta hän palasi sopivan tilanteen tullen alkuperäiseen ajatukseensa ja otti hoitaakseen vanhempiensa maatilan: *Kyllä multa kysythin suorhankei, että ”oleksie ihan hulluksi tullu: että tulla nyt Ruottista pojjes, varmasta työpaikasta ja alkaa tämmöshen. Että tämähän on kertakaikkisesti hullu hoito”. Mutta se on tosihhan josaki niin syvä minussa se, että se pittää; tämä kuuluu mulle tämä homma.*

Elinympäristö ja elämäntapa ovat sekä ekologisia että poliittisia valintoja pohjoisella maaseudulla pysyneille, sinne palanneille tai muualta muuttaneille. Etelä-Suomen kaupungista Lappiin muuttanut Niina arvostaa elinympäristönsä kauneutta ja rauhaa, mutta hän korostaa elämäntapansa valinnasta puhuessaan myös muita näkökulmia:

*On siinä semmosia poliittisiaki aspekteja. Että tuota tai ekologis-poliittisia aspekteja, et niinku marjamehun juominen on minusta miljoona kertaa ekologisempaa kuin appelsiinimehun juominen, joka tuodaan jostain huitsin nevadasta ja kuskataan tänne korpeen, ku se marjamehu on vähintään yhtä hyvää. (...) [E]t sen ruoan hankkii mahollisimman läheltä, niin se on kyllä minusta myöskin niinku ihan poliittisesti niinku maailmanpoliittisestiki, kauppapoliittisesti ja niin päin pois, niin tärkeetä.*

Myös etelämpää Lappiin muuttaneen Maisan tavoitteena on elää mahdol-

lisimman luonnonmukaista ja omavaraistalouteen tukeutuvaa elämää. Tällöin yhdistetään perinteistä pohjoista elämäntapaa – marjastusta ja kalastusta, veden kantamista lähteestä ja itse hakattuja polttopuita – nykyajan kierrätystä, kompostointia ja energian säästöä korostaviin ekologisiin valintoihin: *Mä haluan pystyä maholisimman konkreettisenä säilyttämään sen oman elämisen. Että mä tiään mistä se lämpö tulee, mistä se liha ja kala tulee, mistä vesi tulee.*

Piia pohtii kuluttamista ja palvelujen merkitystä: *Ja sitte nämä palvelut on, että en mie niinku sillälaila kaipaa tähän vierhen, että ne taas tuovat niin paljon muuta matkassa. Että kirjastoautohan meilä käyppi. Se on kunnalta hyvä palvelu ja tärkeä, varsinki lapsiaki ku on.* Piia korostaa välttämättömien palvelujen merkitystä, ja Maisa huomauttaa täydellisesti omavaraisen talouden mahdottomuudesta. Esimerkiksi pitkien etäisyyksien takia oman auton pitoa pidetään jokseenkin välttämättömänä. Arkea eletessä täydellisen ”takaisin luontoon” idyllin vaaliminen ei onnistu. Maaseudun liiallinen romantisointi on joko karsiutunut ajan kuluessa tai odotukset ovat alunperinkin olleet realistisia. Lappilaissyntyinen Hannele sanoo: *Mä oon kyllä ollu hirveen tyytyväinen, mutta ehkä se on siinä että ko oma tausta on semmonen, että sitä niinku tiesi, minne meni. Ettei mulla ollu mitään semmosia hirveän idealistisia ajatuksia siitä, että mä vallan hyvin tiään, minkälaista on pitkä ja pimiä talvi maaseudulla.*

## **Paikan tunto**

Lappilainen maaseutu hahmottuu haastateltavieni kertomuksista erityisesti kotina, kuulumisen paikkana. Se asettuu osaksi kertojan identiteettiä riippumatta siitä, onko hän syntyperäinen lappilainen vai ei. Edellytyksenä tämän kuulumissuhteen muodostumiselle on toistojen ja kokemusten kautta luotu pitkäaikainen suhde asuinpaikkaan. Paikkoihin kietoutuu kertojien oman henkilöhistorian kautta elettyjä elämyksiä ja muistoihin pohjautuvia merkityksiä. Arjen toiminnallisuus – esimerkiksi puutarhanhoito, marjastus ja kalastus – ei rajaa pois esteettisiä ja elämyksellisiä ko-

kemuksia. Luonnon rinnalla eläminen, pitkäaikaisuus ja toistojen kautta syntynyt jatkuvuus tuottavat näkökulmia, jotka kertojat erottavat yleisestä katseesta. Haastattelemanien naisten katseita voi kuvata moniulotteisina ja luovina: rakastavina, hyväilevinä, tutkivina, tarinoivina.

Ymmärrän asuinpaikan ja elämäntavan valinnat naisten kertomuksissa myös vastarintana väistämättömänä pidetyille tehokkuuteen ja keskittämiseen pohjautuvalle alue- ja yhteiskuntakehitykselle. Ajatus vastarinnasta problematisoi ekologisesta ja ekofeministisestä näkökulmasta nykyistä ostamiseen ja kuluttamiseen perustuvaa mentaliteettia. Se monipuolistaa myös käsitystä nykyaikaisesta naisesta, jonka ideaalityypiksi mielikuvissa asettuu yleensä kaupunkilainen virkanainen.

Pohjoisella maaseudulla asuvat naiset näyttäytyvät taloudellisen tehokkuuden ja keskittämisen tarinassa vastavirtaan uijilta. He luovat tilaa uusille mahdollisuuksille, ja heidän tekemänsä valinnat monipuolistavat käsityksiä naisten toimijuuden tiloista myös feministisestä näkökulmasta. Tulkitsen lappilaisella maaseudulla asuvien naisten paikan tunnon sekä tiedostamattomaksi mukaan kuulumisen ja kotonaan olemisen tunnoksi. Se on myös tiedostettua, poliittista paikkojen symbolisten merkitysten tunnistamista ja paikkoihin liittyvien identiteettien arvostamista. Lappi voi kutsua sekä nostalgian että henkilökohtaisen poliittis-ekologisen valinnan myötä: *Mutta paikka on tuhansien vaate ja se kestää kauemmin kuin kukaan heistä. Siitä riittää jokaiselle, myös niille, joita ei vielä ole. Ne, jotka lähtevät, vievät siitä jotain mukanaan. Ne, jotka tulevat, muuttavat sitä sillä mitä ovat, jopa vain katseellaan.* (Krohn 1989, 21.)



## Lähteet

- Alaraudanjoki, Pirjo 1997: *Pohjoisten lukiolaisten luontoa ja ihmisten luontosuhdetta koskevat käsitykset konstruktivistisesta näkökulmasta ympäristökasvatuksen kontekstissa*. Julkaisematon kasvatustieteen lisensiaatintyö, Lapin yliopisto.
- Aro, Laura 1996: *Minä kylässä. Identiteetikertomus haastattelututkimuksen folkloreina*. SKS, Helsinki.
- Autti, Mervi 1999: Vuotoksen rakennettu todellisuus. Teoksessa Tuominen, Marja; Tuulentie, Seija; Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi (toim.): *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 2: Tunturista tupaan*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja 33, 23-33.
- Beck, Ulrich 1995: Poliitiikan uudelleenkeksiminen: kohti refleksiivisen modernisaation teoriaa. Suomentanut Leevi Lehto. Teoksessa Beck, Ulrich; Giddens, Anthony & Lash, Simon (toim.): *Nykyajan jäljillä*. Vastapaino, Tampere, 11-82.
- Casey, Edward S. 1987: *Remembering. A Phenomenological Study*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Dahlström, Margareta 1995: Young women in a male periphery. In Fyhn, Asbjorg; Tuohimaa, Sinikka & Työlähti, Nina (eds.): *On the Terms of Northern Woman*. Northern Gender Studies Series 1, Oulu, 8-22.
- Douglas, Mary 1991: The Idea of Home: A Kind of space. *Sosial Research* 58:1, 287-307.
- Frouws, Jaap 1998: The contested redefinition of the countryside. An analysis of rural discourses in the Netherlands. *Sosiologia Ruralis* 38:1, 54-68.
- Granfelt, Riitta 1998: *Kertomuksia naisten kodittomuudesta*. SKS, Helsinki.

- Huttunen, Laura 2002: *Kotona, maanpaossa, matkalla. Kodin merkitykset maahanmuuttajien omaelämäkerroissa*. SKS, Helsinki.
- Jokinen, Eeva & Veijola, Soile 1990: *Oman elämänsä turistit*. Alkoholipoliittinen tutkimuslaitos, Helsinki.
- Julkunen, Raija 1995: Feministiseen analyysiin. Teoksessa Eräsaari, Leena; Julkunen, Raija & Silius, Harriet (toim.): *Naiset yksityisen ja julkisen rajalla*. Vastapaino, Tampere, 15-28.
- Koivunen, Anu & Laine, Kimmo 1993: Metsästä pellon kautta kaupunkiin(ja takaisin) – jätkyys suomalaisessa elokuvassa. Teoksessa Ahokas, Pirjo; Lahti, Martti & Sihvonen, Jukka (toim.): *Miehyyden tiellä. Maskuliinisuus ja kulttuuri*. Jyväskylän yliopisto, Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 39, 136-154.
- Koivunen, Hannele 1997: *Hiljainen tieto*. Otava, Helsinki.
- Korpela, Kalevi 1995: *Developing the Environmental Self-Regulation Hypothesis*. Acta Universitas Tamperensis 446.
- Krohn, Leena 1989: *Rapina*. WSOY, Helsinki.
- Liljegren, Sylvi 1999: Let the river run free. In Liljegren, Sylvi (ed.): *Woman in a Northern Landscape*. Forlaget Nora, Kvinneuniversitetet Nord, Femina Borealis Publication, Nordfold.
- Massey, Doreen 1994: *Space, Place and Gender*. Polity Press, Cambridge.
- Metsämörri-toiminta: [www.suomenlatu.fi](http://www.suomenlatu.fi) (luettu 15.9.2003).
- Mies, Maria & Siva, Vandana 1996: *Ecofeminism*. Fernwood, Halifax.
- Mäntykorpi, Iris 1989: Miksi halusin muuttaa maalta? Teoksessa Lintilä, Kaisa-Leena (toim.): *Nainen maaseudun vaikuttajana*. VAPK, Helsinki, 28-32.

- Naskali, Päivi 1999: Feminiininen Lappi – machomiesten maa. *Kaltio* 6, 213-215.
- Niemi, Tapani 2000: *Kaihon kotimaa. Lapin matkailun Lappikuva*. Lapin yliopiston täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja 58.
- Nyky-suomen sanakirja* 1990. WSOY, Helsinki.
- Pohjola, Anneli 1989: *Maata jossa kasvoin, kannan mukana mun...* Lapin korkeakoulun yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja B 6.
- Rajanti, Taina 1999: *Kaupunki on ihmisen koti. Elämän kaupunkimuodon tarkastelua*. Tutkijaliitto, Helsinki
- Rannikko, Pertti 1995: Ympäristötietoisuus ja ympäristörivistiriidat. teoksessa Järvikoski, Timo; Jokinen Pekka & Rannikko Pertti (toim.): *Näkökulmia ympäristösosiologiaan*. Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus A 3, 65-91.
- Relph, Edward 1986: *Place and Placelessness*. Pion, London.
- Roach, Catherine 1996: Loving Your Mother – On the Woman-Nature Relation. In Warren, Karen. J. (ed.): *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana University Press, Bloomington, 52-65.
- Ronby, Alf 1991: *I Skogarnas Land. Om socialt arbete I glesbygden*. Statens råd för byggnadsforskning, Stockholm.
- Shields, Rob 1991: *Places in the Margin. Alternative geographies of Modernity*. Routledge, London.
- Silverman, Kaja 1996: *The Threshold of the Visible World*. Routledge, London.
- Sulkunen, Irma 1991: *Retki naishistoriaan*. Hanki ja Jää, Helsinki.
- Suopajärvi, Leena 1999: Lappi etelän peilissä. Lappilaisuuden rakentuminen Vuotos- ja Ounasjokikamppailuissa. Teoksessa Tuominen, Marja;

- Tuulentie, Seija; Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi (toim.): *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 2: Tunturista tupaan*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja 33, 15-22.
- Suopajärvi, Leena 2001: *Vuotos- ja Ounasjokikamppailujen kentät ja merkitykset Lapissa*. Acta Universitatis Lapponiensis 37.
- Suopajärvi, Leena 2003: Lapin luonnon modernisoituminen toisen maailmansodan jälkeen. Traditionaalisesta yhteiskunnasta refleksiiviseen moderniin. Teoksessa Linjakumpu, Aini & Suopajärvi, Leena (toim.): *Sellinen sentu ja sellainen maa. Erot, vastarinta ja uuden politiikan vaatimus Lapissa*. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja B 44, 137-155.
- Tuulentie, Seija 2002: Tunturin tuolle puolen: autenttisen luontoelämyksen jäljillä. Teoksessa Saarinen, Jarkko (toim.): *Elämys. Teollisuutta, taloutta vai jotain muuta?* Lapin yliopiston menetelmätieteellisiä tutkimuksia 2, 73-90.
- Tarasti, Eero 1998: Postkolonialistinen semiotiikka. *Synteesi* 17:2, 18-30.
- Tuan, Yi-Fu 2001 (1977): *Space and Place. The Perspective of Experience*. University of Minnesota Press, Minnesota.
- Urry, John 1994 (1990): *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. Sage, London.
- Viinamäki, Leena 1991: *Muuttaako vai ei... Irtisanotun perheellisen henkilöstön elämän muuttuminen Rautuvaaran sulkemisen jälkeen*. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja B 12.
- Vilka, Leena 1998: *Oikeutta luonnolle. Ympäristöfilosofia, eläin ja yhteiskunta*. Yliopistopaino, Helsinki.
- Williams, Raymond 2003: Luontokäsitykset. Teoksessa Haila, Yrjö & Lähde, Ville (toim.): *Luonnon politiikka*. Vastapaino, Tampere, 20-66.

*Mervi Kutuniva*

**KAIKEN SE KESTÄÄ, KAIKESSA USKOO, KAIKESSA**

**TOIVOO, KAIKEN SE KÄRSII**

**Katkelmia lestadiolaisäitien elämästä**

### **Johdanto: tapaamisia**

”Meillä ei tapeta lapsia”, naapuriperheen äiti sanoi minulle ollessani kuusivuotias. Kotona kysyin äidiltäni, mitä hän sillä oikein tarkoitti: tape-taanko meillä lapsia? En muista, mitä äitini vastasi, mutta myöhemmin käsitin naapurini liittäneen lausumansa omaan uskontoonsa, jonka mukaan lasten syntyminen ”on Jumalan kädessä” eikä mitään ehkäisymenetelmiä hyväksytä käytettäväksi. Naapurimme kuuluivat vanhoillislestadiolaiseen herätysliikkeeseen, kuten puolet pienen kylämme asukkaista. Vanhoillislestadiolaisuus on Suomen suurin herätysliike ja isot perheet ovat sen näkyvimpiä piirteitä. Liike näkee tärkeänä myös oman kulttuurin siirron sukupolvelta toiselle. Vaikka herätysliike on laajentunut Suomessa koko maan alueelle, nähdään se nimenomaan pohjoisen uskontona.

Kirjoitan oman lapsuuteni toiseudesta: vanhoillislestadiolaisesta uskosta, uskonnollisesta kulttuurista, lestadiolaisäideistä (uskonnollisina) kasvattajina ja uskonnosta (lestadiolaisen naisen) elämän määrittäjänä. Jäsennän artikkelini otsikon mukaisesti avioliiton vihkikaavassa olevaan Raamatun lauseeseen (1. Kor. 13:7) tukeutuen. Lause kuvaa rakkautta, mutta katson sen kuvaavan myös vanhoillislestadiolaisen äidin elämää. Esiaviolliset suhteet tai avoliitto eivät kuulu vanhoillislestadiolaiseen herätysliikkeeseen ja avioliitto solmitaan yleensä nuorena. Vanhoillislestadiolainen nainen tulee äidiksi avioliiton kautta. Avioliiton solmiminen on usein suora askel äitiyteen, sillä myöskään syntyvyydensäännöstelyä ei hyväksytä. Samoin kuin äitiys on koko naisen elämän ajan kestävä, on avioliittokin vanhoillislestadiolaisen opin mukaan pysyvää, elämän myötä- ja vastamäessä kulkevaa. Pohdin artikkelissani avioliiton vihkikaavaa mukaellen

vanhoillislestadiolaisen äidin kestämistä sekä uskon, toivon ja kärsimyksen ilmenemistä hänen elämässään.

Äitiyden ymmärrän toimijuutena. Äitiys ei ole vain jotain, joka naiselle tapahtuu, vaan nainen itse on aktiivisesti rakentamassa sitä (ks. Katvala 2001, 10). Suomalaisessa äitiystutkimuksessa on äitiys tuotu esille yhteiskunnallisena (ks. esim. Nätkin 1997), historiallisena (Helén 1997), filosofisena (Naskali 1998), elämäkerrallisena (Jokinen 1996) ja asiantuntijoiden määrittämänä ilmiönä (Vuori 2001). Pohdin sitä, miten äitisubjektuutta vanhoillislestadiolaisuudessa rakennetaan ja miten tuo rakentaminen tulee esille haastattelukeskusteluissani vanhoillislestadiolaisten äitien kanssa.<sup>1</sup> Haastattelukeskustelumme on eräs tilanne, jossa äidit rakentavat omaa subjektuuttaan (ks. esim. Berger & Luckmann 1994, 172). Äitipuhe näyttäytyy konstruktiona, jonka kautta haastateltavani tekevät omaa elämäänsä ja itseään ymmärrettäviksi (ks. Komulainen 1998).

Haastattelumme ovat edenneet keskustellen painottumalla kunkin haastateltavan omaan elämäntilanteeseen. Haastateltavani ovat itse valinneet paikan ja asennon<sup>2</sup>, mistä he minulle, kuulijalle ja tutkijalle, puhuvat. Kontaktin haastateltaviini olen saanut tuttavieni ja heidän tuttaviansa kautta, muutamat ovat ottaneet minuun itse yhteyttä tutkimusaiheestani kuultuaan. Keskustelussamme nousee esille myös elämäkerrallinen luonne; haastateltavat tuovat yleensä esille joitakin seikkoja lapsuudesta (perheen koko, uskonnollinen suuntaus), nuoruusiästä, mahdollisesta uskonnollisesta kääntymyksestä, opiskeluajasta ja parisuhteen perustamisesta, pikkulapsiajasta ja nykyisestä elämäntilanteesta.

Haastateltavani käyttävät puheessaan lestadiolaisen kulttuurin ja uskonnon voimallista kieltä sekä omia metaforiaan esimerkiksi elämänpolkuaan

---

1 Olen tekemässä kasvatustieteen väitöskirjatutkimusta äitiydestä vanhoillislestadiolaisessa kulttuurissa. Tutkimustani varten olen tehnyt haastatteluja eri-ikäisille vanhoillislestadiolaisille äideille. Tämän artikkelin teemat ovat lyhyitä välähdyksiä tutkimukseni teemoihin.

2 Ajattelen Eeva Jokisen (1996, 22) tavoin, että äitien ruumiit asettuvat ja että ne asetetaan erilaisiin asentoihin. Noita asentoja säätelevät erilaiset aika, tila ja subjektien suhteita määrittävät diskurssit, kuten haastattelukeskustelumme.

jäsentäessään. Käytän analyysissäni näitä metaforia. Metaforien käyttökelpoisuutta puoltaa niiden kytkeytyminen kokemuksiin; metaforat toimivat kokemusten esiintuojina, välittäjinä, ilman että ne välttämättä antavat kokemuksille selityksiä (ks. Kaskisaari 1998, 290). Tässä artikkelissa käytän keskeisenä lähtökohtana aineistopuhetta, otteita kahden kymmenlapsisen perheen äidin, 50-vuotiaan ”Leenan” ja häntä viitisen vuotta nuoremman ”Hilkan” haastatteluista.

## Uskoo

Vanhoillislestadiolaisen herätysliikkeen opin keskeinen ajatus on, että liike muodostaa oman ”Jumalan valtakunnan”, jonka ulkopuolella ”ei ole pelastusta”. ”Elävä usko” välitetään uskovalta toiselle, tehdään ”evankeliumia todeksi elävien ihmisten välityksellä”. (Ruokanen 1980, 16.) Vanhoillislestadiolaisuus on suurin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sisällä toimivista herätysliikkeistä. Suomessa herätysliikkeillä tarkoitetaan yleensä suuria herätysliikkeitä: rukoilevaisuutta, herännäisyyttä, evankelisuutta ja lestadiolaisuutta. Niitä pidetään rinnakkaisilmiöinä muissa Euroopan maissa syntyneille herätysliikkeille, joiden lähtökohtana oli vastustaa valistuksen aatteita. (Suolinna 1975, 28-29.)

Lestadiolaisuutta voidaan pitää pohjoisen kulttuurin luomuksena. Se levisi päinvastaiseen suuntaan kuin monet muut herätysliikkeet eli syrjäseuduilta kohti keskusseutuja. Lestadiolainen herätysliike sai alkunsa 1840-luvulla Kaaresuvannossa, Pohjois-Ruotsin suomalaisseuduilla. Liike on nimetty Kaaresuvannon rovastin Lars Levi Laestadiusen mukaan.<sup>3</sup> Les-

---

<sup>3</sup> Lestadiolaisuuden syntyyn liitetään kiinteästi Milla Clementsdotter, ”Lapin Maria”. Vielä nykyäänkin käydään keskusteluja, kuka hän oli vai oliko häntä. Lars Levi Laestadius kuvaa tapaamistaan Lapin Marian kanssa: ”Talvella 1844 saavuin Åselen lappiin tarkastajan ominaisuudessa. Täällä tapasin muutamia lukijaisia, jotka kuuluivat maltillisempaan puoleen. Niiden seassa oli eräs lappalaistyttö nimeltään Maria, joka avasi koko sydämensä minulle, kuultuaan alttarisaarnani. Tällä yksinkertaisella tyttärellä oli armonjärjestyksessä kokemuksia, joita en koskaan ennen ollut kuullut. Hän oli vaeltanut pitkiä matkoja etsiäksensä valkeutta pimeydessä. Vaeltaissansa hän vihdoin oli tullut Noran pastorin Brandellin luokse, kun tyttö hänelle avasi sydämensä, niin Brandell vapautti hänet epäilyksistä, tyttö tuli hänen kauttansa saatetuksi elävään uskoon. Ja minä ajattelin: ”Tässä on muuan Maria, joka istuu Jeesuksen jalkain juuressa. Ja nyt vasta” – ajattelin minä – ”nyt minä

tadiolaisuus sai runsaasti kannatusta muun muassa vastustamalla juoppoutta ja haureutta sekä tuomalla selkeästi esille aktiivisen, omakohtaisen uskonnon harjoittamisen. Vuosisadan vaihteeseen mennessä lestadiolaisuudesta muodostui Pohjoiskalotin hallitseva uskonnollinen liike. (Suolinna & Sinikara 1986). Lestadiolaisuus ylitti valtiolliset rajat ja toimintaa oli Ruotsin, Suomen ja Norjan Lapissa. Liike ylitti myös etnisen rajan saamelaisten ja ei-saamelaisten välillä; alkuvaiheissa kannatusta oli erityisesti saamelaisten keskuudessa. (Linjakumpu 2003, 87.)

Kirsti Suolinna ja Kaisa Sinikara (1986) tuovat tutkimuksessaan esille lestadiolaisuuden kokemat sisäisen jakaantumisen vaiheet. Vuosisadan vaihteessa ollut ensimmäinen sisäinen ristiriita jakoi lestadiolaisuuden itäiseen ja läntiseen suuntaan. Suomen Lapissa ja erityisesti Tornionlaaksossa vaikuttavaa itäistä suuntaa kutsuttiin vanhoillislestadiolaisuudeksi, ja vaikka itäinen suunta oli hallitsevana Suomessa kuului siihen myös Ruotsin Tornionlaakso. Ruotsissa hallitsi läntinen suunta eli isoesikoisuus ydinalueenaan Kiiruna-Jällivaaran alue. Vanhoillislestadiolaisuudesta irrottautui vuosisadan vaihteen jälkeen uusi lestadiolaisuuden suunta, uusiherätys. Pohjois-Suomessa sen aluetta oli Itä-Lappi. Kolmas lestadiolaisuuden sisäinen hajaannus oli Pohjois-Norjassa, jossa isoesikoisuudesta syntyi Lyngenin suunta. 1920- ja 1930-luvuilla vanhoillislestadiolaisuus hajosi jälleen, kun siitä erkani pikkuesikoisuus. Vanhoillislestadiolaisuus jäi lestadiolaisuuden suurimmaksi ryhmäksi, joka on myöhemminkin kokenut sisäisiä hajaannuksia. Suolinna ja Sinikara näkevät lestadiolaisuuden hajaannuksen saaneen vaikutteita eri kulttuuriympäristöistä: lestadiolaisuudella on ”erilaiset kasvot eri ympäristöissä” (Suolinna & Sinikara 1986, 156).

Vanhoillislestadiolaisuuden kytkeminen nimenomaan osaksi pohjoisen

---

näen tien, joka viepi elämään; se on ollut minulta salattuna, kunnes sain puhella Marian kanssa.” Hänen yksinkertainen kertomuksensa vaelluksistansa ja kokemuksistansa teki niin syvän vaikutuksen sydämeeni, että minullekin valkeus koitti; minä sain sinä iltana, minkä vietin Marian seurassa, tuntea taivaallisen ilon esimakua. Mutta Åselen papit eivät tunteneet Marian sydäntä, ja Maria tunsi myöskin, etteivät he olleet tästä lammashuoneesta. Olen muistava köyhää Mariaa niin kauan kuin elän ja toivon kohtaavani hänet kirkkaammassa maailmassa toisella puolen hautaa.” (Laestadius 1970, 55.)



kulttuuria hämmentää haastateltaviani. Leena kertoo oman näkemyksensä seuraavasti: *Mää ihan sanon avoimesti sen, että tätä kytkentää tätä lestadiolaisuus ja Pohjois-Suomen, -Suomessa, on Pohjois-Suomelle ominainen, niin se on minusta jo murtunut se. Et se ei oo vaan täällä, mutta et kyllä se tietenki on täälläki, on. Että nythän lestadiolaisuuden, vanhoillislestadiolaisuuden, merkittävät tukikohdat on suuria kaupunkia.* Vanhoillislestadiolaisuudella on kannatusta myös Etelä-Suomessa, esimerkiksi Lahden alueella, ja Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen eli vanhoillislestadiolaisuuden keskusliikkeen toimipaikka on Oulussa. Lestadiolaisuudesta on muodostunut myös iso kansainvälinen herätysliike toiminnan laajennuttua Viroon, Venäjälle, Kanadaan ja Yhdysvaltoihin. Nykyisin nimetään 18 eri suuntausta, ja lestadiolaisuuteen lasketaan kuuluvan noin 180 000 ihmistä. Vanhoillislestadiolaisia on noin 115 000, joista Lapissa noin 6000. (Ks. esim. Linjakumpu 2003, 97.) Vaikka toiminta Suomessa on laajentunut pääosin Oulun lääniin ja Etelä-Suomeen, yhdyin Kirkon tutkimuskeskuksen edesmenneen johtajan Harri Heinon toteamukseen, jonka mukaan ”Pohjois-Suomessa ateistitkin ovat lestadiolaisia”. Nimenomaan Pohjois-Suomessa vanhoillislestadiolaisuus on vaikuttanut koko alueen kulttuuriin, niin liikkeeseen sitoutuneisiin kuin sen ulkopuolella oleviin. Aini Linjakumpu (2003, 106) näkee asian myös toisin päin: muiden suomalaisten mielikuvissa Pohjois-Suomi näyttäytyy osin lestadiolaisuuden kautta.

Vanhoillislestadiolaisessa uskonnon harjoittamisessa korostuu uskon yhteisöllinen luonne. Keskeisellä sijalla ovat seurakunnat sekä vuotuiset suviseurat. Seuroja järjestetään viikoittain joko yksityisissä kodeissa, kouluilla tai omissa rukoushuoneissa, ja niihin tullaan koko perheen voimin. Lestadiolaisaarnassa selitetään Raamattua. Saarnojen aikana on olennaista ”synninpäästön sanan julistaminen”, jolloin ripittäydytään ja seurakunta tai saarnaaja antaa synnit anteeksi. Synnintunnustus sisältää yleensä konkreettisia, jokapäiväisessä elämässä tehtyjä syntejä. Synninpäästö on edellytys kuulua lestadiolaisseurakuntaan mutta myös lestadiolaisen seurakunnan keino hoitaa jäseniään. Synninpäästöön voivat liittyä ”liikutukset”, jolloin joku seuroissa olija nousee äänekkäästi ja hurmioituneesti kiittämään kesken saarnan tai laulun. (Ks. esim. Huotari 1981.)

Vuosittain järjestettävät suviseurat ovat aina myös suuren julkisuuden aikaa. Kokoaahan kaikille avoin tapahtuma noin 70 000 osallistujaa viikon ajaksi jollekin Suomen paikkakunnista, paikkakunnalta toiselle kiertäen. Suviseuroihin osallistuminen on jokaiselle vanhoillislestadiolaiselle ”kunnia-asia”, seuroihin osallistutaan, jos vain suinkin kyetään. Suurin osa osallistujista on nuoria. Tämä julkisuudessakin esille nostettu puoli tulee esille Hilkan aloittaessa aiheesta: *Suviseurathan ne on semmonen kobokohta. Seuroihin osallistumisesta voi muodostua myös velvollisuus. Hilikka jatkaa välittömästi: Mää en oo ihan ite semmonen kauheen suviseuraihminen ollu koskaan. Että mää koen sen vaivan niin valtavana, siis sillai aivan ylläsitun. Mutta että näin niinku nuorten kannalta sen ymmärtää, se on liian, se on hirveen tärkeätä. Semmosta yhteenkuuluvaisuutta.*

## Toivoo

Vanhoillislestadiolainen liike näkee tärkeäksi omaleimaisen perinteen, oman kulttuurin siirtämisen sukupolvelta toiselle. Yhteiskunta on lisännyt painetta sulautua valtakulttuuriin; keskustelua on käyty muun muassa syntyvyyden säännöstelystä, alkoholin käytöstä, tanssimisesta, elokuvien ja television katsomisesta, jotka ovat yhä edelleen liikkeen piiriin kuulumattomia asioita. (Ks. esim. syntyvyyden säännöstelykieltokeskustelusta Alasuutari 1992.) Lestadiolainen äiti toivoo oman uskonsa säilyttämisen rinnalla myös puolisonsa ja varsinkin lastensa uskossa pysymistä ystävien ja ympäristön mahdollisesta toisenlaisesta elämäntavan houkutuksesta huolimatta. Leena näkee, että *nuorison maallistumisen myötä usko pitää ankeroitua vielä todellisemmin.*

Lestadiolaisuuteen on alusta asti kuulunut jokaista uskovaista koskeva lähetyksäsky, ”velvoitus puhutella uskottomia”. Liikkeeseen kuuluminen perustuu kuitenkin tavallisimmin lapsuudenympäristön antamaan malliin ja sen laajeneminen tapahtuu pääasiassa ”sisältä käsin” eli sukupolvelta toiselle. (Huotari 1981, 106, 127.) Sekä Leena että Hilikka ovat molemmat kääntyneet liikkeen piiriin nuoruusiässä. Hilikka kertoo oman kääntymys-

kertomuksensa varsin seikkaperäisesti:

*H: No tuota, mä olin siellä tädin luona. Siis se on siis ihmeellinen kokemus kyllä. Sitähän on rippikouluikässä, mä luulen, että kaikki on aika herkkiä, jos niinko päästää vaan ittesä. Ja on semmonen kiltti tyttö niinko ollu tavallaan. Että ei oo vielä, oikeestaan niinko, siihen aikaan käytiin tansseissa ja sillai. Tuota en niinko oikeen ollu harrastanu semmosta. Mää, mulla oli poikakaveri, ja sitte mä sitte sanoin kotona, että mä en tuu kottiin yöks, mä jään sinne tädille yöks. Mää saan olla vähä vappaammin.*

*No ei se ollu myöhä, kun mä menin sinne ja, ne oli uskovaisia ihmisiä, ja ne rupes sillon yöllä jutteleen mulle, mä olin kuustoista vuotias. Juttelemaan vaan ihan kai- ihan kaikenlaista asiaa, että mitä mä aattelen tästä asiasta. Ja että enkö mä tekis parannuksen. Siellä puhuttiin paljon monenlaista. Me oltiin jo yövuoteilla ja. Eri huoneissa, mutta ovi oli auki ja kuuli ihan puhetta. Niin tuota, no mä sitte siellä, se oli aamupuolen yötä kun me, että sitä justiin, että haluanko mä tehdä ratkasun, ottaa siunauksen vastaan? Niin mä sitte sanoin, aamun tunteina, että no siunatkaa mua sitte. Että en mä kai siinä mitään menetä, jos mä sanon että mä luppaan. Että ku mä sitte, en mä uskalla, oikein tiijä, että jos mä sanon en, niin tuntuu hirveen pahalta seki. Että eihän, eihän mulle mitään kamalaa tapahu (naurahtaa).*

*M: (naurahtaa) Niin.*

*H: Jotenki mä olin aivan semmonen niinko, no mä en ollu paljo kuullu lestadiolaisista enkä, en tällai, että mä olin aivan niinko semmonen paljas tyyppi. (...) Ja tuota, mä sanoin, että no siunatkaa sitte. Sitte mä rupesin kiittään. Ja mä olin kuustoista vuotias. Ja mulla meni aivan niinko semmonen salama ois menny läpi ruumiin. Ja mä niinko, sää oot kuullu varmaan ko lestadiolaiset on kiittäny.*

*M: Joo.*

*H: Niin mä rupesin kiittämään. Mää, mä olin siis aivan erikoisissa tuntemisissa, ja mä olin sitte tuota, mulla oli aivan ihana olo sitte he-*

*monta viikkoa. Mää olin aivan niinko toisessa maailmassa. Mää menin kottiin, ja sitte seuraavana päivänä sanoin, mitä mulle oli tapahtunu, ja äiti oli hirveän hyvin noin. Ja kerto, että hän oli joskus nuorena tehny parannuksen hänki, mutta hän ei jaksanu pysyä uskomassa. Sillon kuulin senki. Ja hänhän sitte teki vuosia myöhemmin iteki.*

Kääntymyskertomuksia tutkiva Aino-Maija Hiltunen (1999, 137) kiinnittää huomionsa uskonnollisille ryhmille ominaiseen todistamisen käytäntöön. Todistamisen avulla tuodaan esiin kääntyneen muuttunut kieli ja muuttunut tietoisuus sekä samalla uskonnollisen ryhmän käsitys siitä, millainen on oikea todistus. Tuija Hovi (1987, 319) näkee kääntymyskertomuksen siltana, jonka kertoja rakentaa kerrotun tilanteen, uskonnollisen ryhmänsä jäsenyyden ja muistelun välillä.

Kuten Hilkan kokemus osoittaa, lestadiolaisuuteen liitytään tekemällä ”henkilökohtainen parannus”, tunnustamalla synnit ja saamalla jonkun seurakuntaan kuuluvan taholta synnit anteeksi, ”ottamalla siunaus vastaan”. Tämä henkilökohtaisen parannuksen teko koskee myös liikkeeseen lapsesta asti kuuluneita. Vaikka naispappetta ei ole lestadiolaisuuden piirissä vieläkään hyväksytty, noudattaa syntien anteeksiantaminen ja pelastuksen evankeliumin siunaaminen yleisen pappouden periaatetta. Siihen on oikeus jokaisella vanhoillislestadiolaiseen seurakuntaan kuuluvalla, niin miehellä kuin naisellakin. Syntien anteeksi pyytäminen ja niiden anteeksi julistaminen on samoin jatkuva uskovan velvollisuus ja oikeus, myös perheen sisällä.

*H: Siinä se, siinä se on tavallaan se parannuksen teon, että se on meelekeen niinko jokapäivästä. Tietenki. Tai joskus ei oo niin herkällä mielellä aina, niin tietenkään, että sillaiki joskus voi, ei se oo niin semmosta. Ja tuota, näin se on niinko ihanin tämä tunne sitte. Lapset pyytää anteeksi ja iteki tietenkä. Kankeampi sitä ite ehkä on. Tai että toinen on kankeampi kuin toinen, toinen on paljon herkempi. Mulla mies on aika herkkä ja semmonen, että mää oon ite ehkä paljo kovempi ja siis jäykkäkäniskasempi olen. Mutta että ei silläkää oo sitte merkitystä kuitenkaan, ottaa sitte kaltasenaan.*

Anteeksiantamuksen kautta Hilikka kokee saavansa jaksamista arjen pyörittämiseen. Keskustelemme perhe-elämästä ja Hilikka kuvaa uskovaisena elämistä:

*H: Se on semmosta raadollista tavallista elämää. (...) Se siis on olemassa. Mutta se että anteeksiantamus on olemassa, ja siinä on niinku se semmonen sitte se keskeinen asia perheessä, että ei sitä muuten oikeestaan niinku jaksaiskaan. Niinku lasten kans esimerkiksi tulee hirveen vaikeita asioita... Me ja meilläkin on temperamenttista väkeä. Mutta sitte ko, sitte se on niinko kaikki olis ei mitään oliskaan. Hetken on hyvä.*

Hilkan lapsista monet ovat rippikouluikäisiä, kuten hän itse oli tullessaan uskoon. Hilikka kertoo saavansa syvimmän ilon elämäänsä lasten uskoon sitoutumisen myötä, että jos lapset uskon käsittävät sillälailla, että se on todellisuutta heidän elämässä. Hän näkee uskon kuitenkin nuoren henkilökohtaisena asiana. Vanhempana tuntee sen tuskan ja mitään ei niinko voi tehdä, että eväät on annettu tavallaan ja se on niin sitte ne omia ratkasuja kaikki.

## **Kestää**

Herätysliikkeen alkuvaiheessa naiset osallistuivat miesten ohella sananjulistamiseen ja -tulkittamiseen. Naisia tuli mukaan muun muassa lähetyskoulujen työhön. Joissakin perheissä sekä miehet että naiset toimivat saarnaajina ja opettajina. Naisten näkyvä osallistuminen aiheutti kuitenkin ristiriitaisia tunteita sekä liikkeen sisällä että myös kirkon taholla, ja alkuperätyksen jälkeen naisen asema lestadiolaisuudessa heikkeni. Saarnaajan virasta tuli ”ammatti” ja naisille jäi oikeus vain spontaaniin todistamiseen, ei sananjulistamiseen. Tätä naisen aseman heikkenemistä on selitetty myös liikkeen suojautumisena yhteiskuntaa ja kirkon valtaa vastaan. (Ks. esim. Suolinna & Sinikara 1986, 28-30; Itonen 1999.)

Naisella oli 1800-luvun lestadiolaisessa yhteisössä ”paikka eturivissä” esimerkiksi arvovaltaisena emäntänä ja äitinä, jolla on päävastuu lasten

kasvatuksesta ja kodin hoidosta, kuten Seppo Lohi (1997) kuvaa. Markku Ihonen (1999) kritisoi tuota eturiviin asettamisen vertausta: ”Nainen oli eturivissä kyllä – mutta katsomon puolella”. Hän näkee tuon ajan naisen passiivisena ja alistettuna, kritiikkiin kykenemättömänä ja kritiikkiin halettomana lestadiolaisen yhteisön jäsenenä.

Suolinnan ja Sinikaran (1986, 94-95) pikkuesikoisuutta koskevan kylätutkimuksen mukaan naisen tehtävä lestadiolaisuudessa ja asema perheessä on palvelu ja synnyttäminen. Miehillä on oikeus kontrolloida naista; esimerkiksi seuroissa miehillä on oikeus oikaista naista, jos tämän käyttäytyminen poikkeaa normaalista tavasta. Suolinna ja Sinikara liittävät tämän alistamisen talonpoikaiseen kulttuuriin kuuluvaksi, koska työnjako on sitonut naisen kotiin ja kodin piirissä tapahtuvat toimet ovat naisen aluetta. Talonpoikaistavat näkyvät myös aikuisten miesten ja naisten erottamisena toisistaan. Nuoret voivat kokoontua sekaryhmiin, mutta avioliiton solmineet seurustelevat useimmiten samaa sukupuolta olevien kanssa. Naisten ja miesten välistä ystävyyttä ei voi esiintyä. Tämä näkyy seurojen istumajärjestyksessä mutta myös arkisissa tilanteissa. Miehet viettävät vapaa-aikaansa yhdessä esimerkiksi kokoontumalla jonkun naimattoman miehen kotiin tai toimimalla metsästysseuroissa. Naiset puolestaan osallistuvat ompeluseuroihin tai naisille suunnattuihin kansanopistojen harrastuspiireihin. Miesten ja naisten erottelu liittyy pyrkimykseen rauhoittaa avioliitot ja estää ulkopuoliset seksuaalisuhteet, mutta sillä on ollut sukupuoli-identiteetin muodostumista tukeva vaikutus. (Suolinna & Sinikara 1986, 94-95.)

Naisilla ja miehillä oli eri moraalijärjestelmät Suolinnan ja Sinikaran tutkimassa kylässä. Naista pidettiin joko taloudenhoitajana, äitinä tai huorana. Tutkijoiden haastattelemat miehet kuvailivat naista ”pehmeänä käsitellä”. Naiset jaettiin hyviin ja pahoihin sen mukaan, miten he suhtautuivat sukupuolisuhteisiin: hyvät eivät suostuneet, pahat suostuivat. (Suolinna & Sinikara 1986, 97.)

Ehkäisyä koskevissa vanhoillislestadiolaisen herätysliikkeen lehtikirjoituk-

sisä ei naissukupuolesta käytetä nimitystä nainen vaan äiti, korostaa Päivi Alasuutari (1992). Äitiys on siten ensisijaista naiseudessa. Hänen tulkintansa mukaan sana nainen ymmärretään vanhoillislestadiolaisuudessa eroottisena vihjeenä ja naiseus liitetään sukupuolisuuteen. Sukupuolisuus on puolestaan syntistä ilman lisääntymistarkoitusta, ja siten myös naiseus on syntistä ilman äitiyttä. (Alasuutari 1992.) Leena pohtii äiti-/nainen -käsitteen käyttöä seuraavasti:

*L: No, kuin- kuinka niinku voimakkaasti sie sitte kuitenkin aattelet, että että tästä tulee niinku roolit enempi naisena ku äitinä? Vai on - tuleeko ne siinä sisäkkäin? (...) Minä ajattelen, että tuota, ja koen kyllä oikeestaan, että enempi, enempi se on se naiseus, mutta se, siitä ei olla kovin tietosia. Että minunkin on pitäny täyttää nämä viiskymmentä vuotta (nauramme). Että kun niinku kuulla semmonen, semmosen ammatti-ihmisen suusta tämä, tämä asia... Mä huomasin, että jaa, että mähän oon tämmönen feminiininen olento (nauraen) vastaan maskuliininen.*

*L: Ja sitte se, että mitä, toisaalta mitä sanotaan ja mitä on ilmasun tasolla ja mitä on kokemuksen tasolla. Ja siltikin minusta on se- semmonen, niinku, tilanne että ei naiset oo niinku oikeestaan kauheen valmiita jakamaan kokemuksia naisena olemisesta. Ainakaan meikäläisessä yhteisössä. Että ollaan melko varovaisia. Et et meille niinku passaa se semmonen tietynlainen kaava tai sapluuna. (...) Ja siihen minä en kyllä halua olla mikään agitaattori, mutta mä oon hämmästynny oma- omassa itessäni sitä... Ihan niinku että irrottaa tämän olemisensa, ett se ei oo, se ei oo pelkästään suhteessa mieheen vaan meillä on oma identiteetti.*

Peter L. Berger ja Thomas Luckmann (1994, 170) korostavat samaa identiteetin vahvistamisen tärkeyttä. Jotta erilaiset subjektiudet olisivat mahdollisia, ne tarvitsevat sekä epäsuoraa että suoraa ja tunnelatautunutta toisten subjektien antamaa vahvistusta. Stuart Hall (1999, 11) kiinnittää huomionsa juuri niihin tilanteisiin, joissa hiljaiset, ”ääneenlausumattomat” subjektit kohtaavat kulttuurisia kertomuksia. Subjekti saa paikkansa nimenomaan noissa suhteissa.

Käsitteet mies ja nainen eivät Alasuutarin mukaan ole symmetrisiä van-

hoillislestadiolaisuudessa. Hänen mielestään osuvampi ilmaisu miehen rinnalle olisi äiti. Äiti-käsite näkyy vanhoillislestadiolaisuudessa muun muassa lestadiolaisen seurakunnan nimityksessä ”äiti-Siioni”. Lestadiolaisella seurakunnalla on äidin lailla oikeus rakkaudella pestä, kurittaa ja kasvattaa lapsiaan. Herätysliikkeen naiset puolestaan ovat ”Siionin äitejä”. (Alasuutari 1992.)

*Vanhoillislestadiolainen äiti joutuu monesti ylistämällä alistetun asentoon. Leena miettii asiaa seuraavasti: Ja sitte kyllä sitä nainenki ja nainen ja äiti ja suurperheen äiti kaipaa semmosta palautetta, että joku huomaa, että on jos-saki muussaki hyvä ku urhoollinen synnyttäjä. Tai semmonen ruikuttamaton lastenlastenhoitaja. Joo, mutta kyllähän se on palijo se, millä nostetaan, ja just se, että on jaksanu ja jaksaa viii etteenpäin.*

Mitkä ovat ne vanhoillislestadiolaisen naisen toimijuuden paikat, ne tilanteet, joissa hän voi rakentaa erilaisia subjektipositioitaan ja omaa subjektituttiaan (ks. esim. Ronkainen 1999, 37)? Vanhoillislestadiolaisen naisen elämää jäsentää pitkälti äitinä oleminen. Kaikki syntyvyydensäännöstelyn menetelmät ovat kiellettyjä ja perheen lapsiluku kasvaa usein isoksi. Tämän ovat Leena ja Hilikka omassa elämässään hyväksyneet.

*L: (...) just tää lasten syntyminen, niinku se, on se ankkuroitunu niin, niin suuriin asioihin, että että se sillä niinku sulkeutuu ne vaihtoehot, että ois ois tehny toi- toisin. Et ku se on, se on siis aivan aivan semmonen monella tapaa verbaalisesti esitetty ja perusteltu, että et ku Jumala on ihmisen luonu, niin Jumalalla on nämä elämän ja kuoleman avaimet. Ja uuden elämän alku on yks tämmönen asia, jossa meillä ei oo sanomisen eikä tekemisen valtaa...Nämä suuret perheet on siitä käsityksestä seurausta. Et se ei oo pikkujuttu eikä semmonen, eikä semmosta käsitystä saa perintönä.*

Äitiyskeskusteluun liittyy kiinteästi puhe läsnäolosta ja vastaavasti poissaolosta. Äitiyteen liitetään tässä puheessa usein normatiivinen, idealisoiva luonne. Äidin läsnäoloon liitetään kiintymystä, hoivaa ja toisaalta läsnäolon säätelyä. (Ks. Utriainen 1999, 174-175.) Lestadiolaisessa perheessä



äidillä on päävastuu lasten hoidosta ja kasvatuksesta. Monet lestadiolaiset naiset äidiksi tullessaan jäävätkin työelämästä kotiin pidemmäksi aikaa. Tämä johtaa myös siihen, että äiti on jatkuvasti läsnä.

Leena kertoo ajastaan pienten lasten äitinä:

*Tuntee olevansa semmosessa kattilassa, jossa sitte välillä tuntee, että tässä joku tätä soppaa keittää ja minäki oon seassa... Ja kun fyysisesti niinku ajankäytöltään niin on aina, aina vaan pienten lasten äitinä, on aina siinä... niin sitte dissosiaation mahollisuutta ei oo kymmeneen, kahteenkymmeneen vuoteen. Ja se ei oo oikein hyvä homma... Ja sii- siitäpä niinku on seurannu, että minä en, kahen lapsen varhaislapsuudesta mulla ei oo mitään havaintoja. Ehkä niitä joskus tulee, mutta tällä hetkelläkään niitä ei oo.*

Kattilavertauksen lisäksi Leena kuvaa tuota aikaa kahlittuna olemisen ajaksi: *oli semmonen tunne, että ei, että on kytkettynä kivijalakaan. Eikä sen etäämmälle pääse, kun mitä joku ketju siitä antaa myöten.* Leena peräänkuuluttaa, nyt itse mummona ja omien nuorimmaistenkin ollessa jo murrosiässä, oman ajan tärkeyttä, irrottautumisen mahdollisuutta, lomaa ja ulkopuolista hoitoapua. Samaa omaa aikaa lähtee tavoittelemaan myös Hilikka, joka on siirtymässä hoitovapaalta töihin pian haastattelumme jälkeen:

*H: Meillä pärjää täällä kaikki. Että mulla ei, mä en murehi kotiasioita ollenkaan.*

*M: Niin justinsa.*

*H: Joo en. Että mä oon miehen kanssa sitä paljo puhunu, kun mä oon sitä, että että olisko se hyvä, jos mä oon kotona, mutta tuota meillä on sit niin monta murrosikästä... Niin mä koen, että tilaa ei ole siis mulle. Että mun on pakko päästä pois.*

Äidin ja työntekijän lisäksi Leena ja Hilikka tuovat esille muita subjektipoisioita harrastustensa kautta: harrastelijakirjoittaja, puutarhuri, opiskelija, jumppari, ystävä, vierailija ja vieraiden emäntä. Ehkäpä Leenan mainit-

sema yhteisön naisten puhumattomuus kaavojen rikkomisesta jättää näkymättömiin toisenlaiset subjektipositiot, joita toiset vanhoillislestadiolaiset naiset ehkä omaavat: naimaton uranainen, eronnut yksin asuva suurperheenäiti, ehkäisyä hiljaisuudessa käyttävä pienten lasten opiskelijaäiti.

## Kärsii?

Äitiyden tutkijoita varoitetaan sortumasta asettamaan tutkimiamme äitejä joko – tai -asetelmaan (ks. Vuori 2001, 360). Annammeko haastateltavillemme tutkimuksessamme tilaa, jotta voimme toisaalta samastua heidän tilanteihinsa idealisoimalla äitikuvaa ja toisaalta samaan aikaan tuomita ja syyttää heitä heidän äitikuvastaan. Leena ja Hilikka ovat kohdanneet saman joko – tai -asetelman arkielämässään. Leena kertoo kohdanneensa avointa syyttämistä elämäntapansa takia:

*L: Ainahan silloin tällön, no vaikkapa joku naispappeuskeskustelu, niin tuota, silloin tällön niinku meitä osotellaan sormella, että kuinka meillä on surkea tilanne. Ja eikä sillai. Naiset on rääkättyjä tai tämmösiä. Mullekin on ihan sanottu: miten sää voit. Että ne kyllä sitte loukkaa hirveän syvältä. Että ne ei, ne ei osu mihinkään semmoseen maaliin, mihin ne varmaan on tarkotettu. Että ne, jos ne kuvittelee, että ne valistaa, joku ulkopuoliset siitä, että sun asema on tuommonen. Ei ne niinku siihen missään tapauksessa siihen tarpeeseen tule, kun ei, ei se oo niinku valistuksen asia. Että sitte kun joku osottaa jonku pitävemmän perustelun sille, että Jumalalla on Luojana elämän ja kuoleman avaimet, niin sitte ois syytä miettiä jotaki muuta.*

Leena tunnistaa useisiin synnyttämisiin liittyvät riskit. Hän lainaa Helena Anhavan ajatusta, jonka mukaan synnyttäessään *jokainen nainen käy kuoleman kurvan kautta*. Hän vertaa asemaansa miehen asemaan: *Jos niinku joku talon rakentaminen on miehille miehuuskoe, on puhuttu, jonka haluaa tehdä monta kertaa. Niin kyllä joka synnytys on kans semmonen olemassaolon testi*.

Leena kertoo tunteneensa uskostaan huolimatta kuolemanpelkoa. Suh-  
tautuminen kuolemaan on selvästi erilainen kuin ylleensä ihmisillä. *Et sitä  
ei kaiketi konkreettisesti pelätä. Mutta kyllä semmosia, semmosia välähdyksiä.  
Mulla ainaki on, omasta kokemuksesta voin kertoa, että mitä useampi synnytys oli  
käsillä, niin sen voimakkaampi se niinku tuli, siihen synnytykseen kytkeytyvä pelko  
oli.* Leena näkee jokaisen synnytyksen urhoollisena suorituksena. Hän  
kertoo yrittävänsä olla omien lastensa taustatukena heidän perustaessaan  
omaa perhettään ja toimiessaan kasvattajina, *että perhe on kasvamassa et sii-  
hen tullee aina uus ja uus lapsi, niin siihen tilanteeseen ois jotaki kerrottavaa... an-  
tas semmosta, jos se nyt vaikka ois semmosta tukitoimintaa tai ees keskustelua.*

Hilkka puolestaan kertoo uskossa pysymisen ratkaisunsa löytyneen per-  
heen ongelmien selvittämisen myötä.

*H: (...) minä haluan ellää uskovaisena, minä haluan ellää uskossa. Että  
se on niinku selkiintynny ainaki sitte näitten vaikeitten asioitten kautta.  
Että sitä ei voi niinko mihinkään vaihtaa parempaan, että kun kuitenkin  
niinko, ja näkkee nuitten työkavereitten elämää ja muuta, että en elä niin  
pussissa ja niin suljetussa piirissä, että en tapais muitaki ihmisiä. En  
mää vaan tiijä, mikä sen parempi vaihtoehto elämässä olis. Että mä en  
koe mistään jääneeni paitsi, en ollenkaan... Että tuota, kyllähän jonkun  
mittapuun mukkaan voi mejänki elämän nähä, ja isojen perheitten elä-  
män, aika kovana. Että kyllähän se niinku toisaalta sitä on. Aika ko-  
vaa on. Mää aattelen. Että en mää tiä, kyllä ehkä kaikkienki ihmisten  
elämä on aika kovaa. Että en mää tiä, kuka, ei sitä kukaan pääse  
niin kauhean helpolla.*

Naistutkimuksen, feministisen naisliikkeen ja uskonnollisuuden suhdetta  
pohtii Elina Vuola (2002). Hän näkee tutkimansa Latinalaisen Amerikan  
katolilaisuuden kautta, että naiset joutuvat feministisen naisliikkeen ja ka-  
tolilaisen perinteen väliseen kuiluun. Heidän ei ole helppoa löytää keskus-  
telutilaa omasta kokemusmaailmastaan käsin esimerkiksi seksuaalisuuteen  
ja syntyvyyden säännöstelyyn liittyen. Vuola ei kuitenkaan näe naisia  
ideologioiden passiivisina uhreina vaan hän painottaa, että monet niin  
sanotut tavalliset naiset kokevat tärkeäksi toisaalta uskonnollisen yhtei-

sönsä muuttamisen naisystävällisemmäksi ja toisaalta naisliikkeen muuttamisen vähemmän mustavalkoiseksi suhteessa naisten uskonnolliseen kokemusmaailmaan. Mahtuvatko naistutkimuksen määritelmiin uskonnollisia perinteitä noudattavien naisten äänet?

## Lopuksi: kohtaamisia

*Oot sää kyllä aika jännään aiheeseen tarttunut*, sanoo Leena nauraen. Koenkin olevani tutkimusaineistoni kanssa kuin Julia Kristevan kuvaama muukalainen, toiseudelle ahne, vanhoillislestadiolaisten äitien elämän näyttäytyessä samaan aikaan tuttua ja vierasta. Tunnen äitien kielen, tunnistan heidän käyttämänsä metaforat kuitenkin niitä koskaan itse käyttämättä. ”Kohtaaminen tasapainottaa vaeltamista. Kahden toiseuden tavatessa muukalainen otetaan vastaan kahlitsematta häntä; isäntä avautuu vieraille vailla sitoumuksia. Molemmiin puolin tunnustetaan, että kohtaaminen onnistuu lyhytaikaisuutensa takia ja että ristiriidat turmelisivat sen, jos se pitkittyisi.” (Kristeva 1992, 21.)

Kohtaamiset kuitenkin muuttavat sekä minua että haastateltaviani. Haastatteluaineistoani yhä uudelleen lukiessani jokaisella lukukerralla hämmästelten ”äitieni” kykyä kiteyttää äitiyteensä liittyviä keskeisiä puolia varmaankin sekä itselleen että varsinkin minulle tutkijana. Leena tekee oman yhteenvetonsa lestadiolaisesta äitiydestä ja äideistä kasvattajana:

*L: Kyllä se tietenkin meikäläisen äitiyden niinku ne kulmakivet on tämä tämmönen uskon perusta siinä elämän ja kuoleman avaimista. Ja sitte tietenki tää anteeksiantamus. Et ku se toimii kuitenkin. Sitä hämmästelee itekki, että se toimii. Ja se, että alakaa semmonen mahdollisuus alottaa uuestaan. Että jos pitäs kaikesta se katkeruus aina kantaa mukanaan, siihenhän sitä häviää. Se niinku nakertaa vielä pahemmin niin ku se ettei saa nukkuu. Semmonen syyllisyys, jolle ei mittään oo missään, ei näköpiirissä eikä näköpiirin takana oo mittään, millä syyllisyydestä seleviäis. Et se on kuitenkin niinku se etu, se on se luontaisetä. Et sitä ei oo itte keksitty vaan se on saatu lahjaksi. Ja että se niinku etenee. Ja tietenki tässä mie-*

*lessä niin tämmösen vakaumuksen ei semmosena uskonkäsitusten katekismuksena vaan ihan vaan, että kyllä se kääntymys toimii. Sen haluais ihan niinku semmosena elämyksenä ja kokemuksena siirtää sitte.*

Tutkimusaiheeni on minulle rakas ja samalla koen sen toiseutensa takia haastavana. Kristeva (1992, 21) kuvaa tutkimuksensa muukalaista kohtaamisille ahneena, ikuisena hummaajana, joka kulkee jatkuvasti sekä toisia kohti että aina kauemmas. Muukalainen osaa kutsututtaa itsensä ja hän saa kutsuja, hänen elämäänsä muodostuu ketju noita himottuja mutta hetken kestäviä juhlia. Toisin kuin Kristevan muukalainen, joka osaa himmentää juhlien hohdon tietäessään kohtaamisten jäävän seurauksia vaille, näen oman tutkimukseni kohtaamiset ja niiden seuraukset elämää ja ajattelua muuttavina niin minun ja haastattelemieni äitien kuin tutkimukseni lukijoiden osalla. Olen edelleen varsin tiiviisti aineistoni parissa edemmäs kulkien ja lähemmäs palaten, hummaten kohtaamisille ahneena.

## Lähteet

- Alasuutari, Päivi 1992: Ehkäisyn kiellon synty ja umpikuja vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä. *Sosiologia* 2, 106-115.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas 1994 (1966): *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Suomentanut ja suomeksi toimittanut Vesa Raiskila. Gaudeamus, Helsinki.
- Hall, Stuart 1999: *Identiteetti*. Suomentaneet ja toimittaneet Mikko Lehtonen ja Juha Herkman. Vastapaino, Tampere.
- Helén, Ilpo 1997: *Äidin elämän politiikka: naissukupuolisuus, valta ja itsesuhde Suomessa 1880-luvulta 1960-luvulle*. Gaudeamus, Helsinki.
- Hiltunen, Aino-Maija 1999: Konversio, kertomus, nainen – kääntymisen ja sukupuolen kohtaamisia. Teoksessa Hovi, Tuija; Nenola, Aili; Sakaranaho, Tuula & Vuola, Elina (toim): *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki University Press, 134-147.
- Hovi, Tuija 1997: Kääntymiskertomukset haastatteluissa. Teoksessa Eskola, Katariina & Peltonen, Eeva (toim.): *Aina uusi muisto*. Jyväskylän yliopisto. Nykyculttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 54, 318-340.
- Huotari, Voitto 1981: *Kirkkomme herätysliikkeet tänään*. Kirjapaja, Pieksämäki.
- Ihonen, Markku 1999: *Naisen paikka lestadiolaisuudessa*. Varhaisia juonteita. Esitelmä Suomen Akatemian ja Turun yliopiston kotimaisen kirjallisuuden järjestämässä seminaarissa ”Nöyrä, uhmakas, itsenäinen. Nainen 1800-luvun suomalaisessa kulttuurissa” Turussa 15.10.1999. [www.uta.fi/~tlmaih/Jutut2/naiskuva.htm](http://www.uta.fi/~tlmaih/Jutut2/naiskuva.htm) (luettu 29.1.2002).
- Jokinen, Eeva 1996: *Väsynyt äiti: äitiyden omaelämäkerrallisia esityksiä*. Gaudeamus, Helsinki.

- Kaskisaari, Marja. 1998: Rakkauden täyttymys. Seksuaaliset erot ja romanttinen rakkaus. Teoksessa Hyvärinen, Matti; Peltonen, Eeva & Vilkkö, Anni (toim): *Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa*. Vastapaino, Tampere, 273-309.
- Katvala, Satu 2001: *Missä äiti on? Äitejä ja äitiyden uskomuksia sukupolvien saatossa*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 186.
- Komulainen, Katri 1998: Naisten naissuhteet. Kerrottu ja puhuteltu sukupuoli itsenäistymiskertomuksissa. Teoksessa Hyvärinen, Matti; Peltonen, Eeva & Vilkkö, Anni (toim): *Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa*. Vastapaino, Tampere, 153-185.
- Kristeva, Julia 1992 (1988): *Muukalaisia itsellemme*. Suomentanut Päivi Mäkelinen. Gaudeamus, Helsinki.
- Laestadius, Lars Levi 1970: Huutavan ääni korvessa. Valikoima kirjoituksia hengellisestä aikakauslehdestä *En ropandes röst i öknens vv. 1852 – 54*. Suomentanut J.F. Hellman. Karisto, Hämeenlinna.
- Linjakumpu, Aini 2003: Lestadiolaisuuden poliittinen merkitys Pohjois-Suomessa. Teoksessa Linjakumpu, Aini & Suopajarvi, Leena (toim.): *Sellinen seutu ja sellainen maa. Erot, vastarinta ja uuden politiikan vaatimus Lapissa*. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja B 44, 85-110.
- Lohi, Seppo 1997: Nainen lestadiolaisuudessa 1800-luvun Suomessa. Teoksessa *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 86*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Jyväskylä, 111-128.
- Naskali, Päivi 1998: *Tyttö, äiti, kasvatus*. Kohti feminiinistä kasvatustietoa. Acta Universitatis Lapponiensis 18.
- Nätkin, Ritva 1997: *Kamppailu suomalaisesta äitiydestä: maternalismi, väestöpolitiikka ja naisten kertomukset*. Gaudeamus, Helsinki.
- Ronkainen, Suvi 1999: *Ajan ja paikan merkitsemät. Subjektiviteetti, tieto ja toimijuus*. Gaudeamus, Tampere.

Ruokanen, Miikka 1980: *Jumalan valtakunta ja syntien anteeksiantamus*. Kirkon tutkimuslaitos, Sarja A 36, Tampere.

Suolinna, Kirsti 1975: *Uskonnollisten liikkeiden asema sosiaalisessa muutoksessa*. Helsingin yliopiston sosiologian laitoksen tutkimuksia 203.

Suolinna, Kirsti & Sinikara, Kaisa 1986: *Juhonkylä: tutkimus pohjoissuomalaisesta lestadiolaiskylästä*. SKS, Helsinki.

Utriainen, Terhi 1999: *Läsnä, riisuttu, puhdas*. SKS, Helsinki.

Vuola, Elna 2002: Naistentauti nimeltä Neitsyt Maria? Teoksessa Apo, Satu; Koivunen, Anu; Rossi, Leena-Maija & Saarikangas, Kirsi (toim.): *Itkua ikä kaikki? Kirjoituksia naisesta, vallasta ja väkivallasta*. SKS, Helsinki, 25-262.

Vuori, Jaana 2001: *Äidit, isät ja ammattilaiset: sukupuoli, toisto ja muunnelmat asiantuntijoiden kirjoituksissa*. Tampere University Press.



*Satu Saarinen*

## KUTSUTTUNA JA KIELLETTYNÄ

### Naispappina Oulun hiippakunnassa

*Evankeliumin julistamista ja sakramenttien jakamista varten on kirkossa pappisvirka, joka saadaan papiksi vihkimisessä. – Papiksi vihittävän tulee olla 1) jumalaapelkäävä ja kristillisestä elämästään tunnettu konfirmoitu kirkon jäsen; 2) suorittanut yliopistossa sellaisen teologisen tutkinnon, jonka püispainkokous on hyväksynyt pappisviran kelpoisuusvaatimukseksi; sekä 3) terveydeltään pappisvirkaan kykenevä.*

(Kirkkojärjestys 5. luku, 2 §)

### Papiksi pohjoiseen?

Suomen evankelisluterilaisen kirkon kirkolliskokous hyväksyi naispappeuden vuonna 1986. Kirkkolain muutos astui voimaan vuoden 1988 alusta, ja ensimmäiset 94 naisteologia vihittiin papeiksi 6. maaliskuuta. Naisteologiien pappisvihkimyksiä järjestettiin tuolloin seitsemässä maamme hiippakunnassa, kaikissa muissa paitsi Oulun hiippakunnassa.<sup>1</sup>

Kirkolliskokouksen päätöksistä ja kirkkolain pykälistä huolimatta Oulun hiippakunnassa ei ennen 22.3.2001 nähty naisen vihkimistä papiksi. Kuitenkin hiippakunnassa on virkamääräyksen saaneina työskennellyt ja parhaillaan työskentelee eri tehtävissä – seurakuntapastoreina, kappalaisina, perheneuvojina, sairaalasielunhoitajina – 55 naispastoria.<sup>2</sup> Tämä on noin kymmenesosa Oulun hiippakunnan pappien määrästä.

---

1 Oulun hiippakunta on ollut perustamisestaan saakka maantieteellisesti laaja alue, joka on pitänyt ja pitää edelleen sisällään sekä kulttuurisesti, taloudeltaan että hengelliseltä perinteeltään erilaista väestöä. Hiippakunnan maantieteelliset rajat ulottuvat Perhosta Utsjoelle ja hiippakunta rajoittuu paitsi Suomen eteläisiin hiippakuntiin myös Pohjois-Norjan, Ruijan ja Pohjois-Ruotsin ja Länsi-Pohjan seurakuntiin.

2 Artikkelin kirjoittamishetkellä, keväällä 2003, hiippakunnan naispappien luettelossa oli yhteensä 55 pappia, joista 44 oli saanut vihkimyksensä ennen vuotta 2001.

Naispappien työskentelyolosuhteet ovat Oulun hiippakunnassa olleet poikkeukselliset. Hiippakunnan piispana vuosina 1980–2000 toiminut Olavi Rimpiläinen on ollut maassamme ainoa evankelis-luterilaisen kirkon piispa, joka ei hyväksy naispappeutta. Hän kieltäytyi virkakaudellaan vihkimästä naisia papeiksi ja pidättäytyi yhteistyöstä naispappien kanssa. Kuitenkin useat kymmenet naispapat ovat menneen viidentoista vuoden aikana löytäneet paikkansa Oulun hiippakunnassa. Yksikään naisteologi ei hakenut piispa Rimpiläiseltä vihkimystä, joten hän ei suoraan joutunut kieltämään vihkimystä keneltäkään – ainakaan sukupuoleen vedoten.

Artikkelissani luon katsauksen Oulun hiippakunnan naispappien kokemuksiin heidän työskennellessään maamme pohjoisimmassa hiippakunnassa. Kuinka he ovat rakentaneet ammatti-identiteettiään tilanteessa, joka on ollut viime aikoihin asti poikkeuksellinen maamme hiippakuntien joukossa. Miltä on tuntunut tulla kielletyksi ja väistetyksi virantoimituksessa sekä arkisessa seurakuntatyössä kollegojen osalta? Mistä naispapat ovat ammentaneet voimansa työhön ja arkeen? Millaista pappeutta he ovat tuottaneet pohjoisessa hiippakunnassa, joka on perinteisesti ollut miehisen pappina olemisen tapojen ja toimintamallien aluetta.

Lähtökohdan tekee kiinnostavaksi lain ja käytännön välinen ristiriita: naispapat ovat voineet työskennellä hiippakunnassa, mutta pappisvihkimys ja sitä edeltävä ordinaatiokoulutus piispan soveltuvuushaastatteluihin on pitänyt hakea jostain toisesta hiippakunnasta. Naispuolinen pappina työskentelevä henkilö Oulun hiippakunnassa on ollut selkeässä, jopa vastustetussa vähemmistössä sukupuolensa perusteella ammattikunnan sisällä. Naispappi on myös selkeässä marginaalissa ammattinsa perusteella maallisesta näkökulmasta katsottuna: papin ammatti voidaan nähdä historiallisen jatkumon perusteella olevan ”sanan ja sakramenttien virkaan (piispallisen) vihkimyksen kautta erityisesti erotettu”. Näin pappuus sakraalina ammattina poikkeaa monista muista niin sanotuista maallisista ammattiteistä. Naispappi asettuu sukupuolensa perusteella kaksinkertaiseen marginaaliin, sillä papin virka on perinteisesti mielletty miehen viraksi.

## **”Kutsun saaneena tulin...”**

Ihminen ei elä tyhjiössä, vaan hän on aina jonkin yhteisön jäsen. Voidakseen toimia yhteisössään hänen täytyy aina jossain määrin omaksua yhteisön yhteiset uskomukset ja tapajärjestelmä. Ihminen tulkitsee jatkuvasti ulkopuolista maailmaa ja antaa sille merkityksiä. Kulttuuri on merkitysjärjestelmä, jonka sisällä elävä ihminen saa ”perintönä” kulttuurille ominaisen tavan jäsentää todellisuutta. Merkitysten antaminen ja siihen liittyvä todellisuuden jäsentäminen on yhteisöllinen tapa toimia. Yksilön käsitykset, tulkinnat ja uskomukset tulevat ymmärretyiksi vasta yhteisöllisesti jaettuina. Yhteisölliset merkitysjärjestelmät ja kokemistavat on omaksuttu niin vahvasti, että niitä ei aina edes tiedosteta, vaan ne toteutetaan ”sokealla varmuudella” arjessa. (Ollila 2001, 84-85).

Meredith McGuiren mukaan uskonto on tällainen merkitysjärjestelmä, ja sellaisena se selittää yksityiselle ihmiselle hänen identiteettiään ja paikkaansa kulloisessakin sosiaalisessa kentässä ja toimii ihmisen elämäntilanteiden ja kokemusten tulkkina. Uskonto pyhittää sekä ryhmän että yksilön identiteetin. Kutsumuksen kannalta tämä on oleellista, koska identiteetin pyhittämiselle on monia tapoja ja keinoja. Eila Helander toteaa lähetystyötä koskevassa tutkimuksessaan, että kutsumus voidaan ymmärtää sitoutumisena, joka merkitsee ”tunnepohjaista kiinnittymistä henkilölle itselleen identiteetin säilymisen kannalta merkittävään kohteeseen”. Omassa tutkimuksessani tarkastelen pappeutta kutsumuksena, identiteettiä voimakkaasti määrittävänä tekijänä. (McGuire 1997; Helander 2001, 14; ks. Markkola 2002, 19.)

Kutsumusammateista puhuttaessa useimmille nousevat mieleen toisaalta perinteisesti naisille sopivina pidetyt alat, hoiva-ammattit sekä kasvatuksen alaan liittyvät ammatit, ja toisaalta uskonnollista vakaumusta ”edellyttävät” ammatit, kuten esimerkiksi diakonian virat, lähetystyöntekijän ammatti tai papin työ. Kun ensimmäiset naiset maassamme 1800-luvun lopulla löysivät paikkansa diakonian ja sisälähetymisen parissa, määriteltiin heidän toiminnoissaan sukupuolta jatkuvasti ”naisen kutsumusta” koske-

van tematiikan kautta. Luterilaisen naisen kutsumus – nimenomaan uskonnollinen kutsumus – 1800-luvun lopun Suomessa ei voinut enää kanna-voitua luostarilaitokseen, vaan naiset sijoittuivat kokonaan maallisen kutsumuksen piiriin, laupeudentyön eri muotoihin. Painotettiin, että kutsumuksen piti tulla Jumalalta, muussa tapauksessa pyrkimys palvella tässä ammatissa tulisi epäonnistumaan. Samaan aikaan naisen kutsumus palautui hänen äitiyteensä. Äitiys nousi hengellisen elämän keskiöön, eikä muuta roolia naiselle ollut edes olemassa. Oululaisen opettajan Mimmi Berghin mukaan naisen maallinen kutsumus oli äitiydessä, mutta koska kaikista naisista ei voinut tulla äitejä, oli kutsumuskysymystä pohdittava uskonnollisena kysymyksenä. Laupeudensisaren eli diakonissan työ osoit-tautuikin sopivaksi työkse naimattomalle naiselle, joka halusi uhrata elämänsä Jumalan valtakunnan työhön. Näin diakoniatyön ja kutsumuksen yhdistäminen edusti edelleen perinteistä luterilaista ajattelutapaa, vaikka laajensikin perinteistä kristillistä naisroolia ja julkista toiminnan kenttää. (Markkola 2002, 288-289.)

Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa ordinaatiota eli vihkimystä edellyttävien virkojen, joita ovat muun muassa diakonissa, diakoni, lehtori, pappi, subjektiivisena ja objektiivisena ”täyttöperusteena” on perinteisesti pidetty kutsumusta, vocatiota. *Vocatio interna* tarkoittaa sisäistä kutsumusta, joka jokaisella papiksi vihittäväällä täytyy olla. Tämän lisäksi täytyy olla *vocatio externa*, ulkoinen kutsumus, kutsu ja hyväksyntä papinvirkaan joltakin seurakunnalta tai kirkolliselta järjestöltä. Perinteisesti ajatellaan, että oma sisäinen kutsumus ei yksin riitä, vaan pappisvihkimystä varten tarvitaan myös ulkoinen kutsumus, joka sekään ei ilman sisäistä kutsumusta riitä. Nämä kaksi kriteeriä sekä kirkkojärjestyksen viidennen pykälän muut ehdot täytettyään teologi voi saada pappisvihkimyksen sen hiippakunnan piispalta, jonka seurakunnasta ulkoinen kutsu virkaan on tullut. Oulun hiippakunnassa tämä oikeus ei toteutunut vuosina 1988–2000, vaan naisteologioiden oli hakeuduttava ordinaatiokoulutukseen ja saamaan pappisvihkimys maamme muihin hiippakuntiin.

## **Apostolin kyydissä**

Naispappeuskeskusteluissa käytetyimmät raamatulliset argumentit nousevat apostoli Paavalin kirjeistä. Sekä naispappeuden puolustajat että vastustajat löytävät retoriikkansa nimenomaan niistä, jopa samojen kirjeiden sisältä. Kari Kuula (2001) avaa Paavalin teologiaa ansiokkaasti erityisesti kokemuksen käsitteen kautta: Paavalille ominaista yksittäisen kristityn ja Jumalan valtakunnan työssä toimivan kohdalla on voimakas Jumalakoemuksen korostaminen. Jumalan ja Kristuksen ”Hengessä” olemisessä oli nimenomaan kyse subjektiivisesta kokemuksesta. Apostoli Paavali käyttää samoja, subjektiivisia perusteita pohtiessaan henkilön oikeutta ja mahdollisuutta julistaa Jumalan valtakuntaa, toimia apostolina. Paavalille tärkein virka hänen perustamissaan seurakunnissa oli apostolin virka. Apostolit olivat miehiä ja naisia, jotka Jumala oli varustanut aivan erityisellä tavalla ja valtuuttanut julistamaan Kristus-sanomaa. Sisäinen kutsumus, kokemus Hengen ja Kristuksen valtapiiriin kuulumisesta, riitti. Kristuksen sisäinen tunteminen ja ”Hänessä” eläminen oli jo itsessään todistus ”oikeudesta” julistaa sanaa. Tätä julkista tunnustusta seurasi kaste. Paavalin perustamissa seurakunnissa naiset ja miehet toimivat samoissa julistus- ja johtamistehtävissä. Paavalin mukaan ”jokaisella on jotain annettavaa”, ”kaikki te voitte profetoida, kukin vuorollanne” (1. Kor. 14:26, 31).

Paavalin suhtautuminen naiseen seurakunnan jäsenenä ja työntekijänä oli huomattavasti aikaansa edellä. Apostolin tasa-arvoinen painotus nousee nimenomaan hänen pelastus-käsityksestään, Kristuksen ja kristityn välisestä yhteydestä, kokemuksesta Hengen valtapiirissä olemisesta. ”Yhden-tekevää oletko juutalainen vai kreikkalainen, mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te olette yhtä” (Gal 3:28). (Kuula 2001, 340-363.) Voisi tulkita, että Paavalin aikana hänen perustamissaan seurakunnissa apostoliksi tulemisessa kohtasivat ulkoinen kutsu ja hyväksyntä Kristukselta ja henkilön oma, sisäinen kutsumus, kokemus Kristuksen valtapiiriin pääsemisestä. Jo ensimmäisen vuosisadan loppuun tultaessa kuitenkin ajateltiin, että Henki voi toimia vain miehen kautta. Miesten kutsu-

mustietoisuus syrjäytti naisen, ainakin seurakunnan johtavista viroista ja tehtävistä. Tämä näkemys ohjasi kirkollista pappiskäytäntöä viime vuosituhatuuden loppuun asti. (Kuula 2001, 353-362.)

Kuinka edellä sanotun perusteella voi lähestyä 2000-luvun papin kokemuksia? On myöhäistä palata paavalilaiseen, alkuseurakunnan tasa-arvoon, ohi vuosituhantisten patriarkaalisten käytänteiden ja niistä syntyneiden jännitteiden. Tutkijana olen itse kahtalaisessa roolissa: kyselemässä tutkijana mutta myös tekemässä tulkintaa pappina. En voi irrottaa esiymmärryksestäni omia kokemuksiani Oulun hiippakunnan naispappina – yhtenä haastateltavieni joukosta. En voi myöskään olettaa, että minun kokemukseni ovat yhteisesti jaettuja, enkä voi toisaalta itse jakaa kaikkia haastatteluissa esiin nousseita kokemuksia. Kokemus on aina tavoittamaton sellaisenaan ja tutkijalle se asettuu tarkasteltavaksi kertomuksena.

## **Kokemus ja kuinka se kerrotaan**

Naisten kokemuksista on tullut niin sukupuolihistoriallisessa, feministisessä tutkimuksessa kuin vapautuksen teologisessäkin tutkimuksessa keskeinen käsite (ks. esim. Ryyänen-Karjalainen 2002, 46; Ollila 2001, 75). Vapautuksen teologiasta nouseva ”elävän” teologian vaatimus on aina kontekstuaalista. Teologian ja elämän, oman kokemuksen, tulee aina olla vuorovaikutuksessa keskenään. Kysymys kokemusten nostamisesta keskeiseksi tutkimuksessa nostaa esiin laajemman kysymyksen tiedon ja tietämisen luonteesta sinänsä. (Ks. esim. Vahtola 2000.)

Kokemus käsitteenä on vaikea määritellä. Se voidaan ymmärtää välittömäksi ja annetuksi, todeksi ja totuudeksi. Kokemuksen voi ymmärtää myös tulkinnaksi, eikä siten mitään aitoa tai puhdasta todellisuuskokemusta ole olemassa. Kokemuksista puhuttaessa myös ajalla on merkityksensä, sillä kokemuksia katsotaan ja tarkastellaan nykyhetkestä käsin, ja näin kokemukset ja niiden tulkinta voivat muuttua ajan myötä – suuntaan tai toiseen. Traumaattinen kokemus voi tuntua siedettävämmältä vuosien

jälkeen kuin koettaessa, tai päinvastoin. (Ryynänen-Karjalainen 2002, 46-47.) Kokemukset saavat aina tulkintansa historiallisessa tilanteessa ja sosiaalisissa suhteissa. Nämä prosessit ovat yleensä kokijan kontrolloimattomissa ja siten vaikeita sanoittaa. Siksi se, miten kokemuksista puhutaan ja miten niistä kysytään, on tärkeää. Kokemuksesta puhuminen edellyttää puhutavan, diskurssin olemassaoloa. (Mt., 46-47.) Omassa tutkimuksessani olen itse osa diskurssia, sisällä siinä merkityksenanto- ja tulkintajärjestelmässä, jossa tutkittavanikin ovat. Olemme pappena kasvaneet ja koulutettu tiettyyn puheilmaisun tapaan, jonka sisällä on myös tutkimuksessani käyttämäni kirjallisuus. Olen itse tietoinen omasta asemastani: olen tutkijana ja pappina puhutavan, yhteisesti jaetun merkitysten kehyksen sisällä tuottamassa ja tulkitsemassa toisen puhetta kokemuksestaan. Tämä on sekä hyöty että haitta. Kulttuurin keskeisiä toimintatapoja ei yleensä selitetä eikä sanota suoraan, vaan ne täytyy pystyä päättelemään ”rivien välistä” – tämä on yhteisen diskurssin, merkitysten jakamisen ja niiden ymmärtämisen myötä mahdollista (ks. Ollila 2001, 85).

Kokemuksen käyttöä tutkimuksen tiedonlähteenä on kritisoitu paljon muun muassa naisten välisten erojen sivuuttamisesta ja naisten kokemusten kollektivisoinnista ja romantisoinnista. Kolmannen maailman vapautuksen teologian näkökulmasta länsimaista feministiteologista suuntausta on moitittu yksipuoliseksi, valkoisten naisten kokemuksista puhumiseksi (Vuola 1991, 211).

Pirjo Markkolan mukaan tutkimuksissa naisten hengellisyydestä otetaan vakavasti heidän itseymmärryksensä ja hengelliset kokemuksensa. Elettyä uskontoa (lived religion) koskevissa tutkimuksissa ollaan kiinnostuneita uskonnollisista käytännöistä, joita ei voida ymmärtää erillään merkityksistä, joita ihmiset niille antavat. Naisten itseymmärrys ja kokemus nousevat keskiöön. (Markkola 2002, 17.) Merkityksen antajana naisesta tulee kokemuksen subjekti, naisesta tulee teologian subjekti hänen eläessään läpi omia uskonkokemuksiaan ja antaessaan niille teologisia ilmauksia. Raija Sollamon (1991) mukaan kokemuksen merkitystä tulisi korostaa etenkin teologiassa, koska uskonnossa kaikki kokemuksellisuus on hyvin oleellis-

ta. Kun aiemmin naiset ovat olleet miehisten kertomusten osia eikä naisten omia kertomuksia ole kelpuutettu virallisiin kaanoneihin, naiset ovat tänään kirjoitetun ja luetun teologian subjekteja omine kokemuksineen ja kertomuksineen.

Elämäkerrallisen ja omaelämäkerrallisen kerronnan tutkimuksessa on käytetty monia eri käsitteitä menneisyyden tapahtumiin perustuvalla ja usein omaelämäkerralliselle kerronnalle. Kertojan omaa elämää ja kokemuksia käsittelevistä kerronnan tavoista elämäkertomuksen ja kokemuskerronnan käsitteet avaavat parhaiten omassa tutkimuksessani keskeistä kerronnan sekä kerronnan tulkinnan tapaa. Elämäkertomuksen (life story) käsitettä on käytetty psykologiassa, sosiologiassa, muistitietohistoriassa ja folkloristiikassa. Kun määrittelyn lähtökohdaksi tutkimuksessa on otettu itse kertomuksen tuottamisprosessi, on korostettu elämäkertomuksen syntyvän aina vuorovaikutuksen tuloksena. Kertomus ei ole itsenäinen, rajattavissa oleva, vaan avoin, eri tilanteissa ja eri kuuli-joille eri tavoin tuotettu, päättymätön kertomus, jonka avulla kertoja arvioi ja tulkitsee elämänvaiheitaan ja kokemuksiaan. Näin elämäkertomus on henkilön kertomus omasta elämästään tai siitä, mitä hän pitää merkittävänä osana tuota elämää. (Virtanen 1982, 174-177; Ukkonen 2000, 33.) Elämäkertomus muodostuu erilaiseksi eri elämäntilanteissa. Esimerkiksi omassa tutkimuksessani voin ajatella keskusteluissa esiin nousseen ja nostetun niitä elämänvaiheita, jotka ovat muodostuneet muun muassa pappisidentiteetin kannalta merkityksellisiksi. Elämäkertomusta ei voi kuitenkaan lukea tai kuunnella eletyn elämän raporttina, ”mitä todella tapahtui”, vaan pikemminkin miten tapahtuneet on koettu ja nivottu osaksi omaelämäkertaa, autobiografiaa (ks. Ukkonen 2000, 33). Elämäkertomuksen muotoutumiseen vaikuttaa aina myös haastattelutilanne, haastateltavan ja haastattelijan vuorovaikutus, sekä kertojan oma positio tai positiot: kertooko haastateltava elämänsä pappina vai naisena ja pappina vai esimerkiksi naisena, äitinä ja pappina. (Lawless 1991, Ukkosen 2000, 34 mukaan.)

Elämäkertomus muotoutuu koko elämän ajan, se on avoin ja päättymä-



tön.<sup>3</sup> Sitä ei voi esittää kokonaisuudessaan arkipuheen tai haastattelunkaan lomassa. Kertojan näkökulmasta elämäkertomus ja kokemuskertomus ovat keinoja tehdä itseä ja omaa elämää ymmärrettäväksi niin kertojalle itselleen kuin kuulijoillekin. (Ks. Aro 1996; Ukkonen 2000, 34.) Kertomukset ovat samalla sekä yksilöllisiä (henkilökohtaisia) että yhteisöllisiä. Yksilöllisiä ne ovat kuvatessaan kertojan suhdetta omaan elämänhistoriaan ja menneisyyteen, yhteisöllisiä siinä mielessä, että niiden rakentumiseen vaikuttavat kulttuurin yleiset mallit ja kertomistavan traditiot. Omassa tutkimusaineistossani on myös jo muodostunut kertomistradition ”tuotteita”. Toisaalta kokemus pappina olemisesta on hyvin yksityinen, toisaalta siinä on jotain yhteistä, joka tulee esiin muun muassa kutsumusta koskevassa puhettavassa ja kerronnassa.

Kokemuskerronta on sekä menneisyyden tapahtumien tulkintaa, että puhetta itsestä muille, kerrontaa ja kertomuksia kertojasta. Kokemuskerronnan käsite on tullut 1990-luvulla korvaamaan henkilökohtaisen kerronnan käsitettä. Se korostaa kerronnan sisällön kokemuksellisuutta tai sitä, ettei kertoja välttämättä ole itse henkilökohtaisesti mukana kuvaamisissaan tapahtumissa. (Ukkonen 2000, 21-27, 39.)

Kertomuksia kuunneltaessa ja niitä tulkittaessa on korostettu kuulijan eläytymiskyvyn tärkeyttä. Kertomuksen ymmärtäminen edellyttää, että kuulija pystyy eläytymään tapahtumaan aivan kuin se olisi sattunut hänelle itselleen. Anu Koivunen ja Marianne Liljeström toteavat tutkijan paikantumista käsittelevässä artikkelissaan, että aineisto ei sinänsä ”puhu” tai anna tutkijalle ja tulkitsijalle lukuohjeita. Jokaisen tutkijan työhön liittyy valtaa ja vastuuta. Tutkija muotoilee itse tutkimuskysymyksensä ja pohtii niitä valitsemiensa käsitteiden, teorioiden ja aineistojen kautta ja viime kädessä tulkitsee saamiaan vastauksia ja tekee niistä johtopäätöksiä. (Koivunen & Liljeström 1996, 289-290.)

---

3 Elämäkertomuksen käsite lähestyy identiteettikertomuksen käsitettä, jota Laura Aro on käyttänyt väitöskirjatutkimuksessaan. (Ks. Aro 1996, 13, 50-51, 66-74.)

## Keskustellen, kertoen, kuunnellen

Artikkelini pohjautuu Oulun hiippakunnan viiden naispapin haastatteluihin ja naispuolisilta papeilta kerättyihin kyselyvastauksiin.<sup>4</sup> Tässä artikkelissa haastattelumateriaali erottuu tekstistä kursivoituna. Haastattelumateriaalin olen erottanut kyseisen sitaatin jälkeen suluissa olevalla haastateltavan peitenimellä. Kyselyvastaukset, jotka keräsin nimettöminä, olen merkannut K-kirjaimella.

Haastattelut olivat avoimia teemahaastatteluja, joissa oli myös temaattisen syvähaastattelun piirteitä. Tein jokaiselle samat kysymykset, joiden lisäksi ja ohella haastateltavat saivat aikaa ja tilaa omalle kerronnalleen, vapaalle pohdinnalleen ja puheelleen. Koin, että vuorovaikutus (ks. Ryyänen-Karjalainen 2002, 34) oli avointa ja luottamuksellista, ja että tämä kokemus oli molemminpuolinen. Haastattelutilanteissa tunteet purkautuivat monin tavoin, itkuna, nauruna, hiljaisuutena. Osa haastateltavistani toi esiin asioita ja esimerkkejä, joiden he eivät halunneet tulevan tutkimuksessani esiin. Suvi Ronkaisen mukaan naisen haastattellessa naista yhteiset kokemukset ja naisen lähtökohtaisesti alistainen tai toissijainen asema patriarkalisessa yhteiskunnassa mahdollistavat voimakkaan yhteenkuuluvaisuuden tunteen haastattelutilanteessa. (Ronkainen 1989, 69.) Itse koin keskustelutilanteissa yhteenkuuluvaisuuden tunnetta ja kokemushorisonttiemme yhdenmukaisuutta, mutta uskon, että hyvän vuorovaikutuksen syntymiseen vaikutti sukupuolen lisäksi merkittävästi myös yhteiset kokemukset pappeudesta Oulun hiippakunnassa, koulutuksellinen ja kulttuurinen tausta sekä osin ehkä elämäkatsomuksellinen taustakin. Kenties emme olisi saavuttaneet samalla lailla luottamuksellista ja avointa keskusteluyhteyttä, jos en itse olisi nainen ja pappi (ks. myös Ryyänen-Karjalainen 2001, 35). Vaikka koenkin, että kokemushorisonttiemme samankaltaisuus on ensisijaisesti etu, myönnän, että se on myös

---

<sup>4</sup> Tekeillä olevaa väitöskirjatutkimustani varten lähetin kyselyn kaikille ennen vuotta 2001 vihityille naispapeille, jotka työskentelevät Oulun hiippakunnassa. Kyselyn saivat myös papit, jotka eivät ole vakinaisessa virassa kyselyhetkellä, mutta jotka ovat hiippakunnan pappien listoilla. Lähetin 44 kyselyä ja vastausprosentiksi muodostui 60.

suuri haaste. Saatan olla aineistoa hankkiessa ja erityisesti sitä tulkitessa jakamassa sellaisia ”sokeita pisteitä”, joita toisenlaisen kokemushistorian omaava ei kenties jakaisi.

## Kutsuttuna ja siunattuna

*Minä N.N. lupaan kaikkitietävän Jumalan edessä, että toimittaessani pappisvirkaa, jonka olen valmis ottamaan vastaan, tahdon pysyä Jumalan pyhässä sanassa ja siihen perustuvassa evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuksessa. En julkisesti julista tai levitä enkä salaisesti edistä tai suosi sitä vastaan sotivia oppeja. Tahdon myös oikein julistaa Jumalan sanaa ja jakaa pyhiä sakramentteja Kristuksen asetuksen mukaan. Tahdon noudattaa kirkon lakia ja järjestystä sekä palvella alltiisti seurakuntaa ja sanankuulijoita. Kaikkea tätä tahdon noudattaa niin, että voin vastata siitä Jumalan ja ihmisten edessä. Tähän Jumala minua auttakoon. (Kirkkojärjestys. 5 luku, 6 §)*

Pappi ei voi toimia virassaan, ellei hänellä ole kutsumusta, ”sisäistä vetoa” työhönsä.<sup>5</sup> Oma sisäinen kutsumus ei kuitenkaan yksin riitä, vaan pappisvihkimystä varten tarvitaan myös ulkoinen kutsumus paikallisseurakunnalta tai kirkolliselta järjestöltä. Nämä kaksi kriteeriä täyttäessään sekä asianmukaisen teologisen tutkinnon suorittuaan teologi voi saada pappisvihkimyksen. Tutkimuksessani mukana olleet papitkin ajattelivat, että heillä on kutsumuksen perusteella yhtäläinen oikeus toimia pappina piispallisen vihkimyksen saatuaan kuin kenellä tahansa, sukupuoleen katsomatta. Rovasti Marjatta Laitinen (2003, 99) kuvaa sisäisen kutsumuksen syvää henkilökohtaisuutta puhumalla sisäisestä vakuuttumisesta Jumalan kutsusta. Ilman sitä olisi mahdotonta toimia pappisvirassa. Oma oikeutta pappeuteen ja ammatissa toimimiseen perusteltiin myös henkilökohtaisen ammatti-identiteetin kasvun kannalta: *Oman pappisidentiteetin vahvistuminen on vaikuttanut niin, että katson itselläni olevan yhtäläisen oikeuden*

---

5 Piispa Eero Huovinen määrittelee papin sisäistä kutsumusta mm. sisäisenä vetona: kiinnostuksena, motivaationa, kyselynä, haluna – pappisvirkaan ryhtymisen persoonallisena lähtökohtana. (Huovinen 2001, 213.)

*papinvirkaan vaikka olenkin nainen.* (K)

Kutsumus on voinut kypsyä vähitellen, vasta teologiksi valmistumisenkin jälkeen: *Oma hiljainen vakaumukseni kypsyy mielessäni, vaikka asialle ei ollut mitään ”järkevää” selitystä.* (K) Osa naispapeista korostaa oman sisäisen kutsumuksen ehdottomuutta – muusta syystä papin virkaan hakeutuminen ei olisi ollut mahdollista: *Tietysti sisäisestä kutsumuksesta.* (K) Tulkitsen, että haastattemieni pappien kerronnassa nousee esiin sisäisen kutsumuksen Jumala-lähtöisyys – näin ollen kutsumus ei ole pelkkä subjektiivinen mieltymys tai psykologinen projektio (ks. Huovinen 2001, 214), vaan syvä sisäsyntyinen kokemus, jota voi olla vaikea arvioida tai asettaa kyseenalaiseksi ulkopuolelta.

Tutkimuksessani mukana olleet papit suhtautuvat pappeuteensa vakavasti, pappisvihkimyksen ottaminen on voinut pohdituttaa pitkäänkin. Pappisvihkimyksen merkityksestä kertoo oman teologian pohdinta ja myös perheen osallistaminen vihkimyspäätöksen ottamiseen:

*Kun se mahdollisuus tuli, niin kyllä siinä heti alkoi peilata omia ajatuksia ja teologisia näkökulmia siihen tilanteeseen. Kyllä minulle hyvin nopeasti tuli se toive, että minut kutsuttaisiin papinvirkaan. Ja oman perheeni, mieheni ja lapseni kanssa puhuin myös.* (Eila)

Itse pappisvihkimys, ordinaatio aktina korostuu haastateltavieni puheessa merkittävänä voimavarana työssä. Virkaan vihkiminen ja siunaaminen ovat kantaneet. Erityisesti se on korostunut kipeän ristiriitaisessa tilanteessa, jossa kirkko on hyväksynyt virkaan, mutta piispa ei ole hyväksynyt virkaan vihittäväksi. Toisen hiippakunnan piispan hyväksyvä asenne on voinut olla ratkaiseva:

*Se oli mulle hirmusen tärkeä kokemus, tämä vihkimys, sillä lailla että kun minä etukäteen Sariolalle sanoin, taikka soittaessani sanoin, että minä nyt kerjään tätä vihkimystä, niin hän oli hyvin lempeä. Minulle se oli muutenkin tuommonen parantava kokemus, tulla täysin hyväksytyksi.* (Sirpa)

Joillekin papeille opintojen loppuvaiheessa tai lehtorinviran muututtua papinviraksi on ollut selvää saada pappisvihkimys ilman suuria omantunnon ratkaisuja tai syvää kutsumustietoisuutta. Kutsumus on kasvanut viran myötä:

*Opiskelin ryhtyäkseni opettajaksi. Työskentelin lehtorina ja naispappouden toteuduttua minua pyydettiin papiksi. En tuntenut suurta hinkua tai valtavaa kutsumusta papiksi, mutta ei ollut mitään vastaanakaan. (K)*

Kutsumuksen suunta oli monille selvä jo ennen kuin naisten oli mahdollista saada Suomessa pappisvihkimystä. Moni avaa kutsumuksensa perusteita muun muassa kertomalla halusta tehdä työtä seurakunnassa, ihmisten parissa. Virassa toimiessaan moni papeista on joutunut punnitsemaan kutsumustaan ja sitoutumistaan virkaansa ja sen tuomiin haasteisiin: *Asiat, joita pappislupauksessa lupasi, ovat alkaneet mietityttää ja pelottaakin. Herra armahda minua, on huutoni lähes joka hetki. Olenko ulkokultainen? (K)*

Toisinaan kutsumus on tullut ulkopuolelta haastetuksi mutta myös kannustetuksi. Tutkimuksessani mukana olleet naispapit pitävät ensiarvoisen tärkeänä työtovereiden ja erityisesti esimiehen positiivista ja kannustavaa suhtautumista työmotivaation, työssä jaksamisen ja viihtymisen kannalta. Joskus – erityisesti tilanteissa, joissa esimiehen tai työtovereiden tuki ei ole ollut itsestään selvää – oman kutsumustietoisuuden lisäksi seurakuntalaisilta saatu myönteinen palaute on koettu erityisenä voimavarana työssä.

## **Marginaalin ilot ja surut**

Naispapit kokevat edelleen asemansa Oulun hiippakunnassa ristiriitaisena: toisaalta innostavana haasteena, toisaalta vaikeana. Virkaan kutsuttuina ja siihen vihittyinä ja siunattuina heillä on yhtäläinen oikeus toimia pappaina, mutta käytännössä moni on huomannut tulleen kielletyksi ja torjutuksi nimenomaan ammatillisesti. Vielä lehtorinvirassa toimiessaan moni oli tullut hyväksytyksi, mutta pappisvihkimyksen jälkeen tilanne on

muuttunut. ”Hyötynä” marginaalissa olemisesta on ollut erityisesti hiip-pakunnan naispappien ja keskinäisen yhteyden syntyminen ja kasvami-nen: *Oon kokenu, että Oulussa naiset on keskenään pitäneet yhteyttä ja olleet tu-keudessa ja ottamassa osaa. Se keskinäinen yhteys on ollut tärkeä asia ja on välitetty ja kannettu.* (Anne)

Myös seurakuntalaisten hyvä palaute ja ajoittain jopa äänekäs tukeminen ovat olleet kantamassa, kun naispappia on *katsottu nenänvarrtta pitkin*:

*Seurakuntalaisten subtautuminen on ollu tosi myönteistä. Heitä vartenhan tekee sitä työtä ja heidän kanssaan. Kieltämättä joissakin kokouksissa tulee esille, että katotaan nenänvarrtta pitkin, että mitä nuoki täällä on. Mutta kun sen aikanaan mielti itelleen selväksi, että on valmis astumaan tähän virkaan, niin on sitten halunnut olla mukana niissä tilanteissa, mitkä papille kuuluu ja on mahollista. Sitten se, että ei ole koskaan ollut ihan yksin, että on aina ollut joku tukemassa ja kannustamassa.* (Anne)

Tutkimuksessani mukana ollut pappi korostaa seurakuntalaisten luotta-musta ja kunnioitusta pappia kohtaan. Papilta saatetaan kysyä mielipidet-tä erilaisiin asioihin nimenomaan pappina – sukupuolesta riippumatta virkaa kunnioitetaan. Haastateltavat kokevat työssään saavansa olla etu-oikeutetussa asemassa, luotettuna, monien elämäntarinoiden kantajana:

*Monesti kysytään, että ”mitä sinä pappina sanot tähän”. Ite kokee sen, että ihmisillä on kunnioitus virkaa kohtaan. Ja kun on surukeskustelu vaikka tai toimituskeskustelusta kysymys, niin hirveen paljon ne ottaa esille elämänsasioita. Että pappiin luotetaan, niin se tuntuu kauheen hyväl-tä. Ja saa toimia tässä virassa, niin se on semmonen etuoikeus.* (Anne)

*Että kuulee monenlaisia tarinoita ja voi valtava paikka, se on aivan us-komatonta, ajattele, että ihmiset uskoo meille tarinoita. Eli elämäähän ne uskoo, kun ne tarinoita uskoo. Jos ne kertoo, niin nehan kertoo niitä ki-peita juttuja.* (Sirpa)

Kaksi haastateltavaa mainitsee marginaalisessa asemassa olemisen pistä-

neen heidät pohtimaan omia arvojaan, asenteitaan ja tunteitaan, sekä ihan konkreettisesti tutustumaan omiin oikeuksiinsa muun muassa kirkkolain kautta. Myös joidenkin luonteenpiirteiden vahvistumisen he jälkeenpäin kokevat johtuvan ammatissaan kielletyksi joutumisesta:

*Se on ainakin mun tämmöstä taistelutahtoa nostanut, että jos kaikki ois mennyt niin kuin jossain etelän hiippakunnissa niin en tiedä olisinko yhteiskunnalliselle puolelle alkanut suuntautua. Että se oli yks motiivi, että haluan että lakeja noudatettais ja tasa-arvoisesti miehet ja naiset saisi toimia. Kyllä ajattelen, että kyllä se joitain luonteenpiirteitä vahvisti minussa. (Eila)*

Oulun hiippakuntaan tullessaan haastateltavani kokee pettyneensä tasa-arvoisuudesta luopumiseen. Tämä on korostanut hänen feminististä suhtautumistaan virka-kysymyksessä:

*Mä muistan, kun multa kysyttiin silloin kun mä tänne tulin, että oonko mä feministi – neuvoston jäsen kysyi – ja mä sanoin, että en mä nyt koe olevani feministi sinänsä. Mutta jos multa nyt kysyttäs samaa asiaa, niin mä saattasin vastata toisin. Elikkä että ehkä musta on tullu täällä feministi! Kun oon huomannu, että se naisen asema ei oo kuitenkaan sama mikä etelämpänä. Sitä oli jo tottunu siihen, että on tasavertanen, sitä oli vaikea luopua siitä. Tasavertaisuudesta.*

*Tuliko se sulle yllätyksenä? (S.S.)*

*Oli se jollain tavalla pettymys, vaikka ei kai nyt niin suurena yllätyksenä kun tänne tulin. Mutta tietysti olin ajatellut, että kohdeltais samalla tavalla...tai toivonut sitä. (Maija)*

Muina selkeinä haittoina papit mainitsevat muun muassa ”isättömyyden”: ”omaa” piispaa ei ole ollut, tai hän on ollut muualla – liian kaukana käytännön asioiden hoitamisen kannalta. Myös suhteet kapituliin ovat voineet jäädä syntymättä, kun pappisvihkimystä edeltävä ordinaatiokoulutus on läpikäyty jossain muussa hiippakunnassa. Piispan merkitys esipaimenena, johon voi luottaa ja tarvittaessa turvautua, korostuu. Jos

naispapit lehtorina tai sielunhoitajina ollessaan olivat tottuneet luottamaan piispaan, pappisvihkimyksen ottamisen jälkeen tilanne muuttui. Keskustelut etelän hiippakuntien pappissisarten kanssa ovat korostaneet oman hiippakunnan puutteita: *Vaasalaisen ystäväni kanssa monet kerrat juttelimme, ja minä kateellisena kuuntelin, kuinka siellä piispa ottaa heidät huomioon... Minä pidän, että minun piispani siihen aikaan oli Turun arkkipiispa.* (Eila)

Eräs haastateltava nostaa esiin tärkeän kirkkohierarkkisen huomion: piispa Rimpiläisen kaudella naispapit jäivät usein työyhteisöissään ”turhaan tuetta”. Miespuolisten kirkkoherrojen ja pastoreiden halu olla piispan kannalle uskollinen saattoi peittää henkilön oman todellisen, mahdollisesti tasa-arvoisemman kannan alleen:

*Kyllähän se, että piispa asennoitui näin, vaikutti moniin pappeihin ja kirkkoherroihin. Kyllä kirkossa on tämmöseen hierarkiaan opittu ja kuullaisuuteen. Kun piispa oli tätä mieltä, niin ehkä joidenkin kollegojen oli vaikea osoittaa tukea.* (Eila)

## **Naisena, vaimona, äitinä, pappina – monet kasvot, monet kutsumukset**

Papiston ammattieettiset ohjeet vuodelta 2001 korostavat pappeuden kutsumuksen rinnalla muiden kutsumuksien – esimerkiksi puolison, vanhemman, ystävän – ja niihin osallistumisen itseisarvoa. ”Pappina olemisen ja papin työajat voivat rasittaa muiden kutsumusten toteutumista ja hoitamista. Toisaalta muut kutsumukset ovat resurssi papin työn ja työssä jaksamisen kannalta. Pappi ei voi edellyttää puolionsa tai muiden läheistensä osallistuvan virkakutsumuksensa toteuttamiseen” (Papin ammattietiikka, Kotimaa 31.8.2001).

Monet tutkimuksessani mukana olleet papit kokivat haasteena perheen ja työn yhteensovittamisen. Haaste tämä on jo työaikojen, tai pikemminkin työajattomuuden, vuoksi. Kirkollisia toimituksia hoitavat henkilöt (seurakuntapapit ja kirkkomuusikot) on rajattu marraskuussa 1996 voimaantul-



leen työaikalain ulkopuolelle. Heidän työaikansa poikkeaa niin sanotusta normaalista työajasta, koska sitä ei mitata työtunteina vaan työpäivinä, eikä työtä tehdä päivästä toiseen toistuvaan samaan päivääikaan. (Ks. esim. Ryytänen-Karjalainen 2001, 28 ja Niemelä & Salonen 2001.) Muutamalla tutkimuksessani mukana olleella papilla myös puoliso on pappi, joten ilta-, viikonloppu- ja juhlapyhätyöt aiheuttavat erityisiä järjestelyjä. Myös yksinhuoltajaäiti-pappi on usein tiukassa tilanteessa.

Kati Niemelän ja Kari Salosen (2001) tutkimuksen mukaan juuri erilisten roolien yhteensovittamisen vaikeus on usein työuupumuksen taustalla. Se mainitaan myös yhdeksi syyksi siihen, että papin työtä ei koeta kiinnostavaksi teologian ylioppilaiden keskuudessa.<sup>6</sup> Naiset ovat yleensä päävastuullisia kodista, ja kahden työn samanaikainen hoitaminen vaatii naisilta melkoista tasapainoilua. Papin työtä on tehtävä silloinkin, kun kotona kaivattaisiin ehkä vielä enemmän kuin työssä. Naispappit ovatkin Pappisliiton kyselyn mukaan olleet miehiä useammin sairaslomalla uupumuksen, väsymyksen tai burnoutin vuoksi. Naisten kohdalla myös ”kiltin tytön” rooli voi uuvuttaa: on vaikea sanoa seurakuntalaisille ei. Naispastoreista 28 prosenttia tunsikin Suomen kirkon pappisliiton kyselyn (1998) mukaan tekevänsä liikaa työtä suhteessa jaksamiseensa. (Niemelä & Salonen 2001.) Myös omassa tutkimuksessani mukana olleet naiset kokivat ajoittain työuupumista. Keinoiksi sitä estämään he mainitsivat vapaa-ajan pyhittämisen kodille, perheelle ja ystäville, omien voimavarojen tuntemisen, väsymisen oireiden tunnistamisen sekä ammatillisuuden: kyvyn erottaa työasiat yksityisistä, olla kantamatta raskaita asioita mukaan yksityiselämään.

Haastateltavani sekä kyselytutkimukseen vastannut pappi näkevät papin työn vaihtelevuuden kasvun paikkana myös itselleen ihmisenä. Työn raskaus ja vaihtelevuus on toisaalta rikkaus. Elämän kokonaisuuden kohtaaminen kasvattaa myös seurakuntalaisten tukena olemiseen – läsnä-

---

<sup>6</sup> Naiset pitivät muita teologin työtehtäviä kiinnostavampina kuin seurakuntapapin työtä. He olivat enemmän kiinnostuneita lukion uskonnonopettajan, tutkijan, perheneuvojan, sairaalateologin, toimittajan ja lähetystyöntekijän ammatista. Miesten ammatillinen kiinnostus suuntautui enemmän seurakuntaan. (Niemelä & Salonen 2001, 6.)

oloon heitä varten:

*Tässä työssä on oppinu elämän kokonaisuuteen. Elämän realiteetti säilyy silmien edessä, kun on kaikenlaisia, iloisia ja murbeellisia tilanteita. Oppii arvostamaan sen hetkistä elämää ja sitä tilannetta mikä on. Ja sitten se, ettei niiltä vaikeilta asioilta ja kuolemalta sulje silmiään. Monesti se pappi on tavallaan auttamassa sen tilanteen hyväksymiseen ja myöntämiseen ja silloinki kun kuolema tulee yllättäin, että kaikella on tarkoitus ja merkitys. Monesti se virassa olevan läsnäolo jo antaa sitä vahvuutta ja jaksamista sitten. (Anne)*

Äitiys ja äidiksi tuleminen ovat naisen elämässä usein luontevina pidettyjä, toivottuja ja ulkopuoleltakin ”suositeltavia” rooleja. Haastattelemistani viidestä papista neljä on perheellistä, joista yksi on yksinhuoltajaäiti. Perheellisistä haastateltavistani kahdella on kouluikäiset tai sitä nuoremmat lapset, kahdella jo aikuiset lapset ja lapsenlapsia. Yksi haastateltavistani on naimaton ja lapseton.

Perheelliset ja erityisesti pienten lasten äidit kokevat, että työn ja perheen yhteensovittaminen on jatkuvaa kipuilua ja järjestelyä. Työajan epäsäännöllisyys vaikeuttaa työ- ja yksityiselämän yhteensovittamista: *Ihan oon siinä samassa kaupan, rosikksen ja keittiön Bermudan kolmiossa missä muutkin äidit. (Saara)*

Papit saattoivat mainita äitiyden ja äidiksi tulemisen elämänsä tärkeimpänä asiana. Äidin kutsumus voi olla tärkeämpi kuin papin kutsumus:

*Kyllä se äitiys on ihmeellisintä, mitä on tapahtunu, menee vielä ohii ton pappeudenkin. (...) Nyt mä oon huomannu, että mä oon äiti ja pappi, mut vielä enemmän mä jotenkin olen äiti. Eihän hän ymmärrä sitä, että mä oon pappi, vaan mä oon vaan äiti hälle. Ja nyt mulla on tää äidin kutsumus. (Maija)*

Äitiys-kertomuksissa korostuu myös se, että äitinä papit kokevat tulevan-  
sa entistä helpommin hyväksytyksi ”tavallisten” ihmisten – muiden äitien

– joukossa. Kasteperheen äiti ottaa usein helpommin yhteyttä naispuoliseen pastoriin ristiäisistä sopiessaan. Haastateltavani kokee, että äidiksi tuleminen inhimillistää papin:

*Just noitten perheberhojen äitien kanssa ja kastekotien äitien kanssa, ihan semmonen uudenlainen yhteys on. Ja sitten ihan muutkin seurakuntalaiset tulee herkemmin juttelemaan kun ennen, että ehkä musta on tullut ihminen! (Maija)*

Äitiys ja oma perhe koetaan myös tärkeimmäksi voimavaraksi työssä. Äitiyden omakohtainen kokemus tuo ulottuvuutta ja syvyyttä toisten äitien kohtaamiseen. Kirjaimellisesti tämä tulee esiin sairaalapapin kyselyvastauksesta, jossa ruumiillisuuden kokemuksen, äidiksi tuleamisen hiljaisen tiedon jakaminen nousee yhdistäväksi tekijäksi papin ja asiakkaan välillä: *Synnyttäneiden äitien tapaamisessa naisuudesta ja omasta äitiydestä on ollut todella hyötyä. (K)*

Haastateltava pohtii aikuisten lasten äitinä ja isoäitinä omaa naiseuttaan ja pappettaan ja näiden välistä suhdetta. Työtilanteessa rajat kaatuvat, ja pappi muuttuu hoivaa, hyväksyntää ja lämpöä antavaksi Äidiksi tai hoitajaksi.

*Minun ikäiselle on se, että olen aika paljon äiti, että se puoli naisuudesta. Sen mä oman työni kautta kohtaan, että mä edustan sitä äitiä. Hyväksyvää äitiä, lohduttavaa äitiä. Että yksikin kuoleva yhtäkkiä sanoi, että saanko mä tulla sun syliin. Sitten mä muutuin sille hoitotädiksi. Eikä siinä ollu mitään hämärää, vaan semmonen turva ja hoito. Ja koskettaminen. Se kosketus on se hoiva ja lohtu, kun ei sanoja ole. (Sirpa)*

Äitiys ja sen myötä työelämästä vuosiksi sivuun jääminen voi olla esteenä nuorten pappien uran kehittymiselle, mutta haastateltava ei pidä sitä ongelmana:

*Sitä mä nyt mietin, että kun toi kappalaisen virka on tossa nyt auki ja minäkin sitä hain, niin vaikuttaako sitten, et voisko tää [äitiys SS] olla*

*sitten negatiivinen asia, että se jää nähtäväksi. Voihan se tietysti jostakin muustakin syystä mennä ohi. Mut sitten mä ajattelen, että tämä on sen arvoinen, tärkeempi kuin minun uraputki. Eikä se sillä tavalla mun elämäni dramaattisesti muuttakaan, että jos ois sitten kappalaisen virka tai seurakuntapastorin virka. Tää on nyt tärkeempi, äidin virka. (Maija)*

Niiden naispappien, jotka opiskelivat 1960- ja -70-luvulla ja saivat vihkimyksensä 1980-luvulla, ei ole tarvinnut välttämättä pohtia kotiäitiyden ja papin uran yhdistämistä:

*Oman elämän tähtihetket ovat olleet avioliittoon vihkiminen, lasten syntymä ja papiksi vihkiminen. Minusta meidän avioliiton dynamiikkaa tämä [pappisvihkimys, S.S.] ei ole muuttanut, meillä lapset oli niin aikuisia silloin, että se mahdollisti sen että saattoi olla viikonvaihteissa paljon töissä. Ajattelen, että jos ois ollut pienet lapset, niin se olis ollut hyvin rankkaa, ja silloin se olis vaikuttanut avioliiton dynamiikkaan kanssa. (Eila)*

Naisia toimii vielä vähän kirkollisissa johtavissa viroissa. Oulun hiippakunnassa ei ole yhtään naispuolista kirkkoherraa. Osittain tämä johtuu hitaasti muuttuvasta kirkollisesta kulttuurista sekä ylipäätään yhteiskunnassamme vallitsevasta kulttuurista: vaikka monet alat naisistuvat, on johtavassa asemassa perinteisesti miesvaltaisilla aloilla useimmiten edelleen mies. Näyttää myös olevan niin, että papinvirkakin (hengellisen) johtajan virkana on miesten hallinnassa, ja naista on yhä edelleen vaikea mieltää julkista, johtavaa paikka hallitsevana legitiiminä hahmona.

*Ja että nainen ei sitten pyri ainakaan kirkkoherraks, jos nyt kappalaiseks, niin okei, mutta jääköön siihen sitten. (Maija)*

Naisten uratoiveita ja -pyrkimyksiä voi olla estämässä tai hidastamassa edellä mainitsemani perhesyyt. Suomen naisteologiyhdistyksen puheenjohtaja pastori Leena Salmensaari näkee kuitenkin naisten kohtaamisissa yksityis- ja työelämän haasteissa mahdollisuuden, sillä perheen jokapäiväisen elämän organisointi kehittää johtamistaitoja. Hänen mukaansa naispapeilla on usein ”kyky pitää langat käsissään” ja he jättäytyvät aivan

turhaan johtajakoulutuksen ulkopuolelle. Salmensaari arvelee, että nais-teologit hakeutuvat mieluummin ihmisläheisiin työtehtäviin, joissa saa olla suorassa kontaktissa seurakuntalaisten kanssa. (Kylätasku 2001.) Näin ajattelevat myös tutkimuksessani mukana olleet papit. *Erityisenä vahvuutenani pidän sielunhoidollista lähestymistapaani ja kykyäni olla läsnä niissä tilanteissa, joissa kulloinkin olen.* (K)

He kokivat usein ammatillisena heikkoutenaan maskuliinisina pidetyt *byrookraattiset kuviot, papereiden tekemiset hallinnolle sekä kokouksissa istumiset.* Osaltaan työn puolittamis- tai osittamisjärjestelyt voisivat kannustaa naispappeja kouluttautumiseen ja johtavien virkojen tavoittelemiseen. Pappuus monien muiden ammattien tapaan tarjoaa kuitenkin mahdollisuuden ansiotyön ja äitiyden yhdistämiseen. Joissakin tapauksissa se merkitsee kieltäytymistä tietyntyypisistä töistä tai työaloista, pitkistä leiri- ja retkikausista ja koulutusjaksoista toisella paikkakunnalla. Äitiys nousee tällöin ensisijaiseksi ja pappuus – ammatillisuus – jää toissijaiseksi.<sup>7</sup>

## **Nainen ei sovi papiksi eikä urheiluselostajaksi**

Tutkimuksessani mukana olleet papit ovat *naispappina* kohdanneet huomattavan paljon kielteisyyttä, esimerkiksi häirintäsoittojen, -tekstiviestien sekä nimettömien haukkumis- ja uhkauskirjeiden muodossa. Erityisesti naispappeuden alkuaikoina 1980-luvun lopulla yölliset puhelinsoitot ja häirintäkirjeet olivat yleisiä. Monelle suomalaiselle kaksi pyhintä asiaa, urheilu ja uskonto ovat miehisten toimintatapojen ja vallan aluetta: *Nainen ei sovi papiksi eikä urheiluselostajaksi.* (Nimetön kirje haastateltavalle vuodelta 1989.)

Aristotelinen käsitys naisesta puutteellisena miehenä korostuu runoilijan hengentuotteessa:

---

<sup>7</sup> Harriet Siluksen (1995, 56) mukaan naisjuristit kokevat samoin. Yksi tapa vähätellä ”uran” merkitystä on äitiyden liittäminen siihen.

*Pimppi-pappi, Pimppinella, ethän voisi kuvitella, olevasi aito pappi, hou-  
suistasi puuttuu tappi!*

*Pimpsapapin rinnuksilla rautaristi riippuu, vaan ei pikkupöksykeöistä  
löydy pysyynpiippuu.*

*Jakelu: mahdollisimman monille, aikojen kuluessa.*

*(Nimettömästä kirjeestä haastateltavalle ennen pappisvihkimystä  
vuonna 1988)*

Kännykkäkulttuurin aikana häirintää tulee myös tekstiviestein.

*Tämmönen tuhma viesti tuli, mut se oli nimetön. Ja kerran kun olin me-  
nossa kukkapuskan kanssa yhtä mummoa tervehtimään, niin oli semmo-  
nen juoppoporukka, ja ne huuteli semmosia, ettei kuuna päivänä uskois  
semmosta kuulevansa keskellä kirkasta päivää kun kulkee papinpuku  
päällä. (Maija)*

Häiritsevissä yhteydenotoissa kiinnitetään usein huomiota naispapin nai-  
seuteen, seksuaalisuuteen ja oletettuun opillisuuden ja vakavuuden puut-  
teeseen. Naispapin sukupuoli ärsyttää ja nostattaa mielikuvia, jotka pur-  
kautuvat epätoivotulla tavalla. Näyttää kuitenkin siltä, että vedotessaan  
hämmentymiseen tai solvaajien mielenterveydellisiin tai sosiaalisiin on-  
gelmiin papit haluavat loppuun asti tulkita negatiivisiakin purkauksia  
”parhain päin”, hoitaa ja ymmärtää: *Et ehkä mä ajattelin sitten että se oli jon-  
kulaista hämmenystä siinä sitten, että siinä meneekin NAISpappi.* (Maija)

Vuonna 2002 Mikkelin hiippakuntaan kuuluvan *Valkealan seurakunnan  
naispappeus* -keskustelun myötä reilun kymmenen vuoden takaa tutut pilk-  
karunot lähtivät taas kiertoon – tällä kertaa tehokkaan välineen, sähkö-  
postin välityksellä. Uudesta välineestä huolimatta runon ajatusmaailma  
heijastelee keskiaikaisia, tomistisen teologian käsityksiä naisesta paholai-  
sen apurina, kyltymättömän ja hallitsemattoman seksuaalisuuden armoilla  
olevana, eläimellisenä ja arvovallattomana olentona.<sup>8</sup> Runosta kuvastuu

---

<sup>8</sup> Runon säkeissä kuvastuu lähes yksi yhteen Malleus Maleficarumin, Noitavasaran (1487), käsitys naisesta paholaisen yhteistyökumppanina, tälle ja pimeyden töille vihkiytyneenä sukupuolisesti himokkaana ja näillä himoillaan puhdasta miestä ahdistavana olentona. Malleus Maleficarumin

myös suoranaanainen naisen ruumiin inho ja sen taustalle piilottuu selkeä pelko naisten vallasta. Tutkimuksessani mukana oleva Saara arveleekin, että *taustalla täs vastustuksessa usein on naisen vihan ja naisen seksuaalisuuden pelko*. Piispallinen siunauskaan ei riitä runoilijan mielestä pappisvihkimyksen ottanutta naista enää pelastamaan:

*Pilipali-papittaren  
pikkupöksyt pihittiin.  
Belsebulin partneriksi  
papitar kun vihittiin.*

*Papitar se lähes aina  
kailottaa ja mussuttaa!  
”Teologia on vain laina;  
sen hän ottaa tussustaan”*

*Eipä auta papitarta  
piispallinen ”siunaus”,  
papittaren navan alta  
löytyy aina kiusaus...*

*Ähäkutti, ämmäpappi,  
loppuu happi, kiehuu sappi!  
Arvovalta täysin puuttuu  
tästä papitar kai suuttuu?!*

(Nimetön sähköpostiviesti haastateltavalle vuodelta 2002)

Naispappeuden alkuaikoina 1980-luvun lopulla monet naispuoliset papit kokivat kielteisen palautteen ohella saamansa runsaan myönteisen palautteen myötä olevansa toivottuja ja haluttuja kirkon työntekijöitä. Alkuaikoina tosin moni koki olevansa kuin näyttelykappale: *Kyllähän sitä alkuvaiheessa semmonen naispuolisen papin mannekiini oli, että hyvin tarkkaan katsottiin pukua ja videoitiin kun kabviakin joi. Se oli niin erikoista kun oli naispuolinen pappi.* (Eila)

Naisellisuudesta ja naiseudesta saadut kommentit on kuitenkin pääasiassa tulkittu ja koettu myönteisinä. Kerronnassa päädytään usein kipeiden kokemusten kautta nopeasti positiivisiin tapahtumiin: *Paljon on sellasta, että onpa mukavaa, kun täällä on nainen. Ja pukua saatetaan kehua.* (Maija). Tutkimuksessa mukana olleet papit korostavat, että työväliseenä papin ammatissa oma persoona on mukana kiinteästi: *Siitä ei voi naiseutta ja naisellisuutta mitenkään erottaa.* (Saara)

---

tekstissä kuvataan myös naisen heikkoutta ja luopiomaisuutta nimenomaan uskonnollisuuden alueella: nainen on helposti houkuteltavissa noituuteen. (Tuovinen 2002, 94-102.)

## Parannusta pappisuuden synnistä – kiellettyinä

Kirkon tutkimuskeskuksen kyselyn mukaan vuonna 1999 naispappisuuden suhtauduttiin kokonaiskirkollisesti myönteisesti.<sup>9</sup> Eniten naispappisuuden vastustajia niin seurakuntien työntekijöiden kuin luottamushenkilöiden keskuudessa oli Oulun hiippakunnassa, jossa 45 prosenttia hyväksyi naispappisuuden, 29 prosenttia ei hyväksynyt ja 26 prosenttia ”suhtautui varauksella”. Helsingin hiippakunnan ohella Mikkelin hiippakunta oli kaikkein naispappisuusmyönteisin. Naispappisuuden vastustajia oli herätysliikkeistä eniten lestadiolaisuuteen ja niin sanottuun viidenteen herätysliikkeeseen, erityisesti Kansanlähetykseen ja Suomen Raamattuopistoon kuuluvien työntekijöiden ja luottamushenkilöiden keskuudessa. Herännäisyyden piiriin lukeutuvat seurakuntien työntekijät ja luottamushenkilöt suhtautuivat myönteisimmin naispappisuuteen. (Salonen ym. 2000, 239.)

Vuonna 1998 naispappisuuden kymmenvuotisjuhlan yhteydessä piispoille suunnattiin vetoamus, jossa heitä pyydettiin etsimään keinoja kirkon sisäisen yhteyden vahvistamiseksi. Vetoamuksessa kiinnitettiin huomio siihen, että eräissä kirkon sisällä toimivissa liikkeissä (muun muassa Paavaliin synodi, Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys, Luther säätiö) ei edelleenkään haluta tunnustaa ratkaisua avata pappisvirka naiselle vaan toimitaan kirkkolakia vastaan ja näin halvennetaan oman kirkon pappisvirkaa. (Ks. Salonen ym. 2000, 238.) Oulun hiippakunta oli pitkään tunnettu ”viimeisenä saarekkeena”, jossa naispappisuuden vastustajat helposti löysivät paikkansa ilman, että heidän tarvitsi kokea toimivansa omaantuntoaan vastaan. Tilanne on nyt toinen, ja on löydettävä kokonaiskirkollisesti uusi linja. Naispappisuuden vastustajat ovat menettäneet suojapaikkansa.

Naispappien selkeän vähemmistön identiteetin määrittelyssä (niin itsen kuin muidenkin toimesta) on julkisuudessa esillä erilaisia puhetapoja ja

---

<sup>9</sup> 76 prosenttia seurakuntien työntekijöistä ja luottamushenkilöistä suhtautui myönteisesti naispappisuuteen. Vastustajia oli yksitoista prosenttia, joista kolme prosenttia kieltäytyi yhteistyöstä naispappien kanssa. (Salonen ym. 2000, 239.)



erilaisia perusteluja. Yhteistä naispappeutta vastustaville puhetavoille on vankkana ja vankkumattomana pidetty *raamatullisuus* (erityisesti Paavalin kirjeet), Jeesuksen esimerkki sekä kirkon pitkä naispapiton historia. Naispappeuden puolustajat vetoavat perusteluissaan niin ikään Jeesuksen esimerkkiin, tasa-arvoon, kontekstualisuuteen, raamatullisuuteen, kirkkolakiin ja kirkolliskokouksen päätöksiin.

Papiston ammattieettisissä ohjeissa mainitaan, että ” (...) kollegiaalisuus on papin työssä voimavara; siksi pappi arvostaa kollegoitaan ja heidän ammattitaitoaan sekä toimii yhteistyössä heidän kanssaan. Hän ei hyväksy minkäänlaista syrjintää.” Kuitenkin tämä ammattieettisten ohjeiden sinänsä tärkeä kohta menettää merkityksensä naispappeuden vastustajien kohdalla: he eivät pidä naispuolisia pappeja pappeina ensinkään, eli eivät siis lähtökohtaisesti pidä heitä kollegoinaan. Naispapit ovat kokeneet pappeuden erottamisen persoonasta keinotekoisena. Haastateltavani Annen mukaan *pappeus koskettaa koko olemusta ja koko persoonaa*. Tätä ajatusta vasten hänestä on tuntunut erityisen oudolta, *kun on tultu sanomaan, että ihmisenä voi hyväksyä mutta ei pappina*.

*Myös ne, jotka ovat kokeneet muutoksen lehtorin virasta papin virkaan, ovat toisinaan huomanneet eron subtautumistavassa: Se on jännä, että josakin tilanteessa, kun olin vielä lehtorinvirassa, mut otettiin, vaikka jo tiedettiin, että mä otan pappisvihkimyksen. Sillon mä vielä kelpasin, kun en ollut ottanut vihkimystä. (Anne)*

Papiston ammattieettiset ohjeet mainitsevat kohdassa ”pappi suhteessa itseensä ja virkaansa” saman seikan: papiksi vihitty on aina sidoksissa omaan pappeuteensa.

Moni tutkimuksessani mukana olleista papeista on törmännyt naispappeuden vastustukseen sekä suoraan että epäsuorasti. *Mulle on saarnattu parannusta pappeuden synnistä. Ja sitten on ollut epäsuoraa, sen tyyppistä, että ei ole haluttu esimerkiksi toimitukseen. Sitten on myös pappiskollegoja, jotka kieltäytyvät yhteistyöstä: ei ole suostuttu saarnaamaan, jos mä olen ollut liturgina. (K)*

Naispuolisen pastorin toimittamia kirkollisia toimituksia on voitu mitätöidä: *Kun otin vihkimyksen, niin monet tämmöset, jotka vastusti, sano että he ei niinku arvosta eikä hyväksy niitä toimituksia, mitä minä teen, että he ei oo heistä aitoja toimituksia.* (Anne)

Oman hiippakunnan pitkäaikaisen piispan Olavi Rimpiläisen asenne naispappeihin koettiin hänen virkakaudellaan raskaana:

*Piispan asenne on sillä tavalla lyönyt, kun hän ei oo halunnut nähdä sitä työtä, mitä me tehdään, ja antaa sille arvoa. Kun hällä on tämä rajoitununeisuus, että vaan miehet on pappeja tai oikeita pappeja. Tavallaan se työ mitä on tehty ei hälle oo merkinny mitään. Eikä siitä ole saanut semmosta arvostusta ja kunnioitusta, mikä tuntus hyvältä, jos esimies huomiois.* (Anne)

Oulun hiippakunnan alueella toimivien naisteologioiden oli hankittava pappisvihkimyksensä piispa Rimpiläisen piispakaudella toisessa hiippakunnassa. Toisaalta kukaan naisteologi ei yrittänytkaan hakea Rimpiläiseltä vihkimystä. Jos näin olisi tapahtunut ja hän olisi tällöin kieltäytynyt vihkimisestä, olisi se voinut johtaa virkavirhetutkimuksiin ja joidenkin näkemysten mukaan jopa viraltapanoon. Monet naispappeutta vastustavat miehet puolestaan hakivat pappisvihkimyksensä Oulun hiippakunnasta. (Niemelä & Salonen 2001.) Naispappien tapaa toimia ja olla vallinneessa tilanteessa sovinnollisina sopeutujina on sittemmin sekä arvosteltu että arvostettu. Haastateltava peilaa tilannetta omalta kohdaltaan:

*Olen käynyt monta keskustelua siitä, että miksi me [naispappit S.S.] oomme näin nynnyjä, että emme pyytäneet Rimpiläiseltä vihkimystä. Sillä silloin hän olisi tehnyt virkavirheen ja siihen olis tullut uutta ulottuvuutta. Mutta ajattelin, että en pysty olemaan se, joka hänet teillaa, että en pystynyt. Mutta jotkut tietysti ajattelee, että voi kun joku olis rohjennut sen tehdä! Me olimme aika kilttejä, ja saimme siitä kiitostakin, ja kai se on vähän sitä naisen rooliakin. Muistan kuinka Vikström vielä muutama vuosi sittenkin kauniisti sanoi että naiset ovat olleet sovinnollisia. Se on yksi näkökulma, mutta toisellakin tavalla tietysti ois voinut toimia.* (Eila)

Naispappien työn arvostuksesta – tai pikemminkin sen puutteesta – kertoo myös naispuolisten rovastien puuttuminen Oulun hiippakunnasta ennen vuotta 2001. Piispa Rimpiläinen ei myöntänyt rovastin arvonimeä piispakaudellaan yhdellekään naispuoliselle pastorille, vaikka se olisi ollut perusteltua. Oulun hiippakunnan uusi piispa Samuel Salmi sen sijaan myönsi syyskuussa 2001 ensimmäiset rovastin arvonimet hiippakunnan naispapeille hiippakunnan 150-vuotisjuhlien yhteydessä.

Vaikkei julkista tunnustusta ole tullut, on naispappien ammatti-identiteetti vahvistunut. Kaksitoista vuotta pappina ollut nainen asettaa etusijalle oman ammatti-identiteetin vahvistumisen perustellessaan oikeuttaan pappeuteen – eikä hän edes mainitse kirkkolain mukaista oikeuttaan pappeuteen! Haastattelumateriaalin perusteella näyttääkin siltä, että osalle papeista ”oikeutukseksi” papinvirkaan riittää oma kokemus ja tunne vahvasta ammatti-identiteetistä kutsumuksen ja virkaan siunaamisen ohella. Kirkkolakiin vetoaminen on harvinaista. Selviämiskertomukset, joissa vahvuuteen on kasvettu kipeiden kokemusten ja ammatti-identiteetin vahvistumisen kautta, ovat haastetaltavieni puhunnassa yleisiä: *Oman pappisidentiteetin vahvistuminen on vaikuttanut niin, että katson itselläni olevan yhtäläisen oikeuden papin virkaan vaikka olenkin nainen.* (K)

Naispapat ovat kokeneet seurakuntalaisten kasvavan hyväksynnän konkreettisesti:

*Joskus joku vanhempi mies on voinut tuoda epäilyn esille, että kun ei oo tottunut tähän, että on outoo. Mutta usein se on murtunu sitten. Se taso kuitenkin, millä on kohdattu ja käyty asioita läpi, niin sillä on usein sen luottamuksen saanu. Ja on kyllä pidetty sitten pappina!* (Saara)

Naispappeja osin raivostuttavat, osin surettavat niin sanotut väistämissäännöt ja hiljaiset järjestelyt muun muassa ekumeenisissa tilanteissa. Silloin alttarilla, saarnastuolissa ja yhteisessä kahvipöydässä pappeja ovat vain miehet: *Et mä en enää oookkaan pappi, et pistetään niinku komeroon piiloon, et ei meillä mitään naispappii oookkaan. Että ehkä tulee tämmönen olo, ja se on aika kipee asia.* (Maija)

Naispapeilta on myös voitu kieltää yhteistyö niiden lähialueiden kirkkojen kanssa, jotka eivät hyväksy naispappeutta:

*Minua ei kelpuuteta kaikkiin töihin, en esimerkiksi saa mennä Vienen Karjalaan. Ekumeenisessa illassa en saanut osallistua yhteiseen kahvipöytään muiden pappien enkä varsinkaan piispan kanssa. (K)*

Toisaalta naispapit pitävät itsestään selvänä, että se, joka nykyisin väistyy ei ole välttämättä naispappi, ainakaan oman kirkon sisäisissä tilanteissa. Seurakunnalliset erot toimintatavoissa naispappien suhteen ovat kuitenkin edelleen, piispanvaihdoksesta huolimatta, huomattavat. Pappisliiton vuonna 1986 laatiman ”ajo-ohjeen” ja kirkolliskokouksen vuonna 1986 hyväksymän ponnien mukaisesti naispappeuden vastustajalla tulee olla oikeus omantunnon syihin vedoten kieltäytyä esimerkiksi jumalanpalveluksen toimittamisesta yhdessä naispappin kanssa (Ajo-ohjeet 1987), ja tähän ohjeeseen vedoten monessa seurakunnassa edelleen järjestellään töitä niin, että törmäyksiä ei synny.

Vastustuksen ja jatkuvan kielletyksi tulemisen keskellä eläneet ja työtään tehneet papit korostavat työssä jaksamiseksi hiippakunnan naisteologien keskinäisen yhteyden löytämistä. Tätä pidettiin tärkeänä erityisesti piispa Rimpiläisen piispakaudella, mutta edelleen osa naisteologeista pitää yhteisiä kokoontumisia tärkeinä.

Naispappien keskinäisen kannustamisen ja rohkaisemisen sekä avoimen kanssakäymisen merkitys tulee myös haastattelussa esiin:

*Olisi tärkeää, että me naiset toinen toistamme kannustettais, myös tässä pappeuden tehtävässä. Ja tuettas erilaisiin haasteisiin, kun nähdään että minkälaisia lahjoja toinen toisellamme on niin rohkaistas. Ilman että se kateuden syöveri tulis esiin, ainahan tämä kilpailukatendet on, mutta työyhteisöön toivoisin suurempaa avoimuutta. (Eila)*

Toisaalta naispapit ovat itse voineet ottaa näkymättömän roolin kenties päästäkseen vähemmällä ja suojellakseen itseään. Kyselyyn vastannut

pappi kertoo: *Jotkut naispapit ovat kehottaneet: ”Me naiset pidämme sitten matalaa profiilia”. Esimerkiksi, että ei papinpaitaa päälle joissain tilanteissa.* (K)

Tutkimuksessani mukana olevat papit tuntuvat pääosin hyväksyvän hiippakunnassa vallitsevan ja hitaasti muuttuvan tilanteen. Työtovereissa saattaa olla naispappeuden vastustajia, mutta toimeen on tultava ja yleensä tullaan. Haastateltava kuvailee tunteidensa muuttumista raivosta ymmärrykseen:

*Aluksi heräs kyllä aikamoisia aggressioita, suoranaista surua ja pettymystä ja vihaa ja monia tunteita, mutta sitten se on nykyään muuttunu semmoseksi, että kun mä tunnen nää ihmiset, niin on itseasiassa ihan hyvää yhteistyötä jopa. Siellä on taustalla niin erilaiset asiat. Et on voinut päästä syvälliseen keskusteluun ihan tämmöisistä lapsuuden asioista, ja on päässy ymmärtämään, et mistä se johtuu, niin ne ei herätä mussa enää...et herättää oikeestaan ymmärrystä. Mut et se asiataso, sillähän me ollaan tietty eri mieltä.* (Saara)

Myös toinen haastateltava suhtautuu vastustajiin maltillisesti ja ymmärtäväisesti antaen vapauden ”omantunnonratkaisuihin”:

*Hyväksyn sen, että ihmisellä saa olla vakaumus, mutta normaalia kohteliaisuutta sen ei pitäis mitenkään rajoittaa. Ja uskosin, että kirkossa voidaan elää yhteistyössä, mutta se molemmilta osapuolilta vaatii sen toisen hyväksymistä kokonaisuutena, ja luottamusta myös toisen omaantuntoon, et kaikki omatunto ei toimi samalla tavalla. Mutta sitä en hyväksy, että joku on sitä mieltä, että vain heillä on totuus ja vain heillä on oikeus Raamatun tulkintaan. Että ite ajattelee, että myös nää naispappeuden hyväksyjät lukee Raamattua ja haluaa toimia sen mukaan mikä heille on kirkastunut, että just tää, toisen vakaumuksen kunnioittaminen. Se totuus voi avautua eri tavalla, et silleen annettas tilaa. Sitä niinku kaipaa ja odottaa.* (Anne)

Seurakuntalaisten ja kollegojen tuesta ja kannustuksesta sekä omasta kutsumustietoisuudesta huolimatta hiippakunnan poikkeuksellinen tilanne ja työskentelyolosuhteet ovat saaneet papit joskus pohtimaan toisenlaisia

ratkaisuja:

*Kyllä monta kertaa on ollu mielessä, että etelässä vois olla helpompaa, mutta sitten taas, kun monen kans on puhunu, niin on tullu esiin se, että papin on helppo vaihtaa seurakuntaa, mutta seurakuntalaiset ei voi lähtä liikkeelle. Täällä on tarvetta naispapeille. Se, että on rohkeustu, että uran-uurtajien osa on vaikeempi, mutta se tasottaa sitten tietä seuraaville.  
(Anne)*

Tämä toimii myös toisin päin. Toinen haastateltavani kertoo, kuinka vuodet muualla olivat ”valmistamassa” Oulun hiippakuntaan.

*Sillon ku mut vihittiin papiks niin ajattelin, ettei ainakaan Ouluun...Sitten jostaki vaan tuli semmonen rohkeus, että kaipa sielläki sitten jotenkin selviytyy. Seki oli tärkeätä, että mä olin ollu pappina pari vuotta, niin oli jonkunäkönen identiteetti jo kehittynyt. Ois ehkä ollut vaikea alottaa täältä, että varmaan se toi sitä rohkeutta. (Maija)*

Oulun hiippakunnan uusi piispa Samuel Salmi ilmoitti jo ennen valintaansa kieltäytyvänsä niin sanotuista erillisviikkimyksistä. Hänen linjansa koettiin naispappien joukossa rakentavana ja hoitavana. Samuel Salmen piispanviikkimyksessä 6. tammikuuta vuonna 2001 Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa siirryttiin kirkkolain mukaiseen linjaan Oulun hiippakunnankin osalta. Se ei enää ole erillinen saareke, jossa omantunnon syyt menevät lain edelle.

### **Kutsuttuna ja kiellettyinä, siunattuna ja sidottuna**

Tutkimuksessani mukana olleiden naispappien kertomuksista käy ilmi, että he kokevat asemansa Oulun hiippakunnassa toisaalta vaikeana, mutta toisaalta mielenkiintoisena haasteena. Lähtökohta on ollut ristiriitainen, ei perinteisen turvallinen, kunnioitettu, kutsuva ja kannustava, niin kuin miehisen papin polun Oulun hiippakunnassa voidaan nähdä olleen. Kuitenkin naiset ovat usein turhaan vierastaneet astumista perinteen miehi-

sille alueille. Seurakuntalaisten ja työtovereiden sekä puolisoiden ja perheiden kannustus ja hyvä palaute on ollut tukemassa ja vahvistamassa ammatti-identiteettiä. Voimavaroiksi työssä on koettu oma kutsumus, sisäinen vakuuttuminen, virkaan siunaaminen ja erityisesti lähisuhteet: koti ja perhe. Monet kutsumukset ja roolit arjessa, niin työssä kuin työelämän ulkopuolellakin, koetaan rikkautena, vaikka toisaalta ammatin työajattomuus on rasite.

Kutsumustietoisuus, elämäkokemuksen tuoma varmuus ja kielletyksi joutumisen myötä kasvanut vahvuus ovat kantaneet arkisessa seurakuntatyössä. Naispapit ovat rohkeasti tuoneet uusia työtapoja ja uutta ilmettä pappeuteen. Pappuus ei ole tarjonnut valmiina sen valinneille naisille sallittuja, feminiineiksi luokiteltuja toiminta-alueita, sillä miehiset viranhoidon mallit ja tavat istuvat lujassa ihmisten mielissä ja kirkollisessa kulttuurissa. Naispapit ovat kuitenkin ammattiin kutsusta tulleina ottaneet oman paikkansa pappeina, luoneet uutta perinnettä ja uudenlaista pappeutta uusin kasvoin, tavoin ja edellytyksin. Hyvän papin mittana ei haastateltavieni parissa pidetty esimerkiksi saarnan pituutta, jouhevaa puhetaitoa tai jämäkkyyttä, vaan pikemminkin kuuntelemisen ja hiljaisen läsnäolon taitoa ja uskallusta. Naispappien kokemuskerronnassa korostuu tekeminen, oman paikan ja aseman pohtiminen, siihen kasvaminen sekä aktiivinen vaikuttaminen ja vaikuttuminen ympäröivän kulttuurin ja yhteisön kanssa. Naisina ja pappeina, virkaan kutsuttuina ja siihen siunattuina, he kokevat tuoneensa pohjoiseen pappeuteen lujuuutta ja lempeyttä, hiljaisuutta ja läheisyyttä, lämpöä ja varmuutta – tullessa ihmiseksi ihmisen rinnalle.

## Lähteet

- Ajo-ohjeet* 1987: Suomen Kirkon pappisliiton jäsenlehti 3.
- Aro, Laura 1996: *Minä kylässä. Identiteetikertomus haastattelututkimuksen folklorena*. SKS, Helsinki.
- Helander, Eila 2001: *Kutsumus kantaa: naislähetit Suomen lähetysseuran työssä toisen maailmansodan jälkeen*. Suomen Lähetysseura, Helsinki.
- Helander, Eila 2002: Naiset lähetystyössä. Teoksessa Ahola, Minna; Antikainen, Marjo-Riitta & Salmesvuori, Päivi (toim.): *Eevan tie alttarille: nainen kirkon historiassa*. Edita, Helsinki, 186-195.
- Huovinen, Eero 2001: *Pappi?* WSOY, Helsinki.
- Kirkkolainsäädäntö 2002: *Kirkkolain, kirkkojärjestyksen ja kirkon vaalijärjestyksen kommentaari*. Halttunen, Matti; Pihlaja, Pirjo & Voipio, Risto (toim.). Kirjapaja, Helsinki.
- Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne 1996: Paikantuminen. Teoksessa Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne (toim.): *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Vastapaino, Tampere, 271-292.
- Kuula, Kari 2001: *Paavali, kristinuskon ensimmäinen teologi*. Edita, Helsinki.
- Kylätasku, Taneli 2001: Perheen organisointi kehittää johtamistaitoja. *Kotimaa* 16.3.2001.
- Laitinen, Marjatta 2003: Nainen johtajana. Teoksessa Salmensaari, Leena (toim.): *Naispappi!* Kirjapaja, Helsinki, 99-105.
- Lawless, Elaine 1991: Women's Life Stories and Reciprocal Ethnography as Feminist and Emergent. *Journal of Folklore Research* 28:1.
- Markkola, Pirjo 2002: *Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860-1920*. SKS, Helsinki.



- McGuire, Meredith B. 1997: *Religion: The social context*. Belmont, Wadsworth.
- Niemelä, Kati 2000: Tie teologiksi: Teologiseen tiedekuntaan pyrkivien uranvalintatilanne ja uranvalintaprosessi. *Teologinen aikakauskirja*. Helsinki, 316-333.
- Niemelä, Kati & Salonen Kari 2001: Suomalaisten suhtautuminen naispappeuteen. *Teologinen aikakauskirja* 106:1, 3-17.
- Ollila, Anne 2000: Naishistoria ja sukupuolijärjestelmä. Teoksessa Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.): *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. SKS, Helsinki, 75-90.
- Papin ammattietiikka 2001: *Kotimaa* 31.8.2001.
- Pyhä Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöönottona suomennos. Suomen Kirkon Sisälähetysseura, Kirjapaja, Helsinki.
- Ronkainen, Suvi 1989: Nainen ja nainen – haastattelun rajat ja mahdollisuudet. *Sosiaalipolitiikka* 14, 65-67.
- Ryynänen-Karjalainen, Lea 2001: Nainen kanttorina Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Julkaisussa: *Finaali. Esittävän säveltaiteen ja tutkimuksen lehti* 2, 51-61.
- Ryynänen-Karjalainen Lea 2002: *Sukupuolesta huolimatta – Naiskanttorit Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa*. Studia Musica 14, Sibelius Akatemia, Helsinki.
- Salonen, Kari; Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati 2000: *Kirkko uudelle vuositukselle. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 1996-1999*. Kirkon tutkimuskeskus, Tampere.
- Silius, Harriet 1995: Sukupuolitetun ammatillisuuden julkisuus ja yksityisyys. Teoksessa Eräsaari, Leena; Julkunen, Raija & Silius, Harriet (toim.): *Naiset yksityisen ja julkisen rajalla*. Vastapaino, Tampere, 49-64.

- Sollamo, Raija 1991: Tieteen ykseys ja tieteen rajat: teologin ja naistutkijan visio. *Teologinen aikakauskirja*. 96, 193-199.
- Tuovinen, Riitta 2002: Opas naisnoitien tunnistamiseen. Teoksessa Ahola, Minna; Antikainen, Marjo-Riitta; Salmesvuori, Päivi (toim.): *Eevan tie alttarille: nainen kirkon historiassa*. Edita, Helsinki, 94-102.
- Ukkonen, Taina 2000: *Menneisyyden tulkinta kertomalla. Muistelupuhe oman historian ja kokemuskertomusten tuottamisprosessina*. SKS, Helsinki.
- Vahtola, Pirjo 2000: *Nainen vuosien 1999 ja 1958 evankeliumikirjoissa*. Julkaisematon tutkielma vuosien 1999 ja 1958 evankeliumikirjojen naiseen liittyvistä teksteistä ja naisesta käytettävästä sanastosta. Ylemmän pastoraalintutkinnon tutkielma.
- Virtanen, Leea 1982: Henkilökohtainen kerronta. Teoksessa Järvinen, Irma-Riitta ja Knuutila, Seppo (toim.): *Kertomusperinne. Kirjoituksia proosa-perinteen lajeista ja tutkimuksesta*. SKS, Helsinki.
- Vuola, Elina 1991: *Köyhien Jumala: johdatus vapautuksen teologiaan*. Gaudeamus, Helsinki.

*Mervi Autti*

## AUTTIN NEIDIT IKKUNALLA

Valokuvaajanaiset 1920-luvun Rovaniemellä

### Johdanto

Auttin neidit istuvat kamarinsa ikkunalla ja katsovat hymyillen suoraan kameraan. Kuva on otettu Rovaniemellä syyskuun 2. päivänä vuonna 1929. Vasemmalla on Lyyli, joka on kuvanottohetkellä 31-vuotias. Kolme vuotta nuorempi sisar Hanna istuu oikealla. Neidit ovat pyhäpukeissaan, Lyylillä on tumma ja Hannalla vaalea puku. Talon vierustalla on aidattu kukkamaa, jonka monenlaiset kukat ovat loistossaan. Seinää pitkin kipuaa tuuhea humala.



Lyyli ja Hanna Autti, 2.9.1929. Lapin maakuntamuseon kokoelmat.

Samasta tilanteesta on säilynyt toinenkin kuva. Siinä Hanna istuu oikealla olevalla aidalla ja Lyyli seisoo aidan takana. Kukkien paljous täyttää senkin kuvan, ja talon seinällä erottuu kyltti Valokuvaamo: neidit olivat valokuvaajia. Heidän valokuvaamonsa ja kamarinsa olivat keskellä kauppalaa Auttin talon piharakennuksessa. Näitä kuvia otettaessa kameran laukaisinta painoi luultavasti joku valokuvaamossa työskennelleistä apulaisista. Oletan, että kuvan tilanne ja kompositio oli kuitenkin neitien rakentama – ja kuva siten heidän omakuvansa – sillä muutamaa vuotta aikaisemmin, vuonna 1926, Lyyli oli ottanut samantyyppisen tutkielman ikkunalla istuvasta Hannasta.

*Te katsotte suoraan minuun ja minä katson teitä. Teidän nauravainen katseenne menneisyydestä naulitsee, ikäänkuin kiinnittää silloisen hetken. Katsettanne tukee kuvan symmetria ja talon kaksi aukiolevaa ikkunaa. Sukulaisuussuhteestamme huolimatta en ole koskaan tavannut teitä; keitä te olette? Päästättökö minut elämäänne?*

Kiinnostuessani Lyyli ja Hanna Auttin tuotannosta törmäsin valokuvaan *Auttin neidit ikkunalla*<sup>1</sup> monissa paikoissa: se oli Lapin maakuntamuseon arkistossa, Arktikumien käytävän seinällä yhtenä vanhaa Rovaniemeä esittävistä kuvista ja edesmenneen isäni kodin seinällä. Tätä kirjoittaessani löysin kehyksissä olevan valokuvan vielä kertaalleen. Lyyli oli kuvannut 1930-luvun alussa serkkunsa lapsia Maija-Liisa ja Sauli Kuusiniemeä lueskelemassa lehtiä neitien kotona. Kuvan keskellä lasten takana valokuva näkyy seinälle ripustettuna, kuvana kuvassa.

Valokuvan aura on niin voimakas, että suunnitellessani valokuvanäyttelyä Auttin neideistä oli alusta lähtien selvää, että tämä kuva olisi keskeisellä paikalla.<sup>2</sup> Kuvan aura on ainutkertaisuutta. Se on ainutlaatuista tilan ja

---

1 Kuva on minun nimeämäni.

2 Valokuvanäyttely, joka oli esillä Arktikumissa Lapin maakuntamuseossa 3.5.–8.9.2002, on taiteen tohtorin tutkintoni taiteellisen osuuden avaus. Tutkimukseni pääasiallisena lähteenä ovat Auttin neitien valokuvat; Rovaniemen Valokuvaamon 1920-luvun tuotantoa on säilynyt Lapin sodan aiheuttamasta hävityksestä huolimatta. Valokuvia on löytynyt satamäärin Lapin maakuntamuseon arkistosta ja sukulaisten albumeista.

ajan etäisyyden tuntua, kuten Walter Benjamin (1989, 146, 168; ks. myös Kortelainen 2002, 375-384) sitä määrittelee. Näyttelyä rakentaessani asetin alkuperäisen vedoksen alkuperäisissä kehyksissään kunniapaikalle vitriiniin. Valokuva julkaistiin melkein jokaisen näyttelystä tehdyn lehtiartikkelin yhteydessä: siitä tuli näyttelyn ”ikoni”, tunnuskuva.

Minkälaista elämää kuvan neidit, isotätini ja ammattisisareni, elivät?<sup>3</sup> Milainen oli Rovaniemi tuohon aikaan? Vastauksia kysymyksiini etsin mikrohistorian ja naishistorian näkökulmien kautta. Tässä artikkelissa menynytä aikaa on avaamassa valokuva Auttin neidit ikkunalla, joka on jo parin vuoden ajan latautunut neideistä keräämälläni elämäkerta-aineistolla. Lisäksi tulkintaani vaikuttaa se, mitä olen lukenut Rovaniemen historiasista, naisten elämästä ja silloisesta yhteiskunnasta. Valokuva toimii impulssina, josta katsoen ja jonka kautta pohdin ajan-, yhteiskunnan- ja neitien elämäkuvaa pohjoisella paikkakunnalla.

## **Historian uudelleenkirjoittamisesta**

Näyttäessäni 18-vuotiaalle tyttärelleni erästä hauskanrohkeaa ryhmäkuvaa Auttin neideistä ja heidän ystävättäristään, hän sanoi suhtautumisensa Rovaniemen historiaan muuttuvan täysin. Ennen sitä hän oli kokenut kotikaupunkinsa menneisyyden ankeana, vakavana, harmaana ja pommitettuna: kuvat sodan murskaamasta kaupungista olivat jääneet hänen mieleensä edustamaan mennyttä Rovaniemeä. Lapin sota tuhosi historiallista muistia monella tasolla.<sup>4</sup> Tyttäreni kokemuksessa todentui Chris Vosin (2002) väittämä siitä, että kuvista voi muodostua jopa historiaa muuttavia

---

3 Olen valmistunut valokuvaajaksi Lahden taideteollisesta oppilaitoksesta. Ensisijaisesti kiinnostukseni valokuvauksesta johti minut Auttin neitien jäljille.

4 Lapin sota, saksalaisten perääntyessään täsmällisesti noudattama poltetun maan taktiikka, tuhosi vuonna 1944 Rovaniemen 90 prosenttisesti: 548 asuinrakennusta, 96 yksityistä liikerakennusta ja yhdeksän valtion, kunnan tai seurakunnan rakennusta räjäytettiin tai poltettiin. (Tuominen 2001, 330-332.)

ikonisia kliseitä.<sup>5</sup> Tällaiset, usein shokeeraavat, valo- tai elokuvat kontrolloivat suhtautumista kuvattuun asiaan myöhemmin aikoina, sillä kuvat entisajasta hahmottavat ja antavat historialle sen visuaalista muotoa (Vos 2002).

1920-luvulla otetut kuvat Auttin neideistä ja heidän ystävättäristään purkavat tuhon kuvaa näyttämällä, millaista elämä oli ennen sotaa. Historiankirjoituksessa he edustavat niiden ihmisten kokemusmaailmoja, joita ei ole aikaisemmin pidetty tutkimisen arvoisena: mikrohistoria ja naishistoria muiden ”uusien historioiden” ohella ovat nostaneet heidän kaltaisensa ihmiset historian areenalle.<sup>6</sup> Mikrohistoria on nimensä mukaisesti kääntänyt katseen yhteiskunnallisista rakenteista ja suurista kehityslinjoista pienyhteisöihin, uusiin ryhmiin ja henkilöihin. Uuden historiankirjoittamisen tarkoituksena ei kuitenkaan ole lisätä alalukuja historian suureen kertomukseen vaan purkaa ja kyseenalaistaa tuota kertomusta sekä kirjoittaa historiaa uudestaan. (Ollila 1995, 8; 2001, 83; Elomaa 2001, 59.) On jopa ehdotettu, että mikrohistoriassa kirjoitetaan romaanien sijaan novelleja, draamojen sijaan episodeja (ks. Rahikainen 1996, 19).

Yksityiskohtiin pureutuvan näkökulman etu ei kuitenkaan ole mikrotasossa sinänsä, vaan tarkastelun konkreettisuudessa. Eri tilanteista ja tapahtumista voi löytyä uusia asiayhteyksiä, historian ja yhteiskunnan tasojen kohtaamisia. Auttin neitien elämä valottaa naisten mahdollisuuksia

---

5 Sana klisee on tässä yhteydessä ongelmallinen jo senkin takia, että monet ikoneiksi nousseet kuvat ovat sisällöltään traagisia inhimillisen kärsimyksen kuvia. Vos tosin painottaa sen tässä tapauksessa tarkoittavan yleisesti tunnettua kuvaa, josta on tullut käsite jollekin asialle. Suomalaisessa kontekstissa sanalla klisee vaikuttaa olevan negatiivisempi kaiku kuin keskieuropalaisessa kielenkäytössä.

6 Historiantutkimuksen piirissä tapahtui 1980-luvun jälkipuoliskolla ja 1990-luvun alussa murros, jonka keskeisin ja tärkein piirre oli, että kuvitelma yhdestä ja yhteisestä historiantutkimuksesta on kadonnut. Sen murtajina olivat uudet lähestymistavat, ennen muuta oral history eli muistitietotutkimus, naishistoria, mentaliteettihistoria, psykohistoria ja mikrohistoria. (Ks. Immonen 2000, 87.) Mentaliteettihistoriassa tutkimuksen kohteena on henkinen rakenne, kokonaisuus, joka sulkee sisäänsä käyttäytymisen edellytyksiä ja ajattelun rajaviivoja. Mentaliteeteissa on kyse varsin syvistä, pitkäkestoisista rakenteista (Korhonen 2001, 47, 54). Psykohistoria tarkoittaa ”tutkimuksen hermistymistä kokemusrakenteiden kerrostuneisuudelle ja kokemusten välittymiselle tunneladattujen fantasioiden kautta” (Siltala 2001, 107).

myös yleisesti, ja periferiaksi määritelty pohjoinen näyttää heidän tarinassaan uusia puolia, sillä ”nostaessaan esiin katkoksia, rajoja ja reunoja, mikrohistoria valaisee myös kokonaisuuksia” (Peltonen 1999, 38). Mikrohistorian näkökulmassa suurten kertomusten yleistykset vaihtuvat tarkoiksi tuokiokuviksi tai moneen suuntaan polveileviksi etsinnöiksi (Ollila 2001, 83).

Samalla tavalla tuokiokuvan kautta kirjoitan naishistoriaa vieläpä sanan kirjaimellisessa merkityksessä, ja liityn myös yksilön kirjoittamisen ja näkyväksi tekemisen traditioon. Naishistoriassa yksilöistä kirjoittaminen on ollut vahvasti läsnä sen alkuajoista, 1960-luvulta lähtien. Historian marginaaliin jääneitä naisia, suurnaisia ja historian eri sektoreilla vaikuttaneita naistekijöitä on nostettu esiin. Tämän rinnalla ovat eläneet niin sanottu kurjuushistoriallinen näkökulma menneisyyden naisten elämään ja työväestön sekä arkipäivän historia, jossa katse luodaan ”tavalliseen naiseen”, piilossa olevaan todellisuuteen ja naisten kokemusmaailmaan. Etenkin naisten tekemä työ perheen ja naisten järjestäytymisen lisäksi on kiinnostanut historiantutkijoita. (Leskelä-Kärki 2001, 112; Ollila 2001, 75, 83.) 1990-luvulta lähtien naishistorian tutkijat ovat korostaneet yhä enemmän naisten välisiä eroja ja monimuotoisuutta: menneisyyden naisetkaan eivät ole yhtenäinen ryhmä. (Vainio-Korhonen 2000.) Fragmentti Auttin neitien elämästä valaisee siivun 1920-luvun naisten elämästä ja mahdollisuuksista pohjoisessa kaupunkikulttuurissa<sup>7</sup>, sillä mikrohistoriallisessa tutkimusotteessa ei pyritäkään edustavuuteen vaan ”kuvaavuuteen”, kuten Natalie Zemon Davis (1996, 14) näkökulman ilmaisee.

### **Albumikuva todellisuuksien peilinä**

Auttin neidit ikkunalla -kuvassa naiset poseeraavat edukseen, ja kuva on teknisesti moitteeton, terävä ja sävykäs. Kopioita siitä oli laitettu albumeihin, ja valokuva oli myös suurennettu, kehystetty ja laitettu seinälle,

---

<sup>7</sup> Rovaniemestä tuli kauppa 1928, ja vuonna 1965 siitä tuli kaupunki. Selkeyden vuoksi käytän kuitenkin käsitettä kaupunkikulttuuri jo 1920-luvun Rovaniemestä vastakohtana agraarikulttuurille, sillä Auttin neitien elämä kiinnittyi pääosin ensiksi mainittuun elämänmuotoon.

yleisesti nähtäväksi. Myös valokuva-albumin olemukseen kuuluu, että vieraatkin ihmiset voivat katsella ja selaila sitä. Kuvissa olevien edustavuus on tavallaan julkista esittämistä, poseeraamista, joka paljastavasti arkikielessä merkitsee *Uuden sivistyssanakirjan* (1981) mukaan ”olla olevinaan, tekeytyä tärkeäksi”. Silloin kun kuvia laitetaan albumiin, on mielen taka-alalla valvova katse.

Valokuva-albumi sukkuloi julkisen ja yksityisen välimaastossa, kuten Patricia Holland (1991, 3) oivaltavasti toteaa. Yksityisen albumista tekee sen perin juurin henkilökohtainen sisältö. ”Valokuva-albumit ovat kuin iskelmiä. Perhekuvat tallentavat elämän tärkeät rituaalit ja kertovat kaipauksesta onneen ja harmoniaan”, otsikoi puolestaan Marja Salmela (1992) perhevalokuvia käsittelevän artikkelinsa.<sup>8</sup> Kuvissa on tärkeitä ihmisiä ja paikkoja, joihin voi liittyä koskettavia muistoja. Valokuva-albumi on kuin päiväkirja, jonka sanat – eli kuvat – eivät tässä mielessä avaudu muille. Se pitää sisällään omat salaiset merkityksensä. Olen ollut monesti vaikuttunut siitä, miten voimakkaita latauksia ulkopuoliselle hyvinkin tavanomaisilta ja viattomilta näyttävät kuvat pitävät sisällään.

Valokuva ei kuitenkaan kutsu esiin menneisyyttä. Se ei välttämättä kerro sitä, mitä ei enää ole, vaan ainoastaan sen, mikä on ollut. (Barthes 1985, 83.) Todistaako valokuva sitten, että kuvassa nähty asia on todella ollut olemassa? Roland Barthesin (mt., 83) tunnetun väittämän mukaan valokuvan kohteesta voidaan sanoa ”Tämä-on-ollut”. Myös semioottisessa tarkastelussa oletetaan valokuvan olevan todiste kohteiden olemassaolosta: valokuvan indeksisyydestä puhuttaessa merkki ja kohde ovat kytkeytyneet toisiinsa (ks. Fiske 1992, 70). Näkemyksiä valokuvan todistusvoimasta on kuitenkin kyseenalaistettu: esimerkiksi Janne Seppänen näkee sen kauttaaltaan kulttuurisesti määrittyneenä. Ei ole olemassa mitään konteksteista irrallista, abstraktia ja yleistä valokuvaa, mutta valokuva itse voi muodostaa kontekstin monille asioille. (Seppänen 2001, 8, 93.)

---

<sup>8</sup> Perhevalokuvat ovat useimmiten kodissa säilytettäviä, tavanomaiseen henkilökohtaiseen käyttöön otettuja yksityisiä valokuvia. Niihin kuuluvat sekä ammattikuvaajien että harrastelijoiden, näppäilijöiden, ottamat kuvat. (Ulkuniemi 1998, 20-21.)



Barthes jakaa valokuvan kiinnostavuuden kahteen osaan. Toisaalta valokuvassa voi olla yhteisen kulttuurin pohjalta nouseva kiinnostavuus, eräänlainen ”yleinen sitoutuminen” ja valokuvaajan pyrkimysten kohtaaminen, *studium*; toisaalta hyvään valokuvaan voi liittyä henkilökohtaisesti hätkähdyttävä ja valppauden herättävä yksityiskohta, studiumin harmoniaa häiritsevä *punctum*. Se nousee kuvasta kuin nuoli ja pistää. Tämän jonkin jättämän jäljen ansioista valokuva ei ole enää ”mitä tahansa”. Yksityiskohdan vaikutus voi olla jopa niin voimakas, että se paradoksaalisesti täyttää koko kuvan. (Barthes 1985, 32-55; ks. myös Peltonen 1999, 129.) Barthesin ajatukset studiumista ja punctumista antavat minulle lähtökoh-  
tia valokuvan tulkintaan.

Kun ajatellaan albumiin laitettavia valokuvia, ne sovinnaisuudessaan pyrkivät studiumia kohti – sisältäähän studium myös ”yleisen, kohteliaan kiinnostuksen” (Barthes 1985, 33). Albumikuvassa voi toteutua yritys täyttää yhteiskunnan ja kulttuurin normi, oikein oleminen, lähtien kuvassa olevien asennoista, ilmeistä ja vaatetuksesta. Tätä kulttuurin tuottamaa kuvaa tukee vielä se, että valokuvaajan persoonaa tekijänä ei yleensä nosteta esiin. Albumikuvissa valokuvaaja harvoin signeeraa kuvansa omalla nimellään verrattuna esimerkiksi taidemaalareihin. Valokuva-ateljeessa tai studiossa otetut valokuvat taas signeerataan usein valokuvaamon nimellä, jolloin instituutio, ei persoona, edustaa tekijyyttä. Tekijän poissaolo tulee esiin myös satunnaisesti kuvaavien ja harrastelijoiden näppäilykuvissa.<sup>9</sup> Valokuva näyttää itsestään syntyneeltä, ikään kuin se olisi itse luonut itsensä, toteaa Abigail Solomon-Godeau. Valokuvalla on puhtaan läsnäolon ominaisuus, ja näin siitä tulee luonnollinen ja ”viaton”. (Solomon-Godeau 1991, 39.) Mielestäni tämä pätee nimenomaan albumikuviiin.

Historiantutkimuksessa menneisyyttä kutsutaan esiin, yritetään löytää se, mitä ei enää ole siitä mikä on ollut – siitä, mitä kuvassa *näkyi*.<sup>10</sup> Valokuvan pintailmiö haastaa ajattelemaan, tuntemaan ja vaistoamaan, mitä sen

---

<sup>9</sup> Ajatus valokuvaajan persoonan ”häviämisestä” koskee nimenomaan albumikuvien kuvaajia, ei esimerkiksi lehtikuvaajia tai omaa ilmaisuaan painottavia taidevalokuvaajia.

<sup>10</sup> Koska katsomme valokuvaa kulttuuristen kehysten kautta, puhunkin mieluummin valokuvassa olevan sijaan siinä näkyvästä.

takana on. Millainen todellisuus on, jos se tuolta näyttää (Sontag 1984, 28). Mielestäni valokuvaan on sisäänrakentunut samanaikainen näkyvyys ja näkymättömyys; valokuvan voima muodostuu juuri tästä ristiriidasta. Valokuvassa näkyvä haastaa itsessään, jo omissa ominaisuudessaan, etsimään näkymätöntä. (Autti 1996, 84.)

Tutkimuksen lähteenä albumikuva valottaa implisiittisten ominaisuuksiensa takia, minkälaisia eri yhteiskunnat, kulttuurit ja aikakaudet ovat ja sitä, minkälaisia ne ovat olleet. Perhevalokuvan lajityyppi, albumikuva, on tulkintani kehys ja konteksti.

### **Silmiini pistävät yksityiskohdat**

*Auttin neidit ikkunalla* -kuvan ja minun, katsojan, välissä on ihmisikä. Ajatus siitä, että kuvassa olevia ihmisiä ei enää ole, on vääjäämätön. Historiallisiin kuviin liittyvä ajan merkitys on yksityiskohtiin verrattava punctum, toinen ”stigma”, sillä se, mitä kuvassa on, ei enää ole: ”tuo on kuollut” (Barthes 1985, 102). Valokuva on vain paperinpalanen silloin, kun sen kiinnikkeet yhteyksiinsä ovat irronneet ja henkilöiden nimet ja kuvauspaikat ovat unohtuneet, silloin kun tarinoita ei enää kerrota. Menneistä ajoista kertova valokuva voi ajelehtia ”pehmeään ja epätarkkaan menneisyyteen, joka sallii kaikki mahdolliset tulkinnat”, kuten Susan Sontag (1984, 72) kirjoittaa. Historiantutkimuksessa palautetaan unohtuneita kiinnikkeitä, liitetään kuva paikalleen omaan aikakauteensa ja täydennetään aikakauden kuvaa valokuvaa tulkitsemalla. Liike on myös kahdensuuntaista: täydennän tässä myös valokuvaa tuomalla esiin aikakautta.

Valokuvan olemukseen liittyvät tarkkuus, yksityiskohtaisuus ja suurennettavuus houkuttelevat tarkastelemaan Roland Barthesin esiinnostamia yksityiskohtia, jotka otan tulkinnassani keskeiseksi lähtökohdaksi. En koe yksityiskohtia välttämättä säröinä, studiumin harmoniaa häiritsevinä, vaan etsin ja huomioin niitä omasta ajastani katsoen, valinnassani myös oman subjektiivisuuteni ja intuitioni tunnustaen. Pidän mielessä valintaani vai-

kuttaneet asiat: sen, mitä silloisesta ajasta jo tiedän ja miten neitejä ”tunnen”. Yksityiskohtien merkittävyys houkuttelee myös Carlo Ginzburgin johtolankametsä, joka on mikrohistoriassa tunnettu lähestymistapa. Johtolankojen, aineistosta löytyvien pienten vihjeiden, avulla pyritään pääsemään suurempien kokonaisuuksien jäljille. (Ginzburg 1996.)

Suurennuslasina voi toimia suurennus(!)kone valokuvalaboratoriossa tai enempi tähän aikaan kuuluva tietokone kuvankäsittelyohjelmiseen:

*Suurennan valokuvaa tietokoneen ruudulla 200 prosenttia. Ensimmäiseksi etsin Lyylin ja Hannan katsetta. Lyylin katse on suora, Hanna katsoo hieman sivuun ilmeisesti kuvaajan vieressä olevaa henkilöä. Hannan otsalla on hiuskiehkura, ja jakauksella olevat hiukset ovat lyhyet kuten myös Lyyllillä; 1920-luvulla naiset alkoivat luopua nutturastaan, mikä monesti aiheutti ristiriitoja. Tarkastelen neitien vaatteita, olkapäät paljastavia kesäpukuja ja samanlaisia pitkiä helminauhoja. Hannalla on rintamuksessaan kukka, vaalean hameen helmaa hän on laskostanut ikkunalaudalle. Kierrän ja kaarran valokuvaa. Näkymä täyttyy kukista, kasvien lehdistä, ja taas kukista. Sieppaan kuvassa oikealla olevalle aidantolpalle asetetun pienen kukkaruukun kukkineen.*

Kuvan tulkinnessa päätän tarkastella lähemmin neitien katseita ja heidän ”leikkotukkia”. Kolmas yksityiskohta voisi olla yksittäinen kukka, mutta avarran sen ”näkyväksi, joka täyttyy kukista ja kasvien lehdistä”. Katseiden, hiusten ja kukkien kautta laajennan teemoja ja henkilöhistorioita sekä ajan ja paikan merkitystä.

### **Katset – ja katse takaisin**

Auttin neidit ovat asettautuneet esille, ikkunaan, josta he katsovat ulos. Monitasoisessa omakuvassaan he ovat rakentamansa luonnon ympäröimänä, yhtäaikaan sisällä ja ulkona, yksityisen ja julkisen rajalla. Valokuva *Auttin neidit ikkunalla* rakentuu neitien katseiden varaan, katseisiin ”nais-

ten tilasta”, menneestä. Kohtaamme katsomalla, katseissamme. Hans-Georg Gadamerin mukaan tulkinnassa tekstin – tässä tapauksessa kuvan – maailma ja tulkitsijan maailma asettuvat toisiaan vasten: kohtaamisessa tapahtuu horisonttien sulautuminen. Se ei kuitenkaan tarkoita sitä, että nykyhorisontti ja menneisyyden horisontti muuttuisivat identtisiksi vaan sulautumistapahtumassa ymmärretään niiden yhteenkuuluvuus, joka sisältää samuuden lisäksi niiden erilaisuuden. Kysymys ei ole salaperäisestä sielujen välisestä yhteydestä vaan osallisuudesta yhteiseen merkitykseen. Toisin sanoen valokuvien tulkintatilanne on dialogia minun ja Auttin neitien välillä, keskustelua nykyisyyden ja menneisyyden välillä. Ajallinen välimatka on tuottavaa ja uutta ymmärrystä luovaa; etäisen lumous antaa tulkintaan mahdollisuuksia, joita ”aikoinaan” ei ollut. (Gadamer 2002, 66; ks. myös Granö 2000, 26-27; Nikander 2002, 64; Ollitervo 2003.)

*Lyyli ja Hanna tuntuvat kysyvän minulta, kuka sinä sitten olet; minä, joka kirjoitan ”teitä” 74 vuoden päästä. Olen teidän veljenne Teodorin pojantytär, ja valmistuin valokuvaajaksi 21-vuotiaana. Tiedän miltä tuntuu, kun kylmä vesi hohkaa ja käsiä palelee kuvia kehittäessä; tiedän pimiön epätodellisuuden, joka muodostuu valosta, joka ei ole valoa. Tiedän miltä tuntuu, kun kemikaalien myrkyt imeytyvät ihohuokosiin, ja kun kehitteen maku tuntuu suussa. Tiedän kuinka negatiivi taittuu kehitealtaassa positiiviksi; tiedän miltä tuntuu jännittää, onnistuiko kuva. Tiedän sen hurmion onnistumisesta, kun silmien edessä kehittyy hyvä kuva.*

Auttin neidit toimivat valokuvaajina nuorista tytöistä lähtien. Taiteellisuuden kallistuvalla tytölle valokuvaus oli 1900-luvun alussa mainio vaihtoehto, mikäli hän halusi kunnioitettavan ammatin – olihan se arvostettu taidekäsiyöammatti. Muotokuvauksen katsottiin jopa sopivan naiselle paremmin kuin miehelle, koska naisen silmää pidettiin esteettisempänä ja herkempänä ja naisen ajateltiin kykenevän käsittelemään ihmisiä. (Saraste 1996, 134; ks. Suomalainen valokuva 1842–1992, 15.) Valokuvaajan ammatti oli nimenomaan yksinelävien ja lapsettomien neitien suosiossa jo 1860-luvulta lähtien (af Hällström 1992, 364). Nainen valokuvaajan ammatissa ei ollut kovin harvinainen, vaikka ammatissa toimiminen, palkkatyö, naisille yleensä ottaen sitä olikin. Lähes jokaisessa kaupungissa oli

ainakin yksi naisen omistama ateljee, ja miesten valokuvaamoissakin työn tekivät usein naiset.<sup>11</sup>

Lyylin ja Hannan ammatinvalintaan vaikutti Auttin talon piharakennuksessa toiminut ruotsalaissyntyinen Hildur Larsson, taitava, opinsaanut valokuvaaja. Hän oli ollut 1800–1900 -lukujen vaihteessa valokuvaaja Mia Greenin opissa Haaparannalla, ja myöhemmin Larsson suoritti valokuvaustutkinnon Södertäljessä. Rovaniemelle, Maantiekadulle Auttien pihaan, hän tuli vuosisadan alussa. Larsson kuvasi paljon Auttin tyttöjä ja opasti innokasta Lyyliä valokuvauksen salaisuuksiin. Hildur Larsson luopui ammatistaan mennessään naimisiin metsänhoitaja Eelis Sammallahden kanssa, ja ateljee jäi tyhjilleen vuonna 1916. Vuotta myöhemmin 19-vuotias Lyyli Autti aloitti toiminnan ateljeessa ja perusti Rovaniemen valokuvaamon. Neideistä Lyyli olikin valokuvauksen operaattori, joka hankki koulutusta muun muassa Ukko-Barssin, kuopiolaisen Viktor Barsokevitschin, opissa.<sup>12</sup> (Rahikainen 1990, 4; Kukkonen 1987, 9.)

Pulakausien väliin sijoittuva taloudellinen kasvu vuosina 1922–1928 virkisti laajenevaa ja monipuolistuvaa valokuvausalaa (Frigård 1999, 84). *Auttin neidit ikkunalla* kuvanottohetkeen mennessä neideillä oli takanaan jo runsas kymmenen vuotta työntekoa ateljeessa ja laboratoriossa, kuvia ihmisten kodeissa ja ulkona. Suuri osa Rovaniemen valokuvaamon toiminnasta oli ateljeekuvausta: hääkuvien, rippikuvien ja syntymäpäiväpotrettien ottamista. Lyyli harrasti potrettikuvissa muun muassa kehitteen levittämistä siveltimellä, mikä oli tarkkuutta ja kärsivällisyyttä vaativaa työtä. Lopputulos oli parhaimmillaan herkkä ja kaunis muotokuva kohteesta. Signeerauksen *Rovaniemen Valokuvaamo* hän kirjoitti kuvan alanurkkaan lyijykynällä hyvin pienellä ja sirolla käsialalla.

Aura Autti, Lyylin ja Hannan sisar, sai valokuvakortin Lyyliltä vuonna

---

11 Tämän tiedon toimittaja Elina Tanhua sai Suomen valokuvataiteen museon tutkija Jukka Kukkoselta lehtiartikkeliinsa (ks. Tanhua 2002).

12 Käytän tässä Roland Barthesin (1985, 15) termiä operaattori, jota hän käyttää synonyyminä valokuvaajalle, koska se ilmaisee tekijää, toimijuutta.

1918. Kuva kolmesta naisesta, Lyylistä itsestään, Aurasta ja heidän ystävästään Selmasta, on otettu neitien valokuvaamon ateljeessa. Tummiin pitkiin mekkoihin pukeutuneet nuoret naiset ovat hyvin lähekkäin, Aura on nostanut kätensä Selman ja tuolilla istuvan Lyylin harteille.

*Rakas sisar! Tässä lähetän sulle tämän kortin, jonka otimme Selman kanssa. Niinkuin jo tiesimme, ovat nämä nykyiset levyt niin tavattoman huonoja, kaikki melkein ovat valottuneita, niin oli myös tämä. Mutta sitenkin pidän jokseenkin näistä. Sinä olet hiukan liikkunut.*

Neidit kuvasivat paljon toisiaan ja ystävätärpiiriään, ja helposti mukana kulkeva ja näppärä laatikkokamera oli ahkerassa käytössä ison ateljeekameran rinnalla. Sekä Auralle lähetetyssä postikorttikuvassa että *Auttin neidit ikkunalla* -valokuvassa toistuu sama itseotetun omakuvan idea. Feministisen valokuvatutkimuksen kysymykset kuka kuvaa, kuka omistaa ja kuka on katseen kohteena avautuvat neitien kuvissa kiinnostavina, sillä kuvissaan he ”loivat” itsensä omien katseidensa ja mielikuviensa kautta. Representaation keinot olivat heidän omiaan sekä kirjaimellisesti että kuvaannollisesti (ks. Solomon-Godeau 1991, 37). Tulkitsen kuvaamistilanteissa kuitenkin tapahtuneen Kaja Silvermanin määrittelemän *gaze*n. Se tarkoittaa eräänlaista kaikkialla läsnäolevaa persoonatonta Katsetta, jonka oletamme kohdistuvan meihin, jonka katsottavaksi asetumme ja jota kamera edustaa. (Sit. Rossi 2003, 21.) Toisin sanoen neidit loivat itseensä 1920-luvun kulttuurisen katseen. Valokuvaajan kokemuksen perusteella heillä oli ikkunalla istuessaan ja kuvaa ottaessaan oikein olemisen taito.

## Lyhyet hiukset

Hanna on laskostanut hameenhelmansa sievästi. Helma levittäytyy ikkunanpieliin kietoutuneiden köynnösten tavoin pehmeästi, yhtä viehkeänä ja feminiininä. Valokuvan neideissä on jotain samaa kuin köynnöksissä. ”Mie aina muistan ne, niitähän sanottiin että Auttin neidit. Ne oli hyvin sieviä ihmisiä”, kuvasi rovaniemeläinen Linnea Kinnunen 75 vuoden ta-

kaista lapsuuden muistoaan.<sup>13</sup> Pienen ihailevan tytön muistiin oli piirtynyt seuraavanlainen kuva: ”Ja kun ne lähti niin niillä oli valkeat puvut ja valkeat hatut ja valkea vene, lähti johonki saareen.” Neidit olivat ilmeisesti menossa Kemijoen Lainassaareen, jossa heillä oli tapana retkeillä.

Oliko neitien viehkeä pukeutuminen tavallista? Tuon ajan Rovaniemellä oli kyllä mahdollisuus muodikkaaseen ja naiselliseen pukeutumiseen, sillä ainakin Jenny Aarnion ja Hilda Heilalan muotiliikkeissä ja Lempi Junnonahon Hattu-Atelier Miassa oli myytävänä ajanmukaisia asusteita (Enbuske 1997, 206). Lyylin jäämistöstä löytyneessä postikortissa kuvatut miehet ovat pukeutuneet gentlemannien tapaan, ja tyylikkäillä naisilla on polkkatukka. Kortissa, jonka taakse tuntematon ihailija on kirjoittanut: ”Saisinko pyytää ensi valssiin?”, neekeriorkesteri<sup>14</sup> – rumpali, viulisti ja saksofonisti – säestää kahta vauhdikkaasti tanssivaa paria.

Vuonna 1926 otetuissa valokuvissa Hannalla on jo lyhyet hiukset, Lyyli piti pitkän tukkansa vielä seuraavaan vuoteen, jolloin hänkin leikkautti hiuksensa. Kampaamokaan ei ollut kaukana: Auttin talossa sijaitsi Halvarin kampaamo, joka oli Rovaniemen ensimmäisiä ”siihen aikaan kun nutturat pois”.<sup>15</sup> Naisten hiusten leikkauttaminen aiheutti aikoinaan vakavia-kin konflikteja. Eläkkeellä oleva apteekkari Jouko Murama kertoi Rovaniemellä asuneen tuttavaperheen nuoren tyttären lähteneen 1920-luvulla kesätöihin Ahvenanmaalle ruotsin kieltä oppimaan. Hän oli siellä ollessaan leikkauttanut tukkansa lyhyeksi ja valmisti isäänsä siihen lähettämällä kotiin valokuvan itsestään. Herkästi tulistuva isä oli suuttunut ja huutanut: ”Se on huoran merkki että tukka on poikki!”. Miksi lyhyet hiukset herättivät niin suurta pahennusta? Pelättiinkö naisten villiintyvän ja hylkäävän perimmäisen tehtävänsä, äitiyden, selvästikin uutta kohti kurkotessaan (ks. Hapuli ym. 1992, 107)?

---

13 Linnea Kinnusen haastattelu 4.4.2001.

14 Tiedostan ne konnotaatiot, jotka tässä ilmaisussa nykyaikana viittaavat rasismiin. Haluan kuitenkin käyttää aikaansa kuuluvaa sanontaa.

15 Jouko Murama tarkoittaa lausahduksellaan naisten hiusten leikkaamista lyhyeksi. Haastattelu 2.10.2002.

1920-lukua on pidetty iloittelevana, hulluna tai päiväperhosmaisena polkkatukkien ja jazzin vuosikymmenenä vakavien 1910- ja 30-lukujen välissä, mutta sen ilmiöitä on yleensä pidetty vain pieniä helsinkiläispiirejä koskettavana (ks. ma., 105). Vuosikymmenen kuvasto saapui kuitenkin myös Lappiin esimerkiksi elokuvien välittämänä, eikä vaikutteita tarvinnut välttämättä lähteä hakemaan Helsingistä tai Ahvenanmaalta asti kaltoin kohdellun lyhyttukkaisen rovaniemeläistytön tapaan. Uusien tuulien nopeudesta kertoo se, että elokuvateattereiden määrä kaksinkertaistui vuosikymmenen aikana, ja elokuvateatteriverkko ulottui Kemijärvelle asti (ks. Koivunen 1992, 169-170). Rovaniemelle elokuvanälkää kasvattamaan oli perustettu kaksi elokuvateatteria, Kino ja Inari. Kinossa esitettiin tammi-kuussa vuonna 1929 muun muassa suuri ”sensation”, maailmanmenestyselokuva Himo, jossa pääosia näyttelivät ”elokuva-maailman tätä nykyä suurimmat nimet: Greta Garbo ja John Gilbert”. (Enbuske 1997, 206.) Naiset tekivät työtä myös elokuvan maailmassa: mykkäelokuvien aikaan oli nuori neito Sanni Ekendahl saanut tehtäväkseen elokuvien säestämissen pianolla elokuvateatteri Inarissa.<sup>16</sup>

Naisten lisääntyvä työssäkäyminen tehtaissa, konttoreissa ja erilaisissa palveluammateissa Auttin neitien tapaan mahdollisti 1920-luvulla naimattomuuden ja ”poikamiestyttöelämän”. Se miellettiin niin sanotun ”uuden naisen” elämäntavaksi, jota symboloiva hahmo, flapper, poikamiestyttö tai jazztyttö nousi murtamaan suomalaisen naisen perinteistä asemaa.<sup>17</sup> Naisten modernistisuus nähtiin leimallisesti läpitulona julkisuuteen työn lisäksi myös koulutuksen ja yhteiskunnallisen osallistumisen muodossa. Huolimatta siitä, että epäsovinnaiseen ”moderniin naiseen” suhtauduttiin hyvin ristiriitaisesti, alkoi naisten kuitenkin olla mahdollista liikkua kodin ulkopuolella myös ”itsellisinä, omaan ulkomuotoonsa keskittyvinä ja sensuaaleina olentoina”. (Hapuli ym. 1992, 107; Immonen ym. 2000, 8.) Ro-

---

<sup>16</sup> Jouko Muraman haastattelu 9.5.2003.

<sup>17</sup> Käsite ”uusi nainen” on ongelmallinen ja epämääräinen, sillä sitä käytettiin yleisesti niistä erilaisista naishahmoista, joiden katsottiin merkitsevän uutta suhteessa perinteiseksi määriteltyyn naiseuteen. Puhujasta ja tämän asemasta riippuen uusi nainen saattoi tarkoittaa esimerkiksi naisasianaista tai huvittelunhaluista jazztyttöä. (Immonen ym. 2000, 9.) Tässä uusi nainen tarkoittaa jälkimmäistä.



vaniemen naisväkeä miellytti muun muassa Asemakadun Toini Seljan parturiliike, jossa hiukset osattiin ”singlata” tasaiseksi ja ”ondyleerata” kauniisti kiharalle, kuten Matti Enbuske (1997, 206) paikkakunnan historiikirjassa kuvailee. Rovaniemen ”modernin” voi sanoa ilmenevän esimerkiksi siinä, että huolimatta naisten kaunistautumisen kyseenalaistamisesta, oli paikkakunnalla peräti yksitoista parturia ja kampaajaa vuonna 1930 (ks. mt., 206).

Yhden vastauksista naisten tukanleikkuun aiheuttamaan paheksuntaan antavat *Modernin lumo ja pelko* -teoksen kirjoittajat toteamalla, kuinka 1900-luvun alun puheissa naisten käyttäytymisestä ja ”turmeltuneisuudesta” käsiteltiin samalla koko yhteiskunnan murrokseen liittyviä pelkoja: naisista oli helpompi puhua kuin abstrakteista yhteiskuntajärjestelmän tulevaisuutta koskevista ongelmista (Immonen ym. 2000, 10). Esimerkiksi 1920-luvun naistenlehtien kirjoittajat kokivat elävänsä poikkeuksellista aikaa, ja he määrittelivät teksteissään eroja nykyisen ja menneen välillä. Rajakohdaksi harmonisena pidettyjen menneiden aikojen ja epävakaan nykyhetken välillä merkittiin usein joko kansalaissota tai ensimmäinen maailmansota. (Vehkalahti 2000, 132-133.)

## **Kukkamaa**

Syyskuun toisena päivänä otetussa kuvassa tallentuu kypsä myöhäiskesän hetki. Luultavasti runsaskasvuinen humala ja asterit, orvokit, syysleimut, akileijat, tatariat ja karhunköynnökset olivat yksi syy kuvanottoon.<sup>18</sup> Kuvasta vaikeasti havaittava kukkaruukku, jossa kasvaa astereita, on asetettu aidantolpalle. Arkisuudessaan sekin kielii huolella ja rakkaudella hoidetusta kukkamaasta, Lyylin luomuksesta. Kerran joku oli jopa tullut pyytämään siitä hautajaiskukkia, mistä Lyyli tosin oli ollut hyvin närkästynyt.<sup>19</sup> Valokuvan kukkapaljouskin liittyy 1920-luvun iloiseen kuvastoon ja pur-

---

18 Kukkien tunnistamisessa auttoi puutarhuri Airi Tuomivaara. Haastattelu 24.6.2003.

19 Marjatta Aution haastattelu 9.3.2001.

kaa pohjoiseen liittyviä stereotyyppisiä asenteita pohjoisuuden ankaruudesta, periferisestä eristyneisyydestä ja villistä luonnosta. Eräs *Auttin neidit*-valokuvanäyttelyn katsojista olikin luullut valokuvan olevan amerikkalaisesta pikkukaupungista.

Rovaniemi eli tuolloin kiihkeää aikaa: paikkakunnan kasvunopeus oli 1920- ja 1930-luvulla Suomen suurimpia.<sup>20</sup> ”Junantuomia” Rovaniemen asukkaista oli peräti neljäsosa. Metsäyhtiöt ja suuret savotat vetivät väkeä pohjoiseen. (Enbuske 1997, 179; Enbuska 1993, 7.) Lyyli ja Hanna Auttikin olivat 1900-luvun alussa, pieninä tyttöinä ollessaan, muuttaneet Auttin kylästä Rovaniemelle ”veneentuomina”.<sup>21</sup> Heidän isänsä Juho Aapo Auttin mainitaan olleen vielä Auttin kylässä asuessaan Rovaniemen seudun suurin poronomistaja. Rovaniemi oli vielä 1800-luvun lopulla Kuolajärven ohella Suomen merkittävin poropitäjä, jonka palkisilla laidunsi yli kymmenentuhannen pään suuruinen porokarja. Porokarjaraidot olivatkin kirkonkylän tienvarsilla tuttu näky, ja vielä 1930-luvulla poroja oli noin kuusi tuhatta. (Enbuske 1997, 117, 189.) Ernst Lampén (1921, 28), joka oli tullut paikkakunnalle juhannusaattoon edeltävänä iltana, loi Rovaniemelle muualta tulleen silmäyksen. Hän kertoi Lapin saaneen uuden kuväläineen poro- ja hevoskyydin sekä sauvomisen lisäksi

*(...) nimittäin biilin. Itse Lapin pääkaupungissa, Rovaniemellä vallitsee biili ylinnä muita. Useimmissa taloissa näkee biilin pihalla. Niitä on kaikenmallisia ja kaiken suuruisia. Näkeepä muutamilla pihalla jo biilin luurankojakin, joka vain todistaa, että biililiikenteellä Rovaniemellä jo on oma historiansa.*

---

20 Vuonna 1920 Rovaniemen seurakunnan kokonaisväkiluku oli 13 299 henkeä, ja yhdyskunnan väkiluku oli 2800. Kymmenessä vuodessa asukkaiden määrä kasvoi 30 prosenttia: vuonna 1930 kokonaisväkiluku oli 17 487 henkeä, ja kauppalan asukasmäärä oli 5442 henkeä. (Enbuske 1997, 179.)

21 Kantatalon omistus Auttin kylässä oli arvottu poikien kesken, ja arpa suosi vanhinta veljeä Juho Aapoa, neitien isää. Nuoremmat veljet eivät kuitenkaan halunneet jättää kotitaloaan, jolloin veljistä vanhin oli sanonut: ”Jääkää te tänne, minä kerään pesueeni ja muutan Rovaniemelle”. Hän oli lastannut perheensä ja välttämättömän tarpeiston veneisiin ja lähtenyt laskeutumaan Rovaniemelle, joka oli 75 kilometrin päässä. Sinne Juho Aapo Autti perusti hyvin menestyvän Auttin Kauppahuoneen. (Kaltio 1993.)

Vuonna 1928 Rovaniemestä tuli kauppalaksi, ja samana vuonna siellä kiellettiin porolla ajaminen ”biilejä” haittaamasta tai sitten päinvastoin. Kaupunkitunnelmista olivat sanomalehti Perä-Pohjolaisen lukijat saaneet lukea jo vuonna 1908:

*Kuinka nopein askelin meidän kirkonkylämme rientää kohti kaupunkimaisuutta kaikissa menoissaan. Jo peninkulmien etäisyyteen loistaa uusien kaasulamppujen valo ja itse kylään saapuessasi huomaat, että kauppuotien neljäs seinä muuttuu piakkoin pelkäksi akkunaksi, joiden takana suuremmoinen kauppamaailma kaikessa kirjavuudessaan esiintyy. (Enbuske 1997, 205.)*

Suurin osa, 90 prosenttia, rovaniemeläisestä sai tuohon aikaan elantonsa maa- ja metsätaloudesta (Enbuska 1993, 9). Olennaista katkelmassa onkin se, miten paikkakunnan muuttumisesta kerrotaan. Kaupunkimaisuutta painotti myös Lampén (1921, 10): ”Rovaniemi tekee kaupungin vaikutuksen, ja vielä päällepäätteeksi lavean kaupungin vaikutuksen.”

Rovaniemi-lehti uutisoi vuonna 1926, että Rovaniemen kautta oli kesän aikana mennyt 2000 matkailijaa pohjoiseen, Petsamoon. Liikenneyhteyksien ansiosta paikkakunnasta muodostuikin pohjoisen Suomen liikenteellinen solmukohta, Lapin porstuasta tuli Lapin portti. Yöpyvillä matkailijoilla oli valinnanvaraa matkustakotien ja hotellien suhteen. (Enbuske 1997, 219, 221.) Lampén (1921, 12) asui ”Rotteriuksen” eli Schroderuksen hotellissa, jossa syötiin ”23 kg:n painoista lohta, josta muutaman kylkirivin väli täytti koko tarjottimen”. Varmaan joku matkustavaisista kävi valokuvassakin. Hän saattoi valita, menisikö Auttin sisarusten suosittuun kuvaamoon tai kilpaileviin yrityksiin, Valokuvaamo Pohjantähteen tai Uuteen Sähkövalokuvaamoon (ks. Rahikainen 1990).

Peräpohjolan kaupallisen keskuksen lisäksi kasvava hallintokoneisto, virkamiehet ja suurten yhtiöiden konttorit tekivät paikkakunnasta myös hallinnollisen keskuksen. Toisaalta Rovaniemen ”maalaisuudesta” ja metsäkulttuurista kertoo esimerkiksi se, että Auttin neitien veljillä, Aleksanterilla, Heikillä, Teodorilla ja Yrjöllä, oli jokaisella oma metsästyskoira, jotka

kaikki oleskelivat Auttin talon pihapiirissä – Maantiekadulla Rovaniemen keskustassa. Myös Ernst Lampén (1921, 15) huomioi, että ”rovaniemeläisillä oli tavattomasti koiria”. Hän todisti juhannusyönä tappelua, jossa tappelupaikalle ei tulvinut ainoastaan ihmisiä. Ympäristön taloista sinne juoksivat kaikki haukkua luskuttavat pystykorvat ja ulvovat porokoirat, jotka ”pettrasivat myöskin niinkuin Rovaniemellä sanotaan”. (Mt., 15.)

Talonomistajat viljelivät perunoita ja muita hyödyllisiä kasveja tontillaan. Se levensi kylän aluetta niin, ettei matkailijakaan nähnyt sen laitoja hotellinsa ikkunasta. (Ks. mt., 10.) Tästä fragmentista kuten myös koirakuva-uksista, voi lukea kuinka kaksijakoinen – sekä maaseutumainen että kaupunkimainen – paikka Rovaniemi oli (ks. myös Enbuska 1993, 13). Sen kaupunkimaisuudesta kertoivat paikkakunnan pankkien, konttoreiden ja kauppojen lisäksi myös Auttin neitien kaunis kukkamaa ”hyödyttömine” kasveineen. Rovaniemi sykki 20-lukua metropolien tahdissa omalla tavallaan.

## Matkaan!

Yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen murrokseen liittyi 1920-luvun naisilla myös konkreettisen elintilan laajentaminen, matkustaminen.<sup>22</sup> Auttin neidelle matkanteko kävi; aikalaiset muistelevat Lyyliä ja Hannaa reippaiksi ja seikkailunhaluisiksi naisiksi. Lyyli hankki *Petsamon oppaan*, joka ilmestyi vuonna 1921. Samana vuonna helmikuun 14. päivänä Petsamo oli otettu ”lopullisesti Suomen haltuun” (Lampio & Hannikainen 1921, 77), valotti opas Jäämeren rannalla olevan alueen lähimenneisyyttä. ”Urheilun ja reippaan saloelämän harrastajalle on varsinkin kesällä mitä hauskinda ja mieltäkiinnittäväintä matkustaa Lapin halki Inarin Kyröön”, jonne pääsi vielä autolla. Sieltä matka jatkui venekyydillä tai talvisin porokyydillä Vir-

---

22 Jo 1920-luvulta alkaen naiset muodostivat huomattavan osan kotimaassa matkustaneista, viittaa Anne Hirvelä Erkki Markkasen tutkimukseen 1987. Aikaisemmin matkustaminen oli ollut lähes yksinomaan miesten harrastus. Naismatkustajien määrä lisääntyi, ja se näkyi myös 1920–1930-luvun Petsamoon matkustaneiden naisten määrässä, joka kasvoi aina vuoteen 1932 asti. Silloin naisia oli lähes puolet matkustaneista. (Hirvelä 1995, 107.)

taniemen, Nautsin, Höyhenjärven, Pitkäjärven ja Salmijärven kautta Töleviin, josta pääsi patikoiden suoraan tunturien yli 50 kilometrin päässä olevaan Petsamoon. (Mt., 80-88.)<sup>23</sup>

Tämän reitin Lyyli ja Hanna valitsivat lähtiessään syyskuun alussa vuonna 1921 matkalle Petsamoon, jossa neitien veli Aleksanteri Autti oli vartioston päällikkönä. Matka kesti kuukauden. Petsamon oppaassa varoitettiin matkalle varustauduttaessa ”mukaanottamasta tarpeettomia tavaroita, kuten esim. useampia pukuja (varsinkaan hienompia), suurempia määriä ruokavaroja y.m., sillä ne pilaantuvat helposti vene- ja moottorimatkoilla sekä ovat haitalliset kuljettaa” (mt., 120). Lisäksi neuvottiin, että ”kävelymatkoja varten ovat vedenpitävät jalkineet (saappaat, pieksut tai englantilaiset metsästyskengät t.m.s.) välttämättömät. (...) Syöntivehkeet, veitset, lautaset ja juomalasit (mieluummin metalliset) ovat tarpeen matkalla, samoin myös huopapeitto”. (Mt., 121.)

Lokakuussa Lyyli lähetti sisarelleen Auralle kirjeen, jossa hän kertoo ”reissujen reissusta”. Osan matkasta sisarukset tekivät aivan kahdestaan ”reput seljässä ja saappaat jalassa”:

*Sen sanon heti ensiksi, että se oli oikea reissujen reissu. Saimme nähdä ja kokea niin äärettömän paljon. -- Ajattele, oikeastaan se oli uhkarohkeaa, kun tulimme vaan kahden. jälestä vasta olemme sen itsekin ymmärtäneet. Aivan asumattomassa erämaassa, yli korkeiden tunturein ja uhkaavien vaarojen vaellamme kaksi turvatonta tyttöstä huonoa ratsupolkua pitkin. Puhelinlinjoja pidimme silmällä, ettemme eksyisi. Mutta emme peljänneet mitään. Olimme juuri niin onnellisia, että saimme kahden vaan olla keskellä niin mahtavaa luontoa. Kuvittele: Lumipeitteisiä tuntureita hohti joka puolella ja ihania tunturijärviä, siellä täällä huusimme vaan, keitimme Jumalaa, kaiken luoja suurista teoistansa. Ja mekö olisimme peljänneet, tunsimme itsemme niin likelle Luojan varjelusta. (...) Pimeä saavutti, tie kävi pehmeäksi, saviseksi ja matkaa oli likemmä 2 pk. Mutta kuutamotuli avuksemme, jalkoja alkoi jo väsyttää ja edellisenä yönä kun*

---

23 Ensimmäinen Jäämeren rantaan, Trifonaan, johtava tie valmistui vuonna 1929, kahdeksan vuotta myöhemmin kuin neidit tekivät matkansa. Varsinainen Petsamontie, jonka päätepiste oli Liinahamari, valmistui vuonna 1931 (Tervonen 1999, 315).

*emme nukkuneet jos pari tuntia. Niin saavutti lopuksi perille. Kyllä oli Aleks. hämmästynyt kun tulimme jo ja vain kahden.*

*(...) En kadu sitä matkaa, tahtoisin tehdä aina sellaisia taipaleita. Ne antavat sisältöä elämälle. Monesti tulee täysi todellisuus eteen, täytyy nähdä vähän vaivaakin. Minusta se ei ole mitään, istua junassa ja kaikki on aina valmista. Ei – muutakin matkalla täytyy olla, jotta olisi jotain muistelemista ja todellisen elämän kanssa yhtäläistä. Lapin kävijä sen tietää vähän pääsimme siitä makuun. Uusille teille vaan mieli tekee.*

Matka Inarista veneellä ja lopuksi kävellen oli yli kahdensadan kilometrin pituinen. Petsamon oppaassa korostettiin, että ”ei sekään matka mitään ylivoimaisia ponnistuksia terveeltä ihmiseltä vaadi” (mt., 77-78). Nuorilla naisilla oli voimaa ja uskallusta, vaikka heidän täytyikin ponnistella perille päästäkseen. Kirjeessä kuvaamiaan luontokokemuksia Lyyli valotti myös filmille. Hän kuvasi laajoja näkymiä koskemattomasta luonnosta ja lähikuvia kesyistä kotkanpoikasista suomalaisten sotilaiden arkisten askareiden – kuten esimerkiksi kalanperkauksen – lisäksi.

Kirjeessä Lyyli janoi uusille teille. Vuonna 1928 määränpäänä olikin Pariisi, jonka ”häikäisevät valot ” (...) ”heittelivät säteitään aina Lapin perukoille saakka”, kuten Irja Spira, joka muutti Ranskan metropoliin 1920-luvulla, kirjoitti. (Hapuli 2003, 70.) Hanna oli mennyt kihloihin toimittaja-kirjailija Erkki Ilmarin kanssa, ja kihlapari matkusti Lyylin kanssa junalla läpi Euroopan Hampurin kautta Pariisiin.<sup>24</sup> Naimaton pari ei tuohon aikaan voinut lähteä kahdestaan matkalle, ja Lyyli tarvittiin ”esiliinaksi”. Pitkän junamatkan jälkeen he kohtasivat moni-ilmeisen Pariisin ja sen kahvilat, tavaratalot, museot, vilkasliikenteiset kadut – ja metron. Rovaniemeltä oli monessa mielessä pitkä matka maan alle meteroon, josta Elsa Enäjärvi kirjoitti neitien matkustusvuonna ilmestyneessä teoksessa:

*Parisin metro: nihkeät luolakäytävät, vettä tihkuvat seinät, tunkkainen ilma, löyhkäävät, kiljuvat epäkohteliaat ihmiset sulloutuneina yhteen; ihomaali valuu kasvojen hiessä ja lemmekekäät naiset ja siivottomat miehet*

---

24 Kihlaus päättyi eroon. Kumpikaan Auttin neideistä ei mennyt koskaan naimisiin.

*suutelevat äkkikäänteissä* (sit. mt., 175).

Mutta toisaalta:

*Voiko olla kauniimpaa näkyä kuin Pariisin bulevardien valkeat, vaaleanpunaiset, violetit lyhtyrivit kuvastumassa kiiltävään katuun; auton vihreät ja punaiset lyhdyt piirtämässä haihtuvaa, epätodellista vanaa samaan katuun* (sit. mt., 164).

Pariisin tavaratalot lumosivat naisia, ja ne olivat heidän ”paratiisinsa”. Tätä näkemystä suomalaisnaisten tavaratalokuvaukset tukevat, kirjoittaa naisten kirjoittamia matkakirjoja tutkinut Ritva Hapuli. Tavaratalot soivat naisille sekä rauhaisan oleskelupaikan että mahdollisuuden kokea ”katsumisen ja hypistelemisen nautintoja”. Tavarataloja pidetäänkin merkittävinä modernin elämäntavan symboleina. (Hapuli 2003, 191.) Lyyli toi Pariisin tavarataloista sisarentyttärelleen Marjatalle turkoosit helmet ja päivävarjon, Hannan tuomisista on säilynyt Pariisin arkkitehtuuria esittelevä valokuvakirja.

Lyylin ottamia valokuvia Pariisista ei ole säilynyt jälkipolville. Oletan hänen kuitenkin kulkeneen kamera mukanaan kaupungin näkymiä tallentaen. Seikkailijakuvaajien eli valokuvaavien naisten kuvia analysoinut Päivi Inkeri Setälä toteaa, miten kamera voi toimia sukupuolelle uusia merkityksiä tuottavana välineenä. Valokuvaus oli naisille muutakin kuin tuntemattomien paikkojen kartoittamista ja dokumentointia. Se mahdollisti pääsyn maskuliiniseksi mielletyille alueille ja antoi tilaisuuden tarkkailuun, havainnointiin, pysähtymiseen ja kontaktiin kuvattavan kanssa. Kuvaaaminen oli osa matkojen seikkailua. Se oli osoitus kyvykkyydestä käyttää moderneja välineitä, olla ajassa mukana. (Setälä 2002, 28.)

Valokuva *Auttin neidit ikkunalla* otettiin vuosi matkan jälkeen; kuvassa Lyylillä ja Hannalla on kaulallaan pitkät, valkoiset helmet, Pariisin ostoksia ehkä nekin. Luettuani tutkimusta suomalaisten naisten matkakirjoista ja seikkailijakuvaajista, tuntuvat neidit nyt suuntaavan katseensa ikkunalta pelottomasti avaraan maailmaan.

## Kuuntele kuvaa

Valokuva *Auttin neidit ikkunalla* näyttää menneisyyden Rovaniemen aivan erilaisena, aktiivisena ja elävänä kuin se poltettu Lapin sodan raunioittama kylä, mikä se monien mielikuvissa on. Vanha Rovaniemi on mielestäni voimakkaasti määrittynyt juuri tuhon kuvien kautta jo senkin takia, että monet valokuva-arkistot vilkkaalta ajalta ennen sotaa tuhoutuivat ja hävisivät jäljettömiin.

Lähdin tarkastelemaan valokuvaa valitsemieni yksityiskohtien kautta. Neitien katseet johdattivat minut esittelemään heidän valokuvaajantietänsä ja pohtimaan katseen kohteena olemisen problematiikkaa. Feministisen naiskuva-analyysin lähtökohtana on tietoisuus representaatioiden – ja siten myös valokuvien – poliittisuudesta. Sillä, millaisina naiset esitetään, on merkitystä sekä kulttuuriselle naiskuvalle (millaisina naiset nähdään) että naisten omakuvulle eli millaisina naiset näkevät itsensä. (Ks. Koivunen 1995, 25.) *Auttin neidit* ovat konkreettisesti omakuvassaan tietoisia itsestään ja myös ympäristöstään, jota he tuntuvat hallitsevan. Ehkä *Auttin neidit ikkunalla* -kuvassa korostuu heidän itsellisyytensä, jonka taika yltää näihin päiviin asti. He eivät asetu katseen kohteeksi sen alistavassa merkityksessä.

Neitien lyhyeksi leikattujen hiusten kautta nousi esiin vaatetus ja monet mahdollisuudet olla muodikas, leikkotukkainen nainen Rovaniemellä ”vanhoillisten piirien vastustuksesta huolimatta” (Immonen ym. 1992, 16-17). Puran rajaa etelän keskusten ja pohjoisen keskuksen, Rovaniemen, välillä tuomalla esiin suhteellisen nopeasti paikasta toiseen kiitänyttä ajan henkeä ja vaikutteita, joita paikallistin muun muassa muodin ja elokuvateattereiden määrän kautta. Kukkamaan kautta liitin neidit asuinpaikkaansa esittelemällä 1920-luvun Rovaniemeä ja sen ”kaupunkimaisuutta” ja kansainvälisyyttä lähinnä aikalaiskuvausten kautta. Neitien matkanteko sekä pohjoiseen että etelään asetti heidät ikään kuin näköalapaikalle, kokijoiksi ja tekijöiksi, aikakauden virtauksissa.



Ammattinsa kautta tulkitsen neitien asettuneen ”luovaan marginaaliin”. Tällä termillä kuvaa historioitsija Natalie Zemon Davis 1600-luvulla eläneiden naisten positioita. Kauppias Glikl bas Juda Leib, nunna ja opettaja Marie Gyuart ja taiteilija-luonnontieteilijä Maria Sibylla Merian eivät vai-puneet historian hämääriin, vaikka he toimivatkin marginaalista käsin. Tutkijan mukaan tuolla paikalla ei ollut sitä hedelmättömyyden ja vähäarvoisuuden leimaa, joka sanalle marginaali on annettu nykyisessä kielenkäytössä. ”Pikemminkin kyse oli kulttuuristen kerrostumien välisestä rajamaasta, jossa kehittyi uudenlaista kasvullisuutta ja yllättäviä risteymiä”. (Davis 1997, 262.) Auttin neidit toimivat samankaltaisella rajamaalla, joka sai voimansa valokuvaajan ammatista. Heitä, kuten Davisin tutkimia naisia, yhdisti vankka ”ammattitaitoisuuden tunne” (mt., 256), joka osaltaan mahdollisti Lyyliissä ja Hannassa rakentuvan uudenlaisen naiseuden.

Auttin neidit edustivat monessa mielessä ”uusia naisia” myös matkustelunsa perusteella. Yleensä miehiset kokemukset ovat hallinneet matkailun määrittelyä, kun taas naisten osaksi miellettiin kotiin jääminen. Matka on sekä metaforisesti että kirjaimellisesti merkinnyt irtaantumista kodista ja siten niistä arvoista, jotka on liitetty naiseuteen. (Hapuli 2003, 16.) Neidit osasivat – ja heillä oli mahdollisuus – ilakoida ja huvitella myös käymällä elokuvissa ja tansseissa kotikonnuillaan. Kerran heidän Kalle-veljensä oli kieltänyt tytärtään Elsaa lähtemästä tansseihin vain joitain vuosia vanhempien tätiensä Lyylin ja Hannan kanssa. Elsapa oli karannut, ja kaikki olivat tanssittaneet Auttin tyttäriä.<sup>25</sup> Väliin he varmaan tanssivat myös jazzia, mutta jazztyttöjä he eivät olleet. Koen ilmaisun oman aikansa rajaavaksi ja elämänkokonaisuutta yksipuolistavaksi käsitteeksi. Neitien taloudellinen riippumattomuus, jonka he saivat tekemällä työtä, oli perustana saavutetuille vapauksille.<sup>26</sup>

Olivatko neidit sitten mikrohistoriassa puhuttuja tyypillisiä poikkeuksia? Usein poikkeuksellisen tutkiminen paljastaa myös normaalille ja sallitulle

---

25 Esko Auttin haastattelu 26.5.2001.

26 Työnteon lisäksi neitien taloudelliseen riippumattomuuteen vaikutti lähtökohtaisesti heidän isänsä varallisuus (ks. Enbuske 1997, 117).

käyttäytymiselle asetetut, tavallisesti näkymättöminä pysyttelevät rajat. (Elomaa 2001, 71; ks. Peltonen 1999, 62-63.) Auttin neidit kyllä erottautuivat ympäristöstään ja jättivät itsestään jälkiä<sup>27</sup>: erikoisen laajan ja monipuolisen valokuvakokoelman. Valokuvaajan ammatin harjoittaminen sinänsä ei 1900-luvun alussa ollut naisille kuitenkaan poikkeuksellista vaan se oli mahdollista. (Ks. Elomaa 2001, 68.)

Natalie Zemon Davis (1996, 14) viittaa siihen, kuinka tutkimuskohteeksi poimittu tapaus ei ole maailma hiekanjyvässä vaan paikallinen keskittymä.<sup>28</sup> Se ottaa vastaan vaikutteita ja viestejä muista keskittymistä ja lähettää puolestaan niille viestejä ja vaikutteita. Myös valokuvan *Auttin neidit ikkunalla* kokemiseen on tarinan edetessä tullut uusi ulottuvuus. Auttin talo, valokuvaamo ja kukkamaa olivat Maantiekadun varrella keskellä kauppalaa: kuule auton torven törähdyksiä, kuule pihalla leikkivien lasten ääniä ja koirien haukuntaa. Kuvan etualalla oleva epäterävänä piirtyvä aita lisää kuvan kolmiulotteisuutta etäisyyttä korostaen. Neidit istuvat aidan takana ikkunalla saavuttamattomina ja sadunomaisina, toisaalta tosina aikansa naisina.

---

<sup>27</sup> Ks. Tuominen 1999, 45.

<sup>28</sup> Natalie Zemon Davis (1996, 14) kirjoittaa tekstissään valtakeskittymistä.

## Lähteet

- Autti, Mervi 1996: Muistelutyön kautta mielen omakuvaan. Teoksessa Naskali, Päivi (toim.): *Pulpetti ja Karttakeppi? Feministisen pedagogiikan kysymyksenasetteluja*. Lapin yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja C 14, Rovaniemi, 97-86.
- Barthes, Roland 1985: *Valoisa huone*. Suomentaneet Martti Lintunen, Esa Sironen & Leevi Lehto. Suomen valokuvataiteen museon säätiö, Kansankulttuuri, Helsinki.
- Benjamin, Walter 1989: *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Koski, Markku; Rahkonen, Keijo & Sironen, Esa (toim.) Tutkijaliitto, KSL, Jyväskylä.
- Davis, Natalie Zemon 1996: Sosiaalhistorian haasteet. Teoksessa Rahikainen, Marjatta (toim.): *Matkoja moderniin. Lähikuvia suomalaisten elämästä*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki, 9-18.
- Davis, Natalie Zemon 1997: *Kolme naista kolme elämää 1600-luvulla*. Otava, Helsinki.
- Elomaa, Hanna 2001: Mikrohistoria johtolankojen jäljillä. Teoksessa Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.): *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. SKS, Helsinki, 59-74.
- Enbuska, Matti 1993: Rovaniemen taajaväkisen yhdyskunnan ja kauppalan asujaimiston 1900-luvun alkupuolella. Teoksessa Huopainen, Raili (toim.): *Selviytyjät. Näyttely pohjoisen ihmisen sitkeydestä*. Lapin maakuntamuseon julkaisuja 7, Rovaniemi, 7-24.
- Enbuske, Matti 1997: Peräpohjolan keskuseudulla 1909–1939. Teoksessa Rovaniemen historiatoimikunta sekä Enbuske, Matti; Runtti, Susanna & Manninen, Turo (toim.): *Rovaniemen historia. Jokivarsien kasvatit ja junantuomat 1721–1990*. Rovaniemi, 173-302.

- Fiske, John 1992: *Merkkien kieli. Jobdatus viestinnän tutkimiseen*. Suomeksi toimittaneet Veikko Pietilä, Risto Suikkanen & Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere.
- Frigård, Johanna 1999: Mikä uutta, mikä vanhaa, näkemyksiä valokuvasta 1900–1940. Teoksessa Kukkonen, Jukka & Vuorenmaa, Tuomo-Juhani (toim.): *Varjosta. Tutkielmia suomalaisen valokuvan historiasta*. Suomen valokuvataiteen museo, Helsinki, 80-101.
- Gadamer, Hans-Georg 2002 (1959): Ymmärtämisen kehästä. Suomentanut Ismo Nikander. *Niin & Näin* 3, 66-69.
- Ginzburg Carlo 1996: *Jobtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Suomentanut Aulikki Vuola. Gaudeamus, Helsinki.
- Granö, Päivi 2000: *Taiteilijan lapsuuden kuvat: lapsuus ja taide samassa hetkessä*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja A 30, Helsinki.
- Hapuli, Ritva; Koivunen, Anu; Lappalainen, Päivi & Rojola Lea 1992: Uutta naista etsimässä. Teoksessa Onnela, Tapio (toim.): *Vampyyrinainen ja Kenkekuinniemen sauna. Suomalainen kaksikymmenluku ja modernin mahdollisuus*. SKS, Helsinki, 98-112.
- Hapuli, Ritva 2003: *Ulkomailla. Maailmansotien välinen maailma suomalaisnaisten silmin*. SKS, Helsinki.
- Hirvelä, Anne 1995: *Petsamon matkailu 1921–1939*. Suomen ja Skandinaavian historian julkaisematon pro gradu -tutkielma. Oulun yliopiston historian laitos.
- Holland, Patricia 1991: History, Memory and the Family Album. In Spence, Jo & Holland, Patricia (eds.): *Family Snaps. The Meanings of Domestic Photography*. Virago Press, London, 1-14.
- af Hällström, Catherine 1992: Naisvalokuvaaja Suomessa 1859–1879. Teoksessa Kukkonen, Jukka; Vuorenmaa, Tuomo-Juhani & Hinkka, Jorma (toim.): *Valokuvan taide. Suomalainen valokuva 1842–1992*. SKS, Helsinki, 362-364.

- Immonen, Kari; Mäkinen, Katriina & Onnela, Tapio 1992: Kaksikymmenluku – oliko sitä? Teoksessa Onnela, Tapio (toim.): *Vampyyrinainen ja Kenkuinniemen sauna. Suomalainen kaksikymmenluku ja modernin mahdollisuus*. SKS, Helsinki, 7-17.
- Immonen, Kari 2000: Historia ja muut tieteet. Teoksessa Koivisto, Hanne (toim.): *Kulttuurihistorian tieteellinen lähestymistapa*. 86-88.
- Immonen, Kari; Hapuli, Ritva & Leskelä, Maarit (toim.) 2000: *Modernin lumo ja pelko. Kymmenen kirjoitusta 1800–1900 -lukujen vaihteen sukupuoli-suudesta*. SKS, Helsinki.
- Kaltio, Kauko 1993: Henkilöhistoriaa: Kenraaliluutnantti Mannerheim-ristin ritari P.A. Autti. *Esitelmä Auttin suvun sukujuhlissa 7.8.1993*. Julkaisematon esitelmä.
- Koivunen, Anu 1992: Näkyvä nainen ja ”suloinen pyöritys”. Naiset tähtinä ja tähtien kuluttajina 1920-luvun suomalaisessa elokuvajournalismissa. Teoksessa Onnela, Tapio (toim.): *Vampyyrinainen ja Kenkuinniemen sauna. Suomalainen kaksikymmenluku ja modernin mahdollisuus*. SKS, Helsinki, 169-194.
- Koivunen, Anu 1995: *Isänmaan moninaiset äidinkasvat. Sotavuosien suomalainen naisten elokuva sukupuoliteknologiana*. Suomen Elokuvatutkimuksen Seura, Turku.
- Korhonen, Anu 2001: Mentaliteetti ja kulttuurihistoria. Teoksessa Immonen, Kari ja Leskelä-Kärki, Maarit (toim.): *Kulttuurihistoria Johdatus tutkimukseen*. SKS, Helsinki, 40-58.
- Kortelainen, Anna 2002: *Albert Edelfeltin fantasmagoria: nainen, ”Japani”, tavaratalo*. SKS, Helsinki.
- Kukkonen, Jukka 1987: *Viktor Barsokevitsch. Valokuvia 1893–1927*. Kustannuskiila, Kuopio.
- Lampén, Ernst 1921: *Jäämeren hengessä*. K.J.Gummerus Osakeyhtiö, Jyväskylä.

Lampio, Eero & Hannikainen, Lauri 1921: *Petsamon opas*. Otava, Helsinki.

Leskelä-Kärki, Maarit 2001: Kerrottu elämä. Naishistorioitsija ja toisen ihmisen historian kirjoittamisen ongelma. Teoksessa Kalela, Jorma & Lindroos, Ilari (toim.): *Jokapäiväinen historia*. SKS, Helsinki, 98-120.

Nikander, Ismo 2002: Oikea tapa tulla kehään. Esipuhe Gadamer-suomennokseen. *Niin & Näin* 3, 64-69.

Ollila, Anne 1995: Mitä mikrohistoria on? Teoksessa Mäkinen, Katriina & Rossi, Leena (toim.): *Rakkautta, ihanteita ja todellisuutta. Retkiä suomalaiseseen mikrohistoriaan*. Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus, Turku, 7-14.

Ollila, Anne 2001: Naishistoria ja sukupuolijärjestelmä. Teoksessa Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.): *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. SKS, Helsinki, 75-90.

Ollitervo, Sakari 2003: *1900-luvun fenomenologinen filosofia ja hermeneutiikka*. Menetelmätieteiden laitoksen luento 25.–27.3.2003, Lapin yliopisto.

Peltonen Matti 1999: *Mikrohistoriasta*. Hanki ja Jää, Helsinki.

Rahikainen, Marjatta 1996: Kasvot väkijoukossa. Historian kirjurit ja tekijät. Teoksessa Rahikainen, Marjatta (toim.): *Matkoja moderniin. Lähikuivia suomalaisten elämästä*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki, 19-30.

Rahikainen, Päivi 1990: Rovaniemeläisiä ja kemijärveläisiä valokuvaajia. *Raito* 1, 2-15.

Rossi, Leena-Maija 2003: *Heterotehdas. Televisiomainonta sukupuolituotantona*. Gaudeamus, Helsinki.

Salmela, Marja 1992: Valokuva-albumit ovat kuin iskelmiä. *Helsingin Sanomat* 20.10.1992.

Saraste, Leena 1996: *Valokuva tradition ja toden välissä*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja B 45, Musta Taide, Helsinki.

- Seppänen, Janne 2001: *Valokuvaa ei ole*. Suomen valokuvataiteen museo, Musta Taide. Helsinki.
- Setälä, Päivi 2002: Seikkailijakuvaajat – uusi nainen ja kamera. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 3, 18-29.
- Siltala, Juha 2001: Psykohistorian metodologisia kysymyksiä. Teoksessa Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.): *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. SKS, Helsinki, 107-196.
- Solomon-Godeau, Abigail 1991: Katseen politiikkaa. Sukupuolen, identiteetin ja subjektiivisuuden ongelmia valokuvauksessa. Teoksessa *Valokuvauksen vuosikirja*. Suomen valokuvataiteen museon säätiö, Helsinki, 36-47.
- Sontag, Susan 1984: *Valokuvauksesta*. Suomentaneet Cederström, Kanerva & Virtanen, Pekka. Love, Helsinki.
- Suomalainen valokuva 1842–1992, 1992: Teoksessa Kukkonen, Jukka; Vuorenmaa, Tuomo-Juhani & Hinkka, Jorma (toim.): *Valokuvan taide. Suomalainen valokuva 1842–1992*. SKS, Helsinki, 11-40.
- Uusi sivistyssanakirja* 1981. Otava, Helsinki.
- Tanhua, Elina 2002: Auttin valokuvaajaneidit valitsivat vapauden. *Helsingin Sanomat* 25.8.2002.
- Tervonen, Antero 1999: Petsamon maantie ja sen liikenne. Teoksessa Vahtola, Jouko & Onnela, Samuli (toim.): *Turjanmeren maa. Petsamon historia 1920–1944*. Petsamo-Seura r.y., Rovaniemi, 311-328.
- Tuominen, Marja 1999: Lukkari poikineen. Mikrohistoriallinen katsaus Kittilän seurakunnan vaiheisiin. Teoksessa Tuominen, Marja; Tuulentie, Seija; Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi (toim.): *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit Osa 2 Tunturista tupaan*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja 33, 45-73.

Tuominen, Marja 2001: Vaikka se tuntu pahaltaki, mutta sitten oli hyväki. Teoksessa Annanpalo, Heikki; Tuomaala, Ritva & Tuominen, Marja. *Saatiin tämä vapaus pitää. Tutkija kohtaa rovaniemeläisveteraanin*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 21, 322-359.

Ulkuniemi, Seija 1998: *Kuvitella elämää. Perhevalokuvan lajityypin tarkastelua*. Taidekasvatuksen julkaisematon lisensiaatintyö. Taiteiden tiedekunta, Lapin yliopisto.

Vainio-Korhonen, Kirsi 2000: Naishistorian verkkosivut. [www.metodix.com/testi/harri/metodit/kirsi/](http://www.metodix.com/testi/harri/metodit/kirsi/) (luettu 30.4.2003).

Vehkalahti, Kaisa 2000: Jazz-tyttö ja naistenlehtien siveä katse. Teoksessa Immonen, Kari; Hapuli, Ritva & Leskelä, Maarit (toim.): *Modernin lumo ja pelko. Kymmenen kirjoitusta 1800–1900 -lukujen vaihteen sukupuolisuudesta*. SKS, Helsinki, 130-168.

Vos, Chris 2002: 'The Past in Iconic Clishe's. War, pictures and the shaping of historical imagination: The case of "the girl between the doors of a cattle-wagon to Auschwitz"'. Julkaisematon esitelmä konferenssissa *History in Words and Images. Conference on Historical Re/presentation 26.-28.9.2002*, Turun yliopisto.

### **Haastattelut:**

Marjatta Autio 9.3.2001.

Esko Autti 26.5.2001.

Linnea Kinnunen 4.4.2001.

Jouko Murama 2.10.2002, 9.5.2003.

Airi Tuomivaara 24.6.2003.



*Anne Korhonen*

## SIE VIET, MIE VIKISEN

### Pohjoisen naiskaupan uhrit lehtikirjoituksissa<sup>1</sup>

#### Johdanto

Naiskauppa<sup>2</sup> ja seksin oston kriminalisointi herättivät valtakunnallisesti keskustelua puolesta ja vastaan tutkijoiden, poliitikkojen, toimittajien ja kansalaisten keskuudessa mediassa syksyllä 2002. Pohjoisen naiskauppa avasi kielenkannat myös Lapin lehdistön uutisissa sekä mielipide- ja pääkirjoituksissa. Keskustelu on jatkunut edelleen vuoden 2003 aikana.

Tarkastelen artikkelissani naiskauppaa koskevien sanomalehtikirjoitusten kielenkäyttöä ja kulttuurisia merkityksiä analysoimalla kirjoitusten sisältämiä diskursseja. Erittelen, millaisia subjektipositioita diskursseissa avautuu naisille. Mistä positioista käsin heitä koskevia merkityksiä tuotetaan? Mitä seurauksia diskursseilla on niihin kiinnittyville henkilöille? Mitä funktioita diskurssit palvelevat?

Naiskauppaa on tutkittu Suomessa ja muissa Pohjoismaissa jonkin verran

---

1 Artikkelissa analysoidut lehtikirjoitukset on julkaistu Lapin Kansassa ja RoiPressissä. Lapin Kansa on maakunnallinen sanomalehti, jonka päälevikkialue peittää koko Lapin läänin. Lapin Kansan vuoden 2002 keskilevikki on 34 924 kappaletta. Viimeisimmän lukijatutkimuksen mukaan lehdellä on 94 000 lukijaa. ([www.lapinkansa.fi](http://www.lapinkansa.fi)) RoiPress ilmoittaa levikkialueeseen Rovaniemen kaupungin ja maalaiskunnan sekä Kemijärven, Sodankylän, Kittilän, Ivalon, Ranuan, Pellon ja Sallan taajamat. Lehti jaetaan jokaiseen kotitalouteen yli 110 000 lukijalle. ([www.roi-press.fi](http://www.roi-press.fi))

2 Ymmärrän naiskaupan osana kansainvälistä (organisoitua) ihmiskauppaa. Rajaan termin merkitykseen naisten seksuaalisuudella käytyä kauppaa tiedostaen, että naiskaupassa naisia myydään myös halpatyövoimaksi ja vaimoiksi. (Ks. Kauppinen 2000, 60 ja Pentikäinen 2002, 89-93.) *Suomalaisen sivistyssanakirjan* (1995) mukaan prostituutio on maksullisiin sukupuolisuhteisiin tarjoutumista. Liitän prostituution osaksi naiskauppaa, koska ilman paritusta tapahtuvaan prostituutioon voi liittyä yhteiskunnallista rakenteellista pakkoa myydä itseään. Esimerkiksi Itä-Euroopassa 1990-luvulla itsenäistyneissä maissa työttömyys ja sosiaaliturvan romahtaminen ajaa vuosittain kymmeniä tuhansia naisia pysyvästi ulkomaille (Kauppinen 2000, 60). Reet Nurmen (2003, 276) mukaan naisia organisoidaan Länsi-Euroopan maihin juuri prostituoiduiksi, jolloin naiskauppaa ja prostituutiota ei voida erottaa toisistaan.

(esim. Keeler & Jyrkinen 2002; Kramvig & Stien 2002; Lehti & Aromaa 2002; Nurmi 2002), mutta aiheen diskurssianalyttinen luenta on ollut vähäistä.<sup>3</sup> Tämä artikkeli perustuu diskurssianalyttiseen tulkintaan (Jokinen ym. 1993 ja 1999), jonka mukaan kulttuuriset merkitykset rakentuvat kielenkäyttäjien välisessä sosiaalisessa toiminnassa (esim. Gergen 1994 ja 1999). Diskurssianalyttinen luenta nostaa esiin naisiin ja naisten asemaan liitettyjä arvostuksia, jotka vaikuttavat naiskauppaa koskeviin sosiaalisiin ja poliittisiin toimenpiteisiin, kuten seksin oston kriminalisointiin. Kysymys naisten asemasta naiskaupassa on myös eettinen.

Olen rajannut aineiston loka-joulukuussa 2002 julkaistuihin Lapin Kansan ja RoiPressin kirjoituksiin. Sanomalehtikirjoituksia on kahdeksan, ja ne edustavat lajityypiltään uutisia ja mielipidekirjoituksia, mukana on myös yksi pääkirjoitus.<sup>4</sup> Kyseisenä ajankohtana keskustelu naiskaupasta oli vilkasta.<sup>5</sup> Kirjoituksissa tarkastellaan pääasiassa Lapissa käytyä naiskauppaa, mutta niissä käsitellään myös muun Suomen tilannetta. En ole rajannut näitä tekstejä analyysin ulkopuolelle, koska tekstit on tuotettu pohjoisen kontekstissa tai sitä silmällä pitäen. Keskityn aineiston luennassa Lapin paikallislehdissä tuotettuihin naiseuden merkityksiin.<sup>6</sup> Ajattelen, että pohjoisen konteksti voi avata uusia näkökulmia naiskauppaan.

Kytken artikkelini määrittelyvallan ja uhriutumisen teemoihin. Kysyn aineistolta, miten uhrin määrittellään, ja ketkä saavat uhrin statuksen lappilaisessa sanomalehtikirjoitusten kontekstissa. Määrittelen uhrin statuksen

---

3 Dag Stenvoll (2002) on tehnyt diskurssianalyttisen tutkimuksen siitä, miten Pohjois-Norjan prostituutiosta kirjoitettiin norjalaisissa uutislehdissä vuosina 1990–2001. Mari-Elina Laukkanen (2000) on tutkinut suomalaista päivälehdistöä seksikaupan foorumina. Laukkanen selvitys sisältää kyselyaineiston lisäksi myös seksi-ilmoitusten diskurssianalyttistä luentaa (mt., 104-116).

4 Kirjoitusten lajityyppi eli genre määrittää kielenkäyttöä ja siten diskursseja.

5 Sanomalehtikirjoitukset ovat lähdeluettelossa julkaisujärjestyksessä.

6 Suhteessa naisista tuotettuihin merkityksiin keskustelussa rakentuu merkityksiä myös mieheydestä, vaikka viimeksi mainitut eivät olekaan analyysini kohteena. Keskityn artikkelissa vain naisten seksuaalisuudella käytyyn kauppaan. Perustelen valintaani *Pohjoisen naisen todellisuuksia* -luentosarjan (14.3.–8.5.2002, Lapin yliopisto) linjauksella keskittyä naisten aseman tarkasteluun pohjoisessa. Tämä teos artikkeleineen on syntynyt luentosarjan johdosta.

kuuluvan diskursseissa niille, jotka ottavat tai saavat kaltoin kohdellun henkilön aseman itselleen. Ymmärrys ja huolenpito kohdistetaan kielenkäytössä näihin henkilöihin. (Ks. Husso 2003, 131, 285.)

Naisten seksuaalisuudella käyty kauppa kiinnittyy laajempaan kontekstiin osaksi monitasoista naisiin kohdistuvaa sukupuoliperustaista väkivaltaa, joka saa voimansa sukupuolten valtasuhteesta (Ronkainen 1998, 2). Tarkastelen naiskauppaa naisiin kohdistuvana väkivaltana sanomalehtikirjoitusten diskursseissa. Ymmärrän diskurssit väkivallan läsnäolon sivuuttamisena ja sen toistumisen mahdollistavana toimintana, jonka purkamisesta olemme kollektiivisesti vastuussa (Husso 2003, 46).

### **Poissa silmistä, poissa mielestä**

Lappilaisten hyvinvoinnin puolesta puhuvassa diskurssissa, *Poissa silmistä, poissa mielestä*, pohjoisen naiskauppaa vastustetaan omaksumalla paikallisen ja aktiivisen toimijan näkökulma. Kaikki lappilaiset: naiset, miehet ja lapset ovat diskurssin potentiaalisia, prostituutiosta kärsiviä uhreja. Naiskauppa määrittäyty yhteisöä hajottavaksi uhaksi. Ongelmaa yllä pitävät ostajat jätetään nimeämättä tai heidät identifioidaan vihjaillen. Diskurssin funktioksi määrittäyty Lapin pitäminen prostituutiosta ”puhtaana” asuinalueena asukkailleen.

*Seksipalvelujen ostamisesta on tullut erityisesti Länsi-Lapissa, joka on ainoa maarajamme Ruotsiin, vakava ongelma, johon meidän on lähiaikoina otettava kantaa, sanoo ulkomaankauppaministeri Jari Vilén.*  
(RP<sup>7</sup> 13.11.2002)

Naiskauppa nimetään otteessa ”seksipalveluiksi”. Se uusintaa myyttiä siitä, että itsensä myyminen olisi ikään kuin naisen oma valinta, yksi yrittä-

---

7 RP = RoiPress, LK = Lapin Kansa, HS = Helsingin sanomat. Viittaan artikkelissani yhteen Helsingin Sanomien kirjoitukseen, kun käsittelen sitä, miten Lapin prostituutiotilanteesta on uutisoitu valtakunnallisesti.

yyden muodoista (vrt. Stenvoll 2002, 149).<sup>8</sup> Toisaalta seksipalvelujen kysynnän ylläpitäjiä ovatkin ostajat naisten jäädessä välikäteen ”palvelutiskeinä” – naisten asemasta seksikaupassa ei otteessa eksplisiittisesti edes mainita. Miehet syyllistetään seksipalveluiden kuluttajina: ostaminen on ongelma. Katkelma kytkeytyy keskusteluun siitä, pitäisikö seksin osto kriminalisoida Suomessa Ruotsin mallin mukaisesti. Tämän artikkelin kirjoitushetkellä vain parittaminen ja seksin ostaminen alaikäiseltä ovat Suomessa rikoksia.

Naiskaupan ongelmallisuus ja lappilaisten miesten syyllistäminen seksipalveluiden kuluttajina vältetään katkelmassa nimeämällä maarajayhteys Ruotsiin, ostajien voi päätellä tulevan Ruotsista. Suomalaismiehet eivät pidä yllä kysyntää eivätkä aiheuta ongelmaa, jolloin heidät vapautetaan vastuusta. Ongelman vakavuutta vahvistaa se, että asiaan on tehtävä linjaus poliittisen päätöksenteon tasolla. Päätöksenteon nimeäminen ”kannanotoksi” nakertaa kuitenkin poliitikkojen ongelmanratkaisukyvyyn uskottavuutta, koska se ei vielä lupaa tilanteen muuttumista käytännössä.

*Kansalaisjärjestö toimii paikallista prostituutiota ja naisiin kohdistuvaa väkivaltaa vastaan. Virtanen<sup>9</sup> ei ota prostituution kitkemistä pelkästään kansalaisjärjestön ansioksi, vaikkei järjestö on perehtynyt, tiedottanut ja tehnyt havaintoja prostituutiosta sekä tarjonnut niin venäläisiä kuin muitakin kulttuurielämyksiä. Ongelman kitkemiseksi järjestö teki yhteistyötä viranomaisten kanssa. (LK 30.10.2002)*

Katkelmassa otetaan kantaa paikallisen prostituution ja naisiin kohdistuvan väkivallan vastustamisen puolesta. Prostituutio kuitenkin eriytetään

---

8 Johanna Niemi-Kiesiläinen (2002, 44-46) tiivistää seksin oston kriminalisoinnin vastustamisen yhdeksään myyttiin. Yksi myyteistä on prostituution määrittäminen ammatiksi, jonka naiset vapaaehtoisesti valitsevat. Prostituutiossa olisi siten kyse ”ammatinharjoittamisen vapaudesta” (ma., 44).

9 Olen muuttanut kirjoituksissa esiintyvät henkilöiden ja yksittäisten paikkakuntien nimet pseudonyymeiksi tai jättänyt ne kokonaan mainitsematta, ellei henkilö ole puhunut julkisesta virka-asemastaan käsin. Katkelmia luettaessa tulisi huomioida myös se, että sanomalehtikirjoitukset ovat osittain toimittajien muotoilemia tekstejä. Tämän vuoksi niitä on oleellista tarkastella nimenomaan kulttuurisina konstruktioina naiskaupasta eikä yksittäisten puhujien tuotoksina.

naisiin kohdistuvasta väkivallasta mainitsemalla se erillisenä ilmiönä. Siihen ei siis välttämättä nähdä sisältyvän lainkaan väkivaltaa. Ilmiöiden eriyttämisen voi tulkita myös niin, että prostituution tuottama väkivalta ei kohdistu naisiin, jotka myyvät itseään, vaan henkilöihin, jotka kärsivät paikkakunnalla rehottavan prostituution vuoksi. Prostituution ”kitkeminen” määritellään ”ansioksi”, mikä sijoittaa lukijan myötätunnon paikallisten asukkaiden puolelle, kun taas prostituutiota harjoittaneet määrittyvät Lapin maaperästä poistettaviksi rikkaruohoiksi.

Naiskaupan torjunta ei ole kohdistunut prostituoituihin vaan tiedottamisen ja kulttuurielämysten kautta seksinostajiin. Ostajia tai sitä, ovatko he paikallisia tai muualta tulleita, ei kuitenkaan otteessa nimetä. Naiskaupan paikallinen vastustaminen toimenpiteineen määrittyy vakavasti otettavalta ja tehokkaalta toiminnalta, kun katkelmassa mainitaan yhteistyö viranomaisten kanssa. Naisiin kohdistuvan väkivallan lopullinen poistaminen Suomesta on kuitenkin valtiovallan tehtävä; kansalaisjärjestö toimijana voi vaikuttaa tilanteeseen vain paikallisella tasolla.

Kasvottomat ilmiöt ”seksipalvelujen ostaminen” (luvun ensimmäinen ote) ja ”prostituutio” (luvun toinen ote) määrittyvät *Poissa silmistä, poissa mielestä* -diskurssissa kitkettäväksi ongelmiksi. Kirjoituksissa ei nimetä uhreja eikä hyötyjiä, jotka ovat viime kädessä vastuussa ongelmista.<sup>10</sup> Naisiin kohdistuvaa väkivaltaa vastustetaan kohdistamalla huolenpito paikallisen yhteisön hyvinvointiin.<sup>11</sup> Prostituution pois kitkemistä ja suojelun tarvetta kehystää tässä yhteydessä pienen paikallisen yhteisön läpinäkyvyys. Sigrun Winterfeldt (2001, 17) kuvaa tilannetta osuvasti: ”[Prostituutio, A.K.] toimii julkisilla paikoilla, ja niin lapsille kuin aikuisillekin käy tiedettäväksi kuka käy ostamassa naisia motellissa, joka sijaitsee aivan jär-

---

10 Marita Husso (2003, 278) kirjoittaa, että miehistä väkivallan tekijöinä ei ole voinut puhua tai kirjoittaa julkisesti. Esimerkiksi parisuhdeväkivaltaa on uutisoitu ja otsikoitu asettamalla subjektiksi mikä muu tahansa kuin väkivallan tekijä: ”Perheväkivalta tappaa 30 vaimoa vuosittain”.

11 Tutkiessaan prostituution viralliskontrollia 1800- ja 1900-lukujen vaihteen Suomessa Toomas Kotkas (1998, 92) toteaa, että prostituoitua ei pidetty vain huonona ja siveettömänä naisena vaan sairastuessaan koko väestön hyvinvoinnin vaarantavana uhkatekijänä. Lappilaisten sanomalehtikirjoitusten aineistossa asia on edelleen näin.

jestäytyneen yhteiskunnan sydämessä, asuinalueen keskellä ja sen huolto-  
aseman vierellä, josta aikuiset kyläläiset ostavat polttoaineensa ja iltapiz-  
zansa ja lapset limsansa ja karkkinsa.” Naiskauppa saa pohjoisen konteks-  
tissa erilaiset mittasuhteet kuin suurissa asutuskeskuksissa, joissa nais-  
kauppa merkitsee vain tietyt alueet omikseen.<sup>12</sup>

*Taistelusta prostituutiota vastaan opimme, että uhkaaville asioille pitää  
uskaltaa tehdä jotakin. Meistä syrjäkylän keski-ikäisistä naisista on tul-  
lut ”asiantuntijoita” suuren maailman asiassa, joka oli aikaisemmin meil-  
le täysin outo. Olemme saaneet kestää henkilökohtaista arvostelua ja pai-  
nostusta, mutta opimme, ettei ole koskaan liian myöhäistä tarttua asioi-  
hin, Virtanen kiteytti kansalaistoiminnan tulokset. (LK 30.10.2002)*

Katkelmassa puhutaan prostituutiosta ilmiönä nimeämättä vastuullisia  
toimijoita. Prostituutio esitetään yhteisöä hajottavana ja tuhoavana vas-  
tustajana, joka täytyy hävittää.<sup>13</sup> Puhe ”taistelusta” ja ”uhkaavista asioista”  
voimistaa viholliskuvaa. Vihollispuheen myötä miehet ja naiset käyvät  
omina sukupuolitettuina ryhminään taistelua naiskauppaa vastaan. Seksi-  
palveluiden ostamisen määrittäminen ongelmaksi (luvun ensimmäinen  
katkelma) viittaa miehiin ongelman ylläpitäjinä, kun taas prostituutiota,  
itseään myyviä naisia, asettuvat vastustamaan keski-ikäiset naiset (luvun  
toinen ja kolmas katkelma). Naisten taistelun voisikin nimetä Suomi–  
Venäjä-maotteluksi ja miesten Suomen ja Ruotsin väliseksi kamppailuk-  
si.

Naisten taistelupuheen myötä naiset luokittelevat lisäksi kahteen kategori-  
aan, meihin ja niihin naisiin. Keski-ikäiset naiset nostetaan kirjoituksessa  
asiantuntijoiksi ”oudossa asiassa”, minkä voi tulkita naisten rajoitetun

---

12 Martti Lehden ja Kauko Aromaan naiskauppaa, laitonta siirtolaisuutta ja Suomea koskevassa tutkimuksessa (2002) siteerattu virolainen nainen kertoo, kuinka helppoa itsensä myymisen käynnistäminen oli hänelle Helsingissä. ”Televisiosta tiesin, että pääasialliset ilotyttöpaikat ovat Helsinginkatu, Vaasankatu ja Aleksis Kiven katu. Saavuttuani Suomeen menin suoraan Vaasankadulle” (mt., 85). Suurten keskusten asukkaat voivat valita, mitä he eivät halua nähdä.

13 Dag Stenvoll (2002, 152) nostaa esiin saman merkityksen norjalaislehdistön prostituutiokeskustelun diskurssianalyttisessä luennassaan: prostituutio määritellään toiminnaksi, joka häiritsee paikallisen yhteisön normaalia sosiaalista elämää.

toimijuuden rikkomiseksi. Naiset tietävät, puhuvat ja asettuvat puolustamaan yhteisöään ”suuren maailman asiassa”. Samalla otetaan vastuu miesten seksuaalisen käyttäytymisen hallitsemisesta. *Poissa silmistä, poissa mielestä* -diskurssi näyttäisi antavan naiskauppaa vastustaville naisille toimijuuden, taistelijan ja asiantuntijan aseman eikä suojelua kaipaavan uhrin asemaa. Tulkitsen naisten puheoikeuden osittaiseksi, sillä asema muodostuu naisille vain tietyn kontekstin puitteissa ja tietynlaisen uhriuden, uhriksi asettumisen kautta. Suvi Ronkaisen (2001, 147) mukaan sankariuhri on saavuttanut asemansa koettelemuksien kautta tavoitellessaan tiettyä päämäärää (ma., 147). ”Henkilökohtaisen arvostelun kestäminen” ja ”tulosten saavuttaminen” arvostelunkin uhalla kertovat toimijuuden ottamiseen perustuvasta sankariuhriudesta. Keski-ikäisen suomalaisnaisen positio prostituution torjumisen kontekstissa on kahtalainen: hän sekä kärsii kotiseudullaan rehottavasta prostituutiosta että nousee vastustamaan sitä. Perifeerisen pohjoisen Suomi–Venäjä-maottelu naisten välillä laajenee kamppailuksi globaalien maailman uhkia vastaan.<sup>14</sup>

## Kansallisen maineen puhdistaminen

Suomalaisten *kansallisen maineen puhdistamisen* diskurssissa kannetaan huolta siitä, minkälainen kuva suomalaisista leviää maailmalle seksibisneksen osalta. Lehdistölle annetaan aktiivisen toimijan subjektipositio prostituution vastustamisessa; lehdistö ruoskii hereille seksibisneksen edessä silmänsä ummistaneita kansalaisia. Diskurssi syyllistää suomalaiset prostituutioon kohdistuvan välinpitämättömyyden vuoksi, mutta suomalaisia ei kuitenkaan nimetä seksibisneksen ylläpitäjiksi. Puhetta kehystää prostituution näkyvyyden rajoittamiseen tähtäävä politiikka.

*Suurin osa suomalaisista on vuosikausia katsellut kiihtyvää ja yhä avoimemmaksi muuttunutta seksibisnestä yhtä tyynesti kuin perheenemännän*

---

14 Keski-ikäisten lappilaisnaisten toimijuuden esiin nostamisen sijasta pohjoisen luontoon yhdistettäviä mielikuvia käytetään lehdistön uutisotsikoinnissa naisia ja pohjoista halventavasti. ”Kuumaa Skippagurrassa; itäprostituutiolla neljä tukikohtaa Finnmarkissa; Punalihaista Tenolta” (LK 1.2.1998) ja ”Punaisen lihan’ markkinoilla riittää Suomessa asiakkaita” (HS 10.11.2002).

*maitokaupassa käyntiä. Muutama huutava ääni korvessa ei ilmeisesti ole kantanut perille.*

*Nyt ollaan kuitenkin vihdoinkin herätty todellisuuteen. Sanomalehdet ovat yksi toisensa jälkeen kieltäytyneet julkaisemasta selvässä paritustarkoituksessa tarjottavia ilmoituksia. Myös poliitikot ovat havahtuneet lyömään jarruja seksin myynnille eli prostituutiolle ja sen lieveilmiöille.*  
(LK 12.11.2002)

Katkelmassa viitataan ”seksibisnekseen”, ”paritustarkoituksessa tarjottuihin ilmoituksiin”, ”seksin myyntiin” ja ”prostituutioon” eksplikoimatta henkilöitä niiden takana. Käsitteet eivät havainnollista ilmiötä naisten aseman kannalta. Ketkä tarjoavat paritustarkoituksessa ilmoituksia? Ketkä myyvät itseään? Seksikaupan aiheuttajien nimeämisen välttäminen jatkuu, kun suomalaisten väitetään passiivisesti vain ”katselleen” avoimeksi muuttunutta seksibisnestä. Suomalaiset asetetaan sivustaseuraajan eikä ongelman ylläpitäjän positioon. Seksibisnestä harjoittavat Suomessa muut kuin ”suurin osa suomalaisista”. Kieltäytyminen julkaisemasta lehteen tarjottuja seksi-ilmoituksia nähdään ratkaisuna ongelmaan – tilanteen oletetaan ratkeavan, kun seksibisnes häivytetään näkyvistä.<sup>15</sup>

Analogia seksibisneksen ja perheen emännän maitokaupassa käynnin välillä tekee (isännän?) seksin ostamisen suomalaisessa kulttuurissa tavanomaiseksi asiaksi.<sup>16</sup> Rinnastus on provokaatio, joka viittaa ongelman määrään: suomalaiset yritetään saada näkemään seksibisneksen vakavuus. Poliitikkojen vaikutusvalta esitetään katkelmassa tehokkaana ongelmanratkaisukeinona. Poliitikot voivat kuitenkin vain ”jarruttaa” seksin myyntiä, sillä viime kädessä ongelmaa ei voida koskaan täysin poistaa.<sup>17</sup>

---

15 Jaana Kauppinen (2000, 64) on määritellyt suomalaisen prostituutiopolitiikan näkyvyyden rajoittamiseen tähtääväksi kontrollipolitiikaksi.

16 Seksibaareja koskevaa lehtikeskustelua tarkastelleen Sari Näreen (1998, 229) mukaan median rakentamaa kuvaa seksibisneksestä luonnehtii sen arkipäiväistäminen ja normalisointi.

17 Marjut Jyrkinen (1998, 99) on nostanut esiin tämän käsityksen pohiessaan prostituution akateemisen tutkimisen vähäisyyttä. Seksikauppa ymmärretään välttämättömäksi pahaksi, jolloin sen tutkimiseen on ollut vaikeaa saada rahoitusta.



Seksin myynti jaetaan lehtiin tarjottujen ilmoitusten perusteella myyntiin, josta ”selvä paritustarkoitus” käy ilmi ja myyntiin, jossa paritusta ei tapahdu. Vain ensiksi mainittu muodostuu toiminnaksi, johon tulee puuttua jo Suomen lainsäädännönkin takia. Sen sijaan ei-paritusmielessä myynti, ja siten lailliseksi määrittyvä seksin myynti hyväksytään. *Kansallisen maineen puhdistamisen* diskurssi kytkeytyy yksilön vapautta korostavaan ideologiaan, jonka mukaan oman ruumiinsa myyminen vapaaehtoisesti sekä seksin ostaminen ovat yksilön oikeuksia (Jyrkinen 1998, 94-95). Yhteiskunnan rakenteellisista syistä periytyvää pakkoa myydä itseään rahasta ei nähdä tapahtuvan; oletetaan, että henkilöt ovat lähtökohdiltaan samantaisia ja tasaveroisia.

Uusliberalistista ideologiaa noudattaen ei-paritustarkoituksessa tehdyt ilmoitukset, mainokset ja mainoskuvat, joita voidaan pitää naisiin kohdistuvana väkivaltana, julkaistaan. Julkisuuteen voi päästä myös ilmoituksia, joista ”selvä” paritustarkoitus ei käy ilmi. Tämän voi tulkita johtuvan esimerkiksi kriteerien epäselvyydestä: mitkä ovat selvän paritustarkoituksen tuntomerkit? Epäselvät paritusmielessä julkaistut seksin myynti - ilmoitukset voivat nostattaa toleranssia naisten seksuaalisuudella käydyn kaupan hyväksymiseen. Samalla tehtäisiin sallitun ja kielletyn rajasta liukuva. Se viestittää myös, että seksin myyntiä sinänsä ei pitäisi tuomita vaan hyväksyä. Naisten oikeutta säilyttää oman ruumiinsa koskemattomuus ei tarvitse kunnioittaa itsestään selvänä lähtökohtana.

*Sisäministeri Ville Itälä (kok.) puuttui nimenomaan Lapissa ilmenevään seksikauppaan joitakin päiviä sitten eduskunnan kyselytunnilla. Itälän mukaan asiasta on neuvoteltu Lapin poliisijohdon kanssa.*

*Parempi myöhään kuin ei milloinkaan. Salainen seksikauppa ei Lapissa sen paremmin kuin muuallakaan Suomessa ole ollut enää pitkään aikaan salaista. Päinvastoin, aiheesta syystäkin huolestuneen kansanedustaja Liisa Jaakonsaaren (sd.) mukaan Pohjois-Suomesta, Pohjois-Norjasta ja Pohjois-Ruotsista on tulossa jonkinlainen ”Thaimaa”, missä jotkut matkailuyritykset markkinoivat itseään prostituutiolla.*

*On erinomainen asia, että myös ulkomaankauppaministeri Jari Vilén (kok.) liittyi samaan seksikauppaa vastustavaan kuoroon puhuessaan maanantaina Pohjoiseen ulottuvuuteen liittyvässä Anti-Crime Forumissa asiasta, Vilén oli oikeassa todetessaan, että prostituutiosta on meillä kehkeytynyt vakava ongelma muun muassa sen vuoksi, että Ruotsissa eletään erilaisen lainsäädännön ehdoilla. (LK 12.11.2002)*

Seksikaupasta muodostetaan katkelmien myötä konteksti, jota hyväksi käyttämällä Lapin puolesta puhuvat ministerit ja poliitikot ansioitetaan mainitsemalla heidät kannanottoineen. Todelliseksi ongelmaksi määrittyy se, minkälainen kuva Suomesta ja Lapista välittyy maailmalle eikä seksikaupankäynti itsessään. Huolta kannetaan siitä, että ”salassa” käydystä seksikaupasta on tullut julkista. Seksikauppa ei ole ollut ongelma niin kauan kuin se on pysytellyt kulisissa. Seksikaupan konteksti tarjoaa mahdollisuuden määritellä erinomaiseksi myös sen, että juuri lappilainen poliitikko on ottanut kantaa prostituutiokeskusteluun. Prostituutio, josta poliitikko on puhunut, jää sivuseikaksi: ministerin nimi mainitaan ensimmäiseksi heti ”erinomaisen” jälkeen.

Prostituutiota pidetään ongelmallisena ja sen hävittämistä tärkeänä siksi, ettei Lappi saisi mainetta seksiturismin keskuksena, kuten Thaimaa. Lapin rinnastaminen Thaimaahan toimii tehokeinona, jonka tarkoitus on herätellä suomalaisia näkemään tilanteen vakavuus. Lapin maineen pilaantuminen olisi kansallinen häpeä suomalaiselle sivistysvaltiolle, puhumattakaan ikävän maineen merkityksestä pohjoiselle. Haluavatko lappilaiset profiloitua ihmisiksi, jotka hyväksyvät naisten seksuaalisuudella käydyn kaupan maakunnassaan?

Kansallisen maineen puhdistamiseksi rehottavalle prostituutiolle, ”vakavalle ongelmalle” haetaan syytä lainsäädännöstä, joka on Suomessa erilainen kuin Ruotsissa. Ruotsissa seksin ostaminen määritellään rikokseksi, kun taas Suomessa vain parittaminen ja seksin ostaminen alaikäiseltä ovat rikoksia. Näin ollen katkelmassa annetaan ymmärtää, että ruotsalaiset voivat käyttää hyväkseen Suomen lainsäädäntöä ja ostaa seksiä Suomesta. Ruotsalaiset pitävät siten yllä Suomen maaperällä käytyä naiskauppaa ja

pilaavat suomalaisten maineen. Suomalaisethan ovat vain katselleet sivusta avoimeksi käynnyttä seksibisnestä maassaan. Suomalaismiesten merkittävää seksin myynnin ylläpitäjiksi vältetään.

*Kansallisen maineen puhdistamiseen* tähtäävän diskurssin sanomaksi muodostuu se, että on aivan sama, käydäänkö seksillä kauppaa vai ei, kunhan sitä ei käydä (julkisesti) meidän maassamme. Huoli kohdistuu siihen, millainen maine suomalaisesta kulttuurista leviää maailmalle eikä siihen, mitä tapahtuu niille naisille, jotka myyvät itseään. Seksibisnes-ongelman ratkaisu jätetään Suomen osalta siihen, että karkotetaan seksikauppa omalta maaperältä muualle. (Ks. Kauppinen 2000, 64.)

## Huoli miesten hyvinvoinnista

Diskurssi *miesten hyvinvoinnin puolesta* asettaa uhrin asemaan ne suomalaiset miehet, jotka naisten parittajina tai seksin ostajina joutuvat ulkomaalaisten parittajien väkivallan (uhan) kohteiksi. Naisten asemaa miesten keskinäisen ”vaihdon välineenä” ei joko eksplikoida lainkaan tai se nostetaan esiin puolustettaessa seksin oston laillistamista. Diskurssin funktiona on saada laittomaan seksin välitykseen liittyvä rikollisuus ja miehiin kohdistuva väkivalta kuriin laillistamalla seksin ostaminen.

*Viron ja Venäjän järjestäytyneen rikollisuuden maihinnousu suomalaiseseen seksibisnekseen on tuonut myös itärikollisuuden suoraviivaiset toimintatavat Suomeen.*

*Sovituista reviiereistä pidetään tiukasti kiinni eikä kovaakaan väkivaltaa kaihdeta alueiden puolustamisessa.*

*Parittajina Leskisen mukaan toimii sekä suomalaisia että ulkomaalaisia, mutta heidät on painostettu työskentelemään Viron ja Venäjän rikollisryhmittymien alaisuudessa. Osa merkittävimmissä parittajista on mukana myös huumekaupassa. (LK 29.10.2002)*

Seksibisneksen ongelmaksi määritellään katkelmassa järjestäytynyt rikollisuus, joka nousee maihin Virosta ja Venäjältä. Tämän myötä huoli kohdistuu siihen, että suomalaiset parittajamiehet on alistettu heitä röyhkeämpien rikollisten apureiksi. Kilpailevien ulkomaalaisten organisaatioiden paritusta suorittavat miehet selvittävät välejäan fyysisen väkivallan keinoin ja myös suomalaisparittajat voivat joutua tämän väkivallan uhreiksi. ”Kova väkivalta” ja ”suoraviivaiset toimintatavat” voivat merkitä esimerkiksi kilpailijan tappamista käytessä kilpailua maantieteellisistä markkinarajoista.

Itärikollisuus tuotetaan katkelmassa brutaalina ja raakana erotuksena ”suomalaisesta pehmoväkivallasta”. Itärikollisuuteen yhdistetään myös huumerikollisuus, mikä tekee näistä johtavista parittajista suuremman luokan rikollisia kuin suomalaisista paritusta harjoittaneista yrittäjistä. Aikaisemmin suomalaisen seksibisneksen markkinat olivat miesparittajille ikään kuin väkivallattomat ja turvalliset. Miesten hyvinvoinnista huolta kantavan diskurssin uhreiksi määrittyvät suomalaiset pikkurikolliset, jotka ovat jääneet ammattilaisparittajien jalkoihin. Organisoitu rikollisuus uhriuttaa huumekaupan – ei prostituution – myötä muutkin suomalaiset.<sup>18</sup> Naiskauppaa sinänsä ei kyetä näkemään naisiin kohdistuvana väkivaltana, jota tulisi vastustaa.

*Pitäisikö seksin ostaminen kriminalisoida?*

*Kyllä! Mutta ei seksin tarve kriminalisoimalla poistu, eikä laittomat väkivallattajat vähene.*

*Jos yhteiskunta ei asiaa hoida, sen hoitaa armoton mafia. Parittajat alistavat köyhiä tyttöjä seksiorjina palvelemaan varakkaiden miesten huvitte-  
lua. (LK 13.11.2002)*

Suora vastaus otsikon kysymykseen huutomerkkeineen luo odotuksen

---

<sup>18</sup> Jyrkinen (1998, 100) ja Stenvoll (2002, 151-152) ovat tuoneet esiin saman merkityksen. Naiskaupasta puhuttaessa huomio kohdistuu sen tuomiin ja sitä siivittäviin tekijöihin: järjestyneeseen rikollisuuteen, rahanpesuun, huume- ja asekauppaan.

siitä, että naisten asemaa ryhdytään tässä otteessa todella puolustamaan. Seksin ”tarpeeseen” vetoaminen kuitenkin tyrmää odotuksen. Seksin ostaminen yhdistetään inhimillisiin (miehisiin), biologisiin tarpeisiin, jotka antavat miehille oikeuden tyydyttää tarpeensa naisruumiin avulla.<sup>19</sup> Näiden seksuaalisten tarpeiden vuoksi seksin ostaminen ei koskaan pääty.

Miesten biologisesti määrittyvän seksintarpeen johdosta ongelmaksi määrittyy kirjoituksen perusteella se, että seksin myyntiä hallitsee ”laittomat välittäjät” ja ”armoton mafia”. Laittomuus ja mafian edustama väkivallan uhka pitäisi saada loppumaan. Tämän nähdään onnistuvan, mikäli yhteiskunta ottaa seksinvälitystehtävän itselleen. Laillisen välittäjän kautta miesten ei tarvitsisi sortua laittomuuksiin biologisen pakkonsa edessä. Seksin luonnollinen tarve kytketään otteessa välittämiseen, joka ”neutraalina” terminä välttää rikollisen konnotaation. Kriminalisoitu paritus tuodaan esiin ”köyhien tyttöjen”, ”seksiorjien” ja ”varakkaiden miesten” kanssa. Se luo vallankäytön, alistamisen ja rahan välille yhteyden, jota katkelmassa vastustetaan. Miesten hyvinvoinnista huolta kantavan diskurssin tehtävänä on muistuttaa, ettei varakkuus saisi olla este miesten oikeudelle tyydyttää tarpeitaan.

Miesten epätasa-arvoisen tilanteen korjaa katkelman mukaan ainoastaan yhteiskunnan väliintulo. Tästä näkökulmasta naisten ruumiista pitäisi tehdä yhteiskunnan omaisuutta, jotta naisista saatava taloudellinen hyöty jakautuisi miesten kesken tasan. Yhteiskunnassa kamppailua miesten välisestä tasa-arvosta ja samoista eduista käyvät miehet, jotka ottavat itseään pakosta myyvät naiset retoriseksi työkalukseen. Naiset ovat sorrettujen miesten ase varakkaita miehiä ja parittajia vastaan.

Naisista kirjoitetaan otteessa ”tyttöinä” ja ”varakkaiden miesten seksiorjina”, mikä voimistaa käsitystä siitä, että yhteiskunnan pitäisi ottaa naiskauppa hoitoonsa. Naiset tuotetaan varakkaiden miesten eikä naiskaupan

---

19 Vetoaminen biologiseen seksintarpeeseen ja sen väistämättömään tyydyttämiseen pakkoon on yksi tyypillisimmistä naiskauppaa oikeuttamaan pyrkivistä perusteista. (Ks. Jyrkinen 1998, 97; Näre 1998, 227; Niemi-Kiesiläinen 2002, 44; Stenvoll 2002, 149.)

uhreina, koska heidän asemaansa prostituoituina ei ole vielä turvattu lais-  
sa. Seksin oston laillistaminen pelastaisi naiset ”seksiorjuudesta”. Itsensä  
myyminen sinänsä ei alista tai orjuuta naisia. Tytöttelyyn nojautuminen  
argumentoi katkelmassa edelleen varakasta ja rikollista, sortavaa mies-  
standardia vastaan. Toisaalta seksin oston laillistamisen puolesta puhu-  
minen asettuu ristiriitaiseen suhteeseen sen kanssa, että asetutaan myös  
seksin oston kriminalisoinnin kannalle. Ristiriita laukeaa itsestään selvänä  
pidetyn, miehille luonnollisen seksin tarpeen kautta, jolloin seksin oston  
kriminalisointi olisi absurdi teko.

”Tyttöjen” nuoruuteen, ikään viittaamalla herätellään myötätuntoa luki-  
joissa. Otteessa varakkaat miehet pilaavat köyhien nuorten tyttöjen elä-  
män ostamalla heidät ennen kuin tyttöjen elämä on kunnolla edes al-  
kanutkaan. Samalla nuoruus muodostaa eroja naisten välille sulkemalla  
pois itseään myyvien naisten kategoriasta keski-ikäiset ja sitä vanhemmat  
naiset – ikään kuin ”vanha liha” ei kelpaisi varakkaille, arvonsa ja valtansa  
tiedostaville miehille. Kielenkäytön funktiona on statuserojen poistami-  
nen ja miesten keskinäisen tasa-arvon lisääminen.

Naiset määrittyvät *miesten hyvinvoinnista huolta kantavassa* diskurssissa näen-  
näisuhreiksi todellisten kärsijöiden ollessa tavallisia suomalaismiehiä. Nai-  
sia parittavat miehet pääsevät vastuusta: parittamisesta muodostuu si-  
vuseikka sen rinnalla, että taloudellinen vauraus jakautuu epätasa-  
arvoisesti miesten kesken yhteiskunnassa. Varakkaiden miesten ”huvitte-  
lu” ei olekaan biologisen tarpeen tyydyttämistä; he eivät ole ostaneet  
naisruumiita välttämättömyyden pakosta, vaan he suorastaan haaskaavat  
epäoikeudenmukaisesti yhteiskunnan resursseja, naisluonnonvaraa.

Miesten tasavertaisen aseman turvaaminen ulkomaalaisen parituksen ja  
väkivallan uhan edessä perustuu diskurssissa oikeudenmukaisuuden peri-  
aatteelle. Tämä oikeudenmukaisuus tunnistaa subjektiksi vain miehen.  
Naiset jäävät miesten biologisten tarpeiden tyydyttämisen välineiksi.  
Naisten oletetaan myyvän ruumistaan itsestään selvästi, jolloin ongelmak-  
si muodostuu ainoastaan se, miten laitton paritus saadaan hallintaan. Dis-

kurssin mukaan yhteiskunnan tulisi hoitaa seksin myynti, jotta miehet säästyisivät väkivallan uhalta, ja jotta kaikkien miesten seksin tarpeiden tyydyttäminen olisi taattua.

## Viranomaisten syyllistäminen

*Viranomaisten syyllistämistä* kritisoidussa diskurssissa asetetaan puolustamaan virkamiesten tekemää työtä prostituution torjumiseksi. Diskurssin viranomaispuheen kontekstissa argumentoidaan sen puolesta, että prostituution poistamiseksi tehdään kaikki se, mihin laki antaa mahdollisuuden. Ongelmaksi ei määrity prostituutiota ylläpitävät tekijät, kuten naisia ostavat miehet, vaan se että lainsäädäntö ei anna tarpeeksi tehokkaita keinoja prostituoitujen karkottamiseen tai pidättämiseen. Diskurssin ideologinen tausta lepää oikeudenmukaisuuden etiikassa (ks. esim. Larrabee 1993).

*Raja-Joosepin rajavartioaseman päällikkö Uljas Turunen levittelee seksirallin edessä käsiään. Hänen mukaansa vuosia jatkuneelle, viikoittain toistuvalla ilotyttöromballe ei voida tehdä yhtään mitään niin kauan, kun prostituoitujen passit ja viisumit ovat kunnossa. (LK 9.11.2002)*

Naiskauppa tuottuu itsensä vapaaehtoisena myymisenä, kun katkelmassa viitataan ”ilotyttörombaan”. Ilotyttötely rakentaa ohuen ja yksipuolisen kuvaa naiskaupasta sekä pitää yllä työttölyyn halventavaa seksististä traditiota asemoida naiset. (Ks. Cameron 1996, 132.) Se antaa jokseenkin sallivan ja hyväksyvän konnotaation naiskaupalle pikkutuhmana ja harmittomana toimintana, josta ei varsinaisesti ole sen suurempaa haittaa kenellekään.

Ongelmaksi määritellään otteessa se, että ”prostituoitujen passit ja viisumit ovat kunnossa”; naisia ei voida käännättää valtakunnanrajalta takaisin. Tilanteen pitkä ja säännöllinen ajallinen seuranta – toiminta on jatkunut vuosia ja toistuu viikoittain – vakiinnuttaa Lapin naiskaupan toistuvaksi rutiiniksi. Viranomaisten vastustajaksi asetetaan Suomen lainsäädäntö ja sitä hyödyntävät prostituoidut. Prostituoitujen nähdään toimivan

omin päin, parittajien mahdolliseen toimintaan ei viitata lainkaan.

”Seksiralli” ja ”ilotyttörumba” määrittyvät arvaamattomaksi ja liikkeessä pysytteleväksi toiminnaksi, jota viranomaiset eivät pysty hallitsemaan. Viranomaisten voimattomuutta kuvataan katkelmassa käsien levittelyn kielikuvan kautta, mikä toisaalta merkitsee myös välinpitämättömyyttä. Miksi ilotyttörumban edessä ei lyödä nyrkkiä pöytään? Välinpitämätön ja tunteettoman neutraali ilmaisutapa kytkeytyy virkamiehen positioon, josta käsin kannetaan vastuu vain siitä, mihin laki velvoittaa ja antaa keinot. Diskurssi perustuu rationaalisuuteen, jonka mukaan lain noudattamisessa ei pidä kiinnittää huomiota siihen, kenestä on kysymys. Tärkeintä on, että lakia noudatetaan. (Gilligan 1993.) Tällöin ongelman ratkaisu voidaan helposti siirtää seuraavalle virkamiehelle.

*Poliisiviranomaisten mukaan itäprostituutio ei kuitenkaan näy Lapin taajamien katukuvassa vaan ainoastaan muutamassa pienessä majoitusliikkeessä ja ravintolassa.*

*Viranomaistoiminnan tuloksena Venäjältä ja Baltian maista Lappiin suuntautuva ilotyttötoiminta on vähentynyt huomattavasti aiempiin vuosiin verrattuna. (LK 22.11.2002)*

Lapin naiskauppa tarkentuu katkelmien myötä ”itäprostituutioksi”: prostituoidut tulevat Venäjältä ja Baltian maista, ja siihen voi ”ilotyttötoimintana” liittyä mahdollisuus järjestelmälliseen naisten välitykseen. Prostituutio ei kuitenkaan määriy ongelmaksi, koska se on julkisesti näkymätöntä, määrällisesti vähäistä, ja koska vain paritus on Suomessa rikollista.<sup>20</sup> Ongelman pieneneminen – eikä sen loppuminen – merkitsee prostituution toiminnaksi, johon lainvalvojan ei tarvitse puuttua. Diskurssi viranomaisten syylistämisestä asettuu ristiriitaan läpinäkyvästä yhteisöstä tuotetun konstruktion kanssa, kun katkelmassa vedotaan prostituution näkymättömyyteen Lapin taajamien katukuvassa. Kun ongelma on poissa näky-

---

20 Laukkanen (2000, 58) toteaa, että uutisointi prostituutiosta rakentaa usein virheellistä kuvaa siitä, että se ei olisi sinänsä rikollista. Prostituutiota ei haluta nähdä toimintana, johon kytkeytyy rikollisuutta, kuten paritusta.



vistä, siihen ei tarvitse puuttua.

”Muutaman pienen majoitusliikkeen ja ravintolan” nimeäminen luovat vähättelevää kuvaa prostituutiosta ja mahdollisesta naiskaupasta. Ne ovat mitättömän pieniä ilmiöitä. Vetoaminen taajamien katukuvaan toteuttaa samaa funktiota: mikäli naiskauppa olisi suoranaisesti nähtävillä, määrittäisi se ongelmaksi, johon viranomaiset puuttuisivat. Pieneksi ongelmaksi määrittäminen vakuuttaa tilanteen olevan myös viranomaisten hallinnassa.

Naiskauppaa ei määritellä ongelmaksi naisten itsensä kannalta vaan poliisiviranomaisten työn näkökulmasta. Viranomaisten tarpeettomuutta puuttua asiaan ja ongelman mitättömyyttä perustelee myös se, että ”prostituution” on todettu vähentyneen, kun tilannetta on seurattu vuosien ajan. Naisten nimeäminen ”ilotyttöiksi” mitätöi heidän asemaansa naiskaupan uhreina.

*Poliisi on tehnyt viime vuosien aikana useita valvontaiskuja eri paikkakunnille Lapissa ja näissä kohteissa on selvitetty kyseisille alueille suunnautuvan ilotyttötoiminnan laajuus. Poliisi on puuttunut toimintaan myös yksittäisissä tapauksissa eri tunturikohteissa. (LK 22.11.2002)*

Katkelma rakentaa kuvaa poliisitoiminnan tehokkuudesta ja viranomaisten halukkuudesta puuttua ”ilotyttötoimintaan” selvittämällä sen yleisyyttä Lapissa. Poliisi on tehnyt ”valvontaiskuja”, mikä kertoo siitä, ettei toimintaan ole katsottu liittyvän rikollista toimintaa, kuten paritusta. Poliisi voi vain ”valvoa” näitä holtittomia naisia. Diskurssi luo kuvaa naisista itseään vapaaehtoisesti myyvinä toimijoina, mitä ”ilotyttöksi” nimeäminen myös tukee.

Naiset eivät ole uhreja, joita poliisin tarvitsisi auttaa tai suojella. *Viranomaisten syyllistämistä* kritisoivan diskurssin funktiona on osoittaa, että viranomaiset tekevät lain määrittämässä rajoissa tehtävänsä prostituoitujen toiminnan estämiseksi. Näin ollen virkamiehiä ei voida asettaa tehottoman sivustaseuraajan asemaan suuren yleisön edessä, syylliset Lapissa re-

hottavaan prostituution on haettava muualta. Useilla valvontaiskuilla ja yksittäistapauksiin puuttumisella argumentoiminen ehkäisee kritisoimasta poliisiviranomaisia saamattomuudesta, jota ”ilotyttötoiminnan” paisutteleminen mediassa on ruokkinut. Diskurssi oikoo käsitystä siitä, etteivätkö viranomaiset toimisi, jos ”todellista”, lain määrittämää rikollista toimintaa ilmenee.

## Vapaaehtoiset vampit

Vapaaehtoisten vamppien diskurssia määrittää sekä viranomaispuheen tuottamistyyli että mielipidekirjoituksen konteksti. Diskurssi eroaa aikaisemmin tulkituista merkitysjärjestelmistä siinä, että nyt myös viranomaispuheessa kielletään tyystin tapahtuvan naiskauppaa tai paritusta. Mikäli naiset myyvät itseään, se perustuu vapaaehtoisuuteen individualistisen ideologian hengessä ilman, että siihen liittyisi rikollista toimintaa. Itseään myyvät naiset asetetaan aktiivisen toimijan subjektiposition kielenkäyttäjien ottaessa itselleen oikeassa olevan asiantuntijan aseman.

*Poliisi tarkkailee tilannetta ja parannusta onkin saatu aikaan, vaikka kahteen vuoteen yhtään parittajaa ei olekaan pidätetty. Väitän, että tiedot Ivalon-Inarin alueen seksimarkkinoista ovat vanhentuneita, sillä meillä tätä ongelmaa ei ole. Raja-asioita meidän taas on vaikea kommentoida, sillä se on rajavartioston asia, Ivalon-Inarin kihlakunnan nimismies Heikki Karhu sanoo. (LK 9.11.2002)*

Naiskauppa määrittyy otteessa ”seksimarkkinoiksi”, mutta näiden markkinoiden osapuolista, ostajista, myyjistä ja myytävistä, vain myyjät eli parittajat nimetään näkyviin. Lainvalvojan näkökulmasta merkitystä näyttää olevan vain parittajilla, koska paritus on Suomessa lailla kiellettyä. Nais-ten aseman mitätöinti jatkuu toisessa virkkeessä, jossa kielletään koko naiskaupan olemassa olo. Tällöin naiskauppa-ongelmaakaan ei muodostu. Perusteena on se, ettei parittajia ole saatu vähään aikaan kiinni. Tiedot naiskaupasta perustuvat parittajien seurantaan, minkä perusteella koko naiskaupankäynti voidaan kieltää. Vetoaminen parituksenseurantaan tois-

taa viranomaispuheen tuottamistyyllille tyypillistä rajattua katsantokantaa; mikäli rikoksen kriteerit ei täyty, ei seksin myyntiin tai ostamiseen tarvitse puuttua. Sanoman uskottavuutta lisää vetoaminen poliisin pitkäkestoiseen seksimarkkinatilanteen valvontaan. Jos naiskauppaa olisi käyty, poliisi kyllä tietäisi asiasta.

Sisäistä jännitettä Vapaaehtoisten vamppien diskurssiin luo maininta tilanteen paranemisesta: mikäli naiskauppaa ei edes käydä, miten tilanne voi kehittyä parempaan suuntaan. Mitä parannusta poliisi voi saada aikaan tilanteessa, jossa parittajia ei ole pidätetty? Estääkö viranomaispuhe nimeämästä naiskauppaa naiskaupaksi, jos parittajia tai julkisesti näkyvää rikollista toimintaa ei ole havaittu? Haluttomuus tehdä yhteistyötä muiden viranomaisten kanssa vahvistaa tilanteen ”paranemisen” ohella sitä, että naisten asemalla ei sinänsä ole merkitystä.

*Suomessa seksipalvelujen myynti tai osto ei ole rikos, vaan ainoastaan paritus. Murmanskin alueelta Lappiin suuntautuvassa tyttökaupassa ei viranomaisten tietoon ole tullut varsinaista paritusta. (LK 22.11.2002)*

Naiskaupankäynti mitätöidään katkelmassa vetoamalla lainsäädäntöön. Koska rikolliseksi määritelty paritus ei ole tullut viranomaisten tietoon, voidaan päätellä, että naiset toimivat omaehtoisesti myydessään itseään. Täten naiskauppaongelmaa ei Lapissa esiinny, eikä viranomaisten tarvitse tehdä asialle mitään. Naiset eivät myöskään määriy uhreiksi. Ristiriidan tässä konstruktiossa aiheuttaa se, että toiminta nimetään ”tyttökaupaksi”: kaupassa myyjä myy tyttöjä ostajille.<sup>21</sup> Paritus konstruoidaan olemassa olevaksi – naiset eivät myykään itseään vapaaehtoisesti. Ristiriitaa yrittää lieventää se, että ”varsinaista” paritusta ei ole ilmennyt. Toisaalta myönnetään, että naiskauppaa käydään Lapissa ja että se on rikollista. Toisaalta se ei ole kuitenkaan ollut tarpeeksi laajamittaista tai törkeää, jotta se määriteltäisiin ilmiöksi, johon täytyy puuttua.

---

21 Sanavalinta ”tyttökauppa” on hämmentävän ristiriitainen seksin myynnin kontekstissa siksi, että ”tyttö” kytkeytyy voimakkaasti ikään muodostaen mielikuvan alaikäisistä kaupattavista. Seksien ostaminen alaikäiseltä on rikos, jolloin siihen on puututtava ilman parituksen kriteerien täyttymistäänkin.

## *Vai Naiskauppaa Lapissa*

*Kyllä maksullisten naisten on vaikeata tunkeutua Lapin markkinoille. Siitä pitää kilpailu huolen. Ainakin sesonkiaikoina on ilmaisia naisia tarjolla tunturikeskuksissa pilvin pimein. Vai kriminalisoidaanko vonkaaminen?*

*Tanssitaanko ensin? (LK 4.12.2002)*

Lapin tunturikeskusten tapahtumat yhdistetään katkelmassa suoraviivaisesti pohjoisessa käytyyn naiskauppaan. Sen johdosta naiskaupankäynti mitätöidään, seksin oston kriminalisointi kyseenalaistetaan ja miesten syyllistäminen ongelman ylläpitäjänä kumotaan. Miesten ei tarvitse ostaa naisia, sillä naiset tarjoavat itse itsensä miehille. Tilanteen kiistäminen on vaikeaa, koska väitteet argumentoidaan vetoamalla autenttisiin havaintoihin.

Naiset kategorisoidaan aluksi maksullisiin ja ei-maksullisiin naisiin, mutta lopulta päädytään käsitykseen, jonka mukaan kuka tahansa nainen on valmis sopivan tilaisuuden tullen huoraamaan.<sup>22</sup> Tunturikeskus muuttaa siveellisen naisen saalistavaksi vampiksi. Vampin edessä miesten uskottomuus tai naistenkaatopuuhut näyttäytyvät lasten leikiltä, korkeintaan kevyeltä flirtiltä. Vonkaaminen tuotetaan miesten käytökseen itsestään selvästi liittyvänä toimintana, kun taas naisiin kohdistuvat moninkertaiset moraali-odotukset suhteessa seksuaalisuuteen.

*Vapaaehtoisten vamppien* diskurssissa naiset ovat osaltaan vastuussa miesten seksuaalisuudesta, kun he tarjoavat ruumistaan vapaaehtoisesti miehille – prostituutioon ei nähdä liittyvän rikollista paritusta. Naisvamppi ei ole uhri; hän estää naiskaupan muodostumisen ongelmaksi. Diskurssin funktiona on lopettaa ”turha” keskustelu Lapissa käytävästä naiskaupasta, koska ongelmaa ei ole edes olemassa. Samalla miehet vapauttavat miehet

---

22 Husson (2003, 106) mukaan syytös aviollisesta uskottomuudesta on tehokas argumentti parisuhdeväkivallan kontekstissa. Esittämällä tällaisen väitteen voi päästä oikeassa olevan uhrin asemaan yhteisössä. Argumentti on toimiva vallankäytönväline myös pohjoisen naiskauppaa koskevassa keskustelussa.

seksin ostajina vastuusta ongelman ylläpitäjinä ja oikeuttavat toimintansa ostajina ”vapaaehtoisuuteen” perustuvilla seksimarkkinoilla. Uhriuden kiistäminen itseään myyviltä naisilta on yksi miesten oman toiminnan oikeuttamisen tekniikoista (ks. Suoninen 1997, 30).

### **Päätössanat: oma sonni ojassa**

Olen analysoinut Lapin paikallislehdissä loka-joulukuussa 2002 ilmestyneistä naiskauppaa koskettavista uutisista, mielipide- ja pääkirjoituksista viisi diskurssia: *Poissa silmistä, poissa mielestä, Kansallisen maineen pubdistaminen, Huoli miesten hyvinvoinnista, Viranomaisten syyllistäminen ja Vapaaehtoiset vampit*. Yhteistä diskursseille on, että niissä argumentoidaan oman edun puolesta käyttämällä hyväksi naiskauppa-keskustelun raivaamaa julkisuutta mediassa. Itseään myyvät naiset määrittyvät diskursseissa näennäisuhreiksi, joiden asema jää kirjoittamatta näkyviin teksteihin. Diskurssit vahvistavat sukupuolten epätasa-arvoista suhdetta ja luovat kategorioita naisten välille. Itseään myyvien naisten asemaa naiskaupassa ei eksplikoida eikä heidän hyvinvointiaan nosteta ensisijaiseksi huolenaiheeksi missään diskurssissa.

Naiskauppaan kytkeytyvien merkitysten kontekstit vaihtelevat sanomalehtikirjoituksissa kansalliselta tasolta pieniin paikallisyhteisöihin saakka. Lappilaisen naiskaupan erityispiirteeksi nouseekin puhe, jota kehystää läpinäkyvien yhteisöjen hätä, mutta toisaalta myös sen hyödyntäminen naiskauppaa mitätöitäessä. Yhteisössä, jossa jäsenet tuntevat toinen toisensa, naiskauppa saa osakseen näkyvän tilan supistaen muita tiloja. Esimerkiksi kysymykset lapsille sopivasta kasvuympäristöstä todentuvat naiskaupan välittämien merkitysten kautta (ks. Laukkanen 2000, 16, 121).

Lappilaisessa naiskaupan kontekstissa uhriutumisen paradoksiksi (ks. Ronkainen 2001) muodostuu uhriuden strateginen käyttö. Suojelua ja apua tarvitsevaksi ei määrityäkään itseään myyvä nainen, vaan lähinnä lappilainen mies, joka argumentoi oman tai vertaistensa miesten hyvinvoin-

nin puolesta. Uhrius ei siten ole stigma vaan status (Ronkainen 2002, 213) ja valta-asema, joka ehkäisee näkemästä naiskaupan naisiin kohdistuvana väkivaltana. Erittelemissäni diskursseissa huolenpidon kohteeksi pääsee aina joku tai jokin muu kuin itseään myyvä nainen. Diskurssit ovat siten vallankäyttöä määritellä huolenpidon kohteet ja se kenen puolesta puhutaan. Tällä on sosiaaliset ja poliittiset seurauksensa pohdittaessa naiskauppaa koskevia toimenpiteitä.

Suhteessa strategiseen uhriutumiseen itseään myyvät naiset määrittyvät sanomalehtikirjoituksissa näennäisuhreiksi, vaikka heille prostituution vastustamisen kautta ensi näkemältä annettaisiin uhrin asema. Naiset eksplikoidaan eksplikoimatta heitä. Naiskauppa onkin herättänyt paljon julkista keskustelua sen torjumiseksi Lapissa. Keskustelun lähempi tarkastelu kuitenkin osoittaa, että huolta kannetaan muusta ja muista kuin itseään myyvistä naisista. Tulkitsemissäni diskursseissa kukaan ei asetu ajamaan itseään myyvien naisten aseman parantamista. Prostituution vastustamispuhetta käytetään hyväksi kontekstina; se tarjoaa huomiota herättävän tilan julkisuudessa puhua vaikkapa suomalaisparittajiin kohdistuvan väkivallan uhan ehkäisystä.

Lapin paikallislehdissä naiset kategorisoidaan naisina edustamaan ”niitä naisia” erotuksena ”meistä naisista” ja meidän naisista. Tämä estää miehiä ja naisia näkemästä naiskaupan mahdollisuutta omissa vaimoissa, tyttöystävissä, sisarissa tai tyttärissä. Suhteessa miehiin naiset ovat objekteja ja tavaroita. Naiset välineellistetään kaksinkertaisesti, sekä retorisesti että kauppatuotteen merkityksessä. Tulkitsemistäni diskursseista löytyi kuitenkin diskurssien sisäisiä ja välisiä jännitteitä. Ne merkitsevät muutoksen mahdollisuutta naisiin liitettyjen merkitysten ja toimenpiteiden osalta. Mutta niin kauan kuin jännitteet jäävät purkamatta ja kulttuuriset merkitykset puhumatta, mies vie ja nainen vikisee.

## Lähteet

- Cameron, Deborah 1996: *Sukupuoli ja kieli. Feminismi ja kielentutkimus*. Vastapaino, Tampere.
- Gergen, Kenneth 1994: *Realities and relationships. Soundings in social construction*. Harvard University Press, Cambridge.
- Gergen, Kenneth 1999: *An Invitation to social construction*. Sage, London.
- Gilligan, Carol 1993: Reply to Cirtics. In Larrabee, Mary Jeanne (ed.) *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*. Routledge, London, 207-214.
- Husso, Marita 2003: *Parisuhdeväkivalta. Lyötyjen aika ja tila*. Vastapaino, Tampere.
- Jokinen, Arja; Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero 1993: *Diskurssianalyysin aakkoset*. Vastapaino, Tampere.
- Jokinen, Arja; Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero 1999: *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Vastapaino, Tampere.
- Jyrkinen, Marjut 1998: Pohjoista politiikkaa ja prostituutiota. *Oikeus* 2, 93-101.
- Kauppinen, Jaana 2000: Kansainvälinen ihmiskauppa ja suomalaisten suhtautuminen ulkomaalaisiin prostituoituihin. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 2, 60-64.
- Keeler, Laura & Jyrkinen, Marjut 2002: Racism in the sex trade in Finland. *NIKK magasin* 1, 33-36.
- Kotkas, Toomas 1998: Ohjesääntöinen prostituutio – Foucault’laista biovaltaa? *Oikeus* 2, 82-92.

- Kramvig, Britt & Stien, Kristen 2002: Open borders – open bodies. *NIKK magasin* 1, 43-45.
- Larrabee, Mary Jeanne 1993: *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*. Routledge, London.
- Laukkanen, Mari-Elina 2000: *Suomalainen päivälehdistö seksikaupan foorumi-  
na*. Sosiaali- ja terveysministeriön selvityksiä 12. Edita, Helsinki.
- Lehti, Martti & Aromaa, Kauko 2002: *Naiskauppa, laitton siirtolaisuus ja  
Suomi. Nykytilanne, lainsäädäntö ja tutkimuslähteet*. Oikeuspoliittisen tut-  
kimuslaitoksen julkaisuja 186, Helsinki.
- Niemi-Kiesiläinen, Johanna 2002: Yhdeksän myyttiä seksin oston  
kriminalisoimisesta. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 4, 44-46.
- Nurmi, Reet 2001: Trafficking for the Purposes of Prostitution – Outline  
for Joint Research. In *Taking Wing. Conference Report. Conference on Gender  
Equality and Women in the Arctic*. Ministry of Social Affairs and Health,  
Helsinki, 276-282.
- Näre, Sari 1998: Seksibaarien seksuaalipolitiikkaa. Teoksessa Koskinen,  
Taava (toim.): *Kurtisaaneista kunnian naisiin. Näkökulmia huora-  
akatemiasta*. Yliopistopaino, Helsinki, 219-232.
- Pentikäinen, Merja 2002: Tasa-arvoperiaate ihmisoikeusperiaatteena.  
Kansainväliset ihmisoikeudet ja naiset – näkymättästä näkyväksi.  
Teoksessa Holli, Anne Maria; Saarikoski, Terhi & Sana, Elina (toim.):  
*Tasa-arvopolitiikan haasteet*. WSOY, Helsinki, 70-97.
- Ronkainen, Suvi 1998: Sukupuolistunut väkivalta Suomessa – Tutkimuk-  
sen katveet valokeilassa. *Naistutkimusraportteja* 2. Sosiaali- ja terveysmi-  
nisteriö, Helsinki.
- Ronkainen, Suvi 2001: Sukupuolistunut väkivalta ja uhriutumisen para-  
doksit. *Sosiaalilääketieteellinen aikakauslehti* 38, 139-151.



Ronkainen, Suvi 2002: Väkivallan valta. Teoksessa Apo, Satu; Koivunen, Anu; Rossi, Leena-Maija & Saarikangas, Kirsi (toim.): *Itkua ikä kaikki? Kirjoituksia naisesta, vallasta ja väkivallasta*. SKS, Helsinki, 207-220.

Stenvoll, Dag 2002: From Russia with Love? Newspaper coverage of Cross-Border Prostitution in Northern Norway, 1990-2001. *The European Journal of Women's studies*, 9:2, 143-162.

*Suomalaisen sivistyssanakirja* 1995. Gummerus, Helsinki.

Suoninen, Eero 1997: Selonteot ja oman toiminnan ymmärrettäväksi tekeminen. *Sosiologia* 1, 26-38.

Winterfeldt, Sigrun 2001: Prostituutio Finnmarkin pienessä paikallisyhteisössä yhteiskunnallis-lääketeieteelliseltä kannalta katsottuna. Teoksessa Aikio, Annukka (toim.): *Naiskauppa Euroopan reunalla. Tenonlaakson prostituutio maailmanlaajuisen verkoston osana*. Duovvi ry, Utsjoki, 17-19.

[www.lapinkansa.fi/palvelut/ilmo/yleisinfo.shtml](http://www.lapinkansa.fi/palvelut/ilmo/yleisinfo.shtml) (luettu 4.6.2003).

[www.roi-press.fi](http://www.roi-press.fi) (luettu 4.6.2003).

## Sanomalehtikirjoitukset

Lapin Kansa 29.10.2002 ”Naiskauppa lähes täysin ammattilaisten käsissä”

Lapin Kansa 30.10.2002 ”Prostituutio saatiin kitkettyä”

Lapin Kansa 9.11.2002 ”Ivalo on Lapin seksirallinen ykkösetappi”

Lapin Kansa 12.11.2002 ”Seksibisnes on saatava kuriin”

Lapin Kansa 13.11.2002 ”Pitäisikö seksin ostaminen kriminalisoida”

Lapin Kansa 22.11.2002 ”Itäprostituutiosta virheellinen kuva”

Lapin Kansa 4.12.2002 ”Vai naiskauppaa Lapissa”

RoiPress 13.11.2002 ”Jari Vilén puuttuisi seksipalvelujen ostamiseen”

*Tarja Orjasniemi*

## ”SE JUO JOKA JUO”

### Raittius ja alkoholin käyttö osana lappilaisen naisen elämää

#### Johdanto

*En ole kyllä edes aiemmin kuullut ettei sitä joskus ole paikkakunnallamme saanut! Kotona kun ei koskaan juoda alkoholia ja olen niin nuori. (18-v., Posio)*

Posiolaisen lukiolaistytön lyhyeen kommenttiin kiteytyy paljon alkoholi-poliittista historiaa ja paikalliseen elämänmenoon liittyvää asiaa. Hän elää muiden ikäistensä suomalaisten nuorten tavoin aivan erilaisessa alkoholi-poliittisessa todellisuudessa kuin vanhempansa aikoinaan.

Lapin kunnista Ranua ja Posio olivat alkoholiolojen osalta vielä 1980-luvun alussa samassa tilanteessa kuin koko Suomen maaseutu 1960-luvun lopulla: alkoholimyymälöitä ei ollut, eikä keskiolutta ollut saatavilla. Vasta vuoden 1969 alkoholilaki mahdollisti myymälöiden perustamisen ja keskioluen myynnin myös maaseudulla. Lain jälkeen kunnat antoivat suostumuksen keskioluen vähittäis- ja anniskelumyynnille, mutta monet niistä ”kuivuivat” uudelleen seuraavalla vuosikymmenellä.

Ranua ja Posio edustavat tyypillisiä köyhiä maatalousvaltaisia kuntia, joissa käytiin 1970-luvun puolivälissä keskustelua keskioluesta ja päädyttiin kieltopäätöksiin (ks. Mäkinen 1977). Ranualla keskiolutkieltopäätös astui voimaan vuonna 1977 ja Posiolla vuotta myöhemmin. Ranua ehti olla ”kuivana” kuntana ennen Alkon myymälän tuloa seitsemän ja Posio kahdeksan vuotta. Siellä keskiolutkieltopäätös kumottiin vuonna 1991 ja Ranualla vuonna 1993. (Orjasniemi 1997.) Euroopan Unioniin liittymisen myötä syntynyt vuoden 1995 alkoholilaki vei paikallisen päätöksenteon alkoholihallinnosta ja salli mietojen alkoholijuomien myynnin kioskeissa

ja huoltoasemilla.

Maaseutuväestön elämää on leimannut ”maaseudun kieltolain” myötä vähäinen alkoholin käyttö, raittiuden yleisyys ja kielteinen asennoituminen alkoholiin. Alkoholi on kuulunut lähinnä miesten maailmaan. Suhtautuminen alkoholin saatavuuden helpottumiseen ja sen vaikutuksiin on muuttunut ajan myötä. Perinteisesti naiset ovat suhtautuneet miehiä kielteisemmin alkoholiin ja sen saatavuuteen, mutta myös heidän suhtautumisensa on muuttunut myönteisemmäksi. (Orjasniemi 1997.) Suurin osa naisista pitää nykyään myymälöitä suotavana:

*Uskon, että käyttö on lisääntynyt alkoholin saatavuuden helpottumisen myötä. Suhtautuminen alkoholiin on myönteisempää nyt. Alkoholin väärinkäyttäjää ajatellen todella paha juttu. Normaalikäyttäjille ja matkailubisnekselle hyvä. (39-v., Posio)*

*Alkoholiliike pitäjässämme on vähentänyt omatekoisten juomien tekoa ja alkoholikorvikkeiden käyttöä. Edellä mainitsemani perusteella pidän suotavana paikkakunnalla Alkon vähittäismyyntiliikettä. (70-v., Posio)*

Alkoholijuomia myytiin vuonna 2000 Posiolla 5,8 ja Ranualla 4,9 litraa 100-prosenttiseksi alkoholiksi muutettuna asukasta kohti. Kulutus on selvästi vähäisempää kuin koko maassa keskimäärin, sillä suomalaisten kokonaiskulutus asukasta kohti oli samana vuonna 8,8 litraa. (Stakesin kuntatilasto 2002.)

Tilastojen mukaan Lapissa kulutetaan alkoholia eniten asukasta kohti koko maassa. Todellisuudessa huomattava osa tilastoidusta alkoholin kulutuksesta johtuu kuitenkin turismista. Suosituilla matkailupaikkakunnilla, kuten Inarissa ja Kittilässä, alkoholin kulutus on suurinta asukasta kohti. Tämän lisäksi Lapissa on tilastoimattoman kulutuksen osuus vähäisempää kuin etelässä.<sup>1</sup> Kulutus siis ”tilastoituu” selkeämmin Lapissa kuin

---

<sup>1</sup> Tilastoimaton kulutus sisältää alkoholituomiset ulkomailta, alkoholijuomien kotivalmistuksen, laittomien alkoholijuomien valmistuksen, salakuljetuksen ja korvikealkoholin sekä turistien ulkomailla nauttiman alkoholin. (Päihdetilastollinen vuosikirja 2002.) Paljon julkisuudessa olleiden

muualla maassa. Tilastoja voi lukea myös toisella tapaa: mitä korkeammalla Lappi on alkoholin kulutustilastoissa, sitä paremmin Lapin matkailuelinkeinolla menee. (Metso ym. 2002.) Kulutuksen lisäksi myös juomatavoissa on alueellisia eroja. Lappilaisten keskimääräinen juomatapa on selvästi ”perinteisintä”. Kun juodaan, niin juodaan paljon, ja mieluummin väkeviä kuin mietoja.

Alkoholin käyttöä ja siinä tapahtuneita muutoksia ei voida tarkastella irrallaan yhteisöstä, jossa ihminen elää. Elämäntapojen ja -muotojen muuttuessa muuttuvat myös juomatavat. Artikkelissani käsittelen ranualaisten ja posiolaisten naisten suhdetta ja suhtautumista alkoholiin lappilaisen elämäntavan ja kulttuurin kontekstissa, ja se perustuu väitöskirjatutkimukseni *Ranuan ja Posion alkoholitutkimus* osa-aineistoon. Se kuvaa paikkakuntien kehitystä viimeisen parin vuosikymmenen ajalta. Raittiutta ja alkoholin käyttöä koskevat tilastotiedot ovat vuosilta 1984 ja 2001. Naiset saavat mielipiteensä ja käsityksensä julki sitaateissa, jotka ovat vuoden 2001 kyselylomakkeen avovastauksia.

## **Posio ja Ranua elinolojen murroksessa**

Suomalaisen maaseudun murros alkoi 1960-luvulla, jolloin nopean rakennemuutoksen seurauksena maatalousyhteiskunta väistyi lopullisesti teollisuus- ja palveluelinkeinon hallitseman yhteiskunnan tieltä. Nopea rakennemuutos irrotti väestöä maataloilta, kylistä ja maaseudun elämänmuodosta, ja heitti sitä kasvaviin ja muutostilassa oleviin kaupunkeihin ja kasvukeskuksiin. Rakennemuutos jatkuu edelleen. Keskuksien työssäkäyntialueiden ulkopuolelle jäävä harvaan asuttu maaseutu on voimakkaasti menettänyt väestöään. (Ks. Kantola & Kautto 2002.) Tässä yhteiskunnallisessa kehityksessä Lappia uhkaavat kasvavat erot elinolosuhteissa, työttömyys, syrjäytyminen ja muuttoliike (ks. Haveri & Suikkanen

---

Venäjän ja Viron ”viinarallien” merkitys ei pitkien välimatkojen takia tunnu Lapissa. Norjassa alkoholi on kalliimpaa kuin Suomessa, eikä hintataso Ruotsissa ole niin edullinen, että se saisi lappilaisia laajalti alkoholin ostosmatkoille.

2000; Kainulainen ym. 2001).

Myös Lapin maaseudulla väestö on keskittynyt. Posion kunta on menettänyt kolmessakymmenessä vuodessa 40 % asukkaistaan. Sama kehitys on tapahtunut Ranualla: vuonna 2001 kunnan väkiluku oli 4 922 ja tilastokeskuksen ennusteen mukaan se tulisi vuonna 2020 olemaan 3 481: väki vähenisi 30 %:lla.<sup>2</sup>

Muuttoliikkeen takia väestön ikärakenne on muuttunut rajusti. Esimerkiksi kun vuonna 1975 yli 65 -vuotiaita oli 7,5 % niin vuonna 2000 heitä oli Posion väestöstä jo 18 %. Tilastokeskuksen väestöennusteen mukaan eläkeläisiä olisi vuonna 2020 peräti 39 %. Eläkeläisten suhteellinen osuus kasvoi 25 vuodessa liki 95 % ja 0–14 -vuotiaiden lasten osuus laski kolmanneksen. Maaseudun kylien ikärakenteen lisäksi myös sukupuolirakenne on vinoutunut, sillä valikoiva muuttoliike on vienyt ja vie edelleen parhaassa työ- ja perheenperustamisikässä olevia naisia. Koko Lapissa naisten osuus väestöstä on pienempi kuin miesten. (Lappi lukuina 2002.)<sup>3</sup>

Yhteisöllinen elämä on muuttunut kylissä ja taajamissa. Yhä useammin savu nousee joko vanhan leskiemännän tai yksinäisen vanhanpojan piisistä. Hyvin kuvaavaa on 86-vuotiaan vanhaemännän kommentti tapahtuneesta kehityksestä Posiolla:

*[V]ain veivät meiltä pois Osuuspankin, Osuuskaupan ja Kansakoulun. Posti sentään tuotaan laatikoihin, 40 km on Keskustaan matkaa ja sieltä sitten saavat kaikenlaista. (86-v., Posio)*

---

2 Tilastokeskuksen mukaan 1990-luku lähenteli muuttovilkkaudessaan ennätysvuosikymmentä 1970-lukua. Viime vuosikymmenellä tilastoitiin yhteensä 2,1 miljoonaa asuinkunnan vaihdosta. Eniten väkeä muutti pois Lapista, Itä-Suomesta ja Satakunnasta. Väestö muutti kasvukeskuksiin ja niiden ympäristökuntiin. Lapista virta vei ensisijaisesti Pohjois-Pohjanmaalle ja Uudenmaan läänin.

3 Vuonna 2001 naisia oli Posiolla 46 %. Syntyvyys on väestön ikääntymisen myötä laskenut 1960-luvun keskimääräisestä 170 lasta/vuosi 1990-luvulla 69 lapseen. Posiolla syntyi vuonna 2001 vain 30 lasta eli yhden koululuokan verran. Tämä kehitys jatkuu, sillä muuttoliikkeen voimistuminen autioittaa kyliä nopeaan tahtiin. Lapin lapsirikkaimmalla kunnalla, Ranualla, oli vuonna 1993 0–14 -vuotiaiden osuus väestöstä yli 27 %, ja vuonna 2000 25 %. Vastaava osuus väestöennusteen mukaan on vuonna 2010 16,5 %.

Kyläyhteisöjen hajautuessa on kylä menettänyt merkitystään sen asukkaille. Kylän tarjoamat sosiaaliset siteet ja roolit sekä paikan tunne ovat korvautuneet uusilla, laajemmilla verkostoilla ja yhteisöillä (Holmila 2001, 141). Jopa toisella puolella maata tai Ruotsissa asuvat lasten tai sisarusten perheet muodostavat verkoston, johon kylän asukas kuuluu ja johon hän pitää yhteyttä.

Maaseudun haja-asutusalueiden verkkainen elämänmeno poikkeaa kaupunkien ja urbaanien taajamien elämänmenosta huolimatta teknologisista innovaatioista ja niiden vanavedessä seuranneesta kulttuurikehityksestä. Keskustaajamissa, kirkonkylissä, on useimmiten saatavilla suurin osa niistä palveluista, joiden avulla kulttuurikehityksen uudet innovaatiot voivat levitä haja-asutusalueelle. Ranuan ja Posion väestöstä runsas kolmasosa asuu keskustaajamassa. Tähän kehitykseen ja kunnan sisäiseen muutto-  
liikkeeseen ottavat myös paikkakuntien naiset kantaa:

*Keskioluen vapautuminen kauppoihin, Alkon liikkeen tulo, nuorten ja keski-ikäisten, työrajoitteisten jne. työttömyys, eristyneisyys, palvelujen ja kulkuyhteyksien huononeminen + ”helppo” raha kuten työttömyyskorvaus ja ”sossun” raha ovat selvästi mielestäni tuoneet ongelmia yleiseen kuvaan niin täällä syrjäseudulla kuin Posion taajamassa. Monta ”jeppeä” ja ”pullokaijaa”, se on vienyt mukanaan valitettavasti jopa perheenäitejä, isistä puhumattakaan! Myös selvästi puu tuu jämäkkä asenne kunnalta hoitaa alkoholiongelmaisia. Näyttävät hymistelevän ja laittavan esim. asumaan samoihin rivitaloihin nämä ”laitapuolen” kulkijat!*

(48-v., Posio)

*Syrjäkylän alkoholisoituneet vanhat pojat ovat tulleet taajamaan ja juoppojen näkyvyys taajamassa on lisääntynyt sen myötä. Syy tähän on se että kaupat ovat sulkeneet ovensa syrjäkylällä ja myymäläautot ovat hävinneet kokonaan. Kahjaa ei saa syrjäkylällä. Tämä on taajaman kirous. Kunta taas antaa hyvät asunnot ilmaiseksi näille niin sanotuille vanhoille pojille, se taas houkuttelee muualla olevat entiset kyläläiset (kuntalaiset) muuttamaan ilmaiseen paratiisiin, joka aiheuttaa sen että kun juoppo kuolee tulee muualta kaksi lisää. (37-v., Ranua)*

Kommentit kuvaavat omalla karulla tavallaan paikallisten asukkaiden kokemuksia yhteiskunnallisesta kehityksestä maaseudulla. Näin jyrkkiä mielipiteitä ei 1980-luvulla esitetty (Orjasniemi 1997). Kuntien taajamat ovat pieniä, joten päihdeongelmaiset erottuvat helposti katukuvasta. Vaikka heidän määränsä olisi todellisuudessa pieni, heidän näkyvyytensä on suuri. (Orjasniemi 2002.) Harvaan asutun maaseudun ongelmana on erilaisien sosiaalisten ongelmien kasaantuminen; alhainen elintaso, psykososiaaliset ongelmat, työttömyys ja itsemurhat liittyvät siellä asukkaiden arkeen useammin kuin muualla. (Kainulainen ym. 2001, 76.)

Huolimatta talousmuotojen hajoamisesta maatalous hallitsee näkyvästi Ranuan ja Posion elinkeinotoimintaa ja elämänrytmiä. Kuntien elinkeinorakenne poikkeaa huomattavasti koko maan keskimääräisestä elinkeinorakenteesta alkutuotannon suuren osuuden takia. Vielä 1990-luvun puolivälissä kolmannes ammatissa toimivasta väestöstä sai toimeentulonsa alkutuotannosta, kun siitä Lapin läänissä elantonsa sai keskimäärin kymmenesosa ja koko maassa noin seitsemän prosenttia. Vuoden 2000 alussa alkutuotannon osuus Posiolla oli noin neljäsosa ja Ranualla viidesosa. Tulevaisuudessa kuntien elinkeinorakenteet muuttunevat siten, että alkutuotannon osuus vähenee edelleen, jalostus säilynee nykyisellään ja palvelut lisäävät osuuttaan.

Työttömyysaste on vaihdellut tutkimuspaikkakunnilla 1980-luvun lopun alle 10 %:sta 1990-luvun alun lamavuosien yli 30 %:iin. Tämän jälkeen työttömyys on hieman hellittänyt koko maassa. Naisten työttömyysaste oli vuonna 2001 noin 20 % ja työttömistä heitä oli noin kolmasosa. (Ks. [www.te-keskus.fi/lappi](http://www.te-keskus.fi/lappi).) Tämä johtunee siitä, että työikäisten naisten osuus paikkakunnilla on miehiä pienempi, kun taas vanhemmissa ikäluokissa tilanne on päinvastainen. Nuorten, alle 25-vuotiaiden, osuus työttömistä on pienempi kuin keskimäärin koko maassa, mutta nuorten työttömyys molemmilla paikkakunnilla on huomattavan yleistä. Noin neljäsosa paikkakuntien 15–24 -vuotiaasta väestöstä oli vuonna 2000 ilman työtä, kun se keskimäärin koko maassa oli noin 15 % (Stakesin kuntatilasto 2002).

Työttömyyden pitkittyminen paikkakunnilla on yleistä<sup>4</sup>, mikä näkyy myös kuntien toimeentulotukea saaneiden osuuksissa. Vuonna 2000 13 % ranualaisista ja 10 % posiolaisista sai toimeentulotukea. Pitkäaikaisella työttömyydellä on oma vaikutuksensa huono-osaisuuden kasaantumiseen (ks. Kortteinen & Tuomikoski 1998). Työttömyys on asia, joka yhdistetään alkoholin käyttöön:

*Työttömyys nuorissa ajaa viinan kovaan käyttöön ei ne tuomokset kurssit ja työllistämis työt tuo lohtua nuorten elämään. Se on kuntani suurin onkelema. (Mies, 33-v., Posio)*

*En usko että helppo alkoholin saatavuus on ollut syynä alkoholin käyttöön vaan suuri työttömyys ja sekä paikkakunnalla ei ole ehkä tulevaisuudessakaan parempaa työllisyyttä luvassa joten tämä ehkä vaikuttaa masentavasti ihmisiin ja ajaa alkoholin liikkakulutukseen. (51-v., Posio)*

Työttömyyden lisäksi Lapin työmarkkinoita leimaa työsuhteiden epävakaisuus: ne ovat usein määräaikaaisia, lyhytkestoisia ja katkoksellisia. (Haveri & Suikkanen 2002, 178-179.) Huoli kehityksestä näkyy myös paikkakuntalaisten kannanotoissa:

*Olen ollut ns. ”miehisellä alalla” noin 40 v ja nähnyt tämän pitäjän nousun, saimme sähköt ja pitäjälle tie yhteydet. Tuli lukio ja kansakouluja pitäjälle. Nousi ns. ”maausko uus”. Nyt surettaa, kun nuoret joutuvat lähtemään kouluikäisten lasten kanssa suuriin asutuskeskuksiin etelään koviin oloihin. Ei hyvä. (79-v., Posio)*

Kunnat ovat pyrkineet korvaamaan maa- ja metsätaloudesta väheneviä työpaikkoja kehittämällä matkailua, teollisuutta ja kalataloutta. Ranua on tullut tunnetuksi vuonna 1983 avatulla eläinpuistollaan, ja Posio on luonut kuvaansa keramiikkayrittäjä Anu Pentikin myötä ”luonnostaan puhtaana keramiikkakuntana”. Lisäksi Pentik-mäellä on maailman ainoa kansainvälinen Kahvikuppimuseo. Paikkakunnalla toimii Rovaniemen am-

---

<sup>4</sup> Pitkäaikaistyöttömien (yli 12 kk) osuus työttömistä oli vuonna 1999 Posiolla noin 18 % ja Ranualla 26 % (Stakesin kuntatilasto 2002).



matillisen kurssikeskuksen alaisena myös Suomen Keraaminen koulu. Posio sai mainetta myös suuren suosion saaneen *Suuri Seikkailu* -televisio-ohjelman ansioista. Se teki tunnetuksi paikkakunnan kauniit järvimaisemat ja Korouoman, Euroopan suurimman hautavajoaman.

## **Paikkakuntien henkinen ja aatteellinen ilmapiiri juomisen hillitsijänä**

Pohjois-Suomen kulttuurin keskeisiä piirteitä ovat olleet lestadiolaisuus, keskustalaisuus ja korpikommunismi. Tutkimuspaikkakunnista etenkin Ranua on vanhoillislestadiolaisuuden kannatusaluetta. Uskonnollisuus on paikkakunnan erityispiirre ja siksi tärkeä tekijä kulttuurin ymmärtämisessä. Vaikka lestadiolaiset eivät lukumäärältään olekaan enemmistönä Ranualla, vaikuttaa liike omalla tavallaan uskonnolliseen ilmapiiriin.<sup>5</sup>

Lestadiolaisuutta voidaan pitää paikallisena rikkautena. Voi olla, että liikkeen merkitys ja sen antama elämänkatsomus ovat vain vahvistuneet liikkeen kannattajien keskuudessa varsinkin niiden uhkakuvien keskellä, missä maaseudun ihmiset elävät. Usko antaa tunteen elämän vertikaalisesta ja horisontaalisesta jatkuvuudesta (ks. Holmila 2001, 135-138). Vertikaalinen jatkuvuus syntyy Marja Holmilan mukaan jälkeläisten hankkimisen kautta. Horisontaalinen jatkuvuuden tunne tulee siitä, että ihminen on osa suurempaa kokonaisuutta. Lestadiolaiseen yhteisöön kuuluminen mahdollistaa tämän.<sup>6</sup> Sen kollektiivinen perusta on perheessä ja yhteisöllisyyden rakentamisessa muiden uskovien eli Jumalan valtakuntaan kuuluvien kanssa. (Ks. esim. Linjakumpu 2002, 98-99.)

---

5 Lestadiolaisuus värittää omien luottamusmiestensä ja -naistensa välityksellä arvokeskusteluja, joita käydään kunnan ja seurakunnan hallintoelimityksissä. Lestadiolaisen liikkeen suurempi painoarvo Ranualla näkyy myös tässä tutkimusaineistossa. Suhteessa yhteiskuntaan on vanhoillislestadiolaisuus pyrkinyt toimimaan yhdistyssääntönsä 2:n mukaisesti: ”Suomen Rauhanyhdistyksen Keskusyhdistys ry:n tarkoituksena on herättää ja elvyttää kristillistä uskonelämää sekä yleensä edistää kristillissiveellisten elämäntapojen, kansanraittiuuden ja isänmaallisen mielen vakiinnuttamista kansan keskuudessa” (SRK 1979).

6 Ks. Mervi Kutunivan artikkeli tässä julkaisussa.

*Tarkoituksella halutaan syrjäseendut tyhjentää, jotta etelän teollisuudella olisi työvoimareserviä siellä. Ne, jotka eivät voi tai halua muuttaa pois kotiseudulta, pidetään työttömänä, jotta pitkäaikaistyöttömyys turruttaisi heidät alkoholisteiksi. Onpahan yksi sukupolvi pois tieltä. Onneksi uskonnollinen vakaumus meillä (vaikka en itse kuulu heihin) antaa nuorilleen jonkin elämäkatsomuksen, ja niissä perheissä todella huolehditaan nuorista. Kaikki tiedotusvälineet on ponsoroitu , tämän, ”amerikan mallin” ihannoimiseen. ”Attilan hunniarmeija” kaataa tämän hullun kehityksen. (Mies, 51-v., Ranua)*

Lestadiolaisuuden säilymisen kannalta ovat uskonnolliset normit keskeisiä. Ne määrittelevät, mikä on luvallista ja mikä ei. Näitä normeja ovat muun muassa television katselun ja tanssimisen sekä ehkäisyn ja alkoholin käytön kieltäminen. Vaikka alkoholiin ei liity enää entisenkaltaisia moraalisia ja sosiaalisia latautumia, elää lestadiolaisessa liikkeessä edelleen alkoholin käytön kieltävä normi. Tästä on hyvänä esimerkkinä ranualaisen naisen kommentti.

*Olen kuullut ei-Ry:läistenkin (eli liikkeeseen kuulumattomien) myöntävän, että nykyaikana tarvittaisiin uutta Laestadiusta puhumaan viinan kiroista. Tämän he ovat vähän nolona tunnustaneet kun ovat huomanneet puhuvansa Ry:läisen kanssa. Täällä Ranualla ja Posiolla, miksei Rovaniemelläkin on vaikea nähdä, että Ry:läisissä olisi mitään hyvää ja positiivista ympäristöön vaikuttavaa. Nyt jos tämä teidän tutkimuksenne tulokset ovat vähänkään alkoholikielteiset niin vedetään isoja otsikoita, kuinka Ry:läiset ovat kehityksen jarru. On hienoa ja sivistynyttä käyttää alkoholia, niinkö, mutta kun suuressa maailmassa on huomattu toisin. Sieltä ajatukset tulevat viiveellä tännekin, joskus. (Nainen, 57-v., Ranua)*

Liikkeen alkoholikielteisyys on toiminut Ranualla eräänlaisena moraalivallina (ks. Sulkunen 1980, 164-165), joka on hidastanut juomatapojen muuttumista. Alkoholin saatavuuden vastustaminen, kielteinen asennoituminen alkoholiin ja raittius ovat olleet Ranualla 1980-luvulla yleisempiä kuin Posiolla, missä lestadiolaisuudella ei ole ollut niin suurta painoarvoa (Orjasniemi 1997, 166).

Arvot ja poliittinen kanta voidaan omaksua rinnakkain samassa sosiaalis-tumisprosessissa (Suhonen 1988, 160-161). Tämä kuvanee parhaiten tutkimuspaikkakuntalaisten poliittisen maailmankatsomuksen omaksu-mista, sillä edustavathan ne juuri asukkaita, jotka ”imee kepulaisuuden jo äidinmaidossa”. Molemmat paikkakunnat ovat edelleen Suomen Keskus-tan vahvaa kannatusaluetta. Kunnallisvaaleissa vuonna 2000 puolue sai Posiolla noin 75 % äänistä ja 21 valtuustopaikkaa. Vasemmistoliitto sai 20 % äänistä ja 5 valtuustopaikkaa. Ranualla keskustalaisten äänten osuus oli 68 % ja he saivat 20 valtuustopaikkaa. Vasemmistoliitolla ei ole val-tuutettua Ranuan kunnanvaltuustossa mutta SDP:llä on kolme. (Lappi lukuina 2002.)

Samaistumiselle Suomen Keskustaan on pitkät perinteet. Maalaisliitto oli 1920-luvun alussa jyrkkä kieltolakipuolue ja esimerkiksi Santeri Alkio ar-vosti lestadiolaisuutta juuri raittiusliikkeenä.<sup>7</sup> Raittius sinällään oli Alkiolle ”sydämen asia” ja hänen mielestään kieltolailla oli sekä kansallista ja kan-sanvallan symbolista merkitystä. (Kallenautio 1979, 50; Takala 1979, 244-246; Linjakumpu 2003, 90-96.)

Uskonnollis-isänmaallinen arvomaailma on ankkuroitunut talonpoikai-seen elämänmuotoon, jonka muuttumista on hidastanut väestön ikään-tyminen. Perinteinen talonpoikainen ja lestadiolainen arvomaailma ei ul-koisesti ole eronnut toisistaan. Korpikommunismien traditio on ollut voimakkain alueen metsätaloudesta elantonsa hankkineiden ja kausityöt-tömyydestä kärsineiden ihmisten keskuudessa. Korpikommunismi on vastannut maaseudun tilattomalle väestölle ja pienviljelijöille sitä, mitä lestadiolaisuus ja ”kepulaisuus” talonpoikaisväestölle. (Melkas 1983; ks. Puuronen 1996.) Paavo Lipposen vetämä sosiaalidemokraattien ja Ko-koomuksen yhteistyölle perustuva hallitus ei nauttinut kaikkien alueen ihmisten luottamusta:

---

<sup>7</sup> Raittiusaatteella onkin ollut tärkeä rooli lestadiolaisuuden synnyssä. Herätysliikkeen vaikutus raittiuden edistäjänä on ollut kaikkien historioitsijoiden mukaan tämän uskonnollisen liikkeen huomattavimpia ansioita.

*Työttömyys ja sitä seurannut turhautuminen on lisääntynyt alkoholin käyttöä. Saatavuus ei nähdäkseeni ole alkoholin käytön lisääjänä ongelma. Lisää työpaikkoja ihmisille, harrastusmahdollisuuksia lisää. Puolueedustajat ("kansanedustajat" muka) sortavat syrjäseutujen ihmisiä, me olemme eriarvoisessa asemassa. Elämme Lipponen-Niinistö tiktatuuri aikaa. (69-v., Ranua)*

## **Raittius on edelleen osa naisen elämää...**

Täysin raittiita on ollut koko maassa suhteellisesti paljon enemmän naisten kuin miesten keskuudessa.<sup>8</sup> Naisten luopuminen raittiudesta onkin ollut yksi askel sukupuolierojen kaventumisessa. Sukupuolten välinen selkeä ero on kadonnut kolmessa vuosikymmenessä: raittiiden osuus naisista ja miehistä oli vuonna 2000 alle kymmenen prosenttia. (Metso ym. 2002, 14.) Maaseudulla raittius on yleisempää kuin kaupungeissa. Maaseudun iäkkäät naiset muodostavat raittiiden ydinryhmän, ja raittiiden naisten keski-ikä on noussut ja alkoholia käyttävien laskenut. Raittiiden naisten keski-ikä oli vuonna 1984 tutkimuspaikkakunnilla 45 vuotta ja vuonna 2001 viisi vuotta enemmän. Raittius myös yleistyy siirryttäessä etelästä pohjoiseen. 1990-luvun lopussa raittiiden osuus oli pääkaupunki-seudulla vain 6 % ja kun se Pohjois-Suomessa oli 17 %.

Tutkimusten mukaan raittius on ollut yleisintä pienituloisten, alempiin

---

8 Juomatapatutkimusten (esim. Simpura ym. 1985) mukaan raitis on henkilö, joka ei käytä alkoholia ja joka on lopettanut alkoholin käytön tai käyttää alkoholia harvemmin kuin kerran vuodessa. Määritelmä lähtee käytön tiheydestä "ei koskaan" tai "harvemmin kuin kerran vuodessa". Määritelmä on ollut tutkimuksissa käyttökelpoinen, sillä kuten tutkimukset ovat osoittaneet, ihmiset suhtautuvat niin kohtuukäyttöön kuin raittiuteenkin hyvin joustavasti. Runsaastikin alkoholia käyttävä pitää käyttöönsä kohtuullisena ja alkoholia säännöllisestikin käyttävä itseään raittiina. Toisaalta voi pohtia, toimiiko raittiuden määritelmä enää nykypäivänä. Onko syytä laajentaa tai avata sitä niin, että esimerkiksi henkilöt, jotka käyttävät joko "kerran tai pari" vuodessa määritellään raittiiksi. Raittius voitaisiin määritellä myös kerralla käytetyn määrän avulla, jolloin esimerkiksi pullo olutta tai lasillinen viiniä harvoin nautittuna ei tee vielä henkilöstä ei-raitista. "Taparaittudessa" alkoholin käyttö ei ole oleellinen osa elämää vaan satunnainen, vähäpätöinen asia. "Täysraittiuudella" eli absolutismilla ymmärretään tietoisesti tehtyä päätöstä elää ilman pähteitä.

sosiaaliryhmiin ja vähän koulutusta saaneiden keskuudessa.<sup>9</sup> Pienituloisuus, kuuluminen alempiin sosiaaliryhmiin ja vähäinen kouluttautuminen ovat edelleen yleisiä ilmiöitä maaseudulla (ks. Kainulainen ym. 2001).

Raittiudesta luopumista on maaseudulla tapahtunut kaikissa ikäryhmissä, mutta raittiiden osuus nuorten ja nuorten aikuisten naisten keskuudessa on romahtanut. Vaikka luopumista on tapahtunut myös vanhemmilla naisilla, muutokset eivät ole yhtä rajuja. Yli puolet maaseudun yli 50-vuotiaista naisista on edelleen raittiita (ks. Taulukko 1).

**Taulukko 1. Naisten juomistiheys (%) ja ikä vuosina 1984 ja 2001**

	raitis	harvoin alkoholia käyttävä	melko usein alkoholia käyttävä	usein alkoholia käyttävä
nuoret				
1984	43	22	29	6
2001	19	17	52	12
nuoret aikuiset				
1984	15	33	40	12
2001	9	12	59	19
keski-ikäiset				
1984	26	5	40	29
2001	22	26	30	22
50v ja sitä vanhemmat				
1984	63	21	16	1
2001	52	22	18	9

Naisten raittiuden yleisyys yhdessä alkoholin huonon saatavuuden kanssa mahdollistivat entisaikaan raittiuden laajemman kirjon kuin nykypäivänä. Raittiudesta luopumisen myötä on raittiiden ydinryhmä entisestään kui-

9 Jo Pekka Kuusi (1956, 149) vertaili tutkimuksessaan maaseutuväestön alkoholin käyttäjiä ja henkilöitä, jotka eivät ole koskaan juoneet sekä sellaisia, jotka ovat juoneet mutta eivät kuitenkaan viimeksi kuluneen vuoden aikana. Viimeksi mainituille oli tyypillistä sosiaalisten kontaktien vähyys ja passiivisuus, alhainen sosioekonominen asema, vähäiset lukutottumukset, harvat kaupungissa käynnit, vähäinen urheiluharrastus sekä harvoin elokuvissa ja tansseissa käyminen. Passiivisia piirteitä ei esiinny samalla tapaa niillä, jotka eivät ole koskaan juoneet. Vastaavanlaisia tuloksia on saatu Norjassa ja Ruotsissa tehdyissä tutkimuksissa (ks. esim. Armyr ym. 1982).

vunut ja alkoholia käyttävien ääripää kostunut. Alkoholin käytön turmiollisuus raittiuden perusteena ei ole enää niin yleinen kuin 1980-luvulla. Osa raittiudesta kiinnittyy uskonnolliseen vakaumukseen (esim. Bruun 1972; Holmila 1979; Orjasniemi 1997). Tämä on tullut esille myös tässä tutkimuksessa: raittius Ranualla on yleisempää kuin Posiolla (Orjasniemi 1997). Ranualaisten naisten raittius on edelleen huomattavasti yleisempää kuin koko maassa keskimäärin, ja yli kolmasosa naisista pidättäytyy kokonaan alkoholin käytöstä. Yli puolet raittiista naisista ilmoitti, ettei käytä alkoholia, koska uskonnollinen vakaumus ei sitä salli.

Myös posiolaisten naisten raittius on huomattavasti yleisempää kuin koko maassa. Posiolla se ankkuroituu lähinnä yleiseen raittiuden periaatteeseen. Henkilö on vakaumukseltaan raitis. Periaate raittiuden perusteena ei kuitenkaan ole enää niin yleinen kuin ennen. Alkoholin käytöstä pidättäytymiseen voi vaikuttaa myös ympäristön normatiivinen paine. ”Maaseudun kieltolain” aikana omaksuttu raitis elämäntapa säilyy huolimatta siitä, että alkoholia on saatavilla.

Raittius voi liittyä myös sosiaaliryhmän elämäntapaan. Talonpoikainen elämänmuoto oli vielä 1980-luvun maaseudulla vallitseva, eikä tähän elämänmenoon liittynyt säännöllistä alkoholin käyttöä varsinkaan emäntien keskuudessa. (Holmila 1979.) Koko maassa raittius on ollut maaseudun viljelijäväestön keskuudessa keskimäärin yleisempää kuin muissa sosiaaliryhmissä. Erot ovat kaventuneet kuitenkin paikallisesti. Paikkakuntien emäntien raittius ei enää poikkea alempien toimihenkilö- ja työntekijänaisten raittiudesta.

Käytännöllisiä syitä ovat taloudelliset ja terveydelliset syyt sekä alkoholiin kohdistuva mielenkiinnon puute. Paikkakuntalaisista raittiista naisista kolmasosa ei käytä alkoholia, koska se tulee niin kalliiksi. Tätä yleisempi peruste on alkoholin epämiellyttävä tuoksu ja maku. Näiden lisäksi on olemassa fysiologisia syitä pidättäytyä alkoholin käytöstä. Humaltuminen on joillekin ihmisille fysiologisesti epämiellyttävää.

Raittius voi liittyä myös elämänvaiheeseen tai ikään. Naisilla raskaus, imeytys ja pienet lapset vaikuttavat alkoholin käyttöön. Myös maaseudulla raittius on ”kotiäitien” keskuudessa yleisempää kuin muissa ryhmissä. Suurin osa paikkakunnan raittiista naisista ei käytä alkoholia, koska on nähnyt niin paljon huonoja esimerkkejä alkoholin käytöstä:

*Keskioluen tulo ruokakauppaan aiheutti myös ongelmia. Tiedän asiasta melko hyvin, koska omissa sisaruksissani on alkoholisteja. Alkoholi on aiheuttanut vanhemmilleni erittäin paljon kärsimystä, myös meille sisaruksille, jotka emme käytä. (40-v., Ranua)*

Vapaaehtoisesti raittiuden valinneet ovat enimmäkseen elinikäisiä raittiita. Raittius voi olla myös aikuisiän tietoinen ja hyväksi havaittu valinta. Raittiuden valinneista on alkoholitutkimuksissa käytetty nimitystä ”uusraititit” (Sulkunen 1985, 47). Ilmiönä se mielletään kuitenkin kaupunkimaiseen elämänmenoon kuuluvana. Alkoholin käytön yleistyttyä on raittius määrittynyt poikkeavuutena, ja juomisesta kieltäytymiseen kohdistuu sosiaalisia paineita. Kun ennen käyttäjä joutui selittelemään alkoholin käyttöönsä, joutuu raitis nyt selittelemään raittiuttaan.

### **...vaikka alkoholin käyttö on yleistynyt**

Alkoholiasioissa sukupuoli on Suomessa ollut tärkeä vedenjakaja. Alkoholi on kuulunut miesten maailmaan ja naiset ovat suhtautuneet siihen torjuvasti.<sup>10</sup> Etenkin naistutkijat ovat puhuneet alkoholikulttuurin sukupuolijärjestelmästä. Siinä, kuten yhteiskunnassa yleensä, on vallinnut työnjako: mies juo ja nainen kontrolloi. Nykyään tilanne on alkanut muuttua; naiset ovat alkaneet juoda enemmän kuin aikaisemmin ja juominen on tullut heille hyväksytyimmäksi (ks. Mustonen ym. 2001; Suonpää 2002). Satu Apo (1995, 401) on todennut osuvasti, että elämme taas

---

10 Miesten ja naisten alkoholimaailmoja ja niiden suhdetta on tarkasteltu yleensä eroina alkoholin käytössä, miesten ja naisten juomista ja humaltumista koskevana asenne-eroina ja eroina alkoholin käyttöä koskevissa mielipiteissä (Paakkanen 1995, 225-230). ”Maailmat” viittaavat sukupuolten kahteen erilaiseen ja rinnakkaiseen alkoholin käyttö- ja suhtautumistapaan.

aikaa, jolloin ”juopuu piika sekä akka” kuten 1500-luvun Suomessa. Hänen mukaansa agraarisesta perinteestämme löytyy vastineita nykyisille käsitteille, joiden mukaan puolison juominen kuuluu hänelle itselleen, ei vaimolle. Köyhyys ei enää pakota naista valvomaan miehensä juomista kuten tilattomien kulttuurissa.

Naiset kuluttivat vielä 1960-luvulla noin 10 % maassa juodusta alkoholista. (Ks. esim. Simpura 1985.) Naisten osuus on lisääntynyt 1970-luvulta lähtien. Uuden vuosituhannen alussa naisten osuus kokonaiskulutuksesta on jo neljännes. Naisten kulutuksessa on kuitenkin selkeitä alueellisia eroja. Pääkaupunkiseudulla naisten osuus kulutuksesta on muuta maata suurempi (30 %) ja Pohjois-Suomessa se on kaikkein alhaisin. (Metso ym. 2002, 17-18.)

Naisten alkoholinkäyttöön on alettu kiinnittää erityistä huomiota. Huoli liittyy naisen asemaan uuden sukupolven tuottajana. Tulevan äidin runsas alkoholin käyttö raskauden aikana vaurioittaa lasta. Tämän lisäksi on alettu kiinnittää huomiota naiselle itselle aiheutuviin terveydellisiin ja sosiaalisiin haittoihin. Tämä on tärkeää, sillä tutkimukset ovat osoittaneet, että alkoholihaitat ilmaantuvat naisille herkemmin kuin miehille. (Esim. Roine & Rissanen 1993; Ahlström 1994.)

Vaikka naiset tätä nykyä suhtautuvat alkoholiin lähes yhtä hyväksyvästi kuin miehet, he juovat alkoholia harvemmin, pienempiä määriä kerrallaan ja kokevat vähemmän haittoja. Naisten juomista on kuvattu termillä ”kontrolloitu alkoholisuhde”, jossa alkoholia käytetään rajoitetusti ja suhde päihtymykseen on etäinen. (Järvinen & Olafsdottir 1989; Paakkanen 1995; Metso ym. 2002.)

Nainen huolehtii samanaikaisesti sekä omasta työstään että kodistaan. Perhe onkin tärkein yksikkö, joka rajoittaa ja kontrolloi naisten alkoholin käyttöä. Heidän juomatapoihinsa vaikuttaa tietoinen vastuu lapsista ja lastenhoidosta. Se ei liity pelkästään juomistilanteeseen, vaan myös huoleen siitä, miten selviytyä seuraavan päivän velvoitteista runsaan alkoholin



käytön jälkeen. Perheen sisällä lasten sosialisatio on edelleen lähinnä äidin tehtävä, vaikka perinteisistä sukupuolirooleista luopumista on tapahtunut. Naisen moraaliseksi velvollisuudeksi on tullut pitää järjestyksessä itsensä, lapsensa, miehensä ja kotinsa. (Nätkin 1997; Holmila 2001.) Äitien alkoholin käyttö on vähäisempää kuin lapsettomien naisten ja juodessaankin nainen pyrki selviytymään velvoitteistaan. (Ks. Granfelt 1998; Mauriala 1999; Karjalainen 2002.) Naimisissaolo tai lapset eivät tutkimusten mukaan vaikuta kuitenkaan miesten alkoholin käyttöön. (Ks. Honkasalo 1982; Suurla 1989; Holmila 1992; Auvinen 1994.)

Huolimatta naisen aseman muuttumisesta viime vuosikymmenien aikana on naisen ja miehen välinen työnjako ja yhteiskunnallinen asema ollut erilainen niin kauan, että sukupuolten erilaisuudesta on tullut luonnollinen, itsestään selvä, asia. Kulttuurinen alitajunta on kuitenkin muuttumassa. Sukupuolten välisiä suhteita koskevat mielikuvat muuttuvat hitaammin kuin tekninen ja työnjaollinen tasa-arvoistuminen. Molemmat sukupuolet ovat yhtä lailla mielikuviansa vankeja (Sulkunen ym. 1985; Apo 1995).

Erot naisten ja miesten alkoholin käytössä ovat kaventuneet myös maaseudulla. Kaupunkimainen elämänmuoto on tunkeutunut maaseudulle Ranuan ja Posion syrjäkyliin saakka. Perinteiset tavat ovat muuttuneet ja muuttuvat edelleen yhä nopeammin varsinkin nuoremman väen keskuudessa (Siiskonen 1990). Nuoret eivät perusta edellisten sukupolvien tavoin ymmärrystään perinteeseen, vaan arvostavat kehityksen mukana tuomaa yksilönvapautta, valinnanmahdollisuuksia ja vapautumista kyläyhteisöjen sosiaalisesta kontrollista (Holmila 2001, 104-105). Tämä näkyy myös alkoholin käytössä ja siihen suhtautumisessa.

**Taulukko 2. Ranualaisten (R) ja posiolaisten (P) juomistiheys (%) sukupuolen mukaan vuosina 1984 ja 2001**

	1984				2001			
	nainen		mies		nainen		mies	
	R	P	R	P	R	P	R	P
raitis	53	31	36	23	35	24	27	15
harvoin alkoholia käyttävä	23	29	18	17	16	24	15	17
melko usein alkoholia käyttävä	19	34	35	46	35	36	31	32
usein alkoholia käyttävä	5	6	11	14	14	15	27	36
yhteensä	100	100	100	100	100	100	100	100

Koko maan miehistä yli puolet ja naisista kolmasosa käyttää alkoholia vähintään kerran viikossa (Taskumatti 2002). Maaseudulla (ks. Taulukko 2) näin usein juominen on huomattavasti harvinaisempaa kuin keskimäärin koko maassa. Viikoittain alkoholia nauttivien naisten määrä on kuitenkin enemmän kuin kaksinkertaistunut parin viime vuosikymmenen aikana. Suomessa oluen juonti on olennainen osa saunaperinnettä ajoittuen etenkin lauantai-iltoihin (Simpura ym. 1993). Saunaoluen nauttiminen on yleistynyt myös naisten keskuudessa. Heistä yli neljäsosa ottaa saunaoluen ainakin joskus, mutta edelleen olutta voidaan pitää pääasiassa miesten saunajuomana.

Posiolaisten ja ranualaisten viikoittain alkoholia käyttävien naisten osuuksissa ei ole enää vuoden 2000 alussa eroa. Tätä voidaan pitää viitteenä uskonnollisuuden luoman moraalivallin murtumisesta Ranualla. Erot paikkakuntien alkoholia käyttävien naisten välillä ovat hävinneet. Tätä kuvanee hyvin myös seuraava ranualaisen naisen mielipide:

*Ja joka alkoholia käyttää niin he saavat myös sitä käyttää. Jokainen elää tavallaan ja miksi meidän pitää rajoittaa toisten elämistä kielloilla. (...) Nuorille vain valistusta ja ohjeita miten alkoholia tulee käyttää niin pärjäämme myös niiden kanssa. Suhtautuminen alkoholiin riippuu hyvin paljon omasta henkilökohtaisesta elämäncatsomuksesta. Mutta, ei ne nuo lestadiolaiset ole mitään enkeleitä. Eivätkä ole tulleet painostamaan. Elän omaa elämää. Ja se ei muille kuulu. (37-v., Ranua)*

Pääsääntöisesti huolta kannetaan nuorten lisääntyneestä alkoholin käytöstä:

*Nuoret käyttää enemmän alkoholia, kun minä ja kaverit joskus 10 vuotta sitten. Ei silloin tarvinnu ambulanssien ottaa discon pihalla, jos joku saa alkoholimyrkytyksen. Muuten ei muutosta ehkä huomaa. Asukasmäärä on vähentynyt ja vienyt ravintolassa käyjiä mukanaan ja se näkyy myös Posiolla. Ravintoloita menee kiinni, ei täällä ole kohta yhtään tanssipaiikkaa auki, kuin kesällä. (26-v., Posio)*

Tutkimusten mukaan erot 15–16 -vuotiaiden tyttöjen ja poikien alkoholin käytössä ovat pieniä.<sup>11</sup> Tasa-arvon myötä nuorten naisten juomatavat muistuttavat enemmän samanikäisten miesten tapoja kuin heidän omien äitiensä tai isoäitiensä juomatapoja (ks. Ahlström ym. 1997). Paikkakunnilla yli 14-vuotiaiden tyttöjen viikoittainen alkoholin käyttö on harvinaisempaa kuin pojilla, mutta he luopuvat raittiudesta poikia aikaisemmin. Tyttöillä muutos on tapahtunut 1990-luvun puolivälissä.

Alkoholin käytön aloittamis- tai kokeiluikä on laskenut myös maaseudulla. Kun nuorten, alle 19-vuotiaiden tyttöjen ilmoittama ”ensimmäinen nauttimiskerta” tapahtui keskimäärin noin 14-vuotiaana niin vastaava luku yli 50-vuotiaiden naisten keskuudessa oli liki 24 vuotta.

Vaikka naisten suhtautuminen alkoholiin on muuttunut myönteisemmäk-

---

<sup>11</sup> ESPAD -koululaistutkimuksen (The European School Project on Alcohol and Other Drugs) mukaan nuorten humalakokeilut alkavat suurelta osin peruskoulun yläasteella 13–15 -vuotiaana. Kolme neljästä 15–16 -vuotiaasta työstä ja pojasta oli kokenut humalan, ja vain 9 % oli oman ilmoituksen mukaan raittiita. (Ahlström ym. 1997.)

si, on ero maaseudulla edelleen selkeä. Naiset ovat miehiä yleisemmin sitä mieltä, ettei kohtuullinen alkoholin käyttö kuulu tavalliseen elämään, ja ettei alkoholi sovi kenellekään. Eroa sukupuolten välillä on myös alkoholihaittojen määrän arvioimisessa. Naiset arvioivat miehiä huomattavasti yleisemmin, että alkoholin käytöstä johtuvia perheristiriitoja on paikkakunnalla erittäin paljon. Naisten alkoholin käytön lisääntymisestä ei erityisesti koeta huolta. Siihen kuitenkin viitataan muun muassa näin:

*Naisten juominen on lisääntynyt. Keskioluen vapautuminen opetti myös ennen raittiin, vanhemman väestön juomaan, joista osa jäi ”koukkuun” ja alkoholisoitui. Työssäni näen jo vanhempien alkoholin käytöstä johtuvia vammaisia lapsia. (55-v., Ranua)*

*Naiset ryyppää melko paljon ja usein. Toisaalta huolestuttavaa, vaikka itsekin joskus liityn joukkoon. (17-v., Ranua)*

*Umpijuopuneita naisia hoipertelee tansseissa ja kapakassa, sitä ei aikaisemmin ollut. Tasa-arvoako? HEKO, HEKO, sääliittävä. (34-v., Ranua)*

Naiset eivät kuitenkaan muodosta homogeenista ryhmää missään kulttuurissa, sillä heidän juomatapansa ovat olleet miehiin verrattuna enemmän sidoksissa oman sosiaaliryhmänsä juomatapoihin. Sosiaaliryhmän lisäksi kulttuurista riippumatta naisten alkoholin käyttöön vaikuttaa koulutus, ammattiasema, siviilisääty, tulotaso ja lapset. (Holmila 1992; Ahlström 1994.) Myös maaseudulla eniten ja useimmin alkoholia käyttävät ylemmät toimihenkilönaiset. Tämä ryhmä erottuu selkeästi muista sosiaaliryhmistä. Sama pätee myös koulutuksen suhteen: korkeasti koulutetut naiset erottuvat muista ryhmistä. Viljelijäväestön naisten juomistiheys ei enää eroa maaseudun alempien toimihenkilö- tai työntekijänaisten juomistiheydestä. Raittius on yleisintä eläkeläisten keskuudessa, mutta myös ikääntyneiden naisten alkoholin käyttö on lisääntynyt. Tämä kertoo siitä, että korkea ikä sinänsä on hitaasti menettämässä merkitystään elämäntapoja ja -tyylejä erottelevana tekijänä myös maaseudulla (ks. Tolvanen 1996).

## Mutta juomatavat muuttuvat

Maaseutuväestö, niin Lapissa kuin muuallakin, elää erilaisten uhkakuvien alla. Työttömyys, valikoiva muuttoliike, väestön ikääntyminen ja palveluiden häviäminen näivettävät paikkakuntien syrjäkyliä. Entiset kyläyhteisöt ovat hävinneet koulujen, postien, kauppojen – ja asukkaiden myötä. Kyläläinen on uhanalainen laji.

Maaseutu ei ole enää eriarvoisessa asemassa alkoholin saatavuuden suhteen. ”Maaseudun kieltolaki” päättyi vuonna 1969 alkoholilain myötä. Useat kunnat, Posio ja Ranua mukaan lukien, peruivat kuitenkin keskioluen anniskelu- ja vähittäismyyntisuostumuksen ja kunnat ”kuivuivat” uudelleen siihen asti, kun Alkon myymälät avattiin. Keskiolutkieltopäätösten purku ja vuoden 1995 alkoholilaki poistivat loputkin alueelliset erot alkoholin saatavuudessa.

Alkoholin käyttö Ranualla ja Posiolla on huomattavasti vähäisempää kuin keskimäärin koko maassa. Raittiudesta luopumista on tapahtunut kaikissa ikäryhmissä, mutta maaseudun vanhemmat naiset muodostavat edelleen raittiiden ydinryhmän. Maaseudulla, varsinkin Ranualla, raittiutta ylläpitää lestadiolaisuus, jossa suhtautuminen alkoholin käyttöön on edelleen kielteistä. Liikkeen vaikutus näkyy paikkakunnan raittiudessa, mutta ei enää alkoholia käyttävien keskuudessa. Ranualaisten ja posiolaisten alkoholia käyttävien naisten juomistiheyksissä ei ole enää eroa. Pelkkä uskonnollinen vakaumus ei kuitenkaan selitä raittiuden yleisyyttä. Voi olla, että ”maaseudun kieltolain” aikaan omaksuttu raitis elämäntapa jatkuu, vaikka alkoholia onkin saatavana. Lisäksi raittiuden yleisyyttä selittää väestön ikääntyminen.

Sukupuolten väliset erot alkoholin käytössä ovat maaseudulla suuremmat kuin kaupungeissa. Siitä huolimatta naisten alkoholin käyttö seuraa oman sosiaaliryhmän alkoholin käyttötiheyksiä. Myös maaseudulla ylemmät toimihenkilönaiset ja korkeasti koulutetut naiset käyttävät alkoholia eniten, eikä raittius ole niin yleistä kuin muissa sosiaaliryhmissä. Viljelijävä-

estön naisten alkoholin käyttö ei enää eroa alempien toimihenkilönaisten ja työntekijänaisten alkoholin käyttötiheyksistä. Tämä kertonee myös viljelijäväestön elämäntavan muuttumisesta: perinteisestihän alkoholin käyttö ei ole kuulunut maatalon emäntien elämään. Kyläyhteisöjen hajoamisen myötä myös lähiympäristön sosiaalinen kontrolli on löystynyt. Elämän privatisoitua suhde alkoholin käyttöön muotoutuu henkilökohtaiseksi asiaksi.

Alkoholin saatavuuden helpottumista ei yksin nähdä syynä erilaisiin alkoholihaittoihin. Alkoholin käytön lisääntyminen, ja siitä seuranneet alkoholihaitat kytetään yleiseen yhteiskunnalliseen kehitykseen, jossa tutkimuspaikkakunnat ovat dramaattisella tavalla olleet häviäjän asemassa viimeisten vuosikymmenien aikana. Naisten kommenteissa nousee esiin huoli työttömyyden ja alkoholin käytön yhteydestä, päihdeongelmaisten määrän kasvusta ja nuorten alkoholin käytön lisääntymisestä. Vaikka paikkakuntien nuoret ovat kasvaneet erilaisissa alkoholioloissa kuin heidän vanhempansa, heidän alkoholin käytöstään välittyvä kuva on hyvin perinteinen. Alkoholin käytöstä johtuvat haitat nähdään pääsääntöisesti miesten ongelmina. Naisten alkoholin käytöstä ei koeta niin suurta huolta kuin miesten tai nuorten käytöstä.

Maaseudun tyhjentyessä myös sille ominainen juomatapa häviää. Vähäinen alkoholin käyttö, raittius ja kielteinen asennoituminen alkoholiin eivät määritä tulevaisuudessa maaseutuväestön elämäntapaa. Alkoholin liikkakäyttö kytkeytyy muihin sosiaalisiin ongelmiin, jotka kasaantuvat taantuville maaseutupaikkakunnille. Kuva ”puhtoisesta” maaseudusta tulee muuttumaan myös mielikuvien tasolla. Yhteisöjen hajotessa paikallisuus sinällään ei luo kehystä juomatavan muotoutumiselle, vaan ne syntyvät yhä enemmän oman sukupuolen, iän, sosiaaliryhmän ja koulutuksen kautta. Kehitys on antanut naisille enemmän valinnanvapautta suhteessa alkoholin käyttöön, eikä alkoholia nähdä enää sukupuolten välisenä kiistakysymyksenä. Alkoholin kulutus ja käytöstä aiheutuneet haitat tulevat lisääntymään alkoholiveron alentuessa. Voi olla, että tämä tulee kärjistämään sukupuolten välisiä suhteita uudelleen sekä paikallisesti että yhteis-

kunnallisesti, sillä naisilla ja miehillä on erilainen suhde alkoholiin.

## Lähteet

- Ahlström, Salme 1994: Nuoret alkoholin käyttäjinä. Seurantaraportti 1977–1993. *Alkoholipolitiikka* 3, 175-186.
- Ahlström, Salme; Haavisto, Kari; Metso, Leena & Tuovinen, Eeva Liisa 1996: Päihteiden käyttö ja saatavuus 15-vuotiaiden keskuudessa. *Alkoholipolitiikka* 6, 18-29.
- Ahlström, Salme; Haavisto, Kari; Tuovinen, Eeva Liisa & Metso, Leena 1997: *Finnish country report for the European school survey project on alcohol and drugs* (Espad). Themes 1. Stakes, Helsinki.
- Ahola, Eija 1989: *Happy Hours. Uuden keskiluokan ravintolaelämä*. Hanki ja Jää, Helsinki.
- Apo, Satu 1995: Viina, valta ja agraarinen perhe. *Alkoholipolitiikka* 6, 393-402.
- Armyr, Gunno; Elmer, Åke & Herz, Ulrich 1982: *Alkoholen i 80-talets värld*. Sober Förlags ab., Stockholm.
- Auvinen, Anja 1994: *Naisten kesken*. Stakesin raportteja 164, Helsinki.
- Bruun, Kettel 1972: *Alkoholi, käyttö, vaikutukset ja kontrolli*. Tammi, Helsinki.
- Granfelt, Riitta 1998: *Kertomuksia naisten kodittomuudesta*. SKS, Helsinki.
- Hallman, Maria; Kannas, Lasse & Tynjälä, Jorma 1992: *Tupakka, tuoppi ja elämisen terveystyyli. Tutkimus 11–16 -vuotiaiden tupakoinnista ja alkoholin käytöstä*. WHO-Koululaistutkimus. Sosiaali- ja terveyshallituksen raportteja 61, Jyväskylä.
- Haveri, Arto & Suikkanen, Asko 2003: Onko Lapilla alueena tulevaisuutta? Teoksessa Linjakumpu, Aini & Suopajarvi, Leena (toim.): *Sellinen seutu ja sellainen maa. Erot, vastarinta ja uuden politiikan vaatimus Lapissa*. Lapin yliopisto, 171-194.



Holmila, Marja 1979: *Maalaiskylän asukkaat ja alkoholi*. Alkoholipoliittisen tutkimuslaitoksen tutkimusseloste 127, Helsinki.

Holmila, Marja 1992: *Kulkeurin valssi on miesten tanssi. Naiset alkoholin suurkuluttajina*. Alkoholipoliittinen tutkimuslaitos, VAPK-kustannus, Helsinki.

Holmila, Marja 2000: *Social Bonds in Rural Life. Regulating the Dangerous Stakes*, Research Report 113.

Holmila, Marja 2001: *Kylä kaupungistuvaassa yhteiskunnassa. Yhteisöelämän muutos ja jatkuvuus*. SKS, Helsinki.

Järvinen, Margaretha & Olafsdottir, Hildiquunuv 1989: Drinking patterns among women in the Nordic countries. Teoksessa Haavio-Mannila, Elina (toim.): *Women, alcohol and drugs in the Nordic countries*. Nordic Council for Alcohol and Drug Research 16, 47-75.

Kainulainen, Sakari; Rintala, Taina & Heikkilä, Matti 2001: *Hyvinvoinnin alueellinen erilaistuminen 1990-luvun Suomessa. Kahtiajakautuva Suomi?* - tutkimusprojektin julkaisu, Stakesin tutkimuksia 114, Helsinki.

Kallenautio, Jorma, 1979: *Kieltolaki ja sen kumoaminen puoluepoliittisena ongelmana*. Alkoholitutkimussäätiön julkaisuja 31, Helsinki.

Kantola, Anu & Kautto, Mikko 2002: *Hyvinvoinnin valinnat. Suomen malli 2000-luvulla*. Sitra 251, Edita, Helsinki.

Karjalainen, Outi 2002: *"Äiti älä juo sitä kaljaa!" – Päihdeongelmaisten naisten kokemuksia äitiydestä, tuesta ja kontrollista*. Julkaisematon pro gradu - tutkielma, Lapin yliopisto.

Karvonen, Sakari & Rahkonen, Ossi 2000: Nuorten elämäntyylin ja terveystyytymisen kulttuurinen vaihtelu. *Yhteiskuntapolitiikka* 65:2, 135-145.

- Katajamäki, Hannu & Kaikkonen, Rauno 1991: *Maaseudun kolmas tie*. Helsingin yliopisto. Maaseudun tutkimus- ja koulutuskeskus, Sarja A, Seinäjoki.
- Kortteinen, Matti & Tuomikoski, Hannu 1998: Miten työttömät selviytyvät? *Yhteiskuntapolitiikka* 63:1, 5-13.
- Kuusi, Pekka 1956: *Alkoholijuomien käyttö maaseudulla*. Väkijuomakäytön tutkimussäätiö, Helsinki.
- Lappi lukuina 2002: Lapin Liitto. [www.lapinliitto.fi](http://www.lapinliitto.fi) (luettu 2.9.2003).
- Linjakumpu, Aini 2003: Lestadiolaisuuden poliittinen merkitys Pohjois-Suomessa. Teoksessa Linjakumpu, Aini & Suopajarvi, Leena (toim.): *Sellainen seutu ja sellainen maa. Erot, vastarinta ja uuden politiikan vaatimus Lapissa*. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellinen julkaisusarja B 44, 85-110.
- Mauriala, Auli 1999: Äiti pitää perheen pystyssä juodessaankin. *Tiimi* 1, 16-17.
- Melkas, Jussi 1985: *Pohjoissuomalaiset arvot*. Oulun yliopisto, Pohjois-Suomen tutkimuslaitos.
- Metso, Leena; Mustonen, Heli; Mäkelä, Pia & Tuovinen Eeva Liisa 2002: *Taulukkoraportti vuoden 2000 tutkimuksen perustuloksista ja vertailua aiempiin juomatapatutkimuksiin*. Stakesin tutkimuksia 3, Helsinki.
- Mäkinen, Hannu 1977: *Päätöksentekoprosessi keskioluen kunnallisten yleissuositusten peruuttamisen yhteydessä*. Alkoholipoliittisen tutkimuslaitoksen tutkimusseloste 106, Helsinki.
- Orjasniemi, Tarja & Pekkala, Helena 1989: *Kun Alko avattiin... Tutkimus Ranuan alkoholimyymälän avaamisesta vuonna 1984 ja sen vaikutuksista: Ranuan ja Posion vertailu*. Lapin korkeakoulu, Yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja B 7.

- Orjasniemi, Tarja 1997: *”Viinakaupan jälkeeseen...” - Panelitutkimus alkoholipoliittisen mielipide- ja asenneilmaston sekä alkoholin käytön kulttuurisen ankuroitumisen muutoksista Ranualla ja Posiolla 1980-luvulla.* Julkaisematon liseniaatintyö, Lapin yliopisto.
- Orjasniemi, Tarja 2002: ”Kyllä piru vie rahaa on, kun on viinakauppaan asiaa...” *Lapin Kansa* 18.12.2002.
- Paakkanen, Pirjo 1995: Naisten ja miesten alkoholimaailmojen lähentyminen vuosina 1984–1992. *Alkoholipolitiikka* 4, 225-230.
- Puuronen, Jorma 1996: *Liike kylässä – Työväenliikkeen organisoituminen Kolarin Venejärvellä vuosina 1925–1950.* Julkaisematon pro gradu -tutkielma, Lapin yliopisto.
- Päihdetilastollinen vuosikirja 2002. Alkoholit ja huumeet.* Stakes, Jyväskylä.
- Rimpelä, Arja; Lintonen, Tomi; Pere, Lasse; Rainio, Susanna & Rimpelä, Matti 2002: *Nuorten terveystapatutkimus 2001. Tupakoinnin ja päihhteiden käytön muutokset 1977–2001.* Aiheita 10, Stakes, Helsinki.
- Roine, Risto & Rissanen, Aila 1996: Nainen ja Alkoholit. *Suomen Lääkäri-lehti* 51:8, 815-816.
- Simpura, Jussi 1985: *Suomalaisten juomatavat. Haastattelututkimuksen tuloksia vuosilta 1965, 1970 ja 1984.* Alkoholitutkimussäätiön julkaisuja 34, Helsinki.
- Stakesin kuntatilasto 2002. Janavertailu. Posio.* Stakes, Helsinki.
- Sulkunen, Pekka 1980: *Alkoholit kulutus ja elinolojen muutos toisen maailmansodan jälkeen.* Vammala.
- Sulkunen, Pekka 1985: Raittiit. Teoksessa Simpura, Jussi (toim.): *Suomalaisten juomatavat.* Alkoholitutkimussäätiön tutkimuksia 34, Jyväskylä.
- Suomen Rauhanystiöyksen Keskuystiöystyö 1979.* Oulu.

- Suonpää, Juhani 2002: *Alkoholi ja parisuhde. Sosiaalinen kontrolli, konfliktit, juomiseen kannustaminen ja muutokset alkoholin käytössä*. Aiheita 4, Stakes, Helsinki.
- Suurla, Liisa 1989: *Nainen, alkoholi, elämä*. Kirjapaja, Helsinki.
- Takala, Jukka-Pekka 1979: Alkoholi ja yhteiskunta Santeri Alkion ajattelussa. *Alkoholipolitiikka* 5, 244- 249.
- Talonen, Jouko 1988: *Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905–1929*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 144, Helsinki.
- Taskumatti 2002*. Tilastotietoa alkoholista ja huumeista. Stakes, Helsinki.
- Tolvanen, Eija 1996: Sopiiko alkoholi mummokuvaan? *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 9:1, 29-35.
- Winter, Torsten; Karvonen, Sakari; Kaprio, Jaakko & Lahelma, Eero 2002: Uskonnollisuuden yhteys raittiuden pysyvyyteen pojilla ja tytöillä. *Sosiaalilääketieteellinen Aikakauslehti* 39:4, 273-287.
- [www.te-keskus.fi/lappi](http://www.te-keskus.fi/lappi) (luettu 2.9.2003).

## KIRJOITTAJAT

MERVI AUTTI, YTM, valokuvaaja, teki väitöskirjansa johdannoksi valokuvanäyttelyn *Auttin neidit* vuonna 2002. Hän valmistelee väitöskirjaansa *Auttin neitien 1920-luku* kulttuurihistorian oppiaineeseen Lapin yliopiston taiteiden tiedekuntaan.

SEIJA KESKITALO-FOLEY, KL, toimii assistenttina Lapin yliopistossa kasvatustieteiden tiedekunnassa. Hän tarkasteli lisensiaatintyössään *Minne koulutus kuljettaa?* (1998) koulutuksen merkitystä lappilaisten naisten elämäkerroissa. Seija Keskitalo-Foley valmistelee Lapin maaseudulla asuvien naisten elämäkertoihin pohjautuvaa naisten tiloja ja toimijuutta käsittelevää väitöskirjaa.

ANNE KORHONEN, KL, toimii assistenttina Lapin yliopistossa kasvatustieteiden tiedekunnassa. Hän on tehnyt lisensiaatintyönsä *Aidin siloposkesta taistelutahtoinen nuorimies. Sotilaskouluttajan sanansäilä diskurssianalyysissä* vuonna 2001. Anne Korhonen kirjoittaa väitöskirjaa lastenelokuvien sukupuolen tyylien diskursiivisesta luennasta.

MERVI KUTUNIVA, KM, työskentelee kasvatustieteen assistenttina Lapin yliopistossa. Hän tekee väitöskirjatutkimusta äitiydestä vanhoillislestadiolaisessa kulttuurissa.

PÄIVI NASKALI, KT, toimii kasvatustieteen professorina (ma) ja naistutkimuksen vastuhenkilönä Lapin yliopistossa opettaen kasvatustiedettä ja naistutkimusta sekä ohjaten maisteri- ja tohtoriopiskelijoita. Hän tarkastelee väitöskirjassaan *Tyttö, äiti, kasvatustiede – kohti feminiinistä kasvatustieteen filosofiaa* (1998) kasvatustieteen ja sukupuolen filosofiaa ranskalaisen feminismin kehityksessä.

TARJA ORJASNIEMI, YTL, työskentelee sosiaalityön lehtorina (ma) Lapin yliopistossa yhteiskuntatieteiden tiedekunnassa sosiaalityön laitoksella. Hän on tehnyt lisensiaatintyönsä ”*Viinakaupan jälkeeseen...*” Panelitut-

*kimus alkoholipoliittisen mielipide- ja asenneilmaston sekä alkoholin käytön kulttuurisen ankkuroitumisen muutoksista Ranualla ja Posiolla 1980-luvulla vuonna 1997. Hän valmistelee väitöskirjaansa maaseutuväestön juomatavoista ja niiden muutoksista.*

SATU SAARINEN, TM, toimii pastorina. Hän valmistelee väitöskirjaansa *Oulun hiippakunnan naispappien kokemuksista pohjoisen kristillisyyden perinteessä* kulttuurihistorian oppiaineeseen Lapin yliopiston taiteiden tiedekuntaan.













