



Sandra Wallenius-Korkalo

*Esitetty
lestadio-
laisuus*



ACTA UNIVERSITATIS
LAPIONIENSIS 373



SANDRA WALLENIIUS-KORKALO

Esitetty lestadiolaisuus
Uskonto, ruumiillisuus ja valta populaarikulttuurissa

Akateeminen väitöskirja,
joka Lapin yliopiston yhteiskuntatieteiden tiedekunnan suostumuksella
esitetään julkisesti tarkastettavaksi Lapin yliopiston Esko ja Asko -salissa
kesäkuun 16. päivänä 2018 klo 12



LAPIN YLIOPISTO
UNIVERSITY OF LAPLAND

Rovaniemi 2018

Acta Universitatis Lapponiensis 373

SANDRA WALLENIUS-KORKALO

Esitetty lestadiolaisuus
Uskonto, ruumiillisuus ja valta populaarikulttuurissa



LAPIN YLIOPISTO
UNIVERSITY OF LAPLAND

Rovaniemi 2018

Lapin yliopisto
Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

Taitto: Taittotalo PrintOne
Kansi: Studio Borga
Kannen kuvat:
Kielletty hedelmä -elokuvan lehdistökuvat: (c) 2009 Helsinki-filmi Oy
Taivaslaulu-näytelmän kuvat: Oulun teatteri/Jussi Tuokkola
Taivaslaulu-romaanin kansikuva: Gummerus/Pauliina Rauhala

Myynti:
Lapland University Press
PL 8123
96101 Rovaniemi
puh. 040 821 4242
julkaisu@ulapland.fi
www.ulapland.fi/LUP

Lapin yliopistopaino, Rovaniemi 2018

Painettu:
Acta Universitatis Lapponiensis 373
ISBN 978-952-337-077-7
ISSN 0788-7604

Pdf:
Acta electronica Universitatis Lapponiensis 240
ISBN 978-952-337-078-4
ISSN 1796-6310

Tiivistelmä

Väitöstutkimukseni tarkastelee populaarikulttuurissa esitettyä lestadiolaisuutta. Tutkimukseni kiinnittyy erityisesti vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä käynnissä olevaan murrokseen ja sen heijastuksiin yhteiskunnassa. Esitän, että kulttuuriset representaatiot osallistuvat meneillään olevan murroksen näkyväksi tekemiseen peilaten sitä, mutta samalla myös tuottaen sitä.

Vanhoillislestadiolaisuus on Suomen suurin herätysliike. Viime vuosina vanhoillislestadiolaisuus on ollut kriittisen huomion kohteena kielteisellä naispappeuskannallaan, raskaudenehkäisyyden ja lestadiolaisäitien uupumiseen liittyvien keskustelujen sekä lasten hyväksikäyttöä ja hengellistä väkivaltaa koskevien väärinkäytösten kautta. Nämä keskustelut kulminoituvat kysymykseen ruumiillisuudesta, siihen, millaisia mahdollisuuksia, odotuksia, vaateita ja joskus loukkauksia kohdistuu uskovan ruumiiseen. Tutkimukseni valottaa uskonnolliseen ruumiillisuuteen liittyviä vallan ulottuvuuksia vanhoillislestadiolaisuutta kuvaavien kulttuurituotteiden kautta. Tutkimuksessani kysyn, miten lestadiolaisuus ruumiillistuu kulttuurituotteissa ja millaista ymmärrystä lestadiolaisen ruumiillisuuden poliittisuudesta kulttuurituotteet tuottavat. Esitän, että kyse on ennen kaikkea uskonnollista ryhmää rakentavasta, ylläpitävästä ja hajottavasta vallasta, joka kohdistuu ruumiiseen ja juontuu ruumista.

Tutkimukseni sijoittuu feministisen politiikantutkimuksen, uskonnontutkimuksen ja kulttuurintutkimuksen rajapinnalle. Ensisijainen tutkimusmateriaalini koostuu neljästä 2010-luvun taitteessa ilmestyneestä nykylestadiolaisuutta kuvaavasta kulttuurituotteesta: *Kielletty hedelmä* -elokuva (2009), *We Sinners* -romaanin (2012), *Iholla* -todellisuustelesiosarja (2013) ja *Taivaslaulu* -näytelmä (2015). Esitän, että lestadiolaisuuden representaatioissa toistetaan ja tuotetaan lestadiolaisuuden materiaalisia ja diskursiivisia järjestyksiä. Samalla kulttuurituotteissa esitetään monin tavoin toisin tekemistä, järjestyksiä vastaan haraamista ja epäjärjestyksiä. Lestadiolaisuuden järjestykset tulevat näkyviksi esitetyn elämän arkisissa käytännöissä ja erityisesti sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvässä ruumin hallinnassa. Ruumiin poliittinen potentiaali on näiden järjestysten tuottajina ja haastajina.

Kokonaisuutena tutkimukseni muodostaa kuvan siitä, miten ja millaisena ruumiillisuuden kautta hahmottuva lestadiolaisuus on esillä yhteiskunnallisessa keskustelussa ja kulttuurisessa mielikuvituksessa. Esitän työni synteessä, että näin tarkasteltuna populaarikulttuurissa ruumiillistuva lestadiolaisuus näyttäytyy hoivan, kaipuun ja kontrollin dynamiikkana ja politisoituu kuulumisen ja kuulumattomuuden kysymyksissä. Laajemmin ymmärrettynä lestadiolaisuuden esitykset kutsuvat dialogiin lestadiolaisen yhteisön ja muun yhteiskunnan välille. Ehdotan, että kohtaamiset esitetyn lestadiolaisuuden kanssa ovat paikantuneita, ruumiillisia, aistimellisia ja affektuaalisia poliittisia tapahtumia. Ne haastavat paitsi kohtamaan yhteisöön liittyviä kipukohtia ja ongelmia, myös tunnistamaan jaettua ja samankaltaisuutta eroista huolimatta.

Avainsanat: feministinen politiikantutkimus, kuuluminen, lestadiolaisuus, populaarikulttuuri, representaatio, ruumiillisuus, sukupuoli, uskonto, valta, vanhoillis-lestadiolaisuus

Abstract

Laestadianism represented
Religion, corporeality and power in popular culture.

This thesis studies Laestadianism in popular culture. The research examines the ongoing shift in the Conservative Laestadian revivalist movement and the reflections of the shift in the surrounding society. In the work, I argue that cultural representations participate in the shift by both mirroring it and producing it.

Conservative Laestadianism is the largest revivalist movement in Finland. Recently, the movement has attracted critical publicity due to its negative stance on female priests, its ban on contraception and wrongdoings within the Laestadian community such as sexual abuse of children and spiritual violence. I argue that these discussions point to questions of corporeality: what religious bodies are allowed to do, what is expected and required of them and how, sometimes, are they violated. Through an analysis of cultural products, my study scrutinizes the power dimensions of religious corporeality. I ask how Laestadianism is embodied and how its representations participate in making sense of the political potential of the Laestadian body. I suggest that the power at issue constructs, maintains and divides the religious collective and is focused on, materializes in, and originates from the body.

The thesis draws on feminist political studies, religious studies and cultural studies. It analyses four different cultural products depicting Laestadianism: a film, *Kielletty hedelmä* (*Forbidden fruit*) from 2009; a novel, *We Sinners* from 2012; a reality-television show, *Iholla* (*On the Skin*) from 2013; and a play, *Taivaslaulu* (*Heaven song*) from 2015. The representations of Laestadianism in these works performatively reiterate and produce the material and discursive orders of Laestadianism. Equally, they display doing differently, overturning rules and embodying disorder. The orders of Laestadianism become tangible in the representations of everyday practices and especially in the corporeal control of gender and sexuality. The political potential of bodies lies in creating, affirming and challenging these orders.

The research illustrates the ways in which corporeal Laestadianism is present in the societal debate and in cultural imagination. As a synthesis of the forms of Laestadianism represented, I present a dynamic triad of care, longing, and control, processes that become politicized in the questions of belonging and not belonging. Furthermore, the mediations of Laestadianism in popular culture call for a dialogue between the movement and society at larger. Encounters with represented Laestadianism are thus approached as situated, corporeal, multisensory, and affective political events. They draw attention to the potential sensitivities, problems and blind spots in the Laestadian community, but also to the need to recognize and confront sameness despite, and in, difference.

Keywords: belonging, Conservative Laestadianism, corporeality, feminist political studies, Laestadianism, popular culture, power, religion, representation

Kiitokset

Väitöskirjani sai alkunsa Mika Luoma-ahon luotsaamassa ja Suomen akatemian rahoittamassa *Lestadionismi*-hankkeessa. Hankkeen kautta muotoutui sekä väitöstutkimukseni aihepiiri että sen keskeinen tukijoukko. Suurimman kiitoksen tästä tukijoukosta ansaitsee ensinnäkin ohjaajani Aini Linjakumpu. Aini on ollut yksi väitöstyöni kantavista voimista prosessin alusta sen loppuun. Ainin aikaa ja vaivaa säästelemätön perehtyminen työhöni sen eri vaiheissa sekä perusteelliset ja tarvittaessa kriittisetkin kommentit ovat haastaneet minut lukemaan laajemmin, argumentoimaan selkeämmin ja jäsentämään tutkimustani täsmällisemmin. Sanna Valkosesta sain ensin loistavan kanssakirjoittajan ja sitten onnekseni myös ohjaajan. Sannaa haluan kiittää sekä siitä laaja-alaisesta asiantuntemuksesta, jolla hän on rikastuttanut työtäni, että mutkattomasta tuesta ja luottamuksesta, joita hän on minulle osoittanut.

Tutkimusta on ollut helppo tehdä tutkijayhteisössä, jossa muutkin painiskelevat samankaltaisten aiheiden parissa. *Lestadionismi*-hankkeen päätyttyä tutkijayhteisöä on ylläpitänyt Emil Aaltosen Säätiön rahoittama ja Tapio Nykäsen johtama *Lestadiolaisuuden verkostot* -hanke. Haluan kiittää sekä hankkeiden rahoittajia, Suomen Akatemiaa ja Emil Aaltosen Säätiötä, että kaikkia hankkeissa eri tavoin mukana olleita tutkijoita niistä lukuisista tapaamista ja keskusteluista, jotka ovat vieneet työtäni eteenpäin.

Esitarkastajiani Johanna Kantola ja Titus Hjelmiä kiitän lämpimästi tarkkanäköisistä kommentteista, kohdallisista huomautuksista ja kannustavista sanoista – ne ovat olleet suureksi hyödyksi käsikirjoitukseni viimeistelyssä. Johanna Kantola on ilokseni lupautunut myös vastaväittäjäksi työlleni.

Matkan varrella tutkimukseni osajulkaisuja ovat kommentoineet useamman tieteellisen journalin ja kirjan toimituskunnat, kustantajan edustajat ja anonyymit refereet. Heille kaikille kuuluu suuri kiitos – saamani palaute on ollut korvaamatonta tutkijaksi kehittymisen tiellä. Haluan kiittää myös kaikkia niitä tahoja, jotka ovat aikanaan osallistuneet tutkimukseeni, edesauttaneet materiaalihakintaa ja tutkimuksen viimevaiheessa tukeneet tämän kirjan julkaisua. Kiitän erityisesti Paula Kassista asiantuntevasta avusta julkaisuprosessissa, Ritva Lahtista, Mirja Hiltusta ja Veera Kinnusta käsikirjoituksen viimeistelyyn liittyvistä kommentteista sekä Richard Foley englanninkielisen abstraktin kieliasun tarkistamisesta. Väitöskirjani komeat kannet on suunnitellut Studio Borgan Minna Saastamoinen – kiitos!

Tutkimukseni kotipaikkana on toiminut Lapin yliopiston yhteiskuntatieteiden tiedekunta ja politiikkatieteiden oppiaine, jonka nuorempana tutkijana olen tehnyt suurimman osan tutkimustyöstäni. Kiitos politiikkatieteilijät ja naapurimme sosiologit: Aini Linjakumpu, Tapio Nykänen, Mika Luoma-aho, Petri Koikkalainen, Tiina Seppälä, Lassi Heininen, Julian Reid, Jarno Valkonen, Veera Kinnunen, Leena Suo-

pajärvi, Heikki Huilaja, Janne Autto, Merja Kinnunen ja Saara Koikkalainen. Teidän kanssanne on ollut hyvä tehdä töitä! Jarno Valkoselle vielä erityiskiitos monista rakentavista kommentteista teksteihini.

Kulttuurihistorian oppiaineella ja Marja Tuomisella on ollut suuri rooli siinä, miten alun perin päädyin tutkijan polulle. Kiitos Marja viisaudesta ja lämmöstä! Kiitos myös Soile Veijola, Suvi Ronkainen, Nella van den Brandt, Marjo Lindroth ja Heidi Sinevaara-Niskanen kannustuksesta ja keskusteluista matkan eri vaiheissa. Tiedekuntamme, koko yliopiston ja kansainvälisten verkostojemme henkilöstöstä voisin mainita vielä lukuisia muita. Tyydyn nyt kuitenkin vain osoittamaan nöyrimmät kiitokseni koko tiedekunnan väelle ja kaikille niille, joiden kanssa minulla on ollut etuoikeus työskennellä. Kiitos myös teille politiikkatieteiden, sosiologian ja kulttuurihistorian opiskelijat, jotka olette olleet muistuttamassa opetustyön hienoudesta kaiken tutkimisen keskellä.

Hanna Lempinen, Suvi Alt ja Veera Kinnunen, kiitos ystävyydestä, matkoista, naurusta, kaiken kattavista keskusteluista, aamukahveista ja iltateestä, elämän ja väitöskirjaprosessin jakamisesta. Veeralle, naapurille, lämmin kiitos myös pitkäaikaisesta kirjoituskumppanuudesta. Tärkeitä matkaystäviä tohtoroitumisen tiellä ovat olleet myös Maria Hakkarainen, Minni Haanpää ja Joonas Vola – kiitos teille!

Aivan erityisen kiitoksen ansaitsee Päivi Rantala, joka kysyi minulta väitösprosessini vielä ollessa aluillaan – ja melkoisen hajallaan –, että miksi en tarkastelisi työssäni *Kielletty hedelmä* -elokuvaa. Päiviä on siis pitkälti kiittäminen siitä suunnasta, johon tutkimukseni lähti – unohtamatta tietenkään niitä lukuisia kirjoitustapaamisia, joiden aikana olen päässyt työstämään tutkimustekstejäni.

Haluan kiittää myös Susanna Hastia, joka kysyi minulta kerran ohimennen, että miten tanssiharrastuneisuuteni on vaikuttanut tutkimukseeni. Tämä kysymys on johtanut minut moniin pohdintoihin sitä, mitä tekemistä tutkijan ruumiillisuudella on ruumiillisuuden tutkimisen kanssa. Etnografi Phillip Vannini on erään yhteiskuntatieteellisen metodioppaan johdannossa ehdottanut, että tutkijoiden tulisi tanssia vähän enemmän. Liekö kehotus oli tarkoitettu kirjaimellisesti otettavaksi, mutta mitä pidemmälle tutkimusprosessi on edennyt, sitä enemmän olen tanssinut. Kiitos Outi Kallas ja kaikki muut tanssinopettajani ja kanssatanssijani, ruumiini ja mieleni ovat teille paljosta velkaa!

Minulla on ollut onni kasvaa ympäristöissä, joissa on aina kannustettu tutkailemaan maailmaa monin eri tavoin, uteliaasti ja ennakkoluuloitta. Perheiltäni saama vankkumaton tuki ja luottamus ovat kantaneet minua tähän asti. Äiti, Mirja, olet esikuvani akatemiassa ja elämässä. Timo, sinun perässäsi olen kulkenut taiteen ja tieteen pohjoisia polkuja. Kreetta, Vili, Isla, Kaius ja Tapani, kiitos että Kantolantielle voi edelleen tulla kotiin. Jorma-isä, Juuso ja Tuula, juuret minulla on aina Oulussa.

Lopuksi haluan kiittää puolisoani Pasia siitä, että saan jakaa elämän arjen ja juhlan kanssasi. Kahden tutkijan taloudessa olen myös oppinut, että ihmis- ja luonnontieteet voivat olla paljon lähempänä toisiaan kuin ensinäkemältä arvaisi.

Revontultentiellä Vapunpäivänä 1.5.2018

Sandra

Sisällys

1 Johdanto	11
1.1 Lestadiolaisuuden murroksen yhteiskunnalliset ja kulttuuriset heijastukset	13
1.2 Tutkimuksen tavoitteet ja tehtävä	15
1.3 Tutkimuksen paikantuminen.....	17
1.4 Tutkimusprosessi ja tutkimuksen rakenne.....	19
2 Teoreettiset lähtökohdat	22
2.1 Uskonto yhteiskunnassa.....	22
2.2 Ruumiillisuus: uskon ja yhteiskunnan aineellistuminen	27
2.3 Vallan dynamiikat uskonnollisessa ryhmässä.....	31
3 Aineistot ja metodologiset valinnat	37
3.1 Aineistot: Elokuva, kirja, todellisuustelevio ja näytelmä lestadiolaisuuden jäljillä.....	37
3.2 Metodologiset periaatteet.....	48
3.3 Eettiset kysymykset ja tutkijan positio.....	51
4 Tulokset artikkeleittain	54
4.1 Artikkel 1: <i>Kielletty hedelmä</i> ja lestadiolaisuuden representaatiot.....	55
4.2 Artikkel 2: <i>We Sinners</i> ja kuulumisen ruumiillisuus.....	57
4.3 Artikkel 3: <i>Iholla</i> ja identifikaatioiden mikropolitiikka.....	59
4.4 Artikkel 4: <i>Taivaslaulu</i> ja hengellisyyden ruumiillinen performatiivisuus.....	60
4.5 Tulosten yhteenveto: Kulttuurituotteissa ruumiillistuva lestadiolaisuus.....	62
5 Synteesi	66
5.1 Hoivan, kaipuun ja kontrollin jännite.....	66
5.2 Kohtaamisia katkoksissa.....	70
6 Lopuksi	73
Lähteet	76
Artikkelit	89

1 Johdanto

Lestadiolaisuus on suurin kristillinen herätysliike Suomessa, sen vanhoillislestadiolaisuudeksi kutsuttuun haaran arvioidaan kuuluvan noin satatuhatta suomalaista (Talonen 2001, 11, 25). Vanhoillislestadiolaisuutta voidaan pitää konservatiivisena uskonnollisena liikkeenä, jolla on jyrkempi kanta useisiin hengellisiin ja moraalisiin kysymyksiin kuin liberaalimmalla luterilaisuudella. Liikettä on myös luonnehdittu patriarkaaliseksi ja sen sukupuolijärjestelmää hegemoniseksi maskuliinisuudeksi (Hintsala 2012; ks. myös Ihonon 2001). Vanhoillislestadiolaisuus, ja myös lestadiolaisuus laajemmin, käy parhaillaan läpi murrosta, jossa yhteisön normeja uudelleenarvioidaan tämän päivän arvoista käsin (Pelkonen 2013, 187–188). Vanhoillislestadiolaiset eivät neuvottele liikkeen toimintatavoista vain keskenään, vaan eri tavoin suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan ja liikkeen ulkopuolelta nouseviin keskustelunavauksiin ja vaateisiin (Kupari & Tuomaala 2015, 181). Liikkeen voi katsoa olevan altaalla maallistuneemmassa yhteiskunnassa (Nykänen & Luoma-aho 2013, 7). Viime vuosina vanhoillislestadiolaisuus on ollut kriittisen huomion kohteena esimerkiksi kielteisellä naispappeuskannallaan, raskaudenehkäisyyden ja vanhoillislestadiolaisten naisten uupumiseen liittyvien keskustelujen sekä liikkeen parissa paljastuneiden pedofiliatapausten ja hengelliseen väkivaltaan liittyvien väärinkäytösten kautta (ks. esim. Hurtig 2013; Hurtig & Leppänen 2012; Ihmisoikeusliitto 2009; Leppänen 2011; Linjakumpu 2012; 2015).

Väitöstutkimukseni kiinnittyy lestadiolaisessa liikkeessä käynnissä olevaan murrokseen ja sen heijastuksiin yhteiskunnassa. Tarkastelen tutkimuksessani lestadiolaisuuden representaatioita erityisesti vanhoillislestadiolaista liikettä kuvaavissa populaarikulttuurituotteissa. Kulttuuriset representaatiot osallistuvat meneillään olevan murroksen näkyväksi tekemiseen. Ne peilaavat murrosta, mutta samalla myös osallistuvat murroksen neuvotteluun vahvistamalla, haastamalla ja tuottamalla tulkintoja lestadiolaisuudesta. Keskustelut, joissa vanhoillislestadiolaisuus on viimeisen vuosikymmenen aikana nousut julkisen huomion kohteeksi niin mediassa kuin populaarikulttuurissa, kohdentuvat lähes poikkeuksetta tavalla tai toisella kysymykseen ruumiillisuudesta – siihen, millaisia mahdollisuuksia, odotuksia, vaateita ja joskus loukkauksia kohdistuu uskovan ruumiiseen (ks. myös Hintsala 2017). Tutkimukseni pureutuu juuri tähän problematiikkaan pyrkien valottamaan lestadiolaisuudesta tehtyjen kulttuurituotteiden kautta lestadiolaiseen ruumiillisuuteen liittyviä vallan ja poliittisuuden ulottuvuuksia.

Väitöstutkimukseni koostuu käsillä olevasta yhteenvedo-osasta ja neljästä artikkelista, joista kukin tarkastelee 2010-luvun taitteessa ilmestynyttä nykylestadiolaisuutta käsittelevää populaarikulttuurituotetta. Kulttuurirepresentaatioissaan lestadiolaisuudesta tulee populaaristi lähestyttävä liikkeen ulkopuolelta tuleville ja eräänlainen peili

liikkeen piirissä eri tavoin oleville. Kokonaisuutena tutkimus muodostaa kuvan siitä, miten ja millaisena ruumiillisuuden kautta hahmottuva lestadiolaisuus valtakamppailuineen on esillä yhteiskunnallisessa keskustelussa ja kulttuurisessa mielikuvituksessa.

Artikkelit

Artikkeli 1: Wallenius-Korkalo, Sandra (2013) Rajoja ja valintoja. Lestadiolaisuuden representaatiot *Kielletty hedelmä* -elokuvassa. Teoksessa Tapio Nykänen & Mika Luoma-aho (toim.) Poliittinen lestadiolaisuus. Helsinki: SKS, 245–275.

Artikkeli 2: Wallenius-Korkalo, Sandra & Valkonen, Sanna (2016) For ourselves and for each other – Politics of embodied religious belonging in the novel *We Sinners*. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 52:1, 37–60.

Artikkeli 3: Wallenius-Korkalo, Sandra (2017) Uskonnollisten identifikaatioiden mikropolitiikkaa *Iholla*-todellisuustelevisiossa. *Politiikka* 59:4, 264–279.

Artikkeli 4: Wallenius-Korkalo, Sandra (2018) Lestadiolaisuus näyttämöllä – hengellisyden ruumiilliset performatiivit *Taivaslaulussa*. Teoksessa Jarno Valkonen (toim.) Häiritsevä yhteiskuntatutkimus. Rovaniemi: LUP, 171–200.

1.1 Lestadiolaisuuden murroksen yhteiskunnalliset ja kulttuuriset heijastukset

Lestadiolaisuus on luterilainen herätysliike, jonka juuret voidaan paikallistaa 1840-luvulle, ruotsalais-saamelaisen papin ja kasvitieteilijän Lars Levi Laestadiuksen (1800–1861) saarnatyöhön ja hengelliseen perintöön. Lestadiolaisuus oli aluksi suurelta osin saamelainen liike, joka vaikutti ennen kaikkea Suomen ja Ruotsin Lapissa. Etenkin 1870- ja 1880-luvuilla liike eli laajan ekspansion aikaa niin Suomessa kuin laajemmin Pohjoiskalotilla. (Ks. esim. Heino 1984, 37; Lohi 1997.) Lestadiolaisuus levisi siirtolaisten mukana myös Pohjois-Amerikkaan jo 1860-luvulta alkaen (Raittila 1982, 11–12). Lestadiolaisuuden historiaa luonnehtivat lukuisat kiistat ja hajaannukset. Suuressa hajaannuksessa 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa liike jakaantui kolmeen osaryhmään, uuteenheräykseen, esikoislestadiolaisuuteen ja vanhoillislestadiolaisuuteen. Tämän jälkeen jakautumisia on ollut vielä useita. (Ks. esim. Talonen 2001, Hepokoski 2002.) Nykyisin 2000-luvulla lasketaan jopa kahdeksantoista eri lestadiolaisuuden suuntausta, joista merkittävimpiä ovat vanhoillislestadiolaisuuden ohella uusheräys, esikoislestadiolaisuus, pikkuesikoisuus eli Rauhan Sana ja pappislinja eli Elämän Sana. Vanhoillislestadiolaisuus on lestadiolaisuuden haaroista kiistatta suurin ja vaikutusvaltaisin. Siihen kuuluu arviolta noin satatuhatta suomalaista. (Talonen 2001, 11, 25; ks. myös Talonen 2016.) Maantieteellisesti liike ulottuu koko Suomeen. Vahvimpia vanhoillislestadiolaisuuden kannatusalueita ovat Pohjois-Pohjanmaa, Koillismaa ja Etelä-Lappi. Vanhoillislestadiolaisuuden keskusorganisaatio on Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys, SRK. (Salomäki 2010, 97–117; ks. myös SRK 2017.)

Vanhoillislestadiolaiset tunnetaan tyypillisesti suurista perheistään ja traditionaalista arvoistaan. Vanhoillislestadiolaisuutta voidaan pitää konservatiivisena uskonnollisena liikkeenä, jolla on jyrkempi kanta useisiin hengellisiin ja moraalisiin kysymyksiin kuin liberaalimmalla luterilaisuudella. (Ks. esim. Heino 1984, 39; Salomäki 2010; ks. myös Nykänen & Luoma-aho 2013, 7.) Vanhoillislestadiolaiseen elämäntapaan eivät kuulu esimerkiksi alkoholi, televisio, rytmimusiikki, meikkaaminen, esiaviollinen seksi tai ehkäisy. Lestadiolaiset osallistuvat aktiivisesti seurakuntansa toimintaan ja painottavat vahvaa henkilökohtaista vakaumusta uskonasioissa. Vanhoillislestadiolaiset myös pitävät omaa seurakuntaansa kristillisyyden puhtaimpana muotona ja uskovat pelastuksen olevan mahdollista vain vanhoillislestadiolaisuuden sisällä. (Ks. esim. Heino 1984, 39; Huotari 1981; Kutuniva 2003, 63; Kutuniva 2007, 22–23; Nykänen 2012, 107; Salomäki 2010, 226–227, 253, 276–279; Suolinna & Sinikara 1986; Uljas 2000.) Suomen Luterilaisessa kirkossa vanhoillislestadiolaiset muodostavat eräänlaisen ”ecclesiolae in ecclesian”; liike kuuluu kirkkoon, mutta muodostaa sen sisällä uskovien pienryhmän (McGuire 1997, 158–159; ks. myös Nykänen 2012, 70).

Kuten monet muutkin konservatiiviset uskonnolliset liikkeet, lestadiolaisuus on tänä päivänä muutospaineiden alla. Vanhoillislestadiolaisuuden murrosta voi lähestyä sukupolvikysymyksenä, jossa erityisesti 1970- ja 1980-luvuilla ja niiden jälkeen syntyneet aikuiset uudelleen arvioivat yhteisön normeja vallitsevan aikakauden arvoista käsin (Pelkonen 2013, 187–188; ks. myös ”kuuliaisuus kriisistä” Alasuutari 1992).

Liikkeen toimintatavoista neuvotellaan paitsi liikkeen sisällä, myös eri tavoin suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan ja ulkopuolelta nouseviin keskustelunavauksiin ja vaateisiin (Kupari & Tuomaala 2015, 181). Kriittisen keskustelun kohteena on ollut esimerkiksi vanhoillislestadiolaisen liikkeen kielteinen suhtautuminen naispappeuteen, raskaudenehkäisyn kieltö sekä lasten hyväksikäyttöön ja hengelliseen väkivaltaan liittyvät tapaukset (ks. esim. Hurtig 2013; Hurtig & Leppänen 2012; Ihmisoikeusliitto 2009; Leppänen 2011; Linjakumpu 2012; 2015). Kysymys naisten ja lasten asemasta on yksi liikkeen suurimpia kipupisteitä 2010-luvulla. Liike on myös menettänyt jäseniään. On arvioitu, että vanhoillislestadiolaisuudesta eronneiden määrä olisi Suomessa jopa 120 000 ja että yli puolet vanhoillislestadiolaiseen liikkeeseen syntyvistä jättää liikkeen (Valkila 2013). Liikkeen jäsenmäärä on kuitenkin viime vuosikymmeninä pysynyt suunnilleen samana (vrt. Talonen 2001, 25; 2016). Tämä on pitkälti suuren syntyvyyden ansioita – kasvatuskristillisyyteen perustuvissa liikkeissä jäsenmäärään vaikuttaa ensisijaisesti liikkeeseen syntyminen ja yhteisössä pysyminen, ei niinkään jäsenhankinta esimerkiksi käännytystyötä tekemällä (Linjakumpu 2015, 209; Nykänen 2012, 107–108). Lapsuudenkodin vaikutus uskonnollisuuteen on vanhoillislestadiolaisuudessa muita herätysliikkeitä selvästi merkittävämpi (Salomäki 2010, 246).

Väitöstutkimukseni kiinnittyy vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä käynnissä olevaan murrokseen ja sen heijastuksiin yhteiskunnassa. Tässä yhteydessä ei ole kuitenkaan tarkoitus kartoittaa lestadiolaisuuden historiaa tai käydä kattavasti lävitse liikkeen vaiheita tai sen opillista pohjaa. Näitä aiheita ovat käsitelleet monipuolisesti tutkimuksissaan esimerkiksi kirkkohistorioitsijat Jouko Talonen, Seppo Lohi, Pekka Raittila, Mauri Kinnunen ja kirjallisuudentutkija Markku Ihonen. Myös lestadiolaisen liikkeen yhteiskunnallista ja poliittista toimintaa sekä sosiaalisia epäkohtia on selvitetty kattavasti aiemmin, esimerkiksi sosiaalityöntutkija Johanna Hurtigin ja politiikkatieteilijöiden Aini Linjakummun, Tapio Nykäsen ja Mika Luoma-ahon tutkimuksissa. Tuoreita teologian alan lestadiolaisuutta käsitteleviä tutkimuksia edustavat puolestaan esimerkiksi Eetu Kejosen (2014), Tuomas Palolan (2015), Hanna Nurmisen (2016) ja Meri-Anna Hintsalan (2017) väitöskirjat.

Lestadiolaisuuden julkisuuskuvaa on kartoittanut osan edellä mainituista lisäksi esimerkiksi historian tutkija Jani Alatalo ja uskontotutkija Teemu Taira. Alatalon (2006; 2014) mukaan median kiinnostus lestadiolaisuutta kohtaan virisi erityisesti 1970-luvun puolivälin paikkeilla. Myös tällöin vanhoillislestadiolaisuudessa oli meneillään voimakas murroskausi, jota on pääosin selitetty liikkeen reagoinnilla modernisaation leviämiseen suomalaisessa yhteiskunnassa: lestadiolaisuuden ja ympäröivän yhteiskunnan moraalikäsitteet erkanivat kauemmas toisistaan ja liike joutui ottamaan kantaa moniin uusiin ilmiöihin televisiosta seksuaaliarvojen liberalisoitumiseen ja poliittiseen radikalismiin (ks. esim. Alasuutari 1992). Yksi suurimmista julkisuuden kohteista tuohon aikaan olivat vanhoillislestadiolaisuudessa niin kutsutut hoitokokoukset, joissa keskusteltiin maallistumisesta ja sen haasteista, mutta jotka saivat myös henkisen väkivallan piirteitä (Alatalo 2006, 22, 57–58; ks. myös Linjakumpu 2012). Voidaan puhua jopa 1970-luvun lopun hoitokokousaallosta (Linjakumpu 2012, 9). Julkisuudessa käytiin myös keskustelua muun muassa rauhayhdistysten käyttämisestä poliittisiin

tarkoituksiin sekä lestadiolaisperheiden suuresta koosta ja kielteisestä suhtautumisesta televisioon. Lestadiolaisuudesta liikkui julkisuudessa monenlaisia huhuja, jotka saivat Alatalon mukaan kasvualustaa siitä, ettei liikkeellä ollut juuri suoraa yhteyttä mediaan. Tilanne muuttui 1980-luvulle tultaessa, jolloin SRK otti avoimemman linjan tiedottamisen suhteen ja pyrki tuomaan liikkeen omia näkemyksiä esille. (Alatalo 2006, 21–22, 119.)

Vanhoillislestadiolaisuuden ”mystinen” julkisuuskuva on hälvennyt avoimuuden seurauksena, mutta ei suinkaan poistunut (Alatalo 2006, 122; Alatalo 2014). Kaksituhattelulle tultaessa liike on edelleen eräänlainen ”mediakummajainen”, kuten Markku Ihonen asian muotoilee (Ihonen 2000; ks. myös Talonen 2016). Kaksituhattaluvun alusta alkaen erityisesti internet on mahdollistanut vanhoillislestadiolaisuuden moniäänisen ja myös kriittisen keskustelun leviämisen, esimerkiksi hoitokokousten käsittely nousi uudelleen pintaan tällä tavoin (Linjakumpu 2012, 15; ks. myös Hintsala 2013). Teemu Taira (2014) toteaa, että viime vuosien näkyvät kotimaiset uskontoa koskeneet mediakeskustelut ovat tyyppillisesti sisältäneet jonkin konfliktin. Taira (2014, 3) viittaa muun muassa uutisointiin lestadiolaisuuden parissa ilmenneistä lasten hyväksikäyttötapauksista sekä yksittäisenä näkyvänä tapauksena esimerkiksi Ajankohtaisen Kakkoisen ”Homoiltaan” (Yle 2, 12.10.2010). Helsingin Sanomien pää- ja mielipidekirjoitusten parillisten vuosien 1946–2010 uskonnollisista keskusteluaiheista tekemässään tiivistelmässä Taira havainnoi, että lestadiolaisuus on ollut keskeinen keskustelunaihe kahdesti, vuonna 1980 ja juuri vuonna 2010 (Taira 2014, 5). Helsingin Sanomien ja Oulun seudulla ilmestyvän Kalevan kirjoittelua selvittäneen tiedeviestinnän maisterin Ville Koivuniemen (2015) mukaan 2010-luvun ensimmäisen puoliskon lestadiolaisuutisointia hallitsivat hyväksikäyttöön liittyvät kirjoitukset, naispappeuskysymys, hoitokokoukset, SRK:n toiminta, Suviseurat tapahtumana ja fiktiivisten teosten rooli keskustelun nostattajina.

Väitöstutkimuksessani tartun juuri tällaisiin fiktiivisiin ja osin dokumentaarisiin kulttuurituotteisiin, jotka keskustelevat lestadiolaisuudesta. Käsittämäni kulttuurituotteet kuvaavat vanhoillislestadiolaisuutta ja yhdessä tapauksessa sen pohjoisamerikkalaista sisaryhdistystä (Laestadian Luther Church). Puhuessani lestadiolaisuudesta, viittaan siis ensisijaisesti vanhoillislestadiolaisuuteen. Otan lähtökohdakseni, että populaarikulttuuri ei ole vain viihdettä (ks. esim. Forbes 2005, 2, 4). Sen sijaan esitän, että kulttuuriset representaatiot osallistuvat vanhoillislestadiolaisuuden 2010-luvun taitteen murroksen näkyväksi ja olevaksi tekemiseen. Ne peilaavat murrosta, mutta samalla myös ottavat osaa murroksen neuvotteluun vahvistamalla, haastamalla ja tuottamalla tulkintoja lestadiolaisuudesta.

1.2 Tutkimuksen tavoitteet ja tehtävä

Keskustelut, joissa vanhoillislestadiolaisuus on viimeisen vuosikymmenen aikana noussut julkisen huomion kohteeksi, kiinnittyvät tai kulminoituvat lähes poikkeuksetta tavalla tai toisella kysymykseen ruumiillisuudesta. Suviseurojen kävijämäärät,

ehkäisykeskustelu, lestadiolaisaitien uupuminen, seksuaalisen hyväksikäytön syytteet, kielteinen naispappeuskanta tai perinteinen avioliittokäsitys ovat esimerkkejä aiheista, joiden kautta lestadiolaisuus on tullut julkisuudesta tunnetuksi ja joissa kaikissa on läsnä ruumiillisuuden aspekti. Keskustelut ovat paitsi vahvasti sukupuolittuneita, usein erityisesti naisten ja lasten kehoihin kohdistuvia, kuvastavat ne myös sitä, millaisia kamppailuja, mahdollisuuksia, odotuksia, vaateita ja joskus loukkauksia kohdistuu uskovan ruumiiseen. Tämän tutkimuksen tarkoituksena on tarkastella sitä, *miten lestadiolaisuus ruumiillistuu kulttuurituotteissa*. Kyse on toisin sanoen yhtäältä siitä, millä tavalla esitetty lestadiolaisuus hahmottuu, jos ruumiillisuus otetaan tarkastelun lähtökohdaksi ja toisaalta siitä, miten lestadiolainen ruumiillisuus voidaan nähdä poliittisena, valtasuhteiden määrittämänä, tuottavana ja säätelemänä.

Tarkemmin sanottuna kysyn tutkimuksessani:

- 1) *Mitä ovat ne ruumiilliset keinot, tavat, teot, kokemukset ja tunteet, joissa lestadiolaisuutta merkitään, merkityksellistetään ja tehdään ymmärrettäväksi kulttuurituotteissa?*
- 2) *Miten lestadiolaista ruumiillisuutta määritteleviä ja sääteleviä valtakäytäntöjä, rajanvedon kriteerejä, mekanismeja ja kamppailuja esitetään kulttuurituotteissa?*
- 3) *Millaista ymmärrystä lestadiolaisen ruumiillisuuden poliittisuudesta kulttuurituotteet tuottavat?*

Väitöstutkimukseni koostuu käsillä olevasta yhteenveto-osasta ja neljästä artikkelista, joista kukin tarkastelee 2010-luvun taitteessa ilmestynyttä lestadiolaisuutta käsittelevää populaarikulttuurituotetta, ensimmäinen *Kielletty hedelmä* -elokuva vuodelta 2009, toinen *We Sinners* -romaanin vuodelta 2012, kolmas *Iholla*-todellisuustelesiosarjaa vuodelta 2013 ja neljäs *Taivaslaulu*-kirjaan perustuvaa näytelmää vuodelta 2015. Artikkeleissa yhteinen analyysiäni ohjannut intressi on ollut selvittää, millä tavoin lestadiolaisuutta esitetään ruumiillisesti. Toisin sanoen, olen tutkinut sitä, miten lestadiolaisuutta tehdään näkyväksi, määritetään ja uusinnetaan esitetyissä arkisissa ruumiillisissa käytännöissä. Kussakin artikkelissa painottuvat toisiaan täydentävät lähestymistavat ja kysymykset representaatioista, performatiivisuudesta, kuulumisesta ja identiteeteistä. Ruumiillisuuden tarkastelun kautta olen paneutunut siihen, millä tavoin lestadiolaisuus tulee olevalle esityksissään; miten lestadiolaisuus rakentuu diskursiivisesti ja materialisoituu ruumiillisesti ja millaisia rajanvedon kriteerejä ja mekanismeja se pitää sisällään.

Kulttuurisilla esityksillä ja eletyllä todellisuudella on kompleksinen suhde. Tutkiessani lestadiolaisuudesta kertovia kulttuurituotteita tutkin lestadiolaisuuden representaatioita, sitä millaisena lestadiolaisuus esitetään. Samalla kuitenkin tutkin ja teen tulkintaa myös lestadiolaisuudesta laajemmin. Populaarikulttuuriesitystensä kautta lestadiolaisuus ulottuu liikkeen välittömän vaikutuspiiriin ulkopuolelle. Suurelle yleisölle suunnatuissa esityksissään lestadiolaisuudesta tulee lähestyttävä liikkeen ulkopuolelta tuleville ja eräänlainen peili liikkeen piirissä eri tavoin oleville. Lestadiolaisuuden esittäminen myös tuottaa tietynlaista ”lestadiolaistodellisuutta” rajoittaen samalla vaihtoehtoisten ymmärrysten ja kokemusten mahdollisuuksia. Kokonaisuutena tutki-

mukseni tehtävänä on muodostaa kuva siitä, miten ja millaisena ruumiillisuuden kautta hahmottuva lestadiolaisuus on esillä yhteiskunnallisessa keskustelussa ja kulttuurisessa mielikuvituksessa. Tutkimuksen tavoitteena on myös tuottaa uusia mahdollisuuksia ymmärtää lestadiolaisuutta valottamalla niitä ehtoja ja vallon ulottuvuuksia, joita lestadiolaisuuden määrittelyyn liittyy.

1.3 Tutkimuksen paikantuminen

Käsillä oleva tutkimus sijoittuu feministisen politiikantutkimuksen, uskonnontutkimuksen ja kulttuurintutkimuksen rajapinnalle. Tutkimukseni kuuluu valtio-opin alaan, mutta ammennan myös sukupuolentutkimuksen, uskontososiologian ja kulttuurintutkimuksen teorioista ja metodologioista. Perinteisestä valtio-opista ja politiikkatieteistä poiketen kiinnitän huomiota mikrotasolle, arkisten tapahtumien kuvauksiin, kokemuksiin ja vuorovaikutukseen. Työssäni nostan kysymyksen ruumiillisuudesta politiikantutkimuksen polttopisteeseen. Suomalaisessa politiikantutkimuksessa lähestymistapa on suhteellisen uusi (aiemmista ruumiillisuutta käsittelevistä tai sivuavista väitöstutkimuksista ks. esim. Kynsilehto 2011; Penttinen 2004; Puumala 2012; Särmä 2014; Valkonen 2009).

Aiheensa puolesta tutkimukseni paikantuu sukupuolesta ja ruumiillisuudesta kiinnostuneeseen lestadiolaisuuden tutkimukseen (ks. esim. Hintsala 2017; Kutuniva 2003; 2007; Nissilä 2013; Kupari & Tuomaala 2015; Rantala & Kuusisto 2013; Valkonen 2013) ja laajemmin materiaalisen eletyn uskonnon ja uskonnon kulttuurivälitteisyyden tutkimukseen (ks. esim. Forbes 2005; Lynch, Mitchel & Strhan 2012; Mahmood 2005; McGuire 2008; Meyer 2012; 2015; Orsi 2002; Vuola 2004; 2015). Tutkimusotteeni ei ole teologinen eikä tarkastelun kohteena ole liikkeen uskonnollinen opetus (ks. myös Nykänen ja Luoma-aho 2013, 9). Tutkimukseni edustaa politiikantutkimuksellista näkökulmaa lestadiolaisuuteen.¹ Tapio Nykäsen ja Mika Luoma-ahon (2013, 8) mukaan ”uskonnolliset yhteisöt ja uskonnolliset opit ovat rakenteellisesti poliittisia siinä missä muutkin yhteisöt ja ideologiat” ja siksi uskonnollisia liikkeitä ei ole syytä rajata politiikkatieteellisen tarkastelun ulkopuolelle. Tutkimuksen lähtökohtana on siis jo aiheensa puolesta se, että poliittinen toiminta ei rajoitu vain politiikan sektorille. Poliittisuus ei määriy toiminnan sijainnin, vaan sen luonteen kautta. (Hay 2002, 3.) Suomalaisessa politiikantutkimuksessa tämän kaltaisen politiikan ja poliittisuuden määrittelyn yhtenä pioneerina voidaan pitää Kari Palosen aspektipoliitiikkaa (ks. esim. Palonen 1988; 2003). Paloselle (1988, 19) poliittisuus tarkoittaa yksinkertaistaen erilaisten ilmiöiden mahdollista konfliktisuutta, vastakkainasetteluja, erontekoja ja luokitteluja. Poliitiikan-

1. Tutkimuksen kotipaikkana on toiminut Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellinen ja politiikantutkimuksellinen lestadiolaisuuden tutkimus, jota edustavat esimerkiksi Aini Linjakummun, Tapio Nykäsen, Mika Luoma-ahon, Johanna Hurtigin ja Johanna Pelkosen tutkimukset. Tutkimustyöni on alkanut Suomen Akatemian rahoittamassa *Lestadionismi: poliittinen teologia ja kansalaisuskonto maallistuvassa Suomessa* -hankkeessa ja jatkunut Lapin yliopiston yhteiskuntatieteiden tiedekunnassa. Olen saanut väitösprosessiini tukea myös Emil Aaltosen Säätiön rahoittamalta *Lestadiolaisuuden verkostot* -hankkeelta.

tutkijat ovatkin jo pidemmän aikaa tutkineet lukuisten erilaisten yhteiskunnallisten ilmiöiden poliittisuutta: esimerkiksi talouteen, kulutukseen, kulttuuriin tai juuri sukupuoleen ja uskontoon liittyvät kysymykset ovat nousseet politiikantutkimuksen agendalle. Poliitikantutkimukseen asemoituva uskonnollisten herätysliikkeiden tutkimus on Suomessa ottanut vaikutteita yhtäältä poliittisen teologian ja toisaalta filosofi ja historioitsija Michel Foucault'n ajatteluun pohjaavan vallan tutkimuksen traditiosta (Nykänen & Luoma-aho 2013, 8–14; ks. myös Linjakumpu 2012; 2013; Luoma-aho 2008; Nykänen 2012; 2013). Oma tutkimukseni hyödyntää valta-käsityksessään näistä jälkimmäistä, täydentäen sitä edelleen feminististen ja uusmaterialististen ajattelijoitten, esimerkiksi filosofi Judith Butlerin sekä fyysikko ja tieteenfilosofi Karen Baradin teorioilla. Palaan tähän tarkemmin tutkimukseni teoriaosiossa.

Identifioin työni osaksi feministisen politiikantutkimuksen perinnettä. Poliitiikan- ja sukupuolentutkijat Johanna Kantola ja Emanuela Lombardo (2017a; 2017b) esittävät typologisoinnin, jonka mukaan feministisen politiikantutkimuksen voi jakaa viiteen erilaiseen lähestymistapaan. Näistä kaksi ensimmäistä, naisia ja sukupuolta painottavat lähestymistavat, nostavat sukupuoleen liittyvät valtasuhteet analyysin keskiöön, ensin mainitun keskittyessä erityisesti naisten – tai vertailun vuoksi miesten – yhteiskunnalliseen ja poliittiseen asemaan, ja jälkimmäisen niihin laajempiin yhteiskunnallisiin rakenteisiin ja normeihin, joissa sukupuoli on merkitsevä. (Kantola & Lombardo 2017a, 325–327; 2017b, 12.) Dekonstruktioistinen analyysi puolestaan näkee sukupuolen ensisijaisesti diskurssina ja käytäntönä, jota tuotetaan erilaisissa määrittelykamppailuissa (Kantola & Lombardo 2017a, 328; 2017b, 13). Oma tutkimukseni ammentaa näistä perinteistä siinä mielessä, että sukupuoli, ja erityisesti naissukupuoli, nousee työssä korostetusti esiin. Kyse on kuitenkin ennemmin empiirisestä havainnosta, kuin teoreettisesta lähtökohdasta. En alun perin lähtenyt tutkimaan naisia tai sukupuolta, vaan nimenomaan ruumiillisuutta, mutta lestadiolaisuuden määrittelykamppailuissa sukupuoli nousi toistuvasti keskiöön.

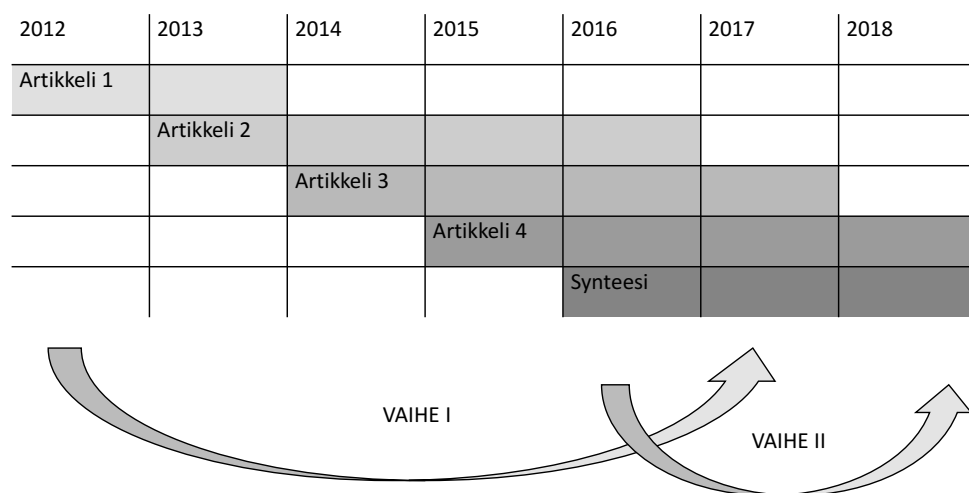
Neljäs Kantolan ja Lombardon identifioima lähestymistapa, intersektionaalisuus, on noussut viime vuosina politiikan ja sukupuolen analyysin valtatrendiksi (Kantola & Lombardo 2017a, 332; 2017b, 13; ks. myös Krause 2011, 107). Myös oma lähestymistapani on ottanut vaikutteita intersektionaalisuudesta, erilaisten erojen risteämien analyysistä. Palaan intersektionaalisuuteen tarkemmin vielä tutkimukseni menetelmäluvussa. Ensisijaisesti tutkimukseni sijoittuu kuitenkin feministisessä politiikantutkimuksessa lähestymistapaan, jota Kantola ja Lombardo (2017a, 332; 2017b, 14) kutsuvat *post-dekonstruktioistiseksi*. Kyseessä ei niinkään ole yksittäinen analyysitapa, vaan joukko lähestymistapoja, joita yhdistää kiinnostus affektien ja tunteiden (ks. esim. Ahmed 2004; Liljeström & Paasonen 2010) sekä ruumiillisuuden ja materiaalisuuden (ks. esim. Alaimo & Hekman 2008a; Van der Tuin and Dolphijn 2010) valtakäytöksiin.

Myös politiikantutkijoiden hyödyntämät aineistot ovat laajentuneet asiakirjoista, poliittisista ohjelmista ja puheista kohti yhä moninaisempaa joukkoa erilaisia tekstuaalisia ja visuaalisia dokumentteja ja materiaaleja. Tutkijoiden tarkoituksena on ollut laajentaa paitsi ymmärrystä poliisisuudesta, myös tuoda politiikantutkimus makro-ta-

soisten ilmiöiden tutkimisesta mikrotasolle, valtioiden sisäisestä ja välisestä politiikasta lähemmäs yksilöiden toiminta- ja kokemusmaailmaa. Erityisesti maailmanpolitiikan ja kansainvälisten suhteiden tutkijat ovat 1990-luvulta lähtien enenevässä määrin ottaneet tutkimuskohteikseen myös populaarikulttuurituotteita. Viimeisen vuosikymmen aikana populaarikulttuurin tutkimus on saavuttanut jo jonkinlaista jalansijaa politiikatieteissä, joskaan valtavirtaisena tutkimusperinteenä sitä ei voida edelleenkään pitää. (Ks. esim. Caso & Hamilton 2015, 2; Danchev & Lisle 2009, 776; Grayson, Davies & Philpott 2009, 156; ks. myös Kangas & Pynnönniemi 2015.) Poliitikantutkija Saara Särmän (2014, 64–65) tavoin voi kuitenkin väittää, että populaarikulttuurin analysointi on itseasiassa äärimmäisen keskeistä politiikantutkimukselle, sillä populaarikulttuurituotteilla on suuri vaikutus ihmisten arkipäiväiseen käsitykseen asioiden tilasta. Kulttuurituotteet ja representaatiot osallistuvat laajemman yhteiskunnallisen ymmärryksen ja merkitysten tuottamiseen (ks. esim. Hall 2000, 15; Pink 2013, 29–31), tässä tapauksessa lestadiolaisuuden rakentamiseen.

1.4 Tutkimusprosessi ja tutkimuksen rakenne

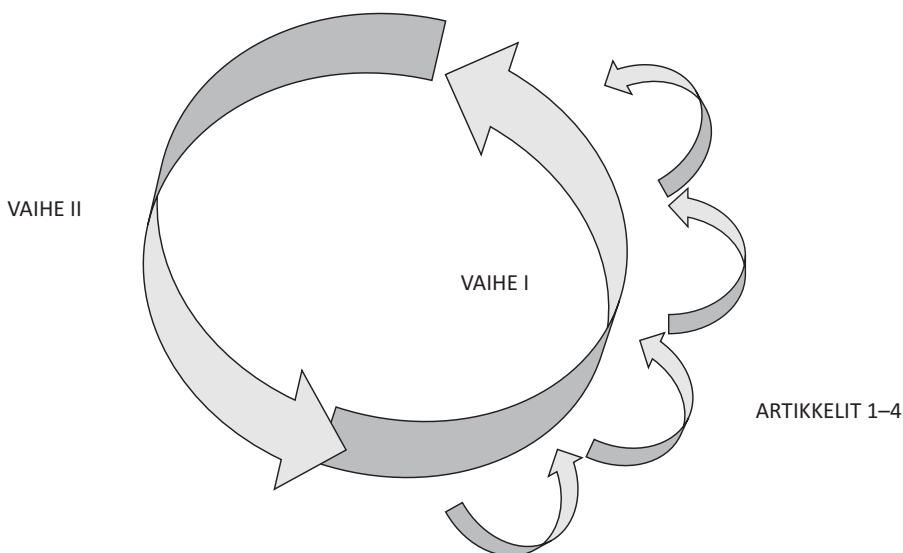
Artikkelimuotoisten väitöskirjojen tutkimusprosessi muodostuu lähes väistämättä ainakin kaksiosaiseksi. Ensimmäiseen vaiheeseen kuuluu tutkimusartikkeleiden työstäminen, jota voi myös pitää eräänlaisena tutkimuksen palikoiden kasaamisena. Pääosa konkreettisesta tutkimustyöstä tehdään tässä vaiheessa. Toisessa vaiheessa tehtävänä on artikuloida tutkimuksen kokonaisuus. Käsillä oleva yhteenveto sitoo erillisjulkaisujen tutkimukselliset, teoreettiset ja metodologiset suhteet toisiinsa ja esittää synteesiin. Tutkimusprosessiani voidaan kuvata aikajanalla seuraavasti:



Kuvio 1. Tutkimuksen aikajana

Vaihe yksi on koostunut tutkimusartikkeleihin, eli erillisjulkaisuihin kiinnittyvästä tutkimustyöstä ja vaihe kaksi tutkimuksen synteesistä. Artikkelien keskinäinen järjestys on tässä työssä vanhimmasta uusimpaan, vaikkakaan tällainen kronologia ei ole artikkeliväitöskirjoissa välttämätöntä. Järjestystä perustelee kuitenkin myös empiiristen tarkastelukohteideni aikajana: *Kielletty hedelmä* -elokuva valmistui vuonna 2009, ja sitä käsittelevä artikkeli 1 ”Rajoja ja valintoja – Lestadiolaisuuden representaatiot *Kielletty hedelmä* -elokuvassa” vuonna 2013. *We Sinners* -romaanin ilmestyminen vuonna 2012 ja artikkeli 2 ”For ourselves and for each other – Politics of embodied religious belonging in the novel *We Sinners*” julkaistiin vuonna 2016. *Iholla*-todellisuustelevision toinen tuotantokausi esitettiin vuonna 2013 ja artikkeli 3 ”Uskonnollisten identifikaatioiden mikropolitikkaa *Iholla*-todellisuustelevisiossa” valmistui vuonna 2017. *Taivaslaulu*-näytelmä puolestaan sai ensi-iltansa vuonna 2015 ja artikkeli 4 ”Lestadiolaisuus näyttämöllä – hengellisyuden ruumiilliset performatiivit *Taivaslaulussa*” julkaistiin vuonna 2018.

Tutkimusprosessin vaiheet voidaan esittää lineaarisen mallin lisäksi hermeneuttisena kehänä, jossa erillisjulkaisuja varten tehty tutkimus on tuottanut muokkaantuvaa ja kumuloituvaa ymmärrystä tutkitusta aiheesta. Erityisesti fenomenologi Hans-Georg Gadamerin kehittämän ja tunnetuksi tekemän hermeneuttisen kehän ajatuksen voi yksinkertaistaa siten, että tutkimus pohjautuu aina esioletuksiin, jotka muokkaantuvat tulkinnan edetessä ja muovaavat puolestaan seuraavia tulkintoja, jolloin ymmärrys vähitellen syvenee. Tulkinta rakentuu vuoropuhelussa tulkinnan kohteen ja tulkitsijan välillä ja niissä aikaan ja paikkaan sidotuissa traditioissa, joissa tulkinta tapahtuu. (Ks. esim. Gadamer 2004.) Kuvaan kehää seuraavasti:



Kuvio 2. Tutkimusprosessi hermeneuttisena kehänä

Tarkastelen kaikissa erillisjulkaisuissa (artikkelit 1–4) lestadiolaisuuden esittämistä, mutta samalla tutkimusfokukseni tarkentui hermeneuttisen kehän periaatteen mukaan kussakin artikkelissa aina edellisen artikkelin herättämien kysymysten ja tiedon aukkojen paikkaamisen kautta. Päädyin myöhemmissä artikkeleissa esimerkiksi täsmentämään ruumiillisuuden määrittelyä ja laajentamaan empiiristä fokustani esityksestä tekijöihin ja yleisöön sekä tekstuaalisista ja visuaalisista aineistoista havainnointiin, haastatteluihin ja kyselyihin. Artikkeliväitöskirjan etuna on hermeneuttisessa mielessä myös se, että kun kukin artikkeli lähestyy samaa aihetta hieman eri kantilta, eri aineistoja ja osin eri käsitteitä painottaen, voidaan lestadiolaisuuden ruumiillistumista kulttuurituotteissa tulkita monimuotoisemmasta tiedosta ammentaen. Artikkeliväitöskirjan mahdollista, erillisjulkaisuista johtuvaa, pirstaleisuutta paikkaa tutkimusprosessin toinen vaihe, jossa tulkinta pohjaa kaikelle tutkimusprosessissa aiemmin hankitulle tiedolle muodostaen siitä synteesin. Vasta toisessa vaiheessa voidaan toden teolla vastata esitettyyn tutkimuskysymykseen.

Kuviossa 2. väitöstutkimuksen synteesivaihe (vaihe II) ikään kuin päättää hermeneuttisen kehän. Vaikka tutkimus valmistuu, tieto tai ymmärrys ei kuitenkaan tule valmiiksi. Hermeneuttinen kehä onkin periaatteessa sulkeutumaton, eikä tarkoituksena ole esittää lopullista tietoa. Tämä olisikin täysin päinvastaista hermeneuttisen kehän perusajatukselle (Gadamer 2004; ks. myös Höckert 2015, 50). Hermeneuttisen mallin mukaisesti käsillä oleva tutkimus tarjoaa toivottavasti ajattelun välineitä ja resonoi eteenpäin niin jatkotutkimuksissa kuin aiheesta kiinnostuneiden ihmisten ajattelussa.

Seuraavaksi siirryn käsillä olevassa yhteenvetoartikkelissani esittämään tutkimukseni teoreettiset lähtökohdat. Sen jälkeen avaan representaatioaineistoon liittyviä erityiskysymyksiä ja tekemiäni metodologisia valintoja sekä positioin itseni tutkijana. Tutkimukseni tulokset käyn lävitse ensin tutkimusartikkeli kerrallaan, jonka jälkeen esitän synteesini ruumiillistetusta lestadiolaisuudesta. Lopuksi pohdin tutkimukseni laajempia implikaatioita.

2 Teoreettiset lähtökohdat

2.1 Uskonto yhteiskunnassa

Vanhoillislestadiolaisuus on uskonnollinen liike, jota tutkittaessa on syytä selvittää, miten uskontoja voidaan tutkimuksellisesti lähestyä. Uskontoja on uskonto- ja yhteiskuntatieteissä määritelty monin tavoin. Yleisellä tasolla määritelmät voidaan jakaa esimerkiksi substantiaalsiin, sisältöön viittaaviin ja funktionaalsiin, tehtäviin viittaaviin määritelmiin (ks. McGuire 1997, 8–14; Sjöblom & Utriainen 2004, 11). Uskontotieteilijä Teuvo Laitilan (2004, 71–72) mukaan ”uskonto’ tutkijan käsitteenä on apuväline toisen ihmisen (yhteisöllisen) toiminnan ja siihen perustuvan ajattelun ymmärtämiseksi”. Esitän tässä luvussa kolme tapaa tutkia uskontoja. Hahmottelen ensin uskontoa sosiaalisen järjestäytymisen periaatteena ja legitimaationa. Järjestäytymisen periaatteen tutkiminen ei kuitenkaan yksin riitä kuvaamaan esityksistä avautuvaa lestadiolaisuutta. Uskonnolliset ja sosiaaliset järjestykset saavat muotonsa ja materialisoituvat eletyssä elämässä ja ihmisruumissa. Tukeudun eletyn uskonnon tutkimusperinteeseen tätä prosessia hahmottaessani. Uskonto materialisoituu yhteiskunnassa paitsi elettyinä, myös laajasti medioituna. Luvun lopuksi käsitellenkin eletyn uskonnon suhdetta kulttuuri-tuotteissa esitettyyn ja olevaksi tulevaan uskontoon.

Uskonto sosiaalisen järjestäytymisen periaatteena

Sosiologi Peter Berger käsittelee uskontososiologian klassikoksi nousseessa teoksessaan *The Sacred Canopy* (1990) ihmiskollektiivien maailmanrakentamisen prosessia ja uskontojen suhdetta siihen. Teuvo Laitilan sanoin, Berger ”katsoo uskonnon olevan ihmisten välisessä kanssakäymisessä rakentuva symbolijärjestelmä, jonka avulla ihminen antaa puitteet ja merkityksen sekä yksilön että yhteisön elämälle” (Laitila 2004, 69). Berger (1990) näkee uskonnot ja uskonnollisuuden ensisijaisesti osana ihmisten maailman hahmottamisen ja järjestämisen prosessia. Kulttuuriantropologi Clifford Geertzin niin ikään klassinen uskonnon määritelmä viittaa samankaltaiseen järjestämisen periaatteeseen. Geertz näkee uskonnon ”symbolien järjestelmänä” joka ”toimii vahvistaakseen voimakkaita, kaikkialle leviäviä ja kauan kestäviä mielialoja ja motivaatioita ihmisissä formuloimalla käsityksiä jostakin olemassaolon yleisestä järjestyksestä ja antamalla näille näkemyksille sellaisen todellisuuden vaipan, että mielialat ja motivaatiot näyttävät ainutlaatuisen realistisilta” (Geertz 1986). Uskonto on siis merkityksenannon järjestelmä, joka on yhtä aikaa selittävä ja arvottava, normatiivinen.

Uskonto antaa Bergerin mukaan sosiaaliselle järjestykselle kosmisen luonteen peittäen alleen järjestyksen historialliset ja inhimilliset juuret. Sosiaalinen järjestys seli-

tetään ja legitimoidaan jollain ihmistä suuremmalla, jolloin sitä aletaan pitää luonnollisena. Bergerin mukaan uskonnot ovat kautta historian olleet tällaisen legitimoinnin tehokkaimpia välineitä. Haurasta ja arvaamatonta elettyä maailmaa kannattelee ajatus pyhästä tarkoituksesta. (Berger 1990, 19–22, 24–25, 27–39, 89–90; ks. myös Hjelm 2014, 865–866; McGuire 1997, 26–29.) Pyhä on siis se absoluuttinen todellisuus, transsendentti, joka ylittää eletyn maailman, mutta joka toistuvasti manifestoituu maailmassa, samalla pyhittäen ja todentaen todellisuuden, kuten uskontohistorioitsija Mircea Eliade (1959, 11–13, 202) kuvaa. Ajatus pyhästä sosiaalisen järjestäytymisen periaatteena toistuu yhteiskuntatieteellisessä ajattelussa. Antropologi Mary Douglasille (2000) pyhä on yhteisöllisesti tulkitun maailmankaikkeuden perusta. Sosiologi Emile Durkheimille (1980) uskonto on pyhää koskevien uskomusten ja tapojen sosiaalinen järjestelmä. Vanhoillislestadiolaisuutta voi tätä käsitystä vasten kutsua Tapio Nykäsen tavoin sosiaalisesti liikkeeksi, ”jota sitoo yhteen jaettu käsitys pyhän olemuksesta” (Nykänen 2012, 13).

Uskentososiologi Titus Hjelm (2014, 866) katsoo, että bergeriläisittäin uskontoa voi lähestyä vallan legitimaationa; usko kyseenalaistamattomaan uskonnolliseen totuuteen tekee mahdolliseksi vaihtoehtoisten todellisuuksien olemassa olon ja näin ollen siihen vetoaminen on myös vahvasti poliittinen teko (ks. myös Nykänen 2013, 160–161; Nykänen 2012, 184; Palonen 1988, 31). Pyrittäessä luonnehtimaan tai kategorisoimaan uskonnollisia ryhmiä onkin valaisevaa havainnoida, miten uskonnollinen ryhmä suhtautuu muuhun yhteiskuntaan ja missä määrin se pitää uskonnollista legitimitettiään ainutkertaisena (McGuire 1997, 147–149). Lestadiolaisuutta esimerkiksi luonnehtii periaatteessa myönteinen suhtautuminen yhteiskuntaan, mutta opillisesti lestadiolaisuus taas irtaantuu evankelisluterilaisesta kirkosta useissa kysymyksissä (ks. esim. Salomäki 2010; vrt. *ecclesiolae in ecclesia* McGuire 1997, 158–159). Samalla lestadiolaisuuteen kuuluu myös vahva keskinäinen yhteisöllisyys ja muusta yhteiskunnasta erottautuminen. Sosiologi Meredith McGuire korostaakin uskonnon sosiaalista aspektia: ”uskonto on olemassa sosiaalisessa kontekstissa, se muokkaantuu sosiaalisessa kontekstissaan ja vaikuttaa sosiaaliseen kontekstiinsa” (McGuire 1997, xiii). Lienee ilmeistä, että uskonnollisen vakaumuksen, ajattelun ja toiminnan, vaikutukset eivät rajoitu vain uskonnollisten instituutioiden piiriin vaan voivat ulottua kaikille yhteiskunnan ja elämän alueille (McGuire 1997, 106). Tämä on erityisen totta lestadiolaisissa liikkeessä, jossa oikeastaan koko maailmassa olon tapa on lestadiolaisuuden kyllästämä: lestadiolaisuus vaikuttaa yksilöihin ja yhteisöön, arjen ja eletyn elämän, uskon ja uskonnollisuuden kokemuksiin sekä toiminnan ja valintojen mahdollisuuksiin.

Uskonto voidaan siis nähdä maailman hahmottamisen, merkityksenannon ja järjestämisen tapana. Uskonto on sekä koheesion että konfliktin lähde. Se kokoaa ja jakaa ihmisryhmiä. (Berger 1990, 100–101; Greetz 1986; McGuire 1997, 186, 198–199, 226). Yhteiskunnallisessa tarkastelussa uskontojen tutkiminen valottaa yhteisön ja yhteiskunnan suhdetta, yhteisön organisoitumista, valtaa, hallintaa ja näiden legitimaatioita sekä sosiaalista tai yhteiskunnallista muutosta (McGuire 1997, 22; ks. myös Pyysiäinen, 236). Uskontoa voidaan tarkastella myös kulttuurisen toiminnan yhtenä muotona (Vuola 2015, 45). Uskonto, ja ennen muuta uskonnollinen liike, on siten

kulttuuri omine rooli-, normi- ja tapasääntöineen ja siksi sitä on mahdollista lähestyä niin kuin muitakin kulttuurisia merkitysjärjestelmiä. Tutkimuksessani tarkastelen lestadiolaisuutta sosiaalisen järjestäytymisen periaatteena. En kuitenkaan tee sitä tavanomaisella tavalla tutkimalla liikkeen virallista opetusta. Sen sijaan esitän, että uskonnolliset ja sosiaaliset järjestykset saavat muotonsa ja materialisoituvat eletyssä elämässä ja ihmisruumissa. Lähestymistavassani ammennan uskonnon ja sukupuolen tutkimuksesta sekä *eletyn uskonnon* tutkimusperinteestä, joita käsittelem seuraavassa tarkemmin.

Eletty uskonto

Uskonto ei ole irrallaan muista sosiaalisen elämän sfääreistä ja normeista. Uskonnollinen maailmanjärjestys koskettaa ihmisiä eri tavoin. Feministisen uskonnontutkimuksen piirissä on jo 1960-luvulta alkaen kiinnitetty huomiota uskonnon ja sukupuolen kytköksiin. Kristinuskolla on ollut, ja on osin yhä, huomattava vaikutus erityisesti naisten asemaan uskonnollisissa yhteisöissä ja laajemmin yhteiskunnassa. Esimerkiksi valitsevat sukupuoliroolit on tyyppillisesti legitimoitu uskonnollisilla argumenteilla. Näin tapahtuu edelleen lestadiolaisuudessa. Naisten uskonnollisuus nähdään usein myös ensisijaisesti yksityisen sfääriin kuuluvana, siinä missä miehet hallitsevat uskonnon harjoittamisen julkista puolta. Toisaalta uskonnollisten tapojen ja vakaumuksen säilyttämisessä ja välittämisessä naisten rooli on keskeinen, sillä usein juuri naiset muodostavat uskontojen ”käytännön tukipilarin” ja siirtävät uskonnolliset opit seuraavalle sukupolvelle. (Ahonen & Vuola 2015, 9–10; Aune 2008, 278–279; Hovi 1999, 12–14; Vuola 1999, 111–112; ks. myös McGuire 1997, 107–108; Snellman 2011.) Uskonnolliset merkitykset kiinnittyvät sukupuolittuneisiin ruumiisiin ja uskonnollinen käytäntö sosialisoi ihmisiä sukupuolitettuihin rooleihin (McGuire 2008, 160–1). Queer-teoria on tuonut myös oman kontribuutionsa uskontojen tutkimukseen 1990-luvulta alkaen (Schippert 2011, 67). Queer-teoria laajentanut tutkimuskohteiden kenttää nostaessaan esille sukupuolen ja seksuaalisuuden moninaisuuden uskonnollisissa yhteisöissä ja erilaisissa hengellisyyden muodoissa, mutta myös laajemmin haastanut tutkijoita identiteetin, toiminnan ja vastarinnan käsitteiden uudelleen ajatteluun (Schippert 2011, 72, 74, 81). Lestadiolaisuuden tutkimuksessa sukupuolikeskustelu on kohdistunut ennen kaikkea naisen asemaan ja paikkaan liikkeessä (ks. esim. Hintasala 2012, Hurtig 2015; Kutuniva 2007; Leppänen 2011; Pelkonen 2013; Snellman 2011). Lestadiolaista mieheyttä käsittelevistä töistä voi mainita lähinnä Antero Ruokokosken (2007) sosiologian pro gradu -tutkielman. Tutkimus on nostanut esiin myös seksuaaliseen monimuotoisuuteen ja homoseksuaalisuuteen liittyvää keskustelua lestadiolaisuudessa (ks. Hintsala & Kejonen 2016; Kejonen 2014; Kejonen & Hintsala 2013; Kejonen & Ratinen 2016).

Viimeisen parin vuosikymmenen aikana uskontojen ja uskonnollisten liikkeiden tutkimuksessa on yleistynyt arkipäiväisen uskonnollisuuden ja eletyn uskonnon tutkimus. Historioitsija Robert Orsin tutkimusta *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950* (2002) pidetään suuntauksen ehkä

tärkeimpänä alullepanijana. Eletyn uskonnon tutkimusperinteellä on monitieteiset juuret uskontotieteiden lisäksi sosiologisessa yhteisötutkimuksessa ja esimerkiksi Geertzin edustamassa kulttuuriantropologiassa (Hall 1997, ix). Uskontotieteilijät tarkoittavat eletyllä uskonnolla yksinkertaistetusti jokapäiväisen elämän rakenteisiin ja realiteetteihin kiinnittyvää uskonnollista käytäntöä ja mielikuvitusta (Vuola 2015, 45; ks. myös Orsi 2002, xiii-xiv). Virallisen opin tai uskonnollisten instituutioiden sijaan tutkitaan nimen mukaisesti arjessa *elettyä* uskontoa. Uskontososiologi Meredith McGuire (2008, 99, 115, 118; ks. myös McGuire 2007) huomauttaa eletyn uskonnon olevan olennaisesti ruumiillista; arkipäivän olemisen tavat, teot ja askareet – ruoan valmistuksesta laulamiseen, lasten hoitoon tai vaikkapa puutarhan ylläpitoon – kietovat ihmisen materiaalisen arjen hengellisyteen. Eletyn uskonnon tutkimusta voi pitää kulttuurierityisenä lähestymistapana, sillä se tutkii aina aikaan ja paikkaan sitoutunutta uskonnollisuutta (Hintsala 2017, 16, 25).

Kritiikinä eletyn uskonnon tutkimusperinteelle on esitetty, että tutkimus on asettanut arkisuuden ja hengellisen hurskauden (piety) tarpeettomasti vastakkain: arki näyttäytyy vastavoimana uskonnollisuudelle eikä arkisen toiminnan sidoksellisuutta uskonnollisiin normeihin tunnusteta riittävästi (Kloos & Beekers, 2018, 5–6; ks. myös Deeb 2015; Mahmood 2005). Historioitsija ja antropologi David Kloos ja uskontoantropologi Daan Beekers kuitenkin huomauttavat, että jokapäiväisen elämän haasteet voivat kyllä saada ihmisen kyseenalaistamaan uskonnollisia oppeja ja toimintatapoja, mutta haasteet ja epäilykset voivat myös johtaa hengellisyyden vahvistumiseen. Uskonnolliset normit muokkaavat elettyä elämää, mutta ne myös tulevat tuotetuiksi ja muokkaantuvat eletyssä elämässä, rakentaen samalla vastavuoroisesti uskonnollista subjektiutta. (Kloos & Beekers, 2018, 6, 12, 15; ks. myös Ahonen & Vuola 2015, 15–16; Deeb 2015, 96.) Tuoreessa teologian alan väitöstutkimuksessaan Meri-Anna Hintsala (2017) ehdottaa, että vanhoillislestadiolaisuuden kohdalla tulisi eletyn uskonnon sijasta puhua eletystä *uskosta*. Usko-termi, uskonnon sijaan, suuntaa Hintsalan argumentin mukaan huomion vahvasti opilliseen perustaan kiinnittyvään uskonnollisuuteen. Lähestymistapa korostaisi näin eletyn elämän teologista perustaa ja uskonnollisen ruumiillisuuden sidoksia viralliseen instituutioon. (Hintsala 2017, 66.) Omassa tutkimuksessani teologinen pohdinta rajautuu pääosin ulos. Vaikka opillista pohjaa ei voida ohittaa uskonnollista liikettä käsittelevässä tutkimuksessa, näen kuitenkin, että teologisesti virittyneen tutkimuksen ohella lestadiolaisuutta voidaan mielekkäästi tutkia myös sosiaalisena ja kulttuurisena liikkeenä. Kysymys lestadiolaisuuden ruumiillistumisesta populaarikulttuurituotteissa on tässä tutkimuksessa ennen kaikkea yhteiskunnallinen – ei teologinen – kysymys.

Esitetty uskonto

Samaan aikaan eletyn uskonnon tutkimusperinteen kanssa on kehittynyt uskonnon, median ja kulttuurin kytköksistä kiinnostunut tutkimusperinne. Eletyn uskonnon ja ”esitetyn uskonnon”, jollaiseksi sitä tässä kutsun, tutkimusperinteet ovat fokusoituneet pitkälti samankaltaisiin kysymyksiin. Molemmat ovat kiinnostuneita arkisista yhteisöl-

lisistä ja kulttuurista käytänteistä, eivät niinkään perinteisten uskonnollisten oppien, uskonnollisten eliittien tai uskontojen ja yhteiskuntien makrotason vuorovaikutusten tutkimuksesta. (Lynch, Mitchell & Strhan 2012, 1–2; ks. myös Forbes 2005, 2; Meyer 2015.)

Tutkimuskohteen määrittely nimenomaan uskontoon, mediaan ja kulttuuriin toimii erotuksena aiemmasta journalistiikkaan ja kommunikaatiotutkimukseen keskittyneestä uskonnon ja median tutkimuksesta. Mediaa tai kulttuurituotteita ei lähestytä instrumentteina, joiden avulla välitetään ja kommunikoidaan informaatiota tai representoidaan oletettua todellisuutta (Morgan 2008, xiii-xiv). Sen sijaan media sen laajassa merkityksessä hahmotetaan ymmärrettäväksi tekemisen ja merkityksellistämisen käytänteinä ja muotoina (Morgan 2008, 3). Kulttuurituotteita voidaan näin lähestyä uskonnollisen kokemuksen ja merkityksen teon paikkoina (site) (Morgan 2008, 5–7; ks. myös Lynch, Mitchell & Strhan 2012, 1). Tutkijoiden kysymykset voivat tällöin kohdistua paitsi siihen, millä tavoin uskonto esitetään populaarikulttuurissa, myös esimerkiksi siihen, millainen suhde medialla ja kulttuurilla on uskonnollisen elämän ruumiillistettuihin, affektiivisiin, esteettisiin ja eettisten lähtökohtiin (Lynch, Mitchell & Strhan 2012, 3; Mahan 2012, 294; Morgan 2008, 9–10, 16; ks. myös Forbes 2005, 10–16).

Tutkimustapaa voitaisiin kutsua esitetyn uskonnon sijaan myös medioidun² tai välittyneen uskonnon tutkimukseksi. Tutkimuksen kohteena ovat tällöin uskonnon artikulaatiot osana laajempia yhteiskunnallisia prosesseja, kuten kulutusta, poliittisia aatteita ja erilaisia ryhmyttämisen käytänteitä – sitä, kuinka rakennetaan ryhmien rajoja ja hierarkioita, ”meitä ja muita”. Samalla kyse on siitä, kuinka kulttuurituotteet aistimellisesti, audiovisuaalisesti ja affektiivisesti ammentavat eletystä elämästä ja tuottavat kollektiivista mielikuvitusta, sepitetyn maailman, joka ei kuitenkaan ole mielivaltaisen, vaan kiinnittyy elettyyn uskontoon ja yhteiskuntaan. (Morgan 2008, 8–10.) Uskontotutkija ja kulttuuriantropologi Birgit Meyer (2012) väittää, että uskonto on tällä tavoin aina medioitua: uskonnollinen kokemus tulee mahdolliseksi aineellisessa välittymisessä – kuvissa, äänissä, tekstissä tai kokijan ruumiissa itsessään. Sen sijaan, että median tai populaarikulttuurin tutkiminen nähtäisiin vain uskonnon tutkimisen yhtenä suuntauksena tai alalajina, on uskonnollisen elämän välittymisen muotojen tutkiminen täysin keskeistä sen ymmärtämisessä, miten uskonnollisia (elämis)maailmoja rakennetaan ja ylläpidetään. (Meyer 2012; Meyer 2015, 1; ks. myös Lynch, Mitchell & Strhan 2012, 133.)

Uskonnon, median ja populaarikulttuurin tutkimus on erityisen tärkeää ajassa, jossa uskonnollisen ilmaisun muodot ja dynamiikka ovat voimakkaassa muutoksessa.

2. Medioitumista ei tule tässä yhteydessä sekoittaa mediatisaatioon. Mediatutkija Stig Hjarvardin (2013) esittämä mediatisaatioteesi viittaa yksinkertaistaen myöhäismodernin yhteiskunnan olosuhteisiin, joissa media on kasvattanut vaikutusvaltaansa niin, että se voi ohjailla muita yhteiskunnan instituutiota tai osa-alueita, myös uskontoa. Median toiminta voi esimerkiksi tukea tietynlaisia uskonnollisia instituutioita tai uskonnollisuuden muotoja. Esimerkiksi Teemu Tairan tulkinnan mukaan suomalainen media tukee tänä päivänä arvoliberaalia uskonnollisuutta. Konservatiivisten uskonnollisten arvojen kohdalla media muuttuu kriittisemmäksi. (Taira 2014, 15.)

2000-luvun uusien medioiden nousu ja erilaiset virtuaalisen uskonnonharjoittamisen tavat ovat tästä esimerkkejä. Myös perinteinen populaarikulttuuri uskonnollisine kuvastoineen on yhä suosittumpaa kulutustavaraa. (Beavis, Dunbar & Klassen 2013, 423). Samanaikaisesti uskonnonharjoittaminen on etäännytynyt monien arkikokemuksesta, niin Suomessa kuin myös laajemmin länsimaissa, minkä seurauksena populaarikulttuurin roolin mielikuvien luojana uskonnollisista yhteisöistä, ja uskonnollisuudesta yli-päättään, voi ajatella kasvavan. Populaarikulttuuri muodostaa eräänlaisen formatiivisen tilan, jossa käsitykset ja ymmärrys uskonnoista muokkaantuvat ja joiden kautta myös kohdataan muiden uskonnollisten ryhmien edustajia (Stone 2013, 403).

Uskonnon ja populaarikulttuurin tutkijat puhuvat samasta asiasta kuin monet populaarikulttuuria tutkivat politiikkatieteilijät. Populaarikulttuuri ei ole asia tai objekti. Se on pikemminkin tekemistä (doing), verbi, interaktio ihmisten, politiikan ja kulttuurituotteiden välillä. (Caso & Hamilton 2015, 5; Dittmer 2015, 47). Populaarikulttuuri tuottaa olennaisella tavalla sitä keitä me olemme ja mikä meidät erottaa muista (Duncombe & Bleiker 2015, 35–44; Grayson, Davies and Philpott 2009, 156; Meyer 2012, 168). Sen sijaan, että kiinnitettäisiin huomiota yksinomaan siihen, kuinka kulttuurituotteet kommunikoivat uskontoa kognitiivisella tasolla, on syytä tarkastella myös sitä, miten uskonnon kulttuuriset esitykset merkityksellistävät, tuottavat ja muokkaavat ruumiillista toimintaa ja kokemusta (Lynch, Mitchell & Strhan 2012, 5; ks. myös esim. DeSilva & Orewiler 2017). Seuraavassa osiossa käänänkin huomioni uskonnollisuuden määrittelyistä *ruumiillisuuden* käsitteellistämiseen uskonnontutkimuksessa ja yhteiskuntateoriassa

2.2 Ruumiillisuus: uskon ja yhteiskunnan aineellistuminen

Lainaan kulttuurihistorioitsija Marja Tuomisen sitaattia kiteyttämään ymmärrystäni ruumiillisuudesta. ”Siinä punoutuvat toisiinsa hetkellinen ja ikuinen, kun aine tuo esiin aineettoman”, Tuominen (2016, 9) kirjoittaa. Ruumiissa aineellistuvat kulttuuriset, uskonnolliset ja yhteiskunnalliset traditiot ja mentaliteetit. Tutkimuksessani ruumiillisuuden tarkastelu on, paitsi tutkimusintressi sinänsä, myös keino, jonka kautta hahmottelen kuvaa lestadiolaisuudesta. Pohjoisessa murteessa sana ”keino” merkitsee polkua ja välinettä. Tuominen huomauttaa, että sama merkitys – polku, tie tai väline – on kreikan kielen sanalla *methodos*, josta juontuvat metodiikka ja metodologia, ongelman ratkaisemisen keinot. (Tuominen 2016, 11.) Ruumiillisuuden tarkastelu on työssäni polku, jota kautta pääsen myös laajemmin lestadiolaisuuden esitettyjen valtajärjestysten jäljille.

Ruumiillisuus ei ole uusi asia yhteiskuntateoriassa, mutta parin viime vuosikymmen aikana ruumiillisuutta tarkastelevien tutkimusten määrä on kasvanut huomattavasti. Ruumiillisuuden ja laajemmin myös enemmän-kuin-inhimillisen materiaalisuuden tarkastelu on osin selitettävissä vastaliikkeenä vielä 1990-luvun yhteiskuntatieteitä hallinneeseen kielelliseen paradigmaan (ks. esim. Alaimo ja Hekman 2008a; Dolphijn & van der Tuin 2012). Esinesosiologi Veera Kinnunen lainaa kulttuurimaantieteilijä Hayden

Lorimeria (2005) ja sosiologi Olli Pyyhtistä (2014; 2016) tiivistäessään tämän paradigmaattisen käänteän keskeistä sanomaa: ihminen on sekä diskursiivinen että materiaallinen ja affektiivinen olento, joka muokkaa maailmaa ja muokkaantuu inhimillisten ja enemmän-kuin inhimillisten aineiden risteymissä (Kinnunen 2017, 32–33). Sosiologi Elina Pajulle ”inhimillinen ruumis on aineellisuutensa kautta väylä muuhun aineelliseen maailmaan ja esineiden käyttöön, kosketukseen ja kosketetuksi tulemiseen” (Paju 2013, 208). Paju pohjaa filosofi Bruno Latourin ja Maurice Merleau-Pontyn fenomenologiseen ajatteluun lähestyessään ihmistä sidoksellisena olentona, jonka toiminta paitsi rajoittuu, myös mahdollistuu riippuvuussuhteissa muihin ihmisiin, asioihin ja esineisiin (Paju 2013, 208–209). Aineellisuuden ja ruumiillisuuden tarkastelu kielellisen esittämisen ohella mahdollistaa myös monitahoisemman identifikaatioiden valta-suhteiden analysoinnin (ks. Jokinen, Kaskisaari & Husso 2004, 8).

Oma tutkimukseni on tarkoituksellisen ihmiskeskeistä, vaikka ammennakin myös kirjallisuudesta, joka kehottaa ottamaan *ei-inhimillisen* tai *enemmän-kuin-inhimillisen* vakavasti (ks. esim. Barad 2007; 2008). Tutkimusotettani puhuttelee tässä työssä näistä termeistä nimenomaan jälkimmäinen, se ei poista ihmistä tarkastelusta tai välttämättä edes tarkastelun keskiöstä, vaan tunnustaa, että ihmistoimijoiden lisäksi maailman rakentumiseen ja rakentamiseen osallistuu monenlaista muuta elollista ja elotonta olentoa ja asiaa (vrt. esim. latourilainen toimijaverkkoteoria, Latour 2005). Tätä kautta ruumiillisuuden tutkimuksessa tulee tärkeäksi myös laajemman materiaalisuuden tarkastelu, vaikkakin ihmisestä käsin; vaatteet, esineet, tilat ja paikat tulevat huomion kohteeksi ihmisen toiminnan välityksellä. Huomattavaa on myös se, että materiaalisuus, jota sivuan hengellisyyteen liittyen, on pitkälti arkipäiväistä materiaalisuutta, puurokattiloita ja vaatekappaleita, ei niinkään uskonnollista materiaalisuutta, jota voisivat edustaa vaikkapa Raamattu esineenä, papin kaapu tai krusifiksi (monimuotoisesti Kristillisen materialismin tutkimuksesta ks. esim. McDannell 1995).

Mitä ruumilla ja ruumiillisuudella sitten lopulta tarkoitetaan? Ruumiillisuudesta on esitetty lukuisia erilaisia typologioita. Esimerkiksi filosofi Mark Johnson (2007, 275–277) listaa viisi ruumiillista olemusta tai mielen ja ruumiin yhteen kietoutumisen ”olomuotoa”: biologinen ruumis, ekologinen ruumis, fenomenaalinen ruumis, sosiaalinen ruumis ja kulttuurinen ruumis. Nämä ulottuvuudet kuvaavat sitä moninaisuutta, jolla ihminen on ruumiillisesti yhtä aikaisesti olemassa biologisena organismina, suhteessa ympäristöön, koettuna ja elettyinä sekä sosiaalisissa suhteissa ja kulttuurisissa rakenteissa muovautuvana. Yhteiskuntatieteitä on kiinnostanut ennen kaikkea tavat, joilla ruumiillisuus liittyy yhteiskunnan muotoutumiseen, sosiaaliseen ja kulttuuriseen. Klassikkoteoksessaan *The Body and Society* sosiologi Bryan Turner (1984) esittää neljä tapaa joilla ruumis haastaa tai kohtaa minkä tahansa yhteisön tai yhteiskunnan, tai ehkä tarkemmin muotoiltuna, neljä sellaista kohtaa, joissa kysymys ruumiista tulee kysymykseksi sosiaalisesta järjestyksestä ja rakenteesta. Näitä ovat suvunjatkaminen (the reproduction of populations in time), kehojen tilallinen säätely (the regulation of bodies in space), ”sisäisen” ruumiin kontrollointi (the restraint of the “interior” body through disciplines) – esimerkiksi ruokahalun tai seksuaalisen halun rajoittaminen, ja viimeisenä ”ulkoisen” ruumiin esiintuonti sosiaalisessa tilassa (the representation of the

”exterior” body in social space) – esimerkiksi käytöksen sääntely tai soveliaaksi määriteltävä vaatetus. (Turner 1984, 2.) Nämä neljä ovat edelleen käyttökelpoisia hahmottaa yksilöiden ruumiillisuuden ja yhteiskunnan suhteita.

Ruumiinsosiologi Chris Shilling (2012) puolestaan jakaa yhteiskuntateorian tavat tarkastella ruumista kolmeen traditioon. Näistä ensimmäinen on sosiaalisen konstruktionismin ja erityisesti foucault’laisen ajattelun sävyttämä ruumiin hallinnan (governed body) tutkimus. Edellä mainittu Turnerin malli, sekä Michel Foucault’n ja Judith Butlerin valta-teoriat, joihin palaan vielä seuraavassa luvussa, voidaan katsoa tähän perinteeseen kuuluvaksi. Toinen Shillingin identifioima traditio liittyy fenomenologiseen ”eletyn ruumiin” (lived body) tarkasteluun, ja kolmas strukturaatioteorioihin (mm. Pierre Bourdieu & Anthony Giddens) sosiaalisessa kontekstissaan ja ympäristössään toimivasta, tuottavasta ruumiista. (Shilling 2012, 241–247.) ”[S]osiaaliset rakenteet ovat asettuneet ruumiiseemme”, kuten uskontotieteilijät Helena Kupari ja Salome Tuomaala (2015, 180) kirjoittavat, ”mikä tuo toiminnan ja ajattelun tapoihin tietynlaista sitkeyttä.” Shilling itse edustaa neljättä ajattelutapaa, korporeaalista realismia (corporeal realism), joka näkee ruumiin yhteisön tai yhteiskunnan rakentumisen moniulotteisena välittäjänä ja keinona. Omassa lähestymistavassani korostuu ensin mainittu, ruumiillistuneisiin valta-suhteisiin keskittyvä tutkimus, mutta täydennän sitä Shillingin tavoin muista myös lähestymistavoista ammentavalla ajattelulla. Linaan Shillingin määritelmää ehdottaessani, että yhteiskunnalliset ilmiöt koetaan ja eletään ruumiin kautta. Ruumiin kautta myös välitetään ryhmän hyväksymiä ja hyvänä pitämiä tapoja ja normeja. Samanaikaisesti tuotamme ja luomme yhteisöjamme ruumiillamme. (Shilling 2012, 250.)

Sosiologi Nick Crossley (2006) huomauttaa, että tarkasteltaessa yhteiskunnan tai erilaisten ihmisryhmittymien ruumiillisuutta, on tutkijoiden fokuksessa yleensä yksilöruumiin sijaan eräänlainen kollektiivinen ruumis (collective body) tai yksilön ruumis yhteisönsä edustajana. Myös omassa tutkimuksessani yksilön ruumis tulee tarkasteluun ensisijaisesti suhteessa lestadiolaiseen ryhmään. Crossley määrittelee yksilön ja yhteisön suhteen refleksiiviseksi ruumiillisuudeksi (reflexive embodiment), joka viittaa hänen mukaansa yksilön elämän kollektiivisesti määrittäytyneihin käytänteisiin. Crossley ehdottaa, että yksilöistä tulee toimijoita – sitä keitä he ovat – vasta sosiaalisten käytäntöjen ja suhteiden verkostoissa. Tämä ei tarkoita yksisuuntaista valtasuhdetta, jossa yhteisö tai yhteiskunta kontrolloi yksilön ruumista vaan sitä, että sosiaalinen antaa kontekstin, jossa ihmisen kyky toimia – niin normien suuntaisesti kuin niitä vastaan – tulee mahdolliseksi. (Crossley 2006, 3–4.)

Uskontotieteilijä David Morgan (2010) laajentaa tämän kaksisuuntaisen suhteen yksilön ja ryhmän välillä kolminaisuudeksi: hengellisessä yhteisössä ruumis on paitsi yhtäikaa yksilön ja ryhmän ilmentymä, se on myös *pyhän* välikappale. Transsendentaalinen materialisoituu ruumissa ja ruumiin kautta erilaissa uskonnollisissa tavoissa ja käytänteissä. Ruumiillisuuden ja uskonnon kytköstä on tutkittu esimerkiksi uskonnollisten rituaalien tai tapojen yhteydessä (mm. asketismi, paastoaminen) ja esimerkiksi suhteessa vaatetukseen (ks. esim. Arthur 1999; McGuire 2008; Utriainen 2006). Kristillistä ajattelua sävyttää kaksijakoinen suhde ruumiiseen. Yhtäältä ruumis on useissa

kristillisyyden traditioissa ja useina aikoina nähty ensisijaisesti maallisena taakkana, joka tarpeineen ja haluineen häiritsee, viettelee ja erottaa henkisestä ja hengellisestä. Toisaalta koko kristillisen ajattelun keskiössä on lihaksi tullut ja ruumiinsa uhrannut Kristus ja sitä kautta myös henkisen ja jumalallisen inhimillisyyden ja ruumiillisuus. Tässä mielessä kristillistä teologiaa voi pitää ruumiillisena teologiana. (Ammerman 2007, 189–190; Davies 2002, 19, 30; McGuire 2008, 97–102; Vuola 2004, 145; ks. myös Hintsala 2017, 24–25.)

Meri-Anna Hintsala (2017) näkee ruumiin olennaisena osana vanhoillislestadiolaisuuden teologista kokonaisuutta.³ Hintsalan (2017, 32) mukaan vanhoillislestadiolaisuutta ruumiillisuutta on tarkasteltu pitkälti liikkeen virallisen opin kautta, jolloin koetun ja eletyn ruumiillisuuden näkökulma ei ole tullut kovin vahvasti esiin. Hintsalan verkkotekstien analysointiin keskittyvässä väitöstutkimuksessa vanhoillislestadiolainen usko ruumiillistuu ehkäisykäytänteissä, tunteissa ja toimijuuden ratkaisuisa; ruumis joustaa välillä vastustaen teologista opetusta ja välillä mukautuen siihen. Samoin ruumiillisuus synnyttää uutta uskontulkintaa. (Hintsala 2017, 60.) Hintsala haluaa omalla työllään tuoda esiin juuri tällaista ruumiillisen toiminnan joustavuutta. Hän esittää, että aiemmissa tutkimuksissa vanhoillislestadiolaista ruumista on tulkittu joko satutettuna ja hallittuna tai sitten liikkeen oppeihin sopeutuneena. Linjakummun (2015) hengellistä väkivaltaa ja Hurtigin (2013) lasten hyväksikäyttöä käsittelevät tutkimukset sijoittuvat hänen mukaansa aiempaan kategoriaan, kun taas esimerkiksi kasvatustieteilijä Mervi Kutunivan (2007) lestadiolaisnaisia ja -äitejä tarkasteleva tutkimus jälkimmäisen. Näissä tutkimuksissa ”yksilön suhde olemassa olevaan valtakonstruktioon on joko valtaa konfrontoiva (kapinoiva) tai vallan alistama (sopeutunut/hyväksynyt)”, Hintsala kirjoittaa. (Hintsala 2017, 32.) Tosin mainittuja tutkimuksia voisi tulkita myös toisin; hallinnan, kapinoinnin ja sopeutumisen teemat eivät lähtökohtaisesti sulje toisiaan pois.

Uskonnot on kuitenkin tutkimuksessa usein nähty ihmiselämää rajoittavina ja kahlitsevinä voimina. Sosiologi Andrew Yipin ja uskontotieteilijä Peter Nynäsin mukaan sekularistiselta katsantokannalta uskonto edustaa autoritäärisyyttä ja traditionalismia. Erityisen näkyvää tämä on uskontojen sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvissä kysymyksissä. (Yip & Nynäs 2012, 8–9.) Yip ja uskontososiologi Stephen Hunt huomauttavat, että kaikki uskonnot pyrkivät jossain määrin ohjailemaan jäsentensä seksuaalista käyttäytymistä uskonnollisilla argumenteilla ja että ehkä mikään muu elämän osa-alue ei ole niin vahvasti säänneltyä, kuin seksuaalisuus, johtuen sen keskeisestä roolista yhteisön järjestyksen ylläpitämisessä (Hunt & Yip 2012, 3–4; ks. myös Yip & Nynäs 2012, 6; Turner 1984). Monien muiden uskonnontutkijoiden tavoin Yip, Nynäs ja Hunt suhtautuvat kuitenkin kriittisesti sääntelyaspektin ylikorostamiseen, sillä se ei tavoita sitä ”monimuotoista ja vivahteikasta tapaa, jolla sukupuolta ja seksuaalisuutta eletään jokapäiväisessä elämässä” (Yip & Nynäs 2012, 9–10; ks. myös Hunt & Yip

3. Myös lestadiolaisuuden oppi-isän, Lars Levi Laestadiuksen teologiaa ja filosofiaa voidaan pitää erityisen ruumiillisuussuhteen omaavana, esimerkiksi tietoisuuden alkuperä oli Laestadiuksen ajattelussa ruumiin organeissa (ks. Joensuu 2016; Laestadiuksesta laajemmin ks. myös Pentikäinen & Pulkkinen 2011).

2012; Prior & Cusack 2015). Esimerkiksi kasvatustieteilijät Teija Rantala ja Arniika Kuusisto (2013, 67) osoittavat omissa tutkimuksissaan, kuinka naiseus ja uskonto ovat erottamattomasti, ja pääosin positiivisesti, kytköksissä toisiinsa: ”usko on naiseuteni voima”, tiivistää yksi Rantalalan tutkimukseen osallistuneista vanhoillislestadiolaisista naisista (uskonnon ja sukupuolen kytköksistä laajemmin ks. esim. Ahonen & Vuola 2015; Mahmood 2005; Schippert 2011).

Esitän tässä tutkimuksessa, että ruumiillisuus on aina sekä valtasuhteiden ja -rakenteiden läpäisemää ja hallinnan muokkaamaa että näissä rakenteissa elettyä, kokemuksellista, kokeilevaa ja tuottavaa. Valta, joka saa ilmiasunsa kertomuksissa ja käytännöissä ja joka kohdistuu tiettyihin ruumiisiin ja jota ruumiillisesti harjoitetaan, on merkittävässä osassa uskonnollisen maailman aikaamisessa ja ylläpitämisessä (Orsi 2012; ks. myös Lynch, Mitchell & Strhan 2012, 133). Seuraavassa luvussa tarkastelen tarkemmin politiikkatieteellisen lähestymistavan mahdollisuuksia tutkia ruumiillisuutta ja valtaa uskonnollisessa ryhmässä.

2.3 Vallan dynamiikat uskonnollisessa ryhmässä

Olen tähän asti käsitellyt sitä, kuinka uskontoa ja uskonnollisia liikkeitä voidaan lähestyä sosiaalisina ja ruumiillisina kollektiiveina. Mutta mikä sitten erottaa politiikkatieteellisen uskonnollisen ryhmän analyysin esimerkiksi sosiologisesta tai kulttuurisesta analyysistä? Poliitikantutkija Colin Hayta (2002) mukaillen voi vastata, että poliittinen analyysi painottaa sosiaalisten suhteiden poliittista aspektia. Olennaiseksi kysymykseksi nousee tällöin se, mitä *poliittisella* tarkoitetaan. Hay esittää, että juuri *vallan jakautuminen, käytäntö ja seuraukset* ovat poliittisen keskiössä ja että poliittinen analyysi kiinnittää huomion nimenomaan *valtasuhteisiin*. Poliittisuus ei näin ollen määriy esimerkiksi toiminnan sijainnin, vaan sen luonteen kautta. (Hay 2002, 3; ks. myös Kantola & Lombardo 2017a, 324.) Poliittisuus voi tarkoittaa periaatteessa minkä tahansa ilmiön mahdollista konfliktisuutta, vastakkainasetteluja, erontekoja ja luokitteluja (Palonen 1988, 19).

Jos valta on poliittisen elinehto (Brown 2002, 561), niin olennaiseksi kysymykseksi nousee, mitä vallalla tarkoitetaan ja miten se ymmärretään (Kantola & Lombardo 2017b, 1). Aiempi politiikkatieteellinen tutkimus on hahmotellut lestadiolaisen liikkeen vallankäytön aspekteja erityisesti Michel Foucault’n (1980; 1999) valtateoriasta käsin. Foucault’lainen analyysi kysyy, kuinka valta toimii, ei esimerkiksi mitä valta on tai miten sitä saadaan. Feministisen ja poliittisen teorian tutkijan Tuija Pulkkinen (2003, 102) mukaan tämä ”auttaa näkemään konkreettisesti minkälainen valta tuottaa mitä ja miten [...] analyysi auttaa myös saamaan liikahtuksia vallassa, sen sijaan, että vallasta pyrittäisiin vain sanoutumaan irti.” Yhteiskuntateoreetikot Peter Miller ja Nikolas Rose (2010, 16) ehdottavat Foucault’n ajattelusta ammentavassa hallintamentaliteetin tutkimuksen klassikossaan, että tulee tutkia yksilöiden suhteita itseensä ja muihin sekä näiden suhteiden mahdollisuuksien ehtoja. Kyse on subjektin näyttäytymisen ja muoutumisen tutkimisesta (Kaisto ja Pyykkönen 2010, 18). Valta on siis kaikkialla läsnä

oleva suhde, joka tuottaa diskurssien ja käytäntöjen kautta subjekteja, jotka ovat yhtä aikaa vallalle alistaisia ja valtaa vastustamaan kykeneviä (Kantola & Lombardo 2017b, 1; Lindroth 2015, 25).

Tapio Nykäsen mukaan vanhoillislestadiolaisen yhteisön vallankäyttöä voi lähestyä Foucault'n käsittein pastoraalisena, pyhään auktoriteettiin perustuvana valtana (Nykänen 2013, 154–155; Nykänen 2012, 218). Aini Linjakumpu (2013, 107) puolestaan huomauttaa, että totaalisen pakkovallan sijaan vallankäyttö vanhoillislestadiolaisuudessa on pitkälti määrittelyvaltaa ja siihen liittyvää hallintaa (ks. myös Linjakumpu 2012, 14–15, 28–29). Linjakumpu erottelee toisistaan lestadiolaisen kurivallan ja hallintamentaliteettiin perustuvan vallan: uskonnolliset ohjenuorat ja säännöt tuottavat kurivaltaa, joka sääntelee uskovan elämää, kun taas hallinnallisuus perustuu muodolliseen vapauteen ja saa ihmisen mukauttamaan toimintaansa ilman suoranaista käskemistä. (Linjakumpu 2013, 107–108; Linjakumpu 2012, 29–31; ks. myös. Foucault 1999, 63–65; Foucault 1991; Foucault 1980, 158.) Kyse on foucault'laisittain normalisoivasta vallasta, ”jonka tarkoituksena on muodostaa oikeanlaisen elämän normi ja ohjata uskovaisia itse tavoittelemaan sitä” ja näin uskovon on jatkuvasti tarkkailtava itseään ja elämäntapaansa (Nykänen 2013, 155–156). Hintsalan mukaan tällaiset valtatietoiset näkökulmat pitävät ruumista vallan mittapuuna, ”jonka varaan valta ja hallinta rakentuvat” (Hintsala 2017, 31; ks. myös Linjakumpu 2015, 138–139). Lestadiolaisuus näyttäytyy tällöin erilaisten vallan diskurssien ja prosessien tuotoksena, jossa ruumis on rajanvedon perusta (vrt. Valkonen 2009, 34, 40).

Foucault'laisia biopolitiikan ja biovallan teorioita on hyödynnetty lestadiolaisuuden valta-analyyseissä vähemmän (ks. kuitenkin Nykänen 2013, 159). Foucault'ille (1981, 139–140) biopolitiikka viittaa elämään sääteleviin strategioihin, tekniikkoihin, tietoon ja diskursseihin (Repo 2015, 11). Biovalta puolestaan on käsite, jota voidaan käyttää analysoitaessa sitä, kuinka jokin voima tai taho operoi yksilöruumiiden ja populaatioiden hallinnassa (Repo 2015, 11). Poliitikantutkija Jemima Revon Foucault-luennan mukaan biovaltaa ei kuitenkaan voi yksioikoisesti soveltaa sen paremmin tietyn vallankäytön tavan, kuin sen vastustamisenkaan analyysiin. Biovalta ei ole olemassa oleva asia, vaan käsite, jonka kautta voidaan tarkastella niitä historiallisesti erityisiä valtasuhteita, jotka ovat nykyisen poliittisen järjestyksen taustalla. (Repo 2015, 7; ks. myös Foucault 1981, 102.) Biovalta on ennen kaikkea modernin projekti, joka kulminoituu (uus) liberaalissa hallinnallisuudessa (Repo 2015; ks. myös Kantola & Lombardo 2017b, 59–63).

Feministinen teoria, postkolonialistinen teoria ja queer-teoria ovat osiltaan muokanneet ja täydentäneet foucault'laista valtateoriaa kiinnittämällä huomiota vallan normatiivisiin vaikutuksiin esimerkiksi kuvitteellisten ja diskursiivisten representaatioiden, tilallisen järjestäytymisen, ja ruumiillisen hallinnan kysymyksissä (Brown 2002, 562). Kantola ja Lombardo (2017b, 1, 6) esittävät, että poliittisen voi nähdä vallan ja vastavallan dynamiikkana, tai prosessina, jossa toimijat määrittelevät mikä on tärkeää ja mikä on sellaista, joka tulee haastaa – näin se on myös normatiivinen projekti. Foucault'laista vallan käsitettä on kritisoitu ”liian heikoksi, metafyyksiseksi, tyhjäksi tai epämääräiseksi ja sellaisena riittämättömäksi yhteiskunnalliseen ja poliittiseen analyysiin”

(Pulkkinen 2003, 96). Käsitettä on pidetty myös liian yleisenä: jos valtaa on kaikkialla ja kaikkea voi analysoida vallan kantilta, käsite menettää tehonsa kuvata tiettyä ilmiötä – ”jos aerobic on ruumiillista valtaa, niin sitten vallan ruumiillistumisesta ei juuri tarvitse välittää”, kärjistää Crossley (2006, 49–50). Samoin on poliittisen käsitteen suhteen. Poliitikanteoreetikko Wendy Brown (2002) huomauttaa, että minkä tahansa vallan aspektin sisältävän suhteen tai toiminnan nimeäminen poliittiseksi laajentaa poliittisen kenttää liikaa – kaikista ilmiöistä tulee poliittisia ja kaikesta teoriasta politiikan teoriaa.

Poliittisen ”palauttaminen” vain politiikan sektorille ei kuitenkaan ole toimiva ratkaisu, silloin ohitetaan helposti se tietoon, kieleen, normeihin, sukupuoleen, rotuun, materiaalliseen ja ei-inhimilliseen kytkeytyvä poliittisuus, jonka analysoimisen keskeyttä muun muassa juuri feministisessä politiikan tutkimuksessa on pyritty tuomaan esiin. Brown ehdottaa eräänlaista välimuotoa laajalle ja kapealle määritelmälle esittämällä, että poliittisuus kytkeytyy nimenomaan kysymykseen siitä, kuinka kollektiivinen elämä järjestetään ja kuinka se tulisi järjestää. Vaikka maailma on valtasuhteiden läpäisemä, poliittiseksi kysymys vallasta muodostuu silloin, kun se liittyy niihin moninaisiin tapoihin, käytänteisiin, diskursseihin, subjektiviteetteihin, joita kollektiivit ylläpitävät ja joissa ne rakentuvat. (Brown 2002, 569–570.) Miller ja Rose puolestaan kehottavat havainnoimaan valtaa tarkastelemalla sitä, miten asiat käyvät ongelmallisiksi ja mitä ajattelutapoja ja asioihin puuttumisen välineitä tähän prosessiin liittyy (Miller & Rose 2010, 26, 34). Katsantotapaa soveltaen voi kysyä, milloin ja miten lestadiolaisuus ”käy ongelmalliseksi”. Yhdistettynä edellä esitettyyn tulkintaan siitä, että poliittinen kytkeytyy ennen kaikkea kollektiivisia määrittäviin, ylläpitäviin ja haastaviin valtasuhteisiin, ovat yhtäältä lestadiolaisen yhteisön sisäisen järjestyksen ylläpito ja toisaalta ulkoisten rajojen määrittely keskeisiä poliittisuuden paikkoja.

Ryhmää rakentava valta tulee erityisen näkyväksi silloin, kun jokin haastaa ryhmän identiteettiä, sen arvoja tai rajoja. Kriittiselle politiikanteorialle ajatus on tuttu, kollektiivin identiteetti muotoutuu vastakkainasetteluissa ja rajanteoissa, vaikka se näyttäytyisikin ikään kuin itsestään syntyneenä ja sellaisenaan olemassa olevana entiteettinä (Brown 2002, 556). Yhteiskuntateoreetikko Nira Yuval-Davis (2011, 10–12) huomauttaa että kuulumisen johonkin yhteisöön on yleensä arkisissa käytännöissä normalisoitua: se ei erityisesti korostu tai tule näkyväksi, paitsi silloin, kun joku tai jokin uhkaa sitä. Yuval-Davisia mukaillen ihmisten jaottelua ”meihin” ja ”muihin” sekä sisäänsuljetun ryhmän määrittelyä ja kontrollointia voidaan kutsua *kuulumisen politiikaksi*. Tällaisesta ryhmää rakentavasta poliittisuudesta käytetään muitakin käsitteitä. Kulttuurintutkija Stuart Hall (1999, 39) ehdottaa, että yksilön ja ryhmän identiteetti rakentuu erontekojen kautta ja *eron politiikassa* (Hall 1999, 13–15). Poliittisuus näyttäytyy ”erojen tuottamisena ihmisten ja ryhmien välille: ristiriidat ja konfliktit syntyvät, kun erot konkretisoituvat sosiaalisen elämän käytännöissä”, kuten Linjakumpu (2012, 27) muotoilee.

Sosiologi Rogers Brubaker (2013) puhuu puolestaan *kategorioiden politiikasta*. Kategorioiden politiikka tarkoittaa oman itsen ja muiden tunnistamista ja luonnehtimista ja ryhmien muodostamista erilaisten kategorioiden mukaan pois- ja sisään sulkemalla (Brubaker 2013, 35–36, 244). Brubaker hahmottelee kaksi tapaa, joilla kategorioiden

politiikkaa tehdään. Yhtäältä kategorioiden politiikkaa tehdään ylhäältä päin – kategorioita ehdotetaan, levitetään, pannaan käytäntöön, artikuloidaan ja sisällytetään hallinnallisuuden muotoihin – toisaalta kyseessä on mikropolitiikka, jossa ”luokitusten kohteet omaksuvat, sisäistävät kumoavat välttävät tai muuntavat heihin sovellettuja kategorioita” (Brubaker 2013, 35, 244). Poliittisten kamppailujen kohteina ja välineinä, ovat siis identiteettien ja etnisyyksien jokapäiväiset kokemukset ja toteutumistavat (Brubaker 2013, 44, 243). Yhteiskuntatieteilijä Samu Pehkosen (2013, 26) sanoin ”kyse on tällöin pieniin tekoihin ja valintoihin sisältyvästä poliittisuuden mahdollisuudesta”, mikrotason arkisten vuorovaikutustilanteiden poliittisuudesta. Mikro- ja makrotaso eivät myöskään ole toisistaan irrallisia. Mikrotasolla tehty tutkimus antaa viitteitä siitä kuinka esimerkiksi laajemmat yhteiskunnalliset muutosvoimat rakentuvat. Filosofi Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin tavoin voi väittää, että mikro- ja makropolitiikka ovat kussakin hetkessä ja tapahtumasarjassa aina samanaikaisesti läsnä (Ansems de Vries 2011, 208; Deleuze & Guattari, 2004, 230). Deleuze ja Guattari hahmottavat niin ihmiset kuin yhteisökin erilaisina virtoina ja viivoina (lines), jolloin mikropolitiikan tutkiminen on näiden viivojen muodostaman sommitelman tai koonnoksen tutkimista (Patton 2000, 65). Deleuze ja Guattarin ajattelussa tarkasteltavan asian skaala ei yksinomaan ratkaise erottelua mikro- ja makrotason välillä, vaan ennemminkin se, millaista liikettä niihin liittyy. Jäykkien segmenttien, esimerkiksi erilaisten yhteiskunnallisten jakolinjojen alla vaikuttavat mikropoliittiset virtaukset, jotka yhtäältä murtavat ja pakenevat järjestyksiä ja toisaalta kytkeytyvät yhteen muodostaen taas uusia järjestyksiä. (Ansems de Vries 2011, 208–209; Deleuze & Guattari, 2004, 239, 253.) Kyse ei staattisista suhteista vaan nimenomaan rajojen esittämisestä ja konstituomisesta (Barad 2008, 122).

Brubaker, samoin kun monet muut yhteiskuntateoreetikot, näkee identiteetin ja ryhmäisyyden – liittyy se sitten etnisyyden, sukupuoleen tai uskontoon – projektina, jota tehdään, ei asiana, joka on olemassa sellaisenaan (Brubaker 2013, 34; Brubaker 2016, 143). Yksi varsinkin feministisen teorian piirissä tunnetuimmista muotoiluista tästä lähtökohdasta on Judith Butlerin (1990; 1993) performatiivisuuden teoria. Butler viittaa performatiivisuudella erityisesti sukupuolen rakentumiseen diskursiivisten käytäntöjen tuotoksena. Kyse ei ole yksittäisistä sanoista tai teoista vaan rituaalinomaisesta toisinnosta, jonka kautta asiantiloja saadaan aikaan. (Butler 1990, 25; Butler 1993, 2, 12–15, 95, 224–227; Butler 1997a, 2–4, 145–149.) Samaan tapaan voidaan ajatella, että lestadiolaisuus on asiantila, joka syntyy ja määrittyy toistamalla lestadiolaisiksi miellettyjä käytäntöjä (ks. myös Pelkonen 2013, 175). Performatiivisuus on väistämättä myös sidoksissa rajoittaviin ja tuottaviin valtarakenteisiin, jotka määrittävät sen, kuinka jokin asia voidaan esittää – näin siitä huolimatta, että tällainen valta kätkeytyykin usein ”luonnollisuuden” taakse (Chambers & Terrell 2008, 36–37; Pulkkinen 2003, 214). Lestadiolaisuutta joudutaan siis jatkuvasti ”saamaan aikaan”: ryhmään kuulumisen ja identiteettiä pitää tehdä olemassa olevaksi ja uusintaa toistuvissa arkisissa ruumiillisissa käytännöissä, teoissa ja olemassaolon tavoissa. Lestadiolaisuuden voi puolestaan suorittaa ymmärrettävästi, koska on olemassa vakiintunut, matkittavissa ja toistettavissa oleva lestadiolaisuuden ”eleistö”. Tämä eleistö sisältää niin puhetapoja, tunnelmaisuja kuin

ruumin ulkoisen olemuksen muokkaamista, vaateista, esineistöä, asentoja, tapoja liikkua ja toimia. (Ks. myös Pulkkinen 2000, 52; Valkonen 2009, 270–271.)

Butlerilainen performatiivisuuden teoria on käynyt läpi useita uudelleenmäärittelyjä, joista tämän työn kannalta keskeisimpiä on huomion laajentaminen yksittäisen subjektin tai toimijan tarkastelusta ruumiillisiin performatiiveihin, jotka tapahtuvat aina suhteessa ympäröivään maailmaan, ja tulevat oleviksi kohtaamisissa toisten kehojen, esineiden, asioiden, tilojen ja paikkojen kanssa. (Bell 2012, 116; Barad 2007, 392; Hollywood 2006, 253.) Butlerin teoriaa on kritisoitu sen painottumisesta ruumiillisuuden diskursseihin ruumiin materiaalisuuden kustannuksella (Alaimo & Hekman 2008b, 3–4, 15; Chambers & Terrell 2008, 51; Hollywood 2006, 253; ks. myös Shilling 2012, 214). Butler (1993, ix) itsekin myöntää, että hänen on ollut vaikea saada otetta ruumiin materiaalisuuden merkityksestä.⁴ Monet feministisen uusmaterialismin edustajat peräänkuuluttavat diskursiivisten ja materiaalien käytänteiden yhteisvaikutusten tunnistamista ruumiillisuuden rakentumisessa (ks. esim. Alaimo & Hekman 2008b, 7, 11). Performatiivisuus näyttäytyy tästä perspektiivistä prosessina, jossa sosiaaliset normit materialisoituvat ruumiiseen ja tulevat näin olemassa olevaksi nimenomaan ruumiillisina (Armour & St. Ville 2006, 6). Myös uskonnollinen identiteetti rakentuu ja ilmaistaan sekä diskursiivisesti että materiaalisesti ruumiillisissa käytänteissä (Armour & St. Ville 2006, 10–11).

Feministinen uusmaterialismi, jonka yhteydessä puhutaan myös post-humanismista, ei ole saavuttanut politiikkatieteissä vielä kovin mainittavaa jalansijaa (Kantola & Lombardo 2017a, 334; ks. kuitenkin esim. Hudson 2015; Kantola and Lombardo, 2017b; Penttinen 2013). Kantola ja Lombardo (2017a, 332; 2017b, 14) kutsuvat tätä samaista lähestymistapaa post-dekonstruktionistiseksi. Kyseessä ei niinkään ole yksittäinen analyysitapa, vaan joukko lähestymistapoja, joita yhdistää kiinnostus affektien ja tunteiden (ks. esim. Ahmed 2004; Liljeström & Paasonen, 2010) sekä ruumiillisuuden ja materiaalisuuden valtakätköksiin (ks. esim. Alaimo & Hekman 2008a; Van der Tuin and Dolphijn 2010). Oma tutkimukseni ammentaa vahvasti juuri tästä perinteestä. Katson, että materiaalisuutta ei voida pitää poliittisen teorian valtavirran käsityksen mukaan passiivisena tai vähämerkityksellisenä ihmisryhmien sosiaalisille ja poliittisille suhteille. Yhteiskunnallisia tai sosiaalisia muutoksia ei myöskään voida saada aikaan vain kielellisiä diskursseja tarkastelemalla. Samoin affektit ja tunteet eivät ole vain yksilöihin kiinnittyviä asioita, vaan olennaisesti sosiaalisia ja poliittisia muodostumia. (Kantola & Lombardo 2017a, 332–334.) Tämän tutkimuksen keskiössä on nimenomaan valtasuhteiden läpäisemä ruumiillisuus, jonka kautta käsitellään myös affekteja ja ei-inhimillistä materiaalia. Laajempiin materiaallisiin valtasuhteisiin paneutuminen jää kuitenkin toisen tutkimuksen tehtäväksi.

Yhteenvedon hahmottelen valtaa tässä tutkimuksessa kahdella tasolla. Yhtäältä tarkastelen vallan ilmentymiä lestadiolaisuuden esityksissä. Esitän tutkimuksessani, että

4. Myöhemmissä teksteissään Butler kuitenkin kiinnittää huomiota esimerkiksi puhumisen ruumiillisuuteen. Ilman puhetta tuottavaa kehoa ei ole myöskään performatiivista puhetta, asiantiloja tuottavia puheakteja. Puhe ei ole vain sanotun sisältöä, vaan identiteetin esittämisen tapa, jossa ruumis tulee väistämättä läsnäolevaksi. (Ks. Butler 2004, 172.)

kyse on ennen kaikkea *uskonnollista ryhmää rakentavasta, ylläpitävästä ja hajottavasta* vallasta, joka *kohdistu ruumiiseen, materialisoituu ruumiissa ja juontuu ruumista*. Asian voi ilmaista myös niin, että lestadiolaisuuden representaatioissa tuotetaan ja esitetään materiaalisia ja diskursiivisia lestadiolaisuuden järjestyksiä. Samalla kulttuurituotteissa esitetään monin tavoin toisin tekemistä, järjestyksiä vastaan haraamista ja epäjärjestyksiä. Järjestykset tulevat näkyviksi eletyn elämän arkisissa käytännöissä ja ovat vahvasti sukupuolittuneita. Väitän, että ruumiin poliittinen potentiaali on näiden järjestysten tuottajina ja haastajina. Tarkastelen siis lestadiolaisuutta rakentavien valtasuhteiden ja -kamppailujen kuvauksia. Tämä on lähtökohtana kaikissa tutkimuksen erillisjulkaisuissa ja korostuu eritoten artikkeleissa 1–3. Toisaalta näen vallan osana sitä prosessia, jossa populaarikulttuurirepresentaatiot osallistuvat laajemmin lestadiolaisuuden määrittelyihin. Esitysten ehdot ovat kulttuurisia ja erilaisten valtarakenteiden läpäisemiä (ks. Butler 1993, 15; Pulkkinen 2000, 53; Pulkkinen 2003, 183–184, 214–217). Tätä voisi kutsua myös kysymykseksi representaatioiden politiikasta: miten esitykset, kulttuurituotteet, kiinnittyvät ja osallistuvat maailmaan. Tämä kysymys motivoi tutkimustani; metatasoisena kysymyksenä se leikkaa läpi työni ja empiirisesti sitä sivutaan erityisesti artikkelissa 4. Seuraavaksi siirryn käsittelemään aineistojani ja menetelmällisiä periaatteitani tarkemmin.

3 Aineistot ja metodologiset valinnat

3.1 Aineistot: Elokuva, kirja, todellisuustelevio ja näytelmä lestadiolaisuuden jäljillä

Tutkimukseni kohteena on populaarikulttuurissa esitetty lestadiolaisuus tietyssä erityisessä historiallisessa ajassa ja kulttuurisessa kontekstissa. Tutkimukseni ensisijaisena empiirisenä aineistona käsitteelen neljää 2010-luvun vaihteen molemmin puolin ilmestynyttä nykylestadiolaisuutta käsittelevää kulttuurituotetta: Dome Karukosken ohjaamaa *Kielletty hedelmä* -elokuvaa vuodelta 2009, Hanna Pylväisen *We Sinners* -romania vuodelta 2012, *Iholla*-todellisuusteleviosarjaa vuodelta 2013 ja niin ikään vuonna 2013 ilmestyneeseen Pauliina Rauhalan *Taivaslaulu*-kirjaan⁵ perustuvaa saman nimistä näytelmää Oulun kaupunginteatterissa vuosina 2015–2016. Kussakin väitöstudiumukseni erillisjulkaisussa perehdyn näistä ”tapauksista” yhteen. Tarkoitukseni ei ole tässä tutkimuksessa verrata esityksiä todellisuuteen, vaan ottaa ne vakavasti osana todellisuutta (Seppänen 2005, 95). Käyn seuraavaksi lävitse eräitä aineiston valintaan liittyviä huomioita ja esittelen aineistoni teos kerrallaan. Tämän jälkeen palaan vielä kysymykseen siitä, minkälaista tietoa ja tulkintaa populaarikulttuuriaineisto tuottaa ja minkälaisia rajoitteita sen käsittelyyn liittyy.

Olen tässä työssä puhunut rinnakkain populaarikulttuurista ja kulttuurituotteista. Yksi tapa määritellä populaarikulttuuri on nähdä se laajalle levinneenä tai suuren yleisön saavuttavana kulttuurina. Muodoltaan populaarikulttuuri voi olla lähes mitä vain kirjallisuudesta elokuvaan, peleihin, musiikkiin tai virtuaaliyhteisöihin. (Ks. Forbes 2005, 2–4; ks. myös Beavis, Dunbar & Klassen 2013, 421.) Populaarikulttuuria ei kuitenkaan enää tyyppillisesti nähdä vastakohtana korkeakulttuurille. Kyse on ennemminkin ”tavallisesta” kulttuurista, sekä tuotteista, mutta myös käytänteistä, jotka kietovat itseensä tunteita ja ideoita ja välittävät ja luovat esimerkiksi identiteetin ja ryhmäisyyden kokemuksia (Morgan 2008, 11). Tässä mielessä näen aineistoni osana laajempaa populaarikulttuuria. Kulttuurituotteilla viittaa aineistoni yhteydessä nimenomaan tarkastelemiini teoksiin.

Aineistokorpustani ja empiiristä tarkasteluani voi kuvata politiikantutkija Christine Sylvesteriä (2007, 562) mukaillen kollaasina (collage), jossa yhtä asiaa lähestytään eri hieman kulmista niin, että nämä eri lähestymiskulmat tuottavat toisiaan täydentävää ymmärrystä tutkitusta aiheesta. Kun kukin tutkimukseni erillisjulkaisu lähestyy samaa aihetta hieman eri kantilta, eri aineistoja käyttäen, on lestadiolaisuuden ruumiillista-

5. Tämän väitöskirjan viimeistelyn aikana Pauliina Rauhalalta on ilmestynyt myös uusi lestadiolaisuutta käsittelevä romaani *Synninkantajat* (2018), joka ansaitsisi tulla huomioituksi jatkotutkimuksissa.

mista kulttuurituotteissa mahdollista tulkita monimuotoisemmin. Ymmärrys tutkittuun aiheeseen myös muokkautuu empiirisestä osatutkimuksesta toiseen, muodostaen hermeneuttisen kehän (Gadamer 2004). Etnologi Orvar Löfgren puhuu kollaasin sijaan ”bricolage”-lähestymistavasta aineiston keruuseen: aineisto voi olla yhdistelmä dialogeja taiteen, populaarikulttuuriin, fiktion, kenttätöiden, havainnoinnin ja haastattelujen välillä (Löfgren 2014, 79, 82; ks. myös Ehn & Löfgren 2010). Oma aineistoni koostuu pääosin kulttuurituotteista, mutta viimeistä osatutkimusta varten olen tehnyt myös havainnointia ja haastatteluja ja kerännyt tekstimateriaalia kirjoituspyynnön avulla. Vaikka aineistovalintani ei ole siinä määrin eklektistä kuin Löfgrenin ja kulttuurintutkija Billy Ehnin kulttuurianalyysissä, lähestyy se samankaltaista periaatetta. Arkielämän rutiineihin piiloutuvien moniulotteisten ruumiillisten riippuvuuksien ja valtasuhteiden koonnoksen tavoittamiseen vaaditaan materiaalia, joka ei silota maailman ”sotkuisuutta” vaan tarjoaa välineitä monenlaisiin keskusteluihin. Antropologi Tim Ingoldia (2014, 391) soveltaen kyse on siitä, että tutkija ajattelee, työskentelee ja tietää yhdessä aineistonsa kanssa (knowing with). Kysymykseen arkielämän sotkusta (mess) ja sen tavoittamista palaan menetelmäluvussa.

Valitsemani kulttuurituotteet voidaan nähdä osana lestadiolaisuuden populaarikulttuurikuvausten pitkää jatkumoa. Lestadiolaisuutta on käsitelty runsaasti niin kirjallisuudessa kuin myös esimerkiksi elokuvissa. Tunnettuja ovat kotimaisia teoksia ovat muiden muassa Timo K. Mukan *Maa on syntinen laulu* -romaani (1964) ja siihen perustuva samanniminen Rauni Mollbergin ohjaama elokuva (1973), josta on tehty myös näytelmäsovituksia, sekä Anna-Maija Ylimaulan romaani *Papintyttö* (1976). Tuoreempina teoksina voi mainita esimerkiksi Mikael Niemen *Populaarimusiikkia vittulajänkältä* -kirjan (2001) (ruots. *Populärmusik från Vittula* 2000) ja sen pohjalta tehdyn samannimisen elokuvan (2004), Hannu Raittilan *Ei minulta mitään puutu* (1998), Riikka Pelon *Taivaan kantaja* (2006) ja Tanja Kaarelan *Saara* (2013) romaanit sekä Nils Gaupin Kautokeinon kapinan vuoden 1852 tapahtumista kertovan *Kautokeino-opprøret* -elokuvan (2008). Viimeksi mainittua lukuun ottamatta kaikki nämä teokset sijoittuvat 1900-luvun historiaan. Esimerkiksi Kaarelan romaani kuvaa 1920-lukua, Mukan kirja 1940-lukua ja Pelon ja Niemen teokset 1960–1970-lukujen tapahtumia. Lähemmäksi nykypäivää, 1990-luvulle, tullaan Raittilan teoksessa ja sivuaapa lestadiolaisuutta myös esimerkiksi Ilkka Remes dekkarissaan *Nimessä ja veressä* (2005). Mainitut teokset eivät edusta lähellekään kaikkea lestadiolaisuutta jollain tapaa käsittelevää kaunokirjallisuutta, elokuvaa tai muita kulttuurituotteita. Esimerkiksi Lapin maakuntakirjasto listaa yksinomaan naisia ja lestadiolaisuutta käsitteleviä kaunokirjallisia teoksia kuusikymmentäyhdeksän kappaletta ja sen lisäksi muun muassa Lars Levi Laestadiuksen elämäkerroiksi luokiteltavia teoksia neljätoista kappaletta (Naiset ja lestadiolaisuus kirjallisuusluettelo 2017).

Tämän tutkimuksen tarkoituksena ei ole tehdä kattavaa selvitystä lestadiolaisuuden esiintymisestä populaarikulttuurissa. Se olisi oman tutkimuksensa arvoinen aihe. Minua on kiinnostanut tietty erityinen ajankohta, 2010-luvun taite, johon paikannan monet lestadiolaisuudessa tänä päivänä puhuttavat ilmiöt. Näin ollen historialliset kuvaukset ovat rajautuneet aineistostani ulos. Pidän myös tärkeänä, että valitsemisani

teoksissa lestadiolaisuus ei ole sivujuonne, vaan eksplisiittinen käsittelyn kohde. Neljää teosta ei voida automaattisesti pitää kattavana otoksena nykylestadiolaisuuden kuvauksia, mutta valitsemani kulttuurituotteet ovat tarkasteluajankohtani keskeisimmät suurelle yleisölle suunnatut teokset ja jo näiden neljän kohdalla on havaittavissa vahvaa tiettyjen teemojen kertaantumista, mikä puhuu niiden edustavuuden puolesta. Edustavuutta tavoitellessani en myöskään halunnut rajoittaa tarkasteluani yhteen genreen tai lajityyppiin, esimerkiksi kaunokirjallisuuteen tai elokuvaan, vaan halusin mukaan erilaisia teoksia perinteisemmästä kirjallisuudesta aina todellisuustelevision. Tämä esitysmuotojen kirjo heijastelee myös nyky-yhteiskunnan monimediaista ympäristöstä. Kuten uskonnon, median ja kulttuurin tutkijat Gordon Lynch, Joylon Mitchell ja Anna Strhan asian muotoilevat, monimuotoisten media ja kulttuurituote-aineistojen tarkastelu auttaa hahmottamaan niitä ehtoja ja resursseja, joiden kautta ihmiset kohtaavat ja harjoittavat uskonnollista elämää (Lynch, Mitchell & Strhan 2012, 3). Seuraavassa esittelen aineistoni teos kerrallaan.

Kielletty hedelmä

Ensimmäinen erillisjulkaisussa (artikkeli 1) tarkastelemani populaarikulttuurituote on vuonna 2009 valmistunut Dome Karukosken ohjaama ja Aleksis Bardyn käsikirjoittama ja tuottama *Kielletty hedelmä*-elokuva. *Kielletty hedelmä* kertoo kahden aikuistuvan lestadiolaistytön kasvutarinan. Kyseessä on fiktiivinen, nykypäivään sijoittuva elokuva, eivätkä sen tekijät kuuluu liikkeeseen. Elokuvasa *Raakel* (Marjut Maristo) ja *Maria* (Amanda Pilke) ovat parhaat ystävät, jotka karkaavat kesäksi uskonnollisen maalaiskotinsa rauhasta Helsinkiin kokemaan elämänsä seikkailun ja etsimään itseään. Kesän – ja elokuvan – lopussa Raakel ja Maria joutuvat päättämään palaavatko he kotiinsa ja liikkeen piiriin. Tytöt päätyvät vastakkaisiin ratkaisuihin. Elokuva on tarina ”rajojen rikkomisesta ja vapauden etsimisestä”, kuten sitä mainoksissa ja Suomen elokuvasäätiön (SES 2017) sivuilla luonnehditaan. Elokuva on kiertänyt laajasti kansainvälisiä filmifestivaaleja ja voittanut myös lukuisia palkintoja ja kunniamainintoja. Elokuvan on nähnyt elokuvateatterissa 115 904 suomalaista ja suosituimpien kotimaisten elokuvien listalla se on sijalla 157 (Elokuvauutiset 2017). Voidaan perustellusti sanoa elokuvan saavuttaneen kotimaassa suuren yleisön ja olleen osaltaan vaikuttamassa julkiseen keskusteluun lestadiolaisuudesta. Näin ollen *Kielletyn hedelmän* valinta osaksi tutkimuksen aineistoa oli luontevaa.

Siinä missä *Kiellettyä hedelmää* voisi tarkastella nuortelokuvana tai romanssi-genren edustajana, kiinnittyä huomioni nimenomaan uskonnollisen liikkeen kuvaukseen. Elokuvan lopussa tyttöjen kohtaama valinta lestadiolaiseen liikkeeseen sitoutumisesta tai sen jättämisestä voidaan nähdä puhtaasti henkilökohtaisena aikuistumiseen, itenäistymiseen ja elämäntapaan liittyvänä ratkaisuna. Lestadiolaisen liikkeen näkökulmasta ja sen konkreettisen jatkuvuuden kannalta elokuvassa on kuitenkin kyse yhdestä keskeisestä jatkuvuuden edellytyksestä, liikkeen kyvystä pitää jäsenensä. Populaarikulttuurin tuotoksena elokuva osallistuu lestadiolaisuuden tuottamiseen ja samalla se paljastaa lestadiolaiselle yhteisölle kuvitellun jatkuvuuden keskeisen käännekohtan

ja antaa mahdollisuuden tarkastella siitä esitettyjä tulkintoja. Artikkelissani en tee perinteistä elokuva-analyysia, vaan enemminkin pyrin avaamaan tiettyjä teemoja lestadiolaisuudesta elokuvassa ja elokuvan kautta. Tarkoitukseni ei myöskään ole ollut tutkia elokuvan vastaanottoa – vaikka tämä olisikin yksi tyypillinen lähestymistapa elokuvatutkimuksessa – katsojien tai yleisön näkökulma jää siis pääosin syrjään. Analyysin irrottaminen kokonaan elokuvan saamasta julkisuudesta tai siihen liittyvästä keskustelusta ei kuitenkaan ole suotavaa. Esimerkiksi elokuvan mainokset ja kritiikit vaikuttavat paitsi elokuvan vastaanottoon, ne myös auttavat elokuvan kontekstualisoinnissa. (Ks. Koivunen 2006, 92; Mäkelä, Puustinen & Ruoho 2006; Pesonen, Lehtinen & Myllärniemi 2011, 22–23.) *Kielletty hedelmä* -elokuvan ohella käsittelin artikkelissa eräitä elokuvasta tehtyjä arvioita ja tekijöiden haastatteluja sekä peilaisin elokuvaa vanhoillilestadiolaisesta kulttuurista ja maailmankatsomuksesta kertovaan Pia Andellin ohjaamaan ja käsikirjoittamaan *Maailmassa*-dokumenttielokuvaan vuodelta 2004.

We Sinners

Toisen, Sanna Valkosen kanssa yhteiskirjoitetun artikkelin aineistona on Hanna Pylväisen esikoisromaani *We Sinners* vuodelta 2012. Kirjaa ei ole suomennettu ja se muodostaakin tämän väitöstutkimuksen ainoan englanninkielisen aineiston. Vaikka olen väitöstutkimuksessani pääosin halunnut tietoisesti käsitellä suomalaisia kulttuurituotteita suomenkielellä ja suomalaiselle yleisölle kohdennettuna, pidin tärkeänä, että mukaan otettiin myös maailmalla lestadiolaisuutta tunnetuksi tehnyt teos ja että siitä kirjoitettiin englanniksi kansainväliselle yleisölle. Pylväinen sai romaanistaan muun muassa Whiting Writers' Award -tunnustuksen ja kirja noteerattiin esimerkiksi *Amazon Best Books of the Month* -listalla sekä esimerkiksi *The New York Times*, *Los Angeles Times*, *The Boston Globe* ja *The Chicago Tribune* -lehdissä (ks. esim. Amazon 2017; Pylväinen 2017). *We Sinners* kuvaa suomensukuisen Rovaniemen perheen elämää nykypäivän Yhdysvaltojen keskilännessä. Perhe kuuluu vanhoillilestadiolaisuuden sisarseurakuntaan, joka tunnetaan Yhdysvalloissa nimellä *Laestadian Lutheran Church* (ks. myös LLC 2017). Kirja kuvaa yksitoistahenkisen perheen arkea ja vaiheita. Kussakin luvussa seurataan tarinaa yhden perheenjäsenen kautta. Kirja keskittyy paitsi perheenjäsenten keskinäisiin suhteisiin, myös hyvin olennaisesti lestadiolaiseen uskoon. Erityisesti Rovaniemien aikuistuvat lapset tasapainoilevat romaanissa tiiviin uskonyhteisön ja sekulaarin maailman välillä. Osa perheen lapsista jättää liikkeen. *We Sinners* -kirja käsittelee pitkälti samaa teemaa kuin edellä esitelty *Kielletty hedelmä* -elokuva, mutta tekee sen laajemman hahmokaartin avulla ja erilaisessa maantieteellisessä ja kulttuurisessa kontekstissa.

Kirjan kirjoittaja jakaa osin hahmojensa taustan. Detroitilainen Pylväinen on itse suomensukuinen neljännen polven siirtolainen. Pylväinen on kasvanut lestadiolaisessa perheessä ja sittemmin irtaantunut liikkeestä. *We Sinners* ei ole autobiografia, mutta nojaa monessa kirjailijan omiin kokemuksiin. (Ks. Pylväinen 2017.) Lestadiolaisuus on kirjailijalle henkilökohtaisesti läheinen, mikä tuo liikkeen kuvaukseen vahvasti eletyn elämän makua. Toisaalta liikkeestä eronneen perspektiivi voi olla usein olla liikettä

kohtaan kriittinen. Romaanin kerrontaan vaikuttavat myös kirjallisuusgenren konventionit. *We Sinners* -kirjan viimeinen luku ei sisälly tämän tutkimuksen aineistoon. Se ei jatka Rovaniemen perheen tarinaa, vaan kertoo fiktiivisen saamelaisnaisen kohtalosta laestadiolaisen herätyksen alkua ajoilta, 1870-luvulta, Norjan ja Suomen lapista. Olen kirjoittanut tästä tekstistä fiktiivisenä pohjoisen kuvauksena toisaalla (ks. Wallenius-Korkalo 2013).

Iholla

Kolmannessa artikkelissa käsittelen *Iholla*-todellisuusteleviiosarjaa, tarkemmin sarjan toista tuotantokautta, joka esitettiin ensi kerran Ava-televisiokanavalla keväällä 2013. Sarjan on tuottanut suomalainen Moskito Television Oy. Sarjassa seurataan viiden suomalaisen naisen elämää puolen vuoden ajan, heidän itsensä ohjelmaformaatin tarjoamalla kameroilla kuvaamana. Yksi *Iholla*-sarjan toisen tuotantokauden naisista on vanhoillislestadiolaistaustainen *Sanni*. Todellisuustelevio poikkeaa muista väitöstyössä käsittelemistäni lestadiolaisuuden representaatioista siinä, että se kuvaa fiktiivisten hahmojen sijaan oikeita ihmisiä. Kuitenkin tutkiessani Sannia, tarkoitan nimenomaan *Iholla*-sarjassa esiintyvää Sannia. Ohjelman kontekstissa Sanni on julkinen, tai ainakin julkisuudessa esiintyvä, sekä myös osin televisio-ohjelman tuotannossa rakennettu henkilöahmo. Tämä Sannin julkinen hahmo on tutkimukseni kohteena; en käsittele Sannin persoonaa tai yksityiselämää televisiisarjan ja siihen liittyvän medianäkyvyyden ulkopuolelta. Sarjan katsoja tutustuu Sanniin, joka elää aika tavallista arkea. Sanni käy töissä, viettää aikaa kihlattunsa kanssa, tapaa perhettään ja ystäviään ja jännittää uusia opintoja. Sanni nähdään istumassa kotisohvallaan, valitsemassa vaatetustaan eteisessä ja harjaamassa hampaitaan kylpyhuoneessa. Kuvatessaan arkeaan ja ajatuksiaan Sanni pui suhdettaan jättämäänsä yhteisöön ja uskoon ja pohtii omaa paikkaansa maailmassa. Sarja tekee yksityisiä, mutta erilaisiin valtarakenteisiin kiinnittyviä identifikaatiokamppailuja julkisiksi ja on osa sitä missä uskonto tapahtuu yhteiskunnassa. Tarkastelen identifikaatioiden mikropolitikkaa Sannin tarinan kautta ja vanhoillislestadiolaisesta uskonnollisesta ryhmittymästä irtautumisen kontekstissa.

Olen keskittynyt analyysissäni pelkästään Sannia koskevaan materiaaliin. Tämä tarkoittaa, että olen erottanut Sannista kertovat osiot *Iholla*-sarjan muusta materiaalista. Sarja on rakennettu tavalla, jossa yhden jakson aikana tavataan useampaa sarjan viidestä naisesta, mutta ei välttämättä kaikkia. Toinen tuotantokausi koostuu kolmekymmenestä kuudesta jaksosta, Sanni esiintyy niistä kahdessakymmenessä yhdessä. Irrottamalla Sannin materiaalin sarjan kokonaisuudesta tulen irrottaneeksi Sannin tarinan muiden sarjan naisten tarinasta ja jättäneeksi huomioimatta sen, kuinka sarjassa rakennetaan erilaisia teemoja ja yhteneväisyyksiä tai eroja eri taustoista tulevien naisten välille. Sarjan kokonaisuuden analysointi olisikin toisen tutkimuksen kohde. *Iholla*-sarjan materiaalin läpikäymiseen kuului Sanni käsittelevien kohtausten ja dialogin kirjaaminen tekstiksi. Näihin muistiinpanoihin kirjasin lyhyesti kuvaukset tapahtumista, Sannin itsensä ulkoasusta, asennoista ja liikehdinnästä sekä muista videolta näkyvistä ihmisistä, esineistä ja miljöistä sekä videolta kuultavissa olevat Sannin puheet

kameralle ja keskustelut Sannin ja muiden ihmisten välillä. Kirjasin myös kursorisesti huomiota kuvakulmista ja kameran sijainnista, mutta en ottanut näitä systemaattisen tarkastelun kohteeksi. En myöskään käsittele esimerkiksi sarjaan tuotantovaiheessa lisättyä taustamusiikkia, vaikka silläkin voi olla roolinsa tilanteiden ja tarinan kehystämässä ja rakentamisessa katsojalle.

Taivaslaulu

Neljännessä artikkelissa tarkastelen Pauliina Rauhalan esikoisromaanin *Taivaslaulu* (2013) pohjautuvaa näytelmää. Lestadiolaisesta nuoresta parista, Viljasta ja Aleksista, kertova teos kuvaa perhearkea vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä. Se on rakkaustarina mutta myös tarina uupumisesta herätysliikkeessä, jossa lisääntyminen on uskonnollinen kysymys (ks. esim. Alasuutari 1992; Ruoho & Ilola 2014). Dramaturgi Seija Holma käsikirjoitti romaanin pohjalta näytelmän, joka ensi-ilta oli syksyllä 2015 Tampereen työväen teatterissa. Samaan aikaan *Taivaslaulu*-näytelmä sai ensi-iltansa myös Oulun kaupunginteatterissa Heta Haanperän sovittamana ja ohjaamana. Oulussa ensimmäisen syksyn näytökset myytiin nopeasti loppuun ja näytelmä otettiin teatterin ohjelmistoon myös seuraavaksi kevääksi ja edelleen syyskaudelle 2016.⁶ *Taivaslaululla* on erityinen kaukupohja Pohjois-Suomessa. Oulu on vanhoillislestadiolaisen Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen (SRK) kotipaikka ja seutu on perinteisesti vahvaa lestadiolaisuutta. Kyseessä on myös alkuperäisen romaanin kirjoittajan kotikaupunki, teoksessaan Rauhalta kuvaa kaunokirjallisuuden keinoin itselleen tuttua miljöötä ja yhteisöä.⁷ Lestadiolaisuudesta käytyä lehtikirjoittelua 2010-luvulla tutkinut Mikko Koivuniemi (2015, 44) kirjoittaa, että *Taivaslaulu*, ensin romaanina ja sitten näytelmänä, nousi lestadiolaisuuden fiktiivistä kuvauksista ylitse muiden: siitä tehtiin lukuisia juttuja etenkin Oulun seudun paikallislehdessä Kalevassa mutta myös kansallisessa valtalehdessä Helsingin Sanomissa.

Taivaslaulu-näytelmän ympärille kietoutuu omassa tutkimuksessani moninaista empiiristä materiaalia näytelmästä itsestään ja sen videotaltioinnista sovitettuun käsikirjoitukseen ja alkuperäiseen teokseen, näyttelijöiden haastatteluista katsojien kokemukertomuksiin, sekä esityksen saamasta julkisuudesta tutkijan omaan osallistuvaan havainnointiin katsojana ja keskustelijana teatterilla.⁸ Seurasin *Taivaslaulu*-näy-

6. Oulun kaupunginteatterin *Taivaslaulu*-näytelmän ensi-ilta oli 12.9.2015. Esityksen näki ensimmäisen talven kuudessakymmenessä esityksessä noin 30 000 katsojaa. (OUKA 2017)

7. Teatteriesityksen käsiohjelmassa Rauhalta kirjoittaa: ”jos *Taivaslaulu* jossain nousisi näyttämölle, sen erityinen paikka olisi Oulu”. Itsekin liikkeen piiristä tuleva Rauhalta on ollut mukana myös näytelmän valmistelussa ja ohjaaja Haanperä on sovittanut näytelmän paikallista kontekstia ajatellen. Näytelmässä on osia, jotka on kirjoitettu Oulun kaupunginteatteria varten, kuten teologi Stiven Naatuksen laatima yleisölle osoitettu monologi.

8. Osallistuin helmikuussa myös Oulun kaupunginteatterin ja Oulun seurakuntien järjestämään *Jäikö Taivaslaulu soimaan* -keskustelutilaisuuteen. Paneelikeskustelu järjestettiin Karjasillan kirkolla 15.2.2016. Tilaisuudessa olivat mukana *Taivaslaulun* ohjaaja Heta Haanperä, kirjailija Pauliina Rauhalta, kanttori Tommi Hekkala, kirkkoherra Juhani Lavanko, *Taivaslaulussa* Viljaa näyttelevä Merja Pietilä, lapsi- ja perhetyön diakoni Kari Rekilä. Tilaisuuteen lähetettiin yleisön toimesta etukäteen kysymyksiä sanomalehti Kalevan verkkosivujen kautta.

telmän kolme ensimmäistä esitystä ja eräitä harjoituksia sekä keskustelin tekijöiden kanssa Oulun kaupungin teatterilla syksyllä 2015. Käytössäni on ollut myös näytelmän käsikirjoitus sekä ennakkonäytöksen ja ensi-illan videotalliointi. Teatterilaisten haastattelut toteutin kevätkesällä 2016 ryhmähaastatteluna ja puhelinhaastatteluna. Ryhmähaastatteluun osallistui näytelmän ohjaaja Heta Haanperä ja kolme näyttelijää, miespääosaa *Aleksia* esittävä Jyri Ojansivu sekä lestadiolaista pariskuntaa, *Mariaa* ja *Taikki-Heikkiä* esittävät Elina Korhonen ja Timo Pesonen. *Viljan* roolihahmoa esittävä Merja Pietilä antoi puhelinhaastattelun. Primääriaineistoni koostui näytelmästä ja teatterilaisten haastatteluista. Lisäksi hyödynsin katsojilta keräämiäni kokemukserkemuksia. Katsojien kokemuksia näytelmästä keräsin esityskaudella 2015–2016 Oulun kaupunginteatterilla jaossa olleen kirjoituspyynnön avulla. Vastauksia sain sähköpostitse ja internet-lomakkeen kautta yhteensä 22 kappaletta. Anonymisoin kirjoituspyyntövastaukset tutkimustani varten.

Representaatiot, enemmän-kuin-representaationaalisuus ja maailma

Tutkimusprosessini on sisältänyt epistemologisen ”käänteen”. Olen lähtenyt liikkeelle representaatioiden tutkimisesta, mutta päätenyt lähemmäs enemmän-kuin-representaationaalista teoriaa. Koska kyseessä on aineiston ”luentaan” olennaisesti vaikuttavista epistemologis-ontologisista taustaolettamuksista, avaan näitä ajattelutapoja seuraavassa, ennen kuin siirryn kuvaamaan menetelmällisiä periaatteitani tarkemmin.

Representaatioiden tutkiminen tarkoittaa yksinkertaistetusti sen tutkimista, miten kulttuurituotteissa kuvataan ja tyyppitellään erilaisia kategorioita, kuten lestadiolaisuutta tai esimerkiksi sukupuolta. Representaatioiden tutkimisen tulisi kategorioiden kuvailun ohella pyrkiä myös niiden kriittiseen luentaan ja problematisointiin. (Koivunen 2004, 229–230.) Tämä tarkoittaa esimerkiksi sitä, että kategorioita ei oteta yksinomaan valmiina tai annettuna, vaan analyysissä tarkastellaan myös sitä, miten kategoriat muotoutuvat. Representaatioiden analyysin tarkoituksena ei ole ensisijaisesti tutkia vastaako representaatio todellisuutta tai kuvaavatko kulttuurituotteet tarkasti oletettua oikeaa lestadiolaisuutta. On siis tarpeen osin ylittää kysymys kulttuurituotteiden todellisuusluonteesta ja pohtia mitä tällainen materiaali antaa tutkijalle. Tutkimani kulttuurituotteet ovat tulkintoja lestadiolaisuudesta. Sellaisenaan ne ovat saaneet vaikutteita ja vaikuttavat julkiseen keskusteluun liikkeen ympärillä. Populaarikulttuuriesitykset rakentavat käsitystä lestadiolaisuudesta ja osallistuvat myös laajemmin keskusteluun uskonnollisista identifikaatioista yhteiskunnassa.⁹

9. Tyyppillinen populaarikulttuurista käytetty metafora on peilimetafora. Peili heijastaa todellisuuden kuvan, mutta aina vain rajatun sellaisen. Peili saattaa myös vääristää kuvan, liioitella tai korostaa – näin se on ennemminkin kuin naurutalon peili. (Forbes 2005, 5.) Peilimetafora esiintyy myös monissa elokuvaa käsittelevien tutkimusten nimissä kuten esimerkiksi Ilpo Helénin sosiologis-semioottisesta elokuvateoriaa esittelevässä *Peilivirta* (1990) -teoksessa tai suomalaisten uskontotieteilijöiden *Elokuva uskonnon peilinä* (Pesonen ym. 2011) -artikkelikokoelmassa.

Lähtöoletuksena on siis, että ilmiön tai asian representaatio kiinnittyy siihen, miten ymmärrämme ja merkityksellistämme tämän kategorian (Koivunen 2004, 229–230). Kirjallisuudella, elokuvalla ja muulla medialla on kyky vaikuttaa niin yksilölliseen kuin kollektiiviseen kulttuuriseen muistiin (Erll 2008, 389, 396–7). Kulttuurituotteet reflektivat ja työstävät yhteiskuntaa, esittävät jaettuun uskonnukseen. Ne rakentavat ihmisten käsitystä itsestään, muista ja sosiaalisista suhteista. Kyse ei ole vain kuvittamisesta vaan kuvitelman luomisesta, kuten elokuvatutkija Anu Koivunen (2004) huomauttaa. Esitystensä kautta lestadiolaisuutta voidaan kuvitella ja *tuntea* (ks. esim. Kavka 2014). Kyse ei siis ole ainoastaan yksittäisistä representaatioista vaan siitä, millaisia mahdollisuuksia ymmärtää, kategorisoida tai kokea populaarikulttuuri tarjoaa – on kyse tiedon tuottamisen välineestä. (Koivunen 2006, 80–83, 86–87; Mäkelä, Puustinen & Ruoho 2006, 25, 40–41.) Representaatiot osallistuvat aina laajemman yhteiskunnallisen ymmärryksen ja merkitysten tuottamiseen (ks. esim. Hall 2000, 15; Pink 2013, 29–31). Lähestyn lestadiolaisuuden esityksiä näin kulttuuristen määrittelykamppailujen näyttämönä (Lehtonen & Koivunen 2011, 15–16). Tarkasteluni kohdistuu ensisijaisesti esitysten kerrontaan ja niiden tapaan puhutella yleisöä, ei niinkään esimerkiksi esitysten vastaanoton tai genren analyysiin (vrt. Rossi 2011, 169).

Kulttuurintutkija Stuart Hall puhuu diskursseista tarkoittaessaan tapaa representoida jotakin aihetta tai ideaa. Hallille diskurssi mahdollistaa aiheen näkemisen jollain tietyllä tavalla samalla se myös rajoittaa muita tapoja, joilla aihe voitaisiin esittää. Hallin (1999, 105) mukaan representaatioiden ja niiden muodostamien diskurssien tuottama tieto kohteestaan ”vaikuttaa sosiaalisiin käytäntöihin ja sillä on todellisia seurauksia ja vaikutuksia”. Representaatiot myös toimivat aina suhteessa valtaan, ne ovat osa vallan levittäytymistä mutta myös kyseenalaistamista. Tässä Hall ottaa vaikutteita Foucault’n valtakäsityksestä; valta, eivät niinkään todellisuutta koskevat faktat, tekee asioista ”tosia”. (Hall 1999, 98–105.) Diskurssit ovat paitsi representaatioita, myös käytäntöjä, jotka systemaattisesti muokkaavat niitä asioita, joita ne kuvaavat (Foucault 1972, 49). Populaarikulttuuri ei vain reflektoi, vaan se konstituoi politiikkaa. Vaikka kulttuurituotteet eivät ole tietenkään ainoita paikkoja, joissa identiteettejä, ryhmiä ja instituutiota kuvitellaan, voi niitä pitää yhtenä tärkeimpinä kulttuurisen mielikuvituksen tuottajina. (Weldes & Rowley 2015, 19.) Ne myös tuovat eletyn, arkisen uskonnon usein yksityistä sfääriä julkiseksi.

Tästä syntyy myös seipitetyn maailman yhteiskunnallisuus. Sosiologi Ilpo Helénin (1990, 9, 14) mukaan kysymys kulttuurituotteen yhteiskunnallisuudesta lähtee purkautumaan siitä, että kyseessä on julkinen, laajalle yleisölle suunnattu esitys – tällainen esitys antaa yhteiskunnallisille suhteille ja subjekteille muodon ja artikulaation. Viestinnäntutkija Seija Ridell muotoilee saman asian toisin: yhteiskunnallista todellisuutta tuotetaan ja uudistetaan ihmisten tulkitsevassa toiminnassa. Yhteiskunta tarvitsee ”kulttuurista liimaa”, kiteytyneitä jaettuun merkityksiä, jotka tekevät maailmasta mielekkästä. (Ridell 1998, 12.) Saara Särman (2014, 64–65) tavoin voi väittää, että populaarikulttuurin analysointi on itseasiassa äärimmäisen keskeistä politiikantutkimukselle, sillä populaarikulttuurituotteilla on suuri vaikutus ihmisten arkipäiväiseen käsitykseen asioiden tilasta (ks. myös Weldes & Rowley 2015, 19). Kyse on mahdollisen maailman

ymmärrettäväksi tekemisestä, ”sensemakingistä”¹⁰, jota populaarikulttuuri on olennainen osa. Ridellin suomennosta käyttäen voidaan puhua lestadiolaisuuden *tolkullistamisesta*. Tolkullistamisella Ridell (1998, 12) viittaa ”asioiden merkityksellistämiseen tavoilla, joissa on kulttuuris-käytännöllisesti pohjattua mutta samalla omakohtaisesti koettua mieltä – tolkkua”. Vaikka tolkullistaminen on etymologisesti järkeen viittaava sana, kyse on kuitenkin käytännöllisestä järjestä, joka rakentuu ruumiillisissa tavoissa, sekä aistillisesti että älyllisesti.

Kulttuurituotteet omaavat poliittisen potentiaalin myös siksi, koska ne kutsuvat esiin uusia tapoja nähdä tuttuja asioita (Felski 2008, 9–10). Poliitikantutkija Michael Shapiron (2015, 84) mukaan taiteen poliittisuus syntyy juuri siinä, että se haastaa tutun ja totunnaisten. Populaarikulttuuriesitykset rakentavat seipitettyjä maailmoja, jotka ammentavat eletystä elämästä, mutta samalla leikittelevät tutuilla mielikuville ja tapahtumilla ja luovat näin uudenlaisia jäsenyyksiä (Khattab 2015, 244). Politikantutkijat Jutta Weldes ja Christina Rowley lainaavat feministi- ja politiikanteoreetikko Cynthia Enloeta (1996) huomauttaessaan, että populaarikulttuuri arkipäivän kuvauksena tuo esiin monia valtavirran politiikantutkimukselta unohtuvia ”marginaaleja, hiljaisuuksia ja alimpia portaita”, jotka kuitenkin ovat olennaisia valtasuhteiden ymmärtämiseksi (Weldes & Rowley 2015, 25). Kulttuurituotteiden ja taiteen tutkiminen tarjoaa näin väylän myös emansipatorisille intresseille, esimerkiksi postkoloniaalisesti orientoituneessa tutkimuksessa (Merson 2017, 43–44). Kulttuurituotteet voivat tuoda myös esiin sellaisia aiheita, joita on vaikea käsitellä uskonnollisen liikkeen virallisissa teksteissä tai puheessa, vanhoillislestadiolaisuudessa esimerkiksi seksuaalisuuden ja väkivallan teemoja (vrt. Hintsala 2012).

Toki populaarikulttuuriin on syytä suhtautua myös kriittisesti. Ei voida ajatella, että esimerkiksi vähemmistöryhmittymien käsittely kulttuurituotteissa olisi automaattisesti jotenkin edistysellistä, puhumattakaan kumouksellisesta. Kulttuurituotteita ohjaa myös markkinalogiikka, ne ovat osa viihdeteollisuutta ja neoliberalia kulutusyhteiskuntaa. (Braidotti 2011, 284–285; ks. myös Hudson 2015; 413–114; Khattab 2005, 244.) Näin ajatellen kulttuurituotteet tekevät ihmiskohtaloista hyödykkeitä, kauppatavara. Toisen kärsimyksestä voi tulla speetraakkeli. (Ahmed 2004, 32.) En lähde tässä työssä kuitenkaan jäljittämään niitä poliittisen talouden rakenteita, jotka epäilemättä vaikuttavat jossain määrin myös valitsemieni kulttuurituotteiden tuotannon taustalla. Keskityn työssäni niihin tulkintamahdollisuuksiin, joita kulttuurituotteet lestadiolaisuudesta avaavat.

Teologi Teemu Kakkuri (2011) kuvaa herätysliikkeiden ja populaarikulttuuriesitysten, erityisesti elokuvan, suhdetta molemminpuoliseksi epäluuloisuudeksi. Yhtäältä monet herätysliikkeet ovat suhtautuneet varauksella populaarikulttuuriin tai esittäviin taiteisiin. Vanhoillislestadiolainen liike on perinteisesti ollut torjuva niin televisiota, elokuvaa kuin teatteria kohtaan (ks. esim. Alatalo 2006, 24). Toisaalta

10. Englanninkielinen sensemaking-käsite tuntemukseen ja aistihavaintoihin viittaavana tavoittaa suomenkielisiä vastineitaan paremmin ymmärrettäväksi tekemisen moniulotteisuuden. Käsitteen määrittelystä ja erilaisista käyttötavoista ks. esim. Maitlis & Chirstianson 2014.

populaarikulttuurin uskonnollisuus on usein stereotyyppistä. Uskonnollisuus näyttäytyy populaarikulttuurissa usein taustalla, esimerkiksi yhteisön luonteenpiirteinä, tai sitten uskonnollisena henkilöhahmona, joka ehkä on jonkinlaisen sisäisen konfliktin piinaama. Uskonnollisuus esitetään usein myös kärjistetysti joko hyvin vakavana tai sitten suorastaan hurmiollisena. (Kakkuri 2011, 60–62; ks. myös Sjö 2011, 140–141.) Uskontotieteilijä Sofia Sjö ja sosiologi Andreas Häger (2015, 38–41) ovat kritisoineet esimerkiksi pohjoismaista elokuvaa sen stereotyyppisestä ja negatiivissävytteisestä uskonnon kuvauksesta ja uskonnon ”toiseuttamisesta”: lestadiolaisuus näyttäytyy elokuvien sekulaarista perspektiivistä ensisijaisesti yksilön valinnanvapautta rajoittavana tekijänä. Voidaankin pohtia kertovatko ”toista” esittävät representaatiot kertovat enemmän tekijästään kuin kohteestaan.

Omassa aineistossani olevat teokset siinä mielessä monitulkintaisia, että useimmat niistä eivät edusta puhtaasti ulkopuolista tai sisäpuolista näkökulmaa lestadiolaisuuteen. Ne eivät myöskään kaikki ole puhtaasti fiktiota. *Kielletty hedelmä* on tässä mielessä yksiselitteisin tapaus, se on liikkeen ulkopuolelta käsikirjoitettu, ohjattu ja tuotettu fiktiivinen elokuva. Sen sijaan *We Sinners* -romaanin ja teatteriesityksen pohjana olevan *Taivaslaulu*-kirjan tekijänä on liikkeeseen kuuluva tai kuulunut henkilö, vaikka teokset ovatkin fiktiivisiä. Todellisuustelevisiosarja *Iholla* puolestaan kuvaa todellista henkilöä, joka on vastikään jättänyt vanhoillislestadiolaisuuden. Liikkeen rajoilla olo luonnehtii aineistoni teoksia sekä niiden sisällön että teosten ja tekijöiden asemoitumisen osalta.

Jos representaatioiden tutkiminen keskittyy hieman yksinkertaistaen tyyppitelemään kulttuurituotteista kategorioita, niin enemmän-kuin-representaationaalinen teoria lähestyy niitä osana eletyn elämän virtaa. Kulttuurituotteet – perustuivat ne sitten tekstille, kuville, äänelle, videotallenteille tai esiintyvälle kehoille – luovat mahdollisia maailmoja, jotka voisivat olla totta. Ne esittävät elämän *kuin* elettyinä, kuin koettuna, oli tarina sitten fiktiota tai ei (van Manen 2016, 70, 74; ks. myös Ingold 2010, 16; Pink 2012, 45). Enemmän-kuin-representaationaalinen teoria, tai pikemminkin joukko teorioita tai ajattelutapoja, on lähtöisin ihmis- ja kulttuurimaantieteen piiristä (Thrift 2008; ks. myös Lorimer 2005; Vannini 2015). Teoria tunnetaan myös nimellä ei-representaationaalinen teoria, mutta pidän termiä ”enemmän-kuin-representaationaalinen” osuvampana: tarkoituksena ei ole syrjäyttää representaatioiden analyysia, vaan laajentaa sitä (ks. Löfgren 2014, 78). Symbolisen tai semioottisen tarkastelun lisäksi pyritään pääsemään käsiksi siihen, kuinka arkielämä rakentuu erilaisissa käytännöissä, aistimuksissa ja tuntemuksissa. Näin se ammentaa affektien, materiaalisuuden ja performatiivisuuden teoretisoinneista, esimerkiksi juuri työssäni eri tavoin vaikuttaneiden Judith Butlerin, Donna Harawayn, Erving Gofmanin, Maurice Merleau-Pontyn, Tim Ingoldin sekä Gilles Deleuzen ja Felix Guattarin ajattelusta. (Löfgren 2014, 78–79; Vannini 2015, 3.)

Maantieteilijä Nigel Thriftin (2008, 2) mukaan teoria on kiinnostunut siitä *mitä tapahtuu*. Tai kuten Hayden Lorimer (2005, 84) asian ilmaisee, tarkoitus ei ole etsiä vain representaatioiden merkityksiä ja esittää niistä tulkintoja, vaan jäljittää, miten elämä saa muotonsa arkisissa rutiineissa, satunnaisissa kohtaamisissa, ruumiillisissa

liikkeissä ja affektiivisissa intensiteeteissä. Enemmän-kuin-representationaalinen teoria yhdistää symbolisen, materiaalisen, visuaalisen, virtuaalisen ja affektiivisen (Maddrell 2016). Tarkoitus on pyrkiä olemaan asioiden keskellä, ei niiden yläpuolella. Ollaan siis kiinnostuneita siitä, miten inhimillinen sosiaalinen toiminta rakentuu (Löfgren 2014, 78), siitä mitä ihmiset tekevät, ei vain siitä mitä he sanovat tekevänsä (Bondi 2005).

Maantieteilijä Paul Simpson (2010) jakaa teorian keskeiset lähtökohdat viiteen periaatteeseen. Ensinnäkin, kuten yllä jo esitin, enemmän-kuin-representationaalisen teoria on kiinnostunut arkielämän virran (flow, onflow) tavoittamisesta. Toisekseen teoria problematisoi ajatuksen autonomisesta, individualistisesta ihmissubjektista ja on sen sijaan kiinnostunut subjektiuden vuorovaikutuksellisesta muotoutumisesta ja subjekiksi tulemisen käytännöistä. Tämä liittyy kolmanteen ja neljänteen kohtaan, joiden mukaan enemmän-kuin-representationaalinen teoria tarkastelee ihmisruumiin rakentumista suhteessa ympäröivään inhimilliseen ja ei-inhimilliseen maailmaan ja korostaa affektiivisia ja aistimellisia käytänteitä kielellisen esittämisen ohella. Teoria yhdistyy siis uusmaterialistiseen teoriaan ja tapaani käsittää ja käsitteellistää ruumiillisuus tässä työssä. Teoria myös kiinnittyy laajempaa keskusteluun yhteiskuntatieteellisestä metodologiasta, joka hyväksyy, että sen tuottamat kuvaukset maailmasta ovat aina epätäydellisiä. (Simpson 2010, 7–10.) Palaan näihin teemoihin vielä seuraavassa metodologiaa käsittelevässä luvussa.

Vaikka osa varsinkin ei-representationaalisen teorian nimeä suosivista tutkijoista antaa ehkä aihetta olettaa toisin, ottaa enemmän-kuin-representationaalinen teoria representaatiot vakavasti (Simpson 2010, 10–12; ks. myös Dewsbury ym. 2002, 438). Representaatioissa ei teorian mukaan ole kuitenkaan kyse jostain ulkopuolelta tulevien merkitysten esityksistä, joita tutkijat yrittävät analyysissaan purkaa, jäsentää ja koodata. Enemmän-kuin-representationaalinen teoria näkee representaatiot itsessään performatiivina, tekemisenä. (Dewsbury ym. 2002, 438.) Samasta asiasta olen jo puhunut populaarikulttuuria tutkivien uskontotieteilijöiden ja politiikantutkijoiden suulla: kyse on interaktiosta representaatioiden ja maailman välillä (ks. esim. Dittmer 2015; Meyer 2012).

Omassa tutkimuksessani hahmotan enemmän-kuin-representationaalisen teorian vaikutuksen kahdella tasolla. Yhtäältä tutkimusprosessini kuluessa on vahvistunut ajatus, ettei kulttuurituotteiden analyysissa riitä se, että lestadiolaisuuden esittämistä tarkastellaan vain diskursseina lestadiolaisesta ruumiista. Materiaalisuus ja affektit on otettava analyysissa vakavasti. Silloinkin kun puhutaan diskursseista, kyse on prosessiomaisista mahdollisuuksien joukoista, ei ”suljetuista systeemeistä” (Dewsbury ym. 2002, 439) tai problematisoimattomista, valmiiksi annetuista kategorioista (vrt. Koivunen 2004, 229–230). Toisaalta enemmän-kuin-representationaalisuuden periaate näkyy tutkimuksessani siinä, kuinka ymmärtän lestadiolaisuuden esitykset osana sitä laajempaa yhteiskunnallista kokonaisuutta, jossa uskonto tulee olevaksi, eletyksi ja tulkullistetuksi. Näin se on myös olennainen osa kysymystä representaatioiden politiikasta.

3.2 Metodologiset periaatteet

Miten tietoa tuotetaan, on metodologian peruskysymys. Metodologisessa keskustelussa avataan niin tutkimusasetelman kuin analyysin, tulkintatapojen ja kirjoitustyylin suhteen tehtyjä ratkaisuja. (Liljeström 2004, 9–10.) Anu Koivunen (2004, 228) muotoilee asian kattavasti: ”Puhe metodeista ja metodologiasta on puhetta säännöistä, ehdoista ja valinnoista. Se on myös itsen esittämistä, kertomista ja kehystämistä.” Tässä osiossa esitän tämän tutkimuksen tiedon tuottamisen periaatteet. Tutkijan positiota ja kirjoittamista osana tutkimusetiikka käsittelen seuraavassa alaluvussa.

Sosiologi John Law (2004) haastaa teoksessaan *After Method* yhteiskuntatieteilijät miettimään, millä tavoin tieteenalan pitäisi muuttaa käytänteitään päästäkseen paremmin kiinni maailmaan, jota se yrittää kuvata ja ymmärtää. Yhteiskunnallinen todellisuus asettuu harvoin siisteiksi ja hallittaviksi malleiksi ja kaavoiksi. Yhteiskuntatieteellinen metodologia on kuitenkin pyrkinyt ensisijaisesti juuri tällaisten säännönmukaisuuksien etsimiseen ja esittämiseen. Law painottaa, että yhteiskuntatieteiden metodologian tulisi opetella sietämään asioiden monimutkaisuutta ja sekavuutta. Eikä vain sietämään, vaan todellisuuden sotkuisuus (mess) tulee ottaa tutkimuksessa vakavasti. Vain näin voidaan kehittää menetelmiä, jotka eivät lakaise sotkua maton alle, vaan auttavat kuvittelemaan ja tietämään uusin tavoin. (Law 2004, 2–3.) Tämä edellyttää ”sekaantumista maailmaan sotkuisuuteen”, kuten Kinnunen (2017, 48) kirjoittaa feministisen tieteen- ja teknologiantutkija Maria Puig de la Bellacasaan (2017, 6) viitaten. Tai kuten feministiteoreetikko Donna Haraway (2016, 1, 4) ilmaisee, tulee toimia tiheässä nykyyhetkessä keskeneräisyyksien keskellä ja odottamattomissa yhteyksissä.

Law ei tarjota yksiselitteisiä vastauksia esittämäänsä kysymykseen maailman sotkuisuuden tavoittamisesta, eikä tarjota valmista menetelmää. Sen sijaan hän puhuu menetelmällisestä koonnoksesta (method assemblage) ja ehdottaa eräitä menetelmällisiä periaatteita. Menetelmän avulla nostetaan esille ja tiivistetään tiettyjä kaavoja ja toisteisuuksia samalla kun ohitetaan toisia. Näin menetelmä tuottaa yhdenlaista todellisuutta samalla kun se hiljentää toisen. Tutkijoiden tulisi tunnistaa mitä ovat ne todellisuudet, joita hänen menetelmällinen lähestymistapansa vahvistaa, mikä jää ulkopuolelle ja mitä tutkimus ”toiseuttaa”. (Law 2004, 113, 143–144.) Law siis painottaa, että metodien avulla paitsi tunnistetaan, myös tuotetaan ja vahvistetaan tiettyä kuvaa todellisuudesta, joka puolestaan resonoi ja jäsentää seuraavia todellisuuden esityksiä. Näin metodi myös väistämättä tuottaa järjestyksiä, joilla on poliittista merkitystä ja poliittisia seurauksia. (Law 2004, 116, 143.) Hyvä tutkimus tiedostaa tämän poliittisuuden.

Kuinka arkipäivän elettyyn ja esitettyyn uskoon voi sitten päästä kiinni? Visuaalisiin metodologioihin erikoistuneen antropologi Sarah Pinkin mukaan eletyn arkipäivän analysoimiseksi juuri ihmisruumiin ja ympäristön suhteet, samoin kuin tietämisen, liikkeen ja aistimisen tapojen jäljittäminen on keskeistä (Pink 2012, 14). Ihmisten arki rakentuu ”identiteeteissä, subjektiviteeteissa, kokemuksissa, tunteissa, kehoissa ja haluissa” (Yip & Nynäs 2012, 8). Esimerkiksi kulttuurintutkimuksen piirissä on jo pitkä perinne arjen tutkimiselle sen representaatioiden analyysiin kautta (Pink 2012, 44). Pink puhuu sellaisesta aistietnografisesta representaatioiden analyysistä, joka lä-

hestyy enemmän-kuin-representationaalisen teorian periaatteita: tarkoitus on seurata monenlaisten asioiden ja ihmisten virtoja ja yhteenliittymiä ja näin havainnoida vaikeasti tavoitettavaa, näennäisen pienistä asioista rakentuvaa elettyä elämää ja erilaisten rakenteiden ja käytänteiden uusintamista ja uudistamista (Pink 2012, 27, 33–35, 46). Omassa tutkimuksessani tämä tarkoittaa, että en vain ”lue” representaatioita, vaan tarkastelen niitä ottaen huomioon ruumiillisuuden, moniaistillisuuden ja kokemuksellisuuden jota ne esittävät, välittävät, tuottavat ja ovat osa (*like things in the world*; ks. esim. Ingold 2010, 16). Näen representaatiot osana tiedon tuottamisen ja eletyn elämän flow’ta – en väitä, että ne paljastaisivat koko kuvaa lestadiolaisuutta, koska edustavat kuitenkin vain yhdenlaista hyvin spesifiä materiaalia, mutta haen moniulotteisempaa metodologista lähestymistapaa ja tarkastelen representaatiota myös situationaalisina ja suhteellisina muihin asioihin maailmassa.

Artikkeliväitöskirjan tutkimusprosessissa ja analyysissä on erotettavissa ainakin kaksi vaihetta. Ensimmäinen, jo itsessään kumuloituva ja prosessimainen vaihe on ollut tutkimusartikkeleiden tasolla tapahtuva, kuhunkin tapaukseen ja sen aineistoon liittyvä analyysi. Toisen vaiheen analyysin tehtävänä on ollut muodostaa synteesi osatutkimuksista ja vastata koko väitöstutkimukselle asetettuun tehtävään. Analyysini ensimmäisessä vaiheessa olen kiinnittänyt huomiota yhtäältä esitettyyn yksilöön ja toisaalta esitettyyn yhteisöön. Tämä yksilön ja yhteisön välisen dynamiikan artikulointi on askarruttanut minua läpi tutkimusprosessin. Vaikka ruumis on lähtökohtaisesti yksilön ruumis (kollektiiviruumista ks. esim. Crossley 2006), tarkastellessani ruumiillisuutta, olen ollut kiinnostunut ennen kaikkea siitä suhteesta, jossa ihminen ruumiillisena olentona on sidoksissa ympäröivään maailmaan ja partikulaariin yhteisöön.

Jäljittäessäni lestadiolaisuuden ruumiillisuutta olen ottanut vaikutteita intersektionaaliseksi kutsutusta lähestymistavasta. Intersektionaalinen lähestymistapa juontaa juurensa feministisestä tutkimuksesta, jossa sillä on viitattu etenkin sukupuolen tarkasteluun suhteessa muihin sosiaalisiin kategorioihin kuten rotuun, luokkaan, etnisyyteen tai ikään (ks. esim. Crenshaw 1989; Davis 2008). Intersektionaalisuudella viitataan siihen, kuinka yksilöt mukautuvat ja neuvottelevat asemaansa ja toimintaansa niissä yhteiskunnallisissa ja kulttuurisissa rakenteissa ja sosiaalisissa (valta)suhteissa, jotka heidän elämäänsä vaikuttavat (ks. esim. Lykke 2010, 51; Yuval-Davis 2011). Siitä huolimatta, että uskonto ja uskonnollisuus ovat merkittäviä yksilöiden ja ryhmien identiteetteihin vaikuttavia tekijöitä, uskontoa on käsitelty intersektionaalisen analyysin avulla suhteellisen vähän (poikkeuksina mm. Appelros 2005; Yuval-Davis 2011; Valkonen 2013; Vuola 2015; ks. myös Valkonen & Wallenius-Korkalo 2015; 2016).

Intersektionaalisuus on tarkoittanut tutkimuksessani, enemmän kuin suoranaista analyysityökalua, lähtökohtaista tietoisuutta sosiaalisista kategorioinneista, risteävistä ja kasaantuvista eroista, jotka mahdollistavat ja rajoittavat toiminnan ja olemisen tapoja. Sukupuolen ja uskonnon intersektio on tutkimuksessani ilmeisin, mutta myös esimerkiksi seksuaalisuus, ikä ja etnisyys ovat työssäni läsnä. Erilaisten kategorioiden korostamisen sijaan olen kuitenkin pyrkinyt tarkastelemaan kategorioita tilanteellisina. Yuval-Davis (2011, 6) soveltaa tässä sosiologi ja politiikantutkija Leslie McCallin (2005) tekemää erottelua ”inter” ja ”intra”-kategorisen tarkastelun välille.

”Inter”-lähestymistapa kiinnittää huomiota siihen, miten eri sosiaalisten kategorioiden risteymät vaikuttavat. Tällaisessa analyysissä saatetaan tosin päätyä vain osoittamaan moninkertaisen marginaalin ja kasaantuvan syrjinnän olemassaolo (ks. esim. Kantola & Lombardo 2017a, 331). ”Intra”-lähestymistapa puolestaan problematisoi myös kategorioita itseään ja niiden rajoja (Yuval-Davis 2011, 6). Esimerkiksi kysymys siitä, kuka lasketaan lestadiolaiseksi missäkin tietyssä tilanteessa – vaikkapa liikkeen entisen jäsenen identifikaatio eri yhteyksissä – on näin ajatellen intra-kategorinen kysymys. Inter-, tai intrasektionaalisen analyysin tulisikin paitsi tunnistaa erojen kategorioita ja niiden erilaisia yhteisvaikutuksia, niin nähdä tällaiset kategoriat myös prosessinomaisina, liikkeessä olevina, ei pelkästään muuttumattomina tai valmiiksi annettuina (Anthias 2008).

Avaan analyysiprosessiani hieman tarkemmin. Matkailututkija Emily Höckert (2015, 171) lainaa fenomenologisen metodologian ja pedagogian tutkija Max van Manenia (1990) kuvatessaan holistisen ja valikoivan, selektiivisen ”luennan” eroja: holistisessa tarkastelussa etsitään tarkasteltavan aineiston keskeistä sisältöä, kun taas valikoivassa tarkastelussa kiinnitetään huomiota seikkoihin, jotka ovat erityisen merkittäviä tai paljastavia tutkittavan ilmiön kannalta. Aineiston analyysi on toki jo aina valikoivaa. Vaikka puhuttaisiin aineistolähtöisestä tarkastelusta, ei tutkija pääse eroon esioletuksistaan tai siitä, että jo tutkimusintressin muotoilu ohjaa aineiston tarkastelua. Van Manenin ajatusta soveltaen holistinen tapani lähestyä aineistojani on keskittynyt laajempaan kysymykseen siitä, miten lestadiolaisuutta esitetään. Selektiivinen tarkastelu on puolestaan kohdentanut huomioni lestadiolaisuuden ruumiillistumiseen.

Tarkastellessani valitsemieni populaarikulttuurituotteita olen siis ensin katsonut niitä lestadiolaisuuden esityksinä kokonaisuudessaan. Tämä on tarkoittanut esimerkiksi sen havainnoimista, mitä asioita, piirteitä, paikkoja ja käytäntöjä lestadiolaisuuteen liitetään ja mitä esitetään lestadiolaisuuteen kuulumattomana. Jo tämän tarkastelun aikana olen toistuvasti törmännyt siihen, kuinka ruumiillisuus on lestadiolaisuuden esityksissä kuin huutomerkki, johon kilpistyvät kiistakysymykset ja kipukohdat. Samalla se on myös jotain niin tavallista ja totunnaista, että se tulee ohitetuksi. Ruumis siis yhtäältä politisoituu ja toisaalta normalisoituu, jolloin sen poliittisuus näennäisesti katoaa. Näyttää siltä, että ruumiillisuus todella on jotain erityisen merkittävää ja paljastavaa. Seuraavaksi olenkin tarkentanut katsettani selektiivisesti nimenomaan ruumiiseen ja näin rajannut ja kohdentanut aineiston tarkastelua.

Ruumiillisuus paljastaa aivan olennaisesti inhimillisen sijoittumisen maailmaan – tässä kohtaa puhun nimenomaan ontologisesta maailmassa olosta, en esimerkiksi hengellisen ja sekulaarin sfäärin erottelusta. Yksittäisten, vuorovaikutuksesta irrotettujen ruumiillisten toimijoiden sijaan olen jäljittänyt ruumiillista interaktiota maailman kanssa. Seuraamalla ruumista olen päässyt tarkastelemaan myös niitä kulttuurisia, diskursiivisia ja materiaalisia ehtoja ja rakenteita, joissa ruumiillisesti toimitaan. Toisin sanoen, olen tutkimuksessani kysynyt mitä ovat ne ruumiilliset keinot, tavat, teot, kokemukset ja tunteet, joissa lestadiolaisuutta merkitään, merkityksellistetään ja tehdään ymmärrettäväksi kulttuurituotteissa. Analyysini kärki kohdentuu ruumiillisuuteen, jonka hahmotan tässä analyttisenä lokaationa ja välineenä. Ruumiillisuus analytytti-

senä lokaationa (vrt. “the body as an analytical space” Khattab 2015, 234) ohjaa analyysini mikrotasolle. Olen tarkastellut ruumiillista olemusta, toimintaa ja kokemuksia; kynsilakkaa ja raskausvatsoja, ruoanlaittoa ja rukoilemista, turvallisuuden tunnetta ja väsymistä. Ruumiillisuus analyttisenä välineenä puolestaan tarkoittaa, että ruumiillisuus on myös väylä, jonka kautta olen päässyt kiinni yhteisöihin ja yhteiskuntaan. Tässä tutkimuksessa ruumis on keino ja välittäjä lestadiolaisuuden rakentumisen tarkastelulle (vrt. Shilling 2012, 250).

Tutkimukseni toisessa, nyt käsillä olevassa synteessivaiheessa olen käsitteellistänyt tämän dynamiikan kohtaamisina (encounter). Olen siis siirtänyt huomioni analyysissä yksilöstä ja yhteisöstä kohtaisiin (vrt. Höckert 2015, 331). Inhimilliset suhteessa olemiset *aktualisoituvat kohtaisissa*, kuten feministiteoreetikko Rosi Braidotti (2011, 289) ilmaisee. Kohtaamisen ottaminen tarkastelun kohteeksi ohjaa tutkijan huomiota niihin mikrotason vuorovaikutustilanteisiin, joissa ihmiset asettuvat maailmaan ja suhteeseen muiden inhimillisten ja ei-inhimillisten olentojen kanssa. Ihmisten väliset kiinnikkeet ja katkokset aktualisoituvat kohtaisissa. Kohtaamisen kautta päästään niin lestadiolaisen subjektiviteetin kuin ryhmäisyyden representaatioiden jäljille. Kohtaamisen ottaminen tarkastelun lähtökohdaksi, eräänlaiseksi analyysiyksiköksi, mahdollistaa myös ryhmän ja identiteetin tarkastelun tavalla, joka ei ota näitä annettuna. Se haastaa pohtimaan subjektiviteettien ja kollektiivien rakentumista ja tuottamaan vaihtoehtoisia tapoja konstruoida ja ymmärtää niitä. Kohtaamiset ovat myös poliittinen kysymys (Puumala 2012, 20, 70–71). Sen sijaan, että lähestyttäisiin lestadiolaisuutta valmiiksi määritettynä kategoriana, joka ohjaa kohtaisuuksia, asetelma käännetään pääläelle: mitä kohtaisuuksien paljastavat ihmisistä ja yhteisöistä? Samalla kohtaamisen tarkastelu mahdollistaa sen, että voidaan tutkia, millaisia kohtaisuuksia tapahtuu ja mitä ne saavat aikaan, kun lestadiolaisuudesta tehdään populaarikulttuurituote, jota kulutetaan, joka *kohdataan*. Kohtaisuuksissa päästään ”sensemakingin” jäljille.

3.3 Eettiset kysymykset ja tutkijan positio

John Law’n mukaan tutkimus on aina yhtä aikaa tieteellistä, poliittista ja esteettistä. Kysymys kuuluukin, miten toteuttaa kaikkia näitä osa-alueita hyvin. (Law 2014, 154.) Van Manen (2016, 5) kirjoittaa, että tutkiminen on tutkijan itsensä intentionaalista maailmaan kiinnittämistä – näin tutkimus on huolenpidon ja välittämisen teko. Jotta voi tehdä tutkimusta hyvin, välittää hyvin, ovat eettiset pohdinnat suhteessa omaan positioon, tutkimusprosessiin ja tutkimuksen kirjoittamiseen välttämättömiä. Tutkijana olen vahvasti tietoinen, että ne aiheet, joita tutkimuksessani lestadiolaisuudesta käsittelen, vaikkakin kulttuurituotteiden kautta välittyneesti, koskettavat monia ihmisiä syvästi ja pureutuvat kysymyksiin inhimillisen maailmassa olon ehdoista. Tutkijana en pääse siitä pinteestä, että tutkimus tekee aina jossain määrin väkivaltaa kohteelleen (ks. esim. Spivak 1998, 280; Tuhiwai Smith 2012). Feministinen kirjallisuudentutkija Gayatri Spivak (1988, 283–284; 2000, 269–270) peräänkuuluttaa tutkijan usein etuoikeutetun position tunnistamista ja tunnustamista – varsinkin postkolonialistisissa

tutkimusotteessa tahto ymmärtää vähemmistöryhmää, ”toista”, voidaan nähdä valtaapitävien vallan näyttonä ja käyttönä. Teija Rantala ja Arniika Kuusisto (2013, 65, 67) edellyttävät erityisesti uskonnon ja sukupuolen yhteenkietoutumia tarkastelevilta tutkijoilta eettistä itsereflektiota: kyse potentiaalisesti moninkertaisen herkistä asioista.

Tieto ja tietäminen ovat sosiaalisesti sijoittuneita (ks. esim. Haraway 1991; Harding 1993; Liljeström 2004; Ronkainen 2000; 1999). Yhteiskuntatieteilijä Sivi Ronkainen lainaa feministiteoreetikko Sandra Hardingia hahmotellessaan sjoittautumisen ja sitoutumisen epistemologiaa: ”voimme tietää jotakin todellisuudesta, mutta se minkä tiedämme, on aina osa paikallista tiedon systeemiä, tietämisen tapaa ja intressejä. Jos haluamme tulla paremmiksi tietäjiksi, tietää tietämisestämme ja sen rajoituksista, on uskallettava, sitoutua, sijoittautua ja asettua” (Ronkainen 2000, 175, 182). Näin yhden keskeisen tutkimuseettisen kysymyksen voisi esittää myös muodossa *kenenä ja kenelle kirjoitan* (ks. Löytty 2006, 23) ja miten se teen. Pohdin pitkään missä määrin minun on tutkijana avattava henkilökohtainen suhteeni tutkimusaiheeseen. Feministisen ja postkolonialistisen tutkimuksen perinteen velvoittamana koen, että tutkijan tulee kuitenkin avata niitä henkilökohtaisia kytköksiä ja katkoksia, jotka liittävät hänet tutkimuskohteeseensa. Tämä ei tarkoita henkilöhistorian aukikirjoittamista tai päiväkirjajamaista reflektointia, vaan tutkijaposition avoimuutta.

En itse kuulu lestadiolaiseen liikkeeseen. Olen akateeminen pohjoissuomalainen nainen ja kirjoitan lestadiolaisuudesta liikkeen ulkopuolisena.¹¹ Kirjoitan tässä mielessä aina ”toisesta”. Minulta puuttuu kokemus arkipäivän eletystä ruumiillisesta lestadiolaisuudesta. Ulkopuolisen positiosta käsin olen halunnut nimenomaisesti tarttua tutkimusmateriaaleihin, populaarikulttuurituotteisiin, jotka kommunikoivat lestadiolaisuutta laajalle yleisölle. En kuitenkaan näe mielekkääksi asettaa lestadiolaisuuden sisältä ja ulkopuolelta tulevaa tutkimusta keskinäiselle arvoasteikolle. Molemmissa on haasteensa ja vahvuutensa. Ulkopuolisena minun ulottumattomaani jää eittämättä paljon sellaista kokemuksellista ja kehollista tietoa, jota liikkeen sisäpuolisella tutkijalla olisi. Toisaalta taas henkilökohtaisen siteen puuttuminen ja sitä kautta suurempi etäisyys tutkimuskohteeseen saattavat auttaa havainnoimaan asioita eri tavoin. Lestadiolaisuuden tutkimusta tarvitaan niin liikkeen sisä- kuin ulkopuolelta.

Tutkijan tulisi muistaa, että uskonnollinen yhteisö, tai periaatteessa mikä tahansa ihmisryhmä, ei ole yhtenäinen – tutkimus ei saisi peittää eletyn elämän monimuotoisuutta vaan pikemminkin tutkimuksen pitäisi kirjoittaa se esiin (Rantala & Kuusisto 2013, 70–71; ks. myös Barad 2007; Vannini 2015, 16). Myös organisaatiotutkija Jenny Helin (2015) puhuu moniäänisyyden ja epävarmuuden säilyttävän kirjoittamisen puolesta. Kirjoittaminen ja kertomisen juoni rakentuvat monien äänien kristallisoitumisessa. Kaikkea ei ole mahdollista sanoa, joten miten ottaa huomioon se mitä ei ole sanottu? Miten kirjoittaa toisesta niin, että kunnioittaa tämän ”toiseutta” eikä yritä sanoa lopullista ”totuutta” toisesta? Tutkijan tulee vähintäänkin ymmärtää, mitä

11. Lestadiolaisen liikkeen voi tosin nähdä teologi ja kulttuurihistorioitsija Satu Saarisen tavoin vaikuttaneen liikkeen välitöntä piiriä laajemmin pohjoissuomalaiseen kulttuuriin ja mielenmaisemaan (Saarinen 2005, 72).

mahdollisuuksia oma tutkimusteksti avaa ja mitä sulkee. Jo tutkimuksen näkökulman valinta rajaa muita mahdollisuuksia pois. (Ks. Helin 2015, 183–184; ks. myös Kinnunen 2017, 74.) Toisaalta artikkeliväitöskirjan rakenteen itsessään, sen että tutkimus koostuu useammasta oma-logiikkaisesta tekstistä, voi ajatella yhdeksi tavaksi tuoda tutkimuksen moniäänisyyttä esiin (vrt. Helin 2015, 175–176).

On myös hyvä muistaa, että tutkimuksen tekeminen on muutakin kuin ajatuksen ohjaamaa työtä. Organisaatiotutkijat Anna Essén ja Sara Winterstorm Värlander (2012, 414–415) kiinnittävät huomion tutkijan ”käytännöllisen järkeen” (practical sense): niin empiiriset havainnot kuin teoreettiset oivallukset syntyvät riippuvaisina siitä, mitä tutkija pitää aistimellisesti ja älyllisesti ”tolkullisena” (ks. myös Ridell, 1998, 12). Tekemäni tutkimus ei ole siinä mielessä tutkijan omaa ruumiillisuutta haastavaa tai korostavaa kuin monet uuden polven yhteiskuntatieteilijöiden etnografiset tai autoetnografiset tutkimukset (ks. esim. Haanpää 2017; Höckert 2015; Kinnunen 2017; Paju 2013; Puumala 2012; ks. myös Khattab 2015). Olen pääosin ollut tekemisissä tekstuaalisten ja audiovisuaalisten materiaalien kanssa, en niinkään suoraan toisten ihmisten eletyn elämän kanssa. Tutkijan kehollisuus on ollut pääosin aineistojen käsittelyn ja tutkimuksen kirjoittamisen kehollisuutta. (Kirjoittamisen ruumiillisuudesta ks. esim. Helin 2015; 181; Kinnunen 2017, 69–73; Rantala & Kinnunen 2017.) Toki aineistooni on kuulunut, varsinkin viimeisimmän artikkelin kohdalla, myös osallistumista, havainnointia ja haastatteluja.

Kohtaamisia ei ole myöskään syytä ajatella vain ihmisten välillä tapahtuviksi. Tässä tutkimuksessa kohtaamiset kulttuurituotteiden kanssa ovat olennaisen tärkeitä. Olen myös itse kohdannut tutkimani teokset ruumiillisesti ja affektiivisesti, kotisohvalla istuen ja teatterin katsomossa hiljentyen. Olen vaikuttunut, liikuttunut, ärtynyt, yllätynyt, ilahtunut ja itkenyt niiden äärellä. Kuten Veera Kinnunen kirjoittaa, tutkijan kokeva, tunteva keho sekä elämäntilanne ja -historia ohjaavat tutkijan huomiota, ”tutkimus ei ole pelkkää järjestämistä ja luokittelua vaan moninaisuuden ymmärrettäväksi tekemistä kokonaisvaltaisen aistimellisesti” (Kinnunen 2017, 72–73). Niin tutkimuksen tekeminen, kuin sen saattaminen kirjoittamalla tarkasteltavaan muotoon, ovat ruumiillisia tekoja. Kinnunen ja kulttuuritaloustieteilijä Anu Valtonen (2017, 6–8) ehdottavat, että tutkijan eettisyys edellyttää siis paitsi älyllistä pohdintaa ja eettisten ohjenuorien noudattamista, myös juuri tutkijan tunteiden ja ruumiillisuuden tiedostamista; tutkimusetiikkaa ei tule lähestyä vain ratkaistavana ongelmana, ruksina tutkijan tehtävälissä, vaan koko tutkimusprosessin läpi kulkevana tapana elää tutkimisen ja tutkimuksen kanssa.

4 Tulokset artikkeleittain

Tässä luvussa esitän väitöskirjani tulokset artikkeleittain. Osion lopuksi kokoan tulokset yhteen ja vastaan kysymykseeni siitä, miten lestadiolaisuus ruumiillistuu analysoimissani kulttuurituotteissa.

Väitöskirjani ensimmäisessä artikkelissa (artikkeli 1) ”Rajoja ja valintoja – Lestadiolaisuuden representaatiot *Kielletty hedelmä* -elokuvassa” käsitellään nimensä mukaisesti sitä, millaisia ovat lestadiolaisuuden representaatiot suurelle yleisölle tarkoitettussa populaarikulttuurituotteessa. Tarkastelua kohdennetaan erityisesti elokuvan kuvaamien hahmojen toimijuuteen. Vaikka artikkeli nostaa esiin keskeisiä ja seuraavissa osatutkimuksissa edelleen vahvistuvia teemoja lestadiolaisuuden ruumiillisesta esittämisestä, jää sen tarkastelu osin yleiseksi ja osoittaa tarpeen täsmentää lestadiolaisuuden ruumiillisuuteen kohdistuvaa kysymyksenasettelua. Kussakin seuraavassa artikkelissa tutkimusasetelmani tarkentuu vastaamaan edellisen herättämiin kysymyksiin.

Yhteiskirjoitetussa artikkelissa (artikkeli 2) ”For ourselves and for each other – Politics of embodied religious belonging in the novel *We Sinners*” tarkastellaan siitä, mitä tapahtuu, kun uskonnolliseen liikkeeseen kuulumista lähestytään ruumiillisena kysymyksenä. Artikkelit identifioi niitä mikrotason tapoja, joilla yhteisö ja sen jäsenet tuottavat ja ylläpitävät kuulumisen rajoja arkisessa vuorovaikutuksessaan. Artikkelissa myös pohditaan kirjallisen fiktion resonanssia yhtäältä eletyn lestadiolaisuuden ja toisaalta yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen tuottaman tiedon suhteen.

Kaksi ensimmäistä tutkimusartikkelia keskittyvät fiktiivisistä lestadiolaisista kertovaan materiaaliin. Näin ollen tuli aiheelliseksi pohtia millaisia tulkintoja lestadiolaisuudesta tuottaa populaarikulttuuriesitys, joka kuvaa ei-fiktiivisiä henkilöitä. Kolmannen artikkelin aineistoksi valikoitui todellisuusteleviosarja. Artikkelit 3 ”Uskonnollisten identifikaatioiden mikropolitikkaa *Iholla*-todellisuusteleviossa” kohdentaa ruumiillistetun lestadiolaisuuden yhden, jo liikkeestä eronneen henkilön kautta materialisoituvaa kamppailuun identiteetti-positioista suhteessa lestadiolaiseen taustaan.

Siinä missä mainitut kolme artikkelia keskittyvät analysoimaan ensisijaisesti kutakin populaarikulttuurituotetta, ottaa neljäs osatutkimus tarkasteluun lestadiolaisista kertovan esityksen lisäksi esityksen tekijöiden ja yleisön kokemukset. Artikkelit 4 ”Lestadiolaisuus näyttämöllä – hengellisyyden ruumiilliset performatiivit *Taivaslaulussa*”, kiinnittää tarkastelun aiempaa tiiviimmin siihen performatiiviseen prosessiin, jossa käsitys lestadiolaisuudesta syntyy eri tekijöiden vuorovaikutuksessa.

4.1 Artikkelit 1: *Kielletty hedelmä* ja lestadiolaisuuden representaatiot

Artikkelissa 1 tarkastelen lestadiolaisuuden representaatioita *Kielletty hedelmä* -elokuvassa. Representaatioiden tutkimisella viitataan artikkelissa sen tutkimiseen, miten elokuvassa kuvataan ja tyyppitellään lestadiolaisuutta. Artikkelin lähtöoletuksena on, että asian tai ilmiön representaatio kiinnittyy siihen, miten ymmärrämme ja merkityksellistämme sen. Elokuva ei vain kuvita vaan luo kuvitelman (Koivunen 2006, 80–83, 86–87). Lestadiolaisuuden representaatioissa on kyse siitä minkälaisia mahdollisuuksia ymmärtää, kategorisoida tai kokea elokuva tuottaa, minkälaisiin tulkintoihin lestadiolaisuudesta se kutsuu. Sosiaaliset ja kulttuuriset kategoriat ovat määrittäviä ja luonteeltaan normatiivisia. Ne eivät siis ole luonnollisia tai viattomia vaan sisältävät ja edellyttävät vallankäyttöä ja hallintaa. (Ks. esim. Hall 2000; Koivunen 2004; 2006). Lestadiolaisuuden representaatioiden poliittisuus hahmottuu artikkelissa lestadiolaisuuteen kiinnittyvien erontekojen ja merkityksien rakentamisena ja purkamisena ja niistä käytynä kamppailuna.

Lestadiolaisuus on uskonnollinen liike, mutta uskonnollisen vakaumuksen, ajattelun ja toiminnan vaikutukset eivät rajoitu vain uskonnollisten instituutioiden piiriin vaan ulottuvat jossain määrin kaikille yhteiskunnan ja elämän alueille. Hyödynnän artikkelissa uskonnonsosiologista tutkimusta lähestyessäni lestadiolaisuutta sosiaalisena rakenteena ja maailmassa olon ja maailman järjestämisen tapana (Berger 1990; McGuire 1997; ks. myös Geertz 1986).

Representaatioiden analyysin tarkoituksena ei ole kuitenkaan ensisijaisesti tutkia, vastaako elokuva todellisuutta tai kuvaako elokuva tarkasti jotakin oikeaa, todellista lestadiolaisuutta. On siis tarpeen osin ylittää kysymys elokuvan todellisuusluonteesta ja pohtia, mitä elokuva kertoo nimenomaan sellaisena kuin se on: elokuvana, representaationa, valtaväestön tuottamana fiktiona. Artikkelissa jäsennän esitetyn lestadiolaisuuden ensinnäkin paikkaan kiinnittyvänä traditiona. Elokuvan kuvauksissa toistuu uskonnollisen maaseudun ja maallisen pääkaupungin vastakkainasettelu. Toiseksi jäsennän lestadiolaisuutta sukupuolitettuneena perinteenä. Tämän jälkeen käsittelen rajoja ja kohtaamisia esitettyjen lestadiolaisten ja maailman välillä ja päätän tulkintaan jatkuvuuden valinnoista.

Miten *Kielletty hedelmä* siis representoi lestadiolaisuutta ja lestadiolaisia? Minkälainen on elokuvan popularisoima kuva liikkeestä ja sen jäsenistä? Millaisia valinnan ja toiminnan mahdollisuuksia elokuvan lestadiolaistytöillä on suhteessa yhteisönsä ja sen ulkopuoliseen maailmaan? *Raakelin* ja *Marian* hahmot kuvaavat, kehollistavat, toistavat ja jatkavat lestadiolaista perinnettä. Valinnoissaan ja teoissaan Raakel ja Maria toisaalta myös kyseenalaistavat ja kapinoivat sitä vastaan. Suhteessa yhteisön normeihin ja sääntöihin tyttöjen hahmot toimivat sallitun ja kielletyn, oikean ja väärän kehollistuneina neuvottelun paikkoina. Tytöt ovat elokuvassa sekä hallinnan objekteja että subjekteja. Kahden maailman, lestadiolaisuuden ja sen ulkopuolen kohtaamiset ovat elokuvassa – ja todellisuudessa – väistämättömiä, mutta painotukset vaihtelevat kohtaamisesta toiseen: toisinaan maailmojen välillä tapahtuu vuorovaikutusta ja toisinaan kuilu on liian syvä, jotta ymmärrystä voisi syntyä.

Elokuva rakentaa kuvaa lestadiolaisen yhteisön rajoista ja osoittaa huomattaviakin eroja ja vastakkainasetteluja lestadiolaisuuden suhteessa maailmaan. *Kielletyssä hedelmässä* tulevat näkyviin haasteet, joita nuoret lestadiolaisnaiset saattavat kohdata etsiessään identiteettiään ja tehdessään elämänvalintoja yhtäältä kotiyhteisön perinteisten, fundamentalististenkin normien ja toisaalta modernin yhteiskunnan yksilöllisyyden ja tasa-arvoisuuden odotusten ristivedossa.

Sukupuolispesifisti tarkastellen uskovien naisten kuvaus *Kielletty hedelmä* -elokuvassa toistaa mielikuvaa siitä, että konservatiivisissa yhteisöissä naisten suotavaksi mielletyn toimijuuden tila on kapea. Naisten kehoa ja tekoja kontrolloidaan tarkoin. Uskonnolla on kuitenkin mahdollisuus niin alistavaan kuin valtaistavaan vaikutukseen naisten elämässä ja nämä vastakkaisilta vaikuttavat elementit voivat olla läsnä samanaikaisesti. Feministisessä uskonnontutkimuksessa perätäänkin uskonnollisten naisten moniäänisyyden tunnistamista. Uskovia naisia ei ole mielekästä leimata yksiselitteisesti uhreiksi. Lestadiolaisuuden kuvaus *Kielletty hedelmä* -elokuvassa ei ole yksiulotteista tai mustavalkoista vaan elokuva näyttää hyvää ja pahaa niin vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä kuin ulkopuolisessa maailmassa. Yhtäältä lestadiolainen yhteisö edustaa rakkautta, turvaa, huolehtimista, yksinkertaisia iloja ja nauttimista arjesta. Toisaalta elämäntavan tiukkuus ja ehdottomuus näyttäytyvät kahlitsevina, ahdistavina ja yhteisö tuomitsevana. Maallinen maailma kuvataan paikoin tunteettomana, häikäilemättömänä ja vaarallisena, mutta yhtä aikaa sieltä löytyy myös suurta kauneutta, spontaaniutta ja ystävällisyyttä. Molempien tyttöjen valinnat esitetään mahdollisina ja käypinä vaihtoehtoina. Yhteisön piiriin jäävällä Marialla on lestadiolaisuudessa tutun elämäntavan ja koko yhteisön tuki. Marian elämä voi olla täyteläinen ja onnellinen. Liikkeestä lähtenyt Raakel on vapaampi kokeilemaan ja tekemään itse valintojaan, mutta samalla hän jää ilman lestadiolaisuuden ja jopa oman perheensä tarjoamaa huolenpitoa ja turvaa.

Erityisesti naisille lestadiolaisena eläminen on kokonaisvaltaista ja äärimmäisen keuhollista. Lestadiolaisuus vaikuttaa siihen, miten pukeudutaan ja käyttäydytään ja mitä elämältä on odotettavissa. Toistuvat raskaudet ja synnytykset ja lasten kasvatusta ovat lestadiolaisen naisen uskon harjoittamista. Koko lestadiolaisen liikkeen jatkuvuus on monin tavoin naisten käsissä – tai kohdussa. Naisten tehtävä on arjessa välittää uskon opit ja käytännöt seuraavalle sukupolvelle. Jos nuori nainen päätyy eroamaan liikkeestä, hän vie mukanaan myös lasten – eli liikkeen jatkuvuuden – potentiaalin. Jos synnyttävien naisten ja lasten määrä vähenee, se johtaa hitaasti lestadiolaisen seurakunnan supistumiseen. Lestadiolaisuuden jatkuvuuden kannalta on näin ollen tärkeää pyrkiä pitämään nuoret naiset liikkeen sisällä. *Kielletty hedelmä* -elokuva paljastaa ja kertoo tulkinnan yhdestä tämän päivän lestadiolaisuuden jatkuvuuden käännekohdasta ja mahdollisesta ongelmasta: nuorten aikuisten valinta liikkeen jättämisestä tai siihen sitoutumisesta on keskeinen liikkeen jatkuvuudelle. Vaikka elokuvan tyttöjen kokemukset johdattavat heidät keskenään päinvastaisiin ratkaisuihin, löytyy molempiin selitys kuvatun vanhoillislestadiolaisen yhteisön luonteesta, sen elämäntavan tietynlaisesta ehdottomuudesta. Liikkeessä on vain vähän mahdollisuuksia tehdä omia tulkintoja siitä, mikä on oikein ja väärin, sallittua tai syntiä. Tiiviillä yhteisöllä on tiiviit rajat.

Vanhoillislestadiolaisuuteen voi elokuvassa joko kuulua tai olla kuulumatta, välimuotoja ei juuri ole.

4.2 Artikkelin 2: *We Sinners* ja kuulumisen ruumiillisuus

Artikkelissa 2 tarkastellaan kuulumisen politiikan ruumiillista rakentumista *We Sinners*-romaanissa. Artikkelin on kirjoitettu yhdessä saamentutkimuksen apulaisprofessori Sanna Valkosen kanssa. Yhteisartikkelin kimmokkeena olivat käymämme keskustelut ja pitämämme konferenssiesitelmä Valkosen saamelaisuutta ja lestadiolaisuutta käsittelevään tutkimushankkeen ja oman väitöstutkimukseni mahdollista yhtymäkohdista. Artikkelin 2 tutkimusidea ja asetelma perustuivat väitöstutkimussuunnitelmani ja tekemäni aineistoanalyysiin. Teoreettista viitekehystä kehitimme yhdessä Valkosen kanssa. Pääkirjoittajana vastasin pääosin artikkelin kirjoittamisesta ja julkaisuprosessista.

Koska ensimmäisen artikkelin analyysi *Kielletty hedelmä* -elokuvasta antoi lestadiolaisuuteen kuulumisesta hyvin kahtiajakoisen kuvan – liikkeeseen joko kuuluuttiin tai ei – tuli mielekkääksi tutkia, näyttääkö asia edelleen samalta, jos kuulumisen otetaan analyysin keskiöön; mitä hienosyisempi kuulumisen pohdinta tuo esiin tai paljastaa lestadiolaisuudesta? Artikkelissa lähestymme ruumiillisista kuulumisen politiikkaa Pohjois-Amerikan lestadiolaisuutta kuvavan kirjallisen fiktion kautta. Tarkastelemme kuulumista mikrotasolla ja paikanamme kuulumisen kamppailut nimenomaan ruumiillisiin sisään- ja ulossulkemisen käytäntöihin. Ruumis on sekä symboli, että konkreettinen sijainti, joissa vedetään hyväksyttävyyden ja ei-hyväksyttävyyden rajat (ks. esim. Utriainen 2006). Uskonnollinen kuulumisen politiikka ei ole näin erotettavissa inhimillisestä ruumiillisuudesta; kuulumista vahvistetaan, neuvotellaan, haastetaan ja konkreettisesti eletään ruumiissa ja ruumiillisissa käytännöissä. Ehdotamme artikkelissa, että ruumiillisuus tulisi ottaa uskonnollisen kuulumisen teorian ja analyysin ytimeen. Yhteisön rajojen ylläpitämisen ”likainen työ” (dirty work of boundary maintenance) (Favell 1999, Yuval-Davis 2011, 20) – mitä yhteisön jäsenyyteen kuuluu ja kuka voi olla jäsen – keskittyikin pitkälti ruumiin hallintaan.

Kohdennamme tarkastelumme artikkelissa kolmeen kokonaisuuteen. Tarkastelemme ensin sitä, miten ulkoasu ja ruumiillinen liike osoittavat kuulumista tai kuulumattomuutta. Tietynlaiset vaatteet, meikit, kynsilakka ja esimerkiksi tanssi nousevat toistuvasti kuulumisen kynnyksisyyksiksi. Toisessa osassa tarkastelemme arjessa elettyä kuulumista ruumiillisten käytäntöjen kautta: raskaus, vanhemmuus, kasvatus, huolehtiminen ja hoiva tuottavat yhteisöä ja yhteenkuuluvuutta. Samoin yhteenkuuluvuutta korostaa ja luo toisten ihmisten lähellä eläminen ja konkreettisesti intensiivinen yhdessäolo – suurien perheiden täytyy mahduttaa pieniinkin tiloihin. Toisaalta ruumiillinen ja ruumiin kantokyvyn varassa oleva yhteyttä ylläpitävä hoiva on myös haurasta: raskauskomplikaatiot miltei vievät lapsilta äidin, eikä uupunut vanhempi jaksa tarjota läsnäoloa. Ruumis rajallisuudessaan asettaa rajat myös yhteisölle.

Kolmantena kokonaisuutena käsittelemme syntiä ja armoa kuulumista säätelevinä ja määrittävinä ruumiillisina käytänteinä ja performatiiveina. Kuulumisen rajoja piir-

retään erityisesti suhteessa synniksi määrittyvään seksiin ja seksuaalisuuteen, eritoten seksiin avioliiton ulkopuolella ja homoseksuaalisuuteen. Synnin ruumiillistunut kokemus ja mekaniikka saattavat erottaa syntisen yhteisöstä, mutta synnit myös yhdistävät uskovia ja luovat yhteisöllisyyttä anteeksiantamisen käytännön kautta. Syntiä tai synnintuntoa merkittävämmäksi kuulumisen rajaksi nostammekin anteeksiannon mahdollisuuden, jota yhteisöstä ulossuljetuilla, tai itsensä ulossulkeneilla, ei enää lestadiolaisuuden kontekstissa ole.

Romaanissa uskonnollinen sisään- ja ulossulkeminen on sukupuolisidonnaista, usein seksualisoitua ja arkisissa käytänteissä elettyä. Henkilökohtainen kuuluminen paikantuu aina suhteessa muihin ihmisiin ja uskonyhteisöön. Naisen ruumis materialisoi lestadiolaisuuden sosiaalisen ja uskonnollisen järjestyksen jatkumon ja on siten keskeinen kuulumisen rakentamisessa. Naisen ruumis on pyhä, koska se antaa ja kantaa uutta elämää. Sen sijaan erityisesti miesten homoseksuaalisuus asettautuu uskonnollista järjestystä vastaan ja siten politisoi kuulumisen. Esitämme, että kuuliaisit ruumiit ylläpitävät uskonyhteisöä, mutta inhimilliseen ruumiilliseen elämään sisältyy aina myös transgressiivinen potentiaali.

Koska artikkelin aineistona on fiktiivinen romaani, ei voida väittää, että se kertoisi suoraan eletystä lestadiolaisuudesta. Romaanikirjallisuuden konventiot ohjaavat kerrontaa ja aiheen käsittelyyn vaikuttaa myös se, että kirjailija kirjoittaa taakseen jättämästään liikkeestä. Emme pyri artikkelissa esittämään, että amerikkalainen lestadiolaisuus on juuri kuvatus kaltaista. Tarkoituksenamme on ennemminkin käyttää fiktiivisiä kuvauksia arkielämästä, perheenjäsenten suhteista ja lestadiolaisesta yhteisöstä informoimaan meitä kuulumiseen liittyvistä ruumiillisista kamppailuista. Samalla kirjallinen fiktio myös osallistuu ymmärryksen tuottamiseen uskonnollisista yhteisöistä.

We Sinners -romaanin mielenkiintoinen laajemminkin tämän väitöstutkimuksen kokonaisuuden kannalta, sillä se on ainoa tutkimuksessa käsitelty kulttuurituote, joka kertoo muusta kuin suomalaisesta vanhoillislestadiolaisuudesta ja on teoksena suunnattu kansainväliselle yleisölle. Kirjan kontekstina on yhdysvaltalainen lestadiolaisuus ja yhteiskunta.¹² Tätä erilaista kontekstia ajatellen kirjan lestadiolaisuuden ruumiillistumista koskevat teemat ja niistä tekemämme havainnot ovat pääpiirteiltään yllättävänkin samankaltaisia suomalaisten lestadiolaisuuden esitysten kanssa. Yhdysvaltalaisen kontekstin erityisyys näkyy toki paikoin. Ehkä keskeisimmin ero näkyy siinä, miten eletyn lestadiolaisuuden ja suomalaisuuden kytkös tulee käsitellyksi. Kirjan lestadiolainen yhteisö koostuu pitkälti suomensukuisista perheistä ja on siten kaksinkertaisesti kulttuurierityinen vähemmistöryhmä ympäröivässä amerikkalaisessa yhteiskunnassa. Suomen kieli on kirjassa perinteinen uskonnon harjoittamisen kieli ja samalla se toistuu tietyissä arkisissa sanastoissa – esimerkiksi ”puuro” on englannin kielisessä kirjassa kirjoitettu suomeksi – vaikka Rovaniemen perheen lapset eivät suomea puhukaan. Kirjan kuvaama lestadiolainen yhteisö on suomalaista vastinettaan kooltaan pienempi

12. Uskonnollisten liikkeiden tilanne on ylipäättään erilainen Suomessa ja Yhdysvalloissa. Suomessa suuri osa herätysliikkeistä, lestadiolaisuus mukaan lukien, kuuluu evankelis-luterilaiseen kirkkoon, jolla on ollut historiallisesti läheiset suhteet valtion kanssa. Yhdysvalloissa uskonnollisten liikkeiden kenttä on pirstalainen ja liikkeet ovat tyypillisesti autonomisempia. (Ks. esim. Linjakumpu 2015, 242, 247.)

ja keskinäisiltä kytköksiltään tiiviimpi ryhmä. Näin myös kysymykset liikkeeseen kuumumisesta ja esimerkiksi liikkeestä eroamisen seurauksista niin yksilölle kuin yhteisölle saattavat olla erityisen kärjekkäitä.

4.3 Artikkelin 3: *Iholla* ja identifikaatioiden mikropolitiikka

Kolmannessa artikkelissa tarkastelen identifikaatioiden mikropolitiikkaa *Iholla*-todellisuustelevision sarjassa *Sannin* tarinan kautta ja vanhoillislestadiolaisesta uskonnollisesta yhteisöstä irtautumisen kontekstissa. Kysyn kuinka yksilö, *Iholla*-sarjan Sanni, neuvottelee identiteettiään ja kamppailee suhteestaan eri tavoin merkityksellisiin viiteryhmisiin ja erityisesti jättämäänsä vanhoillislestadiolaiseen liikkeeseen. Artikkelissa ehdotan, että identiteettien diskursiivisen rakentamisen lisäksi on syytä kiinnittää aiempaa enemmän huomiota materiaaliseen poliittiseen toimijuuteen ja siihen, kuinka arkipäivän mikropolitiikkaa eletään ja tehdään. Näen *Iholla*-sarjan tutkimisen politiikatieteellisen relevanssin siinä, että representaatiot juontavat, välittävät ja osallistuvat neuvotteluihin poliittisista identiteeteistä – ne ovat osa sitä missä valtasuhteita esitetään ja eletään. *Iholla*-sarja sekä kuvaa mikropoliittista toimintaa että on mikropoliittista toimintaa. Sannin identiteettiin liittyviä valintoja, muutosprosesseja ja niiden tuottamista niin aineellisesti ja ruumiillisesti kuin sosiaalisina kategorioina ja merkityksenantoina jäsenen Brubakerin (2016) *trans*-käsitettä soveltaen. Identiteettiin liittyvät kamppailut näyttävät yhtäältä *siirtymänä* yhdestä identiteetti-kategoriasta toiseen, toisaalta suhdetta toistuvasti puntaroivana *välisyytenä*, ja myös *tulevana*, suuntautumisena kohti uudenlaisia identifikaatioita tai viiteryhmiiä.

Vanhoillislestadiolaisuudesta irtautuminen on prosessi, jossa identiteettiä tarkasteltaessa ei ole nähtävissä yksioikoista rajaa lestadiolaisuuden ja ei-lestadiolaisuuden välillä. Prosessi synnyttää eräänlaisen välitilan, jossa yhtä aikaa otetaan etäisyyttä ja ylläpidetään kiinnikkeitä yhteisöön ja uskoon. (Ks. myös Pelkonen 2013, 190.) Esitän, että juuri *välitilaisuus* luonnehtii Sannin maailmassa olon ja identifioitumisen tapaa. Huomattavaa on, että välitilaisuus ei ole välttämättä *väliaikaista* (vrt. Brubaker 2016, 93). Välitilaisuus ei siis tarkoita aikanaan väistämättä loppuvaa prosessia ja täydellistä siirtymää yhdestä identiteettikategoriasta toiseen. Käsitteellistäessä uskonnollisesta yhteisöstä irtaantumista yksinomaan siirtymän avulla, tullaan helposti ottaneeksi arvoasetelmia: nähdään, että yksilö siirtyy vanhasta rajoittavasta identiteetistä kohti jotain uutta ja todennäköisesti parempaa. Näin hahmotettuna sekularisaatio on väijäämätön ja toivottava kehityskulku, siinä missä uskonnollisen identifikaation mahdolliset voimavarat ja sisäiset vivahteet tulevat sivutetuiksi (Vuola 2015, 36). Tallainen asetelma korostuu, kun käsitellään irtaantuneen usein konfliktisia ja negatiivisesti määrittämiä kokemuksia uskonnollisesta liikkeestä.

Vaikka Sannin tarinasta voidaan tulkita siirtymä yhdestä identiteetin viiteryhmästä, vanhoillislestadiolaisuudesta, kohti jotain toista, näyttää Sannin identifioituminen kuitenkin vahvasti olemisen tapana, jossa toistuvasti, puheiden ja arkisten tekojen kautta, neuvotellaan ja kamppaillaan eri viiteryhmien välillä. Välitilaisuus mahdollis-

taa ja edellyttää nimenomaan paikantunutta tilanteellista toimimista, jonka avulla on mahdollista ylläpitää kytköksiä useampaan viiteryhmään. Toisaalta välitilaisuutta voi samanaikaisesti luonnehtia kokemus siitä, ettei kiinnity tai kuulu mihinkään ryhmään. Välitilaisuus voi tarkoittaa myös uuden identiteetikategorian hakemista. Keskustelu *etnisestä lestadiolaisuudesta* on esimerkki pyrkimyksestä luoda tällainen kategoria: kysymys ei ole vanhoillislestadiolaisena tai ei-vanhoillislestadiolaisena olemisesta, tai edes ex-vanhoillislestadiolaisuudesta, vaan näitä kategorioita haastavasta uudelleen määrittelystä.

Välitilassa oleminen on prosessinomaista ja kokeilullista, eikä sille ole valmiita sääntöjä, vaan yksilö tuottaa muutosta jatkuvasti. Yhteiskunnalliset muutokset tapahtuvat harvoin suurina kumouksina. Sen sijaan ne syntyvät mikrotason tapahtumien kytkeytymisenä ja kumuloitumisena. Deleuzen ja Guattarin poliittisessa filosofiassa uudet alut, on kyse sitten uusista subjektiviteetin muodoista tai yhteiskunnallisten rakenteiden murroksesta, tulevat mahdollisiksi juuri silloin kun ollaan asioiden välissä (Patton 2000, 2–3, 7–10; ks. myös Deleuze & Guattari 1987; Deleuze & Parnet 1987). Normista poikkeaminen, se että joutuu ottamaan etäisyyttä vallitseviin normeihin ja aktiivisesti työstämään suhdettaan niihin, kuten Sanni tekee kamppaillessaan identiteetistään lestadiolaisen taustansa ja sekulaarin yhteiskunnan odotusten välissä, antavat mahdollisuuden aktiiviseen kokeiluun (active experimentation, ks. Deleuze & Parnet 1987, 137, 147). Välitila voidaankin ymmärtää poliittisen muutoksen potentiaalisena tilana.

4.4 Artikkelin 4: *Taivaslaulu* ja hengellisyyden ruumiillinen performatiivisuus

Artikkelissa 4. kysyn miten vanhoillislestadiolaisuutta performoidaan ruumiillisesti *Taivaslaulu*-näytelmässä ja millaista ymmärrystä se näin tuottaa uskonnollisesta yhteisöstä. Tukeudun erityisesti Judith Butlerin (1990; 1993) performatiivisuuden teoriaan tarkastellessani niitä toisteisia toiminta- ja puhetapoja, eleitä ja asentoja, joissa lestadiolaisuus uskonnollisena identiteettinä ja kulttuurisina käytäntöinä tulee olevaksi ja hahmotettavaksi. Artikkelissa esitän, että *Taivaslaulussa* lestadiolaisuutta tolkullistetaan, tehdään tunnistettavaksi ja samalla määritetään *puvun ja tavaran, liikkeen ja tilan* sekä *affektiivisten performatiivien* kautta.

Ensimmäinen tarkastelukokonaisuuteni kiinnittyy siis pukuun ja tavaraan; lestadiolaisuuden ruumiilliset performatiivit rakentuvat *Taivaslaulu*-näytelmän hahmoissa pukeutumisen ja erilaisen rekvisiitan käytön avulla. Kyse on erityisesti lestadiolaisuuden ulkoisten merkkien esittämisestä. Myös ruumiillinen liike näyttämöllä on tapa esittää ja konstruoida ymmärrystä lestadiolaisuudesta; toisessa kokonaisuudessa tarkastelen kuinka liikkeen ja tilan performatiiveilla osoitetaan elettyä arkista uskoa ja tehdään näkyväksi lestadiolaisena olemisen kokemusta. Kolmannessa kokonaisuudessa, affektiivisissä performatiiveissa on kyse paitsi siitä, että lestadiolaisuutta esitetään lavalla tunnelmaisun avulla, ja siitä, että näytelmä herättää katsojissa tunteita, että ennen kaikkea

siitä kuinka *Taivaslaulun* vaikuttavuus rakentuu näyttelijöiden ja yleisön, näyttämön ja maailman, affektiiviselle vuorovaikutukselle. Yleisöstä tulee osa performanssia. *Taivaslaulussa* estadiolaisuus rakentuu ”meihin ja muihin” kiinnittyvien, usein sukupuolittuneiden erojen ja samankaltaisuuksien esittämisessä. Nämä ruumiilliset performatiivit kietovat sisäänsä ne kulttuuriset sääntöjärjestelmät, jotka määrittävät ja mahdollistavat ihmisten identifoitumisen erilaisiin ryhmiin (ks. Butler 1993, 2–3). Lestadiolaisuus on näyttämöllä – hengellinen ruumiillistuu – kehojen ulkoisissa merkeissä, arkisten toimien ja eleiden ilmaisussa ja näyttämön molemmin puolin kurrottavissa affektiivisissä suhteissa.

Performatiivisuuden teorian ytimessä on ajatus siitä, että koska asiantilat – mitä lestadiolaisuus on – rakentuvat kulttuuristen toistojen kautta, niitä on mahdollisuus myös muuttaa toistamalla toisin. Performatiivisuus näyttäytyykin usein joko olemassa olevien asiantilojen vahvistamisena tai sitten yrityksenä kumota valitsevia normeja. Kulttuurimaantieteilijä Tim Edensor (2001, 78) kuitenkin muistuttaa, että performanssi voi olla myös ambivalentti ja sisäisesti ristiriitainen, ”intentionaalinen ja epäintentionaalinen, sekä olemisesta (being) että tulemisesta (becoming) kiinnostunut, strategisesti ja tahattomasti ruumiillistettu”. *Taivaslaulu* lestadiolaisuuden performanssina sisältää tämän ambivalenttiuden. Lestadiolaisuuden esityksenä se heijastaa ja rakentaa kuvaa liikkeestä, oli kuva sitten tarkoituksellinen tai ei, ja yhtäältä se myös avaa mahdollisuuksien toistaa ja tulkita toisin suhteessa esitettyyn.

Katuteatteria tutkinut Noha Khattab (2015, 244) huomauttaa, että mikäli teatteria pidetään vain viihteenä, jää paljon sanomatta, mutta jos teatterista puhutaan vastarinnan ja resistenssin käsittein, tullaan helposti väittäneeksi liikaa. Kumouksellista teatterissa on kuitenkin juuri se tapa, jolla esitys katkaisee arjen, vieraannuttaa totunnaisena pidetyn ja samalla osoittaa tunnistettavaa vieraassa. Teatteri antaa tilaa kollektiiviselle kuvittelulle ja luo affektiivisiä koonnoksia. Teatteritaide aikaansaa mahdollisia maailmoja, joiden vaikutukset voivat ulottua paljon esityslavaa kauemmas (ks. myös Khattab 2015, 235, 242–244; Kirkkopelto 2005, 34). *Taivaslaulun* yhteiskunnallisuus syntyy jo ensinnäkin siinä, että näytelmä tuo lestadiolaisen liikkeen olennaisesti läsnäolevaksi. Se siirtää uskonnollisen yhteisön pitkälti yksityisessä piirissä koetun teatterin näyttämölle, näkyväksi ja julkiseksi. Toisekseen *Taivaslaulu* tapahtumana mahdollistaa sen, että eri taustoista tulevat ihmiset kerääntyvät yhteen, kohtaavat ja muodostavat kytköksiä. Osallistujat tunnistavat performanssissa jotain tuttua ja jotain vierasta, ja pyrkivät näin tolkullistamaan lestadiolaisuutta ja siihen liittyviä ilmiöitä, mutta myös peilaamaan omaa elettyä todellisuuttaan suhteessa lavalla esitettyyn. *Taivaslaulu* on kiteytymä, jonka kautta lestadiolaisuudesta voi keskustella niin teatterin lämpiössä, näytelmän nähneiden kodeissa, internetin ja lehtien palstoilla kuin myös tutkimuksessa. Näin *Taivaslaulu* irtaantuu teatteriesityksestä ja kytkeytyy ympäröivään yhteiskuntaan. Yksittäisestä teoksesta avautuu sekä mahdollinen lestadiolainen maailma että maailma, joka kohtaa lestadiolaisuuden.

4.5 Tulosten yhteenveto: Kulttuurituotteissa ruumiillistuva lestadiolaisuus

Kokonaisuutena väitöskirjani tutkimusartikkelit muodostavat kuvan siitä, miten ja millaisena ruumiillisuuden kautta hahmottuva lestadiolaisuus on esillä yhteiskunnallisessa keskustelussa ja kulttuurisessa mielikuvituksessa ja valottavat niitä ehtoja ja vallon ulottuvuuksia, joita lestadiolaisuuden määrittelyyn liittyy. Olen koonnut oheiseen taulukkoon (taulukko 1.) artikkelien keskeiset kysymykset ja käsitteellistykset.

Taulukko 1. Tutkimusartikkelien yhteenveto

Artikkelit	Mitä kysytään	Keskeiset käsitteet	Lestadiolaisuuden ruumiillistuminen poliittisena kysymyksenä	Lestadiolaisuus kulttuurituotteena /representaatio-luonne
Artikkeli 1	Miten lestadiolaisuutta representoidaan <i>Kielletty hedelmä</i> -elokuvassa?	representaatio, sukupuoli, toimijuus	kamppailu toiminnan ja valinnan mahdollisuuksista	lestadiolaisuuden representaatioissa on kyse siitä minkälaisia mahdollisuuksia ymmärtää, kategorisoida tai kokea elokuva tuottaa, minkälaisiin tulkintoihin lestadiolaisuudesta se kutsuu
Artikkeli 2	Miten lestadiolainen kuuluminen ruumiillistuu <i>We Sinners</i> -romaanissa?	kuuluminen, inkluusio/ eksklusio, ruumiilliset koreografiat	kamppailu kuulumisesta	kirjallisen fiktion resonanssi yhtäältä eletyn lestadiolaisuuden ja toisaalta yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen tuottaman tiedon suhteen
Artikkeli 3	Millaista on identifikaatioiden mikropoliittikka <i>Iholla</i> -sarjassa?	mikropoliittikka, identifikaatiot	kamppailu identiteetistä	videonauhoitteella eletyn arjen jäljille; tosi-tv todentuntuisuutena
Artikkeli 4	Miten lestadiolaisuutta performoidaan ruumiillisesti <i>Taivaslaulu</i> -näytelmässä? Millaista ymmärrystä se näin tuottaa liikkeestä?	performatiivisuus, tolkullistaminen	kamppailu kulttuurisista määrittelyksistä	performatiivisuus olemassa olevien asiantilojen vahvistamisena/ yrityksenä kumota valitsevia normeja; käsitys lestadiolaisuudesta ruumiillisissa kohtaamisissa

Lestadiolaisuuden *representaatioissa* on artikkeleissa kyse siitä, minkälaisia mahdollisuuksia ymmärtää, kategorisoida tai kokea esitykset tuottavat, minkälaisiin tulkintoihin lestadiolaisuudesta ne kutsuvat. *Kuulumisen* tarkastelu puolestaan valottaa uskonnolliseen ryhmään kuulumisen ja siihen kuulumattomuuden seurauksia niin yksilölle kuin yhteisölle. *Identifikaatioiden mikropoliittikka* viittaa työssä siihen, miten yksilö arjessaan sijoittaa itseään suhteessa lestadiolaisuuden, entisen lestadiolaisuuden ja etnisen lestadiolaisuuden kategorioihin ja niiden väliin ja neuvottelee näin myös siitä, mitä lestadiolaisena oleminen ylipäätään voi olla. *Performatiivisuus* kuvaa ”lestadiolaiseksi tulemisen” prosessiluonnetta, sitä miten lestadiolaisuutta tehdään olevaksi toisteisilla

performatiiveilla. Työssä performatiivisuus laajentaa keskustelun myös yksittäisistä kulttuurituotteista esitysten maailmasuhteisiin. Poliittisuus näyttäytyy tutkimukseni artikkeleissa kamppailuna määrittelyistä, jotka liittyvät lestadiolaiseen kuulumiseen, identiteetteihin, toimijuuteen, sukupuolirooleihin ja seksuaalisuuteen. Kamppailut rakentuvat eri tahojen välillä, niin liikkeen sisällä kuin suhteessa liikkeen entisiin jäseniin ja muuhun yhteiskuntaan. Nämä kamppailut konkretisoituvat ruumiissa; välillä kamppailu on eksplisiittistä, mutta välillä ei niinkään. Arkinen elämä tavanomaisuuksineen saattaa sekä osoittaa että peittää alleen ruumiillisia rajanvetoja.

Väitöstyön tulosten kannalta voi pitää lähes hätkähdyttävänä sitä samankaltaisuutta, joka populaarikulttuuriesityksissä toistui, kun ruumiillisuus otettiin tarkastelun lähtökohdaksi. Näin siitä huolimatta, että kulttuurituotteet edustivat kukin eri genreä, niiden tuottajilla on erilaiset suhteet lestadiolaiseen liikkeeseen ja että yhden teoksen kontekstina oli suomalaisen vanhoillislestadiolaisuuden sijaan yhdysvaltalainen lestadiolaisuus. Se, että kontekstilla ei näytä olevan kovin huomattavaa merkitystä, kertoo tiettyjen teemojen hallitsevuudesta. Miten lestadiolaisuus sitten ruumiillistuu tämän tutkimuksen käsittelemissä kulttuurituotteissa? Miten lestadiolaista ruumiillisuutta määritteleviä ja sääteleviä valtakäytäntöjä, rajanvedon kriteerejä, mekanismeja ja kamppailuja esitetään kulttuurituotteissa? Oheisessa taulukossa (taulukko 2.) kuvaan, kuinka olen johtanut artikkeleiden aineistohavainnoista lestadiolaisuuden ruumiillistumisen kolmeen ulottuvuuteen. Näitä ovat ruumiillinen ulkomuoto/olemus, toiminta/teot sekä kokemukset/tunteet.

Taulukko 2. Lestadiolaisuuden ruumiillistuminen kulttuurituotteissa

Miten lestadiolaisuus ruumiillistuu kulttuurituotteissa?			
Ruumiillinen ulottuvuus	Potentiaalinen poliittisuus	Väylät	Havainnot
Ulkomuoto / olemus – miltä lestadiolainen hahmo näyttää?	Mitä ovat lestadiolaisuuden ruumiillisen olemuksen ja ulkomuodon määreet ja ääret?	puettu ruumis; ruumiin muoto ja eleet	korvakorut, meikki, kynsilakka, vaatetus, raskausvatsa, suoraryhtisyys, epävarmuus...
Toiminta / teot – miten lestadiolainen hahmo toimii?	Mitä ovat lestadiolaisuuden ruumiillisen toiminnan tavat, mahdollisuudet, ehdot ja rajat?	tavat, käytänteet, taidot, liikkeet, koreografiat; suhde toisiin ihmisiin, esineisiin, tilaan ja ympäristöön	ruoanlaitto, lasten hoito, siivoaminen, rukoileminen, saarnaaminen, hengellisten laulujen laulaminen, halonhakkuu, töissä käynti, blogin kirjoittaminen, tanssiminen, alkoholin käyttö...
Kokemukset / tunteet – mitä lestadiolainen hahmo kokee ja tuntee?	Mitä ovat lestadiolaisuuden ruumiillisten kokemusten ja suotavien tunteiden kirjo ja rajat?	hengellisyyden kokemukset ja tuntemukset; affektit; yhteenkuuluvuuden ja/ tai kuulumattomuuden kokemukset	rauha, turva, ilo, epäily, ikävä, halu, rakkaus, häpeä, pärjääminen, väsymys, armo, synty...

Ensimmäinen ulottuvuus kiinnittyy siihen, miltä lestadiolainen hahmo näyttää. Ulkomuotoon ja olemukseen liittyvät siis ennen kaikkea pukeutumista ja ehostautumista koskevat konventiot ja säännöt, sekä lestadiolaisuuden asettamat mahdollisuudet, odotukset ja vaatteet ruumiille. Vaatteiden ja ehostuksen, tai ehostuksen puutteen, lisäksi esimerkiksi raskauksien sykli naisruumissa ovat lestadiolaisuuden näkyväksi tulemista ulkoisissa merkeissään. Toiminta ja teot viittaavat puolestaan arkipäivän käytännöistä rakentuvaan ruumiilliseen koreografiaan siitä, miten lestadiolaisuutta eletään ja min-käläinen toiminta rajautuu lestadiolaisuuden ulkopuolelle. Kokemukset ja tunteet taas kuvaavat sitä, kuinka ymmärrys lestadiolaisuudesta muotoutuu aistimellisina ja affektuaalisina kokemuksina, jotka kiinnittävät ihmisiä aineelliseen ja hengelliseen ryhmään tai erottavat siitä.

Lestadiolaisuuden ruumiillistumisen vallan ulottuvuudet tulevat esityksissä havaittaviksi erilaisissa kontrasteissa. Asian voi ilmaista myös niin, että lestadiolaisuuden representaatioissa tuotetaan ja esitetään materiaalisia ja diskursiivisia lestadiolaisuuden järjestyksiä. Samalla kulttuurituotteissa esitetään monin tavoin toisin tekemistä, järjestyksiä vastaan haraamista ja epäjärjestyksiä. Lestadiolaisuus näyttäytyykin tutkituissa populaarikulttuurituotteissa aivan olennaisesti rajojensa kautta, vasten sitä, mitä lestadiolaisuuden ei katsota olevan tai sisältävän. Niissä kohdissa, joissa lestadiolaisuus ”käy ongelmalliseksi”, on ennen kaikkea kyse uskonnollista ryhmää rakentavasta, ylläpitävästä ja hajottavasta vallasta, joka kohdistuu ruumiiseen, materialisoituu ruumiissa ja juontuu ruumista. Lestadiolaisuuden ruumiillistumisen poliittisuus on myös intersektionaalista siinä mielessä, että siihen vaikuttavat erilaiset erot, erityisesti sukupuolen tuottama ero, mutta myös esimerkiksi seksuaalinen suuntautuminen ja ikä. Naiseuden säännöt ovat usein mieheyden sääntöjä pakottavampia ja siinä missä heteroseksuaalisista käyttäytymistä säännellään, on homoseksuaalinen käyttäytyminen esityksissä pitkälti torjuttua tai ohitettua.

Ruumiin poliittinen potentiaali näyttääytyy lestadiolaisuuden esityksissä uskonnollisen ryhmän järjestysten tuottajina ja haastajina. Korvakorut, kynsilakka ja meikki ovat esityksissä toistuvia lestadiolaisuuden ulkomuotoon kiinnittyviä negaatioita, siinä missä naisen vatsan kumpu tai puhujamiehen hyvä ryhti ja varma ilmaisu ovat vahvistavia merkkejä. Toiminnassa ja teoissa niin hengelliset käytännöt, kuten rukoileminen tai Siionin laulujen laulaminen, samoin kuin arkiset toimet lasten hoidosta siivoamiseen, pullan leipomiseen ja ruoanlaittoon, kodin ylläpitoon, tuottavat kuvaa lestadiolaisesta yhteisöllisyydestä. Sen sijaan, jos joku pohtii kohdunpoistoa, tanssii, käyttää alkoholia tai kirjoittaa Internettiin kriittisiä kommentteja, toimii hän yhteisöä vastaan. Myös esitettyissä kokemuksissa ja tunteissa tehdään eroa lestadiolaisuutta rakentavan ja sitä rikkovan välille. Pärjäämisen ja jaksamisen eetos, turvan ja lohdun löytäminen ovat osa lestadiolaisuuden tarinaa. Sen sijaan väsyminen tai pitkälle viedyt epäilykset ovat merkkejä yksilön ja yhteisön välille kasvavasta juovasta. Toisin kuin voisi ehkä arvella, synnin kokemus ei välttämättä ole kuvatussa yhteisöstä irtaannuttavaa, mutta yhteisön jakaman armon ja anteeksiannon puuttuminen on.

Lestadiolaisuuden esittäminen negaationsa kautta tulee näkyväksi myös siinä, miten populaarikulttuurituotteissa kuvataan ei-lestadiolaisia hahmoja. Olen tässä työssä

käsitellyt vähemmän sitä, miten lestadiolaisuuden ulkopuolinen maailma esitetään, sillä fokukseni on ollut lestadiolaisuuden kuvauksissa. Lestadiolaisuuden ulkopuolinen maailma on myös esityksissä itsessään saanut usein statistin roolin tai toiminut juuri vastakohtaisuuksien esiin tuojana. Ei-lestadiolaisuuden esittämisessä korostuvat ja kärjistyvät suuren maailman pinnallisuus, turvattomuus sekä maailmalliset houkutukset, liittyivät ne sitten nautintoaineisiin, seksuaalisiin kokeiluihin tai vaikka ”liialliseen” tiedonjanoon. Toki lestadiolaisuuden ulkopuolinen maailma näyttäytyy myös itsensä etsimisen ja löytämisen ja ainakin näennäisen valinnanvapauden tyysijana. Liikkeen jättävät hahmot löytävät kuitenkin harvoin mitään automaattista onnea liikkeen ulkopuolelta. Elämä on joka tapauksessa rakennettava uudestaan, eikä tämä ole helppo prosessi sen paremmin fiktiossa kuin eletyssä elämässäkään.

5 Synteesi

5.1 Hoivan, kaipuun ja kontrollin jännite

Olen tässä väitöstutkimuksessa tarkastellut sitä, minkälaisena lestadiolaisuus näyttäytyy, kun sitä tarkastellaan ruumiillisuudesta käsin liikettä kuvaavissa kulttuurituotteissa. Tutkimuksessani olen hahmotellut niitä muotoja ja tapoja, joilla lestadiolaisuutta ruumiillisesti merkitään ja merkityksellistään ja kartoittanut niitä materiaalisia ja diskursiivisia suhteita, joita ruumiillistettu lestadiolaisuus tuottaa ja heijastaa. Ruumiillisuuden representaatioiden tarkastelun kautta olen paneutunut siihen, millä tavoin lestadiolaisuus tulee olevaksi esityksissään ja millaisia rajanvedon kriteerejä ja mekanismeja se pitää sisällään. Kamppailu lestadiolaisuudesta konkretisoituu ruumiissa ja tulee näkyväksi ja kohdattavaksi kulttuurituotteissa. Esitän synteesinä, että ruumiillisuudesta käsin hahmotettava lestadiolaisuus näyttäytyy populaarikulttuurituotteissa hoivan (huolenpidon), kaipuun (halun) ja kontrollin (hallinnan) vuorovaikutuksena ja niiden välisenä jännitteenä. Kuvaan tätä dynamiikkaa kolmiona (kuvio3.).



Kuvio 3. Hoivan, kaipuun ja kontrollin dynamiikka. Ruumiillinen lestadiolaisuus populaarikulttuurissa.

Hoivalla tarkoitan yhteisöä ylläpitävää toisista välittämistä ja huolenpitoa.¹³ Populaarikulttuuriesityksissä lestadiolaisuus ruumiillistuu tulkintani mukaan keskeisesti

13. Hoivan käsitteellistämisen ja hoivan etiikkaan liittyvä keskustelu on feministisen teorian piirissä laaja. Esimerkiksi feministitutkijat Berenice Fisher ja Joan Tronto viittaavat hoivalla kaikkeen siihen, mitä ihmiset tekevät ylläpitääkseen, jatkaakseen ja korjatakseen asuttamaansa maailmaa (Fisher & Tronto 1990, 40). Hoivan etiikkaa on myös laajennettu ihmisten välisistä suhteista enemmän-kuin-inhimilliseen (ks. esim. Puig de la Bellacasa 2017).

juuri hoivana. Arkinen, eletty lestadiolaisuus näyttäytyy monenlaisina huolenpidon käytäntöinä. Tavalliset arkiaskareet ruoanlaitosta lasten hoitoon ovat lestadiolaista elämää ja elämäntapaa kannattelevia hoivaavia tekoja. Hoiva kohdistuu lestadiolaisuuden esityksissä erityisesti perheeseen ja lapsiin, mutta myös puolisoitten välille ja laajemmin yhteisöön, uskonsisariin ja -veljiin. Perhettä voi lestadiolaisuudessa voi pitää eräänlaisena perusyksikkönä, uskovien yhteisönä pienoiskoossa (ks. esim. Hurtig 2013) ja siihen kohdistettu hoiva kuvastaa laajemminkin sitä huolenpitoa, joka yhteisön sisällä vallitsee.

Hoivaa voi lähestyä myös sukupuolittuneena käytäntönä. Lestadiolaisuuden esityksissä toistuu vahvasti hoiva, jota voi kutsua naistapaiseksi. Lasten hoitaminen ja kodista huolehtiminen ovat ilmeisiä esimerkkejä hoivasta, jota nimenomaisesti naisten on ollut tapana tehdä, ja jota lähes kaikki esitysten aikuiset naishahmot ja monesti myös tyttölapset toteuttavat. Naistapaisuudesta puhuminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, että tämän tyyppinen hoiva olisi naisille väistämättä ”luonnollista” tai että naisten tulisi osoittaa ja toteuttaa hoivaa juuri näin, sen paremmin kuin sitä, etteivätkö miehet esimerkiksi hoitaisi lapsia, kuten yhteiskuntapolitiikan tutkija Eeva Jokinen (2004, 6) huomauttaa. Toimiessaan niin sanotusti naistapaisesti, mies saattaa kuitenkin törmätä siihen, että hänen käytöksensä poikkeaa tällöin totunnaisesta ja rikkoo sukupuolitapaisuuksien normeja. (Jokinen 2004; Veijola & Jokinen 2001; ks. myös Fisher & Tronto 1990, 36.) Näin käy esimerkiksi *Taivaslaulun* Aleksille, jota lapsena yritetään ohjata ”miesten töihin” äidin apulaisena toimimisen sijaan, ja joka myös aikuisena ottaa jopa poikkeuksellisen roolin perheensä, vaimonsa ja lastensa hyvinvoinnista huolehtijana. Vastaavasti esimerkiksi naishahmo, joka uupuu, eikä kykene enää huolehtimaan perheestään on ”epänormaali”. Normit paljastuvatkin eritoten silloin, kun joku toimii niiden vastaisesti.

Konkreettisen hoivan ohella sielunhoito lukeutuu olennaisesti esitettyyn lestadiolaiseen hoivaan ja huolenpitoon. Rukoukset, yhdessä laulettu Siionin laulut, seurakäynnit ja perheenjäsenten toisiltaan pyytämät ja saamat synninpäästöt kuvastavat läheisten hengellisestä hyvinvoinnista huolehtimista. Sukupuolisesti tarkasteltuna voidaan todeta, että Aleksin kaltaisten hahmojen sijaan lestadiolaisten mieshahmojen kohdalla painottuu populaarikulttuurissa usein juuri sielunhoidollinen tehtävä ja uskonnollisen auktoriteetin rooli. Hahmoilla voi tosin olla vaikea sopeutua tähän tehtävään, samaan tapaan kuin monilla esitysten naishahmoilla perheenäidin rooliin. Esimerkiksi niin *We Sinners* -kirjasta kuin *Taivaslaulusta* löytyy saarnamieheksi, puhujaksi, jokseenkin vastentahtoisesti päätyvän isän hahmo. Hoiva voi olla myös huonoa, eikä sielunhoito aina johda kohteensa hyvinvoinnin ylläpitoon tai kasvamiseen. Hoitaminen sielunhoidollisena kurinpitona voi rikkoa niin yksilöitä kuin yhteisöä vastaan, kuten hoitokokousten historia osoittaa (ks. Linjakumpu 2012).

Hoivaan liittyy myös aina kysymys siitä, keihin hoiva ulottuu. Välitetäänkö liikkeen ulkopuolella olevista eri tavoin kuin liikkeen sisällä olevista? Katkeaako huolenpito siihen, jos eroaa liikkeestä? Kenestä välitämme, on siis väistämättä kysymys yhteisön rajoista ja kuulumisesta – hoivan ja huolenpidon teot rakentavat yhteenkuuluvuutta, mutta myös rajaavat yhteisöä (Yuval-Davis 2011, 195; ks. myös Barad 2008, 144).

Kuulumisen käsite onkin keskeinen pohdittaessa millaista ymmärrystä lestadiolaisen ruumiillisuuden poliittisuudesta kulttuurituotteet tuottavat. Ruumiillisuuteen kiinnittyvä valta on keskeisesti juuri uskonnollista ryhmää rakentavaa ja ylläpitävää, mutta myös hajottavaa.

Kuuluminen yhdistää kuvaamani kolmion hoivan ja *kaipuun* teemat. Kaipuulla viitataan inhimilliseen kuulumisen kokemuksen kaipuuseen. Se on kaipuuta niin Jumalan kuin toisten ihmisten yhteyteen, sekä hengellistä että ruumiillista. Englanninkielen kuulumista tarkoittavassa *belonging*-sanassa kaipuu on jo sisäänkirjoitettuna. Kuulumisessa ei ole kyse vain olemisesta, ”be-ing”, vaan myös yhteyden ikävöinnistä, ”longing”, ja kiihkeästäkin kaipuusta (Bell 1991, 1; ks. myös Probyn 1996). Yhteenkuulumisen kaipuu tulee näkyväksi paitsi jaetuissa uskonnollissa rituaaleissa, myös esimerkiksi siinä, kuinka uskovana olemiseen kuuluu tietynlainen pukeutumisen ja ehostautumisen tapa. Yhdennäköisyys luo ja kommunikoi yhteisyyttä sekä ryhmän sisälle että suhteessa ulkopuoleen. Kuuluminen sisältää myös ajatuksen hallussapidosta, omistamisesta ja omistamisen halusta. Kaipuun rinnalla voisi käyttää näin sanaa halu. Halu, varsinkin ruumiillinen ja seksuaalinen halu voi näyttäytyä ryhmälle vaarallisena. Esiaviollinen seksi, homoseksuaalinen rakkaus ja vaikkapa tanssiminen ovat lestadiolaisuuden esityksissä toistuvia kiistakohtia, joissa yksilön kaipuu ja tahto joutuvat poikkitelein yhteisön normien kanssa. Myös tahto päättää omasta ruumistaan, esimerkiksi siitä haluaako kantaa lapsia vai ei, on olennainen yhteisön jatkuvuuden kysymys. Erityisesti seksuaalisuutta täytyy säännellä, jotta se ei uhkaa yhteisön järjestystä.

Kaipuuta, ja halua, voi tarkastella myös Butleria (1997b) mukailien melankolisena olemisen tapana. Butler ottaa lähtökohdakseen psykoanalyytikko Sigmund Freudin melankolian käsitteen esittäessään, että sukupuoliittavat ja heteroseksualisoivat normit tuottavat melankolisen subjektin.¹⁴ Erityisesti homoseksuaalinen halu, tai tarkemmin sanottuna halun kieltö, johtaa omantunnon tuskaan, syyllisyyden ja häpeän tunteisiin, joita Butler pitää jälkinä sosiaalisen vallan toiminnasta – subjekti alkaa säännellä omaa käyttäytymistään sosiaalisten – ja tässä tapauksessa myös uskonnollisten – normien mukaan. (Butler 1997b, 23–25, 142–144, 195–197; ks. myös Karhu 2017, 108–110.) Uskonnollinen melankolia onkin liitetty tyypillisesti auktoritatiivisissa evankeliskristillisissä liikkeissä esiintyvään voimakkaaseen sisäistettyyn synnintuntoon ja yksilön olemassa olon perusteita järkyttävään kokemukseen siitä, että ei ole syntiensä tähde oikeutettu Jumalan rakkauteen tai uskonnollisen yhteisön jäsenyyteen (ks. esim. Rubin 2000, 6, 211). Lestadiolaisuuden normatiivinen sääntely tulee esiin etenkin norminvas-taisen seksuaalisuuden kohdalla. ”Kyse on moninkertaisesta rajanylityksestä, jossa yksilö joutuu punnitsemaan omaa suhdettaan yhtäältä uskonyhteisöön ja sen ihanteisiin sekä toisaalta yliluonnolliseen”, kirjoittavat teologit Eetu Kejonen ja Teemu Ratinen (2016, 6). Heteroseksuaalinen halu on samalla osoitus kaipuusta kuulua hengelliseen ja maalliseen yhteisöön (Kejonen & Ratinen 2016, 17).

14. Yksinkertaistaen Butler esittää, että melankolia juontuu eräänlaisesta kaksoiskiellosta, jossa subjekti kieltää samansukupuolisen halun kohteen, ”I have never loved”, ja sitä kautta kieltää myös tällaisen rakkauden menettämisen, ”I have never lost”, jättäen jälkeensä menetyksen tunteen, jota ei voi käsitellä eikä surra (Butler 1997b, 23–24).

Uskontomaantieteilijä Stanley Brunn (2017) puhuu kuulumisen skaalautumisesta (scalability of belonging) ehdottaessaan, että mikrotasolla kuulumisessa on kyse ihmisten välisistä kiinnikkeistä ja kytköksistä, mutta mitä laajemmalle tarkasteluskaalaa ulotetaan, sen enemmän korostuu uskonnollinen kuuluminen ryhmän hallintana (ks. myös Brunn 2015). *Kontrollilla* ja hallinnalla tarkoitan synteessissäni sitä järjestävää ja raamittavaa elementtiä, joka liittyy myös hoivan ja kaipuun käsitteisiin. Se on ruumiin sääntelyä, taitoja ja käytäntöjä sekä rajanvetoja siitä, kuka ja millainen on sopiva uskova ja keitä otetaan esimerkiksi hoivan kohteiksi. Siinä missä yhtenäinen kanta vaikkapa ehostuksen käyttöön tai tunnistettava pukeutumistyyli voivat olla uskon ja yhteenkuuluvuuden osoittamista, ovat ne myös ryhmän kontrollia. Ilmeisimmillään kontrollia edustavat populaarikulttuurin lestadiolaisuudessa puhujamiehet tiukkoine uskontulkintoineen. Puhujien tapa huolehtia seurakuntansa ja sen jäsenten tilasta lähestyy esityksissä kurivaltaa, jolla säädellään uskovien elämää ja kontrolloidaan heidän tekojaan (vrt. esim. Linjakumpu 2013, 107–108). Kurivalta miellyttää esityksissä ensisijaisesti maskuliinisenä, mutta käyttäytymistä sääntelevä hallintamentaliteetti ja normittava valta (ks. esim. Nykänen 2013, 155–156) ovat läsnä myös mikrotasolla tavallisessa arkisessa vuorovaikutuksessa niin nais- kuin mieshahmojen välillä. Esitysten lestadiolaiset tarkkailevat itseään ja toisiaan ja tavoittelevat ”oikean elämän” normia. Tämä normi puolestaan vahvistuu sen toistossa – joskin toistamiseen liittyy aina ”väärin toistamisen” mahdollisuus ja samalla riski sanktiosta (ks. Butler 1997b, 28). Uskovat ovat veljiensä ja siskojensa vartijoita.

Esitän tässä työssä, että hoiva, kaipuu ja kontrolli ovat tapoja ymmärtää lestadiolaisuuden ruumiillistunutta paikantumista ja politisoitumisen potentiaalia. En ole pyrkinyt selvittämään mitä lestadiolaisuus on, vaan olen tutkinut, miten populaarikulttuurissa esitetty lestadiolaisuus ilmenee arkisina olemisen tapoina ja mikrotason kamppailuina uskovana olemisen ehdoista. Rosi Braidottia (2011, 289) väljästi mukaillen kategorioita täytyy ensin horjuttaa ja sen jälkeen kartoittaa ja maadoittaa ne uudelleen tutkimalla ja jäljittämällä niitä aktuaalisia tilanteita, joissa ne tulevat oleviksi – sen sijaan, että katsottaisiin lestadiolaisuutta valmiiksi määritettynä kategoriana, ollaan oltu kiinnostuneita siitä, miten lestadiolaisuuden kategoria rakentuu esityksissä ja millaisiin ymmärryksiin lestadiolaisuudesta se johtaa. Hoiva, kaipuu ja kontrolli ovat esitetyn lestadiolaisuuden kiteytymiä ja samalla näkökulmia, joiden avulla lestadiolaisuudesta voidaan keskustella.

Kun kuvaan hoivan, kaipuun ja kontrollin saman kolmion kärkinä, haluan korostaa sitä, että nämä kolme eivät ole toisistaan erillisiä. Päinvastoin, ne ovat väistämättä yhteen kietoutuneita. Kyse on nimenomaan hoivan, kaipuun ja kontrollin keskinäisestä dynamiikasta ja jännitteestä. Hoivassa on aina läsnä kontrollia ja hallintaa, mutta samoin kontrolli sisältää usein huolenpidon intention. Kaipuu ja halu sisältävät elementtejä niin huolenpidosta kuin hallinnasta; inhimillinen kaipuu yhtäältä toisten ihmisten lähelle ja toisaalta Jumalan yhteyteen luo hoivaavia käytäntöjä, mutta tuottaa samalla kontrolloivia tekoja. Kolmion dynamiikalla haluan kuvata myös sitä, että siinä missä lestadiolaisuus voi, hieman kärjistäen, näyttäytyä liikkeen sisäpuolelta hoivaavana yhteisönä ja liikkeen ulkopuolelta kontrolloivana järjestelmänä, ei näistä kumpikaan yksistään kerro koko kuvaa.

Esittämäni kolmion kärkiä voi ajatella ristivetoisina voimina. Suhteessa lestadiolaisuuden murrokseen ja yhteisön kasassa pysymiseen hoiva, kaipuu ja kontrolli voivat olla muutoksen moottoreita tai sitä mihin yhteisön pysyvyys ankkuroituu. Kaipuu voi vetää niin kohti uskovien yhteisöä kuin liikkeen ulkopuoliseen maailmaan. Hoiva voi olla yhteisöä rakentavaa, mutta myös sen rajoja korostavaa tai jopa rikkovaa. Kontrolli pitää yhteisön koossa ja yhtenäisenä, mutta samalla se herättää kysymyksiä, epäilyä ja vastustusta. Tasapainottelu hoivan, kaipuun ja kontrollin välillä on myös se jännite, joka pitää lestadiolaisuuden kaltaisen tiiviin yhteisöllisen kollektiiviin kasassa. Mutta mitä tapahtuu, jos joku näistä suhteista katkeaa? Kontrolli pitää ryhmän ryhmänä ja erottaa sen muista. Ilman sääntelyä, järjestystä ja hallintaa lestadiolaisuus ei voisi toimia kollektiivina. Jos taas hoivan tai kaipuun ja halun ulottuvuus häviää ihmisten keskinäisistä suhteista tai yksilön ja hengellisen yhteisön väliltä, muuttuu uskonnollisen liikkeen jäsenyys ehkä pakottavaksi ja kahlitsevaksi. Liikkeestä eronneiden kokemuksissa korostuu usein jokin tämän tyyppinen katkos. Hoivan, kaipuun ja kontrollin herkkä tasapaino kuvaa ja selittää myös liikkeessä käynnissä olevaa murrosta.

Hoivan, kaipuun ja kontrollin dynamiikka kiteyttää sen, millaisena esitetty lestadiolaisuus välittyy liikkeen representaatioista ja miten ja millaisena ruumiillisuuden kautta hahmottuva lestadiolaisuus on esillä yhteiskunnallisessa keskustelussa ja kulttuurisessa mielikuvituksessa. Tarkoitukseni ei tässä tutkimuksessa ole kuitenkaan ole tarjota jälleen vain yhtä uutta esitystä liikkeestä (vrt. Ingold 2014), vaan ehdottaa, että lestadiolaisuuden esittämisen kiteymät antavat välineitä lähestyä liikettä moniulotteisesti. Näin voidaan pohtia, millaisia kohtaamisia tapahtuu ja mitä ne saavat aikaan, kun lestadiolaisuudesta tehdään populaarikulttuurituote, jota kulutetaan. Mitä kohtaamiset voivat paljastaa ihmisistä ja yhteisöistä? Jos hoivan, kaipuun ja kontrollin jännite ajatellaan muutospotentiaalin tai uudelleenkuvittelemisen mahdollisuutena, miten se vaikuttaa lestadiolaisuuden kohtaamiseen? Miten erilaiset katkokset mahdollistavat kohtaamisia lestadiolaisuuden kanssa? Pyrin seuraavassa antamaan tähän eräitä ajattelun välineitä.

5.2 Kohtaamisia katkoksisissa

Kulttuurituotteita tutkittaessa on tärkeätä kiinnittää huomiota paitsi siihen mitä ja miten asioita esitetään, myös siihen mitä tehdään, kun asioita esitetään. Kulttuurituotteiden ja laajemmin taiteen poliittisuus juontuu siitä, että se miten asia, tässä lestadiolaisuus, ruumiillisesti esitetään, heijastuu yksittäisiä esityksiä laajemmalle. Kulttuurituotteissa ei ole kyse vain viihteestä vaan yhteiskunnallisen todellisuuden tuottamisesta. Edellä ehdottamani hoivan kaipuun ja kontrollin dynamiikka kuvaa partikulaaria kollektiivia, lestadiolaisuutta, mutta hoiva, kaipuu ja kontrolli ovat tiettyllä tavalla myös laveampia kuulumisen, identiteetin ja ryhmäisyyden koossapitäviä, luovia ja myös niitä hajottavia voimia. Näin ne ovat sekä lestadiolaisuudesta kertovia, että laajemmin inhimillisesti puhuttelevia, samaistuttavia ja joskus vieraannuttavia aspekteja, joiden kautta ihmiset älyllisesti, aistimellisesti ja affektuaalisesti ”tolkullis-

tavat” lestadiolaisuutta. Esitän, että kulttuurituotteet kutsuvat niitä kuluttavia ihmisiä *kohtaamisiin*. Ymmärrän nämä kohtaamiset *paikantuneina, ruumiillisina, aistimellisina ja affektuaalisina poliittisina tapahtumina*.

Tämän taustalla on ajatus maailmasta, joka saa muotonsa ja merkityksensä erilaisissa suhteissa ja yhteen tulemisissa (ks. esim. Barad 2007; ks. myös Pihkala ym. 2017, 48). Kohtaamiset – nyt kulttuurituotteiden välittämänä ja mahdollistamina – ovat näiden suhteiden hetkellisiä tihentymiä (Altés 2017; ks. myös Braidotti 2011, 289). Esitän, että kulttuurituotteet velvoittavat kohtaamiseen ja tarjoavat näin mahdollisuuden myös vastuun ottamiseen. ”[N]äytelmä esitetään vääjäämättä”, kuten eräs *Taivaslaulu*-näytelmän katsojista ilmaisee kirjoituspyyntövastauksessaan, ”[o]n pakko nähdä ja kokea”. Toisen kohtaaminen menee ihon alle, se pakottaa ajattelemaan ja myös tunnistamaan oman kokemusmaailman rajallisuuden – Veera Kinnunen lainaa filosofi Rosalyn Diprosea (2002, 132) kirjoittaessaan, että ”ruumiillinen, affektiivinen ja avoin kohtaaminen toisen kanssa on aina eettinen kohtaaminen” (Kinnunen 2017, 47). Toisen kohtaaminen edellyttää pysähtymistä, kuuntelemista, yhteyteen asettumista. Kohtaaminen altistaa myös itsen muutokselle. Kyse on potentiaalisesti poliittisesta tapahtumasta, jossa osanottajat pyrkivät muodostamaan käsitystä ja ymmärrystä tilanteesta, siitä mitä tapahtuu. (Altés 2016, 109, 111, 124; ks. myös Puumala 2012, 70–71.)

Kohtaamiset ovat poliittisia, koska ne asettavat ihmiset valinnan eteen. Maailman muuttaminen edellyttää sitoutumista siihen; päätös osallistua edellyttää vastaanottavaisuutta ja avoimuutta tilanteelle, jonka jakaa yhdessä toisten kanssa (vrt. Alt 2016, 247, 251–252). Kun otamme osaa tilanteeseen (cut in), keskeytämme, teemme aukon, on se myös tietoista osanottamista ja näin poliittinen teko (Altés 2016, 107; Barad 2008, 122). Katkokset, välitilat ja aukot voidaankin ymmärtää poliittisen muutoksen potentiaalisena tilana. Aukot mahdollistavat toisin toistamisen – niissä on tilaa toistaa toisin – ja niissä on näin poliittinen potentiaali (Butler 1990). Yhteiskunnalliset muutokset tapahtuvat harvoin suurina kumouksina. Sen sijaan ne syntyvät mikrotason tapahtumien kytkeytymisenä ja kumuloitumisena. Kohtaaminen on alku jollekin (Altés 2016, 109). Uudet alut, on kyse sitten uusista subjektiviteetin muodoista tai yhteiskunnallisten rakenteiden murroksesta, tulevat mahdollisiksi juuri silloin kun ollaan asioiden välissä, kohtaamisten keskellä, eettisen ajankeston tihentymissä (Altés 2016, 113; Patton 2000, 2–3, 7–10; ks. myös Alt 2015, 255; Deleuze & Guattari 1987; Deleuze & Parrnet 1987).

Lestadiolaisuuden esitykset *kutsuvat dialogiin* lestadiolaisen yhteisön ja muun yhteiskunnan välille. Yhtäältä lestadiolaisuuden esitykset nostavat esiin, korostavat ja kärjistävät yhteisöön liittyviä ongelmia ja kipupisteitä sekä jyrkkiä rajantekoja suhteessa liikkeen ulkopuoleen. Toisaalta populaarikulttuurirepresentaatiot tuovat esiin eletyn lestadiolaisuuden moninaisuuden ja haastavat myös kohtaamaan jaettua ja samanlaisuutta erojen sijaan. Ehdotan kohtaamisten eettistä dialogia feministisen teorian hoidon etiikan ajatuksia mukaillen (ks. esim. Yuval-Davis 2011). Esitän, että erityisesti hoidon aspekti ylittää ja yhdistää esitetyn ympäröivään maailmaan sekä kiinnittää katsojat, kulttuurituotteiden kuluttajat, ruumiillisina, aistimellisina ja affektuaalisina olentoina niin kuvitteellisiin kuin dokumentaarisiin hahmoihin ja heidän tarinaansa. Tarinoiden

ja kohtaamisten aukot ja katkokset kuvastavat hoivan eettisen ulottuvuuden kaksija-koisuutta, yhtäältä katkos eriyttää ja etäännyttää – hoiva vaatii toisen erillisyyden tunnistamista ja tunnustamista, ja toisaalta hoiva tuottaa yhteenkuuluvuuden tunnetta, jatkuvuutta ja toisesta välittämistä (Altés 2016, 124). Katkos, tai barad'laisittain ”cut”, ei ole siis yksinomaan eriyttävä vaan myös yhdistävä (Barad 2014, 168).

Se, että dialogisuus, avoimuus ja hoiva toisen kohtaamisessa otetaan lähtökohdaksi, ei kuitenkaan tarkoita kritiikitöntä suhdetta toiseen. Dialogi ei välttämättä ole tasapuolinen kaikille ja samalla kun hoivan kaipuun ja kontrollin dynamiikat mahdollistavat tiettyjä ymmärryksiä, ne sulkevat toisia pois. Dialogisuus ei tarkoita myöskään sitä, että toisen arvomaailma tai kaikki siitä juontuvat käytännöt tulevat automaattisesti hyväksyttäviksi. Valtasuhteiden kriittistä tarkastelua ei voida sivuuttaa, kuten Yuval-Davis (2011, 199) huomauttaa; ihmisiä vahingoittavat rakenteet ja käytännöt ovat sellaisia, jotka tulee osoittaa, joihin tulee pyrkiä vaikuttamaan ja joita vastaan tulee viime kädessä asettua. Vastuamme väkivallattoman ja oikeudenmukaisen maailman rakentamisesta on yhteinen (Pihkala ym. 2017, 46, 52; ks. myös Haraway 2008); tulemme olevaksi yhdessä tai emme laisinkaan, kuten Donna Haraway (2016, 4) muotoilee.

6 Lopuksi

Olen nyt johdatellut lukijan 2010-luvun lestadiolaisuuden, erityisesti vanhoillislestadiolaisuuden, esityksiin ja kuvannut sitä, miten lestadiolaisuus ruumiillistuu kulttuurituotteissa. Olen yhtäältä analysoinut esitysten sisältöä – miten lestadiolaisuutta niissä kuvataan, ja toisaalta hahmotellut myös esitysten suhdetta maailmaan – mistä kulttuurituotteet kertovat, millä ehdoin ja millaisiin suhteisiin ne kutsuvat. Tehtäväni on ollut esitetyn arkielämän rutiineihin piiloutuvien moniulotteisten ruumiillisten riippuvuuksien ja valtasuhteiden koonnoksen tavoittaminen. Näin olen pyrkinyt vastaamaan siihen, millaista ymmärrystä esitykset tuottavat lestadiolaisesta ruumiin poliittisuudesta. Populaarikulttuurirepresentaatioiden kautta muodostuu kuva vanhoillislestadiolaisuuden 2010-luvun taitteen ja alkupuoliskon kipupisteistä ja liikkeen murroksesta. Kamppailut lestadiolaisen kollektiivin identiteetistä, toimijuuden mahdollisuuksista, ryhmän rajoista, siitä kuka ja millä ehdoin voi kuulua liikkeeseen ja mitä tapahtuu liikkeen reunoilla, ovat nousseet tässä tutkimuksessa keskiöön. Kamppailut ovat myös vahvasti sukupuolittuneita ja liittyvät usein seksuaalisuuden ja suvunjatkamisen sääntelyyn. Merkittäväksi muodostuu myös kysymys liikkeen taakseen jättäneiden mahdollisuuksista yhtäältä purkaa irtaantumisen liittyviä kipeitäkin kokemuksia ja toisaalta identifioitua liikkeeseen uusin tavoin.

Kamppailu lestadiolaisuuden rajoista ei ole toki ole mikään yksinomaan tälle ajalle ominainen teema. Liikkeen historiassa erilaisia kamppailun ja murroksen vaiheita on ollut useita. Voisi jopa sanoa, että lestadiolaisuudessa kamppailut ovat tietynlainen jatkuvuuden elementti. Ehkä tämä kuvastaa laajemminkin tiiviiden uskonnollisten liikkeiden logiikkaa (vrt. Linjakumpu 2015). Tutkimuksessa käsitellyt 2010-luvun taitteen kamppailut tulee kuitenkin nähdä tälle ajalle ja yhteiskunnalle erityisinä. Tulevaisuudessa liikkeellä voi olla edessään vielä toisenlaisia kamppailuja ja kipupisteitä. Mauri Kinnunen (2012) on esittänyt liikkeelle kolme tulevaisuudenkuvaa: Lestadiolaisuus voi joko umpioitua – etäännyä muusta yhteiskunnasta ja pitää yhä tarkemmin kiinni rajoistaan. Toisaalta liike voi myös toimia, niin kuin se pitkälti tekikin 2010-luvun taitteessa, reagoimalla yhteiskunnasta tullessiin haasteisiin ja vaateisiin. Liike esimerkiksi pahoitteli julkisesti niin kutsuttujen hoitokokousten tapahtumia (aiheesta käydystä keskustelusta ks. esim. Kotimaa24 2011) ja joutui ottamaan kantaa myös liikkeen piirissä tapahtuneeseen lasten hyväksikäyttöön (ks. esim. Kaleva 2013). Kinnunen kutsuu tällaista reagoivaa, mutta vaille varsinaista toiminnan strategiaa jäävää tapaa kellumiseksi. Kolmas mahdollisuus on, että liike avautuisi vaiheittaan sietämään moniäänisyyttä myös liikkeen sisällä. Populaarikulttuuriesitykset eivät vielä anna kovin huomattavia viitteitä tällaisesta kehityksestä.

Lestadiolaisuuden tarkastelu esitystensä kautta ei ole ongelmaton lähestymistapa, kuten olen tässä tutkimuksessa tuonut esille. Esitykset väistämättä yksinkertaistavat, kärjistävät ja stereotypisoivat lestadiolaisuutta. Yksittäisten fiktiivisten tai dokumentaaristen hahmojen avulla ei voida mitenkään tavoittaa koko eletyn lestadiolaisuuden kirjoa, eikä kaikkien niiden ihmisten kokemuksia, jotka eri tavoin puivat suhdettaan liikkeeseen sen rajoilla tai ulkopuolella. Olen kuitenkin esittänyt, että lestadiolaisuuden esitykset ovat merkittäviä, koska ne tarjoavat *kokemuksen kuin eletystä* (Ingold 2010; Pink 2012) ja antavat näin inhimillisille ja yhteiskunnallisille suhteille ja subjekteille julkisen muodon ja artikulaation (Helén 1990). Esitykset rakentavat sepitettyjä maailmoita, jotka ammentavat eletystä elämästä, mutta samalla leikittelevät tutuilla mielikuvilla ja tapahtumilla luoden uudenlaisia jäsenyyksiä; ne haastavat maailman ja osallistuvat siihen (Khattab 2015, 244; Kirkkopelto 2005, 34).

Populaarikulttuuriesitykset ovat osa sitä, missä ja miten uskonto tapahtuu yhteiskunnassa. Ne kutsuvat vuorovaikutukseen ja kohtaamisiin uskonnollisen liikkeen kanssa. Olen ehdottanut, että kohtaamiset esitetyn lestadiolaisuuden kanssa voi nähdä paikantuneina, ruumiillisina, aistimellisina ja affektuaalisina poliittisina tapahtumina. Lestadiolaisuuden esitykset kutsuvat dialogiin lestadiolaisen yhteisön ja muun yhteiskunnan välille ja haastavat paitsi tunnistamaan yhteisöön liittyviä ongelmia ja ottamaan vastuuta, myös löytämään jaettavaa ja samankaltaisuutta eroista huolimatta. Silloinkin, kun syntyy kokemus, että jokin asia lestadiolaisuudesta esitetään ”väärin”, vastoin esimerkiksi katsojan omaa kokemusmaailmaa tai -tietoa, voi se herättää pohdittamaan, mistä oikean ja väärän määrittelyt kumpuavat. Ehkä syntyy myös uusia tapoja ymmärtää, kohdata ”toinen”, ehkä jokin liikahtaa yksilössä, ja siten siinä kulttuurissa ja yhteiskunnassa, jota asutamme ja joka asuu meissä.

Myös tämä tutkimus on eräänlainen kohtaamisiin kutsuva esitys lestadiolaisuudesta. Vaikka olen pyrkinyt välttämään yksioikoisen ja yksinäisen tarinan kertomista, on kokemuksemme maailmasta kuitenkin aina monitahoisempi, kuin mitä tutkimus pystyy tavoittamaan. Poliitikantutkijat Anni Kangas ja Katri Pynnönniemi (2015, 3) ovat ehdottaneet, että taiteellisen ja fiktiivisen esittämisen ”väistämätön tulkinnanvaraisuus” ohjaa itseasiassa ilmiöiden syvempään ymmärtämiseen. Moniäänisiä tarinoita tarvitaan avaamaan uusia maailmoja ja tässä tieteellinen tieto lähestyy taidetta. Tiede ja taide – populaarikulttuuri mukaan lukien – ovat molemmat tapoja käsittää ja tulkistaa maailmaa. Fiktio ja tutkimus eivät ole niin kaukana toisistaan kuin ensi katsomalla voisi näyttää, sillä molemmat pyrkivät tuottamaan ymmärrystä ja rakentamaan merkityksiä inhimillisistä kokemuksista (Rusu 2014, 135). Oivallukset maailmasta eivät myöskään synny yksinomaan järkeilemällä. Hyvä tutkimus saa taiteen tavoin sekä tuntemaan toisin että ajattelemaan uudestaan.

Tutkimusta ja teoriaa tulisi lähestyä maailmaan sitoutumisen ja maailman muuttamisen välineinä. Tieteellinen tieto ei vain kuvaa, vaan uudelleen järjestää merkityksiä ja kokemuksia ja kirjoittaa niitä olemassa oleviksi (Brown 2002, 574). Tutkimustyö ei tule valmiiksi yhden tutkimusprosessin päättyessä. Päinvastoin, yksi tutkimus avaa oven seuraavalle. Haluan haastaa politiikkatieteilijät – yhdessä muiden tutkijoiden ja taiteilijoiden kanssa – tarkastelemaan laajemmin niitä poliittisia kamppailuja repre-

sentaatioista, ruumiillisuudesta ja kuulumisesta yhteisöön, joita käydään populaarikulttuurin kentillä. Samalla tulee jatkaa tutkimusta esitetyn ja eletyn uskonnollisuuden ruumiillisesta rakentumisesta. Millä tavoin erilaiset uskonnolliset ryhmät ja vähemmistöt ovat läsnä yhteiskunnallisessa todellisuudessa esityksensä ja heistä esitetyn kautta? Millaisilla mikrotason arkisilla toimilla ihmiset tuottavat uskovana olemista? Miten uskonnollisten normien ja käytäntöjen kanssa eletään ja miten niitä haastetaan? Mistä aineksista yhteenkuuluvuuden tunne syntyy? Entä mitä ryhmien rajoilla tapahtuu?

Lestadiolaisuuden esitetyt järjestykset kertovat tässä työssä ensisijaisesti vanhoillis-lestadiolaisen liikkeen maailmasta, mutta niitä voi laajentaa keskustelemaan kuulumisen kamppailuista, sisään- ja ulossulkemisen dynamiikasta ja erilaisten kulttuuristen tapojen rinnakkain elämisestä myös laajemmin yhteiskunnassa. Wendy Brownia (2002) mukaillen ehdotan, että tämän tutkimuksen tärkein poliittinen anti on hengitystilän avaaminen totunnaisen merkityksenannon maailman ja vaihtoehtoisten maailmojen välille. Toivon tutkimukseni luovan osaltaan tilaa ajattelutapojen, tulkintojen ja toiminnan uudistamisen mahdollisuuksille.

Lähteet

Primaariaineisto artikkeleittain

Artikkeli 1:

Kielletty hedelmä (2009) Elokuva. Ohjaus Dome Karukoski, käsikirjoitus Aleksis Bardy. Helsinki: Helsinki-filmi Oy.

Artikkeli 2:

Pylväinen, Hanna (2012) *We Sinners*. New York: Henry Holt & Co.

Artikkeli 3:

Iholla (2013) *Todellisuustelevision sarja, toinen tuotantokausi*. Helsinki: Moskito Television Oy.

Artikkeli 4:

Taivaslaulu (2015) Näytelmä. Käsikirjoitus Seija Holma, ohjaus ja sovitus Heta Haanperä, Oulun kaupunginteatteri, taltioinnit ja käsiohjelma Sandra Wallenius-Korkalon hallussa.

Haastattelut Oulun kaupunginteatterilla (2016), taltioinnit Sandra Wallenius-Korkalon hallussa.

Kirjoituspyyntövastaukset Taivaslaulu-näytelmän katsojilta, Sandra Wallenius-Korkalon hallussa.

Tutkimuskirjallisuus

Ahmed, Sara (2004) *The Cultural politics of emotion*. New York: Routledge.

Ahonen, Johanna & Vuola, Elina (2015) Uskonto ja sukupuoli. Konflikteja, vuorovaikutusta ja uusia tuulia. Teoksessa Johanna Ahonen & Elina Vuola (toim.) *Uskonnon ja sukupuolen risteys*. Helsinki: SKS, 7–31.

Alaimo, Stacy & Hekman, Susan (2008a) (toim.) *Material feminisms*. Indiana University Press, Bloomington.

Alaimo, Stacy & Hekman, Susan (2008b) Introduction: Emerging models of materiality in feminist theory. Teoksessa Stacy Alamo & Susan Hekman (toim.) *Material feminisms*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1–19.

Alasuutari, Päivi (1992) Ehkäisyn kiellon synty ja umpikuja vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä. *Sociologia* 29:2, 106–115.

Alatalo, Jani (2006) Kohti avoimuutta. Vanhoillislestadiolaisuuden käsittely julkisuudessa ja vanhoillislestadiolaisten suhtautuminen julkisuuteen Suomessa vuosina 1976–1984. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Alatalo, Jani (2014) Pohjoinen herätysliike ja modernisaation kipukohdat. Vanhoillislestadiolaisuuden julkisuuskuva Suomessa 1961–1985. Oulu: Oulun yliopisto.

Alt, Suvi (2016) *Beyond the biopolitics of development*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Altés, Alberto (2016) Performance, responsibility, curiosity and care: choreographing architectural values. Teoksessa Alberto Altés, Ana Jara & Lucinda Correia (toim.) *The power of Experiment*. Lisboa: Artéria – Humanizing Architecture, 104–139.

- Ammerman, Nancy (2007) *Everyday religion. Observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Ansems de Vries, Leonie (2011) *Milieupolitics: An Analysis of the politics of life in movement*. PhD thesis. London: King's College.
- Anthias, Floya (2008) Thinking through the lens of translocational positionality: An Intersectionality frame for understanding identity and belonging. *Translocations* 4:1, 5–20.
- Appelros, Erika (2005) Religion och intersektionalitet. *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2–3: 69–80.
- Armour, Ellen & St. Ville, Susan (2006) Judith Butler – in theory. Teoksessa Ellen Armour & Susan St. Ville (toim.) *Bodily citations: Religion and Judith Butler*. New York: Columbia University Press, 1–12.
- Arthur, Linda (1999) Introduction: Dress and the social control of the body. Teoksessa Linda Arthur (toim.) *Religion, dress and the body*. Oxford: Berg, 1–7.
- Aune, Kristin (2008) Evangelical Christianity and women's changing Lives. *European Journal of Women's Studies* 15:3, 277–293.
- Barad, Karen (2007) *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.
- Barad, Karen (2008) Posthumanist performativity: Towards understanding how matter comes to matter. Teoksessa Stacy Alaimo & Susan Hekman (toim.) *Material feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 120–154.
- Barad, Karen (2014). *Diffraction diffraction: Cutting together-apart*. *Parallax* 20:3, 168–187.
- Beavis, Mary Ann, Dunbar, Scott & Klassen, Chris (2013) The Journal of Religion and Popular Culture: More than old wine in new bottles. *Religion* 43:3, 421–433.
- Bell, Vikki (1999) *Performativity and belonging: An Introduction*. Teoksessa Vikki Bell (toim.), *Performativity & belonging*. London: Sage, 1–11.
- Bell, Vikki (2012) Declining performativity. Butler, Whitehead and ecologies of concern. *Theory, Culture & Society*, 29:2, 107–123.
- Berger, Peter (1990) *The Sacred canopy: Elements of a social theory of religion*. New York: Anchor Books.
- Bondi, Liz (2005) Making connections and thinking through emotions: Between geography and psychotherapy. *Transactions of the Institute of British Geographers* 30:4, 433–448.
- Braidotti, Rosi (2011) *Nomadic subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. 2nd edition. New York: Columbia University Press.
- Brown, Wendy (2002) At the edge. *Political theory* 30:4, 556–576.
- Brubaker, Rogers (2013) *Etnisyys ilman ryhmiä*. Tampere: Vastapaino.
- Brubaker, Rogers (2016) *Trans: Gender and race in an age of unsettled identities*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Brunn, Stanley (2015) Changing world religion map: Status, literature and challenges. Teoksessa Stanley Brunn (toim.) *The changing world religion map: Sacred places, identities, practices and politics*, vol. 1. New York & London: Springer, 3–67.
- Butler, Judith (1990) *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (1993) *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (1997a) *Excitable speech: A Politics of the performative*. New York & London: Routledge.
- Butler, Judith (1997b) *The Psychic life of power. Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, Judith (2004) *Undoing gender*. New York & London: Routledge.
- Caso, Federica & Hamilton, Caitlin (2015) Introduction. Teoksessa Federica Caso & Caitlin Hamilton (toim.) *Popular culture and world politics: Theories, methods, pedagogies*. Bristol: E-International Relations, 1–9.

- Chambers, Samuel & Carver, Teller (2008) *Judith Butler and political theory. Troubling politics*. London & New York: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé (1989) *Demarginalizing the intersection of race and sex*. Chicago: University of Chicago.
- Crossley, Nick (2006) *Reflexive embodiment in contemporary society*. Maidenhead: Open University Press.
- Danchev, Alex & Lisle, Debbie (2009) Introduction: Art, politics, purpose. *Review of international studies* 35:4, 775–779.
- Davies, Douglas (2002) *Anthropology & theology*. Oxford: Berg.
- Davis, Kathy (2008) Intersectionality as buzzword: A Sociology of science perspective on what makes feminist theory successful. *Feminist Theory* 9:1, 67–85.
- Deeb, Lara (2015) Thinking piety and the everyday together. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5:2, 93–96.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2004) *A Thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. London & New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles & Parnet, Claire (1987) *Dialogues*. London: Athlone Press.
- DeSilva, Jennifer M. & Orewiler, Alison R. (2017) Depictions of Catholic and Protestant bodies in Elizabeth (dir. Kapur, 1998). *Journal of Religion & Film* 21:2, Article 15, 1–42.
- Dewsbury, John, Harrison, Paul, Rose, Mitch & Wylie, John (2002) Introduction: Enacting Geographies. *Geoforum* 33, 437–440.
- Diprose, Rosalyn (2002) *Corporeal generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*. Albany: Sunny Press.
- Dittmer, Jason (2015) On Captain America and ‘doing’ popular culture in the social sciences. Teoksessa Federica Caso & Caitlin Hamilton (toim.) *Popular culture and world politics: Theories, methods, pedagogies*. Bristol: E-International Relations, 45–50.
- Dolphijn, Rick & van der Tuin, Iris (2012) *New materialism: Interviews & cartographies*. Michigan: Open Humanities Press.
- Douglas, Mary (2000) *Puhtaus ja vaara*. Tampere: Vastapaino.
- Duncombe, Constance & Bleiker, Roland (2015) Popular culture and political identity. Teoksessa Federica Caso & Caitlin Hamilton (toim.) *Popular culture and world politics: Theories, methods, pedagogies*. Bristol: E-International Relations, 35–44.
- Durkheim, Emile (1980) *Uskontoelämän alkeismuodot*. Australialainen toteemijärjestelmä. Helsinki: Tammi.
- Ehn, Billy & Löfgren Orvar (2010) *The Secret world of doing nothing*. Berkeley: University of California.
- Eliade, Mircea (1959) *The Sacred and the profane. The nature of religion*. New York: Harcourt.
- Edensor, Tim (2001) Performing tourism, staging tourism. (Re)producing tourist space and practice. *Tourist Studies* 1:1, 59–81.
- Enloe, Cynthia (1996) Margins, silences and bottom rungs: How to overcome the underestimation of power in the study of international relations. Teoksessa Steve Smith, Ken Booth & Marysia Zalewski (toim.) *International theory: Positivism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 186–202.
- Erl, Astrid (2008) Literature, film, and the mediality of cultural memory. Teoksessa Astrid Erl & Ansgar Nünning (toim.) *Media and cultural memory: Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, 389–398.
- Essén, Anna & Winterstrom Värlander, Sara (2012) The Mutual constitution of sensuous and discursive understanding in scientific practice: An autoethnographic lens on academic writing. *Management Learning* 44:3, 395–423.
- Favell, Adrian (1999) To belong or not to belong: The Postnational question. Teoksessa Andrew Geddes & Adrian Favell (toim.), *The politics of belonging: Migrants and minorities in contemporary Europe*. Farnham & Surrey: Ashgate, 209–227.

- Felski, Rita (2008) *Uses of literature*. Oxford: Blackwell.
- Forbes, Bruce (2005) Introduction. Finding religion in unexpected places. Teoksessa Bruce Forbes & Jeffrey H. Mahan (toim.) *Religion and popular culture in America*: Revised edition. Berkeley, US: University of California Press, 1–20.
- Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of knowledge and the discourse on language*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1980) *Tarkkailla ja rangaista*. Helsinki: Otava.
- Foucault, Michel (1981) *The History of sexuality 1: The Will to knowledge*. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (1991) Governmentality. Teoksessa Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (toim.) *The Foucault effect. Studies in governmentality with two lectures and an interview with Michel Foucault*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, Michel (1999) *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto; nautintojen käyttö; huoli itsestä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Gadamer, Hans-Georg (2004). *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Tampere: Vastapaino.
- Geertz, Clifford (1986) Uskonto kulttuurijärjestelmänä. Teoksessa Juha Pentikäinen (toim.) *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta. Kirjoituksia uskontososiologian alalta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Grayson, Kyle, Davies, Matt & Philpott, Simon (2009) Pop goes IR? Researching the popular culture–world politics continuum. *Politics* 29:3, 155–163.
- Haanpää, Minni (2017) *Event co-creation as choreography*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Hall, David (toim.) (1997) *Lived religion in America: Toward a history of practice*. Princeton: Princeton University Press.
- Hall, Stuart (1999) *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart (2000) The Work of representation. Teoksessa Stuart Hall (toim.) *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage, 15–64.
- Haraway, Donna (1991) Situated knowledges: The Science question in feminism and the privilege of partial perspective. Teoksessa Haraway Donna: *Simians, cyborgs and women. The Reinvention of nature*. London: Free Association, 183–250.
- Haraway, Donna (2008) *When species meet*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Haraway, Donna (2016) *Staying with the trouble. Making kin in the chthulucene*. Durham & London: Duke University Press.
- Harding, Sandra (1993) Rethinking standpoint epistemology: “What is strong objectivity?”. Teoksessa Linda Alcoff & Elizabeth Potter (toim.) *Feminist epistemologies*. New York: Routledge, 49–82.
- Hay, Colin (2002) *Political analysis*. Basingstoke: Palgrave.
- Heino, Harri (1984) *Mihin Suomi uskoo. Uskonnolliset ja maailmankatsomukselliset liikkeet*. Helsinki: WSOY.
- Helén, Ilpo (1990) *Peilivirta. Elokuvan poliittinen tiedostamaton*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Helin, Jenny (2015) Writing process after reading Bakhtin: From theorized plots to unfinalizable “living” events. *Journal of management Inquiry* 24:2, 174–185.
- Hepokoski, Warren (2002) *The Laestadian movement: Disputes and divisions 1861–2000*. Virginia: Culpeper.
- Hintsala, Meri-Anna (2012) Vanhoillislestadiolaisuus verkossa autonetnografisesti tarkasteltuna. *Nais-tutkimus* 4/2012.
- Hintsala, Meri-Anna (2013) Tuoreimmat versot verkossa. Teoksessa Meri-Anna Hintsala & Mauri Kinnunen (toim.) *Tuoreet oksat viinipuussa. Vanhoillislestadiolaisuus peilissä*. Helsinki: Kirjapaja, 83–103.
- Hintsala, Meri-Anna (2017) *Taivasta varten luotu. Usko ja ruumis vanhoillislestadiolaisuutta koskevissa verkkokeskusteluissa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Hintsala, Meri-Anna & Kejonen, Eetu (2016) Vanhoillislestadiolaista HLB-toimijuutta verkkokeskusteluissa. *Kulttuurintutkimus* 33:3–4, 29–41.

- Hjarvard, Stig (2013) *The Mediatization of culture and society*. London & New York: Routledge.
- Hjelm, Titus (2014) Religion, discourse and power: A Contribution towards a critical sociology of religion. *Critical Sociology* 40:6, 855–872.
- Hollywood, Amy (2006) Performativity, citationality, ritualization. Teoksessa Ellen Armour & Susan St.Ville, (toim.) *Bodily citations: Religion and Judith Butler*. New York: Columbia University Press, 252–275.
- Hovi, Tuija (1999) Sukupuolen esityksiä. Teoksessa Tuija Hovi, Aili Nenolo, Tuula Sakaranaho & Elin Vuola (toim.) *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Hudson, Heidi (2015) (Re)framing the relationship between discourse and materiality in feminist security studies and feminist IPE. *Politics & Gender* 11:2, 413–419.
- Hunt, Stephen & Yip, Andrew (toim.) (2012) *Ashgate research companion to contemporary religion and sexuality*. Farnham & Surrey: Ashgate
- Huotari, Voitto (1981) *Kirkkomme herätysliikkeet tänään*. Helsinki: Kirjapaja.
- Hurtig, Johanna (2013) *Taivaan taimet. Uskonnollinen yhteisöllisyys ja väkivalta*. Tampere: Vastapaino.
- Hurtig, Johanna & Mari, Leppänen (2012) *Maijan tarina. Lapsen seksuaalinen hyväksikäyttö yksilön ja yhteisön traumana*. Helsinki: Kirjapaja.
- Höckert, Emily (2015) *Ethics of hospitality*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Ihonen, Markku, (2000) *Mediakummajainen? Herätysliikkeen julkisuusongelmien äärellä*. Tiedotus-tutkimus 4/2000.
- Ihonen, Markku (2001) *Vaikenevat naiset. Keskustelua naisen paikasta 1800-luvun lestadiolaisuudessa*. *Historiallinen Aikakauskirja* 99:3, 276–292.
- Ingold, Tim (2010) *Ways of mind-walking: Reading, writing, painting*. *Visual Studies* 25:1, 15–23.
- Ingold, Tim (2014) *That's enough about ethnography!* *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4:1, 383–395.
- Joensuu, Kosti (2016) *The Physical, moral and spiritual: A Study on vitalist psychology and the philosophy of religion of Lars Levi Laestadius*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Johnson, Mark (2007) *The Meaning of the body. Aesthetics of human understanding*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jokinen, Eeva (2004) *Sukupuoli tapana*. Teoksessa Johanna Kiili & Kati Närhi (toim.) *Tutkiva sosiaalityö*. *Talentia-lehti/Sosiaalityön tutkimuksen seura*, 5–8.
- Jokinen, Eeva, Kaskisaari, Marja & Husso, Marita (2004) *Ruumiin taju. Rakenteet, kokemukset, subjekti*. Teoksessa Eeva Jokinen, Marja Kaskisaari & Marita Husso (toim.) *Ruumis töihin! Käsite ja käytäntö*. Tampere: Vastapaino, 7–14.
- Kaisto, Jani & Pyykkönen, Miikka (2011) *Johdanto. Hallinnan analytiikan suuntaviivoja*. Teoksessa Jani Kaisto ja Miikka Pyykkönen (toim.) *Hallintavalta. Sosiaalisen, politiikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus, 7–24.
- Kakkuri, Teemu (2011) *Mustista veisaajista Kiellettyyn hedelmään*. *Suola* 4:2, 59–65.
- Kangas, Anni & Pynnönniemi, Katri (2015) *Kirjallisuus ja kansainvälinen politiikka*. *Kosmopolis* 45:4, 3–6.
- Kantola, Johanna & Lombardo, Emanuela (2017a) *Feminist political analysis: Exploring strengths, hegemonies and limitations*. *Feminist Theory* 18:3, 323–341.
- Kantola, Johanna & Lombardo, Emanuela (2017b) *Gender and political analysis*. Basingstoke: Palgrave.
- Karhu, Sanna (2017) *From violence to resistance: Judith Butler's critique of norms*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kavka, Misha (2014) *A matter of feeling: Mediated affect in reality television*. Teoksessa Laurie Ouellette (toim.) *Companion to reality television*. Wiley: Blackwell, 459–477.
- Kejonen, Eetu (2014) *Sexualitet i en brytningstid. En etisk analys av två finländska väckelseröresers syn på samhälle, kyrka och homosexualitet åren 1970–2011*. Åbo: Åbo Akademi.

- Kejonen, Eetu & Hintsala, Meri-Anna (2013) Torjuttuna vai ymmärrettyinä? Homoseksuaalisuuden kohtaaminen. Teoksessa Meri-Anna Hintsala & Mauri Kinnunen (toim.) Tuoreet oksat viinipuussa – Vanhoillislestadiolaisuus peilissä, 145–172. Helsinki: Kirjapaja.
- Kejonen, Eetu & Ratinen, Teemu (2016) “Elämäni vaikein ristiriita.” Affektit ja vanhoillislestadiolainen homoseksuaalisuus. *SQS – Suomen Queer-tutkimuksen Seuran lehti* 1–2/2016, 1–20.
- Khattab, Noha (2015) Theatre, performance, and affect. *International Journal of Sociology* 45, 234–245.
- Kloos, David & Beekers, Daan (2018) Introduction. The productive potential of moral failure in lived Islam and Christianity. Teoksessa Daan Beekers & David Kloos (toim.) *Straying from the straight path: How senses of failure invigorate lived religion*. New York & Oxford: Berghahn Books, 1–20.
- Kinnunen Veera (2017) Tavarat tiellä. Sosiologinen tutkimus esinesuhteista muutossa. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Kinnunen, Veera & Valtonen, Anu (2017) Towards living ethics. Teoksessa Veera Kinnunen & Anu Valtonen (toim.) *Living ethics in a more-than-human world*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 5–11.
- Kirkkopelto, Esa (2005) Näyttämön ilmiö. Todellisen ja mahdollisen välttämätön suhde. Teoksessa Pia Houni, Pentti Paavolainen, Heta Reitala & Hanna Suutela (toim.) *Esitys katsoo meitä. Näyttämö & tutkimus 1*. Helsinki: Teatterintutkimuksen seura, 12–37.
- Koivunen, Anu (2004) Mihin katse kohdistuu? Feministisen elokuvatutkijan metodologinen itse-reflektio. Teoksessa Marianne Liljeström (toim.) *Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta*. Tampere: Vastapaino, 228–251.
- Koivunen, Anu (2006) Queer-feministinen katse elokuvaan. Teoksessa Anna Mäkelä, Liisa Puustinen & Iiris Ruoho (toim.) *Sukupuolishow. Johdatus feministiseen mediatutkimukseen*. Helsinki: Gaudemus, 80–106.
- Koivuniemi, Ville (2015) Uhreja, vallankäyttöä ja vähän yhteisöllisyyttä. Vanhoillislestadiolaisuus Kalevassa ja Helsingin Sanomissa. Pro gradu -tutkielma. Oulu: Oulun yliopisto.
- Krause, Sharon (2011) Contested questions, current trajectories: Feminism in political theory today. *Politics & Gender* 7:1, 105–111.
- Kupari, Helena & Tuomaala, Salome (2015) Toimijuus ja muutoksen mahdollisuus. Esimerkkinä vanhoillislestadiolaisuuden tutkimus. Teoksessa Johanna Ahonen & Elina Vuola (toim.), *Uskonnon ja sukupuolen risteys*. Helsinki: SKS, 161–187.
- Kutuniva, Mervi (2003) Kaiken se kestää, kaikessa usko, kaikessa toivoo, kaiken se kärsii. Katkelmia lestadiolaisaitien elämästä. Teoksessa Päivi Naskali, Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley, Anne Korhonen & Mervi Kutuniva (toim.) *Tuulia. Feministisiä näkökulmia lappialaiseen sukupuolikulttuuriin*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 61–80.
- Kutuniva, Mervi (2007) Keskusteluja naiseudesta, vanhoillislestadiolaisesta uskosta ja uskonnosta. Teoksessa Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley, Päivi Naskali & Heidi Sinevaara-Niskanen (toim.) *Kuulumisia – Feministisiä tulkintoja naisten toimijuuksista*. Rovaniemi: LUP, 17–36.
- Kynsilehto, Anitta (2011) *The Politics of multivocality. Encountering Maghrebi women in France*. Tampere: Tampere University Press.
- Laitila, Teuvo (2004) Uskonnon sosiaalinen rakentuminen. Uskontofenomenologia ja antropologisia näkökohtia. Teoksessa Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.) *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisen tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 66–81.
- Latour, Bruno (2005) *Reassembling the social. An Introduction to action-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Law, John (2004) *After method: Mess in social science research*. London & New York: Routledge.
- Lehtonen, Mikko & Koivunen, Anu (2011) Miltä tuntuu todella? Arjen kulttuuriset merkityskamppailut. Teoksessa Anu Koivunen & Mikko Lehtonen (toim.) *Kuinka meitä kutsutaan? Kulttuuriset merkityskamppailut nyky-Suomessa*. Tampere: Vastapaino, 7–39.
- Leppänen, Mari (2011) Naispappeuspuhe vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

- Liljeström, Marianne (2004) Feministinen metodologia – mitä se on? Teoksessa Marianne Liljeström (toim.) *Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta*. Tampere: Vastapaino, 9–21.
- Liljeström, Marianne & Paasonen, Susanna (toim.) (2010) *Working with affect in feminist readings: Disturbing differences*. London: Routledge.
- Lindroth, Marjo (2015) *Governing indigeneity globally: Indigenous peoples in the United Nations*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Linjakumpu, Aini (2012) *Haavoittunut yhteisö. Hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa*. Tampere: Vastapaino.
- Linjakumpu, Aini (2013) *Valtakunta maan päällä. SRK:n rooli hoitokokouksissa*. Teoksessa Tapio Nykänen & Mika Luoma-aho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 103–32.
- Linjakumpu, Aini (2015) *Uskonnon varjot. Hengellinen väkivalta kristillisissä yhteisöissä*. Tampere: Vastapaino.
- Lohi, Seppo (1997) *Pohjolan kristillisyyden leviäminen Suomessa 1870–1899*. Oulu: Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys.
- Lorimer, Hayden (2005) *Cultural geography: The Busyness of being 'more-than-representational'*. *Progress in Human Geography* 29:1, 83–94.
- Luoma-aho, Mika (2008) *Kuka johdattaa vihreille niityille? Oppihistoriallinen ekskursio kuulumisen ja kuuliaisuuden poliittiseen teologiaan*. *Politiikka* 50:3, 178–192.
- Lykke, Nina (2010) *Feminist studies: A Guide to intersectional theory, methodology and writing*. New York & London: Routledge.
- Lynch, Gordon, Mitchell, Joylon & Strhan, Anna (toim.) (2012) *Religion, media and culture: A Reader*. New York: Routledge.
- Löfgren, Orvar (2014) *The Black box of everyday Life. Entanglements of stuff, affects, and activities*. *Cultural Analysis* 13/2014: 77–98.
- Löytty, Olli (2006) *Ambomaamme. Suomalaisen lähetyskirjallisuuden me ja muut*. Tampere: Vastapaino.
- Maddrell, Avril (2016) *Mapping grief. A Conceptual framework for understanding the spatial dimensions of bereavement, mourning and remembrance*. *Social and Cultural Geography* 17:2, 166–188.
- Mahan, Jefferey (2005) *Conclusion. Establishing a dialogue about religion and popular culture*. Teoksessa Bruce Forbes & Jeffrey H. Mahan (toim.) *Religion and Popular Culture in America: Revised Edition*. Berkeley: University of California Press, 288–295.
- Mahmood Sabah (2005) *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Maitlis, Sally & Christianson, Marlys (2014) *Sensemaking in organizations: Taking stock and moving forward*. *The Academy of Management Annals* 8:1, 57–125.
- McCall, Leslie (2005) *The Complexity of intersectionality*. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30:3, 1771–1800.
- McDannell, Colleen (toim.) (1995) *Material Christianity. Religion and popular culture in America*. New Haven & London: Yale University Press.
- McGuire, Meredith (1997) *Religion. The Social context*. Belmont: Wadsworth Publishing.
- McGuire, Meredith (2007) *Embodied practices: Negotiation and resistance*. Teoksessa Nancy T. Ammerman (toim.) *Everyday religion. Observing modern religious Lives*. Oxford: Oxford University Press, 187–200.
- McGuire, Meredith (2008) *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Merson, Emily (2017) *International art world and transnational artwork: Creative presence in Rebecca Belmore's Fountain at the Venice Biennale*. *Millennium: Journal of International Studies* 46:1, 41–65.
- Meyer, Birgit (2012) *Religious sensations. Media, aesthetics, and the study of contemporary religion*. Teoksessa Lynch Gordon, Joylon Mitchell & Anna Strhan (toim.) *Religion, Media and Culture*. New York: Routledge, 159–170.

- Meyer, Birgit (2015) Picturing the invisible. Visual culture and the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion* 27:4–5, 333–360.
- Miller, Peter & Rose, Nikolas (2010) *Miten meitä hallitaan*. Tampere: Vastapaino.
- Morgan, David (toim.) (2008) *Key words in religion, media and culture*. New York: Routledge.
- Morgan, David (2010) The Material culture of lived religions. *Mind and matter: Selected papers of Nordic Conference 2009. Studies in Art History*, volume 41. Helsinki: Society of Art History.
- Mäkelä, Anna, Liisa Puustinen ja Iris Ruoho (2006) Feministisen mediatutkimuksen näkökulmat. Teoksessa Anna Mäkelä, Liisa Puustinen ja Iris Ruoho (toim.) *Sukupuolishow. Johdatus feministisen mediatutkimukseen*. Helsinki: Gaudeamus, 15–44.
- Nissilä, Hanna-Leena (2013) Kolonisoitu keho, yhteisöllinen minuus. Teoksessa Matti Myllykoski & Mikko Ketola (toim.) *Lestadiolaisuus tienhaarassa*. Helsinki: Vartija – Tolle Lege 2, 61–69.
- Nurminen, Hanna (2016) Jumala vai minä? Kaksi käsitystä vanhurskauttamisesta 1970-luvun vanhoillislestadiolaisuudessa. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Nykänen, Tapio (2012) Kahden valtakunnan kansalaiset. *Vanhoillislestadiolaisuuden poliittinen teologia*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Nykänen, Tapio (2013) Jumalan valtakunnan kielioppi. *Vanhoillislestadiolaisen vallan perusteet*. Teoksessa Tapio Nykänen & Mika-Luoma-aho (toim.) *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 133–168.
- Nykänen, Tapio & Luoma-aho, Mika (2013) Näkökulmia poliittiseen lestadiolaisuuteen. Teoksessa Tapio Nykänen & Mika Luoma-aho (toim.) *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 7–20.
- Orsi, Robert (2002) *The Madonna of 115th street: Faith and community in Italian Harlem, 1880–1950*. New haven & London: Yale University Press.
- Paju, Elina (2013) Lasten arjen ainekset. *Etnografinen tutkimus materiaalisuudesta, ruumiillisuudesta ja toimijuudesta päiväkodissa*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Palola, Tuomas (2015) Amerikkalainen vai pohjoismainen? Amerikan apostolis-luterilaisuus vuosina 1884–1929. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Palonen, Kari (1988) *Tekstistä politiikkaan. Johdatusta tulkintataitoon*. Tampere: Vastapaino.
- Palonen, Kari (2003) Four times of politics: Policy, polity, politicking and politicization. *Alternatives: Global, Local, Political*, 28:2, 171–186.
- Patton, Paul (2000) *Deleuze and the political: Thinking the political*. London & New York: Routledge.
- Pehkonen, Samu (2013) Kärttely ja kättelemättä jättäminen. Esimerkkejä politiikasta ja urheilusta. *Kosmopolis* 43:4, 25–43.
- Pelkonen, Johanna (2013) Nuoret naiset ja vanhoillislestadiolaisuuden murros. Teoksessa Tapio Nykänen & Mika-Luoma-aho (toim.) *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 171–205.
- Pentikäinen, Juha & Pulkkinen, Risto (2011) *Lars Levi Laestadius. Yksi mies, seitsemän elämää*. Helsinki: Kirjapaja.
- Penttinen, Elina (2013) Posthumanism and feminist International Relations. *Politics & Gender* 9:1 96–100.
- Pesonen, Heikki, Lehtinen, Elina & Myllärniemi, Nelli (2011) Kuinka tutkia uskontoa elokuvassa? Lähtökohtia periaatteita ja näkökulmia. Teoksessa Heikki Pesonen, Elina Lehtinen, Nelli Myllärniemi & Minja Blom (toim.) *Elokuva uskonnon peilinä – Uskontotieteellisiä tarkennuksia länsimaiseen populaarielokuvaan*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 10–44.
- Pesonen, Heikki, Lehtinen, Elina, Myllärniemi, Nelli & Blom, Minja (toim.) (2011) *Elokuva uskonnon peilinä – Uskontotieteellisiä tarkennuksia länsimaiseen populaarielokuvaan*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Pihkala, Suvi, Huuki, Tuija, Heikkinen, Mervi & Sunnari, Vappu (2017) Re-thinking and un/entangling non-violence with response-ability. Teoksessa Veera Kinnunen & Anu Valtonen (toim.) *Living ethics in a more-than-human world*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 46–56.
- Pink, Sarah (2012) *Situating everyday life: Practices and places*. London: Sage.
- Pink, Sarah (2013) *Doing visual ethnography*. London: Sage.

- Prior, Jason & Cusack, Carole (2015) Religion, sexuality, and spirituality: An Introduction. Teoksessa Carole Cusack & Jason Prior (toim.) Religion, sexuality, and spirituality. Critical concepts in religious studies. New York: Routledge, 1–12.
- Probyn, Elspeth (1996) Outside belongings. London: Routledge.
- Puig de la Bellacasa, Maria (2017) Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pulkkinen, Tuija (2000) Judith Butler – sukupuolen suorittamisen teoreetikko. Teoksessa Anneli Anttonen, Kirsti Lempiäinen & Marianne Liljestöm (toim.) Feministejä – aikamme ajattelijoita. Tampere: Vastapaino, 43–60.
- Pulkkinen, Tuija (2003) Postmoderni politiikan filosofia. Helsinki: Gaudeamus.
- Puumala, Eeva (2012) Corporeal conjunctures no-w-here. Failed asylum seekers and the senses of the international. Tampere: Tampere University Press.
- Pyyhtinen, Olli (2014) Välitysten sosiologiaa. Sosiaalisista selityksistä sosiaalisen selittämiseen. Sosiologia 51:2, 155–161.
- Pyyhtinen, Olli (2016) More-than-human sociology. A New sociological imagination. Lontoo: Palgrave Mcmillan.
- Pyysiäinen, Ilkka (2001) How religion works. Towards a new cognitive science of religion. Leiden: Brill.
- Raittila, Pekka (1982) Lestadiolaisuus Pohjois-Amerikassa vuoteen 1885. Helsinki: SKHS.
- Rantala, Päivi & Kinnunen, Veera (2016) Ajattelun lihallisuus. Kide: Lapin yliopiston tiede- ja taidelehti 37:4, 23–24.
- Rantala, Teija & Kuusisto, Arniika (2013) Examining the researcher's position through its interaction with methodological and ethical particularities of religion and gender. Teoksessa Kirsi Tirri & Elina Kuusisto (toim.) Interaction in educational domains. Rotterdam: Sense, 63–73.
- Repo, Jemima (2015) The Biopolitics of gender. Oxford: Oxford University Press.
- Ridell, Seija (1998) Tolkullistamisen politiikkaa: television uutisten vastaanotto kriittisestä genrenäkökulmasta. Tampere: Acta Universitatis Tampereensis.
- Ronkainen, Suvi (1999) Ajan ja paikan merkitsemät. Subjektiviteetti, tieto ja toimijuus. Helsinki: Gaudeamus.
- Ronkainen, Suvi (2000) Sandra Harding – Sijoittautumisen ja sitoutumisen tietoteoreetikko. Teoksessa Anneli Anttonen, Kirsti Lempiäinen & Marianne Lijeström (toim.) Feministejä – Aikamme ajattelijoita, 161–186.
- Rossi, Leena-Maija (2011) Vieraus ja tuttuus liikkeessä – Kunnialliset ja vääränlaiset suomalaiset Mogadishu Avenuella. Teoksessa Anu Koivunen & Mikko Lehtonen (toim.) Kuinka meitä kutsutaan? Kulttuuriset merkityskamppailut nyky-Suomessa. Tampere: Vastapaino, 165–185.
- Rubin, Julius (2000) The Other side of joy: Religious melancholy among the Bruderhof. Oxford: Oxford University Press.
- Ruoho, Aila & Ilola, Vuokko (2014) Usko, toivo ja raskaus. Vanhoillislestadiolaista perhe-elämää. Helsinki: Atena.
- Ruokokoski, Antero (2007) ”Ei musta oo isänä siihe mihi naiset on”. Nuorten monilapsisten vanhoillislestadiolaisten isien ajatuksia isyydestä ja äitiydestä. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Rusu, Mihai (2014) Literary fiction and social science. Two partially overlapping magisteria. Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology 5:2, 133–52.
- Saarinen, Satu (2005) ”On sovelias ikeni ja keveä on kuormanani”. Naispastoreiden kokemuksia pappeudesta Oulun hiippakunnassa 1980-luvulta 2000-luvun alkuun. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Salomäki, Hanna (2010) Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja.
- Schippert, Claudia (2011) Implications of queer theory for the study of religion and gender: Entering the third decade. Religion and Gender 1:1, 66–84.

- Seppänen, Janne (2005) *Visuaalinen kulttuuri. Teoriaa ja metodeja mediakuvaan tulkitsijalle*. Tampere: Vastapaino.
- Shapiro, Michael (2015) *Film and world politics*. Teoksessa Federica Caso & Caitlin Hamilton (toim.) *Popular culture and world politics: Theories, methods, pedagogies*. E-International Relations, Bristol, 83–90.
- Shilling, Chris (2012) *The Body and social theory*. 3rd edition. London: Sage.
- Simpson, Paul (2010) *Ecologies of street performance: Bodies, affects, politics*. PhD thesis. Bristol: University of Bristol.
- Sjö, Sofia (2011) *Kielletty maailma. Seksuaalisuus, vapaus ja uskonto kahdessa pohjoismaisessa elokuvassa*. Teoksessa Heikki Pesonen, Elina Lehtinen, Nelli Myllärniemi & Minja Blom (toim.) *Elokuva uskonnon peilinä – Uskontotieteellisiä tarkennuksia länsimaiseen populaarielokuvaan*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 138–153.
- Sjö, Sofia & Häger, Andreas (2015) *Filmic constructions of the (religious) other: Laestadians, abnormality, and hegemony in contemporary Scandinavian cinema*. *Temenos* 51:1, 25–44.
- Sjöblom, Tom & Utriainen, Terhi (2004). *Uskonto – mysteeri vai arvoitus?* Teoksessa Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.) *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 9–33.
- Snellman, Gerd (2011) *Sions döttrar. De Laestadianska kvinnorna som traditionsförmedlare i norra svenska Österbotten åren 1927–2009*. Turku: Åbo Akademi.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) *Can the subaltern speak?* Teoksessa Cary Nelson & Lawrence Grossberg (toim.) *Marxism and the interpretation of culture*. Basingstoke: Macmillan Education, 271–313.
- Stone, Bryan (2013) *Interfaith encounters in popular culture*. *Journal of Religion and Popular Culture* 25:3, 403–415.
- Suolinna, Kirsti & Sinikara, Kaisa (1986) *Juhonkylä: Tutkimus pohjoissuomalaisesta lestadiolaiskylästä*. Helsinki: SKS.
- Sylvester, Christine (2007) *Whither the international at the end of IR*. *Millenium: Journal of International Studies* 35:3, 551–573.
- Särmä, Saara (2014) *Junk feminism and nuclear wannabes: Collaging parodies of Iran and North Korea*. Tampere: Tampere University Press.
- Taira, Teemu (2014) *Uskonto suomalaisissa sanomalehdissä tavallisena päivänä*. *Uskonnotutkija – religionforskaren* 2/2014, 1–19.
- Talonen, Jouko (2001) *Lestadiolaisuuden hajaannukset*. Teoksessa Jouko Talonen & Ilpo Harjutsalo (toim.) *Iustitia 14, Suomen teologisen instituutin aikakauskirja*. Helsinki: Suomen teologinen instituutti, 11–30.
- Talonen, Jouko (2016) *Lestadiolaisuus muuttuvan ajan paineissa*. *Perusta* 3/2016. www.perustalehti.fi/2016/05/lestadiolaisuus-muuttuvan-ajan-paineissa/.
- Thrift, Nigel (2008) *Non-representational theory: Space, politics, affect*. London: Routledge.
- Tronto, Joan & Fisher, Berenice (1990) *Toward a feminist theory of caring*. Teoksessa Emily Abel & Margaret Nelson (toim.) *Circles of care*. Albany: Suny Press, 36–54.
- Tuhiwai Smith, Linda (2012) *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London: Zed Books.
- Tuominen, Marja (2016) *Kaikki keinot palaavat könkäälle*. Teoksessa Mirja Hiltunen, Maria Huhmariniemi & Sandra Wallenius-Korkalo (toim.) *Pohjoisen poikia, maailman matkoja. Taiteen ja tieteen kiertokulut – Timo Jokelan juhlaulkaisu*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 8–12.
- Turner, Bryan (1984) *The Body and society*. Oxford: Blackwell.
- Uljas, Juhani (2000) *Peltoon kätetty aarre*. Oulu: Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys.
- Utriainen, Terhi (2006) *Alaston ja puettu. Ruumiin ja uskonnon ääret*. Tampere: Vastapaino.
- Valkila, Joni (2013) *Vanhoillislestadiolaisten ehkäisykiellon eettisyys ja yhteisöstä irtaantuneiden määrät*. *UUT ry, Selvityksiä* 1/2013. Helsinki: UUT ry.

- Valkonen, Sanna (2009) Poliittinen saamelaisuus. Tampere: Vastapaino.
- Valkonen, Sanna (2013) Lestadiolaisuuden jäljet saamelaisnaisten elämässä. Teoksessa Tapio Nykänen & Mika Luoma-aho (toim.) Poliittinen lestadiolaisuus. Helsinki: SKS, 206–44.
- Valkonen, Sanna & Wallenius-Korkalo, Sandra (2015) Embodying religious control: An Intersectional approach to Sámi women in Laestadianism. *Culture and Religion* 16:1, 1–16.
- Valkonen, Sanna & Wallenius-Korkalo, Sandra (2016) Practicing postcolonial intersectionality: Gender, religion and indigeneity in Sámi social work. *International Social Work* 59: 5, 614–626.
- Van der Tuin, Iris & Dolphijn, Rick (2010) The Transversality of new materialism. *Women: A Cultural Review* 21:2, 153–171.
- van Manen, Max (2016) Researching lived experience. Human science for an action sensitive pedagogy. 2nd edition. London & New York: Routledge.
- Vannini, Phillip (2015) Non-representational research methodologies: An Introduction. Teoksessa Vannini, Phillip (toim.) Non-representational theory and methodologies. Re-envisioning research. London: Routledge, 1–18.
- Veijola, Soile & Jokinen, Eeva (2001) Voiko naista rakastaa? Avion ja eron karuselli. Helsinki: WSOY.
- Vuola, Elina (1999) Marian tyttäret – kulttuuri ja naiseus uskonnon muovauksessa Latinalaisessa Amerikassa. Teoksessa Jaana Airaksinen & Tuula Ripatti (toim.) Rotunaisia ja feminismiä. Tampere: Vastapaino, 111–126.
- Vuola, Elina (2004) Ruumiillisuuden teologia. Teoksessa Lassi Larjo (toim.) Teologian uudet virtaukset. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 145–167.
- Vuola, Elina (2015) Unohdettu ero? Intersektionaalisuus, naiset, uskonto. Teoksessa Johanna Ahonen & Elina Vuola (toim.) Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä. SKS, Helsinki, 32–54.
- Wallenius-Korkalo, Sandra (2013) Laestadiuksen vihkimät. Essee erästä kuvitellusta pohjoisesta. Teoksessa Mervi Autti, Annika Immonen, Kari Immonen, Maija Mäkikalli & Päivi Rantala (toim.) Rovaniemi, Turku, Bysantti ja Oulu... Juhlakirja Marja Tuomiselle. Rovaniemi: LUP, 196–207.
- Weldes, Jutta & Rowley, Christina (2015) So, how does popular culture relate to world politics? Teoksessa Federica Caso & Caitlin Hamilton (toim.) Popular culture and world politics: Theories, methods, pedagogies. Bristol: E-International Relations, 11–34.
- Yip, Andrew & Nynäs, Peter (2012) Re-framing the intersection between religion, gender and sexuality in everyday life. Teoksessa Peter Nynäs & Andrew Yip (toim.) Religion, gender and sexuality in everyday life: The Politics of collective and individual identities. Farnham & Surrey: Ashgate, 1–16.
- Yuval-Davis, Nira (2011) The Politics of belonging: Intersectional contestations. London: Sage.

Muut lähteet

- Ajankohtainen Kakkonen, ”Homoilta”. Yle 2, 12.10.2010.
- Altés, Alberto (2017) Delay & care: toward responsible ‘worlding’ action. Seminaariesitelmä Living ethics -seminaarissa Rovaniemellä 13.9.2017.
- Amazon (2017) We Sinners -kirjan tiedot. <https://www.amazon.com/We-Sinners-Novel-Hanna-Pylväinen>. (katsottu 20.10.2017).
- Brunn, Stanley (2017) Religion / geography / intersections: Removing the silences. Konferenssiesitelmä American Association of Geographers (AAG) -vuosikonferenssissa, Bostonissa (USA) 8.4.2017.
- Elokuva uutiset (2017). Katsotuimmat suomalaiset elokuvat 1970–. <http://www.elokuva uutiset.fi/site/sf-2011/kotimaiset-19702012> (katsottu 20.10.2017).
- Ihmisoikeusliitto (2009) Ehkäisykielto loukkaa ihmisoikeuksia. Taustamuistio 4.3.2009. http://ihmisoikeusliitto.fi/wpcontent/uploads/2014/05/IOL_Taustamuistio_vanhalestadiolaisten_ehkaisykiellosta_2009.pdf (haettu 17.5.2017).

- Kaarela, Tanja (2013) Saara. Tampere: Torni.
- Kaleva (2013) Vanhoillislestadiolaisten johtaja: Teimme virheitä. Julkaistu 24.10.2013. <http://www.kaleva.fi/uutiset/kotimaa/vanhoillislestadiolaisten-johtaja-teimme-virheitä/645900/> (katsottu 20.10.2017).
- Kautokeino-opprøret (2008) Elokuva. Ohjaus Nils Gaup. Oslo: Rubicon Film AS.
- Kinnunen, Mauri (2012) Lestadiolaisuuden tulevaisuuskuvat. Seminaariesitelmä Laestadiuksen perintö ja perilliset -seminaarissa Oulussa 5.10.2012.
- Kotimaa24 (2011) Vanhoillislestadiolaiset pyytävät anteeksi hoitokokousten väärinkäytöksiä. Julkaistu 09.10.2011. <https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/vanhoillislestadiolaiset-pyytavat-anteeksi-hoitokokousten-vaarinkaytoksia/> (katsottu 20.10.2017).
- Laestadian Lutheran Church (LLC) (2017) Kotisivut. <http://www.llchurch.org> (katsottu 20.10.2017).
- Maa on syntinen laulu (1973) Elokuva. Ohjaus Rauni Mollberg. Suomi: RM-Tuotanto.
- Maailmassa (2004) Dokumenttielokuva. Ohjaus Pia Andell. Helsinki: Production House Oy 2004.
- Mukka, Timo K. (1964) Maa on syntinen laulu. Helsinki: Gummerus.
- Naiset ja lestadiolaisuus kirjallisuusluettelo (2017) Lapin maakuntakirjasto. <https://admin.rovaniemi.fi/loader.aspx?id=cbbeca9c-9826-44d6-9ad1-888ea3ce2ddd> (katsottu 20.10.2017).
- Niemi, Mikael (2000) Populärmusik från Vittula. Stockholm: Norstedt.
- Niemi, Mikael (2001) Populaarimusiikkia vittulajänkältä Helsinki: Like.
- Oulun kaupunginteatteri (2017) Kotisivut. <http://teatteri.ouka.fi/> (katsottu 20.10.2017).
- Pelo, Riikka (2006) Taivaan kantaja. Helsinki: Teos.
- Populaarimusiikkia vittulajänkältä (2004) Elokuva. Ohjaus Reza Bagher. Helsinki: FS Film.
- Pylväinen, Hanna (2017) Kirjailijan kotisivut. <http://www.hannapylvainen.com/> (katsottu 20.10.2017).
- Raittila, Hannu (1998) Ei minulta mitään puutu. Helsinki: WSOY.
- Rauhala, Pauliina (2013) Taivaslaulu. Helsinki: Gummerrus.
- Rauhala, Pauliina (2018) Synninkantajat. Helsinki: Gummerrus.
- Remes, Ilkka (2005) Nimessä ja veressä. Helsinki: WSOY.
- Suomen Elokuvasäätiö (SES) (2017) Kotisivut. <http://www.ses.fi> (katsottu 20.10.2017).
- Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys (SRK) (2017) Kotisivut. <https://srk.fi/> (katsottu 20.10.2017).
- Ylimaula, Anna-Maija (1976) Papintyttö. Helsinki: WSOY.

Artikkelit

Rajoja ja valintoja

Lestadiolaisuuden representaatiot *Kielletty hedelmä* -elokuvassa

Sandra Wallenius-Korkalo

Dome Karukosken ohjaama ja Alekski Bardyn käsikirjoittama ja tuotama *Kielletty hedelmä* (2009) kertoo kahden aikuistuvan lestadiolais-tytön kasvutarinan. Raakel (Marjut Maristo) ja Maria (Amanda Pilke) ovat parhaat ystävät, jotka karkaavat kesäksi uskonnollisen maalais-kotinsa rauhasta Helsinkiin kokemaan elämänsä seikkailun ja etsimään itseään. Kesän – ja elokuvan – lopussa Raakel ja Maria joutuvat päättämään, palaavatko he kotiinsa ja liikkeen piiriin. Tytöt päätyvät vastakkaisiin ratkaisuihin. Elokuva on tarina ”rajojen rikkomisesta ja vapauden etsimisestä”, kuten sitä mainoksissa ja Suomen elokuva-säätiön sivuilla luonnehditaan. *Kielletty hedelmä* sijoittuu nykyhetkeen ja se on lähinnä suunnattu nuorelle yleisölle. Elokuva on kiertänyt laajasti kansainvälisiä filmifestivaaleja ja voittanut myös lukuisia palkintoja ja kunniamainintoja.¹

Tässä artikkelissa tarkastelen lestadiolaisuuden representaatioita *Kielletty hedelmä* -elokuvassa. Representaatioiden tutkiminen tarkoittaa sen tutkimista, miten elokuvassa kuvataan ja tyypitellään erilaisia kategorioita, kuten lestadiolaisuutta tai esimerkiksi sukupuolta. Representaatioiden tutkimisen tulisi kategorioiden kuvailun ohella pyrkiä myös niiden kriittisen luentaan ja problematisointiin. Lähtöoletuksena on, että ilmiön tai asian representaatio kiinnittyy siihen, miten ymmärrämme ja merkityksellistämme tämän kategorian.² Sosiaaliset ja kulttuuriset kategoriat ovat määrittäviä ja luonteeltaan normatiivisia. Ne eivät siis ole luonnollisia tai viattomia vaan sisältävät ja edellyttävät vallankäyttöä ja hallintaa. Ilmiön poliittisuus hahmottuu erontekojen ja merkityksien rakentamisena ja purkamisena ja niistä käytynä kamppailuna.³ *Kielletty hedelmä* osallistuu mieli-

kuvien ja tiedon tuottamiseen herätysliikkeistä, uskonnollisuudesta, nuorten naisten valintojen ja toimijuuden mahdollisuuksista tämän päivän Suomessa.

Elokuvien tulkinta kiinnittyy aina tiettyyn historialliseen, paikalliseen ja kulttuuriseen kontekstiin.⁴ Myös tutkijan tausta vaikuttaa analyysiin.⁵ Lestadiolaisuuden tutkijana tulen liikkeen ulkopuolelta. Siinä missä *Kiellettyä hedelmää* voisi tarkastella nuortenelokuvana tai romanssi-genren edustajana, kiinnittyy huomioni tässä kuitenkin nimenomaan uskonnollisen liikkeen kuvaukseen. Elokuvan lopussa tyttöjen kohtaama valinta lestadiolaiseen liikkeeseen sitoutumisesta tai sen jättämisestä voidaan nähdä puhtaasti henkilökohtaisena aikuistumiseen, itsenäistymiseen ja elämäntapaan liittyvänä ratkaisuna. Lestadiolaisen liikkeen näkökulmasta ja sen konkreettisen jatkuvuuden kannalta elokuvassa on kuitenkin kyse yhdestä keskeisestä jatkuvuuden edellytyksestä, liikkeen kyvystä pitää jäsenensä. Populaarikulttuurin tuotoksena elokuva osallistuu lestadiolaisuuden tuottamiseen ja samalla se paljastaa lestadiolaiselle yhteisölle kuvitelun jatkuvuuden keskeisen käännekohtan ja antaa mahdollisuuden tarkastella siitä esitettyjä tulkintoja.

Kielletty hedelmä on fiktiivinen elokuva. Elokuvan tekijät eivät itse ole lestadiolaisia.⁶ Miksi sitten tarkastella tällaista elokuvaa, jos halutaan tutkia lestadiolaisuutta? Mitä fiktio voi paljastaa lestadiolaisuudesta, lestadiolaisuutta elävistä ihmisistä, koko liikkeestä? Todellisuuden ja fiktion suhde on aina monimutkainen ja moniulotteinen. Elokuva voi sijoittua fiktiiviseen maailmaan, mutta kuvastaa tarkastikin vaikkapa jotain reaali maailman tilannetta. Toisaalta täysin fiktiivinen tai jopa surrealistinen kertomus voidaan sijoittaa esimerkiksi Helsingin kaduille tai Pohjois-Pohjanmaan lakeuksille. *Kielletty hedelmä* kertoo tarinan, joka voisi ehkä olla totta ja joka sijoittuu tunnistettaviin paikkoihin Suomessa.

Representaatioiden analyysin tarkoituksena ei ole kuitenkaan ensisijaisesti tutkia, vastaako elokuva todellisuutta tai kuvaako elokuva tarkasti jotakin oikeaa, todellista lestadiolaisuutta. Mistäpä yksiselitteinen vertailukohta löytyisikään, sillä lestadiolaisuus itsessään on

moninaista: ei ole olemassa yhtä ja pysyvää lestadiolaisuutta, johon elokuvaa voisi verrata. On siis tarpeen osin ylittää kysymys elokuvan todellisuusluonteesta ja pohtia, mitä elokuva kertoo nimenomaan sellaisena kuin se on: elokuvana, representaationa, valtaväestön tuottamana fiktiona.

Kielletty hedelmä on populaari kuvaus ja tulkinta lestadiolaisuudesta. Sellaisenaan se on saanut vaikutteita ja vaikuttaa julkiseen keskusteluun liikkeen ympärillä. Lestadiolaisuus itsessään on representaatioiden kyllästävä ja elokuvan luoma kuva liikkeestä osallistuu ymmärryksemme muokkaamiseen siitä, mitä liike on. Elokuvat voivat olla voimakkaita mielipidevaikuttajia, elokuvien tarinat vetoavat tunteisiimme ja stereotyyppisinäkin, tai ehkä juuri siksi, niillä on kyky muovata käsityksiämme ilmiöistä ja asioista, varsinkin suurelle yleisölle vähän vieraammista, kuten tässä tapauksessa lestadiolaisuudesta.⁷

Tämä artikkeli ei edusta puhtaasti elokuva-analyysia vaan enemminkin pyrin avaamaan tiettyjä teemoja lestadiolaisuudesta elokuvassa ja elokuvan kautta. Tarkoituksenani ei myöskään ole tutkia elokuvan vastaanottoa⁸, vaikka tämä olisikin yksi tyypillinen lähestymistapa elokuvatutkimuksessa, vaan katsojien tai yleisön näkökulma jää pääosin syrjään. Analyysin irrottaminen kokonaan elokuvan saamasta julkisuudesta tai siihen liittyvästä keskustelusta ei kuitenkaan ole suotavaa. Esimerkiksi elokuvan mainokset ja kritiikit vaikuttavat paitsi elokuvan vastaanottoon myös auttavat elokuvan kontekstualisoinnissa.⁹

Kielletty hedelmä -elokuvan ohella lähdeaineistooni kuuluu kolme elokuvan ilmestymisen aikaista arvostelua sekä ohjaajaan haastattelu. Keskustelutan elokuvaa suhteessa lestadiolaistutkimukseen ja tarkastelen sen teemoja jossain määrin myös suhteessa liikkeen itsensä tuottamaan materiaaliin. Tämän lisäksi peilaan *Kiellettyä hedelmää* paikoin vanhoillislestadiolaisesta kulttuurista ja maailmankatsomuksesta kertovaan dokumenttielokuvaan. Tämä vuonna 2004 valmistunut, Pia Andellin ohjaama ja käsikirjoittama dokumentti *Maailmassa* on tarina kahdesta lestadiolaistaustaisesta miehestä, jot-

ka nuoruudessaan valitsivat eri tiet toisen jäädessä liikkeeseen ja toisen siitä erotessa.¹⁰ Dokumentin alkuasetelma on siis samankaltainen kuin *Kielletty hedelmä* -elokuvan loppu.

Ennen kuin siirryn tarkastelemaan elokuvaa lähemmin käyn seuraavassa alaluvussa lyhyesti lävitse eräitä lestadiolaiseen herätysliikkeeseen, uskontoon ja elokuvaan liittyviä lähtökohtia. Tämän jälkeen tulkitsen elokuvaa perinteiden, rajojen ja kohtaamisten representatioiden kautta. Lopuksi tuon nämä teemat yhteen tarkastelemalla niitä valintoja, joita tytöt *Kielletty hedelmä* -elokuvassa tekevät suhteessa lestadiolaiseen liikkeeseen ja sen jatkuvuuteen.

Liike, uskonto, elokuva

Lestadiolaisuus on luterilainen herätysliike, jonka juuret voidaan paikallistaa ruotsalais-saamelaisen kasvitieteilijän ja tiedemiehen Lars Levi Laestadiuksen (1800–1861) oppeihin. Lestadiolaisuus on levinnyt menestyksekkäästi Suomen ja muiden Pohjoismaiden ohella muun muassa Pohjois-Amerikkaan ja Venäjälle, mutta liikkeen historiaa luonnehtivat myös lukuisat kiistat ja hajaannukset. Nykyisin lasketaan jopa kahdeksantoista eri lestadiolaisuuden suuntausta.¹¹ Vanhoillislestadiolaisuus on lestadiolaisuuden haaroista kiistatta suurin. Liikkeeseen kuuluu noin satatuhatta suomalaista. *Kielletty hedelmä* -elokuvan tapahtumat sijoittuvat nimenomaan vanhoillislestadiolaisten keskuuteen.

Lestadiolaiset tunnetaan tyypillisesti suurista perheistään ja konservatiivisista arvoistaan. Vanhoillislestadiolaiseen elämäntapaan eivät kuulu alkoholi, televisio, rytmimusiikki, meikkaaminen, esiaviollinen seksi tai ehkäisy. Lestadiolaiset osallistuvat aktiivisesti seurakuntansa toimintaan ja painottavat vahvaa henkilökohtaista vakaumusta uskonasioissa. Vanhoillislestadiolaiset myös pitävät omaa seurakuntaansa kristillisyyden puhtaimpana muotona ja uskovat pelastuksen olevan mahdollista vain (vanhoillis)lestadiolaisuuden sisällä.¹² Suomen Luterilaisessa kirkossa vanhoillislestadiolaiset muodostavat eräänlaisen kirkon kirkon sisällä (*ecclesiola in ecclesia*)¹³.

Lestadiolaisuus on siis uskonnollinen liike, mutta sitä voi myös lähestyä tietynlaisena sosiaalisena rakenteena, järjestyksenä tai maailmassa olon tapana. Sosiologi Peter Berger näkee uskonnot ja uskonnollisuuden ensisijaisesti osana ihmisten maailman hahmottamisen ja järjestämisen prosessia. Uskonto on Bergerille merkityksenannon järjestelmä, joka on yhtä aikaa selittävä ja arvottava, normatiivinen. Sosiaalinen järjestys, *nomos*, selitetään ja legitimoidaan jollain ihmisistä suuremmalla, jolloin sitä aletaan pitää luonnollisena, jopa pyhänä. Uskonnot ovat kautta historian olleet tämän legitimoinnin tehokkaimpia välineitä.¹⁴ Clifford Geertzin klassinen uskonnon määrittelmä viittaa samankaltaiseen järjestämisen periaatteeseen. Geertz näkee uskonnon ”symbolien järjestelmänä”, joka ”toimii vahvistaakseen voimakkaita, kaikkialle leviäviä ja kauan kestäviä mielialoja ja motivaatioita ihmisissä formuloimalla käsityksiä jostakin olemassaolon yleisestä järjestyksestä ja antamalla näille näkemyksille sellaisen todellisuuden vaipan, että mielialat ja motivaatiot näyttävät ainutlaatuisen realistisilta”.¹⁵

Sosiologi Meredith McGuire korostaa erityisesti uskonnon sosiaalista aspektia: ”uskonto on olemassa sosiaalisessa kontekstissa, se muokkaantuu sosiaalisessa kontekstissaan ja vaikuttaa sosiaaliseen kontekstiinsa”.¹⁶ Lienee ilmeistä, että uskonnollisen vakaumuksen, ajattelun ja toiminnan vaikutukset eivät rajoitu vain uskonnollisten instituutioiden piiriin vaan voivat ulottua kaikille yhteiskunnan ja elämän alueille.¹⁷ Tämä on erityisen totta lestadiolaisessa liikkeessä, jossa oikeastaan koko maailmassa olon tapa on lestadiolaisuuden kyllästävä: lestadiolaisuus vaikuttaa yksilöihin ja yhteisöön, arjen ja eletyn elämän, uskon ja uskonnollisuuden kokemuksiin sekä toiminnan ja valintojen mahdollisuuksiin. Yhteiskunnallisessa tarkastelussa uskontojen tutkiminen voi valottaa esimerkiksi yhteisön ja yhteiskunnan suhdetta, yhteisön organisoitumista, valtaa, hallintaa ja näiden legitimaatioita sekä sosiaalista tai yhteiskunnallista muutosta.¹⁸ Uskonto on sekä koheesion että konfliktin voima. Se luo ja jakaa ihmisryhmiä.¹⁹ Uskonto on siis sekä maailmaa ylläpitävä että sitä järjestyttävä ja hajottava voima, kuten Berger asian ilmaisee.²⁰

Feministisen uskonnontutkimuksen piirissä on jo 1960-luvulta alkaen kiinnitetty huomiota uskonnon ja sukupuolen kytköksiin. Kristinuskolla on ollut, ja on osin yhä, huomattava vaikutus erityisesti naisten yhteiskunnalliseen asemaan. Esimerkiksi vallitsevat sukupuoliroolit on tyypillisesti legitimoitu uskonnollisilla argumenteilla. Näin tapahtuu edelleen lestadiolaisuudessa. Naisten uskonnollisuus nähdään usein ensisijaisesti yksityiseen sfääriin kuuluvana siinä missä miehet hallitsevat uskonnon harjoittamisen julkista puolta. Toisaalta uskonnollisten tapojen ja vakaumuksen säilyttämisessä ja välittämisessä naisten rooli on keskeinen, sillä usein juuri naiset siirtävät nämä seuraavalle sukupolvelle.²¹ Uskonnollisen liikkeen jatkuvuus voi siis pitkälti olla naisten käsissä.

Miten sitten lähestyä uskonnollista liikettä käsittelevää elokuva? Elokuva- ja mediatutkimuksessa painotetaan usein, että median roolina on reflektoida, tukea ja rakentaa yhteiskuntaa, esittää jaettuja uskomuksia. Elokuva ei vain kuvita vaan luo kuvitelman, kuten elokuvantutkija Anu Koivunen huomauttaa. Elokvat rakentavat ihmisten käsitystä itsestään, muista ja sosiaalisista suhteista. Kyse ei siis ole ainoastaan yksittäisistä representaatioista vaan siitä millaisia mahdollisuuksia ymmärtää, kategorisoida tai kokea elokuva tarjoaa. Elokvassa on siis kyse tiedon ja merkitysten tuottamisen välineestä.²² Elokuva myös tarjoaa tutkijalle monenlaisia mahdollisuuksia uskonnon ja uskonnollisuuden tarkasteluun.²³

Kielletty hedelmä ei suinkaan ole ensimmäinen suomalainen elokuva, jossa käsitellään uskontoon tai herätysliikkeisiin liittyviä teemoja.²⁴ Teologin ja media-alan yrittäjän Teemu Kakkurin mukaan kotimaisen elokuvan ja herätysliikkeiden suhde ei kuitenkaan ole ollut mutkaton vaan voitaisiin jopa puhua molemminpuolisista epäluuloista. Useiden herätysliikkeiden piirissä suhtaudutaan elokuvaan vähintäänkin varauksella. Merkittävistä suomalaisista herätysliikkeistä lestadiolaisuus asennoituu ehkä kaikkein kielteisimmin elokuvaan. Elokvantekijöitä ei herätysliikkeissä juuri ole. Ulkopuolisten elokviantekijöiden näkemykset liikkeistä puolestaan saattavat olla vaillinaisia ja värittyneitä. Etäisyys ja outous välittyvät myös uskonnollis-

ten liikkeiden kuvaukseen elokuvassa. Kärjistäen herätyskristillisyyden suomalaisen elokuvan historiassa onkin kuvitettu vakavilla tummapukuisilla virren veisaajilla tai sitten vaihtoehtoisesti uskonnollisella hurmiolla, omalla tavallaan eksoottisena, lähes eroottisena.²⁵

Usein uskonnollisuus näyttäytyy suomalaisessa elokuvassa taustalla, esimerkiksi yhteisöä luonnehtivana piirteenä. Toinen yleinen tapa käsitellä uskonnollisia teemoja elokuvassa on uskonnollinen henkilöahmo, tyyppillisesti pappi, joka usein on jonkinlaisen sisäisen konfliktin piinaama.²⁶ Sen sijaan elokuvia, joissa käsitellään nuorten ihmisten uskonelämää ja valintoja varsinkaan niin, että uskonnollisuus näyttäytyisi varteenotettavana vaihtoehtona, ei ole paljon.²⁷ Tässä mielessä *Kielletty hedelmä* on erityinen elokuva. Kansainvälisessä mittakaavassa *Kielletty hedelmä* muistuttaa jossain määrin Yhdysvaltojen amisheja tai mennoniittejä kuvaavia elokuvia. Kakkurin mukaan *Kielletty hedelmä* oli ensimmäinen suomalainen elokuva, joka otti herätysliikkeen aidosti keskiöön ja pyrki esittämään katsojalle myös liikkeen sisäpuolen, antamaan uskoille nuorille äänen ja kasvot.²⁸

Paikan²⁹ traditio

Kielletty hedelmä sijoittaa Raakelin ja Marian lestadiolaisyhteisön Pohjois-Suomen maisemiin.³⁰ Elokuvan alkukohtaus kuvaa rauhallista aamua kesäisellä maaseudulla: tie, peltoja, lato ja Raakelin kotitalo, jossa herätään uuteen päivään. Tunnelmaltaan vanhoillislestadiolainen maailma tyttöjen kuvitteellisessa kotikylässä näyttää sijaitsevan melkein kuin mennessä ajassa, modernin maailman kiireiden koskemattomissa. Se, että lestadiolaisyhteisö näyttää asuttavan maalaiskylää, ei ole sattumaa. Suomalaisessa elokuvassa on itse asiassa tyyppillistä paikallistaa uskonnollisuus maalle, syrjäseudulle ja pieniin asutuskeskuksiin.³¹ Maantieteellisesti elokuva sijoittaa lestadiolaisen perinteen siis pohjoiseen. Tämäkään ei ole sattumaa. Lestadiolainen liike ja elämäntapa muodostavat vahvan tradition jatkumon, joka kiinnittyy erityisesti pohjoiseen.

Lestadiolaisuus voidaan nähdä pohjoisen kulttuurin tuotteena. Liike on lähtöisin 1840-luvulta Ruotsin Lapista, josta se levisi nopeasti Pohjoiskalotin alueelle erityisesti suomalais- ja saamelaisväestön keskuudessa. Liikkeellä on juuret pietismin, herrnhutilaisuuden ja lukijaisuuden traditioissa. Liikkeen isänä pidetty Laestadius kuitenkin onnistui nivomaan myös saamelaisen mytologian ja tradition elementtejä luterilaisiin opetuksiin. Liikkeen synty ja suosio voidaan kiinnittää Pohjois-Suomen elinoloihin ja historialliseen tilanteeseen. Lestadiolaisuus tarjosi pohjoisen ihmisille väylän vahvan identiteetin rakentamiseen ja oman fyysisen ja mentaalisen tilan haltuun ottoon, kuten kulttuurihistorioitsija Marja Tuominen asian ilmaisee. Lestadiolaisuudella on ollut merkittävä uskonnollinen, kulttuurinen ja sosiaalinen vaikutus pohjoisen ihmisiin ja yhteisöihin ja pohjoisen kulttuuripiirin vaikutukset näkyvät osin liikkeessä edelleen.³²

Huolimatta siitä, että lestadiolaisuus on muuttunut paljon alkuaikojen pohjoisesta herätysliikkeestä, pohjoisuus ja lestadiolaisuus yhdistetään mielikuvissa helposti toisiinsa.³³ Kyseenalaista on silti, missä määrin tämän päivän lestadiolaiset tunnistavat liikkeen pohjoiset juuret. Vanhoillislestadiolaisuutta tutkinut Mervi Kutuniva huomauttaa, että hänen haastattelemansa lestadiolaiset pitivät pohjoisuuden ja lestadiolaisuuden kytköstä jokseenkin vieraana ajatukseksi. Lestadiolaisuus on levinnyt kaikkialle Suomeen ja vain pieni osa lestadiolaisista asuu enää pohjoisella maaseudulla.³⁴ Lestadiolaiset ovat myös koko liikkeen historian ajan asuneet kaupungeissa, Suomen ensimmäinen Rauhanyhdistyskin³⁵ perustettiin pääkaupunkiin Helsinkiin. *Kielletty hedelmä* -elokuvassa yhteyttä kuitenkin hyödynnetään: lestadiolaisuus ja pohjoisuus muodostavat parin. Pohjoinen maaseutu näyttäytyy elokuvassa eräänlaisena syrjäisenä turvasatamana, lintukotona – myös tyypillinen pohjoisen maisemaan liitetty myytti.³⁶ Elokuva siis toistaa tiettyjä sekä lestadiolaisuuteen että pohjoiseen liitettyjä stereotyyppioita.³⁷

Vastaparina pohjoisen uskonnolliselle kyläyhteisölle elokuvassa on eteläsuomalainen kaupunki, jonne lestadiolaistytöt suuntaavat kesäksi. Helsinki edustaa elokuvassa ”maailmaa”. Pääkaupungin syke

välittyy tyypillisen kuvaston kautta: kiireisiä ihmisiä, kahviloita ja baareja, kauppoja, mainoskylttejä ja takakujia. Maallistunut ja maailmallinen kaupunki on siis elokuvassa lestadiolaisyhteisön totaalinen vastakohta. Haastattelussaan ohjaaja Karukoski myöntää tietoisesti rakentaneensa elokuvaan vastakkainasettelua näiden paikkojen välille. Hän kertoo olleensa kiinnostunut kahden arvoyhteisön kohtaamisesta: toisaalla on liberaali ja sekulaari Helsinki vapauksineen, houkutusineen ja paheineen, toisaalla konservatiivinen, kontrolloitu mutta myös lämmin ja viaton pohjoisen kyläyhteisö.³⁸ Vastakkainasettelu ei ole jäänyt huomaamatta elokuvan arvosteluissa. Esimerkiksi Yleisradio kritisoi vastakkainasettelua Helsingin ja lestadiolaisyhteisön välillä kärjistetyksi ja epäuskottavaksi.³⁹

Erojen korostaminen palvelee kuitenkin tarkoitusta. Suvi Ronkainen ja Päivi Naskali ovat naistutkimuksen kontekstissa huomautaneet, että paikan tematisointia tapahtuu yleensä juuri silloin kun halutaan korostaa eroja, toiseutta, jaottelua meihin ja muihin.⁴⁰ Mielenkiintoisesti samankaltainen paikkojen vastakkainasettelu – tai siis tarkemmin sanottuna maailmojen erilaisuuden näyttäminen ja korostaminen paikkojen kuvaamisen avulla – löytyy myös *Maailmassa*-dokumenttielokuvasta⁴¹. Liikkeestä eronnut Sakari asuu Helsingissä ja häntä kuvataan kaupunkiympäristössä, kun taas lestadiolainen Mikko asuu perheineen Taivalkosken maaseudulla. Sakari näyttää dokumentissa useimmiten yksin, usein työssään valokuvaajana, kaupunkimaisemassa, kuvaamassa tyhjiä rakennuksia. Mikko taas on lähes lakkaamatta suuren perheensä ympäröimänä. Häntä kuvataan ruokapöydän ääressä, maalaistalon askareissa ja erilaisissa luonnossa tapahtuvissa aktiviteeteissa, kalassa, peltotöissä, uimassa, pulkkamäessä.

Muiden ihmisten, perheen, sukulaisten, yhteisön, läheisyys lestadiolaisessa elämäntavassa tulee näkyväksi myös *Kielletty hedelmä*-elokuvassa. Elokuvan lestadiolaisuus esitetäänkin perinteisesti yhteisöllisenä: elokuvan lestadiolaiset ovat paikkaan sidottu tiivis yhteisö, jossa kaikki tuntevat toisensa. Tämä tulee selväksi jo elokuvan alussa, kun Raakel herää ja ryhtyy aamurukouksen jälkeen herättele-

mään yhtätoista sisarustaan yhteisiin aamutoimiin. Seuraavassa kohtauksessa koko yhteisö on koolla kirkolla. Ystävät tapaavat, ihmiset hymyilevät ja halaavat toisiaan ja kättelevät saarnamiehiä⁴² kirkon ovella. Lyhyen liikkeestä kertovan esittelytekstin ohella tämä on se kuva, jolla lestadiolaisuus ensimmäisenä esitellään elokuvan katsojalle. Vahvan yhteisöllisyyden korostamisen lestadiolaisen liikkeen kuvauksessa on huomionut myös uskontoa ja elokuvaa tutkinut Sofia Sjö, joka on viitannut myös *Kielletty hedelmä* -elokuvaan.⁴³

Perheen korostamiselle lestadiolaisen yhteisön kuvauksessa on perustelunsa: tämän päivän lestadiolaisuuteen synnyttään ja kasvatetaan, siihen ei juurikaan liitytä ulkopuolelta. Lestadiolaisuus yhdistää perheitä ja sukua, naapurustoja ja paikallisyhteisöjä.⁴⁴ Lestadiolaisuus näyttäytyy siis tavallaan periytyvänä kulttuurina, eräänlaisena etnisyytenä. Tässä mielessä mielenkiintoisen vertailukohdan lestadiolaisuudelle voisi tarjota toinen kotimainen vähemmistö, saamelaiset. Myös saamelaiseksi synnyttään, mutta tämä ei saamelaisuuden tutkijan, politiikkatieteilijä Sanna Valkosen mukaan yksin riitä. Saamelainen identiteetti kiinnittyy vahvasti perinteisiin: saamelaisena oleminen edellyttää perinteiden tuntemista ja toistamista, muuten identiteetti voi asettua kyseenalaiseksi. Samoin lestadiolaisena oleminen edellyttää tiettyjen perinteiden ja toimintatapojen toistamista – lestadiolaisuuden performointia – esimerkiksi osallistumalla säännöllisesti seuroihin tai pukeutumalla tietyllä tavalla tai välttämällä maalliseksi määriteltyjä asioita. Saamelaisuutta ja lestadiolaisuutta molempia rakennetaan myös erojen ja vastakkainasettelujen kautta suhteessa valtaväestöön.⁴⁵

Sukupuolittunut perinne

Edellä elokuvan välittämää lestadiolaisuutta tarkasteltiin pohjoiseen ja paikkaan kiinnittyneenä traditiona. Lestadiolainen perinne representoituu *Kielletty hedelmä* -elokuvassa myös sukupuolittuneena järjestelmänä. Sukupuoli on esimerkki kulttuurisesta rakenteesta, jonka avulla voidaan luoda hierarkioita ja erotella ihmisiä. Suku-

puolta tuotetaan kielenkäytön ja ruumiillisen suorittamisen kautta.⁴⁶ Sukupuoli ei tietenkään ole ainoa tämältyyppinen kategoria vaan muita ovat muun muassa etnisyys, ikä ja sosiaaliluokka. Intersektionaalissa lähestymistavassa korostetaan erilaisen eronteon kategorioiden yhtäaikaista läsnäoloa. Nämä erot tulevat näkyviksi – ja eletyiksi – kehossa. Siksi tarkastelemalla kehon ja kehollisuuden esittämistä elokuvassa voidaan päästä näiden kategorioiden jäljille.⁴⁷ Esimerkiksi tietty tilaan sijoittumisen tai tilassa liikkumisen tavat ovat osa kategorioiden julkista esittämistä. Erot materialisoituvat ja muokkaantuvat elokuvassa ”asentojen, eleiden, puvustuksen, meikin, lavastuksen ja tarinnankerronnan kautta”.⁴⁸

Miten naissukupuolen ja lestadiolaisuuden representaatiot sitten risteävät ja rakentuvat elokuvan tytöissä? Lestadiolaisuus kantaa mukanaan sukupuolierojen konventiota ja legitimoitua. Uskonnollisissa yhteisöissä sukupuolten väliset erilaiset roolit ja mahdollisuudet ja jopa suoranaisten epätasa-arvo voivat näyttäytyä muuttumattomana järjestyksenä tai Jumalan tahtona.⁴⁹ Lestadiolaisuudessa naiset eivät voi toimia papin virassa tai puhujan tehtävissä, eikä naisia myöskään löydy Rauhanhdistysten johtavista toimista.⁵⁰ Toisin kuin nykyikäisen lestadiolaisuudessa, liikkeen varhaisissa vaiheissa suhtautuminen naisten toimintaan seurakunnassa oli sen aikaiseen valtakirkkoon verrattuna jopa vapaamielisempää. Laestadius itse piti naisia erityisinä armon välittäjinä ja hänen on tulkittu tukeneen naisprofettoja. Liikkeen alkuaikoina naisia saattoi myös toimia julkisina puhujina miesten rinnalla.⁵¹

Naisen rooli vanhoillislestadiolaisuudessa on kuitenkin ensisijaisesti äidin rooli. Naisen uskonnollisuus liittyy kuuntelijan ja kasvattajan tehtävään ja arjesta huolehtimiseen. Äitiyttä arvostetaan lestadiolaisuudessa korkealle, mutta naiseus näyttäytyy jopa tabuna. Naiseus yhdistyy seksuaalisuuteen ja sitä kautta synnillisyyteen. Äitiys puolestaan on elintärkeää liikkeen olemassaololle ja jatkuvuudelle ja siksi se onkin kunnioitettu status. Naisilla siis on ollut ja on edelleen keskeinen rooli lestadiolaisen tradition ylläpidossa ja välittämisessä seuraavalle sukupolvelle.⁵² Koska lestadiolaiset eivät, aina-

kaan virallisesti, käytä ehkäisyä, lasten lukumäärä on huomattavasti suomalaista keskivertoa suurempi. Lestadiolaiset tunnetaankin suurista perheistään ja tämä näkyy myös elokuvassa erityisesti Raakelin kaksitoistalapsisen perheen kuvauksessa. Itse asiassa samoihin aikoihin kun *Kielletty hedelmä* tuli teattereihin, Ihmisoikeusliitto tutki ja kommentoi ehkäisykäyttökieltoa lestadiolaisessa liikkeessä.⁵³ Lapsiasia, kuten sitä liikkeen piirissä kutsutaan, onkin saanut paljon huomiota julkisuudessa ja tämä tunnustetaan myös liikkeen sisällä.⁵⁴

Lasten hankinta ei ole vielä aivan ajankohtaista *Kielletyn hedelmän* Raakelille ja Marialle eikä sitä suoranaisesti käsitellä elokuvassa. Ehkä tästä syystä elokuvan ympärillä ei herännyt mainittavaa keskustelua asiasta. Kuitenkin elämä suurperheen äitinä on se todennäköinen tulevaisuus, joka odottaa elokuvan tyttöjä. Lestadiolaistytöt oppivat lapsesta saakka jäsentämään elämäänsä suhteessa tulevaan äitiyteen.⁵⁵ Tyttöjen vuorovaikutuksesta tiettyjen kotiseurakunnan poikien kanssa on pääteltävissä, että aviomiehet on jo katsottu valmiiksi ja lestadiolaisen tradition oletetaan jatkuvan. Uskovana oleminen on lestadiolaisnaiselle kiistattoman ruumiillista. Toistuvat rascaudet jättävät jälkensä kehoon ja vaikuttavat myös huomattavasti niihin elämänvalintoihin, joita nainen voi tehdä, esimerkiksi työuran suhteen. Myös *Maailmassa*-dokumentin Mikko, lestadiolaisperheen isä, sanoo elämän määräytyvän sen mukaan, miten lapsia tulee. Naisille tämä vaikutus on todennäköisesti vielä suurempi.

Kielletty hedelmä -elokuvan tytöt ilmentävät käytöksellään ja ulko-muodollaan perinteistä, ”luonnollista” ja vaatimatonta naisen mallia. Tytöt pukeutuvat lapsenomaisesti pellavamekkoihin ja pitävät hiukset värjäämättöminä ja pitkinä. Elokuvan tarina on heteronormatiivinen. Jos länsimaalaisen elokuvan vallitseva naishahmo on vaa-leatukkainen, hoikka ja hetero, on *Kielletyn hedelmän* Raakel kaikkea tätä.⁵⁶ Lestadiolaisuudessa homoseksuaalisuus nähdään syntinä ja homoseksuaalinen käytös Jumalaa vastaan toimimisena.⁵⁷ Elokuvassa on kuitenkin ilmeisesti homoseksuaalinen hahmo, Marian sisar Eeva. Eeva on jättänyt liikkeen ja asuu Helsingissä. Hänen elämänsä kuvataan jokseenkin kaoottisena, juhlinnan täyttämänä, eikä hen-

kilöhahmo vaikuta onnelliselta. *Helsingin Sanomien* arvostelussa kysytäänkin perustellusti, mitä elokuvassa halutaan sanoa yhteisönsä hylkäämän, seksuaalivähemmistöön kuuluvan alkoholinhuuruisen entisen lestadiolaisen hahmolla.⁵⁸

Tutkimuksessaan naisten sitoutumisesta konservatiivisiin kristillisyyden muotoihin sosiologi Kirstin Aune havainnoi, että ”naiset, jotka työskentelevät kokopäiväisesti, eivät ole naimisissa, joilla on feministisiä näkemyksiä tai jotka eivät ole heteroseksuaalisesti orientoituneita” lähtevät todennäköisemmin tällaisista liikkeistä, siinä missä naiset, jotka haluavat elää perinteisen perheideaalin mukaan, todennäköisesti jäävät yhteisöön.⁵⁹ Eevan hahmo sopii ”lähtijätyyppiin”. Silti voi pohtia, miksi liikkeestä eronnut hahmo esitetään elokuvassa näin ongelmallisena ja miksi seksuaalinen suuntautuminen yhdistetään tähän ongelmallisuuteen.

Rajoja

Yhteisöillä, niin myös lestadiolaisella yhteisöllä, on rajansa. Näiden rajojen määrittely – missä ne kulkevat, millä perustein; ketkä kuuluvat meihin ja ketkä muihin – on osaltaan liikkeen vallankäyttöä. Poliitiikan tutkija Aini Linjakumpu toteaa vanhoillislestadiolaisen yhteisön harjoittaman vallankäytön olevan ensisijaisesti määrittelyvaltaa ja hallintaa. Toisin sanoen vallankäyttö kohdistuu siihen miten lestadiolaisen tulee toimia elämässään, niin suhteessa lestadiolaiseen yhteisöön kuin muuhun maailmaan.⁶⁰ Sääntöjen, kieltojen, määräysten ja normien tarkastelu paljastaa, millaisia rajoja lestadiolaisuudelle ja lestadiolaisille rakennetaan ja kuvitellaan *Kielletty hedelmä* -elokuvassa. Elokuvan tarina pyörii pitkälti niiden valintojen ympärillä, joita tytöt tekevät suhteessa lapsuuden kodin ja lestadiolaisuuden arvoihin ja tapoihin ja omaan vakaumukseensa. Elokuvan nimi, *Kielletty hedelmä*, on tässä mielessä paljastava. Houkutus ja lankeaminen ovat tarinan keskiössä, pohdinta siitä, mikä on kiellettyä ja missä menevät kokeilemisen, vapauden kaipuun ja omantunnon rajat.

Voidaan sanoa, että lestadiolaisilla on omat moraalikoodinsa ja käytäntönsä, jotka erottavat heidän elämäntapansa paikoin radikaalistikin keskivertosuomalaisesta. Oikeanlaisen, tunnistettavasti lestadiolaisen elämäntavan harjoittaminen on keskeinen osa liikkeeseen kuulumista ja eroa ulkopuoliseen maailmaan rakennetaan juuri noudattamalla yhteisön sääntöjä. Oikean ja väärän rajat ovat jyrkät ja elämäntavan noudattamista myös valvotaan monin tavoin.⁶¹

Miksi sitten on tärkeää olla lestadiolainen ”oikein”? Yksi syy löytynee vanhoillislestadiolaisen seurakuntakäsityksen eksklusiivisuudesta: vain liikkeen sisällä on mahdollisuus pelastua. Usko yksin ei riitä, vaaditaan myös kuulumista ja kuuliaisuutta vanhoillislestadiolaiselle seurakunnalle. Pelastuksen ja kadotuksen välinen ero on jyrkkä, ja taivaan ja helvetin akselilla lestadiolainen maailmankuva näyttäytyy elokuvassa hyvinkin mustavalkoisena, kuten Kakkuri huomauttaa. Lestadiolaisuuden rajat on piirretty tarkkaan, ”aita yhteisön ympärillä on korkea”.⁶² Yhteisön rajojen määrittelyssä ei siis ole kyse mistään mitättömästä asiasta vaan lestadiolaisen ymmärryksen mukaan kuolemattoman sielun kohtalosta.

Uskonnolliset lähteet eivät useinkaan tarjoa täysin yksiselitteisiä ohjeita siihen, miten ihmisten tulisi toimia jokapäiväisessä elämässään kohdatessaan erilaisia tilanteita ja valintoja, huomauttaa Linjakumpu.⁶³ Tulkinat ja määritelmät siitä, mikä on esimerkiksi syntiä, ovat siis keskeisiä vallankäytön elementtejä. Elokuvassa lestadiolaisittytöt kokeilevat alkoholia, käyvät tanssimassa yökerhossa ja hakevat seksuaalisia kontakteja. Nämä kaikki ovat syntejä vanhoillislestadiolaisen seurakunnan silmissä.⁶⁴ Usein erityisesti naisen keho on sekä konkreettinen paikka että symboli uskonnollisesti hyväksytyyn ja kiellettyyn, puhtaan ja epäpuhtaan välisille rajanvedoille.⁶⁵

Yksi toistuva ja nimenomaan naisen kehossa näkyvä eronteon merkki elokuvassa on meikkaaminen. Meikkaaminen ei kuulu vanhoillislestadiolaiseen elämäntapaan ja meikkaamattomuus on myös ulospäin näkyvä merkki kuulumisesta lestadiolaiseen yhteisöön. Mervi Kutunivan mukaan meikkaamattomuus ja esimerkiksi se ettei käytä provosoivia tai paljastavia vaatteita ovat tekoja, jotka ra-

kentavat ja vahvistavat rajaa lestadiolaisten ja ”maailman”, meidän ja muiden välillä. Kutuniva huomauttaa, että meikkaamattomuus voidaan kokea myös turvana ja suojana, sillä se osoittaa eksplisiittisesti kuuluvuutta tiettyyn ryhmään. Lestadiolaisnainen voi siis suojautua meikittömyyteen, siinä missä hieman paradoksaalisesti valtaväestöä edustava kanssasisar saattaa puolestaan piiloutua meikin taakse.⁶⁶

Meikkaaminen ei siis elokuvassa ole mikä tahansa aamuaskare vaan merkityksillä ladattu symbolinen teko. Lestadiolaisnaiselle meikkaaminen voi olla yhteisöstä irtaantumisen merkki, tai ainakin se on yhteisön normien ja sääntöjen koettelua. Elokuvassa Raakel, joka alkanut kyseenalaistaa identiteettiään ja kuulumistaan yhteisöön, päättää näyttää perheelleen tämän merkin. Elokuvan loppupuolelle sijoittuvassa kohtauksessa Raakel ensin sulkeutuu kylpyhuoneeseen ja peiliä hetken aikaa tuijotettuaan meikkaa silmänsä ja huulensa. Kun meikattu Raakel sitten menee perheensä eteen ruokapöytään, merkki huomataan heti. Koko perhe järkyttyy silminnähden, pieni vauvakin alkaa itkeä. Isä kommentaa tyttären välittömästi pesulle sanoen, ettei tytär saa istua hänen pöydässään ”tuon näköisenä”.

Nimenomaan isä on kohtauksessa se, joka puuttuu Raakelin ulkonäköön ja käytökseen. Isä perheenpäänä ja kurinpitäjänä liittyy oletettavasti lestadiolaisessa yhteisössä vielä vallalla oleviin perinteisiin sukupuolirooleihin. Myös *Maailmassa*-dokumentin Sakari muistelee kontrollin olleen lestadiolaisperheessä sukupuolittunutta: ”isä oli se poliisi, joka huolehti että niitä uskonnon sääntöjä noudatetaan, jos ei noudatettu, niin sai selkäänsä”. Siinä missä Sakari viittaa fyysisen kurituksen läsnäoloon, *Kielletty hedelmä* -elokuvasta tämä elementti puuttuu täysin. Isä tai muutenkaan yhteisön jäsenet eivät koske tyttöihin. Fyysisen väkivallan uhka tulee elokuvassa ”maailmasta”, kun Raakel ja Maria joutuvat ahdistelluiksi yökerhossa, mutta liikkeen sisältä tätä uhkaa ei missään vaiheessa tule.⁶⁷

Edellisen esimerkin voi ajatella edustavan Foucault’laisittain kuralta, jossa uskonnollisilla määräyksillä ja normeilla pyritään kontrolloimaan liikkeen jäsenen käyttäytymistä.⁶⁸ Tämänkaltai-

nen kontrolli, valvonta ja poikkeavaan käytökseen puuttuminen ovat toistuvia teemoja elokuvassa. Aina kontrolli ei näydy yksinomaan alistavana tai painostavana vaan se saa myös välittämisen ja huolenpidon piirteitä. Molemmat näistä puolista ovat läsnä kohtauksessa, jossa Raakel ja Maria saavat vieraakseen joukon lestadiolaisyhteisön vanhimpia. Nämä, kaikki miehiä, ovat ajaneet Helsinkiin tarkastaakseen, mitä tytöille kuuluu. Tytöt ovat epäluuloisia ja hermostuneita löytäessään miehet asuntonsa edestä odottamasta ja lyhyen sananvaihdon jälkeen he pakenevat tilanteesta sisälle taloon. Miehet jäävät asunnon ulkopuolelle seisoskelemaan ja Raakel kurkistelee heitä ikkunaverhon takaa. Vaikka miesten ilmestyminen vaivaa tyttöjä selvästi, Raakel kuitenkin toteaa: ”Rakkauesta ne sen tekkee.”

Lestadiolaisia ei esitetä elokuvassa pahoina tai tarkoituksella ilkeinä ihmisinä, jopa tiukka kuri näyttää paikoin inhimilliseltä.⁶⁹ Samankaltaisia kokemuksia nousee Mervi Kutunivan tekemistä lestadiolaisnaisten haastatteluista, joissa alistaviakin sääntöjä ja kuria on pidetty arvokkaana välittämisen merkinä. Vanhempien on näin nähty huolehtivan lapsistaan.⁷⁰

Edellä esitetyissä kohtauksissa vanhemmat miehet valvovat ja kontrolloivat nuorempia naisia. Vanhoillislestadiolaisuus kuvataankin elokuvassa vahvasti patriarkalisena yhteisönä, jossa nimenomaan auktoriteettiasemassa olevat miehet käyttävät valtaa suhteessa naisiin.⁷¹ Tämän lisäksi kontrollia esiintyy elokuvassa myös tasavertaisemmissa suhteissa, kun ystävykset holhoavat, vahtivat ja opastavat toisiaan. Yhteisöstä tulevan valvonnan ohella toisentyypinen elokuvassa näytetty hallinnan mekanismi on tyttöjen sisäistävä kontrolli. Tytöt pyrkivät toimimaan yhteisönsä normien mukaisesti, vaikka heitä ei siihen suoraan ohjata ja vaikka he ovat Helsingissä yhteisönsä välittömän valvonnan ja kurinpidon ulottu-mattomissa. Tällöin voidaankin puhua hallintaan tai hallintamentaliiteettiin perustuvasta vallasta: valta toteutuu ihmisen toimiessa omaehtoisesti odotetulla tavalla.⁷²

Raakelille ja Marialle kiellettyjen asioiden kokeileminen ei ole helppoa. Opetusten ja uskomusten vastainen toiminta, sääntöjen

rikkominen, aiheuttaa jopa fyysisiä oireita, käsien tärinää ja pahoinvointia. Synnintunto todella tuntuu tytöissä. Lestadiolaisessa retorikassa synnin tekeminen on ”Jumalasta luopumista” ja ”omantunnon todellista kauhua Jumalan vihan edessä”.⁷³ Synniksi mielletyn asian tekeminen ei siis ole elokuvassa mikään vähäpätöinen asia. Se, että tytöt ovat sisäistäneet lestadiolaisuuteen liittyvät normit ja säännöt vaikka uhmaavatkin niitä, tulee elokuvassa selkeästi ilmi.

Kohtaamisia

Voidaan puhua kahdesta hyvin erilaisesta maailmasta, jotka sivuavat toisiaan *Kielletty hedelmä* -elokuvassa. Toinen on lestadiolainen maailma, jonka rajoja edellä piirrettiin, ja toinen sille ulkopuolinen, maailmallinen maailma. Vaikka elokuvan henkilöhahmot asuttavat kaikki samaa fyysistä maailmaa, kulkevat samoilla kaduilla, on maailmankuvan ja elämäntapojen ero niin suuri, että voidaan pohtia, onko näiden kahden maailman asukeilla edes mahdollisuutta kohdata. Tai kuinka paljon kohtaamista halutaan, sillä lestadiolaiselle yhteisölle maallinen maailma muodostaa potentiaalisen uhan.

Lestadiolaisessa retorikassa toistetaan, että lestadiolaiset eivät ole maailmasta siitä huolimatta, että asuvat maailmassa, ja että lestadiolaisen seurakunnan sisältä löytyvä jumalan valtakunta tulisi pitää erillään muusta maailmasta.⁷⁴ Yhteisön ulkopuolinen todellisuus näyttäytyy helposti pahan työssijana.⁷⁵ Tähän samaan maailma-sanan monimerkityksellisyyteen kytkeytyy myös *Maailmassa*-dokumenttielokuvan nimi. Käytännössä on kuitenkin mahdotonta erottaa toisistaan uskonnollista ja maailmallista maailmaa ja väistämättä niiden kohtaamisista seuraa myös jännitteitä, konfliktejakin.⁷⁶

Tietyt tapahtumat *Kielletty hedelmä* -elokuvassa voidaan tulkita kohtaamisiksi, joissa kaksi maailmaa lähestyy toisiaan. Yhdessä tällaisessa kohtauksessa Raakel eksyy vahingossa elokuvateatteriin ja lumoutuu vanhasta mustavalkoelokuvasta. Elokuvan katsominen on kielletty kontakti maailmaan, mutta samalla se on mielenkiintoisesti välittynyt kontakti, sillä Raakel kohtaa maailman elokuvan

kautta, ei itse toimien. Kakkuri pohtii, merkitseekö tämä kohtaaminen viimein herätyskristillisyyden ja elokuvan vuosisataisen eron loppua, mutta päättyy maltillisempaan tulkintaan, sillä Raakel on jo ottanut etäisyyttä lestadiolaisuuteen jäädessään katsomaan elokuvaa.⁷⁷ Välitynyt kontakti lestadiolaisuuden ulkopuoliseen maailmaan näyttätty merkityksellisenä myös *Maailmassa*-dokumenttielokuvan miehille. Heille ensikosketus siihen tapahtui kirjojen lukemisen kautta.⁷⁸

Toinen esimerkki maailmojen kohtaamisesta elokuvassa tapahtuu, kun Raakel vierailee elokuvateatterissa tapaamansa pojan luona. Kohtauksessa poika suutelee Raakelia, joka ensin peräännyttyä tilanteesta, mutta palaa sitten takaisin pojan luo. Raakel ei halua koskettaa poikaa fyysisesti, sen sijaan he päätyvät liikuttelemaan käsiään toistensa kehojen ääri- ja väliviivoja seuraten. Raakel ja poika siis koskettavat toisiaan ilman konkreettista koskettamista. Toisen koskettaminen on symbolinen teko. Koskettamalla lähestytään toista, mutta myös rajataan minun ja sinun välistä suhdetta. Koskettaminen luo vuoropuhelun kahden erillisen olennon välille. Koskettaminen on kuitenkin yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti säädeltyä, tietynlainen koskettaminen tietyssä tilanteessa tiettyjen henkilöiden välillä on sallittua, toisessa taas ei.⁷⁹ Vaikka Raakel ja poika lähentyvät kohtauksessa toisiaan, niin ehkäpä ohut ilmakerros heidän kehojensa välissä symboloi kuitenkin sitä näkymätöntä mutta tuntuva rajaa, joka erottaa kaksi maailmaa toisistaan. Myöhemmin Raakel ja poika myös keskustelevat suoraan maailmojensa yhteensovittamisen ongelmista. Raakelin mukaan lestadiolaisuus ja maailmallinen maailma ovat kuin ”tuli ja vesi, jotka ovat molemmat hyviä, mutta yhdessä niistä tulee vain tuhkaa”.

Elokuvassa Raakel ja hänen ihastuksensa harrastavat myös seksiä. Ratkaisu jättää katsojan pohtimaan, miksi suhde piti viedä seksiin asti. Sjö huomauttaa, että seksin ja seksuaalisuuden keskeisyys elokuvassa saattaa selittyä osin elokuvan tarinalla, sillä kyseessä nuorten aikuisten kasvukertomus, joihin usein liittyy seksuaalisen etsinnän teemoja. Toisaalta Sjöön mukaan seksuaalisuus ja sen suhde uskuntoon tulee esille erityisesti elokuvan käännekohdissa, määri-

tettäessä tyttöjen suhdetta uskonyhteisöönsä. Sjö näkee, että elokuvassa uskonto ja vapaus, erityisesti seksuaalinen vapaus, esitetään toisensa poissulkevinä vastapareina.⁸⁰

Tässä suhteessa elokuva kertoo varmaan enemmän meidän aikamme valtakulttuurin nuoriin naisiin ja seurusteluun kohdistamista oletuksista ja odotuksista. Onko niin, että seurustelusuhteen on oltava seksuaalinen ollakseen merkityksellinen tai kokonainen suhde? Täytyykö nuoren naisen olla seksuaalisesti vapautunut voidakseen ollakseen ”vapaa”? Elokuvan loppua kohden lestadiolaisuuden ulkopuolisen maailman tarjoaman vapaus uhkaa pelkistyä vapaudeksi harrastaa seksiä. Neitsyyden menetykselle annetaan ehkä suurempi painoarvo kuin minkä se tarvitsisi, kritisoi myös *Helsingin Sanomat*.⁸¹

Muutamien kohtaamisten ohella *Kielletty hedelmä* kuvaa myös monin paikoin maailmojen kohtaamattomuutta. Eräänlaista kohtaamattomuutta on Marian pakotetun oloinen läheisyyden hakeminen. Maria esimerkiksi pussailee poikaa, jota ei tunne ja josta ei välitä. Huoleton ”deittailu” tai flirttailu, intiimistä kanssakäymisestä puhumattakaan, ei kuulu lestadiolaisuuteen.⁸² Vaikka Maria toiminnallaan rikkoo yhteisönsä rajoja, ei elokuvasta synny vaikutelmaa, että tästä kosketuksesta olisi syntynyt minkäänlaista aitoa kontaktia tai vuoropuhelua maailmojen tai ihmisten välille.

Ehkä syvemmälle menevä kohtaamisen ja ymmärtämisen puute on havaittavissa elokuvan lopussa Raakelin ja tämän äidin välillä. Raakel, joka on lähdössä kotoaan ja samalla jättämässä yhteisönsä, kohtaa lähtiessään äitinsä. Huolimatta rakkaudesta ja huolesta, joita äiti mitä ilmeisimmin tuntee tytärtään kohtaan – äiti haluaa tytärtään ja huolehtii onko tämä syönyt ja onko hänellä rahaa – yhteys heidän välillään on kuitenkin kadonnut. Äidin jäähyväissanat ovat draomaattiset: ”Pahalta se tuntuu kun oma tytär palaa helvetin liekeissä.” Raakel ja hänen äitinsä asuttavat nyt eri maailmoja, eivätkä ne näytä enää kohtaavan. Myös dokumenttielokuvan Sakari toteaa suhteesta lapsuuden perheeseensä, että liikkeestä lähdön jälkeen vallitsee molleminpuolinen mahdottomuus ymmärtää toista: ”se kuilu on niin suuri” maailmojen välillä.

Elokuvasta voi tulkita, että vaikka Raakel irrottautuukin lestadiolaisuudesta ja vaikka hänen äitinsä mielessä valinta näyttää merkitsevän väistämätöntä kadotusta, Raakel ei koe ratkaisuaan uskonsa hylkäämiseenä. Vaikuttaa siltä, että Raakel päätyy priorisoimaan henkilökohtaista uskomisen tapaa lestadiolaisuuden tarjoaman mallin sijaan.⁸³ Trendi, jota Raakelin teot ja valinnat näyttävät jokseenkin noudattelevan, on tunnistettu Aunen tutkimuksessa: naisten aseman ja ympäröivän yhteiskunnan muuttuessa, kun tiukimmatkin uskonnolliset yhteisöt joutuvat yhä enemmän tekemisiin sekulaarin maailman normien ja käytäntöjen kanssa, osa aiemmin konservatiivisiin yhteisöihin kuuluneista naisista omaksuu todennäköisesti yksilöllisempiä tai vaihtoehtoisia elementtejä osaksi kristillistä vakaumustaan tai liittyvät opillisesti vapaamielisempään seurakuntaan.⁸⁴ Jo aiemmin elokuvan aikana Raakel käy omaehtoisesti helsinkiläisessä kirkossa ja saa lohtua paikallisen papin liberaalimasta uskontulkinnasta. Kotikylästä poislähtiessään hänellä on kaulassaan ristikoru.

Jatkuvuuden valintoja

Kiellettyä hedelmää voi pitää tarinana lestadiolaisuuteen kasvamisesta. Samalla sen on tarina lestadiolaisuudesta pois kasvamisesta.⁸⁵ Elokuvan lopussa, yhteisön ulkopuolella vietetyn kesän jälkeen, tytöt tekevät ratkaisunsa suhteessa vanhoillislestadiolaiseen elämäntapaan ja vakaumukseen.⁸⁶ Raakel jättää liikkeen, kun taas Maria palaa sen pariin. Voi arvella, että hyvin suojattua ja rajattua elämää elänyt nuori hakee äkillisen vapauden saatuaan toisen ääripään kokemuksia. Tällöin ulkopuolinen maailma saattaa näyttää raadollisemmat puolensa ja saada nuoren hakeutumaan takaisin yhteisön turvaan. Näin käy *Kielletyn hedelmän* Marialle. Tämä alun perin kokeilunhaluisempi ja villimpi tytöistä käyttää päihteitä, hakee sukupuolisia kontakteja ja joutuu seksuaalisen häirinnän kohteeksi. Maria tulee elokuvassa voimakkaaseen synnintuntoon, katu tekojaan ja pyytää ja saa seurakunnaltaan anteeksi.⁸⁷ Maria palaa entistä tiiviimmin yhteisönsä

pariin ja ottaa siellä paikkansa menemällä naimisiin ja jatkaen näin liikkeen elämäntapaa. Tukenaan ja turvanaan hänellä on tässä valinnassa koko yhteisö.

Raakel, tytöistä alun perin varovaisempi ja vastuuntuntoisempi, puolestaan alkaa kokea liikkeen liian tiukkarajaiseksi. Raakel alkaa pikku hiljaa kyseenalaistaa yhteisön sääntöjä, ja kun hän ei löydä uusille ajatuksilleen vastakaikua, hän päättää lähteä kotoa. Nämä valinnat näkyvät elokuvassa myös tyttöjen ulkoasussa ja olemuksessa. Maria vaihtaa kampauksensa ja vaatetuksensa vaatimattommaksi ja aikuismaisemmaksi, Raakel pukeutuu edelleen värikkäästi ja ryhtyy käyttämään meikkiä. Elokuvan viimeisessä kohtauksessa kaupunkiin – ja ulkopuoliseen maailmaan – vievää linja-autoa odottava Raakel näkee postinhakumatkalla olevan Marian. Tytöt eivät sano toisilleen enää mitään, tiet vievät eri suuntiin.

Miten *Kielletty hedelmä* siis representoi lestadiolaisuutta ja lestadiolaisia? Minkälainen on elokuvan popularisoima kuva liikkeestä ja sen jäsenistä? Millaisia valinnan ja toiminnan mahdollisuuksia lestadiolaistytöillä on suhteessa yhteisöönsä ja sen ulkopuoliseen maailmaan? Raakelin ja Marian hahmot kuvaavat, kehollistavat, toistavat ja jatkavat lestadiolaista perinnettä. Valinnoissaan ja teoissaan Raakel ja Maria toisaalta myös kyseenalaistavat ja kapinoivat sitä vastaan. Suhteessa yhteisön normeihin ja sääntöihin tyttöjen hahmot toimivat sallitun ja kielletyn, oikean ja väärän kehollistuneina neuvottelun paikkoina. Tytöt ovat elokuvassa sekä hallinnan ja kontrollin objekteja että subjekteja. Kahden maailman, lestadiolaisuuden ja sen ulkopuolen kohtaamiset ovat elokuvassa – ja todellisuudessa – väistämättömiä, mutta painotukset vaihtelevat kohtaamisesta toiseen: toisinaan maailmojen välillä tapahtuu vuorovaikutusta ja toisinaan kuilu on liian syvä, jotta ymmärrystä voisi syntyä.

Elokuva rakentaa kuvaa lestadiolaisen yhteisön rajoista ja osoittaa suuriakin eroja ja vastakkainasetteluja lestadiolaisuuden ja muiden välillä.⁸⁸ *Kielletyssä hedelmässä* tulevat näkyviin haasteet, joita nuoret lestadiolaisnaiset saattavat kohdata etsiessään identiteettiään ja tehdessään elämänvalintoja yhtäältä kotiyhteisön perinteisten, fun-

damentalististenkin normien ja toisaalta modernin yhteiskunnan yksilöllisyyden ja tasa-arvoisuuden odotusten ristivedossa.⁸⁹

Sukupuolispesifisti tarkastellen uskovien naisten kuvaus *Kielletyssä hedelmässä* toistaa mielikuvaa siitä, että konservatiivisissa yhteisöissä naisten suotavaksi mielletyn toimijuuden tila on kapea. Naisten kehoa ja tekoja kontrolloidaan tarkoin. Uskonnolla on kuitenkin mahdollisuus niin alistavaan kuin valtaistavaan vaikutukseen naisten elämässä ja nämä vastakkaisilta vaikuttavat elementit voivat olla läsnä samanaikaisesti. Feministisessä uskonnontutkimuksessa perätäänkin uskonnollisten naisten moniäänisyyden tunnistamista. Uskovia naisia ei ole mielekästä leimata yksiselitteisesti uhreiksi.⁹⁰

Lestadiolaisuuden kuvaus *Kielletyssä hedelmässä* ei ole yksiulotteista tai mustavalkoista vaan elokuva näyttää hyvää ja pahaa niin vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä kuin ulkopuolisessa maailmassa. Yhtäältä lestadiolainen yhteisö edustaa rakkautta, turvaa, huolehtimista, yksinkertaisia iloja ja nauttimista arjesta. Toisaalta elämäntavan tiukkuus ja ehdottomuus näyttäytyvät kahlitsevina, ahdistavina ja yhteisö tuomitsevana. Maallinen maailma kuvataan paikoin tunteettomana, häikäilemättömänä ja vaarallisena, mutta yhtä aikaa sieltä löytyy myös suurta kauneutta, spontaaniutta ja ystävällisyyttä. Molempien tyttöjen valinnat esitetään mahdollisina ja käypinä vaihtoehtoina.⁹¹ Marialla on lestadiolaisuudessa tutun elämäntavan ja koko yhteisön tuki. Marian elämä voi olla täyteläinen ja onnellinen.⁹² Liikkeestä lähtenyt Raakel on vapaampi kokeilemaan ja tekemään itse valintojaan, mutta samalla hän jää ilman lestadiolaisuuden ja jopa oman perheensä tarjoamaa huolenpitoa ja turvaa.

E erityisesti naisille lestadiolaisena eläminen on kokonaisvaltaista ja äärimmäisen kehollista. Lestadiolaisuus vaikuttaa siihen, miten pukeudutaan ja käyttäytyään ja mitä elämältä on odotettavissa. Toistuvat raskaudet ja synnytykset ja lasten kasvatus ovat lestadiolaisen naisen uskon harjoittamista. Koko lestadiolaisen liikkeen jatkuvuus on monin tavoin naisten käsissä – tai kohdussa. Naisten tehtävä on arjessa välittää uskon opit ja käytännöt seuraavalle sukupolvelle.⁹³ Jos nuori nainen päätyy eroamaan liikkeestä, hän vie mukanaan myös

lasten – eli liikkeen jatkuvuuden – potentiaalin. Jos synnyttävien naisten ja lasten määrä vähenee, se johtaa hitaasti lestadiolaisen seurakunnan supistumiseen.⁹⁴ Lestadiolaisuuden jatkuvuuden kannalta on näin ollen tärkeää pyrkiä pitämään nuoret naiset liikkeen sisällä.

Kielletty hedelmä -elokuva paljastaa ja kertoo tulkinnan yhdestä tämän päivän lestadiolaisuuden jatkuvuuden käännekohdasta ja mahdollisesta ongelmasta: nuorten aikuisten valinta liikkeen jättämisestä tai siihen sitoutumisesta on keskeinen liikkeen jatkuvuudelle. Vaikka elokuvan tyttöjen kokemukset johdattavat heidät keskenään päinvastaisiin ratkaisuihin, löytyy molempiin selitys kuvatun vanhoillislestadiolaisen yhteisön luonteesta, sen elämäntavan tietynlaisesta ehdottomuudesta. Liikkeessä on vain vähän mahdollisuuksia tehdä omia tulkintoja siitä, mikä on oikein ja väärin, sallittua tai syntiä. Tiiviillä yhteisöllä on tiiviit rajat. Vanhoillislestadiolaisuuteen voi elokuvassa joko kuulua tai olla kuulumatta, välimuotoja ei juuri ole.

Viitteet

- 1 Suomen elokuvasäätiö.
- 2 Koivunen 2004, 229–230; Oinonen ja Mähkä 2012, 287–288.
- 3 Butler 1990; Yuval-Davis 2006.
- 4 Ks. esim. Koivunen 2006, 86–87, 92.
- 5 Tutkijan paikantamisen tärkeyttä korostetaan usein erityisesti feministisessä tutkimuksessa. Ks. esim. Ronkainen ja Naskali 2007, 65.
- 6 Tuotantotiimin tukena oli kuitenkin tiettävästi lestadiolaiseen liikkeeseen kuuluneita tai kuuluvia henkilöitä. Mariaa näytellyt Amanda Pilke myös kertoo Yleisradion Voimala-keskusteluohjelmassa 16.2.2009 näyttelijöiden esimerkiksi kokeilleen tuotannon aikana ”lestadiolaista elämää” kieltäytymällä muun muassa alkoholista ja television katselusta. Voimalan jakso on katsottavissa Ylen Elävässä Arkistossa http://yle.fi/elavaarkisto/artikkelit/kielletyn_hedelman_nayttelijat_kokeilivat_lestadiolaiselamaa_82208.html#media=82209.
- 7 Oinonen ja Mähkä 2012, 271–276, 286–287; ks. myös Koivunen 2004, 229–230, 247–248; Mäkelä, Puustinen ja Ruoho 2006, 30; Pesonen, Lehtinen ja Myllärniemi 2011, 10; Sjö 2011, 151.
- 8 Olisi toisen tutkimuksen aihe analysoida *Kielletty hedelmä* -elokuvan vastaanottoa tai elokuvasta käytyä keskustelua. Erityisen mielenkiintoiseksi asetelman tekisi se, että vaikka yleisesti ottaen vanhoillislestadiolaiset eivät katso elokuvia, oletettavasti liikkeen jäsenistössä on elokuvan nähneitä, sillä siitä käydään keskustelua lestadiolaisuuteen keskittyvillä internetfoorumeilla kuten Suomiz4-palstan lestadiolaisuus-

- osioissa. Ks. Suomi24-keskustelupalsta.
- 9 Ks. Koivunen 2006, 92; Mäkelä, Puustinen & Ruoho 2006; Oinonen ja Mähkä 2012, 274, 291–292; ks. myös Pesonen, Lehtinen ja Myllärniemi 2011, 22–23.
 - 10 Suomen elokuvasäätiö.
 - 11 Ks. esim. Hepokoski 2002; Linjakumpu 2003, 97; Talonen 2001, 11; Suolinna ja Sini-kara 1986, 156.
 - 12 Ks. esim. Huotari 1981; Kutuniva 2003, 63; Kutuniva 2007, 22–23; *Oikea ja väärä* 2005; Uljas 2000.
 - 13 Ks. esim. McGuire 1997, 158–159.
 - 14 Berger 1967/1990, 19–22, 24–25, 27–39, 89–90; ks. myös McGuire 1997, 26–29.
 - 15 Geertz 1986.
 - 16 McGuire 1997, xiii.
 - 17 Ks. esim. McGuire 1997, 106.
 - 18 McGuire 1997, 22; ks. myös Pyysiäinen, 236.
 - 19 McGuire 1997, 186, 198–199, 226.
 - 20 Berger 1969/1990, 100–101.
 - 21 Aune 2008, 278–279; Hovi 1999, 12–14; Vuola 1999a, 111–112; ks. myös McGuire 1997, 107–108.
 - 22 Koivunen 2006, 80–83, 86–87; Mäkelä, Puustinen ja Ruoho 2006, 25, 40–41.
 - 23 Tarkempaa erittelyä uskonnon ja elokuvan suhteesta sekä uskonnon tutkimuksesta elokuvassa erityisesti uskontotieteellisestä näkökulmasta ks. Pesonen, Lehtinen, Myllärniemi 2011, 23–39.
 - 24 Ehkä tunnetuimmat lestadiolaisuutta kuvanneet elokuvat ovat Timo K. Mukan samannimiseen romaaniin perustuva Rauni Mollbergin ohjaama *Maa on syntinen laulu* (1973) ja Nils Gaupin Kautokeinoon kapinan tapahtumia kuvaava *Kautokeino-opprøret* (2008). Vuonna 2011 valmistui myös Pohjoisen kulttuuri-instituutin tuottama Lars Levi Laestadiuksesta ja ranskalaisesta tutkimusretkikunnasta kertova historiallinen dokumenttielokuva *Les Feux Arctiques* (Arktiset tulet).
 - 25 Kakkuri 2011, 60–62.
 - 26 Kakkuri 2011; Sjö 2011, 140–141.
 - 27 Ehkä ensimmäinen tällainen elokuva oli Mikko Niskasen *Mona ja palavan rakkauden aika* vuodelta 1983. Kakkuri 2011.
 - 28 Kakkuri 2011, 62–65; ks. *Helsingin Sanomat* 2009; Mtv3 2009; Yle 2009.
 - 29 Paikalla viitataan tässä ensisijaisesti fyysisiin maantieteellisiin paikkoihin, mutta laajemmin ymmärrettynä se tarkoittaa myös mentaalisia, kulttuurisia ja symbolisia paikkoja tai toiminnan tiloja. Ks. Keskitalo-Foley 2004, 18–20; ks. myös Ronkainen ja Naskali 2007.
 - 30 Maisemien perusteella kylä näyttäisi sijaitsevan jossain Pohjois-Pohjanmaalla, joka onkin vahvaa lestadiolaisuutta. Haastattelussaan ohjaaja Dome Karukoski vahvistaa tämän. Dome Karukosken haastattelu 2009.
 - 31 Kakkuri 2011, 63–64.
 - 32 Ks. Lohi 1997; Lohi 2000, 91–97; Pentikäinen ja Pulkkinen 2011; Tuominen 2011, 56–59; ks. myös Linjakumpu 2003, 106; Kutuniva 2003, 63–65; Saarinen 2005, 72.
 - 33 Esimerkiksi tästä yhteydestä käyköön vaikka sanonta ”pohjoisessa (Pohjois-Suomessa) ateistitkin ovat lestadiolaisia”. Kyseessä on ilmeisesti kirkon tutkimuskeskuksen edesmenneen johtajan Harri Leinon lausuma, joka on sittemmin jäänyt elämään. Ks. Kutuniva 2003, 65; Saarinen 2005, 72.
 - 34 Kutuniva 2003, 64–65.
 - 35 Vanhoillislestadiolaiset ovat organisoituneet paikallisten Rauhanyhdistysten ympärille, Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys sijaitsee Oulussa.

- 36 Ks. esim. Keskitalo-Foley 2004, 48–51; Tuominen 2011.
- 37 Ks. Kakkuri 2011, 63–64; Lohi 1997.
- 38 Dome Karukosken haastattelu 2009.
- 39 Yle 2009.
- 40 Ronkainen ja Naskali 2007, 68.
- 41 Samankaltaista kuvastoa löytyy myös ensimmäisestä vanhoillislestadiolaisuudesta tehdystä dokumenttielokuvasta, Rauni Järvilehdon käsikirjoittamasta ja ohjaamasta dokumentista *Ainoa oikea Jumala* vuodelta 1997, jossa seurataan Vuokko ja Tuomo Kankaan kymmenlapsisen perheen elämää.
- 42 Kaikki lestadiolaisaarnaajat elokuvassa ovat miehiä. Lestadiolaisia naispappeja ei hyväksytty vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä. Keskustelu naispappeuskysymyksestä ja lestadiolaisten kannasta siihen on Suomessa meneillään. Suomen Luterilainen kirkko on hyväksynyt ja vihkinyt naispappeja vuodesta 1988, mutta naispappeutta vastustavien pappien on halutessaan mahdollista kieltäytyä työskentelemästä naispappien kanssa. Kutuniva 2007, 28–30; Saarinen 2005, 11, 117.
- 43 Sjö 2011, 142.
- 44 Kutuniva 2007, 19; Kutuniva 2003, 66.
- 45 Valkonen 2010; ks. myös Butler 1990; Kutuniva 2007, 19–23;.
- 46 Butler 1990.
- 47 Ks. Jokinen, Kaskisaari ja Husso, 2004, 8; Kyrölä 2006, 125; Mäkelä, Puustinen ja Ruoho 2006, 16; Ronkainen ja Naskali 2007, 65; Valkonen 2010, 4–5; Yuval-Davis 2006.
- 48 Mäkelä, Puustinen ja Ruoho 2006, 19–21.
- 49 Ks. Hovi 1999, 13–14; Nissilä 2013; Vuola 1999b, 151; ks. myös Berger 1967/1990.
- 50 Ks. esim. Kutuniva 2007, 28–30. Naispappeudesta on viime vuosina käyty kiivastakin keskustelua liikkeen liepeillä. Keväällä 2012 vihittiin ensimmäinen vanhoillislestadiolainen naispappi Mari Leppänen. Leppäsen pappisvihkimys tuomittiin useiden SRK:n edustajien taholta, mutta toisaalta Leppänen on saanut tukea esimerkiksi mediassa. Leppänen on myös omassa pro gradu -tutkielmassaan käsitellyt vanhoillislestadiolaisen liikkeen naispappeuskantoja. Ks. Nykänen 2012, 246–250; Leppänen 2011.
- 51 Pentikäinen ja Pulkkinen 2011, 8; Kinnunen 2012; ks. myös Kutuniva 2003, 69–70.
- 52 Ks. Alasuutari 1992, 106, 112–113; Kutuniva 2003 71–73; Kutuniva 2007, 27–29; Kutuniva 2011, 37; Hovi 1999, 10; Ks. myös Suolinna ja Sinikara 1986, 94–97; Snellman 2011.
- 53 Ihmisoikeusliitto on uskonnollisesti ja poliittisesti sitoutumaton järjestö, joka pyrkii edistämään ja valvomaan yleisten ihmisoikeuksien toetutumista Suomessa. Kannanotossaan Ihmisoikeusliitto tuomitsee lestadiolaisten ehkäisykiellon sellaisissa tapauksissa, joissa se ilmenee sosiaalisena normina, jonka rikkomisesta seuraa henkinen tai hengellinen rangaistus. Ks. Ihmisoikeusliiton kotisivut. Kannanotto löytyy osoitteesta http://www.ihmisoikeusliitto.fi/images/pdf_files/ehkaisykielto2009.pdf.
- 54 Ks. Uljas 2000, 105.
- 55 Ks. Nissilä 2013, 64.
- 56 Kyrölä 2006, 115.
- 57 Ks. Uljas 2000; ks. myös *Oikea ja väärä* 2005; Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys.
- 58 *Helsingin Sanomat* 2009.
- 59 Aune 2008, 283.
- 60 Linjakumpu 2012, 14–15, 28–31; ks. myös Foucault 1999. Vallankäytöstä ja vallan analyysista vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä ks. myös Nykänen 2012, 20–24, 198–220.
- 61 Ks. Kutuniva 2007, 20–23; ks. myös *Oikea ja väärä* 2005, Uljas 2000; vrt. McGuire 1997, 206–209.

- 62 Kakkuri 2011, 64–65.
- 63 Linjakumpu 2012, 30.
- 64 Ks. Uljas 2004; ks. myös *Oikea ja väärä* 2005; Suomen Rauhan yhdistysten Keskusyhdistys.
- 65 Ks. esim. Hovi 1999; Vuola 1999b; ks. myös Nissilä 2013.
- 66 Kutuniva 2007, 21; ks. myös Utriainen 2006.
- 67 Lapsiin kohdistuva väkivalta nousi vakavaksi keskustelun aiheeksi 2010-luvun vaihteessa, kun vanhoillislestadiolaisen liikkeen piirissä paljastui useita lasten hyväksikäyttöön liittyviä tapauksia. Aihetta esiin nostamassa on ollut erityisesti tutkija Johanna Hurtig. Ks. esim. Hurtig ja Leppänen 2012; ks. myös Nykänen 2012, 251–258.
- 68 Linjakumpu 2012, 29.
- 69 Ks. Kakkuri 2011, 64–65.
- 70 Kutuniva 2007, 20.
- 71 Ks. myös Sjö 2011, 142–143.
- 72 Linjakumpu 2012, 29; Foucault 1999, 63–65.
- 73 Uljas 2000, 45.
- 74 Uljas 2000, 95–99.
- 75 Ks. esim. Kutuniva 2007, 20.
- 76 Aune 2008, 281.
- 77 Kakkuri 2011, 65.
- 78 ”Mä en vielä oikein tienny mikä se maailma on, mutta kirjat toi sen mulle lähelle”, muistelee Sakari perheeltään salassa lukemiaan kirjoja.
- 79 Lestadiolaisuudessa puhutaan joskus leikkimielisesti niin kutusutusta ”päivämies-säännöstä”, jonka mukaan vähintään vanhoillislestadiolaisten viikkolehden *Päivämiehen* tulee kaikissa paitsi aviollisissa kanssakäymisissä mahtua vastakkaisen sukupuolen edustajien väliin. Ks. esim. Suomi24-keskustelupalsta.
- 80 Sjö 2011, 143–149.
- 81 *Helsingin Sanomat* 2009.
- 82 Uljas 2000, 101–102.
- 83 Liikkeestä lähtemisen vaihtoehto on liikkeen sisällä pysyminen. Tämä edellyttää jossain määrin lestadiolaisuuden tunnusmerkkien täyttämistä, mutta saattaa kuitenkin mahdollistaa oppien sisäisen kyseenalaistamisen ja esimerkiksi tiettyjen tapojen tai sääntöjen hylkäämisen. Ks. Kutuniva 2007, 33.
- 84 Aune 2008.
- 85 Sjö tulkitsee *Kielletyn hedelmän* olevan tarina nimenomaan liikkeestä irtautumisesta. Sjö 2011, 150. Raakelin tarinan ohella elokuvassa kuitenkin kerrotaan myös yhteisöön kiinnittyvän Marian tarina.
- 86 Tyttöjen tarina muistuttaa ehkä hieman populaaria mielikuvaa amishien *rumspringa*-käytännöstä, jossa nuoret aikuiset saavat ennen päätöstä yhteisöön sitoutumista kokeilla elämää ”maallisessa maailmassa” yhteisön ulkopuolella.
- 87 Vanhoillislestadiolaisessa uskon harjoittamisessa katuminen, syntien anteeksi pyytäminen ja antaminen ovat keskeisiä. Ks. esim. Uljas 2000, 45–56; ks. myös Kutuniva 2003, 68. *Maailmassa*-dokumentin Sakari ja Mikko antavat anteeksi pyytämisen ja antamisen käytännölle hyvin erilaiset tulkinnat. Siinä missä Mikko elokuvan Marian tavoin kokee anteeksi pyytämisen ja saamisen helpottavana ja uskoa vahvistavana rituaalina, Sakari kritisoi tapaa, jolla anteeksipyyntö itse asiassa saattaa peittää alleen keskustelun mahdollisuuden: vaikeista asioista voidaan Sakarin mukaan vaieta, kun ne vain annetaan anteeksi. Ripistä, anteeksiannosta ja vaikenemisesta on keskusteltu viime aikoina liikkeen ympärillä erityisesti pedofiliatapauksiin liittyen. Ks. esim. Hurtig ja Leppänen 2012; Nykänen 2012, 251–258.
- 88 Ks. myös Sjö 2011, 142.

- 89 Ks. Aune 2008, 281.
- 90 Aune 2008, 282; Vuola 1999a, 112.
- 91 Vrt. Sjön tulkinta, jonka mukaan Marian valintaa ei nähdä varsinaisena valintana vaan eräänlaisena pakkona, koska Maria ei pysty elämään synnintuntonsa kanssa. Sjö 2011, 149.
- 92 Vrt. Sjö 2011, 150. Sjö ei katso, että elokuvassa olisi esimerkkiä elämäänsä tyytyväisestä uskonnollisen yhteisön jäsenestä.
- 93 Aune 2008, 279.
- 94 Kannan lestadiolaisen liikkeen jatkuvuuden riippumisesta syntyvyydestä on esittänyt myös lestadiolainen kirkkoherra ja tutkija Seppo Lohi haastattelussaan Kalajokilaakso-lehden *Suviseuraliiteessä* 27.6.2008, jossa hän toteaa ehkäisykielosta: ”Jos tässä asiassa kanta muuttuu, kuolema on lestadiolaisen liikkeen padassa ja koko liike sammuu.” Artikkelin kuvaskannaus sekä haastattelusta käytyä keskustelua löytyy esimerkiksi hakomaja-keskustelupalstalta. Ks. Hakomaja-keskustelupalasta; suorana linkkinä osoitteesta: <http://www.hakomaja.net/keskustelu/vanhoillislestadiolaisuus/647-seppo-lohi-kalajokilaakso#650>.

Lähteet

Filmografia

- Ainoa oikea Jumala*, Rauni Järvilehto. Dokumenttielokuva. Kuvakieli 1997.
- Kautokeino-opprøret*, Nils Gaup. Borealis Production/ Filmance International AB/ Metronome Productions 2008.
- Kielletty hedelmä*, Dome Karukoski. Helsinki-filmi Oy 2009.
- Les Feux Arctiques*, Gretta Sammalniemi. Dokumenttielokuva. Pohjoinen kulttuuri-instituutti 2011.
- Maailmassa*, Pia Andell. Dokumenttielokuva. Production House Oy 2004.
- Maa on syntinen laulu*, Rauni Mollberg. RM-Tuotanto 1973.
- Mona ja palavan rakkauden aika*, Mikko Niskanen. National-Filmi Oy 1983.

Muut lähteet

- Dome Karukosken haastattelu, Jumalan lasten kielletyt hedelmät 2009. <http://www.film-o-holic.com/haastattelut/dome-karukoski-kielletty-hedelma/>. (Katsottu 1.12.2012.)
- Hakomaja-keskustelupalsta. <http://www.hakomaja.net>. (Katsottu 1.12.2012.)
- Helsingin Sanomat*, Jumalan vangit, elokuva-arvostelu 2009. <http://www.hs.fi/kulttuuri/elokuvat/artikkeli/Jumalan+vangit/1135243475583>. (Katsottu 1.12.2012.)

- Ihmisoikeusliiton kotisivut. [Http://www.ihmisoikeusliitto.fi](http://www.ihmisoikeusliitto.fi). (Katsottu 1.12.2012.)
- Mtv3, elokuva-arvostelu 2009. [Http://www.mtv3.fi/viihde/arvostelut/elokuva.shtml/799400/kielletty-hedelma](http://www.mtv3.fi/viihde/arvostelut/elokuva.shtml/799400/kielletty-hedelma) (Katsottu 1.12.2012.)
- Oikea ja väärä*. Vuosikokouksen 2.7.2005 kannanilmaisu. Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys 2005. [Http://www.srk.fi/index.php?p=artikkeli_1](http://www.srk.fi/index.php?p=artikkeli_1). (Katsottu 1.12.2012.)
- Suomen elokuvasäätiö. [Http://www.ses.fi](http://www.ses.fi). (Katsottu 1.12.2012.)
- Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys, kotisivut. [Http://www.srk.fi](http://www.srk.fi). (Katsottu 1.12.2012.)
- Suomi24-keskustelupalsta. [Http://www.suomi24.fi](http://www.suomi24.fi). (Katsottu 1.12.2012.)
- Uljas, Juhani, *Peltoon kätketty aarre*. Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys ry, Oulu, 2000. [Http://www.srk.fi/files/pelsis_suomi.pdf](http://www.srk.fi/files/pelsis_suomi.pdf). (Katsottu 1.12.2012.)
- Voimala-keskusteluohjelma, Kielletyn hedelmän näyttelijät kokeilivat lestadiolaiselämää. [Http://yle.fi/elavaarkisto/artikkelit/kielletyn_hedelman_nayttelijat_kokeilivat_lestadiolaiselamaa_82208.html#media=82209](http://yle.fi/elavaarkisto/artikkelit/kielletyn_hedelman_nayttelijat_kokeilivat_lestadiolaiselamaa_82208.html#media=82209). (Katsottu 1.12.2012.)
- Yle, Kielletty hedelmä lankeaa pieniin synteihin, elokuva-arvostelu 2009. [Http://yle.fi/uutiset/kielletty_hedelma_lankeaa_pieniin_synteihin/5725335](http://yle.fi/uutiset/kielletty_hedelma_lankeaa_pieniin_synteihin/5725335). (Katsottu 1.12.2012.)

Kirjallisuus

- Alasuutari, Päivi, Ehkäisykiellon synty ja umpikuja vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä. *Sociologia* 29(2) 1992, 106–11.
- Aune, Kristin, Evangelical Christianity and Women's Changing Lives. *European Journal of Women's Studies* 15(3) 2008, 277–293.
- Berger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books, New York 1967/1990.
- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, London 1990.
- Foucault, Michel, *Seksuaalisuuden historia*. Tiedontahto; Nautintojen käyttö; Huoli itsestä. Gaudeamus, Helsinki 1999.
- Geertz, Clifford, Uskonto kulttuurijärjestelmänä. Teoksessa *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta. Kirjoituksia uskontosociologian alalta*. Toimittanut Juha Pentikäinen. Gaudeamus, Helsinki 1986.
- Hovi, Tuija, Sukupuolen esityksiä. Teoksessa *Uskonto ja sukupuoli*. Toimittaneet Tuija Hovi, Aili Nenolo, Tuula Sakaranaho ja Elina Vuola. Helsingin yliopisto, Helsinki 1999.

- Hepokoski, Warren H., *The Laestadian Movement: Disputes and Divisions 1861–2000*. Culpeper, Virginia 2002.
- Huotari, Voitto, *Kirkkomme herätysliikkeet tänään*. Kirjapaja, Helsinki 1981.
- Hurtig, Johanna ja Mari Leppänen, *Maijan tarina. Lapsen seksuaalinen hyväksikäyttö yksilön ja yhteisön traumana*. Kirjapaja, Helsinki 2012.
- Jokinen, Eeva, Marja Kaskisaari ja Marita Husso, *Ruumiin taju. Rakenteet, kokemukset, subjekti*. Teoksessa *Ruumis töihin! Käsite ja käytäntö*. Toimittaneet Eeva Jokinen, Marja Kaskisaari ja Marita Husso. Vastapaino, Tampere 2004.
- Kakkuri, Teemu, *Mustista veisaajista Kiellettyyn hedelmään*. *Suola* 4(2) 2011, 59–65.
- Keskitalo-Foley, Seija, *Kohti kuulumisen maisemia. Toimijuuden tilat ja paikat lappilaisen maaseudun naisten elämäkerroissa*. Lapin yliopisto, Rovaniemi 2004.
- Kinnunen, Mauri, *Kadonneen jäljillä – lestadiolaisia naisaarnaajia etsimässä*. Kotimaa24. Verkkoessee 1.7.2012. (Katsottu 1.12.2012.)
- Koivunen, Anu, *Mihin katse kohdistuu? Feministisen elokuvatutkijan metodologinen itsereflektio*. Teoksessa *Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta*. Toimittanut Marianne Liljeström. Vastapaino, Tampere 2004.
- Koivunen, Anu, *Queer-feministinen katse elokuvaan*. Teoksessa *Sukupuolishow. Johdatus feministiseen mediatutkimukseen*. Toimittaneet Anna Mäkelä, Liisa Puustinen ja Iiris Ruoho. Gaudeamus, Helsinki 2006.
- Kutuniva, Mervi, *Kaiken se kestää, kaikessa uskoo, kaikessa toivoo, kaiken se kärsii. Katkelmia lestadiolaisäitien elämästä*. Teoksessa *Tuulia. Feministisiä näkökulmia lappilaiseen sukupuolikulttuuriin*. Toimittaneet Päivi Naskali, Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley, Anne Korhonen ja Mervi Kutuniva. Lapin yliopisto, Rovaniemi 2003.
- Kutuniva, Mervi, *Keskusteluja naiseudesta, vanhoillislestadiolaisesta uskosta ja uskonnosta*. Teoksessa *Kuulumisia. Feministisiä tulkintoja naisten toimijuudesta*. Toimittaneet Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley, Päivi Naskali ja Heidi Sinevaara-Niskanen. Lapin yliopisto, Rovaniemi 2007.
- Kutuniva, Mervi, *Tutkimusta äitiydestä ja naiseudesta*. *Agon* 10(4) 2011, 37–38.
- Kyrölä, Katariina, *Ruumis, media ja ruumiinkuvat*. Teoksessa *Sukupuolishow. Johdatus feministiseen mediatutkimukseen*. Toimittaneet Anna Mäkelä, Liisa Puustinen ja Iiris Ruoho. Gaudeamus, Helsinki 2006.
- Leppänen, Mari, *Naispappeuspuhe vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä vuosina 1975–2010*. Pro gradu. Helsingin yliopisto, Helsinki 2011.
- Linjakumpu, Aini, *Lestadiolaisuuden poliittinen merkitys Pohjois-Suomessa*. Teoksessa *Sellinen seutu ja sellainen maa. Erot, vastarinta ja uuden politiikan vaatimus Lapissa*. Toimittaneet Aini Linjakumpu ja Leena Suopajarvi. Lapin yliopisto, Rovaniemi 2003.
- Linjakumpu, Aini, *Haavoittunut yhteisö. Hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa*. Vastapaino Tampere 2012.

- Lohi, Seppo, *Pohjolan kristillisuus. Lestadiolaisuuden leviäminen Suomessa 1870–1899*. Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdystys, Oulu 1997.
- Lohi, Seppo, *Sydämen kristillisuus. Lars Levi Laestadius ja lestadiolaisen herätyksen alkuvaiheet*. SRK, Oulu 2000.
- McGuire, Meredith, *Religion. The Social Context*. Wadsworth Publishing Company, Belmont 1997.
- Mäkelä, Anna, Liisa Puustinen ja Iiris Ruoho, Feministisen mediatutkimuksen näkökulmat. Teoksessa *Sukupuolishow. Johdatus feministiseen mediatutkimukseen*. Toimittaneet Anna Mäkelä, Liisa Puustinen ja Iiris Ruoho. Gaudeamus, Helsinki 2006.
- Nissilä, Hanna-Leena, Kolonisoitu keho, yhteisöllinen minuus. Teoksessa *Lestadiolaisuus tienhaarassa*. Toimittaneet Matti Myllykoski & Mikko Ketola. Vartija – Tolle Lege 2, Helsinki 2013.
- Nykänen, Tapio, *Kahden valtakunnan kansalaiset. Vanhoillislestadiolaisuuden poliittinen teologia*. Lapin yliopisto, Rovaniemi 2012.
- Oinonen, Paavo ja Mähkä Rami, Fiktio kulttuurihistorian tutkimuksen lähteenä ja kohteena. Teoksessa *Tulkinnan polkuja. Kulttuurihistorian tutkimusmenetelmiä*. Toimittaneet Asko Nivala ja Rami Mähkä. K&H, Turku 2012.
- Pentikäinen, Juha ja Risto Pulkkinen, Lars Levi Laestadius uusin silmin. *Agon* 10(4) 2011, 4–12.
- Pesonen, Heikki, Elina Lehtinen ja Nelli Myllärniemi, Kuinka tutkia uskontoa elokuvassa? Lähtökohtia periaatteita ja näkökulmia. Teoksessa *Elokuva uskonnon peilinä – Uskontotieteellisiä tarkennuksia länsimaiseen populaarielokuvaan*. Toimittaneet Heikki Pesonen, Elina Lehtinen, Nelli Myllärniemi ja Minja Blom. Helsingin yliopisto, Helsinki 2011.
- Pyyksiäinen, Ilkka, *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Brill, Leiden 2001.
- Ronkainen, Suvi ja Päivi Naskali, Paikka ja paikattomuuden etuoikeus. *Naistutkimus – Kvinnforskning* 20(2) 2007, 65–71.
- Saarinen, Satu, ”On sovelias ikeeni ja keveä on kuormani”. *Naispastoreiden kokemuksia pappeudestaan Oulun hiippakunnassa 1980-luvulta 2000-luvun alkuun*. Kustannus-Puntsi, Inari, 2005.
- Sjö, Sofia, Kielletty maailma. Seksuaalisuus, vapaus ja uskonto kahdessa pohjoismaisessa elokuvassa. Teoksessa *Elokuva uskonnon peilinä – Uskontotieteellisiä tarkennuksia länsimaiseen populaarielokuvaan*. Toimittaneet Heikki Pesonen, Elina Lehtinen, Nelli Myllärniemi ja Minja Blom. Helsingin yliopisto, Helsinki 2011.
- Snellman, Gerd, *Sions döttrar. De laestadianska kvinnorna som traditionsförmedlare i norra svenska Österbotten åren 1927–2009*. Åbo Akademi, Turku 2011.
- Suolinna, Kirsti ja Kaisa Sinikara, *Juhonkylä: tutkimus pohjoissuomalaisesta lestadio-*

- laiskylästä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 1986.
- Talonen, Jouko, Lestadiolaisuuden hajaannukset. Teoksessa *Iustitia* 14, Suomen teologisen instituutin aikakauskirja. Toimittaneet Jouko Talonen ja Ilpo Harjutsalo. Suomen teologinen instituutti, Helsinki 2001.
- Tuominen, Marja, Where the World Ends? The Places and Challenges of Northern Cultural History. Teoksessa *They Do Things Differently There. Essays on Cultural History*. Toimittaneet Bruce Johnson ja Harri Kiiskinen. K&H, Turku 2011.
- Utriainen, Terhi, *Alaston ja puettu. Ruumiin ja uskonnon ääret*. Vastapaino, Tampere 2006.
- Valkonen, Sanna, Saamelaisuuden ruumiillistuneet rajat. *Kulttuurintutkimus* 27(3)2010, 3–14.
- Vuola, Elina, Marian tyttäret – kulttuuri ja naiseus uskonnon muovauksessa Latalaisessa Amerikassa. Teoksessa *Rotunaisia ja feminismejä*. Toimittaneet Jaana Airaksinen ja Tuula Ripatti. Vastapaino, Tampere 1999a.
- Vuola, Elina, Naisruumiin paikka ja tila. Teoksessa *Uskonto ja sukupuoli*. Toimittaneet Tuija Hovi, Aili Nenolo, Tuula Sakaranaho ja Elina Vuola. Helsingin yliopisto, Helsinki 1999b.
- Yuval-Davis, Nira. Intersectionality and Feminist Politics, *European Journal of Women Studies* 13(3) 2006, 193–209.

For ourselves and for each other – Politics of embodied religious belonging in the novel *We Sinners*

SANDRA WALLENIOUS-KORKALO

SANNA VALKONEN

University of Lapland

Abstract

This article analyses religious belonging in a Christian revivalist community through a reading of Hanna Pylväinen's novel *We Sinners*, a fictive history of a Laestadian family in the modern American Midwest. Like many conservative religious groups today, Laestadianism is increasingly affected by secular society's norms and practices. We claim that the study of everyday religious belonging is essential in order to make sense of the power relations, structures, and dynamics of change within religious groups. The article approaches belonging as a thoroughly embodied state, taking the view that certain kinds of corporeality threaten the cohesion of religious communities while others strengthen it. The politics of belonging in the novel – the practices of inclusion and exclusion – are constructed in, on, and through the regulation of individual bodies. Control over clothing, behaviour, sexuality, movement, and being-in-common produces and governs embodied Laestadian subjectivity, as well as the ways in which belonging is shared.

Keywords: *politics of belonging, embodiment, Laestadianism, literary fiction*

This article analyses the complexity of embodied practices of belonging and not belonging in a Christian revivalist community, Laestadianism.¹ Like many conservative religious groups today, Laestadianism is under pressure to change as it is increasingly affected by secular society's norms and practices (cf. e.g. Aune 2011; McGuire 1997). The movement's power structures

1 Laestadianism is a conservative Lutheran revival movement founded on the spiritual work of a Swedish-Sámi scientist and priest, Lars Levi Laestadius (1800–61). Laestadians today are characterised by their large families, conservative values, and exclusive social identity. There are an estimated 200,000 Laestadians worldwide, most of them living in Finland, Sweden, Norway, and North America (see e.g. Lohi 1997; Talonen 2001).

are being debated within the community, as well as in public forums, the media, the internet, academic research, literature, and film (see e.g. Hurtig 2013, 33–42; Nykänen 2012, 220–59). These discussions raise the many challenges that the community faces as it tries to maintain its traditional way of life, internal cohesion, and membership. The debates attest to the community's practices of inclusion and exclusion, and ponder questions of belonging and identification. In this article we approach the problematic of belonging to a religious group through a reading of Hanna Pylväinen's novel *We Sinners*, a fictive history of a Laestadian family living in the modern-day American Midwest. The movement's debates on belonging are made tangible through the lens of the book's narrative and the experiences related by the characters.

Nira Yuval-Davis (2011, 2, 113–45) identifies religion as an impetus for one of the major political projects of belonging in the contemporary world. Religions are forces of cohesion and conflict, constructing, as well as dividing, collectives and groups (Berger 1990, 100–1). Religions are politically significant entities in societies, nations, and world politics; social-scientific and political research on religion thus often focuses on socio-politically meaningful, macro level issues (e.g. Yip & Nynäs 2012, 8). This article situates its analysis on the micro level, and approaches belonging as a thoroughly embodied matter. We claim that the study of the representations of the micro level of lived religious belonging is essential if we are to make sense of the power relations, structures, and dynamics of change within religious groups, as well as between these groups and society at large.

Religious norms have a fundamental influence on the embodied subjectivity and everyday life of people in religious communities. Everyday life is lived under different structural constraints, which are simultaneously negotiated, reinterpreted, and challenged; at the same time the structures of everyday life affect wider political projects of identification (e.g. Pink 2012; Yip & Nynäs 2012, 8). This interplay of power structures in everyday life is situated fundamentally in bodies. As Meredith McGuire (2008, 173) argues: 'Body postures, gestures, use of space and time serve, simultaneously, to express metaphorically and actually perform political arrangements— power relationships.'

This article argues that belonging to the Laestadian movement is constructed in, and regulated by, bodily practices. The body underpins belonging in the world spatially and physically, as well as mentally and emotionally. Bodily, sensory, and affective engagement is foundational to human orientation (Riis & Woodhead 2010, 207); belonging is about identification as well as emotional and corporeal attachment. People can belong in

many ways and to many groups, with some forms of belonging being more important than others in terms of self- and group identification: belonging bears on the question of what makes us who we are (e.g. Yuval-Davis 2011). In Laestadianism belonging consists of belonging not only to a social community, but to the Kingdom of God. It is regulated by both religious and social norms. As Vikki Bell (1999, 1; see also Probyn 1996) points out, there is 'yearning implied' in the concept of belonging: it is 'not just being but longing'. People want and need to belong, and in Laestadianism this longing is directed not only towards the temporal community of believers, but also the eternal Kingdom of God.

However, belonging is never a fixed entity; it is a constantly fluctuating project. In everyday life belonging is often naturalised as part of mundane practices; only when it is threatened in some way is it articulated (Yuval-Davis 2011, 10–2). Bodily acts can reinforce and naturalise belonging. Such acts can also problematize, contest – and therefore politicise – the norms and boundaries of a religious community, and hence belonging to it. Using Yuval-Davis's (2011) concept, we call this process 'the politics of belonging', the separation of people into 'us' and 'them', the struggle to maintain boundaries, and determine who a member is and what being a member of the community of belonging entails.

In this article we look at the points at which belonging is constructed and challenged in light of the fact that certain kinds of corporeality threaten the cohesion of a religious community, while others strengthen it. We claim that in these situations embodied belonging becomes politicised. We ask the following questions: (1) Through what kinds of bodily practices does belonging become affirmed or politicised? (2) What are the consequences of the politicisation of belonging for the individual and the community? and (3) What does the novel tell us about the dynamics of inclusions and exclusions in religious communities?

While the perspective of the controlled body is a focal one, research needs to be sensitive to the lived and experienced body, as well as to recognising the creative capability of bodies, that is, their potential for changing their social environment (Schilling 2012, 241–56). We address these questions in a threefold inquiry into the novel: first, we analyse the norms and control of the religious body in its physical appearance and movement; second, we look at the corporeal choreographies and limits of lived bodies; and finally, we examine the embodied practices and experiences of regulative sin and grace. At the end of the article we return to the wider question of belonging in religious communities and to the role fiction can play in its study.

Laestadianism and literary fiction

Laestadianism originated around the mid-1800s in the northern parts of Finland and Sweden, from where it rapidly spread through Finland, northern Scandinavia, and elsewhere (e.g. Lohi 1997). Finnish immigrants brought the movement to North America as early as the 1860s (Raittila 1982, 11–2). The history of the movement is characterised by successful expansion, but also by several disputes and divisions. The main branch of Laestadianism, today with more than 100,000 followers, is *Conservative Laestadianism* (Talonen 2001, 11; Hepokoski 2002). The *Laestadian Lutheran Church* (LLC), which forms the setting of the novel *We Sinners* and the writer's background, is a sister organisation of Finnish Conservative Laestadianism. The LLC was established in 1973, and today it has about thirty member congregations in the United States and Canada, with the highest concentrations in Minnesota, Washington, Arizona, Michigan, and Saskatchewan (see LLC 2016). The church arranges and conducts services, teaches children and youth, publishes literature and magazines, and works with its sister organisations around the world (ibid.).

Laestadianism is usually a family tradition: the movement grows mainly from within, and socialisation to the movement happens as a child through upbringing (e.g. Hurtig 2013, 42–9; Kutuniva 2007, 19; Snellman 2011). What distinguishes Laestadians from most of Western secular society is that they live by strict moral codes and practices and standards of religiosity. They do not generally, for example, approve of premarital sex, allow contraception, use alcohol or make-up, dance, or watch television. Many Laestadians today do, however, use the internet. Laestadians participate actively in their congregation and emphasise strong personal religious conviction. Conservative Laestadians also believe that their church represents Christianity in its purest form, and that outside the church there is no salvation (see e.g. Hurtig 2013, 24–49; Linjakumpu 2012; Nykänen 2012). The LLC shares the main characteristics and norms of the latter concerning, for example, the position of women, birth control, alcohol, and dancing; but it is an even more close-knit and introverted community than its Finnish counterpart (Hepokoski 2002; Lohi 1997; Talonen 2001; see also LLC 2016).

In recent years, especially in Finland, the Laestadian movement has been increasingly discussed in the media, research, and literature.² The movement received wider international attention when *We Sinners*, a critically acclaimed debut novel by Hanna Pylväinen, a young American writer, was

2 The main debates revolve around the position of women in Laestadianism, reported cases of child abuse, as well as accusations of spiritual violence and the community's relationship with its past (see e.g. Hintsala 2012; Hurtig 2013; Linjakumpu 2012; Rauhala 2013).

published in August 2012. The novel, one of the very few works of literary fiction in English featuring Laestadianism, quickly gained attention from reviewers and readers.³ The work follows the Rovaniemis, a family of eleven with Finnish origins, who belong to the Laestadian Lutheran Church in the modern day American Midwest. In each chapter the story is told from the perspective of a different family member, portraying the Rovaniemis' everyday life as they struggle with their faith.⁴

Hanna Pylväinen is a fourth-generation Finnish immigrant and her family is Laestadian, although she herself has left the church. The novel is not an autobiography, but the author draws heavily on her personal background and experiences.⁵ As such, the writer has an intimate relationship with the novel's theme. She is both an outsider and an insider where the movement is concerned. Pylväinen's background gives her profound knowledge of the everyday practices and norms of Laestadianism. However, having left Laestadianism, her perspective may be critical towards certain aspects of the community. It must also be recognised that a novel is constrained by the demands of literary genre, and, as a narrator, Pylväinen can choose to emphasise themes that she finds important for a discussion of Laestadianism. A single book cannot present a general view of Laestadianism, but the way it ties into other contemporary representations and research suggests that it does capture a wider perception (cf. Sjö & Häger 2015, 39).

In the present case literary fiction offers an intriguing insight into the different aspects of individuals' struggles with their faith and life choices in Laestadianism. We claim that the book and its story are a part of the discussion about belonging in Laestadianism. Given this focus, the novel addresses various sensitivities and potential blind spots in the practices and consequences of inclusion and exclusion. As fiction, the work may also reveal themes that are otherwise difficult to broach. In the hegemonic discourse of the Laestadian movement these include sexuality and violence (Hintsala 2012). Through a literary genre the description of bodies, as well as of bodily experiences and practices, becomes approachable and tangible.

3 Pylväinen received the 2012 Whiting Writers' Award for the book, and *We Sinners* was also listed among Amazon's Best Books of the Month when published.

4 The last chapter of *We Sinners* is not included in this case study, as it is a separate story from the rest of the book, narrated by a fictional Sámi woman living in Finnish and Norwegian Lapland in 1874.

5 For more about Hanna Pylväinen, see e.g. interview on NPR books <<http://www.npr.org/2012/08/26/159928880/faith-family-and-forgiveness-in-we-sinners>>, accessed 2 February 2016; see also Pylväinen's website <<http://www.hannapylvainen.com/>>, accessed 2 February 2016.

As Sarah Pink (2012, 44) notes, 'there is a well-established tradition of the study of everyday life through the analysis of its representations' especially in cultural studies. In the following analysis we approach the novel as a source of knowledge about possible Laestadianism. We do not claim that the novel reveals Laestadian empirical reality as such. The novel is a representation, a story written by a person with a certain background and perspective. However, and as such, we see it as a valuable insight into everyday Laestadian life which *could be* so (see also Pink 2012, 45). Our reading of the novel searches for contingencies and ruptures, structures and norms that appear within the novel's narrative. We trace how the novel portrays the practices of inclusion and exclusion, and its embodiment in Laestadianism.

Literary fiction may acquire different meanings in altered contexts. As Rita Felski (2008, 9–10; see also Rusu 2014) maintains, literary texts are 'formative in their own right': that is, they are representations which summon up new ways of seeing. It is important to study and dissect such fictional material since, in addition to being emphatically engaging and medial in nature (or perhaps because it is), fiction has the power to shape individual and shared cultural ideas (Erll 2008, 389, 396–7). *We Sinners* has a potentially large readership: people unfamiliar with Laestadianism are also likely to read the novel. It mediates Laestadianism to its readers and perhaps others too. *We Sinners* thus contributes to the public discussion about Laestadianism and is involved in the construction of the image of Laestadians. Furthermore, while the novel discusses themes that are particular to Laestadianism, it also evokes questions that might apply to religious communities in general.

Recent studies of Laestadianism have examined the community from the perspectives of Foucaultian conceptions of power, focusing on various inherent power structures and mechanisms (e.g. Linjakumpu 2012; Nykänen 2012; 2013), while gender perspectives have highlighted the gendered nature of the community's structuring (e.g. Hintsala 2012; Nissilä 2013; Pelkonen 2013; Valkonen 2013; see also Ahonen & Vuola 2015). The appearance of Laestadianism in fiction, especially in film, has also been discussed (e.g. Sjö & Häger 2015; Wallenius-Korkalo 2013). In the following analysis of religious belonging in the novel we claim that the power of individual bodies and, in particular, power over them are central in the making of the Laestadian community.

Boundaries dressed up – Physical appearance and movement as bodily expressions of (not) belonging

Religious groups exert control over the physical bodies of their members. Being Laestadian and belonging to the community are expressed bodily in various ways. One of the most evident practices constructing and reinforcing a person's belonging to the Laestadian community, but that can also contest it, is outward appearance. Applied directly to the body, concretely worn and put on, dress is one of the most effective symbols of social control (Arthur 2000, 2). Dress, including clothing and accessories, as well as the use of cosmetics and other means of changing one's appearance, is crucial in social interaction: it is an expression of identity and a means of non-verbal communication. Through dress we locate ourselves and others in our social environments (Arthur 1999, 3).

Laestadianism adheres to a strong ideal of both internal and external modesty. In Laestadianism bodily adornment is frowned upon and deemed sinful. Prohibiting the use of jewellery, make-up, and revealing clothing constructs and reinforces the boundary between Laestadians and others (Kutuniva 2007, 21). Dress constitutes a representation of visual cohesion, communicating the religious group's boundaries (Utriainen 2006, 46; Arthur 1999, 3–4). However, Laestadians today lack any easily distinguishable dress code. Negotiating sameness and difference in what Laestadians wear becomes, therefore, an issue of how belonging – and not belonging – are expressed, not only to the other members of the movement, but to the outside world as well.

In the novel Laestadians show their belonging to the community through their choice of dress, but at the same time try to fit in with the rest of the world. The teenagers in particular dress to emphasise solidarity with or distinction from their peers. Nels, the eldest son of the Rovaniemi family, makes observations about the dress style of a Laestadian girl, Tricia, who, compared to the people around them, looks 'both the same and apart':

Tricia smiled without showing her teeth [...] slightly infantile—her T-shirt was plain and white—and average in every way, in what she wore, in how she did her hair. It occurred to him that almost everyone in the church dressed this way, as if dressing like a modest version of everyone else would keep them both the same and apart. (Pylväinen 2012, 76.)

The Laestadians' dress style is similar enough to others' that they do not stand out immediately: while it reflects what others wear, it is more modest, a plainer version of popular fashion, effectively distinguishing them as a

group of their own. However, the Laestadians in the novel are not indifferent about clothes. Sibling rivalry and jealousy are common when someone gets a new pair of jeans; and the Rovaniemi girls dress up and try to impress the opposite sex, even though they are not supposed to: 'The Karvonen boys were in town and Tiina didn't mean to dress carefully, but she did. All of her sisters did, even Brita, who was pregnant again.' (Pylväinen 2012, 86.)

Even after leaving the Laestadian church, as some of the characters in the novel do, the effect of the Laestadian 'dress code' does not disappear. Maintaining appearances is a matter of maintaining family and community ties. After her separation from the church, one of the Rovaniemi daughters, Julia, works in a lingerie shop, a secret kept from her family. As she returns to visit her parents, she tries to fit in by putting her body back into the mould of a Laestadian woman and daughter.

[S]he had tried to seem like an approvable daughter [...] she took off her nail polish and makeup when she went home, and kept her shirts long and loose. She wore bras that shrank her chest. [...]

She wanted to prove that she could leave the church and not become a disaster. (Pylväinen 2012, 123.)

The novel vividly depicts how, when Julia is back in the community people study her, looking for signs of difference now that she is no longer a member of the church. Julia wants, or feels obliged, to show that she can still belong to an extent, that she is not a 'disaster'. She uses dress to play a role, to look approvable. Belonging in the novel seems to imply a need to look the part. To belong in Laestadianism, women at least are required to a certain extent to look the same. Likewise, one is expected to look different if one does not belong. In dressing, people can cover, frame, correct, and change their bodily identity, and attest to their belonging (see Utriainen 2006, 54–5). Dressing is a question of who we are and who we wish to be (Arthur 2000, 2). This seems to underlie Julia's anxiety as she maintains a Laestadian appearance.

Indeed, the norms and practices regulating the social acceptance of bodies in various contexts are often gendered. Religious meanings are attached to gendered bodies and religious practices socialise people into gendered roles (McGuire 2008, 160–1; see also Ahonen & Vuola 2015). In the Laestadian community the expectations of what acceptable female and male bodies are derive from the prevailing conceptions of masculinity and femininity, and the role of women and men in the community. Gender hierarchy is woven

deeply into Laestadianism. The gender matrix of Laestadian community has been described as hegemonic masculinity: women's lives and position in the community are strongly regulated by the movement's normative, conservative, and patriarchal doctrines (Hintsala 2012, 29–30; Ihonen 2001).

Use of cosmetics is a clear symbol of not being Laestadian, especially visible on the female body. Applying make-up, be it mascara or nail polish, represents a transformation or signals insurgency, a breaking away from the community. In the novel the daughter Tiina exhibits this when she lies to her family about going to a seminar. Instead, she goes to meet her boyfriend and plans to announce that she is leaving the church: 'She'd painted her fingernails a bright green—tropical tango—and when she walked toward the baggage claim she knew the nails were a puerile rebellion against the church' (Pylväinen 2012, 89).

In the novel belonging to Laestadianism is possible only within quite specific boundaries of dress; transitional forms are hard to find. Although women are not completely bound by their community's dress codes, they are very aware of their existence: when they take liberties with dress, women are balancing the acceptable and unacceptable (e.g. Utriainen 2006, 49). Tiina's behaviour evinces a protest, but she only shows her painted fingernails to her non-Laestadian boyfriend, not to her family. Tiina, with her polished nails, and Julia, who dresses like a Laestadian, are balancing precariously between two worlds, but neither is ready to show the symbols of not belonging to the Laestadian community.

Struggles of belonging are played out not only *on* the body, but in the *movement* of the body and bodies. Eeva Puumala (2012) has discussed the political potential of the moving body and bodies: bodies reach, touch, and stretch towards other bodies, constituting a 'corporeal choreography' of being-in-common. Movement can also interrupt, challenge, and resist cohesive or hegemonic being (Puumala et al. 2011, 86–7). Applying the concept of corporeal choreography to Laestadianism allows an examination of the political potential of moving bodies or, in other words, the disruptiveness of certain kinds of moving. For example, dancing is a type of movement in which the Laestadian (body) does not engage; dancing is a sin. Dancing can produce powerful ecstatic experiences and evoke spiritual attentiveness. However, many conservative Christian communities prohibit dancing or limit music and dance to songs and movements considered appropriate by the church (Kraus 2010, 462; McGuire 2007; 195–6).

In the novel Nels experiences dancing in a club for the first time: letting oneself go, surrendering to the rhythm, appears to him to be a trance-like state, comparable to a religious experience.

He felt [...] alive—there was a strange synchronicity to the dancing, like everyone raising their hands to give forgiveness in church. There was a contagion to the movement. [...] He felt a hundred old happinesses rise in him as one. How had this desire—to move like an animal, with crude and sudden movements—waited in him so long? (Pylväinen 2012, 72–3.)

Dancing can be seen as sinful in itself or as an occasion for sin (McGuire 2007, 196). The sinfulness of dancing in Laestadianism stems partly from the implied sexual component; dancing allows bodies to be close to each other. Use of alcohol is also often associated with dancing occasions, compounding the sin. Both these elements are present in Nels's experience. Connecting with other bodies brings him feelings of intense happiness. Spontaneous emotional outbursts and losing control of one's body in this manner are not acceptable for a Laestadian. However, losing control in religious trances has been quite common in Laestadianism. Religious sermons often provoked powerful emotional and corporeal reactions: people cried, rejoiced, shouted, jumped, and fainted (Lohi 1997; Hepokoski 2002). Today this practice of *liikutus* [literally 'being moved'] is frowned upon, perhaps particularly because the body in a trance or ecstasy is unpredictable and powerful, and inescapably beyond the control of the community (cf. Riis & Woodhead 2010; see also Linjakumpu 2012; Valkonen 2013).

Dancing is an example of a bodily boundary between Laestadianism and the world. Restricting dancing not only restricts the movement of the body, but may also limit social relations between people. In the novel young Brita's religious conviction is discovered when she declines an invitation to a high school dance. After this her crush leaves her and the whole school starts to gossip about the 'weird cult' she is in. Dancing epitomises the line between the acceptable and unacceptable in two ways: for a Laestadian it is unacceptable to dance; for an American high school girl it is unacceptable not to. Brita tries to overcome her disappointment: 'It was okay, she was different. They were different. They were in the world, but not of the world.' (Pylväinen 2012, 6–7.) The novel highlights a conflict of belonging and not belonging in which belonging to one community, Laestadianism, makes it impossible to belong socially to another, a high school. Here, belonging to a Laestadian community is exclusionary belonging. 'Being in the world but not of the world', as Brita puts it.

Dress and outward appearance signal belonging, or not-belonging, to the Laestadian community. Besides drawing boundaries on the body, the struggles of inclusion and exclusion are expressed and experienced in the movement of the body and bodies. Using dress makes it possible to a certain

extent to balance the norms of the Laestadian community and the expectations of the rest of the world. A distinct line is drawn in the case of dancing, however. Dancing bodies are out of (Laestadian) order. They attest to the bodily foundations and limits of Laestadian subjects, and to how those foundations and limits underpin the construction of the Laestadian community.

Intensive togetherness – Lived belonging and limits of bodies and space

The everyday life of a Laestadian is imbued with the embodied practices and material consequences of belonging to the Laestadian community. The sense of connection and identification with family and community arises from seemingly unexceptional functions: mundane activities link individuals' materiality as humans and their religiosity (McGuire 2008, 99, 115). Being within oneself and with each other is extensively structured by Laestadianism; belonging is lived in the (Laestadian) body and between bodies. Lived belonging also introduces *limits* to the body. It is these limits that are inscribed on and lived in the female body.

Marriage and family are (at) the core of the Laestadian community (Nykänen 2012, 107; see also McGuire 1997, 56).⁶ The primary role of women in the community is that of mother. The religiosity of a woman is tightly bound to her role of bringing up new generations and taking care of mundane chores; women have an important role in keeping and continuing Laestadian tradition (Hintsala 2012; Kutuniva 2007, 27–9; see also Aune 2011, 279; Snellman 2011). As birth control is practically prohibited within the movement, the number of children in Laestadian families is noticeably high. Children are seen as God's gifts to their parents; at the same time, repeated childbearing significantly dictates the life choices that Laestadian women can make and, accordingly, the career opportunities available to them.

The Rovaniemi family has nine children, two of whom have not been born at the beginning of the novel. A stretched belly and an infant in her arms are the essentials of a Laestadian mother: religion for a woman is unavoidably embodied. If the lot of a married Laestadian woman is to be constantly pregnant, it is also the lot of Laestadian children to see their mother constantly pregnant and with another baby, as illustrated by young Brita's observations concerning her mother:

⁶ The LLC (2016) states on their website, in LLC Position Statement: 'God has established marriage and family in His creation work and they are thus defined and governed by the natural law of God's creation (Gen. 2:18, 23, 24). Attempts to redefine marriage and family and to alter or resist their intended purpose thus injure families and society.'

Her mother was already lying on her side on top of her own [sleeping bag], the baby asleep against her. Brita realized her stomach looked bigger than she remembered, and she wondered if her mother was pregnant again. Probably, she decided. (Pylväinen 2012, 22–3.)

Laestadian girls learn from early childhood to tie their expectations of the future to motherhood (Nissilä 2013, 64; Pelkonen 2013, 183). Brita's life follows the same path as her mother's. She becomes the mother of a big family herself. However, repeated pregnancies are not without risks: the movement's ban on contraception puts women's health and even lives in jeopardy, as Brita experiences. She nearly dies during her seventh C-section, but later recovers and is able to return home. Mervi Kutuniva (2007, 25) talks about the fear of death and the doubts Laestadian women may encounter every time they deliver a baby. Brita questions, to her own horror, whether the new baby was worth her almost dying and leaving her other six children without a mother. She feels that she has no strength to carry on; and her beloved piano becomes a symbol and locus of her depression.

She looked up, and she saw the sun running off the top of the piano, and as if still in the morphine world she saw not a piano but a table, herself flat upon its back, wanting to get up and never able, the rest of her life stretching across its planes. Always there would be more to give, and she had nothing left to give at all. (Pylväinen 2012, 151.)

Puumala (2012, 202–14; Puumala et al. 2011, 97–111) has discussed melancholy, silence, and passivity in the body and bodies of asylum-seekers: she claims that numbness can be seen as a way of overcoming or escaping the grip of a power. Laestadianism's demands on women and their bodies, the burden of continuous pregnancies and motherhood – a lifelong requirement for belonging – become too heavy for Brita. She escapes this power structure in numbness, melancholy, depression, and silence. Brita's child asks her to play the piano and, as she obediently presses a key, it makes no sound at all. The soundless piano echoes Brita's silence.

Although, as Puumala observes, the numb and melancholic body cannot always be interpreted as conscious protest, it is a form of survival and, in a sense, silent resistance. Being melancholic and silent shakes the foundations of established ways of being and belonging in Laestadianism, and calls into question the ever-caring and ever-able mother figure. As Puumala et al (2011, 98) note, 'the "unspeakable" that is incorporated into the body in

the form of pain and grief, and therefore that which cannot be said takes the form of gesture and silence' (see also Edkins 2003, 206–8). Even passive and silent bodies are not isolated from their surroundings and other people. They call forth being-in-common in their own way, provoking, for example, silent gestures of compassion (Puumala 2012, 202–14; Puumala et al. 2011, 100), as in the encounter of Brita and her mother on the home porch: 'She stepped slowly to the front door, hand to sore stomach, her own mother on the porch, her quiet suggesting she was impressed by what her daughter had endured' (Pylväinen 2012, 150).

All children are welcomed in Laestadianism, but some, those born illegitimate, perhaps less so. It is a great shock to the Rovaniemi family when one of the dutiful and 'good' girls, Leena, becomes pregnant as a teenager. Later readers get a glimpse of Leena and her child. She is raising the boy as a single parent, but with the help of her siblings and mother. Leena's child is playing with Brita's boys and the two women's experience of motherhood, however different, connects them. The ties of motherhood bind the Laestadian women and community (see also Kutuniva 2007, 27). Even a single mother, a grave sinner in the eyes of the community, can belong. She can redeem herself and (re)claim her place through her child and through motherhood.

The novel repeatedly returns to the question the Rovaniemis have to face as their family and faith are coming apart: do we live and believe for ourselves or for each other? The religious subjectivity and agency of the Laestadian women in the novel culminates in their taking care of others. This is especially visible in practices and experiences of motherhood – repeated pregnancies, giving birth, and raising children are how Laestadian women live their faith – but also in the women working in and outside of the home in different types of services, education, and nursing. The women who stay in the church also participate in organising religious meetings by doing chores behind the scenes, such as cooking. At home the Rovaniemi daughters try to be helpful by taking care of their siblings and the household; Leena, a school girl, secretly gets up at night to clean so she can surprise her mother with a tidy house. As McGuire (2008, 118) has argued, material bodies thus become linked to spirituality, through myriad mundane activities such as preparing food, working, childbirth, and care. The Laestadian community's 'ethics of care' – the ways in which people relate to and care for each other – arise from and materialise in the family. Whom we care for is inevitably a question of belonging too; the practices of care are sites of social connection and acts of building belonging (Yuval-Davis 2011, 175–99).

The presence of family members and their bodies dominates the experience of living in a Laestadian family. Bodily togetherness reveals the ways and sites of shared belonging, and also the interruptions and limits of being-in-common (see also Puumala et al. 2011, 86–7). Living Laestadianism, engaging in the Laestadian ‘corporeal choreography’, governs both being in oneself and with each other. A constant lack of sufficient space characterises the everyday life of the Rovaniemis. The children sleep, play, eat, study, do hobbies, and go everywhere together. They are never alone. There are also so many of them that outsiders – and sometimes even their parents – have trouble telling them apart, and the children have to struggle to be recognised as individuals.

In limited space togetherness is given and sharing inescapable. Belonging obscures individual subjects and their desires, their need to be seen and recognised. Nonetheless, intensive togetherness can also offer them the support and cover of other bodies.

Sin and Grace – Embodied Practices and Experiences of (Not) Belonging

In Laestadianism belonging and not belonging, inclusion and exclusion, are both performed and experienced bodily. This becomes particularly apparent in the interplay of *sin* and *grace*, which in the novel strongly structures the Rovaniemi family’s life. Even the title of the novel, *We Sinners*, highlights the centrality of sin. Sin is most explicitly present in questions of sex and sexuality in the novel. As Andrew Yip and Peter Nynäs (2012, 6) argue, ‘gender and sexuality are not only about personal identity, embodied subjectivities and bodily performances; they are also about social organisations, structures and relationships’. Social groups, not least religious groups, prescribe what is normative in terms of sexuality to establish order within the group (see e.g. Turner 1984). Stephen Hunt and Andrew Yip (2012, 3–4) maintain that all religions try to some extent to structure sexual behaviour through frameworks of divine morality, and that perhaps no other area is subjected to control and restrictions as extensively as sexuality. In Laestadianism sex and sexuality are regulated strictly and anything deviating from the norm is labelled sinful. Sex has a clearly defined place in the movement: it belongs to heterosexual marriage, typically formed inside the church, and its primary function is reproduction (see e.g. Hintsala 2012; Nykänen 2013, 157–8; see also LLC 2016).

The link between sex and sin is apparent in the book, but in the experiences and actions of the characters this interconnectedness is more complex. Sex and sexuality are focal contexts of defining, testing, and contesting the boundaries of belonging, and thus have the potential to politicise it. Many

characters in the novel act rebelliously towards the rules and norms regulating sex and sexuality. Some of the daughters of the Rovaniemi family have premarital sex in secret, while belonging to a church that strictly forbids it. This is described as nothing out of the ordinary in the novel: Tiina, the second eldest daughter, has a boyfriend outside the church; Leena, the third youngest of the siblings, is suddenly pregnant; and the youngest daughter, Uppu, a model daughter in many ways, has sex in a car with her partner.

Of the nine Rovaniemi siblings, Tiina, Uppu, Julia, and Simon eventually leave the Laestadian movement. For an unmarried woman – or man – leaving the movement means liberation from the bans concerning sex. However, leaving does not free the Rovaniemi siblings from the thought patterns and norms they have learned from childhood. Sex never seems uncomplicated for them, and the women especially are not portrayed as particularly enjoying sex or their sexual freedom.

From the secularist perspective, religion is often seen as representing traditionalism and authoritarianism; it is considered a constraining and a restrictive force, which polices gendered and sexual subjectivities and practices. Yip and Nynäs (2012, 9) observe that this viewpoint has been proven, on numerous occasions, to be too limiting and biased, as it fails to capture 'the multi-faceted and nuanced nature of how religion, gender and sexuality are lived in everyday life'. In the novel the sexual agency of religious actors, as well as their creativity and resistance on the personal and social levels, is recognised and present. However, the relationship between religion and sexuality is still fraught with tension and conflict (cf. Yip & Nynäs 2012, 9-10; see also Hunt & Yip 2012).

Not all sex and sexuality is judged equally, nor do all forms test the boundaries of the Laestadian community as potently. The novel's most powerful transgression is the homosexuality of Simon, the youngest Rovaniemi son. Gay men do not fit Laestadianism's traditional heteronormative conception of gender roles. Homosexuality is discouraged and homosexual acts forbidden, as they disrupt the gender and sexual order (Hintsala 2012, 29–30; Kejonen & Hintsala 2013; Yip & Nynäs 2012, 6; see also Butler 1990).⁷ The mother of the Rovaniemi family, Pirjo, discovers that teenaged Simon is going out with another boy. She is torn by feelings of love and care to-

⁷ The LLC (2016) website states, in LLC Position Statement, the movement's stance on homosexuality as follows: '(1) The Bible teaches that homosexual behavior is immoral and a sin, (2) arguments based on God's creation and genetics, even if they can be identified, do not justify homosexual relations, and (3) the increase of homosexuality is a sign of broad moral decline in a society.'

wards her child on the one hand and the strong conviction that he has done something very wrong on the other:

[S]he half wanted to hug him, to carry him as if he were not sixteen but two or three [...] and at the same time she wanted to shake him, to slap him. She felt slapped, she felt rejected, she felt like he had looked at the life she had made for him and he had spit on it. [...]

At church they said that gayness was a trial, like any other trial, any other temptation, and anyway all sin was the same in the eyes of God. But not in the eyes of man—that, that Pirjo had always known. (Pylväinen 2012, 62.)

Simon's homosexuality is a sin that clearly draws a line where being able to belong is concerned. 'What if I don't want to go, what if I want to stay?', Simon asks his mother, and she thinks to herself: 'It is an impossible life.' (Pylväinen 2012, 61) Homosexuality is a sin that distances a person from the church, despite his or her personal depth of conviction or willingness to belong to the community. It is almost as if homosexuality negates belonging.

Laestadians believe that what is forgiven by another Laestadian and the community is also forgiven in the eyes of God (e.g. Nykänen 2013; see also Hepokoski 2002). Thus, the community has the power to determine the gravity of a sin. Crucial to this power is the Laestadian conception and practice of 'binding sins'. A person can be bound to sins: who and what the community deems sinful – what it does not forgive – God will not forgive either. This bond lasts until the sinner repents, and even then the community has the power to determine the manner and adequacy of any repentance (see also Hurtig 2013; Linjakumpu 2012). This practice makes homosexuality particularly tragic in Laestadianism. In the eyes of the community, as the above excerpt indicates, the sin of homosexuality, especially having homosexual relations, is unforgivable (cf. Kejonen & Hintsala 2013).

Countering this condemnatory power of the community is the potential of grace and forgiveness. Sin and grace are intricately intertwined.⁸ 'Believe all of your sins forgiven in Jesus's name and precious blood' (Pylväinen 2012, 44), the Laestadians say to each other. It is a repetitive practice in Laestadianism and one of the most important daily religious rituals (Nykänen

8 The LLC (2016) website defines sin as 'one of the principal concepts of the Bible'; 'sin is the falling away of the heart from God', while repentance is 'a change of heart'; 'it includes penitence and distress on account of sin, but at the same time believing the gospel or the absolution of sin', as 'the essence of the gospel is the forgiveness of sins'.

2012, 113): when asked, another believer can forgive you your sins and you receive the grace of repentance. Every night the Rovaniemi children ask each other for forgiveness, and in church they raise their hands in front of the congregation to receive absolution.

McGuire (2008, 100–1) describes these kinds of religious ritual as chains of embodied practices with a potential to awaken strong emotions, senses of social connectedness, and religious meanings: through embodied practices rituals produce real effects for the individual and the religious group practising them. To Leena, the Laestadian practice of forgiving sins is a precious one. She sees the positive, even emancipatory, potential of loosing each other's sins in a process that counters the binding of sins.

Most of all Leena loved 'Whatsoever thou shalt bind on earth shall be bound in heaven: and whatsoever thou shalt loose on earth shall be loosed in heaven' – sins being loosed and let go and gone, all of them keepers and losers of another's sins. (Pylväinen 2012, 44.)

The forgiving of sins, the words and phrases, can be seen as performative speech acts (e.g. Butler 1990) that produce a certain state of affairs: redemption. Performing forgiveness in Laestadianism is a practice which is repeated in church, in every home, and between friends; it validates and reinforces one's identity as a believer and as part of the community (see also Hurtig 2013, 29). Asking for and giving forgiveness is an act which constructs, renews, and actualises belonging. As an emotional experience, the grace received from forgiveness strengthens Laestadian togetherness.

Performative speech acts have the power to forgive sins – and the power to mark one's detachment from Laestadianism. 'Forgiving sins', Tiina tells her boyfriend, is an example of performative speech: what is said is done at the same time. Like the phrase 'leaving the church', he continues (Pylväinen 2012, 91–2). These are performatives of belonging and not-belonging which are not unconnected to or disjointed from bodies; they have bodily consequences. Bodies can also challenge the constitutive power of speech acts. This is illustrated in the novel repeatedly in the various experiences of the Rovaniemi siblings who leave Laestadianism: although they perform the speech act of renouncing their faith and hence stop being Laestadians in the eyes of the community, they still carry Laestadianism within themselves as patterns of thought, emotion, and habit (see also Pelkonen 2013).

When Tiina, some years after leaving the church, is unfaithful to her boyfriend for the first time, she ponders sinning and the possibilities of forgiveness:

The night she cheated on Matthew she had been an unbeliever for almost two years. When the new man rolled from her [...] she only wanted him to leave [...]

[S]he had the concrete thought that she had become officially a sinner — she was no good in both the church’s world and in the world she had chosen; to all eyes she had sinned. [...] It wasn’t about the sinning at all, it was what you did about the sinning, and she had no means of forgiveness about her. (Pylväinen 2012, 102–3.)

Tiina feels that she is a sinner, but this feeling is not new to her: she felt like a sinner when she belonged to the church. Even though sin distances the sinner from the community, sinning is actually something shared among Laestadians: it brings them closer together through forgiveness. As Tiina is no longer a part of the community, she is left with sin, but the possibility of forgiveness has been taken from her. In the novel the lack of forgiveness is the most powerful and devastating experience of exclusion.

Conclusions

In this article we have analysed the practices of inclusion and exclusion in a religious community, Laestadianism, from the perspective of the body and as a question of belonging. As McGuire (1997, 206–9) has observed, particularistic religious groups are highly concerned with following the ‘right’ faith, and are intolerant of deviance. We have approached the tension between doing right or wrong as the politics of belonging, and used the novel *We Sinners* as an illustration and materialisation of this struggle.

The novel is a depiction of relationships between individuals and the Laestadian community that poignantly raises questions of belonging and exclusion. Using fiction as research material is, however, not unproblematic. Sofia Sjö and Andreas Häger (2015, 40–1) have especially criticised the depiction of Laestadianism in Scandinavian cinema, maintaining that Laestadianism is represented from a secular point of view: ‘Negative stereotypes still prevail, and filmmakers continue to represent those who choose a more traditional religious worldview as Other.’ According to Sjö and Häger, Laestadians in these representations are focused on their community and guided by its norms, which is seen as problematic from the prevailing secular perspective, wherein individuals should come first and religious communities should not restrict them (Sjö & Häger 2015, 38–9). *We Sinners* is indeed

a portrayal of individuals' journeys of self-discovery and finding their way, whether in the Laestadian community or out of it. The community is often depicted as controlling, even abusive at times, which may be claimed to be a stereotype, but the novel's characters are not only 'beaten and subjugated' (cf. Sjö & Häger 2015, 39), but also intricately human in their wants of and needs towards themselves, each other, and the community.

To understand both religion in general, and specific religious groups in particular, fictive material, as one manifestation of representations of religion and religious difference, should be taken seriously in research (see also Sjö & Häger 2015, 41). Mihai Rusu claims that literary fiction and academic discussion are in a dialectical relationship, interfering with each other in creative ways: 'Just like social sciences, literary fiction strives to make sense of and to give meaning to human experiences', he notes (Rusu 2014, 133–6). Fiction can also inspire a theorising of social reality: literature contains ideas and foreshadowed concepts that can be worked out into further conceptualisations by the social sciences (Rusu 2014, 133, 147–9). In this article we have taken the novel's depictions of everyday life and struggles between individuals, their family, and the Laestadian community, and used them to conceptualise an *embodied politics of belonging*.

Although many Christian groups, Laestadianism included, are uncomfortable dealing with human embodiment (see McGuire 2008, 102), we claim that the body is inescapable in the analysis of religious practices and the boundary-making they entail. Laestadian bodies are both symbols and concrete locations where the lines between the acceptable and unacceptable are drawn (see also Utriainen 2006). The politics of religious belonging are inseparable from corporeality; belonging is affirmed, negotiated, challenged, and concretely lived in bodies and bodily practices. The body should thus be placed at the core of the theory and analysis of religious belonging.

The 'dirty work of boundary maintenance' (Favell 1999; Yuval-Davis 2011, 20) in Laestadianism – what is involved in being a member of the community of belonging and who is a member – focuses essentially on the control of bodies. The boundaries of belonging are constructed in and on individual bodies, and through their regulation. Control over clothing, behaviour, sexuality, movement, and being-in-common produces and governs an embodied Laestadian subjectivity, as well as the community's reaction towards its members and the ways in which, and the sites at which, belonging is shared. The question is how and what a suitable body in Laestadianism in particular is, and (also) in conservative religiousness in general: what kind of body can belong?

In the novel the interplay of the religious inclusions and exclusions of Laestadianism is situated on *gendered* and *sexualised* bodies. There are both gender-specific practices of belonging and acts of transgression. The body of a woman materialises the continuity of Laestadianism's social and religious order and is therefore focal in constructing belonging. The female body is sacred as it gives and carries life and affirms belonging through motherhood and care. Bodies are, however, prone to the worldly: sexuality outside the field of reproduction and marriage – male homosexuality in particular – is a transgression against the social and religious order, and as such problematizes and politicises belonging.

A reading of the novel reveals how sin and grace are ever present and at the centre of the struggle for religious belonging. The embodied experience and mechanics of sin may distance the sinner from the community, but sins also connect Laestadians, and through forgiveness, bring them together. Consequently, forgiving affirms belonging; there is belonging in forgiveness. On balance, the politics of belonging in Laestadianism appear perhaps most crucially to be a struggle for the possibility of forgiveness.

Personal belonging is always relative to others and to the community of belonging; (not) belonging bodies are in a constantly changing and potentially political relationship with each other. The struggle of belonging reverts to the fundamental questions the novel's characters have to consider: do we believe for ourselves or for each other; and do we belong for ourselves or for each other? In the fluctuating project of affirming and contesting religious belonging bodies have a key role: docile bodies make the community but, inescapably, bodies also have an inherent transgressive potential.

* * *

SANDRA WALLENIUS-KORKALO is Junior Researcher in Political Studies, University of Lapland, Finland. E-mail: sandra.wallenius-korkalo@ulapland.fi

SANNA VALKONEN is Associate Professor of Sámi research, University of Lapland, Finland. E-mail: sanna.valkonen@ulapland.fi

*Bibliography***Ahonen, Johanna & Elina Vuola (eds)**

2015 *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*. Helsinki: SKS.

Arthur, Linda

1999 Dress and the Social Control of the Body. – Linda Arthur (ed.), *Religion, Dress and the Body*, 1–7. Oxford: Berg.

2000 Introduction. – Linda Arthur (ed.), *Undressing Religion: Commitment and Conversion from a Cross-Cultural Perspective*, 1–6. Oxford: Berg.

Aune, Kristin

2008 Evangelical Christianity and Women's Changing Lives. – *European Journal of Women's Studies* 15 (3), 277–93.

Bell, Vikki

1999 Performativity and Belonging: An Introduction. – Vikki Bell (ed.), *Performativity & Belonging*, 1–11. London: Sage.

Berger, Peter

1990 (1969) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.

Butler, Judith

1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.

Edkins, Jenny

2003 *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Erll, Astrid

2008 Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory. – Astrid Erll & Ansgar Nünning (eds), *Media and Cultural Memory: Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, 389–98. Berlin: Walter de Gruyter.

Favell, Adrian

1999 To belong or not to belong: The Postnational Question. – Andrew Geddes & Adrian Favell (eds), *The Politics of Belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe*, 209–27. Farnham/Surrey: Ashgate.

Felski, Rita

2008 *Uses of Literature*. Oxford: Blackwell.

Hepokoski, Warren

2002 *The Laestadian Movement: Disputes and Divisions 1861–2000*. Virginia: Culpeper.

Hintsala, Meri-Anna

2012 Vanhoillislestadiolaisuus ja sukupuoli verkossa auto-netnografisesti tarkasteltuna. – *Naistutkimus* 25 (4), 29–38.

Hunt, Stephen & Andrew Yip (eds)

2012 *Ashgate Research Companion to Contemporary Religion and Sexuality*. Farnham/Surrey: Ashgate.

Hurtig, Johanna

2013 *Taivaan taimet. Uskonnollinen yhteisöllisyys ja väkivalta*. Tampere: Vastapaino.

Ihonen, Markku

2001 Vaikenevat naiset. Keskustelua naisen paikasta 1800-luvun lestadiolaisuudessa. – *Historiallinen Aikakauskirja* 99 (3), 276–92.

Kejonen, Eetu & Meri-Anna Hintsala

2013 Torjuttuna vai ymmärrettyinä? Homoseksuaalisuuden kohtaaminen. – Meri-Anna Hintsala & Mauri Kinnunen (eds), *Tuoreet oksat viinipuussa - Vanhoillislestadiolaisuus peilissä*, 145–72. Helsinki: Kirjapaja.

Kraus, Rachel

2010 They Danced in the Bible: Identity Integration among Christian Women Who Belly Dance. – *Sociology of Religion* 71 (4), 457–82.

Kutuniva, Mervi

2007 Keskusteluja naiseudesta, vanhoillislestadiolaisesta uskosta ja uskonnosta. – Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley, Päivi Naskali & Heidi Sinevaara-Niskanen (eds), *Kuulumisia – Feministisiä tulkintoja naisten toimijuuksista*, 17–36. Rovaniemi: LUP.

Laestadian Lutheran Church (LLC)

2016 *Website of the Laestadian Lutheran Church*. <<http://www.llchurch.org>>, accessed 2 February 2016.

Linjakumpu, Aini

2012 *Haavoittunut yhteisö. Hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa*. Tampere: Vastapaino.

Lohi, Seppo

1997 *Pohjolan kristillisyyks. Lestadiolaisuuden leviäminen Suomessa 1870–1899*. Oulu: SRK.

McGuire, Meredith

1997 *Religion. The Social Context*. Belmont: Wadsworth Publishing.

2007 Embodied Practices: Negotiation and resistance. – Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, 187–200. Oxford: Oxford University Press.

2008 *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.

Nissilä, Hanna-Leena

2013 Kolonisoitu keho, yhteisöllinen minuus. – Matti Myllykoski & Mikko Ketola (eds), *Lestadiolaisuus tienhaarassa*, 61–9. Helsinki: Vartija – Tolle Lege 2.

Nykänen, Tapio

2012 *Kahden valtakunnan kansalaiset. Vanhoillislestadiolaisuuden poliittinen teologia*. Rovaniemi: LUP.

2013 Jumalan valtakunnan kielioppi. Vanhoillislestadiolaisen vallan perusteet. – Tapio Nykänen & Mika Luoma-aho (eds), *Poliittinen lestadiolaisuus*, 133–68. Helsinki: SKS.

Pelkonen, Johanna

2013 Nuoret naiset ja vanhoillislestadiolaisuuden murros. – Tapio Nykänen & Mika Luoma-aho (eds), *Poliittinen lestadiolaisuus*, 171–205. Helsinki: SKS.

Pink, Sarah

2012 *Situating Everyday Life: Practices and Places*. London: Sage.

Probyn, Elspeth

1996 *Outside Belongings*. London: Routledge.

Puumala, Eeva & Tarja Väyrynen & Anitta Kynsilehto & Samu Pehkonen

2011 Events of the Body Politic: A Nancian Reading of Asylum-seekers' Bodily Choreographies and Resistance. – *Body & Society* 17 (4): 83–104.

Puumala, Eeva

2012 *Corporeal Conjunctures No-w-here. Failed Asylum Seekers and the Senses of the International*. Tampere: Tampere University Press.

Pylväinen, Hanna

2012 *We Sinners*. New York: Henry Holt.

Raittila, Pekka

1982 *Lestadiolaisuus Pohjois-Amerikassa vuoteen 1885*. Helsinki: SKHS.

Rauhala, Pauliina

2013 *Taivaslaulu*. Helsinki: Gummerrus.

Riis, Ole & Linda Woodhead

2010 *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.

Rusu, Mihai

2014 Literary fiction and social science. Two partially overlapping magisteria. – *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology* 5 (2), 133–52.

Schilling, Chris

2012 *The Body and Social Theory, 3th edition*. London: Sage.

Snellman, Gerd

2011 *Sions döttrar. De laestadianska kvinnorna som traditionsförmedlare i norra svenska Österbotten åren 1927–2009*. Turku: Åbo Akademi University Press.

Sjö, Sofia & Andreas Häger

2015 Filmic constructions of the (religious) other: Laestadians, abnormality, and hegemony in contemporary scandinavian cinema. – *Temenos* 51 (1), 25–44.

Talonen, Jouko

2001 Lestadiolaisuuden hajaannukset. – Jouko Talonen & Ilpo Harjutsalo (eds), *Iustitia 14, Suomen teologisen instituutin aikakauskirja*, 11–30. Helsinki: STI.

Turner, Bryan

1984 *Body and Society*. Oxford: Blackwell.

Utriainen, Terhi

2006 *Alaston ja puettu. Ruumiin ja uskonnon ääret*. Tampere: Vastapaino

Valkonen, Sanna

2013 Lestadiolaisuuden jäljet saamelaisnaisten elämässä. – Tapio Nykänen & Mika Luoma-aho (eds), *Poliittinen lestadiolaisuus*, 206–44. Helsinki: SKS.

Wallenius-Korkalo, Sandra

2013 Laestadian Girls in Forbidden Fruit: Representations of Gender, Place, and Agency. – Seija Keskitalo-Foley, Päivi Naskali & Pälvi Rantala (eds), *Northern Insights. Feminist Inquiries into Politics of Place, Knowledge and Agency*, 174–200. Rovaniemi: LUP.

Yip, Andrew & Peter Nynäs

2012 Re-framing the Intersection between Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life. – Peter Nynäs & Andrew Yip (eds), *Religion Gender and Sexuality in Everyday Life: The Politics of Collective and Individual Identities*, 1–16. Farnham/Surrey: Ashgate.

Yuval-Davis, Nira

2011 *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*. London: Sage.

Uskonnollisten identifikaatioiden mikropolitiikkaa *Iholla*-todellisuusteleviossa

SANDRA WALLENIUS-KORKALO

ABSTRACT
Micro-politics of religious identification in reality-television series *Iholla*

This article examines micro-politics of religious identification and its representations in the Finnish reality-television series *Iholla*. The article situates politics as an integral part of everyday life and approaches reality-television as a site where political identities, subjectivities and (imaged) communities are produced. Through an empirical case study of an ex-member of the revivalist movement Conservative Laestadianism, Sanni, in the TV series *Iholla*, the article traces the ways in which an individual discursively and materially negotiates, and struggles with, the transformation of identity, following religious exit. The article applies Rogers Brubaker's (2016) formulation of 'trans' to think about changing conceptions of religious identity. Sanni's identity transformation is approached in threefold inquiry: First, as a unidirectional movement, emphasizing breaking away from the perceived constraints of Laestadianism; secondly, in continuous gradation and negotiation, rather than categorical difference between religious and secular identity enactment; and finally, as an active and self-conscious stance that challenges the idea of one-dimensional continuum between one category and the other. The position of betweenness that characterizes 'trans' identity is not defined in temporal terms, as phase that will pass, but as a position of political potentiality.

Johdanto

Nuori nainen istuu kerrostaloasunnon kivisellä ikkunasyvennyksellä ja hengittää höyryä ikkunaan. Huurtuneeseen ikkunalasiin ilmestyy kysymys, ”Mistä mä tuun”, jonka nainen pyyhkäisee kädellään pois. Sen jälkeen näkyviin ilmestyy kysymyksen jälkimmäinen osa, ”Minne mä olen menossa?” Kuvaus on lyhyestä promootiovideosta *Iholla*-todellisuusteleviosarjasta, tarkemmin sarjan toisesta tuotantokaudesta, joka esitettiin ensimmäisen kerran Ava-televisiokanavalla keväällä 2013.¹ Sarjassa seurataan viiden suomalaisen naisen elämää puolen vuoden ajan, heidän itsensä ohjelmaformaatin tarjoamilla kameroilla kuvaamana. Yksi *Iholla*-sarjan toisen tuotantokauden naisista on vanhoillislestadiolaistautainen Sanni, tämän artikkelin päähenkilö.² Sarjan katsoja tutustuu Sanniin, joka elää aika tavallista

arkea. Sanni käy töissä, viettää aikaa kihlattunsa kanssa, tapaa perhettään ja ystäviään ja jännittää uusia opintoja. Sanni nähdään istumassa kotisohvallaan, valitsemassa vaatetustaan eteisessä ja harjaamassa hampaitaan kylpyhuoneessa. Kuvateissaan arkeaan ja ajatuksiaan Sanni pui suhdettaan jättämäänsä yhteisöön ja uskoon ja pohtii omaa paikkaansa maailmassa.

Sosiologi Rogers Brubakerin (2016) mukaan elämme parhaillaan asettumattomien (*unsettled*) identiteettien aikakautta. Identifikaation kategoriat ovat ”kokemuksellisesti kärjekkäämpiä ja vuorovaikutuksellisesti merkittävämpiä” kun käsitellään erilaisia vähemmistöryhmittymiä (Brubaker 2013, 245). Artikkelissa tarkastelen identifikaatioiden mikropolitiikkaa Sannin tarinan kautta ja vanhoillislestadiolaisesta uskonnollisesta ryhmittymästä irtautumisen kontekstissa. Kysyn, millaista on identifikaatioiden

mikropolitiikka *Iholla*-sarjassa? Tarkoitukseni ei ole tässä artikkelissa verrata sarjaa todellisuuteen, vaan ottaa se vakavasti osana todellisuutta (ks. Sepänen 2005, 95). Lähdän liikkeelle siitä, että todellisuusteleviossa ei ole kyse pelkästään viihteestä. Populaarikulttuurilla on merkittävä rooli poliittisten identiteettien muokkaamisessa ja ylläpitämisessä (Duncombe ja Bleiker 2015, 36). *Iholla*-sarjan kaltaiset representaatiot osallistuvat laajemman yhteiskunnallisen ymmärryksen ja merkitysten tuottamiseen (ks. esim. Hall 2000, 15; Pink 2013, 29–31). *Iholla*-sarjan Sanni rakentaa yhdenlaista käsitystä vanhoillislestadiolaisuudesta ja näin osallistuu keskusteluun laajemmin uskonnollisista identifikaatioista yhteiskunnassa. Sarjan kautta lestadiolaisuutta ja ex-lestadiolaisuutta voidaan kuvitella ja tuntea (ks. Kavka 2014). Sarja tekee yksityisiä, mutta erilaisiin valtarakenteisiin kiinnittyviä identifikaatiokamppailuja julkisiksi ja on osa sitä, missä uskonto tapahtuu yhteiskunnassa.

Politiikan tutkijoiden Tapio Nykäsen ja Mika Luoma-ahon (2013, 8) mukaan ”uskonnolliset yhteisöt ja uskonnolliset opit ovat rakenteellisesti poliittisia siinä missä muutkin yhteisöt ja ideologiat”, ja siksi uskonnollisia liikkeitä ja identiteettejä ei ole syytä rajata politiikkatieteellisen tarkastelun ulkopuolelle. Poliitiikan tutkimukseen asemoituva uskonnollisten herätysliikkeiden tutkimus on Suomessa ottanut vaikutteita yhtäältä poliittisen teologian ja toisaalta Michel Foucault’n ajattelusta ammentavan vallan ja hallinnan tutkimuksen traditiosta. Aiemmassa politiikkatieteellisessä tutkimuksessa on käsitelty vanhoillislestadiolaisuutta erityisesti liikkeen vallankäytön näkökulmasta. (Ks. Nykänen ja Luoma-aho 2013, 8–14; ks. myös Linjakumpu 2012; Linjakumpu 2013; Luoma-aho 2008; Nykänen 2012a; Nykänen 2012b; Nykänen 2013.) Lestadiolaisuus voidaan ymmärtää myös kulttuurisen toiminnan muotona (vrt. Vuola 2015, 45) omine rooli-, normi- ja tapasääntöineen. Artikkelissa tarkastelen lestadiolaisuutta tässä mielessä. En kuitenkaan suoranaisesti tutki lestadiolaisen liikkeen vallankäyttöä tai sitä, millaisten sääntöjen ja käytänteiden varaan yhteisö rakentuu. Sen sijaan otan tarkasteluuni populaarikulttuurituotteen, jossa keskiöön nousevat yksilön kokemukset vanhoillislestadiolaisuudesta irtaantumisen ja kamppailusta samaistumisen ja erottautumisen välillä.

Ehdotan, että identifikaatioiden politiikkaa tutkiessa tulee kiinnittää huomiota paitsi niihin diskur-

siivisiin käytäntöihin, joissa identiteettiä rakennetaan, myös siihen kuinka identiteetti tulee näkyväksi ja olemassa olevaksi arjen ruumiillisissa ja materiaalisissa käytännöissä. Samu Pehkosen (2013, 26) sanoin ”kyse on tällöin pieniin tekoihin ja valintoihin sisältyvästä poliittisuuden mahdollisuudesta”, mikrotason arkisten vuorovaikutustilanteiden poliittisuudesta. Artikkelin lähtökohtana on, että poliittinen toiminta ei rajoitu vain politiikan sektorille. Myös tavallisten ihmisten toiminta voi olla poliittista. Aini Linjakummun (2012, 27) mukaan poliittisuus näyttäytyy ”erojen tuottamisena ihmisten ja ryhmien välille: ristiriidat ja konfliktit syntyvät, kun erot konkretisoituvat sosiaalisen elämän käytännöissä”. Identifikaatioiden poliittisuuden jäljille voi näin päästä tarkastelemalla arkipäivän tekoja, joissa ihmiset asettuvat suhteisiin heitä ympäröivän maailman kanssa. Mikro- ja makrotaso eivät myöskään ole toisistaan irrallisia. Mikrotasolla tehty tutkimus antaa viitteitä siitä, kuinka esimerkiksi laajemmat yhteiskunnalliset muutosvoimat rakentuvat. Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin tavoin voi väittää, että mikro- ja makropolitiikka ovat kussakin hetkessä ja tapahtumasarjassa aina samanaikaisesti läsnä (Ansens de Vries 2011, 208; Deleuze ja Guattari 2004, 230).³

Artikkelissa lähestyn identifikaatioiden poliittisuutta kysymyksenä ja kamppailuna identiteeteistä, jotka ovat kantajilleen merkityksellisiä ja jotka jollain tavoin tulevat haastetuiksi (Häkli ja Kallio 2014) – ja näin näkyviksi (vrt. Yuval-Davis 2011). Kyse on toiminnasta, jossa yksilö suhteuttaa ja jäsentää etäisyyttä ”itsen” ja itseä koskevien odotusten välillä. Poliitiikka on siis toimintaa, jonka kautta toimijat määrittävät itseään ja keskinäisiä suhteitaan – tässä yhteydessä foucault’lainen käsitys vallasta, joka ilmenee kykyä toimenpiteisiin suhteessa itsen ja toisiin ja jota harjoitetaan ihmisten ja ryhmien välisissä suhteissa on olennainen (ks. esim. Linjakumpu 2012, 28–29). Foucault’laisen vallan ja hallinnan analytiikan termin kyse on siis subjektin näyttäytymisen ja muotoutumisen tutkimisesta (ks. Kaisto ja Pyykkönen 2010, 18).

Avaan seuraavaksi Sannin taustalla vaikuttavaa murrostilaista vanhoillislestadiolaisuutta, ja esittelen valitsemiani teoreettisia ja metodologisia välineitä identifikaatioiden mikropolitiikan tutkimiseen populaarikulttuurituotteessa – kyse ei ole pelkästään mikropolitiittisesta toiminnasta, vaan sen tulkinnasta ja representaatiosta *Iholla*-sarjan kautta. Jäsen-

identifikaatioiden mikropolitikkaa Sannin tarinassa soveltamalla erityisesti Brubakerin (2016) muotoilua *trans*-käsitteestä: Brubaker ehdottaa, että identifikaatiomurrosta voidaan tarkastella kolmesta toisistaan täydentävästä perspektiivistä. Brubakeria mukailien kysyn, millaisena Sannin identifikaatiomurros näyttäytyy, kun sitä tarkastellaan yhtäältä *siirtymänä*, toisaalta *välisyytenä* ja lopulta *tulevana*. Analyysini pohjalta esitän, että Sannin identifikaatioita luonnehtii *välitilaisuus*. Artikkelin lopuksi palaan vielä lyhyesti kysymykseen välitilaisuuden potentiaalisesta poliittisuudesta.

Lestadiolaisuuden murros ja uskonnollista liikkeistä irtaantuminen

Lestadiolaisuus on suurin kristillinen herätysliike Suomessa, sen vanhoillislestadiolaiseen haaraan arvioidaan kuuluvan noin satatuhatta jäsentä (Talonen 2001, 11). Vanhoillislestadiolaisuutta voidaan pitää konservatiivisena uskonnollisena liikkeenä. Liikettä on myös luonnehdittu patriarkaaliseksi ja sen sukupuolijärjestelmää hegemoniseksi maskuliinisuudeksi (Hintsala 2012; ks. myös Ihonen 2001). Kuten monet muutkin konservatiiviset uskonnolliset liikkeet, lestadiolaisuus on tänä päivänä muutospaineiden alla. Vanhoillislestadiolaisuuden murrosta voi lähestyä sukupolvikysymyksenä, jossa erityisesti 1970- ja 1980-luvuilla ja niiden jälkeen syntyneet aikuiset uudelleenarvioivat yhteisön normeja vallitsevan aikakauden arvoista käsin (Pelkonen 2013, 187–188; ks. myös ”kuuliaisuskriisistä” Alasuutari 1992). Liikkeen toimintatavoista neuvotellaan ja kamppaillaan paitsi liikkeen sisällä myös eri tavoin suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan ja ulkopuolelta nouseviin keskustelunavauksiin (Kupari ja Tuomaala 2015, 181). Osa lestadiolaisista kyseenalaistaa perinteisen elämäntavan ja liike on myös menettänyt paljon jäseniään.⁴ Liikkeen jäsenmäärä on tosin viime vuosikymmeninä pysynyt suunnilleen samana, pitkälti suuren syntyvyyden ansioista – kasvatuskristillisyyteen perustuvissa liikkeissä jäsenmäärään vaikuttaa ensisijaisesti liikkeeseen syntyminen ja yhteisössä pysyminen, ei niinkään jäsenhankinta esimerkiksi käännystyötä tekemällä. (Linjakumpu 2015, 209; Nykänen 2012a, 107–108.)

Uskonnollisen muutoksen tutkimuksessa on korostettu yhtäältä mikrotason kokemusten ja vuorovaikutuksen tarkastelua ja toisaalta muutosten yh-

teiskunnallisten ehtojen selvittämistä. Uskonnollisista yhteisöistä irtautumisen yksilölliset motivaatiot ja irtaantumiseen liittyvät rakenteelliset prosessit ovat pitkään olleet erityisesti uskontososiologinen ja uskontotieteellinen tutkimuksen kohteena. (Ks. esim. Fazzino 2014, 249–250.) Poliittikatieteissä tämän kaltaisesta tutkimuksesta voi mainita Aini Linjakummun (2012; 2015) vanhoillislestadiolaisuutta ja Jehovan todistajia käsittelevät viimeaikaiset tutkimukset. Linjakumpu on käsitteellistänyt erityisesti uskonnollisiin yhteisöön liittyvää hengellistä väkivaltaa (Linjakumpu 2015; Linjakumpu 2016).⁵ Vanhoillislestadiolaisesta liikkeestä erkaantuneiden kokemuksista on myös viime vuosina koottu ja kirjoitettu useita tarinakokoelmia, yleistajuisia teoksia ja tietokirjoja (ks. esim. Harjumaa 2013; Linjama 2014; Rova 2016). Irtaantuneiden kokemukset ja kertomukset uskonnollisista yhteisöistä eivät ole neutraaleja, ne sävyttyvät irtaantumisprosessin läpi, eikä yhteisön luonteen kuvaaminen pelkästään irtaantuneiden kokemusten perusteella anna kattavaa kuvaa yhteisöistä. Irtaantuneiden kokemukset ovat kuitenkin olemassa olevia, eikä niitä voida ohittaa uskonnollisia liikkeitä tutkittaessa (vrt. Timonen 2013).

Uskonnollisesta ryhmästä irtaantumisessa voidaan puhua siirtymästä olemassaolon perusteita määrittelevästä kehyksestä toiseen; irtaantuneiden elämäkertomuksia tutkinut Jukka Timonen (2013) kuvaa irtautumista prosessina, jossa uskonnollisesta yhteisöstä eroaminen sijoitetaan osaksi elämänhistoriaa ja tapahtumat saavat merkityksensä. Irtaantumiskokemuksissa korostuu vanhan ”minän” ja uskonnollisen yhteisön ylläpitämien sosiaalisten suhteiden menetys ja uuden identiteetin aktiivinen etsintä (Fazzino 2014, 252; ks. myös Barbour 1994; Harrold 2006). Irtaantuminen uskonnollisista liikkeistä onkin yksilölle harvoin yhtäkkinen tai selväräjäinen tapahtuma. Se on pikemminkin monivaiheinen prosessi. Prosessin kuvataan tyypillisesti alkavan liikkeeseen kohdistuvista epäilyksistä ja kyseenalaistamisesta, etenevän vaihtoehtojen etsintään, kulminoituvan käännekohtaan irtautumisessa ja päättyvän lopulta ”ex-identiteetin” muodostamiseen ja vakiinnuttamiseen, henkilökohtaisen transformaation artikulointiin. (Ks. esim. Ebaugh 1988; Fazzino 2014, 250, 256–261.) Vanhoillislestadiolaisuuden kaltaisesta tiivistä uskonnollisesta liikkeestä erkaantumiseen kuuluu olennaisesti niin entisen elämän arvioiminen, kuin uuden, uskonnolliseen yhteisöön kuulumattoman identiteetin, sosiaalisten suhteiden ja

uudenlaisten arkielämän käytänteiden luominen (Linjakumpu 2015, 220–221).

Irtaantuminen vanhoillislestadiolaisesta yhteisöstä ei ole välttämättä helppoa, sillä liike pyrkii säilyttämään jäsenensä (Linjakumpu 2015, 207–210). Johanna Pelkonen nostaa erityisenä irtaantujien ryhmänä esiin nuoret perheettömät naiset. He sijoituvat vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä eräänlaiseen marginaaliin. Heihin ei kohdistu samanlaisia äitiyteen ja yhteisön kasvatustehtäviin liittyviä odotuksia ja velvoitteita kuin perheellisiin. Perheettömät naiset eivät näin välttämättä kiinnity yhteisöön kovin tiukasti, eikä yhteisö tarjoa heille selvää roolia. Perheettömyydestä voi lestadiolaisuudessa muodostua lähes sosiaalinen tyhjiö, jolloin irtaantuminen liikkeestä saattaa muuttua todennäköisemmäksi. (Pelkonen 2013, 176–177, 183–184; ks. myös Nissilä 2013.) Tendenssi on havaittu myös muissa tutkimuksissa. Esimerkiksi konservatiivisia kristillisiä yhteisöjä tutkineen Kristin Aunen (2008, 283) mukaan työssäkäyvät naimattomat naiset lähtevät perheellisiä tyyppillisimmin konservatiivisista kristillistä yhteisöistä. *Iholla*-sarjan Sanni kuuluu tällaiseen liikkeestä irtautuneiden perheettömien nuorten naisten viiteryhmään.

Identiteettipolitiikka ja 'trans'

Nykänen (2012, 106) luonnehtii vanhoillislestadiolaista ryhmäidentiteettiä antimoderniksi identiteetiksi, sillä se on pysyväksi ja muuttumattomaksi tarkoitettu identiteetti – identiteetin taustalla on usko uskonnolliseen totuuteen, jota ei voi koetella (vrt. Nykänen 2013, 160–161).

Eksplisiittiseksi kamppailun kohteeksi identiteetti tulee usein vasta suhdettaan yhteisöön pohtivien tai yhteisöstä irtautuneiden kohdalla (ks. Pelkonen 2013, 172) – lestadiolaisuudesta irtaantuva joutuu määrittelemään suhdettaan lestadiolaisen perinnön ja uusien identifikaation kohteiden välillä. Identiteetti näyttyy näin identifikaatioiden jatkuvana prosessina ihmisen ja häntä ympäröivän maailman välillä. Yksilön identiteetti on aina suhteessa johonkin toiseen. Tällaisena se on myös kamppailulle altis. Identiteetti rakentuu erontekojen kautta ja ”eron politiikassa”, kuten Stuart Hall asian muotoilee. (Hall 1999, 13–15, 39, 152–154.)

Rogers Brubaker (2013) puhuu erojen politiikan sijaan ”kategorioiden politiikasta”. Kategorioiden

politiikka tarkoittaa oman itsen ja muiden tunnistamista ja luonnehtimista ja ryhmittymien muodostumista erilaisten kategorioiden mukaan pois- ja sisään sulkemalla (Brubaker 2013, 35–36, 244). Brubakerin ajatteluun pohjautuen on myös mahdollista problematisoida ryhmän ja kategorian ero: ryhmä näyttyy usein selvärajaisena ja yhtenäisenä toimijana, kun taas kategoria on ennemminkin mahdollinen perusta ryhmänmuodostukselle (ks. Valkonen ym. 2014, 211–213; ks. myös Brubaker 2013, 28–31, 34–35). Mikäli ryhmällä tarkoitetaan vahvan ja emotionaalisesti sitovan yhteisöidentiteetin ja vakaan suunnan ja yhteistoiminnan omaavaa kokonaisuutta (Brubaker 2013, 34, 239), voidaan vanhoillislestadiolaisuutta hyvinkin pitää ryhmänä. Brubaker kuitenkin lähestyy ihmisten ryhmäisyyttä identiteetin tavoin tapahtuma tai prosessina, ei niinkään annettuna tai valmiiksi olemassa olevana – kategorisointi tuottaa ryhmiä, mutta ryhmiä täytyy myös jatkuvasti ylläpitää kategorisoinnin aktein. (Brubaker 2013, 34; ks. myös Valkonen ym. 2014, 220.) Mikäli tutkimuksen kohteena ovat vain ryhmät, kuten vanhoillislestadiolaisuus, ja niiden toiminnan luonnehdinta, jää hahmottumatta se, minkälaisen kamppailujen, politiikan ja kategorisointien kautta ryhmät syntyvät.

Brubaker hahmottelee kaksi tapaa, joilla kategorioiden politiikkaa tehdään. Yhtäältä kategorioiden politiikkaa tehdään ylhäältä päin – kategorioita ehdotetaan, levitetään, pannaan käytäntöön, artikuloidaan ja sisällytetään hallinnallisuuden muotoihin –, toisaalta kyseessä on mikropolitiikka, jossa ”luokitusten kohteet omaksuvat, sisäistävät, kumoavat, välttävät tai muuntavat heihin sovellettuja kategorioita” (Brubaker 2013, 35, 244). Poliittisten kamppailujen kohteina ja välineinä ovat siis identiteettien ja etnisyyksien jokapäiväiset kokemukset ja toteutumistavat (Brubaker 2013, 44, 243). Brubakerille (2013, 264) tällaisen ”arkipäivän etnisyyden” tutkiminen on olennaista, jotta voidaan ymmärtää kuinka etnisyyt ja identiteetti ylipäättään toimivat.

Brubaker (2016, 4, 133) soveltaa tuoreessa teoksessaan *trans*-käsitettä erilaisten erontekojen kautta tehtävään identiteettipolitiikkaan. Brubaker hahmottaa kolme tapaa, joilla käsitteen avulla voidaan jäsentää identiteetteihin liittyviä valintoja, muutosprosesseja ja niiden tuottamista sekä ruumiillisesti että sosiaalisina kategorioina ja merkityksenantoina (Brubaker 2016, 10, 130–133). *Trans siirtymän* tai migration kehityksessä (engl. *trans of migration*) kuvaa yhdensuuntaista siirtymää yhdestä identiteettikatego-

riasta toiseen. Uskonnollisesta liikkeestä irtaantumisen yhteydessä tämä näyttäytyy siirtymänä uskonnollisesta identiteetistä sekulaariin identiteettiin (vrt. Fazzino 2014, 251). Brubaker kuitenkin huomauttaa, että siirtymä identiteettikategorioiden välillä ei ole välttämättä absoluuttinen. Yksilö voi määrittää itsensä suhteessa kahteen kategoriaan kuulumatta tai siirtymättä täysin kumpaankaan. Tätä identifioitumisen tapaa kutsun Brubakeria mukaillen *välisyysdeksi* (engl. *trans of between*). Yksilö voi myös pyrkiä luomaan uusia identiteettikategorioita vakiintuneiden tilalle tai vaihtoehtoisesti hylkäämään kategorisoinnin kokonaan. Tätä kolmatta tapaa voi luonnehtia eräänlaisena ylimenoisuutena, ”tuonpuoleisuutena” tai jälkeisyytenä, identiteetti on *tuleva* (engl. *trans of beyond*). (Ks. Brubaker 2016, 10, 72–73.)

Brubakerin tarkastelun kohteena olevat sukupuoli, seksuaalisuus ja rotu eroavat identiteettikategorioina uskonnollisesta vakuumuksesta tai vaikkapa luokka-asemasta tai kielestä siinä, että niitä on pitkään pidetty syntymästä saatuina ja suhteellisen muuttumattomina, ei niinkään hankittuina ominaisuuksina. Jäljempänä mainituissa henkilön kulttuurisen perinnön on katsottu vaikuttavan, mutta esimerkiksi uskonnollinen identiteetti voidaan periaatteessa valita uudelleen tai vaihtaa. (Brubaker 2016, 131.) Toisaalta uskonnolliseen liikkeeseen syntyneillä ja jäseniksi kasvatetuilla uskonnollisen identiteetin vaikutus on erittäin vahva, ja voikin kysyä, onko kulttuuriin ja elämäntapaan tiukasti kytkeytyvää uskontoa todella mahdollista valita (Nykänen 2012, 106; Vuola 2015, 44; ks. myös Timonen 2013).

Brubaker, samoin kun monet muut yhteiskunta-teoreetikot, näkee identiteetin – liittyy se sitten etnisyyden, sukupuoleen tai uskontoon – projektina, jota *tehdään*, ei asiana joka on olemassa sellaisenaan (Brubaker 2016, 143; vrt. esim. Butler 1990, 25). Kyse on toiminnasta ja neuvotteluista, joissa yksilö suhteuttaa ja jäsentää etäisyyttä ”itsen” ja itseä koskevien odotusten välillä (vrt. Häkli ja Kallio 2014) ja suhteessa niihin valtasuhteisiin ja käytäntöihin, joissa hän elää ja toimii (Butler 1997, 2–4, 145–149; Kaisto ja Pyykkönen 2010, 10, 17–18). Sannin tapauksessa etäisyyden neuvottelu ja kamppailu suhteessa vanhoillislestadiolaisuuteen on yksi keskeisimpiä identiteettiä määrittäviä suhteita. Lestadiolaisuus tai ”ex-lestadiolaisuus” eivät kuitenkaan ole ainoita Sannin identiteettiä määrittäviä kategorioita, vaan Sannin elämässä risteävät myös monenlaiset muut erot. Sukupuoli muokkaa sitä minkälaisesta kokemuksesta

vanhoillislestadiolaisuudessa on yksilön kohdalla kyse. Sannin elämässä vaikuttaa myös esimerkiksi toisesta kulttuuripiiristä, Venäjältä, kotoisin oleva kihlattu. Kyse on erilaisten erojen toisiaan leikkaavista vaikutuksista, feministisen teorian termein intersektionaalisuudesta⁶.

Identiteettiä, sen esittämistä ja neuvotteluja ei voi tarkastella vain kysymyksenä diskursiivisesta tai sosiaalisesta vaan niillä on myös aineellinen ulottuvuutensa (ks. esim. Alamo ja Hekman 2008, 11). Ruumiinsosiologi Chris Shilling (2012, 250) korostaa, että yhteiskunnalliset ilmiöt koetaan ja eletään ruumiin kautta; ruumiillamme myös tuotamme ja luomme yhteisöämme, ruumiin kautta muun muassa välitetään ryhmän hyväksymiä ja hyvänä pitämiä tapoja ja normeja. ”[S]osiaaliset rakenteet ovat asetuneet ruumiiseemme”, kirjoittavat vanhoillislestadiolaisesta toimijuudesta Helena Kupari ja Salome Tuomaala (2015, 180), ”mikä tuo toiminnan ja ajattelun tapoihin tietynlaista sitkeyttä.”

Ruumiillisuus on myös väistämättä kytköksissä identiteettiin paitsi koska ihmiset ovat ruumiillisia olentoja, myös koska ruumis on myös identiteetin ilmaisun kommunikoinnin ensisijainen väline. Ruumissa identiteetti saa näkyvän muodon ja hahmon (ks. esim. Crossley 2006, 18). Ilman puhetta tuottavaa kehoa ei ole esimerkiksi myöskään asiantiloja tuottavia puheakteja (Butler 2004, 172). Materia ei siis ole poliittisesta irrallinen vaan laajentaa poliittisen kenttää (vrt. Nieminen 2004, 298). Aineellisuuden ja ruumiillisuuden tarkastelu kielellisen esittämisen ohella mahdollistaakin monitahoisemman identifikaatioiden valtasuhteiden analysoinnin (ks. esim. Jokinen ym. 2004, 8).

Todellisuustelevisio ja identiteetin representaatiot

Todellisuustelevisiota sen monenlaisine formaatteineen voidaan pitää yhtenä 2000-luvun populaarimedialkulttuurin merkittävimmistä ilmiöistä (ks. esim. Holmes ja Jermyn 2004; Ouellette 2014), jolla on vakiintunut paikkansa myös suomalaisessa televisio-kentässä (ks. esim. Hautakangas 2007). Todellisuustelevisio myötä tavalliset ihmiset tavallisissa ja epätavallisissa olosuhteissa ovat nousseet televisioviihteen keskiöön (Ouellette 2014, 1). Todellisuustelevisio välittää autenttisia elämäntarinoita, tekoja ja tunteita – joskin sekä tutkijat että televisiokatsojat ovat

kautta tosi-TV-ilmion lyhyen historian suhtautuneet tähän väitteeseen aiheellisen kriittisesti (Biltereyst 2004, 91). Tässä artikkelissa primääriaineistoni muodostaa *Iholla*-todellisuusteleviosarja. Tarkasteluni kohdistuu sarjan kerrontaan ja sen tapaan puhutella yleisöä, ei niinkään sarjan vastaanottoon (vrt. Rossi 2011, 169). Olen siis kiinnostunut siitä, millaisen todellisuuden mediaesitys tuottaa ja millaisilla keinoilla. Tarkoituksena ei ole verrata sarjaa mihinkään ulkopuoliseen todellisuuteen, vaan ottaa se vakavasti *osana todellisuutta*. (Ks. Seppänen 2005, 95.) Tällainen populaarikulttuurin tutkimus ei ole mikään aivan tuore ilmiö politikkatieteissä. Esimerkiksi maailmanpolitiikan ja kansainvälisten suhteiden tutkijat ovat 1990-luvulta lähtien enenevässä määrin ottaneet tutkimuskohteikseen myös populaarikulttuurituotteita. Viimeisen vuosikymmen aikana populaarikulttuurin tutkimus on saavuttanut jo jonkinlaista jaloasijaa politiikkatieteissä, joskaan valtavirtaisena tutkimusperinteenä sitä ei voida edelleenkin pitää. (Ks. esim. Caso ja Hamilton 2015, 2; Grayson ym. 2009, 156.) Saara Särmän (2014, 64–65) tavoin voi kuitenkin väittää, että populaarikulttuurin analysointi on itse asiassa äärimmäisen keskeistä politiikantutkimukselle, sillä populaarikulttuurituotteilla on suuri vaikutus ihmisten arkipäiväiseen käsitykseen asioiden tilasta. *Iholla*-sarjan kaltaiset kulttuurituotteet ja representaatiot osallistuvat laajemman yhteiskunnallisen ymmärryksen ja merkitysten tuottamiseen (ks. esim. Hall 2000, 15; Pink 2013, 29–31).

Misha Kavkan (2014) mukaan todellisuustelevision viehätys ja voima perustuu ennen kaikkea sen nostattamiin ruumiillisiin affekteihin – tosi-TV:n *todentuntuisuus* syntyy nimenomaan aistimellisten kokemusten ja tunneyhteyksien välityksellä (ks. myös Seppänen 2005, 202). Todellisuustelevio kertoo paitsi kuvaamiensa kohteiden elämästä myös mahdollistaa resonoinnin esitetyn ulkopuolelle, katsojien maailmaan – ensin kamera ja sitten televisioruutu kytkevät yhteen ihmiset ja heitä ympäröivän materiaalsen maailman apparaattien molemmin puolin. (Kavka 2014, 461–462.) Tätä kautta myös *Iholla*-sarjan voi ajatella kytkeytyvän siihen laajempaan kokemukselliseen identiteettiprosessin jäsentämiseen ja poliittiseen keskusteluun, jota käydään yksityisesti ja julkisesti murrostilaisen lestadiolaisuuden ympärillä. Myös *Iholla*-sarja pyrkii välittämään autenttisuuden tunteen katsojilleen. ”Elämä ei voi käsikirjoittaa”, on yksi sarjan sloganeista. Sarjan osallistajat kuvaavat materiaalin itse, eikä kuva-

usryhmä ole jatkuvasti tuotannossa läsnä. Sannin kuvaama videomateriaali ei silti ole mikään yksioikoinen väylä todellisuuden tarkasteluun. Jo kamera itsessään osallistuu kuvattavien tapahtumien tuottamiseen – kameran läsnäolo muuttaa tilannetta, jota se kuvaa, vaikkei kameralle suoranaisesti esiinnyttäisi. Kuvassa jotkin asiat ovat myös aina etualalla, huomion keskipisteenä, toiset taka-alla ja jotkin asiat rajautuvat kokonaan pois. (Ks. Pink 2013; Seppänen 2001, 166; ks. myös Paju 2013, 60–61.)

Todellisuustelevision voimakkaasti medioidusta luonteesta huolimatta videonauhoite on oivallinen väline eletyn arjen identiteetikamppailujen jäljille pääsemiseen. Videon kautta voidaan seurata arjen virtaa, ihmisten, asioiden ja esineiden liikkeitä, kuvaa, ääntä ja kameran rajaamia asetelmia (Pink 2013; ks. myös Pink 2012, 34). Suusanalliset raportit, kuten esimerkiksi haastattelut, eivät paljasta kokonaiskuvaa siitä, miten ihmiset toimivat arjessaan. Huomaamatta voi jäädä paljon sellaista olennaista informaatiota, jota on vaikea sanallistaa. (Pink 2012, 40–41.) *Iholla*-sarjan Sanni paljastaa kameralle paljon enemmän kuin ääneen puhutut ajatuksensa, hän näyttää ja välittää moniaistisesti katsojalle katkelmia elämästään. Näin tulee mahdolliseksi jäljittää Sannin identifikaatioiden mikropolitikkaa, ei vain sanotun tasolla, vaan ruumiillistettuna arjen aineellisen toiminnan, kamppailujen ja valintojen kautta.

Olen keskittynyt analyysissäni pelkästään Sannia koskevaan materiaaliin. Tämä tarkoittaa, että olen erottanut Sanista kertovat osiot *Iholla*-sarjan muusta materiaalista. Sarja on rakennettu tavalla, jossa yhden jakson aikana tavataan useampaa sarjan viidestä naisesta, mutta ei välttämättä kaikkia. Toinen tuotantokausi koostuu kolmestakymmenestä kuudesta jaksosta, Sanni esiintyy niistä kahdessakymmenessä yhdessä. Viitataan jatkossa sarjaan jakson numerolla. Irrottamalla Sannin materiaalin sarjan kokonaisuudesta tulen irrottaneeksi Sannin tarinan muiden sarjan naisten tarinasta ja jättäneeksi huomioimatta sen, kuinka sarjassa rakennetaan erilaisia teemoja, yhteneväisyyksiä tai eroja eri taustoista tulevien naisten välille. Sarjan kokonaisuuden analysointi olisikin toisen tutkimuksen kohde.

Iholla-sarjan materiaalin läpikäymiseen kuului Sannia käsittelevien kohtausten ja dialogin kirjaaminen tekstiksi. Näihin muistiinpanoihin kirjasin lyhyesti kuvaukset tapahtumista, Sannin itsensä ulkoasusta, asennoista ja liikehinnästä sekä muista videolta näkyvistä ihmisistä, esineistä ja miljöistä

sekä videolta kuultavissa olevat Sannin puheet kameralle ja keskustelut Sannin ja muiden ihmisten välillä. Kirjasin myös kursorisesti huomiota kuvakulmista ja kameran sijainnista, mutta en ottanut näitä systemaattisen tarkastelun kohteeksi. En myöskään käsittele esimerkiksi sarjaan tuotantovaiheessa lisättyä taustamusiikkia, vaikka silläkin voi olla roolinsa tilanteiden ja tarinan kehystämässä ja rakentamisessa katsojalle. Sarjasta olisi mahdollista tehdä vielä hienosyisempi ja mikrotasoisempi analyysi, joka keskittyisi tarkastelemaan esimerkiksi ihmisten ja tavaroiden positioita ja liikkeitä videolla sekä itse kameran liikettä ja etäisyyttä kuvaamistaan kohteista. Tämän kaltaisella analyysillä voitaisiin päästä ehkä vielä syvemmälle identifikaatioiden audiovisuaalisen rakentamisen prosessiin ja materiaalistien vuorovai-
kutusten representaatioihin. Toisaalta tarkastele-
malla vain yksittäisiä eleitä, asentoja, etäisyyksiä ja liikkeitä, ilman laajempaa kokonaiskuvausta ja kontekstia missä ne tapahtuvat, olisi ”tekemisen mieltä” vaikeampi tavoittaa (vrt. Paju 2013, 57).

Siirtymä

Iholla-sarjan Sanni on lähtenyt vanhoillislestadiolaisesta liikkeestä ennen sarjan kuvauksia. Lestadiolaisuudesta irtaantumisen voi hahmottaa brubakerlaisittain *siirtymänä* yhdestä identiteettikategoriasta toiseen. Tällainen siirtymä sisältää niin kehossa näkyviä muutoksia kuin siirtymän sosiaalisia seurauksia. Siirtymä-ajattelussa korostuu yhdensuuntainen, peruuttamaton muutos. Kun siirtymä on tapahtunut, ei paluuta entiseen ole. (Brubaker 2016, 72–75, 94.) Ajatus peruuttamattomasta siirtymästä toistuu myös uskonnollista irtaantumista käsittelevässä kirjallisuudessa. Liike pois jostain on liikettä kohti jotain toista, erkaantuminen uskonnollisuudesta on yhtäaikaaisesti siirtymää kohti sekulaaria. Uskonnollisista yhteisöistä irtaantujien kokemuksissa korostuvat kuitenkin vahvemmin uskonnon negatiivisina pidetyt puolet ja uskonnon hylkääminen kuin ei-uskonnollisen maailmankuvan vetovoima. (Fazzino 2014, 249–251.) Se, mihin uskonnollisesta identiteetistä siirrytään, saattaaakin jäädä vielä hahmottomaksi tai epäselväksi (Harrold 2006). Siirtymä tässä kehyksessä on ennen kaikkea siirtymää pois entisestä.

Sarjassa siirtymä välittyy Sannin toistuvina kokemuksina siitä, että hän ei kuulu enää vanhoillislestadiolaisten joukkoon ja että hänet on erotettu usko-

vien yhteydestä. Siirtymän sosiaalisista ja hengellisistä seurauksista tuntuvin on se, ettei Sannilla ole enää samanlaista paikkaa lestadiolaisessa yhteisössä. Tiiviit uskonnolliset yhteisöt ovat usein tarkkoja siitä, mitä pidetään oikeana uskona ja uskomisen tapana. Ne voivat olla myös erittäin suvaitsemattomia poikkeavuuksia kohtaan. (McGuire 1997, 206–209; ks. myös Linjakumpu 2015, 72–74, 82.) *Iholla*-sarjan vanhoillislestadiolainen yhteisö näyttäytykin usein painostavana, kontrolloivana ja jopa pelottavana. Sanni esimerkiksi muistelee nähneensä paljon unia helvettiin joutumisesta, etenkin silloin kun irtaantumisprosessi lestadiolaisuudesta oli aktiivisesti käynnissä. Unissa lestadiolainen yhteisö tuomitsee Sannin kadotukseen. Vaikka Sannin ero liikkeestä on tapahtunut jo ennen sarjan kuvausten alkua, kertoo Sanni edelleen näkevänsä joskus unia asiasta (jakso 8). Sanni kertoo kameralle tietävänsä, että lestadiolaisten mukaan häntä ei enää odota taivaspaikka ja pelastus. Raamatullisesti nimetyssä jaksossa ”Ensimmäinen kivi” (jakso 25) Sanni lukee anonyymilta lestadiolaiselta saamaansa kommenttia, jossa hänet tuomitaan helvettiin. Sanni kertoo, kuinka yhtäältä kommentti kuulostaa hänen korviinsa naurettavalta, mutta toisaalta hän voi samaistua kirjoittajan ajatusmaailmaan. Vanhoillislestadiolaisuuden tapaan eksklusiivisuuteen taipuvaiset liikkeet näkevät itsenä usein totuuden ja oikeudellisuuden saarekkeina, joita vastaan asettuu ulkopuolisen maailman pahuus (ks. esim. Linjakumpu 2015, 81). Timosen (2013) mukaan yhteisöt voivat näin määritellä entiset jäsenensä hyvinkin jyrkästi, esimerkiksi luopioiksi, paholaisen kanssa liittoutuneiksi totuuden kieltäjiksi tai oman edun tavoittelijoiksi.

Irttautuminen eroaa olennaisesti uskonyhteisöön liittävästä kääntymisestä siinä, että kääntyjällä on yhteisön tuki, kun taas lähtijä voi joutua peruste-
lemaan ratkaisuaan yksin (Fazzino 2014; Timonen 2013). Toisaalta toiset irtaantujat voivat tarjota samaistumisen ja uuden ryhmäytymisen mahdollisuuksia. Sarjassa Sanni purkaa eroamiseen liittyviä kokemuksiaan saman taustan jakavien ystäviensä kanssa. Naiset polttavat tupakkaa ulkona pimeässä ja puhuvat Jumalasta ja kuolemanjälkeisestä elämästä: ”Lestadiolaisilla on se oman anteeksiantamus ja se on se pääpöytä, annetaan tietyllä tavalla, sovitaan asiat [...] Jeesuksen nimessä ja veressä”, Sannin ystävä pohtii. ”Jos et ole saanut sillä tavalla anteeksi, niin sitten helvettiin”, Sanni jatkaa. (Jakso 25.) Syntien anteeksiantamuksen rajaaminen vanhoillislestadio-

laisuuden sisälle sulkee ryhmään kuulumattomat tai siitä lähteneet olennaiselle tavalla ryhmän ulkopuolelle (Nykänen 2013, 140). Nykäsen ja Luoma-ahon (2013, 12–13) mukaan ”vanhoillislestadiolaisuuden eksklusiivinen seurakuntakäsitys, jossa erotetaan taivaaseen pelastuvat uskovat kadotukseen joutuvas- ta maailmasta, on tavanomainen poliittis-uskonnol- lisen oppi” – siinä ihmisryhmien välille tuotetaan radikaali ero: vain yhdellä on valta julistaa syntejä anteeksi, käyttää ”taivasten avaimia”. Tällaisten ero- jen tekeminen on keskeinen poliittisuuden tunnus- merkki ja poliittisuutta käsitteen perustavalla tasol- la (Nykänen ja Luoma-aho 2013, 13; Nykänen 2012, 59).

Juuri yhteisön, ei niinkään Jumalan, tuomitsemi- nen nousee toistuvaksi teemaksi Sannin ja hänen ystäviensä välisissä keskusteluissa. Sanni kertoo, että kieltäessään vanhoillislestadiolaisen uskon hän tietä, että hänet tultaisiin yhteisön silmissä tuomitsemaan. ”Lestadiolaiset pelkää enemmän toisiaan kuin sitä jumalaa”, Sanni pohtii, ”Jumala armahtaa, yhteisö ei” (jakso 8). Synnit voi antaa anteeksi vain toinen van- hoillislestadiolainen (ks. esim. Nykänen 2012a, 61, 179). Nykäsen mukaan vanhoillislestadiolaisen yh- teisön vallankäyttöä voi tässä lähestyä Foucault’n käsittein pastoraalisena, pyhään auktoriteettiin pe- rustuvana valtana: vanhoillislestadiolaiset ovat tois- tensa paimenia (Nykänen 2012a, 218; Nykänen 2013, 154–155). Vanhoillislestadiolaisuudessa anteeksi- antamisessa ei ole kyse yksilöiden välisestä asiasta vaan laajemmasta uskonnollisesta käytänteestä ja vallan käytöstä, jolla rakennetaan yhteisöä ja sen rajoja (Linjakumpu 2015, 233–235; ks. myös Linjakumpu 2012, 31). Foucault’laisittain anteeksi- antamisen käy- tänteitä voi myös pitää vallan ja hallinnan välineinä, jotka saavat ihmiset tarkkailemaan ja säätelemään omaa ja toisten käytöstä (ks. Foucault 1980; Linja- kumpu 2015, 85; Nykänen 2013, 140–142, 156.) Anteeksiannossa konkretisoituu näin yhtä aikaa yh- teisön positiivinen sanoma armosta ja yhteisön ku- rivalta ja eksklusiivisuus (Nykänen 2013, 140). Siir- tymä pois lestadiolaisuudesta on siirtymä pois an- teeksiannon piiristä (ks. myös Wallenius-Korkalo ja Valkonen 2016, 54).

Sannin kokemuksia tuomituksi tulemisesta voi pohtia myös suhteessa hengelliseen väkivaltaan. Lin- jakumpu (2016, 180) kuvaa hengellistä väkivaltaa kokemuksellisenä väkivaltana, ”joka vahingoittaa ihmisen oikeuksia ja vähentää hänen mahdollisuut- taan määritellä omaa toimijuuttaan, hengellisyyttään

ja tulevaisuuttaan”. Kun uskonnollinen yhteisö opet- taa jäsenilleen, että irtaantumisen seurauksena on helvettiin joutuminen ja lähtijät, kuten tässä tapa- uksessa Sanni, myös sinne tuomitaan, on hengelli- sessä mielessä kyseessä erittäin vakava seuraamus. On esitetty, että erityisesti lapsiin ja nuoriin kohdis- tuvana helvetillä ”uhkaaminen” tulisi jopa valtion ja lainsäädännön puolesta sanktioida (ks. esim. Luck 2012). Hengellinen väkivalta ei myöskään välttämät- tä pääty väkivallan välittömään tilanteeseen tai siihen, että yksilö irtaantuu uskonnollisesta liikkeestä. Hen- gellisen väkivallan vaikutukset voivat olla pitkäaikai- sia. (Linjakumpu 2016, 180; ks. myös Linjakumpu 2015.) Sanni purkaa sarjassa osaltaan edelleen er- kaantumisen traumaa.

Irtaantuminen uskosta ja uskonnollisesta yhtei- söstä aiheuttaa lähtijässä usein vieraantumisen, hyl- käämisen, surun ja syyllisyyden kokemuksia (Fazzi- no 2014; Harrold 2006). Irtaantujat pyrkivät sijoit- tamaan uskonnollista menneisyyttään osaksi uutta nykyisyyttään (Timonen 2013). Arkisilla esineillä voi olla erityinen rooli tässä prosessissa (ks. esim. Ehn ja Löfgren 2010). Konkreettinen suhde menneeseen on sarjassa päiväkirja, jonka Sanni löytää asuntonsa varastosta. Päiväkirjassa 18-vuotias Sanni pohtii, alkaako seurustella silloisen ihastuksensa kanssa, kun se aiheuttaa paineita mennä kihloihin ja naimisiin – lestadiolaisuudessa seurustelun tarkoitus on johtaa avioliittoon. Sanni lukee kameralle äänen omaa vanhaa tekstiään: ”liika ei saa suunnitella, sillä Juma- lalla on jo valmis suunnitelma meidän varalle ja se voi olla täysin toinen kuin meidän omamme” (jakso 30). Lukukokemus on Sannille tunteita herättävä, häntä alkaa itkettää. Kameralle Sanni kertoo, että hänen tuli ikävä teini-ikäistä Sannia, ikävä mennyttä aikaa ja viattomuutta. Sanni kokee olevansa su- rullinen siitä, kuinka kauas on tullut päiväkirjan Sannista. Kohtauksessa Sannin lestadiolainen men- neisyys näyttäytyy nostalgisena, lapsenomaisen uskon ja luottamuksen kulta-aikana, johon ei kuitenkaan ole enää paluuta. Etäisyys lestadiolaisuudesta näyt- täytyy tässä surun ja henkilökohtaisen menetyksen kokemuksina, ei enää liikkeen uskonkäsitysten kriit- tisenä arviointina (vrt. Fazzino 2014, 252).

Siirtymä pois lestadiolaisuudesta ja tämän jälkeen- sä jättämä ulkopuolisuuden tunne näkyy uskonkä- sitysten muuttumisen lisäksi Sannin elämässä hyvin käytännöllisin tavoin. Sarjan alkupuolen Sanni työ- kentelee liikkeeseen kiinnittyvän isänsä alaisena ra- kennusfirmassa. Teollisuusalueelle töihin ajaessaan

Sanni kommentoi ulkopuolisuuden tunnettaan toteamalla, että jos pitäisi etsiä ”kuvasta virhe”, se olisi hän itse (jakso 23). Sanni kertoo kameralle, ettei työ ole hänen ”juttunsa” ja että hän on vaan jämähtänyt siihen, ”vähän auttelen iskää” (jakso 5). Toimistossa istuessaan farkkuliiveihin ja korvakoruihin sonnustautunut Sanni myöntää, ettei edes parhaillaan tee töitä, vaan etsii itselleen hääpukua. Sanni vilauttaa kameralle tietokoneen näytöltä kuvahaun tulosta hääpuvuista. Sannin voi ajatella ottavan etäisyyttä lestadiolaiseen viiteryhmään myös tällaisin hienovaraisin arkisin elein – kyse on Billy Ehnin ja Orvar Löfgrenin (2010) muotoilemasta arkipäiväisen vastarinnan mikropolitikasta, jossa poissaolevuus ja haaveilu voivat näyttäytyä passiivisena kapinana vallitsevia olosuhteita kohtaan (ks. myös Puumala ym. 2011). Myöhemmin sarjassa, kun Sanni vaihtaa työpaikkaa vaatekauppaan, hän alkaa alun sopeutusmonivaikeuksien jälkeen kokea, että hänellä on paikka, johon hän voi kokea kuuluvansa, ja hän tekee työtä, josta pitää. Sanni ei halua säilyttää sukulaissuhteisiin ja sitä kautta myös lestadiolaiseen taustaan kiinnittyvää työtänsä, vaan hakeutuu töihin muualle ja kokee toteuttavansa uutta itseään vaatekaupan myyjänä. Konkreettinen työpaikan vaihtaminen on osa Sannin siirtymää pois lestadiolaisuudesta.

Siirtymä pois lestadiolaisuudesta on myös Sannin itsetunnon, kehollisessa olemuksessa ja minäkuvasa näkyvä muutos. Sarjassa Sanni vaikuttaa välillä epävarmalta ja epäytyväiseltä itseensä ja ulkonäköönsä (esim. jakso 15). Hän yhdistää nämä tuntemukset osin lestadiolaiseen perhetaustaansa. Sanni kokee olevansa perheen musta lammas, joka ei oikein osaa tehdä mitään oikein. Sarjan keskivaiheilla (jakso 15) Sanni pohtii kameralle huonoa itsetuntoaan: ”mä en osaa edes nauraa, mun naurusta ei kuulu edes ääntä”. Nauru on sosiaalisiin normeihin säädelty ruumiillinen reaktio, joka voi aiheuttaa ja aiheutua monenlaisista tunteista tai tuntemuksista mielihyvää mielihyvään (Kyrölä 2010, 73). Nauru voi myös paljastaa valtasuhteita (ks. Särnä 2014, 70–71). Ääneen nauraminen, varsinkin naisten nauru, on esimerkiksi esikoislestadiolaisuuteen liittyvissä tutkimuksissa yhdistetty käsitykseen naisen ”keytyksenkäisyydestä”: liiallinen nauraminen on ollut uskonyhteisössä paheksuttavaa ja sitä on pyritty kontrolloimaan (ks. Valkonen 2013, 229–230; Valkonen ja Wallenius-Korkalo 2015). ”Nyt mä kyllä ryhdistäydyn ja tänään mä nauran ääneen”, Sanni kuitenkin jatkaa.

Mikäli ihmisen psyykkinen tai kehollinen minäkuva on heikko, voi katseiden kohteena oleminen olla vaikeaa. Kameran ”katse” saattaa kuitenkin toimia myös identiteettiä vahvistavana. (Seppänen 2005, 238–239.) Kun Sanni saa sarjassa kuvata itseään ja esittää itsensä valitsemallaan tavalla, voi kuvaamisesta muodostua voimaannuttava kokemus. Puolen vuoden kuvausten aikana Sanni näyttääkin löytävän lisää itseluottamusta. Sarjan viimeisessä jaksossa hän poseeraa kylpyhuoneen peilin edessä, pullistaa hausta kameralle ja sanoo, että hänellä on maailman paras elämä: ”I’m strong, I’m brave” (jakso 36). Sarjan kuvaamisesta kertovassa ”making of” -jaksossa (jakso 33) Sanni kertoo, kuinka aluksi hän ei voinut ymmärtää, miten kukaan voisi pitää hänestä, sillä hän ei erityisemmin pitänyt itsestään. Nyt hän kuitenkin kokee olonsa varmemmaksi. Sannin *siirtymän* voi näin lukea tarinana henkilökohtaisesta kasvusta löytämään ja hyväksymään itsensä. ”Kasvutarina” näyttöyksi irtaantumisen kontekstissa siirtymänä pois vanhoillislestadiolaisuudesta ja kohti jotakin muuta. On kuitenkin muistettava, että uskonnollisuuden taakse jättäminen ei mitenkään automaattisesti tai ongelmattomasti ole siirtymä johonkin parempaan tai eheämpään identiteettiin (vrt. Vuola 2015).

Välisyys

Identiteettiä määrittäviä kategorioita pidetään yleisesti melko selvärajaisina, esimerkiksi etniseen ryhmään tai vanhoillislestadiolaiseen liikkeeseen joko kuulutaan tai ei kuuluta; ”kategorian jäsenyys ymmärretään, koetaan ja esitetään kuitenkin käytännössä usein asteeltaan vaihtelevana”, kuten Brubaker (2013, 245–249) esittää. Sanni ei enää kuulu lestadiolaiseen maailmaan, mutta sarjan aikana Sanni törmää jatkuvasti lestadiolaiseen taustaansa asenteissa, ihmisissä ja paikoissa. Lähdöstään huolimatta Sanni elää kahden maailman rajapinnalla ja kamppailee olemassaolostaan niiden välissä. Tätä identifioitumisen tapaa kutsun Brubakeria (2016) mukaillen *välisyudeksi*. Välisyys tarkoittaa itsensä sijoittamista suhteessa kahteen kategoriaan siten, ettei täysin tai yksiselitteisesti kuulu niistä kumpaankaan. Täydellistä *siirtymää* ei siis tapahdu. (Brubaker 2016, 72–73; vrt. Hintsala ja Kejonen 2016, 39; Pelkonen 2013, 189–190.)

Erityisen näkyviksi identiteetikamppailut lestadiolaisuuden ja ei-lestadiolaisuuden tai sekulaarin,

rajapinnoilla tulevat *Iholla*-sarjassa Sannin ulkoasu- ja ehostautumiseen ja pukeutumiseen liittyviä käytännöissä. Vanhoillislestadiolaisuus sisältää pukeutumisen ja laittautumisen normeja, jotka tulevat esille ennen kaikkea suhteessa naisten ulkoasuun. Lestadiolaisuuteen kuuluu ajatus ulkoisesta vaatimattomuudesta, joka näkyy muun muassa siinä, että meikkaamista, hiusten värjäämistä ja runsaiden korujen käyttöä ei pidetä uskovalle naiselle sopivana. Vaatteiden suhteen normit ovat häilyvämpiä, mutta paljastavia vaatteita saatetaan pitää epäsovivina. (Ks. esim. Kutuniva 2007, 21.) Pukeutumisen konventioiden noudattaminen on samalla myös erottelujen ja rajojen rakentamista ja näkyväksi tekemistä lestadiolaisten ja muiden välillä. Pukeutuminen on tapa tunnustautua lestadiolaiseksi ja tulla tunnistetuksi lestadiolaisena tai ei-lestadiolaisena. (Arthur 1999, 3, 6; Crossley 2006, 98–99; Kutuniva 2007, 21; Utrianen 2006, 54–55.) Pukeutumiseen liittyvä sääntely on myös uskonnollisen liikkeen vallankäyttöä, joka kohdistuu erityisesti naisiin. Linjakumpu (2013, 107) huomauttaa, että totaalisen pakkovallan sijaan valtakäyttö vanhoillislestadiolaisuudessa on pitkälti määrittelyvaltaa ja siihen liittyvää hallintaa (ks. myös Linjakumpu 2012, 14–15, 28–29). Linjakumpu erottelee toisistaan kurivallan ja hallintamentaliteettiin perustuvan vallan: uskonnolliset ohjenuorat ja säännöt tuottavat kurivaltaa, joka sääntelee uskovan elämää, kun taas hallinnointi perustuu muodolliseen vapauteen ja saa ihmisen mukauttamaan toimintaansa ilman suoranaista käskemistä. (Linjakumpu 2013, 107–108; Linjakumpu 2012, 29–31; ks. myös Foucault 1999, 63–65; Foucault 1980, 158.) Uskovaa ei välttämättä suoranaisesti esimerkiksi kielletä pukeutumasta tietyllä tavalla, vaan asia ilmaistaan niin, että uskova haluaa toimia elämässään ja valinnoissaan uskonsa mukaisesti. Kyse on tällöin foucault’laisittain normalisoivasta vallasta, ”jonka tarkoituksena on muodostaa oikeanlaisen elämän normi ja ohjata uskovaisia itse tavoittelemaan sitä” ja näin uskovon on myös jatkuvasti tarkkailtava itseään, elämäntapaansa ja arkisia valintojaan (Nykänen 2013, 155–156).

Sanni rikkoo lestadiolaiseen pukeutumiseen ja ehostautumiseen liittyviä konventiota sarjassa toistuvasti. Kun kamera kuvaa Sannin käsiä hänen pidellessään teekuppia, sulkiessaan kirjjekuoren tai silittäessään kihlattuaan, katsoja näkee Sannin käsiä koristavaan kynsilakan. Kynsilakka on merkki Sannin lestadiolaisuuteen ottamasta erosta. Eronteko tulee

sarjassa joko huomatuksi tai sitten ei, riippuen katsojan ”lukutaidosta” lestadiolaisen taustan suhteen. Sarjassa kaikkia tällaisia merkkejä ei sanallisteta tai sen tarkemmin avata, mutta korvakorut, jotka usein vilahtelevat Sannin hiusten alta, saavat eksplisiittisen roolin uskovana olemisen rajanvetona. *Iholla*-sarjan toisessa jaksossa katsoja tapaa ensi kertaa Sannin, joka on lähdössä vanhoillislestadiolaisten vuotuisen hengelliseen kesätapahtumaan, Suviseuroihin. Sanni kokeilee eteisen peilin edessä erilaisia asuja ja pohtii miten pukeutuisi. Suviseurat on ”uskovaisten muotiviikot”, hän selittää kameralle. Sanni miettii ennen kaikkea laittaako korvakorut vaiko ei: ”Haluaaks mä, että jotkut ehkä vielä luulis, että mä oon [uskossa]?” (jakso 2). Korvakorut ovat vanhoillislestadiolaisen liikkeen opetuksen mukaan merkki epäuskosta (ks. Ilola 2013, 83). Sannin pohdintaa voi näin tulkita sisäisenä identiteettikamppailuna siitä, että haluaako hän näyttävä lestadiolaiselle suviseuravälille selvästi ei-uskovana vai jättääkö asian tulkinanvaraiseksi. Kysymys korvakorujen pukemisesta on kuitenkin laajemmin kysymys siitä, mihin ryhmään haluaa ja voi osoittaa kuuluvansa (ks. myös Wallenius-Korkalo ja Valkonen 2016, 44). Symboliselta funktioltaan korvakoruja voikin pitää erityisenä kuulumisen ja kuulumattomuuden merkinä. Keskeistä eivät tällöin ole esineiden aineelliset ominaisuudet vaan se, mitä ne edustavat (Hall 2000, 25–26). Kuitenkin ohittamalla materiaalisuus jätetään tutkimatta osa merkitystenmuodostuksen prosessista ja myös se, miten identiteettiä aineellisesti koetaan (ks. esim. Paju 2013, 113). Koruilla on tuntunsa ja painonsa, ne ehkä venyttävät tai nipistävät korvalehteä, saattavat takertua hiuksiin tai vaatteisiin tai heilahdella päänliikkeissä. Korvakorut paitsi symbolisesti edustavat irtiottoa lestadiolaisuudesta myös muistuttavat tehtävästä identiteettityöstä aistittavalla fyysisellä olemassaolollaan.

Sarjassa Sanni kiinnittää melko paljon huomiota pukeutumiseensa. Sanni on kiinnostunut muodista ja haaveilee työstä vaatekaupassa. Vaikka Sanni käyttää korvakoruja ja kynsilakkaa usein, hän ei juurikaan meikkaa. Sanni kertoo kameralle, että on tottunut näkemään itsensä ilman meikkiä ja tottunut ajattelemaan, että meikkaaminen on ”ainakin jossain määrin syntiä”. Sanni kokee olonsa luonnollisemmaksi ilman ehostusta. Eräessä sarjan alkupuolen jaksoista katsoja tapaa Sannin kylpyhuoneessaan meikkaamassa: ”mä en meikkaa melkein koskaan”, hän sanoo kameralle, ”tulee ärsyttävä olo naamaan kun laittaa

näitä” (jakso 8). Katsoja saa todistaa Sannin turhautuvan meikattuun peilikuvaansa. Lopulta Sanni kiiolee, pesee kätensä lavuaarissa ja pyyhkii kasvojaan: ”Ihan sama!”. Vaikka Sanni ei enää kuulu lestadiolaisuuteen, omat meikatut kasvat saavat hänen olonsa epämuokavaksi. Sanni yhdistää epämuokavuuden siihen, että on tottunut meikittömään peilikuvaan, sekä siihen, että meikkaaminen on yhdistynyt synnillisyyteen. Kasvot huuhtomalla voi ehkä pestä synnin pois. Irtaantumalla lestadiolaisuudesta Sanni on periaatteessa luopunut liikkeen naisten ulkonäköä säätelevistä normeista. Kuitenkin hän kantaa niitä mukanaan. Voidaan myös kysyä, onko Sannin tarina vapautumista tiukoista normeista, siitä minkälainen on sopiva ja sovelias naisen ruumis, vai vaihtaako Sanni vain muuttia. Sarjan aikana Sanni saa unelmatyönsä vaatekaupasta ja töissä hänen odotetaan olevan edustava ja meikkaavan. Sarjan loppua kohden Sanni nähdäänkin yhä useammin ehostettuna, vaikka hän aiemmin koki olonsa huomattavan epämuokavaksi meikatessaan. Lestadiolainen normi meikkaamattomuuden suotavuudesta korvautuu yhtä lailla pakottavalla normilla meikkaamisen suotavuudesta.

Kahden erilaisen maailman väliset neuvottelut ja kamppailut tulevat sarjassa näkyviksi paitsi Sannin kehon ulkoasussa myös erilaisissa arkisissa tavoissa ja kohtaamisissa. Sannin kihlatulle Romanille on esimerkiksi luontevaa seurustella alkoholin siivittämänä. Sanni puolestaan on tällaisissa tilanteissa joskus stressaantunut, sillä hänen lestadiolaiseen taustaansa juominen ei ole kuulunut. Sanni käyttää sarjassa alkoholia, mutta kertoo kameralle toivovansa, ettei juominen olisi luontevaa Romanille, koska se ei ole yksioikoisen luontevaa hänelle itselleen. Romanin alkoholinkäyttö saa Sannin pohtimaan itkuisena, että ihmiset, jotka eivät ole eläneet lestadiolaisuudessa, eivät voi ymmärtää hänen maailmaansa ja ajatuksiaan. Sanni suree kameralle, että hän ei koe kuuluvansa mihinkään tai minnekään; hän ei kuulu lestadiolaiseen maailmaan – hän on hylännyt yhteisön ja yhteisö on hylännyt hänet – mutta hän ei osaa kuulua myöskään ”tavalliseen maailmaan” (jakso 2).

Meikki, samoin kuin korvakorut ja vaatteet tai alkoholinkäyttö ovat vaihdettavia, ”poispestäviä”, tilanteisia merkkejä kuulumisesta tai kytköksestä yhteisöön. Toisin kuin vaikkapa suhteellisten pysyvien ruumiillisten ominaisuuksien suhteen, tällaisten ulkoisten merkkien kanssa voi toimia aktiivisesti,

ruumiin ulkoasua muuttaen, muunnellen ja muokaten tai käyttäytymistään säännellen. *Välisyyttä* luonnehtiikin aktiivinen ja tietoinen identiteetin ilmaiseminen (Brubaker 2016, 93–94). Kysymys on siitä, kuinka arkisessa toiminnassa sekä ylläpidetään etäisyyttä itsen ja odotusten välillä että konstruoidaan itseä näiden etäisyyksien kautta (vrt. Häkli ja Kallio 2014). Korvakorut, vaatteet ja meikit ovat kuitenkin pintaa syvempiä asioita. Niiden avulla yhdistellään, erotellaan ja vaihdetaan identifikaatiosta toiseen, mutta myös rakennetaan rajoja ihmisten ja yhteisöjen välille. Parhaimmillaan välisyys mahdollistaa yksilölle luovan liukumisen erilaisten identiteettien esittämisen välillä – tosin ympäröivistä valtasuhteista ja odotuksista se ei vapauta. (Vrt. Brubaker 2016 94–95, 98–99, 110.) Välisyyden tragediaksi voi myös muodostua se, että ellei tunne kuuluvansa täysin mihinkään kategoriaan (Brubaker 2016, 72) voi kokea jäävänsä kokonaan vaille viiteryhmää tai identifikaatiota: ei kuulu minnekään.

Tuleva

Kolmas tapa lähestyä murrostilaista identiteettiä on mieltää se *tulevana*, eräänlaisena jälkeisyytenä tai ylimenoisuutena, jossa joko luodaan uusia identiteettikategorioita edellisten tilalle tai vaihtoehtoisesti pyritään hylkäämään kategorisointi kokonaan (Brubaker 2016, 73). Identifioituminen ei tapahdu enää välttämättä vain lestadiolainen–ei-lestadiolainen-akselilla, ja myös suhde lestadiolaiseen taustaan hakee uusia määrittystapoja (vrt. Brubaker 2016, 115). Brubaker (2016, 113) esittää sukupuolen ja rodun uudelleenmäärittelyihin liittyvinä uskategorioina muun muassa termit *genderqueer* ja *multiracial*. Vanhoillislestadiolaisuuden kontekstissa yksi tapa hahmottaa tämän kaltaista uskategorisointia on keskustelu *etnisestä lestadiolaisuudesta*. Termi ”etninen lestadiolaisuus” esiteltiin ensi kerran keväällä 2009, kun joukko vanhoillislestadiolaisen liikkeen entisiä ja silloisia jäseniä perusti Omat polut -blogin⁷. Etninen lestadiolaisuus uudelleenmäärittelee lestadiolaisuuden etniseksi ja kulttuuriseksi perinnöksi, ja osin myös elämäntavaksi, johon on kasvettu. Etninen lestadiolaisuus identifikaationa säilyttää elementtejä vanhoillislestadiolaisen yhteisön perinteestä, mutta ei kuitenkaan välttämättä sitoudu liikkeen uskonoppihin. Liikkeen jättäneet saattavat silti edelleen noudattaa joitakin lestadiolaisuuden ulkoisista tun-

nusmerkeistä. (Pelkonen 2013, 189–196; ks. myös Nissilä 2013, 63.)

Sarjassa Sanni reflektoi toistuvasti lestadiolaista taustaansa ja kuvaa keskustelujaan liikkeestä lähteneiden ystäviensä kanssa. ”Vaikka sä kuinka yrittäisit lähteä siitä, sä oot hautaan asti lestadiolainen, se on sun selkäytimessä [...] se on sun identiteetti”, Sannin ystävä kiteyttää (jakso 8). Sanni kertoo alun perin suunnitelleensa, että ei tule sarjassa puhumaan tai käsittelemään ollenkaan lestadiolaisuutta, ”mutta jossain vaiheessa mä ymmärsin, kuinka paljon se vaikuttaa kaikkeen siihen, miten mä toimin, miten mä sanon, miten mä oon, miltä tuntuu, mun on pakko avata sitä, jotta ihmiset voi ymmärtää mua” (jakso 33). Lestadiolaisuus säilyy yhtenä identifikaationa huolimatta siitä, ettei yksilö kuulu enää herätysliikkeeseen ja samalla se saa uusia muotoja. Etnisen lestadiolaisuuden kategoria johtaa väistämättä arvioimaan uudelleen sitä, mitä lestadiolaisuus ylipäätään on, jos siitä irrotetaan uskonto. Näin se haastaa myös pohtimaan, kuka lopulta on lestadiolainen, ja kyseenalaistaa lestadiolaisuusyhteisön tarkkarajaista ulossulkemista.

Siinä missä uskonnolliset liikkeet tarjoavat usein valmiit raamit ja normit elämäkululle, eroamisen jälkeen elämän edellytykset täytyy etsiä liikkeen ulkopuolelta (Linjakumpu 2015, 213, 220–221). Irtaantumisprosessiin kuuluu tyypillisesti yksilön vahva sitoutuminen totuuden ja uuden moraaliposition etsimiseen (ks. Barbour 1994; Fazzino 2014, 252; Harrold 2006). Sanni pohtii kameralle, kuinka hän nyt aikuisena joutuu etsimään oman arvopohjansa ja uskonopeista riippumattoman moraalikäsitteensä perusteet: ”mikä on oikein ja väärin, joudun nyt 24-vuotiaana miettimään mitkä on ne mun totuudet” (jakso 8). Sarjassa Sannia jännittää, mitä reaktioita hänen osallistumisensa saa aikaan, kun sarja esitetään. ”En halua semmoinen ihminen, joka yrittää saada ihmisiä jättämään sen [lestadiolaisuuden] tai lähtemään sieltä”, Sanni pohtii kameralla (jakso 25). Hän sanoo tietävänsä, että monet ihmiset ovat liikkeessä onnellisia, mutta on myös sellaisia, joilla on paha olla. Sanni kertoo, että häntä on alkanut pelottaa kuvamateriaalin julkaisu, koska hän on puhunut paitsi itselleen myös vanhoillislestadiolaiselle yhteisölle kipeistä asioista. Sanni kuitenkin peräänkuuluttaa oikeuttaan kertoa ja näyttää omilla kasvoillaan ja omilla kokemuksillaan yhtä tarinaa lestadiolaisuudesta. Puhe omista totuuksista toistuu: ”Mulla on oikeus mun omaan totuuteen, ajatuksiin

ja tuntemuksiin” Sanni sanoo kameran lähikuvassa (jakso 25). Vasten Sannin vaatimusta omista totuuksista asettuu vanhoillislestadiolainen oppi yksimielisestä ja erehtymättömästä seurakunnasta. Tällainen ryhmän yksimielisyyteen vetoaminen on poliittinen teko. Yksilön epäilykset tai vaatimukset omien kokemusten ja ajatusten huomioonottamisesta näytettyvät merkkinä synnistä. Jos yksimielisyyden vaatimusta pidetään yllä, ei yhteisön sisällä ei ole mahdollisuutta legitimoitua vastarinnalle, eikä näin myöskään aidolle poliittisuudelle. (Nykänen 2012 184, 196–197; ks. myös Palonen 1988, 31.) Toisaalta liikkeen piiriin jää myös ihmisiä, jotka eivät noudata liikkeen normeja sellaisenaan, vaan rakentavat toimintaansa henkilökohtaisten uskonkäsitteiden varaan. Tällainen moninaisuus ei kuitenkaan tule vielä tunnistetuksi tai tunnustetuksi liikkeessä vaan jää pääosin piiloiseksi. (Ks. esim. Hintsala ja Kejonen 2016.) Sannin kamppailu oikeudesta oman elämänsä totuuteen, omaan määrittelyyn identiteetistään ja tämän kamppailun näkyväksi tuominen televisiosarjassa on mielletävissä mikropoliittiseksi toiminnaksi.

Sanni kertoo varautuneensa siihen, että saa sarjasta yksinomaan negatiivista palautetta. Hän on kuitenkin yllätyksekseen saanut myös positiivista palautetta, erityisesti ihmisiltä, jotka ovat itse lähteneet jostain uskonnollisesta ryhmästä tai liikkeestä: ”muslimeilta, lestadiolaisilta, helluntailaisilta, jehovilta”, Sanni luettelee (jakso 33). Sanni huomaa olevansa henkilö, jonka kokemuksiin monet ihmiset voivat samaistua. Sarjassa Sannin identiteettiä ei kuitenkaan palaudu yksinomaan kysymykseen uskonnollisesta liikkeestä irtaantumisen, kuulumisesta tai kuulumattomuudesta vanhoillislestadiolaisuuteen – Sanni on jo lähtenyt liikkeestä ja suuntaa elämänsä muualle. *Tuleva* näkyy siis myös siinä, että uudet identifikaatiot ja kytkökset kasvattavat rooliaan. Roman, Sannin kihlattu, on Sannille tärkeä henkilö, jolla ei ole yhteyksiä lestadiolaiseen liikkeeseen, toisin kuin Sannin suvulla ja monilla ystävillä. Romanin sukujuuret ovat Venäjällä. Sanni ja Roman nähdäänkin sarjassa tutkimassa digitaaliselta Venäjän kartalta Siperiaa ja Novosibirskia, josta Roman on kotoisin, ja sitten Pohjois-Suomea, jossa Sanni on syntynyt seitsemän vuotta myöhemmin. Sanni kehottaa Romania vierailemaan tämän isoisän luona Siperiassa, koska ”kaduttaa sitten”, jos on liian myöhäistä (jakso 10). Romanin matkan aikana Sannilla on kova ikävä Romania (ikävä ja odottamisen mik-

ropoliitikasta ks. Ehn ja Löfgren 2010). Sanni kertoo kameralle iltarituaalistaan: hän menee kylpyhuoneeseen ja sutii romanin deodoranttia omaan paitaansa. Romanin deodorantti tuo fyysisesti kaukana olevan ihmisen lähelle. Sannin rituaalin voi lukea affektiivisena materiaalisuutena tai materiaalien affektiivisuutena, jossa deodorantti tuoksuineen luo kytköksiä ihmisten välille (Kavka 2014, 461–462). Sara Ahmed kirjoittaa, että odotus onnellisuudesta tai tyytyväisyyttä tuottavasta vaikutuksesta johtaa ihmiset asioiden ja esineiden yhteyteen. Lähellä ja ulottuvilla pidetään niitä asioita, jotka tuottavat mielihyvää. Samalla se, mitä ei huolita lähelle, paljastaa sen, mihin halutaan ottaa etäisyyttä. (Ahmed 2010, 32.) Läheisyyden hakeminen Romanista ja hänen ikävöimisensä silloin kun hän ei ole paikalla on myös etäisyyden hakemista lestadiolaisuuden viiteryhmään.

Artikkelissa käsitellystä kolmesta tavasta hahmottaa identiteetin murrosta ja siihen liittyviä kamppailuja *tuleva* identiteetti on erilaisille tulkinnoille kaikkein avoimin. Siinä missä ajatus *siirtymästä* ohjaa kiinnittämään huomiota identiteetin muutokseen suhteessa aiempaan identifikaatioon ja *välisyys* kuvaa kamppailua kahden identiteettikategorian ristivedossa, suuntaa *tuleva* huomion sellaiseen, joka ei ehkä ole vielä saanut selkeää hahmoa. Suhde lestadiolaisuuteen on Sannin lähdön jälkeenkin ”selkäytimessä”, mutta se saa uusia muotoja ja toisaalta menettää merkitystään.

Lopuksi: välitila ja aktiivisen kokeilun politiikka

Tässä artikkelissa olen kysynyt, millaista identifikaatioiden mikropoliittikka on *Iholla*-todellisuusteleviosarjassa ja tarkastellut, kuinka yksilö, *Iholla*-sarjan Sanni, neuvottelee identiteettiään ja kamppailee suhteestaan eri tavoin merkityksellisiin viiteryhmiin ja erityisesti jättämänsä vanhoillislestadiolaiseen liikkeeseen. Olen ehdottanut, että identiteettien diskursiivisen rakentamisen lisäksi on syytä kiinnittää aiempaa enemmän huomiota materiaaliseen poliittiseen toimijuuteen ja siihen, kuinka arkipäivän mikropoliittikkaa eletään ja tehdään. Näen *Iholla*-sarjan tutkimisen poliittikkatiiteellisen relevanssin siinä, että representaatiot juontavat, välittävät ja osallistuvat neuvotteluihin poliittisista identiteeteistä – ne ovat osa sitä, missä valtasuhteita esitetään ja eletään. *Iholla*-sarja sekä kuvaa mikropoliittista toi-

mintaa että on mikropoliittista toimintaa. Sannin identiteettiin liittyviä valintoja, muutosprosesseja ja niiden tuottamista niin aineellisesti ja ruumiillisesti kuin sosiaalisina kategorioina ja merkityksenantoina olen jäsentänyt Brubakerin (2016) *trans*-käsitettä soveltaen. Identiteettiin liittyvät kamppailut näyttäytyvät yhtäältä *siirtymänä* yhdestä identiteettikategoriasta toiseen, toisaalta suhdetta toistuvasti puntaroivana *välisyytenä*, ja myös *tulevana*, suuntautumisenä kohti uudenlaisia identifikaatioita tai viiteryhmiä.

Vanhoillislestadiolaisuudesta irtautuminen on prosessi, jossa identiteettiä tarkasteltaessa ei ole nähtävissä yksioikoista rajaa lestadiolaisuuden ja ei-lestadiolaisuuden välillä. Prosessi synnyttää eräänlaisen välitilan, jossa yhtä aikaa otetaan etäisyyttä ja ylläpidetään kiinnikkeitä yhteisöön ja uskoon. (Ks. myös Pelkonen 2013, 190.) Esitän, että juuri *välitilaisuus* luonnehtii Sannin maailmassa olon ja identifioitumisen tapaa. Huomattavaa on, että välitilaisuus ei ole välttämättä *väliaikaista* (vrt. Brubaker 2016, 93). Välitilaisuus ei siis tarkoita aikanaan väistämättä loppuvaa prosessia ja täydellistä siirtymää yhdestä identiteettikategoriasta toiseen. Käsitteellistettäessä uskonnollisesta yhteisöstä irtaantumista yksinomaan siirtymän avulla tullaan helposti ottaneeksi arvoasetelmia: nähdään, että yksilö siirtyy vanhasta rajoittavasta identiteetistä kohti jotain uutta ja todennäköisesti parempaa. Näin hahmotettuna sekularisaatio on vääjäämätön ja toivottava kehityskulku, siinä missä uskonnollisen identifikaation mahdolliset voimavarat ja sisäiset vivahteet tulevat sivutetuiksi (Vuola 2015, 36). Tällainen asetelma korostuu, kun käsitellään irtaantuneen usein konfliktisia ja negatiivisesti määrittyneitä kokemuksia uskonnollisesta liikkeestä.

Vaikka Sannin tarinasta voidaan tulkita siirtymä yhdestä identiteetin viiteryhmästä, vanhoillislestadiolaisuudesta, kohti jotain toista, näyttäytyy Sannin identifioituminen kuitenkin vahvasti olemisen tapana, jossa toistuvasti, puheiden ja arkisten tekojen kautta, neuvotellaan ja kamppaillaan eri viiteryhmien välillä. Välitilaisuus mahdollistaa ja edellyttää nimenomaan paikantunutta tilanteellista toimimista, jonka avulla on mahdollista ylläpitää kytköksiä useampaan viiteryhmään. Toisaalta välitilaisuutta voi samanaikaisesti luonnehtia kokemus siitä, ettei kiinnity tai kuulu mihinkään ryhmään. Välitilaisuus voi tarkoittaa myös uuden identiteettikategorian hakemista. Keskustelu etnisestä lestadiolaisuudesta

on esimerkki pyrkimyksestä luoda tällainen kategoria: kysymys ei ole vanhoillislestadiolaisena tai ei-vanhoillislestadiolaisena olemisesta tai edes ex-vanhoillislestadiolaisuudesta, vaan näitä kategorioita haastavasta uudelleenmäärittelystä.

Välitilassa oleminen on prosessinomaista ja koekellista, eikä sille ole valmiita sääntöjä, vaan yksilö tuottaa muutosta jatkuvasti. Välitila voidaankin ymmärtää poliittisen muutoksen potentiaalisena tilana. Yhteiskunnalliset muutokset tapahtuvat harvoin suurina kumouksina. Sen sijaan ne syntyvät mikrotason tapahtumien kytkeytymisenä ja kumuloitumisena. Deleuzen ja Guattarin poliittisessa filosofiassa uudet alut – on kyse sitten uusista subjektiviteetin muodoista tai yhteiskunnallisten rakenteiden murroksesta – tulevat mahdolliseksi juuri silloin, kun ollaan asioiden välissä (Patton 2000, 2–3, 7–10; ks. myös Deleuze ja Guattari 1987; Deleuze ja Parrnet 1987). Normista poikkeaminen, se että joutuu ottamaan etäisyyttä vallitseviin normeihin ja aktiivisesti työstämään suhdettaan niihin, kuten Sanni tekee kamppaillessaan identiteetistään lestadiolaisen taustansa ja sekulaarin yhteiskunnan odotusten välissä, antaa mahdollisuuden aktiiviseen kokeiluun (*active experimentation*, ks. Deleuze ja Parrnet 1987, 137, 147). Välitilasta tekee poliittisen se, että ei ole mahdollista tietää, mihin suuntiin se tulee johtamaan. Asettumattomien identiteettien aikakaudella (Brubaker 2016) identiteettien jokapäiväisten kokemusten, kamppailujen ja niihin liittyvän mikropolitiikan tutkiminen onkin entistä tärkeämpää.

VIITTEET

¹ Haluan kiittää Moskito-tuotantoyhtiötä *Iholla*-sarjan toisen tuotantokauden tallenteiden luovuttamisesta tutkimuskäyttöön.
² Sanni ja Sannin vanhoillislestadiolaisuuteen kiinnittyvä tarina ovat tämän tutkimuksen kohteena, sarjan muut naiset rajautuvat ulos tarkastelusta. Kun puhun tässä artikkelissa Sannista, tarkoitetaan nimenomaan *Iholla*-sarjassa esiintyvää Sannia. Ohjelman kontekstissa Sanni on julkinen tai ainakin julkisuudessa esiintyvä sekä myös osin televisio-ohjelman tuotannossa rakennettu henkilöahmo. Tämä Sannin julkinen hahmo on tutkimukseni kohteena; en käsittele Sannin persoonaa tai yksityiselämää televisiosarjan ja siihen liittyvän medianäkyvyyden ulkopuolelta.
³ Deleuze ja Guattari hahmottavat niin ihmiset kuin yhteisötkin erilaisina virtoina ja viivoina (*lines*), jolloin mikropolitiikan tutkiminen on näiden viivojen muodostaman sommitelman tai koonnoksen tutkimista (ks. esim. Patton 2000, 65). Deleuzen ja Guattarin ajattelussa tarkasteltavan asian skaala ei yksinomaan ratkaise erottelua mikro- ja makrotavan välillä, vaan ennenminkin se, millaista liikettä niihin liittyy. Jäykkien segmenttien, esimerkiksi erilaisten yhteiskunnallisten jakolinjojen, alla vaikuttavat mikropolitiittiset virtaukset, jotka yhtäältä murtavat ja pake-

nevat järjestyksiä ja toisaalta kytkeytyvät yhteen muodostaen taas uusia järjestyksiä. (Ansems de Vries 2011, 208–209; Deleuze ja Guattari, 2004, 239, 253.)

⁴ On arvioitu, että vanhoillislestadiolaisuudesta eronneiden määrä olisi Suomessa 120 000 ja että yli puolet vanhoillislestadiolaisesta liikkeeseen syntyvistä jättää liikkeen (Valkila 2013).

⁵ Linjakumpu määrittelee hengellisen väkivallan henkiseksi tai fyysiseksi kokemukselliseksi väkivallaksi, joka kohdistuu uskonnollisen yhteisön omia jäseniä vastaan ja jota perustellaan uskomisen tai uskonnolliseen yhteisöön kuulumisen kautta (Linjakumpu 2016, 80; ks. myös Linjakumpu 2015).

⁶ Intersektionaalisuus tarkoittaa yksinkertaista huomion kiinnittämistä erilaisiin eroihin ja niiden yhteisvaikutuksiin, esimerkiksi sukupuolen, etnisyyden, iän ja luokka-aseman toisiinsa risteäviin ehtoihin ja käytänteisiin (ks. esim. Crenshaw 1989; Davis 2008; Lykke 2010; ks. myös Brubaker 2016, 11).

⁷ Omat polut – etnisten vanhoillislestadiolaisten kertomuksia ja kokemuksia -blogi on luettavissa osoitteessa: <https://freepathways.wordpress.com/>. Blogilla on syyskuun 2017 mennessä ollut yli kolme miljoonaa lukukertaa. Ks. myös Internetissä syntyvästä irtautujien keskinäisestä yhteisöllisyydestä esim. Timonen 2013; Hintsala 2012; Hintsala ja Kejonen 2016.

AINEISTO

Iholla-todellisuusteleviosarja, toinen tuotantokausi. 2013. Helsinki: Moskito Television Oy.

LÄHTEET

- Ahmed, Sara. 2010. Happy objects. Teoksessa Melissa Gregg ja Gregory Seigworth (toim.), *The affect theory reader*. Durham: Duke University Press, 29–51.
- Alamo, Stacy ja Hekman, Susan. 2008. Introduction: Emerging models of materiality in feminist theory. Teoksessa Stacy Alamo ja Susan Hekman (toim.), *Material feminisms*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1–19.
- Alasuutari, Päivi. 1992. Ehkäisykiellon synty ja umpikuja vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä. *Sociologia* 29:2, 106–111.
- Ansems de Vries, Leonie. 2011. *Milieuxpolitics: An analysis of the politics of life in movement*. PhD War Studies. London: King's College.
- Arthur, Linda. 1999. Introduction: Dress and the social control of the body. Teoksessa Linda Arthur (toim.), *Religion, dress and the body*. Oxford: Berg, 1–7.
- Aune, Kristin. 2008. Evangelical Christianity and women's changing lives. *European Journal of Women's Studies* 15:3, 277–293.
- Barbour, John. 1994. *Versions of deconversion: autobiography and the loss of faith*. Charlottesville: UP of Virginia.
- Biltereyst, Daniel. 2004. Reality TV, troublesome picture and panics: Reappraising the public controversy around reality TV in Europe. Teoksessa Su Holmes ja Deborah Jermyn (toim.), *Understanding reality television*. London & New York: Routledge, 91–110.
- Brubaker, Rogers. 2013. *Etnisyys ilman ryhmiä*. Tampere: Vastapaino.
- Brubaker, Rogers. 2016. *Trans: Gender and race in an age of unsettled identities*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Butler, Judith. 1990. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. London & New York: Routledge.

- Butler, Judith. 1997. *Excitable speech: A politics of the performative*. New York & London: Routledge.
- Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York & London: Routledge.
- Caso, Federica ja Hamilton, Caitlin. 2015. Introduction. Teoksessa Federica Caso ja Caitlin Hamilton (toim.), *Popular culture and world politics: Theories, methods, pedagogies*. Bristol: E-International Relations, 1–9.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. *Demarginalizing the intersection of race and sex*. Chicago: University of Chicago.
- Crossley, Nick. 2006. *Reflexive embodiment in contemporary society*. Maidenhead: Open University Press.
- Davis, Kathy. 2008. Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes feminist theory successful. *Feminist Theory* 9:1, 67–85.
- Deleuze, Gilles ja Guattari, Félix. 2004. *A Thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. London & New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles ja Parnet, Claire. 1987. *Dialogues*. London: Athlone Press.
- Duncombe, Constance ja Bleiker, Roland. 2015. Popular culture and political identity. Teoksessa Federica Caso ja Caitlin Hamilton (toim.), *Popular culture and world politics: Theories, methods, pedagogies*. Bristol: E-International Relations, 35–44.
- Ebaugh, Helen. 1998. *Becoming an ex: The process of role exit*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ehn, Billy ja Löfgren, Orvar. 2010. *The secret world of doing nothing*. Berkeley: University of California Press.
- Fazzino, Lori. 2014. Leaving the church behind: Applying a deconversion perspective to evangelical exit narratives. *Journal of Contemporary Religion* 29:2, 249–266.
- Foucault, Michel. 1980. *Tarkkailta ja rangaista*. Helsinki: Otava.
- Foucault, Michel. 1999. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto, nautintojen käyttö, huoli itsestä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Grayson, Kyle, Davies, Matt ja Philpott, Simon. 2009. Pop goes IR? Researching the popular culture–world politics continuum. *Politics* 29:3, 155–163.
- Hall, Stuart. 1999. *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart. 2000. The work of representation. Teoksessa Stuart Hall (toim.), *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage, 15–64.
- Harjumaa, Pentti. 2013. *Uskon salattuja mielikuvia*. Rovaniemi: Revontulet.
- Harrold, Phillip. 2006. Deconversion in the emergent church. *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, 79–90.
- Hautakangas, Mikko. 2007. Vertaismelodraamaa taviksista taviksille. Katsaus suomalaisen todellisuustelevision historiaan. Teoksessa Juhani Wiio (toim.), *Television viisi vuosikymmentä. Suomalainen televisio ja sen ohjelmat 1950-luvulta digiaikaan*. Helsinki: SKS, 384–402.
- Hintsala, Meri-Anna. 2012. Vanhoillislestadiolaisuus ja sukupuoli verkossa auto-netnografisesti tarkasteltuna. *Naistutkimus* 4/2012, 29–38.
- Hintsala, Meri-Anna ja Kejonen, Eetu. 2016. Vanhoillislestadiolaista HLB-toimijuuutta verkkokeskusteluissa. *Kulttuurintutkimus* 33: 3–4, 29–41.
- Holmes, Su ja Jermyn, Deborah. 2004. Introduction: Understanding reality TV. Teoksessa Su Holmes ja Deborah Jermyn (toim.), *Understanding reality television*. London & New York: Routledge, 1–32.
- Häkli, Jouni ja Kallio, Kirsi Pauliina. 2014. Subject, action and polis: Theorizing political agency. *Progress in Human Geography* 38:2, 181–200.
- Ihonen, Markku. 2001. Vaikenevat naiset. Keskustelua naisen paikasta 1800-luvun lestadiolaisuudessa. *Historiallinen Aika-kauskirja* 99:3, 276–292.
- Ilola, Vuokko. 2013. Herran vai herrojen tahto? Teoksessa Matti Myllykangas ja Mikko Ketola (toim.) *Vanhoillislestadiolaisuus tienhaarassa*. Helsinki: Vartijan – Tolle Lege 2, 83–89.
- Jokinen, Eeva, Kaskisaari Marja ja Husso, Marita. 2004. Ruumiin taju. Rakenteet, kokemukset, subjekti. Teoksessa Eeva Jokinen, Marja Kaskisaari ja Marita Husso (toim.), *Ruumis töihin! Käsite ja käytäntö*. Tampere: Vastapaino, 7–14.
- Kaisto, Jani ja Pyykkönen, Miikka. 2011. Johdanto. Hallinnan analytiikan suuntaviivoja. Teoksessa Jani Kaisto ja Miikka Pyykkönen (toim.), *Hallintavalta. Sosiaalisen, politiikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus, 7–24.
- Kavka, Misha. 2014. A matter of feeling: Mediated affect in reality television. Teoksessa Laurie Ouellette (toim.) *Companion to reality television*. Wiley: Blackwell, 459–477.
- Kupari, Helena ja Tuomaala, Salome. 2015. Toimijuus ja muutoksen mahdollisuus. Esimerkkinä vanhoillislestadiolaisuuden tutkimus. Teoksessa Johanna Ahonen ja Elina Vuola (toim.), *Uskonnon ja sukupuolen risteys*. Helsinki: SKS, 161–187.
- Kutuniva, Mervi. 2007. Keskustelua naiseudesta, vanhoillislestadiolaisesta uskosta ja uskonnon. Teoksessa Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley, Päivi Naskali ja Heidi Sinevaara-Niskanen (toim.), *Kuulumisia. Feministisiä tulkintoja naisten toimijuuksista*. Rovaniemi: LUP, 17–36.
- Kyrölä, Katriina. 2010. Expanding laughter: Affective viewing, body image incongruity and *Fat Actress*. Teoksessa Marianne Liljeström ja Susanna Paasonen (toim.), *Working with affect in feminist readings: Disturbing differences*. London & New York: Routledge, 72–84.
- Linjakumpu, Aini. 2012. *Haavoittunut yhteisö. Hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa*. Tampere: Vastapaino.
- Linjakumpu, Aini. 2013. Valtakunta maan päällä. SRK:n rooli hoitokokouksissa. Teoksessa Tapio Nykänen ja Mika-Luoma-aho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 103–32.
- Linjakumpu, Aini. 2015. *Uskonnon varjat. Hengellinen väkivalta kristillisissä yhteisöissä*. Tampere: Vastapaino.
- Linjakumpu, Aini. 2016. Väkivalta uskonnollisissa liikkeissä. Teoreettisia lähtökohtia hengellisen väkivallan tutkimiseen. *Politiikka* 58:3, 179–192.
- Linjama, Topi (toim.) 2014. *Nyt vapaa olen. Vanhoillislestadiolaisuudesta irtautuneiden kertomuksia*. Joensuu: Kustannusosakeyhtiö Hai 2014.
- Luck, Morgan. 2012. Hell, the rights of the child, freedom of religion, and exit costs. *Journal of Religion & Society* 14, 1–8.
- Luoma-aho, Mika. 2008. Kuka johdattaa vihreille niityille? Oppihistoriallinen ekskursio kuulumisen ja kuuliaisuuden poliittiseen teologiaan. *Politiikka* 50:3, 178–192.
- Lykke, Nina. 2010. *Feminist studies: A guide to intersectional theory, methodology and writing*. New York & London: Routledge.
- McGuire, Meredith. 1997. *Religion: the social context*. Belmont: Wadsworth publishing company.
- Nieminen, Jiri. 2004. Psyykoanalyttinen teoria ja performatiivinen politiikkakäsitys. Ruumis ja sukupuoli poliittisena merkityksinä Judith Butlerin mukaan. *Politiikka* 46:4, 292–300.
- Nissilä, Hanna-Leena. 2013. Kolonisoitu keho, yhteisöllinen minuus. Teoksessa Matti Myllykangas ja Mikko Ketola (toim.), *Vanhoillislestadiolaisuus tienhaarassa*. Helsinki: Vartijan – Tolle Lege 2, 61–69.
- Nykänen, Tapio. 2012a. *Kahden valtakunnan kansalaiset. Vanhoillislestadiolaisuuden poliittinen teologia*. Rovaniemi: LUP.

- Nykänen, Tapio. 2012b. Vanhoillislestadiolaisuus ja esivallan poliittinen teologia. *Politiikka* 54:2, 119–130.
- Nykänen, Tapio. 2013. Jumalan valtakunnan kielioppi. Vanhoillislestadiolaisen vallan perusteet. Teoksessa Tapio Nykänen ja Mika-Luoma-aho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 133–168.
- Nykänen, Tapio ja Luoma-aho, Mika. 2013. Näkökulmia poliittiseen lestadiolaisuuteen. Teoksessa Tapio Nykänen ja Mika-Luoma-aho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 7–20.
- Palonen, Kari. 1988. *Tekstistä politiikkaan. Johdatusta tulkintataitoon*. Tampere: Vastapaino.
- Paju, Elina. 2013. *Lasten arjen ainekset. Etnografisen tutkimusmateriaalisuudesta, ruumiillisuudesta ja toimijuudesta päiväkodissa*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Patton, Paul. 2000. *Deleuze and the political: Thinking the political*. London & New York: Routledge.
- Pehkonen, Samu. 2013. Kättely ja kättelemättä jättäminen. Esi-merkkejä politiikasta ja urheilusta. *Kosmopolis* 43:4, 25–43.
- Pelkonen, Johanna. 2013. Nuoret naiset ja vanhoillislestadiolaisuuden murros. Teoksessa Tapio Nykänen ja Mika-Luoma-aho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 171–205.
- Pink, Sarah. 2012. *Situating everyday life: Practices and places*. London: Sage.
- Pink, Sarah. 2013. *Doing visual ethnography*. London: Sage.
- Puumala, Eeva, Väyrynen, Tarja, Kynsilehto, Anitta ja Pehkonen, Samu. 2011. Events of the body politic: A Nancian reading of asylum-seekers' bodily choreographies and resistance. *Body & Society* 17:4, 83–104.
- Quellette, Laurie. 2014. Introduction. Teoksessa Laurie Ouellette (toim.), *Companion to reality television*. Wiley: Blackwell, 1–8.
- Rossi, Leena-Maija. 2011. Vieraus ja tuttuus liikkeessä – kunnialliset ja vääränlaiset suomalaiset Mogadishu Avenuellla. Teoksessa Anu Koivunen ja Mikko Lehtonen (toim.), *Kuinka meitä kutsutaan? Kulttuuriset merkityskamppailut nyky-Suomessa*. Tampere: Vastapaino, 165–185.
- Rova, Maija-Leena (toim.). 2016. *Uskonsota keittiössä. Vanhoillislestadiolaisuudesta erkaantuneiden kokemuksia*. Helsinki: Gummerrus.
- Seppänen, Janne. 2001. *Katseen voima. Kohti visuaalista lukutaitoa*. Tampere: Vastapaino.
- Seppänen, Janne. 2005. *Visuaalinen kulttuuri. Teoriaa ja metodeja mediakuvan tulkitsijalle*. Tampere: Vastapaino.
- Shilling, Chris. 2012. *The body and social theory*. London: Sage.
- Särmä, Saara. 2014. *Junk feminism and nuclear wannabes: Collaging parodies of Iran and North Korea*. Tampere: Tampere University Press.
- Talonen, Jouko. 2001. Lestadiolaisuuden hajaannukset. Teoksessa Jouko Talonen ja Ilpo Harjutsalo (toim.), *Iustitia 14, Suomen teologisen instituutin aikakauskirja*. Helsinki: Suomen teologisen instituutti, 11–30.
- Timonen, Jukka. 2013. *Todellisuudesta toiseen. Identiteetin rakentuminen uskonnollisista yhteisöistä irtautuneiden elämänkertomuksissa*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Utriainen, Terhi. 2006. *Alaston ja puettu. Ruumiin ja uskonnon ääret*. Tampere: Vastapaino.
- Valkila, Joni. 2013. *Vanhoillislestadiolaisten ehkäisykiellon eettisyys ja yhteisöstä irtaantuneiden määrä*. UUT ry, Selvityksiä 1/2013. Helsinki: UUT ry.
- Valkonen, Jarno, Valkonen, Sanna ja Koivurova Timo. 2014. Groupismi alkuperäiskansan määrittelyssä. Tapaustutkimus Suomen alkuperäiskansakonfliktista. *Politikka* 56:3, 210–229.
- Valkonen, Sanna. 2013. Lestadiolaisuuden jäljet saamelaisnaisten elämässä. Teoksessa Tapio Nykänen ja Mika-Luoma-aho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 206–244.
- Valkonen, Sanna ja Wallenius-Korkalo, Sandra. 2015. Embodying religious control: An intersectional approach to Sámi women in laestadianism. *Culture and Religion* 16:1, 1–16.
- Wallenius-Korkalo, Sandra ja Valkonen, Sanna. 2016. For ourselves and for each other: Politics of embodied religious belonging in the novel *We Sinners*. *Temenos* 52:1, 37–60.
- Vuola, Elina. 2015. Unohdettu ero? Intersektionaalisuus, naiset, uskonto. Teoksessa Johanna Ahonen ja Elina Vuola (toim.), *Uskonnon ja sukupuolen risteys*. Helsinki: SKS, 32–54.
- Yuval-Davis, Nira. 2011. *The politics of belonging: Intersectional contestations*. London: Sage.

Lestadiolaisuus näyttämöllä – hengellisyyden ruumiilliset performatiivit *Taivaslaulussa*

SANDRA WALLENIUS-KORKALO

Johdanto

Viimeisen parin vuosikymmenen aikana uskontojen ja uskonnollisten liikkeiden tutkimuksessa on yleistynyt arkipäiväisen uskonnollisuuden ja eletyn uskonnon tutkimus (ks. esim McGuire 2008; Orsi 2002). Uskontotieteilijät tarkoittavat eletyllä uskonnolla jokapäiväisen elämän rakenteisiin ja realiteetteihin kiinnittyviä uskonnollisia käytäntöjä ja mielikuvitusta (Vuola 2015, 45; ks. myös Orsi 2002, xiii–xiv). Uskentososiologi Meredith McGuire (2008, 99, 115) huomauttaa eletyn uskon olevan olennaisesti ruumiillista: arkipäivän olemisen tavat, teot ja askareet ruoan valmistuksesta laulamiseen tai vaikkapa puutarhan hoitoon kietovat ihmisen materiaalisen arjen hengellisyyteen. Uskonto voidaan nähdä myös maailman hahmottamisen, merkityksenannon ja järjestämisen tapana (ks. esim. Berger 1990) ja kulttuurisen toiminnan yhtenä muotona (Vuola 2015, 45). Uskonto – ja ennen muuta uskonnollinen liike – on siten kulttuuri omine rooli-, normi- ja tapasääntöineen, ja siksi sitä on mahdollista lähestyä niin kuin muitakin kulttuurisia merkitysjärjestelmiä. Artikkelissa tarkastelen lestadiolaisuutta juuri tässä mielessä. En kuitenkaan tee sitä tavanomaisella tavalla, eli en suoranaisesti tutki millaisten rooli-, normi- ja tapasääntöjen varaan lestadiolaisuus rakentuu. Sen sijaan lähdän liikkeelle siitä mitä tapahtuu, kun uskonto tehdään kulttuurituotteeksi.

Artikkelissa tarkastelen Pauliina Rauhalan *Taivaslaulu*-romaanin perustuvaa samannimistä näytelmää.¹ Taivaslaulu kertoo vanhoillis-

1. Kiitän Oulun kaupunginteatteria ja ohjaaja Heta Haanperää tutkimuskäyttöön saamistani Taivaslaulu-näytelmän käsikirjoituksesta, ensi-illan ja ennakonäytöksen taltioinnista sekä pääsystä seuraamaan näytelmän harjoituksia ja esityksiä syksyllä 2015. Kiitän myös erityisesti haastateltavikseni lupautuneita teatterilaisia ja kirjoituspyyntöni vastannutta yleisöä.

lestadiolaisen nuorenparin tarinan aikuiseksi kasvamisesta, perheestä, uupumisesta ja uskosta. Lähestyn Oulun kaupunginteatterissa syksyllä 2015 ensi-iltansa saanutta teosta performanssina, jossa sekä konkreettisesti että symbolisesti esitetään lestadiolaisuutta. Taivaslaulu kokoaa eritaustaiset ihmiset niin näyttämöllä kuin yleisössä yhteen kokemaan ja keskustelemaan ”Pohjolan kristillisyydestä”. Esitän, että teatteritaide on yksi tapa tuoda uskontoa ja uskonnollista yhteisöllisyyttä ja identiteettiä ei vain näkyväksi vaan myös olevalsi. Taivaslaulu on osa sitä, missä lestadiolaisuus elää ja tapahtuu: kirkonpenkeissä, kodeissa, seuroissa ja nyt myös teatterin näyttämöllä ja osallisten kokemuksissa.

Kun lestadiolaisuus tuodaan teatteriin, tehdään siitä samalla kulttuurituote, viihdettä, arjen mukavasti katkaisevaa nautintoa. Teatteri tarjoaa tilan, jossa kuvitteellisesta tulee mahdollista, uskottavaa ja jossa arkielämän intensiteetin voi hetkeksi jättää taakseen. Esitys rakentaa seipitetyn maailman, joka ammentaa eletystä elämästä, mutta samalla leikittelee tutuilla mielikuvilla ja tapahtumilla ja luo uudenlaisia jäsennyksiä (Khattab 2015, 244). Mutta mitä sitten on tällaisen seipitetyn maailman yhteiskunnallisuus? Sosiologi Ilpo Helénin (1990, 9, 14) mukaan kysymys taideteoksen, kuten elokuvan tai tässä näytelmän, yhteiskunnallisuudesta lähtee purkautumaan siitä, että kyseessä on julkinen, laajalle yleisölle suunnattu esitys – tällainen esitys antaa yhteiskunnallisille suhteille ja subjekteille muodon ja artikulaation. Viestinnätutkija Seija Ridell muotoilee saman asian toisin: yhteiskunnallista todellisuutta tuotetaan ja uudistetaan ihmisten tulkitsevassa toiminnassa. Yhteiskunta tarvitsee ”kulttuurista liimaa”, kiteytyneitä jaettuja merkityksiä, jotka tekevät maailmasta mielekäästä. (Ridell 1998, 12.) Teatteri on klassinen kulttuurituote, jota kulutetaan ja jota kulutettaessa luodaan symbolisia merkityksiä ja rakennetaan yksilöllisiä ja yhteisöllisiä identiteettejä. Taivaslaulu näyttäytyykin artikkelissa tapana tulkita ja tuottaa juuri tällaisia yksilöllisiä kokemuksia ja jaettuja merkityksiä. Yksittäinen teatteriesitys on samalla väylä, jonka kautta päästään tarkastelemaan suurempia kysymyksiä lestadiolaisuuden kulttuurisesta ja aineellisesta rakentumisesta sekä sen yhteiskunnallisista kytköksistä.

Voidaan toki kysyä, paljastaako tällainen tarkastelu lestadiolaisuudesta mitään olennaista. Voiko kulttuurituote, teatteritaide,

tavoittaa hengellisyttä tai uskovana olemista? Mikä suhde esitetyllä uskolla on elettyyn uskoon? Lähestymistavan häiritsevyyttä lisää se, että vanhoillislestadiolainen herätysliike on perinteisesti suhtautunut torjuvasti teatterin kaltaiseen esittävään kulttuuriin (ks. esim. Alatalo 2006, 24) – tavoittaako esitys kohteensa?² Artikkelissa tarkoitukseni ei ole niinkään pohtia, mikä on oikea tapa lähestyä uskonnollista liikettä tutkimuksen keinoin. Sen sijaan kiinnostukseni kohteena on nimenomaisesti tämä näyttämölle asetettu lestadiolaisuus. Kyse ei kuitenkaan ole varsinaisesta teatterintutkimuksellisesta esitysanalyysistä tai näytelmän skenografian tarkastelusta (vrt. Houni ym. 2005, 5). Lähestyn teatteriesitystä ennemminkin kulttuuristen määrittelykamppailujen näyttämönä (Lehtonen & Koivunen 2011, 15–16). Artikkelissa pohdin millä tavoin Taivaslaulun kaltaiset kulttuuriset esitykset puhuttelevat ihmisiä ja otan kantaa siihen, kuinka taide voi toimia yhteiskunnallisena keskustelijana ja vaikuttajana. Artikkelissa kysyn (1) miten lestadiolaisuutta performoidaan ruumiillisesti Taivaslaulu-näytelmässä ja (2) millaista ymmärrystä se näin tuottaa liikkeestä. Tukeudun sukupuolen teoreetikon Judith Butlerin (1990; 1993) performatiivisuuden teoriaan tarkastellessani niitä toisteisia toiminta- ja puhetapoja, eleitä ja asentoja, joissa lestadiolaisuus uskonnollisena identiteettinä ja kulttuurisina käytäntöinä tulee olevalle ja hahmotettavaksi. Kaikki inhimillinen toiminta ja vuorovaikutus perustuu ruumiilliseen olemassaoloon ajassa ja paikassa (ks. esim. Paju 2013, 24; Ronkainen 1999, 54–55; ks. myös Kupari & Tuomaala 2015, 180). Performatiivisuus lähtökohtana kie-too toisiinsa ruumiillisuuden ja erilaiset kulttuuriset sääntöjärjestelmät, jotka määrittävät ja mahdollistavat identifioitumisen erilaisiin ryhmiin (ks. Butler 1993, 2–3). Ruumiissa ja ruumiin tarkastelun kautta paljastuvat monenlaiset ja monimutkaiset verkostot ja valtasuhteet; ruumiillisuuden tarkastelu tuo esiin niin yksilön eletyn ja koetun kuin myös yhteisön tavat, arvot, normit ja säännöt (ks. esim. Shilling 2012, 250; Jokinen ym. 2004, 8).

-
2. Myös haastattelemani näyttelijät spekuloiivat sillä, onko esitys tavoittanut lestadiolaisen yleisön: ”TP: Mää oon kuullu, että osa lestadiolaisista on saanu luvan, että tätä esitystä saa tulla katsomaan. Teatteria normaalisti ei saa mennä katsomaan, mutta tätä saa mennä katsomaan.” (Ryhmähaastattelu.)

Seuraavaksi avaan tarkemmin tapaani lähestyä Taivaslaulussa esitettyä lestadiolaisuutta näyttämöllisenä tapahtumana ja performatiivisuuden teorian avulla. Analyysini tulokset jaan kolmeen kokonaisuuteen: *puvun ja tavaran, liikkeen ja tilan* sekä *affektiivisiin* performatiiveihin. Lopuksi laajennan tarkastelua siihen, kuinka yleisö osallistuu Taivaslauluun ja miten Taivaslaulu tapahtumana irtaantuu teatteriesityksestä ja kytkeytyy laajemmin yhteiskuntaan.

Teatterissa tolkullistettu lestadiolaisuus

Lestadiolaisuus on suurin kristillinen herätysliike Suomessa, ja sen vanhoillislestadiolaisuudeksi kutsuttuun haaraan arvioidaan kuuluvan noin satatuhatta suomalaista (Talonen 2001, 11, 25). Vanhoillislestadiolaisuutta voidaan pitää konservatiivisena uskonnollisena liikkeenä, jolla on jyrkempi kanta useisiin hengellisiin ja moraalisiin kysymyksiin kuin liberaalimmalla luterilaisuudella. Liikettä on myös luonnehdittu patriarkaaliseksi ja sen sukupuolijärjestelmää hegemoniseksi maskuliinisuudeksi (Hintsala 2012; ks. myös Ihonen 2001). Vanhoillislestadiolaisuus käy parhaillaan läpi murrosta, jossa erityisesti 1970- ja 80-luvuilla ja niiden jälkeen syntyneet aikuiset uudelleen arvioivat yhteisön normeja tämän päivän arvoista käsin (Pelkonen 2013, 187–188). Vanhoillislestadiolaiset eivät neuvottele liikkeen toimintatavoista vain keskenään, vaan eri tavoin suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan ja ulkopuolelta nouseviin keskustelun-avauksiin ja vaateisiin (Kupari & Tuomaala 2015, 181). Viime vuosina vanhoillislestadiolaisuus on ollut kriittisen huomion kohteena esimerkiksi kielteisen naispappeuskantansa, raskaudenehkäisyyn ja naisten uupumiseen liittyvien keskustelujen sekä liikkeen parissa paljastuneiden pedofiliatapausten vuoksi (ks. esim. Hurtig 2013b; Ihmisoikeusliitto 2009; Linjakumpu 2015). Kysymys naisten ja lasten asemasta on yksi liikkeen suurimpia kipupisteitä 2010-luvulla.

Keskusteluun lestadiolaisuuden murroksesta osui myös Pauliina Rauhalan esikoisromaani Taivaslaulu vuodelta 2013. Lestadiolaisesta nuoresta parista, Viljasta ja Aleksista, kertova teos kuvaa perhearkea vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä. Se on rakkaustarina mutta myös tarina uupumisesta herätysliikkeessä, jossa lisääntyminen on

uskonnollinen kysymys (ks. esim. Alasuutari 1992; Ruoho & Ilola 2014). Dramaturgi Seija Holma käsikirjoitti romaanin pohjalta näytelmän, jonka kantaesitys oli syksyllä 2015 Tampereen työväen teatterissa. Samoihin aikoihin Taivaslaulu-näytelmä sai ensi-iltansa myös Oulun kaupunginteatterissa Heta Haanperän sovittamana ja ohjaamana. Oulussa ensimmäisen syksyn näytökset myytiin nopeasti loppuun ja näytelmä otettiin teatterin ohjelmistoon myös seuraavaksi kevääksi, ja toisin kuin Tampereella, sitä esitettiin edelleen syyskaudella 2016.³ Taivaslaululla on erityinen kaikupohja Pohjois-Suomessa. Oulu on vanhoillislestadiolaisen Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen (SRK) kotipaikka ja seutu on perinteisesti vahvaa lestadiolaisaluetta. Kyseessä on myös alkuperäisen romaanin kirjoittajan kotikaupunki, teoksessaan Rauhala kuvaa kaunokirjallisuuden keinoin itselleen tuttua miljöötä ja yhteisöä.⁴

Taivaslaulu-näytelmässä lestadiolaisuutta esitetään, kuvataan, koetaan, jaetaan ja tehdään ymmärrettäväksi. En kuitenkaan lähesty ymmärrettäväksi tekemistä yksinomaan kognitiivisena tapahtumisena, vaan ruumiillisina performatiiveina, toisteisina olemisen ja tekemisen tapoina, asentoina ja käytäntöinä, joiden kautta asioista tulee hahmotettavia. Näyttelijälle lestadiolaisen roolin esittäminen tarkoittaa tiettyjen ruumiin asentojen, liikehännän tavan ja rytmin omaksumista (ks. Kirkkopelto 2005, 33). Uskonnollisuutta esitetään lavalla myös suhteessa erilaisiin aineellisiin asioihin ja esineisiin, puvustukseen, rekvisiittaan ja lavasteisiin. Teatteriesitys tai näyttelijän työ eivät kuitenkaan ole pelkkää ulkoisten tunnusmerkkien kokoonpanoa. Näyttelijät harjaannuttavat kehoaan fyysisesti ja emotionaalisesti pystyäkseen ilmaisemaan ja välittämään aidolta vaikuttavia

-
3. Oulun kaupunginteatterin Taivaslaulu-näytelmän ensi-ilta oli 12.9.2015. Esityksen näki ensimmäisen talven kuudessakymmenessä esityksessä noin 30 000 katsojaa. (OUKA.) Tampereen työväen teatterin ensi-ilta ja samalla näytelmän kantaesitys pidettiin 29.8.2015 ja viimeinen näytös oli 30.4.2016 (TTT).
 4. Teatteriesityksen käsiohjelmassa Rauhala kirjoittaa: ”jos Taivaslaulu jossain nousisi näyttämölle, sen erityinen paikka olisi Oulu”. Itsekin liikkeen piiristä tuleva Rauhala on ollut mukana myös näytelmän valmistelussa ja ohjaaja Haanperä on sovittanut näytelmän paikallista kontekstia ajatellen. Näytelmässä on osia, jotka on kirjoitettu Oulun kaupunginteatteria varten, kuten teologi Stiven Naatuksen laatima yleisölle osoitettu monologi.

tuntemuksia (Khattab 2015, 236). Keskeistä on mahdollisen maailman kommunikoiminen katsojalle eikä vain yksinomaan konkreettisesti näytelmän yleisölle – näytelmä rakentaa yhteisesti jaettua ja koettua maailmaa. Kuten teatterintutkija Esa Kirkkopelto ilmaisee:

Näyttelijät dialogia käydessään eivät puhu toisilleen. He puhuvat jostakin maailmasta ja he puhuvat siitä meille. Tässä mielessä, kuin näyttelijä eleellään avaa jonkin mahdollisen maailman, se avautuu yhtäaikaan sen kaikille mahdollisille asuttajille, singulaaristen vastaanottajien moninaisuudelle, yleisölle – muillekin kuin sinä iltana paikalla oleville katsojille. Näyttämöllisellä kokemuksella ei ole rajaa. Näin se haastaa maailman ja osallistuu siihen. (Kirkkopelto 2005, 34.)

Kun kysyn millaista ymmärrystä Taivaslaulu tuottaa lestadiolaisuudesta, kyse ei ole vain näytelmän sisällön tai vastaanoton aihepainotuksista tai tulkintamalleista (vrt. Ojajärvi 2011, 44–45) vaan juuri mahdollisen maailman ymmärrettäväksi tekemisestä (*sensemaking*)⁵. Seija Ridellin suomennosta käyttäen Taivaslaulussa voi sanoa olevan kyse lestadiolaisuuden *tolkullistamisesta*. Tolkullistamisella Ridell (1998, 12) viittaa ”asioiden merkityksellistämiseen tavoilla, joissa on kulttuuris-käytännöllisesti pohjattua mutta samalla omakohtaisesti koettua mieltä – tolkkua”. Vaikka tolkullistaminen on etymologisesti järkeen viittaava sana, kyse on kuitenkin käytännöllisestä järjestä, joka rakentuu ruumiillisissa tavoissa, sekä älyllisesti että aistillisesti.

Taivaslaulun ruumiillinen performatiivisuus

Tukeudun Judith Butlerin (1990; 1993) tunnetuksi tekemään performatiivisuuden teoriaan tarkastellessani niitä prosesseja, jossa lestadiolaisuus identiteettinä ja kulttuurisina käytäntöinä tulee tolkullistetuksi

5. Englanninkielinen *sensemaking*-käsite tuntemukseen ja aistihavaintoihin viittaavana tavoittaa suomenkielisiä vastineitaan paremmin ymmärrettäväksi tekemisen moniulotteisuuden. Käsitteen määrittelystä ja erilaisista käyttötaivoista ks. esim. Maitlis & Christianson 2014.

ruumiillisissa toistoissa. Butler viittaa performatiivisuudella erityisesti sukupuolen rakentumiseen diskursiivisten käytäntöjen tuotoksena. Kyse ei ole yksittäisistä sanoista tai teoista vaan rituaalinomaisesta toisinnosta, jonka kautta asiantiloja saadaan aikaan. (Butler 1993, 2, 12–15, 95, 224–227; 1997, 2–4, 145–149) Performatiivisuus on väistämättä myös sidoksissa rajoittaviin ja tuottaviin valtarakenteisiin⁶. Kulttuurinen valta määrittää sen, kuinka jokin asia voidaan esittää, vaikka tällainen valta kätkeytyykin usein ”luonnollisuuden” taakse. (Chambers & Carver 2008, 36–37; Pulkkinen 2003, 214.)

Butlerille sukupuoli on asiantila, joka täytyy saada aikaan, sitä ei ole sellaisenaan valmiiksi olemassa (Butler 1990, 25; ks. myös Pulkkinen 2003, 183–184). Sukupuoli määrittyy sukupuolen performatiivien säännönmukaisissa toistoissa. Samaan tapaan voidaan ajatella, että lestadiolaisuus on asiantila, joka syntyy ja määrittyy toistamalla lestadiolaisiksi miellettyjä käytäntöjä (vrt. Pelkonen 2013, 175). Feministisen ja poliittisen teorian tutkijan Tuija Pulkkinen (2000, 52) Butler-luentaa soveltaen, yksinkertaisimmillaan performatiivisuus merkitsee tässä sitä, että lestadiolaisuus esitetään toistamalla tunnistettavia asioita ja eleitä. Lestadiolaisuuden voi puolestaan suorittaa ymmärrettävästi, koska on olemassa vakiintunut, matkittavissa ja toistettavissa oleva lestadiolaisuuden ”eleistö”. Tämä eleistö sisältää niin puhetapoja, tunneilmaisuja kuin ruumiin ulkoisen olemuksen muokkaamista, vaate- ja esineistöä, asentoja, tapoja liikkua ja toimia. (Pulkkinen 2000, 52; vrt. Valkonen 2009, 270–271.) Nämä toisteiset eleistöt, toiminta- ja puhetaavat ovat lestadiolaisuuden performatiiveja.

Performatiivisuus viittaa Butlerin ajattelussa konkreettista esittämistä – esimerkiksi juuri teatteriesitystä – laajemmin tekemiseen, jolla saadaan asiantiloja aikaan (Butler 1993, 12–13, 95). Esittäminen, edes teatterissa, ei ole kuitenkaan riippumatonta syvemmistä kulttuurista käsityksistä ja ehdoista, jotka säätelevät sitä. Lestadiolaisuutta ei voida esittää mielivaltaisella tavalla – omassa aineistossani niin yleisö kuin näyttelijät keskustelivat siitä, minkälaiset ovat oikeanlaiset kumisaappaat suviseuroilla, millainen puheennuotti

6. Butler hyödyntää performatiivisuuden teoriassaan filosofi Michel Foucault'n ajatusta vallasta sekä rajoittavana että tuottavana voimana (ks. esim. Foucault 1980).

ja olemus puhujalla, lestadiolaisella saarnamiehellä, tulisi olla, tai saako lestadiolainen perheenisä olla kehonkieleltään levoton. Esiityksen ehdot ovat kulttuurisia ja erilaisten valtarakenteiden läpäisemiä (ks. Butler 1993, 15; Pulkkinen 2000, 53; Pulkkinen 2003, 183–184, 214–217). Esittämällä lestadiolaisuutta Oulun kaupunginteatteri myös osallistuu siihen kulttuuriseen toistoon ja toisintoon, jonka kautta lestadiolaisuuden eleistö ja merkistö on olemassa ja tulee olemassa olevaksi. Näyttämöllä toistetaan tietynlaista lestadiolaisena olemista, ja tämä toisto myös osallistuu sen määrittämiseen, mitä ajattelemme kuuluvan lestadiolaisuuteen.

Butlerilainen performatiivisuuden teoria on käynyt läpi useita uudelleenmäärittelyjä, joista tämän tutkimuksen kannalta keskeisimpiä on huomion laajentaminen yksittäisen subjektin tai toimijan tarkastelusta ruumiillisiin performatiiveihin, jotka tapahtuvat aina suhteessa ympäröivään maailmaan ja tulevat oleviksi kohtaamisissa toisten kehojen, esineiden, asioiden, tilojen ja paikkojen kanssa. (Bell 2012, 116; Barad 2007, 392; Hollywood 2006, 253.) Ihmisruumiin aineellisuus kytkeytyy muuhun aineelliseen maailmaan ja inhimillinen toiminta sekä rajoittuu että mahdollistuu riippuvuus-suhteissa niin toisiin ihmisiin kuin erilaisiin aineellisiin asioihin ympäristössämme (Paju 2013, 208–209).

Butlerin teoriaa on kritisoitu myös sen painottumisesta ruumiillisuuden diskursseihin ruumiin materiaalisuuden kustannuksella (Alamo & Hekman 2008, 3–4, 15; Chambers & Carver 2008, 51; Hollywood 2006, 253; ks. myös Shilling 2012, 214). Butler (1993, ix) itsekin myöntää, että hänen on ollut vaikea saada otetta ruumiin materiaalisuuden merkityksestä.⁷ Ruumiillisuuden määrittely ei ole osoittautunut yhteiskuntateorialle helpoksi tehtäväksi (ks. esim. Shilling 2012, 42). Monet feministisen uusmaterialismin edustajat peräänkuuluttavat diskursiivisten ja materiaalisten käytänteiden yhteisvaikutusten tunnistamista ruumiillisuuden rakentamisessa (ks. esim. Alamo & Hekman 2008, 7, 11). Performatiivisuus

7. Myöhemmissä teksteissään Butler kuitenkin kiinnittää huomiota esimerkiksi puhumisen ruumiillisuuteen. Ilman puhetta tuottavaa kehoa ei ole myöskään performatiivista puhetta, asiantiloja tuottavia puheakteja. Puhe ei ole vain sanotun sisältöä, vaan identiteetin esittämisen tapa, jossa ruumis tulee väistämättä läsnäolevaksi. (Ks. Butler 2004, 172.)

näyttäytyy tästä perspektiivistä prosessina, jossa sosiaaliset normit materialisoituvat ruumiiseen ja tulevat näin olemassa oleviksi nimenomaan ruumiillisina (Armour & St. Ville 2006, 6). Ruumiissa välitetään yhteisön hyväksymiä ja hyvänä pitämiä tapoja ja normeja, ja niin uskonnolliset kuin yhteiskunnalliset ilmiöt koetaan ja eletään ruumiin kautta (Shilling 2012, 250). Myös uskonnollinen identiteetti rakentuu ja ilmaistaan sekä diskursiivisesti että materiaalisesti ruumiillisissa käytänteissä (Armour & St. Ville 2006, 10–11).

Performatiivisen toiminnan tilana käsittelen tässä artikkelissa ensisijaisesti teatterin näyttämöä. Kirkkopellon (2005, 34) mukaan näyttämössä, sen laveassa merkityksessä, on kyse virittyneestä yhdessäolosta, mahdollisesta maailmasuhteesta, joka ”sekä kokoaa meidät maailman ääreen että merkitsee meidät tuon maailman ääreenä ja ehtona”. Performatiivisen toiminnan tilan ja paikan ymmärrän maantieteilijä Doreen Massey ja antropologi Tim Ingoldin tavoin fyysisistä tiloista irtoavina keskittyminä ja verkostoina, ihmisten ja asioiden yhteenliittymisinä (Massey 2005, 9, 140, 183; Ingold 2011, 146–149). Sosiologi Erving Goffman (1959; 2012) käyttää näyttämöä koko inhimillisen sosiaalisen vuorovaikutuksen metaforana. Sosiaalinen tilanne on Goffmanille näyttämö, jonne astuva altistuu muiden välittömälle läsnäololle (Goffman 2012, 65) ja joutuu esittämään erilaisia tunnistettavia, sosiaalisesti hyväksyttäviä konventioita, rooleja, kun taas takatiloissa ihminen voi riisua sosiaalisen tilanteen vaatiman naamionsa (Edensor 2001, 59–60). Roolien esittäminen teatterin näyttämöllä ei lopulta ole kovin kaukana ihmisten jokapäiväisestä tietoisesta tai tiedostamattomasta performatiivisesta ilmaisusta (Khattab 2015, 235).

Näyttämön etu- ja takatilat ovat goffmannilaisittain ymmärrettyinä tässä tutkimuksessa sekä teatterin tiloja sinällään että sosiaalisen vuorovaikutuksen symbolisia tiloja. Etutilassa on se, mitä näyttämöllä tapahtuu. Näyttämöä ei voi kuitenkaan ymmärtää tarkastelematta samalla myös katsomoa ja erilaisia takatilatiloja, kuten teatterin lämpiötä, kahviota, wc-tiloja, aulaa tai pihaa, ja niissä tapahtuvia asioita. Tarkastelen Taivaslaulun tapahtumapaikkana siis Oulun kaupunginteatteria, sen suurta näyttämöä ja katsomoa, unohtamatta kuitenkaan muita konkreettisia ja symbolisia tiloja, joissa yleisö, näyttelijät ja teatterin henkilökunta liikkuvat, toimivat

ja keskustelevat osallistuessaan Taivaslauluun. Teatterissakäynti nivoutuu olennaiseksi osaksi Taivaslaulun performanssia.

Taivaslaulun voi ajatella kattavan myös teatteriesitykseen liittyvät yksityiset kokemukset, jaetut keskustelut, kirjoitukset ja tilaisuudet – toisin sanoen Taivaslaulun laajemman yhteiskunnallisen kehyksen ja resonoinnin. Näin rakentuvan Taivaslaulu-tapahtuman muodostavat monenlaiset asioiden ja ihmisten virrat ja yhteenliittymät. Tällaisen tapahtumaisuuden tarkasteluun ottaminen tekee antropologi Sarah Pinkiä (2012, 27) mukailleen mahdolliseksi havainnoida vaikeasti tavoitettavaa näennäisen pienistä asioista rakentuvaa elettyä elämää sekä erilaisten rakenteiden ja käytänteiden uusintamista ja uudistamista. Lähestynkin Taivaslaulua esiin kutsuvana ja yhteen tuovana kytköksenä. Kyse on ihmisten ja asioiden välisistä sidoksista, niiden syntymisistä, liikkeestä ja muutoksista, siitä mitä tapahtuu, kun ollaan Taivaslaulun äärellä. Teatterintutkimuksen piirissä Teemu Paavolainen puhuu esityksen merkityssisältöjen lukemisen tai vastaanoton tarkastelun sijaan resonanssista, maailman havainnoinnin vastavuoroisesta sensomotorisesta ja prosessuaalisesta rakentumisesta (Paavolainen 2009, 10, 15, 27–29; ks. myös Pink 2012, 35, 46). Esityksiä ei toisin sanoen pitäisi lähestyä pysäytyskuvina, vaan niitä tulisi tarkastella tiedon ja merkitysten tuottamisen tilanteisina prosesseina. Tutkijan tehtävänä on päästä näiden prosessien jäljille seuraamalla ihmisten ja asioiden, esitystapojen ja tarinoiden liikkeitä. (Pink 2012, 33.)

Taivaslaulu-näytelmän ympärille kietoutuu tässä tutkimuksessa moninaista empiiristä materiaalia: näytelmä itsessään, sen videotaltiointi, sovitettu käsikirjoitus ja alkuperäinen teos, näyttelijöiden haastattelut, katsojien kokemuskertomukset, esityksen saama julkisuus sekä tutkijan oma osallistuva havainnointi katsojana ja keskustelijana teatterilla.⁸ Seurasin Taivaslaulu-näytelmän kolme ensimmäistä esitystä ja eräitä harjoituksia sekä keskustelin

8. Osallistuin myös Oulun kaupunginteatterin ja Oulun seurakuntien järjestämään *Jäikö Taivaslaulu soimaan* -keskustelutilaisuuteen. Paneelikeskustelu järjestettiin Karjasillan kirkolla 15.2.2016. Tilaisuudessa olivat mukana Taivaslaulun ohjaaja Heta Haanperä, kirjailija Pauliina Rauhala, kanttori Tommi Hekkala, kirkkoherra Juhani Lavanko, Taivaslaulussa Viljaa näyttelevä Merja Pietilä sekä lapsi- ja perhetyön diakoni Kari Rekilä. Yleisö sai lähettää tilaisuuteen etukäteen kysymyksiä sanomalehti *Kalevan* verkkosivujen kautta.

tekijöiden kanssa Oulun kaupunginteatterilla syksyllä 2015. Käytössäni on ollut myös näytelmän käsikirjoitus sekä ennakkonäytöksen ja ensi-illan videotaltiointi. Teatterilaisten haastattelut toteutin kevätkesällä 2016 ryhmähaastatteluna ja puhelinhaastatteluna. Ryhmähaastatteluun osallistui näytelmän ohjaaja Heta Haanperä ja kolme näyttelijää, miespääosaa *Aleksia* esittävä Jyri Ojansivu sekä lestadiolaista pariskuntaa, *Mariaa* ja *Taikki-Heikkiä* esittävät Elina Korhonen ja Timo Pesonen. *Viljan* roolihahmoa esittävä Merja Pietilä antoi puhelinhaastattelun. Primääriaineistoni koostuu näytelmästä ja teatterilaisten haastatteluista. Lisäksi hyödynnän katsojilta keräämiäni kokemukertomuksia. Katsojien kokemuksia näytelmästä keräsin esityskaudella 2015–2016 Oulun kaupunginteatterilla jaossa olleen kirjoituspyynnön avulla. Vastauksia sain sähköpostitse ja internet-lomakkeen kautta yhteensä 22 kappaletta. Olen anonymisoinut kirjoituspyyntövastaukset tunnistamisen välttämiseksi.

Puku ja tavara

Lestadiolaisuuden ruumiilliset performatiivit rakentuvat Taivaslulunäytelmän hahmoissa pukeutumisen ja erilaisen rekvisiitan käytön avulla. Kyse on tällöin erityisesti lestadiolaisuuden ulkoisten merkien esittämisestä. Materiaalisen kulttuurin tutkija Judy Attfieldia (2000, 240) mukaillen näen, että tarkastelemalla ruumiin suhdetta muuhun materiaaliseen maailmaan on mahdollista päästä kiinni yksilö- ja ryhmäidentiteetin rakentamiseen ja esittämiseen. Varsinkin vaatteella on intiimi suhde ihmiseen, niin fyysisesti päälle puettuna kuin itseilmaisuna, siihen, keitä ajattelemme olevamme (Miller 2010, 12–13). Uskonnonantropologisessa tutkimuksessa (ks. esim. Utriainen 2006; Arthur 1999; 2000) puhutaan usein vaateen sijaan puvusta (*dress*). Puvulla tarkoitetaan vaatteiden lisäksi esimerkiksi asusteita, koruja, ehostusta ja kehon muokkausta esimerkiksi tatuoinnin tai lävistyksen (Arthur 1999, 3). Pukeutuminen on yksi tapa osoittaa lestadiolaisuutta ja tulla tunnistetuksi lestadiolaisena. Pukeutumiseen liittyvät valinnat ja konventiot ovat tärkeä osa ihmisten välistä vuorovaikutusta. Pukeutumalla ihmiset ilmaisevat identiteettiään, sijoittavat itsensä osaksi jotakin ryhmää tai aatetta ja tekevät tulkintoja muiden

vastaavista sitoumuksista. (Arthur 1999, 6; Arthur 2000, 2; Utriainen 2006, 54–55.) Pukeutumisen konventioiden noudattaminen, kuten esimerkiksi meikkaamattomuus ja tietynlainen ei-paljastava pukeutumistyyli, on samalla myös erottelujen ja rajojen rakentamista ja näkyväksi tekemistä lestadiolaisten ja muiden välillä (Kutuniva 2007, 21).

Teatterissa näyttelijöitä puvustetaan lestadiolaisen rooliin.⁹ Puvusta ja ehostuksesta tulee näin konkreettisesti lestadiolaisen ruumiin merkki, erotuksena sekä muista roolihahmoista että näyttelijän omasta ruumista ja persoonasta. Butlerilaisittain se mitä performoidaan on nimenomaan merkki, merkki sukupuolesta, merkki lestadiolaisuudesta. Esittäjän ruumis ei toki ole yhtä kuin tällainen merkki, mutta yhtä kaikki ruumista tehdyt tulkinnat perustuvat merkkeihin. Lestadiolaisuuden merkit eivät kuitenkaan ole sen paremmin luonnollisia kuin pysyviäkään – juuri siksi niitä täytyy toistamalla ylläpitää. Toiston kautta muodostuu myös merkien (vaikutus)valta. Ilman toistoa merkit voivat menettää merkityksensä. (Butler 1993, 237.) Lestadiolaisuutta esitetään lavalla niillä merkeillä, jotka ovat vakiintuneet lestadiolaisuuden merkeiksi. Samalla tullaan toistaneeksi tätä nimenomaista merkkijoukkoa lestadiolaisuuteen jopa olemuksellisesti kuuluvana.

Taivaslaulun puvustus, ehostus – tai sen puuttuminen – ja rekviisiitta ovat keinoja tehdä lestadiolaisuutta tunnistettavaksi. Lestadiolaisuuden esittäminen tunnistettavasti ja ymmärrettävästi tarkoittaa myös sitä, ettei lestadiolaisuudesta tehdä ”outoa”, vaan tuttua, tavalista ja samaistuttavaa (vrt. Ahmed 2010a)¹⁰. Näytelmän ohjaaja Heta Haanperä sijoittaa lestadiolaisuuden ”koodaamisen” näytelmän valmisteluvaiheeseen:

9. Näytelmän puvustuksessa käytettiin esimerkiksi runsaasti Marimekon kuoseja, mikä noteerattiin myös yleisössä (ks. myös katsojien kommentit Oulun kaupunginteatterin sivuilla, OUKA). Stereotyyppisellä puvustuksella performoitu lestadiolaisuus saattoi kuitenkin mennä yli tai ohi, kuten eräs katsoja kommentoi: ”Ylenmääräinen Marimekkovaatetus häiritsi jonkin verran” (kirjoituspyyntövastaus).

10. Ahmed (2010a; ks. myös Khattab 2015, 241) puhuu yhteyteen asettautumisen ja vieraantumisen (*alignment, alienation*) suhteesta, tunne tuttuudesta syntyä siitä, että asiat ovat ”linjassaan”, eikä jokin outo tai poikkitelein asettuva häiritse kokemusta.

HH: Se tunnistaminen tapahtuu ihan siellä harjoitusten alussa, missä luodaan ne merkit ja koodit ja sen jälkeen aletaan olemaan tavallisia. Jos sä kannat sitä että ”mä oon erilainen” vielä siellä [esityksessä], niin sitten sä muutut oudoksi, poikkeavaksi. (Ryhmähaastattelu.)

Feministiteoreetikko Sara Ahmed (2010b, 9) kirjoittaa, että erojen ja samanlaisuuksien tunnistaminen tapahtuu arkisessa vuorovaikutuksessa: se mitä merkityksiä ruumiilliset erot saavat ja miten tunnistamme ja erottelemme toisia, rakentuu kohtaamisissa toisten kanssa. Lestadiolaisen Viljan, tarinan toisen päähenkilön, roolihahmoa esittävä Merja Pietilä kertoo, että hänen siviilipersoonansa on yhdistynyt vahvasti roolihahmoon:

MP: Sillain oon ehkä eniten saanut palautetta, kun siinä on niin itsensä näköisenä, että ihmiset tunnistaa lavan ulkopuolella. Monessa roolissa, kun on maskit ja kampaukset ja muut semmoset, että eihän meitä välttämättä yhdistä siviilihenkilöinä ollenkaan siihen näytelmään. Mutta tuossa varmaan on yhdistynyt, että kyllä siitä on ihmiset paljon ihan jututtanu. Ihan kadulla ja kaupan tädit kaupan kassajonossa, ihan tavallisissa tilanteissa. Saattaa olla, kun vie lapsia päiväkotiin, että pysäyttää kadulla ihmiset. (Puhelinhaastattelu.)

Näyttelijällä on sama keho kuin roolihahmolla, ja tässä tapauksessa sitä ei edes muokata tai peitetä maskeilla. Näyttelijä on Viljan näköinen tai Vilja näyttelijän. Oululaiset saattavat näin kohdata ”Viljan” myös teatterin ulkopuolella. Käsitys siitä, että esityksessä on kyse nimenomaan lestadiolaisuudesta, syntyy pienistä tunnistettavista yksityiskohdista, ulkoisista tunnusmerkeistä. Esimerkiksi ”jätskimyyjä” ja kumisaappaat viestivät Suviseurojen tunnelmaa:

HH: Se on ollu kiinnostavaa, että miten se voi ilahduttaa niin paljon katsojia, että ne bongaa sieltä esimerkiksi, oliko sen jätskimyyjän sieltä Suviseuroilta.

JO: Kumisaappaat.

HH: Nii, sieltä ihan pienistä asioista. Ja se tuottaa hirveen sel-
lasen että, se on niiku portti siihen, että okei, nää ymmär-
tää meitä. Ja ne on tuommosia ihan pieniä merkkejä, jotka
ei tavallaan kyllä anna vielä mitään taetta siitä että me oltais
ymmärretty mitään, mutta... Yks semmonen teini-ikäinen
kävi kattomassa, oli vaikuttunut just siitä, että ”te jotenkin
tiesitte minkälaista meil on”. Ja sit mä mietin, että mistä se
ties. Mä kysyin, että no missä se näkyy, niin hän sano, että se
jätskimyyjä siellä Suviseuroissa [- -] on kiinnostavaa et miten,
mistä se rakentuu se kokemus siitä, että olen tullut ymmärre-
tyksi. (Ryhmähaastattelu.)

Toisaalta tämänkaltaiset lestadiolaisuuden tunnusmerkit täytyy
osata tunnistaa, kuten eräs näytelmän katsoja kirjoittaa: ”Esityksessä
oli paljon sellaista, joka meni varmasti ’ohi’, mikäli ei ollut kasvanut
lestadiolaisuuden parissa; esim. kumppareiden jalkaan laitto, viesti
heti suviseuroissa oloa” (kirjoituspyyntövastaus). Lestadiolaisuuden
merkkien tunnistaminen edellyttää siis jossain määrin ”lukutaitoa”,
joka kehittyy omakohtaisten kokemusten kautta ja vaihtelee sen
mukaan, onko liikkeeseen aiempaa kontaktia.

Lestadiolaisuuden ulkoiset tunnusmerkit ovat monelta osin
sukupuolispesifejä. Lestadiolaisuuden performointia onkin syytä
lähestyä intersektionaalisesti¹¹; lestadiolaisuuden performatiivit ris-
teävät ja yhteisvaikuttavat muiden erojen esittämisen kanssa. Suku-
puolten välinen ero ja roolit nousivat näytelmässä esiin toistuvasti.
Erilaiset tavarat ja niiden käyttö toimivat lestadiolaisen naiseuden
ja mieheyden performointina. Esimerkiksi kirves esineenä ja halon-
hakkuu miesten työnä toistuvat näytelmässä kolme kertaa. Aleks
yrittää paeta perhearkea yksin metsään kirveen kanssa joulukuusen
hakureissulle – hän ei tosin tässä onnistu, sillä lapset tahtovat kaikki
mukaan. Aleksin lapsuudenmuistoissa hänen isänsä Matti purkaa

11. Intersektionaalinen lähestymistapa juontaa juurensa feministisestä tutkimuk-
sesta, jossa sillä on viitattu etenkin sukupuolen tarkasteluun suhteessa muihin
sosiaalisiin kategorioihin, kuten rotuun, luokkaan, etnisyyteen tai ikään (ks.
esim. Yuval-Davis 2006). Tässä kohtaa intersektionaalisuus viittaa lestadiolai-
seen uskoon ja sen suhteeseen erityisesti sukupuolen muodostamaan eroon
(ks. esim. Vuola 2015).

huoliaan yksin halkoja pilkkomalla. Matti-isä myös opettaa ”kirveshommilla” miehen mallia pojalleen:

MATTI: Katoppa kuinka me uuella fiskarssilla humautetaan koivu-halko klapeiksi. Niitä on semmosia miehiä, jotka ei erota pilkettä halosta eikä pinokuutiota heittokuutiosta. Kaikenlaista sitä.

SISKO 2: Nonni, taas se opettaa Aleksille kirveshommia.

SISKO 1: Ettei siitä tulis ihan neitiä. (Taivaslaulu-näytelmä.)

Lainauksessa Aleksin sisaret kyseenalaistavat Aleksin maskuliinisuutta ja isä yrittää omalla toiminnallaan tarjota välineitä miehiksi tulemiseen. Vanhoillislestadiolaista isyyden määrittelyä tarkastelleen Antero Ruokokosken mukaan isän tehtävänä on huolehtia, että pojat luopuvat ”naisellista” ominaisuuksistaan – Aleksi auttaisi mielellään äitiään leipomisessa – ja että he sosiaalistuvat yhteisöön sopivaan miehen malliin. ”Isän ja poikien yhteiset harrastukset, kuten kalalla käynti ja ’miesten töissä’ vietetty aika” vaikuttavat [– –] olevan isyyden ydintä”, Ruokokoski (2007, 59) kirjoittaa. Lestadiolainen mieheys ja isyys on ennen kaikkea toimintaa, ja myös isän rakkaus ja huolenpito välittyvät toiminnan kautta. (Ruokokoski 2007, 59; ks. myös Hintsala 2012.)

Lestadiolaista naisen roolia Taivaslaulussa edustaa puolestaan esineenä raskaustestipuikko. Naiseus kiinnittyy äidin rooliin (vrt. Alasuutari 1992). Näytelmässä toistuu kahdesti sama kohta, jossa Vilja on tekemässä raskaustestiä lukitussa vessassa perheen lasten takooessa levottomasti ovea. ”Uskovaisen naisen toilettilaukku”, Vilja näyttää yleisölle. ”Tästä laukusta löytyy aina raskaustestipuikkoja. Niitä ostetaan apteekista säästöpakkausina viisi kahdella kymppillä. Yksi viiva ja vapaus. Ainakin kuukauden mittainen. Kaksi viivaa ja vankeus. Hyvä Jumala, anna sen olla yksi viiva.” (Taivaslaulu-näytelmä.) Ensimmäisellä kerralla testi näyttää Viljalle yhtä viivaa. Helpottunut Vilja innostaa hieman hämillään olevat lapset riemukaisesti leikkeihin. Seuraavalla kerralla testi näyttää kahta viivaa, ja viimeistään tästä kohtaa alkaa näytelmässä Viljan uupuminen, joka lopulta johtaa sairaalahoitoa vaativaan mielen järkkymiseen.

Meikittömät kasvot, kumisaappaat, ”kirveshommat” ja raskaustestipuikko ovat merkkejä lestadiolaisuudesta – lestadiolaisuutta performoidaan esittämällä niitä merkkejä, joita pidetään liikkeeseen

kuuluvina. Taivaslaulussa lestadiolaisuutta esitetään kuitenkin myös negaationsa kautta, niillä merkeillä, jotka eivät kuulu liikkeen piiriin. Lestadiolaisuuden tunnistettavaksi tekeminen on asioiden ja esineiden puuttumista, paikoin jopa vahvemmin kuin joidenkin asioiden läsnäoloa. Lestadiolaisuutta siis tuotetaan lavalla näyttämällä sitä, minkä ei katsota kuuluvan lestadiolaisuuteen. Näin tullaan samalla tulkinneeksi ja tuottaneeksi erotteluja ”meihin ja muihin” ja vahvistaneeksi tietynlaista kuvaa lestadiolaisuudesta (vrt. Penttinen 2004, 86–89). Hyvin tunnettuna esimerkkinä vanhoillislestadiolaisuuteen kuulumattomasta esineestä on televisio (ks. esim. Alatalo 2006, 50–54). Televisiota ei varsinaisesti nähdä Taivaslaulu-näytelmässä, mutta siitä keskustellaan kohtauksessa, jossa Alekski muistelee lapsuuttaan. Alekski on koulutehtävänään askarrellut kuvan unelmaolohuoneesta, johon hän on leikannut myös kuvan televisiosta. Alekski, jota on koulussa kiusattu lestadiolaisuudesta, saa askartelustaan vanhemmiltaan nuhtelut ja käskyn mennä seuraavana päivänä piirtämään ruksin ”sontaluukun” päälle. Aleksin yritykset sopeutua muiden lasten joukkoon ja vanhempien huoli lapsensa liukumisesta maallisuuden pauloihin eivät kohtauksessa löydä sopua; televisio symboloi eroa lestadiolaisen ja maallisen maailman välillä.

Lestadiolaisen naiseuden negaation merkiksi nousevat näytelmässä punaiset varpaankynnet. Raskaana oleva Vilja on lakannut varpaankyntensä kirkkaan punaisiksi ja esittelee niitä lavalla puolisolleen Aleksille. Aleksista tuntuu kuin hän koskettaisi vierasta naista, jotain aivan kiellettyä. Alekski huokaa Viljan varpaiden näyttävän ”jumalattoman kauniilta”, Vilja taas vastaa, että hänenkin mielestään ne ovat kauniit, ”jumalaisen kauniit”. Taivaslaulun näyttelijät tarttuivat ryhmähaastattelussa näihin repliikkeihin ja pohtivat onko kyse lapsuksesta käsikirjoituksessa, miksi toinen puhuu jumalattomasta ja toinen jumalaisesta? Ehkä kyse on nimenomaisesti näytelmään sisältyvästä kahdesta eri tulkintamahdollisuudesta: ovatko punaiset varpaankynnet syntisen, jumalattoman, kauniit, vai voiko ajatella Viljan sanoin, että ”syntiä ei olisi kauneus vaan kauneuden väheksyminen” ja näin varpaat ovat itseasiassa jumalaiset. (Ryhmähaastattelu.)

Varpaankynsistä pohdinnan voi laajentaa koskemaan naisen roolia ja naisideaalia lestadiolaisuudessa ylipäätään: onko nainen jumalainen vai jumalaton, pyhä vai paha. Leena Numminen (2000,

67) havaitsi esikoislestadiolaisuutta koskevassa tutkielmassaan juuri tällaisen dualistisen naiskuvan. ”Huora–madonna”-asetelmassa vastakkain ovat madonnamainen, lähes puolijumalallinen äiti-naisuus ja paha, seksuaalisväritteinen huora-naisuus, joka tulisi kitkeä pois (vrt. Vuola 2015, 33; Alasuutari 1992). Naisille tällainen mahdollisten roolien jyrkkä kaksinaisuus tarjoaa melko vähän liikkumatilaa. Toisaalta on esitetty, että uskonnollisten naisten kokemuksissa tilanne ei näyttäydy näin yksioikoisena (Hurtig 2013a). Elina Vuola (2015, 34) kirjoittaa kuinka uskonnoissa ”juuri naisia ohjataan, rajoitetaan ja kielletään”, mutta vaikka naiset saattavat kokea uskontonsa rajoittavana, voi uskonto myös voimaannuttaa.

Liike ja tila

Performatiivisuus toteutuu uskonnontutkija Amy Hollywoodin (2006, 253) mukaan ennen kaikkea ruumiillisissa toiminnoissa ja kohtaamisissa, esimerkiksi kävelemisen, paikoillaan olon, nukkumisen, syömisen ja hoivaamisen tavoissa ja käytännöissä. Lestadiolaisena elämiseen liittyy tietty rytmi, liike ja tilankäyttö, joita Taivaslaulussa performoidaan esittämällä lavalla arkisia toimia. Ruumiillinen liike näyttämöllä on tapa esittää ja konstruoida ymmärrystä lestadiolaisuudesta; liikkeen ja tilan performatiiveilla osoitetaan elettyä arkista uskoa ja tehdään näkyväksi lestadiolaisena olemisen kokemusta.

Näyttelijälle lestadiolainen rooli, niin kuin mikä tahansa rooli, on joukko ”tunnusomaisia reagoititapoja, tietty ruumiin asento, ryhti, ilme, tapa liikkua, puheen ja eleen rytmi ja sävy” (Kirkkopelto 2005, 33). Näyttelijät ovat ammattinsa puolesta tottuneet omaksumaan erilaisia rooleja, eivätkä Taivaslaulun näyttelijät pitäneet uskovan ihmisen esittämisestä mitenkään erityisenä tai poikkeuksellisenä asiana. Viljaa näyttelevä Merja Pietilä kertoo:

MP: Ei ollu sillä tavalla mitään vierasta [– –] joku kysy multa siellä paneelissakin [keskustelutilaisuus Karjasillan kirkossa] silloin, että miten näytellä uskoa tai uskovaista, mutta en mä oota sitä itte sillä tavalla ajateltu, että sitä uskoa pitäisi erikseen näytellä, ihmistähän sitä näyttelee (puhelinhaastattelu).

Vaikka näyttelijä ei ajatteli esittävänsä erityisesti uskovaa ihmistä, Taivaslaulussa piirtyy kuitenkin nimenomaan lestadiolainen tarina: näyttelijöiden tuottama liikekieli sekä näyttämötilan käyttö ja jakaminen osallistuvat lestadiolaisuuden performointiin. Näytelmässä hahmotellaan yksi tulkinta lestadiolaisesta elämänkaaresta. Näytelmän ensimmäinen puoliaika keskittyy pitkälti kuvaamaan erityisesti Aleksin, mutta myös Viljan lapsuutta suuressa perheessä, sitten omaa paikkaa etsivää ja odotusten ristipaineessa tasapainoilevaa teini-ikää, parin tutustumista ja lopulta perheen perustamista.

Aleksin ja Viljan rakastuminen nuorina aikuisina on runollista ja kiihkeää: ”Ihminen on ikävässään kuin talviunesta kevätaurinkoon noussut karhu. Turha sille on laulaa tuutulaulua uuden nukahtamisen toivossa. Nälkä on hirvuihin ja valo sokaisee. Äkkiä herännyt rakkaus heilauttaa korkeassa kaarella riemusta pelkoon ja autuudesta syyllisyyteen.” (Taivaslaulu-näytelmä.) Näyttelijöiden liikekielen haparointi ja pidäkkeisyys – melkein kosketetaan, mutta ei aivan – kuvastaa kilvoittelua elämää ja ”biologiaa vastaan”, kuten Aleksin sanoo odottaessaan Viljaansa. Lestadiolaisen seksuaalisuuden paikka on naisen ja miehen välisessä avioliitossa (ks. esim. Nykänen 2013, 157–158). Naimisiin pyritään pikaisesti, ja sitten viimein saa koskettaa. Yleisökin elää mukana tarinan pääparin rakkaustarinan täyttymyksessä: näyttelijät ovat kuulleet lavalle asti helpotuksen huohauksia katsomosta, ”viuh, vihdoinkin”, kun Aleksin ja Viljan ovat saaneet toisensa (ryhmähaastattelu).

Ensimmäisen puoliajan loppupuolella tulevat Aleksin ja Viljan lapset. ”Nyt jo”, pohtii Vilja. Yksi toisensa perään lapsinäyttelijät juoksevat kulisista lavalle, näytelmän vanhempiensa syliin. Lapset tulevat aina kutsuttuina ja heidät otetaan vastaan iloiten. Yksi lapsi kuitenkin väistää äidin halauksen ja kulkee perheen ohi pois näyttämöltä; ”Ja pappi sanoo, että taivaassa tavataan” (Taivaslaulu-näytelmä). Viljan keskenmenon kuvaus on vähäeleisyydessään riipaiseva. Kasvavassa perheessä ei kuitenkaan tartuta suruun, vaan jälleen uuden lapsen myötä kohtaaminen vaihtuu keittiönpöydän ja puurokattiloiden ääreen.

Taivaslaulussa esitetty vanhoillislestadiolainen elämä virtaa eteenpäin. Toisaalta Taivaslaulu on myös tarina katkoksista tässä rytmissä ja elämänkaaresta. Tarkastelemalla sitä, mikä häiritsee tarinaa,

saadaan esiin olennaista tietoa siitä, minkälainen tarinan ja sen hahmojen pitäisi hegemonisen käsityksen mukaan olla. Ohjaaja Heta Haanperä sanallistaa tarinan keskeisen piirteen: ”Mietin sitä uskominen ja uskonyhteisön problematiikkaa sillä tavalla, että tässä yritetään tehdä aukoton tarina, johon uskotaan. Se kompastuu jotenkin siihen. Kun se ei oo aukoton.” (Ryhmähaastattelu.)

Aukottomuuden vaatimus näkyy esimerkiksi Aleksin tarinassa. Lestadiolainen perheenisä on vakaa ja varma, luotettava – ahkera, rehellinen ja raitis perheen elättäjä (Ruokokoski 2007, 47). Näytelmän Aleks on kuitenkin hahmona hieman häilyvä ja epävarma. Epävarmuus ruumiillistuu Aleksin roolihahmon olemuksessa. Lavalla Aleks liikehtii välillä nykivästi, heiluu ja vääntelehtii, mikä kiinnitti myös katsojien huomion:

Eniten häiritsevä Aleksin näyttelijän ylinäyttelemisen, joka heilumisineen häiritsevä kohtalaisen paljon. Voisin kuvitella tuntevani monia kirjan Aleksin kaltaisia vanhoillislestadiolaisia perheenisä. Sen sijaan näytelmässä esiintyi Aleks, josta iso osa jäi itselleni vieraaksi. (Kirjoituspyyntövastaus.)

Se, että jokin koetaan väärin esitetyksi ja näin häiritseväksi voi yhtäältä vieraannuttaa katsojaa. Toisaalta kyse voi olla myös vieraannuttamisesta, joka pakottaa kiinnittämään huomiota ja tarkastelemaan, suhteessa mihin esittämisen tapa on häiritsevää tai väärää. Samalla tullaan kertoneeksi siitä, mitä pidetään oikeana. Haastattelussa Aleksia esittävä Jyri Ojansivu kertoo, että roolihahmon liikekieli muuntuu näytelmän aikana Aleksin kasvaessa aikuiseksi ja perheenisän rooliinsa:

JO: Oon jotenkin jaotellut sen ekan puoliajan nimenomaan vähän aktiivisemmaksi ja liikkuvammaksi, ja sitten toinen puoliaika on, että miehekkäämpi ryhti ja älä teputa niin paljon.
HH: Eiks toi oo aikuisena olemista? (Ryhmähaastattelu.)

Naiseuden tarina pyrkii myös aukottomuuteen. Lestadiolaisuudessa naisen tarina on perheenäidin tarina, pärjäävän ja jaksavan naisen tarina. Sitä vasten asettuu Viljan tarina siitä, kun ei jaksakaan, kun

nainen ja äiti uupuu (vrt. Ruoho & Ilola 2014). Ohjaaja Heta Haanperä pitää pärjäämistä näytelmän kanssa tekemänsä työn perustella lestadiolaisuuden perusmerkkinä: ”Minkä mä löysin sieltä on tämmönen pärjäämisen eetos [– –] mikä varmaan voi olla just se haaste sillä liikkeellä koska kaikki ei pärjää [– –] mutta sitä ei saa millään tavalla tuoda ulos persoonassa, et se [kärsimys] pitää vaan kantaa kauniisti” (ryhmähaastattelu). Erityisesti naisen pitää pärjätä, se on ”uskon kysymys”, kuten näytelmän lestadiolaisäidit sanallistavat. Äitiyden kanssa jaksamisen kamppailu tulee lavalla fyysisesti näkyväksi erityisesti lastenvaunujen kiihtyvänä työntelynä, heijauksena ja kiskomisena pitkin lavaa ja ylös-alas lavan etualalla olevia portaita:

KATRI: Kyllä se siitä, kun vain harjaat hampaat kolmesti päivässä väkevällä pepsodentillä, kampaat hiukset kauniisti, laitat kukkaistuksua kainaloon ja siionin laulut soimaan etkä ajattele ikäviä.

KATRI (Vaununheijaus kiihtyy): Naiset hoitaa kaiken sen mikä miehiltä jää. Naiset voi vaan jäädä. Naiset voi vaan selvitä. Hyvät selviää. Huonot ei. Se on uskon kysymys. (Taivaslaulunäytelmä.)

Ruokokosken (2007, 49) mukaan vanhoillislestadiolaisuudessa ”käsitkset hyvästä isyydestä ja hyvästä äitiydestä ovat sukupuolittuneet niin, että mies voi haluta olla hyvä isä ilman aikomustakaan jakaa vastuuta lastenhoidosta ja kotitöistä tasapuolisesti puolisonsa kanssa”. Mies on suhteessa perheeseensä elättäjä-avustajan roolissa naisen kantaessa vastuun, ja tämä sukupuolieron korostaminen mahdollistaa lestadiolaismiehille vetäytymisen pois kodin piiristä ja siihen liittyvästä vastuusta niin halutessaan (Ruokokoski 2007, 81). Sen sijaan vanhoillislestadiolaisen naisen tehtävä on ennen kaikkea äidin tehtävä ja naisen ruumis on ennen kaikkea äidin ruumis (ks. esim. Alasuutari 1992; Kutuniva 2007; Nissilä 2013; Ruoho & Ilola 2014). Ruumis ei ole naista itseään varten, vaan sen tehtävänä on toteuttaa uskovana olemista synnyttämällä lapsia. Näytelmän Viljalle oman ruumiin luovuttaminen tähän tehtävään ei ole aina helppoa. Kaksoisraskaudessaan pitkällä oleva Vilja haluaa ottaa kehonsa omakseen ja juoksee seuroihin, joissa Aleksi ottaa hänet kauhistuneena vastaan:

VILJA: Juoksin ainakin viisi kilometriä ja se oli mahtavaa! Ylitin itseni.

ALEKSI: Vilja, tuo on pätkähullua ja hengenvaarallista! Sulle ja vauvoille. Miten sinä voit olla noin vastuuton!

VILJA: Oli pakko. Anteeksi. Lupaen lopettaa. Tää oli jäähyväisjuoksu. Piti tuntea vielä kerran vapaus. Piti hyvästellä oma keho. (Taivaslaulu-näytelmä.)

Viljan roolihahmo käy näytelmän aikana läpi henkisen sairastumisen. Näyttelijälle henkisen romahtamisen esittäminen on vahvasti fyysinen kokemus, joka näkyy muun muassa siinä, että näyttelijän oma ruumis hohkaa punaisena aina samaisen intensiivisen kohtauksen jälkeen:

MP: Onhan burn-out aika fyysinen kokemus ylipäätään, mutta se vaan hirveen paljon hitaammin kehittyy kun näyttämöllä. Että näyttämöllähän se kehittyy sitten viidessä minuutissa. [– –] [Viljan roolissa] fyysisintä on tunnekuljetukset. Että siinä on niin voimakkaat ne tunnekuljetukset, että kyllähän sitä on ihan hies-sä. Ja niin kun pukija sanoo, että on aina sen ”hullujenhuoneelle lähtö” -kohtauksen aikana aivan koko kroppa kirkkaan punainen, kun mää huudan täysiä sitä ennen. (Puhelinhaastattelu.)

Yksi näytelmän kulminaatiopisteistä on henkisesti ja fyysisesti uupuneen Viljan joutuminen sairaalaan. Kohtauksessa Vilja on lähes liikkumatta, jähmeä ja vaiti korokkeella keskellä lavaa. Aleksi yrittää lähestyä Viljaa, mutta ei saa häneen yhteyttä:

ALEKSI (Puhuu hiljaisuutta vastaan.)

En tiedä mitä sanoisin.

Enkö saa sanoa mitään lapsista?

Mitä sun sisällä on?

Viljan uupuminen näkyy lavalla pysähtyneisyytenä ja hiljaisuutena. Siinä missä arjen toimintoja esittävä liike rakastuneiden hapuilusta puurokattilan hämmentämiseen ja lasten leikkeihin kuljettaa lestadiolaista elämänpaikkaa, katkaisee liikkeen loppuminen myös tarinan

kaaren. Naisten muodostaessa usein ”uskonnon käytännön tukipilarin” (Vuola 2015, 34) on äidin uupuminen erityisen vaarallista. Sekä masentuneen äidin pysähtyminen että isän häilyväisyys tarinan alkupuolella performoivat lestadiolaisuutta sellaisten asioiden kautta, jotka ovat ehkä läsnä liikkeessä, mutta joita ei välttämättä haluta tunnistaa. Sellaisina ne ovat merkittäviä keskustelunavauksia. Taivaslaulussa katkos lähtee purkautumaan Aleksin ratkaisusta – hänelle tehdään sterilisaatio. Eräs katsojista pohtii, että näytelmässä lestadiolaisen miehen rooli onkin itseasiassa uudenlainen: mies ottaa vastuun vaimon ja perheen hyvinvoinnista (kirjoituspyyntö-vastaus). Tarinassa mies on toimija, joka ottaa vastuun perheestään ja kantaa naisen vaikeiden aikojen yli, vaikka se tarkoittaakin uskonyhteisön hylkäämäksi tuleamista.

Affektiiviset performatiivit

Näyttelijän ruumis kantaa ja esittää näyttämöllä tunneilmaisuja, joiden on tarkoitus välittyä ja kommunikoidua katsojalle. Näyttelijän ilmaisu ikään kuin kurottaa kohti katsojia muodostaen affektiivisen suhteen esittäjien ja yleisön välille ja sijoittaen heidät yhteisesti koettuun ja jaettuun maailmaan. (Khattab 2015, 234, 236, 242–243.) Viitataan affektiivisillä performatiiveilla juuri tällaisiin ruumiillisiin affektiivisiin esittämisen tapoihin ja kohtaamisiin teatteritilassa, näyttelijöiden, yleisön ja esitetyn tarinan välillä (vrt. Ahmed 2004, 52–53). Affektit, tunteet ja tunteminen liittyvät kiinteästi toisiinsa. Affektit viittaavat tunnekokemuksen reaktiiviseen puoleen, kun taas tunteet (*emotion*) kuvaavat dynaamista suuntautumista maailmaan (Riis & Woodhead 2010, 20), ne liikuttavat¹² meitä (Ahmed 2004, 192). Suomen kielen tuntea-sana on siten monimerkityksellinen, että sillä voidaan viitata paitsi tunteisiin, myös tietämiseen ja tunnistamiseen. ”Kokemuksemme on sekä todellisen tuntua että sen tiedollista tuntemista”, kuten Kirkkopelto (2005, 27) asian muotoilee. Näytelmän kautta Taivaslaulun osallistujat, tekijät ja katsojat

12. Englannin kielessä liike ja liikuttaminen ovat luettavissa jo tunne-sanassa itsessään: *e-motion*.

reagoivat affektiivisesti, (myötä)tuntevat ja tuntemalla tolkullistavat lestadiolaisuutta. Affektiiviset performatiivit ovat myös väylä nähdä Taivaslaulu yksittäistä näytelmää laajempänä tapahtumana, ihmisiä yhteen tuovana sidoksena.

Jäljitän affektiivisiä kohtaamisia kerrotun ja koetun kautta. Oulun kaupunginteatterilla ja näytelmän kotisivuilla olleessa kirjoituspyynnössä pyysin katsojia kertomaan kokemuksistaan ja pohtimaan, minkälaisia ajatuksia tai tunteita näytelmä herätti. Kirjoituspyyntöön vastanneista kaksi kolmasosaa kertoi Taivaslaulun olleen voimakas ja tunteisiin vetoava kokemus. Koskettavaksi tai vaikuttavaksi sitä kuvaili puolet vastanneista, noin puolet vastanneista kertoi myös samaistuneensa näytelmän teemoihin tai näytelmän herättäneen henkilökohtaisia muistoja. Muutamaa katsojaa oli naurattanut, eräs kertoi kauhistuneensa ja ärsyyntyneensä näytelmää katsoessaan. Kuusi katsojaa kuvaili liikuttuneensa voimakkaasti tai itkeneensä teatterissa. Kyse on siis siitä, että yleisössä syntyy affektiivisiä reaktioita, tunnekytköksiä ja emotionaalisia yhteyksiin asettumisia muistelemisen ja samaistumisen kautta. Myös teatterilaisten haastatteluissa keskustelu palasi usein näytelmän herättämiin tunteisiin. Erityisesti itku ja itkeminen nousivat toistuvasti esille niin katsojien kirjoituksissa kuin näyttelijöiden haastatteluissa:

JO: Lopussa se on tosi ihanan kuulosta kun loppupianot pimputtaa valot sammuu ja...

EK: Kuuluu pientä niiskutusta.

JO: Ja kuuntelee sitä niiskutusta, niin tulee onnistunut olo. (Ryhmähaastattelu.)

Kun joku nyyhkyttää tai purskahtaa itkuun näytelmän aikana, kyse on tulkintani mukaan affektiivisestä reaktiosta tai suhteesta. Affektia ei kuitenkaan välttämättä ole sanallistettu tai merkityksellistetty tietyksi tunteeksi. Itkeä voi niin ilosta, liikutuksesta, surusta kuin vihastakin. Itkun kaltainen affektiivinen reaktio kuitenkin liikuttaa myös muita kohtaamisessa mukana olijoita.¹³ Yleisön ääneen

13. Itkeminen korostui myös omista katsojakokemuksissani, kuten seuraavasta ryhmähaastatteluotteesta käy ilmi: ”swk: Se on myös oma katsojakokemus,

itkeminen vaikuttaa esimerkiksi näyttelijöihin lavalla. ”Käynnisti omat kyynelkanavat myös ihan niinkö, eri lailla, kun sieltä sai niin vahvasti sen välityksen”, kertoo Aleksin näyttelijä (ryhmähaastattelu). Myös Viljan näyttelijä viittaa itkevään yleisöön:

MP: Meillä oli siinä eturivissä semmonen nainen, vähän yli kolmikymppinen, ystävänsä kanssa, joka itki kyllä ihan huutoitua koko kakkosnäytöksen. Että se oli aika erikoinen, harvoin... eipä tuu mieleen urallani muuta tommosta [– –] loppukiitoksissa oli että tekis mieli mennä kysymään, että onko kaikki hyvin. (Puhelinhaastattelu.)

Näyttelijöissä yleisön itku herätti myös empatiaa katsojia kohtaan. Teatterilaiset kokivat jonkinlaista vastuuntuntoa yleisössä herättämistään reaktiosta ja pohtivat paljon sitä, miten katsojat ovat ottaneet näytelmän vastaan. Affektiiviset ruumiilliset kohtaamiset ja niiden jäljet konkretisoituvat teatterin pihalla ohimennen todistetussa syleilyssä, miesten vessan suojissa ja teatterin katsomon hämärässä:

EK: Tää on siitä harvinaista, että niin moni paikallinen ihminen voi löytää oman tarinansa tästä esityksestä. Erilaisia ihmisiä ollu tässä tarinassa mukana. Onko se oman siskonsa tarina tai tätinsä tarina, monilla on yhteys jotenkin tähän. Oli joku näistä viimeisimmistä esityksistä, kun lähin teatterilta sitten pois, tossa oli vielä [teatterin] edessä selkeesti semmonen lohdutushalaus, siellä oli kaks ihmistä tälleen [esittää halaamista]. Ne jäi siihen, mä katoin vielä torilta, vieläkin vaan lypsyssä siinä, et se on aika rankka.

HH: Joo, mun poika oli kattomassa vasta ihan vähän aikaa sitten. Se tuli kotiin ja ainoo mitä se sano oli, että siellä miesten vessassa väliajalla joku itki ihan kauheesti. Mää oon ihan että voi ei. Tulee myös, et jännä koska harvemmin on semmonen,

silloin kun katoin sen kolme kertaa enskan aikaan syksyllä, aika poikkeuksellinen, että koko ajan joku vieressä itki. Kolmena iltana peräkkäin, läpi sen näytelmän, hyvin semmonen omanlainen tunnelma tulee myös sinne katsomon puolelle siitä, melko intiimi ja intensiivinen.”

että jotenkin kauheen myötätuntoinen niitä katsojia kohtaan. Ku mä on käyny kattomassa, niin esimerkiksi se kohta missä se huutaa, että ”enks mä o tarpeeks hyvä ihminen, että mä saan lapsia”, niin mun eessä itki yks nainen [ääni särkyy], niinku murtu ja ihan selvästiki heillä nyt sitte – hän on miehensä kanssa kattomassa – alkoi niinku myötäelää heidän tarinaansa. Mää en enää kattonu sitä tragediaa, vaan rupesin ajattelemaan, että voi ei, että tekään ette oo saanu sitä mitä ootte halunnu. Kun ihmiset on tunteella mukana siellä yhes, siitä tulee semmonen monien tarinoiden moniäänisyys. Kun te [näyttelijöille] ootte tavallaan tasavertaisia niitten kokijoiden kanssa, niiden tarinoiden kans, se on jännä kokemus [– –]. (Ryhmähaastattelu.)

Heta Haanperä puhuu ylläolevassa lainauksessa tarinoiden moniäänisyydestä, siitä, että esityksessä katsojien henkilökohtaiset tarinat asettuvat dialogiin esityksen tarinan kanssa jopa siinä määrin, että niistä tulee tasavertaisia. Yleisön kirjoituksissa korostettiin useita kertoja, että Taivaslaulu on yhden perheen tarina, vieläpä fiktiivinen, joskin mahdollinen. Edellistä vasten voi kuitenkin tulkita, että Taivaslaulussa ei ole kyse vain yhden perheen tarinasta. Kyse on tarinoiden sikermästä ja vuorovaikutuksesta – ja toisaalta myös tarinoiden kiteytymästä tai tiivistymästä –, jonka syntymisen tekee mahdolliseksi yhteen keräävä paikka, teatteri, ja siellä tapahtuvat ruumiilliset affektiiviset kohtaamiset (ks. myös Khattab 2015, 242). Katsojat löytävät näytelmästä jotain niin henkilökohtaisesti koskettavaa, että eivät voi pidättää itkua, liittyy se sitten lestadiolaisuuteen tai johonkin näytelmän yleisemmin käsittelemään teemaan, esimerkiksi vanhemmuuteen tai uupumiseen. Jotkut itkevät katsomossa hiljaa niiskuttaen, toiset ääneen, niin että reaktion voimakkuus hämmentää jo esittäjätkin. Joku odottaa väliajalle miesten vessan osittaista yksityisyyttä tarjoavaan suojaan. Näyttelijät puolestaan liikkuvat yleisön reaktioista. He myös myötäelävät ja myötätuntevat katsojien kanssa, kokevat huolta ja vastuuta katsojista.¹⁴

14. Myötätunto (*compassion*) ihmisten välillä mielletään yleensä lähtökohtaisesti positiiviseksi, mutta sitäkin on syytä tarkastella kriittisesti, kuten Sara Ahmed (2004) muistuttaa. Se että joku kokee myötätuntoa edellyttää hänen

Jotkin näytelmän teemat ja kohtaukset koskettivat teatterilaisia ja katsojia enemmän kuin toiset; lapsista huolehtiminen sekä huoli kuvitteellisista ja todellisista lapsista yhdistävät tarinan lestadiolais-yhteisöä, yleisöä ja näyttelijöitä.¹⁵

TP: Ja sit kun itelläkin on lapsia niin tääki näytelmä, mua koskettaa hirveesti se lasten näkökulma siinä ja miten ne lapset reagoi siihen, se on noussut ihan käsittämättömään arvoon tässä teoksessa (ryhmähaastattelu).

Kaisla-tyttären hätä äidistä ja mahdollisesta äidin kuolemasta sai tunteet pintaan, en voinut pidättää itkua (kirjoituspyyntö-vastaus).

Lapsen hätä on koskettavana teemana lähes universaali. Ahmedin (2004, 192) mukaan kohdatessamme lapsen, viattomuuden symbolin, epäluulo mahdollista vierasta kohtaan vaihtuu samaistumisen kokemukseksi: tuo lapsi voisi olla minun, hänen hätänsä tai menetyksensä minun menetykseni. Lapsi on erityisen riippuvainen muiden huolenpidosta ja riippuvuuden ympärille rakentuvat myös voimakkaat kiintymyssuhteet. Butlerilaisittain itse asiassa kaikki inhimillinen toimijuus rakentuu eri tavoin haavoittuvaisten ruumiillisten subjektien välisissä riippuvuussuhteissa ja niiden pohjalta luoduissa tunnekiinnikkeissä (Armour & St. Ville 2006, 10; ks. myös Paju 2013, 213).

mukaansa, että myötätunnon kokija positioi itsensä ikään kuin ylempään asemaan, josta käsin myötätuntoa voi osoittaa heille, joille sen katsoo kuuluvan. Tällöin myötätunnosta tulee eräänlainen ”lahja”, jonka antaja ja vastaanottaja ovat eriparisissa (valta)asemissa. (Ahmed 2004, 192–193, 195.)

15. Erityisenä teemana lapsiin liittyvästä huolesta on nostettavissa esiin helvetin pelko: ”[- -] musta on tosi järkyttävää [- -] nää lasten kuolemafantasia-kohtaukset missä leikitään, pelotellaan helvetin tulilla, että joudut tulisuihkuihin ja kaikkia, tulijärviin ja näin, että mitä se on lapsen mielessä, että leikitään kuolemaleikkejä” (ryhmähaastattelu). Katsojat ovat huolissaan myös lasten perusoikeuksista: ”Ihmisoikeudet eivät toteudu, eivät helvetillä peloteltujen lastenkaan osalta” (kirjoituspyyntövastaus). Esimerkiksi uskontofilosofi Morgan Luck (2012) toteaa tutkimuksessaan, että helvetillä ”uhkaaminen” on tietyissä tapauksissa tulkittavissa Yhdistyneiden kansakuntien lapsen oikeuksien sopimuksen (1986) vastaisena.

Erilaiset tunnekiinnikkeiden muodot ovat myös uskonyhteisöjen sosiaalista liimaa. Uskonnontukija ja kulttuuriantropologi Birgit Meyer (2012, 160) puhuu tunnepitoisista aistimellisista kaavoista tai muodoista (*sensational forms*), jotka osallistavat ihmisiä aina tietyin tavoin, herättävät tietynlaisia tunteita ja sisältävät usein kokemuksen transendenttaalin läsnäolosta. Monet uskonnolliset kollektiiviset rituaalit, kuten yhdessä rukoileminen ja uskonnollisten laulujen laulaminen, ovat juuri tällaisia muotoja – performatiiveja –, joihin kiinnittyy sekä vahva tunnelataus että syvästi hengellisiä merkityksiä. Taivaslaulussakin toistuva Siionin laulujen laulaminen on lestadiolaisessa perinteessä erittäin tärkeä rituaali. Siionin lauluja laulavat lavalla välillä yksittäiset hahmot, välillä taas lapset ja seura-väki. Siionin laulut mainittiin erikseen kolmasosassa katsojien kirjoituksia; se oli useimmin mainittu asia tai tapahtuma näytelmässä.

Mielestäni esitys oli todella koskettava. Minä itkin siinä penkissä. En tiedä mitä se oli, ikävääkö? Siioninlaulut herkistivät. Istuin melkein takarivissä ja lauloin lauluja hiljaa mukana. (Kirjoituspyyntövastaus).

Etenkin tykkäsin ryhmälaulu-kohtauksista, jotka herättivät paljon lapsuusmuistoja esim. seuroista ja suviseuroista, sekä herättivät liikituksen ja nostalgian tunteita. Pariin kohtaan varmaan kyneleetkin valuivat, ihan vaan koska laulut olivat niin älyttömän kauniita lasten esittäminä etenkin. Laulut ja suviseuraturunnelmat muistuttivat, että myös itsellä jotkut (tosin harvat) uskontoon kuulumisen kokemukset olivat positiivisia, eikä kaikki ollut pelkästään pahaa. (Kirjoituspyyntö-vastaus.)

Siionin laulut korostavat jaettua uskonnollista identiteettiä. Niissä materialisoituu yhteenkuuluvuuden tunne ja yhdessä muiden lestadiolaisuuden performatiivien, symbolien, rituaalien ja esimerkiksi pukeutumisen konventioiden kanssa ne luovat jaetun kodin tuntua. (Meyer 2012, 167–168.) Siionin laulut voivat olla vaikuttavia siitäkin huolimatta, että lestadiolaisuus ei ole niiden kuulijan hengellinen koti tai että kuulija on jättänyt liikkeen taakseen.

Taivaslaulun affektiiviset performatiivit näyttäytyvät monitasoisina. Teatterin lavalla näyttelijät fyysistävät tunteita liikutuksesta suruun, vihaan ja rakkauteen, huutamisesta hiljaisuuteen. Affektiivinen, hengellinen ja materiaallinen kietoutuvat yhteen erityisesti näytelmää rytmittävässä Siionin lauluissa: ”uskovainen ihminen elää lauluista ja laulaa uskonsa todeksi” (käsiohjelma). Myöskään katsomo ei pysy omalla puolellaan teatterin salia, vaan ”pyrkii” näyttämölle: katsomosta kantautuva huokailu, nyyhkytys ja jopa huuto sekoittuvat näyttelijöiden reaktioihin ja tuovat lisätasoja tarinankerrontaan. Affektiivisissa performatiiveissa ei ole enää kyse pelkästään siitä, että lestadiolaisuutta esitetään lavalla tunneilmaisun avulla, tai siitä, että näytelmä herättää katsojissa tunteita, vaan siitä kuinka Taivaslaulun vaikuttavuus rakentuu näyttelijöiden ja yleisön, näyttämön ja maailman, affektiiviselle vuorovaikutukselle. Yleisöstä tulee osa performanssia.

Lavalta yhteiskuntaan

Olen tässä artikkelissa tarkastellut, miten vanhoillislestadiolaisuutta performoidaan ruumiillisesti Taivaslaulu-näytelmässä ja millaista ymmärrystä se näin tuottaa uskonnollisesta yhteisöstä. Olen esittänyt, että Taivaslaulussa lestadiolaisuutta tolkullistetaan, tehdään tunnistettavaksi ja samalla määritetään *puvun ja tavaran, liikkeen ja tilan sekä affektiivisten performatiivien* kautta. Lestadiolaisuus rakentuu ”meihin ja muihin” kiinnittyvien, usein sukupuolittuneiden erojen ja samankaltaisuuksien esittämisessä. Nämä ruumiilliset performatiivit kietovat sisäänsä ne kulttuuriset sääntöjärjestelmät, jotka määrittävät ja mahdollistavat ihmisten identifioutumisen erilaisiin ryhmiin (ks. Butler 1993, 2–3). Lestadiolaisuus on näyttämöllä – hengellinen ruumiillistuu – kehojen ulkoisissa merkeissä, arkisten toimien ja eleiden ilmaisuissa ja näyttämön molemmin puolin kurottavissa affektiivisissa suhteissa.

Performatiivisuuden teorian ytimessä on ajatus siitä, että koska asiantilat – mitä lestadiolaisuus on – rakentuvat kulttuuristen toistojen kautta, niitä on mahdollisuus myös muuttaa toistamalla toisin. Performatiivisuus näyttäytyykin usein joko olemassa olevien asiantilojen vahvistamisena tai sitten yrityksenä kumota valitsevia normeja. Kulttuurimaantieteilijä Tim Edensor (2001, 78) kuitenkin

muistuttaa, että performanssi voi olla myös ambivalentti ja sisäisesti ristiriitainen, ”intentionaalinen ja epäintentionaalinen, sekä olemisesta (*being*) että tulemisesta (*becoming*) kiinnostunut, strategisesti ja tahattomasti ruumiillistettu”. Taivaslaulu lestadiolaisuuden performanssina sisältää tämän ambivalenttiuden. Lestadiolaisuuden esityksenä se heijastaa ja rakentaa kuvaa liikkeestä, oli kuva sitten tarkoituksellinen tai ei, ja yhtäältä se myös avaa mahdollisuuden toistaa ja tulkita toisin suhteessa esitettyyn.

Palaan vielä kysymykseen siitä, mitä tekemistä teatterilla on yhteiskunnallisen kanssa. Katuteatteria tutkinut Noha Khattab (2015, 244) huomauttaa, että mikäli teatteria pidetään vain viihteenä, jää paljon sanomatta, mutta jos teatterista puhutaan vastarinnan ja resistenssin käsittein, tullaan helposti väittäneeksi liikaa. Kumouksellista teatterissa on kuitenkin juuri se tapa, jolla esitys katkaisee arjen, vieraannuttaa totunnaisena pidetyn ja samalla osoittaa tunnistettavaa vieraassa. Teatteri antaa tilaa kollektiiviselle kuvittelulle ja luo affektiivisiä koonnoksia. Teatteritaide aikaansaa mahdollisia maailmoja, joiden vaikutukset voivat ulottua paljon esityslavaa kauemmas (ks. myös Khattab 2015, 235, 242–244; Kirkkopelto 2005, 34). Taivaslaulun yhteiskunnallisuus syntyy jo ensinnäkin siinä, että näytelmä tuo lestadiolaisen liikkeen olennaisesti läsnä olevaksi. Se siirtää uskonnollisen yhteisön pitkälti yksityisessä piirissä koetun teatterin näyttämölle, näkyväksi ja julkiseksi. Toisekseen Taivaslaulu tapahtumana mahdollistaa sen, että eri taustaiset ihmiset kerääntyvät yhteen, kohtaavat ja muodostavat kytköksiä. Osallistujat tunnistavat performanssissa jotain tuttua ja jotain vierasta ja pyrkivät näin tolkullistamaan lestadiolaisuutta ja siihen liittyviä ilmiöitä, mutta myös peilaamaan omaa elettyä todellisuuttaan suhteessa lavalla esitettyyn. Taivaslaulu on kiteytymä, jonka kautta lestadiolaisuudesta voi keskustella niin teatterin lämpiössä, näytelmän nähneiden kodeissa, internetin ja lehtien palstoilla kuin myös tutkimuksessa. Ehkä syntyy myös uusia tapoja ymmärtää, ehkä jokin liikahtaa yksilössä ja siten siinä kulttuurissa ja yhteiskunnassa, jota asutamme ja joka asuu meissä. Näin Taivaslaulu irtaantuu teatteriesityksestä ja kytkeytyy ympäröivään yhteiskuntaan. Yksittäisestä teoksesta avautuu sekä mahdollinen lestadiolainen maailma että maailma, joka kohtaa lestadiolaisuuden.

Aineisto

Taivaslaulu-näytelmä, käsikirjoitus Seija Holma, ohjaus ja sovitus Heta Haanperä, Ulun kaupunginteatteri, taltiointi ja käsiohjelma Sandra Wallenius-Korkalon hallussa.
Haastattelut, Sandra Wallenius-Korkalon hallussa.
Kirjoituspöytäkirjat, Sandra Wallenius-Korkalon hallussa.

Kirjallisuus

- AHMED, SARA (2004) *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge, New York.
- AHMED, SARA (2010a) Happy Objects. Teoksessa Melissa Gregg & Gregory J. Seigworth (toim.) *The Affect Theory Reader*. Duke University Press, Durham, 29–51.
- AHMED, SARA (2010b) *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. Routledge, London & New York.
- ALAMO, STACY & SUSAN HEKMAN (2008) Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory. Teoksessa Stacy Alamo & Susan Hekman (toim.) *Material Feminisms*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1–19.
- ALASUUTARI, PÄIVI (1992) Ehkäisykiellon synty ja umpikuja vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä. *Sociologia* 29:2, 106–111.
- ALATALO, JANI (2006) *Kohti avoimuutta. Vanhoillislestadiolaisuuden käsittely julkisuudessa ja vanhoillislestadiolaisten suhtautuminen julkisuuteen Suomessa vuosina 1976–1984*. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- ARMOUR, ELLEN & SUSAN ST. VILLE (2006) Judith Butler – in Theory. Teoksessa Ellen Armour & Susan St. Ville (toim.) *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*. Columbia University Press, New York, 1–12.
- ARTHUR, LINDA (1999) Dress and the Social Control of the Body. Teoksessa Linda Arthur (toim.) *Religion, Dress and the Body*. Berg, Oxford, 1–7.
- ARTHUR, LINDA (2000) Introduction. Teoksessa Linda Arthur (toim.) *Undressing Religion: Commitment and Conversion from a Cross-Cultural Perspective*. Berg, Oxford, 1–6.
- ATTFIELD, JUDY (2000) *Wild Things. The Material Culture of Everyday Life*. Bloomsbury Publishing, New York.
- BARAD, KAREN (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press, Durham.
- BELL, VIKKI (2012) Declining Performativity. Butler, Whitehead and Ecologies of Concern. *Theory, Culture & Society* 29:2, 107–123.
- BERGER, PETER (1990) *The Sacred Canopy: Elements of a Social Theory of Religion*. Anchor Books, New York.
- BUTLER, JUDITH (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York.
- BUTLER, JUDITH (1993) *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. Routledge, New York.
- BUTLER, JUDITH (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Routledge, New York & London.

- BUTLER, JUDITH (2004) *Undoing Gender*. Routledge, New York & London.
- CHAMBERS, SAMUEL A. & TERRELL CARVER (2008) *Judith Butler and Political Theory. Troubling Politics*. Routledge, London & New York.
- EDENSOR, TIM (2001) Performing Tourism, Staging Tourism. (Re)producing Tourist Space and Practice. *Tourist Studies* 1:1, 59–81.
- FOUCAULT, MICHEL (1980) Tarkkailla ja rangaista. Otava, Helsinki.
- GOFFMAN, ERVING (1959) *The Presentation of the Self in Everyday Life*. Routledge, London.
- GOFFMAN, ERVING (2012) *Vuorovaikutuksen sosiologia*. Vastapaino, Tampere.
- HELÉN, ILPO (1990) *Peilivirta. Elokuvan poliittinen tiedostamaton*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- HINTSALA, MERI-ANNA (2012) Vanhoillislestadiolaisuus ja sukupuoli verkossa auto-netnografisesti tarkasteltuna. *Naistutkimus* 2012:4, 29–38.
- HOLLYWOOD, AMY (2006) Performativity, Citationality, Ritualization. Teoksessa Ellen Armour & Susan St. Ville (toim.) *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*. Columbia University Press, New York, 252–275.
- HOUNI, PIA, PENTTI PAAVOLAINEN, HETA REITALA & HANNA SUUTELA (2005) Johdanto. Teoksessa Pia Houni, Pentti Paavolainen, Heta Reitala & Hanna Suutela (toim.) *Esitys katsoo meitä. Näyttämö & tutkimus 1*. Teatterintutkimuksen seura, Helsinki, 5–10.
- HURTIG, JOHANNA (2013a) Murretuista murtajiksi. Muutoksia vanhoillislestadiolaisten naisten yhteisösuhteissa ja toimijuudessa. Teoksessa Elina Virokannas & Sanna Väyrynen (toim.) *Varjoja naiseudessa*. Unipress, Kuopio, 113–147.
- HURTIG, JOHANNA (2013b) *Taivaan taimet. Uskonmollinen yhteisöllisyys ja väkivalta*. Vastapaino, Tampere.
- Ihmisoikeusliitto (2009) *Ehkäisykielto loukkaa ihmisoikeuksia*. Taustamuistio 4.3.2009. http://ihmisoikeusliitto.fi/wp-content/uploads/2014/05/10L_Taustamuistio_vanhalestadiolaisten_ehkaisykiellosta_2009.pdf (luettu 17.5.2017).
- IHONEN, MARKKU (2001) Vaikenevat naiset. Keskustelua naisen paikasta 1800-luvun lestadiolaisuudessa. *Historiallinen Aikakauskirja* 99:3, 276–292.
- INGOLD, TIM (2011) *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge, London & New York.
- JOKINEN, EEVA, MARJA KASKISAARI & MARITA HUSSO (2004) Ruumiin taju. Rakenteet, kokemukset, subjekti. Teoksessa Eeva Jokinen, Marja Kaskisaari & Marita Husso (toim.) *Ruumis töihin! Käsité ja käytäntö*. Vastapaino, Tampere, 7–14.
- KHATTAB, NOHA (2015) Theatre, Performance, and Affect. *International Journal of Sociology* 45, 234–245.
- KIRKKOPELTO, ESA (2005) Näyttämön ilmiö. Todellisen ja mahdollisen välttämättömän suhde. Teoksessa Pia Houni, Pentti Paavolainen, Heta Reitala & Hanna Suutela (toim.) *Esitys katsoo meitä. Näyttämö & tutkimus 1*. Teatterintutkimuksen seura, Helsinki, 12–37.
- KUPARI, HELENA & SALOME TUOMAALA (2015) Toimijuus ja muutoksen mahdollisuus. Esimerkkinä vanhoillislestadiolaisuuden tutkimus. Teoksessa Johanna Ahonen & Elina Vuola (toim.) *Uskonnon ja sukupuolen risteys*. SKS, Helsinki, 161–187.

- KUTUNIVA, MERVI (2007) Keskusteluja naiseudesta, vanhoillislestadiolaisesta uskosta ja uskonnosta. Teoksessa Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley, Päivi Naskali & Heidi Sinevaara-Niskanen (toim.) *Kuulumisia – Feministisiä tulkintoja naisten toimijuuksista*. Lapland University Press, Rovaniemi, 17–36.
- LEHTONEN, MIKKO & ANU KOIVUNEN (2011) Miltä tuntuu todella? Arjen kulttuuriset merkityskamppailut. Teoksessa Anu Koivunen & Mikko Lehtonen (toim.) *Kuinka meitä kutsutaan? Kulttuuriset merkityskamppailut nyky-Suomessa*. Vastapaino, Tampere, 7–39.
- LINJAKUMPU, AINI (2015) *Uskonnon varjot. Hengellinen väkivalta kristillisissä yhteisöissä*. Vastapaino, Tampere.
- LUCK, MORGAN (2012) Hell, the Rights of the Child, Freedom of Religion, and Exit Costs. *Journal of Religion & Society* 14, 1–8.
- MAITLIS, SALLY & MARLYS CHRISTIANSON (2014) Sensemaking in Organizations: Taking Stock and Moving Forward. *The Academy of Management Annals*, 8:1, 57–125.
- MASSEY, DOREEN (2005) *For Space*. Sage, London.
- MCGUIRE, MEREDITH (2008) *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press, Oxford.
- MEYER, BIRGIT (2012) Religious sensations. Media, Aesthetics, and the Study of Contemporary Religion. Teoksessa Gordon Lynch, Jolyon Mitchell & Anna Strhan (toim.) *Religion, Media and Culture*. Taylor & Francis, Florence, 159–170.
- MILLER, DANIEL (2010) *Stuff*. Polity Press, Cambridge.
- NISSILÄ, HANNA-LEENA (2013) Kolonisoitu keho, yhteisöllinen minuus. Teoksessa Matti Myllykoski & Mikko Ketola (toim.) *Lestadiolaisuus tienhaarassa*. Vartija – Tolle Lege 2, Helsinki, 61–69.
- NUMMINEN, LEENA (2000) *Perinteen puolustajat muutospaineessa. Esikoislestadiolaisen herätysliikkeen sukupuoliroolit muutosprosessin heijastajina*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- NYKÄNEN, TAPIO (2013) Jumalan valtakunnan kielioppi. Vanhoillislestadiolaisen vallan perusteet. Teoksessa Tapio Nykänen & Mika Luoma-aho (toim.) *Poliittinen lestadiolaisuus*. SKS, Helsinki, 133–168.
- OJAJÄRVI, JUSSI (2011) Yhteiskunnallisen kamppailun näyttämöt. Linnan-Smedsin Tunteamaton sotilas ja vastaanotto. Teoksessa Anu Koivunen & Mikko Lehtonen (toim.) *Kuinka meitä kutsutaan? Kulttuuriset merkityskamppailut nyky-Suomessa*. Vastapaino, Tampere, 41–85.
- ORSI, ROBERT (2002) *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. Yale University Press, New Haven & London.
- Oulun kaupunginteatterin kotisivut* (OUKA). <http://teatteri.ouka.fi/> (luettu 17.5.2017).
- PAAVOLAINEN, TEEMU (2009) On Spectatorship, Objecthood, and the Enaction of Visual Experience. Teoksessa Laura Gröndahl, Teemu Paavolainen, & Anna Thuring (toim.) *Näkyvää ja näkymätöntä*. Näyttämö & tutkimus 3. Teatterintutkimuksen seura, Helsinki, 10–34.
- PAJU, ELINA (2013) *Lasten arjen ainekset. Etnografinen tutkimus materiaalisuudesta, ruumiillisuudesta ja toimijuudesta päiväkodissa*. Tutkijaliitto, Helsinki.

- PELKONEN, JOHANNA (2013) Nuoret naiset ja vanhoillislestadiolaisuuden murros. Teoksessa Tapio Nykänen & Mika Luoma-aho (toim.) *Poliittinen lestadiolaisuus*. SKS, Helsinki, 171–205.
- PENTTINEN, ELINA (2004) *Corporeal Globalization. Narratives of Embodied Subjectivity and Otherness in the Sexscapes of Globalization*. Tampere Peace Research Institute, Tampere.
- PINK, SARAH (2012) *Situating Everyday Life: Practices and Places*. Sage, London.
- PULKKINEN, TUIJA (2000) Judith Butler – sukupuolen suorittamisen teoreetikko. Teoksessa Anneli Anttonen, Kirsti Lempiäinen & Marianne Liljestöm (toim.) *Feministijä – aikamme ajattelijoita*. Vastapaino, Tampere, 43–60.
- PULKKINEN, TUIJA (2003) *Postmoderni politiikan filosofia*. Gaudeamus, Helsinki.
- RAUHALA, PAULIINA (2013) *Taivaslaulu*. Gummerus, Helsinki.
- RIDELL, SEIJA (1998) *Tolkullistamisen politiikkaa: televisiouutisten vastaanotto kriittisestä genrenäkökulmasta*. Acta Universitatis Tamperensis 617. Tampereen yliopisto, Tampere.
- RIIS, OLE & LINDA WOODHEAD (2010) *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford University Press, Oxford.
- RONKAINEN, SUVI (1999) *Ajan ja paikan merkitsemät. Subjektiviteetti, tieto ja toimijuus*. Gaudeamus, Helsinki.
- RUOHO, AILA & VUOKKO ILOLA (2014) *Usko, toivo ja raskaus. Vanhoillislestadiolaista perhe-elämää*. Atena, Helsinki.
- RUOKOKOSKI, ANTERO (2007): ”Ei musta oo isänä siihe mihi naiset on”. *Nuorten monilapsisten vanhoillislestadiolaisten isien ajatuksia isyydestä ja äitiydestä*. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- SHILLING, CHRIS (2012) *The Body and Social Theory*. 3rd edition. Sage, London.
- TALONEN, JOUKO (2001) Lestadiolaisuuden hajaannukset. Teoksessa Jouko Talonen & Ilpo Harjutsalo (toim.) *Lestadiolaisuuden monet kasvot*. Iustitia, Suomen teologisen instituutin aikakauskirja 14. Suomen teologinen instituutti, Helsinki, 11–30.
- Tampereen työväen teatterin Taivaslaulu-näytelmän kotisivut* (TTT) <http://www.ttt-teatteri.fi/ohjelmisto/taivaslaulu> (luettu 17.5.2017).
- UTRIAINEN, TERHI (2006) *Alaston ja puettu. Ruumiin ja uskonnon ääret*. Vastapaino, Tampere.
- VALKONEN, SANNA (2009) *Poliittinen saamelaisuus*. Vastapaino, Tampere.
- VUOLA, ELINA (2015) Unohdettu ero? Intersektionaalisuus, naiset, uskonto. Teoksessa Johanna Ahonen & Elina Vuola (toim.) *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*. SKS, Helsinki, 32–54.
- YUVAL-DAVIS, NIRA (2006) Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women Studies* 13:3, 193–209.