

La vergogna motivazionale e paralizzante. La figura del parvenu negli scritti di L. Onerva*, sullo sfondo storico della Finlandia di inizi Novecento

Viola Parente-Čapková

Università degli Studi di Turku (<viocap@utu.fi>)

Abstract:

This article examines the phenomenon of the *nousukas* (upstart, parvenu, social climber), a “strategic hybrid” figure from Finnish literature at the turn of the 20th century, against the ideological background of 19th century Finnish nationalism. L. Onerva (Hilja Onerva Lehtinen, 1882-1972), an influential Finnish writer of the first decades of the 20th century, concentrated specifically on the phenomenon in her collection of short stories *Nousukkaita* (Parvenues, 1911). The article’s analysis of the trauma of shame, connected to the figure of the *nousukas*, is based on various short stories from Onerva’s collection, particularly those entitled “Veren ääni” and “Marja Havu”. Intersectional analysis of the texts highlights the relevance of gender, social class and ethnicity to the types of shame experienced by L. Onerva’s social climbers.

Keywords: Finnish literature, gender aspect, Onerva, parvenu/*nousukas*, shame.

1. *Il parvenu finlandese agli inizi del Novecento*

“Studenti di campagna”, aspiranti artiste, una donna con sogni da Superuomo, una giovane di campagna di umili origini che va in sposa ad un aristocratico – questi sono i personaggi tragici che compaiono nella raccolta di racconti intitolata *Nousukkaita* (I parvenu), pubblicata nel 1911 dall’allora ventinovenne scrittrice finlandese L. Onerva (1882-1972), personalità letteraria versatile, le cui opere spaziano dalla poesia alla prosa, dal teatro alla saggistica, dalla critica d’arte alla traduzione. L’uso, fin dal titolo, della parola *Nousukkaita* contribuì a cristallizzare il lemma di base *nousukas* (parvenu) nella lingua finlandese. È bene sottolineare fin dall’inizio che la parola finlandese *nousukas* copre un campo semantico più ampio rispetto all’italiano arrampicatore sociale o parvenu, ed include sfumature che vanno dall’arrivista al nuovo ricco a forme non necessariamente e marcata-

mente peggiorative. Nel corso di questo articolo, per facilitare la scorrevolezza della lettura, il termine *nousukas* viene reso con vari traducenti a seconda del contesto.

È pur vero che sia il termine stesso sia la figura letteraria e il discorso riguardanti il fenomeno in questione esistevano in precedenza, ma L. Onerva ne diffuse l'uso in maniera consistente e la si può quindi annoverare tra quegli autori che sottolinearono la specificità e l'importanza di questo fenomeno per lo sviluppo della società finlandese durante la seconda metà del XIX ed i primi decenni del XX secolo. L'analisi del tipo dell'arrampicatore sociale nelle opere di L. Onerva illustra chiaramente quali siano per lei i punti sociali essenziali, politici nel senso più ampio del termine: dall'emancipazione femminile e dalle questioni nazionali fino a quelle riguardanti la spiritualità, la religione, la filosofia e l'estetica. Nelle varie storie della letteratura finlandese, L. Onerva appare di solito come un'autrice che tratta per lo più il *milieu* del ceto medio; questo tratto è comune a molte eroine che possiamo qualificare come "New Women", vale a dire le figure letterarie femminili del periodo alla ricerca di nuovi modi di essere donna e della soggettività femminile (vd. Parente-Čapková 2006b, 2007a). L. Onerva, tuttavia, ha più volte affrontato anche i problemi delle cosiddette classi inferiori, sia del proletariato urbano che di campagna. La figura del parvenu è stata, ovviamente, un espediente idoneo per affrontare i problemi delle varie classi in una più ampia prospettiva rivelatrice. La sua ambivalente posizione "di mezzo" rispetto alle classi sociali ben si adatta alla poetica decadente che segnò notevolmente i primi lavori di L. Onerva.

Nel suo saggio sulla figura del parvenu letterario nella letteratura francese e tedesca, Sarah Sasson sostiene che quella dell'arrampicatore sociale è una "enduring literary figure", e che, "as a literary stereotype, it has remained relatively constant" (2012, 1). Una delle caratteristiche costanti di questa figura letteraria è il sentimento di vergogna: "[shame] both derives from and aims at sociability" (Williams 1993, 83). La vergogna è un sentimento sia sociale sia individuale, che incarna il concetto di ciò che si è e di come ci si relaziona agli altri (ad esempio Lehtinen 1998). Come tale, la vergogna è intimamente connessa alla questione dell'identità, essendo di importanza fondamentale nella costruzione sia di quella individuale sia di quella di gruppo: come sottolinea Eva Kosofsky Sedgwick (2003, 37, corsivo nell'originale), "one is *something* in experiencing shame, though one may or may not have secure hypotheses about what. In the developmental process, shame is now often considered the affect that most defines the space wherein a sense of self will develop . [...] Which I take to mean, not at all that it is the place where identity is most securely attached to essences, but rather that it is the place where the *question* of identity arises most originally and most relationally"; è una forza separatrice e unificante, presuppone interesse e desiderio (cfr. ad esempio Tomkins 1995; Ahmed 2004; Probyn 2005): il sentimento di vergogna se condiviso può stimolare l'autoaffermazione, la solidarietà o, in maniera indiretta, la superbia (cfr. ad esempio Munt 2008). Essendo un sentimento profondamente dialogico, essa si ricollega direttamente al "desiderio di appartenenza", tipico del parvenu.

E dal momento che la vergogna ha sempre svolto un importante ruolo punitivo, diventa uno strumento pratico per tenere sotto controllo le gerarchie sociali e di altro genere, in comunità sia piccole che grandi, dalle famiglie alle nazioni.

La vergogna ha un significato essenzialmente ambivalente sotto vari punti di vista, espresso anche dall'ambiguità linguistica della parola vergogna nelle diverse lingue. Vessela Misheva (2000) illustra la "natura a doppia faccia" della vergogna per mezzo delle parole greche *aidos* e *nemesis*. *Aidos* era soprattutto intesa come denotante "vergogna", ma anche "rispetto". Come afferma Misheva, è una parola con un doppio significato, una strana unità di opposti, "buono" e "cattivo": denota il senso della perdita d'onore, ma anche una norma di relazione interpersonale, connotata da un valore positivo. Da questo punto di vista, la vergogna indicherebbe un particolare rapporto di dipendenza dall'"altro". A sua volta, la parola *nemesis* formava, nel greco antico, una "coppia riflessiva" con *aidos*, associando una reazione alla consapevolezza della "perdita di potere" (che la vergogna può provocare), un senso di indignazione morale o di aperta rabbia. Da questo punto di vista, la vergogna risulta quindi essere in rapporto causale diretto con la rabbia (Misheva 2000, 44-47). *Nemesis* denota inoltre anche "colui che si vendica", e rimanda ad "una fonte di danno e rovina", "qualcosa che causa la miseria o la morte", così come "ciò che non si può vincere, conquistare o che non consente un successo; causa o agente delle continue cadute di qualcuno", "un acerrimo nemico, un formidabile avversario che non può essere superato".

Anche se tutti i parvenu letterari mostrano delle caratteristiche comuni, ciascuno appartiene ad una società specifica e al sistema culturale prevalente nella società in questione; i meccanismi in atto in varie società sono necessariamente diversi (cfr. Sasson 2012, 1), di conseguenza anche quelli della vergogna. Per questo motivo, sottolineerò anche la dimensione culturale e contestuale del fenomeno dell'arrampicatore sociale e di quello della vergogna, pur essendo consapevole dell'universalità di tale fenomeno. L'immagine stessa della *scalata sociale* può indicare vari tipi di gerarchie e di sistemi di valori, e, in società come quella finlandese che, all'inizio del XX secolo raggiunse l'apice della sua battaglia nazionalista, acquisisce significati specifici. Quest'approccio, inoltre, permette di verificare le teorie sviluppate sui canoni letterari "maggiori" prendendo in esame quelli periferici, ritenuti di solito "minori".

In Finlandia, il parvenu non cercava necessariamente di conquistare un posto tra la nobiltà o la ricca borghesia, anche se la figura dell'"arricchito" fu sicuramente una delle principali raffigurazioni di *nousukas*, soprattutto nella seconda metà del XIX secolo, quando prese a connotare una persona capace di raggiungere il benessere economico durante l'industrializzazione della Finlandia. Il romanzo *Nousukas* di Kaarlo August Järvi del 1904 descrive proprio questo tipo di scalata economica (cfr. Rojola 2009, 12) ma, all'inizio del XX secolo, i ritratti letterari di parvenu finlandesi tendono a concentrarsi spesso sul tema dell'educazione, dell'incivilimento, della cultura, vale a dire della *sivistys* finlandese. Questa tendenza mostra l'influenza onnipresente delle idee del cosiddetto filosofo nazionale

finlandese Johan Vilhelm Snellman (1806-1881), il quale architettò la sua dottrina sociale-patriottica intorno alla metà dell'Ottocento.

Secondo la dottrina snellmaniana, la rinascita nazionale finlandese sarebbe dovuta avvenire educando, “civilizzando” o “elevando” le classi inferiori della società, per lo più di lingua finlandese. Allo stesso tempo, le classi superiori, quasi unicamente di lingua svedese, avrebbero dovuto “finlandesizzarsi”, familiarizzando con i vari aspetti del patrimonio popolare, soprattutto della poesia popolare in vernacolo, vale a dire nei vari dialetti finlandesi, nella quale si doveva cercare lo spirito della Nazione. Il territorio conosciuto oggi come Finlandia fu sotto il dominio svedese per sei secoli e mezzo, passando poi nel 1809 sotto quello russo. Questo cambiamento è stato tradizionalmente considerato, insieme all'influenza delle idee romantiche e di Herder, come un impulso verso la ricerca di una identità nazionale autonoma, una “finnicità” (vd. Klinge 1990). Intorno alla metà del XIX secolo, il nazionalismo finlandese iniziò a svilupparsi come movimento monolingue (vale a dire basato sulla lingua finlandese), per lo più grazie a Snellman, mentre la lingua svedese, da un punto di vista patriottico, cominciò ad essere sempre più percepita come un vero problema. L'immagine della scalata sociale, in termini di ricchezza e di prestigio sociale, cadde presto in facile contraddizione col concetto di educazione e “incivilimento” in senso strettamente patriottico; allo stesso tempo, bisogna ovviamente ricordare che non tutti gli abitanti di lingua svedese della Finlandia appartenevano alle classi superiori. Le intersezioni di genere, classe, etnia, istruzione, grado e tipo di patriottismo furono molto complesse, come possiamo notare analizzando la letteratura dell'epoca. All'inizio del XX secolo, questo tema fu affrontato da numerosi autori di primo piano, sia di lingua finlandese sia di lingua svedese: oltre a L. Onerva, anche da Juhani Aho, Arvid Järnefelt, Eino Leino, Joel Lehtonen, Frans Eemil Sillanpää, Mikael Lybeck e molti altri.

La già menzionata figura dello studente di campagna, presente nell'ambito delle altre letterature nordiche ed europee, fa la sua comparsa nella letteratura finlandese già nel XIX secolo e subisce varie modifiche nel corso del primo Novecento. Questo “personaggio”, di solito un giovane che dalla campagna arriva in una città più o meno grande, viene spesso coinvolto nell'impresa patriottica, fungendo da mediatore tra la “gente comune” e i circoli colti. Come sottolineato dai critici letterari finlandesi (Molarius 2003; Rojola 1999, 2009, 2011¹) questo tipo di *nousukas* come personaggio “tra le classi” diventa un complesso tropo culturale nel contesto finlandese. Come tale, esso non rappresenta soltanto un disadattato sociale o una sorta di “ibrido strategico”, una figura ambivalente che permette l'incontro, in nome del patriottismo, delle classi superiori e inferiori della società, ma serve anche a mantenere l'ordine sociale “naturale”, vale a dire a perpetuare le divisioni di genere, classe e cultura, diventando un “simbolo della grande minaccia posta dalla modernità” (Sasson 2012, 2). In questo contesto, possiamo considerare due racconti di *nousukas* di L. Onerva: “Veren ääni” (La voce del sangue) e l'altro che prende il nome dalla protagonista del racconto, “Marja Havu”.

2. *La voce del sangue*

In “*Veren ääni*”, L. Onerva racconta la storia di Kaarina, una giovane di campagna di lingua finlandese, una parvenu di seconda generazione; suo padre era infatti originariamente un mezzadro che, grazie alla perseveranza e alla voglia di studiare, era riuscito a diventare commerciante. Sua figlia, alla quale il padre aveva cercato di dare la possibilità di studiare e il benessere materiale, non aveva, tuttavia, ereditato la tenacia e la diligenza paterne. Pur potenzialmente piena di talento, era pigra, intelligente ma tendente, fundamentalmente, all’epigonismo, in cerca solo del piacere e della vita facile. Superata la maturità, continua gli studi soltanto perché era di moda farlo. Questa pigrizia incide negativamente sui suoi studi universitari, ma la sua “passività femminile” e civettuola, il suo narcisismo “da parvenu” esercita un certo fascino sugli uomini: in questo senso, lei appare come una studente di campagna fallita, una figura la cui posizione “di mezzo” è addirittura raddoppiata. Per salire la scala sociale nonostante gli studi poco riusciti, Kaarina usa il “fascino femminile”, sposandosi ed elevando così la sua condizione: come Susan Juliette Sasson (2012, 83) sottolinea, il concetto di parentela e di “sangue” “presupposes the idea of acceptance and of exclusion from a group, marriage being the ultimate and most genuine proof or test of acceptance within a given group [...]. It is, therefore, not surprising, to find kinship, marriage and the change of identity as central themes in the literature about parvenus”. Ed infatti, Aarne, un giovane di lingua svedese di un’antica, ricca e nobile famiglia, si innamora di Kaarina, con la quale si fida. Per Aarne, il matrimonio con la giovane significa una “discesa al popolo”; la voce narrante del racconto, che a parte rare eccezioni assume una funzione focalizzante, caratterizza Aarne, con buona dose di sarcasmo, come un giovane immaturo, non particolarmente interessato alle idee, ma soggetto, piuttosto, ad impulsi momentanei. D’un tratto egli si trova a dover “salvare il proprio onore”, e anche quello di Kaarina, con la promessa di matrimonio (L. Onerva 1911, 201). Per quanto riguarda Kaarina, la voce narrante commenta la sua situazione in questi termini:

Nimi-avioliiton taipumus asui Kaarinan veressä kuten vielä nykyään niin monen suomalaisten tyttöjen, joissa on enemmän turhamaisuutta kuin ylpeyttä, enemmän kunnianhimoa kuin itsekunnioitusta. He tahtovat nousta vanhojen ennakkoluulojen avulla, silloin kun he eivät jaksa nousta niiden raunioilta; he luulevat kiinnittävänsä rintaansa loistavan nimen niin kuin korun tai talismaanin, mutta yhtä useasti siitä tulee tulirauta, joka syö häpeänmerkin heidän sydämeensä, he luulevat astuvansa tanssisalonkiin, mutta astuvat yhtä useasti taistelutantereele. (202-203)

Kaarina aveva nel sangue l’attitudine al matrimonio di buon nome, come ancora oggi molte ragazze finlandesi, più vanitose che orgogliose, più ambiziose che rispettose di se stesse. Vogliono sollevarsi con l’aiuto di antichi pregiudizi, quando non sono capaci di farlo dalle loro rovine; credono di poter tenere stretto al petto un buon nome, come un gioiello o un talismano, ma con la stessa frequenza quello diventa un ferro per marchiare, che imprime il marchio della vergogna nel loro cuore; credono di entrare in una sala da ballo, ma altrettanto frequentemente si ritrovano su un campo di battaglia.²

Il trauma e il dolore della vergogna sono indicati all'inizio della storia d'amore di Kaarina, e già prima che cominci la sua vita matrimoniale si manifestano cattivi presagi, quando il padre fa visita ai familiari del futuro marito. Kaarina deve scegliere a cosa appartenere, alla "vecchia o alla nuova tribù" (203). Il padre di Kaarina appare goffo e inerme nell'ambiente aristocratico della famiglia di Aarne, e finisce per infrangere tutti i possibili codici di comportamento; l'intero evento è un disastro. Kaarina, abituata ad ammirare quel suo padre perseverante, ora si vergogna profondamente di lui. La gaffe più ironica, nella serie di momenti imbarazzanti, sembra essere quando il padre di Kaarina cerca di parlare svedese con i genitori di Aarne, "kansallinen kuolemansynti tässä vastaperustetussa fennomaanitaloudessa" (205; un peccato mortale nazionale in questa casa di fennomani nuovi di zecca). I "fennomani", membri o simpatizzanti del più importante movimento nazionalista e politico della Finlandia dell'Ottocento, provenivano per lo più dagli strati sociali superiori di lingua svedese; seguendo la dottrina di Snellman, si sforzavano di usare la lingua finlandese ovunque fossero, anche a casa loro, pur conoscendola soltanto da principianti. Come la voce narrante del racconto afferma ironicamente, il padre di Kaarina "yritti puhua ruotsia, jota hän äänsi yhtä virheellisesti kuin aatelisperhe suomea" (204-205; cercava di parlare svedese, infarcendo la pronuncia di un numero di errori pari a quelli che la famiglia aristocratica commetteva parlando in finlandese). Kaarina è travolta da uno dei tipi di vergogna più dolorosi, la vergogna dei propri genitori e di quelli della propria classe di origine (cfr. Kainulainen, Parente-Čapková 2011, 7). Questa sensazione di vergogna, nella fattispecie quella per i propri genitori, provoca "la vergogna della vergogna", indicando l'inseparabilità di vergogna, identità e origine (cfr. ad es. Parente-Čapková 2007b).

Questa esperienza traumatizzante di vergogna, un misto di *Angst* e odio per le sensazioni provate durante la visita di suo padre, spinge Kaarina alla ribellione (dapprima solo silenziosa) contro la sua "nuova tribù":

Hän oli loukannut omaa rotuaan, omaa kunniaansa heittäytyessään heidän armoilleen. Ylitsepääsemätön juopa oli heidän välillään. Kaarina kuului kansaan. Ja se kansanrakkaus, jota nuo ihmiset harjoittivat, oli solvaisevaa, petollista. "Talonpoika" oli heistä kyllä kaunis. Hän oli siedettävä, suosittava, liikuttava siinä voimiensa liikkumattomuudessa, siinä turpeen kahlitsemassa syrjäisyydessään, missä hän eli. Hänet saatettiin siitä niin helposti siirtää kansatieteelliseen museoon! Mutta kansa, joka alkoi liikahdella, joka alkoi itse ajatella, tahtoa, toimia, joka irroitui tästä pyhästä talonpoikaisesta perikuvastaan,

Aveva insultato la propria razza, ferito il proprio onore, gettandosi tra le loro braccia; un divario insuperabile regnava tra di loro. Kaarina apparteneva al popolo. E l'amore per il popolo, che loro praticavano, era oltraggioso, fraudolento. "Un contadino" era per loro qualcosa di formidabile. Doveva essere sopportato, accettato, mosso anche contro il suo volere dalla trappola di quella torba isolata dove viveva. Era così facile trasferirlo al Museo etnologico! Ma il popolo, che iniziava ad agitarsi, a pensare con la propria testa, a volere, ad agire, a staccarsi dall'immagine tradizionale del santo contadino,

rakentuen uusiksi säädyiksi, itsenäisiksi sivistystekijöiksi, se oli heistä tarkoitukseton, ruma ja roskainen, sentähden, että se merkitsi keskeneräistä työtä, jota parhaillaan tehtiin. Ja sentähden he pohjaltaan halveksivat Kaarinan isää niinmuodoin myös häntä itseään. (L. Onerva 1911, 206-207)

creando un nuovo stato sociale, indipendente e civilizzato, era per loro inutile, sgradevole, volgare, e rappresentava quindi un lavoro in corso da terminare al meglio. E così loro nel profondo disprezzavano il padre di Kaarina, e attraverso lui anche lei.

Quando Kaarina, dopo la visita, accompagna il padre alla stazione ferroviaria, il sentimento di vergogna comincia a trasformarsi in solidarietà e tenerezza e, più tardi, in orgoglio per le proprie origini e in odio per il marito e la sua famiglia: “Loukattu talonpoikaisveri, jota Kaarina tähän asti oli koettanut painaa alas ja salata, nousi nyt ylpeänä ja raskaana hänen päähänsä. Itsesäilytysvaisto, joka tähän asti oli ollut passiivista mukautumiskykyä, ilmeni nyt passiivisena vastarintana” (208; Il sangue di campagna offeso, che finora Kaarina aveva cercato di tenere sotto controllo, le montò ora in testa con orgoglio e gravizza. L’istinto di sopravvivenza, che finora era stato una passiva capacità di adattamento, si manifestò ora come una resistenza passiva). L’odio non è “nulla di personale”, ma è la stessa voce del sangue, che “emerge in superficie”, “la lotta dei progenitori attraverso i loro discendenti”, “äänen väri, kasvojen juonteet, vaistot ja tunteet yhä vielä atavistisesti toistivat entisiä sieluntiloja” (*ibidem*; il cui tono di voce, le rughe del viso, gli istinti e i sentimenti continuano a perpetuare atavicamente gli stati d’animo precedenti).

Questo processo spinge Kaarina ad interessarsi delle questioni sociali e politiche, in particolare di quelle riguardanti la lotta per liberare l’umanità. Inizia così a leggere ed istruirsi, ad analizzare i fenomeni intorno a lei, così come a cercare l’indipendenza, per emanciparsi attraverso il lavoro. Si estranea sempre più dal marito e dalla sua famiglia, che ora le appare decadente e degenerata, e il solo pensiero di avere un bambino da lui le provoca, ancora una volta, sentimenti di disgusto e di odio: “[h]än olisi voinut tappaa lapsen, jonka ainoakaan piirre olisi muistuttanut tuota vihattua rotua. Veren ääni kielsi häntä sekaantumasta viholliseen” (211; avrebbe potuto uccidere il bambino, del quale anche un solo tratto di somiglianza avrebbe potuto ricordarle quella razza odiata. La voce del sangue le ordinava di non mischiarsi col nemico). Il culmine avviene nel momento della morte di suo padre, al quale lei è vicina negli ultimi istanti di vita, vivendo una sorta di unione mistica comune: “Mystillinen voimavirta kulki yön hiljaisuudessa kuolevan ja elävän välillä” (216; Un flusso di potenza mistica scorse nel silenzio della notte tra il morto e la viva). Kaarina sente in lei la forza che emana dal padre. A quel punto cessa in lei quel sentimento di odio; ora si rende conto soltanto della necessità di autoconservazione, e si sente in debito e obbligo verso suo padre. Decide di divorziare e opta per il duro lavoro, con il quale riesce a vivere indipendentemente – i disagi di una tale scelta non sono nulla rispetto al *Angst* causato dalla vergogna da lei provata durante il matrimonio. Non è sicura se ciò che

prova sia soltanto l'istinto patriottico, un sentimento di nazionalità e di appartenenza ad una certa "razza" (nella Finlandia degli inizi del XX secolo, la parola *rotu* [razza] aveva connotazioni diverse e molto più ampie rispetto al periodo successivo). Quello che sa per certo è di sentire una forza e una potenza schiaccianti, pur essendo una piccola goccia che vive in una corrente eterna.

Il racconto manifesta il coinvolgimento di L. Onerva nei contraddittori sulla decadenza, la degenerazione e la vitalità, dibattiti che lei condusse soprattutto attraverso le sue opere in prosa dei primi decenni del XX secolo. Ciò la portò a dialogare su una serie di temi non lontani dall'energismo, intrecciati in modo complesso con la teoria genetica, il darwinismo e la sua espansione culturale-evoluzionista spenceriana, la teoria razziale e le interpretazioni del pensiero filosofico di Hippolyte Taine (cfr. Molarius 2003, 130). L'interesse di L. Onerva per queste idee è dimostrato anche dal fatto che fu un'avida lettrice di Spencer e nel 1915 pubblicò persino la traduzione finlandese della *Philosophie de l'Art* di Taine. Nei racconti di L. Onerva, alcuni parvenu soffrono di un "esaurimento di energia", come ad esempio Pentti Korjus del racconto omonimo della raccolta *Nousukkaita*. Proveniente da una povera famiglia rurale, Pentti è troppo rozzo, primitivo, poco sofisticato. Cerca di "acculturarsi" e "incivilirsi" troppo in fretta, tentando di "saltare" quelle fasi che, come la voce narrante della storia osserva, devono durare per generazioni. E, naturalmente, fallisce, dopo aver esaurito le energie a causa del ritmo eccessivo di questa sua scalata sociale e culturale: "luonnon hitaita lakeja" (L. Onerva 1911, 17; le lenti leggi della natura) non possono essere ingannate (cfr. Rojola 1999, 170-171).

In "Veren ääni", il "patrimonio tribale" e il "collegamento razziale" sono visti positivamente, come qualcosa che dà a Kaarina la forza di trovare la sua vera identità e la chiarezza di scorgere il degradamento dell'esaurita aristocrazia svedese e delle decadenti classi sociali superiori, alienate dalla vitale popolazione rurale di lingua finlandese, idealizzata in maniera quasi surreale, ma la cui essenza rimane per loro incomprensibile. Kaarina sente di aver scoperto la vera fonte del futuro della nazione. Il sentimento mistico di "essere una goccia nella corrente eterna" si collega al linguaggio figurato panteista del "mare della vita", comune nella letteratura finlandese del periodo a cavallo dei secoli XIX e XX (cfr. ad es. Sarajas 1961), impiegato nel discorso patriottico finlandese.

Il processo di "risveglio" di Kaarina è il risultato della sua reazione al sentimento di vergogna. Assistiamo, ora, alla giustapposizione delle raffigurazioni di vergogna simili ai succitati *aidos* e *nemesis*, vale a dire il concetto di vergogna "positiva" (e quindi produttiva, regolatrice sociale, motivatrice di un comportamento etico, creatrice di un'identità di gruppo capace di tendere all'autoaffermazione, come suggerito anche in precedenza), e "negativa" (paralizzante, deprimente, stigmatizzante) (cfr. Malinen 2003; Ahmed 2004; Probyn 2005; Locke 2007). La vergogna di Kaarina, che all'inizio appare come una

vergogna paralizzante per le sue origini e come “vergogna della vergogna”, va lentamente trasformandosi in un sentimento produttivo di autoaffermazione, e anche di rabbia o vendetta. La vergogna e il compatimento diventano solidarietà, orgoglio delle proprie origini e adozione di un’identità che potrebbe ancora essere quella tipica del parvenu, ma l’arrampicata in questione avviene grazie all’istruzione e al lavoro al servizio della società, e non attraverso il matrimonio. La voce narrante, che durante il racconto ironizza sia sulle aspirazioni di arrampicamento sociale di Kaarina sia sul comportamento del “giovane barone” Aarne, come anche della sua famiglia di “signori liberi”, sembra perdere il suo tono sarcastico nell’ultima parte del racconto, allorché descrive il cambio di bersaglio, per così dire, del “desiderio di appartenenza” di Kaarina. La descrizione del processo di interazione di *aidos* e *nemesis*, durante il quale la carica negativa di quest’ultima è incanalata verso un obiettivo positivo, è priva di sarcasmo ed ironia. Quest’ultima rimane centrata soprattutto sull’ipocrisia degli zeloti patriottici e fennomani, che idealizzavano l’idea astratta di “popolo/nazione”, ma disprezzavano la gente “reale”.

3. *Voci di classe*

Questa ipocrisia emerge in modo molto più tagliente nel racconto “Marja Havu”, dove la classe della protagonista, così come il suo essere (come il già citato Pentti Korjus) una parvenu di prima generazione, segnalano un più tragico sviluppo. Come indicato in precedenza, la vergogna di Kaarina, evolvendosi in confidente solidarietà e orgoglio, cessa di essere una “vergogna debilitante da sfavorito”, come Ullaliina Lehtinen (1998, 190-191) definisce il tipo di vergogna tipico degli svantaggiati, degli strati emarginati della società, donne comprese. Questo tipo di vergogna la ritroviamo soprattutto nei casi in cui il parvenu proviene “dal fondo” della società, come nel caso del personaggio di Marja Havu del racconto omonimo, la quale riflette sulla sua vita alla vigilia di una riunione della sua vecchia classe.

La vergogna che Marja prova per le sue origini, vale a dire per i suoi genitori, si presenta come una vergogna ereditaria di “genere biosociale” (cfr. Gilbert & Miles 2002), così come quella per il suo corpo deforme e la sua “brutta faccia”. Come tale, la vergogna di Marja è molto più radicale di quella di Kaarina: il padre di Marja è un alcolista vagabondo, mentre sua madre è una “lavandaia pigra, ingannevole e spaccona” di Sörnäinen, il quartiere operaio di Helsinki. Questa povera lavandaia aveva mandato Marja a scuola per il solo gusto di mettersi in mostra, di avanzare almeno un po’ nella scala sociale, facendo così di sua figlia una parvenu. “Il tanfo da schiava” di Marja provoca pietà, disgusto, imbarazzo, sensazioni sgradevoli di cattiva coscienza e vergogna condivisa nelle sue compagne di scuola più ricche e fortunate. A causa delle condizioni economiche della sua famiglia, Marja era un’allieva non pagante, bisognosa di aiuto, e diventò così il bersaglio su cui si convogliava

la carità delle famiglie più ricche, che la trattavano “mielenosoituksellisen tasa-arvoisesti, niinkuin tällaisissa tapauksissa on tavallista velvollisuutensa täyttävässä yhteiskunnassa” (L. Onerva 1911, 69; con ostentata uguaglianza, come si è soliti fare nei casi in cui la società compie il proprio dovere).

Tutti si sentirono sollevati quando “la schiena umilmente ricurva” e “gli occhi da cane riconoscente” di Marja scomparvero dalla vista. Eppure, Marja serbava dei bei ricordi dei suoi anni di scuola, che considerava il periodo più felice della sua vita, e faceva da segretaria alle riunioni scolastiche. Poi, a scuola finita, la madre di Marja smise di lavorare, dal momento che lavare il bucato era qualcosa di poco confacente ad una “madre di una signorina colta”. Da allora fu la figlia a mantenere la madre, lavorando in un piccolo ufficio e facendo gli straordinari, di solito lavori di copiatura, senza mai protestare, attingendo forza dai suoi ricordi di scuola. Marja diventa l’esempio per eccellenza della perdente, per la quale la produzione e riproduzione della vergogna impedisce persino di protestare (cfr. Ronkainen 1999, 136), una persona svantaggiata che vede se stessa così come la vedono coloro che la escludono (cfr. Lehtinen 1998, 190-191), avendo, per usare le parole di Sandra Bartky, interiorizzato la propria inferiorità (cfr. Heller 1985; Bartky 1990; Lehtinen 1998³). “Hänen henkensä ei kapinoinut. [...] Vapauden janoa se ei tuntenut. [...] Koska kerran oli näin, niin piti kai näin ollakin” (L. Onerva 1911, 72; Il suo spirito non si ribella [dal momento che] non conosceva la sete di libertà [...]. Siccome le cose andavano in un certo modo, ovviamente era così che dovevano andare). Marja segue scrupolosamente la vita dei suoi ex-compagni di scuola, nonché varie performance sociali come matrimoni e funerali, prestando attenzione allo status sociale dei partecipanti. Quando i genitori di Marja muoiono e sua sorella si trasferisce in America, Marja rimane completamente sola. Alla fine va in sposa ad un alcolista; per mantenerlo è costretta a intensificare i turni di lavoro, e non poche volte deve anche salvarlo dalla prigione. Per questo motivo sente di non poter partecipare all’imminente riunione di classe – in primo luogo, non può lasciare solo il marito, in quanto potrebbe avere bisogno del suo aiuto, e poi lei non sopporterebbe la vergogna di confessare ai suoi ex compagni di aver sposato un perdente, per giunta peggiore di lei.

Marja è consapevole di aver perpetuato la disgrazia e la vergogna “ereditata”, sposando un alcolizzato proprio come era suo padre, fatto questo che sottolinea l’aspetto ereditario della vergogna legata alla classe sociale. Per l’ennesima volta, la vergogna si intreccia alla pietà sia per suo padre sia per suo marito. Anche Marja comincia a sentirsi talmente frustrata da provare rabbia: nessuno l’ha mai aiutata, e tutti si sono soltanto preoccupati di una sua possibile vendetta; “heittäneet armopaloja hänen ruumiinsa eteen (L. Onerva 1911, 77; le gettavano l’elemosina sotto al naso), in modo che lei non avrebbe mai potuto accusarli, “vaatia heitä tilille” (*ibidem*; ritenerli responsabili):

Niin juuri, tilille! Tilille koko olemassa-olostaan! Tilille siitä, että hänet oli lähetetty elämäntaisteluun näin huonosti varustettuna, synnytetty sairauteen ja häpeään, köyhien kaupunginosassa, rumaksi ja heikkohenkiseksi, allepäin alusta lähtien, tilille siitä, että häntä aina vain sorrettiin, että hänen työnsä teetettiin nälkäpalkalla ja että häneltä lyötiin aseet kädestä pois. Miksi olivat kaikki puhuneet hänelle nöyryydestä, ei kukaan oikeudesta? Siksi, että he pelkäsivät, siksi, ettei vielä oikeutta ollut... Hänet oli myrkytetty koulussa ja myrkytetty kirkossa... (77-78)

Proprio così, responsabili! Responsabili dell'intera esistenza! Responsabili del fatto che lei era stata mandata in battaglia senza il giusto equipaggiamento, generata in malattia e vergogna, in un quartiere povero, priva di bellezza e spiritualità, sottomessa fin dall'inizio, responsabili del fatto che fosse stata sempre oppressa, lavorando con una paga da fame, e disarmata. Perché tutti le avevano parlato di umiltà e nessuno di diritti? Per paura, ecco perché, e perché non aveva ancora nessun diritto... Era stata avvelenata a scuola e in chiesa...

Marja comincia a sentirsi sempre più sprezzante. Cammina per strada senza meta e incontra un gruppo di persone allegre, dei miserabili come lei, una "specie" alla quale lei stessa appartiene. Li vede come compagni di battaglia e la voce narrante del racconto, in tono ironicamente compassionevole, afferma:

Huomaamattaan oli tämä pikkuporvarisielu äkkiä tullut sille äyräälle, jolta yhteiskunta heitetään nurin. Hänen mielikuvituksensa näytteli hänelle ennen-aavistamattomia kuiluja ja kukkuloita. Syytös oli saanut jalansijan tässä nöyrässä, kristillisessä sydämessä ja sosialistinen maailmanhenki puhalsi ensimmäisen kerran läpi hänen ummehtuneiden aivojensa... (80)

Senza accorgersene questa piccola anima borghese era passata oltre quel limite dopo il quale la società va in fumo. La sua immaginazione inscenava per lei colline e dirupi insospettati. Quell'accusa aveva stabilito un punto d'appoggio in questo cuore umile, cristiano e lo spirito socialista del mondo soffiò per la prima volta nel suo cervello svaporato...

Marja è totalmente immersa nei suoi sogni ma, ad un tratto, un passante esclama: "Vanha lutka!" (Una vecchia puttana!). Questa offesa di genere induce, ancora una volta, l'aspetto "biopsicosociale" della vergogna, attribuendola ad una donna solo in quanto tale: la natura di genere della vergogna è stata analizzata molte volte e l'abitudine di attribuire la vergogna più alle donne che agli uomini può essere fatta risalire, perlomeno, da Freud fino ad Aristotele (es. Manion 2003). Nel caso di Marja, la "femminilità" della vergogna è amplificata dal suo aspetto vulnerabile, "brutto", come se fosse un essere umano spregevole, una creatura socialmente handicappata. La vergogna, come il sentimento che incarna le concezioni di ciò che si è e di come si è legati agli altri, si intensifica nel caso di una donna come Marja. La scena mostra anche quale sia la posizione di una donna nelle strade delle città finlandesi all'inizio del XX secolo. Anche se, a confronto con le donne di molti altri paesi europei, le donne finlandesi potevano muoversi in maniera relativamente libera negli

spazi pubblici, una donna sola in pubblico era ancora considerata, perlomeno di notte, una figura problematica (cfr. Ganivet 1896-97/1993; Hökkä 1995; Häkkinen 1995; Parente-Čapková 2006; Ameal 2013) e poteva facilmente essere confusa con una “prostituta”. Il grado di disponibilità di una donna era, naturalmente, determinato dal suo stato sociale, e le donne di basso ceto erano viste come sessualmente disponibili, private della posizione di “rispettabilità”, “a marker and burden of class”, senza i quali si ha poco valore o legittimità sociali (cfr. Skeggs 1997, 3).

Marja, dolorosamente a disagio, si ritira in cortile, in silenzio e con circospezione. Il sentimento di vergogna è puramente quello della “vergogna del perdente”, traumatizzante e paralizzante, lontano dal potenziale produttivo di *aidos* e dal potenziale rivoluzionario di *nemesis*. Non sente più un legame unificante con quelli della sua stessa classe sociale, che sono capaci solo di offenderla: “Ei, ei millään yhteiskunnallisella vallankumouksella voitu keventää hänen kohtalonsa kuormaa” (L. Onerva 1911, 81; No, nessuna rivoluzione sociale avrebbe potuto alleggerire il peso del suo destino). Sente di non potersi mai sbarazzare dell’agonia e della vergogna causate dalla sua mera esistenza. Pensa di suicidarsi, ma, alla fine, il fatto di appartenere a suo marito è, in definitiva, meglio di una solitudine assoluta, e la voce narrante del racconto afferma laconicamente: “Marjan uhma oli kukistettu” (83; l’atteggiamento di rivolta di Marja fu soppresso). Ritorna alla sua umiltà cristiana, al “vecchio Dio”, e sente di aver riacquisito la sua “umile anima” e lo “sguardo sottomesso di un cane fedele”. Anche in questo caso, prova tenerezza, pietà e gratitudine per il suo povero marito infelice, come se si fosse svegliata da un brutto sogno e “avesse sconfitto le trame del Tentatore”. Sente il cuore colmo “iloinen, alistuvainen rauha” (84; della gioiosa pace della sottomissione). Riprende il suo lavoro di copiatura, canticchiando un inno religioso, accompagnato dal russare del marito ubriaco.

Il “progetto nazionale” snellmaniano, nell’ambito del quale le classi superiori, colte, portavano il messaggio patriottico e di morale cristiana al resto della popolazione, non si occupò, peraltro, di affrontare anche i problemi reali di quest’ultima (cfr. Rojola 2011, 206–207⁴). I finlandesi furono tra i primi in Europa ad ottenere il suffragio e l’eleggibilità universali, anche per le donne e i senza terra, senza che nessuna minoranza fosse esclusa dall’Atto parlamentare del 1906, quando la Dieta di Finlandia fu trasformata in Parlamento unicamerale. La voce degli emarginati, però, non fu inclusa nel discorso nazionalista principale e, nonostante l’ethos egalitario del “risveglio nazionale finlandese”, gli svantaggiati rimasero cittadini di seconda classe, nella quale erano mantenuti da una serie di meccanismi. Uno di questi “apparati di controllo”, basato appunto sulla classe sociale, era la traumatizzante attitudine al fatalismo, al rancore, all’invidia e alla vergogna, trasmessa dalle madri della classe operaia alle loro figlie. Questa inclinazione è riscontrabile nel desiderio di appartenenza di Marja: la sua vergogna non si sviluppa in una solidarietà

che porta alla presa di coscienza dei propri diritti. Piuttosto, viene ricacciata nella sua posizione di derelitta dal potere della vergogna, come se l'offesa gridatale in strada avesse rivelato la sua vera natura, la sua "vera identità". Nel suo caso, la prospettiva di genere dimostra come le donne siano doppiamente marginalizzate anche nell'ambito di gruppi di per sé emarginati.

Il racconto può essere letto come un commento di L. Onerva alla politica patriottica della Finlandia dei primi anni del XX secolo, lontana dalle realtà sociali degli uomini e delle donne che dovevano essere "sollevati attraverso l'istruzione"; può, altresì, essere inteso come una considerazione sulle possibilità delle donne delle classi inferiori di diventare cittadine a pieno titolo, un argomento trattato da molte scrittrici del periodo a cavallo del XIX e XX secolo (cfr. Hyttinen & Melkas 2009). In "Marja Havu" L. Onerva muove una critica pungente alle istituzioni, alle strutture e ai meccanismi sui quali era basata la società capitalista del periodo, agli "apparati ideologici" quali la scuola e la chiesa. L'autrice evidenzia, inoltre, come il peso traumatizzante della vergogna ereditaria renda quasi impossibile la partecipazione a qualsiasi tipo di rivoluzione da parte di persone come Marja: il loro "desiderio d'appartenenza" è destinato a fallire. Tra gli altri autori finlandesi di orientamento liberale, che negli anni 1910 orbitavano intorno al giornale *Sunnuntai*, L. Onerva fu la sola ad evidenziare sistematicamente le condizioni materiali delle classi meno agiate, sostenendo la necessità di un miglioramento come primo passo verso un loro sviluppo spirituale (L. Onerva 1916). Soltanto in relazione alla rivoluzione russa del 1917 e alla guerra civile finlandese del 1918 L. Onerva espresse, in linea con il suo pacifismo, una critica esplicita degli avvenimenti rivoluzionari e della prevalenza eccessiva del "materialismo" nel pensiero socialista (ad esempio, L. Onerva 1919). In *Nousukkaita*, viene sottolineata la complessità delle varie questioni legate ai cambiamenti sociali soprattutto attraverso l'uso della strategia retorica dell'ironia, espressa di solito dalla voce narrante e focalizzante in terza persona, la quale offre al lettore anche dei commenti. In "Marja Havu", il limite dell'ironia ("irony's edge", per citare Linda Hutcheon) culmina con il motivo della copiatura, attività che permette alla protagonista di sopravvivere, perpetuandone la "vergognosa" condizione.

Note

^{*}L. Onerva (Hilja Onerva Lehtinen) fu scrittrice, traduttrice e mediatrice culturale finlandese. Firmò tutte le sue opere col nome d'arte suggeritole dal poeta Juhana Heikki Erkkö, ed è praticamente sconosciuta col suo nome civile. Le uniche traduzioni in italiano dei suoi scritti, a cura di Antonio Parente, sono apparse su *Settentrione. Rivista di studi italo-finlandesi* 18, 277, <<http://www.electrocity.it/finlandia.htm>> (09/2013).

¹Päivi Molarius e Lea Rojola (2009) hanno trattato il tipo del parvenu in vari articoli; la Rojola, in particolare, ha affrontato la questione della vergogna provata dal parvenu letterario, come descritta da vari scrittori finlandesi, nel saggio "Sivistyksen ihanuus ja kurjuus – suomalaisen nousukkaan tarina" (Lo splendore e la miseria dell'incivilimento – la storia del nousukas finlandese).

² Le traduzioni dei brani e delle citazioni delle opere di L. Onerva qui riprodotte per la prima volta sono a cura di Antonio Parente.

³ Quando sottolinea il concetto dell'“internalizzazione dell'inferiorità”, Lehtinen fa riferimento a Sandra Bartky. In un contesto simile, Ágnes Heller (1985) parla di “internalizzazione di un'autorità esterna”.

⁴ Rojola fa riferimento all'articolo di Ilkka Liikanen (1987), “Kansanvalistajien kansakunta. Kansanvalistusseura fennomanian aatteellisena ja organisatorisena keskuksena” (Una nazione di educatori popolari. L'associazione degli educatori popolari come centro ideologico ed organizzativo del pensiero fennomano), in R. Alapuro (ed.), *Kansa liikkeessä* (Una nazione in movimento), I. Liikanen, K. Smeds, H. Stenius, Helsinki, Kirjayhtymä, 126-141.

Riferimenti bibliografici

- Ahmed Sara (2004), *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh UP.
- Ameel Lieven (2013), *Moved by the City. Experiences of Helsinki in Finnish Prose Fiction 1889-1941*, Doctoral Thesis, University of Helsinki, Faculty of Arts, Department of Finnish, Finno-Ugrian and Scandinavian Studies, <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-8862-9> (08/2013).
- Bartky Sandra Lee (1990), *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York, Routledge.
- Felski Rita (2000), “Nothing to Declare: Identity, Shame and the Lower Middle Class”, *PMLA* 115, 33-45.
- Ganivet Angel (1993 [1896-1897]), *Suomalaiskirjeitä* (Lettere finlandesi), Helsinki, WSOY.
- Gilbert Paul, Miles Jeremy (2002), *Body Shame: Conceptualization, Research and Treatment*, Hove, East Sussex-New York, Brunner-Routledge.
- Häkkinen Antti (1995), *Rahasta – vaan ei rakkaudesta. Prostituutio Helsingissä 1967-1939* (Per danaro – ma non per amore. La prostituzione ad Helsinki 1967-1939), Helsinki, Otava.
- Heller Ágnes (1985), *The Power of Shame*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Hökkä Tuula (1995), “Intiimistä moderniin. Aino Kallas ja päiväkirja” (Dall'intimità alla modernità. Aino Kallas e il diario), in J. Sipilä (ed.), *Ajan taitteita. Kirjallisuuskäsitys ja periodin murros suomalaisessa kirjallisuudessa* (Le svolte del tempo. Il concetto di letteratura e il periodo di rottura nella letteratura finlandese), Helsingin yliopiston kotimaisen kirjallisuuden laitoksen julkaisu 4 (Quaderno n. 4 del Dipartimento di Letteratura finlandese dell'Università di Helsinki), 122-141.
- Hutcheon Linda (1994), *Irony's Edge: The Theory and Politics of Irony*, London-New York, Routledge.
- Hyttinen Elsi, Melkas Kukku (2009), “‘Me olemme teidän luomianne olentoja’. Prostituoidun hahmo kirjallisena kiistakavana vuonna 1907” (“Siamo le creature che avete creato”. La figura della prostituta come controversia letteraria nel 1907), *Työväentutkimuksen vuosikirja* (Annuario di ricerca dei lavoratori), 122-137.
- Kainulainen Siru, Parente-Čapková Viola (2011), “Häpeän latautunut toiminta. Esipuhe” (Un meccanismo carico di vergogna. Prefazione), in S. Kainulainen, V. Parente-Čapková (eds), *Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä* (Un po' di vergogna! Saggi critici sulla vergogna), Turku, Università di Turku, utukirjat, 6-21.

- Klinge Matti (1990), *Let Us Be Finns. Essays on History*, trans. by M. Gaber Abrahamsen, M. Lomas, M. Lavanne, D. Morris, Helsinki, Otava.
- Onerva L. (1911), *Nousukkaita* (I parvenu), Helsinki, Yrjö Weilin & kumpp.
- (1916), “Uutta aikaa kohti” (Verso tempi nuovi), 19 November, Sunnuntai.
- (1919), “Pois materialismista!” (Via dal materialismo!), 19 May, Sunnuntai.
- Lehtinen Ullalaina (1998), *Underdog Shame: Philosophical Essays on Women's Internalization of Inferiority*, Doctoral dissertation, Department of Philosophy, Philosophical Communications, Göteborg, University of Göteborg.
- Locke Jill (2007), “Shame and the Future of Feminism”, *Hypatia* 22, 4, 146-162.
- Malinen Ben (2003), *Häpeän monet kasvot* (Le tante facce della vergogna), Helsinki, Kirjapaja Oy.
- Manion Jennifer C. (2003), “Girls Blush, Sometimes: Gender, Moral Agency, and the Problem of Shame”, *Hypatia* 18, 3, 21-41.
- Misheva Vessela (2000), *Shame and Guilt: Sociology as a Poietic System*, PhD Thesis, Department of Sociology, Uppsala, Uppsala University.
- Molarius Päivi (2003), “‘Will the Human Race Degenerate?’ The Individual, the Family and the Fearsome Spectre of Degeneracy in Finnish Literature of the Late 19th and Early 20th Century”, in P. Lyytikäinen, *Changing Scenes. Encounters between European and Finnish Fin de Siècle*, Helsinki, Finnish Literature Society, 121-142.
- Munt Sally (2008), *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*, Aldershot, England & Burlington, Vt., Ashgate.
- Parente-Čapková Viola (2006a), “Feminisoitu estetiikka ja nasitekijyys. Naistekijäksi tuleminen mahdollisuudet L Onervan varhaisteksteissä” (Estetica femminizzata ed autorialità. Le possibilità di diventare un'autrice nei primi testi di L Onerva), in K. Kurikka, V.-M. Punttari (eds), *Tekijyyden tekstit* (Testi sull'autorialità), Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 194-223.
- (2006b), “Narcissuses, Medusas, Ophelias... Water Imagery and Femininity in the Texts by Two Decadent Women Writers”, *Wagadu. A Journal of Transnational Women's and Gender Studies* 3, 1, Special Issue, *Water and Women in Past, Present and Future*, accessibile online: <<http://appweb.cortland.edu/ojs/index.php/Wagadu/article/viewFile/251/465>> (11/2013).
- (2007a), “Narcissuses, Medusas, Ophelias: Water Imagery and Femininity in the Texts by Two Decadent Women Writers”, in Z. Kalnická (ed.), *Water and Women in Past, Present and Future*, in *Wagadu: A Journal of Transnational Women's and Gender Studies*, SUNY Cortland, Xlibris Corporation, 196-219.
- (2007b), “Shame, Rebellion and Matrilineage. Figurations of Mother-Daughter Relationship in Contemporary Finnish Prose by Women”, in P. Lappalainen, L. Rojola, *Women's Voices. Female Authors and Feminist Criticism in Finnish Literary Tradition*, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, *Studia Fennica Litteraria* 2, 110-141.
- Probyn Elspeth (2005), *Blush: Faces of Shame*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press.
- Rojola Lea (1999), “Veren ääni” (La voce del sangue), in Ead. (ed.), *Suomen kirjallisuushistoria 2. Järkiuskosta vaistojen kapinaan* (Storia letteraria della Finlandia 2. Dalla ragione alla rivolta degli istinti), Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 165-183.
- (2009), “Sivistyksen ihanuus ja kurjuus – suomalaisen nousukkaan tarina” (Lo splendore e la miseria dell'incivilimento – la storia del nousukas finlandese), in K. Melkas, H. Grönstrand, K. Launis, M. Leskelä-Kärki, J. Ojajarvi, T. Palin, L.

- Rojola, *Läpikulkuihmisiä. Muotoiluja kansallisuudesta ja sivistyksestä 1900-luvun alun Suomessa* (Passanti. Forme di nazionalità e cultura del primo Novecento in Finlandia), Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 10-38.
- (2011), “Sivistymättömyyden häpeä” (La vergogna per la mancanza di civilizzazione), in S. Kainulainen, V. Parente-Čapková (eds), *Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä* (Un po’ di vergogna! Saggi critici sulla vergogna), Turku, Università di Turku, 202-224.
- Ronkainen Suvi (1999), “Subjektius, häpeä ja syyllisyys parisuhdeväkivallan elementteinä” (Soggettività, vergogna e senso di colpa come elementi in relazione violenta), in S. Näre (ed.), *Tunteiden sosiologiaa I. Elämyksiä ja läheisyyttä* (Sociologia dei sentimenti I. Esperienze ed intimità), Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 131-154.
- Sarajas Annamari (1961), *Elämän meri. Tutkielmia uusromantiikan kirjallisista aatteista* (Il mare della vita. Studi sulle idee letterarie del neoromanticismo), Helsinki, WSOY.
- Sasson Sarah Juliette (2012), *Longing to Belong: the Parvenu in Nineteenth Century French and German Literature*, New York, Palgrave Macmillan.
- Skeggs Beverly (1997), *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*, London, Thousand Oaks and New Delhi, Sage.
- Sedgwick Eve Kosofsky (2003), *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham-London, Duke UP.
- Tomkins Silvan Solomon (1995), *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, ed. by Eve Kosofsky Sedgwick, Adam Frank, Durham (NC), Duke UP.
- Williams Bernard (1993), *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.