

**”Käytös ihmisen kaunistaa”**  
**Pyhä suomalaisessa romanikulttuurissa**

Uskontotieteen pro gradu -tutkielma

Humanistinen tiedekunta

Kirsi Nurmio

01.05.2016

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Maailman kulttuurien laitos	
Tekijä – Författare – Author Kirsi Nurmio			
Työn nimi – Arbetets titel – Title "Käytös ihmisen kaunistaa". Pyhä suomalaisessa romanikulttuurissa.			
Oppiaine – Läroämne – Subject Uskontotiede			
Työn laji – Arbetets art – Level pro gradu -tutkielma	Aika – Datum – Month and year 1.5.2016	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 103	
Tiivistelmä – Referat – Abstract			
<p>Opinnäytetyön aiheena on pyhän käsitteen ilmeneminen suomalaisessa romanikulttuurissa. Tarkasteltavina ovat kysymykset siitä, mitä asioita suomalaiset romanit kohtelevat pyhinä ja kuinka tämä näkyy romanien arkipäivän toiminnassa käytöksen ja puheen tasolla. Kolmantena kysymyksenä on pyhään liittyvien käyttäytymismallien vaikutus romaniyhteisöön kuulumisen määrittelyssä.</p> <p>Tutkimuksen aineiston muodostavat Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Romaninauhoitukset 1960- ja 1970-luvuilta ja ROM-SF-keräys vuosilta 1998–2000. Näistä kahdesta arkistolähteestä lopullisessa tutkimuksessa on mukana yhteensä 55 haastattelua. Lisäksi aineistona käytetään vuosina 2013–2016 kerätyn havainnointi- ja haastattelumateriaalin pohjalta kirjoitettuja kenttäpäiväkirjoja, joita on yhteensä kahdeksan kappaletta. Yhdessä nämä kolme aineistoa muodostavat sekä ajallisesti että maantieteellisesti laajan kokonaisuuden. Aineiston käsittely painottuu naiseuteen liittyviin kysymyksiin, mutta tutkielmassa on mukana eri-ikäisten miesten ja naisten näkökulmia.</p> <p>Tutkimuskysymyksiä lähestytään pyhään liittyvän teoreettisen viitekehyksen kautta. Aineistoa analysoidaan erityisesti pyhää yhteiskunnan kategoriana pitävän tutkimustradition avulla. Keskeisiä ovat symbolista puhtautta ja epäpuhtautta koskevat käsitteet sekä pyhän ja profaanin erottamiseen liittyvät teorit. Puhtaus ja pyhyys yhdistetään usein toisiinsa, ja epäpuhtaus puolestaan liitetään profaaniuteen. Näiden käsiteparien kautta tutkielmassa tarkastellaan pyhään liittyvien kategorioiden esiintymistä suomalaisessa romanikulttuurissa.</p> <p>Opinnäytetyöstä ilmenee, että suomalaisten romanien tapakulttuurissa pyhään liittyvät ajatusmallit ovat voimakkaasti läsnä arkipäivän tilanteissa. Pyhinä kohdellut asiat tulevat esille erityisesti välttämiskäyttäytymisenä, jonka tarkoituksena on estää symbolisesti puhtaita ja likaisia asioita koskettamasta toisiaan. Epäpuhtauden ajatellaan leviävän, joten kosketuskiellot suojelevat puhtaita asioita saastumiselta. Toisaalta romaniyhteisössä pidetään pyhinä yhteisöä rajaavia ja sen muista erottavia asioita kuten romanikieltä, puhtaussäännöksiä, romanipukeutumista ja etnisyyttä. Näiden sisäryhmän ulkopuolisista erottavien tekijöiden ajatellaan ylläpitävän ideaalia romaniutta ja takaavan yhteisön jatkuvuuden. Romaniyhteisöön kuulumisen edellyttää pyhinä pidettyjen asioiden tuntemista ja niihin liittyvien normien noudattamista.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Suomen romanit, pyhä, profaani, rituaalinen puhtaus, romanikulttuuri			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Keskustakampuksen kirjasto			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

# Sisällys

1. Johdanto.....	1
1.1 Tutkielman lähtökohdista .....	1
1.2 Romanius .....	3
1.3 Romanitutkimuksen historiaa Suomessa .....	8
2. Menetelmä ja aineistot.....	11
2.1 Metodologisia haasteita .....	11
2.2 Aineisto.....	15
2.3 Analyysimenetelmä .....	18
3. Pyhä uskontotieteen tutkimuskohteena .....	21
4. Suomen romanien historiaa .....	31
4.1 Romanien alkuperästä .....	31
4.2 Romanit Suomessa 1500–1800-luvuilla.....	33
4.3 Romanit Suomessa 1900-luvulta nykypäivään.....	39
5. Pyhä suomalaisessa romanikulttuurissa.....	45
5.1 Suomalainen romanikulttuuri .....	45
5.2 Pyhä, profaani ja puhtaus .....	49
5.3 Ruumiillisuus.....	52
5.3.1 Ruumiin rajat .....	52
5.3.2 Synnyttäminen ja rikkoutuvat rajat.....	54
5.3.3 Naisen vaarallinen hedelmällisyys .....	60
5.3.4 Molempia sukupuolia koskevia normeja .....	63
5.4 Territoriaalisuus.....	65
5.4.1 Yhteisön rajat.....	65
5.4.2 Kieli kulttuurin peilinä.....	67
5.4.3 Pukeutumisen erityispiirteitä .....	73
5.4.4 Yhteisön muuttuvat rajat .....	79
5.5 Yhteisöllisyys .....	84
5.5.1 Rajoja yhteisön sisällä .....	84
5.5.2 Suomen romanien sosiaalinen hierarkia .....	85
5.5.3 Romanius synnynnäisenä .....	87
5.5.4 Moraali .....	92
6. Yhteenveto ja johtopäätökset.....	96
Lähteet .....	99
Kirjallisuus .....	99

# 1. Johdanto

## 1.1 Tutkielman lähtökohdista

Suomen romanit muodostavat vähemmistön, jonka lähes jokainen suomalainen tunnistaa, mutta jonka tavat ja uskomukset ovat useimmille tuntemattomia. Viidensadan vuoden rinnakkaiselosta huolimatta romanit ovat jääneet valtaväestölle vieraisiksi, ja esimerkiksi romanien tapakulttuuriin ja romanikieleen liittyvät käsitykset ovat valitettavan usein stereotyyppien värittämiä. Vähäiset kontaktit eri väestöryhmien välillä ovat omalta osaltaan voineet vahvistaa ennakkoluuloihin perustuvien mielikuvien syntymistä.

Oma kiinnostukseni romanikulttuuria kohtaan syntyi alun alkaen jo lapsuudessa. Muutin kymmenvuotiaana uudelle asuinalueelle ja ystäväystyyn samassa talossa asuneen, saman ikäisen romanitytön kanssa. Vieraillessani ensimmäisiä kertoja hänen kotonaan en voinut olla ihmettelemättä sitä, kuinka erilaisia elämäntapoja kerrostaloasuntojen ovien taakse kätkeytyykään. Ystäväni kodissa tehtiin samoja asioita kuin meilläkin: laitettiin ruokaa, siivottiin, lähdettiin kouluun ja töihin, tehtiin läksyjä ja vahdittiin pienempiä sisaruksia. Silti kaikki tuntui kuitenkin jollain selittämättömällä tavalla erilaiselta. Toki asunnon sisustus ja asukkaiden vaatteet olivat toisenlaisia kuin mihin olin tottunut, mutta ne eivät olleet ainoita tekijöitä. Vaikka ystäväni kodissa oltiin alusta asti hyvin vieraanvaraisia ja vastaanotto oli lämmin, tunsin kuitenkin ensimmäisillä vierailukerroilla oloni ulkopuoliseksi, suorastaan tunkeilevaksi. Näin jälkikäteen ajatellen epämiellyttävä olo liittyi varmasti siihen, että näillä ensimmäisillä vierailuilla minulla oli, ehkä elämäni ensimmäistä kertaa, voimakas tunne siitä, että en osaa käyttäytyä oikein.

Kyse ei ollut siitä, että ystäväni perheenjäsenet olisivat toimineet merkittävästi erilailla omaan perheeseeni nähden, tai että olisin aluksi edes huomannut, vaateetusta lukuun ottamatta, mitään leimallisesti romanikulttuuriin liittyviä piirteitä. Silti pinnan alla tuntui olevan jotakin sellaista, josta kaikki muut olivat tietoisia, mutta jota en itse onnistunut tavoittamaan. En siten kyennyt aluksi selittämään itselleni, mistä kokemani sosiaalisen kömpelyyden tunne johtui. Pian aloin kuitenkin huomata asioita, jotka ystäväni kodissa tehtiin toisin kuin mihin itse olin tottunut.

Erilaisista tavoista kysyminen ei myöskään ollut oikein sopivaa, tämänkin huomasin pian. Jos otin jonkin asian puheeksi ystäväni kanssa, hän usein hämmentyi kysymyksistäni, tai ei vastannut lainkaan. Lakkasin siis pian kysymästä, vaikka

ihmettelinkin monia asioita mielessäni. Miksi pyykkien peseminen täytyi tehdä niin aikaa vievällä tavalla, vaikka huomattavasti helpommallakin olisi voinut päästä? Mikä sai naiset nousemaan kiireesti ruokapöydän äärestä, jos näytti siltä, että kylään tullut miespuolinen henkilö aikoi istuutua syömään? Kuinka romaninaiset jaksoivat kantaa painavia hameitaan, ja miksei edes kotona voinut olla kevyemmissä vaatteissa?

Jossain vaiheessa lakkasin ihmettelemästä. Olin viettänyt ystäväni kanssa niin paljon aikaa, että hänen tapansa tuntuivat täysin luonnollisilta. Tapoihin liittyvien kysymysten esittäminen myös helpottui mitä vanhemmiksi tulimme, joten saatoin kysyä selitystä, jos ihmiset jossain tilanteessa käyttäytyivät tavalla, jota en ymmärtänyt. Yleensä emme kuitenkaan puhuneet koko aiheesta: teini-ikäisillä oli muutakin mielessään.

Seuraava hämmennyksen hetkeni romanikulttuuriin liittyen ei kytkeytynytkään enää romanikulttuurin piirteisiin, vaan havaintoon siitä, kuinka vähän romanikulttuurista keskimäärin Suomessa edelleen tiedetään. Romanien historiasta paremmin perillä olevatkin tuntevat romanitavoista usein ainoastaan pukeutumiseen liittyviä asioita, ja niihinkin liittyy toisinaan väärinkäsityksiä. Romanit on usein nähty vieraina ja kantasuomalaisista poikkeavina, eikä heidän tapoihinsa ole välttämättä haluttukaan tutustua. Tietämättömyys romanikulttuurista ei kuitenkaan johdu ainoastaan valtavaestön kiinnostuksen puutteesta, vaan romanit ovat myös tietoisesti pyrkineet pitämään tapansa ja kielensä vain oman yhteisönsä jäsenten tuntemina.

Romaniyhteisön haluttomuus puhua tavoistaan ulkopuolisille on vaikeuttanut myös tutkijoiden työtä. Viime vuosina romaneiden tavoista, kielestä ja historiasta on kuitenkin alkanut ilmestyä aiempaa enemmän tutkimuskirjallisuutta. Ne ovat kuitenkin olleet käsitelleet usein romanikieltä ja romanien historiaa tai nykyisiä yhteiskunnallisia tai sosiaalisia oloja, eivät niinkään romanien tapaperinteeseen liittyviä seikkoja. Ajatus tämän opinnäytetyön tekemisestä lähti nimenomaan halusta tuoda paitsi romanitapoja, myös niiden taustalla vaikuttavia ajatusrakenteita paremmin kantasuomalaisten tietoon.

Uskontotieteen piirissä romanitapoja on tutkittu vain vähän. Tämä johtuu mahdollisesti siitä, että romanit itse eivät perustele tai tulkitse käyttäytymisnormejaan ja tapojaan uskonnollisilla käsitteillä, jolloin aihetta ei välttämättä ole pidetty uskontotieteen kenttään kuuluvana. Tästä huolimatta pidän aihetta mitä suuremmissa määrin juuri uskontotieteellisenä, etenkin, kun tiesin jo ennen opinnäytetyöni aloittamista, että Suomen romanien kulttuuri sisältää runsaasti erityisesti kansanomaiselle uskonnollisuudelle tyypillisiä piirteitä.

Koska romanikulttuuri erityispiirteineen näyttäytyy ennakkotietojeni valossa selkeästi uskonnonkaltaisena, haluan tässä opinnäytetyössä selvittää, mikä tuon

mielleyhtymän uskonnollisiin järjestelmiin aiheuttaa. Parhaiten asia hahmottuu pyhäkäsitteen kautta. Tärkeimpänä tutkimuskysymyksenäni onkin: kuinka pyhä ilmenee suomalaisessa romanikulttuurissa? Lähestyn tutkimuskysymystäni konkreettisten käytäntöjen kautta, jolloin apukysymyksiksi muotoutuvat: mitä asioita suomalaiset romanit kohtelevat pyhinä, ja kuinka tämä näkyy arkipäivässä käyttäytymisen ja puheen tasolla? Lisäksi pohdin myös käyttäytymisen ja puheen vaikutusta yhteisöllisemmällä tasolla: vaikuttavatko pyhään liittyvät tavat esimerkiksi romaniyhteisöön kuulumisen määrittelyyn, ja jos vaikuttavat, niin millä tavoilla?

Käsittelen seuraavissa alaluvuissa joitakin käsitteiden määrittelyyn liittyviä ongelmia, sekä esittelen aiempaa suomalaista romanitutkimusta. Luvussa kaksi kerron tarkemmin aineistostani ja käyttämistäni tutkimusmenetelmistä, sekä tutkielman tekoon liittyneistä haasteista. Luvussa kolme esittelen hyödyntämäni teoriataustaa, jonka jälkeen luvussa neljä seuraa tiivistetty kuvaus romanien historiasta Suomen alueella. Suomalaisten romanien tapaperinnettä tarkastelen pyhäteorioiden valossa luvussa viisi, jonka jälkeen vuorossa ovat johtopäätökset ja yhteenveto.

## 1.2 Romanius

Sana *romani* ilmestyi suomalaiseen kielenkäyttöön suhteellisen myöhään, vasta 1970-luvulla. Kaikkein varhaisimmissa Suomen romaneja käsittelevissä teksteissä heitä kutsutaan lähes poikkeuksetta tattareiksi. Termi on peräisin muista pohjoismaista, joissa vastaavaa sanaa voitiin käyttää myös muista kiertolaisista. Suomessa ei kuitenkaan ollut muita vastaavalla tavalla kiertelevää elämää viettäviä suurempia ryhmiä ja tattari-nimityksestä luovuttiin aiemmin kuin muissa pohjoismaissa. 1660-luvulle tultaessa käyttöön oli romaneista puhuttaessa vakiintunut termi mustalainen tai mustolainen. Tämä nimitys säilyi yleisessä käytössä seuraavat kolmesataa vuotta.<sup>1</sup>

Vuonna 1971 pidetyn kansainvälisen romanikongressin jälkeen romani-sanaa on suositeltu käytettäväksi kaikissa Euroopan maissa. Aluksi sitä ei suosituksista huolimatta käytetty Suomessa juuri lainkaan, sitten se alkoi yleistyä lähinnä akateemisissa ja virallisissa yhteyksissä ja lopulta termi pikkuhiljaa levisi myös yleiseen käyttöön. Sana tulee romanikielen sanasta *rom*, joka tarkoittaa ihmistä. Sen ottaminen käyttöön liittyy

---

<sup>1</sup> Pulma 2006, 108–109.

laajempaan romanien etniseen heräämiseen.<sup>2</sup> Etnisen heräämisen myötä Suomessakin romaneista aiemmin käytettyjä nimityksiä alettiin pitää loukkaavina, ja niiden käyttöä pyrittiin vähentämään. Kuitenkin vielä ainakin 1980-luvulla ja romaneista on puhuttu Suomessa yleensä mustalaisina. Marketta Ollikainen kertoo vielä 1995 ilmestyneen kirjansa esipuheessa, että kyseistä termiä käytettiin kirjan kirjoittamisen aikoihin usein esimerkiksi lehdissä, etenkin, jos uutisen sävy oli negatiivinen.<sup>3</sup> Termistön hidas muuttuminen näkyy myös kyseisellä vuosikymmenellä ilmestyneissä romaneita ja heidän kulttuuriaan käsittelevässä tutkimuksessa, joissa tutkimusten nimiä myöten puhutaan systemaattisesti mustalaisista.<sup>4</sup> Nykyään julkisessa keskustelussa harvemmin enää törmää vastaavaan ja romani on vakiintunut yleiseen kielenkäyttöön. Romanit saattavat silti edelleen itse kutsua itseään mustalaisiksi tai käyttää romaneista ryhmänä puhuessaan romanikielen sanaa *kaaleet*. Tästä syystä tässäkin opinnäytetyössä toisinaan käytetään sanaa mustalainen, mutta silloin kyseessä on aina lainaus aineistosta.

Romani-termin käyttöä on myös kritisoitu, sillä sen on katsottu korostavan liikaa eri puolilla Eurooppaa elävien romaniyhteisöjen yhteistä etnisyyttä. Monissa maissa mustalaisiksi on kutsuttu kaikkia kierteleviä ryhmiä etnisestä taustasta riippumatta ja romani-nimityksen käyttöönoton jälkeen on alettu käydä keskustelua siitä, millä näistä ryhmistä on oikeus kutsua itseään romaneiksi. Suomen romanien katsotaan yleensä periytyvän aikoinaan Intiasta lähteneistä romaneista, kun taas esimerkiksi Irlannin matkustavaisten ja Ranskan *jenishien* katsotaan polveutuvan maansa alkuperäisväestöstä. Erilaisesta alkuperästä huolimatta myös näitä ryhmiä on kutsuttu samalla termillä, joka voidaan kääntää suomeksi mustalaiseksi.<sup>5</sup> Myös esimerkiksi Norjassa on jo 1600-luvulta lähtien ollut lukuisia erilaisista etnisistä taustoista peräisin olevia kierteleviä ryhmittymiä, joiden kaikkien nimittäminen romaneiksi ei tunnu asianmukaiselta, vaikka heitä 1900-luvulla alettiinkin tällä nimellä kutsua.<sup>6</sup>

Suomen romanien kohdalla tilanne on kuitenkin toinen, sillä Suomen alueella romanit ovat kiertolaisaikanaan pysytelleet perheyhteisöissään, eikä niihin ole juurikaan liittynyt muista etnisistä taustoista tulevia ihmisiä. Näin ollen mustalaisnimitys on alusta asti koskenut nimenomaan romaniväestöä, eikä muita maankiertäjiä. Tämän lisäksi

---

<sup>2</sup> Ollikainen 1995, 12.

<sup>3</sup> Ollikainen 1995, 12.

<sup>4</sup> Kts. esim. Huttunen & Viljanen-Saira 1982.

<sup>5</sup> Ollikainen 1995, 143; 152.

<sup>6</sup> Pulma 2006, 109; 111; Ollikainen 1995, 12.

Suomeen ei ole suuntautunut mitään suurempaa romanien muuttoliikettä 1500- ja 1600-lukujen jälkeen, joten suomalaiset romanisuvut ovat olleet maassa jo vuosisatojen ajan.<sup>7</sup> Näin kysymys etnisyydestä tai romani-nimityksen käyttöoikeudesta ei ole täällä noussut pintaan samalla tavoin kuin monissa muissa maissa. Suomen romanit muodostavat etnisesti ja kulttuurisesti varsin yhtenäisen vähemmistön, jonka jäsenet myös mieltävät toisensa samaan yhteisöön kuuluviksi. Näin ollen Suomen romaneista voidaan perustellusti myös käyttää yhtä ja samaa nimitystä.

Romanit onkin Suomessa määritelty etniseksi vähemmistöryhmäksi samaan tapaan kuin esimerkiksi saamelaiset ja tataarit. Määrittely liittyy siis nimenomaan etniseen alkuperään, eikä esimerkiksi elämäntapaan, kuten monissa muissa maissa.<sup>8</sup> Etnisyyden käsitteestä seuraa kuitenkin toisinaan ongelmia määriteltäessä, kuka on romani ja kuka ei. Voidaanko esimerkiksi henkilö, joka pukeutuu romanivaatteisiin ja noudattaa romanitapoja, mutta jonka neljästä isovanhemmasta vain yksi on etniseltä taustaltaan romani, laskea yhteisöön kuuluvaksi? Usein määrittely tosin on vaikeaa ainoastaan ulkopuolisille: yksilölle itselle, samoin kuin romaniyhteisölle, vastaus on todennäköisesti huomattavasti helpommin hahmotettavissa.

Etnisyyden käsite onkin vaikeasti rajattavissa, ainakin, jos etsitään yksiselitteistä määritelmää. Esimerkiksi Karmela Liebkind korostaa etnisyyden määritelmässään biologisen alkuperän lisäksi kulttuurisia piirteitä, kuten kieltä, perinteitä, uskontoja ja arvoja ja normeja.<sup>9</sup> Liebkindin ajatusta etnisyyden määrittelystä seuraten voidaan nähdä, että romani-identiteettiin ja sen muodostumiseen vaikuttavat syntyperän lisäksi (tai siitä huolimatta) monet kulttuuriset tekijät. Tällaisia tekijöitä ovat esimerkiksi romanikulttuurin mukainen pukeutuminen, romaniyhteisön sisäisten normien noudattaminen ja romanikielen puhuminen.

Sarita Friman-Korpela puolestaan määrittelee romanit henkilöiksi, joilla on yhteys romaniyhteisöön perimänsä, muiden sukulaissuhteiden, yhteisöön kuulumisen tai muun kokemusperäisyyden pohjalta. Romani-identiteetti ei hänen mukaansa kuitenkaan perustu yksinomaan itseidentifikaatioon vaan myös yhteisön toisilla jäsenillä on merkitystä identifikaation vahvistamiselle.<sup>10</sup> Näin ollen biologinen alkuperä ei ole ainoa, eikä aina edes välttämätön, romani-identiteetin syntymisen kannalta. Marko Stenroos kiinnittääkin

---

<sup>7</sup> Ollikainen 1995, 12; Rekola 2012.

<sup>8</sup> Viljanen 1994, 145; Pulma 2006, 30

<sup>9</sup> Liebkind 1997, 31.

<sup>10</sup> Friman-Korpela 2014, 35.

vuonna 2012 pro gradu-tutkielmassaan huomiota siihen, että etnisyys pelkästään biologisesti ymmärrettynä antaa aivan liian kapean kuvan romaniyhteisön monimuotoisuudesta. Hänen mukaansa etnisten kategorioiden ulkopuolelle jäävät tällöin erityisesti kolme ryhmää: lapset, joiden toinen vanhempi on romani, lastenkodissa tai pääväestön parissa muutoin kasvaneet lapset ja romanit, jotka eivät ole kokeneet elämää romaniyhteisössä syystä tai toisesta itselle soveltuvaksi. Romanius on siis muutakin kuin biologista alkuperää, eikä ole olemassa vain yhtä tapaa olla romani.<sup>11</sup>

Myös Suomen romanien kulttuuri-identiteettiä 1980-luvun alussa tutkinut Tuula Kopsa-Schön kirjoittaa, että Suomen romanien identiteetti on ollut etnisyyden lisäksi kiinteässä suhteessa perinteeseen ja sen määrittelemiin tapoihin. Romanitapoja ei ole haluttu paljastaa ulkopuolisille, joten kulttuuri-identiteettiin on kuulunut voimakkaasti sisäpiirin suojeluun ja tapojen salailuun liittyvä elementti.<sup>12</sup> Martti Grönfors esittää samansuuntaisia ajatuksia sanoessaan, että Suomen romanien kulttuurissa keskeisintä on se, että yhteisön jäsenet luokittelevat itsensä erilaisiksi kuin muut, yhteisön ulkopuoliset ihmiset. Hänen mukaansa romani-identiteetin kannalta olennaisimmat tekijät ovat elämäntapa, ammatti, pukeutuminen, tapojen noudattaminen ja romanikielen taito. Grönforsin mukaan aitoon romaniuteen liitetään myös lojaalisuus omaa ryhmää kohtaan, ja kieltäytyminen ”valkolaisten” elämäntavasta.<sup>13</sup>

Vaikka Grönforsin mainitsemat, hänen mukaansa romani-identiteetille välttämättömät tekijät eivät nykyaikana enää välttämättä pidä kaikilta osin paikkaansa, on niiden rooli romanien kulttuuri-identiteetin muodostumisessa edelleen nähtävissä. Elinolosuhteiden muuttuttua romanien elämäntapa, jonka Grönfors nostaa melkein pä merkittävämmäksi seikaksi, ei poikkea enää merkittävällä tavalla kantaväestön elämäntavasta. Ammatitkaan eivät perustavalla tavalla poikkea kantaväestön harjoittamista. Myös romanikielen merkitys on pienentynyt sen osaamisen heikennyttyä voimakkaasti. Sen sijaan pukeutumisen ja tapojen noudattamisen merkitys on säilynyt voimakkaana, samoin lojaalisuus omaa ryhmää kohtaan. Myös ne Grönforsin mainitsemat seikat, joiden merkitys ei enää arkipäivässä tule esille, nousevat edelleen esiin silloin, kun määritellään ihanteellista romaniutta. Ihanteellinen romani voidaankin nähdä toisena ääripäänä jatkumossa, jonka toisessa päässä ovat yhteisöön kuulumattomat henkilöt.

---

<sup>11</sup> Stenroos 2012b, 430.

<sup>12</sup> Kopsa-Schön 1996, 181.

<sup>13</sup> Grönfors M. 1981, 165.

Ihanteen saavuttaminen ei ole enää nykyään mahdollista, jos on koskaan ollutkaan, mutta ihanteen olemassaolo on silti merkittävää romani-identiteetin rakentumisen kannalta.

Elintapojen muutoksen seurauksena myös romaniyhteisöön identifioituminen on muuttunut. Siinä missä romanisukuun kuulumisen tarkoitti aiemmin lähes väistämättä romani-identiteetin ja romanien elämäntavan omaksumista, on tilanne nykyään toinen. Romaniyhteisöstä syystä tai toisesta lähteneitä ja romanielämäntavasta luopuneita on ollut ainakin jonkin verran lähes koko sinä aikana, kun romanit ovat olleet Suomen alueella, samoin kuin romaniyhteisöön esimerkiksi avioliiton kautta ulkopuolelta tulleita.<sup>14</sup> Uutta sen sijaan on, että nyky-yhteiskunnassa on täysin mahdollista kuulua kahteen ryhmään, ja identifioitua sekä pääväestöön että romaniyhteisöön. Monet romanit elävätkin nykyään näiden kulttuurien rajalla ja noudattavat kotona ja vapaa-ajalla romaninormistoa, mutta pukeutuvat esimerkiksi työpaikalla pääväestön tapaan. Kun johonkin ryhmään kuulumisen ei nykyään enää ole entiseen tapaan yksilön elämää määrittävä tekijä, ei yhtä ryhmää tarvitse enää hylätä voidakseen kuulua toiseen. Romani-identiteetin ei siis tarvitse olla ainoa henkilön omaksuma identiteetti.<sup>15</sup>

Romani-identiteetti vaatii siis sekä henkilön oman näkemyksen romaniudesta että myös romaniyhteisön hyväksynnän sisäpiiriin kuulumiselle. Esimerkiksi Stuart Hallin mukaan identiteetti määrittyy kahden eri merkityskentän kautta. Henkilön oma identiteetti muodostuu hänen mukaansa ensinnäkin niistä tekijöistä, jotka erottavat hänet kaikista muista, ja jotka tekevät hänestä ainutlaatuisen. Toisaalta identiteetin määrittymiseen vaikuttavat myös päinvastaiset tekijät, eli ne, jotka ovat samanlaisia muiden kanssa, ja saavat henkilön identifioitumaan johonkin ryhmään ja tuntemaan yhteenkuuluvuutta sen kanssa. Tällöin pyritään etenkin etnisten ryhmien tapauksessa korostamaan ryhmän muista erottuvia piirteitä, kuten pukeutumista, kieltä, uskontoa tai alkuperää.<sup>16</sup>

Identiteetti muodostuu jo varhain, mutta Hallin mukaan se ei tule koskaan valmiiksi, vaan rakentuu jatkuvassa sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Sen muodostumiseen vaikuttavat sekä ihmisen sisäiset kokemukset, kuten käsitys itsestä ja johonkin ryhmään kuulumisesta, että ulkopuoliset tekijät.<sup>17</sup> Etnisten vähemmistöjen tapauksessa identiteettiin voivat siis vaikuttaa myös tekijät, joihin henkilöllä tai ryhmällä

---

<sup>14</sup> Esim. Tervonen 2012, 117-120.

<sup>15</sup> Stenroos 2012b, 432.

<sup>16</sup> Hall, 1999, 152-160.

<sup>17</sup> Hall 1999, 39.

itsellään ei ole mahdollisuutta vaikuttaa, kuten esimerkiksi ympäröivän kulttuurin ennakkoluulot. Suomen romanien kohdalla valtaväestön suhtautuminen romaneihin voi siten vaikuttaa myös romani-identiteettiin ja sen esiintuomiseen erityisesti silloin, jos joudutaan kohtaamaan voimakkaita negatiivisia ennakkoluuloja.<sup>18</sup>

Käsitykseen romaniudesta vaikuttavat edellä mainittujen seikkojen perusteella ainakin kolme eri näkemystä: yksilön oma, romaniyhteisön jakama, ja ulkopuolisten käsitys romaneista. Nämä kolme ovat vuorovaikutuksessa keskenään, ja vaikuttavat käsityksiin oikeanlaisesta tai toivotusta romaniudesta. Vaikka etnisyyden nimenomaan biologisesti ajateltuna oli aiemmin tärkeä ”aidon” romaniuden mittari, ja nousee nykyäänkin ajoittain esille jonkun henkilön ”mustalaisuutta” arvioitaessa, ei sen rooli enää nykyään ole yhtä suuri kuin aiemmin. Nykyään on huomattavasti aiempaa yleisempää, että esimerkiksi romani-identiteetin omaavalla henkilöllä vain yksi vanhemmista tai jopa isovanhemmista on etniseltä taustaltaan romani. Toisaalta entistä useampi romanitaustainen lapsi on aikuistuttuaan valinnut toisenlaisen elämäntavan kuin vanhempansa, eikä esimerkiksi pukeudu romanikulttuurin vaatimalla tavalla. Lisäksi etenkin 1950-luvulla alkaen lastenkotitoiminnan seurauksena monet etnisesti romanitaustasta tulevat eivät ole kasvaneet romanikulttuurin parissa, eivätkä näin ollen aina tunne ainakaan kaikkia perinteisiä tapoja ja käytäntöjä.<sup>19</sup> Kun joukkoon lasketaan vielä avioliittojen kautta romaniyhteisöön tulleet henkilöt, joilla ei välttämättä ole lainkaan etnistä romanitaustaa, ei etninen romanius tai sen puute enää määritä henkilön kuulumista romaniyhteisöön samalla tavalla kuin aiemmin. Sen sijaan romaniyhteisön sisällä romaniutta määriteltäessä merkittävimmäksi tekijäksi näyttää muodostuneen nimenomaan tapojen tunteminen ja noudattaminen, sekä kussakin tilanteessa oikeanlaisen käytöksen hallitseminen.

### **1.3 Romanitutkimuksen historiaa Suomessa**

Suomalaisen romanitutkimuksen juuret ulottuvat 1600-luvulle saakka, jolloin Suomeen saapuneet tatarit, kuten romaneja silloin vielä kutsuttiin, alkoivat herättää mielenkiintoa

---

<sup>18</sup> Kopsa-Schön 1996, 186–188.

<sup>19</sup> Esim. Stenroos 2012a, 46; 57–62.

kruunun viranomaisten lisäksi myös kansanperinteen kerääjissä. Ensimmäinen, aikansa mittapuulla, tieteellinen esitys Suomen romaneista ilmestyi 1780, kun Kristfrid Ganander julkaisi mustalaistutkielmansa. Tutkielman nimi oli *Meikäläisestä mustasta kansasta*, ja siinä Ganander kuvaa aikansa romanien pukeutumista, tapoja ja oletettuja luonteenpiirteitä.<sup>20</sup> Gananderin näkemykset ovat ajalle tyypilliseen tapaan ennakkoluulojen sävyttämiä, mutta hänen kuvauksensa 1700-luvulla Suomen alueella kiertelevien romanien tavoista, vaatetuksesta ja elinkeinosta ovat etnologisesti hyvinkin arvokkaita.<sup>21</sup>

1800-luvun jälkipuoliskolla kansatieteellinen kiinnostus romaneja kohtaan lisääntyi, ja siihen sekoittui myös eksotisoivia piirteitä. Tällöin julkaisi tutkimuksiaan myös Suomen pitkään tunnetuin ”mustalaistutkija” Arthur Thesleff. Thesleff kiinnostui monien muiden kiinnostuksenkohteidensa lisäksi alun perin romanikielestä, mutta halusi kieleen liittyvän salailun seurauksena tutustua tarkemmin myös romanikulttuuriin. Hän viettikin pitkiä aikoja romanien kanssa kiertäen. Thesleff toi esille myös niitä vaikeuksia, joita romanit kohtasivat suhteissa valtaväestöön.<sup>22</sup>

Romaneihin liittyviä, enemmän tai vähemmän tieteellisiä julkaisuja ilmestyi myös 1900-luvun alussa, mutta ensimmäistä suomalaisia romaneja koskevaa väitöskirjaa saatiin kuitenkin odottaa 1960-luvulle saakka. Vuonna 1961 valmistui Raino Vehmaan *Suomen Romaaniväestön ryhmäluonne ja akkulturoituminen*, jonka yhdessä alaluvussa Vehmas käsittelee romanien perinteisiä tapoja.<sup>23</sup> Vehmaan työn pääpaino on kuitenkin muualla, ja hänen käyttämänsä lähteet romanien perinteestä ovat paikoin epäluotettavia.<sup>24</sup> Romaniperinteen aktiivinen ja järjestelmällinen keruu aloitettiinkin vasta vuonna 1967, jolloin Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto aloitti niin kutsutut romaninahoituksensa. Keräystä jatkettiin vuoteen 1973 saakka, ja sen tuloksena SKS:n kokoelmista löytyy muun muassa muutama tuhat romanilaulua. Monet tutkijat ovat myöhemmin hyödyntäneet aineistoa, ja käytän osaa siitä lähdemateriaalina myös tässä opinnäytetyössä.

Suomen romaneihin liittyvä tutkimus painottui pitkään romanikielen- ja romanien suullisen perinteen tutkimukseen. Romanien valtaväestön silmissä eksoottisiin tapoihin saatettiin kyllä kiinnittää huomiota tutkimusten joissain yksittäisissä luvuissa,

---

<sup>20</sup> Joki 1956, 1-27.

<sup>21</sup> Pulma 2006, 41.

<sup>22</sup> Pulma 2006, 88-91.

<sup>23</sup> Vehmas 1961, 87-91.

<sup>24</sup> Markkanen 2003a, 62.

mutta pääpaino oli kielitieteellisessä tutkimuksessa, ja romanikulttuurin tutkimus painottui laulujen ja toisinaan pukeutumisen kuvaamiseen. Myös romanien koulutuksellisia ja sosiaalioloja on tutkittu runsaasti jo 1950-luvulta lähtien. Sen sijaan romanien perinteiset tavat jäivät vähemmälle huomiolle. Kuvaavaa on, että Kari Huttusen ja Anna Maria Viljanen-Sairan vuonna 1982 ilmestyneessä romaneita käsittelevän kirjallisuuden bibliografiassa suomalaisten romaneiden tapakulttuuriin liittyvillä teksteillä on yhteensä vain neljä eri kirjoittajaa, joista yksi on Viljanen-Saira itse.<sup>25</sup> Vaikka romanien tavoista saatettiin toisinaan kirjoittaa, olivat katkelmat fragmentaarisia, eikä aiheeseen sen suuremmin paneuduttu. Romanien tavat pysyivät vuosisatojen ajan tuntemattomina tavallisen kansan lisäksi myös tutkijoille.

Tähän puutteeseen kiinnitti huomiota myös uskontotieteilijä Tuula Kopsa-Schön, jonka väitöskirja *Kulttuuri-identiteetin jäljillä. Suomen romanien kulttuuri-identiteetistä 1980-luvun alussa* ilmestyi vuonna 1996. Siinä Kopsa-Schön pohtii romanikulttuurin ydintä, ja tulee siihen tulokseen, että nimenomaan romanien monimutkaisista säännöistä ja kielloista muotoutuva yhteisöllinen normisto muodostaa perustan romanikulttuurille ja kaikelle romanien kanssakäymiselle niin oman ryhmän sisällä kuin ulkopuolisten kanssa.<sup>26</sup>

Ennen Kopsa-Schöniä suomalaisten romanien tapakulttuuri oli ollut tutkimuksen keskiössä lähinnä kahdella henkilöllä: jo mainitulla Anna Maria Viljasella, jonka ensimmäinen romaneja koskeva tutkimus oli vuonna 1974 valmistunut pro gradu-tutkielma, ja Martti Grönforsilla, joka aloitti romaneja koskevat tutkimuksensa vuonna 1977 julkaistulla romanien verikostoa käsittelevällä väitöskirjallaan. Tätä merkittävämpi on kuitenkin Grönforsin myöhempi *Suomen mustalaiskans*-teos, joka oli pitkään tunnetuin Suomen romanien kulttuuria käsittelevä teos.

Viimeisimpiä Suomen romaneja käsitteleviä julkaisuja ovat esimerkiksi Airi Markkasen vuonna 2003 ilmestynyt etnografinen tutkimus romaninaisten elämänculusta, Sarita Friman-Korpelan väitöskirja romanipolitiikasta vuodelta 2014 ja useita kirjoittajia yhteen kokoava, Panu Pulman toimittama Suomen romanien historia, joka ilmestyi pitkän odotuksen jälkeen vuonna 2012.

---

<sup>25</sup> Huttunen & Viljanen-Saira 1982, 72–89.

<sup>26</sup> Kopsa-Schön 1996, 120–121.

## 2. Menetelmä ja aineistot

### 2.1 Metodologisia haasteita

Tutkielman tekoa aloitellessani suunnitelmani oli kerätä kahden laajan arkistoaineistoni lisäksi omaa aineistoa haastattelemalla suomalaiseseen romaniyhteisöön kuuluvia henkilöitä. Jo ennen haastattelujen aloittamista ajattelin, että mikäli haluan ylipäättään saada vastauksia tutkimukseni kannalta kiinnostaviin kysymyksiin, haastateltavat on luultavasti syytä rajata naissukupuolta edustaviin henkilöihin. Tämä johtui paitsi siitä, että etenkin vanhemmat romanimiehet oletettavasti olisivat olleet haluttomia vastaamaan nuoremman naisen esittämiin kysymyksiin, myös siitä, että suurin osa mielenkiintoni kohteista olevista asioista liittyi leimallisesti nimenomaan romaninaisten elämään. Koska osa kysymyksistä koski hyvin henkilökohtaisia elämän osa-alueita, kuten esimerkiksi synnyttämiseen liittyvät seikat, ajattelin, että paras tapa saada aiheesta tietoa olisi kysyä naisilta itseltään. Suunnittelin siis kysymysrunгон, otin yhteyttä potentiaalsiin haastateltaviin, ja olin valmis aloittamaan.

Tässä vaiheessa suunnitelmani näytti vielä aivan toimivalta. Haastattelu on yksi tiedonhankinnan perusmuodoista, ja sitä käytetään paitsi akateemisessa tutkimuksessa, myös mitä moninaisimmilla muilla aloilla.<sup>27</sup> Käyttäytymis- ja yhteiskuntatieteissä haastattelu eri muodoissaan on yksi käytetyimpiä tutkimusmenetelmiä. Haastattelu on tutkimusmenetelmänä syystäkin suosittu, sillä joustavuutensa ja erilaisiin tilanteisiin soveltuvuutensa ansiosta se sopii menetelmäksi monenlaisiin tutkimuksiin. Tutkijan ja tutkittavan välisen vuorovaikutuksen avulla voidaan potentiaalisesti saada hyvinkin syvällistä tietoa tutkimuksen kohteesta.<sup>28</sup> Lähtökohtaisesti ajatellen haastattelun olisi siis luullut olevan mitä toimivin tapa saada tietoa mielenkiintoni kohteina olleista asioista, etenkin, kun pyrin valitsemaan haastattelumenetelmäksi mahdollisimman vapaamuotoiseen, mutta kuitenkin toivomassani aiheessa pysyvään keskusteluun tähtäävän mallin.

Haastattelumenetelmät voidaan nimittäin jaotella ryhmiin esimerkiksi sen mukaan, kuinka jäseneltyjä ne ovat. Strukturoitujen haastattelujen jäseneltyin edustaja

---

<sup>27</sup> Tiittula & Ruusuvaori 2009, 9.

<sup>28</sup> Hirsjärvi & Hurme 2000, 11.

on lomakehaastattelu, jossa on valmiit kysymykset vastausvaihtoehtoineen, ja jossa nämä kysymykset esitetään samoin sanamuodoin ja samassa järjestyksessä kaikille haastateltaville. Tällä pyritään minimoimaan haastattelijan omien mielipiteiden vaikutus haastateltavien vastauksiin. Puolistrukturoiduissa haastatteluissa sen sijaan osa haastatteluun liittyvistä kysymyksistä on jäsennelty jo etukäteen, mutta varsinaiset haastattelukysymykset, niiden järjestys ja sanamuodot voivat vaihdella haastattelusta toiseen. Strukturoimattomat menetelmät edustavat toista ääripäätä, jossa tutkimus muotoutuu haastateltavan ehdoilla, ja haastattelu muistuttaa vapaata keskustelua.<sup>29</sup>

Omassa tutkimuksessani tarkoitukseni oli käyttää menetelmänä teemahaastattelua, joka on puolistrukturoitu haastattelumenetelmä. Teemahaastattelussa ei käytetä valmiiksi strukturoituja tai yksityiskohtaisesti suunniteltuja kysymyksiä, vaan haastattelu etenee tiettyjen keskeisten teemojen varassa. Tässä opinnäytetyössä näitä teemoja ovat erityisesti romanien elämään vaikuttavat puhtauskäsitteet ja niiden näkyminen arjessa, etenkin pukeutumisessa ja käyttäytymisessä eri tilanteissa.

Vaikka teemahaastattelua kutsutaankin puolistrukturoiduksi, se on käytännössä lähempänä strukturoimatonta kuin strukturoitua haastattelua. Teemahaastattelussa haastattelun aihepiirit ja teema-alueet ovat kaikille haastateltaville samoja, mutta toisin kuin muissa puolistrukturoiduissa haastatteluissa, kysymykset ja kysymysten muodot vaihtelevat haastattelusta ja tilanteesta riippuen. Teemahaastattelusta siis puuttuu kysymysten tarkka muoto ja järjestys, mutta se ei kuitenkaan ole täysin vapaa esimerkiksi syvähaastattelun tapaan.<sup>30</sup>

Teemahaastattelun etuna strukturoituihin haastatteluihin verrattuna on, että ideaalitapauksessa sen avulla tutkijan oman näkökulman vaikutus haastatteluun pienenee, ja haastateltavan oma ääni ja näkemys asioista tulevat paremmin esille. Teemahaastattelua tehtäessä pyritäänkin siihen, että keskiössä olisivat haastateltavien tulkinnat ja heidän asioille antamansa merkitykset.<sup>31</sup> Haastateltavan oma ääni pääsee paremmin esille, kun kysymykset eivät ole valmiin kaavan mukaisia. Näin myös haastateltava voi itse toimia kysymysten tarkentajana ja johdattaa keskustelua tärkeinä pitämiään asioita kohti. Toisaalta tutkijan on kuitenkin oltava erityisen tarkkana siinä, etteivät hänen haastattelutilanteessa syntyvät kysymyksensä liiaksi ohjaa haastateltavan ajatuksia tai johdattele häntä vastaamaan tietyllä tavalla. Tämä on otettava huomioon jo

---

<sup>29</sup> Tiittula & Ruusuvaori 2009, 10–11.

<sup>30</sup> Hirsjärvi & Hurme 2000, 48.

<sup>31</sup> Hirsjärvi & Hurme 2000, 47.

tutkimuskysymysten asettelusta lähtien.<sup>32</sup> Hyvin valmistellun kysymysrunгон avulla tutkija voi paitsi saada vastauksia miettimiinsä kysymyksiin, mutta myös sellaisiin kysymyksiin, joita hän ei itse ole ennen haastattelujen alkua huomannut edes pohtia.

Näin siis sellaisissa tapauksissa, joissa haastattelujen teko etenee suunnitelmien mukaan. Omalla kohdallani ensimmäinen haastattelu sujui oikein hyvin, ja olin tyytyväinen saamaani tietomäärään. Huomasin kuitenkin, että haastateltava punnitsi vastauksiaan hyvin tarkasti, ja pohti pariin kertaan myös ääneen, että olikohan hänen vastauksensa oikeanlainen. Toista haastattelua tehdessäni sama ilmiö toistui, ja haastateltava selkeästi vältteli vastaamasta tiettyjen aihealueiden kysymyksiin. Toisaalta taas sama henkilö kertoi asioista huomattavasti vapautuneemmin varsinaisen haastattelutilanteen ulkopuolella.

Huomasinkin pian, ettei valitsemani tutkimusmenetelmä ehkä ollut paras mahdollinen. Loppujen lopuksi nauhoitettuja haastatteluja kertyi vain kaksi, ja lähestulkoon kaikki tutkimukseni kannalta olennaisimmat asiat tulivat tietooni varsinaisten haastattelutilanteiden ulkopuolella. Päätin luopua ensin nauhurista ja pian myös haastattelurungon noudattamisesta. Samalla myös tutkimusmenetelmä muuttui yhä enemmän osallistuvan havainnoinnin suuntaan. Esimerkiksi juhlien järjestämisen lomassa käydyt keskustelut olivat huomattavasti tekemiäni haastatteluja hedelmällisempiä, luultavasti epävirallisemmasta tilanteesta johtuen. Tekemisen ohessa keskustelu oli tutkimukseni naisille selkeästi helpompaa ja tutumpaa, kun taas nauhoittaminen teki tilanteesta virallisemmän ja jännittävämmän, ”oikeita” vastauksia vaativan. En ylipäätään nähnyt opinnäytetyössäni esiintyviä naisia istumassa kuin harvoin, toisia en kertaakaan. Yleensä käynnissä oli aina jotakin ruoanlaittoon, siivoamiseen tai lastenhoitoon liittyvää. Jälkeenpäin ajatellen ei olekaan ihme, ettei keskustelu nauhurin ääressä istuen tuntunut heistä luontevalta!

Loppujen lopuksi aineiston keräämiseen käyttämäni menetelmä asettuu johonkin osallistuvan havainnoinnin ja haastattelun välimaastoon. Koska ennakkotietoni romanitavoista ja niihin liittyvistä käsityksistä olivat melko vahvat, pystyin kiinnittämään huomioni paitsi näitä ennakkokäsityksiäni tukeviin seikkoihin, myös sellaisiin kohtiin, joissa olettamistani normeista selvästi poikettiin. Tein havaintoja ja toisinaan esitin aiheeseen liittyvän kysymyksen saman tien kyseiselle henkilölle, toisinaan taas kysyin tarkentavia kysymyksiä vasta jälkeenpäin tai joltakin toiselta informantilta. Aina kysymyksiini ei haluttu suoraan vastata, mutta useimmiten sain askarruttamaan jääneisiin

---

<sup>32</sup> Tiittula & Ruusuvoori 2009, 10–11.

seikkoihin selityksen enemmän tai myöhemmin. Tutkimusmenetelmän muuttuessa myös tutkimushenkilöiden määrä kasvoi, kun havainnointitilanteissa paikalla oli usein useita eri-ikäisiä ja eri sukupuolta edustavia henkilöitä. Näin myös miesten näkökulma tuli alkuperäistä suunnitelmaa enemmän esille, vaikka naiset edelleen pysyivätkin tutkimuksen keskiössä.

Sekä haastattelututkimuksessa että osallistuvassa havainnoinnissa luottamuksellisuus nousee tärkeään asemaan, ja se on otettava huomioon koko tutkimuksen ajan. Tämä koskee niin tiedonkeruutilanteita kuin tulosten raportointiakin, ja nousi erityisesti esille silloin, kun aiheena olivat naisten yksityiselämään liittyvät tiedot. Henkilöiden tunnistettavuuteen tulee kiinnittää huomiota, ja erityisesti, kun haastatellaan yksityishenkilöitä, on pidettävä huolta siitä, ettei heidän henkilöllisyytensä tule raportista ilmi. Anonyymiyden turvaamiseksi henkilöiden oikeita nimiä, asuinpaikkoja, tai muita tunnistamisen mahdollistavia tietoja ei tule mainita. Tutkijalla tulee olla tutkimukseensa osallistuvien henkilöiden suostumus, ja suostumuksen tulee syntyä asianmukaisen informaation pohjalta.<sup>33</sup> Anonymiteetin varmistamiseksi en mainitse tutkimuksessani esiintyvien henkilöiden nimiä, tarkkoja ikäiä, asuinpaikkoja tai muitakaan tietoja, joiden perusteella heidät voitaisiin tunnistaa.

Kuten työn tulevista luvuista ilmenee, kaikki romanit eivät edelleenkään hyväksy sitä, että romanitavoista puhutaan ulkopuolisille. Tämä korostaa entisestään lähdesuojan tärkeyttä. Vaikka haastattelemi henkilöt eivät olleet asiasta kovinkaan huolissaan, herätti se kuitenkin kysymyksiä, ja katsoin parhaaksi piilottaa henkilötiedot mahdollisimman hyvin mahdollisten tulevien ongelmien välttämiseksi. Samalla tavoin jätän myös käyttämäni arkistolähteistä tunnistetiedot mainitsematta, vaikka ne monesti alkuperäisistä nauhoituksista löytyvätkin. Suomen romaniyhteisö on pieni ja erilaisten suku- ja ystävyysverkostojen kattama, joten henkilöllisyyksien salaaminen ei käynyt aivan helposti. Tämän takia en ole myöskään keksinyt tutkimukseeni osallistuneille naisille pseudonyymejä enkä kaikissa kohdissa edes erittele, kenen haastattelemi henkilön sanoista on kysymys. Näin pyrin säilyttämään opinnäytetyössäni esiintyvien henkilöiden anonymiteetin mahdollisimman tarkasti.

---

<sup>33</sup> Hirsjärvi & Hurme 2000, 21.

## 2.2 Aineisto

Opinnäytetyöni aineiston laajimmat osat muodostuvat kahdesta Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran järjestämästä, romanikulttuuria kartoittavasta keräyksestä. Ensimmäisen keräyksen haastattelut on tehty 1960-luvun lopulla ja 1970-luvun alussa. Käytän tästä aineisto merkintää RN, jonka jälkeen on kuhunkin kohtaan merkitty haastattelun vuosi ja numero. Uudempi keräys, Rom-SF, puolestaan aloitettiin vuonna 1998 ja saatiin päätökseen vuonna 2000. Myös tähän aineistoon viitataan aineiston lyhenteellä, haastatteluvuodella ja haastattelun numerolla. Rom-SF:n kohdalla on otettava huomioon, että käytän haastatteluille litteroituissa annettuja numeroita. Koska litterointia ei ole tehty kronologisessa järjestyksessä, eivät haastattelujen järjestysnumerotkaan etene aina vanhimmasta uusimpaan päin.

Näistä kahdesta aineistosta käytän yhteensä noin kolmeasataa haastattelua, joiden pohjalta muodostuu sekä maantieteellisesti että ajallisesti varsin kattava kuva suomalaisen romanikulttuurin erityispiirteistä. Aineistoissa haastatelluista henkilöistä vanhimmat ovat syntyneet 1800-luvun loppupuolella, nuorimmat 1990-luvulla. Vanhimpien kertoessa esimerkiksi Suomen sisällissotaan liittyneistä tapahtumista, puhuvat itse keräämäni aineiston romanit tilanteesta nykysuomessa. Näin ollen aineistoni aikajänne ulottuu suurin piirtein sadan vuoden takaa nykypäivään saakka. Maantieteellisesti katsottuna haastatteluja on tehty ympäri Suomen, ja vanhimpien haastatteluja antaneiden henkilöiden kertomuksissa esiintyvät usein myös nykyään Venäjälle kuuluvat Karjalan alueet. Romanikulttuuri Suomen eri osissa tulee siis kattavasti esitellyksi.

Rom-SF-keräys on siinä mielessä erilainen aiempaan keräykseen verrattuna, että keräystä suorittavat haastattelijat ovat itsekin romaneja. Tämä toi oman lisänsä aineiston tutkimiseen. Toisaalta monien haastattelujen kohdalla vaikutti siltä, että haastateltavien oli helpompi puhua joistain asioista toisen romanitaustaisen henkilön kanssa kuin valtaväestöstä tulevan tutkijan kanssa. Tällaisia asioita olivat esimerkiksi romanikulttuuriin kuuluviin käytöstapoihin liittyvät seikat, joista ei haastatteluissa alettu tehdä sen enempää selkoa, koska sekä haastateltavat että haastattelijat ajattelivat keskustelukumppaninsa tuntevan asian. Myös joihinkin henkilöihin tai eri sukujen historiaan liittyviin seikkoihin saatettiin viitata vain ohi mennessä, asiaa sen kummemmin avaamatta. Näissäkin tapauksissa vaikutti siltä, että asia oli molemmille keskustelijoille jo

tuttu, eikä siihen sen takia ollut tarvetta paneutua tarkemmin. Tutkijalle tilanne on tietenkin täysin toinen, ja johti toisinaan hieman turhauttaviin yrityksiin ymmärtää, mistä kulloisessakin keskustelussa oikeastaan on kyse.

Toinen tutkijan kannalta haasteellinen seikka on se, että romanihaastattelijoita koskevat samat käyttäytymisnormit kuin haastateltaviakin. Tämä näkyy haastatteluissa muun muassa siten, että joidenkin kysymysten esittäminen vanhemmalle henkilölle tai vastakkaisen sukupuolen edustajalle koettiin monissa tapauksissa selvästi vaikeaksi. Erityisesti tämä näkyi kysymyksissä, jotka koskivat aikuistumista ja ensimmäisiä parisuhteita. Kuten myöhemmistä luvuista ilmenee, seksuaalisuuteen ja sukupuolielämään liittyvät asiat ovat romanikulttuurissa tabuja, eikä niistä yleensä puhuta etenkin vanhempien ihmisten kanssa. Osassa haastatteluista nämä kysymykset oli jätetty kokonaan pois, toisissa haastattelija sanoi, ettei kysymykseen tarvitse vastata, ja siirtyi saman tien seuraavaan kohtaan. Toisissa taas haastateltava joko kieltäytyi vastaamasta, kritisoi kysymyksen esittämistä, tai käyttäytyi kuin kysymystä ei olisi kysyttykään. Kuvaava esimerkki on eräs haastattelu, jossa noin kymmenen vuotta nuorempi haastattelija kysyy noin 50-vuotiaalta mieheltä ”oman elämän aloittamisesta”. Mies vastaa ainoastaan: ”Jaa.”. Tämän jälkeen haastattelija jatkaa suoraan seuraavaan kysymykseen palaamatta enää aiheeseen.<sup>34</sup> Vastaavia esimerkkejä, joissa puheen normeja rikkovat kysymykset jätettiin osittain tai tyystin huomioimatta, oli aineistossa useita.

Kolmas haaste liittyi käytettyyn kieleen. Haastattelut on tehty kaikki suomeksi, ja suomi onkin kaikkien haastateltavien äidinkieli. Romanikielisiä sanoja esiintyy silti runsaasti, koska sekä haastateltavat että haastattelijat käyttävät samanlaista kieltä kuin muutoinkin muiden romanien kanssa puhuessaan. Tämä ei vielä ole mikään ongelma, sillä käytettävät sanat ja ilmaisut ovat yleisiä, eikä niiden oppiminen tuota ongelmia. Sen sijaan hankalammaksi asia muuttuu, kun haastateltavat syystä tai toisesta muuttavat puheensa kokonaan romanikieliseksi. Yleensä nämä tilanteet liittyvät aiheisiin, jotka koetaan jollain tavoin arkaluontoisiksi, ja romanikielinen osa puheesta saattaa kestää useamman virkkeen verran. Tällöin romanikieltä taitamattomalle nauhoituksesta selvän saaminen on hyvin vaikeaa sanakirjankaan avulla, kun sanojen kirjoitusasut eivät ole nähtävillä. Tällaisia pidempiä romanikielisiä osioita oli aineistossa kuitenkin vain muutama, ja useimmiten romanikieliset katkelmat olivat vain joko lauseen tai kahden mittaisia.

---

<sup>34</sup> ROM-SF 24/1999.

Itse keräämäni aineisto koostuu äänitettyjen haastattelujen lisäksi havainnoinnin pohjalta tekemistäni muistiinpanoista. Haastattelujen ja havainnoinnin pohjalta tutkielmani kannalta merkityksellisimmäksi muodostui noin kuuden-seitsemän romaninaisen ryhmä, joita yhdistivät sukulaisuus- tai ystävyysuhteet, useimmiten molemmat. Seurasin romaninaisten elämää sekä heidän arkipäiväisissä askareissaan että erilaisissa perhejuhlissa. Näissä tilaisuuksissa olivat läsnä tutkielmani kannalta keskeisimmät informantit, mutta vaihtelevasti myös muita romaninaisia puolisoineen ja lapsineen.

Kuten edellä kuvasin, aineistoa kerätessäni huomasin pian, että varsinaisia haastatteluja helpompaa oli esimerkiksi osallistua yhdessä romaninaisten kanssa vaikkapa juhlien järjestelyyn tai keskustella heidän kanssaan arkisten toimien ohessa. Haastattelu ja etenkin sen tallentaminen tuntuivat monista epämukavalta, vaikka heillä ei ollutkaan mitään sitä vastaan, että kirjoitin muistiinpanoja vapaamuotoisista keskusteluistamme. Haastatteluissa tuli myös esille se, että haastattelemani henkilöt pelkäsivät antavansa väärän kuvan romaneista tai heidän tavoistaan. Haastattelemani henkilöt olivat iältään kahdenkymmenen ja kolmenkymmenenviiden välillä, ja he sanoivatkin toistuvasti vanhempien ihmisten tietävän asiat paremmin. Näin haastatteluissa tuli esille pyrkimys vastata ”oikein” kun taas vapaamuotoisemmissa tilanteissa naiset pystyivät puhumaan asioista enemmän omasta näkökulmastaan. Myös Kopsa-Schön kiinnittää väitöskirjassaan tähän seikkaan huomiota. Hänen mukaansa haastattelujen taltioiminen johtaa siihen, että romanit alkavat esittää ”aitoa” romaniutta ja vastata toivottavaksi tulkitsemallaan tavalla.<sup>35</sup> Myös Markkasella on vastaavanlaisia kokemuksia oman kenttätutyönsä parista.<sup>36</sup>

Romanit ovat aiemmin olleet hyvin tarkkoja siitä, mitä heistä saisi kirjoittaa ja millaisen kuvan tutkijat heistä antavat. Jotkin aiemmin julkaistut romaneihin liittyvät tutkimukset ovat herättäneet suuttumusta ja syytöksiä asioiden vääristelystä ja suoranaisestä valehtelusta. Tämä on vaikeuttanut seuraavien tutkijoiden työtä, kun romanien asenteet tutkijoita kohtaan ovat olleet ennakkoon epäileviä ja toisinaan jopa vihamielisiä. Tutkijoiden on myös epäilty pyrkivän saamaan itselleen hyötyä romanien ja romanikulttuurin kustannuksella. Markkanen esimerkiksi kertoo, että esimerkiksi Viljanen joutui kommentoimaan tutkimustaan romaniasiainneuvottelukunnalle, joka sitten antoi luvan jatkaa tutkimuksen tekoa.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Kopsa-Schön 1996, 36–38.

<sup>36</sup> Markkanen 2003a, 22.

<sup>37</sup> Markkanen 2003a, 65.

Romanien suhtautuminen tutkijoihin ja joidenkin tutkimusten, aiheuttama suuttumus ovat vaikuttaneet myös siihen, että jotkin romanikulttuurin alueet ovat muodostuneet lähestulkoon kielletyiksi alueiksi romanitutkimuksessa. Esimerkiksi vuonna 1977 ilmestynyt Martti Grönforsin väitöskirja *Blood Feuding among Finnish Gypsies* aiheutti Markkasen mukaan sen, että romanitutkimuksia oli ylipäättään hyvin hankala julkaista 1970-luvun lopussa.<sup>38</sup> Grönforsin väitöskirja käsitteli romanien verikostoperinnettä, josta ei Suomessa ole tehty yhtään toista tutkimusta. Myös Grönfors kuvaa tutkimuksensa aiheuttamia vaikeuksia vuonna 1982 ilmestyneessä Suomen mustalaiskansa-teoksessaan.<sup>39</sup> Verikoston lisäksi muita kiellettyjä aiheita ovat esimerkiksi Kopsa-Schönin mukaan muun muassa sukupuolielämään liittyvät asiat. Myös Markkanen on huomannut saman seikan, vaikka hänen tekemiensä haastattelujen aikaan romaninaiset puhuivatkin jo hieman vapautuneemmin esimerkiksi lastensaantiin liittyvistä seikoista.<sup>40</sup>

Tutkielmaani aloitellessani verikosto oli ollut hiljattain esillä monissa medioissa, joissa iso osa romaneista kiisti perinteen olemassaolon. Tiesin siis aiheen tulenarkuuden, ja olinkin tyytyväinen, ettei minun tarvinnut tämän tutkielman puitteissa siihen tarttua. Haastattelujen teko olisi luultavasti tyssännyt hyvin äkkiä, jos olisin alkanut esittää kysymyksiä verikostoon liittyen. Sen sijaan muista aiheista haastattelemani romaninaiset puhuivat huomattavasti vapaammin kuin mitä esimerkiksi Kopsa-Schön kuvaa väitöskirjassaan.

## 2.3 Analyysimenetelmä

Aineistoni analyysimenetelmänä käytän sisällönanalyysiä. Sisällönanalyysiä voidaan kutsua perusanalyysimenetelmäksi, sillä sitä voidaan käyttää sekä laadullisessa että määrällisessä tutkimuksessa, ja erityisesti laadullisessa tutkimuksessa se sopii menetelmäksi lähes kaikkeen tutkimukseen. Sisällönanalyysiä voidaan pitää paitsi

---

<sup>38</sup> Markkanen 2003a, 65.

<sup>39</sup> Grönfors 1982, 203–209.

<sup>40</sup> Kopsa-Schön 1996, 11; Markkanen 2003a, 67.

menetelmänä, myös väljänä teoreettisena kehyksenä, jota voidaan käyttää apuna erilaisissa analyysikokonaisuuksissa.<sup>41</sup>

Sisällönanalyysiä voidaan käyttää aineiston luokittelumiseksi, teemoitteluksi tai tyypittelyksi. Itse käytän tutkimuksessani aineiston teemoittelua, jossa on kyse laadullisen aineiston pilkkomisesta ja ryhmittelystä erilaisten aihepiirien mukaan. Näin saadaan hahmotettua erilaisten teemojen esiintymistä aineistosta ja tehtyä vertailua eri teemojen välillä. Aluksi aineisto pelkistetään, jolloin siitä etsitään tutkimuskysymyksen kannalta oleellisia ilmaisuja, jotka sitten ryhmitellään teemansa mukaan. Näistä ryhmistä voidaan vielä muodostaa erilaisia ala- ja yläluokkia, jotka mahdollistavat teorioiden luomisen.

Koska käytössäni oli loppujen lopuksi kolme eri aineistoa, kertyi käsiteltävää materiaalia yhteensä satoja sivuja. Aloitin työn sisällönanalyysin periaatteiden mukaisesti syventymällä ensin koko aineistoon ja sitten pelkistämällä aineiston siten, että tutkimuskysymyksen kannalta epäolennainen aines rajautui pois. Merkitsin aineistosta tutkimuskysymysten kannalta merkittävät osat, jotka sitten ryhmittelin uudelleen. Keskityin tässä vaiheessa luokittelemaan aineistossani esiintyviä tapoja ja uskomuksia eri kategorioihin, kuten esimerkiksi pukeutumiseen tai romanikieleen liittyviin seikkoihin. Näin muodostui lopulta kuusi eri teemoihin liittyvää kategoriaa: seksuaalisuuteen, naiseuteen, pukeutumiseen, kieleen, yhteisön hierarkiaan ja romaniuden määrittelyyn liittyvät seikat. Teemoittelun jälkeen laajasta aineistosta oli suhteellisen helppo löytää ne seikat, jotka olivat tämän opinnäytetyön kannalta merkittäviä.

Sisällönanalyysin eri muotoja voidaan luokitella useilla eri tavoilla. Esimerkiksi Annali Sarajärven ja Jouni Tuomen mukaan sisällönanalyysi voi olla joko aineistolähtöistä tai teoriapohjaista. Aineistolähtöinen lähestymistapa tarkoittaa sitä, että aineiston pelkistämisen ja ryhmittelyn kautta pyritään pääsemään sen abstrahointiin, eli teoreettisten käsitteiden luomiseen. Tällöin empiirinen aineisto yhdistetään teoreettisiin käsitteisiin, ja teoriaa ja johtopäätöksiä verrataan jatkuvasti alkuperäisaineistoon. Analyysi on siis induktiivista, eli aineiston avulla pyritään tekemään yleistyksiä tutkittavaan ilmiöön liittyen.<sup>42</sup> Teoriapohjaista sisällönanalyysia tehdessä taas lähtökohtana on aineiston sijaan aikaisempi teoreettinen viitekehys, joka ohjaa analyysin kulkua. Aineiston käsittely alkaa analyysirungon muodostamiselta, jonka jälkeen aineistosta voidaan poimia rungon

---

<sup>41</sup> Sarajärvi & Tuomi 2009, 91.

<sup>42</sup> Sarajärvi & Tuomi 2009, 108–113.

mukaisia ilmiöitä. Analyysi on tällöin deduktiivista, kun yleisestä teoriasta siirrytään kohti aineiston yksityiskohtia.<sup>43</sup>

Näiden kahden lisäksi Sarajärven ja Tuomen mukaan on olemassa vielä teoriaohjaava sisällönanalyysin malli. Aineistolähtöisen sisällönanalyysin tavoin myös teoriaohjaava malli etenee aineiston ehdoilla. Erona on kuitenkin se, että aineistolähtöisessä analyysissä teoreettiset käsitteet luodaan aineiston pohjalta, kun taas teoriaohjaavassa mallissa ne tuodaan analyysiin valmiina. Tällöin esimerkiksi analyysiin liittyvät alaluokat voidaan muodostaa aineistolähtöisesti, kun taas yläluokat voidaan tuoda mukaan valmiista teoriasta.<sup>44</sup>

Tässä opinnäytetyössä käyttämäni sisällönanalyysin tapa vastaa Sarajärven ja Tuomen mallissa teoriaohjaavaa sisällönanalyysin mallia. Tutkimuksen aluksi teemoittelemani, aineistosta lähtöisin olevat kuusi kategoriaa muodostavat näin ollen analyysini alaluokat, kun taas yläluokkina käytän Veikko Anttosen pyhä-teoriassaan jäsentämiä luokkia. Näin opinnäytetyössäni yhdistyvät sekä aineistoni antamat näkökulmat että aiheeseen liittyvä, laajempi teoreettinen viitekehys.

Analyysi etenee luvussa viisi siten, että ruumiillisuutta, yhteisöllisyyttä ja territoriaalisuutta käsittelevät alaluvut muodostuvat Veikko Anttosen teorian pohjalta. Nämä alaluvut puolestaan jakaantuvat niihin teemakategorioihin, jotka ovat syntyneet aineiston pohjalta. Kukin aineiston teemakategoria liittyy siis yhteen teoriakategoriaan. Luokittelu on siinä mielessä keinotekoinen, että monet aineiston teemakategorioista voisi hyvin laittaa jopa kaikkien kolmen teoriakategorian alle. Esimerkiksi pukeutuminen sijoittuu työssäni territoriaalisuutta käsittelevään alalukuun, mutta sen voisi ongelmitta sijoittaa myös yhteisöllisyyttä tai ruumiillisuutta koskeviin alalukuihin. Alussa teemoittelemani kokonaisuudet menevät nekin monin tavoin päällekkäin ja limittäin. Tarkoitukseni ei olekaan ollut luoda keinotekoisia rajoja eri kategorioiden välille, tai erottaa romanikulttuurin toisiinsa limittyviä osa-alueita, vaan ainoastaan käyttää kategorisointia tutkimuksen työkaluna ja havaintojen selkiyttäjänä.

---

<sup>43</sup> Sarajärvi & Tuomi 2009, 113–115.

<sup>44</sup> Sarajärvi & Tuomi 2009, 117.

### 3. Pyhä uskontotieteen tutkimuskohteena

Pyhyden käsite on ollut uskontotieteellisen tutkimuksen keskiössä jo oppialan syntymästä alkaen. Tämä ei sinänsä ole mikään ihme, sillä käsitykset pyhästä ja epäpyhästä, puhtaasta ja epäpuhtaasta, sallitusta ja kielletystä ovat leimaa antavia sekä organisoiduissa uskonnoissa että niin sanotuissa alkukantaisissa tai kansanomaisissa uskonnollisuuden muodoissa. Kuitenkin pyhän käsitettä on vaikea tarkasti määritellä, sillä jokainen yhteisö, oli se sitten uskonnollinen tai ei-uskonnollinen, antaa pyhälle omat merkityksensä ja tulkintansa. Pyhän tarkasta määritelmästä ja alkuperästä onkin esitetty tutkijoiden piirissä monenlaisia tulkintoja.

Veikko Anttonen jakaa tutkijoiden pyhää koskevat metodologiset lähtökohtasetelmat kolmeen eri suuntaukseen. Ensimmäistä suuntausta edustavat hänen mukaansa tutkijat, jotka tulkitsevat *pyhän* kulttuurisena kategoriana yhteisön tai yhteiskunnan kategoriaksi. Tätä suuntausta edustavat Anttonen jaottelussa muun muassa W. Robertson Smith ja Émile Durkheim. Toiseen suuntaukseen kuuluvat taas esimerkiksi Nathan Söderblom ja Sigmund Freud, ja he sijoittavat Anttonen mukaan pyhän yksilön kategoriaksi. Kolmanteen suuntaukseen kuuluvat ajattelevat pyhän olevan autonominen kategoria, ja tämän suuntauksen merkittävimpiä edustajia ovat Rudolf Otto ja Mircea Eliade. Edellä esitetyt lähtökohtaiset oletukset vaikuttavat Anttonen mukaan ratkaisevasti siihen, miten tutkijat muovaavat tulkintansa pyhästä, sen funktiosta ja alkuperästä.<sup>45</sup>

Hyödynnän tässä työssä Anttonen oman pyhä-määritelmän lisäksi lähinnä niiden tutkijoiden ajatuksia, jotka Anttonen sijoittaa ensimmäiseen pyhän olemusta koskevaan suuntaukseen, mutta viittaa paikoin myös toisen suuntauksen tutkijoihin. Kolmatta suuntausta edustavat rajautuvat kokonaan pois, sillä heidän käsityksensä pyhästä olettaa jonkin transsendentaalisen pyhän olemassaolon, eikä näin ollen ole tutkielmani aiheen kannalta relevantti.

Émile Durkheimin ajatukset vaikuttavat monen esittelemäni tutkijan ajatusten taustalla. Hänen kunnianhimoisena tavoitteenaan oli selittää uskontojen synty ja löytää alkuperäinen uskonnollisuuden muoto. Myös hänen pyhäkäsitteensä muotoutui tämän tavoitteen puitteissa selittämään uskonnollista toimintaa ja siihen liittyviä käsityksiä. Durkheim päätyi Australian aboriginaalien tapoja tutkittuaan siihen, että kaiken

---

<sup>45</sup> Anttonen 1996, 66.

uskonnollisen toiminnan taustalla on asioiden, esineiden ja ilmiöiden kategorinen jako pyhään ja profaaniin. Durkheimin mukaan tämä jako on alkuperäisen, ja myös kaikkien sitä seuraavien, uskontojen merkittävin piirre, ja ilman tätä jakoa tutkittava ilmiö ei olisi uskonto lainkaan. Durkheimin mukaan uskonnon perusta ei siis ole käsityksissä yliluonnollisista tai intuitionvastaisista olennoista, toisin kuin monet hänen aikalaisensa esittivät. Päinvastoin, hänen mukaansa tällaisia olentoja kyllä esiintyy ainakin lähes kaikissa tunnetuissa uskonnoissa, mutta ne eivät silti ole uskonnon määritelmän kannalta välttämättömiä. Teoksessaan *Uskontoelämän alkeismuodot* hän kirjoittaa, että on olemassa riittejä ilman jumalolentoja, eikä kaikki uskonnollinen voima ole peräisin jumalallisesta lähteestä. Hänen mukaansa on olemassa myös sellaista uskonnollista toimintaa, jonka tarkoitusperät ovat muualla kuin ihmisen kanssakäymisessä yliluonnollisten olentojen kanssa.<sup>46</sup> Usko henkiin tai jumaliin on Durkheimin mukaan syntynyt pyhään ja profaaniin jaon pohjalta, mutta yliluonnolliset olennot ovat hänen mukaansa uskonnon kannalta täysin toissijaisia verrattuna käsityksiin pyhän ja profaanin alueille kuuluvista asioista, ja niiden luokittelusta.<sup>47</sup>

Durkheimin määritelmän mukaan uskonto on ”pyhiä, toisin sanoen erityisiä ja kiellettyjä, asioita koskevien uskomusten ja tapojen solidaarinen järjestelmä – uskomusten ja tapojen, jotka yhdistävät kaikki niihin uskovat yhdeksi moraaliseksi yhdyskunnaksi, jota kutsutaan kirkoksi”.<sup>48</sup> Toisin sanoen uskonnon käsitteeseen liittyy Durkheimin mukaan kolme olennaista seikkaa: Uskonto on jotakin sosiaalista, moraalista, ja ennen kaikkea siihen liittyy käsitys jaosta pyhään ja profaaniin.

Käsitys tai tunne pyhyydestä syntyy Durkheimin mukaan siitä, että johonkin sosiaaliseen organisaatioon kuuluvat henkilöt kokoontuessaan yhteen tuntevat yhteisöstään kumpuavan voiman. Tätä voimaa ei kuitenkaan mielletä pelkästään ihmisistä koostuvan yhteisön voimaksi, sillä sen vaikutus koetaan niin suureksi, etteivät yhteisön jäsenet voisi saada sellaista itse aikaan. Sen sijaan voima aletaan nähdä jonakin ulkopuolisena vaikutuksena, joka vain vaikuttaa yhteisössä, ja yhteisön kautta myös sen yksittäisissä jäsenissä. Tämä voima voi myös rituaalien aikana nostaa ihmisen lähemmäs pyhää, irralleen profaanista maailmasta.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Durkheim 1980, 54.

<sup>47</sup> Durkheim 1980, 160–161, 198.

<sup>48</sup> Durkheim 1980, 64.

<sup>49</sup> Durkheim 1980, 202–203.

Pyhiksi muodostuvat näin ollen sellaiset asiat, joiden mielletään sisältävän tätä vaikuttavaa voimaa, tai joita pidetään voiman vertauskuvina. Tällaisia asioita voivat olla esimerkiksi paikat, joissa voima koetaan erityisen vahvaksi tai vaikkapa voimakkaaseen esi-isään liitetyt eläimet ja kasvit. Kun näihin paikkoihin, eläimiin ja kasveihin taas liittyy monia muita asioita, joita voidaan käyttää niiden vertauskuvina, kasvaa pyhiksi luokiteltavien asioiden määrä.<sup>50</sup> Durkheimin mukaan siis uskonnollinen voima, joka ilmenee pyhyiden kautta, on vain ryhmän jäsenissään herättämä voimakas tunnetila. Tämän tunteen ryhmän jäsenet kuitenkin ulkonaistavat tietoisuudestaan, ja objektivoidut sen johonkin ulkopuoliseen kohteeseen, koska tunteen voimakkuuden ja pakottavuuden tähden katsotaan, että sen täytyy olla peräisin jostakin muualta kuin henkilöstä itsestään. Voiman lähteeksi mielletty ulkopuolinen kohde voi Durkheimin mukaan valikoitua täysin mielivaltaisesti, sillä pyhyys ei liity kohteen ominaisuuksiin, vaan koettuun uskonnolliseen voimaan, jonka symboliksi kohde muodostuu. Näin pyhiksi miellettyjen asioiden voima ei liity niihin itseensä, vaan niiden vertauskuvalliseen merkitykseen jonkin tietyn yhteisön ja sen jäsenten silmissä.<sup>51</sup>

Profaanit asiat sen sijaan ovat kaikkea sitä, mikä ei ole pyhää. Siinä missä pyhyys liittyy erityisiin tilanteisiin, kuten erilaisiin riitteihin ja elämän taitekohtiin, on profaani kaikkea arkista ja tavallista. Durkheimin mukaan uskonnolliset rituaalit ja muut käytänteet pyrkivät nimenomaan näiden kahden pitämiseen erillään toisistaan. Pyhää pyritään suojelemaan profaanin saastuttavalta vaikutukselta.<sup>52</sup>

Durkheim, ja hänen lisäksi esimerkiksi Nathan Söderblom, ovat kuitenkin kiinnittäneet huomiota siihen, että pyhä ei ole täysin yksiselitteinen käsite. Söderblom pyrki ensimmäisten joukossa ratkaisemaan kysymystä pyhän kahtalaisesta luonteesta toisaalta pyhänä ja puhtaana ja toisaalta pyhänä ja epäpuhtaana. Nämä kaksi käsitteparia liittyvät läheisesti toisiinsa, ja niihin liittyviä kulttuuristen rajojen ylityksiä on vaikea erottaa toisistaan. Toisinaan pyhäksi ja siten erotetuksi näyttävät asettuvan erityisen puhtaina pidetyt asiat, toisinaan taas epäpuhtaat ja siksi vaaralliset asiat. Söderblomin mukaan kulttuuristen rajojen ylityksiin liittyvät kiellot voidaan jakaa kahteen ryhmään sen perusteella, millaista pyhää ne edustavat. Positiiviseksi pyhäksi hän kutsui sellaisia asioita, jotka koettiin pyhiksi siksi, että ne niiden nähtiin kytkeytyvän jumaluuteen. Negatiiviseksi pyhäksi Söderblom sen sijaan kutsui yhteisön kannalta uhkaavia asioita tai sellaisia asioita,

---

<sup>50</sup> Durkheim 1980, 204–205.

<sup>51</sup> Durkheim 1980, 212–213.

<sup>52</sup> Durkheim 1980, 59; 367.

joihin liittyy ambivalenttisuutta. Tällöin pyhäksi erottamiseen liittyy ajatus vaarallisuudesta tai saastuttavuudesta, ja asiasta tai esineestä tulee tabu. Negatiivisessa pyhydessä pyhäksi erotetut asiat ovat Söderblomin mukaan siis epäpuhtaita, positiivisessa pyhydessä taas puhtaita.<sup>53</sup>

Durkheim puolestaan viittaa Robertson Smithiin puhuessaan pyhän kahtalaisesta luonteesta. Robertson Smith oli ehtinyt tarttua aiheeseen jo ennen Durkheimin Uskonnollisen elämän alkeismuotojen ilmestymistä. Kuten Söderblomkin, myös Robertson Smith tarkoittaa pyhän kahtalaisella luonteella sitä, että erottamissäännöt ovat koskeneet toisaalta sellaisia asioita, jotka on mielletty pyhäksi siinä mielessä, että niitä on pidetty erityisen hyvinä tai puhtaina. Toisaalta erottamissäännöt ovat koskeneet myös sellaisia asioita, joita on pidetty tahraavina tai vaarallisina. Durkheimin mukaan joidenkin uskonnollisten kieltojen tehtävänä on pitää nämä kaksi pyhän muotoa erossa toisistaan siten, etteivät puhtaat, hyväenteisesti pyhät asiat joudu kosketuksiin saastaisen, pahaenteisen pyhän kanssa. Tällaiset säännöt ovat hänen mukaansa kuitenkin harvinaisia, sillä, kuten aiemmin totesin, uskonnon perustan luo hänen mukaansa nimenomaan erottelu pyhän ja profaanin välillä, ei erottelu kahden erilaisen pyhän kesken.<sup>54</sup>

Durkheimin mukaan puhdas ja epäpuhdas eivät varsinaisesti edes muodosta kahta erilaista pyhän luokkaa, vaan ne ovat ainoastaan muunnoksia samasta asiasta. Pyhä on olemassa kahdenlaista, ja yhdessä hyväenteinen ja pahaenteinen pyhä muodostavat luokan, johon sisältyvät kaikki pyhää koskevat seikat. Lisäksi asiat voivat siirtyä pyhän kategoriasta toiseen muuttamatta luonnettaan, jolloin käy ilmi, että puhdas on rakennettu epäpuhtaasta ja päinvastoin. Pyhän kategoriat syntyvät suhteessa toisiinsa, eikä niitä niin ollen voi erottaa toisistaan.<sup>55</sup> Myös Anttonen on sitä mieltä, että puhtaan ja saastaisen kategoriat yhdessä muodostavat yhteisön rakentumisen ja säilymisen kannalta olennaisen kulttuurillisen ja sosiaalisen ytimen, eli pyhän.<sup>56</sup>

Koska erottelu puhtaan ja saastaisen pyhän välillä käy näin ollen turhaksi, Durkheim keskittyy ennemmin sellaisten uskonnollisten kieltojen järjestelmään, jonka tarkoituksena on erottaa kaikenlainen pyhä siitä, mikä on pelkästään profaania. Tällaisten

---

<sup>53</sup> Söderblom 1913, 733.

<sup>54</sup> Durkheim 1980, 271.

<sup>55</sup> Durkheim 1980, 363.

<sup>56</sup> Anttonen 1996, 76–77; 154–155.

kieltojen järjestelmää, negatiivista kulttia, Durkheim pitää kaiken uskonnollisen toiminnan perustana.<sup>57</sup>

Durkheimin mukaan uskonto ei ole niinkään fysikaalista maailmaa ja sen ilmiöitä selittävä järjestelmä, vaan sen perimmäisenä tarkoituksena on toimia yhteisöä koskevana ajatusjärjestelmänä. Uskonnon avulla yksilöt tajuavat yhteiskunnan, jonka jäseniä he ovat, ja myös omat suhteensa tähän yhteisöön. Tämä symbolinen ja metaforinen funktio on Durkheimin mukaan uskonnon päätehtävä, joka antaa myös rituaaliselle toiminnalle merkityksen: Sen tarkoituksena on vahvistaa niitä siteitä, jotka kiinnittävät yksilön yhteiskuntaan.<sup>58</sup>

Jumalat tai muut korkeammat voimat ovat siis vain yhteiskunnan symboleja.<sup>59</sup> Palvoessaan jumalaa yhteisö palvoo viimekädessä itseään, sillä jumala on vain yhteisöllisyyttä luovan kollektiivisen tunteen ilmaus.<sup>60</sup> Uskonto toimii yhteisöä ylläpitävänä ja yhteisön sosiaalisia suhteita uudistavana ja säilyttävänä voimana. Näin uskonnollisten käsitysten ja rituaalien kautta yhteisöä ylläpitävät rakenteet tulevat näkyviksi, vaikkakin vertauskuvallisessa muodossa.<sup>61</sup>

Durkheim on saanut myös kritiikkiä osakseen, eikä aivan syyttä. Ensinnäkin aineisto, jolle hän perustaa suurimman osan johtopäätöksistään, on myöhemmin todettu vähintäänkin kyseenalaiseksi. Durkheim ei koskaan itse käynyt Australiassa, vaan hänen aboriginaalien uskomuksia koskevat käsityksensä perustuvat Walter Baldwin Spencerin ja Frank Gillenin keräämään aineistoon. Myöhemmin on käynyt ilmi, että he esimerkiksi eivät edes nähneet aitoja rituaaleja, vaan heitä varten luotiin esitys, joka poikkesi monelta osin aidosta rituaalista. Lisäksi monia Durkheimin kuvailemia uskonnollisuuden piirteitä ei ole myöhemmissä tutkimuksissa onnistuttu aboriginaalien parista löytämään.<sup>62</sup> Toisaalta Durkheimin käsitykset totemismista pohjautuvat näiden lisäksi myös tietoihin amerikkalaisista heimoista, joiden tapoja on dokumentoitu huomattavasti luotettavammin.

Nykyajan näkökulmasta katsottuna ongelmallista on myös Durkheimin suhtautuminen niihin heimoihin, joita hän tutkimuksessaan kuvaa. Monien aikalaistensa tapaan Durkheim pitää uskontojen evoluutiota alkeellisista muodoista kohti täydellistä

---

<sup>57</sup> Durkheim 1980, 271–272.

<sup>58</sup> Durkheim 1980, 209.

<sup>59</sup> Durkheim 1980, 209.

<sup>60</sup> Durkheim 1980, 31–32.

<sup>61</sup> Durkheim 1980, 368–371.

<sup>62</sup> Esim. Stanner 1967, 229.

uskontoa itsestään selvänä tosiasiana. Niinpä hän paitsi pitää Australian aboriginaalien tapoja ja uskomuksia alkukantaisina ja lapsellisina, myös selittää tämän aboriginaalien käsityskyvyn ja älyn alhaisella kehitysasteella.<sup>63</sup>

Huomionarvoista on myös se, että Durkheim *puhuu Uskontoelämän alkeismuodoissa* yhteisöistä hyvinkin kiinteinä ja koherentteina ryhminä, joiden jäsenet pyrkivät samoihin päämääriin, ja asettavat yhteisön edun kaiken muun edelle. Kuitenkaan hän ei mainitse esimerkiksi naisia juuri lainkaan, ja silloin kun mainitsee, naiset ovat yleensä tekojen kohteita, tai kiellettyjä osallistumasta johonkin toimintaan, eivät aktiivisia toimijoita.<sup>64</sup>

Kuvatessaan ainoastaan miehet uskonnollisina toimijoina Durkheim myös sivuuttaa täysin naisten uskonnolliset käsitykset ja tavat ilmaista niitä. Toisaalta hän ei myöskään anna kuvailemiensa klaanien miespuolistenkaan jäsenten kertoa käsityksistään, vaan selittää ne mieluummin itse. Durkheimin näkemyksen mukaan aboriginaalien ei käsitteellisen ajattelunsa heikkouksien vuoksi ole edes mahdollista ymmärtää omien ajatustensa taustalla vaikuttavia seikkoja, joten heidän omat tulkintansa on syytäkin sivuuttaa. Sen sijaan länsimaisesta, sivistyneestä kulttuurista käsin näiden impressioiden tulkinta hänen mielestään kyllä onnistuu. Myöhemmin esimerkiksi Jack Goody on pitänyt myös koko Durkheimin ajatusta pyhän ja profaanin jaottelusta nimenomaan länsimaisen ajattelun tuotteena, jolle ei löydy todellista vastaavuutta tutkimuksen kohteina olleista kulttuureista.<sup>65</sup>

Ilmeisistä vioistaan huolimatta Durkheimin ajatukset ovat saaneet myös runsaasti kannatusta. Söderblomin lisäksi esimerkiksi Mary Douglasin pyhää koskevat ajatukset jatkavat durkheimilaista perinnettä, vaikkei hän kaikkia Durkheimin ajatuksia hyväksykään. Vuonna 1966 ilmestyneessä teoksessaan *Puhtaus ja vaara* Douglas esittelee teoriansa puhtauden ja saastaisuuden käsitteiden ja kategorioiden merkityksestä kulttuuristen normien ja merkitysten luomisessa.

Douglasin mukaan ihminen näkee maailman kategorioiden kautta, jolloin kategorioista muodostuu ensisijaisen tärkeitä inhimilliselle tiedonkäsittelylle. Kategoriat auttavat ihmistä jaottelemaan niin asiat, esineet, ilmiöt, ihmiset kuin eläimetkin kunkin oikealle paikalleen, ja tämän jäsenyyksen avulla toimimaan tarkoituksenmukaisella tavalla. Kaikkien kategorioiden väliin ja ulkopuolelle jää kuitenkin väistämättä anomaliaita, jotka

---

<sup>63</sup> Esim. Durkheim 1980, 24-31.

<sup>64</sup> Esim. Durkheim 1980, 124; 273.

<sup>65</sup> Goody 1961, 151.

eivät mahdu kategorioiden rajojen sisäpuolelle. Nämä anomaliat ovat Douglasin mukaan ihmisten mielissä ristiriitaisempia ja monimerkityksellisempiä kuin kategorioiden sisään mahtuvat, arkipäiväiset asiat ja ilmiöt. Näin anomaliat muodostavat alueen, jota on eri yhteisöissä pidetty erityisen epäpuhtaana ja tartuttavana, eli tabuna.<sup>66</sup>

Douglasin mukaan anomaalisina pidetyt asiat tai ilmiöt mielletään usein epäpuhtaiksi, kielletyiksi ja vaarallisiksi. Anomalioiden ja niihin liittyvien normien kautta ihmisyyhteisöt sekä rakentavat että ylläpitävät sosiaalisesti hyväksyttävänä pidetyn toiminnan rajoja. Douglasin mukaan tärkeimmät kategorian rajat liittyvät ihmisruumiin rajoihin. Näiden rajojen ylityksiä valvotaan erityisen tarkasti ja niihin liittyviin toimintoihin kiinnitetään paljon huomiota. Tämä näkyy paitsi yksilöiden tasolla, myös koko yhteisön toiminnassa, sillä Douglas rinnastaa teoriassaan ihmisruumiin ”yhteisöruumiiseen”, jolloin ihmiskeho toimii koko yhteisön symbolina.<sup>67</sup>

Mikä tahansa luokitusjärjestelmä synnyttää anomalioita, ja kulttuurista riippuen anomalioiden joko ajatellaan uhkaavan yhteisön perustavanlaatuisia arvoja, tai vaihtoehtoisesti odotuksenmukaisina poikkeamina perustelevan yhteisön arvopohjaa ja sen syntyä. Näin ollen kaikki kulttuurit rakentuvat Douglasin mukaan arvoja suojelevien sääntöjen varaan, ja anomaliat nähdään näitä sääntöjä rikkovina ja epäjärjestystä aiheuttavina tekijöinä.<sup>68</sup>

Douglasin keskeinen ajatus on, että ihmiset havainnoivat puhtautta ja järjestystä kulttuuristen oletusarvojensa kautta. Puhtaina pidetään asioita tai esineitä, jotka ovat omalla paikallaan ja sopivat kategoriajärjestelmän luokkien sisäpuolelle. Epäpuhtaina taas pidetään kategorioiden väleihin jääviä asioita, mutta myös sellaisia alkujaan puhtaita asioita, jotka esiintyvät väärässä paikassa, oman kategoriansa ulkopuolella. Väärässä yhteydessä esiintyessään luonnollisetkin asiat havaitaan Douglasin mukaan luonnottomina, ja näin ollen siis anomalioina ja potentiaalisesti likaisina, tahraavina ja inhoa tai pelkoa herättävinä.<sup>69</sup>

Douglasin ajatukset ovat olleet merkittävässä asemassa myös suomalaisessa romanitutkimuksessa, vaikka hänen teoriansa käyttöä romanikulttuurin piirteiden analysoinnissa on myös kritisoitu sekä kansainvälisessä tiedeyhteisössä että Suomessa. Esimerkiksi Veijo Rantala ja Laura Huttunen toteavat pro gradu-työssään, että puhtaan ja

---

<sup>66</sup> Douglas 2000, 48-52.

<sup>67</sup> Douglas 2000, 115; 182-190.

<sup>68</sup> Douglas 2000, 88-92.

<sup>69</sup> Douglas 2000, 86-92.

epäpuhtaan väliseen symboliseen rajanvetoon keskittyvät tutkimukset romanien tapakulttuurista esittävät romanit yhteisönsä tapojen vankeina ja voimistavat tahtomattaan kuvaa romaneista ”toisina”<sup>70</sup> Vaikka Douglasin esittelemät ajatukset kulttuurisesta rajanvedosta puhtaan ja likaisen välillä näkyvät selkeästi romanikulttuureissa Suomessa ja muualla, ei hänen teoriansa riitä yksinään kuvaamaan romanikulttuurien rakenteita. Douglasin ajatusten soveltamista romanitutkimuksessa onkin kritisoitu juuri siitä syystä, että puhtauden ja saastaisuuden kategorioihin keskittyvän tutkimuksen vaarana on koko romanikulttuurin typistymisen ainoastaan näiden kahden kategorian ympärille keskittyväksi symboliseksi rajanvedoksi ja siihen liittyväksi toiminnaksi. Tällöin kokonainen kulttuuri nähtäisiin vain yhteisön jäsenilleen asettamien rajoitusten kautta, jolloin kulttuuriin liittyvien muiden piirteiden rikkaus erilaisine tulkintoineen jäisi tyystin vaille huomiota, samoin yksilöiden henkilökohtaiset käsitykset ja tulkinnat yhteisöstään ja omasta identiteetistään. Kritiikistä huolimatta Douglasin teoria on kuitenkin säilyttänyt paikkansa romanitutkimuksessa, ja sitä voidaan edelleen pitää monilta osiltaan varsin käyttökelpoisena romanikulttuurin piirteiden ymmärtämisen välineenä. Douglasin ajatusten soveltaminen romanikulttuuriin liittyvän tutkimuksen välineenä onkin täysin perusteltua, mutta kulttuurin piirteiden ja kulttuurisen toiminnan selittäminen eivät saisi jäädä ainoastaan hänen teoriansa varaan.

Veikko Anttonen näkemykset pyhästä ovat muotoutuneet monilta osin Durkheimin ja Douglasin ajatuksien pohjalta. Anttonen mukaan pyhää tulisi tarkastella erityisesti rajaluokituksia luovana kognitiivisena ja sosiaalisena käsitteenä. Hänen mukaansa pyhä-käsitteen avulla on luotu ja vahvistettu rajoja sekä konkreettisten että käsitteellisten ilmiöiden välille. Pyhän avulla osoitetaan rajoja ja risteyskohtia ensisijaisesti territoriaalisesti ja ruumiillisesti, jolloin pyhän tärkeimmäksi funktioksi muodostuu yhteisöllisyyden ylläpitäminen.<sup>71</sup> Jaottelulla pyhään ja epäpyhään voidaan ilmaista yhteisön rajoja ja jakoa meihin ja muihin, mutta myös ylläpitää yhteisön sisäistä koheesiota. Tällöin pyhän avulla merkitään rajoja territoriaalisesti, mutta myös esimerkiksi ruumiillisuudesta ja muista yhteisöllisistä kategorioista puhuttaessa käytetään jaottelua pyhään ja epäpyhään. Rajanvetoa ei tapahdu ainoastaan yhteisöjen välillä, vaan myös yhteisöjen jäsenten yksilöllisessä toiminnassa. Näin yhteisön arvot välittyvät pyhä-käsitteen kautta mahdollistaen ryhmän yhtenäisyyden säilymisen.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Rantala & Huttunen 1993, 7-16.

<sup>71</sup> Anttonen 1996, 158.

<sup>72</sup> Anttonen 1996, 137.

Vaikka Anttonen pitääkin yhteisön koheesion säilyttämistä arvojen välittämisen kautta pyhä-määritteiden käytön tärkeimpänä funktiona, on syytä huomata, ettei pyhyiden käsitteeseen hänen mukaansa alun perin liittynyt hyvän ja pahan vastakkainasetteluun liittyvää moraalista arviointia, vaan ainoastaan ajatus rajasta kielletyn ja sallitun välillä Vasta kristinuskon myötä kiellettyihin ja vaarallisiin asioihin alettiin liittää syntiin liittyviä ajatuksia. Erottelu puhtaaseen ja epäpuhtaaseen tai kiellettyyn ja sallittuun ei siis välttämättä tarkoita samalla erottelua hyvään ja pahaan tai oikeaan ja väärään.<sup>73</sup>

Vaikka ajatus pyhästä tai pyhyiden kokemuksesta liitetään nykyään helposti maailman uskontoihin ja erityisesti kristinuskoon, ei pyhä Anttonen mukaan ole lähtökohtaisesti ainoastaan uskonnollinen käsite. Sen sijaan pyhän ja uskonnollisuuden yhteen liittäminen on hänen mukaansa vain yksi tapa käyttää pyhä-käsitettä erottelevana rajakategoriana. Pyhää voi siis olla olemassa myös ilman uskontoa. Kuitenkin pyhään liittyvät ajatusmallit ilmenevät useimmiten juuri uskonnolliseen ajatteluun sovitettuina, oli kyse sitten organisoiduista uskonnoista tai kansanomaisen uskonnollisuuden piirteistä.<sup>74</sup>

Anttonen mukaan pyhä on siis kulttuurinen kategoria, jonka semanttisia sisältöjä kulttuurisessa käytössä ohjaavat ruumiillisuuteen, yhteisöllisyyteen ja territoriaalisuuteen liittyvät tietorakenteet. Eri kielten kansanomaisessa käytössä pyhää kuvaavia sanoja on alun perin käytetty kuvaamaan ihmisruumiin ja maa-alueiden rajaamista, ja näin syntyneiden leikkauskohtien symbolista merkitystä kulttuurin uskonnollis-sosiaalisten käsitysten kannalta.<sup>75</sup> Anttonen mukaan pyhä on alun perin merkinnyt nimenomaan yhteisön alueen rajakohtia. Tällaisia ovat voineet olla esimerkiksi vesistöt, saaret, suuret kivet, kalliot, niityt ja muut sellaiset luonnonmuodostelmat, jotka ovat toimineet rajoina yhteisön oman, turvallisen alueen ja toisinaan vihamielisen ulkopuolen välillä. Näitä rajakohtia on alettu kutsua pyhiksi, mikä näkyy edelleen monissa suomalaisissa paikannimissä.

Alueellisten rajojen lisäksi Anttonen mukaan pyhä-termillä koodataan myös muita kategoriarajoja. Hän sanoo teoriansa tarkoituksena olevan pyhä-termien taustalla vaikuttavien tietorakenteiden osoittaminen. Hänen mukaansa ruumiillisuus, territoriaalisuus ja yhteisöllisyys ovat ihmisen esikäsitteellisiä tietorakenteita. Näiden tietorakenteiden avulla luodaan rajoja sekä yhdistämään niiden sisäpuolelle jääviä että

---

<sup>73</sup> Anttonen 1996, 158.

<sup>74</sup> Anttonen 1996, 152.

<sup>75</sup> Anttonen 1996, 151.

erottamaan sisäpiiri ulkopuolesta. Tällaiset jaottelut ohjaavat ihmisen toimintaa ja kulttuurin, sekä kulttuurin myötä myös uskonnon, rakentumista.<sup>76</sup>

Anttosen mukaan ihmisruumis ja territoriaaliset rajat toimivat yksilöiden ajattelua säätelevinä kognitiivisina rajoitteina, jotka näin ollen myös säätelevät ihmisen toimintaa yhteisöissä. Anttosen näkemys poikkeaa tässä kohdin sekä Durkheimin että Douglasin ajatuksista siten, että hän on korvannut yhteisön tai yhteiskunnan käsitteen yhteisön hallussa tai käytössä olleen maa-alueen käsitteellä, eli territoriaalisuudella. Hänen mukaansa pyhän lähteenä ei siis olisi alun perin ollut yhteisö, vaan yhteisöön liittyneen maa-alueen rajat.<sup>77</sup>

Yhteisö, ihmisruumis ja maa-alue ovat Anttosen mukaan perustavia tietorakenteita, joiden pohjalta yksilön uskonnollis-sosiaalinen käyttäytyminen määrittyy. Yhteisön jäsenten välisiin suhteisiin ja hierarkiaan liittyvät kategoriset käsitykset yhdessä tilaan liittyvien luokitusten kanssa muodostavat perustan yhteiselämälle ja sen kautta myös rituaaliselle käyttäytymiselle. Maa-alueiden rajat ovat luoneet rajat myös yhteisöille ja vaikuttaneet niiden arvo- ja valtarakenteisiin, sekä rituaaliseen toimintaan.<sup>78</sup>

Käsittelen tässä opinnäytetyössä romanikulttuurin merkittävimpiä ominaispiirteitä erityisesti Durkheimin, Douglasin ja Anttosen pyhäkäsitteiden kautta. Seuraavassa luvussa luodaan katsaus romanien vaiheisiin suomalaisen yhteiskunnan jäsenenä. Historian kautta romanikulttuurin erityispiirteet muihin suomalaisiin verrattuna tulevat esille, samoin kuin ajatukset jatkuvuudesta ja kulttuurin säilymisestä tai katoamisesta. Viidennessä luvussa käsittelen romanikulttuurin ytimen muodostavia piirteitä Durkheimin, Douglasin ja erityisesti Anttosen teorioiden valossa.

---

<sup>76</sup> Anttonen 2013, 139.

<sup>77</sup> Anttonen 2013, 139–140.

<sup>78</sup> Anttonen 2013, 140.

## 4. Suomen romanien historiaa

### 4.1 Romanien alkuperästä

Ensimmäiset romanit saapuivat Eurooppaan 1000-luvun ensimmäisten vuosisatojen aikana. Mitä luultavimmin suurin osa saapui Balkanin kautta idästä, vaikka pieniä ryhmiä saattoi kulkea Eurooppaan myös Pohjois-Afrikan kautta. Ensimmäiset, joskin epävarmat maininnat heistä löytyvätkin Kreikasta jo 1100-luvulta.<sup>79</sup> Bysantin valtakuntaan heitä oli saapunut mahdollisesti jo 900-luvulla, jolloin kreikankieli oli tullut romaneille tutuksi.<sup>80</sup> Varmuudella romaneja on ollut Kreetalla 1300-luvun alussa,<sup>81</sup> ja Keski- ja Länsi-Eurooppaan romaneja alkoi ilmestyä samoin jo 1300-luvun kuluessa.<sup>82</sup> Seuraavien vuosisatojen kuluessa romanit levittyivät vähitellen koko Euroopan alueelle.

Romanien vaiheista on olemassa hyvin vähän historiallista tietoa, etenkin ajalta ennen Eurooppaan asettumista. Perimätiedon mukaan romanit olisivat lähtöisin Intiasta, mutta lähdön syistä, ajankohdasta ja etenkin Eurooppaan asti johtaneen pitkän vaelluksen ajan tapahtumista on olemassa valtaisa määrä erilaisia tarinoita ja legendoja, jotka ovat monilta osin keskenään ristiriitaisia. Koska kirjallisia lähteitä ei ole olemassa, on tarkan historiallisen tiedon saaminen kutakuinkin mahdotonta. Romanikansan vaiheita ja historiaa on pyritty tutkimaan muun muassa perinteentutkimuksen ja kielitieteiden avulla, ja näiden alojen tutkimustulosten johdosta suuri osa tutkijoista on sitä mieltä, että romaniväestön juuret todella ovat Intiassa.<sup>83</sup> Tätä on perusteltu esimerkiksi sillä, että nykyäänkin Euroopassa puhutut romanikieliset ovat läheistä sukua intialaisille murteille ja sanskritille. Euroopassa puhutuissa romanikielissä on lainasanoja luoteisintialaisista

---

<sup>79</sup> Ollikainen 1995, 16; 19.

<sup>80</sup> Granqvist 2012, 272.

<sup>81</sup> Grönfors 1981, 17–29; Matras 2002, 5.

<sup>82</sup> Granqvist 2012, 272.

<sup>83</sup> Ollikainen 1995, 16.

murteista, mutta toisaalta jo 1920-luvulla romaniväestön alkuperä sijoitettiin Pohjois-Intian keskiosiin tiettyjen ääntämykseen liittyvien seikkojen nojalla. Sitten ehdolla on ollut Luoteis-Intia, nykyisen Punjabin ja Pakistanin alue, mutta mitään varmaa tietoa siitä, mistä Intian osasta romanit olisivat peräisin, ei ole kyetty löytämään.<sup>84</sup> Nykyään useat tutkijat ovatkin sitä mieltä, etteivät romanit välttämättä alun perinkään olleet mikään yhtenäinen, homogeeninen ryhmä, vaan Intiasta Eurooppaan päätyneet romanit olisivat alkujaankin olleet lähtöisin erilaisista taustoista. He eivät myöskään nykytiedon valossa lähteneet Intiasta yhtenä ryhmänä, vaan muutto tapahtui luultavasti ainakin kolmena suurempana aaltona, joiden väleille ajoittui myös pienempien ryhmien siirtymistä uusille alueille.<sup>85</sup>

Kirjallisten lähteiden puuttuessa erilaiset teoriat romanien alkuperästä ovat kuitenkin jääneet vaille lopullista vahvistusta, ja tutkijoiden keskuudesta löytyy myös toisistaan poikkeavia mielipiteitä. Vaikka kielitieteilijöiden romanikieliin liittyvät tutkimustulokset ovatkin nykyään yleisesti hyväksytyjä, muistuttavat monet tutkijat siitä, ettei kielellinen yhteys mitenkään välttämättä kerro geneettisesti yhteydestä.<sup>86</sup> Esimerkiksi Thomas Acton on kritisoinut romaneihin liittyviä tutkimuksia siitä, että niissä pyritään hänen mukaansa luomaan yhtenäistä ideaalikuva ryhmästä, joka on ”epäyhtenäisin ja epämääräisimminkin määritelty kaikista yhteisöistä”.<sup>87</sup> Actonin mielestä romanit eivät jaa yhteisiä elintapoja tai kielellistä kulttuuria, joten he tuskin ovat olleet yhtenäinen ryhmä.<sup>88</sup> Myös brittiläinen sosiaaliantropologi Judith Okely on arvostellut teoriaa kaikkien romanien yhteisestä alkukodista. Hänkään ei kiistä sitä, että osalla romaniväestöä suurella todennäköisyydellä on intialainen alkuperä, mutta tuo kirjoituksissaan esille sen tosiseikan, että ”mustalaisiksi” on kutsuttu historian saatossa hyvin erilaisia, yleensä kierteleviä väestöryhmiä. Toisaalta myös niissä romaniyhteisöissä, joissa biologinen, Intiasta peräisin oleva tausta on havaittavissa, on kaikissa Euroopan maissa elänyt myös ihmisiä, jotka eivät tätä taustaa jaa.<sup>89</sup> Tässä palataan jälleen samaan ongelmaan, jonka mainitsin romani-termin käytön yhteydessä: kuka ja ketkä ovat ”oikeita” romaneja, ja millä perusteilla. Kysymys romanien alkuperästä tai mahdollisesta yhteisestä intialaisesta alkukodista eivät ole

---

<sup>84</sup> Markkanen 2003a, 55.

<sup>85</sup> Ollikainen 1995, 18; Viljanen 1994, 153–155.

<sup>86</sup> Markkanen 2003a, 56–59.

<sup>87</sup> Acton 1974, 54.

<sup>88</sup> Acton 1974, 54.

<sup>89</sup> Okely 1983, 67–70.

kuitenkaan enää olleet tutkijoiden kiinnostuksen keskiössä, vaan yhä enemmän huomiota on alettu kiinnittää romaniväestöön myös sosiaalisena, eikä ainoastaan etnisenä ryhmänä tai ilmiönä.<sup>90</sup> Huomio on kiinnittynyt enenevässä määrin esimerkiksi romaniryhmien omaan identiteettiin ja itseymmärrykseen, sekä suhteisiin kunkin alueen valtaväestöön.

Vaikka alkuperähypoteesien tutkimuksesta onkin suurelta osin luovuttu, romanikielten ja perinnäistapojen tutkimus osoittaa, että esimerkiksi Actonin väitteistä huolimatta eri maiden romaniryhmien väliltä löytyy ainakin jonkin verran yhtäläisyyksiä näiden kahden osalta, ja etenkin kielellinen yhteys on kiistaton.<sup>91</sup> Kysymykset etnisyydestä, tavoista ja yhteisön normeista kietoutuvat näin toisiinsa, eikä romanien yhteisen alkukodin löytäminen ole mielekkäin tapa lähestyä romanien kulttuuria tutkimuskohteena. Sen sijaan keskityn seuraavassa, suomalaisten romanien historiaa käsittelevässä osiossa sellaisiin tietoihin, jotka voidaan todentaa historiallisten lähteiden avulla.

## **4.2 Romanit Suomessa 1500–1800-luvuilla**

Eurooppaan saapumisen jälkeen romaniryhmät kulkivat vähitellen koko maanosan halki, ja asettuivat asumaan myös sen kaukaisimpiin kolkkiin. Viimeisenä vuorossa olivat Euroopan pohjoisosat, jonne romanit saapuivat vasta parinsadan vuoden kuluttua siitä, kun ensimmäiset romaniryhmät todistettavasti tulivat Eurooppaan.

Suomeen romanit saapuivat 1500-luvun loppupuoliskolla. Ensimmäinen kirjallinen merkintä heistä löytyy vuodelta 1559. Kyseessä on Joen Vestgöthenille lähetetty kirje, jossa häntä kehoitetaan lopettamaan tattareiden sopimattoman kaupankäynnin ja vangitsemaan heidät kaikki. Vestgöthe toimi kirjeen saadessaan Ahvenanmaalla Kastelholman voutina, eikä sinänsä ole mitenkään yllättävää, että ensimmäiset maininnat Suomeen saapuneista romaneista ovat juuri sieltä. Ensimmäiset romaniryhmät olivat saapuneet Tukholmaan jo 1512 ja alkaneet levittäytyä sieltä pikkuhiljaa ympäri valtakuntaa, joten oli ollut vain ajan kysymys, milloin ensimmäiset ryhmät alkaisivat siirtyä myös Ruotsi-Suomen itäisempiin osiin. Koska Vestgöthen saama kirje oli tullut

---

<sup>90</sup> Esim. Pulma 2000, 563–565.

<sup>91</sup> Kts. esim. Matras, 2002.

korkealta taholta, nimittäin Juhana-herttualta, ryhtyi hän välittömästi toimeen käskyn toteuttamiseksi.<sup>92</sup>

1500-luvulta olevat tiedot ”tattareista” ja heidän vaiheistaan ovat hyvin vähäisiä ja sirpaleisia. Turun linnan vankiluetteloista löytyy 1580-luvulta tiedot viidestä tatarista ja heidän vankeusajoistaan, mutta muuta tietoa heistäkään ei ole saatavilla. Vuodelta 1597 taas on säilynyt maininta Olavinlinnan voudilta Gödick Finckeltä, joka kertoo Savossa kiertelevästä tatarijoukosta. Hän ilmoittaa lähettävänsä joukon Ruotsiin, minkä perusteella voidaan päätellä, että myös kyseiset romanit olivat saapuneet Suomeen Ruotsin puolelta valtakuntaa. On kuitenkin oletettavaa, että seuraavien vuosisatojen aikana Suomeen saapui romaniväestöä myös Venäjältä ja Baltiasta.<sup>93</sup>

Vähäisistä tiedoista huolimatta 1500- ja 1600-luvuilla annetut tattareita koskevat asetukset ja näitä koskevat lukuisat kirjeet viestivät joka tapauksessa voimakkaasti siitä, että romanit olivat asettuneet asumaan Ruotsin valtakuntaan ja myös nykyiselle Suomen alueelle, ja heidän lukumääränsä oli sen verran suuri, että virkamiehet katsoivat heidän aiheuttavan häiriötä. 1500- ja 1600-lukujen aikana romaniväestö pyrittiinkin useaan otteeseen karkottamaan valtakunnan rajojen ulkopuolelle ja asiaa koskien annettiin useita säädöksiä ja laadittiin lainkohtia. Myös tätäkin ankarampaa linjaa esiintyi: Esimerkiksi vuonna 1637 annetun asetuksen nojalla valtakunnan rajojen sisäpuolelle karkotusmääräyksen jälkeen jääneet romanimiehet olisi tullut teloitaa ja naiset ja lapset ajaa pois maasta.<sup>94</sup>

Ankarista säädöksistä huolimatta Suomeen asettuneen romaniväestön tilanne ei kuitenkaan todellisuudessa ollut aivan niin synkkä kuin niiden perusteella voisi kuvitella. Vaikka laki selkeästi määräsi romanit poistumaan maasta jopa teloituksen uhalla, oli etenkin lain ankarimpien kohtien toimeenpano erittäin vähäistä. 1600-luvulta peräisin olevissa käräjäpöytäkirjoissa romaneja esiintyy ainoastaan kahdessa tapauksessa, joten lakeja toteutettiin harvoin käytännössä. Tuula Rekola esittääkin, että on mahdollista, ettei ankaria lakeja haluttu toteuttaa käytännössä, joten virkamiehet ovat saattaneet välttää romaneja koskevien riitajuttujen tuomista käräjille asti. Toisaalta myös romanien liikkuva elämäntapa on saattanut vaikuttaa käräjämainintojen vähäisyyteen, kun mahdollisia rikoksentekejiä ei ole saatu paikalle oikeuden eteen.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Rekola 2012, 18.

<sup>93</sup> Pulma 2006, 32.

<sup>94</sup> Rekola 2012, 20–23.

<sup>95</sup> Rekola 2012, 26.

1600-luvun kärjäpöytäkirjoista selviää myös, että tatarit alkoivat asettua enenevässä määrin aloilleen. Pysyviä asumuksia heillä ei toki ollut, mutta alueet, joilla eri perheryhmät kiersivät, olivat alkaneet pienentyä. Toisin sanoen perheryhmät tunnettiin jo niillä alueilla, joilla ne yleensä kiersivät, ja suhteisiin romaniryhmien ja valtaväestönedustajien välillä oli alkanut syntyä jatkuvuutta.<sup>96</sup> 1700-luvulle tultaessa asiaan alettiin kiinnittää huomiota myös lainkäytön suhteen, kun virkavallan kanssa tekemisiin joutuneiden romanien kotimaa nousi merkittävämpään asemaan. Aihe oli noussut esille jo 1600-luvun loppupuolella, ja viimeistään 1748 annetun asetuksen jälkeen romanit alettiin lain silmissä jakaa koti- ja ulkomaalaisiin. Useiden romaneja koskevien asetusten katsottiin tämän jälkeen koskevan ainoastaan ulkomailta tulleita romaneja. Lisäksi rikosten rangaistukset olivat lievempiä, mikäli syytetty kykeni osoittamaan olevansa kotoisin Ruotsi-Suomen alueelta.<sup>97</sup>

1700-luvulla matkustaminen oli luvallista vain, jos matkantekijällä oli esittää hänelle myönnetty virallinen matkapassi. Tämä käytäntö jatkui myös 1800-luvun puolella, mikä vaikeutti huomattavasti monien romanien elämää. Suurin osa romaneista ei ollut lukuisista virkavallan määräyksistä huolimatta edelleenkään asettunut asumaan aloilleen, vaan he viettivät kiertelevää elämää. Vaikka liikkuminen rajoittuikin usein tietyille alueelle, olivat matkat esimerkiksi markkinoille toisinaan pitkiäkin, ja romanit saattoivat siten liikkua ainakin satunnaisesti laajoillakin alueilla. Kun irtolaislaki sitten tuli voimaan, suhtauduttiin romaneihin samoin kuin muuhunkin vailla vakinaista kotipaikkaa ja ammattia olevaan väestöön. Koska irtolaisuudesta oli tullut laitonta, tuomittiin monia romaneja muiden ilman asianmukaista matkustuslupaa liikkuvien tapaan pakkotyöhön esimerkiksi Viaporin linnoitukselle.<sup>98</sup> Rangaistuksista huolimatta paikoilleen asumaan asettuneet romanit olivat edelleen harvassa. Joukossa oli kyllä esimerkiksi torppareiksi kirjattuja, mutta heistäkään kaikki eivät todellisuudessa viljelleet maata tai edes asuneet torpassa. Torppariksi kirjautuminen suojeli kuitenkin irtolaisuussyytteiltä.<sup>99</sup>

Jo 1700-luvulla huomattava osa Suomen alueella oleskelevista romaneista oli asettunut Itä-Suomen alueelle. Romanit eivät muodostaneet yhtä yhtenäistä joukkoa, vaan kiersivät maata perhekunnittain, mutta huomattava osa kiertelevistä joukoista kulki

---

<sup>96</sup> Esim. Rekola 2012, 26-28; 31.

<sup>97</sup> Rekola 2012, 40.

<sup>98</sup> Rekola 2012, 40.

<sup>99</sup> Rekola 2012, 58-60.

Mikkelin ja Kuopion lääneissä, sekä Venäjän puolella Viipurin läänissä.<sup>100</sup> Kun vuonna 1809 Suomen alue erotettiin Ruotsin valtakunnasta ja liitettiin Venäjän keisarikuntaan autonomisena suuriruhtinaskuntana, siirtyminen itään päin sai vielä lisäpontta. Yleisesti ottaen vallan vaihtumisella oli vain vähän vaikutusta tavallisen kansan elämään, mutta romanien kohdalla muutos oli huomattava. Ruotsin puolella valtakunnan aluetta romanit olivat alkaneet sulautua osaksi kirjavampaa kiertelevää alaluokkaa, mutta Suomen alueella he olivat ainoa kiertelvä väestöryhmä.. Kun raja itään Suomen alueen Venäjään liittämisen jälkeen avautui, laajenivat romanien kiertomahdollisuudet samalla huomattavasti. Samalla yhteydenpito jo ruotsinvallan aikana Karjalan alueelle muuttaneisiin sukulaisiin helpottui. Itä-Suomeen ja etenkin Sortavalan alueelle muuttikin huomattava määrä romaneja, ja Itä-Suomeen muodostui Suomen taajin romanasutus. Alueelle muuttaneisiin perhekuntiin liittyi myös jonkin verran uusia jäseniä Venäjältä ja Baltiasta.<sup>101</sup> Sen sijaan aiemmin tiiviiden yhteyksien pitäminen Ruotsin puolelle vaikeutui rajamuutoksen myötä.<sup>102</sup>

Aluemuutosten lisäksi Venäjään liittymisen toinen romaneita koskettanut välitön vaikutus oli Suomen armeijan lakkauttaminen. Armeija oli tarjonnut romaneille suojelusta irtolaisuussyytöksiltä ja työpaikkoja, mutta Suomen siirtyessä osaksi Venäjää tämä loppui. Sen sijaan irtolaisuuteen liittyvät määräykset pysyivät ennallaan, ja kiertelviä romaneja määrättiin edelleen pakkotyöhön esimerkiksi Viaporiin ja Lappeenrannan kehruuhuoneelle. Irtolaisuusleimaa piti siis alkaa välttää muilla tavoilla ja uusilla ammattinimikkeillä, joista osa juonsi juurensa aiemmin armeijan palveluksessa opittuihin taitoihin.<sup>103</sup>

1800-luvun loppupuoli toi mukanaan suuria muutoksia koko suomalaiseen yhteiskuntaan. Alkava modernisaatio teollistumisen ja kaupunkien kasvun muodossa, pikkuhiljaa mureneva säätyjärjestelmä, nopea väestönkasvu ja nouseva kansallisuusaate näkyivät myös Suomen romanien elämässä tuntuvina muutoksina. Etenkin kansallisuusaatteeseen liittyvä kuva suomalaisista yhtenäisenä ja homogeenisenä kansana vaikutti siihen, että romaneista alettiin puhua paikallistason lisäksi myös valtakunnallisella tasolla. Kun myös tiedonvälitys oli 1800-luvun lopun Suomessa aiempaa nopeampaa ja

---

<sup>100</sup> von Schoultz 1955, 26.

<sup>101</sup> Pulma 2006, 100.

<sup>102</sup> Rekola 2012, 74.

<sup>103</sup> Rekola 2012, 48–50; 76.

julkisempaa, sai myös kysymys romanien asemasta aiempaa laajempaa näkyvyyttä, ja aiheesta keskusteltiin toistuvasti sekä ajan lehdistössä että aina valtiopäiviä myöten.<sup>104</sup>

1800-luvun lopun julkisessa keskustelussa romanit nähtiin lähes poikkeuksetta kielteisessä valossa. Kieleltään ja kulttuuriltaan yhtenäisen Suomen kansan ihanteeseen he sopivat tietenkin huonosti, ja tämän lisäksi huolta herätti jälleen kerran romaniväestön liikkuva elämäntapa. Romaneita oli Suomessa tuohon aikaan vain noin 2000 henkeä, mutta siitä huolimatta heidät nähtiin vakavana uhkana yleiselle järjestykselle. Kiertelevään elämään katsottiin liittyvän monenlaisia paheita, kuten laiskuutta, mutta myös suoranaista rikollisuutta. Vaikka kannanotoissa romaneihin liittyviin kysymyksiin painotettiin usein juuri heihin liitettyjä sosiaalisia ongelmia, puhuttiin alusta asti myös romanien tapojen ja kielen haitallisuudesta. Ajatus romanikulttuurin hävittämisestä tuli näin ollen esille yhä useammin. Romanilasten assimiloiminen yhteiskuntaan nähtiin erityisen tärkeänä, ja tämän ajateltiin parhaiten tapahtuvan huostaanottojen kautta erottamalla lapset vanhempiensa ja sukunsa ”vahingollisesta” kulttuuriperinteestä. Laajemmin tähän kysymykseen palattiin kuitenkin vasta toisen maailmansodan jälkeen.<sup>105</sup>

Erityisesti romanikulttuurin vahingollisuudesta puhuivat valtiopäivillä papiston edustajat. Heidän näkökulmansa oli lähinnä uskonnollinen, mutta ajan kristillisen ilmapiirin mukaisesti uskonnollisiin kysymyksiin liittyi myös monia sosiaalisia ja moraalisia seikkoja. Suomalainen papisto oli alun alkaenkin suhtautunut romaneihin kielteisesti, eikä heidän käännättämistään kristinuskoon ollut juurikaan edes yritetty. Kun vähätkin yritykset olivat epäonnistuneet, oli tilanne 1800-luvun lopulla edelleen sellainen, että vaikka romanilapset saatettiin kastaa, ei kristillistä kasvatusta muutoin ollut. Romanien parisuhteet eivät myöskään olleet kirkon silmissä hyväksyttäviä, koska heitä ei yleensä vihitty avioliittoon kirkon vaatimalla tavalla. Jumalanpalveluksissa romaneja harvoin näkyi, ehtoolliselle osallistumisesta puhumattakaan. Ehtoolliselle osallistumisen edellytyksenä olisi sitä paitsi ollut riittävä lukutaito ja evankeliumin tuntemus, jotka molemmat romaneilta puuttuivat.<sup>106</sup> Näin ollen romanit olivat papiston silmissä moraalittomia pakanoita, jotka olisi pikimmiten saatava kristillisen uskon vaikutuspiiriin, sekä omaksi parhaakseen että myös heidän muille antamansa huonon esimerkin vuoksi.

---

<sup>104</sup> Tervonen 2012, 84–85.

<sup>105</sup> Tervonen 2012, 91–93.

<sup>106</sup> Rekola 2012, 45–47.

Papiston näkökulmasta katsottuna myös talonpoikaissäädyn esittämät valitukset romanien toiminnasta liittyivät nimenomaan kristillisen opetuksen ja moraalin puutteeseen.<sup>107</sup>

Talonpoikaisväestö oli valittanut romanien kerjäämisestä koituvaa haittaa aika ajoin jo aiemminkin, etenkin sellaisina vuosina, kun viljakatojen vuoksi ruokaa oli muutenkin vain vähän saatavilla. Aiemmin talonpoikaisväestön vastustus oli kuitenkin liittynyt nimenomaan taloudellisiin seikkoihin, ja kohdistunut kaikkiin kierteleviin ryhmiin, ei ainoastaan romaneihin. Kansallisuusaatteen voimistumisen myötä asenteet romaneja kohtaan alkoivat kuitenkin tiukentua, ja etenkin talonpoikaissäädyn edustajat alkoivat nähdä romanit uhkana yhtenäiselle suomalaisuudelle.<sup>108</sup>

Romaneihin liittyvät kannanotot saattoivat olla hyvinkin jyrkkiä, ja useimmiten niissä ehdotettiin ratkaisuksi tiukkaa kuria ja romaneihin kohdistuvia pakkotoimenpiteitä. Kuitenkin sekä talonpoikais- että pappisäädyn valtiopäivä edustajien joukossa oli myös niitä, jotka kannattivat romanikysymysten ratkaisemisessa lievempiä keinoja, jotka ottaisivat myös romanien näkökulman huomioon. Nämä esitykset jäivät kuitenkin selvään vähemmistöön. Romaneihin liittyviin vaatimuksiin ja kysymyksiin ei kuitenkaan 1800-luvun kuluessa saatu valtiopäivätasolla mitään selkeitä vastauksia. Papistoa kehoitettiin keskittymään romanien kristilliseen kasvattamiseen, ja viranomaisia valvomaan tiukasti irtolaislakien noudattamista, mutta mihinkään varsinaisiin toimenpiteisiin ei koko Suomen tasolla ryhdytty. Paikallistasolla sen sijaan pyrittiin entistä ankarammin estämään romanien kiertely ja kerjääminen, ja paikoin määrättiin jopa sakkoja taloille, jotka ottaisivat romaneja vastaan. Tämä oli kuitenkin ristiriidassa voimassa olevan kiertolaislain kanssa, eikä näin ollen saanut koskaan lainvoimaa.<sup>109</sup>

Kun lain määräämiä keinoja ”mustalaisongelman” ratkaisuun ei ollut tarjolla, kääntyi huomio jälleen romanikulttuurin vahingollisuuteen ja yrityksiin sen hävittämiseksi. Aiheesta keskusteltiin valtiopäivien lisäksi ahkerasti lehdistössä, ja 1900-lukua kohden tultaessa myös lehdistön asenteet romaneja kohtaan tiukkenivat. Kansallismielisyyden edelleen kasvattaessa suosiotaan romaneita koskevat uutiset liittyivät yleensä rikoksiin ja muuhun sosiaalisesti ei-toivottuun käytökseen. Romanikysymys alkoi kuitenkin painua 1900-luvun alkaessa taka-alalle muiden, suurempia väestönosia koskevien kysymysten

---

<sup>107</sup> Tervonen 2012, 86.

<sup>108</sup> Tervonen 2012, 85–86.

<sup>109</sup> Tervonen 2012, 88.

tieltä, ja nousi valtakunnallisen kiinnostuksen kohteeksi seuraavan kerran vasta toisen maailmansodan jälkeen.<sup>110</sup>

### 4.3 Romanit Suomessa 1900-luvulta nykypäivään

Vaikka yhteiskunnalliset muutokset 1900-luvun alusta alkaen näkyivät myös romanien elämässä, pysyivät monet asiat kutakuinkin ennallaan. 1900-luvulle tultaessa vain harva romani edelleenkin omisti maata, talosta puhumattakaan. Joitakin talollisia sukuja oli jo 1800-luvulla etenkin Pohjanmaalla, mutta suurin osa romaneista sai elantonsa kiertelevään elämään liittyneistä ammateista. Romanimiehet saattoivat aiempien vuosisatojen tapaan toimia esimerkiksi kengittäjinä ja teurastajina, ja käydä kauppaa hevosilla. Naiset puolestaan esimerkiksi tekivät käsitoita, povasivat ja kerjäsivät, ja sekä miehet että naiset osallistuivat ajoittain maatalojen arkisiin töihin. Romanien kiertely ei yleensä ollut sattumanvaraista, vaan rajoittui tiettyjen kylien ja tuttujen talojen piiriin, jolloin samat perheet tulivat tasaisin väliajoin aina samoihin taloihin. Romanit eivät myöskään olleet ainoastaan kerjuulla, vaikka siihenkin jouduttiin turvautumaan, vaan kanssakäyminen talojen väen kanssa perustui pitkälti vaihtokauppaan. Näin romanit olivat osa yhteisöä, ja näyttääkin siltä, että asenteiden tiukentumisesta huolimatta heidät otettiin useissa taloissa mieluusti vastaan vielä pitkälle 1900-luvun puolelle saakka.<sup>111</sup> Sama ajatus romanien yhteisöön kuulumisesta näkyi myös Suomen itsenäistymisen yhteydessä, kun romanit laskettiin automaattisesti Suomen kansalaisiksi. Muiden vähemmistöjen kohdalla asia ei aina ollut näin yksinkertainen, ja esimerkiksi juutalaiset joutuivat hakemaan kansalaisuutensa tunnustamista useampaan otteeseen.<sup>112</sup> Vaikka suhteet romanien ja valtaväestön edustajien kesken eivät aina olleet suinkaan ongelmattomia, pidettiin romaneja silti suomalaisen yhteiskunnan jäseninä.

Toisen maailmansodan jälkeen romanien elämäntapa ja elinolosuhteet alkoivat nopeasti muuttua. Osaltaan tähän luonnollisesti vaikuttivat ylipäätään

---

<sup>110</sup> Tervonen 2012, 95–97; 137–139.

<sup>111</sup> Tervonen 2005, 269–274.

<sup>112</sup> Tervonen 2012, 136.

yhteiskunnassa alkanut muutos maatalousvaltaisesta yhteiskunnasta yhä teollistuneempaan ja koneellistuneempaan suuntaan. Aiemman kaltaisia elinkeinoja ei ollut romaneillekaan enää tarjolla, kun kaupungistuminen ja maataloustöiden koneellistuminen muuttivat koko yhteiskunnan elinkeinorakennetta. Kiertolaiselämä vaikeutui entisestään, kun tututkaan talot eivät enää halunneet vastaanottaa kierteleviä perheitä. Jo sotien välisenä aikana yhä useampi romani oli asettunut paikoilleen asumaan, ja tämä kehitys jatkui toisen maailmansodan päätyttyä.<sup>113</sup>

Suurin romaneita sotien jälkeen kohdannut muutos koski niitä romaniperheitä, jotka joutuivat lähtemään evakkoon Karjalasta. Kuten aiemmin mainitsin, huomattava osa Suomen romaneista asui sodan päättymisen jälkeen rajan toiselle puolelle jääneen Karjalan alueella, joten evakkomatkalle joutuneiden perheiden määrä oli suhteellisen suuri, jopa noin kolmasosa kaikista Suomen entisellä alueella eläneistä romaneista. Kun tilanne oli muidenkin romanien kohdalla merkittävästi hankaloitunut, oli uusien tulokkaiden vaikea löytää elinsijaa perheilleen. Majoitusta ja ruokaa ei ollut vierailta seuduilla ja vieraista taloista useinkaan tarjolla, ja heti sodan jälkeen oman asunnon hankkineiden romanien joukossa Karjalan evakot ovatkin voimakkaasti edustettuina. Kun kiertolaiselämä ei enää ollut vanhastaan alueella asuneille romaneille vaihtoehto, alkoivat myös muut aiemmin kiertelevää elämää eläneet romaniperheet vähitellen asettua paikoilleen asumaan.<sup>114</sup>

Asunnoista oli kuitenkin sotaa seuranneina parina vuosikymmenenä huutava pula ja romanit olivat asuntomarkkinoilla muutenkin heikossa asemassa. Vanhojen elinkeinojen tilalle ei tahtonut löytyä uusia, ja monet Suomen romanit asuivatkin isoimpien kaupunkien liepeillä hökkeleistä ja teltoista muodostuneissa kylissä. Merkittävä osa romaneista muuttikin Ruotsiin suuren muuttoaallon mukana etsimään parempaa toimeentuloa. Samaan aikaan Suomeen jääneet romanit alkoivat vähitellen saada omaa ääntään kuuluviin yhteiskunnallisen aktivoitumisen kautta.<sup>115</sup>

Aktivoitumisen ensimmäinen ja pitkään näkyvin toimija, Mustalaislähetys, oli virallisesti vuonna 1905 perustettu, Suomen romanien pariin tehtävää lähetystyötä varten perustettu järjestö. Vaikka romanien omat näkemykset eivät järjestön toiminnassa aluksi päässeetkään esille, toimi se myöhemmin myös romanien yhteiskunnallisen toiminnan tukikohtana. Järjestön perustaja oli Oskari Jalkio, joka oli suunnitellut romanien

---

<sup>113</sup> Tervonen 2012, 166.

<sup>114</sup> Tervonen 2012, 166.

<sup>115</sup> Tervonen 2012, 166.

pariin tehtävää lähetystä jo muutaman vuoden ajan, ja luonut verkostoja toiminnan aloittamiseksi. Jalkio oli itse saanut vaikutteita vapaakirkollisista piireistä, ja Mustalaislähetysten toiminta muotoutui hänen vaikutuksestaan myös peruseriaatteiltaan vapaakirkolliseksi. Tämän takia Suomen evankelisluterilainen kirkko pysyttäytyi suurimmaksi osaksi syrjässä järjestön toiminnasta, eikä valtiokaan tukenut Mustalaislähetystä. Tämä aiheutti ensin ajoittaista, ja myöhemmin lähes jatkuvaa puutetta lähetystyöhön tarvittavissa varoissa. Kun säännöllisiä tuloja ei ollut, oli myös jatkuvan toiminnan ylläpitäminen vaikeaa, ja Mustalaislähetysten alkuperäinen toiminta loppui käytännössä jo Suomen itsenäistymisen aikoihin. Lähetysten merkitys oli kuitenkin paljon suurempi kuin sen toiminnan säännöttömyys ja kesto antaisi ymmärtää, sillä se loi pohjaa myöhemmin merkittävään rooliin nousseelle vapaakirkolliselle uskonnollisuudelle romanien parissa.<sup>116</sup>

Mustalaislähetys pyrkiin jatkamaan toimintaansa jo sotien välissä, mutta heikolla menestyksellä. Toisen maailmansodan päätyttyä Alkio päätti muuttaa toimintatapaansa, ja Mustalaislähetys alkoi 1940-luvun lopulla lähestyä sekä evankelisluterilaisen kirkon että valtion kanssa. Näin järjestön toiminta alkoi saada rahoitusta ja muita resursseja. Mustalaislähetysten toiminta alkoi kuitenkin myös muuttua, ja sen perustaksi muodostuivat romaneja koskevan koulu- ja työpakon lisäksi lastenkotitoiminta.<sup>117</sup>

Mustalaislähetysten myöhempi toiminta alkoi saada romanien taholta kritiikkiä osakseen jo toisen maailmansodan jälkeen, ja seuraavilla vuosikymmenillä arvostelu kiihtyi entisestään. Etenkin Mustalaislähetysten ylläpitämät lastenkodit saivat osakseen voimakasta arvostelua, sillä niiden katsottiin pyrkivän romanilasten vieraannuttamiseen omasta kulttuuristaan ja koko romaniväestön assimiloimiseen yhteiskuntaan. Virallisena tavoitteena järjestöllä oli romanien hengellinen kasvattaminen ja heidän sosiaalisten ongelmien ratkaisu. Myöhemmin lastenkotien toimintaa ovat arvostelleet monet muutkin tahot, mutta 1950-luvulla romanien esittämä kritiikki ei saanut huomiota osakseen, ja lastenkotien toimintaa jatkettiin entiseen tapaan. Kaiken kaikkiaan Mustalaislähetysten lastenkodeissa asui pidempiä tai lyhempiä aikoja tuhansia romanitaustaisia lapsia.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Tervonen 2012, 125–128; 130–132.

<sup>117</sup> Hedman 2012, 250–252.

<sup>118</sup> Grönfors, J. 2012, 241–242; Hedman 2012, 252.

Mustalaislähetyksen toiminta heijastelee sotien jälkeisen Suomen laajempaa romanipolitiikkaa. Vielä 1970-luvun alkuun asti vallalla ollut politiikka heijastelee sotien aikaisia linjauksia, ja viranomaisten toimet romanien suhteen rajoittuivat yleensä tiukkaan poliisikontrolliin, lasten huostaanottoihin ja rasistisiin näkemyksiin romanien ”rodullisesta” alemmuudesta muihin suomalaisiin nähden.<sup>119</sup> Virallisten tahojen toiminnan muuttumattomuus alkoi kuitenkin herättää arvostelua 1960-luvun alusta alkaen, ja etenkin lehdistön uudenvuoden näkökulma romanikysymykseen alkoi muuttaa myös yleistä mielipidettä asiasta. Tähän asti romaneihin liittyviä kysymyksiä oli käsitelty lähinnä sosiaalisina ongelmina, mutta 1960-luvulla niitä alettiin ensimmäistä kertaa lähestyä rotukysymyksinä. Tähän vaikuttivat yleinen rotutietoisuuden nousu esimerkiksi Yhdysvaltojen tapahtumien kautta, mutta myös Etelä-Euroopassa tapahtuneet romanivainot.<sup>120</sup>

Poliittiset toimijat, joita 1960-luvulla romaniasioissa edusti lähinnä Mustalaisasiain neuvottelukunta, reagoivat muuttuneeseen asenneilmapiiriin sangen hitaasti, ja Suomen romanipolitiikka alkoi saada yhä enemmän arvostelua osakseen myös Suomen rajojen ulkopuolella. Esimerkiksi Ruotsin lehdistössä julkaistiin toistuvasti ihmetteleviä artikkeleja Suomen romanien heikkoon asemaan liittyen. Kun viranomaistoiminta jatkui entisellään, alkoivat romanit ajaa asiaansa yhteiskunnallisen järjestäytymisen kautta. Samalla Mustalaislähetyksen toiminnan arvostelu kiihtyi entisestään.<sup>121</sup>

Suomen Mustalaisyhdistys – Finlands Zigenareföreningen perustettiin vuonna 1967. Sen taustavoimina oli romaniaktiiveja, mutta myös yleisemmin Suomen sosiaali- ja kriminaalipolitiikkaa arvostelleita yhteiskunta-aktiiveja. Yhdistyksen kritiikki kohdistui edelleen myös Mustalaislähetyksen toimintaan, mutta suurin arvostelu kohdistui valtion viralliseen romanipolitiikkaan ja romanien yleiseen syrjintään. Mustalaislähetyksen toiminnan edelleen jatkuessa se joutui kuitenkin yhä useammin Mustalaisyhdistyksen kritiikin kohteeksi.<sup>122</sup>

Yhdistyksen tavoitteina olivat romanien yleisten elinolojen parantaminen, romanien ja muun yhteiskunnan lähentäminen ja tiedonvälityksen lisääminen, romanien sosiaalisten olojen, kuten asumisen, terveyden, koulutuksen ja työolojen kehittäminen ja

---

<sup>119</sup> Tervonen 2012, 168.

<sup>120</sup> Halmetoja & Pulma 2012, 236.

<sup>121</sup> Pulma 2006, 177–179.

<sup>122</sup> Halmetoja & Pulma 2012, 237.

romanikulttuurin perinteiden vaaliminen. Näistä tavoitteista suurin osa oli samankaltaisia, joihin Mustalaislähetyskin oli toimintansa perusteluissa vedonnut. Romanikulttuurin näkeminen tärkeänä ja säilyttämisen arvoisena oli kuitenkin valtakunnallisella tasolla täysin uutta ja vastakkaista Mustalaislähetysten periaatteille. Tämän ohjelman mukaista toimintaa yhdistys alkoi vaatia myös valtion virallisilta toimijoilta, eli pääasiassa Mustalaisasian neuvottelukunnalta. Poliittinen ilmapiiri olikin vuoden 1966 eduskuntavaalien jälkeen muuttunut, ja Mustalaisyhdistys sai asiansa taakse myös poliitikkoja ja lopulta puolueita, SDP ja RKP ensimmäisten joukossa. Näin Mustalaislähetysten asema heikkeni entisestään, ja Mustalaisyhdistys sai toiminnalleen erinomaisen alun.<sup>123</sup>

Mustalaisyhdistys toimi tiennäyttäjänä romanien aktivoitumiselle Suomessa, ja se vaikutti pitkään politiikassa saatuaan vahvan aseman myös Mustalaisasiain neuvottelukunnassa. Yhdistyksen ajamia asioita kirjattiin lakeihin ja säädöksiin. Yhdistyksen merkitys säilyi vahvana koko 1970-luvun, vaikka sen toiminnan painopiste siirtyikin romanikulttuurin suuntaan poliittisen vaikuttamisen jäädessä Mustalaisasiain neuvottelukunnalle.<sup>124</sup> Samalla Mustalaislähetysten asema muuttui jatkuvasti tukalammaksi, ja sen vaikutus yhteiskunnalliseen romanipolitiikkaan pieneni merkittävästi. Mustalaislähetys alkoi pikkuhiljaa muuttaa toimintaansa, ja lastenkotitoiminnan lisäksi se alkoi tehdä diakonia- ja sosiaalityötä romanien parissa.<sup>125</sup>

Mustalaislähetystä oli arvosteltu lastenkotitoiminnan lisäksi voimakkaasti siitä, että sen johtokunta ja ylipäätään jäsenistö oli valtaosin pääväestöön kuuluvia henkilöitä, eikä romanien oma ääni näin ollen päässyt arvostelijoiden mukaan esille. Toisaalta Mustalaislähetys arvosteli Mustalaisyhdistyksen toimintaa liian vasemmistolaiseksi ja romanien arkipäivän todellisuudesta vieraantuneeksi. 1970-luvulta alkaen romanit alkoivat kuitenkin saada enemmän päätösvaltaa myös Mustalaislähetyksessä, ja 1980-luvulla järjestön hallituksessa toimi jo useampia romaneja. Myös lastenkotien johtoon alettiin valita romaneja 1980-luvun lopulta alkaen. Ensimmäinen romanitaustainen toiminnanjohtaja yhdistykselle valittiin kuitenkin vasta vuonna 1996, jolloin myös yhdistyksen nimi vaihdettiin Romano Missioksi. Järjestö on pysynyt romanijohtoisena tästä asti ja toimii edelleen lastensuojelujärjestönä, joka pyrkii

---

<sup>123</sup> Halmetoja & Pulma 2012, 237.

<sup>124</sup> Halmetoja & Pulma 2012, 238–240.

<sup>125</sup> Hedman 2012, 251–252.

virallisten tavoitteidensa mukaan romanikielen ja -kulttuurin säilyttämiseen ja romanilasten romani-identiteetin tukemiseen.<sup>126</sup>

Martti Grönfors kirjoittaa vuonna 1997, että romaneja olisi Suomessa noin kuusi- tai seitsemäntuhatta.<sup>127</sup> Paavo Lounela puolestaan arvioi samana vuonna romanien määräksi noin kymmentuhatta henkilöä.<sup>128</sup> Vaihtelut arvioissa selittyvät luultavasti laskentatapojen eroavaisuuksilla. Lounela huomauttaakin, että koska syntyperään perustuvia rekisterejä ei saa Suomessa pitää, ainoa tapa määrittellä henkilö johonkin etniseen ryhmään kuuluvaksi, on henkilön oma näkemys asiasta. Näin ollen ulkopuolisten tekemiin määritelmiin liittyy väkisinkin epätarkkuuksia.<sup>129</sup> Lounelan ilmoittama kymmentuhatta on joka tapauksessa sama luku, joka myös 2000-luvulla yleisimmin ilmoitetaan Suomessa asuvien romanien määräksi.<sup>130</sup>

Tämän lisäksi Ruotsissa asui jo 1990-luvulla noin kolmetuhatta suomalaista syntyperää olevaa romania, joiden Grönfors arvioi muuttaneen sinne kahden edeltävän vuosikymmenen aikana romanien Suomea paremman taloudellisen ja sosiaalisen aseman takia. Romanien asema kohenikin Suomessa hitaasti romaniasiain neuvottelukunnaksi nimensä muuttaneen entisen mustalaisasian neuvottelukunnan parannusesityksistä huolimatta.<sup>131</sup> 1990-luvulla sekä romanien koulutus- että tulotaso olivat valtaväestöä alemmalla tasolla, eikä asioiminen virallisten tahojen kanssa ollut aina ongelmaton. Vaikka edistystä aiempiin vuosikymmeniin verrattuna olikin tapahtunut, oli se ollut hidasta.<sup>132</sup> Toisaalta romanikielen säilyttämiseen oli kiinnitetty enenevässä määrin huomiota jo 1980-luvulta lähtien, ja myös romanikulttuurin vaalimiseen liittyvä tietoisuus oli samalla noussut.<sup>133</sup> Silti vuonna 2002 noin kahdestatuhannesta esi- tai perusopetusikäisestä romanilapsesta vain 240 sai romanikielen opetusta.<sup>134</sup>

---

<sup>126</sup> Hedman 2012, 253–256.

<sup>127</sup> Grönfors 1997, 149.

<sup>128</sup> Lounela 1997, 176.

<sup>129</sup> Lounela 1997, 176.

<sup>130</sup> Esim. Åkerlund 2002, 128.

<sup>131</sup> Grönfors 1997, 149–151.

<sup>132</sup> Grönfors 1997, 155.

<sup>133</sup> Esim. Lounela 1997, 177–179.

<sup>134</sup> Markkanen 2003b, 37.

2000-luvulla etenekin romanilasten ja – nuorten elämää kuvaakin esimerkiksi Airi Markkasen mukaan kahdessa eri maailmassa toimiminen: toisaalta perhe ja suku muodostavat tärkeän kokonaisuuden, toisaalta koulu ja opiskelu muodostavat alueen, jolle romanikulttuuri ei useinkaan ulotu. Opettajien ja ylipäätään valtaväestön edustajien tietämys romanikulttuurista on edelleen heikkoa, jolloin voi syntyä väärinymmärryksiä ja konfliktejakin eri väestöryhmien välille.<sup>135</sup>

Kaikista virallisten tahojen harjoittamista toimista huolimatta suomalainen romanikulttuuri on edelleen voimissaan. Romanikulttuuri perinnäistapoineen onkin osoittanut elinvoimansa säilyttämällä vuosisatojen ajan erityispiirteensä suomalaisen valtaväestön ja usein syrjivän romanipolitiikan puristuksissa. Vaikka kulttuurin ulkoiset ilmenemispieritteet ovatkin voineet muuttua, on kulttuurin ydin säilynyt samankaltaisena vuosisatojen ajan.

## 5. Pyhä suomalaisessa romanikulttuurissa

### 5.1 Suomalainen romanikulttuuri

*Romanikulttuuri* on käsitteenä ongelmallinen ensinnäkin siksi, että romanien tavat ja käsitykset vaihtelevat huomattavasti alueesta ja toisinaan jopa suvusta tai perheestä riippuen. Näin ollen mitään kaikkien romanien jakamaa, yhtenäistä kulttuuria ei ole olemassakaan. Toiseksi se, mitä kulttuurilla ylipäätään tarkoitetaan, jää usein epämääräiseksi. Käytän tässä työssä termiä *kulttuuri* Clifford Geertzin määrittelemässä laajassa merkityksessä. Geertzin mukaan kulttuuri tarkoittaa kaikkia sellaisia sukupolvelta toiselle siirtyviä, symbolein ilmaistavia ajatusmalleja, jotka tulevat esille ihmisten kommunikoidessa keskenään. Uuden tiedon rakentaminen ja asenteet maailmaa ja elämää kohtaan syntyvät näiden merkitysverkkojen pohjalta. Tätä perittyjen ajatusmallien järjestelmää ilmaistaan Geertzin mukaan nimenomaan symbolisissa muodoissa

---

<sup>135</sup> Markkanen 2003b, 35-44.

sosiaalisessa kanssakäymisessä, jolloin yhteisön merkitys korostuu.<sup>136</sup> Näin määriteltynä kulttuuri pitää sisällään esimerkiksi kielen, yhteisön tavat, normit ja uskomukset, sekä näiden ilmaisun esimerkiksi pukeutumisen tai rituaalien kautta.

Vaikka eri alueiden romanien tavat poikkeavatkin toisistaan, on kaikkien Euroopan romaniyhteisöjen tavoista löydettävissä joitakin yhteisiä piirteitä, joiden voidaan ajatella periytyvän kiertolaisajoilta. Näitä ovat esimerkiksi perheen ja suvun merkityksen korostaminen ja vanhempien ihmisten kunnioittaminen, mutta myös jotkin käytännönläheiset seikat, jotka toistuvat maasta toiseen. Esimerkiksi hevosten pito, musiikin suuri merkitys ja käsityötaidon arvostus kuuluvat tähän jälkimmäiseen ryhmään.<sup>137</sup> Myös romanikielen perussanasto on säilynyt lähes samanlaisina Euroopan eri romaniyhteisöissä, vaikka kieli muutoin onkin muuttanut muotoaan, kun sitä puhuvat ihmiset ovat asettuneet maanosan eri kolkkiin. Eri Euroopan maiden romaniyhteisöistä kerätyt perinne- ja tapanormistot osoittavat, että kunnian säilyttäminen ja häpeän välttäminen toistuvat keskeisinä piirteinä romaniyhteisöstä toiseen, samoin kuin sekä konkreettisen että symbolisen puhtauden säilyttämisen tärkeys. Lisäksi niissä romaniyhteisöissä, joissa tutkimusta on tehty, naisten ja miesten välistä kanssakäymistä säätelevät normit, sekä kunnioituksen osoittaminen sosiaalisessa hierarkiassa ylempänä oleville ovat merkittävässä roolissa. Myös Suomen romanien perinteissä nämä seikat korostuvat.<sup>138</sup>

Toisin kuin monissa muissa maissa, Suomessa romanit muodostavat melko yhtenäisen vähemmistön, joten heidän tapojaan ja kulttuuriperintöään voidaan perustellusti tarkastella yhtenä kokonaisuutena usean erillisen suvun tai yhteisön sijaan. Suomen romaniväestö on 1500-luvun alkupuolelle sijoittuneesta Suomeen saapumisestaan lähtien ollut hyvin homogeenistä niin etnisen alkuperänsä, pukeutumisensa kuin muidenkin tapojensa suhteen. Tämä voidaan nähdä lähes suorana seurauksena siitä, ettei Suomeen ole 1500–1600-lukujen jälkeen suuntautunut yhtään suurempaa romanien muuttoliikettä, vaikka aiemmin mainittu, vuoden 1809 rajan avautuminen itään päin jonkin verran toikin romaneja Venäjältä ja Baltian maista. Nämä ryhmät olivat kuitenkin pieniä, ja sulautuivat jo ennestään Suomen alueella eläneisiin romanisukuihin. Osaltaan suurempien muuttoliikkeiden puuttumista selittää Suomen syrjäinen sijainti, mutta suuri vaikutus oli myös kulloinkin valtaapitävän tahon toimilla. Jo Ruotsin vallan aikana tehtiin tiukka

---

<sup>136</sup> Geertz 1973, 89.

<sup>137</sup> Ollikainen 1995, 12; Viljanen 1994, 157.

<sup>138</sup> Kts. esim. Grönfors 1981, 171; Viljanen 1994, 157; Markkanen 2001, 140–143.

erottelu ulkomaisten ja Ruotsin kuninkaan alamaisiksi laskettavien romanien välillä ja ulkomaisten romanisukujen pääsy valtakuntaan pyrittiin estämään. Venäjän vallan aikana samaa linjaa jatkettiin, ja ulkomaisten romanien pääsy maahan estettiin lailla. Näin Suomen romaniyhteisö säilyi huomattavasti yhtenäisempänä kuin monissa muissa Euroopan maissa.<sup>139</sup>

Toisaalta Suomen romaniväestön nykyisen kaltainen, melko yhtenäinen kulttuuri voidaan nähdä myös suhteellisen uutena ilmiönä. Edellä mainitut historialliset seikat toki vaikuttivat yhtenäisen suomalaisen romanikulttuurin syntyyn, mutta esimerkiksi Tervonen katsoo yhtenäisen romanikulttuurin syntyneen Suomeen vasta sotien jälkeen. Karjalan romanien laajamittainen evakkomuutto länteen päin toi mukanaan etenkin läntisen Suomen romanikulttuurille vieraita piirteitä, mikä aiheutti paikoin myös ristiriitoja. Karjalan ja muun Suomen romanisuvut alkoivat kuitenkin pian kytkeytyä toisiinsa liittojen kautta, ja voidaankin sanoa, että sotien jälkeisinä vuosikymmeninä muotoutui koko Suomen kattava yhtenäinen romanikulttuuri, johon sulautuivat sekä läntisten että itäisten sukujen tavat.<sup>140</sup> Silti Martti Grönfors kirjoittaa vielä 1981 ilmestyneessä Suomen mustalaiskansa-kirjassaan romanien edelleen tekevän eron läntisen ja itäisen Suomen sukujen välille, ja että Länsi-Suomen suvut saattavat suhtautua halveksien Itä-Suomen sukuihin, koska ajattelevat näiden laiminlyövän tapojen noudattamista. Grönforsin mukaan ero sukujen välillä on kuitenkin muuttunut häilyväksi, eikä rajanvetoa enää 1980-luvulla tehty niin voimakkaasti kuin aikaisemmin.<sup>141</sup> Omassa aineistossani asia näyttää kuitenkin olevan päinvastoin, sillä useat haastateltavat sekä 1970-luvulla että 1990-luvulla mainitsevat nimenomaan Karjalasta tulleiden tai itäsuomalaisten sukujen noudattaneen tapoja tiukimmin.<sup>142</sup> Meneepä yksi niinkin pitkälle, että esittää romanien nykyäänkin noudattamien tapojen olleen alun perin itseasiassa karjalaisia tapoja, jotka romanit ovat vain säilyttäneet kantaväestöä paremmin. Väitteensä tueksi hän kertoo vierailustaan karjalaistaustaisen suomalaispariskunnan luokse. Haastateltavan mukaan pariskunnan mies oli tiputtanut kahvilusikan lattialle, jolloin vaimo oli moitteiden säestämänä heittänyt lusikan roskiin.<sup>143</sup>

---

<sup>139</sup> Pulma 2006, 30.

<sup>140</sup> Tervonen 2012, 168; 170.

<sup>141</sup> Grönfors 1981, 162–163.

<sup>142</sup> Kts. esim. ROM-SF 58/1999; RN147/1971.

<sup>143</sup> ROM-SF 47/1998.

Kenttätyöni naiset eivät puolestaan tällaista erottelua maininneet, mutta puhuivat sen sijaan toisesta, jo Grönforsinkin mainitsemasta jaosta eri alueiden kesken. Grönfors kertoo haastattelemiensa romanien puhuvan pohjoisen ja etelän romaneista, jolloin erottelu tehdään lähinnä Pohjois- ja Itä-Suomessa maaseudulla asuvien, ja Etelä-Suomen kaupungeissa elävien romanien välillä. Hänen mukaansa pohjoisen romanit arvostelevat kaupungeissa asuvia romaneja perinteisten tapojen hylkäämisestä ja sen kautta ihanteellisen romaniuden menettämisestä. Sen sijaan Etelä-Suomen romanit saattavat pitää maaseudulla asuvia vanhentuneisiin tapoihin ja menneisyyteen takertuvina.<sup>144</sup> Tämä erottelu tuli esille myös havainnoimieni romanien parissa, sillä he kertoivat, että heidän näkemyksensä mukaan ”pohjoisessa” noudatetaan tiukemmin romaniyhteisön perinteisiä tapoja, ja että myös romanikieltä puhutaan muualla maassa enemmän kuin pääkaupunkiseudulla. Kyseiset romaninaiset myös ajattelivat, että näiden seikkojen takia muualla Suomessa eletään ”aidompaa” romanielämää kuin pääkaupunkiseudulla. He pitivät tätä kuitenkin yksinomaan positiivisena asiana, ilman negatiivisia ajatuksia vanhanaikaisuudesta.<sup>145</sup> Samalla tavoin Rom-SF-aineistossa monet haastateltavat korostavat eroa pääkaupunkiseudun ja muun Suomen välillä. Pääkaupunkiseudun romaneja pidetään näissä kannanotoissa poikkeuksetta vähiten ”aitoina” romaneina, ja sen kautta alttiina moraalille rappiolle. Samanlaisia näkemyksiä esiintyy myös 1970-luvun romaninahoituksissa, joten jakolinja maan etelä- ja pohjoisosien välillä ei ole aivan uusi.<sup>146</sup>

Sekä osittain erilaiset tavat Karjalan ja muun Suomen sukujen välillä että ajatus ”pohjoisen” ja ”etelän” romanien välisistä eroista kertovat kuitenkin ennemminkin poikkeamista yhden kulttuurin sisällä kuin siitä, että kyseessä olisi kaksi tai useampia eri kulttuureja. Tähän viittaa myös se, että muut romanit arvioivat sekä Karjalan evakkoromaneja että ”etelän” romaneja nimenomaan niiden tapojen noudattamisen kautta, jotka heille itsellekin olivat tärkeitä ja perinteisinä pidettyjä. Tämä kertoo, että myös arvioinnin kohteet nähtiin ja nähdään samaan yhteisöön ja kulttuuripiiriin kuuluviksi, sillä yhteisön ulkopuolisilta tapojen noudattamista ei vaadita, eikä sitä pidetä edes toivottavana. Näin ollen myös näissä tapauksissa on perusteltua puhua yhdestä suomalaisesta romanikulttuurista useamman sijaan.

---

<sup>144</sup> Grönfors 1981, 162-163.

<sup>145</sup> KP 12.12.2013

<sup>146</sup> Esim. ROM-SF 48/1998; RN112/1971.

## 5.2 Pyhä, profaani ja puhtaus

Romanikulttuurin merkittävin tekijä on käsitys puhtaudesta. Tapakulttuurista kysyttäessä se nousee aina ensimmäisenä esille, ja kaikki muut erityispiirteet, kuten sosiaalinen hierarkia tai pukeutuminen, voidaan johtaa puhtauteen liittyvästä normistosta ja sen taustalla olevista käsityksistä. Aineistoni perusteella kategorinen jako puhtaaseen ja epäpuhtaaseen on kiistämättä romanikulttuurin tärkein ja perustavin piirre, ja siihen liittyvien tapojen tuntemus on myös yksi tärkeimmistä romaniutta määrittävistä tekijöistä.

Koska tämän kategorisen erottelun tunteminen on niin olennaista romaniyhteisöön kuulumisen kannalta, opitaan se jo lapsesta saakka vanhempien toimintaa seuraamalla. Jako puhtaisiin ja likaisiin asioihin toimii lähes kaikkea arkielämän toimintaa määrittävänä tekijänä, joten jo verrattain pienetkin lapset ovat hyvin selvillä siihen liittyvistä käsityksistä. Kaikki esineet, asiat, huoneet ja myös ihmiset on siis jaettu kahteen kategoriaan, joista toinen edustaa puhdasta ja toinen likaista. Jako on symbolinen, eikä siten välttämättä liity fyysisesti näkyvään likaan, tai esimerkiksi bakteereihin.<sup>147</sup>

Jakolinjana näiden kahden kategorian välillä toimii ajatus ihmisvartalon jaosta ylä- ja alaosaan: kaikki vyötäröstä ylöspäin on puhdasta, vyötäröstä alaspäin taas likaista. Tämä jako näkyy ulospäin selvimmin romanien vaatetuksessa, mutta yhteisön sisällä myös esimerkiksi liinavaatteiden, rakennusten eri kerrosten, astioiden ja sukupuolten kategorisessa jaossa symbolisesti puhtaisiin ja epäpuhtaisiin. Puhtaita ovat sellaiset esineet tai asiat, jotka ovat tekemisissä vartalon yläosan kanssa ja vastaavasti likaisia ne, jotka ovat kosketuksissa vartalon alaosan kanssa. Esimerkiksi päähineet, tyynyt ja tyynyliinat, ruokailuvälineet ja astiat ovat symbolisesti puhtaita, koska ne ovat kosketuksissa pään tai suun kanssa. Muun muassa jalkineet, matot, hameet ja housut taas ovat epäpuhtaita, koska ne koskettavat jalkoja ja vartalon alaosaa. Huoneista keittiö on puhdas, koska siellä valmistetaan ruokaa, kun taas wc ja sauna ovat kosketuksissa alaruumiin kanssa ja siten epäpuhtaita. Monikerroksisessa talossa yläkerran ajatellaan olevan alakertaa puhtaampi, koska yläosa myös ihmiskehossa katsotaan alapuolta puhtaammaksi.<sup>148</sup> Anttosen mukaan tämän kaltainen jako muodossa tai toisessa on

---

<sup>147</sup> Esim. Viljanen 2012, 395–398.

<sup>148</sup> Esim. Viljanen 1979, 16-18; KP 12.12.2013.

lähestulkoon yleismaailmallinen, vaikka se ei kaikissa kulttuureissa näykään yhtä selvästi kuin suomalaisilla romaneilla. Hän antaa esimerkiksi ruumiineritteet, joista ruumiin yläosaan liittyviin, kuten kyyneliin, sylkeen ja rintamaitoon, ei yleensä liity samanlaisia tabuja ja kieltoja kuin ruumiin alaosaan yhdistettäviin virtsaan tai ulosteisiin.<sup>149</sup>

Kuten mainittua, myös Durkheim pitää puhtaan ja epäpuhtaan jaottelua olennaisena kulttuurisena piirteenä. Puhtaus liitetään pyhän käsitteeseen ja epäpuhtaus puolestaan profaaniin. Durkheimin mukaan uskonnollisen ajattelun muodostuminen vaatii tällaisen erottelun olemassaolon. Myös hän ajattelee tämän kaltaisten kategorioiden olevan yleismaailmallisia, ja löytyvän jokaisesta uskomusjärjestelmästä. Asioiden, esineiden ja ilmiöiden jako kahteen osa-alueeseen, joiden on kiellettyä koskettaa toisiaan, muodostaa kaiken uskonnollisen toiminnan ytimen.<sup>150</sup>

Samanlainen pyrkimys säilyttää puhtaan ja epäpuhtaan välinen raja näkyy erittäin voimakkaasti myös suomalaisessa romanikulttuurissa, jossa likaisten ja puhtaiden asioiden erillään pitäminen ohjaa yhteisön jäsenten käyttäytymistä. Romanien arkipäivän elämän kannalta oleellisin seikka jaottelussa likaisiin ja puhtaisiin asioihin on nimittäin siinä, että liian ajatellaan tarttuvan. Lähtökohtaisesti puhtaat asiat voivat muuttua likaisiksi ollessaan kosketuksissa epäpuhtaiden asioiden kanssa, mutta lika tarttuu myös ilman suoraa kosketusta. Esimerkiksi ruokia ei laiteta tuolille, vaikka ne olisivat vielä kauppareissun jäljiltä muovikassissa, koska tuoli on kosketuksissa ihmisen alaruumiin kanssa ja sitä kautta epäpuhdas. Tuolin kautta epäpuhtaus tarttuisi myös ruokiin, eikä niitä voisi enää syödä. Ruokien pakkaukset ja muovipussi eivät siis riitä suojaamaan ruokia likaantumiselta. Näinkään konkreettista yhteyttä asioiden välillä ei tarvita, sillä esimerkiksi se, että naispuolinen henkilö kävelee jonkin esineen yli siihen koskematta, riittää tekemään esineestä epäpuhtaan. Ruoanlaittoon käytettävä vesi otetaan aina keittiöstä, ei missään nimessä esimerkiksi kylpyhuoneesta, ja keittiössä käytettäviä liinoja ja pyyhkeitä säilytetään erillään muista tekstiileistä. Yksi haastateltavistani myös kertoi, että romaninaiset pitivät usein kotona oman perheen kesken ollessaan varsinaista romanasua kevyempiä, joskin yhtä peittäviä hameita. Hän sanoi itsekin toimivansa samalla tavoin, mutta keittiöön mennessään hän kertoi laittavansa aina päällensä ”isot hameet”, vaikka olisikin yksin kotona. Muutoin keittiö hänen mukaansa likaantuisi sopimattoman pukeutumisen vuoksi, eikä siellä valmistettua ruokaa voisi enää tarjota.<sup>151</sup> Saman

---

<sup>149</sup> Anttonen 1996, 83.

<sup>150</sup> Durkheim 1980, 160-161, 198.

<sup>151</sup> KP 12.12.2013.

ajatusmallin mukaisesti kerran likaantuneita esineitä on mahdotonta enää puhdistaa, ja usein ne heitetäänkin käyttökelvottomina pois, tai niitä aletaan käyttää epäpuhtaiden esineiden tavoin. Esimerkiksi symbolisesti likaantunut keittiöpyyhe voidaan siirtää käytettäväksi kylpyhuoneessa.

Romanikulttuurissa näkyy erityisesti Durkheimin negatiiviseksi kultiksi kutsuma toimintamalli. Sillä Durkheim tarkoittaa pyhiä asioita koskevia rajoituksia ja sääntöjä, esimerkiksi kosketuskieltoja. Kieltojen ja tabujen tarkoituksena on pitää puhtaat ja epäpuhtaat asiat erillään toisistaan.<sup>152</sup> Likaisiksi koettuihin asioihin kiinnitetään romanikulttuurissa paljon huomiota ja niihin liittyy voimakasta välttämistä. Koska likaa pidetään tarttuvana, puhtauden varjeluun käytetään paljon aikaa ja energiaa. Söderblomin mukaan epäpuhtaus on yhteisöllinen riski, ja tämän riskin käsittelemiseksi on eri kulttuureissa muotoutunut erilaisia tapoja ja käytänteitä. Hän nostaa yhdeksi esimerkiksi juutalaisuuden ja sen, kuinka juutalaisen käsityksen mukaan kyky erottaa pyhä ja epäpyhä toisistaan erottaa juutalaiset ei-juutalaisista.<sup>153</sup> Samalla tavalla oikeiden puhtaussäännösten tunteminen ja noudattaminen muodostaa romaniyhteisön silmissä kaikkein merkittävimmän romaniutta määrittävän tekijän, joka erottaa sisäpiirin ulkopuolisista.<sup>154</sup>

Monien uskontojen piirissä erityisesti hedelmällisessä iässä oleviin naisiin liitetään ajatuksia saastaisuudesta, ja vaara tämän näkymättömän lian tarttumisesta. Sama ajatus näkyy myös suomalaisessa romanikulttuurissa. Näin ollen suurin osa välttämiskäytännöistä jää naisten huoleksi. Tämä vaikuttaa jonkin verran myös opinnäytetyöni sisältöön, sillä naiset ja naiseuteen liittyvät seikat saavat edellä mainitusta syystä huomattavasti enemmän huomiota kuin mieheyteen yhdistetyt. Tutkielmaani ei silti voi pitää vain romaninaisia koskevana, sillä arkistoaineistoissa sekä haastattelijat että haastateltavat ovat usein miehiä, ja havainnointitilanteissa läsnä oli useimmiten sekä naisia että miehiä. Tarkasteluni kohteena on romanikulttuuri kokonaisuutena, ei ainoastaan naisten näkökulmasta katsottuna. Naiseuteen liittyvissä seikoissa kulttuurin erityispiirteet tulevat kuitenkin selvimmin näkyviksi.

---

<sup>152</sup> Durkheim 1980, 269-272.

<sup>153</sup> Söderblom 1913, 737.

<sup>154</sup> Esim. Kopsa-Schön 1996.

## 5.3 Ruumiillisuus

### 5.3.1 Ruumiin rajat

Ihmisruumis ja sen rajat ovat useissa kulttuureissa erityisen rituaalisen mielenkiinnon kohteina. Ruumis nähdään kokonaisuutena ja eheänä, jolloin ruumiin rajoja rikkovia asioita tai toimintoja pidetään potentiaalisesti vaaraa aiheuttavina. Ruumiin rajoja vartioidaan tarkasti ja rajojen ylityksiä pyritään säätelemään uhkaavan vaaran minimoimiseksi. Douglasin mukaan nämä vaaralliset rajojen ylitykset eivät uhkaa ainoastaan yksilöitä, vaan voivat saattaa koko yhteisön vaaranalaiseksi. Hän jakaa Durkheimin ajatuksen, jonka mukaan ihmisruumis on yhteisön symboli ja yhteisön sosiaaliset rakenteet pienoiskoossa, jolloin ihmisruumiin rajojen ylitykset vaarantavat myös yhteisön rajat. Douglas käyttääkin yhteiskunnasta nimitystä valtioruumis.<sup>155</sup> Rituaalien avulla voidaan hänen mukaansa työstää valtioruumista ihmisruumista välineenä käyttäen. Erilaisia kulttuurisia teemoja, kuten sosiaalista hierarkiaa, yhteisön normeja ja käsitystä maailmasta voidaan ilmaista sellaisten rituaalien kautta, jotka käyttävät ihmisruumista symbolisena ilmaisumuotonaan.<sup>156</sup>

Vaikka ruumiin rajoja pyritään suojelemaan ja niiden ylitykset nähdään potentiaalisesti vaarallisina, eivät kaikki rajojen ylitykset ole yhtä säädeltyjä ja tarkkailtuja kuin toiset. Naisen ruumiiseen liitetään monissa yhteisöissä sellaisia säädöksiä ja rajoittavia kieltoja, joiden ei ajatella koskevan miesten kehoja. Miehet ja naiset nähdään jo olemuksellisesti niin erilaisina, etteivät samat säännöt koske molempia sukupuolia. Erityisesti naisen ruumista ja seksuaalisuutta rajaavat monet puhtauteen ja epäpuhtauteen liittyvät ajatukset ja käyttäytymismallit. Mary Douglas yhdistää asian naisen seksuaalisuuteen liittyviin uskomuksiin ja normeihin. Hänen mukaansa patriarkkaalisissa yhteisöissä miehen ruumista on pidetty täydellisenä ihmisruumiina. Nainen taas miehestä osin poikkeavana on ollut jotain toisenlaista ja potentiaalisesti vaarallista. Nainen ja naisen seksuaalisuus on miehestä poikkeavana nähty anomaliana ja sen vuoksi epäpuhtaana. Naisen seksuaalisuuteen liittyvät tapahtumat, kuten kuukautiset ja synnyttäminen, on nähty

---

<sup>155</sup> Douglas 2000, 183.

<sup>156</sup> Douglas 2000, 199.

rajoja rikkovina ja siis rituaalisesti saastuttavina. Douglasin mukaan miehen ruumista on pidetty vakaana ja pysyvänä, kun taas naisen ruumis jatkuvine muutoksineen on nähty epävakana ja rajoiltaan häilyvän, ja sen vuoksi vaaralle alttiina ja vaaraa yhteisölle aiheuttavana. Naisen ruumis on nähty avonaisena miehen suljetun ja yhtenäisen ruumiin sijaan. Näin naisen ruumis ja seksuaalisuus uhkaavat luonnon järjestystä, ja ovat siten potentiaalisesti vaarallisia.<sup>157</sup>

Erilainen suhtautuminen eri yksilöiden kehoihin liittyy paitsi sukupuoleen, myös seksuaalisuuteen. Tätä kuvastaa se, että useimmissa yhteisöissä ainoastaan hedelmällisessä iässä olevia naisia on pidetty vaarallisina rituaalisen puhtauden kannalta.. Naisen epäpuhtaus onkin ilmeisesti ollut yhteydessä kykyyn saada lapsia. Ruumiin rajoja rikkovat asiat, kuten kuukautisveri, rintamaito ja itse lapsikin osoittavat naisen ruumiin avonaisuuden.<sup>158</sup>

Myös Anttonen pitää nimenomaan ruumiin rajojen rikkoutumista potentiaalisesti vaaralliseksi nähtynä asiana. Hän jakaa Durkheimin ja Douglasin ajatuksen ihmisruumiista yhteisön representaationa, ja pitää näin ollen yhteisön rajojen suojelua ja säätelyä pyhään liittyvien ajatusten keskeisimpänä teemana. Hänen mukaansa yhteisön jäsenet näkevät yhteisönsä kokonaisena ja ehjänä, jolloin myös ihmisruumiin yhteisön kuvana tulisi olla samalla tavoin eheä. Yhteisön sisäpiiriä halutaan suojella ulkopuolisilta, joten myöskään ihmisruumiin sisäpuolen ei tule näkyä ulospäin. Näin ollen kaikki kehosta poistuva muodostuu tabuksi. Naisten yhteydessä tämä korostuu toistuvien kuukautisvuotojen ja synnyttämisen kautta.

Kuitenkin suhtautuminen naisen ruumiiseen on ollut myös kaksijakoinen: Naiset lapsien synnyttäjinä ovat myös uuden luojia ja yhteisön jatkuvuuden takaajia. Naiseuteen ja naisen sukupuolielimiin on eri kulttuureissa liitetty myös erityistä voimaa. Esimerkiksi Suomessa tästä on puhuttu naisen väkenä, mystisenä voimana, jolla on ollut myös suojaavia vaikutuksia. Naiset ovat voineet esimerkiksi suojata lapsensa tai karjansa haarukoimalla, eli kuljettamalla jalkojensa välistä, jolloin naisen väki pääsee vaikuttamaan suojattavaan kohteeseen.<sup>159</sup>

Anttosen mukaan kategoriat mies, nainen, yhteisö ja territorio muodostavat sekä sisäpuolen ja ulkopuolen että sisäpiirin ja ulkopiirin väliset

---

<sup>157</sup> Douglas 2000, 190-192; 196-197.

<sup>158</sup> Douglas 2000, 190-191; 196-197.

<sup>159</sup> Esim. Apo 1995, 22-24.

pyhät rajat. Näin erityisesti naisen ruumiin rajat nähdään territorion ja sitä kautta yhteisön rajoja vastaavina.<sup>160</sup> Kun ruumiin rajat rikotaan, katoaa koko yhteisöltä suoja. Naisten ruumiinaukot ovatkin Anttosen mukaan olleet lähes yleismaailmallisesti erilaisten pelkojen ja uskomusten kohteena. Erityisesti naisten sukupuolielinten on ajateltu toimivan samalla tavoin kuin maa-alueiden rajoja suojelevien porttien. Liikenne sisäpiiriin ja ulkopuolen kautta tapahtuu näiden porttien kautta, ja kukin kulttuuri on luonut omat sääntönsä sopiviksi katsotuille rajanylitystavoille. Ruumiin rajojen ylityksiä on pidetty potentiaalisesti vaarallisina paitsi naiselle itselleen, myös koko yhteisölle.<sup>161</sup>

Tällaisesta ajattelutavasta kertoo esimerkiksi muinaissuomalainen uskomus, jonka mukaan synnytyksen aikana naisen emättimen kautta aukeaa väylä tuonpuoleiseen. Synnyttäneen naisen ja vastasyntyneen lapsen eristämistä on perusteltu sillä, että tämän väylän täytyy sulkeutua ennen naisen paluuta yhteisöelämän pariin, koska henget voivat kulkea sen kautta.<sup>162</sup> Käytävän aukiolo on nähty vaaralliseksi ympäröivälle yhteisölle, mutta myös äidille itselle, samoin kuin lapsellekin. Lapsi tulee tähän maailmaan tuonpuoleisesta äitinsä kohdun kautta kulkevaa käytävää pitkin, ja koska syntymä ja synnyttäminen näin liittyvät voimakkaasti tuonpuoleiseen, on sekä äidin että lapsen eristäminen tarpeen. Vaarallisen käytävän sulkeutumista on pyritty usein jouduttamaan erilaisten loitsujen avulla äidin ja lapsen turvallisuuden takaamiseksi.<sup>163</sup> Synnyttäminen ei näin ollen koske ainoastaan naista ja lasta, vaan kyseessä on koko yhteisöä koskettava asia. Juuri synnyttämiseen ja syntymään liittyvät uskomukset ja rituaalit ovatkin hyvin yleisiä erilaisten uskomusperinteiden joukossa.

### 5.3.2 Synnyttäminen ja rikkoutuvat rajat

Naisen hedelmällisyyden ja epäpuhtauden välille ajateltu yhteys näkyy erityisesti kuukautisiin, raskausaikaan ja synnytykseen liittyvissä käsityksissä. Pyhyys ja ruumiin rajat liittyvät monissa kulttuureissa ja uskonnoissa toisiinsa, eikä romanikulttuuri tee tästä

---

<sup>160</sup> Anttonen 1996, 159.

<sup>161</sup> Anttonen 2012, 130–131.

<sup>162</sup> Keinänen 2003, 137.

<sup>163</sup> Tarkka 1990, 249–250.

poikkeusta Etenkin synnytyksen jälkeiseen aikaan liittyvistä säännöistä löytyy runsaasti tietoa 1960-1970-lukujen romaninauhoituksista, ja niiden perusteella tavat ovat olleet yhteneväisiä Suomen eri alueiden romanien parissa. ROM-SF-aineistossa sen sijaan näistä tavoista puhutaan vain vähän, ja silloinkin yleensä vain viitteellisesti. Tämä johtuu suurelta osin toisistaan poikkeavista kysymyskaavakkeista, mutta osittain myös siitä, että ROM-SF-aineiston romanahaastattelut ja -haastattelijat oletusarvoisesti tuntevat kyseiset tavat, eikä niitä ole sen enempää tarvetta kuvailla. Synnyttämisestä puhuminen eri-ikäisten tai eri sukupuolta olevien kesken olisi myös voimakas taburikkomus, joten tämä selittää osa-alueen puuttumisen romanien tekemistä haastatteluista. Omissa keskusteluissani romaninaisten kanssa otin asian tilaisuuden tullen esille, ja saamani vastaukset olivat suurelta osin yhteneväisiä romaninauhoitusten tiedonantojen kanssa.

Selkeästi yleisin esille tullut asia oli käsitys vastasyntyneen äidin ja toisaalta myös syntyneen lapsen epäpuhtaudesta. Romaninauhoitusten aikaan, 1960-luvulta alkaen, suuri osa haastateltavista oli joko itse synnyttänyt saunassa, tai ainakin syntynyt siellä. Niinpä haastatteluissa kuvataan, kuinka äiti vietti synnytyksen jälkeen viikosta kahteen saunassa lapsensa kanssa.<sup>164</sup> Tänä aikana ja vielä ainakin kuukauden sen jälkeen vastasyntyneellä oli oma pesuvati, pyyhe ja saippua, joita muut eivät käyttäneet. Vadissa pestiin myös lapsen vaatteet. Koska lapsen likaisuus näin ollen tarttui vatiin, ei sitä käytetty enää mihinkään muuhun. Toisinaan se saatettiin jättää odottamaan seuraavaa vauvaa, mutta usein myös heitettiin pois.<sup>165</sup> Joidenkin näkemysten mukaan lapsen epäpuhtaus jatkuu koko sen ajan, kun lapsi on rintaruokinnassa. Tällöin esimerkiksi lapsen tuttipulloa ei voi pestä yhtä aikaa muiden astioiden kanssa.<sup>166</sup>

Koska synnyttäneen äidin saastaisuuden ajatellaan ulottuvan myös vauvaan, esimerkiksi isovanhemmat eivät käy katsomassa lasta kovinkaan pian tämän syntymän jälkeen. Lapsen vanhempien naispuoliset sisarukset ja sukulaiset sen sijaan voivat tulla käymään sängen piankin synnytyksen jälkeen, sillä heitä nämä puhtausrajoitukset eivät saman sukupolven edustajina koske. Isovanhemmat eivät myöskään osallistu lapsenlastensa ristiäisiin, koska lapsi on niiden ajankohtana vielä niin nuori, että tuoreen äidin epäpuhtauden ajatellaan edelleen tarttuvan lapsestakin. Sama ajatus on taustalla siinä,

---

<sup>164</sup> Esim. RN146/1971, RN141/1971.

<sup>165</sup> RN112/1971.

<sup>166</sup> RN137/1971.

etteivät isoäidit, isoisistä puhumattakaan, heti osallistuneet lasten hoitoon. ”Ihan pientä lasta vanhat eivät hoitaneet, se ol häpiä. Vuoden vanhaa saattoivat jo.”<sup>167</sup>

Aiemmin ajateltiin, että myös lapsen isän tulisi välttää kosketusta aivan pienen lapsen kanssa, etenkin, jos paikalla oli lähiperheeseen kuulumattomia tai vanhempia henkilöitä. Äidistä tarttuneen saastaisuuden ajateltiin tarttuvan isään siinä missä muihinkin. Yleisin käsitys näyttää olleen, että konttaava lapsi on jo niin vanha, että isäkin voi häntä pitää sylissä.<sup>168</sup> Soveliaasta iästä on kuitenkin myös tiukempia tulkintoja. Toisten mukaan isä voi pitää puolivuotiasta sylissä<sup>169</sup>, mutta toisaalta erään naisen mukaan ”isä saip ottaa vasta toisella tai kolmannella vuojella olevan lapsen syliinsä”<sup>170</sup>. Tätä tapaa noudatetaan kuitenkin enää harvoin sen tiukimman tulkinnan mukaisena.<sup>171</sup> Oman perheen kesken ollessaan myös isät saattavat pitää pieniäkin vauvoja sylissä, mutta tapa näkyy edelleen siinä, että tällaista kanssakäymistä pyritään välttämään, jos paikalla on vanhempia ihmisiä. Esimerkiksi juhlissa, joissa paikalla on paljon ihmisiä, isät eivät ota pikkulapsia syliin, ja hoitovastuu on muutenkin kokonaan äidillä.<sup>172</sup>

Kosketuskieltojen takia saunaeristyksen aikana lasta saattoivat käydä katsomassa lähinnä äidin naispuoliset ikätoverit. ”Saunanaista” pidettiin epäpuhtaana, joten hänen piti hävetä nuoriakin miehiä, kertoo eräs haastateltava omista kokemuksistaan.<sup>173</sup> Nuorten miesten häpeämisellä tarkoitetaan tässä yhteydessä sitä, että synnyttänyt nainen oli yhteisön hierarkiassa normaaliakin alempana, jolloin hänen täytyi kohdistaa ylempänä oleviin liittyvät käyttäytymissäännöt myös normaalisti samalla tasolla oleviin henkilöihin. Toinen, haastatteluaikaan noin 60-vuotias nainen kertoo, että saman ikäiset naiset saivat olla saunassa vapaasti lapsen synnyttyä, mutta miehiä ei laskettu saunaan lainkaan.<sup>174</sup> Sama kertoja jatkaa, että synnyttäjän oma äiti saattoi joissain tapauksissa käydä saunassa, vaikka toisten mukaan saunaan ei ollut asiaa sen enempää äidillä kuin anopillakaan.<sup>175</sup>

---

<sup>167</sup> RN145/1971.

<sup>168</sup> RN164/1975, RN137/1971.

<sup>169</sup> RN118/1971.

<sup>170</sup> RN142/1971.

<sup>171</sup> Viljanen 2012, 413.

<sup>172</sup> KP 12.09.2015

<sup>173</sup> RN142/1971.

<sup>174</sup> RN141/1971.

<sup>175</sup> RN142/1971.

Myös muutamat muut mainitsevat oman äitinsä käyneen katsomassa lasta jo saunassa, vaikka tämä ei periaatteessa ollut sallittua. Samaa kertovat omat haastateltavani: Nykyäänkään isovanhempien ei ole soveliasta nähdä lasta heti syntymän jälkeen, vaan mieluiten vasta aikaisintaan kuukauden vanhana. Läheskään aina etenkään tuoreet isoäidit eivät kuitenkaan malta odottaa näin kauaa, vaan on varsin yleistä, että lapsenlapsia käydään katsomassa jo aiemmin. Tämä tehdään kuitenkin yleensä salaa, tai ”sattumalta”, aivan kuin raskaudesta ei olisi ennalta tiedettykään.<sup>176</sup> Raskaudesta ei ole myöskään sopinut kertoa edes omille vanhemmille, vaikka nämä tietysti usein olivatkin tietoisia asiasta.

Raskauden salailun ja kasvavan vatsan peittelyn tuovat esille esimerkiksi 1970-luvulla haastatellut naiset. Koska raskaus liittyy sukupuolielämään, ei siitä puhuttu vanhempien ihmisten kanssa.<sup>177</sup> Raskaana olevan naisen ei myöskään ollut sopivaa vieraillla vanhempiensa kodissa, etenkään silloin, kun raskaus oli selvästi nähtävissä.<sup>178</sup> Kodin ulkopuolella liikkuessaan naiset pyrkivät peittämään raskautensa esimerkiksi huivilla.<sup>179</sup> Mikäli äiti valmisti lapselle etukäteen vaatteita, täytyi se tehdä salassa, poissa vanhempien ihmisten tai miesten silmistä.<sup>180</sup> Pienen lapsen vaatteet pidettiin piilossa myös syntymän jälkeen, eikä niitä sopinut jättää näkyville tai ripustaa pyykkinarulle.<sup>181</sup>

Synnytyksen ja sen jälkeisen, aiemmin saunassa vietetyn eristyksen jälkeen nainen palasi yhteisönsä pariin, mutta ei kuitenkaan saanut vielä osallistua tavallisiin arkitoimiinsa. Äidin katsottiin olevan synnytyksen jäljiltä vielä epäpuhtaassa tilassa, eikä hän voinut esimerkiksi laittaa ruokaa, koskea astioihin, eikä istua samaan ruokapöytään muiden kanssa. Vastaavanlaiset tavat olivat aiemmin käytössä myös kantasuomalaisen väestön keskuudessa. Vielä 1800-luvun alussa koko maassa oli yleistä, että äiti kävi synnytyksen jälkeen kirkotettavana, ennen kuin saattoi palata normaalin arkielämän pariin. Kirkottamisella tarkoitetaan kirkollista toimitusta, jonka pappi suorittaa tuoreelle äidille pian synnytyksen jälkeen. Käytännössä kirkottamistoimitus sisälsi papin rukouksen ja kiitoksen äidin puolesta.<sup>182</sup> Toimituksen alkuperä löytyy Vanhasta Testamentista,

---

<sup>176</sup> KP 03.01.2014; Viljanen 2012, 413.

<sup>177</sup> RN87/1970.

<sup>178</sup> RN112/1971, RN139/1971.

<sup>179</sup> RN145/1971.

<sup>180</sup> RN145/1971, RN139/1971.

<sup>181</sup> RN142/1971

<sup>182</sup> Lempiäinen 1969, 10–12

Mooseksen laista, jossa on tarkkaan määrätty lapsensynnyttäjän puhdistautumisesta. Sen mukaan äiti oli saastainen poikalapsen synnyttyä seitsemän päivää ja tytön synnyttyä 14 päivää. Tämänkin jälkeen naisen oli pysyttävä kotona pojan saatuaan 33 ja tyttölapsen saatuaan 66 päivää.<sup>183</sup>

Samalla tavoin kuin romaniperinteessä, myös valtaväestön parissa äitiä pidettiin siis epäpuhtaana synnytyksen ja kirkottamisen väliin jäävänä aikana. Esimerkiksi Hilka Helsti kuvaa vuonna 2000 ilmestyneessä kirjassaan suomalaisia käsityksiä aiheeseen liittyen. Hän käyttää aineistonaan muun muassa museoviraston vuonna 1989 kerätyn keruukilpailun vastauksia. Helstin mukaan äidin katsottiin olevan saastainen noin kuuden-seitsemän viikon ajan synnytyksen jälkeen. Tänä aikana hän ei saanut koskea sellaisiin elintarvikkeisiin, jotka oli tarkoitettu muiden syötäväksi eikä liikkua ulkosalla. Töiden tekemiseen liittyi myös rajoituksia, samoin ihmisten tapaamiseen ja koskettamiseen. Myös sukupuoliin kanssakäyminen oli kielletty. Näiltä osin siis romanien ja suomalaisten käsitykset ja tavat ovat olleet yhteneväisiä keskenään.

Epäpuhtausaika päättyi Helstin mukaan kirkottamiseen noin kuuden viikon kuluttua.<sup>184</sup> Myös monet romanit mainitsevat 1970-luvun aineistossa kirkottamisen, ja kertovat äidin saastaisuuden päättyneen toimitukseen.<sup>185</sup> Haastatteluaikaan 60-vuotias romaninainen esimerkiksi mainitsee, että kirkottamisen jälkeen sai istua samaan ruokapöytään muiden kanssa.<sup>186</sup> Samana vuonna haastateltu, silloin 40-vuotias nainen ei puolestaan mainitse kirkottamista, mutta liittää epäpuhtauden päättymisen toiseen kristilliseen toimitukseen: ”Saunanaisen vaatteet ja astiat pistettiin pois lapsen kasteen jälkeen”<sup>187</sup>. Tämä ei välttämättä tarkoita, että kirkottamistapa olisi haastatellulle tuntematon, sillä kirkottaminen ja lapsen kaste suoritettiin aiemmin usein yhtä aikaa, etenkin silloin, jos matka kirkolle oli pitkä.<sup>188</sup>

Vaikka sekä suomalaisista että romaneista monet tunsivat kirkottamiskäytännön taustan, sekoittui molemmissa tapauksissa perinteeseen huomattavissa määrin vanhempaa tapakulttuuria. Kirkottaminen nähtiinkin nimenomaan äidin synnytyksen saastaisuudesta puhdistavana toimituksena. Koska naisen saastaisuuden

---

<sup>183</sup> 3. Moos. 12:1-8.

<sup>184</sup> Helsti 2000, 81–82.

<sup>185</sup> ESIM: RN164/1975.

<sup>186</sup> RN141/1971.

<sup>187</sup> RN142/1971.

<sup>188</sup> Lempiäinen 1969, 10.

katsottiin olevan herkästi tarttuvaa ja siten altistavan myös ympäristönsä epäpuhtaudelle, pidettiin kirkottamista hyvin tarpeellisena toimenä. Sitä edeltävään aikaan liitettiin monenlaisia uskomuksia, joita papisto turhaan yritti kitkeä pois.<sup>189</sup>

Esimerkiksi eräs vuonna 1933 syntynyt romaninainen kertoo, kuinka synnyttämisen jälkeen ei saanut kahteen kuukauteen koskea astioihin eikä muiden ruokiin. Hän perustelee tapoja Mooseksen lailla, mutta sanoo, että niitä noudattavat sellaisetkin, jotka eivät Raamattua lue.<sup>190</sup> Mooseksen lain synnyttämiseen liittyvät kohdat muistuttavat monilta osin esimerkiksi muinaissuomalaisia tai romanien perinteitä, joten tavallisen kansan oli helppo yhdistää vanhempi perimätieto kristilliseen toimitukseen.

Jo muinaissuomalaiseen uskoon kuului naisen eristäminen synnytyksen jälkeiseksi ajaksi yhteisönsä ulkopuolelle. Synnytyksen paikkana oli usein juuri sauna, jossa tuore äiti myös vietti ensimmäiset viikot lapsensa kanssa. Romanien tapoja synnytykseen liittyen siis tuskin ihmeteltiin myöhemminkään, sillä ne eivät ainakaan merkittävästi poikenneet kantaväestön käytännöistä. Vastasynnyttänyttä naista pidettiin saastaisena ja siten potentiaalisesti vaarallisena erityisesti miehille ja asuinalueella liikkuville hengille. Tämän vuoksi hänet on täytynyt pitää erillään muista, kunnes vaara oli jälleen ohi. Erilaiset säännökset, jotka rajoittavat naisen elämää eri kulttuureissa synnytyksen jälkeisenä aikana, on tarkoitettu estämään epäpuhtauden leviämistä. Tällaisia rajoituksia ovat esimerkiksi edellä mainitut elintarvikkeisiin ja vieraisiin liittyvät koskemissäännökset, samoin sukupuolielämään ja yhteisössä toimimiseen liittyvät kiellot. Romanitapojen mukaan tuoreella äidillä oli myös oma kipponsa, jota vain hän käytti ruokailuun. Epäpuhtaan ajan päättymisen jälkeen äidin käyttämät astiat heitettiin yleensä pois, samoin hänen käyttämänsä vaatteet.<sup>191</sup> Myös kantasuomalaisessa perinteessä ajateltiin, että vastasynnyttäneen naisen käyttämät astiat olivat saastaisia, joten ne yleensä rikottiin ja haudattiin maahan. Joissain tapauksissa ne saatettiin myös puhdistaa, mutta tällöin ne piti pestä esimerkiksi kastevedellä, sillä tavallinen pesu ei olisi riittänyt poistamaan epäpuhtautta.<sup>192</sup>

Synnytyksen jälkeiseen saastaisuuteen liittyvät käsitykset alkoivat kadota kantasuomalaisten parista 1800-luvun lopulle tullessa. Romaniperinteessä näin ei kuitenkaan käynyt, vaan tavat säilyivät edelleen käytössä. Äidin saastaisuuden katsottiin

---

<sup>189</sup> Lempiäinen 1969, 24–28.

<sup>190</sup> RN112/1971.

<sup>191</sup> RN59/1968; RN145/1971.

<sup>192</sup> Helsti 2000, 82.

aiemmin päättyvän yleensä kuukauden, toisinaan myös kahden kuluttua lapsen syntymästä. Tänä aikana ruokaa laittoivat sukulaisnaiset, mutta jos naisia ei ollut, jäi vastuu kodinhoitamisesta perheen isälle.<sup>193</sup> Nykyään tapa on edelleen voimissaan, ja synnytyksen jälkeisen epäpuhtauden kestoaika on vakiintunut noin kuukauden mittaiseksi.<sup>194</sup>

Elintarvikkeiden ja astioiden kosketuskiellon lisäksi nykyään ajatellaan, että koko keittiö on sellaista aluetta, jonne vastasyntyttänyt äiti ei voi mennä. Muutoin koko keittiö likaantuu, eikä mitään siellä valmistettua voi enää syödä. Tutkimukseni ydinjoukon muodostavista naisista yksi oli juuri saanut lapsen, eikä siis voinut mennä keittiöön eikä laittaa ruokaa. Perheessä oli useampia pieniä lapsia, joista toiseksi nuorin ei ollut ehtinyt täyttää vielä vuottakaan nuorimman jo syntyessä. Kun lasten syöttäminen ja muut keittiöaskareet jäivät vauvan synnyttyä perheen isän vastuulle, koki äiti tilanteen hankalaksi. Hän pohtikin puhtausajan pitämistä vain kolmen viikon mittaisena, vaikka pitikin neljää viikkoa soveliaana aika.<sup>195</sup> Lopulta hän kuitenkin päätyi täyteen neljään viikkoon, perustellen ratkaisuaan sillä, että keittiö olisi tuntunut aina likaiselta, jos hän olisi mennyt sinne liian aikaisin.<sup>196</sup> Tapoja kuitenkin noudatetaan usein joustavasti ja tilanteen mukaan, kuten varhaisemmastakin aineistosta käy ilmi. Tapojen tarkemmissa määrittelyissä, kuten puhtausajan pituudessa, on myös eroja paitsi alueellisesti, myös suvuittain ja jopa perheittäin. Taustalla olevan periaatteen tuntevat kaikki romaniyhteisön jäsenet, mutta eri säännöksistä on monenlaisia variaatioita.

### 5.3.3 Naisen vaarallinen hedelmällisyys

Samat käsitykset, jotka vaikuttavat synnytykseen liittyvien säännösten taustalla, näkyvät myös muilla naiseuteen liittyvillä elämänalueilla. Esimerkiksi kuukautiset nähdään ruumiin rajoja rikkovana ja siten saastuttavana. Kuukautiset ja raskaus ovat säädelleet naisten mahdollisuuksia osallistua yhteisönsä sosiaaliseen elämään ja rajoittaneet naisten liikkumavapautta useissa eri kulttuureissa. Anttosen mukaan niihin liitetty saastaisuuden

---

<sup>193</sup> RN142/1971; RN164/1975.

<sup>194</sup> KP 6.11.2015.

<sup>195</sup> KP 6.11.2015.

<sup>196</sup> KP 26.12.2015

ajatus ei kuitenkaan ole välttämättä tarkoittanut kirjaimellista likaa tai epäpuhtautta. Saastaisuusluokitus on sen sijaan liittynyt uhkaavaan vaaraan, jonka ruumiin ulkopuolelle joutunut veri aiheuttaa. Rikkoessaan ruumiin sisä- ja ulkopuolen välisen rajan veri aiheuttaa kokemuksen metafyyysisestä vaarasta Erityisesti sosiaalisesti arvokkaiden asioiden läheisyydessä veri saa aikaan pelkoa. Tällaisia asioita ovat Anttosen mukaan etenkin elintarvikkeet, tuli ja työkalut, joihin kuukautisvuodon tai synnytyksen vuoksi saastaiseksi luokiteltu nainen ei saa koskea.<sup>197</sup>

Myös romanikulttuurissa nämä ajatusmallit näkyvät synnytyksen lisäksi kuukautisiin liittyvinä erilaisina sääntöinä. Eräs vuonna 1971 haastateltu nainen kertoo, ettei nainen voi kuukautisten aikana laittaa ruokaa.<sup>198</sup> Tämä käsitys ei kuitenkaan ainakaan enää nykyään ole yleinen, eivätkä esimerkiksi tutkimukseni naiset olleet kuulleet siitä. Heidänkin mukaansa kuukautiset ovat kuitenkin tabu, eikä aiheesta voi esimerkiksi puhua vanhempien ihmisten kanssa. Myös kuukautissuojien ostaminen saattaa etenkin nuorista naisista tuntua hankalalta.<sup>199</sup> Yleisemmäksi näyttääkin muodostuneen käytäntö, joka myös mainitaan jo 1970-luvun haastatteluissa. Sen mukaan nainen tekee taloustöitä myös kuukautisten aikana, koska muutoin ”ne tulisivat ilmi”. Jos nainen lakkaisi aina vuodon aikaan esimerkiksi laittamasta ruokaa, tulisi kuukautisten ajankohta myös muiden tietoon.<sup>200</sup> Kuukautissuojien saastaisuus mainitaan samoin jo 1970-luvulla, kuten se, ettei asiasta ole soveliasta puhua vanhempien ihmisten tai etenkään miesten kanssa.<sup>201</sup>

Käsitys naisen hedelmällisyyteen liittyvien asioiden potentiaalisesta vaarallisuudesta on pikemminkin yleismaailmallinen kuin poikkeuksellinen. Kuukautiset ja raskaus ovat säädelleet naisten mahdollisuuksia osallistua yhteisönsä sosiaaliseen elämään ja rajoittaneet naisten liikkumavapautta useissa eri kulttuureissa. Vaihdevuodet ohittaneille naisille henget ja pyhät asiat eivät ole tuottaneet samanlaista vaaraa, eivätkä naiset myöskään ole hedelmällisen iän ohitettuaan enää vaaraksi yhteisölleen ja sen pyhiksi katsomille asioille. Joidenkin tutkijoiden mukaan naiset ovatkin vasta menopaussin jälkeen saavuttaneet aseman yhteisönsä täysimittaisina jäseninä etenkin uskonnon saralla saadessaan oikeuden osallistua myös seremonioihin.<sup>202</sup> Tämä näkyy myös romaniyhteisön

---

<sup>197</sup> Anttonen 2012, 131.

<sup>198</sup> RN138/1971.

<sup>199</sup> KP 12.12.2013.

<sup>200</sup> Esim. RN2/1977, RN2/1978.

<sup>201</sup> Esim. RN3/1976.

<sup>202</sup> Esim. Anttonen 2012, 131.

hierarkiassa, jossa hedelmällisen iän ohittaneet naiset ovat huomattavasti nuorempia naisia korkeammalla. Heidän ei tarvitse myöskään enää samalla tavalla varoa ”likaamasta” esineitä tai asioita.

Käsitykset hedelmällisessä iässä olevien naisten epäpuhtaudesta tulevat esille myös omassa aineistossani. Erityisesti romaninauhoituksissa, joissa näkyy vielä selkeästi aika, jolloin romanit viettivät suureksi osaksi kiertelevää elämää, kosketuskiellot näyttävät liittyvän Anttosenkin mainitsemiin asioihin. Haastateltavat kertovat, ettei nainen saa astua minkään esineiden yli, mutta erikseen mainitaan erityisesti hevosten valjaat ja kärrien tai rekien aisat.<sup>203</sup> Samat tavat tulevat esille myöhemmässäkin aineistossa, elinolosuhteiden muutoksesta huolimatta. Naiset eivät saa astua sellaisten asioiden yli, jotka kuuluvat miesten elinpiiriin, mutta vältettäviä asioita ovat myös kaikki sellaiset, joiden kautta lika voisi tarttua elintarvikkeisiin. Niinpä nainen ei voi astua esimerkiksi kaivonkannen päälle, jottei vesi saastuisi. Myös sienestys ja marjastus täytyy hoitaa tarkasti siten, ettei kerätä sellaisia marjoja tai sieniä, joiden ylitse on ensin kävelty. Haastatellut naiset ovat yhtä mieltä siitä, ettei marjoja tai sieniä voi poimia romanitalojen läheltä, koska ei voi olla varma metsän puhtaudesta.<sup>204</sup> Yksi haastateltava kertoo, kuinka hän nuorempana kerran pilasi kokonaisen kasan polttopuita hipaistuaan niitä vahingossa jalallaan.<sup>205</sup>

Vastaavanlaisia ruumiillisuuteen liittyviä kosketuskieltoja oli aiemmin Suomessa myös kantaväestöllä. Tapoihin kuului, ettei nainen saanut astua esimerkiksi miehen tai pyydysten eikä hevosten hoitoon liittyvien esineiden yli.<sup>206</sup> Havainnoimani naiset puolestaan välttävät astumasta minkään esineiden ylitse, jottei niitä likaantuneina tarvitsisi heittää pois. Erityisen tarkkoja he ovat miehille kuuluvien esineiden, kuten kenkien suhteen. Esineitä ei myöskään jätetä lojumaan sellaisiin kohtiin, joista naiset kulkevat. Romanikodeissa onkin yleensä erittäin siistiä, ja tahrattoman puhtaan keittiön lisäksi esimerkiksi lasten lelut kerätään aina saman tien pois lattiolta.<sup>207</sup> Näin symbolisen puhtauden vaaliminen yhdistyy osittain myös fyysisen lian välttämiseen. Lian leviämisen estäminen on jatkuvan huomion kohteena, oli kyse sitten bakteereista tai naisen saastuttavasta vaikutuksesta.

---

<sup>203</sup> ROM-SF 62/1999; RN137/1971.

<sup>204</sup> Esim. RN138/1971; RN148/1971.

<sup>205</sup> RN2/1967.

<sup>206</sup> Apo 1995, 25.

<sup>207</sup> Esim. KP 3.1.2015; KP 26.12.2015.

### 5.3.4 Molempia sukupuolia koskevia normeja

Naisen ruumiiseen liittyneet uskomukset kertovat perustavanlaatuisesta erosta, joka on nähty naisen ja miehen välillä. Durkheim toteaa ykskantaan, että ”naiset ovat miehiin verrattuna kuin profaaneja olentoja”.<sup>208</sup> Tällä hän tarkoittaa sitä, että naisten profaanius voi potentiaalisesti liata miehisen pyhyden, jollei sitä säädellä erilaisin kielloin ja rajoituksin. Vaikka myös romanikulttuurissa miehet ovat hierarkiassa naisia ylempänä, ja siten puhtaampia, koskee osa ruumiillisuuteen liittyvistä säännöistä myös nuoria miehiä. Tämä selittyy sillä, että romanihierarkiassa alempana olevien täytyy aina varoa loukkaamasta ylempänä olevien puhtautta. Koska vanhukset, etenkin miehet, ovat nuorten miesten yläpuolella, täytyy nuorten sukupuolesta riippumatta kiinnittää huomiota käytökseensä ja toimintaansa.

Romanikulttuurissa suuri osa ruumiillisuuteen liittyvistä kosketuskielloista ja välttämiskäyttäytymisestä koskee molempia sukupuolia iästä riippumatta. Tällaiset säännöt liittyvät esimerkiksi siihen, että nukkumaan käydessä jalat eivät saa osoittaa kohti keittiötä tai esimerkiksi ruokakaappia, eivätkä vanhempia ihmisiä tai näiden valokuvia.<sup>209</sup> Jalkoja pidetään siis likaisina, ja niiden suuntaaminen kohti puhtaita asioita aiheuttaisi saastumista. Samoin peitteisiin on usein merkitty ylä- ja alapuoli, sekä jalkopää ja pääpuoli erilaisilla tupsuilla tai kirjonnalla, jotteivat puolet sekoittuisi ja lika leviäisi.<sup>210</sup> Nämä säännöt koskevat siis yhtäläillä miehiä ja naisia, samoin kuin tarpeeksi peittävään pukeutumiseen liittyvät säännöt.<sup>211</sup> Sen sijaan pelkästään miehiä koskeviin sääntöihin en aineistoissani törmännyt. Viljasen mukaan hedelmällisessä iässä olevia miehiä koskevat puhtaussäännöt liittyvätkin siihen, että naisten epäpuhtauden ajatellaan leviävän sukupuolisen kontaktin kautta myös seksuaalisesti aktiivisiin miehiin.<sup>212</sup>

Sukupuolisuuteen liittyvien asioiden katsotaan kuuluvan ”hävettävien” asioiden piiriin. Tarkastelen tätä käsitettä tarkemmin romanikieltä käsittelevässä

---

<sup>208</sup> Durkheim 1980, 137.

<sup>209</sup> Esim. RN4/67; RN79/69; RN 147/1971.

<sup>210</sup> Esim. ROM-SF 37/1998; RN 138/1971.

<sup>211</sup> Esim. ROM-SF 42/1998.

<sup>212</sup> Viljanen-Saira 1979, 19.

alaluvussa, mutta tässä yhteydessä mainittakoon, että hävettävillä asioilla tarkoitetaan sellaisia, joita voi julkisesti näyttää, tai joista ei voi vapaasti puhua. Seksuaaliseen kanssakäymiseen liittyvä häveliäisyys koskee myös molempia sukupuolia. Nuoret parit eivät esimerkiksi voi avoimesti olla yhdessä tai vain ilmoittaa seurustelewansa, vaan heidän täytyy karata joksikin aikaa pois vanhempiensa silmistä. Karkaaminen perustuu nuoren parin yhteiseen sopimukseen, eikä vanhemmilta pyydetä lupaa seurustelulle. Mikäli mies ei ole vanhemmille mieluinen, voidaan tytär hakea pois. Usein nuorta paria saatetaan etenkin ensimmäisellä kerralla etsiä ja tytär käydä hakemassa, mutta jos pari myöhemmin karkaa uudelleen, hyväksyvät vanhemmatkin yleensä liiton. Tapa on edelleen voimissaan, ja havainnoimistani naisista useimpien parisuhteet olivat alkaneet ”reissuun lähdöllä”.<sup>213</sup> Soveliaan ajan kuluttua pariskunta voi palata takaisin. Aika on vaihdellut kuukaudesta tai kahdesta aina siihen saakka, kun nuorin lapsi on jo vuoden tai kahden ikäinen.<sup>214</sup> Yleisimmin kyse on kuitenkin ollut pikemmin kuukausista kuin vuosista, ja pariskunta viettää tämän ajan esimerkiksi kauempana asuvien, samaa sukupolvea edustavien sukulaisten luona.<sup>215</sup>

Nykyään nuoret muuttavat usein palattuaan omaan kotiin, mutta aiemmin he asuivat usein ainakin aluksi miehen perheen kanssa. Takaisin tultuaan heidän täytyy välttää puhtaiden asioiden koskettamista, koska heidän katsotaan olevan epäpuhtaita. He eivät myöskään voi nukkua vierekkäin vanhempien nähden, eivätkä muutenkaan koskettaa toisiaan. Seksuaalisuuden katsotaan olevan epäpuhdasta, ja saastaisuutta estetään näin leviämistä vanhempiin, puhtaampiin henkilöihin. Samasta syystä esimerkiksi häitä ei ole ollut romaniperinteessä tapana viettää, sillä se viittaisi alkaneeseen sukupuolisuhteeseen. Nykyään monet pariskunnat ovat kyllä naimisissa, mutta vihkiminen on tällöin toimitettu kaikessa hiljaisuudessa, ilman vieraiden läsnäoloa.<sup>216</sup>

Myös häveliäistä asioista puhuminen on yhtä lailla kiellettyä sekä naisilta että miehiltä. Tällaisia asioita ovat poikkeuksetta ruumiillisuuteen liittyvät asiat seksuaalisuudesta vatsan toimintaan ja wc:ssä asioimiseen tai sisäelinten sairauksiin.<sup>217</sup> Näin sekä nuorten miesten että naisten on osoitettava puheen ja käytöksen tasolla häveliäisyytensä vanhempien ihmisten seurassa. Sukupuolten välinen ero ei olekaan

---

<sup>213</sup> KP 6.11.2015.

<sup>214</sup> Esim. ROM-SF 43/1998.

<sup>215</sup> KP 6.11.2015

<sup>216</sup> Esim. Viljanen 2012, 410-411.

<sup>217</sup> Viljanen 2012, 392.

niinkään vaatimusten laadussa, vaan siinä, että naisten elämässä varottavia asioita on huomattavasti enemmän. Käsittelen sukupuolten ja sukupolvien välisiä suhteita, sekä kieleen ja puheeseen liittyviä seikkoja tarkemmin seuraavassa, territoriaalisuutta käsittelevässä osassa.

## 5.4 Territoriaalisuus

### 5.4.1 Yhteisön rajat

Yhteisöjen rajat muodostavat paitsi maantieteellisiä erotteluja, myös näkymättömiä rajalinjoja. Durkheimin mukaan yhteisö on kaiken uskonnollisuuden perusta, ja jumalat, joita uskonnoissa palvotaan, ovat loppujen lopuksi vain yhteiskunnan vertauskuvia. Näin ollen kaikki uskonnollinen toiminta kohdistuu itse asiassa yhteisöön itseensä, ja sen tarkoituksena on yhteisön kollektiivisen voiman ja yhteistietoisuuden ylläpitäminen. Erilaiset rituaalit sekä ilmentävät kollektiivista yhteyttä yhteisön jäsenten välillä että vahvistavat yhteisön koheesiota.<sup>218</sup> Pyhiksi luokitellut asiat ja niihin liittyvä rituaalinen toiminta suojelevat yhteisöä kahdella eri tavalla: rajaamalla ulkopuoliset pois yhteisön sisäpiiristä, ja voimistamalla sisäpiiriin kuuluvien välistä kollektiivista sidettä. Näin pyhät asiat tai ilmiöt edesauttavat yhteisön säilymistä ja elinvoimaisuutta.

Oma, yhteisön käyttöön rajattu alue on kautta aikojen muodostanut rajakategorioita, joiden kautta on tehty jakoa sisäpiiriin ja ulkopuolen välille. Käsitteet kussakin yhteisössä pyhiksi määritellyistä asioista on muotoutunut näiden rajakategorioiden kautta. Anttosen mukaan pyhä onkin alun perin merkinnyt nimenomaan yhteisön alueen rajakohtia. Tällaisia ovat voineet olla esimerkiksi vesistöt, saaret, suuret kivet, kalliot, niityt ja muut sellaiset luonnonmuodostelmat, jotka ovat toimineet rajamerkkeinä yhteisön oman, turvallisen alueen ja toisinaan vihamielisen ulkopuolen välillä. Näitä rajakohtia on alettu kutsua pyhiksi, mikä näkyy edelleen esimerkiksi monissa suomalaisissa paikannimissä.

---

<sup>218</sup> Durkheim 1980, 31–34, 209.

Romaneilla sen sijaan ei ole koskaan ollut omaa aluetta Euroopassa, eikä muistitieto ulotu niin kauas, että sellaista olisi löydettävissä muualtakaan. Vaikka monet romanit nykyään tuntevat ajatuksen Intiasta romanien eräänlaisena alkukotina, suullisessa perinteestä ei löydy viittauksia Intiaan tai ylipäättäen mihinkään muuhunkaan alueeseen romanien omana territoriona. Sen sijaan sekä romanilauluissa että muussa suullisessa perinteessä painottuu voimakkaasti ajatus kiertolaisuudesta. Eri maiden romaniperinteessä kiertolaisuuden teema toistuu jatkuvasti, ja romanikansojen identiteetti näyttää rakentuneen merkittävässä määrin sen kautta. Tästä kertoo myös romanien lippu, johon on kuvattuna kärrynpyörä kiertolaisuuden symbolina.

Kun omaa aluetta ei ole ollut, on territoriaaliset rajat täytynyt rakentaa muilla tavoilla. Näin yhteisön rajamerkeiksi, pyhiksi, ovat muodostuneet muunlaiset yhteisön rajoja merkitsevät tekijät. Näillä tarkoitetaan erilaisia ulkoisia tunnusmerkkejä, jotka tekevät henkilöiden ryhmään kuulumisen näkyväksi, ja erottavat heidät muista. Kuten Anttonen huomauttaa, tällainen rajanveto sisä- ja ulkoryhmien välille on myös yksi territoriaalisuuden muoto. Sisäpiirin arvoja ja normeja ilmaisevat tavat ja rituaalinen toiminta sitovat yhteen ”meidät” ja niiden avulla suljetaan ulkopuolelle vieraat, ”toiset”. Sisäpiiri voi siis olla myös mielikuviin perustuva käsitteellinen alue ilman konkreettisia rajoja tai jäsenten fyysistä läsnäoloa samassa paikassa. Tällöin sisäpiirisuus määrittyy samojen tapojen ja normien noudattamisen kautta, ja raja sisä- ja ulkopiirin välillä on kategorinen fyysisen sijaan.<sup>219</sup>

Territoriaalisuus ei romanien parissa ole noussut pyhä-käsityksissä samalla tavalla esille kuin sellaisissa yhteisöissä, joille oman elinalueen rajat ovat konkreettisesti nähtävillä ja tärkeässä asemassa. Territoriaalisuus ilmenee sen sijaan pyrkimyksenä oman tilan ja alueen luomiseen paikoissa, joissa sitä ei fyysisesti ajatellen ole olemassa. Näin ollen ruumiillisuus, ruumiin rajat ja jako puhtaaseen ja epäpuhtaaseen korostuvat romanikulttuurissa. Kiertelevä elämä on voimistanut myös pyhään kohdistuvien ajatusten suuntautumista tähän suuntaan: oman, muille tuntemattoman kielen ja romaniyhteisön noudattamien tapojen kautta on luotu omaa tilaa myös vieraissa paikoissa yhteisöön kuulumattomien keskellä. Romaniyhteisön yhtenäisyys on pyritty säilyttämään noudattamalla tiukasti perinteisiä tapoja tilanteessa, jossa fyysinen etäisyys yhteisön jäsenten välillä on voinut olla merkittävä. Yhteisöllisyyden merkitys pyhään liittyvänä tietorakenteena nousee siten myös merkittävään asemaan, kun yhteisön olemassaolo on pyritty turvaamaan usein vaikeassa tilanteessa. Romanit pyrkivät kiertolaiselämän aikana

---

<sup>219</sup>Anttonen 1996, 95.

säilyttämään tapansa ja kielensä mahdollisuuksien mukaan, ja tekemään näin eron oman yhteisönsä ja ulkopuolisten välillä. Romaniyhteisöä rajaaviksi pyhiksi, romanit muista erottaviksi seikoiksi ovat näin muodostuneet erityisesti romanikieli, etnisuus, pukeutuminen ja etenkin puhtaussäännösten tunteminen ja noudattaminen.

#### 5.4.2 Kieli kulttuurin peilinä

Koska romaniyhteisön territoriolla ei ole ollut selkeitä fyysisiä rajoja, on Durkheimin, Douglasin ja Anttosen jakama käsitys ruumiin rajoista yhteisön rajoina noussut romanien tavoissa selkeästi esille. Romaniyhteisön pyhiksi rajakohdiksi muodostuneista seikoista ruumiin rajojen suojelu puhtaussäännöksillä on merkittävin. Puhtaussäännökset näkyvät romanien arkipäivässä paitsi käyttäytymisessä ja pukeutumisessa, myös siinä, kuinka ja mistä asioista voidaan puhua. Tämä puoli romanikulttuurista oli pitkään täysin vailla tutkijoiden huomiota, sillä kielitieteellinen tutkimus on keskittynyt enimmäkseen romanikielen sanastoon ja rakenteisiin, sekä aiemmin romanien alkuperän selvittämiseen kielen sanaston kehityksen kautta. Kielen käyttö arkipäivässä sen sijaan on jäänyt hyvin vähäiselle huomiolle. Aiheesta on kuitenkin ainakin yksi, Viljasen & Granqvistin vuonna 2002 ilmestynyt artikkeli, jossa he selvittävät Suomen romanien puhuman kielen kautta romanikulttuurissa ilmeneviä tabuja ja niiden merkitystä romanien identiteetille. Viljanen & Granqvist käsittelevät artikkelissaan sekä Suomessa puhuttua romanikielen muotoa että romanien puhumaa suomenkieltä, joka heidän mukaansa poikkeaa huomattavasti pääväestön puhumasta suomesta.<sup>220</sup> Kulttuurisen toiminnan kannalta kaksi merkittävintä termiä ovat *hävetä* ja *kunnioittaa*, joita molempia romanit käyttävät hieman toisin kuin suomalaiset yleensä.

Häpeän ja häveliäisyyden käsite liittyy romanikulttuurissa kaikkeen kanssakäymiseen eri sosiaalisissa kategorioissa sijaitsevien ihmisten välillä. Eri-ikäisten romanien välisistä suhteista puhuttaessa nousee nopeasti esiin ajatus häpeämisestä. Romanit sanovat, että nuorempien tulee hävetä ja kunnioittaa vanhempia ihmisiä. Häpeämisellä ja kunnioittamisella tarkoitetaan tässä yhteydessä lähes samaa asiaa, eikä

---

<sup>220</sup> Granqvist & Viljanen 2002, 110.

häpeämiseen siis liity samanlaista negatiivista merkitystä kuin pääväestön käyttämänä.<sup>221</sup> Kunnioittamisella tai häpeämällä tarkoitetaan sitä, että vanhempia tulee puhutella kunnioittavasti, heidän läsnä ollessaan ei puhuta sopimattomia ja heidän edessään esiinnyttäen säädyllisesti, eli romanivaatteisiin, pukeutuneena. Lisäksi nuorempien tulee pitää huolta siitä, etteivät he käytöksellään, puheillaan tai toimillaan ”likaa” vanhempia ihmisiä.<sup>222</sup> Samat säännöt pätevät paitsi nuorempien suhteessa vanhempiin, myös naisten suhteessa miehiin.

Likaamisen vaara näkyy siis paitsi edellisessä luvussa käsittelemissäni, ruumiillisuuteen liittyvissä seikoissa, myös puheen tasolla. Sekä tekoihin että puheeseen on kiinnitettävä erityistä huomiota etenkin silloin, kun paikalla on yhteisön hierarkiassa korkeammalle sijoittuvia henkilöitä. Oikeanlaisen pukeutumisen ja tarkkaan valittujen sanojen lisäksi häpeämistä voidaan ilmaista esimerkiksi kasvojen peittämisellä esiliinalla tai kädellä, miehet usein lakilla. Katse voidaan myös kääntää maahan tai pois keskustelukumppanista, jos puhe siirtyy häpeällisinä pidettyihin asioihin.<sup>223</sup>

Häveliäästi käyttäytyvä romani säilyttää kunniansa ja kunnian käsite onkin toinen romanikulttuurin rakenteiden ymmärtämisen kannalta merkittävä termi. Martti Grönforsin mukaan sosiaalinen paine saa yksittäisen romanin käyttäytymään kunniallisesti. Henkilöiden, perheiden tai sukujen kunniallisuutta ja sen kautta ”mustalaisuutta” voidaan vertailla keskenään ja patriarkaalisen perhekäsityksen vuoksi erityisesti naisten on oltava tarkkoja kunniastaan ja etenkin sukupuolimoraalistaan.<sup>224</sup> Naisen käytös ja kielenkäyttö voivat tuottaa vaihtoehtoisesti kunniaa tai häpeää koko suvulle ja vaikuttaa näin koko suvun moraaliseen voimaan ja arvostukseen romaniyhteisön sisällä.<sup>225</sup>

Normien mukaisen puheen taustalla vaikuttavat samat ajatusmallit kuin säännöksiä noudattavan toiminnankin. Puhtauskäsitteet ja ruumiin jako puhtaaseen yläosaan ja likaiseen alaosaan näkyvät romanikielessä siten, että kaikki seksuaalisuuteen, sukupuolielimiin ja ruumiintoimintoihin liittyvät sanat ovat tabuja. Näitä sanoja siis vältetään käyttämästä, ja jos niihin liittyvistä asioista ylipäätään puhutaan, käytetään kiertoilmaisuja. Merkille pantavaa on, että tällaiset sanat on usein myös jätetty joko

---

<sup>221</sup> Viljanen 2012, 392.

<sup>222</sup> Granqvist & Viljanen 2002, 111.

<sup>223</sup> Granqvist & Viljanen 2002, 122.

<sup>224</sup> Grönfors 1981, 109-112.

<sup>225</sup> Grönfors 1981, 108.

kokonaan tai osittain pois myös romanikielen sanakirjoista.<sup>226</sup> Esimerkiksi ruumiintoimintoihin ja sukupuolielimiin liittyvät sanat ovat kyllä romanikielessäkin olemassa siinä missä muissakin kielissä, mutta näitä sanoja käytetään äärimmäisen harvoin. Granqvistin ja Viljasen tutkiman aineiston perusteella ne puuttuvat suomalaisten romanien puhekielestä käytännössä kokonaan.<sup>227</sup> Toki on otettava huomioon se, että haastattelutilanne nauhureineen on ollut kaukana arkipäiväisestä tilanteesta. Granqvist ja Viljanen huomauttavatkin, että kyllä romanitkin kiroilevat, mutta vanhempien henkilöiden läsnä ollessa se olisi äärimmäisen sopimatonta.<sup>228</sup>

Tabuja ovat myös muihin epäpuhtaisiin asioihin liittyvät sanat. Esimerkiksi alusvaatteet ja seksuaaliset suhteet ovat aiheita, joista voidaan puhua vain saman ikäisten kesken, ja tällöinkin mielellään ainoastaan kiertoilmaisuin. Tästä syystä esimerkiksi aviopuolisoihin tai seurustelukumppaneihin viittaavat sanat kuuluvat vältettäviin ilmaisuihin, jotka pyritään kiertämään. Seurustelukumppaneista puhutaankin usein ”kavereina” sukupuolesta riippumatta.<sup>229</sup> Koska synnyttämiseen ja syntymään liittyvät asiat viittaavat myös seksuaalisuuteen, ovat nekin tabuja. Kuten edellisessä luvussa mainitsin, lapsen syntymästä ei perinteisesti ole ilmoitettu sukulaisille, sillä se olisi ollut ”suuri häpiä”.<sup>230</sup> Nykyäänkään pienten lasten ikää ei yleensä mainita, eikä aiheesta ylipäätään puhuta. Vanhemmat ihmiset myös jäävät ristiäisten lisäksi usein pois pikkulasten syntymäpäiviltä.<sup>231</sup> Iästä puhuminen muistuttaisi syntymän ajankohdasta, joka pienillä lapsilla on vielä suhteellisen lähellä, ja tätä kautta seksuaalisesta kanssakäymisestä. Toisinaan vältetään jopa syntymään viittaavien sanojen käyttöä, kuten seuraavassa esimerkissä: ”Mä oon syntynyt, tai sanotaan, ei sanota, koska se on häpiä, vaan oon nähny päivänvalon tässä maailmassa vuonna 1954.”<sup>232</sup>

Romanit myös käyttävät vanhemmistaan etunimeä, sillä isä tai äiti viittaisi lisääntymiseen ja sen kautta häveliääseen suhteeseen.<sup>233</sup> Itse olen kuullut aivan pienten,

---

<sup>226</sup> Granqvist & Viljanen 2002, 117.

<sup>227</sup> Granqvist & Viljanen 2002, 117.

<sup>228</sup> Granqvist & Viljanen 2002, 118.

<sup>229</sup> KP 1.3.2016.

<sup>230</sup> RN141/1971.

<sup>231</sup> KP 3.1.2014; KP 26.12.15.

<sup>232</sup> ROM-SF 4/1999

<sup>233</sup> Granqvist & Viljanen 2002, 118.

vasta puhumaan oppineiden romanilasten joskus käyttävän sanaa *äiti*, mutta vanhemmat lapset puhuttelevat yleensä äitiään etunimellä. *Isä* tuntuu olevan vielä harvinaisempi, enkä ole kuullut sitä käytettävän kertaakaan. Vuonna 1999 haastateltu, silloin noin 40-vuotias nainen kuitenkin kertoo, että hän sanoi kotona perheen kesken omia vanhempiaan isäksi ja äidiksi. Silloin, kun mummo oli käymässä, ei kuitenkaan saanut sanoa isä. Vieraiden kanssa keskustellessaan hän sanoo vanhempiaan toisiksi.<sup>234</sup>

Nimitys *toiset*, ja sen käytön joissain haastatelluissa herättämä ärtymys nousevat useampaan kertaan esille ROM-SF-aineistossa. Osa haastatelluista käyttää termiä itse vanhemmistaan puhuessaan, kuten edellä mainittu henkilö.<sup>235</sup> Osa taas on sitä mieltä, ettei tällaista tapaa ennen ollut käytössä, vaan vanhemmista käytettiin aina etunimeä. Monen mielestä tapa on liiankin häveliäs, tai jopa epäkohtelias.<sup>236</sup> Tapa ei kuitenkaan voi olla aivan uusi, sillä esimerkkejä termin käytöstä löytyy romaninauhoituksista jo 1970-luvulta. Onkin mahdollista, että se on aluksi ollut käytössä vain joillain alueilla tai suvuilla, ja on sittemmin levinnyt koko maahan.

Vältettäviin sanoihin kuuluvat paitsi selkeästi tabuihin liittyvät ilmaisut, myös sellaiset sanat, jotka saattavat tuoda mieleen jonkin epäpuhtaan alueelle kuuluvan asian. Niinpä haastatteleman ja havainnoiman romaninaiset eivät puhu haarukoista, vaan käyttävät ruotsin gaffel-sanasta muodostettua ilmaisua *kahveli*, jotta mielleyhtymältä ihmisen haaroihin välttyttäisiin.<sup>237</sup> Tabusäännökset koskevat siis myös suomenkielisiä sanoja, vaikka esimerkiksi Viljanen kertookin, että hänen haastattelemansa romanit vaihtoivat kielen suomeksi silloin, kun puheena oli jokin häveliäisyyttä vaativa asia. He palasivat romanikieleen vasta sitten, kun puhe siirtyi takaisin helpompiin aiheisiin.<sup>238</sup>

Nykyään romanikieltä äidinkielenään puhuvia henkilöitä ei kuitenkaan enää ole, joten ehkä tästäkin syystä myös suomenkieltä käytettäessä pyritään entistä enemmän välttämään tabuiksi luokiteltavia ilmaisuja. Kimmo Granqvist kirjoittaa, että vuonna 2009 Suomen noin kymmenestä tuhannesta romanista vain kolmannes aikuisista osaisi romanikieltä, ja nuorista tätäkin harvempi. Romanikieli oli saanut vaikutteita suomenkielestä jo 1800-luvulla, mutta tällöin se oli vielä yleisesti käytössä. 1900-luvun kuluessa kieli alkoi kuitenkin taantua erilaisten yhteiskunnallisten muutosten seurauksena.

---

<sup>234</sup> ROM-SF 60/1999.

<sup>235</sup> Esim. ROM-SF65/1999; ROM-SF 43/1998.

<sup>236</sup> ROM-SF 54/1999.

<sup>237</sup> KP 2.9.2015.

<sup>238</sup> Granqvist & Viljanen 2002, 119.

Erityisesti tähän vaikutti se, että romanien elinkeinot muuttuivat, eikä kiertolaisaikana tärkeälle ”salakielelle” ollut enää tarvetta.<sup>239</sup> Myös ROM-SF-aineistossa mainitaan, että vanhemmat saattoivat käyttää romanikieltä halutessaan salata jonkun asian valkolaisilta, mutta lapset eivät enää 1900-luvun puolivälin jälkeen välttämättä oppineet kieltä.<sup>240</sup> Toisaalta tähän vaikuttivat myös valtaväestön ennakkoluulot, ja monet vanhemmat kielsivät lapsiaan puhumasta romanikieltä julkisilla paikoilla, koska pelkäsivät siitä seuraavan ongelmia.<sup>241</sup>

Romanikieltä on pyritty elvyttämään vuodesta 1980-luvulta lähtien, ja vuonna 1989 aloitettiin ensimmäisissä kouluissa romanikielen opetus. Romanikielen opettaminen koulussa on kuitenkin herättänyt myös vastustusta Suomen romanien keskuudessa, sillä osa romaneista on sitä mieltä, että romanikieli tulee pitää ainoastaan romanien tiedossa. Tämä on vaikuttanut myös kielen opettamiseen kouluissa, sillä ainakin osa romanivanhemmista on ollut sitä mieltä, että kieltä tulisi oppia ja opettaa ainoastaan perheiden sisällä. Näin ollen he eivät ole halunneet lastensa osallistuvan koulun järjestämään opetukseen.<sup>242</sup> Esimerkiksi eräs noin 50-vuotias mies osaa itse romanikieltä, mutta ei ole kuitenkaan opettanut sitä lapsilleen. Pojalla on koulussa romanikielen opetusta, ja sekä isä että poika pitävät sitä arvostettavana. Isän mukaan opettaja, joka on taustaltaan romani, ymmärtää kielen salassapidon tärkeyden. Hän oli isän mukaan sanonut oppilaille, että ”Tää on nyt sellasta kieltä ja sellasia materiaaleja, että niitä ei saa antaa kaajeille”<sup>243</sup> *Kaajeet* on romanikielen sana, jolla tarkoitetaan muita kuin romaneja. Moni toivookin kielen säilyvän, mutta vastustaa oppikirjojen painamista ja kielen saattamista ulkopuolisten tietoon muilla tavoilla. Joidenkin mielestä kielen olisi jopa parempi kadota kokonaan kuin tulla ulkopuolisten tietoon.<sup>244</sup>

Kielen sujuvia puhujia onkin enää hyvin vähän, ja suuri osa romaneista ainoastaan käyttää romanikielen sanoja suomenkielisen puheen seassa, tai puhuu romanikieltä suomenkielen kieliopin mukaisena niin sanottuna fennoromanina.<sup>245</sup>

---

<sup>239</sup> Granqvist 2012, 279-281.

<sup>240</sup> ROM-SF 24/1999; ROM-SF 21/1999.

<sup>241</sup> ROM-SF 23/1999.

<sup>242</sup> Lounela 1997, 177.

<sup>243</sup> ROM-SF 47/1998.

<sup>244</sup> ROM-SF 53/1999; ROM-SF 48/1998.

<sup>245</sup> Granqvist 2012, 283-284.

Romanikielen osaamisen pudottua yhä suurempi osa kielenkäyttöä koskevista tabuista on siirtynyt koskemaan myös suomen kieltä. Kiertoilmaisujen lisäksi tabuista puhumista voidaan välttää myös erilaisilla metaforilla, kuiskaamalla tai jättämällä sanoja yksinkertaisesti pois lauseista.<sup>246</sup>

Yksittäisten sanojen lisäksi vältetään puhumasta myös kokonaisista aihepiireistä. Esimerkiksi WC:ssä käynnistä ei ole sopivaa puhua, joten saatetaan sanoa esimerkiksi, että ”menen ulos”. Koska ruumiintoiminnoista puhuminen on sopimatonta, ei myöskään vatsasta puhuminen ole Granqvistin ja Viljasen mukaan soveliasta. Tämän vuoksi ei sanota, että ”vatsani on täynnä”, vaan ”minulla ei ole enää nälkä”.<sup>247</sup> Päihteiden käyttö ja tupakoiminen kuuluvat myös sellaisten asioiden joukkoon, joita nuoret ihmiset välttävät vanhempien läsnä ollessa, samoin naiset silloin, jos paikalla on yksikin mies. Niinpä esimerkiksi tupakoinnista ei myöskään puhuta, jos vanhempia on paikalla. Mikäli tilanteessa, jossa paikalla on eri sukupolvia edustavia henkilöitä, neljä-viisi nuorta romaninaista lähtee yhdessä hakemaan autosta jotain unohtunutta, kaikki tietävät heidän todellisuudessa menevän tupakoimaan pois vanhempien silmien alta. Aihetta ei silti mitenkään mainita puheessa, vaan vanhemmat ihmiset ainoastaan välttävät menemästä ulos samaan aikaan, jottei kiusallista tilannetta pääsisi syntymään.<sup>248</sup>

Kieli liittyi etenkin aiemmin voimakkaasti myös pukeutumiseen. Osa aineistoni vanhemmista romaneista on sitä mieltä, ettei esimerkiksi sellaisia sanoja kuin hame tai housut tulisi käyttää lainkaan, vaan niiden sijaan pitäisi puhua vaikkapa vaatteesta. Näin vältettäisiin miellelyhtymä vartalon epäpuhtaaseen alaosaan. Samalla tavoin ei pitäisi puhua paidasta tai puserosta, jotta mieleen ei tulisi vatsa ja sitä kautta ruumiintoiminnot. Sopiva sana näiden sijaan olisi vaikkapa hihat.<sup>249</sup> Tämä tapa ei kuitenkaan näytä enää olevan täysin voimissaan, vaan romaninaiset puhuivat kanssani esimerkiksi hameista riippumatta siitä, oliko paikalla vanhempia ihmisiä tai vastakkaisen sukupuolen edustajia. Samoin ROM-SF aineistossa hameet mainitaan useampaan kertaan, eikä sanaan näytä liittyvän mitään tabua. Mahdollisesti tabu on olemassa romanikieltä puhuttaessa, mutta se ei ole aina siirtynyt suomenkielisten ilmaisujen käyttöön. Tähän viittäisi myös se, että aineistoissani aiheesta puhuvat henkilöt saattavat itsekkin käyttää eri vaatekappaleiden suomenkielisiä nimiä selventäessään sopimattomiksi katsottuja termejä.

---

<sup>246</sup> Granqvist & Viljanen 2002, 119.

<sup>247</sup> Granqvist & Viljanen 2002, 121.

<sup>248</sup> Esim. KP 3.1.2014; KP 28.3.2015.

<sup>249</sup> Viljanen 2012, 392.

Esimerkiksi vuonna 1999 haastateltu, silloin 82-vuotias nainen kertoi, kuinka kotona ennen puhuttiin romanikieltä, ja vältettiin käyttämästä sopimattomia sanoja. Suomeksi hän kuitenkin käyttää huoletta samoja sanoja: ”Ei niistä puhuttu hameet tai housut, ne ol vaatteita”.<sup>250</sup>

Romanikielen taantumisen seurauksena myös sen merkitys romanikulttuuria määrittävänä tekijänä on pienentynyt. Kieli on toki edelleen merkittävässä asemassa, ja sen sujuvaa puhetta ihannoidaan, mutta kielitaidon heikennyttä muita romanikulttuurin piirteitä on alettu korostaa aiempaa enemmän. Esimerkiksi pukeutumisen rooli romaniyhteisöön kuulumisen määrittäjänä on vahvistunut viimeisten vuosikymmenten aikana.

### 5.4.3 Pukeutumisen erityispiirteitä

Suomen romanien kulttuurin ulkopuolisille näkyvimmän piirteen muodostavat romaninaisten käyttämät paksut samettihameet ja koristeelliset, lantiolle ulottuvat puserot eli röijyt. Sekä naisten että miesten romanipuku eroaa selkeästi kantasuomalaisten käyttämästä, joskaan miesten kohdalla ero ei ole aivan niin suuri kuin naisten pukeutumisessa. Suomalaisten romanien asut ovat poikkeuksellisia myös toisella tavalla: minkään muun maan romaneilla ei ole samanlaista pukeutumisperinnettä. Ainutlaatuiset asut ovatkin helposti tunnistettavia niin ryhmään kuuluville kuin ulkopuolisillekin, ja suomalaisten romaninaisten ylpeydellä kantamat näyttävät puvut ja suuret korut viestivät ennen kaikkea ryhmään kuulumisesta ja sen kulttuuriin identifioitumisesta.

Aina romanien pukeutuminen ei ole kuitenkaan herättänyt yhtä paljon huomiota. Vielä 1800-luvulla romaninaisten pukeutuminen poikkesi huomattavasti nykyistä vähemmän valtaväestön edustajien vaatetuksesta. Romanit pukeutuivat jo silloin jalat ja käsivarret peittäviin hameisiin ja puseroisin, mutta niin pukeutuivat muutkin naiset. Aikaisempina vuosisatoina romaninaisten pukeutumista oli arvosteltu liian koreaksi verrattuna heidän asemaansa sääty-yhteiskunnassa, mutta 1800-luvulle tultaessa heidän asuissaan oli tapahtunut jonkin verran talonpoikaistumista. Toki eroja romanien ja esimerkiksi säätyläisnaisten pukeutumisessa oli löydettävissä, mutta erot eivät olleet

---

<sup>250</sup> ROM-SF 13/1999.

lainkaan niin silmiinpistäviä kuin nykyisin, vaan liittyivät enemmän esimerkiksi värien käyttöön.<sup>251</sup>

Vaikka juuri pitkää, mustaa samettihameetta pidetäänkin usein ”perinteisenä” romaninaisen vaatetuksena, on sen historia huomattavasti lyhempi kuin voisi kuvitella. Musta väri ja sametti hameen materiaalina yleistyivät nimittäin vasta 1970-luvulla. Siveys on ollut romanipukeutumista määrittävä piirre vuosisatojen ajan, joten hameet olivat pitkiä jo aiemminkin, mutta niiden värit vaihteli laidasta laitaan.<sup>252</sup> Materiaalit olivat aiemmin myös kevyempiä ja siten käytännöllisempiä, sekä samettia edullisempia. Ennen 1970-lukua romaniasuun pukeutuneet naiset kertovat, että samettia kyllä pyrittiin käyttämään silloin, kun siihen oli varaa. Niilläkin, joilla samettia oli, se muodosti kuitenkin yleensä vain kapean kaistaleen hameesta, ja hame oli muuten jotakin ohuempaa ja halvempaa kangasta.<sup>253</sup> Vain harvoilla varakkaammilla naisilla oli varaa pukeutua alusta asti kokosamettiin.<sup>254</sup>

Romaninaisten vaatetuksen merkityksen ymmärtääkseen tulee sitä tarkastella siinä kulttuurisessa kontekstissa, joka romaniyhteisöissä vallitsee. Romaninaisten pukeutumisessa tulevat ilmi ennen kaikkea aiemmin mainitut romanikulttuurin peruspilarit: pukeutumisensa kautta romaninaisten odotetaan ilmaisevan siveellisyyttä ja kunniallisuutta ja tätä kautta osoittavan noudattavansa yhteisönsä normeja. Anna Maria Viljasen mukaan romaninaisen puvulla on kolme tehtävää. Ensimmäinen näistä on juuri siveellisyyden ja kunniallisuuden varmistaminen. Jalat, käsivarret ja ruumiin muodot pysyvät piilossa peittävien vaatteiden alla. Siveyteen liittyy olennaisesti myös puhtauden ajatus, ja tämä näkyy vaatteiden väriyksessä. Tumma alaosa ja vaaleampi yläosa liittyvät käsityksiin ihmisruumiin jaottelusta puhtaaseen yläosaan ja epäpuhtaaseen alaosaan.<sup>255</sup>

Viljasen toiseksi mainitsema romaniasun funktio, vanhempien kunnioittaminen, tulee aineistossani monta kertaa esille. Siveellinen pukeutuminen etenkin vanhempien henkilöiden läsnä ollessa kertoo arvonnosta, eikä vanhempien edessä ole soveliasta esiintyä paljastavissa vaatteissa. Romanimies ei esimerkiksi voi esiintyä julkisesti paitahisillaan, eikä nainen lyhyessä hameessa.<sup>256</sup> Aiemmin, kun

---

<sup>251</sup> Viljanen 2012, 382; Markkanen 2003a, 128.

<sup>252</sup> Markkanen 2003a, 128.

<sup>253</sup> Esim. ROM-SF 8/1999.

<sup>254</sup> Esim. ROM-SF 13/1999.

<sup>255</sup> Viljanen 2011, 5; Viljanen 2012, 388.

<sup>256</sup> Esim. ROM-SF 42.

romanimökeissä oli usein vain huone tai korkeintaan kaksi, eri sukupolvet nukkuivat usein samassa huoneessa. Koska nuoremmat eivät voineet riisuutua vanhempien nähden, menivät vanhemmat aina ensin nukkumaan. Vasta valojen sammuttamisen jälkeen oli nuorempien vuoro. Tämä koski etenkin nuoria naisia, mutta myös nuorten miesten oli varottava näyttäytymästä vähissä vaatteissa. Aamulla nuoret pyrkivät olemaan jalkeilla ja pukeissa ennen vanhempien heräämistä.<sup>257</sup>

Toisaalta myös monet vanhemmat pitivät kiinni pukeutumissäännöistä, myös silloin, kun läsnä on ainoastaan omaa perhettä. Esimerkiksi eräs haastateltu romanimies kertoo, ettei hänen äitinsä koskaan esiintynyt poikiensa edessä ilman päällyshametta ja röijyä.<sup>258</sup> Toinen, noin viisikymmentä vuotias mies puolestaan sanoo, ettei koskaan voisi mennä poikiensa eteen ”epäsiistinä”.<sup>259</sup> Vaikka vanhempien ei tarvitse hävetä nuorempia, eivät he silti halua aiheuttaa tilannetta, jossa nuorempi henkilö joutuisi häpeämään tai muutoin hankalaa asemaan.

Kolmas Viljasen esiin nostama asia on, että romanasulla pyritään erottautumaan kantaväestöstä.<sup>260</sup> Erottautumisen ja kuulumisen teemat ovatkin olennaisessa asemassa romanasujen funktiota arvioitaessa. Territoriaalinen raja sisäpiiriin kuuluvien ja ulkopuolisten välillä tehdään näkyväksi nimenomaan pukeutumisen kautta, ja romanasuun pukeutuminen on selkeä viesti sisäryhmään identifioitumisesta.

Perinteistä pukua käyttävä nainen luokitellaan yhteisön sisäisessä hierarkiassa ja sosiaalisissa verkostoissa täysi-ikäiseksi romaninaiseksi. Näin ollen hänen oletetaan käyttäytyvän yhteisön hyväksymällä tavalla, ja häneltä edellytetään kulttuuristen normien ja tapojen tuntemista ja noudattamista.<sup>261</sup> Perinteisen puvun käyttäminen, eli ”hameitten laittaminen” ei ole pakollista, vaan jokainen täysi-ikäisyyttä lähestyvä nuori romaninainen päättää asiasta itse. Etenkin aiemmin kuitenkin ajateltiin, että perinteisen puvun käyttämisestä ei voi luopua, jos on kerran tehnyt päätöksen siihen pukeutumisesta. Nykyään tätä normia tulkitaan kuitenkin väljemmin, koska iso osa romaninaisista käy töissä, joissa perinteisen puvun pitäminen olisi mahdotonta tai ainakin hankalaa. Monet perinteisen asun valinneet naiset pukevut sen ylleen lähtiessään kotoa, mutta vaihtavat töissä päälleen työn kannalta käytännöllisemmät vaatteet. Kotiin lähtiessään he pukeutuvat

---

<sup>257</sup> Esim. RN118/1971; RN148/1971.

<sup>258</sup> RN148/1971.

<sup>259</sup> ROM-SF 47/1999.

<sup>260</sup> Viljanen 2011, 52; Viljanen 2012, 388.

<sup>261</sup> Rantala & Huttunen 1993, 59.

jälleen perinteiseen asuunsa. Nykyään säännön tulkitaankin usein tarkoittavan sitä, ettei isoihin hameisiin pukeutunut nainen voi kerran niin tehtyään enää esiintyä muiden romaniyhteisön edustajien nähden muissa vaatteissa.<sup>262</sup> Jos perinteisen asun valinnut nainen sen käytön aloittamisen jälkeen näyttäytyisi muiden romanien nähden toisenlaisessa puvussa, tulkittaisiin se voimakkaaksi viestiksi romanikulttuuria ja siihen kuulumista vastaan, etenkin, jos paikalla olisi vanhempia henkilöitä. Puvun käyttöön ottaminen on siis vahva identifioitumisen merkki niin puvun käyttäjälle itselle kuin myös muulle yhteisölle.<sup>263</sup>

Romaniyhteisön pukeutumissäännöt ovat ulospäin selkeästi näkyvämpiä kuin esimerkiksi suomalaisessa kulttuurissa, mutta näkyvyys ja näyttävyydet eivät sinänsä tarkoita, että romanien pukunormit olisivat jotenkin poikkeuksellisia. Terhi Utraisen mukaan kaikki kulttuurit pukevat jäsenensä, ja kaikissa kulttuureissa myös säädelään pukeutumista. Puku toimii yhteisöä ja sen jäseniä yhdistävänä tekijänä, ja tekee yhteisöstä myös visuaalisesti yhtenäisen kokonaisuuden niin jäsenilleen kuin myös ulkopuolisille. Toisaalta puku myös erottaa: esimerkiksi eri sukupuolet ja erilaisessa sosiaalisessa asemassa olevat pukeutuvat usein toisistaan poikkeavalla tavalla.<sup>264</sup>

Suomen romaniyhteisön kohdalla nämä toisaalta erottautumiseen ja toisaalta yhtenäisyyteen liittyvät pyrkimykset näkyvät erityisen selkeästi. Romaninaisen perinteinen asu onkin paljon enemmän kuin vain vaatekappaleita. Se on alkanut toimia koko romaniyhteisön ja -kulttuurin symbolina yhteisöstä ulospäin, mutta asuun tiivistyy myös monia yhteisön sisäisiä normeja ja käsityksiä. Pukeutuminen viestittää tiettyjä asioita yhteisön ulkopuolisille, mutta sisäryhmäläisille se kertoo vielä huomattavasti enemmän. Territoriaalisena rajana sisäryhmään kuuluvien ja ulkopuolisten välillä se tuskin voisi olla selkeämpi.

Perinteiseen asuun pukeutuminen tarkoittaa romaninaiselle siirtymistä lapsuudesta aikuisuuteen. Vaikka hameiden laittamisesta ja sen ajankohdasta päättääkin kukin itse, ei kuka tahansa voi pukeutua romaniasuun. Asun kantaminen merkitsee aikuisuutta ja romaniyhteisöön kuulumista, joten sen käyttäjän tulee olla tarpeeksi vanha, romanikulttuurin normit ja tavat sisäistänyt henkilö. Asua käyttävältä odotetaan yhteisön käyttäytymiskoodiston tuntemusta ja myös tarkempaa tapojen noudattamista kuin niiltä,

---

<sup>262</sup> Markkanen 2003a, 130–131; 134; Rantala & Huttunen 1993, 57–58.

<sup>263</sup> Viljanen 2012, 388; 394; Markkanen 2003a, 127–128.

<sup>264</sup> Utrainen 2006, 46.

jotka eivät asua käytä.<sup>265</sup> Tässä yhteydessä on syytä myös mainita, ettei puvun käyttämiseen näytä ainakaan aina liittyvän vaatimusta etnisestä romaniudesta. Puvun käytön edellytyksenä on nimenomaan perinteiden ja romaniyhteisön silmissä sosiaalisesti hyväksyttävän käytöksen hallitseminen. Monet romanimiehen kanssa parisuhteessa elävät suomalaisnaiset pukeutuvat myös perinteiseen romaniaasuun, eikä tätä yleensä pidetä millään tavalla paheksuttavana, jos kyseinen henkilö vain osaa toimia yhteisön sisäisten normien mukaisesti.<sup>266</sup> Erityisen tärkeää on hameenhelmojen hallitseminen: helma näyttää liittyvän naisen hedelmällisyyteen, ja on siksi erityisen saastuttava. Helman liikkeet onkin hallittava tarkasti, jottei se osu esimerkiksi miesten kenkiin.

Perinteisen pukeutumisen valitsevat naiset alkavat käyttää romanihameita yleensä noin 15–20-vuotiaina. Ajankohta vaihtelee kunkin elämäntilanteen mukaan: nykyään monet romanitytöt haluavat käydä ensin lukion tai ammattikoulun loppuun ja alkaa pukeutua romanihameisiin vasta sen jälkeen. Näin myös vuonna 1999 haastateltu, silloin yksitoistavuotias romanityttö, joka kertoi ”tietenkin” laittavansa hameet vanhempana, mutta haluavansa käydä ensin koulua.<sup>267</sup> Eräs nuori nainen puolestaan kertoo laittaneensa romanipuvun ylleen ensimmäistä kertaa päättäjäispäivänään, koulun juhlaa varten.<sup>268</sup>

Monet haastatellut romaninaiset tuntuvat pitävän romanihameiden käytön ja töiden tai opiskelun yhdistämistä haasteellisena. Tämä vaikuttaa ehkä osaltaan siihen, että romaniaasuun pukeudutaan nykyään monesti aiempaa myöhemmin. SKS:n haastattelujen naisista osa oli alkanut käyttää niin kutsuttuja isoja hameita jo viimeistään kolmetoistavuotiaina, osa jo yhdentoista ikäisinä.<sup>269</sup> He olivat kuitenkin kaikki viimeistään 1900-luvun alkuvuosikymmeninä syntyneitä, eikä vastaavaan enää juuri törmää. Nykyään sen ikäistä pidettäisiin vielä lapsena, eikä hameitten laittoa niin nuorena pidettäisi lainkaan sopivana.<sup>270</sup> Nykyään ei ole kovin harvinaista, että hameiden laittoa odotetaan vähintään täysi-ikäisyyteen asti, mutta aiemmin romaniaasuun pukeutuminen yli kahdeksantoista vuoden iässä olisi ollut poikkeuksellisen myöhäinen. Romanikeräysten naisista pisimpäänkin odottanut kertoo pukeneensa romanihameet seitsemäntoistavuotiaana. 1970-

---

<sup>265</sup> Markkanen 2003a 138; Viljanen 2012, 392–394.

<sup>266</sup> Esim. ROM-SF 70/1999.

<sup>267</sup> ROM-SF 45/1998.

<sup>268</sup> ROM-SF 2/1999.

<sup>269</sup> Esim. ROM-SF 13, RN146/71.

<sup>270</sup> KP 19.3. 2016.

luvulla haastatelluista naisista viimeiselläkin oli ollut romaniasu käytössä kuusitoistavuotiaana, useimmilla jo aiemmin.

Romanihameeseen pukeutuminen on merkittävä siirtymäriitti. Paitsi siirtymistä lapsuudesta aikuisuuteen, se merkitsee myös siirtymää sukupuolielämän piiriin. Romanihameeseen pukeudutaankin yleensä viimeistään ensimmäisen seurustelusuhteen alettua. Romanihameen käyttäminen tarkoittaaakin paitsi aikuisuutta, myös sitä, että nainen on valmis aloittamaan parisuhteen ja itsenäisen elämän.<sup>271</sup> Koska romanikulttuurissa vanhempia pidetään korkeammassa arvossa kuin nuorempia, merkitsee romanihameeseen pukeutuminen nuorelle naiselle myös siirtymistä ylöspäin yhteisön sisäisessä hierarkiassa. Romanihame on näin ollen merkki suuremmasta arvovallostasta yhteisön sisäisiin asioihin liittyen, ja kuten mainittua, kertoo myös kulttuuristen normien ja käytänteiden asiantuntijuudesta. Perinteiseen asuun pukeutunut on arvovaltaisempi yhteisönsä jäsen kuin henkilöt, joiden ei katsota voivan romanihameisiin pukeutua. Hameet laittanut nainen siirtyykin hetkessä arvoasteikossa ylemmäs kuin vielä ”vekkarihameetta” käyttävä, vain hieman nuorempi siskonsa.<sup>272</sup>

Vaikka romanimiesten pukeutuminen ei ole samoissa määrin näyttävää kuin romaninaisten, säätelevät sitäkin samat kulttuuriset normit ja periaatteet. Puhtaussäännökset näyttelevät tärkeää roolia myös miesten pukeutumisessa. Näin ollen kaikki vyötäröstä alaspäin on epäpuhdasta aluetta, ja tulee siksi peittää. Housujen tulee siis olla tummat, suorat housut ja tarpeeksi väljät peittääkseen jalat. Farkkuja tai muita vastaavia romanimiehet eivät ainakaan julkisesti käytä. Samalla tavoin kuin naisten kohdalla, ei myöskään miehen ole sopivaa näyttää käsivarsiaan, etenkin, jos läsnä on vanhempia ihmisiä.<sup>273</sup> Myös miesten pukeutuminen viestii ryhmään kuulumisesta ja romani-identiteetistä niin ryhmän sisä- kuin ulkopuolisillekin. Etenkin nykyään pukeutumisen ajatellaan heijastavan romanien kulttuurisia arvoja ja normeja, ja näin ollen tietynlaista pukeutumista voidaan pitää myös ”aidon” romaniuden merkinä. Normeihin sopimattoman pukeutumisen katsotaan aiheuttavan häpeää paitsi henkilölle itselleen, myös kaikille paikallaolijoille, viime kädessä jopa koko romanikulttuurille.<sup>274</sup>

---

<sup>271</sup> Markkanen 2003a, 128–129.

<sup>272</sup> Markkanen 2003a, 128.

<sup>273</sup> Viljanen 1974, 62–64.

<sup>274</sup> Stenroos 2012a, 53.

#### 5.4.4 Yhteisön muuttuvat rajat

Luvussa kolme esitettyjen näkemysten mukaisesti pyhä on jotakin sellaista, joka yhteisön jakamien käsitysten mukaisesti täytyy pitää erillään profaanista, ja jota tulee suojella saastumiselta. Toisinaan pyhä voidaan jakaa edelleen positiiviseen, puhtaaseen pyhään ja negatiiviseen, saastaisena erotettuun pyhään. Esimerkiksi Durkheimin mukaan tällainen jako ei kuitenkaan ole relevantti, vaan pyhä muodostaa yhden kokonaisuuden, jossa sekä puhdas että epäpuhdas puoli yhdistyvät. Jos Söderblomin ajatusten mukaista jakoa kuitenkin halutaan käyttää, romanikulttuurissa epäpuhtaan pyhän alueelle kuuluvat esimerkiksi naisten hameenhelmat tai vaikkapa astiat ja vaatteet, jotka ovat likaantuneet naisen synnytyksen jälkeisen epäpuhtauden seurauksena. Tällaiset esineet täytyy heittää pois, eikä niistä voi edes puhua, ettei lika pääsisi leviämään.

Romanikulttuurissa positiiviseksi, epäpuhtaudelta suojeltavaksi pyhäksi taas ovat muotoutuneet kieli, pukeutuminen, etnisyys ja puhtauteen liittyvän tapanormiston tunteminen ja noudattaminen. Nämä neljä kulttuurista kategoriasta liittyvät läheisesti toisiinsa, kuten edellä on nähty, ja muokkautuvat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa. Nykyään, kun kielen merkitys on jatkuvasti pienentynyt, on esimerkiksi pukeutumisen rooli yhteisön rajan merkittäjänä vastaavasti noussut. Myöskään etnisyyttä ei korosteta enää seka-avioliittojen yleistyttyä aivan yhtä paljon kuin aiemmin, mutta vastaavasti taas romanitapojen tiukan noudattamisen korostus on voimistunut.

Puhtaussäännökset tulevat voimakkaasti esille kaikissa kolmessa käyttämässäni aineistossa. Niiden tuntemista pidetään olennaisena osana romaniyhteisöön kuulumista, ja sekä romaninauhoituksissa että ROM-SF aineistossa esille nousee huoli tapojen säilymisestä tulevaisuudessa. Romaninauhoituksissa kyse näyttäisi olevan siitä, että nuorten oletetaan haluavan luopua romanitavoista, vaikka tuntisivatkin ne. ”Vanhoja tapoja ei juuri enää noudateta” toteaa eräs itse haastatteluaikaan kuusissakymmenissä oleva mies.<sup>275</sup> ”Nykyään eivät nuoret tytöt käytä mustalaispukua” ja ”nykyisin ei enää muuteta vaatteita”, toteavat puolestaan noin viisikymmentävuotiaat naiset.<sup>276</sup> Monet uskovat myös, että romanitavat ovat kokonaan katoamassa, vaikka niitä vielä haastatteluaikaan noudatetaankin. Muutamain mainitsevat lisäksi, että etelässä tavat häviävät nopeammin kuin

---

<sup>275</sup> RN89/1970.

<sup>276</sup> RN107/1971; RN145/1971.

pohjoisessa.<sup>277</sup> Vaikka sekä huoli tapojen katoamisesta että romanipukeutumisen muuttumisesta ovat osoittautuneet haastatteluja seuranneiden vuosikymmenten aikana turhiksi, nousevat samantyylliset kysymykset jälleen esille 1990-luvun lopulla ROM-SF-aineistossa.

Siinä missä romaninaihoituksissa pohditaan nuorison suhtautumista vanhoihin tapoihin, arvostellaan ROM-SF-aineistossa erityisesti kohonneen elintason mukanaan tuomia muutoksia, joiden nähdään olevan uhka romanikulttuurille. Kiertolaisuuden päätyttyäkin romanit asuivat yleensä köyhissä oloissa ja pienissä mökeissä. Silti useat haastatellut näyttävät ajattelevan, että romanielämä oli kuitenkin aiemmin nykyistä parempaa, eikä läheskään kaikkia muutoksia katsota hyvällä. ”Nykyään ne on niin ylellisiä, että ne ei enää pese käsillä astijoita kun niillä on astijakoneetkin nyt jo. Siitä vaan puuttuu, että ei syömäkonetta viellä tuu”, puhahtaa eräs haastateltu nainen. Hänen mukaansa romanit ovat nykyään laiskempia kuin ennen, eivätkä enää välitä tavoistakaan.<sup>278</sup> Monet arvostelevat myös sitä, että nykyään romanit asuvat ydinperheen kesken, eivätkä pidä entiseen tapaan huolta vanhuksista tilanpuutteeseen vedoten. ”Enne sopi semmoseen kymmenen, kahentoista neliön mökkii monta kymmentä ihmistä”, kertoo 1950-luvulla syntynyt nainen.<sup>279</sup> Samantapaisia lausuntoja löytyy monia, ja vaikka luvuissa saattaakin olla hieman liioittelua, on selvää, että aiemmin romanit asuivat huomattavasti ahtaammin kuin 1990-luvulla tai nykyään. Elintason kohoamiseen ja etenkin asuntojen suurenemiseen liittykin ROM-SF-aineistossa 1990-luvun lopulla esille tuleva ilmiö, jota ei ole vielä 1960-1970-lukujen romaninaihoituksissa lainkaan nähtävillä. Vaikka monien haastateltavien mielestä nuoret ovat unohtaneet tavat tai eivät halua noudattaa niitä, on osa haastateltavista myös sitä mieltä, että nuoret ovat muuttuneet liian konservatiivisiksi. Moni kommentoi tässä yhteydessä nimenomaan sitä, että enää nuoret eivät kehtaa jakaa samoja tiloja vanhempien kanssa, kuten aiemmin tehtiin, vaan ovat muuttuneet liiankin häveliäiksi.<sup>280</sup>

Vuonna 1999 haastateltu 41-vuotias nainen sanoo, että ennen vanhat ja nuoret pystyivät asumaan yhdessä, koska jokainen ”tiesi käytöstapansa”. Näin ollen vanhat antoivat nuorten olla rauhassa ja nuoret kunnioittivat vanhempia. Sopusäilyi, kun jokainen osasi tarpeen tullen katsoa toisalle niin, ettei häveliäisyyttä vaativiin asioihin kiinnitetty

---

<sup>277</sup> Esim. RN111/1971.

<sup>278</sup> ROM-SF 8/1999.

<sup>279</sup> ROM-SF 62/1999.

<sup>280</sup> ROM-SF 42/1998; ROM-SF 62/1999.

huomiota.<sup>281</sup> Samoilla linjoilla on toinen saman ikäluokan nainen, joka sanoo, ettei nykyään enää osata samalla lailla ”luonnollisesti” käyttäytyä. Vanhempien kanssa ei haluta asua samassa huoneessa, koska pelätään liiaksi häpeämiseen liittyvien normien rikkomista.<sup>282</sup> Samana vuonna haastateltu, noin 40-vuotias mies sanookin, että vanhojen ihmisten kohtaamisesta tehty tabu. Hänen mukaansa mökkiin mahtui ennen koko suku, kunhan vanhat vain menivät ensin nukkumaan, ja nuoret vasta sitten, kun valot oli sammutettu. Näköesteet eri sukupuolten ja nuorien ja vanhojen nukkumapaikkojen välillä takasivat sen, että jokainen onnistui säilyttämään yksityisyytensä. Samainen mies tosin myöntää ajattelevansa itsekin nykyään jo toisin, eikä hän itsekään haluaisi enää asua näin ahtaissa oloissa. Puhtaussäädösten noudattaminen on hänen mukaansa nykyään paljon helpompaa, kun asuminen on väljempää.<sup>283</sup>

Asumisen väljyyteen liittyy myös se, että käsitykset keittiön puhtaudesta ovat muuttuneet. Kuten aiemmin kerroin, on raskauden jälkeinen astioita ja ruokia koskenut kosketuskielto nykyään laajentunut koskemaan koko keittiötä. Tämä olisi aiemmin ollut monissa romanikodeissa käytännössä mahdotonta, sillä ne olivat usein vain yhden tai korkeintaan kahden huoneen mökkejä. Samalla tavoin on muuttunut myös ajatus keittiössä nukkumisesta. Monet kertovat, että aiemmin keittiössäkkin saatettiin nukkua: ”Se keittiökii kelpas nukkumapaikaks, se vaa siinä mihin päi panit jalkas. Ja keittiö on tänä päivänä pyhä paikka, siihe panna ovi kiinni”<sup>284</sup> Nykyään keittiössä nukkumista ei enää pidetä sopivana, eikä sinne voi mennä kuin täysissä pukeissa. Muutoin keittiön katsotaan likaantuvan, jolloin myös siellä valmistettava ruoka likaantuisi. Näin ei kuitenkaan haastateltujen henkilöiden mukaan ollut ennen: ”Aiemmin keittiössäkkin nukuttiin, eikä se siitä likaantunut. Ei tunnettukaan muutenkaa sellasta kuin likaantunut talo.”<sup>285</sup> Käsitystä kokonaisen huoneen tai asunnon likaantumisesta ihmettelee myös eräs 1910-luvulla syntynyt nainen: ”eihän kukaan seinillä kule, lattiallahan jokainen”. Hän epäilee myös, että osa nuoremmista romaneista sanoo talon olevan likaantunut, jotteivat joutuisi tarjoamaan vanhemmille romaneille ruokaa tai juomaa.<sup>286</sup> Käsitys likaisesta keittiöstä ei kuitenkaan ole vieras monille vanhemmillekaan romaneille. Esimerkiksi yhden haastattelemani naisen

---

<sup>281</sup> ROM-SF 69/1999.

<sup>282</sup> ROM-SF 38/1998.

<sup>283</sup> ROM-SF 67/1999.

<sup>284</sup> ROM-SF 15/1999.

<sup>285</sup> ROM-SF 12/1999.

<sup>286</sup> ROM-SF 36/1999.

isä ei käy lainkaan hänen kodissaan, koska ei voisi nauttia mitään keittiössä valmistettua. Keittiö on isän mielestä likainen, koska tytär on ollut siellä valkolaisvaatteissa.<sup>287</sup>

Sukupolvien välinen ero käyttäytymisnormeissa näkyy ROM-SF-aineistoon haastateltujen mukaan erityisesti vanhempien ja nuorempien välisessä kanssakäymisessä. Nuoret pitävät vastaajien mukaan liiankin tiukasti kiinni häveliäisyyttä koskevista normeista. ”Monesti mun toiset sanoo, että me hävetään ja mennään pois semmosissa asioissa, mitkä ei ole ees mustalaisuutta eikä häpeämisen vertasia”, kertoo haastattelun aikaan 24-vuotias nainen.<sup>288</sup> Sama ajatus on myös noin kuusikymmentävuotiaalla naisella: ”Eikä nuoriso enää tiijä, mikä on mustalaisuutta, ja mikä on häpiää, vaan ne häpiää semmosta, mitä ei tartte hävetä... Eikä ne paljon juttele vanhempien ihmisten kanssa”<sup>289</sup> Muutkin haastatellut harmittelevat sitä, etteivät nuoret romanit enää heidän mukaansa uskalla juuri keskustella vanhempien kanssa, eivätkä mielellään vietä aikaa samoissa paikoissa. Nuorten ajatellaan olevan liian häveliäitä ja varovaisia, sekä pitävän liian tiukasti kiinni käyttäytymissäännöistä. ”Ne on menny vähän yli siinä (tapojen noudattamisessa)”, sanoo eräs 75-vuotias mies.<sup>290</sup> Tai kuten toinen, hieman nuorempi mies asian ilmaisee: ”Nuoret naiset on ko vanhoja mummoja!”<sup>291</sup> Myös Markkanen on huomannut saman ilmiön omissa haastatteluissaan. Hänen aineistostaan käy ilmi, että monien vanhempien romanien mielestä nuoret nykyään joko häpeävät väärin, vääriä asioita, tai häpeävät liikaa.<sup>292</sup>

Sukupolvien väliset erot tapojen noudattamisessa ja puhtauskäsitksissä saattavat johtua paitsi elinolosuhteiden muutoksesta, myös siitä, että vanhemmilla sukupolvilla pyhiksi koettujen seikkojen korostus on jakautunut eri tavoin. Aiemmin romaniyhteisön rajoja merkitseviä etnisyyttä, kieltä, tapoja ja pukeutumista pidettiin yhtä tärkeinä, jolloin minkään asema ei erityisesti korostunut romaniutta määriteltäessä. Nykyään puhtaustapojen aiempaa korostuneempi merkitys on johtanut normien tiukempaan tulkintaan ja noudattamiseen. Tämä on osittain johtanut myös erityisesti naisten käytöksen lisääntyneeseen tarkkailuun, sillä puhtaussäännöksistä, samoin kuin pukeutumiseen liittyvistä normeista monet vaikuttavat erityisesti nuorten naisten elämään.

---

<sup>287</sup> KP 9.12.2015.

<sup>288</sup> ROM-SF 21/1999

<sup>289</sup> ROM-SF 18/1999.

<sup>290</sup> ROM-SF 36/1999.

<sup>291</sup> ROM-SF 23/1999.

<sup>292</sup> Markkanen 2003b, 46–47.

Jos ajatellaan, kuten Durkheim, että naiset ovat miehiä enemmän profaanien asioiden ja ilmiöiden piiriin kuuluvia, selittyvät naiseuteen liittyvät kosketuskiellot tällä. Asia ei kuitenkaan lähemmin tarkasteltuna ole aivan näin yksinkertainen.

Kuten edellä esitetystä käy ilmi, Suomen romaneilla ajatus tai tunne pyhästä kohdistuu nimenomaan romaniyhteisöä rajaaviin ja sen muista erottaviin tekijöihin, eli viime kädessä romaniyhteisöön itseensä. Edellä esiteltyjen tutkijoiden näkemykset pyhästä yhteisön kuvana pitävät tässä suhteessa paikkansa. Kuitenkin, jos tarkastellaan romaniyhteisön rajoja kuvaavia tekijöitä, monet niistä liittyvät erityisesti naiseuteen. Oikeanlainen pukeutuminen ja normien mukaisen käytöksen hallitseminen ovat tärkeitä miehille, mutta vielä merkittävämpiä naisille. Naiset ovat myös merkittävässä roolissa perinteen välittämisessä seuraaville sukupolville ja näin ollen erittäin tärkeä osa romaniyhteisöä. Jos siis romaniyhteisö on pyhä, ja naiset tärkeä osa yhteisöä, ei voida ajatella, että naiseuteen liittyvät seikat olisivat potentiaalisesti vaarallisia juuri profaaniutensa vuoksi. Naiseuteen liittyvät seikat kuuluvatkin Söderblomin pyhän kahtalaisen luonteen mukaisen jaon negatiivisen, likaavan pyhän alueelle. Naisen hedelmällisyyteen liittyvät normit ja tavat eivät muodosta mitään erillistä, saastuttavaa profaania aluetta, jolta pyhää tulisi suojella, vaan päinvastoin toisen puolen yhteisön jakamasta pyhäkäsituksesta. Negatiivinen ja positiivinen pyhä muodostavat yhdessä sen yhteisölle pyhän kokonaisuuden, joka tulee pitää erillään profaaneista asioista.

Saastumisen pelko koskee silti enemmän puhtaina pidettyjä asioita. Koska kieli, puhtaussäännökset, etnisyys ja romanityylinen pukeutuminen kuuluvat positiivisen pyhän alueelle, pyritään niitä erityisesti suojelemaan profaaneilta vaikutuksilta. Profaania edustavat sellaiset henkilöt, jotka eivät kuulu yhteisön sisäpiiriin. Tämä selittää esimerkiksi sen, että romanikieltä ei ole haluttu opettaa yhteisöön kuulumattomille, eivätkä kaikki romanivanhemmat ole halunneet lastensa oppivan sitä koulussa. Painetut koulu- tai sanakirjat ovat olleet monelle vanhemmalle romanille kauhistus, koska niiden avulla kuka tahansa yhteisöön kuulumaton voi opetella romanikieltä. Näin romaneilta poistuu valta päättää yhdestä merkittävästä yhteisön pyhänä pitämästä asiasta. Pukeutuminen ja puhtaussäännökset sen sijaan ovat suuremmissa määrin pysyneet romaniyhteisön omaisuutena, joten on ymmärrettävää, että painopiste on siirtynyt enemmän niiden suuntaan.

## 5.5 Yhteisöllisyys

### 5.5.1 Rajoja yhteisön sisällä

Edellisessä osiossa käsitellyt, romaniyhteisöä rajaavat tekijät liittyvät nimenomaan rajoihin yhteisön ja ulkopuolisten välillä. Asiaa voidaan kuitenkin lähestyä myös yhteisön sisäpuolisen yhteisöllisyyden näkökulmasta, sillä samojen kategorioiden kautta tehdään erotteluja myös yhteisön sisäpiiriin kuuluvien henkilöiden välille. Kieli, etnisyys, tapojen tuntemus ja pukeutuminen määrittelevät sen, kenet voidaan laskea sisäpiiriin, eli romaniyhteisöön, kuuluvaksi. Tämän lisäksi niiden kautta määritellään myös sekä henkilöiden että sukujen ”mustalaisuutta”. Vaikka ensisijainen, territoriaalisuuden kautta ymmärretty raja kulkeekin yhteisön ja ulkopuolisten välillä, eivät kaikki sisäpiiriläisetkään ole samalla viivalla. Suurinta arvostusta yhteisön sisällä nauttivat sellaiset henkilöt, joissa ideaalisen romaniuden katsotaan ilmenevän selvimmin.

Ihanteellinen romani olisi näin ollen henkilö, joka puhuu äidinkielenään romanikieltä, pukeutuu romanivaatteisiin sekä noudattaa puhtaussäännöksiä, ja jonka suvussa ei ole lainkaan valkolaisia. Tätä ihannetta käytetään mittarina arvioitaessa kunkin yhteisön jäsenen romaniutta. Durkheimin mukaan kussakin yhteisön jäsenessä on pieni osa koko yhteisön voimasta, eli pyhästä. Mitä paremmin henkilö vastaa yhteisön luomia ideaaleja, sitä ”pyhempanä” häntä pidetään.<sup>293</sup> Mitä paremmin siis romaniyhteisön jäsen vastaa ihannekuvaa täydellisestä romanista, sen arvostetumpi hän on yhteisön silmissä.

Kuten territoriaalisuuden kohdalla, myös romani-ihanteeseen vaikuttavista tekijöistä tärkeimmäksi on muodostunut romanitapojen tuntemus. Puhtaussäännösten noudattaminen on useiden haastateltujen mielestä todella olennainen seikka, ja jos puhtauteen liittyviä tapoja ei hallitse, eivät muutkaan seikat välttämättä auta sisäpiiriin pääsemisessä. ”Ei ihminen oo mustalainen, jos sillä musta pää on... Ja mustalaisvaatteet, ei silti oo mustalainen.”, sanoo eräs vuonna 1999 haastateltu nainen.<sup>294</sup> ”Ei ne hameet mustalaista tee”, totesivat puolestaan havainnoimani naiset keskustellessaan vastikään romanihameisiin pukeutuneesta nuoresta naisesta, joka oli rikkonut puhtaussäännöksiä

---

<sup>293</sup> Durkheim 1980, 134.

<sup>294</sup> ROM-SF 18/1999.

kiipeämällä talon yläkertaan isänsä läsnä ollessa.<sup>295</sup> Näissä esimerkeissä puhtauden säilyttäminen normien mukaisen käyttäytymisen kautta menee siis pukeutumisen ja jopa etnisyyden edelle.

Vanhempien ihmisten arvostaminen romanikulttuurissa liittyy myös romani-ideaaliin ja sen toteutumiseen. Vanhojen henkilöiden ajatellaan tuntevan romanitavat parhaiten, ja heitä pidetään muutenkin ”aidompina” romaneina kuin nuorempia. Näin romaniyhteisön pyhydestä isompi osa liittyy vanhempiin ihmisiin, ja heitä tulee tämän vuoksi kunnioittaa. Romaniyhteisö on muutenkin voimakkaasti hierarkkinen, josta enemmän seuraavaksi.

### **5.5.2 Suomen romanien sosiaalinen hierarkia**

Perheen, suvun tai koko romaniyhteisön jäsenten välisiä suhteita määrittelee yhteisön jokaisen jäsenen sosiaalinen asema suhteessa muihin ryhmään kuuluviin. Hierarkian eri portaille kuuluvien henkilöiden välinen kanssakäyminen on monien normien säätelemää, ja määrittää näin käyttäytymistä jokapäiväisissä tilanteissa. Hierarkiaan liittyviä asioita ei erikseen opeteta lapsille tai yhteisöön liittyville henkilöille, vaan sosiaaliseen kanssakäymiseen liittyvien tapojen ajatellaan tulevan luonnostaan. Lapset siis oppivat toivotunlaisen käytöksen seuraamalla vanhempien ihmisten toimintaa.

Hierarkiaan liittyvistä asioista ei välttämättä puhuta mielellään muillekaan. Viljasen mukaan kielen ja rituaalien lisäksi myös romanien sosiaalinen järjestys kuuluu salassa pidettävien asioiden joukkoon, eikä siihen liittyviä asioita ole saanut paljastaa yhteisön ulkopuolisille.<sup>296</sup> Arvojärjestys kytkeytyykin kiinteästi muihin romanikulttuurin piirteisiin. Hierarkia nimittäin rakentuu saastuttavuuden periaatteen mukaisesti siten, että ylimpänä ovat puhtaimmiksi katsotut, ja alimpana puolestaan ne, joilla on potentiaalisesti suurin mahdollisuus tartuttaa epäpuhtautta ympäristöönsä. Vaikka puhtauteen liittyvät säännökset koskevat romaniyhteisössä molempia sukupuolia ja kaikkia yhteisön

---

<sup>295</sup> KP 3.1.2014.

<sup>296</sup> Viljanen-Saira 1979, 7.

täysvaltaisia jäseniä iästä riippumatta, ovat hedelmällisessä iässä olevat naiset kaikkein suurimman tarkkailun alaisina.<sup>297</sup>

Sukupolvien ja sukupuolten välisessä hierarkiassa vanhemmat tulevat siis ennen nuorempia ja miehet ennen naisia. Näin ollen hierarkian alimpana ovat nuoret, hedelmällisessä iässä olevat naiset. Kuten monissa muissakin sellaisissa yhteisöissä, joissa puhtauden varjelu ja epäpuhtauden välttäminen ovat muodostuneet merkittäviksi normistoa muokkaaviksi tekijöiksi, myös romaniyhteisössä nuorille miehille suodaan huomattavasti enemmän vapauksia kuin nuorille naisille.

Koska pyrkimys rituaalisessa mielessä puhtaiden ja epäpuhtaiden asioiden pitämisestä erillään on suomalaisen romanikulttuurin merkittävin normeja muokkaava tekijä, on tietysti ymmärrettävää, että juuri nuorten naisten käytös on suurennuslasin alla. Koska suurin osa puhtautta koskevista käsityksistä liittyy nimenomaan naiseuteen ja naisten hedelmällisyyteen, voivat nuoret naiset potentiaalisesti myös liata kaikkein eniten. Siinä missä vanhempien ihmisten ja miesten on tarkkailtava omaa käytöstään erityisesti vain joidenkin henkilöiden läsnä ollessa, täytyy nuorten naisten osata noudattaa monenlaisia tapoja ja varokeinoja suhteessa sekä kaikkiin miehiin että itseään vanhempiin naisiin. Etenkin hameiden helmojen kanssa on oltava varovainen, jottei epäpuhtaus tartu esimerkiksi esineisiin tai muiden vaatteisiin. Kuten aiemmin mainitsin, heitetään likaantuneet asiat ja esineet pois, koska epäpuhtautta ei voi enää poistaa. Näin toimitaan myös esimerkiksi silloin, jos nuori nainen on istunut vanhemman henkilön tai miehen vuoteella. Jopa koko sänky patjoineen ja vuodevaatteineen saatetaan heittää pois, vaikka nykyään monet tulkitsevat sääntöä väljemmin, ja katsovat, että esimerkiksi päiväpeiton pois heittäminen riittää.<sup>298</sup>

Jako ruumiin puhtaaseen ylä- ja saastaiseen alapuoleen näkyy myös sukupolvien välisessä kanssakäymisessä. Nuoremmat romanit eivät esimerkiksi voi asua vanhempien yläpuolella, eivätkä myöskään asettua missään tilanteessa sillä tavoin, että olisivat fyysisesti vanhempia ihmisiä korkeammalla. Vanhemmat ihmiset kulkevat aina ylöspäin mentäessä portaissa ensin ja vaikkapa monikerroksisissa kauppakeskuksissa nuoremmat siirtyvät pikaisesti alempiin kerroksiin, jos näkevät rakennuksessa vanhempia romaneja.

Seksuaalisuuden vaikutus sosiaaliseen asemaan näkyy nuorten naisten muita heikomman sosiaalisen statuksen lisäksi esimerkiksi siinä, että vaihdevuodet ohittaneet

---

<sup>297</sup>Esim. Viljanen 2012, 394; Markkanen 2003a, 145; 164–165.

<sup>298</sup> KP 12.12.2013.

naiset kohoavat hierarkiassa korkeammalle, jopa nuorten miesten yläpuolelle.<sup>299</sup> Alle murrosikäisiltä lapsilta puhtauden vaalimista ei myöskään vaadita, vaikka lapset usein alkavatkin jo varhain jäljitellä vanhempien käytöstä. Pienet lapset jäävät normijärjestelmän ulkopuolelle, eivätkä siten ole myöskään yhteisön täysivaltaisia jäseniä. Lapsia pidetään siis murrosiän alkuun saakka puhtaina, eivätkä he voi liata asioita. Poikkeuksena tästä ovat aivan pienet vauvat, joita fyysiset välttämissäännöt koskevat äidistä synnytyksessä tarttuneen saastaisuuden vuoksi, kuten aiemmin mainitsin.

Lukuisista esimerkeistä huolimatta hedelmällisyys ja hedelmällisessä iässä olevan naisen potentiaalinen saastuttavuus ei kuitenkaan ole ainoa romaniyhteisön sisäistä hierarkiaa määrittävä tekijä, eivätkä hierarkkiset rajat kulje ainoastaan sukupolvien välillä. Vanhempien ihmisten kunnioittamiseen liittyvät normit tulevat usein esille myös samaa sukupolvea ja samaa sukupuolta edustavien sisarusten välillä, jos heillä on ikäeroa viisikin vuotta. Tällöin esimerkiksi kaksi 'hameet laittanutta' siskosta eivät ole hierarkkisesti samassa asemassa, vaikka ovatkin molemmat yhteisön täysivaltaisia jäseniä, vaan nuoremman siskon tulee periaatteessa kunnioittaa vanhempaa kuten muitakin vanhempia ihmisiä.<sup>300</sup> Romanien väliset hierarkkiset suhteet ovat siis enemmän monisyisiä kuin ainoastaan hedelmällisyyteen liittyviä, vaikka fertiliteetti suurta osaa näytteleeekin. Naiset eivät esimerkiksi kohoa koskaan hierarkiassa ylimmiksi, vaikka sosiaalinen asema vanhuuden myötä nouseekin. Statukseen vaikuttavat iän ja sukupuolen lisäksi myös muut tekijät, kuten romani-ideaalin toteutuminen henkilön elämässä ja olemuksessa.

### 5.5.3 Romanius synnynnäisenä

Romanilasten oletetaan oppivan sekä yhteisön hierarkiaan että muuhun tapanormistoon liittyvät asiat itsestään, ilman neuvomista. Vaikka lapsilta ei vaaditakaan sääntöjen mukaista käytöstä, alkavat he usein noudattaa puhtauteen liittyviä tapoja jo varhain. Puhtauteen liittyviä normeja ei romanien mukaan erityisesti opeteta kellekään, vaan lapset oppivat kuhunkin tilanteeseen ja sosiaaliseen suhteeseen liittyvän oikeanlaisen käytöksen muiden esimerkin kautta. ”Mustalaisii ei kouluteta, eikä neuvota, siihe pitää kasvaa”,

---

<sup>299</sup> Esim. RN143/1971.

<sup>300</sup> Viljanen 2012,

sanoo eräs noin viisikymmentävuotias nainen.<sup>301</sup> Se, ettei tapoja opeteta, vaan ne opitaan katsomalla ja kuuntelemalla, nousee esille kaikissa aineistoissani.<sup>302</sup> Myös romaninaiset, joiden kanssa asiasta keskustelin, kertoivat, että sovelias käytös oli opittu pääasiassa muutamaa vuotta vanhemmilta naispuolisilta sukulaisilta, vanhempien kanssa asiasta ei ollut puhuttu.<sup>303</sup> Hieman vanhemmat, samaan sukupolveen kuuluvat tutut lienevätkin merkittävässä roolissa, vaikka osa haastatelluista sanookin romanien osaavan tavat luonnostaan ja ilman minkäänlaista neuvomista: ”Ja tavat ja niihin liittyvät toimet tulee itsestään, ei niitä tarvii kellekää kouluttaa, kaaleille tulee itestään kaikki tommonen”<sup>304</sup>

Se, ettei tapoja haluta opettaa, selittyy sillä, että romanien sosiaaliseen hierarkiaan liittyvien normien mukaisesti eri-ikäisten ihmisten ei ole sopivaa puhua tälle alueelle kuuluvista asioista keskenään, eri sukupuolta edustavista henkilöistä puhumattakaan. Koska aikuisuuden saavuttaneilta yhteisön jäseniltä kuitenkin vaaditaan normiston asianmukaista tuntemusta ja sen mukaista käytöstä, saattavat nuoret toisinaan turvautua jonkun muutamaa vuotta vanhemman ystävän tai perheenjäsenen neuvoihin ollessaan epävarmoja sopivasta käytöksestä jossakin tilanteessa. Samalla tavalla neuvoa voidaan kysyä oman sukupuolen ja ikäluokan edustajilta myös aikuisiällä, jos kaikki tavat eivät syystä tai toisesta ole itselle tuttuja.<sup>305</sup> Neuvoja ei kuitenkaan mielellään kysytä, ja useat haastatellut korostavat tapojen ”luonnollista” osaamista, jota pidetään usein aidon romaniuden merkinä.<sup>306</sup>

Romanien haastatteluissa nousee jatkuvasti esille romaneiden yhtenäisyyden ja samankaltaisuuden korostus ja samalla tiukkakin rajanveto muihin, yleensä kantasuomalaisiin. Useista haastatteluista käy selkeästi ilmi, että romanit pitävät oman etnisen ryhmänsä edustajia perustavalla tavalla erilaisina kuin muita ihmisiä. Erityisen selvästi asian ilmaisee eräs vuonna 1999 haastateltu romanimies: ”Ei mustalaiset ole samanlaisia kuin suomalaiset. Suuri virhe on mennä sanomaan, että mustalaiset on samanlaisia kuin muutki ihmiset”. Hänen mukaansa mustalaisuus on ”tunne ja sydämen asia”, jotakin sellaista perustavaa laatua olevaa, jonka kautta ymmärretään koko

---

<sup>301</sup> ROM-SF 18/1999.

<sup>302</sup> Esim. RN86/1970; RN153/1971; ROM-SF 62/1999.

<sup>303</sup> KP 12.12.2013; KP 28.3.2015.

<sup>304</sup> ROM-SF 27/1998.

<sup>305</sup> KP 12.12.2013.

<sup>306</sup> Esim. ROM-SF 38/1998; ROM-SF 24/1999.

ympäröivää todellisuutta.<sup>307</sup> Romaniuden ajatellaan olevan paitsi täysin erilaista, myös selkeästi parempaa kuin valkolaisuuden: ”Mustalaiselämä ja mustalaisyhteiskunta, siinä on jotaki sellasta henkistä pääomaa, että ei kaajeet siihen pääse milloinkaan”<sup>308</sup>

Romanit arvostelevat valtaväestöä erityisesti vanhuksien ja muiden heikossa asemassa olevien huonosta kohtelusta: ”Suomalaiset työntävät köyhät, sairaat, vanhat ja heikot laitoksiin”.<sup>309</sup> Monella on myös selkeä näkemys romanien ja valtaväestön eroista. ”Eihän suomalaisella ole tunteita”<sup>310</sup>, saatetaan todeta aivan kuin yleisesti tunnettuna tosiasiana. Oletetut erot romanien ja muiden ihmisten välillä ovat vaikuttaneet myös siihen, että avioliittoa tai läheisiä ystävyysuhteita romanien ja suomalaisten välillä on toisinaan pidetty mahdottomina. Esimerkiksi vuonna 1999 nauhoitetussa haastattelussa käydään keskustelua aiheesta, jolloin haastattelija sanoo: ”Ja olen sanonu nuorille lapsilleni aina, että ko ette vaa kaajeisii mee. Että vaikka kuinka huono mustalainen. Kun se on vaa toinen mustalainen.” Haastateltava myötäilee ja sanoo olevansa samaa mieltä. ”Huonokin” romani on parempi vaihtoehto kuin yksikään ryhmän ulkopuolelta tuleva.<sup>311</sup> Eräs 36-vuotias nainen puolestaan kertoo, kuinka ”ei voinut sietää kaajeita” ennen uskoaan. Lapsena häntä oli kielletty leikkimästä muiden kuin romanilasten kanssa. Hän kertoo myös, ettei hänellä edelleenkään ”ole ystäviä kaajeissa, kun ne on niin erilaisia”.<sup>312</sup> Toinen, 26-vuotias nainen sanoo, että hänellä on kyllä valtaväestöön kuuluvia tuttuja, mutta ei kovin läheisiä. Erilaisuus estää hänen mukaansa läheisemmän kanssakäymisen: ”Se ei oo niin itsetään selvää kaaleilla, että pystyy kommunikoimaan niinku kaajeitten kanssa”.<sup>313</sup> Nekin, jotka pitävät ystävyysuhteita valtaväestön edustajien kanssa hyvänä asiana, näkevät usein merkittävän eron suomalaisten ja romanien välillä: ”On, tosi ystäviä on. kaajeissa. Vaikka eihän ne samalla tavalla...”<sup>314</sup>

---

<sup>307</sup> ROM-SF 3/1999.

<sup>308</sup> ROM-SF 24/1999.

<sup>309</sup> ROM-SF 68/1999.

<sup>310</sup> ROM-SF 18/1999.

<sup>311</sup> ROM-SF 68/1999.

<sup>312</sup> ROM-SF 30/1998.

<sup>313</sup> ROM-SF 2/1999.

<sup>314</sup> ROM-SF 33/1998.

Myös parisuhteita romanien ja valkolaisten välillä on pidetty häpeällisinä ja ”likaisina”<sup>315</sup> Kuitenkin avioliittoja romanien ja valtaväestöön kuuluvien välillä on ollut jo vuosisatojen ajan. Kaikki eivät myöskään paheksu niitä samalla tavoin, etenkin, jos sukuun tai perheeseen ulkopuolelta tullut henkilö opettelee romanitavat. Eräs 80-vuotias nainen kertoo, että kautta aikojen valkolaisten kanssa on menty naimisiin, mutta aiemmin ei ehkä kovin avoimesti, koska sitä on pidetty häpeänä. Hänen veljen poikansa sen sijaan eivät piilotelleet valkolaisvaimojaan, ja nykyään vaimot ovat suvun tärkeitä jäseniä. Haastattelun omilla pojilla on myös valkolaisvaimot, ja ”hyvät vaimot ovatkin”.<sup>316</sup> Hyväksyminen riippuu siis mitä suurimmissa määrin siitä, sukuun tulleen henkilön halukkuudesta opetella puhtausnormiston vaatimat tavat. Monet kehuvat nimenomaan miniöitä, jotka osaavat käyttäytyä kauniisti romanitapojen mukaisesti.<sup>317</sup> Silti joukossa on myös niitä, joiden mielestä romanien tulisi solmia parisuhteita ainoastaan yhteisön sisällä. Tätä perustellaan muun muassa juuri sillä, että tavat täytyy osata ”luonnostaan”.<sup>318</sup>

Raja sisäpiiriläisten ja ulkopuolisten välillä kulkee Suomessa siis yleensä romanien ja valtaväestön välillä. Tällöin etnisuus ja sen vaaliminen tulevat esille romaniyhteisön muista erottavana tekijänä. Toisinaan rajoja vedetään myös muiden maiden romaniyhteisöihin tai esimerkiksi suomalaisten romanisukujen välille, mutta tällöin ei ole kyse niinkään perustavaa laatua olevan erilaisuuden korostamisesta. Sen sijaan näissä tapauksissa vertaillaan eri romaniryhmittymien tai henkilöiden onnistumista aidon romaniuden ilmaisemisessa.

Aitoon romaniuteen liittyvinä luonteenpiirteinä pidetään aineistossani siveyttä, puhtautta ja lämmintä suhtautumista perheen ja suvun jäseniin, sekä erityisesti vanhempien ihmisten kunnioittamista.<sup>319</sup> Romanikulttuurin tapojen noudattamisen katsotaan ilmentävän näitä piirteitä, ja elinolosuhteiden muutoksen myötä pelko aidon romaniuden menettämisestä oli selvästi läsnä monissa vastauksissa. Romanikulttuurin katoamisesta puhuvat haastateltavat niin 1960-luvulla kuin 2000-luvullakin, ja huolenaiheet näyttävät pysyneen huomattavan samanlaisina näiden vuosikymmenten ajan. Nuoriso ei monien vanhempien mielestä osaa enää ”luonnollisesti” noudattaa romanitapoja

---

<sup>315</sup> Markkanen 2003a, 164.

<sup>316</sup> ROM-SF 53/1999.

<sup>317</sup> RN70/1969.

<sup>318</sup> Esim. ROM-SF 68/1999.

<sup>319</sup> Esim. ROM-SF 3/1999; 18/1999; 39/1998.

1960-luvulla.<sup>320</sup> Kun parjatut 1960-luvun nuoret puolestaan ovat 2000-luvun vaihteessa varttuneempia, on heidän mielestään nykynuoriso jälleen piloilla.<sup>321</sup> Kuitenkin kaikkien haastateltavien näkemykset romanitavoista, aidosta romaniudesta, pukeutumisesta ja muista kulttuuriin liittyvistä piirteistä ovat huomattavan samanlaisia vuosikymmenestä riippumatta.

Koko romanikulttuurin katoamisen lisäksi pelätään myös muuttuvan yhteiskunnan ja uusien elämäntapojen mahdollisia vaikutuksia omaan tai perheenjäsenten, erityisesti lasten romaniuteen. Useat haastatellut henkilöt kertovat, kuinka heitä itseään on lapsina kielletty leikkimästä muiden kuin romanilasten kanssa, tai kuinka he itse ovat rajoittaneet lastensa ystävyysuhteita. Omien lasten toivotaan pysyvän ”mustalaisina”, eikä ei-romanien kanssa seurustelua pidetä välttämättä hyvänä asiana.<sup>322</sup>

Erityisesti koulutukseen ja koulunkäyntiin on liittynyt paljon epäluuloja. Vielä vuonna 1998 haastattelussa eräs noin 70-vuotias nainen toteaa kaikkien lukutaitoisten romanien olevan ”kaajeenmoisia”, eli lukutaito muuttaa hänen mukaansa romanit valkolaisten kaltaisiksi.<sup>323</sup> Eräs miespuolinen haastateltava puolestaan kertoo, kuinka hän tätinsä luona asuessaan kävi koulua ja menestyi opinnoissaan. Aluksi täti itsekin kannusti koulunkäyntiin, mutta alkoi pian huomautella pojan muuttuneen kaajeenmoiseksi, ja puhuvan niin kuin suomalaiset. Koulussa käytetyt sanat ja kieli olivat tarttuneet, ja pian tämän jälkeen koulunkäynti saikin jäädä. Valinta oli miehen itsensä, ja vaikka hän pitikin koulunkäynnistä, piti hän sen hyötyjä haittoja suurempina: ”Se (koulunkäynti) tarkoitti, et mää oisin kouluttautunu omasta yhteisöstä pois”

Läheskään kaikki eivät kuitenkaan jaa käsitystä koulutuksen vahingollisuudesta romanikulttuurille. ”Nää jotkut kulttuuri-intoilijat, jotka ei välttämättä tiä ees, mitä se tarkoittaa, niin näkivät sen jossakin vaiheessa hurjana uhkana, et nyt meidän lapsista tuleekin kaajeita, kun ne rupeaa käymään kouluu”<sup>324</sup> Kyseisen henkilön mielestä romanius ei noin vain katoa, kunhan romanit itse muistavat pitää kiinni romanikulttuuriin liittyvistä piirteistä, toisin sanoen romanien moraalista.

---

<sup>320</sup> Esim. ROM-SF 38/1998.

<sup>321</sup> Esim. ROM-SF 18/1999; ROM-SF 30/1998.

<sup>322</sup> Esim. ROM-SF 30.

<sup>323</sup> ROM-SF 38.

<sup>324</sup> ROM-SF 25/1998.

## 5.5.4 Moraali

Aiemmin käsitellyn negatiivisen kultin ja tabuihin liittyvän välttämiskäyttäytymisen lisäksi Durkheim kirjoittaa positiivisesta kultista. Durkheimin mukaan negatiivinen kultti luo edellytykset positiiviselle kultille, sillä se saa ihmisen lähestymään pyhää, ja välttämään saastaisuutta.<sup>325</sup> Hänen mukaansa positiivisen kultin perimmäisenä tarkoituksena on alun perin ollut toteemiryhmän lisääntyminen ja sen kautta yhteisön säilyminen. Positiivisessa kultissa yhteisö siis pyrkii varmistamaan jatkuvuutensa erilaisten rituaalien avulla.<sup>326</sup>

Durkheimin mukaan positiivisen kultin yksi tärkeimmistä tehtävistä on kulttiin osallistuvien yhteisen moraalin herättäminen ja vahvistaminen. Kulttiin osallistuminen ja siihen liittyvien normien noudattaminen aiheuttaa hänen mukaansa moraalista hyvänolon tunnetta, joka vahvistuu aina, kun normeja noudatetaan.<sup>327</sup> Tässä onkin Durkheimin mukaan uskonnollisten ilmiöiden todellinen voima. Moraalikäsitykset ovat lähtöisin yhteisöstä itsestään, ja uskonnollisten rituaalien herättämän moraalisen hyvänolontunteen vahvistamisen kautta myös yhteisö voimistuu. Jaetut moraalikäsitykset ja niihin liittyvät normit vahvistavat yhteisön koheesiota ja sitovat sen jäsenet yhtenäiseksi ryhmäksi. Jotta yhtenäisyys voitaisiin saavuttaa, on ensisijaisen tärkeää, että kaikki ryhmän jäsenet toimivat samojen normien mukaan ja ilmentävät niitä samanlaisten materiaalistien ilmenemismuotojen kautta. Riittien ulkonaisella muodolla ei sinänsä ole juuri merkitystä, vaan ne voivat muotoutua millaisiksi tahansa. Merkityksellistä on ainoastaan se, että ryhmän jäsenet ovat yksimielisiä rituaalien merkityksestä ja paremmuudesta muiden yhteisöjen vastaaviin nähden.<sup>328</sup>

Myös Douglas yhdistää saastumisen ajatuksen ja moraalikäsitykset. Hänen mukaansa saastumisen ja moraalin välillä on selkeä kytkös, mutta yhteys ei ole niin suoraviivainen kuin miltä aluksi saattaa näyttää. Puhtaus on hänen mukaansa poikkeuksetta myös moraalisesti hyvää, mutta epäpuhtaan ja moraalisesti arveluttavan välinen yhteys ei ole aivan näin selkeä. Saastumissäännöt eivät siis täysin vastaa moraalisääntöjä.<sup>329</sup>

Esimerkiksi aiemmin käsitellyt synnyttämiseen liittyvät moninaiset normit eivät suoraan

---

<sup>325</sup> Durkheim 1980, 277.

<sup>326</sup> Durkheim 1980, 291.

<sup>327</sup> Durkheim 1980, 320-322.

<sup>328</sup> Durkheim 1980, 324; 341-342.

<sup>329</sup> Douglas 2000, 200.

vastaa moraalisääntöjä, sillä yhteisön jatkuvuuden kannalta synnyttäminen on välttämätöntä, eikä saastumista näin ollen voida välttää. Synnytyksen aiheuttama epäpuhtaus ei siis välttämättä kerro mitään tuoreen äidin moraalista arvosta. Sen sijaan synnytyksen jälkeiseen aikaan liittyvien puhtaussäännösten tarkoituksellista rikkomista pidettäisiin osoituksena henkilön heikosta moraalista.

Pyhinä pidettyjen asioiden kautta ei mitata ainoastaan henkilöiden tai yhteisöjen tietämystä romanikulttuurin piirteistä, vaan aidon romanin käsitteeseen liittyy voimakkaasti myös ajatus moraalista ja moraalisuudesta. Kielen kuihtuminen, romanivaatteista luopuminen ja erityisesti perinnäistapojen katoaminen nähdään selkeästi moraalin heikentymiseen johtavina tekijöinä. Etenkin romanikielen heikentynyt asema huolestuttaa monia aineistoani varten haastateltuja henkilöitä, joiden mukaan kielen lopullinen kuolema tarkoittaisi kuolemaa myös isolle osalle romanikulttuuria. Kielen rappeutumisesta nähdään seuraavan kulttuurin rappeutumista, jonka taas ajatellaan johtavan moraalin rappeutumiseen.<sup>330</sup> Tapojen unohtaminen johtaa siis moraalittomaan käytökseen, kuten siveettömään pukeutumiseen.<sup>331</sup>

Useat haastatellut romanit sanovat, että romanielämästä luopumisella on monenlaisia negatiivisia seurauksia. Tavoista luopuminen ja kaajeelliseen elämään siirtyminen johtavat onnellisuuden menettämiseen ja toisista huolehtimisen ja välittämisen lakkaamiseen. Yleisimmin mainittu tapojen ja romaniuden unohtamisesta seuraava negatiivinen vaikutus on aineistossani huumeiden ja ylipäätään päihteiden käyttö.<sup>332</sup> Myös yhteisöllisyyden katoamisesta ja yhteisön turvan menettämisestä puhutaan useaan otteeseen.<sup>333</sup> Ideaalien romaniuden noudattaminen yhdistetään myös moraaliseen hyvyyteen, jolloin romanitavoista, pukeutumisesta ja kielestä luopuminen johtaa väistämättä myös moraalin rappioon. Moraalin heikkeneminen taas aiheuttaa monenlaisia ongelmia ja vaikeuksia. Pyhien asioiden hylkääminen johtaa siten monin tavoin haitallisiin seurauksiin ja ylipäätään epäonnistumiseen elämässä.

Vielä vuonna 1970 eräs haastateltu nainen kertoo, että aiemmin romanitapojen rikkojia saatettiin jopa pahoinpidellä.<sup>334</sup> Myös väärintekijöiden sulkeminen yhteisön ulkopuolelle mainitaan joissain haastatteluissa. Nykyään tällaiseen ei enää juuri

---

<sup>330</sup> Esim. ROM-SF 50/1999; ROM-SF 2/1999.

<sup>331</sup> Esim. ROM-SF 1/1999.

<sup>332</sup> Esim. ROM-SF 37/1998; 48/1998; 66/1999; ROM-SF 23/1999.

<sup>333</sup> Esim. ROM-SF 60/1999; ROM-SF 2/1999.

<sup>334</sup> RN89/1970.

törmää, eivätkä aidon romaniuden menettämisen ja heikon moraalin seuraukset ole näin suoraviivaisia, vaan seurauksina pidetään nimenomaan henkilön vaikeuksia elämässä ylipäättään. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että moraalitapojen noudattaminen olisivat ainoastaan yksilön oma asia, vaan toisten käytöstä ja pukeutumista seurataan ja arvioidaan usein hyvinkin tarkasti. Osa haastatelluista on myös sitä mieltä, että tapojen noudattamista vahditaan nykyään romaniyhteisön sisällä tarkemmin kuin aiemmin. Erään miehen mukaan aiemmin ”Ol enemmän mustalaisuutta ja aitoutta, ja mustalaisuus oli kuitenkin elämistä ja olemista, ja ei siellä suurennuslasin kanssa katottu, et tekikö se virheen”.<sup>335</sup>

Koska moraalitapojen liitetään niin voimakkaasti nimenomaan romanitapoihin, on selvää, että romaneita ja yhteisön ulkopuolisia koskevat säännöt nähdään erilaisina. Romanielämän erityispiirteineen katsotaan sopivan romaneille ja suomalaiselämän suomalaisille. Yhteisöön kuulumattomilta romanisääntöjen noudattamista ei vaadita eikä toivota, ja esimerkiksi romaniasuun liittyvät peittävyden vaatimukset nähdään ainoastaan romaneja koskeviksi. Esimerkiksi omaa pukeutumistani polvimittaiseen hameeseen ei millään lailla paheksuttu, vaikka istuinkin usein romanikodin keittiössä. Pukeutumissäännöt koskevat ainoastaan romaneja, ja kuten edellä mainitsin, pukua ei saa pitää kuka tahansa. Puvun kantajan täytyy olla aikuinen, yhteisön normit tunteva ja yhteisöön samaistuva henkilö. Yhteisöön ulkopuolelta tuleville romaniasuun pukeutumista pidetään suotavana vain, jos hän tuntee yhteisön normit ja puhtauteen liittyvät säännöt.

Paitsi pukeutumista koskevat säännöt, myös muutkin puhtauteen liittyvät normit nähdään ainoastaan romaneja koskeviksi.<sup>336</sup> Monet asiat ovat kiellettyjä romaneilta, mutta muiden, ei-romanien, tekemänä samoihin asioihin ei liitetä minkäänlaista moraalista paheksuntaa. Nämä asiat ovat siis täysin sallittuja muille, mutta ehdottomasti kiellettyjä sisäryhmän jäseniltä. Esimerkiksi romaninaiset eivät voisi esiintyä julkisesti vaikkapa minihameessa, mutta muiden naisten käyttäminä lyhkäiset helmat ovat hyväksyttäviä. Samoin puhtautta koskevat tavat, kuten esimerkiksi eri sukupuolten ja sukupolvien vaatteiden pesu erillään tai ruoanlaittoon liittyvät tavat, koskevat vain romaneja. Tällöin kielletyn ja sallitun erottelun tarkoituksena on nimenomaan toimia rajanvetona oman yhteisön ja ulkopuolisten välillä. Koska ulkopuolisia pidetään profaaneina ja siten saastuttavina, ei heidän haluta ”koskevan” romanikulttuuriin edes symbolisesti romanikieltä puhumalla tai romanivaatteisiin pukeutumalla.

---

<sup>335</sup> ROM-SF 24/1999.

<sup>336</sup> Esim. RN59/1968.

Toisen ryhmän tapojen omaksumista ei etenkin aiemmin pidetty suotavana, vaikka nykyään tätä enenevässä määrin tapahtuukin. Kun oman sisäryhmän moraalialia pidetään toisenlaisena kuin muiden ihmisryhmien, korostuvat myös moraaliset velvollisuudet nimenomaan omaa yhteisöä kohtaan. Näin ollen yhteisön sisäisten normien rikkomista pidetään erityisen pahana, mutta myös sama rikkomus kohdistuneena sisäryhmän jäsenen aiheuttaa huomattavasti enemmän paheksuntaa kuin ulkopuoliseen kohdistuneena. Seuraava mielipide edustaa hyvin myös laajempaa näkemystä aiheesta:

Nykyää on epärehellisyys kasvanu ja mustalaisten moraalial laskenu niin alas, että ollaan toisille mustalaisillekin epärehellisiä. Sillo ko ihmiseltä häviää moraalial, sillo siitä häviää mustalaisuus ja siihen menee kaikki. Oikea mustalainen on rehellinen, ei käyttäydy sopimattomasti ja pitää tavoista kiinni.<sup>337</sup>

Puhuessaan romanikulttuurin ja sen säilymisen tärkeydestä aineistossani näkemyksiään kertoneet henkilöt perustelivat asiaa muun muassa yhteisöllisyyden tärkeydellä ja vanhempien sekä menneiden sukupolvien kunnioittamisella. Tapaperinteen noudattamista pidettiin romaneille luonnollisena, kun taas valkolaiselämää pidettiin oikealle romanille käytännössä mahdottomana. Tapaperinteestä tai moraalialista puhuttaessa haastateltavat eivät yleensä juurikaan käyttäneet uskonnollista sanastoa, vaikka muutamia poikkeuksiakin löytyi. Esimerkiksi eräs noin 70-vuotias mies sanoo, että tapojen noudattaminen ja säilyttäminen on tärkeää, koska se on Jumalan tahto:

Kaaleilla on tämä, että mejän pitäis nämä kaaleen sisäiset arvot, niin sanottu tää mejän kulttuurinen puoli, täydessä merkityksessä kaikille elämän eri alueille päästä lapsen maalimassa tuntemaan. Että ne ei ois semmosia keinotekosia mut et ne ois sitä aitoa mitä Jumala odottaa heidän olevan.<sup>338</sup>

Samankaltaisia näkemyksiä löytyi muutamia muitakin. Niiden ja edellä lainatun perusteella näyttäisi siltä, että ainakin osa romaneista mieltää tapaperinteen luonteen uskonnolliseksi, jolloin kristinusko nähdään toisinaan vanhan perinteen kanssa kilpailevana, romaneille sopimattomansa asiana.<sup>339</sup> Uskovaisten romanien tapauksessa taas asia kääntyy usein niin, että romanitapoja perustellaan kristillisten näkemysten ja käsitteiden avulla. Haastateltavat puhuvat lisäksi usein romaniuteen kiinteästi liittyvästä henkisestä tai hengellisestä pääomasta. Esimerkiksi: ”Mustalaiselämä ja mustalaiskulttuuri, siinä on jotaki sellasta

---

<sup>337</sup> ROM-SF 62/1999.

<sup>338</sup> ROM-SF 26/1998.

<sup>339</sup> Esim. ROM-SF 23/1999; 3/1999.

henkistä pääomaa, että ei kaajeet siihen pääse milloinkaan”. Sama henkilö jatkaa myöhemmin kertomalla, että mustalaisille monet Raamatun opetukset ovat selviä jo syntymän kautta, eikä moraalikäytäntöjä tarvitse siksi romanilapsille erikseen opettaa.<sup>340</sup> Korkea moraalinen ja romanius katsotaan näin yhteen kuuluvaksi asioiksi.

Moraalin tärkeys romaniyhteisöä koossa pitävänä voimana tulee aineistossani selkeästi esille. Korkean moraalin säilyttämistä pidetään merkittävänä tekijänä koko romanikulttuurin säilymisen kannalta. Moraalilla ei kuitenkaan tarkoiteta ainoastaan eettisiä pohdintoja hyvän ja pahan tai oikean ja väärän välillä, vaan merkittäväksi moraalisuuden merkiksi muodostuu se, kuinka hyvin kukin yksilö, perhe tai suku kykenee noudattamaan romaniyhteisön normien mukaisia tapoja ja käytäntöjä.

## 6. Yhteenveto ja johtopäätökset

Tunne jonkin asian pyhydestä on yleismaailmallinen ja esiintyy muodossa tai toisessa kaikissa ihmisyyhteisöissä. Usein pyhyden käsite liitetään uskonnolliseen toimintaan ja yliluonnollisiin toimijoihin, mutta näin ei välttämättä tarvitse olla. Pyhyys antaa tunteen merkityksellisyydestä ja jonkin asian erityisyydestä myös silloin, kun siihen ei liitetä uskonnollisia käsityksiä. Yhteisön kannalta pyhä on jotakin kollektiivisesti arkipäiväisestä irrotettua ja sen yläpuolelle asetettua, jotakin, jota tulee suojella ja vaalia yhteisön tulevaisuuden varmistamiseksi. Yhteisölle pyhät asiat halutaan usein pitää ainoastaan yhteisön tiedossa: ne ovat yhteisön omaisuutta, sille erityisen tärkeitä ja siksi salassa pidettäviä.

On kulunut jo yli viisisataa vuotta siitä, kun ensimmäiset romaniryhmät saapuivat Suomeen. Tästä huolimatta valtaväestön tietämys romaneista ja heidän kulttuuristaan on edelleen keskimäärin heikkoa ja usein ennakkoluulojen sävyttämää. Niin tutkijat kuin romanien kanssa arjessaan tekemisissä olevat henkilöt ovat myös huomanneet, etteivät romanit välttämättä haluakaan lisätä tietoisuutta perinteestään ja siihen liittyvistä tavoista. Tätä on selitetty muun muassa leimautumisen pelolla ja halulla näyttää, että romanit ovat yhtä suomalaisia kuin muutkin Suomessa asuvat ihmiset. Tällaisissa tulkinnoissa ei ole kuitenkaan otettu huomioon pyhyden kokemuksen merkitystä

---

<sup>340</sup> ROM-SF 24/1999.

romanien elämässä. Kun yhteisöä ylläpitävät tavat koetaan pyhiksi, ei niistä mielellään kerrota ulkopuolisille. Tämä vaikuttaa väistämättä myös suhteisiin ympäröiviin väestöryhmiin etenkin silloin, kun vähemmistöasemassa olevien romanien tapojen ja käyttäytymissääntöjen tuntemus on heikkoa. Jos pyhyiden merkitystä romanien kokemusmaailmassa aliarvioidaan, ei valtaväestön ja romanien vuorovaikutuksen ja keskinäisen ymmärryksen lisääminen ainakaan helpotu.

Tämän opinnäytetyön tarkoituksena ei ole esittää väitteitä, puolesta eikä vastaan, sen suhteen, tulisiko romanikulttuuriin liittyviä piirteitä ja käsityksiä pitää uskontona. Tämä riippuu täysin siitä, millaisen uskonnon määritelmään halutaan viitata. Sen sijaan on selvää, että käsitykset pyhästä ja profaanista ovat vaikuttaneet voimakkaasti suomalaisen romanikulttuurin piirteisiin ja näkyvät edelleen romanien päivittäisessä elämässä. Onko tapajärjestelmän noudattaminen sitten uskonnon harjoittamista, tai ovatko siihen liittyvät käsitykset olemukseltaan uskonnollisia, riippuu täysin määritelmästä. Mikäli ajatellaan uskontojen välttämättä sisältävän käsityksen yliluonnollisista tai intuitionvastaisista agenteista, täytyy näkemys romanikulttuurista uskonnollisena ilmiönä hylätä. Jos taas uskonto nähdään Durkheimin tapaan asioiden ja ilmiöiden jaotteluna pyhiin ja profaaneihin, on selvää, että romaneiden käsitykset ja tavat ovat olemukseltaan uskonnollisia.

Monet romanit näyttävät mieltävän perinteiset tapansa ainakin implisiittisellä tasolla uskonnollisiksi. Tämä näkyy esimerkiksi kielteisenä suhtautumisena kristillisyyteen tai vaihtoehtoisesti perinnäistapojen selittämisenä kristinuskon termistön avulla. Kristinuskko nähdään siis ainakin toisinaan kilpailevana järjestelmänä perinteisten romanitapojen kanssa, ja toisinaan taas nämä kaksi uskomusjärjestelmää pyritään yhdistämään toisiinsa. Sivuan aihetta opinnäytetyössäni, mutta tässä yhteydessä aiheeseen ei ollut mahdollisuutta paneutua tarkemmin. Yhtenä mahdollisena jatkotutkimusaiheena kristinuskon ja romanitapojen mahdolliseen kilpailuasetelmaan ja perinteiden yhdistämiseen olisi mielenkiintoista tutustua enemmänkin.

Vaikka oma aineistoni ei juuri tuokaan esille sinänsä uutta tietoa romanikulttuurista tai siihen liittyvistä tavoista, tuovat haastatteluni ja havaintojeni pohjalta tekemäni muistiinpanot kuitenkin selvästi esille sen, että 1960–1990-luvuilla taltioidut tavat ovat suurelta osin edelleen käytössä myös 2010-luvulla. Toki myös muutoksia on ehtinyt neljässä vuosikymmenessä tapahtua, mutta romanikulttuurin ydin näyttää säilyneen muuttumattomana. Samalla tavoin muuttumattomana on säilynyt myös pelko romanitapojen katoamisesta ja aidon romaniuden menettämisestä. Aineistoni perusteella näyttää kuitenkin selvältä, etteivät romanitavat ole häviämässä, vaan päinvastoin nuoretkin

romanit voivat olla hyvin konservatiivisia niiden noudattamisen suhteen. Yhteisö puolustaa olemassaoloaan muuttuvissa olosuhteissa entistäkin suuremmalla tukeutumisella sen jäsenten jakamiin arvoihin ja normeihin.

Romanien arkipäivässä pyhä näkyy sekä negatiiviseen että positiiviseen pyhään liittyvien tapojen kautta. Ajatukset negatiivisesta, saastuttavasta pyhästä tulevat esille erityisesti kosketuskieltoina ja välttämiskäyttäytymisenä, jonka tavoitteena on estää epäpuhtauden leviämistä hierarkiassa alempana olevista henkilöistä ylempiin. Positiivinen pyhä taas tulee näkyväksi siten, että romanikulttuuria pyritään ylläpitämään esimerkiksi romanikielen, romaneille tyypillisen pukeutumisen ja romanitapojen noudattamisen kautta. Myös romaniuden suojele ulkopuolisilta vaikutteilta tulee aineistossani usein esille. Pyhiksi koetut asiat ovat näin voimakkaasti läsnä romanien arkielämässä.

Kuitenkin sen sijaan, että keskityttäisiin joihinkin yksittäisiin tapoihin tai kulttuuristen normien näkyviin ilmaisuihin, tulisi ennemmin tarkastella tapojen ja sääntöjen taustalla vaikuttavia ajatusrakenteita. Romanit eivät suinkaan ole normijärjestelmänsä vankeja, kuten toisinaan esitetään, vaan kuten aineistostani selvästi näkyy, tapojen noudattaminen voi vaihdella henkilöstä, tilanteesta ja ajankohdasta toiseen. Aidon romanin määritelmä sisältää puhujasta riippuen esimerkiksi oikeanlaisen pukeutumisen, etnisen alkuperän tai romanikielen osaamisen, mutta mitään näistä ei pidetty yksinään riittävänä, eikä loppujen lopuksi edes välttämättömänä aidolle romaniudelle. Tapojen tunteminen ja noudattaminen nähdään välttämättömäksi ”oikealle mustalaiselle”, mutta tämä ei tarkoita sitä, etteikö aitokin romani voisi joustaa yksittäisten sääntöjen noudattamisessa. Kaikkein tärkeimmäksi seikaksi kohoakin syy, jonka takia romanit edelleen pitävät normijärjestelmän ylläpitoa tärkeänä: romanius itsessään on pyhää, ja romanikulttuuri sääntöineen ja ominaispiirteineen auttaa tämän pyhän ylläpitämisessä. Tapojen noudattaminen ei ole tärkeää niiden itsensä vuoksi, vaan siksi, että tapojen nähdään ilmentävän romaniuden ydintä. Nimenomaan tätä ydintä halutaan suojella ja sen säilyttämistä pidetään ensisijaisen tärkeänä koko romaniyhteisön tulevaisuuden kannalta.

## Lähteet

### Kenttäpäiväkirjat:

12.12.2013, 14.12.2013, 3.1.2014, 3.1.2015, 28.3.2015, 2.9.2015, 26.12.2015 ja 3.1.2016.  
Tekijän hallussa, Helsinki.

### SKS:n romaninauhoitukset:

2/1967; 4/1967; 59/1968; 70/1969; 79/1969; 86/1970; 87/1970; 89/1970; 111/1971;  
112/1971; 118/1971; 137/1971; 138/1971; 139/1971; 141/1971; 142/1971; 145/1971;  
153/1971; 164/1971; 2/1977; 2/1978.

### SKS:n ROM-SF-keräys:

1/1999; 2/1999; 3/1999; 4/1999; 8/1999; 12/1999; 13/1999; 15/1999; 18/1999; 21/1999;  
23/1999; 24/1999; 25/1998; 27/1998; 30/1998; 33/1998; 36/1998; 38/1998; 42/1998;  
43/1998; 45/1998; 47/1998; 48/1998; 50/1999; 53/1999; 54/1999; 60/1999; 62/1999;  
65/1999; 66/1999; 67/1999; 68/1999; 69/1999; 70/1999.

## Kirjallisuus

Acton, Thomas  
1974 *Gypsy Politics and Social Change*. London: Routledge and Kegan Paul.

Anttonen, Veikko  
2012 *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: SKS.

1996 *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: SKS.

Apo, Satu  
1995 *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Helsinki: Hanki ja Jää.

Douglas, Mary  
2005 [1966] *Puhtaus ja vaara. Rituaalistisen rajanvedon analyysi*. Tampere: Vastapaino

- Durkheim, Émile  
1980 [1912] *Uskontoelämän alkeismuodot*. Helsinki: KK-kirjapaino.
- Friman-Korpela, Sarita  
2014 *Romanipolitiikasta romanien politiikkaan. Poliittisen asialistan ja toimijakonseption muutos 1900-luvun jälkipuoliskon Suomessa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Goody, Jack  
1961 Religion and Ritual: The Definitional Problem. *British Journal of Sociology*, no. 12. 142–164.
- Granqvist Kimmo & Viljanen, Anna Maria  
2002 Kielelliset tabut romani-identiteetin kuvaajana. *Moniääninen Suomi. Kieli, kulttuuri ja identiteetti*. – Toim. Sirkka Laihiala-Kankainen, Sari Pietikäinen & Hannele Dufva. Jyväskylän yliopistopaino. 109–125.
- Grönfors, Janette  
2012 Mustalaislähetyksen lastenkotitoiminta. – Toim. Panu Pulma. *Suomen romanien historia*. Helsinki: SKS. 241–249.
- Grönfors, Martti  
1997 Suomen romaniväestö: Unohdettu kulttuuriryhmä. *Suomen kulttuurivähemmistöt*. – Toim. Juha Pentikäinen & Marja Hiltunen. Suomen Unesco-toimikunnan julkaisuja No 72. Helsinki. 149–160.
- 1981 *Suomen mustalaiskansa*. Porvoo: WSOY.
- Geertz, Clifford  
1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Hall, Stuart  
1999 *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- Halmetoja, Raila & Pulma, Panu  
2012 Suomen Mustalaisyhdistyksen synty. – Toim. Panu Pulma. *Suomen romanien historia*. Helsinki: SKS. 236–240.
- Helsti, Hilikka  
2000 *Kotisyntyysten aikaan. Etnologinen tutkimus äitiyden ja äitiysvalistuksen konflikteista*. Helsinki: SKS.
- Hirsjärvi, Sirkka & Hurme, Helena  
2000 *Tutkimushaastattelu. Teemahaastattelun teoria ja käytäntö*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Huttunen, Kari & Viljanen-Saira, Anna Maria  
1982 *Mustalaiset. Aineistoa romaneista*. Helsinki: Kirjastopalvelu Oy.

- Huttunen, Laura & Rantala, Veijo  
1993 ”*Aito mustalainen on lämmin ihminen*”. *Suomen mustalaisten etnisen identiteetin rakentuminen puheessa*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Joki, Aulis J.  
1956 Kristfrid Gananderin mustalaistutkielma. *Virittäjä* n:o 1/1956. Helsinki: Helsingin Liikekirjapaino Oy. 1-27.
- Keinänen, Marja-Liisa  
2003 *Creating bodies: Childbirth practices in pre-modern Karelia*. Edsbruk: Akademitryck.
- Kopsa-Schön, Tuula  
1996 *Kulttuuri-identiteetin jäljillä. Suomen romanien kulttuuri-identiteetistä 1980-luvun alussa*. Helsinki: SKS.
- Liebkind, Karmela  
1997 Eräitä kulttuurimoniarvoisuuden teorian ja soveltamisen ongelmia: etnisen identiteetin kompleksisuus. – Toim. Juha Pentikäinen & Marja Hiltunen. *Suomen kulttuurivähemmistöt*. Suomen Unesco-toimikunnan julkaisuja n:o 72. Helsinki. 27–47.
- Lounela, Paavo  
1997 Suomen romaniväestö: Unohdettu kulttuuriryhmä. – Toim. Juha Pentikäinen & Marja Hiltunen. *Suomen kulttuurivähemmistöt*. Suomen Unesco-toimikunnan julkaisuja n:o 72. Helsinki. 176–179.
- Markkanen, Airi  
2003a *Luonnollisesti – Etnografinen tutkimus romaninaisten elämäntilasta*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- 2003b Romaninuorten elämää Suomessa. – Toim. Päivi Haverinen. *Kamppailuja jäsenyyksistä. Etnisyys, kulttuuri ja kansalaisuus nuorten arjessa*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto. 33–62.
- 2001 Romanitavat ja romaninaisen ruumis. – Toim. Anne Puuronen & Raili Välimaa. *Nuori ruumis*. Helsinki: Gaudeamus.
- Matras, Yaron  
2002 *Romani. A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okely, Judith  
1983 *The traveller Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ollikainen, Marketta  
1995 *Vankkurikansan perilliset. Romanit, Euroopan unohdettu vähemmistö*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pulma, Panu  
2000 Romanit EU:n kynnyksellä. – *Yhteiskuntapolitiikka* 6/2000. 563–565.

- 2006 *Suljetut ovet. Pohjoismaiden romanipolitiikka 1500-luvulta EU-aikaan.* Jyväskylä: Gummerus kirjapaino Oy.
- Rekola Tuula,  
2012 Romanien varhaisvaiheet Suomessa: 1500-luvulta 1800-luvun puoliväliin. – Toim. Panu Pulma. *Suomen romanien historia.* Helsinki: SKS. 18–83.
- Ruusuvuori, Johanna & Tiittula, Liisa  
2009 Tutkimushaastattelu ja vuorovaikutus. – Toim. Johanna Ruusuvuori & Liisa Tiittula. *Haastattelu. Tutkimus, tilanteet ja vuorovaikutus.* Jyväskylä: Vastapaino. 22-56.
- Sarajärvi, Anneli & Tuomi, Jouni  
2009 *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi.* Helsinki: Tammi.
- Stanner, W.E.H.  
1967 Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion. – Ed. Freedman, M. *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth.* Chicago: Aldine. 217–240.
- Stenroos, Marko  
2012a ”Sitä ei voi olla tuntosarvet teipissä” Romanikulttuurin performatiivisuus kulttuurien välitilassa. Pro gradu-tutkielma Helsingin yliopiston  
2012b Meitä on moneksi – Romanien monet kasvot. – Toim. Panu Pulma. *Suomen romanien historia.* Helsinki: SKS. 430–435.
- Söderblom, Nathan  
1913 Holiness. – *Encyclopedia of religion and ethics.* Vol 6. Edinburgh. 731–740.
- Tarkka, Lotte  
1990 Tuonpuoleiset, tämänilmanen ja sukupuoli. Raja vienankarjalaisessa kansanrunoudessa. – Toim. Nenola, Aili & Timonen, Senni. *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 238–259.
- Tervonen, Miika  
2012 Kiertolaisia, silmätikkuja ja rajojen ylittäjiä: 1800-luvun lopulta toiseen maailmansotaan. – Toim. Panu Pulma. *Suomen romanien historia.* Helsinki: SKS. 84–142.  
2005 Elämää veitsen terällä: Kiertävien romaneiden ja maanviljelijöiden väliset suhteet muistelukerronnassa 1920–1960. – Toim. Antti Häkkinen, Panu pulma & Miika Tervonen. *Vieraat kulkijat – Tutut talot. Näkökulmia etnisyyden ja köyhyyden historiaan Suomessa.* Helsinki: SKS. 263–295.
- Utriainen, Terhi  
2006 *Alaston ja puettu. Ruumiin ja uskonnon ääret.* Tampere: Vastapaino.
- Vehmas, Raino  
1961 Suomen Romaaniväestön ryhmäluonne ja akkulturoituminen. Turku: Turun yliopisto.

Viljanen, Anna Maria

- 2012 Romanikulttuurin muuttuvat muodot ja pysyvät rakenteet. – Toim. Panu Pulma. *Suomen romanien historia*. Helsinki: SKS. 375–418.
- 2011 Romaninaisen puku – perinne, muoti ja etninen kannanotto. – Toim. Aila Nieminen, Pia Olsson, Helena Ruotsala & Katriina Siivonen. *Aineen taikaa. Näkyvän ja näkymättömän kulttuurin jäljillä*. Helsinki, SKS. 43–67.
- 1994 Etnisyys=rotu=kulttuuri? – Toim. Jari Kupiainen & Erkki Sevänen. *Kulttuurintutkimus. Johdanto*. Helsinki: SKS. 143–163.
- 1974 *Mary Douglasin symboliteorian sovellus Suomen mustalaisilta kerättyyn perinteeseen*. Yleisen etnologian pro gradu-tutkielma. Helsingin yliopisto, kansatieteen laitos.

Viljanen-Saira, Anna Maria

- 1979 *Mustalaiskulttuuri ja kulttuurin muutos*. Yleisen etnologian lisensiaatintutkielma. Helsingin yliopisto, kansatieteen laitos.

Von Schoultz, Karl

- 1955 *Huoleton heimo*. Lahti:

Åkerlund, Tuula

- 2002 Oman kielen merkitys romanien kulttuuri-identiteetille. *Moniääninen Suomi. Kieli, kulttuuri ja identiteetti*. – Toim. Sirkka Laihiala-Kankainen, Sari Pietikäinen & Hannele Dufva. Jyväskylän yliopistopaino. 126–129.