

*”Ruusun veri punaisen haudalle istuta”* –  
punaisten laulujen ja runojen ideologinen  
identiteetti ja kuolemankäsitykset

JY/Historian ja Etnologian laitos  
Pro gradu -tutkielma  
20.12.2002  
Tuuli Kataja

# SISÄLLYSLUETTELO

## 1. TUTKIMUKSEN TAUSTA JA LÄHTÖKOHDAT

Punaisen perinteen tutkimus	4
Kuolemankäsitysten tutkimus	6
Tutkimusasetelma ja –ongelmat	11
Tutkimusaineisto ja sen lähdekritiikki	14

## 2. PUNAISET LAULUT JA RUNOT

Punaisten laulujen ja runojen sukupuolispesifisyys	19
Laulujen ja runojen keskeiset teemat	24
Idiosynkraattinen syntykonteksti	30

## 3. KIISTÄVÄ IDENTITEETTI, KIISTÄVÄ FOLKLORE

Punaiset laulut ja runot viestintänä	34
...Ja folklorena	37
Ideologinen identiteetti	41
Representaatiojärjestelmän kiistäminen	44

## 4. IDEOLOGIAN JA KUOLEMAN KUVAT

Punaiset symbolit	
<i>Punalippu levotonna liehuu</i>	49
<i>Verta ja ruusuja</i>	53
Kuoleman kielikuvat	56
<i>Tuoni ja Tuonela</i>	57
<i>Uni- ja matkametaforat</i>	59

## 5. KUOLEMAN KÄSITTÄMINEN

Kuolema käsitteenä	61
Merkityksellinen ja merkityksetön kuolema	
<i>Kuolema miehuuden kentillä</i>	62
<i>Edestä aatteen</i>	64
Minän ja toisen kuolema	67
Feminiininen ja maskuliininen kuolema	70
<i>Etäinen nainen</i>	72
<i>Kuoleman objekti</i>	74
<i>Kuoleman subjekti</i>	76

## 6. KUOLEMAN JA IDEOLOGIAN VUOROVAIKUTUS

Punaisten haudat ja diskriminaatio	
<i>Rituaaliton hautaus</i>	79
<i>Veljeshautoilla</i>	83
Ideologian ja uskonnon suhde	
<i>Punainen lyriikka ja kristinusko</i>	85
<i>Punaiset laulut ja runot uskontona</i>	88

POHDINTAA	91
-----------	----

LÄHTEET	94
---------	----

## LIITTEET

Kansanarkiston laulujen ja runojen lähdetiedot

Runo: *NIMETÖN SANKARUUS*

## 1. TUTKIMUKSEN TAUSTA JA LÄHTÖKOHDAT

*”Ruusun veri punaisen haudalle istuta”* jatkosäkeineen: *”se kasvaa siinä aatteheni muistona”* on kirjoitettu punaisella musteella mustakantiseen sotilasmuistioon, jonka vahakannet alkavat käpristyä paljosta lukemisesta. Isoisäni, Someron pappa, oli vuonna 1924 20-vuotias nuorukainen, joka suoritti asepalvelustaan Karjalassa, Raivolan kasarmin polkupyöräpataljoonalaisena. Piirrosten, riimirunojen, humorististen ja traagisten rakkauslaulujen keskelle on kirjattu ideologialtaan punaisia lauluja ja runoja. Tämä sotilasmuistio oli se kimmoke, joka herätti kiinnostukseni vuoden 1918 punaisiin lauluihin ja runoihin. Työväenlauluista olin kotitaustani myötä kiinnostunut jo aiemmin. Olin varmaankin ainoa meidän ”kulmiemme” ala-asteikäinen, joka osasi laulaa *”Vapaan Venäjän”*. En tiedä, onko subjektiivinen ja sukuni torpparitaustaa romantisoidun kaukoputken läpi katsova ”kunnianosoitukseni isäni suvulle ja aatemaailmalle” järkevä lähtökohta pro gradu -tutkielman tekemiseen. Siitä kuitenkin tutkimushalukkuuteni sai alkunsa. Toinen syy aiheeni valintaan on mielenkiintoni lyriikkaan, sekä lukemisen että oman kirjoittamisen kautta. Kolmas – ja tieteenalallisesti painavin – on vuoden 1918 punaisten laulujen ja runojen tutkimattomuus folkloristiikan näkökulmasta. Tämän puutteen korjaaminen lienee intentioistani ensisijaisin.

Keskittyessäni tutkimuksessani kuolemaan seuraan siinä laulujen antamaa esimerkkiä. Työni alkuvaiheessa tarkoitukseni oli etsiä kantavia teemoja ja niiden kuvaustapoja. Sain huomata, että harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta kaikissa lauluissa ja runoissa on läsnä kuolema. Kuolemandiskurssi ei ole tutkimuskohteena pelkästään miellyttävä. Kun kyseessä on autenttisten ihmisten kokemuksista nousseet tuntemukset, on välillä syytä etäistää itsensä, ajatella teksti ”vain” tekstiksi. Jatkuvassa kuoleman teeman pohtimisessa on vaarana tutkijan oman mielen melankolia. Mieliala tosin nousee samassa tahdissa kuin laulujen visiot uudesta huomenesta. Runot eivät ryve synkkyydessä ja toivottomuudessa, vaikka ne olisivat siihen oikeutettuja. Haluan oheistaa tutkimukseeni ajatusteni kaikupohjan, väittely- ja elämänkumppanini näkemyksen vuodesta 1918. Olkoon se esimerkkinä siitä, kuinka tietyt tapahtumat voivat synnyttää uusia runoja vielä vuosikymmeniä myöhemmin, ilman omakohtaista osallistumista.

1918

*Kansa vihasi itseään.  
Ei korjannut satoa,  
ei kylvänyt, ei niittänyt.  
Ihmisillä ei ollut nimiä.  
He olivat vain raatoja tienpenkoilla.*

*Minä marssin muiden mukana.  
Pelkäsin ja vihasin itseäni,  
kunnes näin räsynuken  
vailla toista jalkaa.  
Joku kiireessä pudottanut  
routivan maan lätäköihin.  
Nostin sen ylös,  
tuijotin likaisia silmiä  
ja nyrkkiin puristettua kättä.  
Sinä yönä, kun kukaan ei nähnyt  
kaivoin haudan kankaalle,  
piiloon ihmisten julmuudelta.<sup>1</sup>*

## Punaisen perinteen tutkimus

Tutkimusaineistoni, vuoden 1918 sodasta ja sen jälkiselvittelyistä syntyneet punaiset laulut ja runot, lukeutuvat suomalaiseen työväenperinteeseen. Ulla-Maija Peltonen kutsuu vuoden 1918 työväenperinnettä osuvasti kätkeytyksi kulttuuriksi. Kätkeytyä siitä tekee sen vastakohtaisuus suomalaisen yhteiskunnan virallisesti hyväksymän valkoisen perinteen kanssa. Yhteiskunta on myös vaiennut punaisen perinteen olemassaolosta.<sup>2</sup> Niinpä punaisten muistelmista välittyvä kätkeyty maailma avautui tutkijoiden käyttöön vuosikymmeniä sodan jälkeen, kun Kansan Arkisto (1957), Työväen muistitietotoimikunta (1964–1965) ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto (1965) aloittivat muistitiedon keruunsa. Seppo Knuuttila ihmetteleeekin artikkelinsa *Hiljainen kevät* alaotsikossa: ”*Miksi kansanrunouden-tutkimuksessa ei oltu tietääkseen kansalaissodasta puoleen vuosisataan?*” ja vastaa, kuinka kansanrunouden tutkimuksen johtomiehillä on ollut tapana sitoutua ideologisesti kansallisvaltion rakentamisen ja puolustamisen projekteihin<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Kataja Juha, 1997.

<sup>2</sup> Peltonen 1990, 169.

<sup>3</sup> Knuuttila 1993, 46–49.

Kun työväenkulttuurin tutkimus 1960-luvulla alkoi, on sitä siitä lähtien tutkittu lähinnä historia- ja etnologiatieteiden perspektiivistä. Ennen 1960-lukua historiallista tutkimusta leimasi subjektiivisuus: vuotta 1918 historiallisesti tarkasteleva tutkija katseli usein tutkimuskohdettaan värillisen suodattimen, valkoisen tai punaisen, läpi. Valkoinen näkökulma oli huomattavasti yleisempi. 1960-luvulla vuoden 1918 tapahtumat pääsivät osallisiksi objektiivisesta tutkimusotteesta, kun poliittisen historian tutkija, Jaakko Paavolainen, julkaisi vuonna 1966 väitöskirjatutkimuksensa *Punainen terrori* ja vuotta myöhemmin teoksen ”vastapoolin”, *Valkoinen terrori* (1967). Kansanrunouden tutkimuksen, folkloristiikan, näkökulmasta perinteen kätkeyty luonne jatkui keruista huolimatta toistakymmentä vuotta. Peltosen väitöskirja on edelleen ainoa folkloristiikan alan väitöskirjatason tutkimus. Hänen tutkimuksensa keskittyy työväen muistelukerronnan muotoutumiseen vuoden 1918 jälkeen. Perinnelajeittain keskeisessä osassa ovat kauhu<sup>4</sup>- ja uskomustarinat sekä niiden vastakulttuurinen olemus.

Vuoden 1918 sota koettiin järkyttävänä ja traagisena kokemuksena. Kauhutarinoiden kerronta on toiminut terapiana ihmisille, jotka ovat halunneet vapautua peloistaan ja traumaattisista muistoistaan. Kauhutarinat myös vahvistivat sisä- ja ulkoryhmäasenteita: valkoiset kertoivat omat tarinansa virallisessa julkisuudessaan ja näin legitimoivat omat tekonsa; punaisten kauhutarinoitten funktiona oli oman näkemyksen esiin tuominen ja virallisen, legitimoidun kulttuurin totuudellisuuden kiistäminen. Uskomustarinoiden yhtenä funktiona on pidetty käyttäytymisnormien opettamista. Punaisissa uskomustarinoissa valkoisten menettely – varsinkin viidennen käskyn rikkominen – on katsottu rikkomukseksi, jonka seurauksena on yli-luonnollinen rangaistus: teloittaja sairastuu, alkoholisoituu tai tekee itsemurhan. Rangaistukset ovat varoituksia rikkomuksille, selityksiä ja lohdutusta uhreille. Samalla niissä toteutuu punaisten käsitys oikeudenmukaisuudesta: kohtalo rankaisee rikoksen tekijää, kun laki ei sitä tee.<sup>5</sup>

Punaisten vankileirilauluja on tutkittu muun työväenmusiikin ohessa, tällöin tutkimusote ei kuitenkaan ole ollut folkloristinen. Vankileirilauluja tutkineiden harvalukuisen joukkoon kuuluvat etnomusikologi Ilpo Saunio ja Pekka Gronow sekä Timo Tuovinen. Saunio mukaan vankileirilaulut ovat työväenkulttuurin autenttisinta ainesta<sup>6</sup>; Gronow katsoo vuoden 1918 lauluja vielä laajemmassa kontekstissa ja näkee ne aidon suomalaisen kansanlaulun

---

<sup>4</sup> Kauhutarina ei ole folkloristiikassa yleisesti käytetty käsite. Peltonen (1996, 53) tarkoittaa sillä sellaista sota- tai kriisijajan tarinaa, joka kertoo vastustajaan kohdistuvasta fyysisestä väkivallasta ja/tai murhaamisesta.

<sup>5</sup> Mt. 202–231.

<sup>6</sup> Saunio 1980, 50.

”viimeisenä kukintana”<sup>7</sup>. Työväen perinteen kentälle sijoitettuina juuri lauluilla ja runoilla on eniten agitaation ja propagandan piirteitä. Lauluilla on ollut selkeä rooli luokkataistelun välineenä muissakin maissa.<sup>8</sup> Etnomusikologista näkökulmaa tuo tutkimuskentälle myös Vesa Kurkela, joka ei Saunion tapaan tulkitse työväenlauluja kansallisen ja kansainvälisen työväenliikkeen historiassa ilmeneviksi poliittisen taistelun ja vastakulttuurin ilmaisuiksi. Kurkela ei näe työväenkulttuuria vastakulttuurina tai kapinana, mutta myöntää luokkakantaiselle näkemykselle olevan perusteita monessa työväenliikkeen historian vaiheessa, jolloin taiteellisen toiminnan, kuten laulujen, sisältö on ollut yhteiskunnallisesti kanta-aottavaa.<sup>9</sup> Ainoa vuoden 1918 lauluja folkloristisesta näkökulmasta tarkasteleva tutkimus on Mirja Metsolan proseminariesitelmä *Tähden aatteeni kallihimman* (1972), jossa tarkastellaan vankileirilaulujen teemoja ja funktioita. Metsola näkee vankileirilaulut tunnelmien, pelkojen ja toiveiden kuvastajina ja mainitsee niiden funktioiksi rohkaisun, lohduttamisen ja yhteyksien lujittamisen vankileireillä ja vapaana olevien välillä.<sup>10</sup>

## Kuolemankäsitysten tutkimus

Kuolemankäsityksiä on tutkittu mm. mentaliteettien historian tutkimuksissa. Mentaliteettihistoria yrittää rekonstruoida menneisyydessä eläneiden yhteisöjen mentaalaisia rakenteita tutkimalla kulttuurisen kommunikaation tiedostamatonta aluetta. Kielelliset ilmaisut ja muu symbolinen kommunikaatio paljastavat kuinka ihmiset kategorioivat todellisuutta. Kielenkäyttö, erityisesti semanttiset, kielen merkitykseen liittyvät kysymykset, ovat johtolankana, jonka avulla tutkija voi tunkeutua menneisyyden yhteisöjen ja yksilöiden mentaliteettiin. Mentaliteettihistoriaa vastaan esitetty kritiikki koskee paitsi sen teoreettisten lähtökohtien epätarkkuutta, puutteellista lähdekritiikkiä myös ”impressionistista” kirjoittamista. Myös käsite mentaliteetti on saanut osansa kritiikistä sen epämääräisyyden vuoksi. Anna-Leena Siikalan mukaan englanninkielisen termin ’mentality’ suomenkielinen vastine olisi ’kansanluonne’, joka kielteisten lataustensa vuoksi on jäänyt käytöstä. Toinen mahdollisuus olisi käyttää ’maailmankuvaa’, mutta käsite viittaa yleensä vain tiedolliseen aspektiin ja jää men-

---

<sup>7</sup> Gronow 1980, 24.

<sup>8</sup> Laulusta luokkataistelun välineenä: Saunio 1974.

<sup>9</sup> Kurkela 2000, 10; 30. Vrt. Saunio 1974 ja Saunio & Tuovinen 1978. Kurkela viittaa 1970-luvun työväenlaulujen keruisiin, joilla hän tarkoittaa Ilpo Saunion, Työväen Sivistysliiton ja Kansan Sivistystyön liiton organisoimaa työväenlaulujen keräystä, jonka pohjalta syntyi Työväenmusiikki-instituutti.

<sup>10</sup> Peltonen 1996, 290.

taliteetin tarkoitusta kapea-alaisemmaksi. Siikala päätyy määrittelyssään kutakuinkin samantyyppiseen lopputulokseen kuin kognitiivisen antropologian 'kulttuurista mallia' tai 'kansanomaista mallia' selittäessä: kulttuuriset mallit ovat muodostuneet ajan kuluessa ja kehittyvät koko ajan. Ne eivät muodostu yksittäisistä tiedon siruista vaan kognitiivisten rakenteiden verkostosta. Staattista ja pysyvää kokonaisuutta enemmän ne muodostavat eräänlaisen kognitiivisen rakennuspalikkajärjestelmän, jossa palikoista voi muodostaa jokaiseen tilanteeseen sopivan reagoititavan.<sup>11</sup> Ulla-Maija Peltonen tulkitsee mentaliteetit "pitkäkestoiksi kulttuurisiksi käytännöiksi sekä ajattelun ja tapojen kiteytyneiksi muodoiksi, jotka ovat olennaisia jonkin yhteisön tai yhteiskunnan rakenteen ja toiminnan ymmärtämisessä"<sup>12</sup>.

Epämääräisen käsitteen lisäksi mentaliteettihistoriaa on kritisoitu siitä, onko mahdollista puhua vain yhdestä, yhdistävästä mentaliteetista, joka ohjaa kokonaisen yhteisön, kansakunnan tai aikakauden ihmisten toimia? Toinen olennainen kysymys koskee mahdollisuutta tutkia menneisyyden mentaliteetteja. Millä keinoilla voi saavuttaa toisen ihmisen mielenrakenteet, varsinkin jos tämä on elänyt menneisyydessä ja tutkijalle vieraassa todellisuudessa?<sup>13</sup>

Mentaliteetti on siis maailmankuvaa laajempi käsite, ymmärrän sen myös maailmankuvaa tai ideologiaa kollektiivisemmaksi. Se myös liikkuu, muuttuu, maailmankuvaa hitaammin. Mentaliteetti-käsitteen avulla on nähdäkseen mahdotonta tutkia ideologisesti kahtiajakautuneen kansan kuolemankäsityksiä muuttuvassa kriisitilanteessa. Mentaliteettien historioitsijat ovat kuitenkin tutkineet kuolemankäsityksiä ja käyttäneet tässä lähteenään mm. runoja. Sosiologi Norbert Elias on kritisoinut tapaa, jolla mentaliteettihistorioitsija Philippe Ariès käsittelee muutoksia länsimaisten ihmisten käyttäytymisessä ja asenteissa kuolemaa kohtaan. Teoksessaan *Essais sur l'histoire de la mort en occident* (1977) Ariès maalaa historiallista kuvaa keskiajan ihmisistä, jotka suhtautuivat kuolemaan tyynesti ja rauhallisesti. Elias näkee Arièsin lähteenä käyttämät keskiaikaiset runoelmat ritarielämän idealisointeina ja valikoitui-  
na toivekuvina, jotka kertovat enemmän ihmisen toiveista kuin todellisuudesta.<sup>14</sup> Vaikka en käytä käsitettä mentaliteetti, näen silti punaisten laulujen ja runojen lähdearvon reaalisia kuolemankäsityksiä tarkasteltaessa hieman kyseenalaisena. Sen tähden oma tutkimukseni on tekstilähtöinen: lähten *laulujen ja runojen kautta hahmottuvista kuolemankäsityksistä*, joita en yritä yleistää yksilön tai ryhmän kuolemankäsityksiksi.

---

<sup>11</sup> Ks. Sjöblom 1997, 141–144; Siikala 1992, 24–25; 243–244; Hampson & Morris 1996, 243–244.

<sup>12</sup> Peltonen 1996, 35.

<sup>13</sup> Ks. Sjöblom 1997, 142.

<sup>14</sup> Ks. Elias 1993, 14.

Perinnetieteiden näkökulmasta on kuolemankäsityksiä Suomessa tutkinut etenkin uskontotieteilijä Juha Pentikäinen. Tutkiessaan suomalaista kuolemankulttuuria hänen lähtökohtanaan on ajatus traditionaalisesta kuolemasta: suomalaisessa yhteiskunnassa kuolema on kohdattu ja kohdataan edelleenkin perinteisin tavoin ja menoin. Kuolemankulttuurilla Pentikäinen tarkoittaa kuolemaan liittyvien käsitysten ja käyttäytymisen summaa. Suomalaisesta kulttuurista voidaan eristää useita, maantieteellisesti toisistaan eroavia kuolemankulttuureja, jotka nykyäänkin näkyvät syvärakenteina yhtenäiskulttuurimme alla, vaikka kulttuurimme suhde kuolemaan muuttui toisen maailmansodan myötä jopa kuoleman kieltäväksi.<sup>15</sup> Tämän näkemys mukaan vuoden 1918 kuolemankäsitykset kuuluisivat vielä ”kieltämättömään” tapaan ymmärtää kuolema. Suomalaisen kuolemankulttuurin jako läntiseen ja itäiseen kulttuuriin sijoittaa oman tutkimuskohteeni valtaosin läntiseen: maakunnittain katsoen punaista Suomea edustivat Varsinais-Suomi, Uusimaa, Häme ja Satakunta sekä Karjalän eteläosa. Myös aineistoni, silloin kun sen alkuperä on selvitettävissä, keskittyy Länsi-Suomeen.

Pentikäinen on hyödyntänyt tutkimuksissaan eri perinteenlajeja. Oman tutkimukseni aineisto, laulut ja runot, eivät hänen tutkimuksissaan nouse keskeiseen asemaan lukuun ottamatta eri maiden kehtolauluja, joista hän yhdessä Kalle Achtén ja Ritva Fagerströmin kanssa on etsinyt kuoleman ja väkivallan teemoja. Pentikäinen jakaa ”kuoleman kehtolaulut” surulauluihin ja uhkauslauluihin, joissa lasta pelotellaan väkivallalla, mikäli hän ei nuku. Suomalaisissa kehtolauluissa äidit laulavat lapsiaan kuoleman uneen, ”Tuonelaan” tai ”taivaan kottiin”, jossa lapsen on parempi olla. Oman elämänväsymyksensä ajamana äiti toivoo lapselleen parempaa kohtaloa kuin hänen omalle osalleen tullut. Uhkauslaulut ovat tyyliä ja aggressiivisiä: kuolemaa pyydetään noutamaan itkevä lapsi, joskus hausta jopa tarjotaan palkkio. Kun Tuonela-laulujen tunnelma on alakuloinen mutta optimistinen – pääsee hän kuollut lapsi parempiin oloihin – on uhkauslaulujen kuolema pelkkä poismeno, ei siirtyminen maallisia oloja parempiin oloihin.<sup>16</sup>

Laulujen tulkinnassa kontekstualisointi on olennaista, ilman sitä niitä on mahdotonta ymmärtää. Kehtolaulut syntyivät aikana, jolloin työ- ja elinolosuhteet olivat ankarat, nälkävuosien ja tartuntatautiepidemioiden seurauksena yhteisöt kokivat suoranaisia joukkokuolemia. Lapsikuolleisuus oli vielä 1900-luvun alussa korkea ja lapsen kuoleminen joko synnytyksessä tai

---

<sup>15</sup> Pentikäinen 1990, 7.

<sup>16</sup> Mt. 177–182.

myöhemmin todellinen uhka. Pentikäinen tulkitseekin laulavien äitien menettämisen pelossaan ikään kuin astuvan kuolemaa vastaan. Laulu on hautajaislaulu, jossa surraan jo etukäteen lapsen kuolemaa. Myös kristillinen käsitys, jonka mukaan viattomuus takaa taivaaseen pääsyn, lienee vaikuttanut laulujen sisältöön. Toinen Pentikäisen tulkinta on, että äiti on siirtänyt lauluihin oman kuolemankaipuunsa. Naisen raskaaseen osaan väsyneellä äidillä kuolema, rauhan tila ja onnellinen tuonpuoleinen elämä on voinut näyttäytyä ainoana vapautumiskeinona.<sup>17</sup>

Tuonela-runojen tulkitseminen äidin hurskaaksi toiveeksi lapsen parempaan paikkaan pääsemisestä lähtee Aili Nenolan mukaan sentimentaalisista kristillisistä käsityksistä, jolta pohjalta kehtolauluja on mahdotonta selittää. Vaikka lapset saattoivat olla Herran lahjoja, olivat joka vuosi syntyvät uudet lapset myös kirous. Pienen, sairaan lapsen kuolema saattoi olla helpotus vanhemmista lapsista ja talon töistä huolehtivalle äidille. Lasten kuolemat eivät olleet harvinaisia ja lasten sairauksien tuomat kärsimykset lienevät tehneet kuolemasta hyväksyttävämmän, jopa toivottavan. On myös lauluja, jotka osoittavat pienen lapsen kuoleman vähäistä merkitystä. Nenola tulkitsee kuoleman kehtolaulujen yhdeksi funktioksi naisen epätoivon ja väsymyksen, jonka lapsen lisäksi saattavat aiheuttaa monet muutkin seikat: oma sairaus, raskas työ, köyhyys, huono kohtelu, ikuinen raskauden pelko. Laulaja voi olla myös joku muu kuin oma äiti, esimerkiksi hoidettavaansa väsynyt lastenhoitaja. Nenolan mukaan on myös otettava huomioon se mahdollisuus, että kuoleman kehtolaulua lauletaan pelkästään lapsen nukuttamiseksi.<sup>18</sup>

Tutkimuskohteiden erilaiset tulkinnat voivat johtua paitsi tutkijoiden käyttämistä erilaisista teoreettisista viitekehyksistä myös tutkijasta itsestään. Erilaiset maailmankuvat vaikuttavat tulkintoihin ja niiden painotuksiin.<sup>19</sup> Tutkimustuloksiin vaikuttaa myös tutkijan ja tutkittavan sukupuoli. Naistutkimus käyttää termiä *male bias* puhuessaan tieteen ja tutkimuksen miespainotteisesta korostuksesta tai siitä johtuvasta vääristymästä. Nenolan mukaan vanhassa folkloristisessa tutkimuksessa mieskeskeisyys ja konsensus ovat saattaneet sisältyä sekä aineistoon että sen tulkintaan<sup>20</sup>. Perinteisessä, sukupuolettomassa perinteentutkimuksessa kansa ja sen viestintä näyttäytyy sukupuolettomana. Mikäli perinnettä on tarkasteltu sukupuolis-

---

<sup>17</sup> Pentikäinen 1990, 189–190.

<sup>18</sup> Nenola 1986, 157–161.

<sup>19</sup> Vrt. esim. Kaarle Krohnin kristillisen näkemyksen ohjaamia käsityksiä teoksessa *Suomalaisten runojen uskonto* (1914–15) ja Uno Harvan *Altain suvun uskontoa* (1933).

<sup>20</sup> Nenola 1990, 22.

pesifinä, on miesten runous mielletty esteettisesti kehittyneemmäksi ja merkittävämmäksi kuin naisten runous.<sup>21</sup> Naisten omat näkökulmat ja heidän kulttuurinsa ovat jääneet huomiotta miespuolisten tutkijoiden tutkivien silmien alla. Omassa tutkimuksessani jaan nykyisen folkloristisen naistutkimuksen kiinnostuksen folkloren sukupuolispesifeihin perinteenlajeihin sekä siihen, miten naiset ja miehet esitetään folkloressa.

Aili Nenola on tutkimuksissaan yhdistänyt folkloristiikan ja naistutkimuksen. Tutkiessaan kuolemaa naisen maailmankuvassa hän on käyttänyt primaarina lähdeaineistonaan lauluja ja runoja, erityisesti inkeriläisiä itkuvirsiä<sup>22</sup>. Itkuvirret säilyivät elinvoimaisina 1900-luvulle asti itäisessä Euroopassa. Perinne voidaan nähdä välineenä, jolla naiset ovat ainakin symbolisesti pyrkineet ohjailemaan suvun sisäisiä ja sukujen välisiä suhteita ja niiden vaikutuksia. Itkuvirret ovat rakentaneet naisten keskinäistä yhteyden tunnetta ja keskinäistä ymmärrystä yli sukupolvien. Lapsen synnyttämisen kautta naisilla on uskottu olevan yhteys myyttiseen tuonpuoleiseen. Tämä on tehnyt heistä sillanrakentajia elävien ja kuolleiden välille myös kuoleman yhteydessä. Synnyttäjinä ja lasten, sairaiden ja kuolevien hoivaajina naiset ovat myös kärsimyksen kokijoita ja lievittäjiä. Itkuvirret ja muut kärsimyksestä ja murheesta nousevat perinteet ovatkin naisten perinnettä, osa naisia yhdistävää kärsimyksen kulttuuria.<sup>23</sup> Kun kuolema on sovitettava elämään tai menetyksen aiheuttama ahdistus voitettava, ovat naiset rituaalisina surijoina ylläpitäneet yhteisön tasapainoa. Itkuvirsillään he ovat auttaneet säilyttämään yhteisön järjestystä, joka takaa suvun kuolleille ja eläville jäsenille kaaoksen sijaan paikan kosmoksessa. Itkuvirsiä on käytetty häämenoissa, armeijaan lähdön yhteydessä ja rituaalien ulkopuolella, mutta itkujen alkuperäinen ja yleisin käyttöympäristö ovat olleet kuolemaan liittyvät menot, kuolinitkut.<sup>24</sup> Palaan Nenolan tutkimuksiin myöhemmässä tekstissäni, kun tarkastelen punaisista lauluista ja runoista kuoleman kautta hahmottuvia naiskuvia. Tarkastelen myös perinteen mahdollista sukupuolispesifisyyttä; jatkotutkimuksessani paneudun aiheeseen enemmän.

Tutkija vaikuttaa tutkimukseensa myös teorioiden ulkopuolella. Tutkimuksessani on mukana kirjoittava, ilmaiseva ”minä”. Me kirjoitamme ja puhumme aina tietystä erityisestä paikasta,

---

<sup>21</sup> Nenola 1986, 91–93.

<sup>22</sup> mm. *Studies in Inghian laments*, 1982 (nimellä Nenola-Kallio).

<sup>23</sup> Nenola 2002, 28–29; Nenola 1986, 131–135; Utraiainen 1998. Utraiainen tarkastelee väitöskirjassaan *Läsnä, riisuttu, puhdas – Uskontoantropologinen teos naisista kuolevan vierellä* (1999) naisen ja kuoleman välistä liittoa. Juuri nainen on se, joka jää kuolevan vierelle, kuolettaja. Utraisen mukaan tämä kiteytyy kristilliseen Pietä-hahmoon, nöyrään ja hurskaaseen Neitsyt Mariaan kuolevan poikansa vierellä.

<sup>24</sup> Nenola 2002, 29.

tiettyinä erityisenä aikana, meillä on kirjoitushetkellämme tietyn erityisen historiamme ja kulttuurimme kehykset. Se, mitä sanomme, sanomme aina jossakin kontekstissa, jostakin positiosta.<sup>25</sup>

## Tutkimusasetelma ja –ongelmat

Lähden tutkimuksessani siitä oletuksesta, että vuoteen 1918 keskittyviä työväenlauluja voidaan pitää vastakulttuurin ja ”kapinan”, kiistävän folkloren ilmaisijoina. Luokkatai stelun välineinä niiden tehtävänä on motivoida yksilöt kollektiiviksi, jolla on yhtäläinen päämäärä ja identiteetti. Laulujen tulee valaa uskoa ja yhteisöllisyyttä ja kutsua yksilöä subjektiksi yhteiseen ideologiaan. Valtaideologian kiistävä punainen ideologia ja siitä juontuva identiteetti ovat tutkimuksessani keskeisessä osassa. Myös punaisessa kuolemassa, sen ilmaisussa ja käsittämisessä on ideologinen aspektinsa ja kiistävä elementtinsä.

Tutkimukseni tässä vaiheessa lienee olennaista määritellä, mitä tarkoitan laululla ja runolla, koska tieteenalani käyttää käsitteitä toisilleen päällekkäisinä tai rinnasteisina. Elias Lönnroin *Kantelettaren* alkulauseessa erottelemia laulu- eli runolaatuja ovat lauluruno, loihturuno, virsiruno, kertomaruno ja osotelmaruno<sup>26</sup>. Sama päällekkäisyys jatkuu: lauluja ja runoja käsitellään edelleen vaihtoehtoisina termeinä.<sup>27</sup> Omassa tutkimuksessani erottelu on kuitenkin tarpeellista. Käytän käsitettä ’laulu’ silloin, kun kyseessä on selkeästi laulettava, tietyllä melodialla esitettävä lyyrinen teksti. Olennaista on, että laulajia on vähintään yksi. Laulu voidaan runon lailla lausua ääneen tai ääneti, mutta se ei ole laulun primaarinen käyttöyhteys. Runo on ääneen lausumalla tai ääneti esitetty lyyrinen teksti. Runossa esitettävyyys ei ole yhtä keskeinen kuin laulussa, sillä runot voivat elää myös pelkästään kirjallisina versioina: runon ei ole pakko purkautua äänenä, toisin kuin laulun.

Laulut näyttävät olleen sodan aikana runoja keskeisempiä. Laulu palvelee runoa paremmin kollektiivia, punaiset laulut oli helppo oppia, kun niiden sävelet noudattivat pitkälti vanhojen porvarillisten laulujen tai kansanlaulujen melodioita. Hanns Eislerin mukaan aktiiviseen toi-

---

<sup>25</sup> Hall 1999, 224.

<sup>26</sup> Kanteletar 1997, I-V.

<sup>27</sup> Esim. Aili Nenola (2002, 23–27) itkuvirsistä kirjoittaessaan; Senni Timonen (1990, 189–208) vertaillen inkeriläisiä ja siperialaisia naisten omaelämäkerrallisia lauluja; Henni Ilomäki (1990, 224–237) esittäessään häävirsien pohjalta näkökulmia inkeriläisen morsiamen naiseuteen.

mintaan kehottavia työväenlauluja, taistelulauluja, ei vain kuunnella. Laulujen aktivoiva tavoite voidaan saavuttaa vain siten, että kuulijat laulavat mukana.<sup>28</sup> Sävyltään subjektiivisempi runo soveltuu sekin kollektiivin tarpeisiin, mutta on omimmillaan omien tunteiden tulkkinä. Käytän tutkimuksessani 'runoa' *tai* 'laulua' eriteltynä vain silloin, kun on kyse pelkästään toisesta. Normaalisti tarkastelen niitä yhtenäisenä 'runona *ja* lauluna', jatkuvan 'ja' -rinnastuskonjunktion välttämiseksi myös lyriikkana. Sanojen lausujaa, sitä ääntä, jonka voimme kuvitella kuulevamme runoa lukiessamme, kutsutaan runon puhujaksi, speakeriksi, persoonaksi tai lyyriseksi minäksi<sup>29</sup>. Käytän tutkimuksessani tästä äänestä käsitettä 'lyyrinen minä' myös silloin, kun sanat ovat laulettuja.

Tutkimukseni koostuu kuudesta luvusta. Taustan ja lähtökohtien jälkeen tarkastelen punaista lyriikkaa yleisesti: ovatko laulut ja runot sukupuolispesifejä vai voidaanko punaista laulupeirinnettä pitää molempien sukupuolten perinteenä? Teemojen avulla luon lauluille ja runoilille yhteyttä sosio-historialliseen kontekstiinsa ja esittelen niiden idiosynkraattisia syntykonteksteja: niitä yksilöllisiä syntytapoja ja -tapahtumia, joilla laulut ja runot ovat siirtyneet sepittäjän mielestä yksilölliseen tai kollektiiviseen käyttöön.

Folklore voidaan ymmärtää joko konsensuksen tai kiistämisen välineenä: ilmaistessaan konsensusta se ilmaisee hyväksyvänsä vallitsevat normit, käsitykset ja valtarakenteet ja samalla vahvistaa niitä. Kiistämisen välineenä folklore yrittää kiistää vallitsevien käsityksien ja vallanpitäjien oikeutuksen tai esittää vaihtoehdon, toisenlaisen kuvan maailmasta. Folklore kiistämisen välineenä on alistettujen ase valtaapitäviä vastaan. Sen avulla vallitsevat käsitykset ja maailmankuva mitätöidään, kyseenalaistetaan tai saatetaan naurunalaiseksi. Luigi Lombardi-Satriani käyttää kiistävästä folkloresta termiä *kiistämisen kulttuuri*.<sup>30</sup> Punaisia lauluja ja runoja voi kutsua myös vastakulttuuriksi, vastakohtana valtakulttuurille ja suurelle traditiolle. Vastakulttuurissa korostuu ristiriita hallitsevan luokan kulttuurin kanssa ja sen vastakaisuuden luonne määräytyy juuri hallitsevan vallan luonteen mukaan.<sup>31</sup> Pro graduni kolmannessa luvussa perehdyn siihen, miten laulut ja runot ilmentävät vastakulttuurista olemustaan ja miten ne kiistävät konsensuksen luoman kuvan omasta identiteettiryhmästään? Ideologisia kuvia ja käsityksiä keräämällä yritän löytää niistä muodostuvan kokonaisuuden, ideologisen identiteetin. Löytämäni identiteettikuva edustaa enemmän kollektiivista kuin yksilöl-

---

<sup>28</sup> Eisler 1980, 48.

<sup>29</sup> Viikari 1990, 91.

<sup>30</sup> Ks. Nenola 1990, 12.

<sup>31</sup> Junnonaho 1979, 77–95.

listä kuvaa ja kuolemankuvien ja –käsitysten tapaan heijastaa enemmän lauluista ja runoista välittyvää, ei todellisen kollektiivin, kuvausta ja käsitystä. Käsittelen myös laulujen ja runojen (kiistävälle) folklorelle ominaisia piirteitä sekä niiden ominaisuuksia viestinnän ja sen funktioiden kentässä. Tutkimuksessani ymmärrän laulujen funktiot tehtäviksi ja tarkoituksiksi, sosiokulttuurisiksi merkityksiksi<sup>32</sup>.

Luvuissa neljä ja viisi pyrin selvittämään, millaisena kuolema näyttäytyy punaisten lauluissa ja runoissa, yksilöllisellä ja kollektiivisella tasolla? Vaikka yksilön oma henkilökohtainen kuolemakäsitys saattaa poiketa yhteisön käsityksestä, siihen vaikuttavat aina se aika, paikka ja yhteisö, johon yksilö kuuluu. Kuoleman kokemukset ja käsittelytavat ovat aina opittuja ja vaihtelevat yhteisöstä toiseen. Kokemistapaan ja käsittämiseen vaikuttavat erilaiset uskonnot ja ideologiat, ne myös vaikuttavat siihen, miten kuolemasta kerrotaan eteenpäin.<sup>33</sup> Lähestyn kuolemankuvien ja –käsitysten tulkitsemista kahdella metodilla: tutkin, mitä lauletaan ja miten lauletaan. Edellistä kartoitan selvittämällä laulujen temaattista rakennetta ja kuoleman tematiikkaa, mitä metaforia ja eufemismeja kuolemasta käytetään. Trooppeihin, kielikuviin, kuuluviksi lasken myös symbolit ja personifikaation. Pentikäinen näkee eufemismien käytön kuoleman kieltämisenä, kiertoilmauksia käyttämällä kuolema siirretään pois omasta mielenmaisemasta<sup>34</sup>. Norbert Eliasin mukaan kuoleman kieltämistä on myös tapa puhua kuolleista ikään kuin he olisivat vielä jossain mielessä olemassa, eivät pelkästään elävien muistoissa vaan heistä riippumatta<sup>35</sup>. Neljännessä luvussa tarkastelen myös punaisessa lyriikassa keskeisiä symboleja ja niiden merkityssisältöjä.

Sitä, miten kuolemasta kerrotaan, selvitän diskursiivisella tarkastelulla. Kun kielikuvat valottavat pääasiassa kuolemankuvia, kuoleman diskurssi kertoo kuoleman käsittämisestä ja siihen suhtautumisesta. Tutkin kuoleman käsittämistä binaaristen oppositioparien: merkityksellinen/merkityksetön kuolema, minän ja toisen kuolema sekä feminiininen/maskuliininen kuolema, avulla. Norbert Elias näkee ihmisen kuolemissen tavan olevan suhteessa hänen elämäänsä. Jos ihminen kuollessaan tuntee tehneensä oman osuutensa ja näkee elämänsä tyydyttävänä ja merkityksellisenä, on hänen helpompi kuolla. Vaikeinta kuolema on niille, jotka kokevat kuolemansa tavan merkityksettömänä.<sup>36</sup> Andrei Demitshev erottaa kuolemaan suh-

---

<sup>32</sup> Funktioista ja funktioanalyttisestä tutkimuksesta, Honko 1972, 41–45.

<sup>33</sup> Kuusela 1999, 261.

<sup>34</sup> Pentikäinen 1990, 196.

<sup>35</sup> Elias 1993, 121.

<sup>36</sup> Mt. 58.

tautumisessa kaksi erilaista strategiaa: destruktiivisen ja konstruktivisen. Kun oma kuolema nähdään destruktiivisena oman maailman tuhoutumisena, palautuu toisen kuolema maailman jatkumisena. Sitä on mahdollista tarkastella konstruktivisesti vailla omaan kuolemaan liitetävää tabuointia.<sup>37</sup> Minän ja toisen kuolema liittyy osittain feminiiniseen ja maskuliiniseen kuolemaan. Maskuliininen kuolema näyttäytyy laulusta ja runosta toiseen samanlaisena; feminiinisessä kuoleman diskurssissa voidaan erotella kolme erilaista kuoleman kautta hahmottuvaa naisroolia perinteisestä surun tulkista feminiiniin ”urhoon”.

Se, mitä (ja miten) laulut ja runot kertovat punaisten haudoista, selventää kuolemankäsityksiä, mutta kertoo myös suhtautumisesta valtakulttuurin tunnustamaan kristinuskoon. Kuu-dennessa luvussa tutkimukseni kohteena on hautadiskurssin ohella punaisen lyriikan suhde uskontoon – sekä kristinuskoon että uskontoon käsitteellisesti määriteltynä.

Lauluissa ja runoissa käytetyt symbolit, kieli ja sen merkitysjärjestelmät ovat siis tutkimuksessani keskeisiä. Tutkimusstrategiani on analyyttis-kuvaileva. Ote sopii tutkimukseen, jonka tarkoituksena on luonnehtia jotakin perinneilmiötä, sen nykytilaa tai historiaa mahdollisimman tarkkaan ja rajatusti. Kuvaileva tutkimus lähtee aineistosta ja se pyrkii selittämään ilmiön merkityksen siitä itsestään käsin ja pyrkii eläytymään sen käyttäjän tai kantajan asenteisiin ja tarpeisiin.<sup>38</sup> Koska tutkimukseni koskee arkistoon koottua perinnettä, olen elävien, lihallisten informanttien sijaan esittänyt niille pääasiallisten ongelmieni ja kysymysteni luettelon.

## Tutkimusaineisto ja sen lähdekritiikki

Päivikki Suojanen näkee arkistoaineiston ongelmallisuuden sen validiteetissa: miten hyvin aineisto vastaa tutkimuskohteena olevaa ilmiötä, tiedollisia aukkoja kun ei kykene täydentämään kuten kenttätutkimuksessa. Tämän vuoksi arkistoaineiston tutkija syyllistyykin Suojasen mukaan helpommin rivien välistä lukemiseen, implisiittisen tiedon nostamiseen eksplisiittiseksi.<sup>39</sup> Thomas McElwain taas asettaa arkistoaineistoa käyttävän tutkijan mielikuvitukselle enemmän vaatimuksia ja näkee arkistoaineiston edellyttävän ehkä enemmänkin osallis-

---

<sup>37</sup> Demitshev 1999, 171–173.

<sup>38</sup> Suojanen 1999, 35; Pietilä 1969.

<sup>39</sup> Suojanen 1982, 19.

tumista kenttätutkimukseen verrattuna. Mielikuvituksen epäonnistuminen johtaa yleensä siihen, että tutkimuksen luotettavuus kärsii, koska päätelmät ulottuvat ohi aineiston mahdollisuuksien. Tietyissä pisteissä arkistoidulla aineistolla on rajansa, sillä se on ainoa viite tilaisuuteen, jota ei ole enää olemassa. Luotettavuutta voi lähestyä käyttämällä mielikuvitustaan ja kuvitella kaikki mahdolliset aineiston mahdollistamat tilanteet, myös aineiston kokoamisvaiheessa. Mielikuvitusta ylenkatsova tutkija luulee ensimmäisen mieleensä nousevaa näkemys oikeaksi. McElwain kyseenalaistaa, onko edes olemassa tutkimuskysymystä, johon arkistoaineisto antaisi tyydyttävän vastauksen?<sup>40</sup>

Kun tutkimusaineistona ovat menneisyyden kontekstissa vaikuttaneet laulut ja runot, on aineiston kartuttaminen muualta kuin arkistoista lähes mahdotonta. Olen kerännyt punaiset laulut ja runot isäni sotalasmuistion lisäksi Kansan Arkistosta, Työväen Arkistosta sekä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkistosta. Aineisto painottuu Kansan Arkistoon lähinnä käytännöllisistä syistä: siellä laulut ja runot on koottu samaan kansioon, josta aineisto on helppo kopioida. Kansan Arkisto on arkistoista ainoa, josta olen kerännyt toisintoja. Tähän olen myöhemmin tehnyt poikkeuksen vain, jos uusi toisinto on huomattavasti eronnut aiemmin keräämästäni. Tutkimuksen validiteetti kuitenkin kärsisi esimerkiksi laulujen ja runojen sukupuolispesifisyyden tarkastelussa, mikäli olisin kokonaan ohittanut kirjaimatta jääneet toisinnot. Siitä syystä olen nimennyt ne informanttien muun repertuaarin joukkoon. Useista lauluista ja runoista on mahdotonta jäljittää niiden alkuperäistä tekijää. Joko sitä ei mainita lainkaan tai tekijä on käyttänyt itsestään sukupuolettomia nimikirjaimia. Tällöinkin on epäselvää, onko kyseessä itse sepittäjä vai perinteenkantaja. Osa aineistosta on perinteenkantajien itsensä arkistoon tuomia tai lähettämiä; osassa tuojat tai lähettäjät ovat eri henkilöitä kuin alkuperäiset kantajat. Näin on varsinkin muistovihkojen kohdalla. Tutkiessani laulujen ja runojen sukupuolispesifityyttä tai sen puuttumista kohdistan tutkivan katseeni juuri alkuperäisiin perinteenkantajiin.

Kansan Arkiston 118 laulun ja runon aineistosta osa on vuoden 1957 muistitietokeruun tuotamaa; osa arkistoon tavalla tai toisella päätyntä: informantit ovat lähettäneet tekstinsä joko suoraan tai se on kiertänyt Suomen Kommunistisen Puolueen kautta. Aineiston heterogeenisyyttä lisää arkistolle toimitetut käsikirjoitetut lauluvihot, joiden näkisin edustavan tutkimukseni autenttisinta ainesta. Koska kansion laulujen ja runojen lähdetiedot ovat puutteelli-

---

<sup>40</sup> McElwain 1982, 348–349.

set eikä kaikkia niistä ole numeroitu, olen lisännyt esitelmäni loppuun liitteen, josta käy ilmi kunkin runon tarkemmat tiedot. Viitataan Kansan Arkiston aineistoon kansionumerolla KA6 sekä kyseessä olevaan lauluun tai runoon itse tekemilläni numeroviitteillä, jotka toistuvat liitteessä. Säilyttääkseni informanttien edes osittaisen anonymiteetin olen käyttänyt liitteessä ainoastaan heidän sukunimiään.

Työväen Arkiston aineistoni, 68 laulua ja runoa, liittyy vuosien 1964–65 keruuseen, aktiivisten informanttien säännöllisin väliajoin lähettämään aineistoon, hämeenlinnalaisiin vankileirilehtiin, punaisten vuoden 1922 muistelmateokseen *Valkean vallan alla* sekä vuosien 1918–1922 aikana kirjoitettuun vankileirivihkoon. Keruiden ja informanttien aineistoa kuljetan tekstissä viitteillä TA, kansion numero, alanumero ja mahdollinen sivunumero (esim. TA XXIX 99/3, 4), muistelmateosta TA-VVA ja vankileirivihkoa sen tekijän nimikirjaimilla, TA-AR. Vankileiriaikainen kirjoitusvihko on Tammisaaren pakkotyölaitoksessa kirjoitettu 148-sivuinen vahakantinen vihko, joka laajuutensa vuoksi muistuttaa enemmän kirjaa kuin vihkoa. Punaisten laulujen ja runojen lisäksi kirjoittaja ja hänen vankitoverinsa ovat täyttäneet sen sivut ”aatteettomien” laulujen sanoilla ja kansainvälisten runoilijoiden, mm. Shak e-spearen ja Schillerin, teksteillä. Mukana on myös muistovihoille tyypillisiä leikkilisiä runoja: *’Kaikki täällä on syntiä, jos sekin synti lienee, kun poika joskus kallistuupi nätin tytön vie-reen.’* Vihon kirjoittajasta ei valitettavasti ole etu- ja sukunimeä sekä tuomioaikaa ja -paikkaa lukuun ottamatta mitään tietoja. Kirjoitusvihkoa ei ole sivunumeroitu, arkistokäynnilläni se oli juuri tuotu arkistoon eikä näin ollen kantanut vielä varsinaista arkistointitunnusta.

Vankileirilehdet *Spartakus* (TA-SP) ja *Vangin toivo* (TA-VT) ovat molemmat Hämeenlinnan pakkotyölaitoksessa, jota vangit itse kutsuivat mm. Hämeenlinnan luurankotehtaaksi, tuomiotaan kärsivien vankien luomuksia. *Spartakus* (n:o 2 ja n:o 3, päivätty 17.4.1919) mainitsee alaotsikossaan olevansa vasemmistososialistien äänenkannattaja. Lehdessä on ajankoh- taisia ja aatteellisia kirjoituksia, punaisia lauluja, kuten *Punasen armeijan marssi (Forssalaisten marssi)*, nimikirjaimilla tai pseudonyymeillä, kuten ”Homo Ploretarius” ja ”Nunna”, kirjoitettuja runoja. Koko aineisto ei ole vankien itsensä tuottamaa: mukana on mm. filosofien, kuten August Strindbergin ja Friedrich Nietzschen, ajatuksia: *’Itse Jum alakaan ei voisi tulla toimeen ilman viisaita ihmisiä, on Luther sanonut ja täydellä syyllä – vaan vielä vähemmän voi Jumala tulla toimeen ilman tyhmiä ihmisiä, vaan sitä ei hyvä Luther ole sanonut.’* *Vangin toivo* on ajallisesti, paikallisesti ja sisällöllisesti *Spartakuksen* rinnakkaisjul-

kaisu: n:o 3 on ”julkaistu” pääsiäisenä 20. huhtikuuta 1919. *Vangin toivosta* löytyy, yllättävää kyllä, jopa kirjeenvaihtoilmoitus. Tosin ilmoituksen sävystä on vaikea päätellä, onko se autenttinen vai huumorilla höystetty: *KIRJEENVAIHTOTOV. HALUTAAN. Kaksi nuorta vallankum.soturia haluaa taistelu- ja elämän toveria iloisten ”punikki” tyttöjen joukosta. Tutustuminen voisi alkaa kirjeenvaihdolla. Kirjeet lähetetään maanalaisen postin välityksellä t.l. toim. merk: Panssarijuna ja ”Panss ari-auto”*.

Kansanrunousarkiston aineistoni, 24 laulua ja runoa, on vuoden 1965 keruun tulosta. Käytän aineistosta lyhennettä SKS, kansion numeroa sekä sivunumeroa. Peitän Työväen Arkiston ja Kansanrunousarkiston muistitietoinformanttien henkilöllisyyden pelkkään sukupuoleen, mahdollisesti tiedossa olevaan syntymävuoteen sekä paikkakuntaan. Muistitiedossa kerrotuista muista henkilöistä käytän heidän etunimeään ja sukunimen alkukirjainta. Olen erottanut muistitiedon muusta tekstistä lainausmerkein.

Ulla-Maija Peltonen kuvaa väitöskirjassaan, kuinka saman informantin eri arkistoille lähetämä muistitieto saattaa olla hyvinkin eri tavalla painottunutta. Työväenliikkeen edustaja mieltää Kansanrunousarkiston te-lukijaksi, jolloin teksti on selittävämpää ja perusteellisemmin argumentoitua kuin ”omille” työväenp erinnettä tallettaville laitoksille, jotka edustavat me-lukijaa.<sup>41</sup> Erilaisen puhuttelun lisäksi kirjoittajat ovat valikoineet teemojaan arkiston mukaan ja vaienneet joistakin asioista.<sup>42</sup> Ennakkohypoteesini oli, että eri arkistojen laulut ja runot poikkeavat suurestikin toisistaan. Osittain näin onkin: Kansan Arkiston materiaali edustaa jyrkintä suhtautumista vastapuoleen, myös uskonnollinen aineisto puuttuu lähes kokonaan. Kansan Arkiston aineisto on eniten vuoteen 1918 keskittyvää, kun Työväen Arkiston aineisto ulottuu 1920-luvun alkupuolelle. Kansanrunousarkiston, joka ideologisesti kannaltaan on myötäillyt valtakulttuuria, aineistossa on myös valkoisten repertuaariin kuuluneita pilkka- ja taistelulauluja.

Sihvosen mukaan kulttuurituotteiden merkityksenantoprosesseja ja rakentumista on mahdollonta ymmärtää pelkästään niistä itsestään käsin. Merkityksenannossa tulee ottaa huomioon tekstien suhde siihen ympäristöön, jossa ne tuotetaan, levitetään ja kulutetaan.<sup>43</sup> Luon lauluille ja runoille yhteyttä sosiaaliseen ja kulttuuriseen kontekstiinsa käyttämällä arkistojen

<sup>41</sup> Poliittis-ideologisesti taustaltaan Kansan Arkisto on kommunistien ja kansandemokraattisen liikkeen ja sen kannattajien; Työväen Arkisto sosialidemokraattisen työväenliikkeen ja sen kannattajien arkisto. Peltonen 1996, 79; 87.

<sup>42</sup> Mt. 109–133.

<sup>43</sup> Sihvonen 1996, 22.

luille ja runoille yhteyttä sosiaaliseen ja kulttuuriseen kontekstiinsa käyttämällä arkistojen keräämää suullista historiaa, jossa menneisyyden kuvaa hahmotetaan kertojan omasta näkökulmasta.<sup>44</sup> Muistitietoni on keskittynyt lounaishämäläiseen Forssaan. Pidän tärkeämpänä saada kokonaiskuvan yhden kunnan tapahtumista kuin hajanaisen kuvan laajemmalta alueelta. Toinen syy on omakohtaisempi: olen itse kotoisin Forssasta.

Olen rajannut käyttämäni laulut ja runot ajallisesti vuodesta 1917 1920-luvun alkuvuosiin. Ajallisessa määrittelyssä olen käyttänyt apunani informanttien antamia kontekstitietoja ja valitettavan harvalukuisia tiedonantoja, kuten ”*laulettu yleisesti*”, ”*Punakaartilaisten ohimarssia katsellessa 5.2.1918 hyräilty*”. Vailla kontekstitietoja olevissa lauluissa ja runoissa ajallistaminen on jäänyt pitkälti oman harkintani varaan. Ilpo Saunion ja Timo Tuovisen teos *Edestä aatteen*, joka esittelee suomalaisia työväenlauluja vuosina 1890–1938, esittelee osan käyttämästäni lauluista, ja sen perusteella harkintani näyttää oikeelliselta. Ajallistamisen ja paikallistamisen myötä olen hylännyt osan aineistosta. Yleensä näin on käynyt ”liian myöhään”: 1930-luvulla ja sen jälkeen syntyneelle aineistolle, sekä aineistolle, joka ilmeisen selvästi kertoo esim. Venäjän vallankumouksesta. Tästä poikkeuksena on Venäjän vallankumouksesta kertova Suomen oloihin sovitettu *Punakaartilaisten marssi* sekä Puolan ”veripäivistä” kertovat laulut, koska informanttien mukaan niitä on laulettu yleisesti luokkasodan aikana.

---

<sup>44</sup> Muistiinpano Prof. Päivikki Suojasen folkloristiikan metodiluennoilla, 1998.

## 2. PUNAISET LAULUT JA RUNOT

### Punaisten laulujen ja runojen sukupuolispesifisyys

Folklore kiteyttää yhteisön hyväksymiä arvoja, normeja ja uskomuksia ja jäsentää todellisuutta. Näin se muokkaa ja yhtenäistää käyttäjiensä tiedostettua ja tiedostamatonta maailmankuvaa ja toimintaa. Folkloressa toistuvat myös käsitykset naisten ja miesten ominaisuuksista, seksuaalisuudesta, asemasta ja rooleista yhteisön maailmankuvan keskeisinä elementteinä. Kun folklore toimii konsensuksen välineenä, sen yhtenä roolina on vahvistaa perinteisiä roolikäsityksiä, joista useimmat ovat miesten asettamia.<sup>45</sup> Sukupuolistereotyyppiat voidaan jakaa olemusstereotyyppioihin – millaisia naiset ja miehet ovat – ja roolistereotyyppioihin: mitä miehet ja naiset tekevät ja mitä heidän sopii tai kuuluu tehdä. Stereotyyppioiden käytöllä on useita funktioita: ne voivat toimia solidaarisuuden vahvistajina tai niillä voidaan osoittaa halveksuntaa. Roolistereotyyppioita voidaan pitää vahingollisina, koska ne sitovat ihmisten ajattelua ja valinnan mahdollisuuksia.<sup>46</sup>

Punainen folklore on kätkeytyä ja kiistävää kulttuuria. Myös naisten folklorea voidaan pitää kiistävänä ja siitä voidaan löytää kiistäviä elementtejä, enimmäkseen se kuitenkin heijastelee miesten arvoja, yleistä miesten määrittelemää ja arvottamaa kuvaa maailmasta<sup>47</sup>. Peltonen näkee tutkimansa punaisen uskomusperinteen olleen sukupuolille yhteistä perinnettä, vaikka naisilla oli sen synnyssä ja ylläpitämisessä miehiä keskeisempi merkitys. Naiset eivät kokee olevansa alistettuja sukupuolensa takia, he jakoivat miesten kanssa samat arvot, yhteisenä alistajana olivat valkoiset. Peltonen näkee punaisen perinteen olemassaolon yhtenä osoituksena siitä, että naisten kokemus yhteisyydestä ja identiteetistä ei aina sitoudu ensisijaisesti sukupuoleen.<sup>48</sup> Punaisten uskomustarinat nojaavat vanhaan uskomustraditioon, jonka mukaan rikoksen tekijää tulee kohtaamaan yliluonnollinen rangaistus. Tarinoissa rikolliset saavat palkkansa, oikeudenmukaisuus ei toteudu lain vaan yliluonnollisen rangaistuksen avulla. Koska valtaosa kuolleista oli miehiä, uhrien näkökulma kuuluu useimmiten naisille.<sup>49</sup> Kun uskomustarinoilla on nojanaan vanha traditio, laulut ja runot ovat oman aikansa perin-

---

<sup>45</sup> Ks. Piela 1990, 214.

<sup>46</sup> Nenola 1986, 101.

<sup>47</sup> Nenola 1990, 13.

<sup>48</sup> Peltonen 1990, 174.

<sup>49</sup> Peltonen 1996, 223–231.

nettä. Eri perinteenlajit kantavat erilaisia motiiveja eikä punaista perinnettä voi suoralta kädeltä tulkita perinteeksi, jonka synnyttäjänä ja kantajana naisella on erityinen merkitys. Tarkastellessani punaisten laulujen ja runojen sukupuolispesifiyttä tutkiva katseeni kohdistuu perinteen kantajiin: heidän sukupuolensa on helpommin tavoitettavissa kuin laulujen ja runojen ”synnyttäjien”.

Tutkimuksissa on tarkasteltu tilanteita, joissa naiset käyttävät samoja perinteen lajeja kuin miehet ja yritetty selvittää, onko sukupuolten välillä havaittavia eroja. On todettu, kuinka naisten rooli perinteen tuottamisessa ja esittämisessä heijastaa yhteisössä vallitsevaa sukupuolten välistä työnjakoa. Jos naisten toimintakenttä on pääasiassa kodissa ja perheen sisällä, liittyy heidän folklorensakin näihin alueisiin.<sup>50</sup> Punaisten naisten toimintakenttä oli laajentunut kodin ja perheen ulkopuolelle jo ennen vuoden 1918 sotaa. 1890-luvulta lähtien teollisuus ja käsityö oli huomattava naisten työllistäjä<sup>51</sup>. Naiset olivat astuneet julkiseen, perinteiselle miehelle alueelle myös poliittisella saralla. Suomalaisen naisliikkeen alkuaika oli kaikille naisille yhteinen, ideologiasta riippumatta. Liike alkoi eriytyä 1800-luvun loppuvuosina: mitä vanhoillisempi porvarisnainen oli, sitä aikaisemmassa vaiheessa hän lakkasi ymmärtämästä työläisnaisten pyrkimyksiä. Mitä tietoisempi työläisnainen oli sosialistisesta ohjelmasta, sitä aiemmin hän irtisanoutui yhteistyöstä porvarisnaisten kanssa. Irrottautumista helpotti vielä kansainvälisen sosialistisen naisliikkeen osoittama tuki. Se myös suuntasi työläisnaisten kiinnostuksen laajemmin naiskysymykseen. Sosialidemokraattisen naisliikkeen sisäiset suuntaerimielisyydet alkoivat näkyä vuoden 1918 tapahtumien yhteydessä, silloin päättyi myös ns. yhtenäisyyden kausi Suomen työläisnaisliikkeen historiassa.<sup>52</sup> Vuonna 1918 naiset astuivat kenties julkisimmalle ja maskuliinisimmalle alueelle, sotakentälle. Varsinaisia naisasekaartilaisia oli 2 000, heidän lisäksi naisia työskenteli mm. punaisen ristin työntekijöinä ja punakaartien keittiöissä.<sup>53</sup>

Olen jakanut laulut ja runot ryhmiin seuraamalla niiden johtavaa teemaa. Yleensä ne kantavat useita teemoja, eikä niiden pakottaminen tiukkoihin ”karsinoin” ole sen tähden mieltä. Teemoihin ryhmittely sukupuolispesifiyttä etsittäessä on kuitenkin olennaista. Laulujen ja runojen käsittely yhtenä kokonaisuutena ei anna luotettavaa ja selittävää kuvaa perinteen mahdollisesta eriytyneisyydestä. Kansan Arkiston aineiston perusteella aineistoni perin-

---

<sup>50</sup> Nenola 1990, 20.

<sup>51</sup> Vattula 1989, 22–24.

<sup>52</sup> Lähteenmäki 1989, 140–158.

<sup>53</sup> Punaiset esiliinat, 1996.

teenkantajat näyttävät edustavan tasapuolisesti molempia sukupuolia; koko aineistoni sukupuolijakauma, silloin kun se on selvitettävissä, on 2/3 miehiä ja 1/3 naisia. Painottumisen aiheuttanee vankileirivihko ja sotilasmuistio: molemmissa on runsaasti lauluja ja runoja ja molemmat ovat miehen kirjoittamia. Sukupuolispesifisyyttä tarkastellessani olen ottanut huomioon aineiston mieskeskittyneisyyden ja suhteuttanut tarkasteluni siihen.

Johtavat teemat muodostavat syklisen kuvion: riisto – taisto – riisto – taisto. Sotaa edeltävä ruumiillinen riisto motivoi taistoon, joka nähdään ainoana välineenä vapauteen. Häviön jälkeen riisto jatkuu paitsi ruumiillisena myös henkisenä, jolloin taisto saa jälleen motiivinsa. Teemojen väliin jää myös muita, ”laimeampia” teemoja, joten yks ityiskohtaisempi erottelu on edelleen tarpeen. Olen jakanut teemat kolmeen kokoavaan johtoteemaan: *’kumouksen tiellä’*, *’valkean vallan alla’* ja *’uusi huomen’*. Johtoteemat etenevät kronologisesti sotaa edeltävältä ajalta vankileireille ja niiden jälkeiseen aikaan. ”Kumouksen tiellä” sisältää alateemat ”työläisen kurjuus” ja ”k urjuudesta kumouksen tielle”. Kumousteemassa todetaan alkuasetelma, etsitään sille syitä ja poispääsyä. Laulut ja runot sijoittuvat sotaa edeltävään ja sodanaikaiseen ajanjaksoon.

”Valkean vallan alla” –teemaa kantavat laulut ja runot ajallistuvat häviöön ja sen jälkeiseen ajanjaksoon. ”Vankileirillä”-alateeman lauluissa pääpaino keskittyy joko leirien hirvittävien olojen tai oman syyttömyyden korostamiseen. ”Vastapuolen kuvauksessa” runot keskittyvät kuvaamaan vastapuolen julmaa käytöstä, ”työläisen kurjuus” toistuu, joskin eri kontekstissa. ”Valkean vallan” alaisuudessa ovat paikkansa saaneet myös ”pilkkalaulut”. Laulut ja runot liikkuvat poeettisesta luonteestaan johtuen toisinaan enemmän tunteen kuin konkretian tasolla. Kutsun tätä ”valkean vallan alla” –teemaan liittämäni surun ja kaipuun tunnetilaan keskittävää runoryhmää ”eron runoudeksi”. Omana ryhmänä se on yksin k rtaisesti siksi, että ryhmän laulut eivät taivu teemaluokitukseeni. Ajallisesti ”erot” sijoittuvat suuri mmalta osin valkean vallan alaisuuteen. Valkean vallan alaiset laulut ja runot ovat aineistoni runsaslukuisin teemaryhmä.

Kolmas johtoteema: ”uusi huomen” suuntautuu tulevaisuuteen ja kätkee alateemat ”uusi a lku” sekä ”kumouksen tielle”. Mikään laulu tai runo ei kanna vain yhtä teemaa. Olen yrittänyt löytää teemoista keskeisimmän, mikä on toisinaan ollut hyvin vaikeaa. Varsinkin uuden huomenen kumouksen tielle tähyävät laulut ja runot menevät useimmiten päällekkäin toisen kantavan teeman, kuten vastapuolen kuvauksen tai vankileirillä-teeman kanssa.

Suurin osa teemoista ei ole sukupuolisesti eriytyneitä. Kumouksen tie ennen ja jälkeen sodan näyttää kutsuvan tasapuolisesti molempia sukupuolia. Myös työläisen kurjuus ennen luokkasotaa ja valkean vallan alaisuudessa nähdään samalla tavalla. Uudesta alusta ja vastapuolen kuvauksesta ei niissäkään näyttäydy suurempia eroja. Merkittäväksi katsomani erot löytyvät valkean vallan alla -teeman alaisuuteen kuuluvissa vankileiriteemassa, pilkkalauluissa ja eron runoudessa.

Eron runouden sukupuolispesifisyys ei ole yhtä selkeä kuin miehisesti keskittyneiden vankileiri- ja pilkkalaulujen. Naisten repertuaariin kuuluvia niistä on 21, miesten 15. Eron runoutta on esitetty molempien sukupuolien näkökulmasta. Naisten ollessa esittäjiä laulut keskittyvät puolison tai kihlatun menetyksen tuottamiin tuntoihin; miehisen näkökulman esittävät lyyriset minät jättävät jäähyväisiä tai heidän vankina olonsa tuntemukset keskittyvät kotona odottavaan naishahmoon, yleensä vaimoon. Runoryhmään kuuluvat myös subjektiiviset tai kollektiiviset vainajille osoitetut muistorunot. Mielenkiintoiseksi teeman tekee se, miten eron runouden sukupuolisuus sijoittuu teeman sisällä. Suuri osa ns. ”surun tulkkien” runoista, joissa lyyrinen naispuolinen minä suree armaansa kuolemaa, on peräisin miehen repertuaarista, lähinnä Yrjö Virtasen sotilasmuistiosta sekä Tammisaaren vankileirivihosta. Vaikka ”sururunous” on syntymähetkellään ollut sukupuolisesti eriytynyttä, ts. puhtaasti feminiini sitä, se ei ole estänyt sitä muuttumasta sukupuolittuneisuudesta vapaaksi perinteeksi perinteenkantajien keskuudessa.

Vankileirillä-teemassa sukupuolittunutta on leirien hirvittävien olojen korostamiseen keskittynyt runous: kuusi niistä on naisen, viisitoista miehen repertuaariin kuuluvaa. Pilkkalaulujen keskittyneisyys on vielä maskuliinisempaa: viidestätoista teemaltaan pilkallisessa laulusta ainoastaan yksi on naisen repertuaarista. Kaikki sukupuolisesti eriytyneet laulut ja runot kuuluvat valkean vallan alla -teemaan. Kesällä 1918 yli 80 000 punaista vietti vankileireillä pidemmän tai lyhyemmän ajanjakson<sup>54</sup>. Valkean vallan alainen aika oli kirjaimellisesti eron aikaa. Eron materiaalisina rajoina toimivat vankilat eristivät perheet ja läheiset toisistaan. Lopullisten erojen lukumäärät olivat runsaat: sodassa ja sen jälkiselvittelyissä surmansa saaneiden punaisten määrä on n. 27 200, heistä n. 11 700 kuoli vankileireillä nälkään ja saira-

---

<sup>54</sup> Paavolainen 1971, 332.

uksiin.<sup>55</sup> Valkoisten miestappiot olivat n. 4 900 henkilöä<sup>56</sup>. Aineistoni aikarajaus päättyy 1920-luvun alkuvuosiin. Informanteistani viimeinen vapautui vankilasta vuonna 1922. Oman tutkimukseni puitteissa mahdoton, mutta tutkimuskohteena mielenkiintoinen olisi laulujen ja runojen mahdollisen sukupuolieriytyneisyyden tarkastelu aikana, jolloin ideologisen identiteettiryhmän sisäinen eristäminen on jo loppunut, mutta diskriminaatio suhteessa valtakulttuuriin jatkuu.

Vankileirillä-teeman ja pilkkalaulujen sukupuolikeskittyneisyys johtuu todennäköisesti siitä tosiasiasta, että miehiä oli leireillä huomattavasti naisia enemmän. Miesten tuomiot myös olivat pidempiä. Tosin – laulut ja runot välittyivät tehokkaasti vankileireiltä toisille juuri omaisten kautta. Miksi naiset eivät omaksuneet pilkkalauluja repertuaareihinsa? Myös vanhaa suomalaista kansanomaista huumoria tarkasteltaessa herravihaisen pilkan viljelijöinä näyttää toimineen vain miehet<sup>57</sup>. ”Ylempiä” luokkia vastaan suunnattuja pilkkalauluja ja -runoja voitaneen pitää miehisinä perinteenlajeina. Hypoteesina voisi olettaa, että tähän vaikuttaa maailmaa ja maailmankuvaa määrittävä vastakohtapari julkinen – yksityinen.

Maailmamme jakautuu julkiseen, yhteiskunnalliseen ja yksityiseen, henkilökohtaiseen alueeseen. Julkinen liitetään hallitsevaan ja määräävään mieheen, alistuvan ja passiivisen naisen osaksi koituu yksityinen koti ja perhe.<sup>58</sup> Luokkakantainen pilkka ja huumori kuuluvat julkiseen maailmaan. Vaikka punaisessa lyriikassa on myös konsensuksen kiistävän naiskuvan aineksia, esiintyy siinä paikoitellen sukupuolista dualismia, jollaisesta pilkkalaulujen maskuliinisuudessakin on kyse.

Jos miehiä voidaan pitää ”pilkkakesperteinä”, ovat naiset useimmiten kulttuurinsa surmiseksperthejä. Hypoteesin luonteisia selityksiä painottumiselle ovat esittäneet Rosenblatt, Walsh ja Jackson, joiden mukaan naiset kokevat menetyksensä syvemmin siitä syystä, että heidän tunnesiteensä ovat voimakkaampia. Itkeminen on myös avunpyyntö, ja naiset ovat miehiä alttiimpia pyytämään apua menetyksen aiheuttamassa kriisissä. Kolmantena selityk-

---

<sup>55</sup> Taisteluissa surmansa sai 5 195 punaista, heitä teloitettiin, ammuttiin tai murhattiin 7 253, heti vankileiriltä vapauduttuaan (nälkäkomplikaatioiden tai sairauksien vuoksi) 583, punaisia katosi 2 018 henkilöä ja kuoli muilla tavoin 429. ks. alempi viite.

<sup>56</sup> Tiedot perustuvat Valtioneuvoston Suomen sotaurmat 1914–1922 –projektiin, jonka tarkoituksena on selvittää sotaoloissa surmansa saaneiden kohtaloita. <http://vesta.narc.fi/cgi-bin/db2www/sotasurmaetusivu/stat2> Tilanne on 10.10.2002 ja saattaa muuttua arkistotietojen vielä karttuessa.

<sup>57</sup> Vilkuna 2000, 34–49.

<sup>58</sup> Nenola 1986, 10–11.

senä on naisten alhaisempi yhteisöllinen status: naisten alhainen asema tekee heistä sopivia tunteen ilmaisijoita. Mutta – kuten Aili Nenola toteaa: selitykset ovat vain hypoteeseja.<sup>59</sup>

Valotan seuraavassa lyhyesti punaisia lauluja ja runoja niiden johtavien teemojen mukaan. Samalla luon niille yhteyttä sosio-historialliseen kontekstiinsa. Eron runouteen, uuteen huomeneen ja vastapuolen kuvaukseen en tässä yhteydessä puutu, koska ne ovat teemoja, jotka ovat lyriikassa jatkuvasti läsnä ja esillä muualla tutkimuksessani.<sup>60</sup> Käsittelen teemoja siinä suhteessa, miten ne aineistossani esiintyvät: useammin esiintyvässä ja täten keskeisemmässä teemassa viivyn pidempään.

## Laulujen ja runojen keskeiset teemat

Kumouksen tiellä -johtoteema muodostaa sodan alkuasetelmat. Se sisältää kuvauksia köyhälistöön kuuluvan kurjuudesta, mikä puolestaan motivoi yksilöt kollektiiviksi kohti kumouksen tietä. Työläisen kurjuuden yksilökohtaisen kuvauksen objektina on useimmiten nainen. Runot rikkovat porvarillisen ideaalikuvaan ”*runon vaimosta valkeuisesta, jonka sinisi lmit katsoo kiehtoen*”<sup>61</sup> Katseen kohde vaihtuu köyhän pirtin äitiin, jonka elämän täyttää vastuu nälkäisen lapsikatraan ruokkimisesta. Huoli jokapäiväisestä toimeentulosta on alati läsnä, tulevaisuus ja menneisyys kiertävät samaa köyhyyden kehää.

Niin poskes valju aivan kuin  
kalman kihlatun.  
Ja taival puutteen vaivan,  
loi lumeen pään ja suu.  
On silmäs säihky poissa,  
kun surun tuttu tie.  
Ja vasta tuonen koissa  
tarjona lepo lie.  
Kun vuodet kolkot, kovat,  
on menneet, tulevat.  
Mutt´ syksyn talven ovat,  
kuut köyhän kovimmat.  
(KA6-39: TYÖLÄISÄIDILLE)

---

<sup>59</sup> Nenola 1986, 162–163; Rosenblatt & al. 1976: 24–27.

<sup>60</sup> ”Eron runoutta” on suurin osa siitä runoudesta, jota käsittelen 5. luvun kuolemankäsitteiden yhteydessä. Va tapuolen kuvausta erittelen luvussa 3: Kiistävä folklore ja uutta huomenta Utopian yhteydessä sivuilla 51–52.

<sup>61</sup> KA6-55: TYÖLÄISVAIMO

Alkuasetelman jälkeen runo tarjoaa mahdollisuuden kehästä murtautumiseen. Mahdollisuus on punainen lippu, joka tulee katkaisemaan orjan okat ja kahleet. Punainen lippu symboloi vapautta, joka on mahdollista saavuttaa vain taistelun kautta.

Historioitsija Heikki Ylikangas näkee vuoden 1918 tapahtumien kasvaneen maaperästä, jonka leimallisia piirteitä olivat suuret sosiaali- ja varallisuuserot, köyhyys, oikeudettomuus ja ahdinko. Kapina oli muhinut pitkään ja vain odottanut otollista hetkeä puhjetakseen. Sopivaa hetkeä joudutti Venäjän luhistuminen. Valtiojärjestelmän mukana romahti myös maan talous. Sotatarviketilaukset ja linnoitustyöt Suomessa loppuivat ja maatamme kohtasi äkillinen syvä lama ja työttömyys. Vakavaa elintarvikepulaa lisäsi kesän 1917 huono sato. Huikea inflaatio korotti hintoja ja köyhä kansanosa joutui sananmukaisesti elämään kädestä suuhun.<sup>62</sup> Kurjuudesta kumouksen tielle –teeman laulut selittävät sodan motiivit samalla tavalla. Porvarit ovat riistäneet köyhälistöä vuosisatoja sekä henkisesti että fyysisesti. Samaan aikaan kun köyhä kansanosa työnteostaan huolimatta näkee nälkää, rikastuvat porvarit heidän kustannuksellaan. Rikkaat nähdään eräänlaisina loisina, jotka imevät voimansa työläisen verestä. Kielteisen kuvaamisen kohteena olevat herrat ja porvarit eivät muodosta niinkään fyysistä uhkaa, punaiset ovat aineellista riistoa lukuun ottamatta fyysisesti loukkaamattomia. Kuva vastapuolesta nähdään sitä kielteisempänä, mitä pidemmälle sen ajallinen perspektiivi ulottuu: vasta sodan häviämisen jälkeen kuvauksissa korostuvat punaisiin kohdistunut väkivalta, kidutukset ja teloitukset.

Vallankumouksen tietä tässä astutaan,  
porvari riistovaltaa kukistamaan  
Monet vuosisadat ne on meitä hallinneet  
ruumiinemme, sieluinemme meitä vallinneet  
Vääryydellä riistäjät on vallan ottaneet  
kaikki työmmä tuloksetkin rosvonneet.  
(TA V, 92)

Nyt yhteiskunnan liitteet natisee  
ja porvari valta vapisee  
Nyt niskoiltamme pois me työnnämme  
nuo laiskurit kun syövät leipämme  
Vaikka työ on kaiken tuottaja  
on sittenkin työkansa puutteessa  
kun porvarit ne työtä ryöstävät

---

<sup>62</sup> Yleisesti esitetyt sodan syyt ovat kolmenlaiset: Venäjän vallankumoukset, jotka luhistivat myös Suomen järjestyksestä vastaavat organisaatiot, venäläisten bolshevikkien kiihotukset sekä suomalaisten radikaalisosialistien pyrkimykset päästä valtaan punakaarteihin ja venäläiseen sotaväkeen tukeutumalla. Ylikangas näkee kaikki selitykset osaltaan oikeiksi, mutta kritisoi niiden taipumusta jättää selittämättä kapinan maantieteellisen keskittyneisyyden syyt, joiksi hän itse näkee juuri Etelä-Suomen teollisuus- ja kartanoalueiden sosiaaliset epäkohdat. Ylikangas 1993, 15–21.

työkansan nälkäkuoloon syöksevä<sup>63</sup>  
(KA6-57: PUNAKAARTTILAISTEN MARSSI)

Sodan alkaessa, tammisunnuntaina 27.1.1918 punaisilla oli hallussaan koko eteläinen Suomi. Kolme kuukautta kestäneiden, Etelä-Suomeen keskittyneiden, taisteluiden jälkeen valkoiset saivat vallattua punaisten viimeisenkin linnakkeen, Tampereen. Tuhansien punaisten kaarti-  
laisten ja siviilien pakomatka päättyi Lahteen Fellmanin pellolle, josta heidät siirrettiin jo  
aiemmin muualla vangittujen aateveljiensä ja –sisartensa joukkoon vankileireille.<sup>64</sup> *’Lo p-  
peen, Lahden, Riihimäen sotavankila, Tammisaaren, Suomenlinnan veljes kolkata’*<sup>65</sup> Laulun  
esittämien leirien lisäksi vankileirejä oli Helsingin Santahaminassa, Hämeenlinnassa, Kot-  
kassa, Tampereella, Turussa, Kuopiossa, Lappeenrannassa, Mikkelissä, Oulussa, Raahessa,  
ja Viipurissa<sup>66</sup>.

Valkean vallan alla –teemaan kuuluvassa ”vankileirillä” –teeman lauluissa ja runoissa näkö-  
kulma on vankien; vapaana olevien omaisten tuntemukset kiteytyvät muissa valkean vallan  
alla –teeman lyriikassa. Tekstien syntyä kommentoidaan yleisimmin: *”sepitetty vankien ke s-  
kuudessa”* tai tekijänä on yksilöidympi kirjoittaja tai kirjoittajia: *”Tämän laulun on sepitt ä-  
nyt Hennalan kasarmilla 6/5 v. 1918 neljä naista. Heistä ammuttiin seuraavana päivänä  
kolme. Neljäs ja ainoa elossa oleva on H. Vallivuori.*<sup>67</sup> Vankileirilaulut vahvistavat sisä- ja  
ulkoryhmäasenteita ja ylläpitävät yhteistä identiteettiä. Eniten paikkaan kiinnittyviä lauluja  
on tehty Hennalan vankileiristä, Kansan Arkiston aineiston joukossa on peräti kahdeksan  
toisintoa vankien keskuudessa sepitetystä, Hennalasta kertovasta laulusta.<sup>68</sup>

Kaikki jotk on Hennalassa tämän kesän olleet  
ne voivat kauheita kertoa.  
He ovat vääryyttä kärsiä saaneet

<sup>63</sup> Molemmat laulut on tehnyt sama henkilö: forssalainen ”Jousisen pappa”. Forssalaisen naisinformantin m u-  
kaan tehtaan työmies, Jousinen, teki ja sävelsi suurlakon aikana punakaartilaisille marssin, näytteenä käyttämä-  
ni *Jäkälämarssin*. Laulu levisi Forssan ulkopuolelle (itse olen löytänyt neljä eri toisintoa, joista yhden Hämeen-  
linnan vankileirilehti *Spartakuksesta*) mm. punakaartin mukana: *”Laulakaas taas Forssanpojat sitä Jäkälä-  
marssia.”* (TA-1A, 1.) Toinen forssalainen naisinformantti kertoo Jousisen joutuneen hankaluuksiin laulunsa  
takia: *”Jousinenkin vangittiin, mikä lie esteeksi tullut, ettei sentään ammuttu (yhdennäköisyyskö vanhan Wah-  
renin kivikuvaan). – Mutta kovin kiusattiin iällistä ukkoa. Kertoman mukaan hänet kuoleman uhalla vaadittiin  
peruuttamaan laulunsa, laulamaan se ensin etu- sitten takaperin ja kiroamaan se. – Mahtoi olla Jousiselle  
katkeraa tämä häväistys”* (TA V, 88.)

<sup>64</sup> Punaiset esiliinat 1996; Paavolainen 1967, 1971; Ylikangas 1993.

<sup>65</sup> TA-AR: VUONNA 1918

<sup>66</sup> Paavolainen 1971, 238–248.

<sup>67</sup> KA6-113: VANGIN MUISTOJA 1918

<sup>68</sup> Laulun nimestä on useita variantteja: *Vankileirilaulu Hennalasta* (Suomalainen kansanlaulu. Lauletaan kuin:  
*’Paljon on kärsitty vilua ja nälkää’*), *Kauhun päivät He nnalassa kesällä 1918, Valkean vihan päiviltä, Kau-  
hupäivät Hennalassa* (sävel: *Oi kallis kotimaa, sepitetty vankien keskuudessa* 1918), *Laulu Hennalasta* (tekijä  
tunteamaton), *Hennalan vankileirillä* (Sävel: *Monta on kätetty Balkanin santaan...*).

aivan täydellä mitalla.  
Oi kurja Hennala,  
mieletön manala  
keskellä kaunihiin Suomenmaan.  
Täällä on oikea veljesvihan kehto  
täällä se syöpyvi sydämeen.  
Täällä on mustien murheitten lehto  
täällä joka kivikin kyyneltää.  
(KA6-110: LAULU HENNALASTA)

Muistilla on yksilöllisen luonteensa lisäksi sosiaalinen, kollektiivinen, puolensa. Molemmat ovat toisistaan riippuvaisia eikä niitä voi ajatella erillisinä yksikköinä. Muistin sosiaaliseen luonteeseen kuuluu yhteisön muisti, joka tulee esiin eri instituutioiden säilyttämissä rakennuksissa, maisemissa, esineissä, kirjoissa jne. Tällainen rakennus, esine tai paikka vahvistaa tai kiistää ajatuksemme siitä. Vuoden 1918 sosiaalista muistia ylläpitävät esimerkiksi punaisten teloituspaiikat, hautapaikat tai hautamuistomerkit.<sup>69</sup> Retrospektiivisesti tarkastellut vankileirit: Suomenlinna ja Iso-Mjölö, ”Kuoleman saari” esiintyvät runoissa sosiaalisina muistin paikkoina. Vankeuden jälkeiset, runoina purkautuvat muistot, ovat lauluja subjektiivisempia. ”Me”-muoto on vaihtunut ”minä”-muodoksi, kollektiivi yksilöksi.

Vastapuolen kuvauksessa, jota käsittelen tutkimuksessani myöhemmin, on paljon samoja piirteitä kuin vankileirillä –teeman kurjista oloista kertovissa runoissa. Olen erottanut ne toisistaan sillä perusteella, että vastapuolen kuvausta esiintyy runsaasti myös sellaisten laulujen minällä, jonka fyysistä vapautta eivät rajoita vankilan muurit. Kaikki vankileireihin keskittyvät laulut eivät myöskään kuvaa vastapuolta yhtä arvottavasti. Kritisoinnin kohteeksi näissä ryhmän maltillisemmissä lauluissa tuleekin vääryyden kukoistaminen totuuden kustannuksella. Kollektiivina vapauden puolesta taistellut haaveilee nyt yksilöllisestä, fyysisestä vapaudestaan: *’Vapautta olen puoltanut, vääryyttä kurjuutta poistaa koittanut, heikompaan sortoon taipunut, siinä on mun suuret rikokset.’*<sup>70</sup> Yleensä vankileiri-teemaiset laulut jakavat kuitenkin samanlaisen näkemyksen vastapuolesta kuin itse kuvaukseen keskittyneet laulut.

Työläisen kurjuus –teema on samankaltainen kuin ennen sotaa. Tällä kertaa konteksti on erilainen. Sota, teloitukset ja vankileirit ovat erottaneet perheenjäsenet toisistaan ja synnyttäneet punaleskien ja –orpojen kansanosan. Aineellinen puute on vielä pahempi kuin ennen sotaa ja kerjääminen saattaa olla perheiden ainoa toimeentulon lähde. Nälkä on runojen kes-

---

<sup>69</sup> Peltonen 1996, 24.

<sup>70</sup> KA6-24: VANKIN LAULU

keinen elementti: *”Oli sato korjattu perunapellon, nyt maata koukkivat lapset langanlaihoiksi laihtuneet. Myös vanhat harmajahapset. Joku perunan löysi, riemuaan kademielin katseli toiset. Lahjako tää on vapaan maan, punaorvot ja työttömät loiset.”*<sup>71</sup>

Kuulen yössä heidän kuiskehen,  
kuinka lapsi pyytää anoen:  
”Äiti, äiti, mulla nälkä on.”  
Katse raukan on niin toivoton.  
Äiti sulkee lapsen syleilyyn,  
hänhän tuntee tuskan, surun kynn.  
”Lapsi raukka, mitä antanen?  
Äsken sait jo palan viimeisen.  
Nuku, armas, nuku hetkinen.  
Aamulla ma leipää anelen.  
Ehkä joku jalo ihminen  
suonee meille leipäpalasen”.  
(TA-VVA, 65–66: *OI, KUULKAA VALITUSTA*)

Pilkkalaulu on vanha ja tunnettu tapa saattaa toinen osapuoli naurunalaiseksi. Anne Heimo on tutkinut vuodesta 1918 kerrottavia humoristisia kertomuksia. Hänen mukaansa huumorin ja naurun löytäminen tapahtumista, jotka itsessään olivat vailla huumoria, oli ennen kaikkea vastapuolen arvon kiistämistä ja oman ryhmän yhteenkuuluvuutta luova väline. Näin nauru folkloren tapaan voi toimia sekä konsensuksen että kiistämisen välineenä, olla keino uhmata valtaapitäviä ja toimia aseena alistajia vastaan.<sup>72</sup> Peltosen mukaan huumori ja nauru ovat keskeisiä sekä naamioidun että julkisen vastarinnan muotoja<sup>73</sup>. Lauluun ei aina tarvita pilkallisia sanoja, myös kontekstia voidaan käyttää kiistämisen välineenä, kuten seuraavassa, Tammissaaren vankilaan sijoittuvassa muistitiedossa: *”kenraali Mannerheim tuli vankilaa tarkastamaan ja vankikuoro, punakaartilaisia oli portilla ottamassa kenraalia vastaan laulutervehdyksellä: ”Jos sydän sulla puhdas on ja mieli vakaa vilpitön niin yhdy me ihin tänne jää.”*<sup>74</sup>

Huumoria ja varsinaisia pilkkalauluja esiintyy useimmiten vasta sodanjälkeisissä lauluissa ja runoissa. Kalevi Kalemaan mukaan 1920-luvulla syntyneille punaisille kisällilauluille ominaista on pisteliäs iva: mitä ivallisemmin vastapuoli kyettiin lauluissa lyömään, sitä parempi ja tyydyttävämpi oli lopputulos. Kalemaan mukaan luokkavihan välineeksi valittiin nyt myös nauru.<sup>75</sup> Vastapuolta kohtaan suunnattua naurun ja huumorin asetta käytettiin kuitenkin jo

---

<sup>71</sup> TA-V5 1961, 10: *NÄLKÄ*

<sup>72</sup> Heimo 2000, 56–74.

<sup>73</sup> Peltonen 1996, 272.

<sup>74</sup> SKS 1918/1, 26.

<sup>75</sup> Kalemaa 1980, 59.

ennen 1920-lukua. Sodan aikaisia varsinaisia pilkkalauluja on vaikea löytää: omassa aineistossani sellainen on vain työläisrunoilija Kasper Tantun sodan alkuvaiheissa (15.2.1918) sepittämä *Pirulaisten marssi* (sävel: *Porilaisten marssi*). Pilkallisia aineksia esiintyy ennen 1920-lukua seipitetyissä lauluissa yleensä vakavampien aiheiden välissä:

Suomen kruunukin missä lienee rustattu,  
mutta onpa siinä aikalailta fuskattu,  
kun toisille se on ahdas ja toisille suur,  
ei kellekään näytä se kelpaavan juur.  
Mutta mihin tuota kruunua käytettäis,  
jos sopivata päätä ei löydetäis?  
No, eihän siinä tarvis ole vitsailla,  
voihan sillä perunoita mitailla.”  
(KA6-60: 1918 EUROVIISU)

Nenolan mukaan kiistävää folklorea syntyy helpommin, jos alistajan ja alistetun välinen etäisyys on pitempi. Vaikka punainen runous on kokonaisuudessaan kiistävää, naurun ja huumorin kiistävä rooli tulee paremmin esiin lauluissa, jotka kertovat ns. interventiosodista, jolloin punaisten ja valkoisten taistelut ovat siirtyneet oman maan rajojen ulkopuolelle. Tällaisia lauluja omassa aineistossani on mm. *Pietarin punakaarti*<sup>76</sup>, jonka sanat löytyvät kokonaisuudessaan tutkielmani folklorea käsittelevästä osuudesta.<sup>77</sup>

Vanhassa suomalaisessa kansanhuumorissa käytettiin harvemmin jumalanpilkkaa. Sanktiona siitä ja majesteetinpilkasta toimi jo siitä langetettu kuolemanrangaistus. Herrojen pilkkaan sen sijaan ryhdyttiin rohkeasti, herrassäätyyn kuuluviksi laskettiin myös papit. Herravihaisen huumorin tuottaminen ilmeni etenkin tilanteissa, joissa esivaltaa edustanut pappi eli rahanomaisesti ja julkesi syyllistää kansaa samanlaisesta elämäntavasta. Tällöin papit saatiin kuvata helvetistä syntyisin oleviksi olennoiksi, jotka Pyhän hengen sijasta kantoivat mukanaan pahaa henkeä, olivat kunniattomia, kelvottomia ja epäpuhtaita.<sup>78</sup> Punaisissa lauluissa ja runoissa käytössä on sekä jumalan-, hallitusvallan- että pappienpilkkaa.

---

<sup>76</sup> Pietarin punakaarti kertoo valkoisen Suomen ja Mannerheimin pyrkimyksestä Suur-Suomen luomiseen. Mannerheim halusi vallata Pietarin ja teki asiasta kenraali Judenitsin kanssa sopimusluonnoksen. Lopulta Judenits aloitti operaation yksin, tukenaan 3000-miehinen inkeriläisjoukko. Neuvostoarmeija löi joukot talvella 1920. Ks. Saunio & Tuovinen 1978.

<sup>77</sup> sivulla 40.

<sup>78</sup> Vilkuna 2000, 38–42.

## Idiosynkraattinen syntykonteksti

Laulujen ja runojen yksilöllistä, idiosynkraattista, syntykontekstia on mahdollista tarkastella sellaisten informanttien avulla, jotka ovat toimittaneet arkistoihin sekä muistitietoa että itse kirjoittamiaan lauluja tai runoja. Yksilöllisen syntykontekstin erittely yleistettävästi olisi mahdollista vain, jos laulujen ja runojen sepittäjät kertoisivat itse vaikuttimensa. Koska näin ei useinkaan ole, erittelemäni kontekstit ovat esimerkinomaisia ja pyrkivät kuvaamaan vain omaa, rajattua aineistoani.

Lauluista ja runoista tehdyt luokitukset perustuvat yleensä sisältöön ja performanssien kontekstiin.<sup>79</sup> Idiosynkraattisen syntykontekstin selvittelyssä päähuomio ei keskity teemoihin eikä esitettävään kohteeseen. Jos tällaisia luokituksia on tutkimuksissa tehty, en ainakaan ole onnistunut niitä löytämään. Olen kehittänyt tutkimusaineistoni pohjalta oman luokitusjärjestelmän, jonka ajatuksellisina lähteinä ovat Lauri Hongon esittämä kaavio kertomusperinteen keskeisistä lajikäsitteistä kahden muuttujan kuvaamina<sup>80</sup> sekä Matti Kuusen ehdotus kronikaattien luokituksiksi<sup>81</sup>. Luokitukseni avulla on mahdollista arvioida runo joko kokonaisuutena tai eritellä runoa runon sisällä eri aiheilmien kautta. Käyn luokitustani läpi informanteistani tuotteliaimman, v. 1900 syntyneen Forssasta kotoisin olevan Idan runojen ja muistitiedon kautta.

Helmikuussa 1918 paikallinen tallukastehdas lopetti toimintansa ja 17-vuotias Ida hakeutui töihin punakaartin keittiöön: *’Ensiapuun minua ei huolitettu. Siihen valikoit iin tarkoin. Parrempi olikin. Ei minusta olisi rintamalla olijaksi ollut.’*<sup>82</sup> Huhtikuun 24. valkokaartin lähes-tyessä Forssaa hän lähti muun pakolaisjoukon mukana ”Hämeen härkätietä” pitkin kohti Lahtea. Pakolaisjoukko antautui vapun päivänä, saksalaisotilaat tulivat riisumaan punaiset

---

<sup>79</sup> Esim. Suomen Kansan Vanhat Runot –kirjasarjassa Väinö Salminen jaottelee inkeriläiset runot sisällön perusteella kertovaisiin runoihin, erilaisiin runoihin ja aiheisiin, tunnelmarunoihin, häärunoihin, kalendaarirunoihin, kehtolauluihin, kiikkulauluihin, lasten lauluihin, loruihin ja ketjurunoihin, leikkilukuihin, leikkiin ja karkeloon, paimenlauluihin, työlauluihin, hoveihin, herroihin, nimiin liittyviin ja uudempiin runoihin sekä loitsuihin. Ks. Nenola 2002, 25–26.

<sup>80</sup> Honko 1980, 22–26.

<sup>81</sup> Kuusi 1980, 41–45.

<sup>82</sup> TA V, 49–50.

aseista ja vankien kuormastot sijoitettiin Lahden kentälle.<sup>83</sup> Lahden kentältä alkoi Idan melko lyhyeksi jäänyt vankileiriaika.

Idan runojen joukossa on omakohtaisista kokemuksista tai tuntemuksista syntyneitä runoja, joista käytän käsitettä ”kokemuksellinen” synty tapa. Idan repertuaarissa näitä ovat retrospektiiviset, vuoden tai kaksi vankileiriajan jälkeen tehdyt runot sekä subjektiiviset muistorunot, joita hän on osoittanut sodassa kaatuneille koulutovereilleen ja nuorelle ensiapuisarelle. Muistorunot lähtevät runoilijan omista tuntemuksista, mutta ne voidaan ymmärtää myös runoina, joilla on ”memoriaalinen” synty tapa: niiden objektina on vainaja, jonka muistoa halutaan vaalia tai kunnioittaa.<sup>84</sup> Suuri osa Idan repertuaarista on muulla tavoin syntyneitä. Runon synty lähte on tällöin sekundaarinen henkilön omaan kokemusmaailmaan nähden.

Kun runon teksti pohjautuu toisen henkilön kertomukseen, on kyseessä ”kronikaattinen” synty tapa. Seuraava muistitieto perustuu Idan punakaartissa taistelleen veljen kertomaan: *’Saivatpa nuo urheat rynnistäjät kaatuneens akin mukaansa. A:n Hugo Forssalaisista sai silloin matkansa pään. Toverit hautasivat hänet tien syrjään rauhallisemmalle alueelle ehdittyään. Pistimen päähän punainen ruusuke jäi hautamerkiksi.*<sup>85</sup>

Idan runossa vainajan sukupuoli on vaihtunut, mutta kuten Hugoa, häntäkin muistetaan aatetta symboloivalla kankaalla:

Kerran ketjussa keskiyöllä kuulat kulkivat kulkuaan,  
maahan painui kaunis päänsä, veri pulppusi rinnastaan.  
Sinne kätkimme koivun alle kevätkeijumme kaunoisen,  
kevät tuoksuisen koivun oksaan sidoin liinansa punaisen.  
(TA V, 97: KEVÄTKEIJU)

”Kertomuksellinen” synty tapa rakentuu muiden kertomasta: *’Eevi H., koulutoverini sai osuman vatsaansa Tampereen taistelussa. Hän kitui kauvan, ennen kuolemaansa. Legendamainen taru kertoo hänen viimeisestä äidillensä Amerikkaan kirjoittamasta kirjeestään: --- en kadu. Olen onnellinen kuollessani suuren asian puolesta. Vaikka olisin elänyt sata vuotta, ei se olisi tätä parempi...’ Eevi oli mi nua pari vuotta nuorempi ja aivan lapsi kuollessaan.*

---

<sup>83</sup> TA V, 67–69.

<sup>84</sup> Olen lisännyt tutkielmani liitteeksi Idan kirjoittaman runon *Nimetön sankaruus* (TA V, 67). Runo on osoitettu seitsemälle Forssan seudulta kotoisin olevalle sodassa kaatuneelle tai teloitetulle tytölle ja naiselle. Nuorin kuolleista oli 15-vuotias.

<sup>85</sup> TA V, 55–56.

*Mutta tulisieluin ja aatteille altis hän oli.*<sup>86</sup> Runossa tämä ”legendamainen taru” on esitetty seuraavasti:

Viel kirjoitit äidilles meren taa:  
mua et sinä surra saa,  
satavuotiseksi saatto ei korvata vois  
näin kaunista kuolemaa.  
Minä kuolen uhrina vapauden,  
mua kalliina kainataan,  
ja unhoon kun monet maatuvat  
viel nimeni mainitaan.  
(SKS 1918/7, 301: *KOULUTOVERIN MUISTOLLE*)

Synty tapa on ”intertekstuaalinen”, kun runo saa piirteitä muista teksteistä. Idan repertuaarin ainoa laulu on syntynyt tällä menetelmällä. *’Vankileirillä kirjoitin itsekin laulun. Tytöt sitä siellä lauloivat ja se levisi kansanlauluna Amerikkaan asti, jonne Salli L:n mukana kulki. Se ei ollut mitenkään omakohtainen eikä itse eletty, vaan useampia myötäilevä. Sovelsin sen tuttuun ’Yrjö Pesosen’ laulun melodiaan.’* Vankityöstä löytyy punaisten laulujen keskeisimmät piirteet aatteen korostamisesta: *’Sillä kärsinhän aatteeni vuoksi tuon sorretun, p oloisen. Ihanteeni oli tasa-arvo ja vapaus unelmani.’* läheisten kuolemaan: *’Sai sulhoni uljas surman ensitaistossa Vilppulan, ja siskoni Tampereella sai sankarikuoleman.’* ja aatteen uuteen nousuun: *’Vaikka sorrunkin nälkään tänne ja unhoitun aikojen taa, vielä kerranpa aatteeni armas voi uutena kukoistaa.’*<sup>87</sup>

Intertekstuaalisuus voi toteutua myös suhteessa valtakulttuurin teksteihin. Lahtelaisen miesinformantin kirjoittamassa, Metelin-mäellä teloitetuista naisista kertovan runon säe: *’Uhrina on meillä monta: ’Emäsutta pentuineen’. Ei nyt nou se työväenliike sataan vuoteen kannoilleen.’*<sup>88</sup> on ilmeisen rinnasteinen Ilmari Kiannon *Keskisuomalaisessa* 12.4.1918 julkaistuun artikkeliin *Tuomiotekniikasta*: *’---Sudenjähdissa kelpaa maalitauluksi juuri naarassusi ehkä enemmän kuin uros, sillä metsästäjä tietää, että naarassusi synnyttää yhtä paljon penikoita, joista on oleva ikuinen vastus. Todistettu on, että Suomen kansalaissodassa ovat punakaartilaiset petoja, monet heidän naisistaan susinarttuja, vieläpä naarastiikereitä.’*<sup>89</sup>

”Konfliktinen” synty tapa perustuu ristiriitaan. Tällöin runo on ristiriidassa kirjoittajansa muistikerronnan kanssa: *[Pakomatka Lahteen] ’On vaikeaa kuvata yleistä mielialaa. ---*

---

<sup>86</sup> TA V, 49.

<sup>87</sup> TA V, 95–96.

<sup>88</sup> SKS 1918/14, 271–274.

<sup>89</sup> Paavolainen 1967, 375.

*Tulevaisissa kaunokirjallisissa kuvauksissa tullaan tietysti kuvaamaan hätää, tuskaa ja ahdistusta. Ehkä sellaista ilmenikin. Kuitenkaan en meidän joukossamme muista kenenkään hermoilleen. Kaikenlaisia huhuja oli liikkeellä, mm. asetytöt kaikki ammutaan. Ja niin muutuivatkin housuniekat joukostamme jälleen tavallisiksi asetta kantaviksi työtöiksi, jotka hoitelivat kenttäkeittiötä ja kantelivat puita nuotioihin.”<sup>90</sup> Runon lyyrininen minä välittää täysin toisenlaisia tunteuksia:*

Kaameasti metsän varjot väikkyy,  
kaameasti kuuhut kumoittaa,  
sydän arka rinnassani säikkyy.  
Väistää ken voi kuolon vasamaa?

--

Kerro terveiseni, kuuhut kulta,  
kerro kuljen myöskin kuolemaan,  
kerro, toivo kauvas kaikkos multa  
viime taistelustaan kuultuaan.

(SKS 1918/7, 299: *KUOLEMAN VARJON ALLA. PAKOMATKALLA LAHDEN TIELLÄ*)

”Fabuloitu” runo on selkeästi mielikuvitukseen pohjautuva sepite. Puhtaasti fabuloidut tekstit voidaan erottaa ”kertomuksellisista” teksteistä runon puhujan kautta. Mikäli runon puhuja, lyyrininen minä, on esitetty ensimmäisessä persoonassa ja väittää itselleen tapahtuneeksi asioita, joista hänellä ei todellisuudessa ole omaa kokemusta, voidaan runoa pitää fabuloituna. Idan aineiston fabuloitu teksti on *Surulaulu*, jonka lyyrininen minä suree taistossa kaatunutta lemmittyään.<sup>91</sup> Todellisuudessa Idalla ei ollut sota-aikana sulhasta tai seurustelukumppania.

Idiosynkraattiseen syntykontekstiin kuuluvat ne tavat, joilla punaista lyriikkaa on seipitetty. Motiiveja voidaan selvittää tarkastelemalla niitä funktioita, sosiokulttuurisia merkityksiä, joita laulut ja runot ilmentävät.

---

<sup>90</sup> TA V, 65.

<sup>91</sup> SKS 1918/7, 300: *SURULAULU*

### 3. KIISTÄVÄ IDEOLOGIA, KIISTÄVÄ FOLKLORE

#### Punaiset laulut ja runot viestintänä

Kun tutkin punaisia lauluja ja runoja viestintänä, tukeudun Roman Jakobsonin (1960) kehittämään kaksitasoiseen viestintämalliin.<sup>92</sup> Sen mukaan viestintä koostuu kuudesta osatekijästä: *lähettäjä* (addresser) lähettää *sanoman vastaanottajalle* (addressee). Kolmion kolmannen kulman muodostaa *konteksti*, johon sanoma viittaa. *Kontakti* on lähettäjän ja vastaanottajan yhdistävä fysikaalinen kanava ja psykologinen yhteys, jonka ansiosta viestintä voi tapahtua. Viimeinen tekijä on *koodi*, yhteinen merkitysjärjestelmä, jota käyttäen viesti on rakennettu. Jakobsonin mukaan jokainen tekijä määrittää kielelle eri funktion, tehtävän. Jokaiseen viestintään sisältyy funktiohierarkia, jokin niistä on muita keskeisempi. Juuri tämän hallitseva funktio määrää tekstin rakenteen.<sup>93</sup>

Emotiivista funktiota (emotive function), josta Fiske käyttää termiä ilmaisutehtävä, toteuttaessaan sanoma viestittää lähettäjän tunteita, asenteita, asemaa, yhteiskuntaluokkaa – kaikkia niitä seikkoja, jotka tekevät sanoman uniikiksi. Fiske käyttää rakkausrunoja esimerkkinä viestistä, jossa emotiivinen funktio on hyvin korostunut; uutisissa funktio jää takalalle.<sup>94</sup> Emotiivista funktiota toteuttavat aineistossani laulut ja runot, joissa keskeisenä teemanä on voimakkaan tunnetilan, kuten rakkauden, surun ja kaipuun esittäminen.

Konatiivinen funktio (conative function), vaikuttamistehtävä, kuvaa sanoman vaikutusta vastaanottajaan. Propagandassa ja käskynannoissa tämä funktio on korostuneesti esillä, muissa muissa viestintäteoissa se jää toissijaiseksi. Konatiivista funktiota toteuttava viesti

---

<sup>92</sup> Viestintämallit voidaan jakaa prosessikoulukunnan suoraviivaisiin malleihin sekä joukkoviestinnän tarpeisiin kehitettyihin kolmiomalleihin. Shannonin ja Weaverin teosta *Mathematical Theory of Communication* (1949) ja heidän viestintämalliaan voidaan pitää yhtenä viestinnän tutkimuksen tienraivaajista. Shannonin ja Weaverin kanavaan ja kapasiteettiin keskittyvä malli väittää olevansa yleispätevä malli kaikkeen viestintään. Yleispätevyyttään vakuuttelee myös Gerbnerin malli (1956), joka kiinnittää huomionsa erityisesti niihin avaintapahtumiin, jotka ovat yhteisiä kaikille viestintäteoille. Niin Lasswellin malli (1948), Newcombin malli (1953) kuin Westleyn ja MacLeanin malli (1957) on laadittu joukkoviestinnän tutkimukseen eivätkä sellaisinaan sovellu oman aineistoni tutkimukseen. Jakobsonin malli soveltuu mielestäni parhaiten folkloren tutkimukseen ottamalla huomioon myös viestinnän erilaiset funktiot. Olen käyttänyt sitä myös kirjallisuuden tutkimuksessa. Eri malleista, ks. Fiske 1992, 19–55.

<sup>93</sup> Mt. 55–56.

<sup>94</sup> Mt. 56.

pitää sisällään käskyjä, kieltoja, varoituksia ja suosituksia.<sup>95</sup> Punaiset laulut ja runot toteuttavat konatiivista funktiota erityisesti silloin, kun ne kehottavat jatkamaan taistelua: *'Näiden veljien veri velvoittaa – käy taistoon raatajarahvas<sup>96</sup>'* ja motivoivat taistelun vetoamalla jo kaatuneisiin aateveljiin tai vuodatettuun vereen, jonka voi ymmärtää elämän metonymiaksi.

Kontekstiin suuntautuva viesti, joka kuvaa ympäröivää todellisuutta tai kertoo siitä, on funktioltaan referentiaalinen (referential function). Viittaustehtävää toteuttava viesti on objektiivista asiaviestintää, joka pyrkii tarkkaan vastaavuuteen esitettävän asian kanssa.<sup>97</sup> Referentiaalinen funktio jää punaisissa lauluissa ja runoissa taka-alalle: vaikka ympäröivästä todellisuudesta kerrotaan, on kerronta ideologisen subjektiivisesti väritynyttä. Metakielellinen funktio (metalingual function) viittaa viestinnässä käytetyn koodin tunnistamiseen ja selventämiseen.<sup>98</sup> Punaisiin lauluihin ja runoihin sovellettuna metakielellinen funktio toimii esimerkiksi seuraavasti: *'hurta'* on yleiskielessä koiran synonyymi. Synonyymisanakirja tarjoaa sille vaihtoehdoiksi *'koira'*, *'halli'*, *'piski'* ja *'rakki'*<sup>99</sup>. Kun sama sana sijoitetaan kontekstiin, josta olen sen irrottanut, *'hurta'* muuttuu vastapuolen halventavaksi nimitykseksi. *'Niin nuo hurtat valkeat uhrejaan vaanivat'*<sup>100</sup> ei kerro valkoturkkisista koiralaumoista. *'Valkohurtia'* ei ole vaikea ymmärtää valkoiseksi osapuoleksi, jotka laulussa nähdään petomaisena kollektiivina. Kaikilla viesteillä on oltava suora tai epäsuora metakielellinen funktionsa, tavalla tai toisella niiden on kerrottava, mitä koodia käyttävät<sup>101</sup>.

Poettisessa tehtävässä (poetic function) sanoma on suhteessa itseensä. Esteettisessä viestinnässä huomio kiinnittyy kieleen ja korostuu erityisesti lyriikassa. Jakobsonin mukaan funktio toteutuu myös arkirupattelussa. Käytämme mieluummin rytmisyydeltään esteettisemmin miellyttävämpää sanaparia: *'via ton ohikulkija'* kuin *'asiaan sekaantumaton syrjästäkats oja'*.<sup>102</sup> Vaikka punaisen lyriikan kieli käyttää poettisia tyylikeinoja, ei kielen esteettisyys ole siinä päällimmäisenä.

Faattisessa tehtävässä (phatic function) on kyse viestintäkanavien aukipitamisestä. Se pitää yllä lähettäjän ja vastaanottajan kanavia ja suhdetta ja varmistaa viestinnän sujumisen. Se

---

<sup>95</sup> Fiske 1992, 56.

<sup>96</sup> KA6-94: *VELJESHAUDALLA*

<sup>97</sup> Fiske 1992, 56–57.

<sup>98</sup> Mt. 56–57.

<sup>99</sup> Synonyymisanakirja 1989, 89.

<sup>100</sup> KA6-100: *JÄMSÄN MURHALAULU*

<sup>101</sup> Fiske 1992, 57.

<sup>102</sup> Mt. 57–58.

liittyy kontaktiin, fysikaalisiin ja psykologisiin yhteyksiin. Faattista funktiota toteuttaa viestintä toisteinen aines: toisteen yksi tehtävä on toimia faattisesti. Sanoman rakentaminen totuttuihin muotoihin, tapaan nojaaminen, on yksi keino vähentää hajetta ja lisätä toistetta. Riimirunossa haje vähenee ja toiste kasvaa, kun runo valetaan toistuvaan, ennustettavaan mittaan ja riimiin<sup>103</sup>: ”*Kerran noille j ulmureille hirmutyönsä kostetaan, Ihanteemme punalippu korkealle---*”.<sup>104</sup>

Mitä populaarimpi ja laajemmalle levinnyt taideteos on, sitä toisteisempi se on sisällöltään ja muodoltaan. Fiske mainitsee hyvänä tyyppiesimerkkinä perinteiset kansanlaulut. Faattista viestintää on myös muiden ihmisten tervehtiminen, joka on sosiaalisesti välttämätöntä. Samaa tapaan faattinen viestintä suhteita ylläpitävänä ja vaalivana on välttämätöntä, sillä se pitää yhteisöä tai yhteiskuntaa koossa. Faattinen viestintä on hyvin toisteista ja sen tuleekin olla, koska se ei välitä uutta informaatiota vaan huoltaa olemassa olevia suhteita. Kansanlaulut toteuttavat faattista tehtävää myös vahvistamalla laulajien kuulumista tiettyyn ryhmään tai osakulttuuriin.<sup>105</sup>

Punaisilla lauluilla ja runoilla oli keskeinen faattinen funktio jo ennen sotaa: ne ylläpitivät ja vahvistivat yhteistä ideologista identiteettiä. Laulujen kautta yksilö vahvisti kuulumistaan tiettyyn identiteettiryhmään, ”meihin” ja samalla erottautui ulkoryhmästä, ”heistä”. Miikka Metsolan mukaan vankileirilaulujen funktioina oli rohkaista, lohduttaa ja lujittaa yhteyksiä vankien ja vapaana olevien välillä<sup>106</sup>. Jos punaisilla oli yhteinen ideologia ja siihen pohjaava ryhmäidentiteetti, ei ”yhteyksien lujittaminen” tapahtunut vain vankileirien asukkien ja ulkopuolella olevien välillä – ryhmään ja ideologiaan integroituminen tapahtui sekä vankien että vapaiden keskuudessa. Ideologisen identiteetin ylläpito ja vahvistaminen näyttäytyy vankileiriaikana vieläkin keskeisempänä: kun tuhansia on kuollut ja kymmeniätuhansia on leireillä, täytyy ideologian olla hyvin vahva, jotta kyetään edelleen haaveilemaan uudesta noususta, ”*verikylvön kasvattamista tähkäpäistä*”. Vain yhdessä laulussa: ”*Oi miksi tulin ryhtyneeksi punakaartiin*”<sup>107</sup> kyseenalaistetaan oma osallistuminen asekaartiin. Yksikään laulu tai runo ei edes häviön jälkeen kyseenalaista itse sotaa ja sen motiiveja.

---

<sup>103</sup>Fiske 1992, 25–30; 57.

<sup>104</sup>Y. Virtanen: *SURULAULU*

<sup>105</sup>Fiske 1992, 28–30.

<sup>106</sup>Peltonen 1996, 290.

<sup>107</sup>KA6-88: *OI MIKSI*

Stuart Hall ei näe identiteettiin yleensä liitettäviä toimijuutta ja autenttisuutta itsestään selvinä määreinä. Identiteetti ei hänen mukaansa ole niin ongelmaton ja läpinäkyvä. Identiteetti ei ole loppuunviety fakta, jota representoidaan uusissa kulttuurisissa käytännöissä vaan se tulisi ymmärtää ”tuotantona”, joka ei ole koskaan valmis. Identiteetti on aina prosessissa ja muotoutuu pikemminkin esittämisessä kuin sen ulkopuolella.<sup>108</sup> Kun identiteetti ymmärretään luonteeltaan epävakaina prosessina, on ideologialle edullisempaa esittää hävitty sota uutena haasteena. Mikäli runot ja laulut kiinnittyisivät turhaan taisteluun ja vierittäisivät syyn osaksi omille niskoille, ei niillä olisi voimaa identiteetin ylläpitoon, vahvistamisesta puhumattaakaan.

### ...Ja folklorena

Punaisen lyriikan analysointi kirjallisuustieteen koodeja käyttäen voisi olla antoisaa mutta harhaanjohtavaa. Kirjallisuustieteen käyttämät keinot näyttävät vaativan sekä lukijalta että kirjoittajalta koodien hallintaa, jotta runo tulisi ”oikein” tulkituksi. Koodien hallinta taas vaatii kirjallisuustieteellisiä opintoja. Paavolaisen julkaiseman taulukon yleisimmät teloitettujen punaisten ammatilliset ryhmät olivat työmiehiä, teollisuus- ja käsityöläisiä, torppareita, vuokraajia ja mäkitupalaisia, itsellisiä, loisia tai maatyöläisiä<sup>109</sup>. Jos 1900-luvun alkupuolella runoilijat jaettiin runoilijoihin<sup>110</sup> ja työläisrunoilijoihin, tehtiin jaolla selväksi jo heidänkin välisensä ero.

Haluamatta ylenkatsoa em. ammattiryhmiä en usko olevani väärässä, jos jätän analyysini ulkopuolelle äänteellisen tason toistorakenteisiin, äänteellisen kuvioinnin merkityksiin tai sanaluokkakajoihin pohjautuvat arviointini.<sup>111</sup> Näin myös siksi, etten näe punaisten laulujen tärkeimpänä funktiona poettista funktiota, runojen keskeisintä funktiota, jossa vastaanottajan huomio kiintyy merkkiin – viestiin – sinänsä. Laulut on yleensä ymmärrettävissä suoraan, metaforia ja symboleja lukuun ottamatta. Punaisten laulujen ja runojen käyttämät troopit, kielikuvat, ovat selkeitä ja käyttävät vakiintuneita kaavoja. Myös kirjallisuustieteessä

---

<sup>108</sup> Hall 1999, 223.

<sup>109</sup> Paavolainen 1971, 212–213. Alle 10 %:n ammattiryhmiä olivat itsenäiset maanviljelijät, lohko- ja palstatilalliset, rautatien henkilö- ja palveluskuntaa, muiden laitosten henkilö- ja palveluskuntaa, irtolaisia ja ilman tointa olevia.

<sup>110</sup> Huomattavaa on, ettei varsinainen runoilija tarvinnut tarkennukseksi minkäänlaista attribuuttia. Näin se edustaa sitä hegemoniaa, normia, jota vasten peilautuminen – tässä tapauksessa työläisrunoilijoiden – tapahtuu.

<sup>111</sup> Esim. Viikari 1990, 87–91.

käytetyt runon purkamistavat pohjaavat oletukseen, että runoilijat ovat niistä tietoisia ja käyttävät vakiintuneita kaavoja. Tämän näkemyksen pohjalta runojen vastaanottoa ja ymmärrettävyyttä helpottaa se, että sekä kirjoittaja (lähettäjä) että lukija (vastaanottaja) ajattelee ja tulkitsee sanoman samalla tavalla, käyttävät samaa koodia. Kun punaisen ideologian kannattaja kirjoittaa punaisesta lipusta, hän voi olettaa ideologisen identiteettinsä jakavien ymmärtävän symbolin merkityksen. Näin ideologisen runouden käyttäjillä on yhteinen, kirjallisuustieteeseen verrattavissa oleva runojen purkamistapa silloinkin, kun tekstissä esiintyy kielellisiä kuvia.<sup>112</sup>

Punaiset laulut ja runot ovat toki lyriikkaa, mutta ennen kaikkea ne ovat folklorea, joka on aina kaksisuuntaista viestintää. Kulttuurisena viestintänä ne ovat periytyneet sekä horisontaalisesti, sosiaalisissa ryhmissä tai paikkakunnalta toiselle, että vertikaalisesti, sukupolvelta toiselle. Vanhemmat tai muut sukulaiset lauloivat niitä lapsilleen: *”mielessäni soi tämän laulun sävel tuota tekstiä katsellessani, isäpappa on sitä paljon soitellut ja laulellut aikoinaan”*<sup>113</sup>; *”Pikku tyttönä setäni opetti ne minulle ulkoa”*<sup>114</sup>. Laulussa Jämsän pitäjän ajoilta annetaan jopa ohje perinteen välittämiseksi: *”Paljon olis kertomista kauhun ajoilta mut paras lie että lauluni mä tähän lopetan mut toivon että säilytätte laulun muistona kertomana lapsillenne kauhun ajoilta.”*<sup>115</sup> Vertikaalinen periytyminen ja sen funktiot karkaavat tutkimukseni aikajanan ulkopuolelle, horisontaalinen välittyminen taas on tärkeää laulujen funktioita pohtiessani.

Punaiset laulut ja runot ovat välittyneet sekä suullisesti että kirjallisesti. Suullinen periytyminen – jota pidetään folkloren yhtenä ominaisuutena – näkyy toisintojen hyvinkin erilaisina muunnoksina. Tosin muunnoksia näyttää olevan myös aineistossa, joka on kopioitu toisesta vihkosesta toiseen.<sup>116</sup> Pienimpiä muutoksia ovat sanatason muutokset: *”valkean vallan aaveet”* muuttuvat *”haaveiksi”*<sup>117</sup>. Säetasolla sama asia saattaa toistua eri sanoin idean pysyessä samana, kuten Hennalaan soutavista henkilöistä kertovissa lauluissa. Välillä soutajina ovat nuori tyttö ja äiti, välillä nuori veli ja äiti, välillä pelkkä tyttö. Äiti on kaikissa toisunnoissa vanha ja kumarainen, luonnonvoimien raivoaminen toistuu joka toisinnossa. Tuulta vastaan

<sup>112</sup> Ks. s. 35: metakielelliset funktiot

<sup>113</sup> Kontekstietieto lauluun KA6-87: LAUTTAKANKAAN LAULU

<sup>114</sup> Kontekstietieto lauluun KA6-85: *Me aikaa sitä nyt muistetaan...*

<sup>115</sup> KA6-102: LAULU JÄMSÄN PITÄJÄN AJOILTA

<sup>116</sup> Punaista runoutta voi kutsua myös bookloreksi, suullisessa perinteessä esiintyväksi aineistoksi, joka välittömästi tai välillisesti pohjaa kirjallisiin ja painettuihin lähteisiin.

<sup>117</sup> Vrt. KA6-34: PUNAVANGIN VALSSI ja Yrjö Virtasen toisinto.

soutaminen korostaa matkan vaikeutta ja työläyttä. Silti matka jatkuu.<sup>118</sup> Vaikka sanat ja sukupuoletkin saattavat vaihdella, laulujen ja runojen teema ja sanoma pysyvät yleensä yhtenäisinä. Harvemmin sanat muuttuvat siinä määrin, että uudet sanat muuttavat olennaisesti tekstin sävyä, kuten kaatuneen punakaartilaisen kuolemaa kuvaavassa laulussa: *'Hänen onnensa taistot vei, joka sääliä tunne ei, hänen onnensa kohtalo mursi, nyt lepää hän kylmänä'*<sup>119</sup>; *'Hältä lahtarit hengen vei ei ne sääliä tunteneet ei hältä kapitalisti elämän ryösti, siksi sortui hän kuolohon.'*<sup>120</sup> Kun ensimmäisessä toisinnossa kaatuneen kuolemaksi koituvat taistot ja kohtalo, osoittaa toinen selvästi syylliset: lahtarit ja kapitalistit. Myös laulujen nimiä leimaa muutos. Saman laulun: *'Nyt halki ilman kuolon kellot hiljaa kumajaa...'* toisinnossa laulu nimetään useilla eri tavoilla: *Kuolon kellot, Tuonelan ovella, Kuolemaan tuomitun laulu, Kuolemaan tuomitun muistelmia 1918, Elämän laki, Punavangin hyvästijättö*. Saman nimen alle saattaa kätkeytyä useita eri lauluja. Niinpä *Punakaartilaisen marssin*<sup>121</sup> nimeä kantavat perinteisen: *'Pieni Suomen kansa katkoo kahleitansa, kärsimysten malja se jo kukkuroillaan on'*<sup>122</sup> lisäksi myös *'Punakaartilai sten äitejä me oomme, heitä muistellessa murtuu hellä syön'*<sup>123</sup> ja *Forssalaisten marssina* sekä *Jäkälämarssina* tunnettu: *'Nyt yhtei skunnan liitteet natisee ja porvarien valta vapisee.'*<sup>124</sup>

Punaiset laulut noudattavat folklorelle tyypillistä kaavamaisuutta: ennestään tuttuun melodiaan on keksitty uudet sanat, mikä luonnollisesti on helpottanut niiden muistamista. Melodiaina käytettiin perinteisiä kansanlauluja ja porvarillisia sävelmiä.<sup>125</sup> Kun punainen runouskin ammensi vaikutteita porvarillisesta runoudesta<sup>126</sup>, voidaan hyvällä syyllä puhua suuren ja pienen tradition välisestä vuorovaikutuksesta.

*Pietarin punakaarti* on punaisessa lauluperinteessä sikäli mielenkiintoinen tapaus, että sitä esikuvana käyttäen on seipitetty Raivolan kasarmista kertova *Ens Komppanian marssi*. Ar-

<sup>118</sup> KA6-10: HENNALAN LAULU; KA6-11: *Kaksi meitä oli matkalaista...*; KA6-12: *Kaksi meitä oli matkalaista...*; KA6-13: PUNIKIN LAULU; KA6-14: HENNALAN LAULU

<sup>119</sup> KA6-30: KAATUNEEN PUNAKAARTILAISEN MUISTOLLE

<sup>120</sup> KA6-31: PUNAKAARTILAISEN HAUTAUS

<sup>121</sup> *Punakaartilaisten marssi* on aineistoni harvoja suomeksi käännettyjä lauluja. Alun perin Venäjän vallankumouksesta kertovaa laulua on todennäköisesti laulettu molemmilla sanoilla, alkuperäisellä ja mukaillulla käännöksellä. Alkuperäinen käännös kertoo pelkästään Venäjän tapahtumista, niinpä mukailtu käännös on saanut Suomen oloihin soveltuvat sanat.

<sup>122</sup> mm. KA6-75

<sup>123</sup> KA6-72

<sup>124</sup> KA6-57

<sup>125</sup> Olen lisännyt käytetyt melodiat – mikäli ne on mainittu – liitteeseen, jossa luettelen Kansan Arkiston aineiston.

<sup>126</sup> Kalemaa 1980, 58.

meijaan sijoittuvassa marssissa on säilynyt alkuperäisen laulun humoristinen tunnelma. Vaikka olen kirjoittanut ”*Heijai jekumia relluma lei*” ainoastaan ensimmäisten säkeiden yhteyteen, ”rall atus” toistuu jokaisessa säkeistössä.

Pietarin punakaarti

Kommunistit Pietarissa lahtarien kauhu  
Heijai jekumia relluma lei.  
Siittä tässä täytyy tehdä pienen pieni laulu  
Heijai jekumia relluma lei.

Yhä vielä kommunistit Pietarissa määrää  
Judenitsin joukot vaikka Hatsinassa häärää

Mannerheimi mittasi myös Pietarinkin matkaa  
Meinasi kai lahtareineen meille hatkaa

Ei se matka pitkä ollut Helsingistä tänne  
Eikä yhtään pitene, jos täältä tullaan sinne

Keskusjohto Pietarissa kaikki tehtaot sulki  
Onhan meillä vallattu noi valtakunnan pankit

Vielä virtaa suonissamme punikkien verta  
Vaikka meitä kupattu on monen monta kertaa

Punaisina eletään ja punasina kuollaan  
Punaisina jumalauta tarvittaissa kuollaan

Ens Komppanian marssi

Vanhat miehet Raivolassa rekryyttien kauhu  
Heijai jekumia relluma lei.  
Siittä meidän täytyy tehdä pienen pieni laulu  
Heijai jekumia relluma lei.

Esikunta raivolassa tehtävämme määrää  
Wanhat miehet kaikkialla käskyn mukaan häärää

Sankaruutta vaativat vanhat pojat vankat  
Komppanian järjestetty rivit taajat vankat

Nuorukainen joukossamme nyrkkinensä häärää  
Ikmani ja sinisalo tehtävänsä määrää

Raivolon raitit ne sotilaat sulkee  
ettei siitä komppanian herrat pääse kulkeen

Siitä tuli rekryyttille pienen pieni kauhu  
Kun ei päässyt kulkemaan Monnet eikä Fransit

Eikä meitä pelota ne puukot eikä pamput  
Niillä me silitämme Raivolon raittiit

Rekryyttien pampua ei vanhat miehet pelkää  
Kun ei ole niillä meidän silitetty selkää

Rekryytit ne joukostamme nyrkin hajun haistaa  
Niiden naama kasarmilla happamana paistaa

Waikkei meille anneta kun vähän herne soppaa  
Jaksetaan me koputella rekryyttien nokkaa

Sotamiehinä eletään ja sotamiehinä kuollaan  
Soltuna jumalauta tarvittaissa kuollaan

Walmistettu yksinään on Enskomppanialle  
Jälkipainos kielletty on ilman tekiän lupaa

(Raivola 30.10.24  
Kello 8.30 illalla  
32 ja 1 on helpossa  
hei hei hei  
Kirjoitti Sotm Wirtanen Yrjö)

## Ideologinen identiteetti

Kiistävä folklore syntyy oloissa, joissa on vallalla jokin dominaatiosuhde: suhde voi olla poliittis-taloudellisen tai kulttuuris-uskonnollisen hallitsevan luokan ja hallittujen välillä, dominoivien miesten ja alistettujen naisten tai hallitsevan ja alistetun etnisen ryhmän välillä. Kiistävän folkloren syntymisen ehtona on dominaatiosuhteen olemassaolon ja sen perustelujen tiedostaminen. Aili Nenolan mukaan myös hallitsevan ja hallittavan välinen etäisyys vaikuttaa kiistävän folkloren käytön mahdollisuuteen: mitä lähempänä hallittava on hallittavaa, sitä vaikeampaa käyttö on. Etäisyyden kasvaessa kiistävään folkloreen on helpompi turvautua. Kiistävän folkloren syntyyn tarvitaan myös ryhmä, jota yhdistää yhteinen alistamisen tai muun kokemus.<sup>127</sup>

Identiteetti, samuuden ja jatkuvuuden tunne, perustuu me-elämykseen ja yhteenkuuluvuuden tunteeseen<sup>128</sup>. Marshall Singerin mukaan identiteettiryhmä on joukko ihmisiä, jotka havaitsevat jonkin ulkoisen maailman aspektin enemmän tai vähemmän yhdenmukaisesti. Pelkkä havaitseminen ei vielä riitä, vaan mukana on myös aspektin yhdenmukaisuuden tunnistaminen ja siitä kommunikoiminen. Me-henki terävöityy, kun näköpiiriin ilmestyy ulkopuolinen ryhmä, he.<sup>129</sup> Sisäryhmään, ”meihin”, suhtautumista leimaa solidaarisuus, kun asennoi tumisessa ”muihin”, ulkoryhmään, on vallalla pelko, viha, kateus, iva tai jokin muu kielteinen tunne. Tämän mukaisesti puhutaan sisäryhmä- ja ulkoryhmäasenteista. Lähelle em. ryhmäkäsitetä tulee etnosentrismi, asenne, jonka mukaan oman yhteisön tavat ja tottumukset ovat oikeita ja parhaita mahdollisia, kun taas muiden yhteisöjen tapa käyttäytyä ja menetellä on väärä ja nurinkurinen. Etnosentrinen asenne tulee paljastavimmin esille kielessä ja folkloressa. Ideologian<sup>130</sup> määrittelen työssäni ajattelun viitekehyykeksi, representaatiojärjestelmäksi,

---

<sup>127</sup> Nenola 1990, 13–14.

<sup>128</sup> Suojanen 1999, 54.

<sup>129</sup> Mt. 53: Singer 1972, 10.

<sup>130</sup> Ideologia astuu esiin myös sodan nimeämisessä. Porvarillisen puolen vapaussota ja sosialistis-kommunistinen luokkasota on saanut rinnalleen sosialidemokraattis-liberaalin kansalaissota-termin, neutraalin sisällissotatulokinnan, vallankumous- ja kapinatulokinnan. Mm. Heikki Ylikangas nimeää sodan sisällissodaksi; Ulla-Maija Peltonen käyttää omassa tutkimuksessaan kapina-nimikettä lisäten siihen vielä etuliitteen puna-. (tulkinnoista enemmän esim. Peltonen 1996, 14–15). Tutkimukseni alkuvaiheissa käytin nimitystä kansalaissota, mutta nimeämiseni muuttui tutkimuksen edetessä. Kun kukaan informanteistani ei nimitystä käytä, koen sen liian etisistiseksi, ulkoa päin annetuksi. Peltosen (emt. 15) mukaan kapina on ollut kansan keskuudessa hyvin yleinen nimitys; oman aineistoni kontekstiedoissa luokkasota-nimike näyttää yleisimmältä. Lauluissa ja runoissa yleisimmät nimeämistavat ovat luokkataistelu ja veljessota. Koska keskityn tutkimuksessani pelkästään sodan toiseen, punaiseen osapuoleen, on mielestäni kohtuullista emisistiseen tapaan pyrkiä käyttämään heidän ”omaa kieltään” – omaa nimitystään. Siksi tutkimuksessani vuoden 1918 sota kulkee nimellä luokkasota.

jonka avulla miellämme maailmaa ja kerromme siitä muille.<sup>131</sup> Näin ideologia tulee lähelle maailmankuvaa, jolla tässä yhteydessä tarkoitan yhteisön jäsenten perusoletuksia ja näkemyksiä siitä, minkälaisessa maailmassa he elävät, mitkä voimat sitä ohjailevat ja mikä ihmisen paikka maailmassa on. Ideologia käsitteenä on maailmankuvaa poliittisempi.

Punaisten laulujen ja runojen maailmankuva on punaisen ideologian läpitunkema. Niissä korostuvat omistavan ja omistamattoman luokan välinen ero. ”Herrat” hallitsivat ja sortavat proletariaattia kirkon tuella ja uskonnon varjolla. Laulut korostavat ryhmän omaa aktiviteettia: mikäli alistettu ryhmä (luokka) ei itse tee asialle mitään, sortaminen tulee jatkumaan. Kun sota on hävitty ja tuhansia menettänyt henkensä, huomataan, ettei mikään ole muuttunut. Sortaminen jatkuu paitsi fyysisesti eristetyssä tilassa, vankileirien piikkilanka-aitojen sisäpuolella, myös ulkomaailmassa tapahtuvana punaisten eristämisenä ja diskriminaationa. Ideologia on laulujen ja runojen maailmassa keskeinen käsite. Ideologian kautta punaisten ryhmä muodostuu omaksi ryhmäkseen, sen kautta se erottuu he-ryhmästä. Havaittua ja tunnistettua ulkomaailman aspektia – hallitsevan luokan sortoa – kommunikoidaan paitsi toiminnan, myös laulujen ja runojen kautta. Kutsun tätä ryhmää yhdistävää tunnetta *ideologiseksi identiteetiksi*.

Peltonen kertoo kirjassaan, kuinka hallitseva kulttuuri oli luonut myytin kiduttavasta ja siveettömästä punaisesta. Negatiivisen stereotypian sisältävän myytin avulla valkoiset perustelivat ja oikeuttivat omaa toimintaansa ja maailmankuvaansa. Myytillä tarkoitetaan tässä yhteydessä myyttisen käsitteen pinnallisen sanoman lisäksi myyttistä metatasoa, joka tuo viestiin uuden sisällön. Tämä sisältö sitoo sen laajempiin historiallisiin yhteyksiin, kuten ideologiaan. Punaisten kidutus- ja siveettömyysmyyttiä loivat ja ylläpitivät mm. virallisen, ideologiaaltaan valkoisen, kulttuurin lehdet.<sup>132</sup> Stuart Hallin mukaan juuri viestimet ovat keskeisiä ideologian välittäjiä, uusintajia ja ylläpitäjiä<sup>133</sup>. Myyttiin punaisista liittyi sellaiset ajattelua täsmentävät oppositioparit kuin hyvä/paha, ihminen/eläin, elämä/kuolema ja sivistys/barbaria. Kielteiset stereotyypit kuvasivat punaisia; positiiviset nähtiin valkoisten omana kuvana.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Ideologiasta enemmän mm. Hall 1992.

<sup>132</sup> Peltonen 1996, 197–202.

<sup>133</sup> Ks. Hall 1992.

<sup>134</sup> Peltonen 1996, 198.

Stereotyyppi on yksipuolinen kuvaus, joka syntyy, kun mutkikkaat erot pelkistetään yksinkertaiseksi ”pahvinukeksi”. Kohteen piirteet sulautetaan yhteen ja tiivistetään yhdeksi kuvaksi. Tämä liioiteltu yksinkertaisuus kytetään tiettyyn ihmisryhmään tai paikkaan. Sen piirteistä tulee niitä merkkejä, ”todistusaineistoa”, josta puheena oleva kohde tunnetaan. Ne määrittävät kohteen olemista, sen olemusta.<sup>135</sup> Peter Hulmen käyttämä termi ”stereotyyppinen dualismi” tarkoittaa stereotyypin halkaisua kahteen, toisilleen vastakkaiseen puoleen. Nämä kaksi ovat ”toista” koskevan diskurssin keskeisiä piirteitä.<sup>136</sup> Stereotyyppistäminen on Stuart Hallin mukaan sosiaalisen ja symbolisen järjestyksen ylläpitoa. Se pystyttää symbolisen rajan normaalin ja poikkeavan, normaalin ja patologisen, hyväksyttävän ja epämielittävän, johonkin kuuluvan ja johonkin kuulumattoman tai Toisen, sisäpiirin ja ulkopuolisten, meidän ja muiden välille. Se luokittelee ihmisiä normin mukaan ja konstruoi ulkopuolelle suljetut ”toisiksi”.<sup>137</sup>

Pyrkivätkö punaiset laulut ja runot kiistämään vallalla olevan, virallisen ideologian luoman representaatiojärjestelmän ja millä keinoin? Kuten Peltonen toteaa, valkoiset kykenivät käyttämään oman propagandansa välineenä virallista julkisuutta. Valkoisen puolen lehdistö oli työväen julkisuutta, työväenlehtiä, voimakkaampaa.<sup>138</sup> Varsinkin punaisen lehdistön lakkauttamisen jälkeen lauluilla ja runoilla muun punaisen perinteen ohella on ollut tärkeä viestinnällinen tehtävä<sup>139</sup>. Ne ovat tavallaan joutuneet kantamaan viestinten ideologiaa välittävän, uudistavan ja ylläpitävän tehtävän. Samalla niiden tehtäväksi näyttää jääneen representaatiojärjestelmän kiistäminen. Vastapuolen kuvaus ei tähtää pelkästään kiistämiseen, vaan sen funktiona on myös sisä- ja ulkoryhmäasenteiden ja sitä kautta oman ideologisen identiteetin ylläpitäminen ja vahvistaminen. Tarkastelen seuraavassa ”punaiseen myyttiin” sisältyviä oppositiopareja. Punaisiin liitetty, elämän parina kulkeva kuolema, on myytin ainoa paripuolisko, jota punaiset laulut ja runot eivät kykene kiistämään. Mutta punaisessa kuolemassakin on kiistävä aspektinsa. Valtakulttuurin kuolemasta sen erottaa vainajien eriarvoinen asema.

---

<sup>135</sup> Hall 1999, 122–123.

<sup>136</sup> Mt. 123: Hulme 1986, 49–50.

<sup>137</sup> Hall 1999, 191–192.

<sup>138</sup> Peltonen 1996, 198.

<sup>139</sup> mm. Saunio & Tuovinen 1978, 22.



reiksi ja sioiksi.<sup>147</sup> Verikoirametafora näyttäytyy myös valkoisen puolen pilkkalaulussa: *’Tulkohon ryssiä tuhannen tuhatta Karjalan armeija kestää sen. Aika on jo ahdistaa pun a-kaartti puhdistaa, Venäläisen verikoirat karkoittaa.’*<sup>148</sup>

Koiraeläimen rinnalla esiintyy korppimetafora. Korppi esiintyy kansanuskomuksissa kuolemaa ennustavana lintuna<sup>149</sup>. Se tavataan myös kristillisessä symboliikassa kyyhkysen dikotomisena vastaparina: kun kyyhkynen nähdään kristityn sielun kuvana, ikuisessa rauhassa elävän sielun symbolina, eroaa syntisen sielu ruumiista mustan korpin muodossa. Varsin yleisenä pidetään käsitystä, että hirttäytyneen Juudaksen suusta lensi musta korppi.<sup>150</sup> Petturuuteen ja valheellisuuteen liittyy myös *Suur-Suomessa* esiintyvä Suomeen rinnastuva musta lintu, joka korpin sijaan näyttäytyy variksena:

Ja milloin kunniattoman kerjurin lailla  
se suurumpansa eessä on polvillansa  
ja onkii myötätuntoa vahvimpansa  
valat variksen huulilla  
valheet valtavat suussa  
(KA6-70: *SUURSUOMI*)

Korppien, ”pahojen” haaskalintujen verenjano kääntyy metaforaksi asetettuna myös vihollisen verenjanoksi. Kuvaannolliset ”kuolemanlinnut” tuovat kirjaimellisesti kuoleman mukanaan. Syvälle sydämeen syöpyneet arvet kertovat, kuinka valkoisten tekoja ei edes aika kykene sivuuttamaan: kauhistuttavuudessaan ne ovat unohtumattomia.

Ei kuullut kurjien valitusta  
raaka voittaja verinen  
Vaan kurja hillitön viha musta  
se täytti aatokset korppien.  
Ne räähkyi riamuiten voitostansa  
ne humalaisina verta joi  
ei maamme sorrettu köyhä kansa  
sitä unhoittaa koskaan voi.  
Ne iskut hurmeisen korppiparven  
ne viiltyi syvälle sytämiin  
ja jälkeen jätti ne syvän arven  
mi syöpyi sialujen uumeniin.  
(KA6-1: *LAUSUIN SANKARI HAUTALLA*)

---

<sup>147</sup> Vilkuna 2000, 45–46.

<sup>148</sup> SKS 1918/3, 140–142.

<sup>149</sup> Haavio 1992, 120.

<sup>150</sup> Mt. 90.

Laulut ja runot sisältävät useita kuvauksia valkoisen osapuolen tunteettomuudesta, joka tulee esiin tutkimatta suoritetuissa teloituksissa ja tavassa, jolla punaisia kohdellaan vankileireillä. Tunteettomuudella tarkoitan empatian puuttumista ja armottomuutta, kun vastapuoli on jo alistettu, voitettu ja pyytää armoa: *'Turhaanpa tuskaani, hätääni syydän, voittajan sydän on tunteheton'*<sup>151</sup>; *'Eestä lastes vaimos vakaan pyöveleitäs rukoilit'*<sup>152</sup>.

Valkoisten tekemät kidutukset ja surmat näyttävät heidän barbaariset puolensa:

Kauheimmaksi kidutukset vallan muuttuivat  
sillä pedon julmuutta se tapa osoitti.  
Ensin rautavitjoilla verille ruoskittiin  
pistimellä monen uhrin rinta revittiin  
kidutukset kestivät useita tunteja  
koston huudot, rukoukset säesti luoteja.  
(KA6-102: LAULU JÄMSÄN PITÄJÄN AJOILTA)

Valkoisille valtaideologian silmissä varattu oppositiopari 'sivistys' saa ironisia piirteitä:

Murhanhimo voittajalle  
Kasvoi vangit nähdessään.  
Säälimättä, tutkimatta  
Aseettomat ammuttiin  
Sivistyneet johti tätä  
Verileikin näytelmää.  
Kylmä iva huulillaan lausui:  
Isämaa nämä uhrit saa.  
(SKS 1918/14, 271–272: SURUN VIESTI)

Joissakin lauluissa ja runoissa ”me-he” –asetelma vaihtuu. Sanat osoitetaan suoraan vastapuolelle, jolloin funktio ei ole enää faattinen eikä kiistävä vaan saa vastapuolta uhkaavan sävyn. Kaikki laulut ja runot eivät siis välttämättä ole tarkoitettu vain sisäryhmän käyttöön.

Voi teitä, te sortajat pienempäin,  
ja leskien leivän syöjät.  
Voi teitä, te kävijät pystyssä päin  
te kyynelhelmien myöjät.  
Teit inhoon ja vihaan mä sielustain,  
ja turmaa teille toivon mä vain!  
Ja turma se tulee, odottakaa,  
ja mammonan mahti on maassa.  
Ja hartiat väärät suoriksi saa  
ja oikeus painaa vaa-assa.  
Voi teitä, mä vihaan ja säälin oi! –  
näät turmion torvenne kohta jo soi.  
(TA-AR: VOI TEITÄ)

Kerran vielä koittaapi aika,  
uus huomen,  
et sortajat saastaiset palkkansa saa.  
Vaikk’ paljon sai kärsiä raatajat Suomen,  
viel’ urhoja uusia kasvaa maa!  
Vapiskaa jo vartijat, tovereimme murhaajat,  
kerran vielä nouseepi kostajat!  
(KA6-106: HENNANLAN VANKILEIRILLÄ)

<sup>151</sup> KA6-66: *Nyt riemusta raikuvi...*

<sup>152</sup> Yrjö Virtanen: *SURULAULU*

Representaatiojärjestelmää kiistetään paitsi vastapuolen kuvauksessa, jossa punaisen myytin kärki käännetään valkoista osapuolta osoittavaksi, myös huumorin ja pilkan, perinteisten kiistämisen keinojen avulla.<sup>153</sup> Kun punaiset eivät katso kuuluvansa heistä luodun myytin kuoseihin, he kääntävät omissa ilmaisuisaan asetelmat nurin ja tuovat näkyville oman versionsa ”valkoisesta valheesta”. Laulujen ja runojen luoma kuva valtakul ttuuriin kuuluvasta vastapuolesta, joka rikkoo kaikkia normaaleina pidettyjä käyttäytymisnormeja, on erinomainen keino sitoa punaiset omaan identiteettiryhmäänsä. Tässä mielessä sillä on yhtäläisyyksiä Zeitklage-runouteen, runouden lajiin, jonka tunnusmerkkinä on nurinkäännetty maailma sekä vastakohta-asetelma ”ennen ja nyt”.

Martti Haavion mukaan ”valituksessa nykyisen ajan ylyze” ”tähdennetään voimakkain sanoin, miten nykyinen aika on joka suhteessa keho. Kaikki ikäluokat ja säädyt ovat epärehellisiä, epäsiiveellisiä ja ahneita. Johtavat luokat anastavat proletäärien omaisuutta, simonia on yleistä ja vilpittömästä ystävydestä ei ole tietoa. Kaikkialla kuhisee ihmisiä, joiden kieli on mesinen, mutta mieli täynnä myrkyä, jotka nuolevat edessä, mutta purevat takana. Näin on nyt, ennen oli toisin: silloin kukisti totuus, vilpitiön ystävyys. Nyt on kaikki käännetty nurin.”<sup>154</sup> Havainnollistaakseen nykyisen ja entisen ajan eroavaisuutta, nurinkäännettyä maailmaa, se käyttää usein ns. roolienvaihtokaavaa: kaikki on mieletöntä, mahdotonta ja täysin odotuksenvastaista. Vaikka punaisissa lauluissa ja runoissa maailma ei ole yhtä nurin niskoin kuin Haavion esimerkeissä – Hämeessä eläimet ovat ottaneet ihmisille ominaiset roolit ja toimivat ihmisten askareissa, Ruotsissa kanat varsovat, tammamunivat ja susi istuu kirkonharjalla<sup>155</sup> – näyttää valkoisen vallan eläimellinen ja epäinhimillinen käytös mielettömältä ja mahdottomalta, odotuksenvastaiselta. He ovat vaihtaneet ihmisen roolinsa petoeläimen osaan. Nurinkäännetty maailma –topos liittyy Haavion mukaan ulkoryhmäasenteisiin ja etnosentrismiin<sup>156</sup>. Myös vanha suomalainen herraviihainen huumori esitti maailman nurinkurisenä. Kustaa H. J. Vilkuna näkee sen soveltuneen kollektiivisiin tilaisuuksiin yhteisöllisyyttä ylläpitävänä tekijänä ”me – rahvas vastaan herrat” –ajattelun mukaisesti.<sup>157</sup>

Vuoden 1918 herraviihalla on erilainen konteksti: valkoisen ideologian käytös herättää halveksuntaa paitsi kidutusten ja turhien surmien osalta, myös sen vastakohta-asetelman, joka

---

<sup>153</sup> Ks. s. 28–29.

<sup>154</sup> Haavio 1992, 293–294.

<sup>155</sup> Mt. 293–299.

<sup>156</sup> Mt. 299.

<sup>157</sup> Vilkuna 2000, 46.

vallitsee hävinneiden ja voittajien välillä. Porvarit juhlivat ”valkeaa huomenta”, juovat samppanjaa yhdessä saksalaisten kanssa, kun samaan aikaan punikeilta ”pesorkataan” kellot ja saappaat, heidät laitetaan vankileireihin, joissa heille syötetään sian ruokaa, pamputetaan ja lahdataan. Juhlintaa voidaan peilata myös köyhän kansan tuntemaan nälkään.

He viettävät nyt vapauden juhlaa  
Kun tuhansia kituu vankiloissa  
He kemuihinsa kansan varat tuhlaa  
Kun köyhiltä on leipäpala poissa  
(TA-SP, 9: *PÄÄSIÄISENÄ V 1919*)

Tuossa ne kulkevat korskeat nuo,  
on juhlahan matka nyt heillä.  
Ohi arkana astuvi orpo tuo,  
min tuttu on kerjurin teillä.  
Mä katseensa painuvan piilohon päin  
ja laihalla poskella kyyneleen näin...  
Sen kyynelen varjohon kaikki katoaa  
tämä valheinen riemu – ja juhliiva maa.  
(KA6-66: *Nyt riemusta raikui valkea maa...*)

Punaiset laulut ja runot edustavat aikasuuntautuneisuudessaan Zeitklage-runouden ”kääntöpuolta”. Toki niissä valitetaan nykyajan kurjuutta ja kehnoutta, mutta riisto ja kurjuus ovat vallinneet jo aiemminkin. Punaiset laulut ja runot tähyävätkin ”kultaisen menneisyyden” sijasta ”kultaiseen tulevaisuuteen”. Paitsi nykyhetkeä myös tulevaisuutta edustavana puna i-sena symbolina keskeisin on punainen lippu.

## 4. IDEOLOGIAN JA KUOLEMAN KUVAT

### Punaiset symbolit

#### *Punalippu levotonna liehuu*

Symboli on merkki, joka edustaa jotakin muuta tai viittaa johonkin muuhun itsensä ulkopuolella. Symbolit voivat olla kielen termejä tai lauseita, kuvia, ääniä, eleitä, esineitä, eläimiä, ihmisiä. Ne ovat näkymättömien asenteiden, toiveiden, ihanteiden, odotusten ja pelkojen näkyviä tunnusmerkkejä. Niille on ominaista monimerkityksisyys, muunneltavuus sekä moniselitteisyys.<sup>158</sup>

Työväen lippukulttuuria tutkineen Pirjo Kaihovaaran mukaan voimakkain liikettä identifioiva merkitys on lippujen punainen väri. Valta, voima ja vapaudet sekä toisaalta huomion herättäminen, varoitus ja mobilisointi kuuluvat punaisen lipun merkityssisältöön. Vallankumouksen symboliksi muuttuessaan punainen lippu on tavallaan sisällyttänyt kaikki nämä merkitykset itseensä.<sup>159</sup> Selvimmin tämä tulee esiin *Sorretun luokan nousun* alkusäkeissä:

Ken ompi tää joukko noin ryysyvaatteissaan?  
Sen liikkeissä pelottava uhka...  
Kas, polttava viha on sillä katseessaan...  
Niin on kuin vaatisi se tulta, tuhkaa...  
Se niin kuin sotajoukko käypi, marssii rintamaan,  
ja kiväriä kiintoisasti painaa olkahan...  
::: Sen punalippu levotonna liehuu :::  
(KA6-71: *SORRETUN LUOKAN NOUSU*)

Punainen lippu itsessään, kirjaimellisesti ajateltuna, on vain pala punaista kangasta. Tällöin on kyse denotatiivisesta merkityksestä, tiedotusmielteestä. Sen vastaparina on käsite konnotatiivinen merkitys, vaikutusmielle. Konnotatiiviset merkitykset ovat toissijaisia, mutta juuri niistä riippuu se, miten jonkin asian näemme. Punaisen ideologian omaava ihminen näkee punaisen värisymboliikan positiiviset puolet; vastapuoli kielteiset.

<sup>158</sup> Symboleista mm. *Myytit ja symbolit*, 1991.

<sup>159</sup> Kaihovaara 1986, 10–12.

Lehtosen mukaan juuri työväenlaulut ja runot ovat olleet se lähde, jonka kautta ihmiset ovat oppineet punaisen lipun symbolista kieltä. Lauluissa ja runoissa ovat parhaiten tulleet myös ilmi punaisen lipun symboloimat arvot: oikeus, veljeys ja tasa-arvo.<sup>160</sup> 1900-luvun ensimmäisen vuosikymmenen lauluissa ja runoissa punainen lippu edusti juuri vapautta, oikeutta ja yhdenvertaisuutta, mikä taas tiesi parempaa elämää rahvaalle. Lippu merkitsi myös taistelua ja edusti käsitystä kahtiajakautuneesta yhteiskunnasta. Lauluissa luokkataistelu, köyhälistön keino nousta sorron alta, paljastuu näkymättömäksi ja itsestään selväksi perusoletukseksi.<sup>161</sup>

Vuoteen 1918 keskittyvissä lauluissa ja runoissa vallankumouksellinen punainen lippu näyttäisi menettäneen oikeuden ja yhdenvertaisuuden merkityssisältönsä. Veljeyden ja vapauden symbolina se on edelleen keskeinen, kuten *Kulkijan tarinassa*, jossa vapauden personifikaationa toimii Vapauden jumalatar.<sup>162</sup>

Kun lausunut tuon oli, näki silloin,  
jo eessään loisti outo valo,  
kuin merell majakka ain syksy illoin,  
niin kirkas oli liekin palo.  
Ja keskell loisteen: lipun punaisen,  
liehuvan näki kädes impyen.

---

Ken olet, ehkä kysyt? Vapaus!  
kaikkein sorrettujen kaipaus!  
Mun seuraa lippua ja soihtuani,  
ne sulle ovat tunnus tähti,  
joit monet sorretut, nuo armahani  
seuraamaan ilomiellä lähti.  
(TA-AR: *KULKIJAN TARINA*)

Punainen lippu edustaa yhteisöllisyyttä, ryhmäsidonnaisuutta ja identiteettiä, mutta siihen sisältyy myös ajatus vastapuolesta. Lippu toimii sekä yhteisöä yhdistävänä että sitä muusta ympäristöstä erottavana symbolina. Toinen lippusymboliikan olennainen piirre on, että kulkeet, juhlat ja muut tilanteet, joissa lippuja käytetään, ovat spektaakkeleita. Niillä on ”mahdollisen maailman” merkityssisältö: ne edustavat muutosta, kulttuurin toisenlaista ja toivot-

---

<sup>160</sup> Kaihovaara 1991, 49; Lehtonen 1988a, 255–259.

<sup>161</sup> Kaihovaara 1991, 49.

<sup>162</sup> Lauluissa ja runoissa esiintyvät myyttiset hahmot ovat poikkeuksetta naispuolisia. Vapauden jumalattaren lisäksi esiintyy tuonen tyttö, paitsi Kheironin suomalaisena vastineena, myös epätoivon ruumiillistumana: ”*Tu llos siis tuonen tyttö, luo lunta mun toiveilleni, ettei versoisi kevättä koskaan mun ikuinen talveni*” (SKS 1918/7, 300). Kuoleman metaforina voidaan pitää kylmiä impyeitä ja lempiviä tuonen enkeleitä, luontosidonnaisena äidin korvikkeena näyttäytyy luontoäiti: ”*Punakaartilaisen hautaa punaliljat kaunistaa, häntä maaemo helliväisnä povellansa tuudittaa*” (*Kaatuneen punakaartilaisen muistolle*). Vapauden jumalatar on esittänyt myös lipuissa vapauden symbolia: Kaihovaaran (1991, 52) mukaan joissakin suomalaisissa työväenlipuissa sitä käytettiin vuoden 1905 jälkeen katkaistujen kahleiden rinnalla.

tua, osallistujien kannalta parempaa vaihtoehtoa. Tämä myyttinen ”mahdollinen maailma” on työväenaatetta edustavan punaisen lipun poliittinen merkitys. Liput kulkueiden kärjessä ovat vertauskuvallisesti olleet vallan tunnuksia niille, joilta se on puuttunut. Punainen lippu taistelujoukon kärjessä näyttäytyy lauluissa ja runoissa keinona saavuttaa tuo ”mahdollinen maailma”.<sup>163</sup>

Moni lippukin puhdas tahriutuu  
kun sortajat juoniaan punoo  
luokkataistelus lippumme puhdistuu,  
kun vain työnnämme petturit kumoon,  
niin joukkoa voittoon johdattaa  
punalippu mi ilmassa hulmuu  
kiihtäen joukkojen veret.  
(TA-AR: *LUOKKATAISTELU*)

Lippujen symboloima ”mahdollinen maailma” on utopos: paikka, jota ei ole olemassa. Laura Aro käyttää käsitettä ”utopia”, kun ideologisten, propagandististen ja uskonnollisten laulujen kodin idea laventuu puhtaasti retorisesti. Laulujen aikamuoto on futuuri: utopia saavutetaan jossakin ja joskus. Ideologisten laulujen retorinen koti on maallinen, tämän puoleinen utopia, paremman tulevaisuuden, harmonian ja vapauden aatteen koti; uskonnollisissa lauluissa tuonpuoleinen, individualistinen koti, joka esiintyy ilmeisimmillään hautajaisvirsissä. Työväenlauluissa utopistinen koti on uusi yhteiskunta, jonka puolesta laulujen minät kollektiivina taistelevat.<sup>164</sup> Punainen lippu kutsuu utopiaan matkaavat subjektit ympärilleen, muodostaa heidät yhteiseksi, jolla on yhteinen ideologinen päämäärä: uusi, vapaa yhteiskunta.

Käy luokse lipun joka jo hulmuu  
yli koko maan  
ja sunkin orjan oka  
ja kahleet katkotaan.  
Työn köyhä koito nainen,  
käy mukaan taistohon  
niin kerran kirkkahainen  
sun päivä saapa on.  
(KA6-39: *TYÖLÄISÄIDILLE*)

Utopiaan johtava tie on sama sekä sodan aikaisissa että sen jälkeisissä lauluissa ja runoissa: taisto. Kuten vastapuolen kuvaus muuttuu jyrkästi sodan jälkeen, muuttuu myös tien sävy. Uuden nousun ja utopian kaikupohja on kaunan-, vihan- ja kostontunne. Utopian aika koittaa vankilasta vapautumisen jälkeen tai epämääräisessä tulevassa ajassa, ”kerran”. Laulujen ja

---

<sup>163</sup> Kaihovaara 1991, 49–50.

<sup>164</sup> Aro 2001, 182–188.

runojen syklisyyttä korostaa taiston motiivi, joka jälleen nousee punaisten kokemasta ahdingosta ja kurjuudesta.

Voima on mahtava kirveen ja kuokan;  
vallasta suistavat riistäjäluokan.  
Eläköön vapaus! huudamme julki,  
kuolema sille ken meiltä sen sulki!  
Kansalle kuuluvi tehtaaj ja pelot!  
Kaikuu jo sortajain hautajaiskellot  
Kumoustie  
voittoon vie.  
(KA6-93: *AURINGON NOUSTESSA*)

Porvarit nuo verihurtat  
Silloin, silloin vapisee.  
Kun vanki nousee komerostaan  
Kahleet kaameet kalisee.  
(TA-VT, 13: *TOIVO*)

Utopian aika on tulevaisuudessa. Laulujen ja runojen maailmassa sinne ei päästä koskaan perille, aikamuoto on eräänlainen ”jatkuva futuuri”. Punainen lyriikka ei milloinkaan kuvaa utopiaa ihanneyhteiskuntana suorasanaisesti. Sen löytää tarkastelemalla sitä, mikä on ja vaikuttaa nykyhetkellä, mikä halutaan muuttaa ja murskata. Utopiassa ihmistä ei orjuuteta eikä sorretta. Ihanneyhteiskunnassa vallan kahva kuuluu kollektiiviselle työläisvallalle nykyisen harvainvallan sijaan.

Me tahdomme murskata, kukistaa  
sen kaiken, mi ihmistä orjuuttaa.  
Me tahdomme murskata, hävittää  
tämän järjestelmän kurjan.  
Vain hyveet ja ihanteet säilyttää,  
pois karsia kaiken nurjan,  
ja rakentaa uutta ja parempaa,  
miss ei ole orjuutta, sorrantaa.

---

Alas kaikki vapauden sortajat!  
Alas herrojen harvainvalta!  
Alas lait, nuo harvojen laatimat,  
ja tilalle työläisvalta!  
Vasta silloin käy kansat onnehen,  
kun loppuvi valtiut roistojen!  
(TA-VVA, 177–179: *ORJEN HUOMEN*)

Utopiaan katsova maltillisempi linja on yhteneväinen vankileiri-teeman omaa syyttömyyttä argumentoivien laulujen kanssa.

Poista päältä surutarten leima  
tummat huoles pois haihtukoon  
Pääsi pystyyn, ryhtis olkoon reima,  
raskas mieles iloon vaihtukoon  
köyhällistö kolkkoon kahleitaan,  
kohta vapauten kello lyö  
Poistuu päältä kitutuksen yö.  
(Y. Virtanen: *VANKIN LAULU*)

”Uuden alun” laulut ja runot, joita *Vankin laulu* edustaa, kritisoivat valkoisten harjoittamaa kosto- ja väkivaltakierrettä. Niistä puuttuu myös oman identiteettiryhmän kosto- ja väkivaltakierteen lietsominen, uusi perspektiivi korostaa rauhaa. Uuden huomenen kuva on muuttunut utopiasta visioksi, joka on helpompi saavuttaa. Ryhmän laulut ja runot poikkeavat siinä määrin muun aineiston linjasta, ettei niiden kohdalla voida enää puhua yhtenäisestä ryhmäidentiteetistä. Kun työväenliikkeen kahtiajakautuminen alkoi juuri vuoden 1918 sodasta, voi näiden runojen katsoa edustavan rauhanomaista perspektiiviä suhteessa valtakulttuuriin.

Pyhä rakkaus veljeys kerran  
vie yhtehen kansat maan  
Nous valtahan ihmisen poika  
vihän voimia poistaan pois  
joka orja ja herrakin eikö  
jo nyt ihminen olla vois  
(TA-XXIX, 99/3, 13–14: *VANGIN TERVEHDYS*)

### *Verta ja ruusuja*

Punaisen symboliikan historia on täynnä vastakohtaisuuksia: punaista on käytetty paitsi synnin, veren, pahuuden ja kuoleman myös rakkauden, kauneuden, elämän ja voiton symbolina.<sup>165</sup> Liturgisessa käytössä se symboloi henkeä, verta, tulta ja vilpittömyyttä<sup>166</sup>. Punaisissa lauluissa ja runoissa keskeinen punainen symboli on lipun lisäksi ruusu. Veri ei välttämättä ole symboliarvoa kantava elementti, mutta lauluissa ja runoissa se on keskeinen ja näyttää kantavan myös symbolisia merkityssisältöjä. Mentaliteettihistoriallisessa perspektiivissä ruumiin tärkeimmät elämään ja kuolemaan liittyvät osat ovat sydän ja veri. Sydämeen tiivistyvät koko elämä ja elämän vertauskuvat: sykkivä sydän edustaa elämää; veri on koko ruumiille elämää antava neste. Kun sydämellä on ruumiskulttuurin historian kentässä positiivinen ja voimallinen sädekehä, vereen liittyy myös magiaa ja luonnonvoimaa. Verta ei ole kuitenkaan estetisoitu samalla tavalla kuin sydäntä.<sup>167</sup> Punaisessa symboliikassa veri on sydäntä keskeisempi, se estetisoidaan aatteen symboliksi ja sillä on lauluissa ja runoissa tärkeä rooli, hyvässä ja pahassa. Veren, elämänneesten, uhraaminen merkitsee elämän uhraamista.

---

<sup>165</sup> Kaihovaara 1991, 42.

<sup>166</sup> Mt. 42: Salmi 1985, 34–35.

<sup>167</sup> Lönnqvist 2000, 181; 187.

Punalippuni juurella vannoin,  
kun torvet ne kutsuen soi.  
Veren nuorena uhrata tahdon  
jos se veljille vapauden tois.  
(KA6-43: *PUNIKIN KAIHO*)

Veri voi olla oivallinen tehokeino vihollisen julmuuden kuvaamisessa. Joskus se saa makaa-  
bereja piirteitä. Näin käy varsinkin hidastempoisissa runoissa, joissa surmaa ei ohiteta kieli-  
kuvilla vaan sillä jäädään ’herkuttelemaan’.

Ja vangin rintahan teräksen  
nyt lahtari työntävi herjaten  
Ja hurmeen lämpimän juostessa hukkaan,  
hän tarttuvi kuolevan uhrinsa tukkaan  
ja kaulan katkovi säilällään  
vie pöydälle verisen pään.  
(KA6-104: *KUHMOISTEN NÄKY*)

Vuodatettu veri voi velvoittaa myös taistoon: *’Näiden veljien veri velvoittaa: Käy taistohon  
raatajarahvas!’<sup>168</sup>* tai koston: *’Veren ääni huutaa jo hurjasti maasta, se kaikuvi sorret un  
sydämeen.’<sup>169</sup>*

Usein toistuva kielikuva on verikylvö. Agraariyhteiskunnassa keskeinen viljanteko kylvöi-  
neen ja sadonkorjuineen on toiminut kielikuvan innoittajana. Kuten maahan istutettu siemen  
kasvattaa viljan, myös maahan kylvetty veri kasvattaa runsaan sadon. Tällöin laulut ja runot  
suuntautuvat uuteen huomeneen, utopiaan.

Eikö hurmekylvöksestä verilaiho nousiskaan?  
Turhaanko ois kaatunehet miehet parhaat Suomenmaan?  
(KA6-52: *VELJESHAUDALLA*)

Vaan kerran koittavi huomen  
kuin kurjat voiton saa.  
Verikylvöt sortajien  
sadon karttuvan kasvattaa  
Punalippumme silloin liehuu  
orjain posketkin purppuroi  
(TA-SP, s. 17: *HE KUOLEVAT*)

---

<sup>168</sup> KA6-94: *VELJESHAUDALLA*

<sup>169</sup> KA6-106: *HENNALAN VANKILEIRILLÄ*

Kukat, eritoten ruusu, on yleisessä lyriikassa paljon käytetty symboli. Väriinsä mukaisesti punainen ruusu symboloi rakkautta, musta ruusu voi toimia kuoleman allegoriana, kuten suomalaisessa iskelmässä *Musta ruusu*. Ruusua käytetään myös rakkaan metaforana, punaisissa lauluissa ja runoissa näin tapahtuu naisen fokalisoimissa teksteissä: *’Valkokaartin ki-väri taittoi kallehimman mun ruusuni.’*<sup>170</sup>; *’Minä armaani hangelta löysin, veri huurteisiin kaunitettu. Näin ainoon eloni ruusun, sen ijäksi omistetun.’*<sup>171</sup> Muiden punaisten symbolien tavoin se voidaan ymmärtää aatteen symbolina.<sup>172</sup> Muualla kuin hautakontekstissa kukka on poikkeuksetta punainen ruusu.

Silloin neito kuudentoista nuori  
elämää uhkuva punaruusu rinnassansa  
astuu eteen valkoisen  
Ampukaa – viaton olen  
mutta kuolemaa en pelkää  
(KA6-98: *URHOJEN MUISTOLLE VIIPURISSA 1918*)

Kukan yleisin funktio on sen rooli hautajaiskukkana. Ruusu paitsi koristaa hautaa, myös luo uusia kukkia, joiden versomista monesti jouduttavat haudalle vuodatetut kyöneleet. Ruusun ohella hautakukkia ovat orvokit ja liljat<sup>173</sup>, olennaista on punainen väri.

Niin ruusu veripunainen  
istuta haudallein  
se luopi siellä kukkia  
muistoksi aattelein.  
(KA6-8: *TUONELAN OVELLA*)

Jalon taatto teit työn  
petot mustimmat yön  
vaikka kumpusi tahrasivat  
Punaorvokin me sille istutamme  
Sitä kyöneleet kasvattavat  
(KA6-28: *PUNA ORPOJEN LAULU*)

Ruusujen kukkiminen on verrannollinen muistoon. Niin kauan kuin ruusut elävät, vainajan muisto pysyy elävänä: *’Kukkaiskumpus olkoon aina tuore, muistos kaunis kautta aikojen.’*<sup>174</sup> Kukkiminen vertautuu myös aatteen kukkimiseen: *’Sä kesken taiston kaaduit työn sankari uljas oot. Kukat hautakumullasi kauneimmin kukkikoon.’*<sup>175</sup>

<sup>170</sup> Yrjö Virtanen: *SURULAULU*

<sup>171</sup> Yrjö Virtanen: *KUOLLEITTEN MORSSIAN*

<sup>172</sup> Punalippu aatteen symbolina: *’Oli aatteensa varjoa vailla, punalippunsa puhtahinen’*. (SKS 1918/7, 300: *SURULAULU*)

<sup>173</sup> Mielenkiintoinen on punaisen ja valkoisen kahtiajakautuminen myös kukkien kohdalla. Ainoassa laulussa, jossa punainen sotilas surmaa valkoisen, valkoisesta käytetään metaforaa ’valkolilja’. Y. Virtanen: *VALKO LILJA*

<sup>174</sup> SKS 1918/7, 297: *PAAVO NYMANNIN MUISTOLLE*

<sup>175</sup> KA6-96: *TOVERIN HAUDALLA*

## Kuoleman kielikuvat

Laulujen kuolema kuvataan joko suoraan tai erilaisten kielikuvien avulla. Metafora on kieli- ja mielikuva, jossa kahden kategorian ainekset on yhdistetty tietyn kaltaisuuden perusteella<sup>176</sup>. Punaisen lyriikan ilmaisu *'kallehimman vei mun ruusuni'*<sup>177</sup> viittaa rakastettuun, kuolleen aviomieheen, jonka miellyttävyyden, arvokkuuden ja punainen aate muistuttavat kukkeaa, kaunista ja – punaista – ruusua. Personifikaatio on metaforan muoto, jossa esim. eläin tai eloton ilmiö saa inhimillisiä piirteitä. Lähelle käsitettä tulee antropomorfismi<sup>178</sup>. Punaisissa lauluissa luonto esitetään usein inhimillisenä myötäeläjänä tai tunteiden kuvastajana. Se voi myös esiintyä viestintuojana: *'Syys synkkä se kuiskaili mullen, ol en morsian kuollehille.'*<sup>179</sup>

Eufemismi on kiertoilmaus, jolla vältetään jyrkkää tai epämiellyttävää ilmaisua, esimerkiksi kuolemasta käytetään ilmaisua *'ikuinen uni'*. Jos ilmaistava asia on pelottava, voidaan siitä puhua eufemismein. Suomalaisessa perinteessä pelättäviä, *'väkeviä'* pe rsoonia ovat olleet esimerkiksi kuolleet, joiden nimiä vältettiin sanomasta, sekä karhu, jonka eufemismeina on käytetty mm. otsoa tai kontiota. Juha Pentikäisen mukaan on kuoleman kieltämistä, ettei kuolemaa mielellään sanota nimellään. Me *'siirrymme ajasta ikuisuuteen'*; *'nukumme kuolon uneen'*; *'tulemme viimeiselle veräjälle'*; *menemme 'Tuonen virran tuonne puolelle'*. Käyttämällä kiertoilmauksia, eufemismeja, kuolema siirretään pois omasta mielenmaisemasta.<sup>180</sup>

Kuoleman kieltämistä on Norbert Eliasin mukaan myös tapa, joilla kuolleista puhutaan ikään kuin he olisivat vielä jossain mielessä olemassa, eivät pelkästään elävien muistoissa vaan heistä riippumatta. Hän esittää tästä esimerkkinä koulukirjan, jossa lapsille kerrotaan kuolleesta läheisestä tyyliin: *'isoisä on nyt taivaassa, äitisi katselee sinua taivaasta, pikkusiskosi on nyt enkeli.'*<sup>181</sup> Elias näkee esimerkin kuvastavan sitä, kuinka lujasti yhteiskuntaamme on juurtunut pyrkimys kätkeä, varsinkin lapsilta, inhimillisen olemassaolon peruuttamaton lopullisuus kollektiivisiin toiveajatuksiin ja varmistaa kätkeminen tiukalla sosiaalisella sensuurilla.<sup>182</sup> Thanatologi Andrei Demitshevin mukaan olemme kuolemasta puhuessamme kielen

---

<sup>176</sup> Viikari 1990, 82–83.

<sup>177</sup> Y. Virtanen: *SURULAULU*

<sup>178</sup> Viikari 1990, 83.

<sup>179</sup> Y. Virtanen: *KUOLLEITTEN MORSSIAN*

<sup>180</sup> Pentikäinen 1990, 196.

<sup>181</sup> Näyte koulukirjasta: *Religion, Bilder und Wörter* 1974, 121.

<sup>182</sup> Elias 1993, 32; 38.

vietävissä. Tällä hän tarkoittaa harhailuamme sanojen, joiden merkitys ei ole täysi, keskellä ja luulotteluamme, että puhumme kuolemasta, koska kuolema horjuttaa ja poistaa juuri merkityksen. Kuolema on jotakin merkityksen sijasta, erityisellä tavalla käytettynä se antaa illuusion kuolemasta käytävästä keskustelusta. Siksi kuolema on Demitshevin mukaan aina kielikuva, kieltäminen.<sup>183</sup> Käyn seuraavissa luvuissa läpi punaisille lauluille ja runoilte ominaisia kuvaustapoja ja pohdin, näkyykö niissä eufemismien lisäksi muita kuoleman kieltämisen merkkejä.

### *Tuoni ja Tuonela*

Vanhon kalevalaisten runon Tuonela, jossa elämä on pääosin samanlaista kuin maan päällä, on jakamaton kuolleiden valtakunta: sekä vainajien iloton asuinpaikka että toispuoleisesta tietoa hakevien samaanien matkakohde. Kun kreikkalais-roomalaisessa mytologiassa Kheiron kuljettaa kuolleiden varjot lautallaan joen yli, kalevalaisissa runoissa saattajan roolissa on Tuonen Neito.<sup>184</sup> Kristinusko jakoi Tuonelan kahtia. Keskiajalle ajoittuvat runot sisältävät jo kuvauksia taivaasta sekä helvetistä, Manalasta. Taivas on kirkas ja lämmin jumalten ja heidän juominkiensä asuinsija, kun Manalassa vallitsee ikuinen pimeys.<sup>185</sup> Yleinen valon ja pimeyden, valkoisen ja mustan, dikotomia juontanee Raamatun luomiskertomuksesta, jossa Jumala erottaa valon pimeydestä ja toteaa valkeuden hyväksi<sup>186</sup>.

Punaisissa lauluissa ja runoissa tuonela näyttäytyy yleensä enemmän kuoleman eufemismina tai synonyymina kuin fyysisenä paikkana. *’Vapauttako sanoitte tuovanne oi jos toitte niin tuonelan maasta<sup>187</sup>’*: Tällöin vapaus osoittautuu vääränlaiseksi vapaudeksi, jossa kuolema toimii ei-toivottuna vapauttajana. *’Tuonelan ovi’* esiintyy paitsi yhden toisinnon nimessä, myös laulun tekstissä: *’Varhain jo aukevi tuonelan ovi odotellen julmia valkoisia’<sup>188</sup>*. Ovi edustaa elämän ja kuoleman konkreettista rajaa. Se, mitä sen takana on, eivät laulut kerro. Surun murtama saattaa myös pyytää kuolemaa vapauttajakseen: *’Tuonela vapauta sydän*

---

<sup>183</sup> Demitshev 1999, 164.

<sup>184</sup> Ks. Pentikäinen 1990, 31–32.

<sup>185</sup> Mt. 32: Haavio 1967, 315–341.

<sup>186</sup> Heiskanen 1985, 94.

<sup>187</sup> SKS 1918/4, 303.

<sup>188</sup> TA-AR: POHJAN TUULI

*tuskani*<sup>189</sup>”: Tuonelan paikalla voisi hyvin olla ’kuolema’, joten katson tämänkin ilmaisevan tuonelan ymmärretyin kuoleman synonyymiksi. Kristillisen dikotomian Manala, pimeyden paikka, näyttäytyy vain kerran: ”*Ja se on kuni porras, johtava pois manan maasta, mis valot ei välkä.*”<sup>190</sup> Kreikkalaisen mytologian Haades-vaikutteista taas kielii seuraava runo-ote, jossa ruumisvankkurit vertautuvat Kharonin lauttaan:

Mutta aamulla ajavat pihalle vankkurit raskaat,  
Kharonin lautta, kuoleman laiva.  
Luurangot, jotka eivät leipäjonoon nousseet,  
kuin halot niihin kuormataan  
Ne ovat keveitä nostella, ne ovat ohuita niin  
niitä paljon mahtuu vankkurikuormaan,  
niitä paljon mahtuu Salpaisselän sanaan.  
(TA V, 67: VANKILEIRIN KUVIA)

Tuoni sisältyy laulujen yleisimpiin metaforiin. Usein se saa sanaparikseen viikatteen: ”*tu onen viikate se täällä niittää saalistaan*”<sup>191</sup>; tai korvaa sen ottamalla sen paikan: ”*tuoni silloin mun armaani kaasi*”<sup>192</sup>. Viikate lienee löytänyt tiensä kirjalliseen ja suulliseen perinteeseen kuvataiteista. Alun perin Saturnuksen, roomalaisen maanviljelyn ja ajan jumalan, attribuuttina ollut viikate päättyi 1300-luvun lopulla kuvataiteisiin: kuoleman personifikaation, luuran-komiehen, käteen ilmestyi viikate. Kuolema on tunnettu ”suurena elonkorjaajana”: aika ja kuolema korjaavat satoa viikatteen lailla.<sup>193</sup>

Myös muissa kuoleman metaforissa viikatteella ja heinällä on keskeinen osansa: kuolema ryöstää parhainta viljaa, surma kaataa parhaan elon ja peittää lopun hallayöhön. Viljanniitto saa luokkasodallisen aspektin, kun metafora saa määreekseen valkoisen värin: ”*Viha valko inen silloin niitti viljaa - - isän valkea viikate mies kun löi*”<sup>194</sup>. Kuoleman personifikaatio voi edustaa myös mustaa väriä: ”*sadat sylihinsä sulki niittomiesi tuonen musta*”<sup>195</sup>. Pimeyden ja mustuuden ”pahuus” voi ilmetä myös tuonen yön aukeamisella ja tuonen tummilla tahdeilla. Persoonallisempia ilmauksia tuoni saa kuolemanpelon yhteydessä: ”*Kuiskii ha amut satain vuotten takaa, tuolla puolen tuonen tavataan.*”<sup>196</sup>, eräänlaisena personifikaationa:

<sup>189</sup> TA-AR: MORSIAMEN KAIHO

<sup>190</sup> TA-AR: MENNEEN JA TULEVAN LAULU

<sup>191</sup> KA6-5: PUNAVANGIN HYVÄSTIJÄTTÖ

<sup>192</sup> Y. Virtanen: KUOLLEITTEN MORSSIAN

<sup>193</sup> Heiskanen 1985, 92.

<sup>194</sup> TA-AR: KAUHUN VUONNA

<sup>195</sup> TA-AR: KUOLEMAN SAARELLA

<sup>196</sup> SKS 1918/7, 299: KUOLEMAN VARJON ALLA

*'tuonen enkeli lempivi siell'*<sup>197</sup>” tai surtaessa nuoren elämän päättymistä: *'Vaan kuinka ku k-  
ka puhkesi nyt juuri kukkimaan, sen tuonen halla tempasi yrtiksi kuolonmaan.*<sup>198</sup>”

### *Uni- ja matkametaforat*

Folkloressa uni tarkoittaa sekä siirtymätilaa tästä maailmasta seuraavaan että kuoleman me-  
taforaa<sup>199</sup>. Punaisissa lauluissa ja runoissa juuri uni on keskeinen kuoleman metafora. *'Niin  
helliös hyväillen karu hiakka povessas uinuvia urhoja, ei tiänyt sääliä vihan miakka ei oi-  
keutesta murhaajat*”<sup>200</sup>; *'Oi nuku veli taistelussa uupunut, on kalpas hervonnut, on silmäs  
sammunut*<sup>201</sup>; *'Te uinukaatte rauhassa sankar'unta*<sup>202</sup>; *'On veljes -hauta se surmattujen,  
siel' onnen unta he nukkuu.*<sup>203</sup>” Uni-metaforaa käyttävistä lauluista ja runoista suurin osa  
kertoo teloituksissa surmansa saaneiden kuolemasta. Tällöin nukkuminen vertautuu rauhaan,  
johon väsyneen on hyvä vetäytyä. Maan päälle jääneet jatkavat veljen viitoittamaa taistelun-  
tietä.

Elämän metaforana käytetään usein matkaa. Tällöin matkamme alku käsitetään syntymäksi  
ja sen päätepiste, viimeinen etappi, kuolemaksi. Kuljemme *'kehdosta hautaan*”. Myös tu o-  
nella on oma tiensä, jota *'viitoittaa vain tuskan kyyneleet*<sup>204</sup>” tai *'Toiset oottavat, kunnes  
heille tulee vuoronsa tuonen teille.*<sup>205</sup>” Kuolemaa kohti kuljetaan: *'Kerro terveiseni, kuuhut  
kulta, kerro kuljen myöskin kuolemaan*<sup>206</sup>” tai kuolema itse *'kulkua t eki*<sup>207</sup>”. Tien – elämän  
– äkillinen loppuminen kuvataan usein verbillä *'katketa*: *'V erileikeissä Tampereen katkesi  
kaunis tiesi.*<sup>208</sup>”, *'Taistojen tiesi lyhyt ja kaunis katkesi kaikille mur eheks.*<sup>209</sup>” *Katketa voi  
myös elämä: 'Nuori elämä katkesi kesken kukkivan keväimen*<sup>210</sup>” tai aineellinen esine, johon

<sup>197</sup> KA6-22: *VELJES-HAUDALLA*

<sup>198</sup> TA XXIX 99/3, 22: *KUOLON KELLOT*

<sup>199</sup> Warner 2000, 71.

<sup>200</sup> KA6-1: *LAUSUIN SANKARI HAUTALLA*

<sup>201</sup> KA6-95: *VELJEN HAUDALLA 1918*

<sup>202</sup> KA6-94: *VELJESHAUDALLA*

<sup>203</sup> KA6-22: *VELJES-HAUDALLA*

<sup>204</sup> KA6-8: *TUONELAN OVELLA*

<sup>205</sup> TA-AR: *KAATUNEITA JA LANGENNEITA*

<sup>206</sup> SKS 1918/7, 299: *KUOLEMAN VARJON ALLA*

<sup>207</sup> KA6-68: *TALVI 1918 VUONNA*

<sup>208</sup> SKS 1918/7, 301: *KOULUTOVERIN MUISTOLLE*

<sup>209</sup> SKS 1918/7, 299: *SANKARITTAREN MUISTOLLE*

<sup>210</sup> KA6-30: *KAATUNEEN PUNAKAARTILAISEN MUISTOLLE*

elämä vertautuu: *”Jos mun katkee jousen jänne jos mun täytyy kuolla tänne<sup>211</sup>”*. Jouseen liittyvä nuoli voi olla myös kuoleman attribuutti: *”Väistää ken voi ku olon vasamaa?<sup>212</sup>”* Kuolemaa eufemistisesti kuvaaville verbeille on ominaista niiden esittämä lopullisuus: valkokaartin kivääri taittaa kalleimman ruusun, kylmät impyvet vievät armaan saalikseen, elämä sortuu, lämmin lempi jäähtyy, nuoret rinnat lakkaavat sykkimästä, elon liesi sammuu, suolla suistutaan surman suuhun.

Yhdeksi lauluryhmäksi voisi määritellä auditiivisten kielikuvien kuolemat, jolloin kuoleman yhteydessä mainitaan meluisa äänimaisema: *”Soi surman pauke kun koi rusoposkinen te r-vehti yötä.<sup>213</sup>”*; *”Sinkuu ääni salparautain, tuonen tummat tahdit.<sup>214</sup>”*; *”Kuularuiskun ku olon viesti soi.<sup>215</sup>”*; *”Kuularuiskulla hymniä soitettiin ja Hennalan korpehen haudat tiin.<sup>216</sup>”* Taistojen toivokkaat tykin jyskeet, jotka säestivät sorrettujen puolesta taistelevia, ovat muuttuneet sotien jälkiselvittelyjen toivottomiksi teloittajien kuularuiskuiksi.

---

<sup>211</sup> TA-VT, 5: WANKI ISÄN AATOKSIA

<sup>212</sup> SKS 1918/7, 299: KUOLEMAN VARJON ALLA

<sup>213</sup> TA XXIX 99/3, 19: MURJU RUNO

<sup>214</sup> TA-VT, 2: AJAN KIELTÄ

<sup>215</sup> SKS 1918/7, 299: KUOLEMAN VARJON ALLA

<sup>216</sup> KA6-113: VANGIN MUISTOJA 1918

## 5. KUOLEMAN KÄSITTÄMINEN

### Kuolema käsitteenä

Kun kuolema käsitteellistetään, tulisi Juha Pentikäisen mukaan erottaa kuoleminen (dying) ja kuolema (death). Kuoleminen edustaa kuolemaa biologisena prosessina, kuolemalla taas on suhde kulttuuriin, jossa kuolema tapahtuu. Kuoleman voi jakaa myös fyysiseen ja sosiaali- seen kuolemaan.<sup>217</sup> Vanhojen suomalais-ugrilaisten sielukäsitysten tapaan esi-isillämme on ollut käsitys useammasta kuin yhdestä sielusta. ”Henki” on elämänvoima, ihmisen ja elä i- men ruumiintoimintojen edellytys. Elämä jatkuu hengen varassa ja häviää viimeisen henkä- yksen myötä. Kuolleesta käytetään sanontaa: ”henki on lähtenyt”. ”Itse” taas on tajuava m i- nä, eräänlainen varjosielu, joka saattaa poistua ruumiista esimerkiksi unen aikana: itsetön on tajuton, sieluttomassa tilassa. Päinvastoin kuin ”henki” jatkaa ” itse” elämäänsä hengenläh- dön jälkeen. Yleisen kansanuskon mukaan sielu elää ennalta määrätyn ajan. Jos ihminen surmaa itsensä, hän tulee kummittelemaan niin kauan kuin hänen elämänsä olisi jatkunut. Kaksinaisesta sielukäsityksestä johtuen ihmisen elämän voi jakaa fyysiseen elämään ja itsen elämään. Voidaan puhua myös sosiaalisesta elämästä, joka alkaa siitä, kun ihminen on ni- mensä kautta hyväksytty sukuunsa. Sosiaalisen elämän, joka yleensä on fyysistä lyhempi, päätöskohtana on esim. taloudellisen ja yhteiskunnallisen toiminnan päättyminen.<sup>218</sup>

Myös venäläinen thanatologi, Andrei Demitshev, erottaa kuoleman kolme modusta: ruumiin kuoleman, tajunnan kuoleman ja sosiaalisen kuoleman, joka johtuu kaikkien sosiaalisten siteiden katkeamisesta. Demitshevin mukaan ihminen voi kokea sosiaalisen kuoleman, vaik- ka ruumis ja tajunta vielä eläisivät: maallisen elämän jättäminen, uskonnollinen ja filosofi- nen erakkous katkaisee tietosti sosiaalisen elämän suhteet.<sup>219</sup> Demitshevin kuolemantarkaste- lu ei ole Pentikäisen tapaan retrospektiivista: puhuessaan kuolemasta inhimillisen olemisen todellisuutena hän tarkoittaa myös nykyisyyttä.

---

<sup>217</sup> Pentikäinen 1990, 7-8.

<sup>218</sup> Mt. 3-8.

<sup>219</sup> Demitshev 1999, 147.

## Merkityksellinen ja merkityksetön kuolema

### *Kuolema miehuuden kentillä*

Perinteisessä länsisuomalaisessa kuolemankulttuurissa yllättäen tapahtuva äkkikuolema, oli se sitten tapaturmainen tai äkillisen sairauden aikaansaama, on koettu poikkeukselliseksi ja pelättäväksi. Toivottavaa oli, että sekä kuoleva että omaiset saattoivat valmistautua kuolemaan. Kuolemanenteitä tarkkailtiin ja niistä keskusteltiin. Kuolema ei saanut tapahtua yllättäen, kuolevan luona valvottiin, mahdolliset riidat hänen kanssaan pyrittiin sopimaan, uskormusten mukaan sovittamattomat erimielisyydet vaikeuttivat kuolintapahtumaa.<sup>220</sup>

Kuolema sodassa on aina poikkeuksellinen. Jos hyvän kuoleman kriteereinä pidetään kuolemaa, joka tapahtuu kotona läheisten läsnä ollessa, voidaanko sodassa kaatumisessa nähdä mitään hyvää? Norbert Elias näkee ihmisen kuolemisen tavan riippuvan paljolti siitä, missä määrin kuoleva ihminen tuntee elämänsä olleen tyydyttävää ja merkityksellistä – tai epätydyttävää ja merkityksetöntä. Eliasin mukaan voimme olettaa kuolemisen olevan helpompaa ihmisille, jotka tuntevat tehneensä oman osuutensa ja vaikeampaa niille, jotka ovat mielestään menettäneet elämänsä päämäärän; erityisen vaikeaa niille, jotka tuntevat, että heidän kuolemansa tapa on merkityksetön.<sup>221</sup>

Sodassa kuolleet mielletään Eero Kuparisen sanoin: ”urhoina kaatuneiksi”, sankarivainajiksi, joiden muistoa jälkipolvet kunnioittavat erilaisin muistomerkein<sup>222</sup>. Vaikka valtakulttuuri näki punaiset ja heidän asekaartinsa maanpettureina ja kapinallisina, eikä heidän muistoaan kunnioitettu muistomerkein, punaisten omalle identiteettiryhmälle he näyttäytyvät sankarivainajina. Taistossa kaatuneiden aseveljien kuolemat ovat sankarikuolemia samaan tapaan kuin valkoisten kuolemat ovat omille sisäryhmäläisilleen.<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> Pentikäinen 1990, 61–65.

<sup>221</sup> Elias 1993, 58.

<sup>222</sup> Kuparinen 1999, 154–157.

<sup>223</sup> Kun Pekka Gronow (1969, 56–57) väittää punaisten laulujen retoriikan olevan yhdenmukaista isänmaallisten laulujen retoriikan kanssa, sopii väite juuri sota-aiheisiin lauluihin. Tietynlainen isänmaallisuus näkyy myös punaisissa lauluissa, olkoonkin, että se eroaa valtakulttuurin käsittämästä isänmaallisuudesta. Suomi on laulun punaisille oma isänmaa siinä kuin valkoisillekin: *Jos synnyin maamme lahtareista vapautuis, niin ilo laulu kuuluis kauvas Eteniin.*” (KA6-84: *POLSEVIIKIN VIRSI*); ”Synnyinmaani murherikkaat, muistorikkaat tantereet, joita ovat veljet parhaat, hurmeellansa kasteleet” (KA6-52: *VELJESHAUDALLA*); ”*Toiset haavoissansa vaikertaa, veljes vereen peittyä synnyinmaa*” (KA6-49: *VANKIN LAULU*). Myös Laura Aro (1991, 182–188) toteaa saman vertaillessaan oikeisto- ja vasemmistoradikalismien lauluja: molempien osapuolten avoimen propagandistisissa lauluissa on samanlainen voitontahto ja luottamus tulevaisuuteen.

Mutta kallista vaan ja kaunista on  
miahuuten kentillä kuolla,  
aarre suuri se on voitto voittamaton,  
henket kummuilla kuiskivat tuolla.  
(KA 6-21: *VELJES HAUTALLA*)

Taistoa motivoidaan kuolemankenttä-tyyppisillä lauluilla: *’Ylös eespäin elämä kutsuu yli kuoleman kenttien! Maan herruus vallatkaatte, ja vapaus kansoille. Meitä eespäin elämä kutsuu yli kuoleman kenttien.’*<sup>224</sup> Elämisenarvoinen elämä voidaan saavuttaa vain kulkemalla läpi kuoleman kenttien. Taistelun kuvaaminen kuoleman kentiksi ei luo harhakuvia tehtävän helppoudesta. Se ennakoi henkien uhraamista, mutta samalla haastaa taistoon lähtijät *’kilpa-juoksuun kuoleman kanssa.’* Voittajaa odottaa vapaus ja elämä.

Vastakohtaan vapaus-alistuminen lisäksi taistoa motivoidaan kahtia asettelulla vapausvankila: *’Ken eloonsa jatkaa haluais tyrmässä. Kun vapauteen tiämme viä kalpa kätessä. Kas kunnialla kuolla on miähen tehtävä ja eestä oikeuten ain antaa henkensä. Sen ylväs teko pyhä min kätkee ikuisuus, ja siitä uuteen kevääseen taas nousee laiho uus. --- Kas barrikaadeilla-han on pyhin urhokkuus, ja ihmis elon yllä on kuulas avaruus. Tää taisto on heille riamu mi rintaa kohottaa, ja oikeuden puolesta vain elo armon saa.’*<sup>225</sup> Miehen tehtävä on kuolla kunnialla ja antaa henkensä oikeuden puolesta. Kun vaihtoehtona on vankila – joka voidaan ajatella joko denotatiivisesti tai konnotatiivisesti – tehtävän välttämättömyys korostuu. Taistelu on paitsi kunniaakasta myös riemullista. Mikäli kuolema taistelussa osuu omalle kohdalle, on kaatunut ollut mukana uuden sadon kylvämisessä ja näin auttanut uutta laihoa.

Sankarikuolema esitetään tavoittelemisen arvoisena myös muistoarvonsa vuoksi. Sankareita ja sankarittaria ei unohdeta. Heidän muistoaan kantavat paitsi nykyinen myös tulevat sukupolvet:

Sä kaikkesi kannoit,  
henkesi annoit vapauden aamun alttarille,  
siksi muistosi elää, uutena herää  
se aina polville nouseville.  
(TA V, 9: *SANKARITTAREN MUISTOLLE*)

Kun laulun tai runon henkilö kuolee taistellessaan aatteensa puolesta, hän jää elämään aatteensa myötä. Yksilö ei ole kuollut turhaan vaan on osallinen taistelijoiden ketjussa: ennen

---

<sup>224</sup> TA V, 93.

<sup>225</sup> KA6-29: *ERÄS TAISTELU 1918*.

häntä on taisteltu, hän otti osaa taistoon, nyt muut jatkavat hänen taistoaan: *'Luulevat vapausaatteen minun laillani kuolevan näin, mutta tuhannet nousevat jälleen ja taistelu jatkuu vain.'*<sup>226</sup> Niin kauan kuin taistelu jatkuu ja pitää toivoa yllä, yksilö jatkaa sosiaalista elämäänsä. Sosiaalisen elämän jatkuvuutta symboloivat laulujen ja runojen punaiset ruusut, muiston ja aatteen ylläpitäjät.

Kuolema, joka on tapahtunut ennen häviötä ja vankileirille joutumista, nähdään ”parempana” kuolemana. Taistossa kaatunut säästyi sodan jälkeisiltä vankileireiltä, joissa kuoleman läsnäolo oli jokapäiväistä:

On monet näistä tuomittu moniksi vuosiksi vankilaan  
vaan toiset niistä pelastui uljaalla kuolollaan.  
(TA XXIX, 99/3, 9-10: *VANGIN LAULU*)

Ei tarvinnut, Eevi kokea sun häviön raskasta kuormaa,  
sait nukkua keralla ihantees niin voitonvarmana, nuorna.  
(SKS 1918/7, 301: *KOULUTOVERIN MUISTOLLE*)

Oi miksi en kaatua saanut missä kuulat ne viuhuen soi,  
missä virtasi nuori hurme tulet murhaten salamoit?  
Olis kuolema ollut kaunis siellä taistelun innossa,  
ei kuolemanleirissä tarvis vihan kahleissa raahustaa.  
(TA V, 95-96: *VANKITYTTÖ*)

## Edestä aatteen

Sodan jälkeisten ja vankileireillä tapahtuneiden teloitusten ja nälkäkuolemien voisi olettaa olevan merkityksettömiä kuolemia. Kun taistelu on jo hävitty, ei enää tarvita lisää uhreja. Punaiset laulut ja runot ovat tässä suhteessa erinomaisia kuoleman merkityksellistäjiä. Poikkeuksen muodostavat vain ne laulut ja runot, joista puuttuu uuden huomenen teema. Hyvin useissa se kuitenkin on. Uuteen huomeneen tähyilevät tekstit muuttavat muuten merkityksettömiltä tuntuneet kuolemat merkityksellisiksi. Punaiset laulut ja runot kantavat yli silloisen sukupolven. Kuten sankarien muisto elää tulevissa polvissa, joskus utopia ”maapäällisenä paratiisina” voidaan nähdä vasta tulevien ”toivon tähtpäiden” onnekkaana osana .

---

<sup>226</sup> KA6-27: *KUOLEMAAN TUOMITUN VIIMEINEN KIRJE*

Aatteellinen suhtautuminen kuolemaan lisääntyy sodanjälkeisissä runoissa. Aatteen puolesta uhrautuminen tekee kuolemasta merkityksellisen. Taistossa kaatumisen tapaan kuoleva ei tunne kuolevansa turhaan. Aatteen korostaminen voi lievittää omia tuntemuksia kuoleman edessä, samalla se toimii konatiivisena viestinä muille: ”Minä voin kuolla aatteen puolesta, niin sinäkin.” Näin kuolema saa glorifioidun kuvan, mikä korostuu jäljellejääneiden muistelussa:

Isät, veljet, sulhot, armaat  
miehet parhaat, naisetkin  
Henkensä uhrasivat puolesta aatteen jalon  
Urhoisasti, pystypäin tietoisena  
että matka vaivaloinen,  
päättyy kuolohon

---

Ampukaa – viaton olen  
mutta kuolemaa en pelkää  
Edestä aatteen jalon pyhän  
elämäni nuoren  
uhraan minäkin  
kanssa tovereitten viattomain  
(KA6-98: *URHOJEN MUISTOLLE VIIPURISSA 1918*)

Kun taiston ja aatteen puolesta koetut kuolemat nähdään ”hyvinä” kuolemina, kuoleman synnyttämässä kostomentaliteetissa kuolema kohdataan kielteisesti. Kostomentaliteetti nousee teloituksista, ei niinkään rintamalla tapahtuneiden kuolemien vuoksi. Se on riisuttu kaikesta ”kunniallisuudestaan” ja sen voi hyvittää vain kosto.

Vaan veri veljien huutaa maasta  
soi ääni taivaalle syyttömäin ---  
niin orvon oikeus kerran koittaa  
saa rauhan veremme viatoin  
(KA6-61: *TUOMIOKELLOT*)

Vaan kerran kun nostan mä punaisen vaateen,  
niin vaadin sun kuolemasi lunnaita.  
Kuolosi kostolle kulkee mun tieni,  
sinua en voi minä unhoittaa  
(TA-AR: *MUISTO TOVERILLE*)

Tosin vainajien puolesta kostamisen ei tarvitse merkitä uusia surmia:

Punakaartilaisten tyttäret nyt kostaa  
miesten menetyksen monin kerroin saa.  
Uuden sukupolven pinnalle kun nostaa  
pikku punikeita täynnä koko maa.  
(KA6-72: *PUNAKAARTTILAISTEN MARSSI*)

Laulujen ja runojen kuolemankäsityksiä tarkasteltaessa pitää muistaa, että kuolemat ovat yleensä muiden kuin kuolevan itsensä fokalisoimia. Niinpä niiden kuoleman diskurssin sävyissä saattaa olla ristiriitaisuuksia.<sup>227</sup> Yleensä fokalisoija ja fokalisoitu kuitenkin jakavat ideologisen katsantonsa. Suurin osa vankileiriaikaan sijoittuvista lauluista ja runoista ovat ulkopuolisen, muun kuin kuolevan itsensä, näkökulman tulkkeja.

Kun kuolema nähdään lepona, se saa toisinaan samanlaisia sävyjä kuin ne ”kuoleman kehto-laulut”, joissa hauta kuvataan kotoisaksi ja lempeäksi paikaksi, jossa pienen lapsen on hyvä levätä.<sup>228</sup> ”Lepo herttainen heillä on siäl; siäl onnen unta he nukkuu<sup>229</sup>”. Kun kuolema yhdistetään lepoon, se tehdään lauluissa ja runoissa, jotka kertovat vainajien elonaikaisista kärsimyksistä ja koettelemuksista. Tällöin joko kuvataan punavangin viimeisiä aikoja tai menetysten tuomaa elämänpessimismiiä, joka tulee päättymään vasta kuolemassa:

Tauonnut jo ompe tuska, tuima,  
päättynyt on polku, orjantappurainen.  
Rauhassa nyt lepää punavanki,  
kuolonpelko särje sydäntänsä,  
ruoskain iskut revii lihojansa,  
nälkä ei nyt vaivaa vatsassansa,  
kaikki nyt jo ohi ompe hältä.  
(KA6-97: PUNAVANGIN HAUDALLA 1919)

On elämäni synkkä ollut täynnä huolia  
ei ole ollut osanani tanssia ruusuilla  
vaan murheet, vaivat, taistelut on ollut osani  
siksi surmanluoti lopettaa mun huoleni.  
(KA6-4: Nyt halki ilman...)

Usein hauta on ”vain” hauta, vailla erityisiä määreitä. Se saatetaan kuvata myös kotoisan ja lempeän paikan vastakohtana: ”Harmaja hyinen kalmiston povi, kä tkevi satoja sankaria --- Harmajan haudan musta multa runnellut ruumiimme peittää.”<sup>230</sup>; ”Tonne kolkoon kalmitohon kätkevät mun armaani<sup>231</sup>”.

Neutraalina kuolema näyttäytyy silloin, kun siihen suhtaudutaan tyynesti. Tällöin itse kuolintapa jää taustalle ja kuolema nähdään neutraalina, välttämättömänä seikkana, joka tulee kohtaamaan kaikkia kuolevaisia:

Ei kukaan tiedä elämänsä missä päättyy tie.  
Se luonnon laki kaikille on yhteinen.  
(KA6-6: ELÄMÄN LAKI)

Ei tiedä koska hetki lyö,  
vaan silloin loppuu yö.  
On unikuva elämä ja turhaan raukei työ.  
(KA6-5: PUNAVANGIN HYVÄSTIJÄTTÖ)

<sup>227</sup> Ks. s. 79: Eevin muistoruno

<sup>228</sup> Pentikäinen 1990, 181.

<sup>229</sup> KA6-21: VELJES HAUTALLA

<sup>230</sup> TA-AR: POHJAN TUULI

<sup>231</sup> Y. Virtanen: SURULAULU

## Minän ja toisen kuolema

Andrei Demitshev erottaa kuolemaan suhtautumisen mallit destruktiiviseksi ja konstruktiiiviseksi strategiaksi. Destruktiivisessa tabuoinnissa kuolema ja kuoleminen syrjäytetään arkipäiväisestä inhimillisestä olemassaolosta. Se mallittaa yksilön suhdetta ennen kaikkea omaan kuolemaansa ja pyrkii pyyhkimään oman kuoleman mahdollisuuden siirtymänä omasta olemisesta olemattomuuteen. Konstruktiiivinen strategia hyväksyy kuoleman olemattomuuden mallina ja antaa sille merkitystä luovan funktion, mutta menettelymalli syntyy helpommin suhteessa toisen kuolemaan.<sup>232</sup> Perinteinen käsitys kuolemasta perustuu toisen kuoleman vastaanottamisen analyysiin. Se astuu kielteiseksi koetun oman kuoleman ulkopuolelle ja mahdollistaa sen positiivisen merkitystä tuottavan sisällön. Tätä oman kuoleman ja toisen kuoleman epäsymmetriaa monimutkaistaa vain läheisen ihmisen kuolema, jossa kaksi vastakkaista suhdetta kuolemaan yhdistyy. Toisen kuolemaa voidaan ajatella myös mikrokuolemana, erityisesti, jos vainaja on rakastettu ihminen. Erotessaan toisesta ihminen kuolee hänen poikanaan/tyttärenään, isänään/äitinsään, puolisonaan.<sup>233</sup>

Lauluissa ja runoissa jako konstruktiiiviseen ja destruktiiviseen strategiaan on selkeä – sillä erotuksella, että omaan kuolemaan ei suhtauduta kielteisesti: negatiivisena kuolemana koetaan vain läheisen ihmisen aiheuttama mikrokuolema. Kielteisimpiä kuvia aiheuttavat naiskuvien yhteydessä käsittelemäni nainen kuoleman objektina –ryhmän kuolemantapaukset. Kun itkuvirsissä käsitellään omaa kuolemaa, se nähdään toivottavana vaihtoehtona elonkaikeille kärsimykselle. Punaisissa lauluissa ja runoissa varsinaiset kuolemantoiveet ovat harvinaisia. Esimerkkinä käyttämäni runo kertoo Iso-Mjölön vankileiristä, jossa runon minällä on tapahtumiin retrospektiivinen ote:

Oi valkovouti, mikset auta, murhaa?  
Nyt sammuttaa saat koston, verenjanos:  
Armahda, anna lahja – lyijypanos!  
Oot ihminen, lie sydän rinnassasi;  
sull' valta, aseet– kaikki ominasi!  
Mä kuollut lien, mut miksei silmä sammu  
Vain yksi pyyntö: sääli, pistä, ammu!  
(KA6-115: *ISO-MJÖLÖ*)

<sup>232</sup> Demitshev 1999, 32–33, 64.

<sup>233</sup> Mt. 171–173; 180.

Suhde omaan kuolemaan näkyy hyvästeissä, joita kuolemaantuomitut jättävät omaisilleen. Kun auditiivisiin hyvästeihin ei annettu mahdollisuuksia, ne tapahtuvat kirjeitse.

Älä itke armahin vaimo älä lapseni kultainen  
ei rikos mun miältäni paina on lohtutus viimeinen  
luulevat vapausaatteen minun laillani kuolevan näin  
mutta tuhannet nousevat jälleen ja taistelu jatkuu vain.  
Mulle kylmästi ilmoitettiin valmistautu kuolemaan,  
kuin aamulla kello lyö viisi minut silloin ammutaan  
minä tiätän että tuskaa sulle tämä tieto on tuottava  
mutta muista että uhreja aina meidän taisto on vaativa  
Anna anteeksi rakkahin vaimo, mitä tuskaa tuotinkaan,  
mutta luokkamme taistelua en pettänyt milloinkaan.  
sen eestä kaikkeni annoin siksi henkeni ottavat  
Mutta kosto on tuleva vannon vielä kaikesta vastaavat.  
(KA6-27: KUOLEMAAN TUOMITUN VIIMEINEN KIRJE)

Omaa kuolemaa ei nähdä kielteisenä jos ei toivottavanakaan. Kielteistä leimaa luo vain huoli vaimon kokemasta tuskasta ja mielipahasta. Muuten kuolemaantuomittu voi kuolla puhtaalla omallatunnolla: vapauden puolesta taistelemisen ei ole rikollista. Oma kuolema saa uhrauksen sävyjä: taistelu vaatii uhrinsa, uhraus tehdään hyvän asian – aatteen puolesta taistelemisen – puolesta. Aate astuu yksilön edelle, kollektiivi yksilön.

Sama teema toistuu ns. viimeisissä sanoissa. Viimeisillä sanoilla tarkoitan taistelukentällä tai teloittajien edessä kuolemaansa odottavien punaisten viimeisiä sanoja, jotka he osoittavat joko saman ideologisen identiteetin omaaville tai valkoisen vastapuolen edustajille, teloittajille.

Kauhistus ja pelko valtas  
Monen naisen sydämen.  
Katse pyöveliin päin kääntyi,  
Joku armahdusta anoen.  
Toverit, te sanat kuulkaa:  
Huusi vanki siskoilleen:  
Aatetta näin eteen viemme  
Kaatamalla pystypäin.  
Lähemmäksi tovereitaan,  
Tään kehoituksen kuultuaan  
Vavistus ja pelko poissa  
Marttyyrit käy kuolemaan.  
(SKS1918/14, 273: SURUN VIESTI)

Ampukaa – viaton olen  
mutta kuolemaa en pelkää  
Edestä jalon pyhän  
elämäni nuoren uhraan minäkin  
kanssa tovereitten viattomain.  
- - -  
Mutta vielä viimehetkel  
sanat lausui neitonen  
Kosto, teille verihurtat  
lankeaapi Päivän uuden koittaessa  
(KA6-98: URHOJEN MUISTOLLE VIIPURISSA 1918)

Hyvästeissä ja viimeisissä sanoissa nähty oma kuolema palautuu aatteen puolesta kuolemiseen. Näin kuolema merkityksellistyy sekä kuolevalle että jälkeenjääneille.

Uskonnollinen käsitys tuonpuoleisesta iankaikkisesta elämästä voidaan nähdä kuoleman kieltävänä aspektina. Punaisissa lauluissa ja runoissa ei esiinny suoranaisia tuonpuoleisesta kertovia visioita, mutta joissakin elää toivo uudelleennäkemisestä: *’Mutta toivon vielä että kerran mä armaani nähtä saan’*<sup>234</sup> Vainajan, kuolleen isän, uudelleenheräämistä toivovat runon lyyriset minät:

’Kunnes heräät sä taas  
kätes hervonnut maas  
käteen lapsien tarttua voi  
äitin kyynelten vuo  
silloin kuivuvi tuo  
huamen kellot kun orvoille soi.  
(KA6-28: *PUNA ORPOJEN LAULU*)

Talcott Parsonsin mukaan tärkein perusta uskolle tuonpuoleiseen on kuoleman aiheuttama frustraatio<sup>235</sup>. Sitä, viestivätkö edellisten esimerkkien uudelleennäkemiset omaisten tunte-  
masta frustraatiota vai onko toivo todellista, on vaikea sanoa. Laulut kuuluvat ryhmään, jos-  
sa kuolemaa ei voi luokitella omaksi kuolemaksi, mutta se ei ole myöskään toisen kuolema.  
Toisessa vainaja on sulhanen, toisessa perheen isä. Kuolemaa lyyrisesti tarkastelevat minät  
ovat kokeneet oman mikrokuolemansa morsiamina ja lapsina, kuolemaa ei kyetä tarkastele-  
maan konstruktiivisesti. *Puna orpojen laulussa* äitiä lohduttavat lapset tosin pyrkivät siihen.  
Joissakin lauluissa ja runoissa vainajien elämä näyttää jatkuvan haudan kätköissä:

Veljes hautaista henget ne kuiskuttaa  
orpo lasten ja äitien rintaan  
älä itke mun lapseni armaani  
kerran kallis viäll’ hengemme hinta  
hautast hengemme nousevi viäl.  
(KA6-21: *VELJES HAUTALLA*)

Punakaartilaisten leskiä me oomme  
meiltä puolisoimme pojjes korjattiin.  
Turpeen alta heiltä terveisiä tuomme  
tunne elämästä ohjeet annettiin.  
Nämä terveiset kehoittaa ja vaatii  
valkokaartilaisten valta murtakaa  
niille tiukka käsky lakeja kun laatii  
pojjes valkoisilta aseet ottakaa.  
(KA6-72: *PUNAKAARTILAISTEN MARSSI*)

Haidoista kuiskuttavilla henkien ja turpeen alta terveisiään kertovien puolisoitten viestit ovat samansävyisiä kuin laulujen ja runojen ”viimeiset sanat”. Henget näyttävät enemmän puna i-

<sup>234</sup> Y. Virtanen: *KUOLLEITTEN MORSSIAN*

<sup>235</sup> Pentikäinen 1990, 93; Parsons 1974, 207–208.

sen kansanosan ”omatunnolta” kuin tuonpuoleisen subjekteilta. Aro liittyy uskonnolliseen tuonpuoleiseen individualismiin<sup>236</sup>; hautojen henget ovat kollektiivi, joiden dialogit ovat analogisia todellisen kollektiivin ja yksilöiden sanoihin. Ne valavat uskoa, eivät elämän jatkumiseen tuonpuoleisessa, vaan taistelun jatkumiseen.

Laulut ja runot rakentavat toisen kuolemaan konstruktivistista suhdetta. Positiivista merkitystä tuottava kuolema kuuluu lauluissa ja runoissa kollektiiviseen kuolemankuvaan. Aatteen puolesta kuoleminen nähdään sitä positiivisempänä, mitä kollektiivisemmin kuolleita kuvataan. Kärjistäen: mitä kauemmaksi kuolema lyirisestä minästä fyysisesti sijoittuu, sitä helpompi kuolema on vastaanottaa ja sitä herkemmin siihen liitetään marttyyri-käsite. Marttyyrit toimivat esimerkkeinä vielä eläville ja esimerkkinsä vuoksi ovat eräänlaisia esikuvia, kuolemaa pelkäämättömiä sankarivainajia:

Kunnia teille!  
Te jalot urhot!  
Aattemme marttyyrina  
kaatuneet!  
Kunnia teille,  
te sankarit suuret,  
tyranniin peitsihin sortuneet.  
(TA-SP, 17)

Marttyyriä huomattavasti useammin kuolleita puhutellaan veljiksi. Marttyyriudessa vainaja korotetaan yksilön ja kollektiivin yläpuolelle; veljeydessä vainaja ja elävät ovat aatteensa mukaisesti tasa-arvoisia.

## Feminiininen ja maskuliininen kuolema

Aili Nenola kritisoi kuolemantutkimuksien lähtökohtaa, jonka mukaan kuolema olisi kaikille sama asemasta ja sukupuolesta riippumatta. Fyysisen elämän päättävä kuolema voidaan sellaiseksi katsoa, mutta tapa, jolla ihminen kuolee, miten hänet haudataan ja häntä muistellaan, ei ole kaikille sama. Myös kuolemassa erottuu rikkaiden ja köyhien, miesten ja naisten, aikuisten ja lasten välinen ero.<sup>237</sup> Onko ”punaisessa kuolemassa” sukupuolten välisiä eroja? Ulla-Maija Peltonen näkee yhtenä punaisen uskomusperinteen tehtävänä naisten traditio-

---

<sup>236</sup> Aro 2001, 185.

<sup>237</sup> Nenola 1986, 131.

lien sururituuaalien korvaamisen<sup>238</sup>. Itkijän ja rituaalisen surijan rooli kuuluu useimmissa kulttuureissa juuri naisille. Naiset esiintyvät surijoina, jotka ilmaisevat ja esittävät eri tavoin kuolemaan liittyviä tunne-elementtejä.<sup>239</sup>

Punaisessa lyriikassa miehellä ja kuolemalla on läheinen suhde. Laulu- ja runomaailman miehet ovat taistelijoita – eivät siviilejä. Miestä ei myöskään identifioida suhteessa naiseen: punainen lyriikka ei tunne ”punikin sulhasia” tai asekaartilaisen veljiä. Laulujen ja runojen miehet eivät mallinna herooisia itsemurhia, kuten nainen *Punikin morsiamessa* ja *Veli ja sisar* –runossa. Miehet taistelevat ”*rehellinä verensä viimeisen*”<sup>240</sup>. Surulaulujen lyyriset minät ovat – yhtä poikkeusta lukuun ottamatta – naisia. Kun mies suree, hän ei sure kuolleita vaan kantaa huolta omaisistaan. Näin tapahtuu taistelussa ja vankileirillä, jolloin oma tulevaisuus näyttää epävarmalta ja – eufemismia käyttäkseni – kuolema vaanii personifioidun kuulan tai nälän hahmossa pensaiden ja piikkilankojen takana. Lauluissa ja runoissa naiset sitä vastoin asettuvat tiettyihin positioihin suhteessa kuolemaan. Nainen on kuolemaan nähden poissaoleva tai etäinen, kuoleman objekti tai subjekti. Jaotellessani lauluista ja runoista hahmottuvia naiskuvia olen käyttänyt erotteluperusteina yleensä jo tekstin pintarakenteessa vastaantulevia kuvia. Olennaista on naisen paikka suhteessa sotaan.

”Yhtäläisen uhrin laulut” kertovat ”tasa -arvosta”, jolla vastapuoli punaisia kohteli sukupuolesta riippumatta: ”*tänne on kuljetettu naista ja mies tä julmimman luokkavihan uhrina*”<sup>241</sup>. Tasa-arvoisina naiset ja miehet näyttäytyvät juuri yhtäläisyyttä korostavissa riimeissä: ”*kun kuului vain räiske ja kiväärin pauhut kun veljiä, siskoja surmattiin!*”<sup>242</sup> Samanlaisen kohtelun kuvauksissa nainen nähdään myös miehen kanssa eriarvoisena. Tällöin hänen kohtelunsa rinnastuu ”muihin miestä avuttomampiin”: vanhuksiin ja lapsiin.

Miten vanhaan harmaapäiseen konnain teräs iskettiin.  
Viattoman siskon rinta veri-haavoin revittiin.  
(KA6-86: *Kertoo viesti kauheata...*)

Oi kuinka suuri suru tuli moneen kotihin  
kun isät veljet väkivalloin surmaan syöstihin.  
Ei nuoriakaan säästetty ei lapsia, vaimoja  
ei armosanat kohdanneet harmaita hapsia.  
(KA6-102: *LAULU JÄMSÄN PITÄJÄN AJOILTA*)

<sup>238</sup> Peltonen 1996, 238.

<sup>239</sup> Nenola 1986, 130–131.

<sup>240</sup> KA6-62: *MARSSI*

<sup>241</sup> KA6-107: *VALKEAN VIHAN PÄIVILTÄ*

<sup>242</sup> KA6-106: *HENNALAN VANKILEIRILLÄ*

Eräs tapa, jolla perinteinen nainen kuvataan, on hänen kuvaamatta jättämisensä. Tällä tarkoitetaan sodasta kertovia lauluja ja runoja, jotka ovat korostuneen maskuliinisia. Näissä ainoastaan miehet sotivat – ja kuolevat. Naiset ovat poissaolevia, he kuuluvat yksityiseen; eivät miehiseen, julkiseen piiriin.

Ootko mies, joka verensä vuodattaa  
elon onnensa uhrata ties  
vain puoltaissa totta ja oikeaa?  
Jos oot, ole meidän mies.  
(TA-AR: *OOTKO MIES?*)

Aseihin töllin ja torpan mies  
eväslaukku nyt selkään  
mä palaanko, luoja sen ties  
mutta te itkekää elkää.  
(KA6-92: *Aseihin töllin...*)

### *Etäinen nainen*

Poissaolevan naisen lisäksi traditionaalia naista edustaa nainen, jonka suhde kuoleman keskiöön on etäinen. Traditionaalit kotipiiriläiset ovat sekä runojen toimivia subjekteja että passiivisia objekteja. Heidän subjektin piirteensä tulevat esiin kodin piirissä perinteisenä äitinä ja vaimona, jonka tehtävänä on huolehtia perheensä hyvinvoinnista.<sup>243</sup> Sodan suhteen hän on passiivinen, poissaoleva, ja objektoituu yleensä miehen, toimijan, puheen kohteena:

Älä itke äiti katonnutta poikaasi  
vaik ryöstetty rinnaltasi  
on ainoa turvasi  
Sä murhees peitä huoles heitä  
maille unholaan  
ja oota konsa taasen jälleen tavataan.  
(Y. Virtanen: *KUOLEMAAN TUOMITUN LAULU*)

Hyvästi jätän kuollessani sinut armaani  
Sä olit mulle eläissäni ainoa turvani  
Sä kylvit rintaan autioon kukan keväisen  
Se muistona on matkallani viimeiseen  
Kun viestin saat sä armaani mun kuolemastani  
Ja tiedät missä sijaitsee mun lepopaikkani  
Niin ruusu veripunainen haudalleni istuta  
Se kasvaa siinä aatteeni muistona.  
(KA6-7: *KUOLEMAAN TUOMITUN MUISTELMIA 1918*)

---

<sup>243</sup> Vrt. Jauhiaisien (1990, 135–136) tarinaperinteestä kuvastuvien naiskuvien luokittelua.

Nenola puhuu kompensatiosta, korvikepalkinnasta, kun yhteiskunta sulkee naiset vallan, varallisuuden ja muiden ”maskuliinisten” resurssien jaon ulkopuolelle ja sitten onnittelee naisia siitä, etteivät he likaa itseään sotkeutumalla julkiseen elämään. Kun naisille myönnetään moraalinen ylemmyys, miesyhteiskunta palkitsee heitä siitä, että he pysyvät alistettuina. Alistus verhotaan symbolisen arvostuksen pukuun. Naisten moraalinen ylemmyys katoaa heti, jos he tunkeutuvat miesten aloille: heistä tulee kylmiä, laskelmoivia, kovia ja epäem-paattisia, heidän seksuaalinen moraalinensa muuttuu epäilyttäväksi. Yhtenä tällaisena ”ylistämällä alistamisen” keinoina Nenola näkee korvikepalkitut sankarivainajien äidit.<sup>244</sup> Myös Simone de Beauvoirin mukaan äidin rooliin kuuluu kuoleman sovittaminen. Äiti ympäröidään erilaisin kunnianosoituksin ja hänet varustetaan kaikin mahdollisin hyvein. Luodaan erityinen äiti-uskonto.<sup>245</sup> Tämä sankariäitien kultti on ristiriitainen tapa osoittaa yhteisöllistä arvostusta äitien ja naisten kärsimyksille. Kärsimyksen voi merkityksellistää ja selittää siten, että se koituu koko yhteisön hyväksi: äidit saadaan tuntemaan itsensä merkityksellisiksi juuri kärsimystensä takia.<sup>246</sup>

Punaisissa lauluissa ja runoissa sotaan suhtautuvat kielteisimmin juuri vanhat äidit: *’Äiti vanhani itkien kielsi, isä katseli ilolla. Isä lausui: Käyös lapsi vain rinnalle veljiesi.’*<sup>247</sup> He odottavat pojistansa vanhuudenturvaa, eivätkä näe ideologiaa kuoleman arvoisena aatteena. Nuoremmat äidit ja vaimot sen sijaan usein tunnustavat miehensä ideologian, mutta jäävät perinteiseen kodinpiiriin huoltamaan lapsiaan. Vanhoja äitejä ei koroteta sankariäidin asemaan, heidän ympärilleen ei luoda äiti-uskontoa. Jalustalle voidaan heidän sijastaan korottaa vaimot, jotka sodan jälkeen huolehtivat asioista miesten kärsiessä vankilatuomioitaan. Täl-löin kyseessä on punaisten oma ”sankaritarkultti”, jota ei voi nähdä ”ylistämällä alistamis e-na”. ”Sankaritarkultin” lauluissa naisen suuntautuminen yksityisyyteen on positiivinen asia eikä sitä nähdä poikkeamana yhteisen identiteettiryhmän piirteistä.

Oi vaimot, vaimot!  
Vanki tässä huokaa, oi vaimot, vaimot, anteeks meille suokaa!  
Oi vaimot, vaimot!  
Kuinka kestää voitte? – OI vaimot, vaimot karvaan kalkin joitte...  
OI vaimot, vaimot,  
Kuinka teette työtä! – Oi vaimot, vaimot, kauan kestää yötä  
Suurkiitos, naiset, ystävydestänne,

<sup>244</sup> Nenola 1986, 105.

<sup>245</sup> Mt. 105–106: de Beauvoir 1976, 205.

<sup>246</sup> Mt. 107.

<sup>247</sup> TA V, 95–96: *VANKITYTTÖ*

suurkiitos, naiset, kestävydestänne, suurkiitos toimistanne.  
Suurkiitos uhrauksistanne  
Suurkiitos – unhoita me emme!  
Suurkiitos, naiset, Sankarittaremme!  
(TA-AR: SANKARITTAREMME)

### *Kuoleman objekti*

Kuoleman objekteja ovat naiset, joiden sulhanen tai aviomies on kuollut taistotantereella. Kuoleman objekti on todellisuudessa vainaja. Kun kuolema sitä kuvattaessa näyttää kosket-tavan enemmän naista kuin todellista objektia, näen naisen saaneen objektimaisen position. Objektiasetelma syntyy myös naisen kykenemättömyydestä vaikuttaa itse positioonsa. Toi-nen on kuollut ja suhteessa toisen kuolemaan naisen merkitys on ollut passiivinen. Laulujen ja runojen lyyriset minät tuottavat subjektiivisia surunilmaisuja, joissa omat tunteet ovat keskiössä. Nainen saa retorisen ’kuolettajan’ roolin, vaikka miehen kuolema on tapahtunut kaukana kotoa.

Laulujen ja runojen lyyrinen minä on nuori nainen, yleensä morsian. Aina menetyksen koh-detta tai aiheuttajaa ei kuvata yksityiskohtaisesti, tällöin ’syksyn kylmä’ tai ’elon myrskyt’ ovat voineet ’ryöstäneet kaiken’. Ryhmän laulujen ja runojen nimet keskittyvät sanan ’suru’ ympärille: *Suruhymni, Surulaulu, Morsiamen kaiho, Kuolleitten morssian*. ’Surulyriikan’ minät kuvaavat kuolleen armaansa hyviä ja puolia ja kutsuvat tätä hellittelynimin: *’Se vei multa unteni auvon, satusankarin haaveitteni, vei leikkini, lempeni ainoon, sydänsyökkyni, unelmani.*”<sup>248</sup> Armaan avuihin kuuluu yleensä myös uskollisuus aatteelle: *’Hän oli hellä jalo ja puhdas katseinen, sielunsa kirkas valo otsallaan. Hän antoi kaikki voimansa vapau-den puolesta ja hengensä uhrasi aatteelle.*”<sup>249</sup> Lauluryhmä on ainoa, jossa hellyyden osoi-tukset toteutuvat myös konkreettisissa teoissa: *’Minä suutelon hälle annoin lumivalkeille huulillensa. Tämän lempi se ijäti kestää, ei raukene hautassakaan.*”<sup>250</sup>; *’Muistan kerran viimeisen, minua kun syleilit. Huuliltasi lämpöisiltä viime kerran suutelin.*”<sup>251</sup>

<sup>248</sup> SKS 1918/T, 300: *SURULAULU*

<sup>249</sup> TA-AR: *MORSIAMEN KAIHO*

<sup>250</sup> Y. Virtanen: *KUOLLEITTEN MORSSIAN*

<sup>251</sup> Y. Virtanen: *SURULAULU*

Aili Nenola erottelee Inkerin itkuvirsiä tarkastellessaan runoista hahmottuvan oman ja toisen kuoleman. Runot eivät kerro, minkälaiseksi naiset kuvittelevat oman kuolemansa vaan useimmiten kuolema esiintyy toivottuna vaihtoehtona naisten kärsimykselle. Elämän kovuutta korostetaan kuoleman toivomus –motiivilla: naisten lyriikassa syntymäänsä surevan teema on erittäin yleinen. Nenola ei näe näitä motiiveja niinkään kuolemanvietin kuin elämänpurkauksen purkauksena.<sup>252</sup> Myös olosuhteiden uhrien naiset toivovat toisinaan kuolemaansa: *’Oituskia jota tunnen rinnassani. Nouta muo luoksesi, oi armaani. Tuonela, vapauta sydämeni tuskista.’*<sup>253</sup> tai kuolema nähdään tuskan ja kärsimyksen poistajana.<sup>254</sup> Itkuvirsien tapaan näissäkin saattaa olla kyse enemmän elämänpurkauksen tai äkillisen menetyksen synnyttämästä ahdingosta kuin todellisen kuolemanvietin ilmaisusta.

Punaisten laulujen ja runojen ’kuoleman objekteilla’ on yhtäläisyyksiä inkeriläisten itkuvirsien lyyrisiin minäkuviin. Niissä, kuten itkuvirsissä leskeksi tai orvoksi jääminen romahduttaa naisen maailmanjärjestyksen. Hän kokee itsensä objektiksi, jonka asema määräytyy vanhempien ja aviomiehen olemisen tai olemattomuuden kautta: objektina nainen määräytyy rituaalisen surijan rooliin. Hän kokee itsensä myös subjektiksi, jonka taakkana ovat huolet ja murhe: subjektina hän kuvaa omaa suruaan ja kärsimystään.<sup>255</sup>

Kuolemaa objektin positiosta kuvailevat lyyriset minät ovat pysähtyneet suruun ja kärsimykseen. Minän oma mikrokuolema on keskeinen. Suriija on lakannut olemasta kuolleen kihlatuna, vaimona tai lapsena. Kuoleman objektien lauluryhmää voi itkuvirsien tapaan pitää murheesta ja kärsimyksestä nousevana perinteenä, joka liittyy naisia yhdistävään kärsimyksen kulttuuriin. Naisten kulttuuriin kuuluvat itkuvirret ovat saaneet kokea ”suuren tradition” taholta lakkautusyrityksiä, ns. itkukieltoja<sup>256</sup>. Myös vuoden 1918 hävinnyt osapuoli joutui eräänlaisen itkukielon, surukiellon, alaiseksi. Laulut voi nähdä traditionaalisenä feminiinisenä surunpurkautumiskeinona aikana, jolloin avoimen surun osoittaminen ja näyttäminen oli kiellettyä. Tämän ryhmän laulujen ja runojen osuus koko aineistostani on kuitenkin hyvin pieni. Punaisten laulujen ja runojen ei siis voi sanoa kantavan samaa funktiota kuin punaisten uskomustarinoiden.

---

<sup>252</sup> Nenola 1986, 145–150.

<sup>253</sup> TA-AR: *MORSIAMEN KAIHO*

<sup>254</sup> Esim. KA6-118: *SURUHYMNI*

<sup>255</sup> Nenola 1986, 152–157.

<sup>256</sup> Mt. 118–126.

## *Kuoleman subjekti*

Kuoleman subjektina on sodassa kaatunut tai myöhemmin teloitettu nainen. Kuolleena hän on surun kohde, objekti, mutta aktiivinen suhde kuolemaan on syntynyt osanotosta sotaan. Hän on tietoisella toiminnallaan ja valinnallaan, subjektina, vaikuttanut omaan positioonsa. Hän on toisenlaisen ”sankaritarkultin” tuotos. Aseisiin tarttuneet naiset ovat valtakulttuurin silmissä niitä moraalisen ylemmyytensä menettäneitä naisia, jotka julkiseen astuessaan ovat saaneet kielteisiä avuja ja joiden seksuaalista moraalisuutta on syytä epäillä: *”Jo meillä on täytenä putkatkin Ja punasilla apuna on lutkatkin”*<sup>257</sup>. Nämä feminiiniset ”urhot” voivat itse asettua lyyrisen minän asemaan – tällöin he tavallisesti ovat vankileirin asukkeja:

Ei peloittanut tykit eikä kiväärit,  
vaan urheasti eteenpäin me rynnättiin,  
ja kyliä ja kaupunkeja vallattiin  
ja taantumuksen voimaa tallattiin.

- - -

Ei meitä tyttöjä peloita,  
me taistelimme aatteen puolesta,  
vaikka vapaus meiltä riistettiin,  
vahva aate se säilyy sittenkin.  
(KA6-113: *VANGIN MUISTOJA 1918*)<sup>258</sup>

Yleisimmin sankarinaiset ovat muistelun kohteena. He ovat aatteensa puolesta kaatuneita punakaartilaisia, teloitettuja punaisia tai ensiaputyttöjä, jotka kuolema on korottanut miehen veroiseksi sankareiksi, toisinaan jopa heidän yläpuolelleen. Syytä tähän on helppo löytää muistelukerronnasta, jossa korostuu sekä ensiaputyttöjen että asekaartilaiden urheus. Punaisen ristin tyttöjen kuoleman tekee vielä turhemmaksi heidän aseettomuutensa ja vilpittömän auttamishalunsa: *”Sä taistoihin riensit kuumimpaan s odan kauhujen keskelle, et sallia voinut avuttoman sortuvan taistelutantereelle. Olit uhriin valmis ja uskollinen, et peljännyt turman tulta. Vaan kavala kuula vihollisen uran kauniin katkaisi sulta.”*<sup>259</sup> Ensiaputyttöä muistellaan myös *Punaisen ristin tytössä*, aineistoni ainoassa miehisestä näkökulmasta kirjoitetussa surulaulussa. Kuten *Sankarittaren muiston*, on *Punaisen ristin tytön* sävy vahvasti kuolleen muistoa kunnioittava, mutta laulun loppua kohden käy selväksi myös maskuliinisen minän kostomentaliteetti:

---

<sup>257</sup> SKS 1918/3, 143.

<sup>258</sup> Laulun sepitti Hennalan kasarmilla 6.5.1918 neljä naisvankia, joista kolme ammuttiin seuraavana päivänä. Laulun on Kansanarkistolle toimittanut naisista neljäs, ainoa eloon jäänyt.

<sup>259</sup> TA V, 9: *SANKARITTAREN MUISTOLLE*

Sua muistelen impeni illoin,  
sua aattelen aamuisin.  
Ja kyynel se kiiltävi silloin,  
mure murtavi mielenikin.  
Kera veljeis´ sä taistohon kuljit,  
sota synkkä kun Suomessa soi.  
Käsivarsiisi silvotut suljit,  
olit huoltaja hellä sä, oi.  
Kuin hengetär tarhoista taivaan,  
alas alhoon astunut maan.  
Niin loithan sä lohtua vaivaan,  
vihän jälkiä vaalit sä vaan.  
Sua estänyt ei tuli tuima,  
et kammonnut kuoloakaan.  
Kuss´ soi sota hurja ja huima,  
liki lippua liikut sä vaan.  
Veli vaivassa tai vihamiesi,  
ain´ altis sä hoivaamaan.  
Joka kärsivän luo kävi tiesi,  
ohi mennyt et milloinkaan.  
Mutt´ kaikki, mi kaunista täällä,  
mikä suurta ja ylvästä on,  
sitä sallita ei maan päällä,  
se on tuomittu turmioon.  
Peto hirveä henkeäs vaani,  
susi valkoinen surmasi sun.  
Mutt´ muistaen kalleimpaani,  
tie kostohon kulkevi mun.  
(KA6-82: *PUNAISEN RISTIN TYTTÖ*)

*Punaisen ristin tytössä* on samoja sävyjä kuin kuoleman objektien – rakkaansa menettäneiden naisten – lauluissa ja runoissa. On harkinnanvaraista, kumpaan luokkaan runon katsotaan kuuluvan. Tyypillisestä objektista sen erottaa lyyrisen minän sukupuoli: kun mies suree rakkaansa kuolemaa, hänen elämänsä ei sorru toisen mukana. Hän ei muutu passiiviseksi objektiksi vaan säilyy subjektina. Maskuliininen näkökulma suuntautuu eteenpäin ja saa täyttymyksensä – ei omassa kuolemassaan – vaan vastapuolen.

Asekaartilaisnaisen kuolemasta kertovan laulun tai runon sävy vaihtelee osaaottavasta herooiseen. Naisen esittämän subjektiivisen muistorunon psykologinen fasetti voi olla sävyiltään erilainen kuin runon kohteen. Psykologisella fasetilla tarkoitan fokalisoijan mielen ja tunteen tasoa: hänen emotionaalista ja kognitiivista suhtautumista siihen, mikä on hänen toimintojensa objekti<sup>260</sup>. Vaikka kirjoittaja jakaa saman ideologian kuin muiston kohde, hän ei näe kuolemaa yhtä ”hohdokkaana”. Suhde aatteeseen ja vainajaan on läheinen, mutta suhde konkreettiselle sotakentälle etäisempi, ei itse koettu.

---

<sup>260</sup> Kantokorpi 1990, 143.

Oli elos kuin unelma lyhyinen,  
kuin kulku kukkien päällä.  
Oli aattees kirkas, puhtoinen,  
ihmisen maailmassa täällä.  
Olit liian nuori pelkäämään,  
kun kutsui taistojen viesti  
Verileikissä Tampereen katkesi kaunis tiesi.  
(SKS 1918/7, 301)

Itsekin asetta kantaneiden miesten näkökulmasta kirjoitetut runot antavat naisten muistolle heroisen hohteen. Sotakentillä miehet ovat taistelleet naisten rinnalla; vankileirillä he ovat kokeneet saman mielivallan. Runojen miehiset lyyriset minät näyttäytyvät analogisempina kuolleiden naisten kanssa kuin feminiinisten muistorunojen minät.

”Metelin -mäkeen” marssivan nään  
Naisten rivin verkalleen.  
Siinä kulki Äiti, Tytär, Vaimo  
kantain lasta kohdussaan.  
Nuori neito rusoposki  
Jolle nuoruus tarjos parhaintaan.  
Kevät aamun auferessa  
Kulki rivi hoippuen.  
Kiipes mäen, kalman hajun  
Mäen päällä tuntien.  
(SKS 1918/14, 272: *SURUN VIESTI*)

Aatteen eestä he antaa hurmeen.  
Komppanioittain nukkui nurmeen,  
surman suuhun jo suistui suolla.  
Sankareina he saivat kuolla.  
Kunnia teille, sankareille!  
Elite esimerkkinä meille,  
kuolitte kunnon naisen tapaan.  
Kaihoten muistamme naisen vapaan.  
(TA-AR: *KAATUNEITA JA LANGENNEITA*)

Punainen kuolema keskittyy maskuliiniin jo siitäkin syystä, että kuolleista valtaosa oli miehiä. Kuolemaa kuvattaessa kuolevan sukupuoli mainitaan yleensä vain, jos tämä on nainen. Voi olettaa, että ”sukupuolettomana” kuolleet ovat miehiä. Tässä suhteessa miestä voidaan ajatella eräänlaiseksi normiksi, jota vasten kuolemaa peilataan. Mieskeskittyneisyyteen voi hakea muitakin syitä. Kuten sanottua: kuolema sodassa on aina poikkeuksellinen. Vielä poikkeuksellisempi on naisen kuolema sodassa. Tästä syystä heidän kuolemastaan kertovia lauluja ja runoja on vähemmän, samasta syystä heidän kuolemassaan on nostettu näkyviin myös sukupuoli.

## 6. KUOLEMAN JA IDEOLOGIAN VUOROVAIKUTUS

### Punaisten haudat ja diskriminaatio

#### *Rituaaliton hautaus*

Kuu loisteli armaani hautalle  
syys lehdet sen peitteli  
Syys synkkä se kuiskaili mullen  
olen morsian kuollehille  
(Y. Virtanen: *KUOLLEITTEN MORSSIAN*)

Kuten Nenola toteaa sukupuolella olevan merkityksensä kuoleamisen, muistamisen ja hautaamisen tapoihin, vaikuttaa tapoihin myös ideologia. Ideologian vaikutus korostuu vuoden 1918 sodan kaltaisessa tilanteessa, jossa valta- ja vastakulttuurin ideologiat ovat toisilleen polaarisia.

Hautajaisten rituaalista merkityksellisyyttä voidaan tarkastella Arnold van Gennepin kehittämän siirtymäriitti-teorian valossa. Kuolema ja hautajaiset ovat yksi – ja samalla viimeinen – ihmiselämän merkittävä siirtymäriitti. Vanhakantaisissa yhteisöissä siirtymät on koettu arkaluontoisiksi tapahtumiksi sekä siirtyvän että muiden kannalta. Tämän arkaluontoisuuden vuoksi siirtymät on sakraalistettu riitein. Kaikki siirtymäriitit seuraavat samaa kaavaa: irtautumisvaiheessa yksilö irrotetaan entisestä sosiaalisesta statuksestaan, välitilassa yksilö on kahden tilan rajalla: hän on jo hylännyt vanhan, muttei ole vielä siirtynyt uuteen eikä omaksunut sitä. Viimeinen vaihe on liittyminen, jolloin yksilö omaksuu ja siirtyy uuteen asemaansa.<sup>261</sup> Siirtymäriittikäsitettä on kritisoitu liian laajaksi ja epämääräiseksi: ovatko hautajaiset pääasiassa irtautumis-, siirtymis- vai yhdistymisriitti<sup>262</sup>? Siirtymäriittien malli näyttäisikin todellisuudessa toimivan parhaiten, ei kuolleille, vaan surijoille. Heidän täytyy korjata sosiaalinen rakenteensa ja jatkaa eteenpäin.<sup>263</sup>

Kuolemaan liittyvät rituaalit ovat Pentikäisen mukaan tärkeä osa kuolemaan sopeutumisessa. Kulttuurisesti yhtenäiset ja jäsentyneet vastaukset auttavat yksilöä ja yhteisöä kohtaamaan

---

<sup>261</sup> van Gennep, 1960, 15-25.

<sup>262</sup> *The Dictionary of Anthropology* 1997, 410.

<sup>263</sup> Mt. 109.

kuoleman haasteen ja sopeutumaan kuoleman synnyttämään tilanteeseen. Siten jokaisella kulttuurilla on traditionaalit tapansa surun ilmaisuun ja vainajan ruumiin käsittelyyn. Kuolemaan liittyvien uskomusten ja tapojen funktio on yhteisön eheyttäminen kuoleman tuottaman tyhjiön jälkeen. Rituaalit tarjoavat kaikille tavan käsitellä niitä tunteita ja kysymyksiä, joita kuolema herättää. Rituaalit helpottavat surijoiden siirtymistä statuksesta toiseen.<sup>264</sup> Kun punaiset eivät saaneet haudata omaisiaan, jäivät he siirtymäriittiteorian valossa eräänlaiseen liminaalitilaan. Émile Durkheim puolestaan näkee, ettei suruprosessilla ole välttämättä lainkaan yhteyttä hautajaisrituaaleihin. Riitit luovat tarkoituksenmukaisia tunteita ja määräävät rituaaleille sopivan käytöksen. Aidot tunteet ilmenevät suruprosessissa, joka on henkilökohtainen ja idiosynkraattinen.<sup>265</sup>

Aineistooni kuuluu lauluja, jotka sijoittuvat sota-aikaan, jolloin punaisilla oli vielä itse mahdollisuus haudata omaisensa ja valita heidän hautapaikkansa. Näiden laulujen hautajaisissa vainajan perhe jää taka-alalle ja keskeiseksi surijajoukoksi nousee punakaarti ja aatetoverit. Punaiset liput ja sotilaalliset yhteislaukaukset rituaaleina korostavat hautajaisten kollektiivisuutta.

Punaliput ne ilmassa hulmuua  
kun hautaan hän lasketaan,  
yhteislaukaus kaartin  
toveria kunnioittaa  
ja ystävät kyyneliä  
hänen haudallaan vuodattaa.  
Ja suruisen hymnin soitto  
häntä lepoon tuodittaa.  
(KA6-30: KAATUNEEN PUNAKAARTILAISEN MUISTOLLE)

Hauta-aiheiset runot ovat avoimen surevia. Nimittämällä saattojoukkoa tovereiksi luodaan yhteishenkeä ja vahvistetaan yhteistä identiteettiä. Sekä kaatuneita että surevia kutsutaan sankareiksi. Kun sankaruudet rinnastetaan: sankari voi itkeä, sankari voi kaatua muiden edestä, syntyy runolle konatiiviseen funktioon viittaava sävy.

Toverit te jotka avohaudan luona  
seisotte kaatuneiden sankarten  
Päät paljastakaa kunniata suokaa  
He meidän eestä kaatui taistellen  
Antakaa avoimesti vierrä kyynelhelmien  
Ei häpeä jos sankar´ kyynelöi  
(KA6-90: Toverit te..)

<sup>264</sup> Ks. Pentikäinen 1990, 93.

<sup>265</sup> The Dictionary of Anthropology 1997, 109.

Vielä selkeämpi konatiivinen funktio on hautajaisissa luetuilla runoilla, joissa taistelun jatkamista motivoidaan vetoamalla kaatuneitten aateveljien vereen.<sup>266</sup>

Häviön jälkeen punaisten ja valkoisten kuolin-, hautaus- ja muistotavat alkoivat huomattavasti erota toisistaan. Peltonen kertoo, kuinka valtakulttuuri suhtautui punaisten, varsinkin teloitettujen, hautoihin hyvin diskriminoivin asentein: alussa haudoille ei saanut kokoontua, niille ei saanut viedä kukkia tai pystyttää hautakiviä.<sup>267</sup> Suhtautuminen tähän diskriminaation ja ns. surukiellon kautta alistamiseen näkyy myös lauluissa ja runoissa.

On kumpu koruton voitetuilla  
ja karvas orvoilla elon tiä  
Vaan muisto pyhä on murhatuilla  
tiän taiston orvotkin viittoon viä.  
(KA6-1: *LAUSUIN SANKARI HAUTALLA*)

Ei meidän sallittu ruusuja tuoda  
tyhjille kummuille  
ei ystävän askelten sallittu  
tuonne surujen kentille taivaltaa.  
(TA XXIX 99/3, 30: *POHJAN TUULI*)

Niin kauan kuin rinnat ne lämminnä lyö  
on muistonne kertova sankarityö,  
vaikk´ on hautanne patsasta vailla.  
(KA6-83: *VAPAUDEN MARTTYYRIT*)

Punakaartilaisten leskiä me oomme  
meiltä puolisoimme pojies korjattiin.  
Turpeen alta heiltä terveisiä tuomme  
tunne elämästä ohjeet annettiin.  
(KA6-72: *PUNAKAARTTILAISTEN MARSSI*)

Kaikkien punaisten hautapaikkoja ei tiedetty. Osa ruumiista oli jäänyt tuntemattomille teloituspaikeille, joista omaiset saivat tietoja epävirallisia kanavia pitkin. Jotkut oli haudattu hautausmaalle vailla papin siunausta, toiset niiden ulkopuolelle.<sup>268</sup> Suomalaiset hautaustoimitukset oli perinteisesti jaettu neljään ryhmään: julkiseen, hiljaiseen, paheelliseen ja häpeälliseen hautaukseen. Paheellisesti haudattavat sijoitettiin hautausmaan äärimmäiseen, huonoimpaan paikkaan. Pappi ei ollut paikalla, eikä mitään kristillistä toimitusta suoritettu. Paheellisia olivat mm. vankeudessa kuolleet, jumalattomasti eläneet ja mestatut. Häpeällinen, ”kristitön”, hautaus toimitettiin kirkon kirouksen alaisille, itsemurhaajille sekä varhemmin teloitetuille, joiden ruumiit oli kuopattava teloituspaikeille tai metsään. Hautaustoimitukset noudattivat tätä jakoa vielä 1800-luvulla, vuoden 1918 sota näyttää aktualistaneen vanhan käytännön.

Juuri ne vainajat, joiden asema nähtiin ongelmalliseksi kirkollisessa hautauksessa, esiintyvät myös kansanuskon sijattomina vainajina. Tosin jo vanhemmassa suomalaisessa vainajaus-

<sup>266</sup> Esim. KA6-94: *VELJESHAUDALLA* Ks. Konatiivinen funktio, s. 34–35.

<sup>267</sup> Peltonen 1996, 220.

<sup>268</sup> Mt. 220–231.

kossa on tavattu ’kotonakulkijoita’.<sup>269</sup> Elisabeth A. Warner kertoo aina 1900-luvun ensimmäiselle neljännekselle säilyneestä laajalti levinneestä kansanuskomuksesta, jonka mukaan äkillisesti kuolleet: itsemurhan tehneet, onnettomuudessa kuolleet ja murhatut henkilöt eivät voineet välittömästi siirtyä tuonpuoleiseen vaan liittyivät ei-kuolleiden (undead) joukkoon.<sup>270</sup>

Kansanuskomukset aktuaalistuivat luokkasodan kontekstissa. Vuoden 1918 kuolemaan ja vainajiin liittyvissä uskomustarinoissa keskeisenä esiintyy juuri kummitteluperinne: siunaa-mattomilta haudoilta kuuluu selittämätöntä virrenveisuuta, hautojen luona nähdään valkeita hahmoja. Toisena keskeisenä piirteenä on rikoksen tekijää, tavallisesti teloittajaa, kohtaava yliluonnollinen rangaistus.<sup>271</sup> Lauluissa ja runoissa ei juuri esiinny näitä yliluonnollisia piirteitä. Kun vastapuolelle havitellaan kosta, se fantasioidaan aina aateveljen ja – sisarten, joko nykyisten tai tulevain, tekemäksi. Sijattomiin sieluihin verrattavia empiirisiä yliluonnollisia olentoja tavataan ainoastaan *Tuomiokelloissa*, jossa ”*jo nousee tuomarit turpeen alta*”:

Nyt usein uhrien varjosaatot  
saa seinävierellä nähdä sen  
siellä istuu sulhot ja lasten taatot  
tai vanhus valkeahapsinen  
He valvoo temppelin tapulissa  
kun tuuli ulkona ulvoo öin  
ja heidän katseissa kaipaavissa  
on tuska tumma ja määrätöin.  
(KA6-61: *TUOMIOKELLOT*)

Lauluissa ja runoissa papin ja siunauksen puuttumista tai hautapaikkaa hautausmaan ulkopuolella ei koeta ongelmalliseksi. Voidaan jopa korostaa metsän soveltuvuutta punaisen hautapaikaksi:

On kumpu metsän siimeksessä jossa lepäjän  
ja honkat mulle virittelee virsiään  
Ei kelloin ääni häiritse mun siellä rauhaani  
eikä siunausta kaipaa mun tomuni  
(Y. Virtanen)

Sen sijaan hävinneen osapuolen kohtelemisen eläimenä, ruumiiden epäinhimillinen kohtelu ja ’koiranhaudat’ koetaan ongelmallisina.

---

<sup>269</sup> Pentikäinen 1990, 126–127.

<sup>270</sup> Warner 2000, 72.

<sup>271</sup> Peltonen 1996, 220–231.

Ei arkuilla uhreja suojattu  
niin kiirehti kostajan miekka  
Vaan pitkin ja poikin kärryille  
he heittivät vainajat valjut  
jalat hiekkään piirsivät kaljut.

(TA XXIX 99/3, 24–26: *MURJU RUNO*)

Porvari uhrinsa kuoppihin kaato  
niin kuin olis kyseessä elukan raato...  
Paljon se porvari vieläkin julkee  
kun punikki raukat vielä hautalle  
rautat kintuissa kulkee.

(KA6-26: *PORVARIEN JUHLAHETKI*)

Yhtenä syynä eri perinteenlajien väliseen ”sanomalliseen” ristiriitaan voi olla laulujen ja runojen muista perinteenlajeista poikkeava luonne. Erilaiset perinnelajit kantavat helpommin erilaisia sanomia. Kullakin lajilla on omat retoriset piirteensä, sanastonsa, asennoitumisensa todellisuuteen, kuvailukeinonsa ja dominantit symboliset merkityksensä. Näin perinnelajit erottuvat erillisiksi sanallisen ilmaisun muodoiksi.<sup>272</sup> Punaiset laulut on valjastettu luokka-taistelun aseeksi; uskomustarinat moraalisiin.

### *Veljeshaudoilla*

Haudoilla on laulujen maailmassa kuitenkin keskeinen osansa: niillä on merkittävä muisto-arvo. Jo laulujen nimissä esiintyy usein sana ’hauta’: *Veljeshaudalla, Veljen haudalla, Toverin haudalla*. Nimeäminen korostaa sodan veljessodaksi nimeämisen tapaan punaisen identiteettiryhmän keskenään tuntemaa aateveljeyttä, sukulaissuhteeseen perustuvasta veljeydestä lauluissa ei ole kyse. Veljeys ei myöskään ole sukupuolisidonnainen sana vaan pitää sisällään sekä mies- että naispuoliset. Myös haudat nimetään veljeshaudoiksi riippumatta haudattavan sukupuolesta: *’Lyn taistelussa talvella neitonon Ensi -avun velvollisuutensa vierellä sai kuolonosuman. Hänen saatoimme veljeshautaan lipuin, lauluin ja kukkasin. Hän nukkui voiton toiveisiin, ajan paremman unelmiin.*”<sup>273</sup> Veljeshaudan lisäksi haudat nimetään sankarihaudoiksi. Veljen lisäksi yleinen identiteettiryhmää yhdistävä nimeäminen on toveri, toisinaan myös (meidän) heimo.

Länsisuomalainen kuolemanrituaali on traditionaalisti ollut perheen identiteettiä vahvistava tekijä, lännessä hautajaiset ymmärrettiin perherituaalina toisin kuin idässä, jossa ne saivat kyläjuhlien luonteen. Myös kirkon ja papin rooli oli lännessä keskeisempi. Kun idässä tunteet kanavoitiin itkuvirsien kautta, lännessä virsillä oli sama funktio: tosin virret esittivät

---

<sup>272</sup> Ben-Amos 1982, 26.

<sup>273</sup> TA V, 67: *NIMETÖN SANKARUUS*

surun hillitymmiin eivätkä itkuvirsien tapaan rikkoneet tunne-elämän rajoja eräänlaiseen anarkiaan asti.<sup>274</sup> Punaisten laulujen ja runojen maailmassa luonto näyttää korvaavan länsi-suomalaisten hautajaisseremonioiden ruumisvirret:

Pohjan pauhaavi tuulinen kannel  
ammuttujen haudoil vienosti soi  
(TA XXIX 99/3, 30: *POHJAN TUULI*)

Nyt huminoipi salon hongat virttä suruisaa  
Ne tuutii uneen sorakummun alla nukkujaa.  
(KA6-95: *VELJEN HAUDALLA 1918*)

Näin on erityisesti punavankien haudoista kertovissa lauluissa ja runoissa. Punaliput ja kaartien yhteislaukaukset ovat vaihtuneet ”honkien huminaksi” jo käytännönkin syistä: punavankien kuolemien aikaan punaliput olivat pannassa ja kaartit hajotettuina. Punavankien hautarunoissa luonto näyttää ottaneen virsien funktion, tunnelma on harras ja suruprosessi vaikuttaa jollakin tapaa autenttisemmalla ja syvemmillä kuin rituaalisissa sankarihautajaisissa. Luonto osallistuu lauluissa ja runoissa myös myötäeläjänä, se ottaa osaa omaisten suruun tai personifioituna suree itse.

Peittyy salon harmaa sammal  
kaste kyynelin  
ja itkee hiljaa kanssasi,  
kuoloa sankarin.  
KA6-95: *VELJEN HAUDALLA 1918*)

Kun kevät taasen herättäpi  
kukat kummuille  
ne silloin huokaa puolestani  
sulle laulelee  
Tää alttari on uupuneen  
ja hauta kärsineen  
ja kyynelhelmiä kukat itkee ilmoille.  
(Y. Virtanen: *KUOLEMAAN TUOMITUN LAULU*)

Sodan jälkeen nousevissa ”uuden huomenen” laulujen ja runojen visioissa esiintyvät haudat voidaan kuvata tulevina pyhiinvaelluspaikkoina:

Vierii viestit yli maailmoitten,  
heimot herättää ja kokoon kutsuu.  
Pyhiinvaelluksiin kerran kansa  
haudallenne kulkee, punavangit,  
törää torvet, liehuu liput, puhtaat.  
(KA6-97: *PUNAVANGIN HAUDALLA 1919*)

Maltillisempi visio tähtää kukkien kukkimiseen veljeshaudoilla. Kuten punaruusuja symboleina tarkasteltaessa tuli ilmi, symboloivat ne lauluissa ja runoissa usein väristään aatetta. Veljeshaudalla tulevaisuudessa kukkivat kukat viittaavat sekä kaatuneitten muistamiseen ja aatteen jatkumiseen myös uuteen huomiseen, jolloin haudoilla käymistä ei rajoiteta virkavalan toimesta.

---

<sup>274</sup> Pentikäinen 1990, 77–81.

Kerran koittavi toinenkin aika  
jolloin sortokin häipyvi pois.  
silloin veljeshaudalla kukat  
kauneimmat ne kukkia vois.  
(KA6-43: *PUNIKIN KAIHO*)

Mutta kerran vihollisillemme  
meidän heimomme kostava on.  
Hautalla sankarien kiitoshymniä laulamme  
ja hautoille veljiemme punaruusuja istutamme.  
(KA6-13: *PUNIKIN LAULU*)

## Ideologian ja uskonnon suhde

### *Punainen lyriikka ja kristinusko*

Kun punaiset laulut ja runot eivät kuoleman frustraatiossaan turvaudu uskonnollisiin käsitteisiin tuonpuoleisen elämän jatkumisesta, vaan suuntautuvat tuonpuoleisen sijaan maalliseen utopiaan, on aiheellista pohtia laajemmin niiden suhdetta valtakulttuurin uskonnollisiin näkemyksiin. Voidaanko punaiset nähdä sekularisoituneena identiteettiryhmänä vai onko uskonnolla, sen käsitteellisenä merkityksenä, mitään yhteistä punaisen ideologisen identiteetin kanssa?

Kirkko suhtautui sosialismiin kielteisesti jo ennen sotaa: aatteen uskontokielteisyyden takia se nähtiin yhteiskunnan perustuksia hajottavana ja moraalikäsitteiltään vapaamielisenä<sup>275</sup>. Suomalaisen työväenliikkeen alkuvaihe ei vielä ollut kirkko- ja uskontokielteinen. Forssan puoluekokouksen ohjelmassa vuonna 1903 vaadittiin kirkon ja valtion erottamista sekä koulujen uskonnonopetuksen poistamista. Vuoden 1905 suurlakon jälkeen kirkko ja uskonto alettiin mieltää porvariston asiaksi ja työväenliike alkoi esiintyä selkeästi kristinuskonvastaisiin tunnuksiin. Pappisviha sai punaisissa lauluissa ja runoissa kokonaan uusia piirteitä, kun papisto ja kirkko asettuivat luokkasodassa avoimesti valkoisen armeijan tueksi.<sup>276</sup> Pappeja esiintyy varsinkin vankileireistä kertovissa teksteissä.

Ja päällä pappi saarnaa pyhää sanaa,  
maansavaltaajat kadotukseen manaa.  
Häll' suojelijan sisu, paatos, pahnat  
ja kuulijoina – täit ja piikkilangat.  
(KA6-115: *ISO-MJÖLÖ*)

---

<sup>275</sup> Paavolainen 1967, 15–16.

<sup>276</sup> Ks. Peltonen 1996, 219–220.

Pappeja vastaan suunnattu, ”erään jumalankieltäjän sepittämä laulu”, on selkeä esimerkki kristillisen maailmankuvan kieltämisestä.

Jos papit häviäisi ei neitseet synnyttäisi  
Ei pyhä henki taivahasta alas laskeuis,  
Ei Eevaa tehtäis kylkiluusta, vapahtajaa ristinpuulle,  
jollei pappeja maan päällä ois.  
Niin helvettikin sammuis, sen kattiloist ja pannuist,  
se kuuma vesihöyry ylös virtaisi.  
Pirut joutuis joutilaiksi,  
tulimeri erämaaksi,  
Jehovakin virastansa poijes potkittais.<sup>277</sup>

Paitsi Mannerheimin, myös kristinuskon kritisointina voidaan pitää myös *Mannerheimin isämeitä, Isä Meidän* – rukouksen parodiaa, jossa Isän roolissa, ja hänen vallankäyttönsä välineenä, on valkoisten ylipäällikkö Mannerheim. Kansanarkiston ateisteihin kielteisesti suhtautuva miesinformantti kutsuu sitä ”*jumalankieltäjien isämeitäksi*”<sup>278</sup>.

Isä meidän joka asut Helsingissä  
pyhityksen saat sinä vaarassa  
sinun sanasi kulkevat sähkölankoja pitkin  
Sinun vaivasi kulkee kivääreistä  
Me rukoilemme sinua  
ettet lähettäisi poikiasi tammisaareen  
vaan päästä meidän veljemme pois Hämeenlinnasta  
sillä joka anot meille  
jokapäiväisen murikka annoksemme  
Nimittäin pamppua selkään  
herra auta meitä  
sillä sinun puolellasi on salaväki kuularuiskut  
ja punikki vankien ruumiit  
mannerheimin nimeen aammen.  
(Y. Virtanen)

Lauluissa ja runoissa esiintyy uskonnollisia symboleja vain silloin, kun vastapuolta verrataan Raamatun kielteisiin hahmoihin tai kun korostetaan oman identiteettiryhmän elämän kurjuutta. Kurjuuden aiheuttajaksi nimetään tällöin vastapuoli. Kristinuskossa keskeistä ristiä, iankaikkisen elämän symbolia, ei mainita lainkaan. Harvoja uskonnollisia symboleja on Golgata, ”pääk allonpaikka”, jossa Raamatun mukaan Jeesus ristiinnaulittiin: ”*Kolkatalle kulkeisiasi omiasi muistelit. Eestä lastes vimaan pyöveleitäs rukoilit*”<sup>279</sup>. Myös Suomenlinnan vankileiristä käytetään nimitystä ”*veljes kolkata*”. Punaisten laulujen ja runojen Golgata

---

<sup>277</sup> SKS 1918/10, 314.

<sup>278</sup> SKS 1918/10, 313.

<sup>279</sup> Y. Virtanen: *SURULAULU*

on paitsi kirjaimellinen ”pääkallonpaikka”, jossa punaiset kokivat tiensä pään s amaan tapaan kuin Jeesus omansa, myös jonkinlainen kurjuuden tyysija.

Vaan taru kaamein on kalman niiton  
jos Jämsän kirkolle johtaa ties  
siell´ tehnyt kuoleman kanssaliiton on  
Suomen valkea vapaa mies  
se Jämsän temppelin tapulissa  
pääkallon kaamea kumpu on  
siell´ nukkui uhrit ne uuvuksissa  
kun saivat kuolemantuomion  
(KA6-61: *TUOMIOKELLOT*)

Tää ompii joukko, mi aina allapäin  
On käynyt tään maailman ”Golgatalla”...  
Vain rippehet eessä ja ruoska seljässään.  
Kuin koira syönyt luuta pöydän alla...  
Ei suonut tälle joukolle oo päivä paistettaan.  
On outo sille onnekkuus ja riemu päällä maan.  
Kehdosta hautaan asti tuskaa, pilkkaa.  
(KA6-71: *SORRETUN LUOKAN NOUSU*)

Raamatun henkilöistä Jeesuksen lisäksi esiintyy vain kielteisesti arvoitettava Kain: ”*Ja nuo hienot herraslaumat laiskur laulut huulillaan, irstas tylsyys kasvoillansa, Kainin merkit katseessaan.*”<sup>280</sup> Raamattu esittää Kainin veljensä murhaajana; lauluissa ja runoissa valkoisten tekemät surmat nähdään usein veljessurmina. Myös sota kulkee nimellä ”veljessota”, vuodattettu veri nimetään ”veljesvereksi”. Jeesus esiintyy runoissa, jotka tolstoilaiseen tapaan syyttävät kirkkoa alkuperäisen opin hylkäämisestä<sup>281</sup>. Kun runot on ”julkaistu” va nkileirilehdissä pääsiäisenä 1919, on vaikea sanoa, onko Tolstoin opeilla todella ollut vaikutusta vai onko ajankohta: pääsiäinen Jeesuksen ristikuolemiseen ja ylösnousemuksineen vaikuttanut teemojen sisältöön.

Kristus kuolit ristin puussa,  
Oppis sitten sutten suussa  
muuttui ivaks aatteelles  
painui tahraks vaatteilles  
kärsimystes pesemille.  
(TA-SP 3/19, 6)

Nyt pääsiäis juhlaa viettää kristikunta  
Papit saarnaa ihmisrakkaudesta  
Mut hyveet porvarien on valheunta  
Ja teot todistavat raakalaisuudesta  
(TA-VT 2/19, 9: *PÄÄSIÄISENÄ V 1919*)

<sup>280</sup> TA-AR: *KÖYHÄLISTÖN KEVÄT*

<sup>281</sup> Nokkala 1958, 12–25.

Lauluissa ja runoissa uskonto, kirkko ja herravalta rinnastetaan perinteisinä proletariaatin sortajina. Uskonto esitetään hallitsevan luokan keinona pitää kansa kurissa ja herran nuhteessa. Sanktioinaan se käyttää helvettiä, porkkananaan paratiisia. Kirkko nähdään orjuuttajana ja sellaisenaan se on täysin rinnastuskelpoinen alistussuhteesta hyötyviin herroihin.

Monet vuosisadat ne on meitä vallinneet  
Vääryydellä riistäjät on vallan ottaneet  
kaikki työmme tuloksetkin rosvonneet  
Kirkkonsa ja pappistonsa pimityksellä  
porvarit on hallinneet meit helvetillänsä,  
vaan nyt on valistuksen aamu koittanut,  
pimityksen esivaate poistunut  
(TA V, 92)

Heillä kirkot ja pappien armeijat,  
jotka kahleilla kytkevät kansan.  
Ne vapausriemomme murhaavat  
ja kaulaamme heittävät ansan.  
Rakkaudesta muka saarnaten,  
kiven sentään leivästä antaen.  
Paratiisin riemuista saarnaa ne  
ja kauhuista tulisen järven.  
paratiisi jo luotu on rikkaille,  
mutta köyhät, - se käy yli järjen,  
että maailmassa täällä kun kärsimme vaan,  
muka taivaassa vasta me riemuitaan.  
Emme usko taruihin tuollaisiin.  
Ne orjuutta vain ovat tuoneet.  
Ne johtivat tekoihin kurjimpiin,  
ne loi linnat ja hullujenhuoneet.  
Me tahdomme murskata, kukistaa  
sen kaiken, mi ihmistä orjuuttaa.  
(TA-VVA, 177–179: *ORJIEN HUOMEN*)

### *Punaiset laulut ja runot uskontona*

Laulut ja runot ovat puhtaasti sekularisoituneita tekstejä. Vaikka ideologiasta tai maailmankuvasta olisi poistettu jumalat, ei se Kimmo Ketolan mukaan tarkoita vielä sitä, etteivät jumaliin tavallisesti yhdistetyt arvot ja funktiot ilmaantuisi jonkin muun käsitteen yhteydessä<sup>282</sup>. Vaikka perinteisesti ei-uskonnollisiin ideologioihin ei sisälly klassista jumalakäsitystä, ne voivat tuottaa monia uskonnolle ominaisia piirteitä. Ninian Smartin mukaan nationalismissa tällaisia piirteitä ovat myytinomainen, kansallinen historia sekä erilaiset riitit, joilla

---

<sup>282</sup> Ketola 1997, 31.

tätä historiaa ja sen avulla piirtyvää identiteettiä voidaan ylläpitää ja vahvistaa. Nationalistinen retoriikka yhdistää kielellisesti ja etnisesti yhtenäisen ’kansan’, jonka idea saa lähes itsenäisen, historiassa vaikuttavan subjektin aseman. Smartin mukaan tällainen esineellistetty ’kansan’ voidaan rinnastaa yliluonnollisiin olentoihin – varsinkin silloin, kun poliittinen retoriikka vaatii yksilöä uhrautumaan ’kansallisen edun’ puolesta.<sup>283</sup>

Glifford Geertz määrittelee uskonnon symbolien järjestelmäksi, joka toimii saadakseen ihmisissä aikaan voimakkaita, laaja-alaisia ja pitkäaikaisia mielialoja ja motivaatioita. Mielialat ja motivaatiot syntyvät, kun uskonto muodostaa käsityksiä olemassaolon yleisestä järjestyksestä. Samalla se antaa näille käsityksille sellaisen asiallisuuden olemuksen, että mielentilat ja motivaatiot tuntuvat erityisen realistisilta<sup>284</sup>. Punainen ideologia, sellaisena kuin se välittyy lauluista ja runoista, sopii hämmästyttävän hyvin Geertzin määrittelemän uskonnon ja Smartin uskonnolle ominaisten piirteiden profiiliin. Punaiseen ideologian perustava käsitys on omistavan ja omistamattoman luokan välinen ero ja tästä johtuva riistämisen ja alistamisen suhde. Ero vaikuttaa ihmisten oloihin ja jähmettävät ihmiset omiin luokkiinsa. Ideologialla on omat luokkasidonnaiset symbolinsa. Näiden symbolien ja käsitysten järjestelmä toimii ja saa aikaan ihmisissä Geertzin mainitsemia voimakkaita, laaja-alaisia, pitkäalaisia mielialoja ja motivaatioita. Ideologialla on käsityksensä olemassaolon yleisestä järjestyksestä ja se antaa näille käsityksille sellaisen olemuksen, että mielentilat ja motivaatiot tuntuvat erityisen realistisilta. Tällaisina mielentiloina ja motivaatioina näen laulujen ja runojen näkemykset, jossa luokkataistelu nähdään ainoana realistisena keinona saavuttaa proletaarin vapaus. Vapaus ja elämä voidaan saavuttaa vain kulkemalla kuoleman kenttien halki. Ideologisesti yhtenäinen luokka toimii subjektina erityisesti uhrautuessaan luokkataistelussa aatteensa, ideologiansa, puolesta.

Tää on tehtävä tehdas orjan  
työn lyöttämän vanhuksen:  
ylös eespäin, työläisnuoret,  
yli kuoleman kenttien!  
Tää on vaatimus työläisvaimon  
laps rinnalla nälkäinen:  
Isät eespäin, eespäin pojat,  
yli kuoleman kenttien.  
Tää on kentälle sortuvan huuto,  
pyhä huokaus viimeinen:  
Ylös eespäin, toverit eespäin  
yli kuoleman kenttien.

<sup>283</sup> Ks. Ketola 1997, 30–31; Smart 1983 a & b.

<sup>284</sup> Geertz: 1992, 93; 1973, 90.

Tää on maailman kansojen käsky,  
proletaarien miljoonien:  
Ylös eespäin, elämä kutsuu  
yli kuoleman kenttien!  
Maan herruus vallatkaatte,  
ja vapaus kansoille,  
Meitä eespäin elämä kutsuu  
yli kuoleman kenttien!  
(TA V, 93)

Louis Althusserin mielestä ideologian tehokkuus perustuu sen luokkakeskeisyyteen: ideologia ei suuntaudu luokasta toiseen vaan on juurtunut syvään jokaisen luokan ajattelu- ja elämäntapaan. Althusserin mukaan ideologia kutsuu yksilöitä subjekteiksi ja vaatii heiltä aatteen mukaista toimintaa. Ideologia valmistaa ideologian sisällä subjekteille sopivia paikkoja, joihin asettua. Kutsutut subjektit ovat vapaita ja moraalisia ja niillä on kyky ja valta päättää itsestään.<sup>285</sup> Kutsuun ei ole pakko vastata myöntävästi: ideologia ei toimi manipuloiden. Identiteettiryhmä on kutsun olennainen kaikupohja. Johan Förnäs näkee yhteisöllisyyden rakentuvan identiteettien rakenteiden samankaltaisuudelle. Kun yksilöiden identiteetin rakenteet vastaavat toisiaan, se luo tunteen kollektiivisesta identiteetistä.<sup>286</sup>

Punaisia lauluja ja runoja kronologisesti tarkasteltaessa kutsutun subjektin paikka liikkuu samaan tapaan kuin laulujen teemat. Ideologia on luonut "taiston" kautta uuden position, joka "orjan" as eman rinnalla on näyttänyt tavoittelemisen arvoiselta. "Taiston" ollessa ohi ja sen vielä jatkuessa ideologia kutsuu subjektia uuteen positioon: "uhriin". Aatteen puolesta uhrautuvat ovat konkreettisia uhreja mutta myös sankareita. Ideologia korostaa sankariutta uhriutta enemmän, jolloin voidaan puhua eräänlaisesta "heroisesta uhrista, marttyyrista". Laulujen ja runojen marttyyrit ovat saaneet päänsä ympärille sädekehän samaan tapaan kuin kristillisen taiteen pyhät henkilöt. Heistä on tullut oman ideologiansa, oman "uskontonsa" pyhimyksiä.

---

<sup>285</sup> Althusser 1987, 126–131.

<sup>286</sup> Förnäs 1998, 77.

## POHDINTAA

Olen yrittänyt tutkimuksessani selvittää, miten punaisten ideologinen identiteetti muodostuu lauluissa ja runoissa ja miten se ilmenee punaisen lyriikan keskeisimmässä teemassa: kuolemassa? Sukupuolispesifiyttä tarkastelemalla olen todennut, miten punainen lyriikka on yhden identiteettiryhmän, ei erillisten sukupuolten, runoutta. Ideologia yhdistää ryhmän tiiviiksi sisäryhmäksi sukupuolta tehokkaammin. Samalla se erottaa identiteettiryhmän ’toisesta’, valtakulttuuriin kuuluvasta ulkoryhmästä.

Punaiset laulut ja runot ovat uutta luovia viestejä: ne pyrkivät luomaan uudenlaista yhteiskuntaa ja saamaan vallalle oman ideologiansa. Samalla ne luovat uudenlaista naiskuvaa: perinteisten, konsensuskeen pohjaavien naiskuvien rinnalla seisoo taisteleva ja osallistuva sankarinainen, joka yhdessä miesten kanssa astuu kuoleman kentille ja näin kiistää naisen roolin surun tulkkinä ja passiivisena objektina. Aatteen puolesta taisteltaessa sukupuoli ei näyttäyty erottavana tekijänä.

Samaan aikaan, kun laulut ja runot luovat punaisen ideaalikuva: urheaa, taistelutahtoista ja mitään pelkäämätöntä oikeuden ja aatteen naista ja miestä, ne kuvaavat vastapuolen epäinhimillisenä ja julmana kollektiivina. Kun ’toisesta’, ulkoryhmäläisestä, häivytetään inhimilliset piirteet ja yksilöllisyys, on ’sitä’ helpompi vihata. Val koiset käyttivät samaa taktiikkaa ja onnistuivat luomaan valtakulttuurin hyväksymän ’punaisen myytin’, jonka mukaan punaiset olivat eläimellisiä, sivistymättömiä barbaareja. Lauluissaan ja runoissaan punaiset kiistivät ulkoa päin annetun omakuvan ja kääntävät myytin kärjen takaisin sen lähettäjiä vastaan. Tosin jotkut laulut käyttivät häpeämättömästi hyväkseen punaisen myytin merkityssisältöjä. ”Teille” suunnatut runot ovat uhkauksia, joiden vihamielisyyttä ei ole yritetty peittää. Vastapuolta kielteisesti kuvaavat laulut ja runot paitsi lietsovat vihaa ja kaunaa, myös osoittavat omalle identiteettiryhmälle, miten moraalisesti alamittaisen vastustajan kanssa he ovat tekemisissä. Oma taistelu on taisteltu vapauden puolesta ja vääryyden poistamiseksi; vastustajat motiivit luokitellaan vähintään arveluttaviksi. Näin laulut ja runot selittävät myös häviön syyt: kun vastustaja nähdään barbaarisena, ei syytä oman, rehellisin keinoin käydyn taistelun häviöön tarvitse suuremmin miettiä.

Laulujen kuolema on tyydyttävää ja merkityksellistä silloin, kun voiton mahdollisuus on vielä olemassa: sotaa edeltävissä ja sen aikaisissa lauluissa ja runoissa kuolema nähdään sankarikuolemana. Merkityksettömäksi kuolema muuttuu, kun aiemmin kuolleet ymmärretään turhaan kuolleiksi ja itsen tai toisen käsitetään kuuluvan samaan, turhaan kuolevien, kategoriaan. Laulut ja runot eivät kuitenkaan frustroidu kuoleman edessä. Teloituksissa tai vankileireillä kuolleiden kuolemat saavat merkityksensä niistä tulevaisuudenkuvista, joita laulut optimisesti esittävät. Kostomenteliteetti ja haavekuva sorretun luokan uudesta noususta, utopiasta, ovat lupaus ideologisen identiteetin jatkuvuudesta. Ideologiansa takia voi kuolla. Tämä näyttää helpottaneen suhtautumista kuolemaan ja suruun, samalla se antaa konatiivisen suosituksen ryhmän muiden jäsenten käyttäytymiselle. Kuolleen veri velvoittaa eläviä jatkamaan taistelua. Laulujen ja runojen tapaan se yhdistää saman ideologisen identiteetin omaavat ihmiset. Merkityksettömiä kuolemia voi löytää vain ”kuoleman objektien”, sulhasensa tai puolisonsa menettäneiden surevien naisten esittämissä kuolemandiskursseissa.

Jos eufemismit oletetaan merkeiksi kuoleman kieltämisestä, voi punaisista lauluista ja runoista löytää kieltävää suhtautumista. Lauluilla ja runoilla on kuitenkin aina myös poeettinen funktionsa: laulujen ja runojen lyyriseen kieleen istuvat suorat kuolemankuvaukset huonosti. Pelkät eufemismit eivät tee lauluista ja runoista kuolemaa kieltäviä. Kun niistä puuttuvat kokonaan kollektiiviset kuoleman kieltämisen merkit – tuonen enkeli voi lempiä punaisen haudalla, mutta punainen itse ei muutu kuolemansa jälkeen enkeliksi – en näkisi kuoleman kieltävää aspektia erityisen merkittäväksi. Kun kuolema oli jatkuvasti läsnä, ei sen kieltäminen ollut mielekästä. Omaan, tabuoituun kuolemaan tavallisesti liitettävä kuolemanpelko puuttuu lauluista ja runoista kokonaan. Kieltämättömyys myös liittää laulut ja runot vanhaan suomalaiseen kuolemankulttuuriin.

Uskonnollisten käsitysten mukaan elämä jatkuu tuonpuoleisessa. Uskoa tuonpuoleiseen voi tarkastella kuoleman kieltävänä aspektina. Usko elämän jatkumiseen auttaa myös kuoleman aiheuttamassa frustraatiossa. Punaisten laulujen ja runojen ”majatalossa” ei ole sijaa uskonnollisille käsityksille. Punainen maja – jolla tässä tarkoitan kirjaimellista minuuden symbolia – on paikka, jossa kollektiivi odottaa matkalla maalliseen Utopiaan: ihanneyhteiskuntaan, jossa maassa on rauha ja työläiset vallassa. Maallinen utopia on analoginen uskonnolliselle utopialle. Ero on tämän- ja tuonpuoleisuudessa. Punaista ideologiaa ei voi kuitenkaan katsoa ”maalliseksi” aatteeksi. Sillä ei ole yhtymäkohtia kristinuskon oppeihin, mutta käytettäessä uskontotieteellistä määritystä: ”Mitä uskonto on?”, löytää punainen ideologia määrittelystä

oman paikkansa. Lauluissa ja runoissa ideologia on ottanut uskonnon roolin ja funktiot. Kun risti iankaikkisen elämän symbolina johdattaa tuonpuoleiseen, on punainen lippu ideologian symbolina matkalla tämänpuoleiseen utopiaan. Hautojen anti-kristillinen konteksti ei ole lauluissa ja runoissa merkittävä: merkittävämpi on hautojen ja niissä makaavien sankarivainajien, marttyyrien, muiston vaaliminen. Punaisessa utopiassa haudat ovat tulevien sukupolvien pyhiinvaelluspaikkoja.

Perinnelajeilla on erilaiset funktiot ja merkityssisällöt. Vaikka perinnettä käyttävä identiteettiryhmä on sama, ei laulujen kuolemankäsitteiden ja ideologian luonne ole samanlainen kuin esimerkiksi uskomus- tai kauhutarinoissa. En myöskään väitä kuolemandiskurssin ja ideologisen identiteetin muotoutuvan samalla tavalla reaalisten subjektien maailmassa. Kun punaiset laulut ovat luokkataistelun aseita, myös niiden retoriikka on sen mukainen.

Punainen lyriikka on tutkimuskohteena niin laaja ja ”koskematon”, että yhden pro gradu – tutkielman puitteissa jää tavattoman paljon sanomatta. Jo laulujen lyyrinen kieli on hedelmällinen tutkimuskohde. Luonto ja sen personifiointi, myyttiset hahmot Vapauden jumalatarineen ja Pimeyden peikkoineen tarjoavat tähän hyvät alkuasetelmat. ”Valkoisen” ja punaisen lyriikan vertaileva tutkimus on sekin mielenkiintoinen tutkimuskohde. Omakohtainen tulevaisuuden tutkimukseni kurottuu kohti punaisia naisia. Kun pro gradu – tutkielmassani naiset esiintyvät vain suhteessa kuolemaan ja sen luomiin positioihin, ovat he jatkotutkimuksessani tutkimuksen keskiössä. Samalla heidän paikkansa punaisen lyriikan kentässä valottuu kokonaisvaltaisemmin, olipa se sitten kotona, armaan haudalla tai kuoleman kentillä.

Tutkimukseni merkittävimmäksi anniksi näen punaisten laulujen ja runojen ”avaamisen” tutkimukselle. Innovatiivinen tutkimus on aina mielekästä ja haasteellista. Tienraivaajalla vain on usein edessään karikoita, jotka toivon mukaan olen kyennyt kiertämään. Suurin ”kivi” tutkimuksessani liittyy laulujen ja runojen tutkimattomuuteen. Kun mielenkiintoisia tutkimusongelmia nousee liikaa, tutkimuksesta on vaarassa tulla sekava. Runsaan karsimisen jälkeen toivon, että tutkimukseni juoni on konkreettinen punainen lanka Ariadnen langan sijaan.

## LÄHTEET

### Painamattomat primaarilähteet

*Yrjö Virtasen sotilasmuistio*, 1924. Somero. Aineisto tekijän hallussa, 12 kpl.

*Kansan Arkiston vuoden 1918 lauluja ja runoja*, yhteensä 118 kpl.

#### KANSIO 6, OHJELMATOIMINTA 3 C.

*Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkiston lauluja ja runoja*, 24 kpl.

- 1918/1, mies, s. 1910, Helsinki
- 1918/3, mies, Helsinki
- 1918/3, mies, Padasjoki
- 1918/4, mies, Ikaalinen
- 1918/4, mies, s. 1904, Sotkamo
- 1918/7, nainen, s. 1900, Forssa
- 1918/10, mies, Lahti
- 1918/14, mies, Lahti
- 1918/14, mies, Kuusankoski
- 1918/15, nainen, Helsinki

*Työväen Arkiston lauluja ja runoja*, yhteensä 68 kpl.

MUISTITIETO V 1961–72 KARKE 5  
nainen, s. 1900, Forssa

MUISTITIETO XXIX 1961–65 SEPÄNMAA YM. 00 145 154–155 PIR-  
KANMAA

- mies, s. 1898 Alavus
- mies, s. 1886 Virrat

MUISTITIETO 1 A 1918 0:1–0:20 1-5  
nimetön, Lappeenranta  
nainen, s. 1896 Antrea  
nainen, s. 1903, Forssa  
nainen, s. 1896, Forssa

*Spartakus* n:o 2, vasemmistososialistien äänenkannattaja Hämeenlinnan pakko-  
työlaitoksella

*Spartakus* n:o 3, 17.4.1919

*Vangin toivo* n:o 3 pääsiäisenä 20.4.1919

Kirjoitusvihko Tammisaaren pakkotyölaitokselta 1918–1922

*Valkean vallan alla* 1922: punaisten muisteluteos, kust. Jalava.

## Sekundaarilähteet

### *Painamattomat lähteet*

Metsola, Mirja: *Tähden aatteeni kallihimman. Huomioita vuoden 1918 vankileirien lauluista*. Painamaton proseminaarisesitelmä. Folkloristiikan laitos, Helsingin yliopisto.

Muistiinpanot professori Päivikki Suojasen folkloristiikan metodiluennoilla, 1998.

### *Elektroniset lähteet*

*Punaiset esiliinat – Naisten kohtaloita Suomen punakaartissa 1918* 1996. Ohjaus: Seppo Rostanius. Tuotanto: TV 2 Dokumenttiprojekti, Jarmo Jääskeläinen.

Sotasurma-arkiston www-sivut 8.12.2002:

<http://vesta.narc.fi/cgi-bin/db2www/sotasurmaetusivu/stat2>

### *Painetut lähteet*

Althusser, Louis 1984: *Ideologiset valtiokoneistot*. Suom. Leevi Lehto & Hannu Sivenius. Helsinki ja Tampere: Kansankulttuuri & Vastapaino.

Aro, Laura 2001: Kerrottu ja laulettu koti. *Pandoran lipas – Virvatulia esineiden maailmasta*. Toim. Ilmari Vesterinen & Bo Lönnqvist. Tietolipas 179. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 165–192.

Ben-Amos, Dan 1982: Perinnejäikäsitteet. *Kertomusperinne. Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*. Toim. Irma-Riitta Järvinen & Seppo Knuutila. Tietolipas 90. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 11–28.

de Beauvoir, Simone 1976: *The Second Sex*. Harmondsworth.

Demitshev, Andrei 1999: *Kuolema työssä. Johdatus filosofiseen thanatologiaan*. Suom. Jukka Mallinen. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy

*The Dictionary of Anthropology* 1997. Ed. Thomas Bradfield. Blackwell.

Durkheim, Émile 1980 [1912]: *Uskontoelämän alkeismuodot*. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Tammi.

Eisler, Hanns 1980: *Kirjoituksia musiikista*. Suom. Jyrki Uusitalo. Helsinki: Love Kirjat.

Elias, Norbert 1993: *Kuolevien yksinäisyys*. Suom. Jari ja Paula Nieminen. Helsinki: Gaudeamus.

Fiske, John 1992: *Merkkien kieli. Johdatus viestinnän tutkimiseen*. Tampere: Vastapaino.

van Gennep, Arnold 1960: *The Rites of Passage*. London. Alkuperäisteos: *Les Rites de Passage*, 1909.

Förnäs, Johan 1998: *Kulttuuriteoria: myöhäismodernin ulottuvuuksia*. Suom. Mikko Lehtonen & al. Tampere: Vastapaino.

Geertz, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Geertz, Clifford 1992: Uskonto kulttuurijärjestelmänä. *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*. Toim. Juha Pentikäinen. Helsinki: Gaudeamus, 88–138.

Gronow, Pekka 1969: Työväen lauluperinne. *Työväenliike kulttuuritekijänä*. Toim. Matti Hako. Tampere: Kirjayhtymä, s. 53–69.

Gronow, Pekka 1980: Työväenlaulut yhteiskunnallisena ilmiönä. *Mitä työväenlaulut ovat?* Toim. Ilpo Saunio. Helsinki: Työväen Musiikki-instituutti, s. 22–27.

Haavio, Martti 1967: *Suomalainen mytologia*. Porvoo.

Haavio, Martti 1992: *Esseitä kansanrunoudesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Hall, Stuart 1992: *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Tampere: Vastapaino.

Hall, Stuart 1999: *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen ja Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.

Hampson, Peter J. & Morris, Peter E. 1996: *Understanding Cognition*. Oxford: Blackwell Publishers.

Heimo, Anne 2000: ”Se oli simmost sukkelaa aikaa.” Mikä sammattilaisia vuodessa 1918 naurattaa? *Naurava työläinen – naurettava työläinen. Näkökulmia työväen huumoriin*. Toim. Joni Kreekola, Kirsti Salmi-Niklander ja Johanna Valenius. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura. Väki Voimakas 13. Helsinki: Gummerus, s. 50–76.

- Heiskanen, Pirkko 1985: Kuoleman kuvattavuudesta. *Kuolema elämän keskellä*. Toim. Jan-Erik Ruth ja Pirkko Heiskanen. Helsinki: Otava, s. 86–98.
- Honko, Lauri 1972: *Uskontotieteen näkökulmia*. Helsinki: WSOY.
- Honko, Lauri 1980: Kertomusperinteen tutkimustavat ja niiden tulevaisuus. *Kertoajat ja kuullijat*. Toim. Pekka Laaksonen. Kalevalaseuran vuosikirja 60. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 18–38.
- Hulme, Peter 1987: Islands of Enchantment. *New Formations*, no. 3. Winter 1987.
- Ilomäki, Henni 1990: ”Tekevään on meidän tetri” Näkökulmia inkeriläisen mor siamen naiseuteen. *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. Toim. Aili Nenola & Senni Timonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 224–237.
- Jakobson, Roman 1960: Linguistics and Poetics. *Style in Language*. toim. Thomas A. Sebeok. Cambridge: Mass.
- Jargon – kulttuuriantropologinen englant-suomi oppisanasto* 1994. Toim. Laura Manninen & co. JYY julkaisusarja n:o 35. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunta.
- Jauhiainen, Marjatta 1982: Uskomustarinat. *Kertomusperinne. Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*. Toim. Irma-Riitta Järvinen & Seppo Knuutila. Tietolipas 90. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 56–84.
- Jauhiainen, Marjatta 1990: ”Viattomuus on naisen ensimmäinen kaunistus” Naisen synnit uskomustarinoissa. *Louhen sanat: kirjoituksia kansanperinteen naisista*. Toim. Aili Nenola ja Senni Timonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 127–138.
- Junnonaho, Martti 1979: Vastakulttuurin käsiteanalyysia. *Sananjalka* 21/1979.
- Kaihovaara, Pirjo 1986. *Juurella lipun punaisen. Työväenjärjestön liput – osa työväenkulttuuria*. Helsinki: Yhteiskunnallinen Arkistosäätiö.
- Kaihovaara, Pirjo 1991: Työväenliikkeen lippukulttuurin symboleista. *Myytit ja symbolit. Kirjoituksia suomalaisista kulttuuritulkinnoista*. Toim. Ulla-Maija Peltonen & Kirsti Stenvall. Väki voimakas 5. Vantaa: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, s. 47–60.
- Kalemaa, Kalevi 1980: Työväenlaulut runoutena. *Mitä työväen laulut ovat?* Toim. Ipo Saunio. Helsinki: Työväen musiikki-instituutti, s. 51–61.
- Kanteletar* 1997. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kantokorpi, Mervi 1990: Proosan runousoppia. *Runousopin perusteet*. Toim. Mervi Kantokorpi, Pirjo Lyytikäinen ja Auli Viikari. Helsingin yliopisto, Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus. Oppimateriaaleja 9. Helsinki, Helsingin yliopisto, s. 105–171.
- Ketola, Kimmo 1997: Mitä on uskontotiede? *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohdaisia suuntauksia*. Toim. Kimmo Ketola & al. Helsinki: Yliopistopaino, s. 11–35.

Ketola, Kimmo, Pesonen Heikki & Sjöblom Tom 1997: Uskonto ja moderni yhteiskunta. *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Toim. Kimmo Ketola & al. Helsinki: Yliopistopaino, s. 89–127.

Knuuttila, Seppo: Hiljainen kevät. Miksi kansanrunoudentutkimuksessa ei oltu tietääksenkään kansalaissodasta puoleen vuosisataan? *Vaikea totuus. Vuosi 1918 ja kansallinen tiede*. Toim. Heikki Ylikangas. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 46–61.

Kuparinen, Eero 1999: ”..kun urhona kaadut” – sota ja kuolema. *Kun aika loppuu. Kuolema historiassa*. Toim. Eero Kuparinen. Turun yliopiston historian laitoksen julkaisuja 52. Turku: Turun yliopiston historian laitos, s. 141–162.

Kurkela, Vesa 1983: *Taistojen tiellä soiteltiin – ja soiton tahdissa tanssittiin. Varkautelaiset työväeniltamat ja niiden musiikki työväen osakulttuurin kaudella*. Julkaisuja 2. Helsinki: Työväenmusiikki-instituutti.

Kurkela, Vesa 2000: Työväeniltamat, valistus ja karnevaali. *Naurava työläinen – naurettava työläinen. Näkökulmia työväen huumoriin*. Toim. Joni Kreekola, Kirsti Salmi-Niklander ja Johanna Valenius. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura. Väki Voimakas 13, s. 8-33.

Kuusela, Sanna 1999: Kun toinen Taivaallisen Isän kotiin kutsuttiin, niin toinen sortui kapitalin surman aaltoihin – kuolema amerikkansuomalaiseen tapaan. *Kun aika loppuu. Kuolema historiassa*. Toim. Eero Kuparinen. Turun yliopiston historian laitoksen julkaisuja 52. Turku: Turun yliopiston historian laitos, s. 261–288.

Kuusi, Matti 1980: Kronikaateista. *Kertojat ja kuulijat*. Toim. Pekka Laaksonen. Kalevalaseuran vuosikirja 60. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 39–46.

Launonen, Hannu 1984: *Suomalaisen runon struktuurianalyysia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 396. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki.

Lehtonen, Heikki 1988: Arkielämän rakenteet, identiteetti ja uusyhteisöllisyys. *Politiikka* 3/1988.a.

Lombardi-Satriani, Luigi 1974: Folklore as Culture of Contestation. *Journal of Folklore Institute*. Vol. XI. The Hague, s. 99–121.

Lähteenmäki, Maria: ”Pohjoinen mallimaa” Suomen työläisliikkeen kansaivälistyminen. *Tuntematon työläisnainen*. Toim. Leena Laine ja Pirjo Markkola. Vastapaino: Tampere, s. 140–161.

Lönnqvist, Bo 2000: Ruumiin valta. *Arjen säikeet – aikakuvia arkielämään, sivilisaatioon ja kansankulttuuriin*. Etnografia 3: Jyväskylän yliopiston etnologian laitoksen julkaisusarja. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston etnologian laitos, s. 170–189.

McElwain, Thomas 1982: Tutkija, aineisto, kulttuuri: huomioita aineiston keruusta. *Kulttuurin kenttätutkimus*. Toim. Päivikki Suojanen ja Lassi Saressalo. Suom. Jukka Siikala. Kult-

tuuri ja kieli 1. Tampereen yliopiston kansanperinteen laitoksen julkaisuja 9. Tampere: Tampereen yliopiston kansanperinteen laitos, s. 345–350.

Nenola, Aili 1986: *Miessydäminen nainen: naisnäkökulmia kulttuuriin*. Tietolipas 102. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Nenola, Aili 1990: Sukupuoli, kulttuuri ja perinne. *Louhen sanat: kirjoituksia kansanperinteen naisista*. Toim. Aili Nenola ja Senni Timonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 11–23.

Nenola, Aili 2002: *Inkerin itkuvirret – Ingrian Laments*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 735. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Nenola-Kallio, Aili 1982: *Studies in Ingrian laments*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.

Nokkala, Armo 1958: *Tolstoilaisuus Suomessa*. Aatehistoriallinen tutkimus. Helsinki: Tammi.

Paavolainen, Jaakko 1966: *Poliittiset väkivaltaisuudet Suomessa 1918. I Punainen terrori*. Helsinki: Tammi.

Paavolainen, Jaakko 1967: *Poliittiset väkivaltaisuudet Suomessa 1918. II Valkoinen terrori*. Helsinki: Tammi.

Paavolainen, Jaakko 1971: *Vankileirit Suomessa 1918*. Helsinki: Tammi.

Parsons, Talcott 1974: Uskonnon ja uskonnollisen käyttäytymisen motivaatio. *Uskonto ja yhteisö*. Toim. Juha Pentikäinen. Forssa, s. 205–214.

Peltonen, Ulla-Maija 1996: *Punakapinan muistot. Tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Pentikäinen, Juha 1990: *Suomalaisen lähtö. Kirjoituksia pohjoisesta kuolemankulttuurista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

*Perinnetieteen terminologia 1994*. Helsingin yliopiston Kansanrunoustieteen laitoksen toimitte 1. 7. muuttumaton painos. Helsinki: Yliopistopaino.

*Perinteentutkimuksen terminologia 2001*. Helsingin yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitos. Folkloristiikka. Helsinki: Helsingin yliopiston folkloristiikan laitos.

Piela, Ulla 1990: Lemmennostoloitsujen nainen. *Louhen sanat: kertomuksia kansanperinteen naisista*. Toim. Aili Nenola ja Senni Timonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 214–223.

Pietilä, Veikko 1969: *Johdatusta sisällön erittelyyn*. Osa I. Tampereen yliopiston tutkimuslaitoksen opetusmoniste C n:o 8. Tampere: Tampereen yliopiston tutkimuslaitos.

*Religion, Bilder und Wörter*, toim. Hans-Dieter Bastian, Hana Rauschenberger, Dieter Stoodt ja Klaus Wegenast, Düsseldorf, 1974, s. 121.

Rislakki, Jukka 1985: *Kauhun aika. Neljä väkivallan kuukautta keskisuomalaisessa jokilaak-  
sossa*. Tampere: Vastapaino.

Rosenblatt, Paul & al. 1976: *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective*. HRAF  
Press.

Salmi Hannu 1985: Veri, tuli ja rakkaus. *Oma markka* 10/1985.

Saunio, Ilpo 1974: *Veli sisko kuule kummat soitot. Työväenlaulut eilen ja tänään*. Helsinki:  
Kansankulttuuri.

Saunio, Ilpo & Tuovinen, Timo 1978: *Edestä aatteen. Suomalaisia työväenlauluja 1890–  
1938*. Helsinki: Tammi.

Saunio, Ilpo 1980: Työväenlaulut perinteenä. *Mitä työväenlaulut ovat?* Helsinki: Työväen  
Musiikki-instituutti, s. 28–50.

Sihvonen, T. 1996: *Kyborgi. Koneen ja ruumiin niveltyä subjektissa*. Jyväskylä: Jyväsky-  
län yliopisto, Nykykulttuurin tutkimusyksikkö.

Siikala, Anna-Leena 1992: *Suomalainen samanismi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden  
Seura.

Singer, Marshall R. 1972: *Weak States in a World of Powers: The Dynamics of International  
Relationships*. New York.

Sjöblom, Tom 1997: Menneisyyden malleja. *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankoh-  
taisia suuntauksia*. Toim. Kimmo Ketola & al. Helsinki: Yliopistopaino, s. 128–159.

Smart, Ninian 1983a: *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. New York:  
Charles Scribner's sons.

Smart, Ninian 1983b: Religion, Myth and Nationalism. *Religion and Politics in the Modern  
World*. New York: New York University Press, s. 15–28.

Suojanen, Päivikki 1982: Tutkimusstrategia ja tutkijan ideologia. *Kulttuurin kenttätutkimus*.  
Toim. Päivikki Suojanen ja Lassi Saressalo. Kulttuuri ja kieli 1. Tampereen yliopiston kan-  
sanperinteen laitoksen julkaisuja 9. Tampere: Tampereen yliopiston kansanperinteen laitos,  
s. 11–35.

Suojanen, Päivikki 1999: *Folkloren tutkimuksen metodiikkaa*. Villa Rana 2/1999. Jyväskylä:  
Jyväskylän yliopiston etnologian laitos.

*Synonyymisanakirja* 1989. Toim. Harri Jäppinen. Helsinki: WSOY.

Timonen, Senni 1990: Orjatar, ruhtinatar ja vapauden ongelma. Naisten omaelämäkerralliset  
laulut Inkerissä ja Siperiassa. *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. Toim.  
Aili Nenola & Senni Timonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 189–208.

Utriainen, Terhi: *Läsnä, riisuttu, puhdas – Uskontoantropologinen tutkimus naisista kuolevan vierellä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 751. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Vattula, Kaarina: Lähtöviivallako? Naisten ammatissatoimivuudesta, tilastoista ja kotitaloudesta. *Tuntematon työläisnainen*. Toim. Leena Laine ja Pirjo Markkola. Vastapaino: Tampere, s. 11–38.

Viikari, Auli 1990: Lyriikan runousoppia. *Runousopin perusteet*. Toim. Mervi Kantokorpi, Pirjo Lyytikäinen ja Auli Viikari. Helsingin yliopisto, Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus. Oppimateriaaleja 9. Helsinki: Helsingin yliopisto, s. 39–102.

Vilkuna, Kustaa H. J. 2000: Herranperkeleet ja nakumannit. Säätyläistön ja rahvaan välinen ristiriita suomalaisessa kansanomaisessa huumorissa 1550–1850. *Naurava työläinen – naurettava työläinen. Näkökulmia työväen huumoriin*. Toim. Joni Kreekola, Kirsti Salmi-Niklander ja Johanna Valenius. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura. Väki Voimakas 13. Helsinki: Gummerus, s. 34–49.

Warner, Elisabeth A. 2000: Russian Peasant Beliefs and Practises Concerning Death and Supernatural Collected in Novosokol' niki Region, Pskov Province, Russia, 1995. Part 1: The Restless Dead, Wizards and Spirit Beings. *Folklore III*. Routledge Journals; Taylor & Francis Ltd. The Folklore Society, pp. 67-90.

Ylikangas, Heikki 1993: *Tie Tampereelle. Dokumentoitu kuvaus Tampereen antautumiseen johtaneista sotatapahtumista Suomen sisällissodassa*. WSOY: Helsinki.