

VIINI, EUROOPPALAISUUS JA SIVISTÄMINEN

GAELA KERYELL

Olen aikaisemmin esittänyt väitteen (Keryell 1997), että suomalaisen ”kuivan” yhteiskunnan järjestystä uhkaavat ne alkoholinkäyttäjät, jotka ulottavat juomisensa tarkkaan määriteltujen rituaalisten juomisjaksojen ulkopuolelle. Nämä alkoholinkäyttäjät luokitellaan juupoiksi. Rituaalisena juomisaikana on sallittua ilmaista humaltumisensa avoimesti – voisi jopa sanoa: esittää se kokonaisuudessaan. Juoppojen kategoria, joka on siis määriteltä ajallisen luokittelun perusteella, yhdistyy tilan representaatioissa yleensä ”demonisiin” kaupunginosiin tai alueisiin.

VIINI JA VIINA – SIVISTYNYT JA ALKUKANTAINEN JUOMINEN

Otan analyysini lähtökohdaksi Marjo Vuorisen Helsingin Sanomissa 1997 julkaistun jutun, johon liittyy kaksi kuvaa. Toinen esittää muotoilijaa, jota kuvataan ilmaisulla ”tyylikä, violettiin takkiin pukeutunut nainen”. Hänet on kuvattu poseeraamassa viiniosaston edessä. Alapuolella oleva kuva muodostaa tälle jyrkän vastakohdan. Siinä on ”punapipoinen A.M.:ksi itseensä tituleeraava mies”. Hänen asentonsa on paikoilleen jähmettynyt, ja kuva on otettu suoraan edestä. Hän voisi olla kalastaja, joka pitelee kalaa kädessään ikuistettuna vuosisadan alun etnografiseen valokuvaan. Näiden kuvien vastakkainasettelun synnyttämä representaation kenttä järjestyy seuraavien tekijöiden kautta:

viini / Gambina

Kasarmintori / Helsinginkatu

tyylikä nainen / punapipoinen mies

nimeäminen ja sosiaalisen aseman määrittely (mainitaan nimi ja ammatti) / anonymisyys (ei mainita nimeä, esitellään vain lajin edustajana: Kallion mies, Helsinginkadun vakioasiakas)

sijoittaminen sosiaaliseen verkostoon (”X:n ystäviä odottaa ...”) / ei mainintaa sosiaalisista suhteista

pullo näytetään vinossa kulmassa (pullon etiketin asiantuntijamainen erittely ja pullon sisältöä koskeva estetisoiva puhetapa: helppo, vaikea, kylmä ja sumuinen ilman maku, iltauringon maku) / pullo näytetään pystysuorassa ja suoraan edestä, puhetapa tuo esille pelkän käyttöarvon (”Se saa luvan riittää ainakin aamuun asti ...”)

suorat lainaukset puheesta (toimittaja on lainannut suoraan haastateltavansa puhetta ja antanut näin tälle puheoikeuden) / kertomus ”Kallion miehen” puheesta (haastateltavalle ei ole annettu puheoikeutta)

Näiden vastakohtaparien kautta kuvat ja teksti luokittelevat juojat kahteen kategoriaan. Ensimmäiseen, ”herraskaisten” viininjuojien kategoriaan kuuluvia arvostetaan, ja se selittää, miksi ”tyylikkään naisen” esittämät kommentit hänen ostamastaan viinistä ja yksityiskohtaiset selvitykset sosiaalisesta kontekstista (ateria ystävien kanssa), jossa viini on tarkoitus käyttää, kerrotaan niin perusteellisesti¹.

Toista, ”työväenluokkaista” kategoriaa on edustamassa neljä ihmistä, mikä vähentää kunkin yksilön mahdollisuutta lausua mielihiteensä. Emme tiedä, onko lause ”se saa luvan riittää ainakin aamuun asti, jolloin pitkä-

ripainen taas aukeaa” haastatellun miehen sanoman sanatarkka toisto vai toimittajan tulkinta. Hänen on katsottu edustavan parhaiten toista kategoriaa, koska juuri hänen kuvansa on päässyt jutun kuvitukseksi – mutta miehen puhetta ei ole lainattu suoraan tekstiin (paitsi: ”Olutta minä oon kyllä juonut eläessäni aika paljon”). ”Kallion miehellä” ei oleteta olevan mielipidettä tai perustetta valinnalleen Gambinan ja Koskenkorvan välillä.

Toisaalta Vuorisen (1997) mukaan, Esa Österberg on sanonut, että ”mitä köyhempi alue, sitä tarkemmin markat käytetään”. ”Köyhän” valintaa ohjaa pyrkimys päästä mahdollisimman hyvään hinta/alkoholipitoisuus-suhteeseen, mikä taas sijoittaa heidät sellaisten juojien ryhmään, joiden juominen tähtää vain humaltumiseen.

Herraskaisten viininjuojien ryhmän edustajalle taloudellinen ulottuvuus on myös tärkeä (”Ranskalaiset poikkeusmerkit ovat tosi hyviä, mutta *ne maksavat aika paljon. Mitä tahansa* ranskalaista viiniä ei voi ostaa...”). Tämän naisen kohdalla kyse ei kuitenkaan ole hinta/alkoholipitoisuus-suhteesta, koska melkein kaikkien viinien, olivatpa ne sitten espanjalaisia tai ranskalaisia, alkoholipitoisuus on sama (11–12%), vaan hinta/laatusuhteesta, joka arvioidaan maun perusteella. Viininjuoja perustelee itse valintansa, kun taas köyhempien alueiden valinnat perustelee Österberg. Ensimmäinen kuva yhdistää viininjuomisen herraskaisten stereotyyppiseen juomiskäytäntöön (yhdessäoloa, ei humaltumista), toinen yhdistää Gambinan määrittämättömään ja anonymiin alkoholinkäyttäjien ryhmään, joka sijoittuu omalle erityiselle maantieteelliselle alueelleen ja joka juo hu-

maltaukseen.

Tämä jaottelu ylläpitää vastakohtaa vaisto/kulttuuri ja yhdistää sen ”sivistyneenä” itseään pitävän ryhmän luomaan ”alkukantaisuus”/”sivistys” -jakoon. Onhan yksi itseään ”sivistyneenä” pitävien ihmisten tavoista nähdä ”alkukantaiset” ihmiset aina pelkäättään luonnollisten tai kontrolloimattomien halujensa ohjaamina.

Edellä käytetyt kategoriat ”työväenluokkaiset” ja ”herraskaiset”, joista jälkimmäiseen yhdistyy viininkulutus ja ensimmäiseen väkevien juomien käyttö, ovat toimittaja Vuorisen em. jutussaan käyttämiä. HS:n jutussa alueittainen ”sosiaaliluokan” mukainen juomatapa on määritelty kunkin Alkon myymälän viininmyynnin ja väkevien viinon myynnin keskinäisen suhteen perusteella. Myynnin jakouman katsotaan kertovan alueen juomatavoista. Ainoa muu peruste herraskaisuudelle tai työväenluokkaisuudelle on alueen sijainti. Kategorioita pidetään annettuina eikä niitä kyseenalaisteta mitenkään. Juttuun liittyvässä kuviossa, jossa esitetään juomiskäytäntöjen mukaiset alueet, Alkon myymälät on piirretty ikäänkuin ne olisivat alueidensa sydämiä ja ikäänkuin koko sosiaalinen elämä olisi järjestynyt suhteessa niihin. Täytyyköhän tulevaisuuden arkeologien tehdä sellainen johtopäätös, että helsinkiläisillä oli tapana osoittaa kunnioitustaan jumalolennolle Alkolle Koskenkorvan välityksellä?

Toisaalta, koska juttu ilmestyi laajalevikkisessä sanomalehdessä, sitä voidaan pitää tapana nimetä työväenluokkaiset ja herraskaiset juomatavat ja niiden edustajat.

Bourdieu (1982, 126) mukaan nimeämisessä on kyse seuraavasta:

”Nimeäminen (acte d’institution) on viestinnällinen teko, mutta sellaisena aivan erityislaatuinen: se *merkityksellistää* ihmiselle itselleen, mikä hänen identiteettinsä on. Se tekee sen tavalla, joka sekä ilmaisee identiteetin hänelle itselleen että kiinnittää sen häneen, koska nimeäminen tapahtuu kaikkien nähdessä (*katagoresthai* tarkoitti alunperin julkisesti syyttämistä). Ihmiselle on nyt autorita-

¹Kannattaa huomata, että ulkomaalainen viinin käyttötapa pyritään tekemään hyväksyttäväksi käyttämällä suomalaista perinnettä välittäjänä, mm. ”perinteistä isoäidin maksakermapippurikas-tiketta kotitekoisen perunamuusin kera”, mikä odottaa X:n ystäviä (Vuorinen 1997). Kun alkoholismi liitetään usein elimiin, esimerkiksi juuri maksaan, kuinka mukava symbolinen assosiaatio syntyykään maksapihvistä viinin ankkuroijana suomalaiseen juomaperinteeseen.

tiivisesti kerrottu, mitä hän on ja mitä hänen oletetaan olevan...”

Helsingin Sanomien juttu edistää viinin yhdistymistä erityiseen sosiaaliseen kategoriaan, jos se saa ”Kallion miehet” ajattelemaan, että ”tällainen ei ole tarkoitettu meille” (ks. Bourdieu 1979, 549). Kalliolaisten alkoholin-käyttäjien anonymisointi edistää heidän mieltämistään toisiksi ja patologisiksi alkoholisteiksi. Se toimii kollektiivisena suojakeinona niille, jotka eivät lue itseään tähän kategoriaan (ks. Terrole, s. 422) suojaten heitä symbolisesti sekoittumasta alkoholisteihin, turvaten ja vahvistaen heidän sivistyneen normaaliutensa ja osoittaen heidän oman juomisensa hyväksyttävän ominaislaadun. Sivistyneen juomisen ja patologisen ryyppäämisen ankkuroiminen ”herraskaisten” ja ”työväenluokkaisten” kategorioihin on suhteutettava ”sosiaalisesti rakentuneen tiedon kokonaisuuteen” (Jodelet, 1989, 74), joka on tärkeä ajatellen seuraavaa vastakohtapariamme.

Nahoum-Grappen (1989, 74) mukaan ”väestölliset, taloudelliset ja teknologiset muutokset 1800-luvulla mahdollistivat väkevien alkoholijuomien teollisen tuottamisen ja kulutuksen, josta tuli nopeasti sosiaalisesti stigmatisoivaa (esikaupunkien työläisille). Alkoholismi ei ole pelkästään lääketieteellinen kategoria, vaan termin käyttöönotosta alkaen siihen on liittynyt voimakas moraalinen lataus ja siitä on tullut ”sosiaalinen ruoska.” Suomessa esikaupunkialueiden stigmatisoiminen näyttää saaneen vahvistusta suomalaisten kansallista alkuperää koskevien myyttien sisältämistä luokitteluista.

KANSALAISTEN YHTEISKUNTA JA SAMANSUKUISTEN YHTEISKUNTA

Didier Lapeyronnien (1993, 36–37) mukaan kahdenlaisten nationalismien pohjalta (toinen kansalaisyhteiskuntaan ja politiikkaan, toinen kulttuuriin ja identiteettiin painottuva):

”syntyi kaksi suurta ideologisesti erilaista

kansakuntakäsitettä [deux grandes conceptions idéologiques de la Nation]. Nämä suuret käsitteet nousevat perinteen ja modernisuuden, ilmaisuvoiman ja välineellisyyden, kulttuurisen erityisyyden ja järjen universaaliuden, johonkin kuulumisen käsin kosketeltavuuden ja kansalaisuuden abstraktiuden ja ennen kaikkea ”kulttuurin” ja ”sivilisaation” ... jyrkästä vastakohtaisuudesta. Mutta molemmissa tapauksissa kyse on ”ideologisista vastauksista” modernisuuden kehitykseen, tavoista juurruttaa se jonkinlaiseen jatkuvuuteen samalla edistäen kehitystä. (...) Näin ollen kansallisten yhteiskuntien rakentamisessa nämä vastakohtat ovat vähemmän tarkkarajaisia kuin nationalististen liikkeiden ideologiat antaisivat ymmärtää. Jokainen kansakunta on yhdistelmä kulttuurista omalaatuisuutta tai oikeastaan historiallista jatkuvuutta (perittyä, rakennettua tai uudelleen tulkittua) ja modernin poliittisen valtioyksikön muodostamista. Kansakunnat ovat yksilöllisiä olentoja perustaltaan ja universaaleja poliittiselta ja kansalaisyhteiskunnalliselta rakenteeltaan.”

Myös Dominique Schnapperin (1994, 163) mukaan ”kahden aatesuunnan olemassaolosta, joille saksalaiset romantikot ensimmäisinä antoivat muodon rakentaakseen oman kansakuntansa vastakohtaksi Ranskan kansakunnalle, tuli itsestäänselvyys lukuisissa eri yhteyksissä; nationalismin teoreetikot analysoivat kahtalaisuutta ja nationalistisia ajattelutapoja käsittelevät aatehistorioitsijat tuomitsivat sen.” Schnapper painottaa vielä, että ”... tosiasiassa jokainen kansallinen traditio on kahden asian yhdistelmä” (Schnapper 1994, 165)². Voimme väittää, että jos nämä kaksi aatesuuntaa ovat edelleen hengissä, niin ne ovat säilyneet siksi, että nationalististen liikkeiden ideologiat, jotka painottivat joko kulttuurin tai sivilisaation ja abstraktin kansalaisuuden aatetta, kristallisoituiivat kansallisissa omaa alkuperää koskevissa myyteissä. Niiden synty sijoittuu Suomessa valtion syntyäiköihin ja Ranskassa monarkian kukistamiseen ja

²Ks. myös Zempléni (1996, 123–124).

yhtenäisen jakamattoman tasavallan julistamiseen.

Claude Lévi-Strauss (1958, 348) kirjoittaa elettyjen ja aatteellisten maailmojen suhteesta:

”Aatteelliset maailmat ovat myyttien ja uskontojen maailmoja. Voisimme esittää kysymyksen, kuuluuko meidän yhteiskuntamme poliittinen ideologia samaan kategoriaan näiden kanssa.”

Ranskan vallankumouksesta hän kirjoittaa:

”... ranskalaiselle poliitikolle, samoin kuin hänen kannattajilleen, Ranskan suuri vallankumous on sekä menneisyyden ajanjakso, kuten historioitsijat sen käsittävät, että ajaton malli, joka voidaan löytää nykyisen Ranskan sosiaalisesta rakenteesta ja joka sisältää ohjenuoran omaan tulkintaansa, näkökulman, josta ennakoita tulevaa kehitystä.” (Ibid. 1958, 231)

Abélèsin mukaan myös: ”Politiikasta puhuessaan puhuja sijoittaa itsensä aina jollain tavalla suhteessa jakoihin, jotka ulottuvat kaukaiseen menneisyyteen ja joiden jäljet eivät ole vielä pyyhkiytyneet pois. Suuren vallankumouksen ohella kirkon ja valtion erkaantuminen sekä vastarintaliike ovat suuria, perustavia tapahtumia, jotka ovat jättäneet jälkensä Ranskan poliittiseen elämään: ne olivat muutostaksoja, mutta myös vastakkainasetteluita, jotka jatkuvasti ruokkivat kollektiivista mielikuvitusta.” (Abélès 1990, 107)

Ranskan suurta vallankumousta pidetään yhtenä nykyisen Ranskan perustavana tapahtumana. Ranskan kansakuntaa ollaan taipuvaisia tarkastelemaan kulttuurisen olemuksensa menettäneenä, pelkästään poliittisena hahmona, ”kansalaisten yhteisönä”, Schnapperin ilmauksen mukaan. Sen kansallisen muistin katsotaan olevan tavallaan keinotekoinen, lopputulos rationaalisten robottien ja hyvinkäyttäytyvien aristokraattien risteytyksestä.

Saksalainen romantiikka taas, joka reagoi ”ranskalaista järjen imperialismia” vastaan, vaikutti lukuisiin kansallisaatteisiin, esimerkiksi Suomen (ks. Wilson, 1973, 1976, 1978).

Saksalainen romantiikka näyttää jättäneen pysyvän merkin suomalaisten kollektiiviseen kuvastoon. Edelleenkin ollaan taipuvaisia näkemään, että Suomen kansalaiset muodostavat homogeenisen perinteisen kulttuuriyhteisön, joka on luonnollista tietään kulkien saavuttanut kansallisvaltioasteen.

Dumont'n (1983, 113–132) mukaan herderiläinen kansa (*Volk*) on saksalainen muoto individualistisesta yhteiskunnasta. Herderille jokainen kansa on erillinen, omaa kulttuuriaan edustava yksilö.

Kulttuurien erilaisuus taas ei tarkoita eriarvoisuutta, ”joka samalla torjuu tai asettaa vähempiarvoiseen asemaan toiset kulttuurit. Ranskalaista kulttuuria kohtaan tämä Herderin asenne ei tosin täysin pätenyt. Hän piti sitä keinotekoisena ja vanhuudenheikkona” (Dumont 1991, 23). Myös Christa Kamenetsky (1973, 846) painottaa, että Herder arvosti kansallisia kulttuureja ja torjui kaikki omaan kansallisuuteensa liittyvät ylemmyydentunteet.

Hänen mukaansa Herder oli myös ”hyvin huolestunut siitä, että hänen aikalaisensa, erityisesti saksalaiset, olivat niin välinpitämättömiä omista perinteistään. Saksa kärsi Herderin mukaan ”*Gallicomania*sta” tai ranskantaudista, ranskalaisen kulttuurin snobbailevasta jäljittelystä (Kamenetsky 1973, 842). Voimme havaita joidenkin nyky-Suomen älymystön edustajien toistavan tätä retoriikkaa, johon sisältyy nimenomaan ajatus oman kulttuurin pettämisestä ja ranskalaisen kulttuurin jäljittelystä. Ottaakseni äärimmäisen esimerkin siteeraan Matti Sarmelaa, joka käy sotaa ”maailmallistumisen” muotoja vastaan ja kannattaa jyrkkää kulttuurista erillisyyttä (Sarmela 1996, 32–33). Ranskalaisesta kulttuurista Sarmela kirjoittaa:

”Ranskan kieli, tuon ajan korkeampi puhe – verbaalinen tietämys – ja rokokoohuonekalut tekivät säätyläisistä eurooppalaista sivistyneistöä. (...) Suomalaisissa yliopistoissa kulttuuri- ja yhteiskuntatieteen tajuntateknikat varjelevat mustasukkaisesti ranskalaisia sitaattejaan. (...) Ja saattaapa olla, että tule-

vaisuudessa yliopistorakennusta vastapäätä tekee työtä virkamieskunta, jonka todellisia pääkieliä ovat englanti ja ranska. Tuon älymystön piiristä nousee ennen pitkää vaatimus, että pakkosuomi on kouluista lopetettava (...)” (Sarmela 1996, 29).

Kaikkien suomalaisten yhteisen agraarin taustan positiivista arvoa pönkittämään on seuraavassa lainauksessa valittu eräs ranskalainen kaupunki, joka symbolisoi 1800-luvun Suomen ulkopuolista monoliittista eurooppalaista ”kaupunkilaisuutta”. Tätä vasten voidaan kohottaa arvoonsa ei yhtään vähempää monoliittinen suomalainen ”maalaisuus”:

”Jos haluaa leikitellä vertailuilla, voi jopa kysyä, kumpi elinkeino vaati suurempaa osaamista, talonpito 1800-luvun alkupuolen Hämeessä vai kangaskaupan pyörittäminen saman ajan Lyonissa” (Apo 1996, 179).

Dumont’n mittapuun mukaan suomalainen muunnos ”modernista arvojärjestelmästä” on lähempänä saksalaista mallia kuin ranskalaista. Jos suomalainen muunnos yhdistää uhkaavaksi koetun universaalin sivilisaation ja urbaanin modernisuuden erityisesti Ranskaan, niin suhteessa ”Eurooppaan” Suomi sijoittuu silloin omaksi kulttuuriseksi yksilökseen erillään kaikista muista eurooppalaisista ”kulttuurisista yksilöistä”.

EUROOPPA, EUROOPAN YHTEISÖ VAI EUROOPPALAISUUS?

Ulkopuolisia Suomeen tulijoita hämmästyttää usein se, että monet suomalaiset eivät katso Suomen kuuluvan Eurooppaan. Toisin sanoen Suomen ei nähdä olevan osa sitä kokonaisuutta, joka muodostaa Euroopan, vaan se nähdään vastakohtana tälle kokonaisuudelle. Termi ”eurooppalaisuus” viittaa olemukselliseen, ei-poliittiseen kategoriaan ja jakaa tässä mielessä herderiläisen kansa -käsitteen ytimeltään ei-poliittisen luonteen. Se on välittävä termi termien Eurooppa ja Euroopan yhteisö välissä. Semanttisesti se ulottuu osin päällekkäin kummankin kanssa, ja tämä mahdol-

listaa Suomelle siirtymän Euroopan yhteisön jäsenyyden myötä myös eurooppalaisen sivilisaation piiriin (Keryell 1998).

Uutena asiana ei esitetä pelkästään Suomen liittymistä Euroopan yhteisöön – joka toki todella on poliittisella tasolla uusi asia – vaan uutta on koko eurooppalainen kulttuuri. Se esitetään kokonaan uutena asiana suomalaisille. Objektiiivisesti uusi Euroopan yhteisö on johtanut subjektiivisesti näkemään koko eurooppalaisen sivilisaation uutena asiana. Edelleen, koska termi ”eurooppalaisuus” sisältää sekä Eurooppa-termiin sisältyväksi ajatellun sivilisaation ja Euroopan yhteisö -käsitteeseen sisältyvän abstraktin ajatuksen kansalaisuudesta ja abstraktiota vielä vahvistaa lyhenne EU, niin käsitepari kulttuuri-yhteisöllisyys liitetään Suomeen ja sen vastapoolina käsitepari sivilisaatio-abstrakti kansalaisuus yhdistetään ”eurooppalaisuuteen”. ”Suomalaisuus” yhdistyy erillisten ja erityisten kulttuurien kategoriaan, kun taas ”eurooppalaisuus” on olemukseltaan kulttuuritonta ja universaalia sivistystä. Suomalaisuus-termi itsessään saattaa vahvistaa ”suomalaisuuden” ja ”eurooppalaisuuden” esittämistä toisensa poissulkevinä kategorioina. Suomalaisuuttahan käytetään ”eurooppalaisuuden” pohdinnan ja arvioinnin käsitteellisenä mallina ja ”suomalaisuus” viittaa pääasiassa kansakunnan perustajien henkiseen perintöön. Näitä perustajia ovat Herderin ja Humboldtin kansakunnan sielua koskevien kieli- ja kulttuuriteorioiden mukaan Suomen suomea puhuvat kansalaiset. Humboldttilaiset ja herderiläiset kieliteoriat ja antropologiset teoriat, joita selvästi kuvaavat ilmaukset ”yksi kieli, yksi mieli” ja ”monta kieltä, monta mieltä” (Siikala, 1996, 147 ja 149), eivät pelkästään vaikuta siihen, että todellisiksi suomalaisiksi rajautuu vain tietty osa Suomen kansalaisista, vaan niiden vaikutuksesta Suomi myös luokitellaan kuuluvaksi erilaisen maailmankuvan alueeseen kuin muu Eurooppa. Suomi yhdistyy finno-ugrialaisten kielten puhujiin ja Eurooppa indo-eurooppalaisten kielten puhujiin, ja näihin kieliryhmiin yh-

distetään myös erilainen maailmankuva (ks. esim. Jäppinen 1996, 23). Tämä näkemys viittaa kielelliseen kategorisointiin liittyvään täydelliseen kulttuurirelativismiin. Saksalaisen intellektuaalisen perinteen voimakasta vaikutusta Suomessa vahvistaa entisestään sen uudelleentuonti yhdysvaltalaisena muunnelmana, joka näyttää olevan dominoiva vaikuttaja suomalaisessa antropologiassa.

Matti Bunzl on tutkinut (1996) tarkemmin ”sukulaisuussuhdetta” saksalaisen romantiikan ja yhdysvaltalaisen antropologian välillä. Hän esittää työstään seuraavan yhteenvedon (s. 73):

”Saksalaiseen antropologiseen perinteesen perustuvan suuntauksen vakiinnutti institutionaalinen pragmatismi ja myös etnografiset kokemukset vahvistivat sitä. Tämä saksalainen perinne ulottui aina Bastianin ja Ritterin, ja Steinthalin ja Waitzin kautta kahteen veljekseen, Aleksander ja Wilhelm von Humboldtiin. Tämän tradition sisältä löytyvät Boasin evolutionismin kritiikin juuret ja sen rassistiset kannattajat. Hänen lingvistinen relativisminsa perustuu myös tähän samaan traditioon niin kuin hänen kulttuurinen historisminsakin. Tätä kautta voidaan myöhempi amerikkalaisen antropologian käsitys kulttuurista jäljittää juontuvaksi Bastianin *Völkergedankenin* ja kansantajuista psykologiaa edustavan *Volksgeisterin* kautta Wilhelm von Humboldtin *Nationalcharakterin* – ja vielä siitäkkin taaksepäin, tosin silloin ei voida välttyä paradoksisilta ja mahtipontisilta käsitteellisten ja ideologisten monimerkityksisyyksien jäänteiltä, aina herderiläiseen ideaaliin *Volksgeististä*.”

Klassisen amerikkalaisen antropologian kulttuurirelativismi saa vahvistusta myös uudemmalta yhdysvaltalaiselta kulttuurintutkimukselta³, joka on selvästi Suomessa hyvin muodikasta. Kulttuurintutkimussuuntaus näyttää antavan joillekin suomalaisille luvan lukea itsensä kauhistuttavan ”patriarkaalinen länsimainen eurooppalainen yhteiskunta” -kategorian ulkopuolelle, koska suomalaiset eivät puhu indo-eurooppalaista kieltä. Sit-

keänä elävän saksalaisen intellektuaalisen tradition vaikutus saattaa myös selittää *mentalité* -käsitteen muuntumista siitä, miten ranskalaiset Annales’*n* koulukunnan historioitsijat sen määrittelivät, sopimaan yhteen suomalaisen kansanluonne -käsitteen kanssa, joka on saksalaisen *Nationalcharakterin* perillinen.

SUOMEN MAALAIKANSAA,
SUOMEN KAUPUNKILAIKANSAA JA
EUROOPPALAISET HERRAT

Joillakin suomalaisen älymystön jäsenillä, huolimatta siitä, että juuri heillä on akateeminen koulutus, joka usein yhdistyy korkeakulttuuriin, ja ammatillinen asema, jonka muualla kuin Suomessa katsottaisiin olevan ainakin keskiluokkainen, on taipumus sijoittaa korkeakulttuurisuus ja luokkajaot Suomen ulko-

³Sapir-Worthin teorian mukaan puhujan maailmankuvaa säätelee hänen käyttämänsä kieli. Teoria edustaa jatkumoa saksalaiselle intellektuaaliselle perinteelle (ks. Hymes ja Fought 1981, 98). Teorian vaikutuksista yhdysvaltalaiseen kulttuurintutkimukseen ks. Sokal ja Bricmont (1997, 42). Viimeisin mutta ei suinkaan ainoa absoluuttista relativismia koskeva kritiikki amerikkalaisissa yhteiskuntatieteissä löytyy samasta kirjasta, erityisesti kirjan epilogista (Sokal ja Bricmont 1997, 185–208). Kannattaa pitää mielessä, että kulttuurintutkimus (Cultural studies) ei ole ranskalainen ilmiö – kuten Sokalin ja Bricmont’*n* kirja saattaa johdatella ajattelemaan erityisesti sellaisen, joka ei tunne ranskalaisen antropologian kenttää entuudestaan – vaan se on seurausta Ranskassa filosofian ja kirjallisuuden teorian kentille rajattujen teorioiden soveltamisesta Yhdysvalloissa yhteiskuntatieteiden kentälle. Näitä teorioita ovat Ranskassa kritisoineet esimerkiksi filosofit Jacques Bouveresse (ks. viimeisin kirjoitus ”Les sots calent” *Le monde de l’éducation*’ssa, tammikuun numero 1998) tai Taguieff (1991, 33–35) ja antropologi Augé (1979, 170–200). Ranskalaiset antropologit kritisoivat yleensä voimakkaasti absoluuttista relativismia (ks. Augé 1979, Sperber 1982, 59–62, Gosselin 1988, Dumont 1985, 27, Laplantine 1987, 190–191, Héritier 1996, Bromberger 1996), joka on luonteenomaista amerikkalaiselle antropologialle yleensä ja jota on löydettävissä myös kulttuurintutkimuksen teorioista.

puolelle (Keryell 1998). He pitävät paradoksaalisesti yllä sellaista mielikuvaa Suomesta, jonka mukaan eliitti – ”ulkopuolinen eliitti”, ”ulkomailta tullut maa-aatelisto”, ”eurooppalaisuutta jäljitelleet säätyläiset” tai ”suomalainen euroeliitti” (Sarmela 1996, 28) – on tullut vierailta mailta sivistämään talonpoikaista yhteiskuntaa, joka katsotaan ainoaksi aidoksi ”suomalaisuuden” ilmentymäksi. Näillä vierailta mailla ei ole mitään talonpoikaisyhteisöjä, vaan pelkästään historiattomia, ylettömän hienostuneiden aristokraattien yhteisöjä...

Väitän, että homogeeninen, sosiaalisesti kerrostumaton suomalaisuuden edustajien yhteiskunta kuuluu ennemminkin aatteellisten maailmojen kuin elettyjen maailmojen sfääriin: myytti Suomen kansan alkuperästä synnytti katkoksen kahden vaiheen, Ennen ja Jälkeen, välille. Ennen alistettu, suomea puhuva *kansa* ja heitä alistavat *herrat* asuivat samalla alueella ja Jälkeen nämä kaksi, sisältä homogeenista ja keskenään vastakkaista sosiaalista kategoriaa ovat erillään kahdella erillisellä alueella. Suomen alueellinen erottaminen suuremmasta poliittisesta kokonaisuudesta merkitsi *kansan*, johon myös suomalaiset herrat kuuluivat vaihdettuaan kielensä suomeksi ja näin symbolisesti yhdistyttyään kansaan, symbolista erottamista *herroista*, mikä nimitys alkoi tarkoittaa vain ulkomalaisia herroja, ja näiden kahden sosiaalisen kategorian sijoittamista kahdelle erilliselle alueelle, jotka määräytyivät aikojen alussa tapahtuneen aluejaon perusteella.

Aikojen alussa tapahtunut jako on siis sekä alueellinen että sosiaalinen. Suomen historiallinen kuuluminen osana Ruotsin kuningaskuntaan tai Venäjän imperiumiin häivytetään pois alkuperää koskevan myytin kautta. Sen mukaan itsenäinen Suomi on ikaikainen alkutila. Niinpä, Suomen älymystön aikaisempi, historiallinen osallistuminen eurooppalaiseen korkeakulttuuriin latinan- tai ruotsinkielen välityksellä, ja suomalaisten eläminen kansan ja herrojen yhteisesti asuttamassa kuningaskunnassa tai imperiumissa on myös

pyyhitty pois. Suomen myyttinen historia muotoutuu yksinomaan ikaikaisen maalaiskansan historiaksi, Suomen kansan kantaisen historiaksi. Tämän alkuperämyytin mukaan ei ole olemassa vaihtoehtoa. Suomi voi olla ainoastaan sitä, mikä on kansasta lähtöisin ja maat, joihin Suomi on aikaisemmin kuulunut voivat olla ainoastaan kaikkea sitä, mikä ei ole lähtöisin kansasta. Maure (1996, 65) on huomannut vastaavanlaisen maalaisperinnön kansallistamisen myös Norjassa:

”Norjan kansakunnan rakentuminen lepää alkuperää koskevan myytin varassa. Se perustuu ajatukselle, että on olemassa historiallisesti jatkuva, homogeeninen norjalainen kulttuuri ja että tämä kulttuuri on perustavanlaatuisesti muista poikkeava ja ainutlaatuinen. Tämän myytin perustana on genealoginen historiankäsitelmä. Kansakunnan alkuperä on myyttinen, loisteliasta menneisyyttä ovat viikinkiaika ja keskiajan alku. Talonpoika on tämän loisteliaan ajanjakson välitön perillinen ja perinnön eteenpäinsiirtäjä. Norjassa viikinkiajan ja maalaiselämän isänmaallisuus on se elementti, joka tarjoaa tarvittavan materiaalin kansallisen yhteisön rakentamiseen. Isänmaallisuuteen voidaan sisällyttää uudempiakin traditioita, joiden tehtävänä on vahvistaa alkuperämyytin muuttumatonta, ikaikaista ja pyhää luonnetta.”

Mauren mukaan romantiikan ajalle oli tyypillistä, että varsinkin sellaisten sosiaaliluokkien edustajat, jotka olivat mahdollisimman kaukana talonpojista, rakensivat päässään ihannekuvia näistä. Silloin kun ne talonpojat, joita tänä päivänä pidetään kantaisina, olivat vielä eläviä yksilöitä eivätkä olleet joutuneet mytologisoinnin kohteeksi, ihannekuvien luominen heistä ei saanut sivistynyttä suomalaiseliittiä kuitenkaan suoralta kädeltä lukemaan itseään osaksi talonpoikaista väestöä vaan se säilytti eron itsensä ja niiden sosiaalisten toimijoiden välillä, joilta se keräsi uuden kansakunnan kulttuurista alkupääomaa. Kamenetsky (1973, 845) on sanonut romantiikoista näin:

”He rakastivat talonpoikia kuten lasta saa-

tetaan rakastaa. Heille talonpojat edustivat naiiviutta ja sellaista mielen eheyttä, joista moderni ihminen oli luopunut jo kauan sitten. Silti kukaan heistä ei todella halunnut ryhtyä harjoittamaan talonpoikaista ammattia tai vaihtaa hienostuneita tapojaan talonpoikaselämän yksinkertaisuuteen. He eivät varsinaisesti halunneet paeta kulttuuriaan vaan toivoivat voivansa lisätä siihen alkulähteiltä tulevaa elinvoimaa.”

Itse Elias Lönnrot tekee selväksi rahvaan ja kulttuurin kerääjien välisen eron. Hän ei pitänyt itseään talonpoikana huolimatta selvästi talonpoikaisesta taustastaan:

”Kunkin eri säätyluokan ihmisissä on jotakin omituista, joka ei helposti jää huomaamatta niiltä, jotka ovat tottuneet näkemään erisäätyisiä ihmisiä. Vaikka olin puettu talonpojaksi ja sanoin olevani talonpoika, joka muka olin matkalla Karjalaan sukulaisiani tervehtimään, eivät monet talonpojatkaan sitä ole uskoneet, kun kauemman aikaa olen ollut heidän parissaan. Ja kuitenkin pitäisin minun, joka polveudun talonpojista ja suurimman osan ikääni olen elänyt heidän keskuudessaan, onnistua paremmin kuin monen muun käydä talonpojasta” (Lönnrot 1980, 45–46).

Korolaisen ja Tuluston (1985, 29) mukaan Lönnrot ei myöskään torjunut eurooppalaista kulttuuria Suomen ulkopuolelle:

”Eliasta yliopiston vaikeudet eivät kuitenkaan koskettaneet – hänelle kunnianarvoisa akatemia oli tiedon Mekka. Nuori mies, joka tähän saakka oli saanut tyytyä pisaroihin, näki edessään äärettömän meren: yhtäkkiä hänen ulottuvillaan olivat vieraat kielet ja kulttuurit, koko maailmanhistoria – jopa tähtien salaisuudet.”

1800-luvun sivistyneistö tunsi yhteyttä talonpoikiin vain ajatellessaan näitä heidän kummankin yhteisten esi-isien perinnön säilyttäjinä. Ne sosiaaliset toimijat, joihin 1800-luvun eliitti symbolisesti itsensä yhdisti, eivät olleet 1800-luvun talonpoikia, vaan kauan sitten kuolleita hahmoja, joiden oletettiin seipittäneen ”Suomen kansan vanhat runot”.

Tämän päivän näkökulmasta nuo myyttiset

esi-isät eivät ole ”kalevalaista vanhaa kansaa”, kuten oli romantikkojen näkemyksen mukaan, vaan juuri noita 1800-luvun talonpoikia. Kirjoittaessaan norjalaisista Maure laittaa viikingit ja talonpojat samaan kategoriaan, mutta minä olisin taipuvainen tekemään ajallisen erottelun kantasuomalaisten, jotka ovat viikinkien suomalainen vastine, pyhittämisen ja 1800-luvun talonpoikien pyhittämisen välille, koska edelliset olivat pyhiä romantikoille ja jälkimmäiset ovat pyhiä nykypäivän moderneille suomalaisille. On tapahtunut pyhän ja myyttisen kantaisyyden siirtymä, kantaisyyden on siirtynyt kantasuomalaisilta talonpojille. Maurekin mainitsee siirtymästä, koska hän kirjoittaa, että Norjan ensimmäisten etnografioiden keräämisen aikoihin norjalaisten talonpoikien ”katsottiin edustavan ”toiseutta” samalla tavalla kuin alkukantaiset yhteiskunnat. *Mutta siirtymä ”meiksi” tapahtui pian.*” (Maure 1996, 68–69, kursivointi G.K.) Myös suomalaisten romantikkojen näkökulmasta talonpojat olivat ”toisia”, vaikka heidän katsottiinkin olevan kaikkien 1800-luvun suomalaisten yhteisten esi-isien kulttuurin ylläpitäjiä. Talonpoikien suullisen perinteen ja esineistön tallentamisen ja näytteille asettamisen myötä nämä ”toiset” ovat vähitellen muuttuneet esi-isiksi. Maure (1996, 68) lainaa Lars Sulheimin⁴ ilmausta, jonka mukaan etnografinen museo ”ei ole pelkästään monumentti kuolleille vaan myös temppeleitä eläville”. Kun talonpojat kuolivat – kun suomalainen agraariyhteiskunta katosi – silloin talonpojat lakkasivat kuulumasta ”toisiin”, heistä tuli esi-isiä ja he siirtyivät ”meihin” tai voimme myös sanoa, että sivistyneistö integroi ”maalaisen toiseuden” itseensä. Suomalaisen sivistyneistön ja rahvaan välinen sosiaalinen jako korvautui jaolla sivistyneistön ja lähiöiden kaupunkilaisten välillä. Rahvas- ja herrakategorioiden vastakkainasettelun on monissa keskusteluissa korvannut herraskaisten ja työväenluokkaisten kategorioi-

⁴Sulheim, Lars: Sandvik 1947, I arbeid og fest. Oslo, Tanum s. 202.

den vastakkainasettelu. Esi-isien kategoria on siirtynyt tarkoittamasta muinaissuomalaisen sijasta yleensä maalaiskansaa. Myytti tuhottiin ja rakennettiin uudestaan. Lauseiden ”kaikki suomalaiset polveutuvat maaseudulta” ja ”Suomi teollistui myöhään” loputon toistaminen palvelee osaltaan alkuperämyytin ylläpitoa.

Lähiöiden ”kaupunkilaiskansa” näyttäytyy kategoriana maalaisten/talonpoikaisten esi-isien ja ”ulkomaalaisten herrojen” välissä, toisin sanoen ”meidän” ja täysin tuntemattoman ”ulkomaalaisuuden” välissä. Siitä on tullut, ikävä kyllä varsinkin lähiöläisten omalta kannalta, myyttiseen toismaalaisuuteen sekoittuva kategoria. Paikka, jossa he elävät, lähiö, on itsessään välimuoto ikaikaisesta ”maalaisuudesta” ja vierasmaalaisesta ”kaupunkilaisuudesta”. Lähiöiden kaupunkilaiskansan statuksen puute tai välikategoriana oleminen – he erkanivat alkuperäisestä esi-isien talonpoikaisesta kategoriasta mutta eivät integroituneet suomalaiseen sivistyneistöön – saa ilmauksensa heidän elottumuudessaan ja passiivisuudessaan. Jo Lönnrot totesi, että hämäläisen talonpojan mielenlaadun ja ruumiin hitaus liittyi kaupunkien lähellä elämiseen (Lönnrot 1980, 31–32). Lounais-Suomi taas paljastuu paikaksi, jonka kautta toiseus alunperin tuli Suomeen. Sarmela on esittänyt Lounais-Suomesta seuraavat väitteet: ”Vastavuoroisuudella mitaten Lounais-Suomi oli tyyppillinen luokkayhteiskunta, yhtenäisyyttä tuova sosiaalinen kontrolli oli mahdollisuus. *Huonossa sosiaalisessa asemassa elävien sosiaaliluokkien passiivisuus ja antisosiaaliset asenteet ovat luonnollisia.*” (Sarmela 1969, 260–261, kursivointi G.K.) Suomalaisen ikaikaisen yhteiskunnan sopeuttaminen Länsi-Euroopasta tulevaan luokkayhteiskuntaan alkoi Lounais-Suomen kautta ja sosiaalisen välikategorian kautta. Siitä tuli huonosti järjestäynyt ja moraaliltaan löysä. Luonnonkansan homogeenisuus ja viattomuus turmeltui ”arvojärjestyksen muuttuessa” ja ”kaksinaismoraalin levitessä”. Tästä ovat osoituksena, Sarmelan mukaan, avioliiton ulkopuolella

syntyvät lapset, ”sukupuolisuutta ihannoivat asenteet” jne. (Sarmela 1969, 261). Suomalainen älymystö katsoo syntyneensä maalaiskansasta, mutta myyttisen absoluuttisen eliitin katsotaan tulevan mytologisoidusta Euroopasta.

Olisin valmis väittämään, että juopa aatteellisen – olemme osa kansaa, ainakin olemme lähtöisin kansasta – ja eletyn – sivistyksemme on yhtä korkeatasoista kuin minkä tahansa muun maan akateemisen yhteisön – maailman välillä synnyttää alemmuudentunnetta joissakin suomalaisen akateemisen maailman edustajissa, koska he omassa mielessään rakentavat valtavan välimatkan suomalaisen korkeakulttuurin ja ”*International Landin*” korkeakulttuureiden välille. Erot sosiaalisissa arvoasemissa ja arvostuksessa tuottavat *sisäisiä* jakoja myös Suomessa, vaikkakaan koulutetulla eliitillä ei ole siitä tietenkään omakohtaisia kokemuksia. Eliitin edustajat kirjoittavat alemmuuskompleksista⁵ ja katsovat sen liittyvän kaikkien suomalaisten suhteisiin ”*International Landin*” kanssa. Suomalaiset nähdään homogeenisena alhaisen statuksen omaavana ryhmänä ja ”*International Land*” nähdään vähintään yhtä homogeenisena korkean statuksen omaavana ryhmänä. Kansallinen alemmuudentunne, kuten kansallisen ylpeyden tunnekin, syntyy julkisessa puheessa, jota tuottaa mm. akateeminen eliitti ja muut, jotka voivat saada äänensä kuuluviin joukkotiedotusvälineissä.

Turvautuminen poliittisen ja kansallisen heräämisen ratkaisevissa käännteissä toisaalta yliopiston symboliseen valtaan – yliopisto nähdään korkeakulttuurin tuottajana ja eteenpäinviejänä (ks. Kolbe 1996, 33) – toisaalta kansasta kumpuavaan kansansieluun johtuu Suomen kansan alkuperämyytistä,

⁵Matti Alestalon ja Hannu Uusitalon (1980, 35) mukaan ”ainoa ammattiryhmä Suomessa, joka saattaa nauttia erityisen suurta arvostusta on yliopistoprofessorit”. Yhdentoista maan vertailussa Suomessa yliopistoprofessorit nauttivat suurinta arvostusta, jopa suurempaa kuin suurlähettiläät. Ranskassa professorien arvostus on vähäisempää.

joka ylläpitää eliitin ja ”äitikansan” yhteyttä ja pakottaa eliitin käsittelemään kaksoisidentiteettiään. Nyt Suomen liittyttyä Euroopan yhteisöön tämä prosessi on selvästi taas käynnissä (Keryell 1998). Ensiksikin jotkut sivistyneistön jäsenet ovat taas ryhtyneet painottamaan omaa erityistä kansaan sidoksissa olevaa identiteettiään ja toiseksi suomalaisen akateemisen yhteisön yhteenkuuluvuutta eurooppalaisen akateemisen maailman kanssa korostetaan ja pitkiä akateemisia perinteitä tuodaan esille (kuten mm. Laura Kolbe 1996).

Vain myyttinen selitysmalli sosiaalisten ryhmien jakautumisesta Suomessa ja Suomen ulkopuolella voi välttää ne ristiriidat, jotka ovat väistämättömiä, jos otamme huomioon elettyjen maailmojen tosiasiat – siis sen, että kaksi sosiaalista ryhmää, talonpojat ja sivistyneistö, ovat olemassa niin Suomessa kuin Suomen ulkopuolellakin. Miten suomalaisen kansanrunouden kerääminen ylipäätään on ollut mahdollista, koska 1800-luvulla Suomi oli osa Venäjää? Sehän tarkoittaa – jos seuraamme sitä logiikkaa, joka yhdistää koko Ranskan väestön sivistyneeseen aristokratiiaan – että koko Suomen väestö oli osa Venäjän imperiumiperhettä. Eivätkö suomalaisten kansanlaulujen sepittäjät ja laulajat käyneet päivittäin illastamassa tsaarin ja hänen puolisonsa kanssa ja eivätkö he lukeneet ja kirjoittaneet kaunokirjallisuutta? Ja koska myös Venäjän aristokratia puhui ranskaa, eikö Kalevala olisi pitänyt kirjoittaa ranskaksi? Eikö Ilmarisen olisi pitänyt tuoda morsiamensa rokkokookalustein kalustettuun linnaan? Ja eikä koko suomalainen väestö tätä ennen viettänyt Kustaa III:n ja hänen hovinsa tyylin mukaista elämää? Ja eikö Elias Lönnrotia olisi pitänyt pitää ennemminkin ulkomaalaisena kuin kansallissankarina, kun hänestä itsestään oli kerran tullut herra? Tuula Korolainen ja Riitta Tulustohan (1985, 22) kirjoittavat, että ”kun Eliaksesta ei millään näyttänyt tulevan räätäliä, alkoivat hänen vanhempansa harkita pojan kouluttamista. Sanoihan vanha sananparsikin: 'Jos pojasta ei muuta tule, ni herraks se ainakii kelpaa.'”

Näkemykseni mukaan mikä tahansa lähestymistapa, joka määrittelee suomalaisuuden suhteessa käsittepareihin Suomi/Suomen ulkopuoli, maalaisuus/kaupunkilaisuus, kansankulttuuri/korkeakulttuuri, perinne/modernisuus, kansa/herrat osallistuu Suomen kansallisen alkuperämyytin uudentamiseen. Väitän, että ne osat julkaisusta Olkaamme siis suomalaisia (Laaksonen ja Mettomäki 1996), jotka hyödyntävät näitä vastakohtapareja paikantaessaan Suomen eurooppalaisessa kosmoksessa, osallistuvat tähän uudentamiseen. Se vahvistaa kansakunnan syntyä koskevaa myyttiä aikana, jolloin suomalaiset kokevat maailmankaikkeuden syntyä koskevan ajatusjärjestelmänsä uhatuksi Suomen liittyttyä Euroopan yhteisöön.

ILTA-AURINKO JA REVONTULET

Aatteellisten maailmojen huomioonottaminen saattaa valaista erilaisten juomatapojen omalaatuista yhdistymistä eri sosiaalisiin kategorioihin ”maalaiskansa”, ”työväenluokkaiset” ja ”herraskaiset”. Lähiöiden kaupunkilaiset, moninainen ja sekava kategoria, joka ei ole osa ikaikaista maalaiskansaa, on oivallinen vaihtoehto kantamaan patologiseen juomiseen liittyvää toiseutta, jota vahvojen juomien kulutus symbolisoi. Viini tulee Länsi-Euroopasta ja sen kulutus yhdistyy symbolisesti modernisuuteen, sivistykseen ja kaupunkilaisuuteen. Viininkulutus toimii symbolisena tekona, joka siirtää tšekäläiset ei-moderniin, ei-sivistyneeseen, myyttiseen maalaiskansaan yhteydessä olevat herraskaiset yhteyteen myyttisten eurooppalaisten herraskaisten kanssa. Herraskaisten viininkulutus – viini, mikä maaginen sivistyksen eliksiiri⁶

⁶Voisimme sanoa viininjuojista samaa kuin Poulain sanoo syöjistä: ”Psykologis-sosiologisesta näkökulmasta syöjä tulee osaksi kulttuuria. Koska ruoka-aineet, ruoanvalmistustavat ja pöytätavat ovat kulttuurisesti määräytyneitä, ne sulkevat syöjän osaksi sosiaalista järjestystä, osaksi kulttuurista järjestystä.” (Poulain 1997, 20.)

– ylläpitää osaltaan vastakohtaisuuksien eroja ja samanlaisten yhteisyyttä sosiaaliluokkia representaatioissa. Viini yhdistetään aristokraattiseen ja sivistyneeseen ei-Suomeen. Viininkulutus liitetään etupäässä hienoihin aterioihin – ranskalaiset ruokailutottumukset assosioidaan niiksi, joita 1800-luvun rokokoo-hoveissa noudatettiin tai niiksi, joita vanha porvaristo noudatti. Niinpä Alkon uusiin kasseihin on valittu kuva viinilaseista, jotka on tarkoitettu hienoihin tilaisuuksiin kuten juhla-aterioille ja ruokaravintoloihin, vaikka useimmat viininjuojat ”*International Landis*sa” juovat viininsä aivan tavallisista lasseista tai perinteisissä baareissa hyvin pienistä lasseista. Albert tekee uutta viinikulttuuria koskevassa artikkelissaan ironisen huomautuksen esteettisestä viinikeskustelusta: ”Mitä vähemmän viiniä juodaan, sitä enemmän siitä puhutaan.” (Albert 1989, 118.) Hän lainaa tosielämän viinintuntijaa, jonka mukaan snobismi ja tekninen maistelu on tullut nautiskelevan maistelun tilalle, mikä Albertin mukaan kertoo makuaistimusten ja hyvän maun välisen eron. Hän kiinnittää huomiota viininmaistelujulkaisujen lisääntymiseen. Näistä lukija oppii, ”miten puhua” viineistä ja niiden avulla voi myös ”rikastuttaa sanavarastoaan” (Albert 1989, 122). Sanasto sisältää mielikuvituksellisia ilmaisuja, jotka luovat vastaavuuksia viinin maun ja maaperän välille, jossa viinirypäleet ovat kasvaneet. Ja innovointiahan voi jatkaa keksimällä vastaavuuksia ilmaston ja makujen välille... Kuitenkaan tämä uusi ”viinikulttuuri” ei ole ainakaan vielä ainoa viinikulttuuri Ranskassa. Toisenlaiset viininjuontikäytännöt voivat vielä hyvin haastaa sen. Esimerkiksi *clochard*, pultsari, joka juo viinipullollistaan kadulla (*clochard*in ja viinin suhteesta, ks. Gaboriau, 1993), ei

varmasti vastaa suomalaista mielikuvaa sivistyneestä juomisesta. Ja esimerkiksi traditio-naalisissa baareissa viini jaetaan kahteen kategoriaan, punaiseen, *le rouge*, ja hienompaan, *l'amélioré*. Kun asiakas tilaa kierroksen punaista, se tarkoittaa mitä tahansa tavallista punaista pöytäviiniä, kun taas hienempi tarkoittaa mitä tahansa hienompaa viiniä. Tältä osin olemme melko kaukana sellaisesta ’viinikielisestä’ spekuloinnista, jota tapaa Alkon esitteissä. Esitteiden juomistyyli pyritään esittämään kuin se olisi ainoa ”kaukana länessä” harrastettu juomistapa. Tämä uusi viinikulttuuri voi olla joko naurunaihe tai potentiaalisesti kiinnostavan etnologisen tai sosiologisen tutkimuksen kohde. Albertin (1989, 123) mukaan se olisi hyvin kiinnostava etnologisen tutkimuksen kohde – ”muunnelma aiheesta voisi olla vaikkapa seuraava: alkukantainen mieli erojen tuottajana”⁷.

Joka tapauksessa, jos tämä snobistinen suhtautuminen viineihin, jota pidetään erityisesti keski-eurooppalaisena juomatapana, on leviämässä Suomeen, kuten Alkon kassin uusi ilme näyttäisi kertovan, niin Euroopan sisäisen kulttuurivaihdon tasapainottamisen nimissä perinteisellä Gambinalla voisi olla markkinoita euro-tekno-rokokoo-maassa sopivan mainoslauseen siivittämänä. Jos muotoilija X:n mielestä ”Espanjalainen viini maistuu ilta-auringolle”, voisiko Ruskea Gambina maistua revontulille? Se saattaisi olla huikea menestys Pariisiin ja Madridin kahviloissa.

Englannista suomentanut Tea Berndtson.

⁷en variation sur le thème: la pensée sauvage au service de la distinction”.

KIRJALLISUUS

- Albert Jean-Pierre: *La nouvelle culture du vin*. Terrain 13, 1989
- Alestalo Matti and Uusitalo Hannu: Prestige and stratification. A comparative study on occupational prestige and its determinants. *Commentationes Scientiarum Socialium* 15, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1980
- Apo Satu: Agraarinen suomalaisuus – rasite vai resurssi? Teoksessa Laaksonen Pekka ja Mettomäki Sirkka-Liisa, 1996
- Augé Marc: *Symbole, fonction, histoire, les interrogations de l'anthropologie*. Hachette Littérature, Paris 1979
- Bourdieu Pierre: *La distinction, critique sociale du jugement*. Les éditions de minuit, Paris 1979
- Bourdieu Pierre: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Fayard, Paris 1982
- Bromberger Christian: *Ethnologie, patrimoine, identités: Y a-t-il une spécificité de la situation française?* Teoksessa Fabre (toim.) 1996
- Bunzl Matti: *Franz Boaz and the Humboldtian tradition*. Teoksessa Georges W. Stocking (toim.): *Volksgeist as method and ethic. Essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition*. History of anthropology, Vol. 8, The University of Wisconsin Press, Madison 1996
- Dumont Louis: *Essais sur l'individualisme*. Seuil, Paris 1983
- Dumont Louis: *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Gallimard, Paris 1985
- Dumont Louis: *Homo aequalis II, L'idéologie allemande, France-Allemagne et retour*. Gallimard, Paris 1991
- Fabre Daniel (toim.): *L'Europe entre cultures et nations*. Collection Ethnologie de la France Regards sur l'Europe CAHIER 10, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Mission du Patrimoine ethnologique, Paris 1996
- Gaboriau Patrick: *Clochard: l'univers d'un groupe de sans-abri parisiens*. Julliard, Paris 1993
- Gosselin Gabriel: *Sommes-nous tous des romantiques allemands? Pour une socio-anthropologie des droits de l'homme*. Ethnologie française, XVIII, 2, Ethnologie et racismes 1988
- Héritier Françoise: *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Odile Jacob, Paris 1996
- Hymes Dell ja John Fought: *American Structuralism*. Mouton, The Hague et al. 1981
- Jodelet Denise: *Folies et représentations sociales*. PUF, Paris 1989
- Jäppinen Sanna: *Auf der Jagd nach geistiger Kultur*. Universitas Helsingiensis 4/1996
- Kamenetsky Christa: *The German folklore revival in the eighteen century: Herder's theory of Naturpoesie*. Journal of Popular Culture. Folklore -erikoinumero VI 4 Spring. Bowling Green University, Bowling Green 1973
- Keryell Gaela: *Suomalainen humala kansallisen instituutiona*. Alkoholipolitiikka 3/97
- Keryell Gaela: *La communauté des locuteurs citoyens et la communauté des locuteurs parents, nationalisme "politique" et nationalisme "culturel"*. La Bretagne linguistique, vol. 12, CRBC, UBO, Brest 1998
- Kolbe Laura: *Degree ceremonies at the University of Helsinki*. Universitas Helsingiensis, vol. XVI, 3, 1996
- Korolainen Tuula ja Tulusto Riitta: *Monena mies eläessänsä. Elias Lönnrotin rooleja ja elämäntavoi- ta*. Weilin + Göös, Espoo 1985
- Laaksonen Pekka ja Mettomäki Sirkka-Liisa: *Olkaamme siis suomalaisia*. Kalevalaseuran vuosikirja 75-76, SKS, Helsinki 1996
- Lapeyronnie Didier: *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrants*, PUF, Paris 1993
- Laplantine François: *L'Anthropologie*. Seghers, Paris 1987
- Lévi-Strauss Claude: *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris 1958
- Lönnrot Elias: *Matkat 1828-1844*, Weilin, Göös, Espoo 1980
- Maure Marc: *Le Paysan et le Viking au musée. Nationalisme et patrimoine en Norvège au XIXe siècle*. Teoksessa Fabre (toim.) 1996
- Nahoum-Grappe Véronique: *'Boire un Coup...'* Terrain 13, 1989
- Poulain Jean Pierre: *Goût du terroir et tourisme vert à l'heure de l'Europe*. Ethnologie française, XXVII, 1, Pratiques alimentaires et identités culturelles, 1997
- Sarmela Matti: *Reciprocity systems of the rural society in the Finnish-Karelian Culture area*. Suomalainen tiedeakatemia, FF Communication No 207, Helsinki 1969
- Sarmela Matti: *Suomalainen eurooppalainen*. Teoksessa Laaksonen ja Mettomäki 1996
- Schnapper Dominique: *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. nrf essais, Gallimard, Paris 1994
- Siikala Anna-Leena: *Suomalaisuuden tulkintoja*. Teoksessa Laaksonen ja Mettomäki 1996
- Sokal Alan ja Bricmont Jean: *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris 1997
- Sperber Dan: *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris 1982
- Taguieff Pierre-André: *Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme*. Teoksessa Taguieff (toim.), *Face au racisme*, Tome II, Analyses, hypothèses, perspectives. Editions de La Découverte, Paris 1992
- Tambs-Lyche Harald: *Choisir son pays, choisir son peuple. Remarques sur la genèse norvégienne d'une théorie de l'ethnicité*. Teoksessa Fabre (toim.) 1996

Terrole Daniel: Anonymisation et défense collective. L'usage social de l'anonymat à l'encontre des S.D.F. Ethnologie française, XXVI, 3, Mélanges, 1996

Vuorinen Marjo: Helsingin lähiöissä viinarahat käytetään väkeviin. Helsingin sanomat 4/3/1997

Wilson William A.: Folklore and nationalism in modern Finland. Indiana University Press, Bloomington 1976

Wilson William A.: The Kalevala and Finnish politics. Teoksessa Felix J. Oinas (toim.): Folklore,

nationalism and politics. Slavica Publishers, INC., Indiana University Folklore Institute, Monograph Series, Vol. 30, 1978

Wilson William A.: Herder, folklore and romantic nationalism. Journal of Popular Culture VI, 4, 1973

Zempléni András: Les manques de la nation. Sur quelques propriétés de la "patrie" et de la "nation" en Hongrie contemporaine. Teoksessa Fabre (toim.) 1996