



HÄPEÄ VÄHÄN!

Kriittisiä tutkimuksia häpeästä

Toimittaneet Siru Kainulainen ja Viola Parente-Čapková

Häpeä vähän!
Kriittisiä tutkimuksia häpeästä

Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä

Toimittaneet Siru Kainulainen & Viola Parente-Čapková



Utukirjat 2

Sarja ilmestyi aiemmin nimellä Turun yliopiston taiteiden tutkimuksen julkaisuja.

Utukirjat julkaisee monitieteistä kotimaista ja kansainvälistä taiteiden tutkimusta.

Utukirjat-toimituskunta

Kaisa Kurikka

Tutta Palin

Viola Parente-Čapková (päätoimittaja)

Jaana Teinilä

Jouni Teittinen

Marjaana Virtanen

Kannen kuva: Heikki Marila, *Saa hävetä silmät päästään II* (2008), 250 x 200 cm, öljy kankaalle. Yksityisomistuksessa.

Taitto ja kannen toteutus

Maria Vasenkari

ISBN 978-951-29-4634-1 (print)

ISBN 978-951-29-8414-5 (pdf)

ISSN 1798-6974 (print)

ISSN 2670-0832 (online)

© kirjoittajat ja Utukirjat 2011

Turun yliopisto 2021

University of Turku 2021

Sisällys

Häpeän latautunut toiminta Esipuhe <i>Siru Kainulainen & Viola Parente-Čapková</i>	6
--	---

I

”Häpeällinen” salaisuus? Christer Kihlmanin <i>Ihminen joka järkkyy</i> ja tunnustuksellinen seksuaalisuus <i>Mikko Carlson</i>	25
--	----

Gay shame ja radikaali häpeän politiikka <i>Pia Livia Hekanaho</i>	54
---	----

Kielletyn hedelmän haju Häpeä, ällötys ja pornografia <i>Susanna Paasonen</i>	84
---	----

II

Häpeää kunnian takia Varhaismoderneista rangaistuksista ja moraalista <i>Satu Lidman</i>	107
--	-----

Pyhä häpeä Häpeä uskonnollisena tunteena <i>Teemu Ratinen</i>	132
---	-----

Häpeä, arki ja ruumiillisuus <i>Elina Oinas</i>	151
--	-----

III

Turmeltu sisar Sukupuoli, syyllisyys ja häpeä kalevalamittaisen kansanrunouden insestirunoissa <i>Tarja Kupiainen</i>	183
Sivistymättömyyden häpeä <i>Lea Rojola</i>	202
Häpeä, kapina ja äiti–tytär-suhde <i>Viola Parente-Čapková</i>	225
Häpeä, ruumis ja väkivalta Sofi Oksasen <i>Puhdistuksessa</i> <i>Päivi Lappalainen</i>	259
Häpeän erot lukemisessa Edwidge Danticat'n <i>Breath, Eyes, Memory</i> ja Opal Palmer Adisan <i>It Begins with Tears</i> <i>Elina Valovirta</i>	282
Kirjoittajat	303
Henkilöhakemisto	305

Häpeän latautunut toiminta

Esipuhe

Kuten monet tunteet, myös häpeä on aiheena ikuinen. Viime aikoina häpeä on ollut esillä näkyvästi suomalaisessa julkisuudessa. Usein on myös kysytty, mikä meitä hävettää. Iltapäivälehtiä, television *reality*-sarjoja tai sosiaalista mediaa silmäilemällä voisi äkkiseltään sanoa, ettei enää hävetä mikään. Avoimuuden nimissä kaikki halutaan paljastaa ja tunnustaa – kertoa julkisesti koko ”totuus”. Hävyttömyydellä halutaan myös leikkiä. Häpeä, häpäisy ja häpeämättömyys voivat olla ilmeisen tarkoituksellisia välineitä, joita toimijaosapuolet käyttävät astinlautoina huomion saamiseen. Median rooli tässä pelissä on puhuttanut: ovatko tarkoituksellinen häpäisy ja myötähäpeä *Idols*-ohjelmien karsinnassa tai *Big Brother* -ohjelmassa kulttuurista leikkiä? Suhtautuuko media itse niihin ironisesti ja mihin kaikkeen ironia silloin kohdistuu? (Vrt. Klemelä 2009; Vuori 2009.)

Viihteellisen häpeän vastapainona toimivat ihmisten kivuliaiksi kokemat traumat, joita ovat aiheuttaneet häpeärangaistukset (esimerkiksi nurkassa seisottaminen, joka on skaalan lievemmästä päästä) sekä muut tavat käyttää häpeää kasvatuksellisenä menetelmänä. Sekä tutkijat että häpeärangaistuksia kokeneet ovat samaa mieltä siitä, että sellaisilla rangaistuksilla on tuhoisia, traumatisoivia vaikutuksia lapsen ja myöhemmin aikuisen itsetuntoon, ja ne on helppo rinnastaa kollektiivisiin häpeätraumoihin (vrt. Locke 2007). On ironista mutta oireellista, että vasta viime aikoina häpeää ovat alkaneet tuntea häpeärangaistusten toteuttajat ja traumojen aiheuttajat. Tällaisesta kehityksestä huolimatta häpeärangaistusten ketju ei ilmeisesti katkea kovin helposti, koska kasvattaja siirtää usein oman häpeänsä seuraavalle sukupolvelle muun

muassa alttiutena häpeään (Mustavuori 2010; Malinen 2010). Häpeä siis periytyy monella tavalla. Sosiaalisista ja kulttuurisista normeista poikkeavien kuten vaikkapa luokkahäpeää tuntevien tai yksinhuoltajavanhempien häpeä piinaa usein myös heidän lapsiaan. He taas joutuvat sen lisäksi häpeämään häpeäänsä: onhan omien vanhempien häpeäminen tuskallinen ja hävettävä asia.

Suomalaisen häpeän erikoislaatua on pohdittu paljon häpeän jatkuvuuden ja periytyvyyden yhteydessä. Tästä ovat osoituksena esimerkiksi Juha Siltalan (1994) psykohistorialliset tutkimukset suomalaisen miehen häpeästä. Kulttuuriantropologien mukaan ihmiset tuntevat häpeää kaikkialla maailmassa, mutta se, mitä ja miten hävetään, vaihtelee ajallisesti ja paikallisesti. Häpeätutkija Ben Malinen (2003, 9) kärjisti *Häpeän monet kasvot* -kirjassaan, että häpeä on eräs suomalainen kansantauti. Eurovision laulukilpailun suomalaista historiaa tutkinut Mari Pajala (2006) on puolestaan analysoinut häpeän ja kansallisuuden rakentamisen dynamiikkaa. Erkki Vettenniemen toimittama *Hiihto & häpeä* (2010) paneutuu Lahden MM-hiihtoihin 2001 ja sen aiheuttamaan suomalaisuuden häpeää tuottaneeseen doping-skandaaliin.

Kirjamme tutkimuksissa korostuu häpeän kulttuurinen ja kontekstuaalinen luonne (vrt. myös Malinen 2010, 43–45). Fokusoimme sukupuolen- ja tekstintutkimuksen näkökulmiin, ja tutkittava aineisto koostuu niin fiktiivisistä kuin ei-fiktiivisistäkin teksteistä. Artikkeleita yhdistävänä lähtökohtana on, että häpeästä on mahdotonta puhua sellaisenaan, sillä kuten Elspeth Probyn (2005, 11) ja Sally Munt (2008, 2) ovat huomauttaneet, ”häpeän viestit ovat liian solmussa” (*so knotted are its [shame’s] messages*). Häpeän vyyhti koostuuikin monista aineksista ja kytköksistä. Useimpia artikkeleita on inspiroinut varsinkin queer-tutkimuksessa ja feministisessä tutkimuksessa esiin noussut kiinnostus affekteihin. Affektitutkimuksen esiinnousua on totuttu kutsumaan affektiiviseksi käänteeksi (ks. esim. Hardt 2007; Koivunen 2010). Tärkeänä inspiraation lähteenä on tässä ollut Silvan Tomkinsin affektiteoria (Tomkins 1995, 2008; Sedgwick & Frank 2003; Sedgwick 2003). Jotkut kirjamme kirjoittajia innostavista ajattelijoista korostavat eroa affektin (*affect*) ja tunteen (*emotion*) välillä (vrt. esim. Probyn 2005, 11–12, 24–29; Koivunen 2010, 9–10) tai jopa affektin, tunteen ja tuntemuksen (*feeling*) välillä (Munt 2008, 5). Kirjamme tekijöistä kukaan ei

kuitenkaan katsonut tarpeelliseksi tehdä mainittua, ongelmallistakin erottelua systemaattisesti, ja häpeästä puhutaan vaihtelevasti affektina, tunteena tai tuntemuksena (ks. Koivunen 2010). Affektiivinen käänne on joka tapauksessa auttanut etsimään uutta kriittistä sanastoa, jolla tarkastella ja käsitteellistää subjektia ruumiillisesti paikantuneena ja relationaalisena (vrt. Koivunen 2010, 8).

Häpeän luonnehdinnoissa nousee esiin sen monikasvoisuus. Kasvojen symboliikka sekä niiden ruumiillinen merkitys häpeälle on muutenkin hedelmällinen. Kasvot punastuvat häpeästä, kasvot peitetään häpeää tuntiessa tai kasvot voi häpeän takia menettää sekä metaforisesti että kipeän konkreettisesti (ks. esim. Mustavuori 2010). Häpeän ambivalenttiutta lisää suhde tois(t)en katseeseen, jolta piiloudutaan mutta jota samalla kaivataan (esim. Kosonen 1997). Katseen problematiikka viittaa lisäksi häpeän fyysisen, ruumiillisen, psyykkisen sekä yhteiskunnallisen ja kulttuurisen puolen erottamattomuuteen. Paul Gilbert ja Jeremy Miles (2002) painottavat lääketieteellis-sosiologisissa tutkimuksissaan välttämättömyyttä kontekstualisoida häpeä ”biopsykososiaalisiiin malteihin”: itse ruumis voi olla häpeän lähteenä, kuten epämuodostumissa, vanhuudessa tai kroonisessa sairaudessa, tai häpeän läpäisemä, kuten syömishäiriöissä. Kuten Sally Munt (2008, 2) muistuttaa, yhteiskuntatieteilijöiden ja humanistien tehtävänä on korostaa yhteiskunnallisten ja kulttuuristen tekijöiden tärkeyttä häpeän syntymisessä ja siihen liittyen ihannenneormeista aiheutuvia paineita. Tämä on kirjamme kannalta relevantti näkemys.

Yhtä relevantti häpeän ”perusominaisuus”, joka korostuu kirjan tutkimuksissa, on se, että häpeä liittyy ihmisen syvimpään olemukseen ja identiteettikysymyksiin kertomalla ”keitä me olemme”; se liittyy läheisesti itseymmärrykseen ja identiteetin tai identiteettien muotoutumiseen (vrt. esim. Sedgwick 2003, 37; Ahmed 2004, 104). Tätä ajatus ta voisi jäljittää esimerkiksi Jean-Paul Sartren (2003; ks. Warner 2000; Laine 2004) kautta kauas historiaan. Häpeän tutkijoita kiehtoo mitä ilmeisimmin sen ambivalentti luonne, jota havainnollistaa se, että häpeä on yhtä aikaa kontekstisidonnainen ja universaali. Lisäksi häpeän ambivalenttius kumpuaa siitä, että häpeä on yksityinen, intiimi ja usein salainen tunne. Samalla häpeä toimii kuitenkin yksilöllisen tason lisäksi muillakin tasoilla. Sara Ahmedin (2004, 24–25) sanoin se, mikä erot-

taa meidät muista, myös yhdistää meidät muihin: häpeän ja kiinnostuksen välillä on vahva kytkös. Häpeän tunne perustuu siihen, että välitetään, mitä muut ajattelevat meistä. Häpeää siis edeltää kiinnostus, halu, mahdollisesti rakkaus. (Vrt. esim. Tomkins 1995; Ahmed 2004; Probyn 2005, 14–15.) Häpeän taustalla on halveksimisen ja hylkäämisen pelko (ks. Probyn 2005, 3). Häpeä on näin ollen perin pohjin dialoginen tunne; häpeämme aina jonkun toisen, todellisen tai kuvitellun edessä – jos ei kenenkään muun, sitten itsemme edessä. Häpeän yhteydessä on siten kyse kommunikaatiosta. Se on itsessään kommunikaation muoto, jonka myötä yksilön identiteetit rakentuvat ja joka pystyy muuntamaan identiteettejä. (Sedgwick 2003, 36.)

Häpeä yhdistää muullakin tavoin. Häpeää aiheuttava poikkeavuus erottaa muista, mutta samalla se voi tuottaa solidaarisuutta ja luo ryhmäidentiteettejä. Siitä voi tulla voimauttava tunne, joka voi kääntyä ylpeydeksi. Näin on ainakin aikoinaan selitetty yhteiskunnallisia vapauttavia liikkeitä 1960-luvulta lähtien, joskin myöhemmin tätä yksinkertaistavaa selitysmallia on problematisoitu (ks. esim. Munt 2008, 4). Häpeä on muutenkin tarttuvaa, ja tarttuminen voi perustua Jean Laplanchen (1976) sanoin sekä meitä määritteleviin, strukturoiviin identifikaatioihin (joita Sigmund Freud kutsui primaareiksi tarkoittaen ihmisen varhaisimpia roolimalleja) että ohimeneviin tai jopa näennäisesti satunnaisiin identifikaatioihin. Identifioivana kommunikaationa häpeä tuottaa jonkinlaista kaksoisliikettä: toisaalta kohti usein kivuliasta identifikaatiota, toisaalta kohti halua solmia suhteita, mitä on vaikea kontrolloida (Sedgwick 2003, 37). Häpeä siis luo sosiaalisuutta, ja sitä onkin kutsuttu sillaksi yhteisön ja yksilön välillä (ks. Probyn 2005, 31).

Häpeä asettaa kommunikaatiolle myös rajat ja erottaa. Kuten Elspeth Probyn (2005, 105–106) muistuttaa, häpeä ei ole yhtä kuin empatia. Häpeän dialogisuutta ja tarttuvuutta voi ajatella tutkijan ja hänen kohteensa välisenä ”affektiivisena kohtaamisena” (*affective engagement*, ks. Kyrölä 2010), kuten jotkut kirjamme kirjoittajista tekevät. Sen tyyppisten kohtaamisten kohdalla on kuitenkin oltava varovainen. On otettava huomioon, että esimerkiksi lukijan mahdollinen samastuminen tekstiin tai toisen affektin ja toisen paikan omiminen voi tarkoittaa myös ei-toivottua väkivaltaa (Ahmed 2004, 30–35).

Valta, väkivalta ja hierarkiat ovat kysymyksiä, jotka osaltaan kytkeytyvät häpeään (esim. Heller 1985). Tämä lisää häpeän pohdintojen tärkeyttä ja ajankohtaisuutta. Yhteisön (sekä pienen, kuten perheyhteisön, että laajan, kuten kansallisyhteisön) toiminnassa häpeää voi hyödyntää sääntelemisessä ja rankaisemisessa, kuten edellä mainituissa häpeärangaistuksissa. Tällöin häpeä on negatiivisesti tuottavaa. Toisaalta häpeä voi toimia tarpeellisenä ja yhteisön toiminnan kannalta välttämättömänä sosiaalisena säännöstelijänä ja siinä mielessä positiivisesti tuottavana voimana (ks. esim. Ahmed 2004; Probyn 2005). Ben Malinen (2003, 87–90) puhuu ”hyvästä häpeästä”, joka todistaa, että normeja rikkonut yhteisön jäsen välittää normeista ja säännöistä. Niistä välittäminen takaa sen, että ihminen tuntee ja myöntää oman vastuunsa. Sen vastakohtana on ”huono”, ”elämää kahlitseva” häpeä, joka läpäisee ihmisen identiteetin. Malisen jako muistuttaa muita samantyyppisiä jakoja (ks. esim. Taylor 1985; Locke 2007), mutta ”hyvän häpeän” määritelmä ei problematisoi tarpeeksi sitä, millä perusteilla ”hyvän” ja ”huonon” normit rakentuvat. Lisäksi jotkut ajattelijat ovat epäilleet häpäisemisen tehoa ”hyvän” häpeän yhteydessä ja kyseenalaistaneet väitteen, jonka mukaan laajojen ihmisryhmien traumaista vastuussa olevien poliittisten päättäjien häpäiseminen voisi mitätöidä ”huonon” häpeän poliittiset efektit (Locke 2007, erit. 148, 158).

Kelvollisemmalta kuin jako ”hyvään” ja ”huonoon” häpeään vaikuttaakin Ullaliina Lehtisen (1998) jako ”aristokraattien häpeään” ja ”alistetun häpeään” tai ”alakynnessä olevan häpeään”, jota tämän kirjan useissa artikkeleissa hyödynnetään. Aristokraattinen häpeä on periaatteessa positiivista. Se on hetkellistä ja terveellistä, koska se liittyy (yksittäiseen) väärään tekoon; se pohjautuu häpeää kokevan etuoikeutettuun asemaan. ”Alistetun häpeä” on lomaannuttavaa ja stigmatisoivaa, sisäistettyä häpeää ja huonommuutta, joka saattaa määrittää yksilön koko elämää. Lehtisen jaosta on lyhyt matka häpeä–syyllisyys-erotteiluun, joka on esillä kirjamme useassa artikkelissa. Vaikka häpeä ja syyllisyys tuntuvat usein erottamattomilta, useammankin tutkijan mukaan niiden välinen ero liittyy tapaan, ”jolla häpeä täyttää minän” (vrt. Ahmed 2004). Syyllisyys perustuu (väärin)tekemiseen, jonkin säännön rikkomiseen. Häpeä taas viittaa tässä vastakkainasettelussa olemiseen, siihen, että jokin piirre itsessä on asetettu kyseenalaiseksi (vrt. myös Lewis

1971, 30). Syyllisyys katsoo ulospäin – mitä olen tehnyt muille, kun taas häpeä katsoo sisäänpäin – mitä olen (Ahmed 2004, 105). Tällainen mekanismi toimii identiteetin rakentamisen välineenä sekä yksilöllisellä että kollektiivisella tasolla, joten tämäkin jako korostaa kytköstä yksityisen ja julkisen, yhteiskunnallisen häpeän välillä. Kuten Lehtinen korostaa, ei ole yllättävää, että häpeä ”kuuluu” enemmän naisille ja syyllisyys taas miehille (Lehtinen 1998, 14; Bartky 1990). Häpeän ”feminiinisyydestä” on kirjoitettu paljon jo viimeistään Aristoteleesta lähtien: Aristoteleen mukaan häpeä on ”naisellinen tunne”; Freud puolestaan määritteli häpeän ”naisellisena luonteenpiirteenä *par excellence*” (ks. esim. Manion 2003, 22). Tätä häpeän ja ”naisellisuuden” välistä kytköstä on nostettu esiin eri yhteyksissä ja teoretisoitu varsinkin feministisessä ajattelussa; kirjassamme naisen/naisellisen häpeä on keskeisellä sijalla.

Kuten artikkeleista käy ilmi, häpeää ei ole tutkittu vain oppositioiden tai muiden kaksoisjakojen näkökulmasta, vaan myös esimerkiksi pari-, kolmio- tai jatkemallin puitteissa, mikä on omiaan kertomaan häpeän moniulotteisuudesta. Häpeä on liitetty tunteisiin tai käsitteisiin, jotka näyttäytyvät häpeän vastakohtina kuten häpeä ja ylpeys, häpeä ja kunnia, häpeä ja itsetehostus, häpeä ja julkeus (vrt. esim. Sedgwick 2003, 38) tai päinvastoin sukulaisina, jotka tarttuvat helposti häpeään (vrt. esim. Malinen 2010). Sally Munt (2008, 2–3) määrittelee häpeän tarttuvaksi ja erityisen tahmeaksi tunteeksi, jonka kohteeseen muut, kauteuden, vihan, halveksunnan, nöyryytyksen ja ällötyksen tapaiset tuntemukset helposti tarttuvat. Kuten on tullut ilmi, Silvan Tomkinsin mukaan häpeää edeltää kiinnostus/innostus, joka toimii häpeän kiinnikkeisenä vastakohtaparina, kun taas nöyryytys on Tomkinsin mukaan suorassa kytköksessä häpeään. Käsitteille annettu merkitys riippuu lähestymistavasta: rangaistuskäytäntöjen näkökulmasta häpeä ja/tai kunnianttomuus on kunnian vastakohta, kulttuurintutkimuksessa taas voidaan puhua kunniallisesta häpeästä (vrt. Warner 2000, 36–37).



Edellä on luonnehdittu kirjamme yleisiä lähtökohtia, jotka yhdistävät artikkeleita. Artikkeleissa painottuu se, millä tavoin häpeä muotoutuu ja toimii suhdejärjestelmissä. Tällaisesta toiminnallisuuden ajatuksesta

seuraa, että häpeää ei nähdä ”vain” tunteena, vaan häpeä kytkeytyy muiden tunteiden tavoin yhtä aikaa yksityiseen ja julkiseen. Häpeä tarkoittaa toimintaa, jolla on vaikutuksia ja seurauksia. Häpeä on näin ollen tuottavaa toimintaa, joka tapahtuu jossakin yhteydessä. Vaikka monen kirjoittajan lähtökohdat perustuvat samoihin teorioihin – muun muassa edellä mainitun Silvan Tomkinsin näkemyksiin – jokainen tuo käyttämiään teorioita esille omalla tavallaan.

Jotta häpeästä voisi tulla tuottava voima positiivisessa mielessä, se vaatii tunnistamista, tunnustamista ja työstämistä sekä pyrkimystä tuottaa uusia ajattelun tapoja koskien sitä, miten suhtaudumme historiaan ja miten toivoisimme elävämme nykypäivää (vrt. Probyn 2005, xii–xiii, 162). Häpeää työstetään erityisesti tunnustuksissa, ei vain pelkääntään alussa mainituissa *reality*-sarjoissa vaan myös ”korkeassa taiteessa” ja varsinkin kirjallisuudessa, jossa tunnustamisella on pitkä perinne. ”Minä on tunnustava ja tunnustusten kautta paljastuksia tekeviä minä, jonka totuus on riippuvainen julkisuuden määrästä, ja se puolestaan on riippuvainen paljastusten luonteesta”, kirjoittaa Lea Rojola (2002, 94). Tavoitteena on totuus ja totuudellisuus; häpeä elää salaisuuksista ja peittelemisestä. Tunnustaminen puolestaan osoittaa, että jotakin salattavaa on ollutkin. Jos häpeä on itsessään hävettävää, auttaako salaisuuksien julkistaminen? ”Tunnustuskirjallisuudessa” häpeä, salaaminen ja tunnustaminen liittyvät usein seksuaalisuuteen. Näin on häpeän kohdalla muutenkin, sillä monessa kielessä häpeä-sana – kuten suomessa häpy – viittaa suoraan tai epäsuoraan sukupuolielimiin, niiden paljastamiseen tai peittämiseen (ks. esim. Wurmser 1981).

Seksuaalisuuden kytköstä häpeään vähintäänkin sivutaan kirjan kaikissa artikkeleissa, mutta painokkaimmin sitä käsitellään kirjamme ensimmäisessä osastossa. Seksuaalisuuteen ja identiteettiin nivoutuva häpeä tulee esiin Christer Kihlmanin teoksessa *Människan som skalv (Ihminen joka järkkyi)*, jota Mikko Carlson tutkii tunnustuskirjana ja seksuaalisen häpeän murtajana. Tutkiessaan Kihlmanin tapoja kertoa heteronormia purkavaa seksuaalista identiteettitarinaa Carlson hyödyntää psykoanalyttisia näkemyksiä, varsinkin freudilaisen ajattelun uudelleenluentoja. Carlsonin tulkinnassa häpeä liittyy lajipohdinnan puitteissa muistiin ja muistamiseen. Tässäkin korostuu häpeän ambivalentti luonne ja monimuotoisuus: yksityisen ja julkisen erottamat-

tomuus, poliittisuus ja tiivis yhteys eettisiin ja identiteettikysymyksiin. Queer-tutkimukselle, johon Carlsonin artikkeli kuuluu, on häpeä ja pitkään ollut etiikan ja yhteisöllisyyden perustana (Warner 2000; Kekki 2006; Munt 2008).

Carlsonin sanojen mukaan ”*Ihminen joka järkkyy*” välittää kuvaa aikakaudesta, jossa homoseksuaalisuus on vielä kaukana nykypäivän gay pride / gay shame -ilmiöstä.” Juuri näitä ilmiöitä tarkastelee Pia Livia Hekanaho artikkelissaan, jossa problematisoidaan vastakohtapareja häpeä–ylpeys sekä häpeä–kunniallisuus ja jatketaan häpeän poliittisen arvon tarkastelua. Hekanaho ottaa poleemista kantaa sekä gay pride -aktivismin että queer-tutkijoiden muodostaman yhteisön sisäisiin jakolinjoihin ja jännitteisiin. Hekanahon huomiota kiinnittää erityisesti häpeän, kateuden ja ahdistuksen yhteenkietoutuminen Judith Halberstamin artikkelissa ”Shame and White Gay Masculinity”. Kuten Carlson, myös Hekanaho osoittaa, miten merkittäväksi juonteeksi häpeän teoretisoiminen on noussut viimeaikaisessa queer-teoriassa. Hekanahon artikkeli todistaa, että häpeä voidaan ymmärtää vastavoimaksi, jota kuvaa termi pervohäpeä. Niinpä häpeästä ei tule vaieta eikä sitä pidä ohittaa vaihkeilla sivuuttamisella.

Seksuaalisuus, häpeä ja hävyttömyys nivoutuvat yhteen Susanna Paasonen artikkelissa. Hän pohtii pornografian, häpeän, ällötysten ja kiinnostuksen yhteyksiä kysyen, kuinka niiden välinen affektiivinen dynamiikka on muovannut lajityypin kulttuurista asemaa, siihen liittyviä kokemuksia ja julkisia keskusteluja. Nojaten Silvan Tomkinsin näkemykseen häpeän, halun ja kiinnostuksen välisestä siteestä Paasonen osoittaa, miten ällötys, häpeä ja niiden välinen dynamiikka vahvistavat pornon ”kielletyn hedelmän” vetovoimaa ja lajityypin kiihottavuutta. Paasonen muistuttaa, että Tomkinsin mukaan intensiivinen häpeä voi hyvinkin vahvistaa seksuaalista halua ja jopa toimia sen edellytyksenä. Häpeän puute puolestaan vähentää jännitystä, kiinnostusta ja kokemuksen yleistä intensiteettiä. Halun kohde, sen haluaminen ja sen äärellä kiihtyminen koetaan ällöttäväksi ja häpeälliseksi, mutta yhtä lailla kiihottavaksi. Tästä näkökulmasta ällötysten, halun ja häpeän välinen liike on keskeistä pornografian ”kielletyn hedelmän” asemalle ja vetovoimalle. Pornon seksuaalinen kiihottavuus näyttää edellyttävän yhtä

aikaa häpeällisyyttä ja hävyttömyyttä ja näin ollen tabujen samanaikaisista esittämistä ja rikkomista.

Kirjamme toisessa osastossa keskitytään siihen, miten historialliset, uskonnolliset ja muut institutionalisoidut järjestelmät tuottavat käsitteitä häpeästä, sen merkityksistä ja hävettävistä asioista. Lainsäädäntö, uskonkappaleet samoin kuin vaikkapa lääketiede muodostavat diskursiivista tietoa siitä, mikä on hävettävää. Käytäntöön ulottuvilla toimenteilla ne vaikuttavat arjen kokemuksiin ja uskomuksiin, joilla on osuutensa minuuden ja sukupuolen muotoutumisessa.

Satu Lidman lähestyy häpeää kunnian käänttöpuolena. Lidman tutkii esimodernin rikoshistorian näkökulmasta häpeä- ja kunniarangauksia tarkastellen muun muassa uuden ajan alun saksalaisia kuulustelupöytäkirjoja, säädöksiä sekä oikeusfilosofista aikalaiskirjallisuutta ja käytösoppaita. Lidman erottaa häpeä- ja kunniarangaukset toisistaan, ja kuten hän huomauttaa, historian oppialalla kunnian käsite on häpeän tutkimuksen välttämätön lähtökohta. Lidmanin artikkelissa korostuu häpeän ja kunnian sukupuolittuneisuus. Naisten seksuaalisuutta on historiallisesti pyritty kontrolloimaan enemmän kuin miesten seksuaalisuutta. Lidman sivuaa ”kunniaväkivallan” aihetta ja termiä, jolle on suomalaisessa mediassa pohdittu vaihtoehtoja, toistaiseksi kuitenkin menestyksettä (esim. Laes 2008; Tiainen 2010). Lisäksi Lidman ottaa artikkelissaan esimerkkejä häpeä- ja kunniarangauksien nykykäytänteistä.

”Kunniaväkivalta” on ollut mediassa esillä ”suomalaisille vieraana” häpeään liittyvänä ilmiönä, jonka ei ole uskottu koskevan suomalaisia. Lehtikirjoituksissa on kuitenkin myös korostettu, ettei ilmiö koske pelkästään kaukaisia kulttuureja tai Suomen tulevia maahanmuuttajia. Kuten Lidman tuo esille, ”kunniaväkivalta” on kiinteä osa eurooppalaisia kulttuureja (Lidman 2008) ja Suomen ”kantaväestön” perinteitä (van Dijken 2010). Aihetta on käsitelty myös viimeaikaisissa kaunokirjallisissa teksteissä, kuten vaikkapa Anja Snellmanin romaanissa *Parvekejumalat* (2010).

Institutionaalisesti häpeä liittyy sukupuolittuneisuuden ohella identiteetin rakentumiseen. Teemu Ratisen artikkelissa keskitytään eri-ikäisten naiskirjoittajien kokemuksiin uskonnollisesta häpeästä. Ratisen aiheena ovat kirjeet, ja näin palataan jälleen tunnustuksellisuuteen,

jolla on uskonnollinen ulottuvuutensa. Protestanttisessa uskonnossa Jumala korkeimpana auktoriteettina herättää voimakkaita tunteita kuten rakkautta ja kaipausta, mutta myös pelkoa, syyllisyyttä ja häpeää. Tällä on vaikutusta siihen, millaiseksi minä ymmärtää ja kokee itsensä. Häpeän ja kiinnostuksen/välittämisen kytkös näkyy häpeän teologisissa hahmotelmissa, jotka koskevat kelpaamattomuudesta, huonoudesta ja pahoudesta johtuvaa torjuntaa ja hylätyksi tulemistä. Ratinen laajentaa uskonnollisen häpeän teologista ymmärtämistä tarkastelemalla kyseistä problematiikkaa muiden oppialojen, varsinkin kulttuurintutkijoiden, feminististen ja queer-tutkijoiden näkökulmista. Hän kysyy, kuinka uskonnollinen häpeä tunnekokemuksena kytkeytyy kirkollisen normisuhteen historiallisiin muutoksiin ja kuinka (uskonnollisen) häpeän dynamiikka rakentaa naissukupuolta.

Nuoren naisen ”kypsymisen” merkkeihin kuten kuukautisiin on usein liitetty häpeällisyys. Elina Oinas pohtii artikkelissaan sekä suhtautumista häpeään että häpeän, vallan ja normaaliuden kytköksiä. Oinaksen aineistona ovat naisten muistelukertomukset, lääketieteen oppikirjat, lääkäripalstat sekä tyttöryhmien keskustelu- ja haastatteluaineisto. Oinas tarkastelee häpeän yksityisyyttä ja yhteiskunnallisuutta sekä erityisesti feministisen tutkimuksen suhdetta ruumiillisuuteen ja häpeään kuukautisten yhteydessä. Oinas nostaa esiin neljä näkökulmaa häpeään ja ruumiillisuuteen: opittu häpeä, medikalisaatiokritiikki, diskursiivinen ruumiillisuus sekä tilanteinen toiminta, jota Oinas kutsuu performatiivisen ruumiillisuuden näkökulmaksi. Viimeksi mainitusta seuraa, että häpeää vastaan voi käydä toisin tekemisen keinoin, ryhmässä keskustellen ja ”pätevällä toiminnalla”.

Kaunokirjalliset esitykset kansanrunoudesta nykyromaaniiin muodostavat kirjamme kolmannen osaston tutkimusaineiston. Tämän osaston aineistossa häpeän traumatisoivat, väkivaltaiset ja kansallisuuteen kytkeytyvät vaikutukset ulottuvat Suomesta Viroon ja Karibialle. Häpeä toimii tarkastelluissa teoksissa usein – myös tekstin ja lukijan välisen – (lähi)suhteen rakennusaineiksena. Häpeä toimii näin yhteyksiä, ryhmiä ja yhteisöjä muodostavana voimana.

Kansanrunous, tarkemmin niin sanottu kalevalainen aineisto fokuksituu Tarja Kupiaisen artikkelissa. Kupiainen analysoi *Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa* julkaistuja tekstejä, joissa kerrotaan sisarusten

välisestä kielletystä sukupuolisuhteesta eli ”teoista häpeällisimmästä”, inestistä. Tarkasteltavana ovat kunnian ja häpeän merkitykset nuorelle miehelle ja nuorelle naiselle sekä äidin erilainen suhtautuminen poikansa ja tyttärensä häpeään inestin paljastuessa. Aineistossa keskeisessä *Sisaren turmeluksen runossa* tapahtumat nähdään nuoren miehen näkökulmasta, ja miehen rangaistuksena on yleensä (ja usein äidin avustama) pako. Sen sijaan sisarelle säilytetään syyllisyys tapahtuneesta, ja hän menettää kunniansa. Satu Lidmanin artikkelista tutulla tavalla kunnia kytkeytyy myös kalevalamittaisessa runoudessa naisen tapauksessa seksuaalisuuteen.

Lea Rojola pureutuu kelpaamattomuuden problematiikkaan artikkelissaan, jossa hän analysoi kansallista häpeää kotimaisen kirjallisuuden klassikoissa, Aleksis Kiven, F. E. Sillanpään ja L. Onervan teoksissa. Kuten Rojola osoittaa, sivistymisen arvostaminen kuuluu suomalaisen kansallisen kertomisen ydinalueeseen. Samalla kouluttautumisen puuttumisesta rankaistaan seisottamalla häpeänurkassa ja häpeäpaalun uhalla kuten *Seitsemässä veljeksessä*. Konkreettiset häpeärangaistukset katoavat myöhemmästä suomalaisesta kaunokirjallisuudesta, mutta niiden aikaansaamat häpeän mekanismit jäävät elämään suomalaisen kirjallisuuteen, varsinkin nousukas-hahmossa, jota Rojola analysoi. Nousukkaan sivistyneestä käymisen epäonnistuminen johtaa häpeään, joka on sukupuolittunutta. Nousukkaan häpeän aiheuttamaa kipua tehostaa usein häpeän häpeäminen, kun nousukas häpeää oman suvun ja vanhempiansa häpeämistään. Suomalaisessa kirjallisuudessa ilmenevä kansallisen sivistymättömyyden häpeä on kuitenkin samalla merkki siitä, että on kiinnostunut oppineisuudesta ja omistautunut sen ihanteelle. Se puolestaan osoittaa, että suomalaiseen identiteettiin on rakentunut halu olla sivistynyt.

Kaikessa ambivalenttisuudessaankin häpeä vahvistaa yhteisön yhtenäisyyttä. Siksi voi puhua häpeästä suomalaisuutta rakentavana kansallisuudentunteena. Jatkopohdinnan arvoinen kysymys olisi, rakentuuko kansalliseen identiteettiimme edelleen halu käydä sivistyneestä, ja mitä sivistys tai sivistymättömyys nykynäkökulmasta oikeastaan merkitsee. Edelleen usein viitataan suomalaisen kulttuurin ja sivistyksen nuoruuteen – verrattuna keskisen tai eteläisen Euroopan maihin – ja muistellaan, kuinka lähellä onkaan peltoja raivaavan, kaskea polttavan ”raatajan rahanalai-

sen” ja pettuleipää syöväen suomalaisen menneisyys. Voi myös pohtia, missä määrin Suomessa edelleen esiintyy ”pienen kansan” alistetun häpeää, jonka juontuu Ruotsin ja Venäjän (miksei tavallaan Neuvostoliitonkin) pitkiin hallintakausiin maassamme.

Viola Parente-Čapková paneutuu naisten välisissä suhteissa esiintyvän häpeän rooliin kaunokirjallisuudessa. Hän käsittelee ”yksilöllisintä ja vaikutusvaltaisinta” naisten välistä suhdetta, äiti–tytär-suhdetta. Tätä suhdetta on kutsuttu myös ristiriitaisten viestien paradigmaksi, joka jäsentää edelleenkin länsimaista naisidentiteettiä. Häpeä toimii äiti–tytär-suhteessa sekä kulttuurisena perintönä että ”hävettävänä häpeänä”: kirjallinen tytär häpeää äitiään, kapinoi häntä vastaan ja sen seurauksena häpeää omaa häpeäänsä. Parente-Čapková keskittyy kirjoituksessaan suomalaiseen nykykirjallisuuteen, kolmeen 1990-luvulla ilmestyneeseen (Anja Kauranen-Snellmanin, Pirjo Hassisen ja Anna-Leena Härkösen) romaaniin. Niissä häpeällä on keskeinen asema tyttären kapinassa äitiä vastaan ja äiti–tytär-jatkumon mahdollisuudessa. Parente-Čapková tarkastelee häpeää ambivalenttina ja ristiriitaisena, sekä negatiivisesti lamaannuttavana että positiivisesti vaikuttavana voimana. Lähtökohtana on Vessela Mishevan (2000) esille tuoman häpeä-sanatymologiaan perustuvan ajattelun mukainen erottelu ”nemesikseen” ja ”aidokseen”.

Seksuaalinen väkivalta ja kiduttaminen toimivat häpeärangaistusten sadistisen tehostettuna versiona, nöyryyttämisen keinona sodassa, vankiloissa ja varsinkin totalitarististen valtioiden kuten Natsi-Saksan ja Neuvostoliiton kuulustelukäytännöissä. On vaikea uskoa, että EU määritteli raiskaukset sotarikokseksi vasta vuonna 2008, kuten Finlandia-palkittu Sofi Oksanen huomautti palkinnonjakotilaisuudessa pitämässään kiitospuheessa. Oksasen moneen kertaan ja monessa maassa palkitussa *Pubdistus*-romaanissa on keskeisellä sijalla sukupuoliutettu häpeä. Tätä käsittelee artikkelissaan Päivi Lappalainen, joka seuraa häpeän kytköstä naisuhrin identiteettiin romaanin molemmissa tarinalinjoissa. Hekanahon tapaan, vaikkakin eri lähtökohdista, Lappalainen analysoi häpeän ja kateuden kytköstä, samoin kun häpeän ja muiden tunteiden, kuten syyllisyyden, itseinhon ja itsehalveksunnan, kietoutumista yhteen. Häpeä toimii romaanissa sekä traumaattisena, stigmatisoivana ja lamaannuttavana että mobilisoivana voimana: se tuhoaa kahden nais-

päähenkilön elämän, mutta lisäksi se yhdistää nämä henkilöhahmot ja antaa voimaa ”puhdistavaan” tekoon, joka toimii romaanin katharsiksenä. Lisäksi, kuten Lappalainen mainitsee, teos tuottaa lukijan häpeää, jota aiheuttaa tahallinen tai tahaton tietämättömyys romaanissa kuvatuista asioista: sodissa ja totalitaristisissa valtioissa tapahtuvasta naisen ruumiiseen kohdistuvasta väkivallasta ja häpäisystä.

Häpeää naisten välisissä (muun muassa äiti–tytär-) suhteissa käsittelee myös Elina Valovirran artikkeli, joka pureutuu lisäksi häpeään lukijaa liikuttavana affektiivisena voimana sekä lukemistapahtuman eettisiin aspekteihin. Kirjoitus jatkaa häpeän, ruumiillisuuden, seksuaalisuuden ja väkivallan käsittelyä, tällä kertaa afro-karibialais-amerikkalaisessa kirjallisuudessa. Kun Lappalainen keskittyy Oksasen *Puhdistuksen* yhteydessä miesten naiseen kohdistamaan väkivaltaan, Valovirta analysoi häpeää romaaneissa, joissa esiintyy naisten seksuaalinen (väki)valta naisia kohtaan. Väkivallan ja häpeän kytkös ilmenee sekä vanhempien naisten yrityksissä suojella nuoria naisia (varsinkin omia tyttäriään) häpeän seurauksilta että osittain patriarkaatin ruokkiman, naisten välisen kateuden motivoimassa tarpeessa rangaista ”hävytöntä” naista häpäisemällä hänet. Häpeä kannustaa toimintaan, jonka vaikutukset ovat häpeään sidottuja, ja tällöin häpeän pelko on häpeän syy ja seuraus. Häpeä on Valovirralle tarkasteltavien teosten aihe ja luennassa muodostuva affekti, joka ei kuitenkaan tartu kaikkiin samalla tavalla. Häpeä tuottaa lisäksi eroja, ja tämän prosessin seurauksena esiintyvä minuuden käsitteen uudelleen-uuvottelu ja -ymmärtäminen kiinnostavat kirjoittajaa erityisesti.



Kirjamme lähtöpisteenä oli ”Häpäisit vähän! Näkökulmia häpeään” -luentosarja, joka järjestettiin Turun yliopiston taiteiden tutkimuksen laitoksen opetuksena syksyllä 2008. Kiitos luentosarjan puhujille sekä sen koordinaattori Riitta Jytilälle. Kiitämme lämpimästi myös kirjan referere-arvioijina toimineita nimettömiä asiantuntijoita sekä kustannustoimittajia, Pirjo Ahokasta ja Mari Pajalaa.

Antoisia lukuretkiä häpeään!

Siru Kainulainen & Viola Parente-Čapková

Lähteet

- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bartky, Sandra Lee. 1990. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge.
- Dijken, Marjo van. 2010. Kunniaväkivallan uhriksi voivat joutua myös suomalaismiehet. *Helsingin Sanomat* 13.1.
- Gilbert, Paul & Miles, Jeremy, toim. 2002. *Body Shame: Conceptualization, Research and Treatment*. Hove, East Sussex & New York: Brunner-Routledge.
- Hardt, Michael. 2007. Foreword: What Affects are Good for. Teoksessa *The Affective Turn: Theorizing the Social*, toim. Patricia Ticineto Clough & Jean Halley, ix–xii. Durham & London: Duke University Press.
- Heller, Agnes. 1985. *The Power of Shame*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kekki, Lasse. 2006. Pervolapsen häpeä ja toivo. Teoksessa *Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*, toim. Taina Kinnunen & Anne Puuronen, 127–142. Helsinki: Gaudeamus.
- Klemelä, Juha. 2009. Häpeä on median leikkiä. *Helsingin Sanomat* 10.12.
- Koivunen, Anu. 2010. An Affective Turn? Reimagining the Subject of Feminist Theory. Teoksessa *Working with Affect in Feminist Readings: Disturbing Differences*, toim. Marianne Liljeström & Susanna Paasonen, 8–28. London & New York: Routledge.
- Kosonen, Ulla. 1997. Nähyksi tulemisen kaipuu ja häpeä. Teoksessa *Ruumiin siteet. Kirjoituksia eroista, järjestyksistä ja sukupuolesta*, toim. Eeva Jokinen, 21–41. Tampere: Vastapaino.
- Kyrölä, Katariina. 2010. *The Weight of Images: Affective Engagements with Fat Corporeality in the Media*. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja B, Humaniora, osa 326. Turku: University of Turku.
- Laes, Timo. 2008. Miksi puhutaan kunniamurhista? *Helsingin Sanomat* 19.11.
- Laine, Tarja. 2004. *Shame and Desire: Intersubjectivity in Finnish Visual Culture*. PhD thesis. Amsterdam: ASCA.
- Laplanche, Jean. 1976. *Life and Death in Psychoanalysis*. Käänt. Jeffrey Mehlman. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press. [Ilmestyi alun perin 1970]

- Lehtinen, Ullaliina. 1998. *Underdog Shame: Philosophical Essays on Women's Internalization of Inferiority*. Doctoral dissertation, Department of Philosophy. Philosophical Communications. Göteborg: University of Göteborg.
- Lewis, Helen Block. 1971. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International University Press, Inc.
- Lidman, Satu. 2008. Kunniaväkivallalla on juurensa myös Euroopassa. Vieraskynäkirjoitus. *Helsingin Sanomat* 7.12.
- Locke, Jill. 2007. Shame and the Future of Feminism. *Hypatia* 22 (4): 146–162.
- Malinen, Ben. 2003. *Häpeän monet kasvot*. Helsinki: Kirjapaja Oy.
- . 2010. *The Nature, Origins, and Consequences of Finnish Shame-Proness: A Grounded Theory Study*. PhD thesis. Helsinki: Helsinki University Print.
- 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.
- Munt, Sally. 2008. *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*. Aldershot & Burlington: Ashgate. [Ilmestyi alun perin 2007]
- Mustavuori, Jaana-Mirja. 2010. Kylläpä meitä hävettää. Häpeä siirtyy sukupolvelta toiselle. *Helsingin Sanomat* 17.5.
- Pajala, Mari. 2006. *Erot järjestykseen! Eurovision laulukilpailu, kansallisuus ja televisiohistoria*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 88. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Probyn, Elspeth. 2005. *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Rojola, Lea. 2002. Läheisyyden löyhkä käy kaupaksi. Teoksessa *Kurittomat kuvitelmat. Johdatus 1990-luvun kotimaiseen kirjallisuuteen*, toim. Markku Soikkeli, 69–96. Taiteiden tutkimuksen laitos, Sarja A, N:o 50. Turku: Turun yliopisto.
- Sartre, Jean-Paul. 2003. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Käänt. Hazel E. Barnes. London: Routledge. [Ilmestyi alun perin 1943]
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham & London: Duke University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky & Frank, Adam. 2003. Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins. Teoksessa Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling:*

- Affect, Pedagogy, Performativity*, 93–122. Durham & London: Duke University Press.
- Siltala, Juha. 1994. *Miehen kunnia. Modernin miehen taistelu häpeää vastaan*. Helsinki: Otava.
- Taylor, Gabriele. 1985. *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Clarendon: Oxford University Press.
- Tiainen, Antti. 2010. Hankalalle kunniamurha-termille pohdittu parempia vaihtoehtoja. *Helsingin Sanomat* 30.7.
- Tomkins, Silvan S. 1995. *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, toim. Eve Kosofsky Sedgwick & Adam Frank. Durham, NC: Duke University Press.
- . 2008. *Affect Imagery Consciousness: The Complete Edition*. New York: Springer Publishing Company.
- Warner, Michael. 2000. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge: Harvard University Press. [Ilmestyi alun perin 1999]
- Vettenniemi, Erkki, toim. 2010. *Hiibto & häpeä. Labti 2001 mediaskandaalina*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 101. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- White, Melissa Autumn. 2008. Critical Compulsions: On the Affective Turn. *TOPIA: Canadian Journal of Cultural Studies* 19: 181–188.
- Vuori, Suna. 2009. Häpäisy, leikki ja ironia. *Helsingin Sanomat* 29.11.
- Wurmser, Leon. 1981. *The Mask of Shame*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

”Häpeällinen” salaisuus?

Christer Kihlmanin *Ihminen joka järkkyi* ja tunnustuksellinen seksuaalisuus

Tällä kirjalla olen omasta vapaasta tahdostani avannut minäni ovet joillekin sen ”häpeällisistä” salaisuuksista. Mikäli minä sillä olen onnistunut vähentämään jonkun yksityisen ihmisen irrationaalista, tarpeetonta pelkoa, ja sitä tietä myös tarpeettoman pelon ja ahdistuksen koko valtavaa yhteisummaa maailmassa, on kirja saavuttanut erään tavoitteistaan, täyttänyt yhden sille asettamistani tarkoituksiperistä. (*Ihminen* 9)

Oheisessa lainauksessa *Ihminen joka järkkyi* -teoksen (lyh. *Ihminen*, alk. *Människan som skalv*)¹ kertoja-päähenkilö² kuvaa kirjoittamisen motiiveitaan. Esipuhe on paljastava siksi, että se vaikuttaa kirjoitetun ikään kuin tulevaa polemiikkia ennakoiden. Christer Kihlmanin proosateoksesta *Människan som skalv* tulikin jo ilmestyessään vuonna 1971 ”kirjallinen tapaus”. Siinä nähtiin paitsi 1960-lukulaisen yhteiskunnallisen dokumentaariproosan jatkaja, myös faktan ja kaunokirjallisen fiktion välisen rajan haastaja (ks. esim. Alhoniemi 1989, 206; Makkonen 1995, 102–103).

”Vuosisikymmenen kirjaksi”, koko 1970-luvun kirjallista ilmastoja luotaavaksi teokseksi, sitä ei kuitenkaan ole mielestäni nostanut yksin sen luonne kantaa ottavana poliittisena pamflettina tai sen läpäisevä viehtymys marxismiin sosiaalisen todellisuuden ongelmien avajana. Erityisen merkittävällä tavalla teoksessa limittyvät monisyiset seksuaalisen häpeän teemat, seksuaalisuuden ja sukupuolen normien ylitykset sekä todellisuuden esitystapojen kyseenalaistuminen, joihin tässä artikkelissani keskityn. Yhtä lailla siinä näyttäytyy olennaisena uudenlainen yksityi-

sen ja julkisen alueen haastaminen, mitä tulee keskusteluun perheen ja avioliiton instituutioista.

Paneudun ensin kysymykseen teoksen lajityypistä suhteessa aikaansa. Pohdin, millainen teos on tunnustuskirjana, omaelämäkertana ja mahdollisena fiktiona. Etenen kohti temaattista ja otteeltaan kontekstuaalisovvaa luentaa. Teen tulkintaa siitä, miten teoksessa kuvataan tunnus-
tuksellista seksuaalista häpeää. Viime vuosina etenkin queer-teoreettiset kysymyksenasettelut ja affektien rakentuneisuutta koskeva tutkimus ovat olleet avaamassa vähälle huomiolle jääneitä kerroksia seksuaalisessa häpeässä ja sen poliittisissa vaikutuksissa. Kihlmanin teoksessa kyse on sekä homoseksuaalisuuden kulttuurisesta ulostulosta että heteronormia purkavan seksuaalisen identiteettitarinan kertomisesta. Tämän prosessin tutkimisessa psykoanalyttisten näkemysten hyödyntämisellä ja soveltamisella on keskeinen sijansa, ja lähestyn problematiikkaa freudilaisen ajattelun tiettyjen uudelleenlentojen avulla.

1960-luvun radikalismien jälki ja tunnustamisen perintö

Rakenteeltaan *Ihminen joka järkkyy* jakautuu "alkoholistin", "homoseksualistin" ja "erään avioliiton" alalukuihin. Teos alkaa prologilla, jossa kertoja-päähenkilö esittää ajatuksen, ettei teosta "voi pitää sen enempää romaanina kuin itsetunnustuksenakaan" (*Ihminen* 5). Väite osoittautuu kuitenkin paradoksaaliseksi tai vähintäänkin ristiriitaiseksi, sillä teos viittaa alati molempiin suuntiin. Yhtäältä se on luettavissa fiktion ja faktan rajoja liikuttelevana proosakertomuksena. Toisaalta se on vahvasti omaelämäkerrallinen, nimihenkilönsä CK:n alias "Christer Kihlmanin" fyysisen elämän käännteisiin kiinnittyvä teos. Huomionarvoista on myös se, ettei prologin kertoja vaikuta identtiseltä alalukujen kertojan kanssa. Toisin kuin teoksen sisäinen "tekstuaalisempi" ja tyyli-
lympi minäkertoja, se henkilöityy ikään kuin reaalisen kirjailijan kommentoivaksi ääneksi, joka antaa lukijalle ohjeistusta teoksen lukemiseen ja luo samalla kerrontaan metakriittisen eli reflektiivisen ja itsetietoisen suhteen. Esipuheessa kertoja-päähenkilö ilmaisee halunneensa vapaasta tahdostaan rikkoa vielä 1960-luvun yhteiskunnassa vallalla olleen yk-

sityiselämän pyhityksen. Kertoessaan ”elämästään” ja sen ”häpeällisistä salaisuuksista” hän näyttäisi siis myös tunnustavan siitä jotain.

Ihminen joka järkkyy -teosta koskevissa myöhemmissä lausunnoissaan Kihlman on argumentoinut, ettei hän allekirjoita siitä epiteettiä ”tunnustuskirja”. Hänen mukaansa tunnustaminen liittyy syntien anteeksi saamiseen tai syylliseksi toteamiseen, eikä hän ole kokenut kirjoittamiinsa asioita itselleen synneiksi. 2000-luvun alussa Kihlman toi myös esiin, ettei teoksen kirjoittaminen ollut harkittua, vaan se oli syntynyt välttämättömästä pakosta, lähinnä kustantajan painostuksesta kirjoittaa ”edes jotain”, sillä omasta mielestään hän oli 1960-luvun loppupuolella juopottellut neljä vuotta elämästään (Westö & Kihlman 2000, 178). Kihlmanin lausuntoihin on osittain helppo yhtyä, sillä niin sisällöllisesti kuin tyylillisestikin teos on epäyhtenäinen. *Ihminen joka järkkyy* on poleeminen, purkauksenomainen kiistakirjoitus, jossa näkyy paitsi ilmaisun viimeistelemättömyys myös argumenttien rakentuminen osin paradoksien ja implisiittisten ristiriitojen varaan. Kolmen keskeisen aiheen ympärille rakentuvat tarinalinjat ovat ikään kuin erillisiä kertomuksia, joita yhdistää toisiinsa minäkertoja. Läheltä katsoen niihin limittyy temaattisesti yhtenevä yksilön ja sosiaalisen yhteisön välinen jännite. Mainitut ominaispiirteet osoittavat kiinnostavasti 1960-luvun kirjalliseen murrokseen, todellisuuden esittämisen tapojen haastamiseen, jonka Pertti Karkama on nimennyt ”representaation kriisiksi”. Hän kuitenkin huomauttaa, että esitystapojen murros motivoituu historiallisten reunaehdojen läpi: ilman erityisiä, aikaan sidottuja ”totuuksien” kyseenalaistuksia representaation käsite jähmettyy ja jää sisällyksettömäksi. (Karkama 1997, 217–223.)

1960- ja 1970-lukujen avoin ja paljastava kirjoitustyyli on luontevaa tulkita seuraukseksi yhteiskunnallisista muutoksista, jotka johtivat monien seksuaali- ja sukupuolitabujen murtumiseen. Etenkin amerikkalaisen Henry Millerin omakohtaista tunnustusproosaa on pidetty suorastaan esikuvallisena. Samankaltaista tunnustuksellisuutta, kuvattujen tapahtumien osittaista todenvastaavuutta ja kerronnan itserefleksiivisyyttä Pentti Saarikoski, Hannu Salama ja Christer Kihlman viljelivät ja kehittivät teoksissaan edelleen omiin suuntiinsa. Vaikutussuhteet eivät olleet vain tyylillisiä ja temaattisia. Niille antoivat sysäyksensä sensurointipyrkimykset, kuten esimerkiksi vuonna 1962 suomeksi ilmesty-

neen, mutta välittömästi ”liian eroottiseksi ja pornografiseksi” tulkitun Henry Millerin *Kravun kääntöpiirin*³ asettaminen myyntikieltoon. Puhumattakaan siitä, mikä vaikutus Salaman *Juhannustanssien* (1964) aiheuttamalla monivuotisella jumalanpilkkaoikeudenkäynnillä oli koko 1960-luvun nuoreen kirjailijasukupolveen.

Perinteisistä ajatusrakennelmista irtautumiseen on usein liittynyt ravistelevaa menneen arviointia – jopa sen radikaalia kieltoa – ja siten myös (poliittisen) häpeän tunteita uuden ja vanhan sukupolven kesken (vrt. Hyvärinen 1994, erit. 17–20; Ahmed 2004, 108–109). 1960-luvun lopun suomalaisen kulttuurikentän jako tavallaan kahteen leiriin, taantumuksellisiin ja uudistusmielisiin⁴ on kuitenkin kärjistys, joka ei tuo julki esimerkiksi kirjallisten ryhmien ja lehtien sisäisesti eriäviä linjauksia eikä kirjallisen kapinoinnin monimuotoisuutta. Ajankohtaan liitetty niin sanottu vapautuminen tulee nähdä prosessina, joka ei palaudu yksiuolotteisiin dikotomioihin. Esimerkiksi Trygve Söderling lähestyy väitöskirjassaan *Drag på parnassen* (2008) 1960-luvun kirjallisuutta ”keskiluokan radikalismiin” käsitteellä (*medelklassradikalism*), jolla hän viittaa arvoiltaan heterogeenistuvan keskiluokan esiinnousuun. Erityisesti kyse on tiettyjen suomenruotsalaisten kirjailijoiden, kuten Christer Kihlmanin tai Marianne Alopaeuksen teosten yhteisistä kapinoinnin kohteista, esimerkiksi tiukan sukupuolimoraalin, erilaisuuden tai ahtaiden kansallisten rajojen teemoista (Söderling 2008, 14, 17, 206–213).⁵

Tunnustukselliseen omaelämäkerrallisuuteen on kytketty viime vuosikymmenten mediakulttuurin muutokset, niin television kuin sensaatiolehdistönkin esiinnousu aivan uudella voimalla (esim. Kujan-sivu & Saarenmaa 2007, 8–10). Niin ikään on huomioitu, että monet poliittiset mullistukset ja yhteiskunnallisen murroksen ajat ovat tuottaneet syystä tai toisesta paljon omaelämäkerrallista kirjallisuutta,⁶ kuten esimerkiksi työväenliikkeen poliittisen nousun aikoina jo 1900-luvun alussa. On merkillepantavaa, ettei tällöinkään omaelämäkertaa ole mielletty yksin poliittisen uran vauhdittajaksi vaan ajan tuntojen ja yleisten polemiikkien tiivistäjäksi, jonka kirjoittaminen on mahdollistunut jälkepäin, kun on voinut – ja ollut myös legitimiä – tuottaa retrospektiivinen kertomus siitä, miten ”minusta tuli kommunisti”. Siten aiemmin hyvin henkilökohtaisena, vaiettavana, ehkäpä häpeällisenäkin näyttäytynyt valinta on voitu kääntää henkiseksi pääomaksi. Esimerk-

kinä tällaisen omaelämäkerrallisen teoksen prototyypistä, poliittisesta kääntymystarinasta, voisi pitää suomalaisessa kontekstissa Rauno Setälän *Uusstalinistin uskontunnustusta* (1970), joka kuvaa nimihenkilönä tietä porvarispojasta vasemmistoradikaalin opiskelijaliikkeen johtotehtäviin (vrt. Hyvärinen 1994, 91–93, 114–115; vrt. Makkonen 1995, 102, 105). Samankaltainen poliittisen muutoksen ja henkilökohtaisen kasvun teema läpäisee myös Kihlmanin teoksen. Kertoja-päähenkilö pyrkii elämänsä merkityksellisten ”avaintapahtumien” kautta tuottamaan ymmärrettävän kertomuksen itsestään, mutta samaan aikaan hän toivoo tarinalleen laajempaa kulttuurista kantavuutta.

Tunnustuksen historiallisuudesta kirjoittanut Michel Foucault painottaa, ettei häpeällisten salaisuuksien tunnustaminen ole milloinkaan vain yksilöllisen minän itseilmaisua, vaan se, mitä ja miten tunnustetaan, on osaksi yhteiskunnallisten ja kulttuuristen konventioiden määrittämää: tietyt ”synnit”, etenkin seksuaalisuuden alueella, on opittu näkemään tunnustamisen arvoisina (Foucault 1998, 47–49, 55–56; ks. myös Koivisto 2007, 105).⁷ Tunnustavan kirjoittamisen historiallinen jatkumo on syytä huomioida silloinkin, kun teos ajoittuu modernin ja postmodernin ajan leikkauskohtaan ja siihen kiinnittyviin keskusteluihin yksityisen ja julkisen välisestä suhteesta.

Tunnustuksen, omaelämäkerran ja fiktion sekoitus

Ihminen joka järkkyy -teoksen alaotsikko, ”kirja epäolennaisesta”, on hämmentävä.⁸ Onko se lukuohje tai ironinen vihje siitä, etteivät teoksen esittämät paljastukset ja tunnustukset ole kertojan mielestä lopulta tunnustamisen arvoisia vaan ne ovat sitä juuri foucaultlaisittain, yhteiskunnan ja kulttuurin pakottavan vallan kriteerein (vrt. Karkulehto 2007, 198)? Toisaalta kaksijakoinen otsikko vihjaa, että alkoholismi, homoseksuaalisuus ja aviokriisi näyttäytyvät ”epäolennaisina asioina”, koska julkinen keskustelu aiheiden ympärillä voidaan evätä palauttamalla ne yksityisasiaksi, jotka eivät ulkopuolisille kuulu. Niinpä ne on tehtävä julkisiksi juuri siksi, että niistä yleensä vaietaan. Kolmanneksi teoksen yläotsikon voi nähdä viittaavan siihen, että tunnustaessaan häpeälliset salaisuutensa yksilöstä tulee normittavan yhteiskunnan silmin järkkyy-

vä ihminen – heikko, hauras ja suojansa menettänyt. Prologin kertojan mukaan häpeävä ihminen alistuu hallinnalle, koska häpeä mielletään vain yksilön tunteeksi, joka tuottaa eron itsen ja muiden välille. Se pohjautuu yksilön ja kulttuurin välisen suhteen virhetulkintaan: "[m]inun pelkoni on täytynyt perustua väärinkäsitykselle, eikä minun todellinen häpeäni ja heikkouteni voi olla niin suuri kuin olen kuvitellut!" (*Ihminen* 8) On helppo uskoa kertojaa, kun hän sanoo kirjoittavansa teosta kulttuuriin, jossa henkilökohtaiset salaisuudet on ollut parempi pitää yksityisinä ja jossa kuilu yksilön oman minäkäsityksen ja yhteiskunnassa sallitun eräänlaisen sosiaalisen minuuden välillä on muodostunut kesämättömäksi. Viime kädessä "järkkyminen" viittaa metaforisesti kertoja-päähenkilön maailmankuvan käymistilaan, sen kokonaisvaltaiseen muutosprosessiin.

Reilun kymmenen sivun mittainen prologi tukeutuu ajatukseen sosiaalisten ilmiöiden ja ongelmien läpikotaisesta rakentuneisuudesta. Kertoja ennakoi väärinkäsityksiä, joita mahdollisesti kytketään teoksen kirjoittamisen intentioihin. Vaikka hän kirjoittaisikin henkilökohtaisesta elämästään, vieläpä samoin tunnusmerkein kuin "tyypillinen omaelämäkerturi", sekä kirjoittamisen että intiimien teemojen oikeutus tulee niiden yhteiskunnallisesta ulottuvuudesta: teksti pyrkii muutokseen sosiaalisessa todellisuudessa. Ensi riveillään teos haastaa esiin sitä, että henkilökohtaisen alueella tuotetaan pohja häpeän tunteille, joille myös oletetaan julkisesti yhteinen perusta. Se, mikä näyttäytyy häpeällisenä, on tulosta vääristyneestä yhteisömoraalista, joka estää kertojan mukaan henkilöä näyttämästä "oikeaa minäänsä":

Meidän salaisuutemme voivat olla "pieniä" tai "suuria", mutta ne jäävät salaisuuksiksi sen takia, että me pelkäämme paljastaa niitä. Ja me pelkäämme paljastaa niitä, joko siksi että me yksityisen arviomme perusteella olemme väärinkäsittäneet "yleisen mielipiteen" näkemyksen niiden häpeällisyydestä tai epäilyttävyydestä. – – Elämän pelkääminen on oikean minänsä näyttämisen pelkoa, syyllisyydentuntoa oikean minänsä vuoksi. Ja sitä pelkoa tai syyllisyydentuntoa eivät kanssaihmisemme aikaille käytä hyväkseen. Kenties heillä on sama "häpeällinen" salaisuus kuin meillä tai jokin muu salaisuus, joka aiheuttaa heissä tarpeen hallita muita, meitä. (*Ihminen* 6–7)

Huomiot kirjailijan ja päähenkilön mahdollisesta identtisyudesta ja eroista, teoksen otsikon ambivalenttiudesta ja monimerkityksisyydestä sekä ”oikean minän” ja kulttuurin tuottaman minäkäsityksen problematiikasta liittyvät niin sanottuun tekstin metatasoon, tässä tapauksessa niihin kirjallisiin konventioihin ja retorisiin keinoihin, joita todenvastavuutta eli referentiaalisuutta ylläpitävä, samanaikaisesti esseistinen ja fiktiivinen proosa hyödyntää. Lukijana olen visaisen pohdinnan edessä. Jos tekstiä siivittää idealismi, totuuspaatos ja kenties naiivi usko sanojen maailmaa muuttavaan voimaan, voi tuntua vähättelevältä väittää, että teoksen ja sitä ympäröivän todellisuuden suhde on ”vain” esityksellinen. Tekstinä *Ihminen joka järkkyy* vaikuttaa ikään kuin vuotavan autenttisuuden, fiktiivisyyden ja representatiivisuuden totunnaisten rajojen yli.

Aikamme johtavana omaelämäkertatutkijana pidetty Philippe Lejeune mieltää omaelämäkerran referentiaaliseksi tekstiksi, jonka suhde niin sanottuun todellisuuteen on enemmän tai vähemmän sitä jäljittelevä.⁹ Kuitenkin hän näyttää painottavan sitä, että omaelämäkerrassa syntyy vain kuva todellisuudesta, ei itse todellisuus. Kysymys lajista liittyikin tarpeeseen pohtia sitä, kuka tunnustuksissa puhuu. Syntyykö esimerkiksi homoseksuaalinen subjekti tunnustaessaan kielellisesti kirjoitusaktissa vai onko se olemassa jo ennalta? Entä voiko tunnustaminen olla monisäikeisen vallan läsnäolosta huolimatta myös itsetietoista provokaatiota? Tätäkin mahdollisuutta on Kihlmanin teoksen kohdalla aiheellista pohtia, jos huomio kiinnittyy omaelämäkerrallisuuden näennäisyyteen, osittaisuuteen tai kokeilevuuteen.

Jälkistrukturalistinen ajattelu esittää subjektin merkinä, joka syntyy läsnäolon ja poissaolon jatkuvasta vuoropuhelusta. Subjekti ei voi olla milloinkaan itselleen täysin läsnä, sillä kieli ja diskurssit sekä edeltävät subjektia että tuottavat sen. (Anderson 2001, 6.) Näin ollen omaelämäkerrallisessa totuudessa on kyse aina paitsi kielen tuottamasta monimielisestä totuudesta, Paul de Mania (1979, 926–927) mukaillen myös siitä, että omaelämäkerta pikemminkin muuntaa, purkaa ja pyyhkii pois (*deface*) minäkuvaa kuin luo yhteyden johonkin ”autenttiseen”, reaaliiseen subjektiin.¹⁰ Siten omaelämäkerta tuottaisi malleja, jotka ikään kuin säätelisivät sekä itse elämän merkityksellistämistä että sen esittämistä. Silti erityisesti omaelämäkerralle on pidetty tunnusomaisena, että se viittaa tekstin ulkopuolelle, johonkin sosiaaliskulttuuriseen pis-

teeseen, mihin sen viime kädessä voi myös paikantaa. Tällä tavoin omaelämäkerta määrittyy kirjallisuudeksi, jossa nähdään lajityypillisiä, ellei peräti kiistattomia ominaispiirteitä. Omaelämäkertaa ja fiktiota sekoittavan lajin merkitys näkyy siinä, miten se mahdollistaa kertoja-päähenkilölle liikkumisen yksityisen ja julkisen rekisterien väleissä. Vastaavasti häpeän teema kirjoittautuu tunnustuksellisuuteen kuin itsestään, mutta juuri lajisekoittuneisuus pakottaa pohtimaan häpeän moniselitteisyyttä ja häpeästä kertomisen erilaisia funktioita.

Kirkon sanasta ”psykoanalyysiin”: kulttuurisen homohäpeän moniselitteisyys

Yksityisen ja julkisen tasojen yhdistäminen näkyy teoksen pyrkimyksessä dokumentointiin, toden ja tekstin välisen suoran yhteyden osoittamiseen. Osittain kertoja-päähenkilön esittämät argumentit ovat samansuuntaisia, joita Kihlman esitti *Sukupuoleton Suomi – asiallista tietoa seksuaalikäytöksistä* -puheenvuorokokoelman (1966) artikkelissaan ”Seksuaalisia poikkeavuuksia”.¹¹ Toisaalta vallitsevat asiaintilat saavat syvyyttä vasta yksittäisen, fiktiivisyyden verhoon puetun tapauskertomuksen kautta, kuten myöhemmin käsittelemäni kertomus Ossianista osoittaa.

Ihminen joka järkkyi -teoksen kuvaamassa yhteiskunnassa homous on yksi suurimmista henkilökohtaisen häpeän aiheista. Homoseksualistiluvun alussa ulkopuolisena esittäytyvä kertoja¹² käy läpi onnettomasti päättyneitä homokohtaloita ja stereotyyppioita, joita yleinen aikalaiskeskustelu sekä etenkin eräät nimetyt kirkon ja lääketieteen edustajat olivat kommentaareissaan viljelleet. Satiirisia sivalluksiakaan ei silti unohdeta. Lyhyt anekdootti Mannerheimista tekee näkyväksi, miten etenkin kansallisessa kehystyksessä homoudesta tulee mahdottomuus. Kun henkilössä yhdistyvät suurmieheys, kansallinen itsekuva ja henkilökultti, kuvitteellinenkin homous häpäisee kohteensa: ”Marsalkka Mannerheim oli homo, tiesitkö sitä? Mutta älä herran tähden kerro sitä kenellekään, se olisi hirveä skandaali jos se tulisi yleiseen tietoisuuteen.” (*Ihminen* 101) On lähes kohtalon ivaa, että vielä niinkin myöhään kuin vuonna 2008 Mannerheimin representoiminen homoseksuaalina nukke-

animaatiossa *Uralin perhonen* aiheutti juuri edellä esitetyn kaltaisen kohun. Polemiikki ”homo-Marskin” ympärillä oli omiaan vahvistamaan käsitystä, ettei kansallisesti kanonisoidun henkilötarinan provokaatiolle ole suomalaisessa (häpeä)kulttuurissa edelleenkaan sijaa.¹³

Kihlmanin teos kritisoi erityisesti vallitsevaa psykoanalyysin yksinkertaistettua muotoa eli egopsykologiaa, joka esittää yksilön psyykkisen terveyden lähtökohdaksi heteronormatiivisen parisuhteen. Sittemmin myös psykoanalyysin historiaa koskeva tutkimus on arvioinut uudelleen menneisyyttä. Esimerkiksi Eli Zaretsky (2000) esittää artikkelissaan, kuinka toisen maailmansodan jälkeinen psykoanalyysi nojautui konservatiivisiin ja homofobisiin ajatuksiin, joilla oli yhteys kylmän sodan aikana vallinneeseen normaalistamisen paineeseen.¹⁴ Zaretsky huomauttaa, miten psykoanalyysia olivat alun perin suosineet lähinnä traditionaalisen perhemallin ylittävät ihmisryhmät, kuten boheemit tai taiteilijat, mutta 1940-luvulta alkaen siitä muokkautui Yhdysvalloissa ideologinen väline sodasta toipuvan yhteiskunnan palvelukseen. Hän nostaa esiin sen, miten egopsykologiasta omaksuttiin vain yksi sen ulottuvuuksista: yksilön minuuden tuli olla jatkuvan säätelyn ja itsekontrollin kohde. Sen sijaan tietoisesti pyrittiin eroon psykoanalyttisesta näkemyksestä, jonka mukaan minuuden rakenteeseen kytkeytyy aina olennaisesti vastarinta, rajoja kaihtamaton tiedostumattoman alue. (Ks. Zaretsky 2000, 378–386; myös Stålström 1997, 186–187; de Lauretis 2004, 252–253.)

Kihlmanin teoksessa keskeiseksi kritiikin kohteeksi asetetaan myös kristillinen kirkko, joka ilmoittaa lähtökohdakseen hyväksyä homoseksuaalit ihmisinä, mutta ei heidän seksuaalisuutensa fyysisiä ilmaisuja. Eronteko ”olemisen” ja ”tekemisen” välillä – homouden näennäinen hyväksyntä – onkin näyttäytynyt kenties leimallisimpana piirteenä Suomen luterilaisen kirkon seksuaalisuuskeskusteluissa 1960-luvun vuosilta nykypäiviin.¹⁵ Vaikka homoseksuaalisuuden rangaistavuus purkautui teoksen ilmestymisvuonna 1971, etenkin kirkon edustajien painostuksesta rikoslakiin jäi niin sanottu kehotuskieltopykälä, jolla oli myös vaikutuksensa homoseksuaalisuuden julkiseen esittämiseen medioissa 1980-luvulle asti (ks. esim. Mustola 2007). Voi kysyä, miten seksuaalisen häpeän synnyssä on edelleen kyse siitä ristiriidasta, että homoseksuaalisuus nähdään yksilön identiteettiä stigmatisoivana piirteenä, es-

sentiaalina olemuksena, samaan aikaan kun sen toivotaan olevan vain yksilön tahdonvarainen valinta:

Kuuluisa psykoanalyytikko Anthony Storr on sitä mieltä, että homoseksualistit, jotka väittävät olevansa onnellisia homoseksuaalisuudessaan joko valehtelevat tai eivät tiedä mistä puhuvat, koska eivät ole milloinkaan tajunneet että heteroseksuaalinen onni kuitenkin kaikissa olosuhteissa on niin paljon suurempaa ja ihmeellisempää.

Pastori Ball julistaa kiihtymyksestä miltei suunniltaan, ettei meidän millään muotoa tule "tuomita heitä tai rangaista heitä, mutta niin pian kuin me havaitsemme tämän inhottavan taipumuksen kanssaihmissämme, meidän täytyy huolehtia, että hänet viipymättä passitetaan psykiatrin luo saamaan hoitoa ja apua". (*Ihminen* 100)

Yksilöllisestä ja aikanaan omintakeisesta näkökulmasta psykoanalyysiin muotoutuu teoksessa elementti, joka sekä läpäisee että jäsentää tarkastelutapaa ja teemojen niveltymistä toisiinsa. Samalla yksityisestä tunnistamisesta tulee yhteisöllistä todistamista, kulttuurissa tapahtuneiden ja osin myös itse koettujen vääryyksien esiintuomista (vrt. Kujansivu 2007, 32–33).

Suhde psykoanalyysiin on teoksessa kuitenkin kaiken aikaa jännitteinen ja ristiriitainen, sillä psykoanalyysiprosessia on voitu pitää myös yksilöllisen tunnustuksellisuuden huipentumana: eliitin ylellisyytenä, joka keskittyy kollektiivisen tietoisuuden sijasta yksilön henkilöhistoriaan ja tukee ainakin epäsuorasti kapitalistista järjestystä (ks. esim. Zaretsky 2000, 392, 402).¹⁶ Kihlmanin kertojan mielestä juuri psykoanalyysin yksilökeskeisyys ylläpitää "vääränlaista", narsistista yksityisyyttä (esim. *Ihminen* 92). Toisaalta kertojalle on olemassa myös "hyvää psykoanalyysia", joka korostaa yhteiskunnallisten normitusten merkitystä psyykkisten ongelmien kehittämisessä, kuten nimeltä mainituissa R. D. Laingin tai psykodynamiikkaa soveltavan Konrad Lorentzin edustamisessa suuntauksissa, jotka eivät palauta "poikkeavuutta" yksilön sisäsyntyiseksi ominaispiirteeksi. Kertojan argumenteissa tunnistaminen ja psykoanalyysi ovat siis yhtäältä porvarillisia minäteknologioita, jotka ovat sitoutuneet normalisointiin. Toisaalta juuri psykoanalyttisen ajattelun avulla on mahdollista kritisoida yhdenmukaisuutta ja sosiaalista kont-

rollia, kuten seuraavista, psykoanalyysin eri puolia havainnollistavista katkelmista käy ilmi:

Niinpä siis psykoanalyttikko Anthony Storr johtaa Churchillin mah-
tavan viskinjanon lapsuusiän oraalisesta frustraatiosta, jonka aiheutti
välinpitämätön lady C pitämällä itseään liian hienona imettämään –
eivätkö nämä freudilaiset oraali-, anaali- ja genitaalispekulaatiot niin ol-
len muutu melko merkityksettömiksi aikuisiän komplikaatioiden nä-
kökulmasta? (*Ihminen* 91)

Kaiken kaikkiaan minusta tuntui, että ymmärsin itseäni paremmin kun
korvasin freudilaisen seksuaaliteetin lorenzolaisella aggressiolla eräänlai-
sena yleispätevänä konfliktinselittäjänä, koska aggressio edellytti ja pai-
notti että ensisijaiset konfliktit kaikesta huolimatta ovat aikuisen sosiaa-
lisia konflikteja jotka syntyvät yksilön vastakkainasettelusta ja kitkasta
joukon, ryhmän, yhteiskunnan kanssa. (*Ihminen* 95)

Kriittisestä asenteestaan huolimatta kertoja-päähenkilö vaikuttaa kui-
tenkin sisäistäneen psykoanalyttisen ihmiskuvan tai ainakin siihen
kiinnittyvän omaelämäkerrallisen tradition, jossa lapsuuden ja nuoruu-
den kehitysvaiheet ymmärretään avainkohdiksi yksilön elämänkaaressa.
Vaikka hän mieltää itsestä kirjoittamisen eräänlaiseksi matkaksi kohti
syvempää ymmärrystä itsestä, usko psykoanalyttisten tulkintojen oi-
keellisuuteen saati tarpeellisuuteen horjuu. Erimielisyys psykoanalyysin
merkityksestä omaelämäkerrallisen tekstin rakenteen jäsentäjänä on lei-
mannut myös nykyomaelämäkertaa koskevaa teoreettista keskustelua.
Keskustelu on tiivistynyt kysymykseen siitä, onko psykoanalyttises-
ti orientoitunut, minää ”syväluotaava” lähestymistapa tuottanut koko-
naan uudenlaista, fragmentaarisen mielen toimintaa kuvaavaa ”minän
kirjoitusta”, vai tavoitetaanko sen avulla pikemminkin vain minää kos-
kevat kulttuuriset myytit. Jälkimmäisellä näkemyksellä on viitattu sii-
hen, ettei psykoanalyysin yleinen viljely useinkaan tavoita sen moniker-
roksisuutta ja -syisyyttä, ja näin kirjoittajat yhä uudelleen teksteillään
osoittavat ”ymmärtäneensä väärin” psykoanalyysin keskeiset ideat (vrt.
Koivisto 2005, 191–192; Kosonen 2000, 17–18). Omaelämäkertaa
koskeville teorioille psykoanalyysin vaikutuksen kiistäminen näyttäytyy
silti ilmeisen vaikeana tehtävänä.

Homoseksuaalisuuden aiheuttama häpeä ja sen yhteys minuuden rakentumiseen esiintyvät teoksessa niin vallitsevina ja monisyisinä, että ne vaativat sekä häpeän tunteen sisältöjen avausta että häpeän uudelleen ajattelua. Viime aikoina useat kulttuuriteoreetikot ovat tarkastelleet häpeää voimakkaana affektina, ruumiillisena ja kokemuksellisenä tunteena, joka pitkälti fysiologisesta luonteestaan huolimatta saa merkityksensä sosiaalisessa kanssakäymisessä. Eve Kosofsky Sedgwick on teoksessaan *Touching Feeling* korostanut, miten häpeä tulee läsnä olevaksi häiritsevänä, asioiden totunnaisen ja normaalin tilan keskeyttävänä hetkenä. Siinä on kyse paitsi tunnetilasta myös kommunikaatiosta, joka rakentaa yksilön identiteettiä. (Sedgwick 2003, 36, 63.) Sara Ahmed (2004, 105) on puolestaan esittänyt, että häpeä on tunne, joka vaatii todistajan läsnäolon. Vaikka on selvää, että häpeää voi tuntea myös ollessaan yksin, häpeää tuntiessaan yksilö luo itseensä kuvitteellisen suhteen – hän näkee itsensä ikään kuin toisten silmin. Ahmed väittää, että todistajan lisäksi häpeä on aina sidoksissa yhteisöön, sillä ne idealit, joiden noudattamisessa jotkut epäonnistuvat, sitovat puolestaan muita yhteen. Tällä tavoin häpeä rakentaa subjektin tunnetta toiseudesta, samaan aikaan kun se vahvistaa niiden omanarvontunnetta, jotka ajattelevat täyttävänsä idealit. (Ahmed 2004, 104–109.) Siten häpeän kokeminen ja tunteminen on väistämättä myös rajoja määrittelevän vallan merkki yksilössä (Ratinen 2008, 46). Lisäksi voidaan mielestäni ajatella, että häpeään liittyy aina myös jonkinasteinen tunnistaminen: siinä on jotain tuttua ja siten myös jotain aiemmin koettua. Näin häpeään liittyy olennaisesti kysymys muistamisesta. Henkinen ja ruumiillinen kokemus häpeästä rakentuu kerroksisesti, mutta myös tulkinta häpeästä voi muuttua muotoaan, kun sille annetaan jälkeinpäin erilaisia merkityksiä.

"Matalan halun" häpeä – häpeän monimuotoisuudesta

Menneisyudessa sattuneiden tapahtumien ja tekojen häpeällisyys palautuu kertoja-päähenkilön mieleen, kun hän muistelee suhdettaan jo edesmenneeseen Ossianiin. Muisto on kiusallisen tuskallinen, ja sen julkiseksi kirjoittaminen on osa kertojan itseymmärryksen prosessia.

Teoksessa havainnollistetaan hyvin häpeän tunteen hyödyllisyyttä kertoja-päähenkilön myöhemmälle henkisellet kasvulle. Silti hän ei yksinomaan tuomitse nuoruuden minänsä edesottamuksia vaan ehkä pikemminkin yrittää ymmärtää sen ”olemusta”.¹⁷

Minäkertojan kuvauksessa suhteestaan Ossianiin, yksinäiseen vanhaan herraan, nousevat keskeiseen asemaan nöyryytys, riippuvuus ja henkinen vallankäyttö. Kyse on samalla klassisesta kolmiödraamasta, jonka kolmantena osapuolena on minäkertojan suuri rakkaus X, nuori ja viehättävä poika. Ystävyys X:ään näyttätyy mielenkiintoisella tavalla käänteiskuvana suhteesta Ossianiin. Ossian on älykäs, kultivoitunut ja korrekti intellektuelli, jonka kätkeystä salaisuudesta, homoseksuaalisuudesta, minä pääsee selville. Minäkertojassa herää vastustamaton halu vahingoittaa Ossiania, koska luonteenpiirteittä perusteella Ossian on kuin luotu hyväksikäytettäväksi. Tapahtumia katalysoiva tekijä on minän mustasukkaisuus, joka on saanut alkunsa siitä, että Ossian on aluksi ollut kiinnostuneempi X:stä kuin hänestä; X:n ja Ossianin välillä on vallinnut ”parempi älyllinen kontakti”. Minäkertojan tarkoitus on keinoja kaihtamatta saada Ossian hänestä riippuvaiseksi, ja tässä tehtävässä ratkaisevaa osaa näytttelee hänen nuori ruumiinsa ja viehätysvoimansa. Minäkertoja kuvaa avoimesti tekoaan, jonka häikäilemättömyys valkenee hänelle vasta vuosia myöhemmin:

Eräänä yönä olin nukahtavinani hänen sänkyynsä, olin muka tukkihumalassa kaikesta juomastani konjakista. Ilman muuta minä olin päissäni, mutta en enempää kuin että saatoin odottavaisella mielenkiinnolla nähdä mihin hän ryhtyisi luullessaan että minä nukuin – Hän puhui epäselvästi itseksensä, pöyhi päämäärättömästi papereitaan ja heitelti kirjoja lattialle. Tietenkin myös hän oli humalassa. Lopulta himo vei voiton itsesäilytysvaistosta ja hän kaatui raskaasti päälleni. Hänen käteensä hapuilivat ruumistani kiihkeän kömpelösti, täynnä sitä huonon omantunnon ja eroottisten estojen korkeajännitettä jota kutsutaan myös eroottiseksi intohimoksi. Tilanne oli vastenmielinen, hänen määrät huulensa ja käteensä ja karkeat riippuvat poskensa minun ihoani vasten tuntuivat epämiellyttäviltä – Jälkeenpäin Ossian oli syvästi *kiitolinen*. Minun mielestäni hän oli hirveä. (*Ihminen* 120)

Myöhemmin minäkertoja analysoi tilanteen seurauksia tuntien suurta häpeää siitä, että hän aikoinaan käyttäytyi niin julmasti Ossiania kohtaan. Suhteesta kertova alaluku kantaa otsikkoa ”pahuus” (*ondskan*), mikä osaltaan viittaa kertojan tahallaan aiheuttamiin inhimillisiin kärsimyksiin. Mutta kyse on kenties oikeammin sosiaalisesta valtapelistä, jonka vakavia seurauksia kertoja-päähenkilö ei oivalla ajoissa – hänen naiivi ymmärtämättömyytensä tuottaa pahuutta. Muistellessaan tapahtunutta minäkertoja antaa ymmärtää, että hänen toimintaansa ohjasi sisäistetty itseinho. Hän oli sisäistänyt vallitsevan näkemyksen homoseksuaalisuuden häpeällisyydestä. Tunnistaessaan toisessa yksilössä piirteitä, joka on kenties osa häntä itseään mutta jota hän ei kykene itsessään hyväksymään, hän sisäistää valtakulttuurin arvomaailman. Ristiriidan henkilö siirtää itsensä ja toisen väliseen suhteeseen. Juuri tällä tavalla ajatellaan kulttuurisen homofobiankin rakentuvan (ks. esim. Badinter 1993, 164–167). Minäkertoja jatkaa tunnustustaan: ”Olin todistamassa kuinka ihmisen sisin vähitellen mureni hajalle, ja inhottavassa tunteettomuudessani minä nautin siitä. Se ei ollut leikkiä, tai jos se oli, niin se oli mitä suurimmassa määrin totista leikkiä.” (*Ihminen* 121)

”Tapaus Ossian” on järkyttävä ennen kaikkea hajoavan identiteetin kuvauksena. Hienostuneesta ja kultivoidusta Spinozan, Heideggerin ja Brandesin tuntijasta tulee alistettu ja nujerrettu marionetti, joka palvoo ihannettaan, jopa tämän kaikkia ruumiin eritteitä, kuin aarretta. Minäkertojan itseä ruoskiva analyysi nostaa kuitenkin implisiittisesti esiin kysymyksen Ossianin osallisuudesta omaan tragediaansa: voiko toinen henkilö aiheuttaa tuhoutumisen vai aiheuttaako sen nimenomaan Ossianin itseltään kieltämä homoseksuaalinen halu? Kuvausta Ossianista voisi lukea klassisena esimerkkinä kielletyn halun tuhoavuudesta, ja siinä on yhtymäkohtia homohalunsa paljastavan Gustav von Aschenbachin hahmon kohtaloon Thomas Mannin pienoisoromaanissa *Kuolema Venetsiassa* (vrt. Kekki 2003, 53–54).¹⁸ Samalla Ossianin tapausta voisi teoretisoida oivana kuvauksena niin sanotun ”matalan halun” eli kielletyn tai häpeälliseksi mielletyn halun vetovoimasta.

Viime vuosina yhtenä seksuaalisuuden tutkimuksen kiintoisana paluuna unohdettuihin keskusteluihin voi pitää Freudin seksuaalisuusteorioiden uudelleenluentoja, joiden avulla freudilaisesta ajattelusta on pyritty löytämään antinormatiivisia painotuksia (Kalha 2007). Näin on

tehty siitakin huolimatta, että tutkijat ovat nähneet Freudin 1900-luvun alun ajattelijana kiinnittyneen moniin normatiivisiin ja seksistiivisiin asenteisiin. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että hän etualaisti miehen seksuaalisuuden ja asemoi naisen Toiseksi. Uutta on ollut lisäksi se, että aikaisempi Freudin ja Foucault’n seksuaalisuusteorioiden vastakaisuutta tai yhteismitattomuutta korostava näkemys on pyritty purkamaan. Uudempien näkemysten mukaan Freudin ajattelussa seksuaalisuus näyttäytyy myös sosiaalisten konventioiden tuloksena, jossa synnynnäistä on vain vietti ja fantasian psyykkinen rakenne. Vastaavasti sosiaalisen vallan diskursiivista säätelevyyttä korostavan Foucault’n ruumiskäsityksen voi tulkita lähtökohdiltaan materiaaliseksi, vaikka hänen teoriassaan erityisesti biovallan voima ohjaa ja muokkaa ruumista. (de Lauretis 2004, 246–258.)

Freudin ajattelun osittainen antinormatiivisuus ilmenee Harri Kalhan (2007, 87–90) mukaan siinä, miten Freud pohti yksilöitä kiehtovaa alhaista halua eli toisin sanoen sitä, miksi kunniallisina pidetyt henkilöt haluavat ”häpäistä” itsensä hetkellisesti ja päästä kosketuksiin matalaksi mielletyn seksiaktin tai -objektin kanssa. Freud päätyi esittämään – tosin nykynäkökulmasta ongelmallisin tieteellisin perustein – että matala halu¹⁹ on luonteenomaista sivistyneiden henkilöiden eroottiselle elämälle, koska porvarillisessa sosiaalisessa tilassa sublimointi, seksuaalisuuden ylevöittäminen ja sen fyysisyyden pyyhkiminen pois näkyvistä, saa keskeisen sijan. Näin ajatellen ”matalassa halussa” olisi kyse eräänlaisesta, pohjimmaltaan yksinkertaisesta käänteislogiikasta: kun henkilön julkinen seksuaalinen identiteetti edellyttää moitteettomuutta ja kunniallisuutta, identiteetin yksityisin puoli kääntyy kohti perversioita (vrt. Kalha 2007). Perverssin (”erehtyneen, eksyneen, hairahtuneen”)²⁰ halun kulttuuripolitiikkaa tutkineen Jonathan Dollimoren (1992, 22–23) mukaan Freud oli kuitenkin hyvin selväsanaoinen esittäessään, että perversseiksi mielletyissä seksuaalisuuden muodoissa on jotain kumouksellista ja häiritsevää, sillä niihin liittyy pyrkimys vallan hajottamiseen. ”Perversio”, kuten homoseksuaalisuus, tuottaa kulttuurisen narratiivin, jossa ei-toivotun seksuaalisuuden kielto on suorassa suhteessa sen kulttuuriseen merkittävyyteen ja keskeisyyteen heteroseksuaaliselle kulttuurille. Tämän myöntäminen olisi uhka valtakulttuurille.

Ossianin tapauksessa yläluokkainen sivistys ja säntillisyyys kriisiytyvät uhkaavalla tavalla, mikä aiheuttaa häpeää henkilölle itselleen. Päästäessään matalan halun valloilleen Ossian vähitellen masentuu, alkoholi-soituu ja joitakin vuosia myöhemmin kuolee. Mutta myös kertoja-päähenkilö tuntee syvää myötähäpeää siitä, että Ossianin persoona taantuu niin infantiilille tasolle. Retrospektiossaan minäkertoja näkee syyksi sadistiseen käytökseensä puutteellisen itseluottamuksensa ja määrittelemättömän pelkonsa, jonka aiheutti epävarmuus itsestä, etenkin omasta identiteetistä. Huomattavaa on kuitenkin se, että samaan aikaan minäkertoja eräällä tavalla toiseuttaa homoseksuaaliset tuntemuksensa ja rakkautensa X:ään. Hän ei anna homoseksuaalisuudelleen identiteetin asemaa vaan esittää sen ennemminkin jonkinlaisena nuoruuden välivaiheena, jota ohjasi ja ruokki hänen narsisminsa ja josta hän myöhemmin ”kasvoi yli”.

Minun surkastunut itsetuntoni, määrittelemätön pelkoni, puutteellinen itseluottamukseni tarvitsi pelastusrenkaan, idealisoidun kohteen, johon ohjata tuskansa ja kaaoksensa ja jonka avulla parantua. Minä en himoinnut X:ää hänen itsensä vuoksi vaan sen sijaisidentiteetin takia jonka minä halusin ja olin päättänyt saada hänessä käyttööni – – sillä itseäni minä pohjimmiltaan rakastin, itseäni minä himoitsin. (*Ihminen* 130–131)

Minäkertoja voi ohittaa X:n kohdalla kysymyksen homoseksuaalisuudesta tavallaan siksi, että hän on myöhemmin kyennyt myös täyttämään heteromiehen kulttuurisen position. Eräänlaisella sisäistetyllä homofobiallaan ja itseinhollaan hän vahvistaa orastavaa heteroseksuaalisuuttaan. On kiinnostavaa pohtia, missä määrin häpeästä kirjoittaminen on kertoja-päähenkilölle samalla sekä surutyön tekemistä että syyllisyyden tunteen aukikirjoitusta, menneisyyden sovitusta. Prosessissa on kyse eräänlaisesta performatiivisesta puheaktista, jossa häpeällisten asioiden pahoittelu tuottaa nimeämällä myös teon (anteeksipyyntö), vaikka ei ole välttämättä itsestään selvää, millä tavalla anteeksipyyntö on aina todiste tai osoitus häpeän kokemisesta (vrt. Ahmed 2004, 119). Kuten Sara Ahmed painottaa, yksityisen häpeän julkiseksi tekemiseen voi sisällyttää avoimuuden ja ”uskottavuuden” vain, jos läsnä on ajatus

siitä, ettei häpeästä puhuminen tai siitä kirjoittaminen tee itse häpeän tunnetta tyhjäksi (vrt. *ibid.*). Vastaavasti Eve Kosofsky Sedgwick (2003, 64) korostaa, että häpeän, syyllisyyden ja surun tunteiden syvälinen ymmärrys voi tapahtua vain niiden keskinäisten yhteyksien pohtimisen kautta. Erityisen vaikeaa onkin nähdä eroa syyllisyyden ja häpeän tunteiden välillä silloin, kun teko kohdistuu koko yksilön minuuteen.²¹

Minäkertojan kohdalla on ilmeistä, että hän on oikeastaan vuosien myötä kyennyt antamaan jo itselleen anteeksi – vastaavasti Ossiania hänen anteeksipyyntönsä ei voi enää tavoittaa (*Ihminen* 122). Pikemminkin yksityiseksi jääneen häpeän julkiseksi tekeminen on minäkertojalle paitsi sovitusta ja menneisyyden haltuunottoa, myös reflektiivisen, ihmillisistä virheistään tietoisien minuuden konstruointia, sillä ”minä” ei pyyhi olemattomiin sen enempää teoistaan kokemaansa kuin toiselle henkilölle aiheuttamaansa häpeää.

Sukupuolinormeihin mahtumattomuus = ”pervo” häpeä

Useissa kohdin Kihlmanin minäkertoja ottaa kantaa ajankohtaisiin ajatuksiin homoseksuaalisuuden synnystä, ja kannanotoissa on havaittavissa monia omana aikanaan innovatiivisia näkökulmia. Hän osoittaa, miten hyödytöntä on pohdiskella homoseksuaalisen identiteetin alkuperää, etsiä hetkeä, jolloin tapahtui jokin käänne henkilön seksuaalisessa ja sukupuolisessa kehityksessä. Ongelmia aiheuttavat etenkin sukupuolten ominaispiirteiden ahtaat rajat ja samalla myös se, miten helppoa on hyväksyä norminmukaisen sukupuolittumisen prosessit. Yllättäen minäkertoja pitää silti tärkeänä – ajalle ominaiseen tapaan – esittää oma ”teoriaansa” homoseksuaalisuuden alkuperästä. Huomattavaa kuitenkin on, että selitysmalli on pitkälti myös kulttuurinen:

Pelkäänpä että tämäntyyppiset neuvot [pehmeiltä pojilta kielletään ”tyttöjen leikit”] ovat paljon suuremmassa määrin kuin pehmeys ja tyttömäisyys itse saattaneet aiheuttaa komplikaatioita ja ahdistustiloja jotka sittemmin ovat saattaneet kehittyä homoseksuaaliseksi taipumuksiksi. Meidän täytyy kyetä edellyttämään, että pehmeys, passiivisuus, voimakas hellyyden tarve tai ”tyttömäisyys” voivat olla myös miespuolisen persoonallisuuden ensisijaisia ainesosia. (*Ihminen* 134)

Sulut homoseksuaaliselle hahmottamiselle muokataan hyvin varhain, usein jo alakouluikässä. Vanhemmat varoittavat hämärin ja uhkaavin sanakääntein ja koulutoverit täydentävät tietämättömillä piloilla ja rivoilla vihjauksilla. ”Homo” on haukkumasana, jonka useat kahdeksan–yhdeksänvuotiaat jo tuntevat. Samanaikaisesti pidetään häpeällisenä ja arvolle sopimattomana tyttöjen kanssa leikkimistä, ts. yhteenkuuluvuudentunteen aktiivista osoittamista vastakkaiselle sukupuolelle. (*Ihminen* 139)

Nyky näkökulmasta näistä ajatuksista, joita sittemmin myös psykoanalyttista lähestymistapaa soveltavassa tutkimuksessa on aika ajoin nostettu esiin,²² tekee ongelmallisia niiden jatkuva ristiaallokko konstruktivististen ja essentialisoivien näkökulmien välillä. Perusteluissaan kertoja tuntuu välistä sekoittavan niitä yhteen, kuten seuraavasta lainauksesta käy ilmi:

[E]ri lapset reagoivat eri voimakkuudella vanhempien ja persoonallisuuteen vaikuttavan sosiaalisen ympäristön taholta tuleviin integriteetin loukkauksiin. *Luonto* on varustanut lapset vaihtelevilla määrillä herkkyyttä ja vastaanottokykyä. (*Ihminen* 141) (kurs. MC)

Kaapitetun homouden kielipelien tutkija Eve Kosofsky Sedgwick (1994, 151–163) osui sukupuoliproblematiikan ytimeen kirjoittaessaan 1990-luvun puolivälissä artikkelin ”How to bring your kids up gay”, jossa hän tarkastelee sitä, miten vallitsevaa normittuneisiin sukupuolirooleihin ja -asenteisiin kasvattaminen yhä edelleenkin on. Kyseiseen artikkeliin kohdistuvassa uudelleenluennassaan ”Pervolapsen häpeä ja toivo” Lasse Kekki nostaa esiin Sedgwickin keskeisiä argumentteja. Sedgwick kysyy, miksi feminiinisistä pojista on tullut länsimaisessa kulttuurissa niin sukupuolisesti, seksuaalisesti kuin ruumiillisestikin ”toisia”; abjekteja, queer-lapsia. (Kekki 2006, 127–128; ks. myös Ratinen 2009, 50.) Sedgwick kritisoi ajatusta siitä, että sosiaalinen ja biologinen sukupuoli erotetaan, koska se johtaa tilanteeseen, jossa aiempi homouden sairausleima²³ mahdollisesti korvautuu uudella patologisoinnilla. Jos sosiaalinen sukupuoli nähdään tuotettuna ja mielivaltaisena, kulttuuri saattaa ensisijaisesti vain yhden ja ainoan sukupuoli-identifikaation, joka miehellä määrittäytyy juuri tietyllä tavoin maskuliiniseksi. Sedg-

wickin mukaan niin homoliikkeessä kuin psykiatrien ammattikunnassa on vallalla ajatus, ettei terve ja normaali homomies saisi muuta olla kuin maskuliininen eli ”heteronoloinen”. Ilmeistä on, ettei näiden ihanteiden läpitunkevuutta, kauaskantoisuutta ja traumatisoivuutta useinkaan tiedosteta. (Kekki 2006, 130.)

Sedgwickiin tukeutuen Kekki (2006, 137; vrt. Ahmed 2004, 106) päätyy kuitenkin esittämään, että häpeän sävyttämän lapsuuden eläminen paitsi herkistää moninaisten häpeän tunteiden tunnistamiseen ja myötelämiseen, myös mahdollistaa häpeän tuottamisen voimavaraksi, julkiseksi teoksi, joka luo siteitä ihmisten välille. Häpeästä voi kirjoittaa tai puhua julkisesti, ja sitä kautta siitä voi luoda yhden taiteensa funktion, kuten tekee Kihlmanin teoksen minäkertoja. Yhtä lailla siitä voi rakentaa alakulttuuristen käytänteiden kulmakiven (*drag*) tai radikaalikonstruktivistien tapaan jopa teoreettis-filosofisen ajattelun perustan (*queer*) (vrt. Kekki 2006, 140). Vaarana kuitenkin on, että seksuaalinen häpeä mielletään kapeasti vain vähemmistöjä tai syrjittyjä yhdistäväksi tunteeksi. Näin emme riittävästi huomioi niitä häpeän tunteita, joita syntyy seksuaalisuuksien rajoilla, tilapäisissä ”heteronormatiivisuuksien” murtumissa, joista puhumiseen tai kirjoittamiseen ei välttämättä ole minkäänlaista kulttuurista sanastoa (Ratinen 2008, 50). On siis olemassa seksuaalista häpeää, jota on vaikea sanallistaa tai edes tunnistaa häpeäksi: jotain, mitä ei voi helposti jakaa. Tällaista hetkittäisen hämmennyksen tai ohimenevän häpeän tunnetta havainnollistaa teoksessa ”viimeiseksi kesäksi” nimetty lyhyt episodi, jossa limittyvät toisiinsa ihastumisen ja rakastumisen tunteet, voyeristinen nautinto sekä omaa etuaan tavoitteleva seksuaalinen halu.

Kesäisenä päivänä minäkertoja on kohdannut hotellin uima-altaalla parikymppisen pariskunnan. Seuratessaan heidän liikkeitään hän alkaa tuntea voimakasta halua päästä osalliseksi näkemästään onnesta. Samaan aikaan minäkertoja tiedostaa tilanteensa: ”He ovat minua paljon nuorempia, siinä kahdenkymmenen ja kahdenkymmenen viiden välillä, tyttö jonkin verran vanhempi kuin poika. – – mutta minä olen naimisissa oleva mies.” (*Ihminen* 104) Yhteisillanvieton jälkeen, tytön jäädessä toisaalle, minäkertoja pääsee juttusille pojan kanssa. Minäkertoja kuvaa keskustelun, jossa hänen auliutensa ja kiinnostuksensa nuorukaista ja tämän kirjailijan haaveita kohtaan sisältävät laskelmoitua epärehelli-

syöttä; hän tietää mitä pojasta tahtoo. Keskustelun pitkittyessä yö valkenee aamuksi, ja lopulta minäkertoja – selkeästi aikeidensa turhuuden tiedostaen – ilmaisee halunsa nuorukaista kohtaan. Tilanne raukeaa nuorukaisen perääntyessä hienovaraisesti ja kertojan kokiessa olonsa aluksi ”alistuneen epätoivoiseksi”. Jälkeenpäin hän kuitenkin ilmaisee helputuksensa siitä, ettei suhde edennyt pidemmälle. Siten hän tulee käyttäneeksi tapahtuneesta ilmausta, joka korostaa minäkertojan kohdalla homoidentiteetin mahdottomuutta.

Episodissa koettu häpeä on hetkellistä. Se ei ole ”tapaus Ossianin ja X:n” tavoin ravistellut koko identiteettiä, vaikka se osoittaa kohti ristiiriitaa, joka liittyy teoksessa minäkertojan seksuaalisuuteen yleisemmin. Hänen seksuaalisuutensa ei vastaa vallitsevaa kulttuurista käsikirjoitusta vaan pyrkii ääriään haastaen satunnaisiin rajan ylityksiin. Häpeän teoretisoinnin kannalta on ilmeistä, miten vaikeaksi (kriittisen) identiteettipoliittikan kysymykseksi laadultaan häilyvä ja moniselitteinen seksuaalinen häpeä osoittautuu.²⁴ Sillä toisin kuin selkeää ”pervohäpeää”, kuten homohäpeää, edellä kuvattua häpeää on vaikea nimetä, saati nähdä siinä ”voimaantumisen”, myönteisen poliittisen haltuunoton, mahdollisuuksia. Se on häpeää, joka torjuntamekanismien takia jää tiedostumattoman tai esitietoisuuden hämärään.

Häpeän ympärikääntö: verhoutua paljauteen

Kihlmanin teos kuvaa historiallista ja yhteiskunnallista tilannetta, jossa seksuaalisuuksien ja sukupuolien kaksinapaisten rajojen murtamisella on ensiarvoinen sijansa. Teos on ambivalentin seksuaalisuuden tematiikastaan huolimatta – ja myös sen vuoksi – painava puheenvuoro kulttuuriseen ja yhteiskunnalliseen keskusteluun, jota Suomessa käytiin homouden dekriminalisoinnin (1971) jälkeen. *Ihminen joka järkkyy* välittää kuvaa aikakaudesta, jossa homoseksuaalisuus on vielä kaukana nykypäivän gay pride / gay shame -ilmiöistä.²⁵ Homouden kulttuurista olemassaoloa teoksessa luonnehtii osuvasti queer-teoreetikko Michael Warnerin esiinnostama ”kunniallisen häpeän” käsite (*ethic of dignity in shame*). Paljastaessaan seksuaalisen erilaisuutensa suurelle yleisölle kertoja-päähenkilö altistaa itsensä julkiselle keskustelulle. Päällimmäinen

tunne ei ole niinkään voimaantunut ylpeys kuin monisäikeinen häpeä. Kyse ei silti ole häpeästä, joka syntyy vääryyden tekemisestä. Pikemminkin se syntyy niistä ristiriitaisista tunteista, joita omien ihmisoikeuksien, omanarvontunteen ja kunniallisuuden julkinen puolustaminen nostavat pintaan (Warner 2000, 36–37). Häpeän julkituonti kääntääkin häpeää eräänlaiseksi häpeämättömyydeksi. Näin häpeän tunnistamista motivoi pyrkimys yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen ja tasa-arvoisuuteen.

Samaan aikaan kun Kihlmanin teos on metafiktiivisesti tietoinen keikelevuudestaan, se ei kuitenkaan kyseenalaista tunnustuksen ja totuuden puolesta puhumisen tarvetta. Kertoja-päähenkilö tuntuu tietävän, että hänen ja muutaman muun tunnistettavan henkilön yksityisyyden suoja rikkoutuu. Keskittyminen tarkasti valikoituihin teemoihin saa silti aikaan sen, että vaikka teos ehdottaa todenmukaista luentaa, se analyttisellä otteellaan ja esipuheillaan pitää yllä rakennettua esityksellisyyttään. Kuten minäkertoja esipuheessaan todistelee, projektille on syynsä: ”Minun toiveenani on ollut kuvata tapaus, ennen kuin siitä on tullut ’tapaus’, normaalin rajoittamattoman laajaan piiriin kuuluvana tapahtumasarjana, yhtenä muunnelmana normaalin silmäkantamattomasta teemasta.” (*Ihminen* 14–15)

Kihlmanin yhtäältä näennäisen omaelämäkerrallinen, toisaalta omaelämäkerrallisena luettu – ja näistä ominaispiirteistä voimansa keräävä – romaani tekee näkyväksi, miten seksuaalinen toiseus ja sen aiheuttama häpeä ovat julkisen ja poliittisen aluetta, joka henkilökohtaiseksi ja yksityiseksi minätarinaksi puettuna murtaa seksuaalisuuden konventionaalisia rajoja. Temaattisella tasolla häpeän voima on siinä, miten se syventää minäkertojan kokemusta olemassaolosta. Yksityisen häpeän kautta kertoja-päähenkilö (tai kirjailija) voi etsiä ja havainnoida uskottavasti identiteettiään ja ikään kuin saada julkisen velvoitteen itsestä kertomiseen. Mutta on mahdollista myös ajatella, että kertoja-päähenkilö käyttää hyväkseen sekä koettuja että kuviteltuja häpeän tunteitaan rakentaessaan itsestään julkista kuvaa kirjailijana. Lajisekoittunut teos kuitenkin mahdollistaa henkilökohtaisesta häpeästä kertomisen siten, että läsnä ovat samalla ne rajat, joita teksti ei ylitä. ”Omaehtoisella” julkisella tunnustamisella voi paradoksaalisesti myös suojautua – katkaista

siivet julkisilta salaisuuksilta. Ja edelleen: vaikka ”totuuden” kertomisella itsestä on rajansa, ne eivät sido tuota ”totuutta” koskevia tulkintoja.

Viitteet

¹ Viitataan artikkelissani tavanomaisesta käytänteestä poiketen alkuperäisteoksen suomennokseen. Perustelen valintaani paitsi artikkelin ja tekstikatkelmien kielellisellä yhtenäisyydellä, myös suomentajan (Pentti Saaritsa) työn esiin nostamisella. Toisena perusteena on se, että Kihlmanin tuotantoa käsittelevä aiempi mittava tutkimus (Alhoniemi 1989) on julkaistu suomeksi.

² Käytän ”kertoja-päähenkilön” ja ”minäkertojan” käsitteitä lähinnä toistensa synonyymeinä. ”Minäkertojan” käsite on analyysissa teknisesti käyttökelpoisempi, mutta omaelämäkerrallisuuden problematiikan huomioiden ”kertoja-päähenkilön” käsite on osuva ja havainnollistava: nämä hahmorakenteet ovat teoksessa prologia lukuun ottamatta identtiset. Molempien käsitteiden käyttöä perustelee myös se, että omaelämäkerrallinen teksti rakentaa aina ikään kuin kaksi minää, kertovan ja kerrotun (Rojola 2002, 76). Tämän problematiikan huomiointi analyysissa osoittaa mielestäni lukijalle kyseisen kaksoisposition alituista läsnäoloa tekstissä.

³ Millerin teoksen ohella vastaavanlaisen levityskieltoon asettamisen oli kokenut aikaisemmin (1957) norjalaisen Agnar Myklen teos *Laulu punaisesta rubiinista* (Arminen 1999, 220; Lounela 1976, 257, 261). Näyttää siltä, että kyse oli ensi sijassa heteroseksuaalisten käytänteiden vapauttamisesta, joka vähitellen alkoi vaikuttaa myös asenteisiin homoseksuaalisuutta kohtaan.

⁴ Hahmotukseni kaltaista näkemystä 1960-luvun suomalaisesta tunnustuskirjallisuudesta tuottavat paitsi Laitinen *Suomen kirjallisuuden historiassaan* (1991, 584), osin myös Zilliacus (1999) ja Arminen (1999) *Suomen kirjallisuushistorian* 3. osan artikkeleissaan. Eräänlaisen aikalaisarvion, esseistisen tarkkailijan ja poleemikon näkökulman kirjalliseen elämään tarjoaa Pekka Lounela teoksessaan *Rautainen nuoruus* (1976, erit. 225–306).

⁵ On huomionarvoinen kysymys, voiko esim. Kihlmania määrittää tyypilliseksi ”keskiluokan radikalismiin” kirjailijaksi, sillä hänen taustansa on pikemminkin suomenruotsalaisessa yläluokassa (Alhoniemi 1989). Kirjallisessa toiminnassaan ja elämänarvoissaan hän kuitenkin tekee 1960-luvulta alkaen pesäeroa korkeaporvarillisiin juuriinsa ja kiinnittyy mitä vahvimmin arvoihin, jotka ns. ”keskiluokan radikalismiin kirjailijat” jakavat (ks. Söderling 2008).

⁶ Kirjallisuudentutkimus on laajalti hyväksynyt bahtinilaisen näkemyksen, että lajit ovat luonteeltaan loputtoman joustavia: ne kantavat mukanaan jälkiä menneestä, mutta silti ne elävät ja muuttuvat ajassa (ks. Bahtin 1981, 3–7, 358–371). Näin ajatellen omaelämäkerrallisia teoksia on voitu pitää vastauksina ajankohtaiseen on-

gelmaan tai ajalle leimalliseen ajattelutapaan. Kirjallisuudenlajeilla – ”lajin lailla” (Rojola 2002, 72; Derrida 1992) – on jokin suhde ajan henkeen, ja tässä mielessä erilaiset lajin murrokset, lajisekoitukset tai -hybridit ilmentävät aikakauteen liittyviä yhteiskunnallis-kulttuurisia murroksia. Näitä bahtinilaisia näkemyksiä kirjallisuudenlajien kehityksestä sekä derridalaisia ajatuksia genrejen kontrolloivasta voimasta ja samanaikaisesta kyvystä uusiin, ”epäpuhtaisiin” sekoituksiin on nostettu esiin viime vuosina ilmestyneessä suomalaisessa kirjallisuudentutkimuksessa, artikkeleissa tai katsauksissa – erityisesti silloin, kun tarkastelun alla on ollut omaelämäkerrallisuuden ja fiktiivisyyden problematiikka (ks. esim. Rojola 2002; Koivisto 2007; Karkulehto 2007).

⁷ Viittaan tässä Michel Foucault’n kumoukselliseen *Seksuaalisuuden historiaan* (1998), jossa hän nimeää tunnustamisen paitsi modernin ajan diskursiiviseksi keinoksi tuottaa totuutta, myös vallan, vallankäytön ja jopa väkivallan välineeksi. Tunnustamisesta tulee modernina aikana norminkaltainen totuuden tuottamisen mekanismi, minäteknologia, jonka keskiössä on seksuaalisuus.

⁸ Tämä alaotsikko puuttuu kuitenkin teoksen suomennoksen nimiösvulvalta, vaikka se on mukana itse tekstissä. Koko teoksen otsikko olisi alkuperäisasia noudattaen: *Ihminen joka järkkyy. Kirja epäolennaisesta*. Otsikkoa seuraten on mahdollista myös esittää tulkinta siitä, myös määrin 1960-luvun kulttuuritodellisuudessa vallinnut yhteiskunnallisen alueen ylipolitoituminen on vaikuttanut siihen, että kaikki yksityiseksi määrittyvä nähtiin tuolloin ”epäolennaisena”. Siten Kihlmanin teos polemisoi tätä käsitystä vastaan.

⁹ Se on laajalti siteeratun ja mekaaniseltakin vaikuttavan määritelmän mukaan ”minämuotoista takautuvaa kerrontaa, jonka keskiössä on yksilön oman persoonallisuuden historia” (Lejeune 1989, 4–6, 14). Autobiografia-teoreetikot lähtevät silti pitkälti näkemyksestä, että lajikategorisista ominaispiirteistä huolimatta omaelämäkerta on aina fiktiota, eikä se ole luonteeltaan sen todellisempaa kuin muukaan kirjallisuus (Elbaz 1988, 1).

¹⁰ Päivi Kosonen on naistekijyyttä autobiografateorioissa pohtivassa teoksessaan *Samuudesta eroon* (1995) kirjoittanut auki Paul de Manin jälkistrukturalistiselle omaelämäkertatutkimukselle keskeisen artikkelin, ”Autobiography as De-Facement” (1979), ydinajatuksia (ks. Kosonen 1995, 125–127; de Man 1979, 919–930).

¹¹ Kyse oli Ilkka Taipaleen toimittamasta artikkelikokoelmasta, johon eri alojen asiantuntijat kirjoittivat ajan vallitsevia sukupuoli- ja seksuaalikäytänteitä kritisoivia esseitä, joissa hyödynnettiin uusinta tutkimustietoa, mm. Kinseyn raporttia. Kihlmanin eräistä argumenteista tekee ongelmallisia se, miten ne niputtavat ”poikkeavuudet” yhteen: homous ja sukuruus nähdään ikään kuin yhtä vaarattomina seksuaalisuuden muotoina. Näin pohtimatta jäävät tyystin niihin kiinnittyvät – ja mielestäni täysin erilaiset – kulttuuriset moraalij- ja (väki)vallankäytön kysymykset (ks. Kihlman 1966, 120, 122–123).

¹² Tämä on teoksessa selkeästi kohta, jossa minäkertoja vaihtuu hetkeksi ekstrapadiegeettisen kaltaiseksi, raportoivaksi kertojaksi. Tulkitseen kertojan aseman vaihdoksen pyrkimykseksi todentaa kerrottujen asioiden laajaa kulttuurista merkitystä ja yleispätevyyttä.

¹³ Ks. tästä aiheesta lisää esim. Sanna Karkulehdon (2008) artikkelista ”’Homo-Marskin’ päivät mediamyrskyn silmässä”, joka käy varsin seikkaperäisesti läpi animaatioelokuvan aiheuttaman mediakohun vaiheita. Lopputulemassaan Karkulehto toteaa, miten historiallisesti merkittäviä todellisia henkilöitä käsittelevissä teoksissa normienvastaisesta seksuaalisuudesta tulee ikään kuin jotain sopimatonta, henkilön julkikuvaa ja kunniaa halventavaa. Karkulehdon (2008, 66) mukaan tämä seikka on vain omiaan vahvistamaan sitä, miten ei-normatiivisen seksuaalisuuden hyväksyntä on nykykulttuurissa hyvin kontekstisidonnaista: se on sovelias-ta, kun sitä käsitellään etäännytetysti ”ilmiönä”, ei henkilötasolla.

¹⁴ Queer-teoreetikko Michael Warner (2000, 21) menee puolestaan arvioissaan jopa niin pitkälle, että hän väittää Yhdysvaltojen olevan seksuaalisen häpeän tuottamisen pesäpaikka, jossa suhtautuminen seksuaalisuuteen on muita länsimaita pakkomielteisempää ja skandaalihakuisempaa. Toisaalta Warner huomioi, että kiiwasalenoituminen seksitabuihin on muodostunut ikään kuin tavaksi, jota yhdysvaltalainen kulttuuri noudattaa osin vain traditionsa vuoksi. Onkin mielenkiintoista, että juuri ko. kulttuurialueelta ovat nousseet vähemmistöryhmien vastarinta/kansalaisoikeusliikkeet, esim. *sexual liberation front*, sekä queer-teoretisointi.

¹⁵ Suomen luterilainen kirkko antoi vuonna 1966 julkaisussaan *Ajankohtainen asia. Suomen ev.-lut. kirkon piispojen kannanotto* piispain julkilausuman, jossa tuotiin esiin uskon ja sopivan lääkehoidon merkitys homoseksuaalisen taipumuksen hillitsemisessä (Stälström 1997, 210–211). Syksyllä 2010 TV2:n keskusteluohjelmasta ”Homoilta” ryöpsähtäneessä polemiikissa homoavioliittojen oikeutuksesta evankelisluterilaisen kirkon konservatiivisiipi ja kristillisdemokraatit kierrättivät kiinnostavalla tavalla jo 1960-luvun lopulla esiintuotuja argumentteja. Niiden ytimessä oli homoseksuaalisen elämäntavan toteuttamisen ongelma: vaikka homojen vakuutettiin olevan ihmisinä yhtä arvokkaita kuin heterot, heidän ei pitäisi toteuttaa (syntistä) seksuaalisuuttaan. Näkemys osoittautui kuitenkin pitkälti yleisen yhteiskunnallisen mielipiteen vastaiseksi, mistä kieli ohjelman esittämisen jälkeen alkanut joukkopako evankelisluterilaisen kirkon jäsenyydestä.

¹⁶ Zaretsky (2000, 402) huomauttaa, että 1950-luvun lopulla psykoanalyysi alkoi tavoittaa Yhdysvalloissa massailmiön laajuuden. Kiinnittymistä kapitalistisiin arvoihin se ei silti muuttanut: myös psykoanalyysin popularisointi (massoille) oli osaltaan sen kuluttamista.

¹⁷ Tätä tulkintaa seuraten Sedgwickin mukaan häpeä voidaan ottaa haltuun myös ”nauttien” ajallisen etäisyyden tuottamasta välimatkasta häpeällisinä näyttytyneisiin tapahtumiin tai asioihin, jolloin pyrkimyksenä ei ole niinkään kumota häpe-

ää kuin leikkiä näillä ”häpeän tunteilla”. Tosin karnevalistiselta vaikuttava asenne häpeään lienee mahdollista vain silloin, kun häpeä on näennäistä; kun se on eräällä tavalla luonteeltaan ei-vakavaa, vain itseä koskevaa ja osin ulkoistunutta. Sedgwick käyttää esimerkkinään ”varttuneen Henry Jamesin” kommentoivia esipuheita ”nuoren Henry Jamesin” teosten esipuheisiin. (Ks. Sedgwick 2003, 40–42.) Tätä tulkintaa ”kevyestä” häpeästä en kuitenkaan allekirjoita Kihlmanin teoksen kohdalla.

¹⁸ Kyse on siitä kirjallisesta perinteestä, jossa homoseksuaalisuuden kulttuurinen ongelmallisuus yhdistyy – tai se yhdistetään – traagisuuteen, rappiollisuuteen ja tuhoavuuteen, kuolemaan. Näin erityinen kulttuurinen kertomus homoseksuaalisuudesta elää juuri toiston kautta (ks. lisää Kekki 2003, 53–58).

¹⁹ Freudin määrittelemä ”alhainen halu” on Harri Kalhan (2007) tulkinnassa suomentunut ”matalaksi haluksi”. Annamari Vänskä (2007, 165–172) on puolestaan artikkelissaan klitoriksen kulttuurihistoriasta ”Avain taivaaseen ja helvettiin” kytkenyt naisen matalan halun ongelman klitoris-orgasmiin eli toisin sanoen tytön kykenemättömyyteen siirtää matalaksi määritelty seksuaalinen nautinto klitoriksesta kulttuurisesti ”soveliaammaksi” vagina-nautinnoksi.

²⁰ Perverssin käsitteen vastineet mukailevat Dollimoren (1992, 10) käyttämiä englanninkielisiä ilmauksia.

²¹ Häpeän tunnetta kulttuurisesti lähestyvä nykytutkimus on pyrkinyt tulkitsemaan häpeän ja syyllisyyden tunteiden välisen eron siten, että syyllisyys liittyyi enemmän johonkin yksittäiseen tekoon, siinä missä häpeä on nimenomaan koko yksilön minuutta – tai filosofisemmin ilmaistuna subjektin itselleen olemisen tapaa – määrittävä asiointi (ks. esim. Sedgwick 2003; Ahmed 2004; Ratinen 2008). Huomionarvoista kuitenkin on, että tutkimusten empiriassa näiden tunteiden yhteenkietoutuminen vaikuttaa ilmeiseltä, kuten esim. Ahmed (2004, 105) myöntää. Vastaavasti Teemu Ratisen (2008, 44–56) artikkeli seksuaalisesta häpeästä tekee mielestäni analyysillään osaltaan näkyväksi tämän erottelun vaikeuden.

²² Ks. esim. Badinter (1993, 83, 137, 140, 169), joka tuo eri esimerkkien kautta esiin, mitä kulttuurisia vaikutuksia homoseksuaalisuuden kiellolla ja torjunnalla on miesten välisiin ihmissuhteisiin.

²³ Tämä ajatus sairausleimasta viittaa 1800-luvun lopulla yleistyneeseen ns. inversio-teoriaan, jonka mukaan homo edusti eräänlaista kolmatta sukupuolta, jolla oli lisäksi synnynnäinen, käänteinen sukupuolitunne, ”naisen sielu miehen ruumiissa” (ja vastaavasti lesbolla ”miehen sielu naisen ruumiissa”) (esim. Kekki 2006, 129).

²⁴ Tämänkaltaiseen häpeään liittyy nähdäkseni myös moraalinen ”epäselvyys”. Toisin kuin homohäpeän kohdalla, voisi ajatella, että minäkertojan seksuaalisen kiinnostuksen kohdistuminen hädin tuskin täysi-ikäisiin nuoriin on arveluttavaa, jollei ”moraalisesti kyseenalaista”, ja että häpeän tunteelle on täten oikeutus. Kyse on siis

siitä, että jotkin häpeämisen aiheet ovat kulttuurisesti niin yhteisesti jaettuina, että niiden kääntäminen ”voimavaraksi” on ylipäänsä (lähes) mahdotonta.

²⁵ Ks. Pia Livia Hekanahon artikkeli tässä teoksessa.

Lähteet

Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Alhoniemi, Pirkko. 1989. *Isät, pojat, perinnöt. Christer Kihlmanin ja Bertel Kihlmanin kirjallisesta tuotannosta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Anderson, Linda R. 2001. *Autobiography*. London: Routledge.

Arminen, Ilkka. 1999. Kirjasodat. Teoksessa *Suomen kirjallisuushistoria 3. Rintamakirjeistä tietoverkkoihin*, toim. Persti Lassila, 220–226. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Badinter, Elisabeth. 1993. *Mikä on mies?* Käänt. Leevi Lehto. Tampere: Vastapaino. [Ilmestyi alun perin 1992]

Bahtin, Mihail. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Toim. Michael Holquist. Käänt. Caryl Emerson & Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

Derrida, Jacques. 1992. The Law of Genre. Teoksessa *Acts of Literature*, toim. Derek Attridge, 221–252. New York & London: Routledge. [Ilmestyi alun perin 1980]

Dollimore, Jonathan. 1992. The Cultural Politics of Perversion: Augustine, Shakespeare, Freud, Foucault. Teoksessa *Sexual Sameness: Textual Differences in Lesbian and Gay Writing*, toim. Joseph Bristow, 9–25. London & New York: Routledge.

Elbaz, Robert. 1988. *The Changing Nature of The Self: A Critical Study of the Autobiographic Discourse*. Iowa: Iowa University Press.

Foucault, Michel. 1998. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto, nautintojen käyttö, huoli itsestä*. Käänt. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus. [Ilmestyi alun perin 1976]

Hyvärinen, Matti. 1994. *Viimeiset taistot*. Tampere: Vastapaino.

Kalha, Harri. 2007. Halu alennuksessa: Sigmund Freud ja matalan vetovoima. Teoksessa *Pornoakatemia!*, toim. Harri Kalha, 78–113. Turku: Eetos.

- Karkama, Pertti. 1997. Intellektuelli ja representaation kriisi. Teoksessa *Älymyyden jäljillä. Kirjoituksia suomalaisesta sivistyneistöstä ja älymyydestä*, toim. Pertti Karkama & Hanne Koivisto, 214–236. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Karkulehto, Sanna. 2007. *Kaapista kaanoniin ja takaisin. Johanna Sinisalon, Pirkko Saision ja Helena Sinervon teosten queer-poliittisia luentoja*. Acta Universitatis Ouluensis, Humaniora B 81. Oulu: Oulun yliopisto.
- . 2008. ”Homo-Marskin” päivät mediamyrskyn silmässä. Hankala seksuaalisuus *Uralin perhosen* vastaanotossa. *Tiedotustutkimus* 30 (5): 56–69.
- Kekki, Lasse. 2003. *From Gay to Queer: Gay Male Identity in Selected Fiction by David Leavitt and in Tony Kushner’s Play Angels in America I–II*. Bern: Peter Lang.
- . 2006. Pervolapsen häpeä ja toivo. Teoksessa *Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*, toim. Taina Kinnunen & Anne Puuronen, 127–142. Helsinki: Gaudeamus.
- Kihlman, Christer. 1966. Seksuaalisia poikkeavuuksia. Teoksessa *Sukupuoleton Suomi. Asiallista tietoa sukupuolikysymyksistä*, toim. Ilkka Taipale, 110–122. Helsinki: Tammi.
- . 2000. *Ihminen joka järkkyy* (alk. *Människan som skalv*). Käänt. Pentti Saaritsa. 5. painos. Helsinki: Tammi. [Ilmestyi alun perin 1971]
- Koivisto, Päivi. 2005. Minähän se olen! Miten elämästä tulee fiktiota Pirkko Saision romaanissa ”Pienin yhteinen jaettava”. Teoksessa *Lajit yli rajojen. Suomalaisen kirjallisuuden lajeja*, toim. Pirjo Lyytikäinen & Jyrki Nummi & Päivi Koivisto, 177–205. Tietolipas 207. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- . 2007. Tunnustaa ja valehdella. Tunnustamisen ongelmat ”Ystävän muotokuvassa”. Teoksessa *Tunnustus ja todistus. Näkökulmia kahteen elämän esittämisen tapaan*, toim. Heikki Kujansivu & Laura Saarenmaa, 104–133. Helsinki: Gaudeamus.
- Kosonen, Päivi. 1995. *Samuudesta eroon. Naistekijän osuus George Gusdorfin, Philippe Lejeunen, Paul de Manin ja Nancy K. Millerin autobiografateorioissa*. Tampereen yliopiston yleisen kirjallisuustieteen julkaisuja 27. Tampere: Tampereen yliopisto.
- . 2000. *Elämät sanoissa. Eletty ja kerrottu epäjatkuvuus Sarrauten, Durasin, Robbe-Grillet’n ja Perecin omaelämäkerrallisissa teksteissä*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Kujansivu, Heikki. 2007. Tunnustus, todistus ja toinen. Käsiteretkellä Tunnustusten temppeleissä. Teoksessa *Tunnustus ja todistus. Näkökulmia kahteen elämän*

esittämisen tapaan, toim. Heikki Kujansivu & Laura Saarenmaa, 23–46. Helsinki: Gaudeamus.

Kujansivu, Heikki & Saarenmaa, Laura. 2007. Tunnustus ja todistus omaelämäkerrallisen esittämisen muotoina. Teoksessa *Tunnustus ja todistus. Näkökulmia kahteen elämän esittämisen tapaan*, toim. Heikki Kujansivu & Laura Saarenmaa, 7–22. Helsinki: Gaudeamus.

Laitinen, Kai. 1991. *Suomen kirjallisuuden historia*. Helsinki: Otava. [Ilmestyi alun perin 1981]

Lauretis, Teresa de. 2004. Itsepäinen vietti. Teoksessa *Itsepäinen vietti. Kirjoituksia sukupuolesta, seksuaalisuudesta ja elokuvasta*, toim. Anu Koivunen, 243–282. Käänt. Tutta Palin & Kaisa Sivenius. Tampere: Vastapaino.

Lejeune, Philippe. 1989. *On Autobiography*. Käänt. Katherine Leary. Minnesota: Minnesota University Press. [Ilmestyi alun perin 1975]

Lounela, Pekka. 1976. *Rautainen nuoruus. Välikysyjien kronikka*. Helsinki: Tammi.

Makkonen, Anna. 1995. Pamfletista tunnustukseen. Lajin murros 1960- ja 1970-luvulla. Esimerkkinä Christer Kihlmanin *Människan som skalv*. Teoksessa *Helmi, simpukka, joki. Kirjallisuushistoria tänään*, toim. Markku Ihonen & Yrjö Varpio, 102–114. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Man, Paul de. 1979. Autobiography as De-Facement. *Modern Language Notes* 94 (5): 919–930.

Mustola, Kati. 2007. Suomalaisten lesbo- ja homoliikkeiden historiaa. Teoksessa *Sateenkaari-Suomi. Seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen historiaa*, toim. Kati Mustola & Johanna Pakkanen, 18–37. Helsinki: Like.

Ratinen, Teemu. 2008. Häpeän voimalla. Seksuaalisuuden, häpeän tunteen ja vallan kytköksistä. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 21 (4): 44–56.

Rojola, Lea. 2002. Läheisyyden löyhkä käy kaupaksi. Teoksessa *Kurittomat kuvitelmat. Jobdatus 1990-luvun kotimaiseen kirjallisuuteen*, toim. Markku Soikkeli, 69–96. Taiteiden tutkimuksen laitos, Sarja A, N:o 50. Turku: Turun yliopisto.

Sedgwick, Eve Kosofsky. 1994. How to Bring Your Kids Up Gay: The War on Effeminate Boys. Teoksessa Eve Kosofsky Sedgwick, *Tendencies*, 151–164. London: Routledge.

———. 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham & London: Duke University Press.

- Setälä, Rauno. 1970. *Uustalinistin uskontunnustus. Lähtökohtia 70-luvun luokkataisteluun*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Stålström, Olli. 1997. *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu*. Helsinki: Gaudeamus.
- Söderling, Trygve. 2008. *Drag på parnassen I. Två sextiotalsstudier. Medelklass med mänskligt ansikte*. Meddelanden från avdelningen för nordisk litteratur. Helsingfors: Helsingfors universitet.
- Warner, Michael. 2000. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge: Harvard University Press. [Ilmestyi alun perin 1999]
- Westö, Mårten & Kihlman, Christer. 2000. *Epätoivon toivo ja muita keskusteluja*. Käänt. Pentti Saaritsa. Helsinki: Tammi. [Ilmestyi alun perin 2000]
- Vänskä, Annamari. 2007. Avain taivaaseen ja helvettiin. Vaeltavan klitoriksen kulttuurihistoriaa. Teoksessa *Pornoakatemia!*, toim. Harri Kalha, 153–196. Turku: Eetos.
- Zaretsky, Eli. 2000. Charisma or Rationalization? Domesticity and Psychoanalysis in the US in the 1950s. Teoksessa *Intimacy*, toim. Lauren Berlant, 378–404. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Zilliacus, Clas. 1999. Tunnustus, dokumentti ja raportti kirjallisuuskäsityksen avartajina. Teoksessa *Suomen kirjallisuushistoria 3. Rintamakirjeistä tietoverkkoihin*, toim. Pertti Lassila, 213–219. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Gay shame ja radikaali häpeän politiikka

Vuodesta 2007 alkaen kesäiset Pride-kulkuueet ovat innoittaneet Suomessakin gay shame -teemaisia manifesteja, vastakirjoituksia ja kiistoja siitä, ketkä kaikki saavat – ja haluavat – marssia lesbo- ja homoliikkeen amerikkalaisperäisen sateenkaarilipun alla. Suomessa esimerkiksi Pink Black Blockin tai Mustapinkkien nimen alla Pride-marssille kokoontuneet gay shame -aktivistit ovat kyseenalaistaneet ”myönteisten representaatioiden” kasvatukselliseen voimaan luottavan identiteettipolitiikan, jonka hengessä Seksuaalinen tasavertaisuus Seta ry:n organisoimissa Pride-viikon tapahtumissa heteroiden muodostamalle valtaväestölle on jaettu tietoa reippaasta, aina iloisesta ja turvallisen tavallisesta ”sateenkaarikansasta” (Hekanaho 2006, 16 ja 2007; vrt. Mustola & Pakkanen 2007).¹

Itseäni (ihan ujostelematta) pöyristyttävää Pride-viikkoa hallitsee kuva värikkäisiin ilmapalloihin ripustautuneista lesboista ja homoista, jotka ovat ”ihan tavallisia” ihmisiä – sellaisia, jotka kuluttavat kuuliaisesti ja haluavat kirkkohäät ja työpaikan kansankirkosta, rahakkaasta firmasta tai puolustusvoimista, saavat ja kasvattavat lapsia, ostavat asuntoja ja kesämökkejä. Näitä tavalliseksi määritellyn elämänkulun itsestäänselvyyksiä ei-heterotkin näyttävät tavoittelevan niitä kyseenalaistamatta.² Häpeää ja kiusallisena syrjään sysättyä menneisyyttä ja nykyisyyttä tutkisteleva gay shame -aktivismi sen sijaan kyseenalaistaa edellä maalatun kuvan tavoiteltavasta elämänkaaresta ja ei-heteroudesta. Taustoitani artikkelissani gay shame -aktivismia ja sen suhdetta gay pride -ideologiaan, jonka avulla homojen ja lesbojen vapautusliike on edistänyt tasa-arvopoliittisia hankkeitaan jo vuosikymmenien ajan.

Suorimmaksi käännökseksi Yhdysvalloista peräisin olevalle gay shame -käsitteelle on suomalaiskeskustelussa tähän saakka tarjottu termiä ”homohäpeä”, mutta itse pidän ”pervohäpeää” osuvampana käännöksenä. Homohäpeällä on etenkin suomen kielessä rasitteenaan se, että käsitteen on helppo tulkita viittaavan sukupuolisokeasti vain homomiehiin. Pervohäpeän käsitteen avulla sen sijaan voi painottaa, että lähestymistapojen ero liittyy juuri politiikkakäsityksiä ja toimintatapoja jäsentävään gay/queer-akseliin eikä selvärajaisiksi tulkittuihin identiteettikategorioihin. Pervohäpeän käsite korostaa, että identiteetti-perustaista ja assimilaatiohakuista gay pride -retoriikkaa kritisoidaan julkilausutusta queer-näkökulmasta. Kunniallisten ja rikollisten tai muuten salassa pidettävien seksuaalisuuksien kulttuurisessa rajankäynnissä häpeästä on muodostunut yksi avainkäsitteistä. (Crimp 2002, 64–66.) Häpeän ja heteronormista poikkeavien seksuaalisuuksien tarinat ovat kytkeytyneet yhteen mutkikkain sitein. Juuri tätä historiaa heijastelee osaltaan identiteettiylpeyden (*gay pride*) ja pervosti tuottavan häpeän (*gay shame*) mobilisoiminen seksuaalipolitiikan välineiksi.

Eve Kosofsky Sedgwickin (1993, 1995 ja 2003) teoriassa juuri häpeä on saanut aseman *outona* performatiivisena aktina, jonka erityinen pervous on siinä, että se on samanaikaisesti identiteettiä tuottava ja identiteettiä horjuttava. Hänen mukaansa häpeä ja stigma ovat olennaisia osasia pervossa merkityksenannossa: siinä, mitä on queer, miten se rakentuu kielessä ja toiminnassa, kuinka se tuottaa uusia merkityksiä ja transformoi aiemmat merkitykset. Tässä piilee hänen häpeälle antamansa erityinen poliittinen arvo. Häpeä on merkillisen tarttuva tunne: toisen häpeä altistaa minutkin häpeälle, muistuttaa omasta häpeästäni. Häpeä sekä eristää että luo outoa yhteenkuuluvuutta. (Sedgwick 2003, 36–38, 61–65.) Sedgwickin (2003, 35, 38) mukaan tuottavassa, kokijaansa ja kohdettaan transformoivassa häpeässä limittyy yhteen monta eri aspektia, kuten häpeä ja ylpeys, häpeä ja arvokkuus, häpeä ja itsetehostus, häpeä ja julkeus. Hän korostaa, kuinka arvokkuuden, avoimuuden ja ylpeyden diskurssit kantavat aina mukanaan vaiettuja häpeän ja häpäisyn kokemuksia ja historioita. Gay shame -käsite muistuttaa siitä, miten kaikkien omanarvontunnon ja identiteettiylpeyden nimissä tapahtuvien yhteen kokoontumisten vaiettuna käänköpuolena on hä-

peän kokemus, jota ylpeyden eleillä ja retoriikalla pyritään piilottamaan tai häätämään pois.

Häpeä ei ole ainoa queer-tutkimukselle merkityksellinen affekti, vaikka juuri se on saanut keskeisen sijan monen teoreetikon kirjoituksissa. Gay shame -aktivismilla on takanaan jo pitkä historia, ja häpeän teoretisoimisesta kiinnostuneet queer-tutkijat ovat kehitelleet aktivistien esiin nostamaa käsitettä omalta osaltaan (ks. Warner 2000; Crimp 2002; Ahmed 2004; Ratinen 2008; Halperin & Traub 2009). Gay shame -keskustelussa on yhtäältä kysymys häpeästä sekä seksuaalisuudesta sen hyväksytyissä ja marginalisoiduissa muodoissa. Keskustelussa on kysymys kunniallisuuden ja häpeällisyyden suhteista, mutta samalla gay shame -käsite avaa huomattavasti monitahoisemman tarkastelukulman pohdintoihin seksuaalisuuksista, normatiivisuuksista, identiteeteistä ja poliittisuudesta. Yhdysvaltalaisessa kontekstissa leimahtanutta kiistaa kunniallisuudesta ja häpeästä suhteessa homo- ja lesboliikkeen toimintaan on tulkinnut poleemisesti Michael Warner teoksessaan *The Trouble with Normal* (2000). Warnerin (2000, 33–40) mukaan gay shame -aktivismi ja radikaali queer-teorianteko mahdollistavat keskustelun häpeän tuottavasta, yhdistävästä ja politisoivasta potentiaalista tilanteesta, jossa homo- ja lesboliikkeestä on tullut konservatiivisten yhteiskunnallisten voimien liittolainen.

Tarkastelen artikkelissani gay shame -käsitteen asemaa teoreettis-aktivistisena polttopisteenä, jossa tulevat selvästi esiin gay- ja queer-lähestymistapojen erot (Warner 2000; Kekki 2006a ja 2006b; Kuosmanen 2007; Hekanaho 2007, 52). Selvittelen, mikä voisi olla gay shame -liikkeen paikka ja merkitys keskustelussa hetero- ja homonormatiivisuuksista³ sekä emansipatorisen identiteettipolitiikan uudelleen arvioimisessa. Tarkastellessani uudelle queer-kritiikille merkityksellistä kysymystä kunniallisuudesta ja vaietuista homohistorioista tuon esiin gay shame -liikkeen esiin nostamien käsitteiden historiaa ja mahdollisuuksia.⁴ Pyysyttelen tiukasti ruohonjuuritasolla tutkaillen erityisesti suomalaisessa kontekstissa kiistaa häpeän ja kunniallisuuden retoriikkojen välillä. Häpeäteorioiden ja akateemisen gay shame -pohdinnan sijasta suuntaankin katseeni erityisesti gay shame -aktivismiin.

Kirjoitukseni loppuosassa esitän yhden tulkinnan siitä, millaista kriittistä asennetta kiinnostus vaiettuihin, ongelmallisiksi koettuihin affekteihin voisi merkitä myös tutkijan työssä.⁵ Fokusoin silloin voimakkaan affektiiviseen tekstiin, jossa häpeä, kateus, homous ja aivan omanlaisensa homokateus punoutuvat perkaamista vaativalla tavalla yhteen: tarkastelen kriittisesti Judith Halberstamin artikkelia ”Shame and White Gay Masculinity” (2005). Tätä häpeäkeskusteluissa usein lainattua – mielestäni monella tapaa ongelmallista – artikkelia esimerkiksi käyttäen kiinnitän huomiota tähän saakka vaiettuun ilmiöön sekä lesbo- ja homoliikkeen että queer-tutkijoiden yhteisön sisällä, nimittäin vähemmistöjen sisäisiin ennakkoluuloihin, kateuksiin ja häpeän dynamiikkaan.

Voisiko yksi gay shame -keskustelun mukanaan tuomista, uusia tietämisen, kysymisen ja kyseenalaistamisen tapoja tuottavista mahdollisuuksista liittyä juuri tähän toistaiseksi nimeämättömiksi jääneiden yhteisön sisäisten jännitteiden tunnistamisen ja analysoimisen hankkeeseen?⁶ Halberstamin artikkeli tuo lisäksi monella tasolla esille häpeään liittyvän kaksinaisuuden. Häpeä on henkilökohtaisena koettu affekti, mutta yhtä lailla puheeseen häpeästä kuuluvat myös moninaiset häpäisyn retoriikat. Tämä yksityisen kokemuksen ja aggressiivisten, monin tavoin toimeenpantujen häpäisevien käytäntöjen muodostama häpeän dialektiikka on aina liittynyt voimakkaasti homoseksuaalisuuden paikkaan ja esityksiin tuntemassamme kulttuurissa. Kenties tästä syystä juuri häpeän teoretisoiminen on noussut niin merkittäväksi juonteeksi viimeaikaisessa queer-teoriassa. Halberstamin artikkelia analysoidessani joudun tarkastelemaan häpeän, häpäisyn ja vähemmistön sisäisten valtasuhteiden toistaiseksi jokseenkin kartoittamatonta aluetta.

Mikä ihmeen Gay Pride?

Aloitan tutkimusmatkani gay priden ja gay shamen saloihin perehtymällä siihen, mitä Gay Pride oikein on – tai pikemminkin siihen, millaisena se homoliikkeen sisällä esitetään. Seksuuälivähemmistöistä tietoa tarjoavalla suositulla Ranneliike.net-sivustolla kävijää opastetaan kädestä pitäen modernin, urbaanin homon identiteetin rakentamises-

sa. Sivustolla käydään läpi homoelämän tärkeitä käsitteitä, joten yhdes-
sä kappaleessa käsitellään myös homoidentiteettiä ja siihen tiiviisti lii-
tettyä pride-ideologiaa. Pridea, seksuaalivähemmistöjen näkyvyyteen
ja kesäiseen juhlintaan liittyvää käsitettä, esitellään korostaen ”sateen-
kaarikansan” yhtenäisyyttä ja homoidentiteetin itsestäänselvyyttä. Yhtä
lailla selvää kirjoituksessa on, että on olemassa ”maailman metropole-
ja”, joista käsitteet ja toimintamallit omaksutaan ”pridettävään” Homo-
Suomeen. Ranneliike.net-sivustolla kävijää valistetaan pride-käsitteestä
seuraavalla tavalla:

Pride on monille tuttu sana, mutta mitä se oikeastaan tarkoittaa? Suo-
menkielistä tarkkaa vastinetta sanalle on vaikea määritellä, mutta läh-
immäksi päästään ajatuksella ylpeydestä – ei kuitenkaan ylimielisyy-
destä, vaan paremminkin itsetietoisuudesta ja itsetunnosta. Pride ei ole
mikään yksittäinen tapahtuma tai tilaisuus, vaan sitä voi kuvata asenteen-
a tai henkenä, joka voi tulla ilmi jokapäiväisessä elämässäkin. Pridea
voi ilmentää näyttävästi lipuilla ja värikkäillä kulkueilla, musiikilla, pu-
keutumisella ja niin edelleen. Pride on keino ilmaista, että olen homo,
olemassa ja ylpeä itsestäni. Maailman metropoleissa sateenkaarikansa
juhlii ja näyttäytyy vuosittain pride-karnevaalin merkeissä iloisissa vä-
reissä kaupungilla – pitämässä hauskaa ja muistuttamassa, että olemme
olemassa. Myös Suomessa vietetään kerran vuodessa näyttävää pride-
viikkoa.

On erilaisia vähemmistöjä, joilla on valtaväestön kaksinapaisesta mal-
lista poikkeava seksuaalinen tai sukupuolinen identiteetti. – – Seuraa-
vat ajatukset ovat vahvasti priden taustalla: Ihmisten pitäisi olla ylpeitä
siitä mitä ovat, seksuaalinen moninaisuus on lahja ja seksuaalinen suun-
tautuminen tai sukupuoli-identiteetti ovat synnynnäisiä piirteitä, eikä
niitä voi muuttaa. Pride ajatuksena luo tunnetta siitä, että ei ole yksin.
Järjestöt ja muu kansalaistoiminta puolestaan käytännön toimijoina
luovat tukiverkon vähemmistöön kuuluvalla tarjoamalla tietoa, tärkei-
tä kontakteja muihin ihmisiin, ja viemällä sanomaa vähemmistön tar-
peista päättäjille ja vaikuttajille.⁷

Ranneliike.net-sivuston kuvauksessa turvaudutaan muun muassa es-
sentialistiseen oletukseen sukupuolen ja seksuaalisen suuntautumisen
luonnollisuudesta, synnynnäisyydestä ja olemuksellisesta perustasta.

1980–1990-luvuilla tutkijoita puhuttanut kiista, ovatko sukupuoli- ja seksuaali-identiteetit synnynnäisiä ja olemuksellisia vai historiallis-diskursiivisesti rakentuvia, ei selvästikään ole mutkistanut kirjoittajan käsitystä homoidentiteetin myötäsyntyisyydestä (vrt. Kekki 2006a). Laina-
us tuo näkyviin senkin, millä tavoin perinteisissä identiteettipolitiikkaan nojautuvissa lesbo- ja homoliikkeissä on mielletty politiikan sekä enemmistön ja vähemmistön kaltaiset käsitteet.

Gay shame -aktivistien suoraa toimintaa korostava politiikkakäsitys eroaa selvästi yllä esitetystä mallista, jossa seksuaalisen enemmistön ja vähemmistön suhteet nähdään selvärajaisina ja poliittinen toiminta tulkitaan hyvántahtoisen mutta tietämättömän enemmistön valistamiseksi edustuksellisen politiikan tarjoamassa kehyksessä (ks. myös Berlant & Warner 1998; Kuosmanen 2007). Pride-käsitettä selittäessään Ranneliike.net-sivuston anonyymi kirjoittaja maalaillee kuvaa kunnollisesta, ”normaalista” homosta, joka on ennen muuta ”tavallinen” ja heterokulttuuriin vaivattomasti mukaan sopiva.

Suurin osa homoista ei ”kuuluta” homouttaan, ei tuo sitä joka tilanteessa esille, ei pukeudu, käyttäydy tai muuten toimi provosoivasti. Eikä siihen edes ole tarvetta, jos se ei omasta mielestä ole hauskaa. Joistakin pieni muiden ärsyttäminen on mukavaa. Homojakin on erilaisia. Joillekin oman identiteetin tuomiseen tarjolle on yksinkertaisesti liian iso kynnys, vaikka ehkä haluaisikin. – – Mutta oman persoonansa – kokonaisuuden nimeltä ”itse” – piilottaminen esimerkiksi häpeäntunteen, muiden reaktioiden pelon ja vastaavien asioiden vuoksi ei ole tyydyttävä tila, vaikka muuta yrittäisi itselleen väittää. – – Jos valtaväestö tietää, että valtaväestöstä poikkeavia ihmisiä on aina ollut ympärillä, ja nämä hengittävät samaa ilmaa, rakastavat samalla tavalla, iloitsevat, surevat, ja elävät pohjimmiltaan ihan samaa elämää kuin valtaväestökin, niin näihin ei-valtaväestöön kuuluviin voi suhtautua paljon luontevammin, ilman pelkoa ja ennakkoluuloja.⁸

Kuvauksessa painottuu ajatus homoista ”samanlaisina” kuin ympäröivän valtaväestön heteroseksuaalitkin. Kirjoittajan mukaan homot ovat kenties *keskenään* erilaisia, mutta olennaista on, että homot ja heterot kuitenkin rakastavat, iloitsevat, surevat ja elävät keskenään samalla tavalla. Tekstissä ei pohdita hetero- ja queer-kulttuurien mahdollisia eroja

vaan kysymys homoudesta redusoituu pieneksi detaljiksi yksilöpsykologian tasolle: kirjoittajan mukaan kysymys on heterorakkaudesta poikkeavasta samansukupuolisesta kohteenvalinnasta. Kirjoittajan mukaan se onkin ainoa asia, joka erottaa homot heteroista. Itse asiassa lainauksen alusta voi jopa lukea esiin väitteen, että on erityisen väärin kohdella kaltoin sellaista homoa, joka ei käyttäydy provosoivasti ”kuuluttamalla” homouttaan heteroiden muodostamalle enemmistölle. Jos homo käyttäytyy hillitysti ja mukautuu enemmistön käytöskodeihin, on aihetta odottaa enemmistön palkitsevan homon käyttäytymällä tämän läheisyydessä ”luontevasti, ilman pelkoja ja ennakkoluuloja”.

Heteroseksuaaliseksi tulkittu ”valtaväestö” muodostaa kirjoittajalle itsestään selvästi normin, jota kohti myös homot paremmin tai heikommin lopputuloksin pyrkivät. Tämän normiasetelman kyseenalaistamisen kirjoittaja tulkitsee valtaenemmistön leikkisäksi ärsyttämiseksi hauskanpidon nimissä. Häpeäänkin kirjoittaja ottaa kantaa: se ei hänen mukaansa koskaan voi olla ”tydyttävä” tai tuottava tila, affekti tai kokemus vaikka joku muuta väittäisikin (vrt. Crimp 2002; Sedgwick 1993, 1995 ja 2003).

Gay Pride ja kiista normalisaatiosta

Jotta puhe ”homohäpeästä” avautuisi koko kirjavuudessaan, lienee paikallaan kerrata hieman homo- ja lesboliikkeen historiaa – sillä juuri homojen ja lesbojen vapautusliikkeen myyttistä syntyhetkeähän identiteettiylpeydestä viestivällä pride-retoriikalla pyritään kunnioittamaan. Gay shame -aktivistien kritiikki puolestaan kohdistuu pride-retoriikan nopeaan muutokseen normalisoivan assimilaatio- eli sulauttamispolitiikan ja kritiikittömän kulutusajattelun edistämisen välineeksi.⁹ Homonormatiivisuuden ja assimilaatiopolitiikan kritiikistä suomalaisessa kontekstissa kirjoittava yhteiskuntatieteilijä Paula Kuosmanen kuvaa häpeäliikkeen taustoja seuraavasti:

Gay Shame -liikkeen nimi kritisoi kansainvälisten Gay Pride -kulkueiden kaupallisuutta, ylpeys-retoriikan kunniallisuuden normeja, jotka rakentuvat aina valtakulttuurin ehdoilla. Sanfransicolaisen Gay

Shame -liikkeen kritiikin kohteena on myös markkinavetoinen ja kaupallisen kulttuurin muokkaama lesbo- ja homokulttuuri, jossa *L-koodin* Shanen kaltaiset anorektisen hoikat lesboruumiit ja bodatut homoikonit tulevat kolonialisoiduiksi valtakulttuurin kulutusestetiikan ehdoilla. (Kuosmanen 2007, XIII.)

Lesbo- ja homoliikkeen konservatisoitumista ja privatisoitumista on arvosteltu sekä angloamerikkalaisessa keskustelussa että Suomessa käyttäen esimerkiksi yhdysvaltalaisen historioitsijan Lisa Dugganin (2002 ja 2003) tapaan uuden homonormatiivisuuden (*new homonormativity*) käsitettä. Homonormatiivisuus ilmenee esimerkiksi siinä, että avioliitto- ja perheoikeuksien ja kunniallisuuden korostamiseen keskittyneet lesbo- ja homojärjestöt omistautuvat ”samojen oikeuksien saavuttamisen” nimissä käytävään poliittiseen kamppailuun kyseenalaistamatta lainkaan tavoiteltavien oikeuksien faktista sisältöä ja merkitystä. Tällöin seksuaalivähemmistöjen nimissä toimivien tasavertaisuusliikkeiden politiikka ja käsitteistö eivät enää millään tavoin haasta tai kyseenalaista vallitsevia heteronormatiivisia oletuksia ja instituutioita vaan itse asiassa tukevat niitä ja osallistuvat omalta osaltaan niiden ylläpitämiseen. Olennaisina teemoina on nostettu esiin seksuaalivähemmistön edustajien liittoutuminen yhteiskunnallis-poliittisesti taantumuksellisten vaikuttajien kanssa esimerkiksi avioliittolainsäädäntöön, pornografiaan, julkiseen seksiin ja kaupunkitilan käyttöön liittyvissä kysymyksissä. (Ks. Warner 2000; Duggan 2002, 2003.)¹⁰ Suomalaisessa tutkimuskeskustelussa on puhuttu homonormatiivisuuden rinnalla myös lesbo- ja homoyhteisöjen uskunniallisuudesta (Jokila & Jyränki & Kangasvuo & Sorainen 2007, 62, 65).

Sekä Gay Priden että Gay Shamen juuret ovat kuitenkin seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen poliittisessa aktivoitumisessa. 1950- ja 1960-luvut olivat Yhdysvalloissa kansalaisoikeusliikkeiden esiinnousun, aktivismin ja poliittisen kamppailun kautta. Näistä kamppailuista näkyvin oli afrikkalaisamerikkalaisten monivaiheinen kansalaisoikeus- ja sukupuolivähemmistöjen yhteiskunnallisen murroksen vanavedessä saatiin ennen pitkää totuttautua myös esimerkiksi naisliikkeen ja seksuaalivähemmistöläisten esiinmarssiin. Olennainen osa sekä homo- ja lesboliikkeen historiaa että Pride-aktivismia on myytti Stonewallista

– homojen ja lesbojen vapautusliikkeen syntykertomuksen dramaattisesta käännekohdasta, jolloin sorretut seksuaalivähemmistölläiset rohkaistuivat vastustamaan poliisivoimien ja koko amerikkalaisen yhteiskunnan homofobiaa.

Perjantaina 27. kesäkuuta 1969 poliisi teki New Yorkissa ratsian suosituttuun Stonewall Inn -nimiseen homobaariin. Baari sijaitti – ja sijaitsee edelleen – Greenwich Villagessa Christopher Streetin varrella, tarkemmin sanoen osoitteessa 53 Christopher Street.¹¹ Sillä kertaa ratsia pidätyksineen ei kuitenkaan sujunut tavalliseen tapaan, sillä poliisin asenteeseen ja väkivaltaan kyllästyneet baarin asiakkaat nousivat avoimeen vastarintaan. Mellakka levisi kaduille, ja tapahtuma sai paljon julkisuutta tiedotusvälineissä. Christopher Streetin mellakat jatkuivat useamman päivän ajan. Christopher Streetin kapinassa seksuaalivähemmistöt nousivat ensimmäistä kertaa avoimeen vastarintaan syrjintää vastaan. (Crimp 2002, 63; Schneider 2009b, 50.)

Kuten gender-queer-aktivistit usein painottavat, tässä syntykertomuksen kanonisessa versiossa olennainen osa Stonewall Innin asiakaskuntaa olivat homojen ohella sukupuolikapinalliset. Tunnetun homobaarin asiakaskunnassa oli runsaasti myös transvestiitteja, camp queeneja, drag queeneja ja sukupuolenkorjauksesta haaveilevia transihmisiä. Tämä sukupuolivähemmistöjen ja seksuaalivähemmistöjen historian limittäisyys on sekin usein unohtunut homojen ja lesbojen tavallisuutta ja ”normaaliutta” korostavalta gay-liikkeeltä. Yhtä lailla voi painottaa, että 1960-luvulla homouden ja lesbouden tulkittiin yleisesti ilmentävän mukautumattomuutta ajan sukupuolinormeihin, joten sukupuolikapinallisuuden ajatus oli Stonewall Innissä läsnä monella tavoin. New Yorkin ja Stonewall Innin tapahtumat kesällä 1969 liittyivät erityisesti Yhdysvalloissa monien vähemmistöryhmien käymään kansalaisoikeustaisteluun, mutta mellakoiden ja vastarinnan vaikutus tuntui myös Euroopassa. Ympäri maailman järjestettävissä Pride-tapahtumissa juhlistetaan siten Stonewall Inn -baarin kapinan merkitsemää käännekohtaa homo- ja lesboliikkeen historiassa. Saksassa ja Sveitsissä ei juhlitakaan Pride-nimen alla vaan vietetään kesäisin historiallisen mellakan merkkipäivää. Puhutaankin *Christopher Street Day* -tapahtumasta tai lyhyemmin CSD-juhlinnasta. (Reichert 2009, 4–6; Schneider 2009a ja 2009b.)

Ihmisoikeus- ja kansalaisoikeusliikkeiden vaikutus ulottui 1960-luvulla Suomeenkin. Vuonna 1967 helsinkiläiset homoaktivistit perustivat ensimmäisen suomalaisen homojärjestön Toisen säteen ryhmän. Ryhmää ei kuitenkaan silloisen lainsäädännön aikaan uskallettu hyväksyä yhdistysrekisteriin – homoseksuaaliset suhteethan olivat Suomessa kriminalisoituja vuoteen 1971 asti. Vuonna 1968 homoaktivistit yrittivät uudelleen, ja tuolloin perustettu Keskusteluseura Psyke hyväksyttiin myös yhdistysrekisteriin. Psyke ry:n linja ei kuitenkaan tyydyttänyt niitä suomalaisia homoaktivisteja, jotka olivat omaksuneet toimintamallinsa sekä Yhdysvalloissa että Euroopassa esiin nousseista homoliikkeen radikaalimmista suuntauksista. Vuonna 1974 radikaalimman ihmisoikeus- ja tasavertaisuuspolitiikan innostamat homoaktivistit perustivat Psyke ry:n rinnalle toisen homojärjestön. Järjestön nimeksi tuli Seksuaalinen tasavertaisuus Seta ry. Kummankin järjestön piirissä toimi sekä miehiä että naisia, mutta vasta 1980-lukua kohti lesboliike alkoi näkyä voimakkaammin erityisesti Setan piirissä. (Mustola 2007.)

Jo perustamisvuotenaan 1974 Seta järjesti Helsingissä mielenosoituksen, jossa vastustettiin homoseksuaalisuutensa vuoksi työstään erotetun evankelis-luterilaisen kirkon nuorisotyöntekijän Seppo Kivistön syrjivää kohtelua. Muista maista ja isommista kaupungeista omaksutun mallin mukaan Seta alkoi pian järjestää Helsingissä jokakesäiset Vapautuspäivät. Päämääränä oli homojen ja lesbojen näkyvyyden lisääminen ja oikeuksien vaatiminen seksuaalivähemmistöihin kuuluville. Vapautuspäivien yhteydessä ”vapautuminen” merkitsi vapautumista ennakoluuloista sekä samansukupuoliseen rakkauteen liitetyistä rikos- ja sairausleimoista. Kulkueen ja juhlinnan ohella Seta ojensi julkisuuden vaikuttajille vuosittaiset palkinnot: järjestön näkökulmasta oikein toimineille jaettiin Asiallisen tiedon omena, setalaisesta näkökulmasta ruumia julkisuudessa puhuneelle puolestaan ojennettiin Kunniarotta.¹²

1980-luvulla marssille Helsingin halki osallistui muutamia satoja ihmisiä, sittemmin marssijoiden määrä on tasaisesti kasvanut. Vuonna 2000 traditiossa tapahtui huomattava muutos: Vapautuspäivät eli tavallisemmin Vaparit nimettiin uudelleen. Nyt kesäkuinen tapahtuma sai amerikkalaisen esikuvansa mukaisesti nimekseen Pride. Vapautuspäivät järjestettiin useimmiten Helsingissä, mutta tapahtuman järjestämisestä vastasivat joinakin vuosina muualla Suomessa toimivat Setan

paikallisosastot. Samoin Pride-tapahtuma on järjestetty välillä muualla kuin pääkaupungissa, mutta sekin on keskittynyt nyt jo useampana vuotena peräkkäin Helsinkiin. Aiempien vuosien Vapautuspäivien marssista ja muutamista oheistapahtumista on vuosien varrella paisunut kokonainen Pride-viikko markkinahenkisine oheistapahtumineen. Pride-juhlinnan kaupallistuminen on saanut tiukkaa kritiikkiä gay shame -aktivisteilta Suomessakin.

Mustapinkki politiikka ja häpeän mobilisointi

Gay shame -aktivismi on ehtinyt viime vuosina Suomeenkin, mutta tutkijoiden ja aktivistien kritiikki perinteisen homo- ja lesboliikkeen normalisaatiohakuista politiikkaa kohtaan on käsitykseni mukaan saanut maassamme toistaiseksi varsin laimean vastaanoton (ks. Hekanaho 2007, 56–57). Taustoitin gay shame -aktivistien esittämää kritiikkiä kirjoittaessani uudesta radikaalista queer-politiikasta. Identiteettipoliittisesti suuntautuneiden ja pride-mielisten joukoissa on ihmetelty, miten jotkut – vieläpä pervoiksi itsensä asemoivat – voivat vastustaa Pride-viikon huipentavaa iloisen ”sateenkaarevaa” identiteettipoliittista juhlintaa, jossa esittäytyvät hyväntuuliset, hyvinvoivat nais- ja miesparit kihla- ja vihkisormukset kimaltaen ja yhä useammin myös lastenvaunuja lykkien (Hekanaho 2007, 55). Tosin joidenkin marssijoiden kullatuissa lastenvaunuissa kuljetetaan pienokaisten sijasta sentään kuohuviinipulloja muistuttamassa siitä, että pervoa elämää eletään yhä paljolti muualla kuin reproduktioon keskittyvissä sateenkaariperheissä (Kuosmanen 2007, XII–XIII). Vanhan sanonnan mukaanhan homon kirkko on disko, jonne säännöllisesti kokoonnutaan kimaltelevan diskopallon alle todistamaan ja vahvistamaan omaa identiteettiä ja elämäntapaa.

Omasta tutkijanpositiostani voin vastaavasti kummastella tätäkin: miksi kulkueeseen osallistuvat seksuaalianarkistit ovat herättäneet huomattavasti pontevampaa kiistaa ja vastustusta homo- ja heterojulkisuudessa kuin vaikkapa ne Suomen evankelis-luterilaisen kirkon papit, jotka osallistuvat marssille työasuunsa kuuluvissa pantakauluksissa? Pappien esiintyminen työvaatteissaan osana Pride-kulkuetta *voisi* olla tulenarka asia sekä evankelis-luterilaisen kirkon että homoliikkeen sisällä, mutta

mahdollinen kiistely aiheesta on jäänyt kokonaan gay shame -aktivistien toiminnan ja motiivien puimisen varjoon.

Lainaan seuraavaksi parin vuoden takaista blogikirjoitusta, jossa nostetaan esille häpeä-keskustelulle olennaisia teemoja. ”Gay shame, lesbian riot, queer as fuck – häpeätahra Helsinki Priden kulkueessa?” Näin ot sikoi blogikirjoituksensa 1.7.2007 Vastarannankiiski-niminen kirjoittaja, joka oman kuvauksensa mukaan ”katselee elämää ja politiikkaa marginaalien marginaaleista”. Lainaan blogimerkintää varsin pitkään, sillä kirjoittaja johdattaa meidät osuvin sanoin pohtimaan olennaisia kysymyksiä, kun kiinnostuksemme kohteena on normalisaatiokriittinen ja queer-poliittinen gay shame -liike. Vastarannankiiskan blogimerkinnän innoittajana on gay shame -teemalla toteutettu kriittinen interventio seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen jokakesäiseen viralliseen esiinmarssiin. Gay shame -tunnuksen alla marssineen seksuaalianarkistisen Pink Black Blockin esiintulo tapahtui Helsingissä Setan järjestämällä perinteisellä Pride-marssilla.¹³ Vastarannankiiski kirjoittaa:

Gay shame on vastaus (ja vastustusta) Pride-tapahtumien ylpeyden politiikkaan. Gay shame muistuttaa siitä, ettei ylpeys ole useinkaan se ensimmäinen tunne, kun huomaa olevansa erilainen, ulkopuolinen, sopeutumaton – se tunne on häpeä. Toisaalta ylpeys ei ole kovin hedelmällinen pohja muutostoimille, häpeä sen sijaan kasvattaa vastaraintaa.

– – Vallitseva sateenkaaripolitiikka on sopeuttamispolitiikkaa, joka vaatii vain tietynlaisen ja tarkoin rajatun erilaisuuden hyväksymistä. Homot ja lesbot on hyväksyttävä, koska he haluavat vain elää normaalia elämää. – – Meiltä vaaditaan ylpeyttä ja iloa, meitä vaaditaan tulemaan ulos, astumaan esiin ja antamaan kasvomme erilaiselle mutta yhtenäiselle sateenkaarikansalle. – – Me emme aio astua kaapista ja paljastaa kasvojamme! Me emme tahdo olla sopivia ja sopeutuvaisia! Me elämme häpeän varjossa, ja varjoista käsin me murennamme normaaliuden ja sovivaisuuden yhteiskuntaa.¹⁴

Vuonna 2007 homonormatiivisuuskriittinen keskustelu siis rantautui vihdoinkin Pink Black Blockin (PBB) tuomana Suomeenkin. Aktivistien manifesti, jota levitettiin Helsingissä muun muassa kaupallisesti tuottoisan DTM-homoravintolan edustalla, sai aikaan niin verbaalisia kuin

fyysisiäkin yhteenottoja. Manifestissa toiseuden tuottaman häpeän kokemus mobilisoidaan seksuaali- ja sukupuolipoliittisen muutosliikkeen polttoaineeksi, ja sen kirjoittajakollektiivi nostaa poleemisesti esiin gay shame -keskustelun pitkäaikaisia teemoja homo- ja lesbokulttuurin kaupallistumisesta seksuaali- ja sukupuolivähemmistöt vietelleen kunniallisuusdiskurssin ongelmallisuuteen. Manifestissa onnistutaan kokoaamaan yhteen monia tulenarkoja teemoja:

GAY SHAME! LESBIAN RIOT! QUEER AS FUCK!

Politiikkamme on musta eikä sateenkaareva. Toiseuden ja epäsovivuuden kokemus – HÄPEÄ – on poliittinen voimamme! Emme halua ylpeyden ja hilpeyden vaan häpeän politiikkaa! Emme halua vapautua sosiaalisesta leimasta, vaan olla tuo leima kasvojesi edessä! Emme halua antaa kasvojamme seksuaalivähemmistöille emmekä tue Pride-marssiin pakollisia ulostuloja. Teemme jokaisesta tilasta pervon tilan!

Sateenkaaripolitiikka ajaa ongelmatonta assimiloitumista valmiisiin perhemalleihin ja salonkikelpoisiin seksuaalisuuksiin. Sateenkaaren väriset ilmapallot peittävät näkyvistä konflikteja, joita elämäntavoiltaan, identiteeteiltään ja seksuaalikäytännöiltään sopeutumattomat kohtaavat elämässään.

Queer-elämä ei ole L-koodia. Vaadimme arvontoa yleisten vessojen ja Keskuspuiston kallioiden salatuille elämille! Loppu seksuaaliselle siivouspolitiikalle! Viedään seksi takaisin vessoihin!

Älkää antako poistaa itseänne julkisesta tilasta! Neuvottelujen ja hiljaisen sopeutumisen aika on ohi! Tilaa ei anneta – se otetaan! Ole osa blokkia pride-kulkuessa! (Manifestia lainaa Kuosmanen 2007, XII.)

Kesäkuussa 2008 Pink Black Block osallistui toisen kerran Helsinki Pride -kulkueeseen haastaen jälleen järjestäjätaho Setan ”sateenkaareva kansanjuhla” -linjauksen. PBB:n manifestin kokoava teema oli tuolloin edellistäkin vuotta kuohuttavampi, sillä karnevalistisesti provosoiden viha-teemaisessa manifestissä vaadittiin ”queer jihadin” nimissä ”kuolemaa heterokulttuurille”. Manifestissa puhuttiin vihasta, joka syntyy nä-

kymättömäksi tekemisestä ja siitä, että vaihtoehtoja tarjotaan yhteiskunnassamme vain kaksi: normalisaatio tai näkymättömyys. (Saarikoski 2008.) Tosin manifestin varsinainen sisältö jäi vuonna 2008 pienimuotoisen mediaskandaalin jalkoihin: Setaa edustavat Pride-marssin järjestäjät tekivät poliisille rikosilmoituksen PBB:n marssikutsun karnevalistisesta, ironiaa pursuavasta heitosta, jossa kerrottiin marssille sopivasta vaatetuksesta ja kehoitettiin ottamaan polttopullot mukaan: ”Mustapinkki blokki iskee kuin salama! Pride-kulkueen radikaalipoliittinen siipi sanoo ja tekee sen mitä muut eivät uskalla. Liity sinäkin taisteluun! Kuolema heterokulttuurille! Queer jihad! La 28.6 klo 12 @ Rautatien-tori. Dress code: mustapinkki. Polttopullot mukaan!”¹⁵ Jopa Ylen uutisissa raportoitiin, kuinka setalaiset organisaattorit pelkäsivät turvallisuutensa vuoksi. Joka tapauksessa myös Pink Black Block pääsi mukaan marssille, joskin jälleen poliisivartiassa kulkueen hännille. PBB:n edellä kulkueessa marssivat kokoomusnuoret.¹⁶

Häpeän politiikka ja torjutun homohistorian paluu

Pink Black Blockin suomalaisia manifesteja ja aktioita on mielekkäintä tarkastella kansainvälisen gay shame -aktivismin ja assimilaatiopoliitiikan kritiikin viitekehyksessä. Gay shame -käsitteen alla homo- ja lesboliikkeen normalisoitumista ja kaupallistumista on arvosteltu aina 1990-luvun puolivälistä ainakin Yhdysvalloissa, Kanadassa, Iso-Britanniassa ja monissa muissa Euroopan maissa. Gay shame -aktivismi tuli ensin julkisuuteen New Yorkissa, josta liike levisi muun muassa San Franciscoon. Brooklynissa, New Yorkissa järjestettiin ensimmäistä kertaa vuonna 1998 Gay Pride -juhlinnan vastafestivaali nimellä Gay Shame, ja tapahtumasta muodostui vuosittainen perinne. Dokumentti ensimmäisestä Gay Shame -tapahtumasta on myös julkaistu elokuvana nimellä *Gay Shame 98*. Lisäksi liikkeen aktivistit julkaisivat kolmen numeron verran omakustannelehteä *Swallow Your Pride* eli ”Niele ylpeytesi”.¹⁷

Normalisaatio- ja assimilaatiokritiikin ohella toinen gay shame -aktivismille keskeinen teema on ylikansalliseksi kasvaneen Gay Pride -perinteen kaupallistumisen ja kulutuskeskeisyyden arvostelu. Pride-viikko sisältää erilaisia maksullisia tapahtumia, ja niihin osallistutaan maksavi-

na asiakkaina. Asiakkaita viihdyttävät festivaalialueella ammattimaiset artistit. Tapahtumien yhdessä tuottamisen sijasta esiintyjien ja maksavan yleisön välinen raja on selvä. Kriitikoiden mukaan ajatus passiivisen kuluttajan ja maksavan asiakkaan rooleista on alkanut muovata yhä selvemmin kuvaa ”hyvästä homosta”, josta esimerkiksi Pride-diskursseissa piirtyy kuva nuorehkona, hyväkuntoisena ja varoissaan olevana urbaanina kuluttajana. Yhä useammat Pridet ovatkin kaupallisia juhlia, joiden aidatuille festivaalialueille ja teemajuhliin pääsystä maksetaan – ja identiteettiylpeyttä eletään todeksi ostamalla ”sateenkaarenkirjavia” Pride-tuotteita. Mattilda (eli Matt Bernstein Sycamore) kirjoittaa klassisessa gay shame -manifestissaan vuodelta 2002, ettei Gay Pride ole enää juuri muuta kuin monikansallisille yrityksille tarjottu jättimäinen tilaisuus markkinoida tuotteitaan kohdistetusti homo- ja lesbokuluttajille. Gay Pridesta on samalla muodostunut otollinen tilaisuus kunniallisuusagendan markkinoimiseen ja itseään homomyönteisinä esittelevien poliitikkojen esille tuomiseen.¹⁸

Lontoossa gay pride -kriittisillä, camp-perinteitä kunnioittaen nimeytyillä ”Gay Shame and Lesbian Weakness” -tapahtumilla on takanaan jo pitkä historia. Gay shame -tapahtumia teemalla ”The Annual Festival of Homosexual Misery” on järjestetty performanssiteilijöiden ylläpitämällä vaihtoehtoisella Duckie-klubilla jo ainakin vuodesta 1998 alkaen, ja häpeäjuhlien teemat ovat vaihdelleet vuosittain. Esimerkiksi vuonna 2006 Lontoossa järjestetyn mahtipontisen EuroPride-tapahtuman vastavoimaksi Duckie-klubi tarjosi Amy Lamén johdolla EuroShame-tapahtuman. Vuoden 2008 teemana oli ”Masculinity: betting, boxing, trucker fun”, ja vuonna 2009 homohäpeää juhlittiin ironisesti teemalla ”Girlie/Femininity”. Duckie on pannut vuodesta toiseen piruilussa parastaan, sillä teemana on ollut kahteenkin kertaan ”Homosexual Misery”, jonka myötä ”Lontoon alavatsaa kääntää siihen malliin, että hölmökin älyää, ettei Gay ole mitään, mistä kannattaisi olla ylpeä”.¹⁹

Barcelonan Gay Shame -tapahtuman anti-konsumeristiset organisaattorit ovat onnistuneet jopa pysäyttämään paikallisen Gay Pride-kulkueen – milläpä muulla kuin ostoskärryjen muodostamalla barrikadilla.²⁰ Ruotsissakin Shame-tapahtumia on järjestetty useana vuonna 2000-luvun alkupuolella.²¹ Berliinissä CSD-juhlinta on jakautunut kahtia jo vuodesta 1997 alkaen. Siellä järjestövetoinen pride-henki-

nen juhlinta, jota on jo pitkään moitittu hampaattomaksi ja kaupallistuneeksi, keskittyy kaupankäynnin ja hallinnon symbolisille alueille kaupungin keskustaan. Kulutus- ja assimilaatiokriittiset aktivistit puolestaan järjestävät vaihtoehtoisen Transgenialer CSD -marssin yhdistyneen pääkaupungin köyhemmillä ja radikaalimmilla seuduilla Kreuzbergissä ja Friedrichshainissa. Näillä näkymin Berliinissä on vielä pitkään kaksi, profiileiltaan, politiikkakäsityksiltään ja toimintatavoiltaan toisistaan poikkeavaa CSD-tapahtumaa. (Mentz 2009, 19–20, 22.) Yhdysvalloissa etenkin San Franciscon gay shame -liike on edelleen voimissaan: sen jäsenet järjestävät tapahtumia ja julkaisevat aktiivisesti kannanottoja internetissä. Kalifornian osavaltiossa erityisesti kysymys avioliittolain ulottamisesta koskemaan myös samansukupuolisia pareja on jakanut lakialoitteeseen myönteisesti suhtautuvat gay-aktivistit ja siihen kielteisesti suhtautuvat normalisaatiokriittiset toimijat eri leireihin. Rajalinjan voi sanoa kulkevan gay- ja queer-politiikkakäsitysten välillä. Osapuolten keskeinen kiistanaihe on suhtautuminen lesbo- ja homoliikkeen valtavirtaistumiseen ja assimilaatiopolitiikkaan.

Aktioillaan ja julkilausumillaan gay shame -aktivistit asettautuvat ironiseksi vastapooliksi kaupallistuneelle ja ontoksi käyneelle identiteettiylpeyspuheelle sekä ”tervettä ja yhteiskuntakelpoista seksuaalivähemmistöläistä” juhlivalle gay pride -diskurssille. Samalla katseen tarkentaminen ylpeydestä häpeään nostaa esiin kysymyksen, mitä kokemuksia ja historioita homojen ja lesbojen normaaliutta ja yhteiskuntakelpoisuutta korostava identiteettipoliittinen käänne ylpeysdiskurssineen itse asiassa on pakottanut näkymättömiin. Onko korostetun myönteisen, sateenkaarilipun väreissä poseeraavan ”homoylpeyden” väistämätön kääntöpuoli torjuttu, vaiettu ja kiusalliseksi koettu häpeän ja kelpaamattomuuden historia? Pohdinta ylpeysretoriikan siteestä häpeään ja torjuntaan sekä kiinnostus seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen historian uudelleen arvioimiseen on 2000-luvulla alkanut kiinnostaa aktivistien ohella myös monia queer-teoreetikoita. Yksi näkyvimpiä tutkijatapahtumia oli vuonna 2003 Michiganin yliopistossa järjestetty, David Halperinin ja Valerie Traubin koolle kutsuma laaja Gay Shame -konferenssi, joka keräsi paikalle huomattavan joukon sekä aktivisteja että tutkijoita. Artikkelini lopuksi käsittelemäni Judith Halberstamin poleeminen artikkeli keskittyykin juuri Michiganin konferenssin paino-

tusten ja väitettyjen laiminlyöntien puimiseen. Halberstamin artikkelia tarkastelllessani siirrän kirjoitukseni painopisteen käytännön häpeäaktivismista toisenlaiseen aktivismin muotoon: queer-teoretisointiin ja siinä käytettyjen retoriikkojen kriittiseen erittelemiseen. Häpeä ja muut vaikeiksi koetut affektit ovat mukana tässäkin toiminnassa riippumatta mieluusti vaalituista mielikuvista tieteellisen tekstin ja keskustelun rati-onaalisesta ja epäaffektiivisesta luonteesta.

Häpeä, valkoinen homomies!

Seuraavaksi lähestyn gay shame -tematiikan ja sen avaaman affektien poliitiikan näkökulmasta yhtä pitkälti vaiettua kysymystä: mitä ovat queer-tutkijoiden ja aktivistien muodostaman yhteisön sisäiset jakolinjat, erimielisyydet ja jännitteet ja kuinka lähestyä niitä? Näissä kiistoissa ja niihin liittyvässä retoriikassa häpeän ja häpäisyn käsitteet punoutuvat yhteen. Kiinnostavasti juuri gay shame -keskustelu on osaltaan nostanut esiin myös sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjen sisäisiä ja välisiä häpeän, häpäisyn, keskinäisen pelon ja kateuden dynamiikkoja, joiden tarkempi analysoiminen lienee queer-tutkimuksen lähitulevaisuuden haasteita.

Yksi alue, jossa häpeän teoretisoinnista voisi olla paljonkin hyötyä, liittyy juuri queer-kentän ääneen lausumattomien ”perhesalaisuuksiin” esiin nostamiseen ja analysoimiseen. Minkälaisia kateuden, pelon ja keskinäisen kyräilyn perinteitä ja rasitteita kannamme edelleen mieluiten näennäisen yhtenäisenä nähdyn queer-tutkijakentän sisällä? Voisiko torjuttuja historioita esiin nostava gay shame toimia myös käsitteenä, jonka avulla kykenisimme jäsentämään monia tutkijayhteisön pinnan alla kyteviä jännitteitä, jotka purskahtelevat esiin erilaisina konflikteina ja vaikenemisina? Tällöin gay shame ei enää viittaakaan vain assimilaatiopolitiikan vastaiseen aktivismiin, vaan tässä lähestymistavassa häpeä tulkitaan yhdeksi keskeiseksi affektiiviseksi kategoriaksi, jonka avulla on mahdollista tarkastella esimerkiksi vähemmistöjen välisiä ja sisäisiä jännitteitä.

Queer-tutkijat ovat keskustelleet luokan, etnisyyden ja rodullistamisen teemoista, mutta samaan aikaan vaikkapa homo- ja lesbotutki-

muskenttien ja -tutkijoiden vaikeasti sanallistettava, keskinäisen pelon, kateuden ja torjunnan dynamiikka pitkine historioineen on edelleen kartoittamaton aluetta. Harri Kalhan (2009) tavoin pohdinkin, onko meillä toistaiseksi edes käsitteitä näiden vähemmistön sisäisten jännitteiden, ennakkoluulojen ja torjuntajen avaamiseen. Misogynian, misandrian, homofobian tai separatistisen politiikan kaltaiset käsitteet eivät enää riitä kattamaan queer-kentän sisällä koettuja affektiivisia kohtaamisia, joiden keskiössä ovat homojen, lesbojen ja transihmisten väliset keskinäiset – usein tiedostamattomat tai poliittisen strategian nimissä harjoitetut valtapelit, pelot, kateudet ja torjunnat, kuten Kalha (2009) asian ilmaisee. Häpeän dynamiikka liittyy myös tilanteisiin, joissa nämä vaietut, usein eri tavoin koettuun ja tulkittuun historiaan palautuvat perhesalaisuudet – tutkija- ja aktivistikentän väliset ja sisäiset jännitteet – murtautuvat näkyville. Tämäntapainen häpeä-käsitteen mobilisointi tarjoaa nähdäkseen queer-tutkijoiden yhteisölle yhden analyysin ja reflektion välineen. Lähestyn edellä kuvaamastani näkökulmasta tunnettua häpeäteemaista tekstiä, jonka ongelmallisimmaksi piirteeksi hahmotan feministiksi/butch-lesboksi/transgenderiksi asemoituvan, maskuliinisuutta teksteissään juhlijan kirjoittajan aggressiivisuuden ja kateuden homoseksuaalisia miehiä kohtaan.

Tarkastelemani artikkelin kirjoittaja on yksi tämänhetkisen queer-tutkimuksen tunnetuimpia nimiä, ja hän on vierailut monta kertaa myös Suomessa ja muissa Pohjoismaissa. Judith ”Jack” Halberstam (2005) aloittaa Michiganin Gay Shame -konferenssissa pitämäänsä alustukseensa pohjautuvan artikkelinsa ”Shame and White Gay Masculinity” julistamalla gay shame -käsitteen anakronistiseksi huolimatta siitä, että se on nykyisin kulutuskriittisten aktivistiryhmien käytössä. Ajattelen Kalhan (2009) tavoin, että kirjoitusta voi luonnehtia homofobiseksi tai sitä voi analysoida penis- tai falloskateuden käsitteisiin turvautuen, mutta silti nämä käsitteet eivät riitä kuvaamaan asemia, joissa esimerkiksi homoutta, valkoisuutta, rodullisuutta, butchiutta ja feminismiä kierätetään teksteissä.

Halberstamin mukaan ainoastaan valkoiset homomiehet ovat yhä kokemuksellisesti ja identiteettipoliittisesti sidoksissa häpeän historiaan ja he saavat ilmeisen masokistista nautintoa häpeän ja homouden suhteiden eksplikoimisesta. Juuri he nostalgisoivat ja romantisoivat

queeriksi nimeämänsä ”kaapin aikakauden” ja inttävät, että Halberstammille ilmeisen ongelmallisella ja aktiivisesti torjutulla häpeän kokemukseella on jotain tekemistä hänelle yhtä lailla merkityksellisten queerin ja seksuaalisen ja sukupuolisen monimuotoisuuden käsitteiden kanssa. (Halberstam 2005, 221–222.) Väitettään sen kummemmin perustelematta Halberstam esittää gay shame -käsitteen käytön kertovan jotakin vain ”valkoisista homomiehistä, jotka ovat sivuuttaneet feminismin ja rotukriittisen queer-tutkimuksen perinteen (*queer of color critique*), mistä syystä häpeä on näille homomiehille yhä käytössä oleva identifioitumisen väline” (Halberstam 2005, 219). Halberstam ilmoittaa toteuttavansa itse artikkelissaan ”häpäisyn strategiaa” (*shaming*). Sen turvin hän rakentaa koko kirjoituksensa läpäisevän keinotekoisen vastakkainasettelun: elitistiset valkoiset homomiehet ja näiden riistämät naiset ja rodullistetut subjektit. Häpäisy on Halberstamin (2005, 220) mukaan strategia, jolla valkoisuuden, maskuliinisuuden ja vaurauden tapaiset etuoikeudet pystytään tekemään näkyviksi. Halberstamin harjoittama ”häpäisy” nostaa kuitenkin samalla esiin puhujan oman ongelmallisen suhteen maskuliinisuuteen, häpeään ja kateuteen.

Halberstamin kirjoitusta kantaa hänen omaksumansa strateginen ”vakaumus”: etuoikeutetuista etuoikeutetuimpia ja samalla omalle hegemonia-asemalleen sokeimpia ovat valkoiset homomiehet. Juuri he Halberstamin mukaan harjoittavat ”kapeaa identiteettipolitiikkaa”, sillä heitä kiinnostaa vain valkoiseen homomieheyteen ja siihen liittyviin kulttuurituotteisiin kohdistuva tutkimus. Lisäksi juuri he ovat jopa queer-tutkimuksen kehityksen esteenä tarrautuessaan ”antifeministiseen ja värisokeaan identiteettipolitiikkaansa”. (Halberstam 2005, 220.) Halberstam asemoi toisensa poissulkeviksi vaihtoehtoiksi yliopistollisissa eläkeviroissa ja hegemonisessa asemassa olevien valkoisten homomiesten tekemän, kanonisoituihin valkoisiin homomieskirjailijoihin ja -taiteilijoihin kohdistuvan queer-tutkimuksen sekä kriittisen, etnisistä ja rodullistetuista eroista tietoisien toisen polven queer-tutkimuksen, joka haastaa nämä ”akateemiset elitistit”. Edellä mainitut mallit hän myös nimeää taantumukselliseksi (vaikkakin näennäisen radikaaliksi) ja radikaaliksi tavaksi tehdä queer-tutkimusta ja -politiikkaa.²²

Mikäli taas valkoiset homomiehet suuntaavat kiinnostuksensa muualle kuin valkoisten homomiesten kulttuurituotteiden muodostamaan

kaanoniin, heidän katseensa on väistämättä alistava, ilmoittaa Halberstam. He esimerkiksi hyötyvät ja ammentavat epäeettistä nautintoa alempiarvoiseksi postuloidun ”toisen”, kuten vaikkapa puertoricolaisen homopornotähden etnisestä toiseudesta. (Halberstam 2005, 224–225, 230; vrt. Crimp 2002.) Toisin sanoen valkoiset homomiehet alistavat kaikkia muita ryhmiä joko vaikenemalla näistä ja esittämällä oman näkökulmansa universaalina, tai sitten he riistävät aktiivisesti (eri tavoin kuten seksuaalisesti, taloudellisesti ja kulttuurisesti) kaikkia muita subjekteja, jotka eivät ole valkoisia homomiehiä. Kuitenkin Halberstamin oma artikkeli osoittautuu ongelmalliseksi nimenomaan tässä suhteessa. Kirjoituksen retorista strategiaa voi itse asiassa kuvata seuraavasti: kirjoituksessa jo vakiintuneen akateemisen aseman saavuttanut valkoinen, etuoikeutettu queer-tutkija valjastaa oman agendansa välikappaleiksi ”nuoret, radikaalit (vaiennetut) rotukriittiset queer-tutkijat”. Nämä äänettöminä pidetyt rodullistetut toiset (*queers of color*) joutuvat siten Halberstamin omassa tekstissä retorisen keppihevosen rooliin. Tämän kritiikin voi jopa viedä pidemmälle: Halberstamin (2005, 219–220, 225, 230) voi tulkita itse asiassa implikoivan (väitettään sen kummemmin avaamatta), että ”rodullinen toiseus” on itsestään selvästi erityisen vahvalla siteellä kiinni häpeässä. Onko ”rodullinen toiseus” – ja mitä se tarkalleen ottaen on? – siis Halberstamin mielestä itsestään selvästi jotakin, mitä tuo ”toinen” häpeää ja mitä hänen kenties tuleekin hävetä?²³

Halberstam (2005, 223, 226) julistaa gay shame -lähestymistavan postuloivan tietynlaisen subjektin: valkoisen homomiehen, jonka kokema häpeä ainakin osittain kumpuaa siitä, ettei hänellä (homona) ole täyttä pääsyä (oikeille) miehille varattujen etuoikeuksien piiriin. Hänen mukaansa nimenomaan valkoisen homomiehen häpeä on oikeastaan syynä koko käänteiseen ”pride”-ideologiaan, jota gay shame -käsitteen avulla nyt dekonstruoidaan ja kritisoidaan. Lisäksi gay shame -liike on syyppää nuorten ja varttuneiden homo- ja lesbosukupolvien välille rakentuneisiin vastakkaisuuksiin. (Halberstam 2005, 220, 223.) Valkoisen homomiehen rajattoman itsekkyyden ja oman kokemuksensa universaaliksi naamioivan ja samalla kaiken korruptoivan vaikutuksen vastaavoimaksi Halberstam (2005, 224) postuloi kaksi ”rakentavan” – siis oikealla tavalla läpi työstetyn – häpeän muotoa. Näitä hänen mukaansa ovat naisten ja rodullistettujen subjektien kokema häpeä. Se, mikä yh-

distää jälkimmäisiä häpeän muotoja ja takaa niiden aseman tuottavan häpeän paikkoina, on se, että ne ovat jotain muuta kuin valkoisten homomiesten häpeää.

Häpeän ja raivon sukupuoliitetut hierarkiat

Artikkelinsa yhden kappaleen Halberstam (2005, 225) onkin otsikoinut paljon puhuvasti: ”Häpeä on feminiinisuudelle sitä, mitä raivo on maskuliinisuudelle”. Enemmän kuin kulttuurisesta feminiinisuudesta ja maskuliinisuudesta otsikko tietenkin kertoo Halberstamin mutkikkaasta, torjunnan ja kateusdynamiikan leimaamasta suhteesta kumpaankin käsitteeseen. Tämän kompleksisen kateusdynamiikan kärki kohdistuu Halberstamin (2005, 2008) kirjoituksissa juuri valkoisiin homomiehiin, käytännössä hänen kollegoihinsa. Hän ilmoittaa sukupuolen (*gender*) olevan psykoanalyttisen teorian keskiössä. Yksi etuoikeutettujen valkoisten homomiesten viljelemä elitistinen turhuuden lajihan onkin juuri psykoanalyysi, kuten Halberstam (2008, 142, 148) antaa ymmärtää. On kuitenkin syytä oikaista Halberstamin väite, sillä psykoanalyysi operoi sukupuolittumisen (*sexuation*) ja sukupuolieron käsitteillä, joiden kummankaan alaa gender-käsite ei vastaa ja jotka selvästi ovat jääneet avautumatta Halberstamille (Hekanaho 2009, 5). Halberstam jatkaa argumenttinsa kehittelyä väittämällä psykoanalyttisesta teoriasta omaksuman kastroation käsitteen olevan keskeinen tavoillemme käsitteellistää häpeää. Tässä hänen mukaansa on olennaista, että naisten ero miehiin paikantuu juuri väitteeseen, jonka mukaan naiset ovat jo-kastroituja. Halberstamin mielestä on houkuttelevaa jatkaa ajatusta pitemmälle ja sen seurauksena väittää, että tästä syystä häpeä on keskeistä feminiinisuudelle, ja siksi naisilla ja naisliikkeellä onkin niin tutkittu, pohdittu ja läpityöstetty suhde häpeään. (Halberstam 2005, 225–226.)

Subjektitiedet, jotka ovat mahdollisia homomiehiksi kasvaville tyttömäisille pervolapsille (*sissy boys*) ja valkoisille homomiehille, ovat Halberstamin mukaan tiukasti sidoksissa turhaan, tuottamattomaan ja jopa tuhoisaan häpeään. Sitä vastoin maskuliinisten butch-lesbojen subjektiuus on hänen mukaansa poikkeuksellisen vähän sidoksissa tähän turmiolliseen häpeään. Maskuliinisille lesboille keskeinen tunne on voi-

maannuttava raivo (*rage*), joka puolestaan synnyttää muiden syrjittyjen naisryhmien kanssa yhteisen poliittisen tietoisuuden. Valkoisten homomiesten jatkuvasti toisiin projisoima häpeä tuottaa eriarvoisuutta ja kärsimystä kaikille muille, mutta naismaskuliinisen butchin kokemukset sen sijaan tuottavat yhteiskunnallista hyvää feministisenä tiedostamisena ja toimintana. Näin väittää Halberstam. Feministeillä onkin hänen mukaansa rikas historia ja käsitteistö feminiinisyys-teen assosioituneen häpeän dekonstruoimisessa. (Halberstam 2005, 225–226.) Halberstam ei silti perustele, miksi on itsestään selvää, että butch-lesbot liittyvät poikkeuksetta mukaan naissolidaariseen feministiseen liikkeeseen. Siksikö, ettei heitä ole otettu mukaan homo- eikä heteromiesten joukkoon?

Halberstamin häpeäuniversumissa on tosin sellaisiakin feministisiä subjekteja, joihin voi suunnata häpäisyn valonheittimen. Kirjoituksensa lopuksi Halberstam kaappaa keppihevosekseen myös tunnetuista homosympatioistaan häpeärangaistuksen ansaitsevan Eve Kosofsky Sedgwickin. Hän päättää artikkelinsa muistuttamalla nautiskellen, kuinka Sedgwick itse toteaa teoksessaan *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (1985), että valkoisten miesten (homojen tai heteroiden) kokoontuminen yhteen edistämään valkoisten miesten (homojen tai heteroiden) etuja merkitsee aina läjäpäin ongelmia kaikille muille (Halberstam 2005, 231, kurs. PLH).²⁴ Meillä on siis ongelma: valkoiset homomiehet. Ainakaan toistaiseksi tämä ongelmatapausten joukko ei ole kyennyt työstämään homohäpeäänsä ”loistokkaaksi negatiivisuudeksi”, joka olisi yhtä lailla feminististä kuin antirasististakin. Päinvastoin, juuri valkoiset homomiehet homohäpeöineen uhkaavat tällä hetkellä queer-tutkimuksen tulevaisuutta ja kehitystä, Halberstam julistaa (2005, 229, 231).

Gay shame -teoretisoinnin esiinnostuksen myötä on Halberstamin mukaan käynyt ilmi, että on olemassa vain yksi ryhmä, jolta puuttuu poliittisesti merkityksellinen käsitteistö häpeän analysoimiseen. Kysymys on tietenkin valkoisista homomiehistä. (Halberstam 2005, 226.) ”Shame and White Gay Masculinity” -artikkelissa oikeanlaista, myönteistä maskuliinisuutta edustavat naissolidaariset butch-lesbot. Homomiehet – no, kaikkihan me tiedämme, mikä homoissa on vikana: huolimatta jäsenyydestään etuoikeutettujen miesten luokassa he eivät onnistu olemaan oikealla tavalla maskuliinisia. Homot ovat siis puutteellisia miehiä, joi-

den suhde häpeään on siksi akuutti ja jatkuvasti oireileva. Siksi valkoiset homomiehet projisoivat häpeänsä toisiin (naisiin tai rodullistettuihin subjekteihin) joko avoimen tuhoavana tai estetisoiden tuhoavana, Halberstam antaa ymmärtää. Psykoanalyttisen hienostelun ohellahan juuri estetismi on valkoisten homomiesten helmasynti; tässäkin Halberstam asettuu topakasti homofobisen perinteen kierrättäjien joukkoon. Halberstam tyytyy tässä vuonna 2005 ilmestyneessä artikkelissaan toteamaan, että valkoiset homomiehet ovat globaali ongelma ja uhka queer-tutkimukselle. Vuonna 2008 ilmestyneessä artikkelissaan hän kirjoittaa Andy Warholia ampunutta radikaalifeministi Valerie Solanasia (hyväksyvästikö?) lainaten, kuinka ”siinä missä heteromiehet ovat käveleviä dildoja, homoissa sitä vastoin ilmenevät patriarkaatin pahimmat piirteet, sillä he ovat miehiä rakastavia miehiä, eikä heillä siksi ole käyttöä naisille” (Halberstam 2008, 150; Kalha 2009).²⁵

Edellä olen esittänyt yhteenvedon siitä, mitä Halberstam artikkelissaan sanoo ryhmästä nimeltä valkoiset homomiehet. On syytä kysyä, onko queer-tutkimusyhteisön kannalta laajemminkin oireellista, että se *Social Text* -lehden teemanumero, jonka päätoimittajiin Halberstam José Muñozin ja David Engin ohella kuului ja jossa tässä tarkasteltu artikkeli ilmestyi, saavutti nopeasti suorastaan kanonisoidun aseman queer-tutkimuksen kentällä. Sen sijaan Halberstamin tekstin avoimeen homofobiaan sekä sen ilmeiseen, joskin mutkikkaaseen, torjunnan, häpeän ja kateuden yhteen kietoutuneeseen dynamiikkaan eivät muut tutkijat Harri Kalhaa (2009) lukuun ottamatta ole puuttuneet. Onko Halberstamin artikkelin ilmentämistä ongelmista vaiettu niin yleisesti siksi, ettei queer-tutkijoiden oleteta voivan kirjoittaa homofobista tekstiä? Eroaako tunnetun queer-tutkijan ilmaisema homofobia jotenkin sellaisesta homofobiasta, jota toistaa queer-tutkijoiden yhteisöön kuulumaton? Millä tavoin perinteisen viholliskuvan ”kuvitteellisen punaniskan” ja Halberstamin homofobian lähtökohdat eroavat toisistaan – vai eroavatko ne? Kenties syy on pikemminkin siinä, ettei meillä (vielä) ole riittäviä käsitteellisiä välineitä lähestyä vakavasti ja omakohtaisesti ongelmakenttää, jonka Halberstam provokaatiollaan pakottaa keskusteltavaksi.

Artikkelin argumenttien sisältöä kiinnostavampaa ja olennaisempaa onkin jatkossa tarkastella vaihtoehtoisista näkökulmista niitä strategioi-

ta ja niitä moninaisia (muiden muassa) torjumisen, kiistämisen, kieltämisen, projektion ja toisen häpäisyn mekanismeja, joita Halberstamin tavoin aivan varmasti me muutkin kirjoittajat kirjoituksissamme hyödynnämme. Miten queer-yhteisön vaietut, häpeänsekaiset perhesalaisuudet sekä itsellemme näkymättömiksi jäävät asenteet ja toimintatavat kirjoittautuvat meistä kunkin toimintaan ja teksteihin? Yhden asian Halberstamin häpeäteemaiset kirjoitukset tekevät näkyväksi kenties tahattomasti. Oman tiukasti kielletyn häpeän, kateuden ja ahdistuksen piirunyrkin projisoiminen toisaalle läpäisee rakenteellisesti Halberstamin artikkelin, jossa tämä ”tunnistaa” ympäriltään ”etuoikeutettujen toisien” tuhoisia ja estetisoivia projektioita. Projektion logiikkaa noudattaessamme heijastamme itsestämme pois pahaksi, tuhoiseksi ja ahdistavaksi kokemamme ja sijoitamme sen kaiken toisaalle. Gay shame -teorian teon yksi merkittävä anti on tutkivan ja reflektoivan katseen kääntäminen häpeään, kaunaan, kateuteen ja moniin muihin meitä jokaista tuottaviin ja jäsentäviin, alati läsnä oleviin kokemuksen rekistereihin. Tällaiseen sekä kriittiseen että tuottavaan itsereflektioon toivoisinkin queerin gay shame -teoretisoinnin jatkossa inspiroivan myös suomalaisia queer-tutkijoita ja pervoyhteisöjen jäseniä.

Viitteet

¹ Ks. esim. Ranneliike.net-sivuston ”sateenkaareva” esittely homoudesta, gay pridesta ja identiteettipolitiikasta. http://ranneliike.net/teema/pride_ja_vapautusliike?cid=47. [Sivuilla käyty 16.6.2009]

² Pikaisesti maalaamani kuva kunniallisuutta tavoittelevasta ”sateenkaarikansasta” muistuttaa yllättävästi klassista kuvausta sosiaalisen kiipeämisen malliesimerkkinä pidetystä, tiiviisti häpeän kokemuksiin assosioidusta yhteiskunnallisesta ryhmästä: alemmasta keskiluokasta eli pikkuporvariston (*petite bourgeoisie*) rajoiltaan vaihtelevasta joukosta työväenluokan ja keskiluokan välillä (Felski 2000). Homo- ja lesboliikkeen kunniallisuusretoriikan roolista konservatiivisessa yhteiskunta- ja seksuaalipolitiikassa ks. Warner 2000, 24–25.

³ Hetero- ja homonormatiivisuuksien käsitteistä ks. Warner 1991, 1993 ja 2000; Duggan 2002, 2003; Rossi 2006. Kuosmanen (2007, V) mukaillee Lauren Berlantin ja Michael Warnerin yhteisartikkelissaan ”Sex in Public” (1998) esittämää argumenttia luonnehtien heteronormatiivisuutta luonnollistuneen ja hegemonisen perhekeskeisen elämänkaaren pitämiseksi itsestään selvänä, jolloin nämä luonnol-

listuneet oletukset ohjailevat yhteiskunnallisia suhteita ja käsityksiä yksilöiden ”oikeanlaisesta” elämäntavasta – jonka siis oletetaan noudattavan ydinperhekeskeisen, sukua jatkavan heteroseksuaalisuuden mallia.

⁴ Kiinnostavan puheenvuoron kunniallisuusdiskursseista poliittisessa toiminnassa sekä kunniallisuuspuheen kautta tuotetuista uusista ulossulkemisen akteista esittää mm. Vaahtera 2007. Hän hyödyntää analyysissään mm. Gayle Rubinin (1984) edelleen ajankohtaista hahmotelmaa seksuaalisista hierarkioista, joiden mukaisesti seksuaalinen toiminta jaotellaan ”hyviksi/kunniallisiksi” ja ”pahoiksi/huonoiksi” tulkittuihin muotoihin. Rubinin eksplikoima seksuaalisuuden ja kunniallisuuden suhteiden kriittinen tarkastelu inspiroi voimakkaasti myös gay shame -keskustelua. Ks. myös Jyränki 2005; Jokila & Jyränki & Kangasvuo & Sorainen 2007.

⁵ Yksi hyvinkin konkreettinen syy rajaukselleni on se, että David M. Halperinin ja Valerie Traubin (2009) toimittama teos *Gay Shame* ei ollut ehtinyt ilmestyä vielä tämän artikkelin kirjoitushetkellä. Kyseessä on Michiganin yliopistossa vuonna 2003 järjestetyn, maineikkaan ja kiistellyn Gay Shame -konferenssin pohjalta työstetty laajamittainen artikkelikokoelma dvd-dokumentteineen. Palaan tulevilla artikkeleilla gay shamen teoretisoimisen tarkastelemiseen, mutta ennen sitä sallin tutkijaminäni uppoutua käytännön aktivismin kysymyksiin.

⁶ Häpeän tuottavuudesta ks. Sedgwick 1995, 2003. Samaa queer-kentän vaiettujen sisäisten jännitteiden teemaa käsitteli Harri Kalha esitelmässään ”Socializing with the Anti-Social” Suomen Queer-tutkimuksen Seuran SQS:n järjestämässä symposiumissa *Queer Futurities, Today: Utopias and Beyond in Queer Theory* Berliinin Suomi-instituutissa 19.5.2009.

⁷ Ranneliike.net. http://ranneliike.net/teema/pride_ja_vapautusliike?cid=47. [Sivuilla käyty 16.6.2009]

⁸ Ks. Ranneliike.net-sivuston selostus pride-käsitteestä ja sen yhteydestä identiteettipoliittiseen lesbo- ja homoliikkeeseen. http://ranneliike.net/teema/pride_ja_vapautusliike?cid=47. [Sivuilla käyty 16.6.2009]

⁹ Ks. esim. The Gay Pride Issue/Queerty. <http://www.queerty.com/gay-pride-issue2007069/>. [Sivuilla käyty 21.4.2009]

¹⁰ Myös poliittisen taantumuksellisuuden ja kunniallisuuden korostuksen yhteen nivoutuminen uskunniallisessa seksuaalivähemmistöläisyydessä palauttaa tässäkin mieleen tulkinnat alemman keskiluokan poliittisesta vanhoillisuudesta ja taantumuksellisuudesta (Felski 2000, 40, 43–44).

¹¹ Legendaarinen baari avasi ovensa jälleen 1990-luvulla ja on nykyisin huomattava turistinähtävyys Greenwich Villagessa New Yorkissa (Reichert 2009, 4–6).

¹² Tampereella järjestetään edelleen muutaman kerran vuodessa Leimautumisbileet eli Leimarit, jonne sekä ei-heterot että heterot ovat tervetulleita leimautumaan homoiksi. Leimautumisbileiden nimessä on varsin gay shame -henkistä ironiaa. Ni-

mihän viittaa rikos- ja sairausleimoihin, jotka perinteisesti on liitetty ei-heterouteen. Leimareiden historia alkaneen jo 1980-luvulta, joten ne edeltävät varsinaista gay shame -liikettä.

¹³ Seksuaalinen tasavertaisuus Seta ry on vuonna 1974 perustettu seksuaali- ja sukupuoli vähemmistöjen oikeuksia ajava järjestö. Vuodesta 1975 alkaen järjestö julkaisi *SETA*-nimistä lehteä, jonka nimeksi vaihtui *Z* vuonna 1995. Vuonna 2007 Seta päätti lopettaa *Z*-lehden julkaisemisen, ja lakkautetun lehden pohjalta syntyi Akilles kustannuksen kustantama *Voltti*-lehti, joka lopetti ilmestymisensä kesällä 2009. *Voltin* kotisivuilla sen tekijätiimi luonnehtii julkaisua ”elämäntapalehdeksi”, ”Suomen ainoaksi gay-lehdeksi” ja ”hlbt-julkaisuksi”. Gay shame -teeman kannalta on kiinnostavaa, että *Z*- ja *Voltti*-lehtiä on toistuvasti arvosteltu kriitikkömyydestä, kaupallisuudesta ja kulutuskeskeisyydestä. Lista voitaneen liittää myös maininta homonormatiivisuudesta. Voima Kustannuksen julkaisema ilmaisjakelulehti *Normihomolehti (NHL)* aloitti ilmestymisensä kesäkuussa 2010.

¹⁴ Pohdituimmin Pink Black Blockin aktioita ovat analysoineet juuri aktiiviset bloggaajat. Vastarannankiiskun (2007) ohella suosittelen perehtymään Vallankumouksen hedelmiä -kirjoitukseen (2008) sekä oululaisen antropologin Jenny Kangasvuon Jatulintarha-blogin (2007 ja 2008) kahteen merkintään, joissa keskustelutuneen analysoidaan monitahoisesti PBB:n kumpikin aktio.

¹⁵ Ks. Kuolema heterokulttuurille & Pink Black Block haluaa konfliktit näkyviin Pride-marsilla 27.6.2008, <http://takku.net.article.php.20080625115203254>. [Sivuilla käyty 18.6.2009]

¹⁶ Ks. esim. Ritvanen 2008; Vallankumouksen hedelmiä -blogi: Liian köyhä hintiks – Mustapinkki pride, 28.6.2008 klo 20.39, <http://vallankumous.blogsome.com/2008/06/28/liian-koyha-hintiks-mustapinkki-pride>. [Sivuilla käyty 17.6.2009]

¹⁷ Crimp 2002, 64; Gay Shame. Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Gay_shame. [Sivuilla käyty 21.4.2009]

¹⁸ Ks. Mattilda 2002 [sivuilla käyty 21.4.2009].

¹⁹ ”On the evening of Gay Pr**e, London’s inverted underbelly prove that Gay is nothing to be proud of.” Duckien ilmoituksen mukaan vuonna 2009 järjestetty Girlie-teemainen Gay Shame jäi viimeiseksi. Ks. <http://www.duckie.co.uk/article.asp?articleid=73&submenu=shame>. [Sivuilla käyty 21.4.2009]

²⁰ Mattilda 2002 [sivuilla käyty 21.4.2009].

²¹ Gay Shame. Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Gay_shame. [Sivuilla käyty 21.4.2009]

²² Halberstam itse on valkoinen yliopistollisessa eläkevirassa oleva professori, joka identifioituu tilannekohtaisesti heteromieheksi, lesboksi tai separatistiseksi femi-

nistiksi. Kussakin positiossa hän asemoi päävastustajikseen (valkoiset) homomiehet ja näiden kulttuurin (ks. myös Halberstam 2008, 143–147, 152).

²³ Halberstam ratsastaa artikkelissaan ”rodun” käsitteellä pohtimatta lainkaan ”rodullisen” ja etnisen toiseuden konstruktioiden käsitteellisiä suhteita tai sitä, kuinka heterogeeninen myös ”valkoisuuden” käsite lopulta on. Voi hyvin kysyä, minkälaisille – usein hyvin pienistä kulttuurisista merkeistä jäsenyville – *etnisen* eron-teen mekanismeille hän on kirjoituksessaan sokea, sillä hän ohittaa tämän mutkikkaamman stratifikaatioiden systeemin pohtimisen ilmeisen tarkoitushakuisesti. Itsekin juutalaista sukua oleva Halberstam ohittaa kokonaan esimerkiksi juutalaisuuden ja valkoisuuden ja luokan suhteiden pohtimisen, vaikka myös queer-tutkimuksen parissa tämä erityisesti yhdysvaltalaiselle älymystölle – sekä queer-tutkijoiden joukolle – olennainen kysymys on saanut oivaltavan käsittelyn esim. Joseph Litvakin (2003, 2006 ja 2007) tuotannossa ja vuonna 2003 ilmestyneessä artikkelikokoelmassa *Queer Theory and the Jewish Question*.

²⁴ Sedgwick saa tukkapölyä toisessakin kohdin artikkelia. Halberstam (2005, 232, viite 4) antaa ymmärtää, että (mielestäni aiheellinen) Sedgwickin roolittaminen gay shame -teoretisaation alkuunpanijaksi ja konferenssin huomattavimmaksi pois-saolijaksi oli jälleen yksi keino, jolla valkoiset homomiehet syrjäyttivät *queer of color* -tutkijat.

²⁵ ”While straight men are walking dildos, gay men or faggots embody all the worst traits of patriarchy because they are men who love other men and have no use for women” (Halberstam 2008, 150). Tapa, jolla Halberstam esittää lainauksensa Solanasilta, jättää ambivalentiksi, missä määrin hän itse asiassa ottaa siitä etäisyyttä. Tästä huomiosta kiitän Harri Kalhaa.

Lähteet

Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.

Berlant, Lauren & Warner, Michael. 1998. Sex in Public. *Critical Inquiry* 24 (2): 547–566.

Crimp, Douglas. 2002. Mario Montez: For Shame. Teoksessa *Regarding Sedgwick: Essays on Queer Culture and Critical Theory*, toim. Stephen M. Barber & David L. Clark, 57–70. London & New York: Routledge.

Duggan, Lisa. 2002. The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism. Teoksessa *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, toim. R. Castronovo & D. Nelson, 175–194. Durham & London: Duke University Press.

———. 2003. *The Twilight of Equality: Neo-Liberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.

Felski, Rita. 2000. Nothing to Declare: Identity, Shame, and the Lower Middle Class. *PMLA* 115 (1): 3–45.

Gay Shame San Francisco. <http://www.gayshamesf.org/>. [Sivuilla käyty 21.4.2009]

Halberstam, Judith. 2005. Shame and White Gay Masculinity. *Social Text* 84–85, (3–4 [23]): 219–233.

———. 2008. The Anti-Social Turn in Queer Studies. *Graduate Journal of Social Science GJSS* 5 (2): 140–156.

Halperin, David M. & Traub, Valerie, toim. 2009. *Gay Shame*. Michigan: University of Michigan Press.

Hekanaho, Pia Livia. 2006. Queer-metodologiaa ja pervomuistia kaupungissa ja maalla. *SQS* 1: 112–117.

———. 2007. Pervoaikea ja ongelmallinen parisuhdenormatiivisuus. *SQS* 1: 52–61

———. 2009. Performatiivinen sukupuolenteoria, sukupuoliero ja sukupuolittumisen kaavat: mihin Butler-kritiikkiä tarvitaan? *Naistutkimus–Kvinnoforskning* 3: 4–20.

Jatulintarha. 6.7.2007. Käsittämättömyys ja häpeä. <http://jatulintarha.blogsome.com/2007/07/06/ksittmtn-hpe/>. [Sivuilla käyty 23.6.2009]

———. 3.7.2008. ”Haluamme synnyttää vain haluja”. <http://jatulintarha.blogsome.com/2008/07/03/haluamme-synnytt-vain-haluja/>. [Sivuilla käyty 23.4.2009]

Jokila, Helena & Jyränki, Juulia & Kangasvuo, Jenny & Sorainen, Antu. 2007. Intiimiyden uudet normit. Monisuhteisuus haastaa uskunnallisuuden? *SQS* 1: 62–77.

Jyränki, Juulia. 2005. Kummia naisia, outoja oikeuksia. Oikeustiedettä queer-teorian ja naisoikeuden leikkauspisteissä. *Oikeus* 34 (2): 157–177.

Kalha, Harri. 2009. Socializing with Anti-Social. Esitelmä Suomen Queer-tutkimuksen Seuran SQS:n järjestämässä kansainvälisessä symposiumissa ”Queer Futurities, Today: Utopias and Beyond in Queer Theory”. Suomi-instituutti, Berliini 19.5.2009 sekä toistaiseksi julkaisematon käsikirjoitus.

Kekki, Lasse. 2006a. Pervon puolustus. *Kulttuuritutkimus* 23 (3): 3–18.

———. 2006b. Pervolapsen häpeä ja toivo. Teoksessa *Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*, toim. Taina Kinnunen & Anne Puuronen, 127–142. Helsinki: Gaudeamus.

Kuosmanen, Paula. 2007. Johdanto. Sateenkariperheet, julkiset tilat ja queer-politiikka Suomessa. *SQS* 1: I–XXI.

Litvak, Joseph. 2003. The Aesthetics of Jewishness: Shelley Winters. Teoksessa *Aesthetic Subjects*, toim. Pamela Matthews & David McWhirter, 153–170. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 2006. Jew Envy. *WSQ – Women's Studies Quarterly* 34 (3–4): 82–106.

———. 2007. Glad to Be Unhappy. Teoksessa *After Sex? On Writing since Queer Theory*, toim. Janet Halley & Andrew Parker, 523–531. A special issue of *South Atlantic Quarterly* 106 (3).

Mattilda [Matt Bernstein Sycamore]. 2002. Gay Shame: A Radical Queer Alternative. Club K.Y: The Y-Files, issue 2. <http://www.spike00.com/clubky/gayshame.htm>. [Sivuilla käyty 29.4.2009] [Ilmestynyt alun perin julkaisussa *Slingshot* 75: Summer]

Mentz, Christian. 2009. Berliner Stolz. *Siegessäule*, Pride Extra 6: 18–22.

Mustola, Kati. 2007. Suomalaisen lesbo- ja homoliikkeiden historiaa. Teoksessa *Sateenkaari-Suomi. Seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen historiaa*, toim. Kati Mustola & Johanna Pakkanen, 18–37. Helsinki: Like.

——— & Pakkanen, Johanna, toim. 2007. *Sateenkaari-Suomi. Seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen historiaa*. Helsinki: Like.

Pink Black Block haluaa konfliktit näkyviin Pride-marssilla. <http://takku.net/article.php/20080627180038672>. [Sivuilla käyty 27.6.2009]

Pride ja vapautusliike. http://ranneliike.net/teema/pride_ja_vapautusliike?cid=47. [Sivuilla käyty 16.6.2009]

Ratinen, Teemu. 2008. Häpeän voimalla. Seksuaalisuuden, häpeän tunteen ja vallan kytköksistä. *Naistutkimus–Kvinnoforskning* 21 (4): 44–56.

Reichert, Martin. 2009. Pride 69, 79, 89, 99, 09. *Siegessäule*, Pride Extra 6: 4–6.

Ritvanen, Ilkka. 2008. Seksuaalianarkistit: Kuolema heterokulttuurille! *Savon Sanomat* 27.6.2008. <http://www.savonsanomat.fi/uutiset/kotimaa/radikaalihomot-kuolema-heterokulttuurille/152327>. [Sivuilla käyty 23.6.2009]

Rossi, Leena-Maija. 2006. Heteronormatiivisuus. Käsitteen elämää ja kummastelua. *Kulttuurintutkimus* 23 (3): 19–28.

Rubin, Gayle. 1984. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. Teoksessa *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, toim. Carole S. Vance, 267–319. London: Routledge & Paul Kegan.

Saarikoski, Akuliina. 2008. Queer Jihad! Kolumni. *Kumppani* 9/2008. http://www.kepa.fi/kumppani/arkisto/2008_9/6621/. [Sivuilla käyty 19.6.2009]

Schneider, Christian. 2009a. Christopher Street, NY. *CSD Magazin*: 46–48.

———. 2009b. 40 Jahre Stonewall. *CSD Magazin*: 56.

Sedgwick, Eve Kosofsky. 1993. Queer Performativity: Henry James's *The Art of the Novel*. *GLQ* 1 (1): 1–16.

———. 1995. Shame and Performativity: Henry James's New York Edition Prefaces. Teoksessa *Henry James's New York Edition: The Construction of Authorship*, toim. David McWhirter, 206–239. Stanford: Stanford University Press.

———. 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham & London: Duke University Press.

Vaahtera, Elina. 2007. Naisparit ja itselliset naiset yhteiskuntajärjestyksen ylläpitäjinä – hedelmöityshoitolaista vuosina 2005–2006. *SQS* 1: 78–84.

Vallankumouksen hedelmiä. Liian köyhä hintiks – Mustapinkki pride 28.6.2008. <http://vallankumous.blogspot.com/2008/06/28/liian-koyha-hintiks-mustapinkki-pride>. [Sivuilla käyty 17.6.2009]

Warner, Michael. 1991. Introduction: Fear of a Queer Planet. *Social Text* 9 (4 [29]): 3–17.

——— toim. 1993. *Fear of a Queer Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 2000. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [Ilmestyi alun perin 1999]

Vastarannankiiski. 1.7.2007. ”Gay shame, lesbian riot, queer as fuck – häpeätahra Helsinki Priden kulkueessa?” <http://vastarannankiiski.blogspot.com>. [Sivuilla käyty 21.4.2009]

Kielletyn hedelmän haju

Häpeä, ällötys ja pornografia

Seksuaalisuus ja häpeä nivoutuvat juutalaiskristillisessä kulttuurissa tiiviisti toisiinsa. Historiallisesti katsoen seksuaalisuus on rajattu länsimaissa yksityisyyden alueelle ja seksiaktit on pyritty sitomaan avioliiton kaltaisiin sosiaalisesti säädeltyihin viitekehyksiin. Viranomaiset ja kirkko ovat kontrolloineet häpeäleiman ja julkisen häpäisemisen uhan avulla hyväksyttävän seksuaalisen käytöksen rajoja vastaan rikkovia tekoja homoseksuaalisuudesta aviorikoksiin tai eläinten kanssa harjoitettuihin seksiakteihin (esim. Rydström 2003).

Normista poikkeavaa seksuaalisuutta on aseteltu paikalleen yleisemminkin paljastamisen, skandaalien, kohun, juoruilun ja naurettavaksi asettamisen taktiikoilla: esimerkiksi nykyisen populaarimedian skuupeit ja kohujutut jatkavat tätä perinnettä. Paljastamisen kohteiksi ovat tulleet niin avioliiton ulkopuoliset suhteet, kaupallinen seksi, homoseksuaalisuus kuin erilaiset ristiinpukeutumis-, fetissi- tai sadomasokismiin, sitomiseen, alistamiseen ja rankaisemiseen kytkeytyvät BDSM-mielitymukset, joita on luokiteltu ”pahan” tai ”huonon” seksin muodoiksi (ks. Rubin 1989). Identiteettipoliittisten lesbo- ja homoliikkeiden ylpeys (*pride*) -retoriikka taas on pyrkinyt useamman vuosikymmenen ajan kääntämään häpeäleimaa vastakohdakseen. Toisaalta häpeästä on löydetty myös queer-etiikan ja yhteisöllisyyden perustaa (ks. Warner 2000; Kekki 2006; Munt 2007; ks. myös Pia Livia Hekanahon artikkeli tässä kirjassa).

Näiden seksuaalisuuden ja häpeän yleisempien yhteyksien sijaan pohdin seuraavassa pornografian, häpeän, ällötysten (*disgust*) ja kiinnostuksen yhteyksiä kysyen, kuinka niiden välinen affektiivinen dynamiik-

ka on muovannut pornografian lajityypin kulttuurista asemaa, siihen liittyviä kokemuksia ja julkisia keskusteluja. Lähtökohtanani on affekti-teoreetikko Silvan Tomkinsin (1995) näkemys häpeän, halun ja kiinnostuksen välisestä siteestä. Nojaan lisäksi keskeisesti ”ällötyksen anatomiaa” tarkastelleen sosiaalishistorioitsija William Ian Millerin (1997) ja ällötyksen fenomenologiaa tutkineen Aurel Kolnain (2004) pohdintoihin sekä queer-filosofi Sara Ahmedin (2004) tunteiden tarttuvuuden ja tahmeuden teoretisointeihin.

Seksuaalisuudella on keskeinen asema sekä Millerin että Kolnain ajattelussa: ”ällötyksellä on kiireinen elämä seksuaalisuuden maailmassa” (Miller 1997, 132) ja ”mikä tahansa seksuaalisesti painottunut voi herättää ällötystä valtaosassa ihmisiä” (Kolnai 2004, 66). Molempia tutkijoita on kritisoitu omien ennakko-oletustensa ja moraalisten arvotustensa yleistämisestä. 1920-luvun lopulla kirjoittanut Kolnai määritteli ällöttäväksi niin moraalisen velttouden, homomiesten lähentely-yritykset, ylempiään uhmaavat sotilaat kuin fyysisesti liian vahvat ihmisetkin. Millerin teoksessa taas masturbaatio määrittyy suorasukaisesti itsesaastutukseksi, häpykarvat ovat ulosteita saastuttavampia, seksi ”likaista, eläimellistä, haisevaa, sotkuista, tahmeaa, limaista, tihkuvaa” ja pornografia rinnastuu väkivallan tai sirkuksen freak show -esitysten kaltaiseen moraaliseen turmelukseen (Miller 1997, 51, 55, 112, 127). Ällötystä estetiikan viitekehyksessä teoretisoiva Winfried Menninghaus (2003, 24) sen sijaan näkee Kolnain ja Millerin näkökulmat heidän aihevalintojaan etovampina.

Kuitenkin erityisesti Millerin teos tarjoaa hedelmällisiä näkökulmia pornografian ja ällötyksen teoretisointiin – paradoksaalisesti osin juuri siksi, että kirjoittaja itse kiinnittyy jokseenkin puritaanisiin ruumis- ja seksuaalisuuskäsityksiin, jollaiset luonnehtivat myös pornografiaan kohdistuvaa julkista paheksuntaa ja sensuurivaatimuksia. Toisin kuin Kolnai, Miller ei näe ällötystä sen kohteiden ominaisuutena vaan monimutkaisempana sosiaalisten normien, hierarkioiden, intiimiyksien ja halujen seurauksena sekä niiden rakentamisen välineenä.¹

Pornografiaa kohtaan tunnettu ällötys liittyy lajityyppejä koskevissa julkisissa keskusteluissa paheksuntaan ja vaatimuksiin sen rajaamisesta pois näköpiiristä (eli julkisuudesta). Kaiken kaikkiaan paheksunnan ja häpeän välinen yhteys on keskeinen pornografiaa koskevissa moraa-

lisissa arvostelmissa ja siihen liittyvässä moralisoinnissa. Ällötys ja häpeä kuitenkin myös vahvistavat pornon ”kielletyn hedelmän” vetovoimaa ja lajityypin kiihottavuutta. Tarkastelen näitä yhteyksiä seuraavassa masturbaation, pornon lajityypin sekä sen uudempien, erityisesti internetissä levitettävien äärimmäisten muotojen kautta. Väitän, että häpeän ja seksuaalisuuden välisen siteen analyysin laajentaminen ällötyksen ja halun dynamiikan suuntaan on keskeistä pornon kulttuurisen aseman ja siihen liittyvien, paikoin hyvinkin intohimoisten julkisten keskustelujen ymmärtämiselle.

Kohtuutonta, saastaista ja häpeällistä

Lienee yleisesti tunnettua, että pornografiaa käytetään masturbaatiovirikkeenä. Vaikka pornoa katsotaan myös sosiaalisesti (esimerkiksi homososiaalisissa illanvietoissa), elokuvateattereissa sekä yhdessä partnerien kanssa, pornoa kulutetaan valtaosin yksin seksuaalista kiihottumista tavoitellen. Masturbaation historiaa tutkineen Thomas Laqueurin (2003) mukaan ”onanian syntiin” liittyvät kulttuuriset tabut juontuvat keskeisesti juutalaiskristillisestä perinteestä, jossa ”siemenen maahan heittäminen” on rinnastunut rikkeenä eläinten kanssa harjoitettuihin ja homoseksuaalisiin akteihin. Kaikissa näissä seksiakti irtoaa lisääntymisestä, jonka sijana on hyväksyttävä aviollinen penetratiivinen heterosekski. Masturbaatio määrittyi paitsi moraaliseksi myös terveydelliseksi ongelmaksi 1700-luvun halvoissa onanian vaaroista varoittavissa lehtisissä, jotka sekä pyrkivät kutkuttamaan lukijoitaan aistikuvauksillaan (eli toimivat omanlaisenaan pornografiana) että kauppasivat rohotoja onanian kirojen voittamiseen. Tästä seurannut valistuskirjallisuus määritteli masturbaation moraalisesti paheksuttavaksi ja symbolisesti tahraavaksi itsesaastutukseksi, jonka nähtiin aiheuttavan monenlaisia fyysisiä haittoja karvaisista kämmenistä surkastuvaan selkäyttimeen, huonoon ryhtiin ja näköön.

Masturbaatio määrittyi ongelmaksi ja häpeälliseksi salaisuudeksi Laqueurin (2003, 64) mukaan siksi, että se sotii modernin subjektin ihanteita vastaan. Siinä missä rationaalinen moderni subjekti hillitsee itsensä ja tunteensa, masturboija kääntyy itseensä, velloo seksuaalisessa kiiho-

tuksessa ja nautinnossa kohtuutta tuntematta. Masturboija ei tarvitse seksipartneria, ja hänen mielikuvituksensa kykenee synnyttämään yhä uusia kiihottavia fantasiakuvia. Niinpä näillä nautinnoilla ei ole ”pelastavaa” sosiaalista funktiota. (Laqueur 2003, 210–220, 232–233.) Seksuaaliseen hekumaan liittyy ylipäätään itsekontrollin menetyksen mahdollisuus, eivätkä itsensä nautintoon unohtavien kasvonilmeet ja ruumiin liikkeet suoranaisesti edusta itseään hillitsevän rationaalisen subjektin mallia (Miller 1997, 103). Kaikkeen tähän liittyy häpeän uhka. Affektioteoreetikko Silvan Tomkinsin mukaan häpeä on seurausta kiinnostuksen ja halun estymisestä tai lykkääntymisestä – esimerkiksi siitä, että huomaamme jonkun torjuvan meidät, pilkkaavan tai paheksuvan itseämme samalla kun haluamme tämän tunnustusta tai hyväksyntää. Häpeävä tuntee itsensä huonommaksi ja epäonnistuneeksi sekä toisten edessä että omissa silmissään. (Tomkins 1995, 399–400.)

Kaiken kaikkiaan masturbaatiota on paheksuttu hyödyttömänä ja liiallisena seksuaalisuuden muotona. Pornografian tehtävänä taas on ollut tämän kohtuuttomuuden lietsominen fantasioita ja mielikuvia ruokkimalla. Historiallisesti katsoen masturboija ja fantasiamaailmaan uppoava lukija ovat rinnastuneet toisiinsa ulkomaailmasta pois päin kääntyvinä, kohtuudesta kieltäytyvinä ja aistivirikkeissä vellovina hahmoina (Schindler 1996). Kuten Laqueur (2003, 21, 308–309) huomauttaa, naispuolinen, romanttisesta fiktiosta kiihottunut lukija oli 1700- ja 1800-luvuilla toistuva pornografinen motiivi, omanlaisensa fantasia kuva. ”Lukumanian” valtaan joutuneet naiset (vastaavasti kuin nykypäivän pornoaddiktit) nähtiin romaanien ”epätosien, liioiteltujen ja outojen kuvauksien” vietteleinä ja siten kyvyttöminä erottamaan faktaa ja fiktiota toisistaan (Schindler 1996, 67). Lukijoiden mielikuvitus uhkasi saastua heidän jäljitellessään ”toisten unelmia ja intohimoja” (Schindler 1996, 68).

Masturboija on siis huono moderni subjekti, jonka ”saastaisia tapoja” pornografia ruokkii. Masturboiva pornografian kuluttaja linkittyy ylettömyyden ja itseensä päin kääntyneen seksuaalisuuden kulttuurisiin kuvastoihin, joskin sillä erolla, että pornografian kuluttajien on tavattu olettaa olevan miehiä. Feministinen antipornokriitikki on ylipäätään esittänyt, että miehet tekevät pornoa miehille ja uusintavat samalla patriarkaalisia valta-suhteita sekä ruokkivat naisiin kohdistuvaa väkivaltaa

(mm. Dworkin 1989; Dines & Thompson & Whisnant & Boyle 2010). Pornografiaa on luettu naisten sarron symbolina ja moottorina esimerkiksi Robin Morganin 1970-luvulla esittämässä iskulauseessa ”porno on teoria, raiskaus käytäntö”. Tässä kritiikkiperinteessä porno näyttäytyy sekä metaforisesti, moraalisesti että poliittisesti saastaisena.

Populaarina lajityyppinä pornografia on kauhun ja melodraaman tapaan niin sanottu ruumisgenre, joka pyrkii herättämään katsojissaan fyysisiä reaktioita. Siinä missä kauhuelokuvat saavat hiukset nousemaan ja kämmenet hikoamaan tai melodraama liikuttaa katsojia kyyneliin, porno pyrkii kiihottamaan katsojia seksuaalisesti. (Williams 1991.) Pornografiaa on määritelty paitsi aiheiden ja tyylien kautta (seksuaalisesti eksplisiittisinä, sukuelimiä ja seksiaakteja esittelevinä teksteinä), myös intentioina (teksteinä, jotka pyrkivät kiihottamaan seksuaalisesti) ja kokemuksiina (teksteinä, jotka kiihottavat seksuaalisesti). Lajityyppiä on määritelty erityisesti Yhdysvalloissa kaikenlaisen kulttuurisen, taiteellisen ja yhteiskunnallisen arvon puutteen kautta. Tällöin on usein tehty eroa pornon ja erotiikan välille: siinä missä edellinen määrittyy roskaksi, jälkimmäinen voi käydä taiteestakin. Porno on siis määritelty arvottomaksi ja sitä kautta populaarien lajityyppien välisen hierarkian pahnan pohjimmaisiksi – saastaksi (ks. Ross 1989, 181). Näin ollen sen kuluttaminen on nähty jokseenkin leimaavana häpeällisenä toimintana, jota ihmiset eivät kovinkaan auliisti myönnä harjoittavansa.

Käsitteet roska ja törky ovat aktiivikäytössä myös suomenkielisissä pornokeskusteluissa. Pornoa tutkineen Harri Kalhan (2007a, 33) mukaan on ”puhuva yhteys sanojen *törkeä* (loukkaava, rivo; lähinnä moralistinen käsite) ja *törky* (rivo tai ala-arvoinen, jäte; pohjimmiltaan hygienistinen käsite) välillä, tai *saasteen* (ilmatieteellinen käsite) ja *saastan* (josta on tullut vahvasti moralistinen käsite) välillä”. Kuten Michael Warner (2000, 181) toteaa, käsitteellisesti tyhjät saastan ja kuonan tapaiset käsitteet auttavat merkitsemään seksuaalisia mieltymyksiä, haluja tai käytöstä ällöttäviksi ja siksi myös hävettäviksi. Ällötys on keskeistä moraalisten arvostelmien esittämisessä: ”ällötysten ilmaukset asettavat ruumiin sanojemme taakse, osoittavat sen takaavan sanojemme olevan enemmän kuin *pelkkiä* sanoja” (Miller 1997, 181, kursii vi alkuperäisessä). Ällötys autentisoi ja ankkuroi seksuaalisuuteen liittyviä moraalisia arvostelmia, joissa on Warnerin (2000, 4) mukaan kuitenkin usein kyse

pikemminkin moralisoinnista ja toisten häpeän herättämästä hekumasta kuin varsinaisesta moraalista. Nimeämällä toiset ja näiden teot häpeällisiksi rakennetaan hierarkkisia eroja itsen ja muiden, normaalin ja epänormaalin, hyväksyttävän ja paheksuttavan välille.

Häpeä, ällötys ja tahmeus

Tomkins näki minkä tahansa affektin voivan liittyä mihin tahansa kohteeseen. Sekä Miller (1997) että Kolnai (2004) liittävät ällötysten tiiviimmin ruumiillisuuteen, biologisuuteen ja materiaalisuuteen. Ällötys kohdistuu ensisijaisesti johonkin ruumiilliseen, erityisesti ruumiillisuudessaan liialliseen – esimerkiksi kuhiseviin matoihin, mätänevään lihaan tai seksuaaliseen ylettömyyteen. Ällötöksessä on Kolnaille (2004, 39) kyse ei-halutusta läheisyydestä, joka edellyttää pois päin kääntymistä ja etäisyyden ottamista inhottavaksi koettuun objektiin. Ällötys on välitöntä ja aistimellista: se koetaan haistamalla, koskettamalla ja näkemällä, ja sen syy sijaitsee haisevassa, tahmeassa, ylettömän pehmeässä tai vuotavassa kohteessa (Kolnai 2004, 31–32, 48; myös Miller 1997, 19). Erilaisissa ällöttävissä objekteissa on kyse elämän liiallisuudesta, sen ”säädöttömästä ylettömyydestä” (Kolnai 2004, 53, 55; myös Miller 1997). Suomen kielessä pornografian herättämän ällötysten lihallisuudesta kielivät osaltaan härskin ja pahennuksen kaltaiset, pilaantuneeseen ruokaan ja biologiseen rappioon viittaavat käsitteet (Kalha 2007a, 33).

Häpeän tapaan ällötys edellyttää kiinnostuksen tai nautinnon aktivoitumista, jonka se sitten estää (Tomkins 1995, 84). Perusafekteina häpeä ja ällötys kuitenkin poikkeavat toisistaan paitsi erilaisina fysiologisina reaktioina, myös dynamiikoiltaan. Vastaavasti kuin pilaantunut ruoka rykäistään tai oksennetaan suusta pois, ällöttäväksi mielletystä ruumiista tai massasta siirrytään etäämmälle. Ällötys liittyy etäisyyden ottamiseen inhaksi miellettyyn kohteeseen tai sen poistamiseen, häpeä taas estyneeseen haluun, kiinnostukseen ja innostukseen. Siten häpeässä on kyse pikemminkin läheisyyden halusta ja sen lykkääntymisestä kuin etäisyydestä (myös Probyn 2005).

Vaikka ällötys ja häpeä ovat affekteina erilaisia, ne myös tarttuvat toisiinsa, vahvistavat toinen toisiaan ja jäsentävät erilaisia suhteita ihmis-

ten, objektien ja arvojen välille (Ahmed 2004). Sally Munt (2007, 2–3) määrittelee häpeän tarttuvaksi ja erityisen tahmeaksi tunteeksi, jonka kohteeseen muut, kateuden, vihan, halveksunnan, nöyryytyksen ja ällötöyksen tapaiset tuntemukset helposti tarttuvat. Ällötöyksi siis liittyy sekä kuvaannolliseen että materiaaliseen saastaan: paitsi ulosteisiin, ruumiineritteisiin tai mätäneviin ruumiisiin, myös moraalisesti paheksuttavana ja siten kuvottavana nähtyyn (Cohen 2005, viii, xi). Pornografian kohdalla häpeä ja ällötöyksi liittyvät erottamattomasti sekä ruumiiden, seksiaktien ja ruumiineritteiden kuvaamiseen että lajityypin alhaiseen kulttuuriseen asemaan. Tahmaiset affektit, saastaisuuden leima ja paheksunta tarttuvat sekä pornografiassa kuvattaviin tekoihin että niitä suorittaviin ihmisiin.

Sara Ahmed korostaa, että ällötöyksi sitoo muiden affektiivisten panostusten ja suuntausten tapaan ruumiita, ominaisuuksia ja objekteja toisiinsa ja myös erottaa niitä toisistaan. Ällötöyksessä on erityisesti kyse alemman ja ylemmän, muiden ja itsen välisistä eronteista – sekä kulttuurin että oman itsen rajojen merkitsemisestä (myös Miller 1997):

*Alhainen ei ole välttämättä ällöttävää, eikä seksuaalisuus ole välttämättä ällöttävää. Alhaisuus tulee yhdistetyksi alempiin ruumiinosiin samalla kun ruumis tulee yhdistetyksi toisiin ruumiisiin ja toisiin tiloihin. ”Ylä-” ja ”alapuolella” olevan tilallinen erottelu erottaa metaforisesti ruumiit toisistaan samalla kun se erottelee korkeammat ja alemmat ruumiit toisistaan. – ”[A]lapuolella olevaa” koskeva ällötöyksi ylläpitää ylä- ja alapuolisen välisiä valtasuhteita, *minkä kautta ”yläpuolisuudesta” ja ”alapuolisuudesta” tulee tiettyjen ruumiiden, objektien ja tilojen ominaisuuksia.* (Ahmed 2004, 89.)*

Pornoon yhdistetty saastan, lian tai kuonan terminologia merkitsee sekä pornografiset kuvat että niissä esitetyt ruumiit, ruumiinaukot ja elimet ällöttäviksi ja ”alemmiksi”. Jotain tästä ällötöyksestä tihkuu pornografian kuluttajiin, joiden mieltymykset nähdään usein mahdollisena riippuvuutena tai ongelmana.

Pornografia, häpeä ja halu

Pornografiaa rajataan jatkuvasti pois arkisesta mediakentästä ja sen toimijoista, vaikka erottelun mahdottomuus onkin yleisesti tunnustettua. Paitsi että porno on ”valtavirran” mediatalouden elimellinen osa, sillä on laaja ja heterogeeninen kuluttajajoukko. Suomessa pornon kuluttamista on tutkittu lähinnä suurten, seksuaalisuutta koskevien survey-tutkimusten osana (esim. Haavio-Mannila & Kontula 2001; Kontula 2008). Näiden mukaan pornografia on suosituempaa Suomessa kuin vaikkapa muissa Pohjoismaissa ja 1990-luvun lopussa 63 prosenttia nuorista naisista ja 87 prosenttia nuorista miehistä piti pornoa ”erittäin kiihottavana” (Haavio-Mannila & Kontula 2001, 258–261). Vuosikymmentä myöhemmin 70 prosenttia saman ikäryhmän miehistä oli katsonut pornoelokuvia ja 80 prosenttia nettipornoa viimeisen vuoden aikana. Nuorten naisten kohdalla vastaavat prosentit olivat 43 ja 20 (Kontula 2008, 248–249). Toisin sanoen pornografian kuluttajat eivät suinkaan ole vain miehiä, eikä pornografian käyttö ole erityisen marginaalista toimintaa (myös McKee & Albury & Lumby 2008).

Kansainvälisesti katsoen pornografian kuluttamista on tutkittu huomattavan vähän. Yksittäisten artikkelien ohella poikkeuksen muodostavat australialainen *Pornography in Australia* -tutkimushanke loppuraportteineen (McKee & Albury & Lumby 2008) sekä David Loftusin (2002) journalistinen (ja haastatteluaineiston edustavuudeltaan kyseenalainen) teos *Watching Sex: How Men Really Respond to Pornography*, jonka nimi lupaa paljastaa totuuden miesten ja pornografian suhteesta.

Loftusin haastattelemat pornografiaa kuluttavat yhdysvaltalaismiehet painiskelevat toistuvasti häpeän kanssa. Häpeä jäsentää pornon kulutuslogiikkaa yleisemminkin. Kirjoittajan mukaan ”ainoa annettu kieli pornokokemustemme kuvailemiselle oli kieltäminen tai tunnustus: Me joko piilotimme tai ilmaisimme häpeää” (Loftus 2002, 304). Vaikka Loftusin informanttien kannanotot eivät olekaan näin jyrkkiä, useat miehet puhuvat pornon äärellä masturbointia seuraavasta häpeän sekaisesta epämukavuuden tunteesta. Ejakulaation jälkeen pornokuvat eivät enää kiinnosta, vaan vaikuttavat naurettavilta, jopa ällöttäviltä, ja niistä halutaan eroon (Loftus 2002, 82–84).

Kuten Silvan Tomkins (1995, 401–402) korostaa, halua voi kohdistua inhottavaksi miellettyihin ja siten häpeää aiheuttaviin kohteisiin. Itse asiassa intensiivinen häpeä voi hyvinkin vahvistaa seksuaalista halua ja jopa toimia sen edellytyksenä. Häpeän puute puolestaan vähentää jännitystä, kiinnostusta ja kokemuksen yleistä intensiteettiä. Kuten Lofusin edellä esittämässä esimerkeissä, halun kohde, sen haluaminen ja sen äärellä kiihtyminen koetaan ällöttäväksi ja häpeälliseksi, mutta yhtä lailla kiihottavaksi. Häpeän ja ällötyksen välisessä affektiivisessä dynamiikassa halun kohdetta sekä vedetään lähelle itseä että sysätään kauemmaksi. Tämä edestakainen liike synnyttää omanlaistaan tunneintensiteettiä ja halun liikettä.

William Ian Milleriä (1997, 112–113) seuraten pornografiaan liittyvien ällötyksen tuntemusten ja ilmausten voi nähdä toimivan kahdella toisiaan täydentävällä tavalla: ensimmäinen, kieltoon perustuva ällötys pyrkii estämään pääsyn turmeltuneeksi, vääräksi tai vaaralliseksi koettuihin objekteihin. Toisin sanoen ällötys säätelee pääsyä kohteeseensa. Pornografiaan kohdistuvat moraaliset tai seksuaalipoliittiset tuomiot ovat esimerkkejä tällaisesta kiellon logiikasta. Toinen ällötyksen muoto on puolestaan seurausta ylettömyydestä ja tyydytyksen saavuttamisesta, kuten pornografian kuluttamisesta ja sen parissa masturboinnista. Kliimaksin jälkeen kiihottavana ja tyydyttävänä koettu kohde näyttäytykin ällöttävänä ja oma käytös kenties hävettävänä. Orgasmin ”liiallisuutta” ja ”ylettömyyttä” seuraa hämmennys, ”tyhjyys ja ällötys omaa aikaisempaa haluaan kohtaan” (Miller 1997, 127). Molemmat ällötyksen muodot rakentavat muuria itsen ja inhon/halun kohteen välille. Samalla suojamuuri lisää kohdetta kohtaan tunnettua halua. Tässä jokseenkin freudilaisessa selitysmallissa halu siis edellyttää jonkinlaista estettä tai kieltoa, jonka ylittämisestä tulee itsessään kiihottavaa (ks. myös Kalha 2007b). Ällötys asettautuu samaan rintamaan moraalien ja häpeän kanssa hillitsemään seksuaalisuutta, sekä tiedostettuja että tiedostamattomia haluja (Miller 1997, 109). Ja kuitenkin se, mikä ällöttää ja herättää häpeää, herättää myös halua.

Freudin teoretisoinneista kirjoittava Miller (1997, 127) pohtii miehis (hetero)seksuaalisuuden jäsentyvän ”halulle heittäytyä ällötyksen valtaan, niin sanotusti kieriskellä mudassa”. Jos seksuaalisen halun kohde on ällöttävä, edellyttää seksuaalinen nautinto halun kohteen alenta-

mista: toisaalta alentamisesta käy freudilaisessa viitekehityksessä jo passiivisen partnerin ”saastuttava” seksiakti (Miller 1997, 128–129). Freudin havainnot olivat kulttuurisesti erityisiä ja ominaisia 1900-luvun alun wieniläiselle ylemmälle keskiluokalle. Tässä maailmanjärjestyksessä porvarismiehet himoitsivat työväenluokkaisia neitoja (jotka olivat jo valmiiksi ”alempia”, kuitenkin kyllin nuoria tai vahingoittuvia voidakseen tulla turmelluiksi), porvarisnaiset oireilivat frigidyyttä ja työväenluokkaisten miesten pelättiin himoitsevan porvarisnaisia. Kuten Miller (1997, 130–131) toteaa, tämä ällötyksen ja häpeän leimaama tarina on ensisijaisesti kertomus luokasta. Sen yleistäminen joksikin heteromieshalun kuvaukseksi edellyttäisi melkoista totalisointia, miesten välisten erojen unohtamista ja heteroseksuaalisen halun palauttamista melko puritaanisiin lähtöoletuksiin.

Pornografia ”syntyi” populaarina, massatuotettuna lajityyppinä 1700-luvun lopun halvan painotekniikan mahdollistamien kirjasten, lehtien ja painokuvien myötä. 1800-luvulla sen alue laajeni valokuvaukseen, sittemmin elokuvaan (16mm, 8mm, Super 8 ja 35 mm -muodoissa), videoon, digitaalisen tuotantoon ja levitykseen (ks. Paasonen & Nikunen & Saarenmaa 2007, 2–6). Myös pornografian uudemmat muodot ovat kierrättäneet ja varioineet 1800-luvun mittaan vakiintuneita lajityyppillisiä piirteitä: luokkarajojen kaltaisten sosiaalisten raja-aitojen ylittämistä, seksuaalisten tabujen rikkomista, ”hyvän maun” koodeja vastaan sotivaa roisiutta, seksuaalista yllettömyyttä ja runsautta, jota viktoriaanista pornografiaa tutkinut Steven Marcus (1964) kutsui ”pornotopiaksi”. Vaikuttaa siltä, että lajityyppiin on juurtunut myös historiallisia, hyvinkin freudilaisia ällötyksen, häpeän ja halun jännitteitä.

Tutkimassani pornografiaa mainostavassa roskapostissa puhuttelun kohteena on ensisijaisesti mieskuluttaja, jolle maalailtaan erilaisia ”kiihkaisten lutkien” ja ”likaisten narttujen” kansoittamia pornotopioita. Sairaana, saastaisen tai perverssin kaltaiset, arkikielessä jokseenkin yksiselitteisen negatiiviset termit saavat positiivisen varauksen luvatussaan kovaa pornoa ja äärimmäisiä akteja – mitä kovempi porno, sitä liioittelempaa vaikuttaa sitä kuvaileva mainoskieli olevan. (Paasonen 2006, 408 ja 2010, 67.) Vastaavasti Freudin pohdinnoissa halun kohteeksi asemoituvat naiset ja seksiaktit kiedotaan sairaan, saastan ja lian kaltaisiin

laatusanoihin. Pornon luvataan lähtökohtaisesti olevan tuhmaa, yletöntä, ällöttävää – ja juuri siksi kiihottavaa.

Ällötyksen, halun ja häpeän välinen liike on keskeistä pornografian ”kielletyn hedelmän” aseman ja vetovoiman kannalta. Mikäli pornografia ja sen käyttäjät ”vapautettaisiin” häpeästä tai ällötyksestä, kuten Loftus kirjassaan vaatii, jäsenyisi paitsi lajityypin kulttuurinen asema, myös sen affektiivinen dynamiikka sangen eri tavalla. Voidaan jopa kysyä, mitä pornografian vetovoimasta oikeastaan jäisi jäljelle.

Äärimmäisen ällöttävää

Pornografian ”massamarkkinat” ovat pirstaloituneet internetin mahdollistettua tarjolla olevan sisällön ennennäkemättömän laajentumisen. Internetin tiedon jäsentämiselle ominaiset linkkilistat ja valikot ovat nostaneet pornon alakategoriat entistä näkyvämmiksi ja tunnetummiksi (Chun 2006, 106). Samalla aiemmin marginaalisina tai alakulttuurisina nähdyt pornografian muodot ovat valtavirtaistuneet (Dahlqvist & Vigilant 2004). Tämä kehitys on merkinnyt myös niin sanotun extreme-pornon eli äärimmäisinä nähtyjen kuvastojen ja aktien kasvanutta näkyvyyttä. Aiemmin lähinnä fetissisivuilla esitelty *bukkake* (Japaniin paikannettu lajityyppi, joissa miesjoukko ejakuloi naisen päälle, kunnes tämä on jokseenkin peittynyt spermaan), ”ass-to-mouth”-seksi (kohtaukset, joissa penis työntyy peräaukosta suoraan partnerin suuhun), koprofilia (ulosteilla leikkiminen) tai koproflagia (ulosteiden syöminen) ovat entistä tunnetumpia ja helpommin saatavilla olevia pornografian alakategorioita.

Lauren Langman (2004) näkee tällaiset lajityypit aggressiivisen seksistisenä ”groteskina nöyryyttämisenä” ja myöhäiskapitalismin kriisiytyneen maskuliinisuuden oireena (myös Maddison 2009). Niitä voi lukea myös freudilaisittain halun kohteen alentamisena ja saastuttamisena. Äärimmäisiä kuvastoja olisi kuitenkin syytä käsitteellistää yhtä lailla internetin huomiotalouden näkökulmasta sekä pohtimalla ällötyksen ja paheksunnan keskeisyyttä pornografian lajityypille. Lukemattomista kilpailijoistaan erottautumaan pyrkivät pornosivut koettavat houkutel-la kävijöitä ”tarrautumalla näiden silmämuniin” eli näyttämälle näille

uutuudessaan, omituisuudessaan tai äärimmäisyydessään häkellyttäviä kuvia (Dery 2007, 135). Tällaiset kuvat herättävät huomiota ja saavat toivottavasti käyttäjän pysähtymään ja tutustumaan tarjontaan tarkemmin.

Omituisen (*bizarre*) ja äärimmäisen pornografian kasvanut näkyvyys on korostanut lajityyppiin liittyviä ällötyksen ja kiinnostuksen risteymiä. Tähän liittyvät myös linkkinä käyttäjältä toiseen tietoon siirtyvät ja laajaakin huomiota saavuttavat viraalivideot, jotka sijaitsevat varsinaisten pornosivujen asemesta ällöttäviä, uskomattomia ja äärimmäisiä seksiaakteja, ruumiinmuotoja ja ruumiin vaurioita esittelevillä, kauhun, ällötyksen, kiihotuksen, epäuskon ja naurun välillä tasapainottelevilla shokkisivuilla (ks. Jones 2010). Kuuluisia viraalivideoita – eli ”nettimeemejä” – varten perustetaan usein myös omat sivut. Vuonna 2007 tunnetuksi tullessa, minuutin mittaisessa Brasiliassa kuvatussa videossa *2 girls 1 cup* (”Kaksi tyttöä ja kuppi”) kaksi naista suutelee, ulostaa kuppiin, syö jätöksiiään ja oksentaa toistensa suuhun. Taustalla soi Hervé Roy’n romanttisen makea *Lover’s Theme*. Japanilainen video *Eel soup* (”Ankeriaskeitto”), jossa nainen ujuttaa suppilon avulla toisen peräaukkoon pieniä eläviä ankeriaita ja syö kaloja tämän ponnistaessa niitä ulos, tuli tunnetuksi jo 2004. *2 girls 1 cupin* mallilla nimetty *2 guys 1 horse* (2005) taas on 30 sekunnin mittainen amerikkalainen kotivideo, jossa ori työntyy miehen peräaukkoon. Videon maine nojaa paljolti siihen, että kyseinen mies, ”Mr. Hands”, kuoli pian aktin jälkeen sisäiseen verenvuotoon ja videota käytettiin oikeudessa todistusaineistona. Nämä äärimmäisyydessään häkellyttävät videot ovat epäilemättä esimerkkejä ”katsojien silmämuniin tarrautumisesta”.

Videojulkaisualusta YouTubessa on nähtävissä lukuisia reaktiovideota, joissa ihmiset ovat kuvanneet ensimmäisen viraalivideon katsomisreaktionsa – itse asiassa sen kuvaaminen on ollut paikoin eksplisiittinen pyyntö tai vaatimus videolinkkiä levitettäessä. *2 girls 1 cup*-reaktiovideossa ihmiset tyyppillisesti katsovat videon romanttisen musiikin säestämää alkua hymyssä suin, kenties kommentoiden nähneensä kyllä vastavaa useasti aiemmin. Toisen esiintyjän alkaessa ulostaa kuppiin (ulosteen todellisesta sisällöstä on käyty kiistaa, sillä useiden mielestä se muistuttaa pikemminkin suklaavaahtoa) katsojat alkavat irvistellä, jotkut pitelevät nenäänsä kuin hajulta suojautuen ja päästävät vastenmielisyyden

äännähdyksiä. Esiintyjän alkaessa syödä ulostetta – ja viimeistään tämän oksentaessa toisen suuhun – äännähdykset muuttuvat kovemmiksi, katsojat kakovat, nousevat tuoleiltaan, kääntävät päänsä pois ja peittävät silmänsä.

Reaktiovideot herättävät osaltaan uteliaisuutta alkuperäisvideota kohtaan ja innostavat uusia katsojia kuvaamaan ja jakamaan omia katsomiskokemuksiaan. Kiinnostus ja ällötys nivoutuvat tässä saumattomasti toisiinsa: sen sijaan häpeä ei tunnu liittyvän julkisiksi tehtäviin katsomiskokemuksiin muuna kuin videon esiintyjiin liittyvänä heijastuksena. Siinä missä häpeä jäsentää pornon kulutusta yleisemmin, ei sillä näytä juurikaan olevan roolia reaktiovideoissa. Pornosta kiihottumisen kuvaaminen ja jakaminen olisi pikemminkin noloa – ei etäisyyttä ottavan ällötöksen ja epäuskon ilmaisu. Katsojien affektiivisista reaktioista tulee sosiaalisia reaktiovideoiden lisääntyessä ja niiden saadessa uusia katsojia. Fyysiset, miltei liioitellut ällötysreaktiot kiinnittävät videoita yhteen samalla kun alkuperäisestä *2 girls 1 cup* -videosta tulee Sara Ahmedia (2004, 194–195) mukailleen affekteista tahmea. Marxin pääoman teoriaa seuraten Ahmed esittää affektin olevan seurausta objektien ja merkkien välisestä kierrosta: mitä kiivaampaa merkkien kiertäminen on, sitä korkeampi affektiivinen intensiteetti tai ”arvo” objektilla on ja sitä tahmaisempi siitä tulee (Ahmed 2004, 45). Reaktiovideot, niihin liittyvät kommentit ja erinäiset videota käsitelleet kolumnit ovat kasvataneet alkuperäisen videon affektiivista intensiteettiä ja sen tahmeus on kiinnittänyt yhä uusien uteliaiden huomion.

Pornografiaa voi yleisemminkin käsitteellistää tahmaisena kohteena, johon alemmuuden, saastan, ällötöksen ja häpeän kaltaiset määritelmät ja tunneintensiteetit tarttuvat ja josta nämä puolestaan tarttuvat pornon esiintyjiin ja kuluttajiin – ja, ainakin jos Milleriä (1997, 22) on uskominen, myös ”ällöttävyydessä velloviin” pornotutkijoihin (vrt. Ahmed 2004, 91). Saastan metafora kantaa tarttuvuuden assosiaatioita: saastan kohtaaminen ja sen havainnointi merkitsee sitä, että jotain saastasta on jo ehtinyt tarttua itsen. Vaikka lika ja saasta ovat tehokkaita sosiaalisen eronteon ja hierarkian rakentamisen keinoja, saastaiset kohtaamiset siis myös hankaloittavat erotteluja itsen ja toiseen – etenkin kun ällötys ja viehätys tapaavat alitajuisesti yhdistyä toisiinsa. (Cohen 2005, x.)

Ruumiin rajoja pohtiva Miller (1997, 127–128) toteaa, että varsinaisen ällötystä vastaan rikkoja on se, joka antaa luvan ällöttävien tekojen suorittamiseen. Siinä missä Miller pohtii lähinnä kielisuudelmien ja penetratiivisen heteroseksin kaltaisia, banaalin arkisia ja sosiaalisesti hyväksytyjä ruumiin rajojen ylityksiä, *2 girls 1 cup* ja *Eel soup* edustavat huomattavasti roisimpia rajojen ylityksiä. Videot hämmästyttävät osin siksi, että niiden esiintyjä eivät ulosteet, oksennus tai ankeriaat näytä pintapuolisesti katsoen häiritsevän. Videoiden ällöttävyys tarttuuakin tiukasti niiden esiintyjiin, brasilialaisiin ja japanilaisiin naisiin, jotka edustavat länsimaisille yleisöille erilaisia etnisiä toiseuksia. Lika, saasta, ällötys, häpeämättömyys, alemmuus, etnisuus, sukupuoli ja toiseus kiinnostavat toinen toisiinsa ja vahvistavat toisiaan. Samalla ne rakentavat sosiaalisia rajoja ja tyypittelyjä.²

Viraalivideoiden esittelemät ulosteet, eläväisesti vääntelevät ankeriaat, ruumiinaukkoihin työntymiset ja niistä poistumiset tiivistävät sekä Kolnain pohdintoja elämän kuhisevasta, niljakkaasta ja kuonaisesti liiallisuudesta että Millerin samansuuntaisia ajatuksia ”elämän keitosta” – ällöttävästä, samean sotkuisesta syömisestä, ulostamisesta, parittelusta, lisääntymisestä, kuoleman, mädän ja uudelleen syntymisen ”löyhkäävää lietteestä” (Miller 1997, 18). Molemmat tutkijat siis näkevät ällöttävyyden ydinalueena elämän ylettömyyden, lisääntymisen ja kuolevaisuuden. Videot tematisoivat erityisesti Millerin teoksessa keskeistä ruokailun, ulostamisen ja seksuaalisuuden välistä jännitettä. Ruokailu ja ulostaminen liittyvät elämän kiertokulkuun ja sen katoavaisuuteen. Saman ruoansulatuksen eri päinä suu ja peräaukko ovat myös kirjaimellisesti yhteydessä toisiinsa (Miller 1997, 96). Peräaukon saastaisuus kuitenkin merkitsee Millerin mukaan sitä, ettei siihen voi koskea suulla, mikäli ihminen ei ”todella nauti itsensä ja maailman kääntämisestä nurriniskoin, nauti täydellisestä itsesaastutuksessa rypemisestä” (Miller 1997, 99–100). Viraalivideoissa ryvetään ulosteissa, eritteissä ja – ainakin Millerin esittämän kannan mukaan – itsen saastuttamisessa.

Erityisesti ulosteiden syöminen edustaa Millerille äärimmäistä ällöttävyyden muotoa, tekoa, jota voi tuskin kuvitella: ”Ihmiset eivät syö ulosteita vitsin vuoksi, edes sairaana vitsinä; he kuitenkin puhuvat niiden syömisestä tai pilkkaavat ihmisiä jotka syövät niitä” (Miller 1997, 118). Ulosteiden syöminen – samoin kuin varmaankin myös *Eel soupin*

esittelemät anaaliset ankeriasleikit – edustavat siis tässä näkökulmassa ällöttävyyden äärimmäistä muotoa, itsen ja maailman kääntämistä nurinniskoin. Videoiden herättämät tunteet viittaavat samaan: reaktiiviset ilmaisevat ällötystä ja epäuskoa, kun taas reaktiivisuuksien katsomista luonnehtii pikemminkin etäännyttävä nauru. Ällötyksen kaikkotua *2 girls 1 cup* muuttuu eräänlaiseksi jaetuksi vitsiksi, jonka ytimessä on muiden altistaminen sille ja näiden reaktioiden todistaminen. Nämä fetissivideot venyttävät osaltaan pornografian määritelmää, eihän sukuelinten esittely tai penetratiivinen seksi ole niissä järin keskeistä, eikä niitä katsota pornosivuilla tai kiihottumismielessä. Toisaalta ne auttavat ylläpitämään lajityyppiin liittyviä likaisuuden, häpeän ja ällötyksen kuvastoja, joihin pornon kulttuurinen asema – ja myös veto-voima – nojaavat.

Rajoja rikkomassa ja rakentamassa

Extreme-pornoa edustavat viraalivideot antavat hyvin osittaisen kuvan nykypornosta, jonka kirjo on laajempi kuin koskaan aikaisemmin. Ällötyksen, häpeän ja alentamisen kautta jäsenytyvät sosiaaliset hierarkiat ja halun dynamiikat toistuvat kuitenkin monenlaisessa pornografiassa, kuten tutkimassani pornoroskapostissa tai heteropornosivustojen ”likaisia narttuja” esittelevissä kuvagallerioissa. Tällaiset freudilaiset kaiut ja tietynlaisen mieshalun jäsenyykset ovat avoimen anakronistisia kiinnittyessään tiukasti sukupuolen, luokan, etnisyyden, ”rodun” tai kansallisuuden kaltaisiin sosiaalisiin hierarkioihin, joiden järjestys ei näyttäisi pintapuolisesti katsoen suuremmin muuttuneen sitten viime vuosisadan alun. Olen itse haluton lukemaan tällaisia järjestyksiä yleisinä seksuaalisuuden tai halun kuvauksina. Samoin olen haluton lukemaan pornografiaa valheellisten seksuaalisuuksien kuvasampona, jolla on valta saastuttaa tai ainakin vääristää käyttäjiensä mielikuvitus ja halun rekisterit.

Näen ällötyksen, halun, häpeän ja alentamisen (sekä siihen liittyvän kontrollin) pikemminkin pornon lajityyppiä ja erityisesti sen joitain osa-alueita määrittävinä piirteinä, jotka mahdollistavat tietynlaiset kokemukset ja jännitteet. Kaikki populaarit lajityypit nojaavat kaavamaisesti henkilöhahmoihin ja tapahtumaketjuihin, eikä porno ole poikkeus

säännöstä. Toistaessaan rajojen ylittämisen teemaa pornografia rakentaa ja toistaa näitä rajoja ja sosiaalisia hierarkioita, joista osa on selkeän anakronistisia ja osa liioittelevuudessaan enemmän tai vähemmän tietoisien parodisia – osaa taas voi perustellusti pitää seksistisinä tai rasishtisina. Tällainen anakronismi tuottaa ”aikapojmuja”, joissa 1900-luvun alun porvarillinen seksuaalidynamiikka halun lykkäämisineen ja heijastuksineen saa yhä uusia ilmiäsuja ja variaatioita. Nämä poimut on upotettu syvälle pornografian liioittelevaan ja ylettömään estetiikkaan sen helposti tunnistettaviksi aineksiksi. Siksi niiden tulkitseminen kirjaimellisesti sosiaalisten valtasuhteiden tai (hetero)seksuaalisuuden representaatioina, heijastuksina tai symboleina ei auta avaamaan pornografian lajityypin erityisyyksiä tai siihen liittyvää affektiivista dynamiikkaa.

Sopivuutta ja säädyttömyyttä säätelevät raja-aidat ovat pornografiassa ylittämistä varten: ”[R]ajan ylittäminen tuottaa tunteen liiallisuudesta, joka herättää nautintoa yhtä lailla kuin ällötystä ja häpeääkin. Nämä kaikki koetaan jossakin oudon samanaikaisuudessa nautinnon ja vastenmielisyyden kohottaessa toinen toistaan eräänlaiseen ekstaasiin.” (Miller 1997, 120.) Georges Bataille (1986, 256) esittää vastaavasti eroottisen halun olevan halua tabujen ylittämiseen. Tabut eivät suinkaan menetä voimaansa niitä ylitettäessä tai rikottaessa. Pikemminkin ne vahvistuvat ja jäsenyvät uudelleen (Bataille 1986, 36; myös Kalha 2007b). Bataillen mukaan tabut siis ovat olemassa tullakseen rikotuiksi: ne suorastaan kutsuvat loukkaamaan rajojaan ja nämä rajanloukkaukset taas ovat itsessään nautinnollisia. Vastaavasti transgressiosta kirjoittava Chris Jenks (2003, 7) esittää, että jokainen ”sääntö, rajoitus, raja tai reuna kantaa mukanaan omaa halkeamaansa, itseensä tunkeutumista tai kurittomuuden impulssia”.

Tästä seuraa pornografian kannalta vähintäänkin kaksi asiaa. Ensinnäkin pornografia esittelee ja tematisoi erilaisia seksuaalisten rajojen ja tabujen ylityksiä (esim. erilaiset ensi kerta -kuvaukset, ylettömät ryhmäseksikohtaukset, yhdysvaltalaispornossa ilmeisen suosittu, orjuusajan tabuihin viittaavat ”rotujen väliset” seksiaktit, kirjallisen pornografian historiassa keskeinen papiston ja kristinuskon pilkka tai inestitabun rikkominen). Toiseksi pornografian paheksuminen, säättely, kieltäminen tai siitä vaikeneminen lisäävät sen vetovoimaa – jopa toimivat sen edellytyksinä.

Pornografia on arkistunut lisääntyneen julkisen näkyvyytensä ja helpon saatavuutensa myötä, mutta sen kielletyn hedelmän vetovoiman ylläpitäminen edellyttää julkista paheksuntaa ja salailua (Kuhn 1994, 21; Kalha 2007a, 29–31). Äärimmäisyydessään ällöttäväksi koetut viraalivideot ja niiden saavuttama huomio tukevat ”alemman” (pornografian) ja ”ylemman” (erotiikka) kulttuurin välisiä raja-aitoja. Ällötystä herättää ne auttavat erottamaan pornografian valtavirtaisemmasta media-kulttuurista hetkellä, jolloin tällaiset eronteot ovat tulleet yhä vaikeammiksi (Paasonen & Nikunen & Saarenmaa 2007). Kauhistelu, ihmettely ja paheksunta vahvistavat pornografian salatun hedelmän tuoksua – tai hajua. Samalla ne vahvistavat sitä ällötyksen, halun ja häpeän toisiaan vahvistavaa ja toisiinsa sulavaa dynamiikkaa, jota pariskunnille suunnattu ”siistitty” porno, *Playboyn* kaltaiset laadun nimeen vannovat julkaisut tai naisille suunnattu eroottinen viihde ovat osaltaan pyrkineet hälventämään.

Viitteet

¹ Miller on myös paikoin itserefleksiivinen kirjoittaja, joka esimerkiksi mainitsee seksuaalisuuden nolottavan itseään ja pohtii halveksunnan dynamiikkaa kohtaamisissaan työmiehen kanssa. Toisin sanoen hän paikantaa tulkintojaan ja kokemuksiinsa luokan, iän ja sukupuolen kaltaisiin sosiaalisiin hierarkioihin, vaikka esittääkin tulkintansa osin me-muotoisina yleistyksinä.

² Etäännytys myös helpottaa videoille nauramista. Sekä videoiden affektiivinen tahmeus, esiintyjien tyypittely, toiseuttaminen että naurulla etäännyttävä tyypittely on ilmeistä yhdysvaltalaisen televisioanimaatio *South Parkin* vuoden 2008 internetteemaisessa jaksossa, joka esittelee niin ”ruumiinesteitä jakavia japanilaistytöjä” kuin ”brasilialaista pierufetissipornoakin”. Viraalivideot ovat kiertäneet internetistä muuhun mediaympäristöön: lehtikolumneihin ja televisioon. Tällainen kierrätys kasvattaa osaltaan niiden affektiivista tahmeutta.

Lähteet

Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bataille, Georges. 1986. *Erotism: Death and Sensuality*. Käänt. Mary Dalwood. San Francisco: City Lights Books. [Ilmestyi alun perin 1957]

- Chun, Wendy Hui Kyoung. 2006. *Control and Freedom: Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics*. Cambridge: MIT Press.
- Cohen, William A. 2005. Introduction: Locating Filth. Teoksessa *Filth: Dirt, Disgust, and Modern Life*, toim. William A. Cohen & Ryan Johnson, VII–XXVIII. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dahlqvist, Joel Powell & Vigilant, Lee Garth. 2004. Way Better Than Real: Manga Sex to Tentacle Hentai. Teoksessa *Net.seXXX: Readings of Sex, Pornography, and the Internet*, toim. Dennis D. Waskul, 91–103. New York: Peter Lang.
- Dery, Mark. 2007. Paradise Lust: Pornotopia Meets the Culture Wars. Teoksessa *C’lickme: A Netporn Studies Reader*, toim. Katrien Jacobs & Marije Janssen & Matteo Pasquinelli, 125–148. Amsterdam: Institute of Network Cultures.
- Dines, Gail & Thompson, Linda & Whisnant, Rebecca & Boyle, Karen. 2010. Arresting Images: Anti-Pornography Slide Shows, Activism and the Academy. Teoksessa *Everyday Pornography*, toim. Karen Boyle, 17–33. London: Routledge.
- Dworkin, Andrea. 1989. *Pornography: Men Possessing Women*. 2nd edition. New York: E. P. Dutton. [Ilmestyi alun perin 1979]
- Haavio-Mannila, Elina & Kontula, Osmo. 2001. *Seksin trendit meillä ja naapurissa*. Helsinki: WSOY.
- Jenks, Chris. 2003. *Transgression*. London: Routledge.
- Jones, Steven. 2010. Horrorporn/Pornhorror: The Problematic Communities and Contexts of Online Shock Imagery. Teoksessa *Porn.com: Making Sense of Online Pornography*, toim. Feona Attwood, 123–137. New York: Peter Lang.
- Kalha, Harri. 2007a. Pornografia halun ja torjunnan kulttuurissa. Teoksessa *Pornoakatemia!*, toim. Harri Kalha, 11–76. Turku: Eetos.
- . 2007b. Halu alennuksessa. Sigmund Freud ja matalan vetovoima. Teoksessa *Pornoakatemia!*, toim. Harri Kalha, 78–113. Turku: Eetos.
- Kekki, Lasse. 2006. Pervolapsen häpeä ja toivo. Teoksessa *Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*, toim. Taina Kinnunen & Anne Puuronen, 127–142. Helsinki: Gaudeamus.
- Kolnai, Aurel. 2004. *On Disgust*. Toim. ja käänt. Barry Smith & Carolyn Korsmeyer. Chicago: Open Court.
- Kontula, Osmo. 2008. *Halu & intohimo. Tietoa suomalaisesta seksistä*. Helsinki: Otava.
- Kuhn, Annette. 1994. *The Power of the Image: Essays on Representation and Sexuality*. London: Routledge. [Ilmestyi alun perin 1985]

Langman, Lauren. 2004. Grottesque Degradation: Globalization, Carnivalization, and Cyberporn. Teoksessa *Net.seXXX: Readings of Sex, Pornography, and the Internet*, toim. Dennis D. Waskul, 193–216. New York: Peter Lang.

Laqueur, Thomas W. 2003. *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*. New York: Zone Books.

Loftus, David. 2002. *Watching Sex: How Men Really Respond to Pornography*. New York: Thunder's Mouth Press.

Maddison, Stephen. 2009. "Choke on it, Bitch!": Porn Studies, Extreme Gonzo and the Mainstreaming of Hardcore. Teoksessa *Mainstreaming Sex: The Sexualization of Western Culture*, toim. Feona Attwood, 37–54. London: I.B. Tauris.

Marcus, Steven. 1964. *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth-Century England*. New York: Basic Books.

McKee, Alan & Albury, Katherine & Lumby, Catharine. 2008. *The Porn Report*. Melbourne: Melbourne University Press.

Menninghaus, Winfried. 2003. *Disgust: Theory and History of a Strong Sensation*. Käänt. Howard Eiland & Joel Golb. New York: State University of New York Press. [Ilmestyi alun perin 2002]

Miller, William Ian. 1997. *The Anatomy of Disgust*. Cambridge: Harvard University Press.

Munt, Sally. 2007. *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*. Aldershot & Burlington: Ashgate.

Paasonen, Susanna. 2006. Email from Nancy Nutsucker: Representation and Gendered Address in Online Pornography. *European Journal of Cultural Studies* 9 (4): 403–420.

———. 2010. Repetition and Hyperbole: The Gendered Choreographies of Heteroporn. Teoksessa *Everyday Pornographies*, toim. Karen Boyle, 63–76. London: Routledge.

Paasonen, Susanna & Nikunen, Kaarina & Saarenmaa, Laura. 2007. Pornification and the Education of Desire. Teoksessa *Pornification: Sex and Sexuality in Media Culture*, toim. Susanna Paasonen & Kaarina Nikunen & Laura Saarenmaa, 1–22. Oxford: Berg.

Probyn, Elspeth. 2005. *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ross, Andrew. 1989. *No Respect: Intellectuals & Popular Culture*. New York: Routledge.

- Rubin, Gayle. 1989. Thinking Sex. Teoksessa *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, toim. Carole S. Vance, 267–319. London: Pandora. [Ilmestyi alun perin 1984]
- Rydström, Jens. 2003. *Sinners and Citizens: Bestiality and Homosexuality in Sweden, 1880–1950*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schindler, Stephan K. 1996. The Critic as Pornographer: Male Fantasies of Female Reading in Eighteenth-Century Germany. *Eighteenth Century Life* 20 (3): 66–80.
- Tomkins, Silvan S. 1995. *Exploring Affect: The Selected Writings of Silvan S. Tomkins*. Toim. E. Virginia Demos. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warner, Michael. 2000. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge: Harvard University Press. [Ilmestyi alun perin 1999]
- Williams, Linda. 1991. Film Bodies: Gender, Genre, and Excess. *Film Quarterly* 44 (4): 2–13.

Häpeää kunnian takia

Varhaismoderneista rangaistuksista ja moraalista

Julkisten rangaistuksien yhtenä keskeisenä päämääränä on aina ollut ja on yhä häpäseminen eli kunnian vahingoittaminen. Kunnialla taas on etenkin perinteisissä yhteiskunnissa kiistaton merkitys niin yksilön kuin ryhmän sosiaalisten suhteiden kannalta. Seksuaalimoraalin ja varsinkin naisiin kohdistuvien siveysvaatimusten kohdalla kunnia ja häpeä kytkeytyvät kiinteäksi jatkumoksi menneiden, nykyisten tai vasta hiljan vanhentuneiden käsityksien ja käytäntöjen kanssa. Varhaismoderin rikoshistorian näkökulmasta häpeä ja kunnia muodostavat saman kolikon kääntöpuolet, joten tutkimalla yhtä saa käänteisesti tietoa myös toisesta. (Lidman 2008, 49–70.)¹ Kunnian käsite on näin häpeän ymmärtämisen välttämätön lähtökohta.

Universaalit häpeä ja kunnia

Tänä päivänä häpeä ja kunnia puhuttavat muun muassa uskonnollisten suuntausten, perheväkivallan, sotien, rikollisuuden sekä naisen ja vähemmistöjen aseman yhteydessä. Mieleemme ovat syöpyneet kuvat Kiinan kulttuurivallankumouksen uhreista, kehitysmaiden täyteen ahdetuista vankiselleistä ja islamistien antamista kivitystuomioista aviorikoksien takia sekä tyttöjen sukupuolielinten silpomisesta.² Häpeä saa myös ajattelemaan henkilökohtaisia kokemuksia, niitä ulkopuolisten mielestä usein aivan harmittomia tilanteita, joissa ihminen itse kuitenkin syystä tai toisesta on tuntenut ”häpeän punan” kasvoillaan tai kokenut ”kunniansa menneen”.

Häpeällä ja kunnialla on siis paljon eri tasoja alkaen pienestä nolotumisesta vakaviin kunnialoukkauksiin ja traumatisoiiviin julkisiin ran- gaistusrituaaleihin. Näiden teemojen pohdiskelu niin sanotun sivistyneen Euroopan historiassa saattaa tuntua huvittavalta, tarpeettomalta tai epämiellyttävältä, mutta parhaimmillaan häpeä ja kunnia voivat aut- ta ymmärtämään paremmin omaa ja vieraita kulttuureja niin mennees- sä kuin nykyhetkessä.

Nöyryytys ja häpeä ovat kipeitä ja monimerkityksisiä tunteita, joista on yleensä helpompi vaieta kuin puhua avoimesti. Vaikeimpiin häpeä- kokemuksiin liittyvää tutkimusta on siksi historian alalla rajoitetusti, koska erityisesti vanhempien aikojen lähteet mahdollistavat vain har- voin ihmisen sisäisten kokemusten laajemman tarkastelun. Sen sijaan kunnia, josta puhuminen on yleensä mieluisampaa, on jo pitkään ol- lut yksi suosituista teemoista niin rikos-, oikeus- ja kulttuurihistoriassa kuin sosiologiassa sekä kulttuuriantropologiassa (esim. Peristiany 1965; Bourdieu 1976; Dinges 1995; Schreiner & Schwerhoff 1995a; Rublack 1995; Fuchs 1999; Lidman 2005a ja 2008). Seuraavaksi esitän joitakin tapoja selittää kunniaa. Esimerkit eivät ole tärkeysjärjestyksessä, ja nii- den merkityssisällöt ovat osittain limittäisiä.

Kunnia ja kunniallisuus ovat olleet yhteiskunnallisen ja sosiaalisen aseman peruspilareita yhtä hyvin antiikissa, keskiajalla kuin valistuksen ajan Euroopassakin. Yksittäisen ihmisen kunnia rakentui hänen sääty- nsä, varakkuutensa, ikänsä ja sukupuolensa varaan. Kunnia ja syntyperä olivat erottamattomat, ja kunniallinen eli aviollinen syntyperä oli yleensä edellytys täysimääräiselle yhteiskuntaelämään osallistumiselle. (No- wosadtko 1995, 166; Rublack 1995, 381; Pitt-Rivers 1965, 22–25; Lid- man 2008, 52.) Tämä tuo mieleen Intian kastilaitoksen, joka Gandhin uudistusten yhteydessä periaatteessa poistettiin, mutta vaikuttaa edel- leen miljoonien intialaisten arkielämässä. Alimpiin kasteihin kuuluvat henkilöt ovat arvottomia, ja kontaktia heidän kanssaan vältetään.

Syntyperän merkityksestä kertoo myös se, että avioliiton ulkopuo- lella tai esiaviollisissa suhteissa syntyneet lapset äiteineen saivat länsi- maissa vielä 1960-luvulla, siis ennen seksuaalista ”vallankumousta” ja va- pautumista, monin paikoin osakseen halveksuntaa. Heidän katsottiin häpäisseen perheen maineen ja yleisessä kielenkäytössä esiintyi sellaisia termejä kuin ”susipari” ja ”lehtolapsi”.³ Nämä asenteet eivät ole vielä-

kään täysin kuolleet, vaikka yksinhuoltajuus, avoliitot ja avioerot ovat arkipäiväistyneet ja ihmisoikeudet, kuten seksuaalinen itsemääräämisoikeus ja lapsen oikeudet, ovat vuosikymmeniä olleet yhteiskunnan luovuttamattomia rakennusaineita.

Tutkittaessa kunniaa perinteisissä yhteisöissä korostuu usein myös sen merkitys valta- ja omistussuhteiden kannalta: sitä, joka ei ansaitse rehellisesti toimeentuloaan, joka ei suojele omaa asemaansa tai joka ei maksa velkojaan, pidetään kunnianttomana. Mitä patriarkaalisempi kulttuuri, sitä enemmän korostuvat nämä taloudelliset vaatimukset juuri miehen kohdalla. Michelle onkin yleensä erityisen häpeällistä, jos hän ei pysty elättämään perhettään. (Rublack 1995, 402; Pitt-Rivers 1965, 32–34; Sauer 1579, 290; Lidman 2008, 51–53.) Edelleen yhdistämme taloudellisen toimeentulon ja rehellisyyden toisiinsa ja pidämme näitä ”kunniallisen” ihmisen, ja usein erityisesti miehen, merkkeinä. Varkaus ja petos ovat perinteisesti ankarasti rangaistavia ja häpeällisiä tekoja kaikissa kulttuureissa.⁴

Tätä käsitystä tukee myös seuraava Münchenin kaupunginraadinn pöytäkirjamerkintä vuodelta 1600. Raati kuulusteli erästä miestä ja kysyi, miksi tämä oli jäänyt kaupunkiin, vaikka oli karkotettu sieltä oikeuden päätöksellä. Syytetty oli lujasti sitä mieltä, ettei voisi poistua, ennen kuin olisi maksanut kaikille niille, joille oli velkaa. Muu menettely ”kävisi hänen kunnialleen”. Näin siis myös rikoksesta syytetty halusi välttää häpeää, jopa lisärangaistuksen uhalla. (Lidman 2008, 51; StadtA: RP 215/2 [1600], fol. 98v.)

Seuraava kunniaan liittyvä näkökulma, kunnian kollektiivisuus, on erityisen tärkeä. Uuden ajan alun Euroopassa kunnia ei ollut niinkään yksilön ominaisuus, vaan se määritteli sukua, perhettä tai muuta rajautunutta ryhmää kuten kaupunkia tai tiettyä ammattikuntaa. Tämä kollektiivinen kunnia saattoi kuitenkin tahraantua yksittäisen ihmisen tekojen tai häneen liittyneiden huhujen vuoksi. Yksittäisen henkilön tekemä rikos tai muu häpeällinen asia vahingoittivat vahvimmin hänen omaa ja hänen perheensä kunniaa, mutta siitä säteili vahingollista vaikutusta laajempaankin lähipiiriin. (Fuchs 1999, 13; Baroja 1965; Dinges 1995, 32, 48–49; Lidman 2008, 51–54, 83–85, 93.) Elettiiin aikaa, jolloin yhteisö ohjasi yksilön kohtaloa niin hyvässä kuin pahassa, ja myös oikeus no-

jasi ajatukseen häpeällisen julkisen rangaistuksen välttämättömyydestä yhteisön kunnian palauttamiseksi.

1600-luvun lopulla käytti saksalainen oikeusoppinut Jacob Döpler seuraavaa tarinaa esimerkkinä kollektiivisen kunnian merkityksellisyydestä. Hän kertoi, kuinka erään kaupungin koko raati vuonna 1379 karotettiin, mutta palautettiin myöhemmin virkaansa. Tätä ennen ehti kuitenkin yksi raadin jäsen kuolla, joten hänen virkaveljensä asettivat ruumiin istumaan raatihuoneen tuoliin tehdäkseen selväksi, ettei karotus ollut vahingoittanut edesmenneen raatimiehen kunniaa. Muiden raadin jäsenten oli oman kunniansa takia tärkeää todistaa myös kuollut virkaveli kunnialliseksi. (Lidman 2008, 51; Döpler 1693, 856.)

Kunnia näkyi voimakkaasti myös symboleissa, ja sitä olikin usein tarpeen korostaa ulkoisilla viitteillä, kuten porvariston turkisvuoratuilla puvuilla tai tuomarin koristellulla miekalla. Kuvat, sanat, esineet, asennot ja värit toimivat symbolisesti kuitenkin myös silloin, kun haluttiin vahingoittaa kunniaa tai merkitä joku häpeälliseksi. Näin tapahtui kun erotettiin häpeällisen ja likaisen työn tekijät kunniallisista kansalaisista pukukoodilla tai kun tahallisesti loukattiin toisen kunniaa esimerkiksi pilkkakirjeellä, mutta aivan samoin myös julkisissa rangaistuksissa, joihin liittyi tiettyjä asentoja, rituaaleja ja esineitä. (Dinges 1995, 33, 53; Lidman 2008, 55–56.)

Osana samaa ilmiötä voi nähdä ne toisen maailmansodan aikaiset määräykset, jotka pakottivat juutalaiset kantamaan vaatteissaan keltaista nauhaa tai Davidin tähteä. Keskiajan ja uuden ajan alun Euroopassa keltaista väriä käytettiin usein prostituoitujen vaateuksessa, jotta heidät voitiin erottaa kunniallisista naisista. Myös punainen oli prostituoitujen väri. Edelleenkin puhutaan ”punaisten lyhtyjen alueista” ja mielletään tietty punaisen sävy seksuaalisesti latautuneeksi. Kunnian symboliikka voi tunnistaa käänteisessä muodossa esimerkiksi myös niissä alistamiseen, nöyryytykseen ja pelkoon tähdänneissä asennoissa, joihin Abu Ghraibin vankilassa kidutetut irakilaisotilaat pakotettiin vuonna 2004 paljastuneessa skandaalissa.

Häväistyksi tuleminen on ihmiselle psykkinesti raskasta, sillä se vaiuttaa sekä itsearvostukseen että sosiaalisiin suhteisiin. Kunniaa voikin laajemmin katsottuna pitää sosiaalisena kategoriana, välineenä, joka määrittää ihmisten kanssakäymistä ja kommunikaatiota. Tämä teoria

juontaa juurensa ranskalaisen sosiologin ja kulttuuriantropologin Pierre Bourdieun kenttätutkimuksiin eräässä algerialaisessa kyläyhteisössä 1960-luvulla. Ajallisista ja maantieteellisistä eroista huolimatta nämä tutkimustulokset ovat käyttökelpoisia myös varhaismoderneja olosuhteita analysoitaessa. (Bourdieu 1976; Lidman 2008, 49–56.) Niihin perustuvat seuraavaksi esitetyt näkökulmat muodostavatkin eräänlaisen kattoteorian, mallin, jossa kunnian ja häpeän universaali perusyksikkö pysyy, vaikka sitä voidaan värittää kulloiseenkin tutkimuskohteeseen sopivilla kulttuurisilla erityispiirteillä.

Kunnian voidaan tulkita olevan ihmisten sosiaalista omaisuutta, kuin passi, joka oikeuttaa pääsyn yhteiskuntaan ja luo edellytyksen yhteisön hyväksynnälle. Aivan kuten materiaallinen omaisuus, on tällainen kunniaomaisuus lisättävissä, mutta se voidaan myös menettää. Silloin häpeän elementti astuu mukaan kuvaan. (Bourdieu 1976, 345–353; Schwerhoff 1992, 391; Lidman 2008, 64, 96, 130.) Häpeän ja kunnian perusmerkitykset niin sanotuissa perinteisissä yhteisöissä näyttävät olleen ja ovat yhä varsin samankaltaisia, mihin viittaavat myös muutamat muut kulttuuriantropologiset kenttätutkimukset.

1950-luvulla Julian Pitt-Rivers tutki erään andalusialaisen kylän asukkaiden kunniakäsitteitä, jotka näyttävät olleen hyvin samantyyppisiä kuin varhaisen uuden ajan Euroopassa. Hyvä maine ja nimi liitettiin kiinteästi kunniaan. Naisen kunnia oli sidoksissa hänen siveellisyytensä, jonka vaaliminen oli hänen tärkeimpiä tehtäviään, mutta naisen siveetömyys häpäisi myös hänen aviomiehensä ja perheensä. Miehen tehtävä oli puolustaa omaa ja perheensä kunniaa huolehtimalla rehellisestä toimeentulosta. Myös Egyptin beduiinien kunniakäsitteitä 1960-luvulla tutkinut Ahmed Aboud-Zeid sai samanlaisia tuloksia. (Pitt-Rivers 1965; Aboud-Zeid 1965.)

Vastaavanlaisia käsitteitä on löydettävissä edelleen monista kulttuureista esimerkiksi Aasiassa ja Afrikassa. Kunnian perusyksikkö on heimo, suku ja perhe, jotka kunnian vahingoittumisesta seuraava häpeä tahraa. Länsimaisessa yhteiskunnassa ne ovat saaneet näkyvyyttä erityisesti maahanmuuttajakulttuurien kautta. (Ks. esim. Isotalo 2006, 112–115; Tauro & van Dijken 2009.) Nämä näkemykset ovat syvään juurtuneita ja johtavat aika ajoin konflikteihin tai väärinkäsityksiin länsimaihin asettuneiden maahanmuuttajien ja valtaväestön sekä viranomaisten vä-

lillä. Aivan kokonaan eivät tällaiset käsitykset ole hävinneet Euroopastakaan, mutta ne eivät enää määritä elämää kuten ennen. 1800-luvulla ja vielä 1900-luvun ensimmäisen puoliskon läntisessä maailmassa oli kuitenkin toisin. (Ks. esim. Helén 1997.)

Kunnian merkityksen kaventuminen onkin varsin nuori ja ehkäpä myös pitkälti näennäinen ilmiö: käsite itsessään esiintyy modernissa kielenkäytössä enää harvoin, mutta sen sisältö ei ole käynyt yhden- tekeväksi. Ajallisista, maantieteellisistä sekä kulttuurieroista huolimatta kunnia ja häpeä ovat universaaleja kategorioita, jotka heijastelevat ihmiskunnan yhteisiä arvoja ja pelkoja. On kuitenkin tärkeää huomata, että vaikka lait ja rangaistukset kertovatkin yhteiskunnan muutoksista, ei häpeän ja kunnian käsitteiden sosiaalisia ulottuvuuksia tule sekoittaa siihen, millaisia muotoja ne saavat oikeudellisissa tulkinnoissa. On aivan eri asia esimerkiksi kollektiivisesti paheksua avioliiton ulkopuolisia suhteita kuin kriminalisoida ne aviorikoksena – saati sitten rankaista tästä julkisella nöyryytyksellä.

Varhaismoderni siveyskulttuuri

Myöhäiskeskiajan Euroopassa sekä voimistuvasti 1500-luvulta alkaen aina 1800-luvulle asti liitettiin naisen kunnia mielikuviin neitseellisyydestä ja muusta siveellisestä puhtaudesta. Tässä asetelmassa häpeä ja siivettömyys toimivat vastapoolina, jota ei voi jättää huomiotta silloin kun puhutaan naisen kunniaista. (Schwerhoff 1992, 408–409; Schreiner & Schwerhoff 1995b, 18; Dinges 1995, 30, 47; Burghartz 1995, 220; Lidman 2008, 62–64; Dedekind 1882, 41.) Nämä asenteet ovat tunnistettavissa vielä 1950-luvun Euroopassa ja Yhdysvalloissa – ja myöhemminkin, vaikka koko ajan lieventyen ja kulttuurisesti muuntuen.

Kyseessä ei ole mikään vähäpätöinen, vain toiseen sukupuoleen ja vain yhteen elämänalaan liittyvä asia, vaan massiivinen patriarkaalishierarkkinen koneisto, joka sääteli kaikkien yhteisön jäsenten elämää. Asiaa havainnollistavat ne perinteiset käytänteet, jotka nykyäänkin ohjaavat ihmisten välisiä suhteita esimerkiksi monissa Pohjois-Afrikan maissa, Intiassa, Pakistanissa, kurdikulttuurissa, Iranissa ja Afganistanissa. Naimattoman tytön neitseellisyys, järjestetyt avioliitot ja avioli-

nen uskollisuus ovat suvun ja perheen kunnian kannalta luovuttamattomia periaatteita, joista yksilö ei omien mieltymystensä takia voi luistaa. Näin tehdessään hän tahraisi paitsi oman, myös perheensä kunnian – siis häpäisisi heidät.⁵

Uskonsotien ja tunnustuksellisuuden ajan Euroopan historian yhteydessä puhutaan naiskuvan seksualisoitumisesta: naisen asema ja kunnia määrittyivät sen kautta, mikä oli hänen suhteensa mieheen. Hän oli joko kunniallinen nainen, siis neitsyt, aviovaimo, leski tai nunna, tai siten hän oli kunniaton nainen, mikä käytännössä tarkoitti prostituoidun tai siihen rinnastettavan, ”keyytkenkäisen” ja ”huonon” naisen statussa. Tällainen ”siveyskulttuuri” oli tyypillistä sekä katolisten että protestanttien alueilla, ja nimenomaan naisten siveettömyys nähtiin keskeisenä ongelmana. (Strasser 1999, 244 ja 2004, 12, 20–23, 29–30, 47–58, 173–174; Lidman 2008, 315–326.)

Täydellisen seksuaalimoraalin vaatimus oli käytännössä mahdotonta toteuttaa, mikä johti siveysrikollisuuden näennäiseen, tilastolliseen kasvuun. 1500-luvun aikana siveys- ja seksuaalirikossyytteiden määrä kasvoikin joka puolella Euroopassa ja niistä myös rankaistiin yhä näkyvämmiin. (Österberg & Lindström 1988, 122–125; Schreiner & Schwerhoff 1995b, 19; Burghartz 1995, 214–219, 232–234; Lidman 2008, 316; Aalto 1996.) Vaatimukset suuntautuvat ensisijaisesti naiseen.⁶

Monet rikokset, joiden rankaisemisesta ennen oli huolehtinut kirkko, tulivat nyt myös maallisen tuomiovallan piiriin. Näitä olivat muun muassa esiaviolliset suhteet, aviorikos, paritus ja ”jalkavaimous”, joista seurasi usein nimenomaan naisosapuolen julkinen häpäiseminen. (Lidman 2008, 79, 324, 327–366, 379.) Vielä 1800-luvun Suomessa saattoi ”salavuoteuden”, siis esiaviollisen sukupuolisuhteen, rangaistuksena olla istuminen häpeäpenkissä kirkonmenojen aikana, jolloin häpeällinen teko viimeistään tuli koko yhteisön tietoon. Oli myös tavallista, että kiinni jääneen naisen status muuttui kirkonkirjoissa muotoon *kvinsperson*, ”naikkonen”. Hän ei siis enää ollut kunniallisesti esimerkiksi ”piika”. (Keskisarja 2008, 17–18.)

Teoriassa naisen ja miehen aviorikosta pidettiin varhain yhtä vakavina. Naisen synnyttämät avioliiton ulkopuoliset lapset olivat kuitenkin näkyviä, ruumiillisia todisteita juuri hänen siveettömydestään. Ne häpäisivät koko perheen ja toivat ongelmia perimysjärjestykseen, mis-

tä 1500-luvun oikeusoppineiden mukaan seurasi loogisesti, että ”naisen pitää olla miestä siveellisempi”. (Pernerer 1544, X r–v; Sauer 1579, 93–94, 109.) Naisia saatettiin myös rankaista herkemmin. Tutkittaessa häpeällisiä rangaistuksia tulee tilastoihin kuitenkin helposti vääristymä, sillä sekä naiset että muut taloudellisesti epäitsenäiset olivat näiden sanktioiden ensisijainen kohde. Oikeusjutun miehinen osapuoli sen sijaan selvisi usein maksamalla sakot. (Lidman 2008, 371.)

Viime vuosina on monissa Euroopan maissa, myös Suomessa, puhuttu paljon ”kunniaväkivallasta”. Se on väkivaltaa, jota tekijä perustelee perheen kunnian säilyttämisellä. Tähän tilanteeseen joudutaan patriarkaalisissa kulttuureissa, joissa kunnialla on suuri painoarvo ja joissa yksilön teot loukkaavat perheen tai suvun kunniaa kollektiivisesti. Yleensä juuri naisen ei-toivotun seksuaalikäytöksen koetaan häpäisevän koko yhteisö. Tätä voi olla esimerkiksi seurustelu toiseen kulttuuriin ja uskontoon kuuluvan miehen kanssa tai seksuaalisen väkivallan kohteeksi joutuminen. (Welchman & Hossain 2005; Tauro & van Dijken 2009; Härkönen 2004.)

Ajatus yksilön tekojen tuottamasta kollektiivisesta häpeästä on ikivanha ja esiintyi jo esikristillisessä Euroopassa, jolloin häpeä ja rikollisen teon aiheuttama jumalallinen kosto pyrittiin kääntämään pois yhteisön yltä uhraamalla. 1500-luvulla vahvistui ajatus siitä, että maallisen esivallan velvollisuutena on estää yksilön syntien aiheuttama Jumalan viha julkisilla rangaistuksilla. Toisin sanoen syntiä tehneen, moraalista vastaan rikkoneen ja rikokseen syyllistyneen henkilön tuottama häpeä voitiin poistaa tuomitsemalla hänet maalliseen häpäisyrituaaliin. (Roper 1999, 61–66, 215; Rublack 1999, 7–8; Strasser 2004, 6–7; Lidman 2008, 83–86, 95, 223, 320; Döpler 1693, 833; Sauer 1579, 2–3.) Taustalla on samantapainen ajatusmaailma kuin nykymediaa puhuttavassa kunniaväkivallassa – tosin sillä tärkeällä erotuksella, että jälkimmäinen on suvun omankäden oikeutta, ei tuomioistuimen langettamaa.

Nykyään naiseen kohdistuvaa kunniaväkivaltaa esiintyy lähinnä Lähi-idässä ja joissakin Afrikan islamilaisissa maissa sekä Aasiassa. Intiassa ja Pakistanissa on paikoin edelleen perinteenä tuhota uskottomuudesta syytetyn naisen kasvot. Aikaisemmin tämä tarkoitti esimerkiksi nenän leikkaamista pois, mutta nykyään voidaan käyttää myös syövyttävää

happoa. Toimenpiteen jälkeen nainen hylätään, ja joskus vammat johtavat kuolemaan.⁷

Kunniaväkivallan yhteydessä puhutaan nykyisin yleensä muslimikulttuureista, mutta kuitenkin nämä perinteet ulottuvat aikaan ennen islamia. Lisäksi sekä islaminuskolla, juutalaisuudella että kristinuskolla on juurensa samalla kulttuurialueella. Kunniaväkivallassa ei ole lähtökohtaisesti kyse uskonnosta vaan kulttuurisista perinteistä, jotka ovat sidoksissa varhaismoderniin seksuaalimoraaliin ja kollektiiviseen kunnia-ajatteluun. Myös juutalaisen lain mukaan raiskattu nainen voitiin kivittää kuoliaaksi, jos hän ei huutanut apua, ja samantyyppinen ajatusmalli siirtyi kristilliseen Eurooppaan. Samoin nenän leikkaaminen oli keskiajan Euroopassa monissa laeissa mainittu sanktio aviorikoksesta ja muista vakavista siveysrikoksista. (Lidman 2009 ja 2008, 201; Groebner 1995, 366–375; Pauli 1924, 14.) Ei ole sattumaa, että häpeän yhteydessä puhumme edelleen ”kasvojen menettämisestä”.

Seksuaalisiveys on kaikissa kulttuureissa alue, johon liittyy aivan erityisiä väkivallan muotoja ja usein myös erityisen tiukkoja normeja. On kuitenkin huomioitava, että lakikirjojen perusteella ei voi tulkita todellista rangaistuskäytäntöä kuin suuntaa antavasti; tosiasiaassa jälkimmäinen on yleensä lievempää. Mitä tulee uuden ajan alun rangaistuksiin ja niihin seksuaalimoraaliisiin vaatimuksiin, joita edelleen esiintyy joissakin perinteisissä kulttuureissa, on silti silmiinpistävää, että nöyryytyksen ja rangaistuksien kohde on usein osapuoli, joka modernin länsimaisen oikeuskäsityksen näkökulmasta on alistettu ja puolustuskyvytön, jopa syytön.

Häpeä rangaistuksen ja kurinpidon rakennusaineena

Uuden ajan alun Euroopassa pelättiin häpeää ja kunniaattomuutta, ja valtaapitävät käyttivät tätä pelkoa hyväkseen yrityksissään rankaista rikollisia sekä ennaltaehkäistä rikollisuutta. Julkinen häpäiseminen oli siksi luonteva osa rikosoikeutta. Maissa, joiden rangaistusjärjestelmät mahdollistavat julkisen nöyryyttämisen esimerkiksi ruoskimalla, on myös kunnialla keskeinen sija kulttuurisessa itseymmärryksessä ja arvomaailmassa. Tämä näyttää korreloivan senkin kanssa, miten lapsiin suhtaudu-

taan kotona ja koulussa: käytetäänkö vitsaa ja remmiä, lyödäänkö, seisotetaanko nurkassa? Laajemmin kyse on yksilön oikeuksista suhteessa yhteisöön: onko yhteisön etu yksilön etua tärkeämpi, uhkaako yksittäisen henkilön normien vastainen käytös myös yhteisöä, eletäänkö patriarkaalishierarkkisessa yhteiskunnassa, jossa ylemmällä on oikeus kurittaa alempaansa ja jossa yksilöt eivät ole tasa-arvoisia keskenään?

Myöhäiskeskiajan ja 1500-luvun kasvatusta ja tapakirjallisuudessa kuvataan tottelemattomia lapsia usein käsitteellä ”villi”. Vanhempien tehtävä oli ”kesyttää” jälkikasvunsa ja erottaa lapset kasvatuksen avulla näiden ”petomaisesta” luonnosta. Tarvittaessa ruumiillinen kuritus oli hyväksytty keino, eikä siinä piilevää nöyryyttämistä nähty vääränä. Ohjenuoraksi kelpasi vielä paljon myöhemminkin Raamatun sananlaskujen usein lainattu jae ”Joka vitsaa säästää, se vihaa lastaan; mutta joka häntä rakastaa, se häntä ajoissa kurittaa” (13:24). Lasten vanhemmilla oli vastuu lastensa nuhteettomuudesta ja laajemmin katsottuna koko yhteiskunnan kunniallisuudesta. Ei ollut tavatonta, että oikeusistuimien rankaisi vanhempia, joiden alaikäiset lapset olivat syyllistyneet rikoksiin. (Lidman 2008, 57, 303–304; Rotterdam 1563, a ii r–a ii v, d ii r–d ii v; Pauli 1924, 18–19.)

Kotikasvatuksen lisäksi myös oikeusistuimien määräämien rangaistuksien tarkoituksena oli rakentaa kunniallista yhteiskuntaa. Leimamalla rikoksesta tuomittu yksilö häpeällä korostettiin muun yhteisön kunniallisuutta ja demonstroitiin ei-toivotun käyttäytymisen seurauksia. Langettaessaan julkisia rangaistuksia ja levittäessään tiukkoja moraalivaatimuksia esivalta näki itsensä maanisänä, joka kurittaa tottelemattomia alamaisia kuin lapsiaan. (Lidman 2008, 57–58, 76; Rotterdam 1521, XIII v; StadtA: BR 60 B 14 [1598], fol. 8, Ai r.)

Uskonpuhdistuksen jälkeisessä Euroopassa häpeärangaistuksia oli kaikissa maissa ja monta eri vakavuusastetta. Niiden kaikkien ideana oli asettaa tuomittu yleisen pilkan kohteeksi. Oikeastaan juuri tuomion toimeenpanoa seuraava kansa muodosti rangaistuksien varsinaisen kohteen, sillä ne tähtäsivät rikoksien ennaltaehkäisyyn pelotevaikutuksen kautta. (Lidman 2008, 93–94, 98; Foucault 1976, 33–34, 40–90; Schwerhoff 1991, 138, 446, 172–173; Dülmen 1988, 9, 50, 76.)

Kaikilla häpäisevillä rangaistuksilla ei kuitenkaan ollut yhtä draamatista seurauksia kunnialle. Useimmista sanktioista seurasi vain osittai-

nen, lähinnä sosiaalisen kunnian vahingoittuminen, siis huono maine. Kun toimeenpanijana lisäksi oli vain oikeudenpalvelija, ei pyöveli, saattoi tuomittu rangaistuksen kärsittyään jatkaa elämäänsä yhteisössä. Näitä rangaistuksia kutsun häpeärangaistuksiksi. Niitä oli hyvin monenlaisia, ja toteuttamistavat vaihtelivat paikkakunnittain. Sitä vastoin ankarimpia häpäiseviä sanktioita, jotka veivät oikeusaseman ja tuhosivat kunnian, oli vain muutama. Näitä tulisi selvyuden vuoksi kutsua kunniarangaistuksiksi. Kunniarangaistuksista seurasi työpaikan, killan jäsenyyden ja todistajakelpoisuuden menetys sekä täydellinen sosiaalinen eristäminen. Kunniarangaistukset toimeenpani pyöveli, ja ne yhdistettiin pääsääntöisesti karkotukseen. (Lidman 2008, 116–122.)⁸

Maalliset ja kirkolliset rangaistusmuodot muistuttivat toisiaan, olivathan uskonto ja oikeus uuden ajan alun yhteiskunnassa muutenkin kiinteässä suhteessa. Ulkoisista yhtäläisyyksistä huolimatta niiden tarkoitukset ja painotukset erosivat kuitenkin toisistaan. Kirkkokuri tähtäsi ensisijaisesti syntisen ihmisen pelastukseen ja sitä kautta uskonyhteisön kollektiiviseen puhtauteen ja eheyttämiseen, vaikka se tämän lisäksi usein sisälsikin häpäisemisen elementtejä. Nämä siirtyivät enenevässä määrin maallisen oikeuden repertuaariin, kun häpeä- ja kunniarangaistukset kehittivät omaksi järjestelmäkseen 1400-luvun lopulta alkaen. Nämä maallisen oikeuden langettamat rangaistukset tähtäsivät leimaamiseen ja kunnian vahingoittamiseen. Näin häpeä- ja kunniarangaistukset korostivat rajaa yhteisön kunniallisuuden ja rikollisen sekä rikoksen häpeän välillä. (Lidman 2008, 101–105; Schwerhoff 1991, 123–125; ks. myös Salonen 2009.)

Ajatus häpäisevästä rangaistuksesta on tunnettu monissa kulttuuri-
piireissä, vaikka toteutustapojen paikallinen vaihtelevuus onkin suuri. Kyseessä ei siis missään tapauksessa ole eurooppalaisen keskiajan keksintö, ja varsinainen häpeä- ja kunniarangaistuksien huippukausi koettiin vasta 1600-luvulla. Tätä edelsi 1500-lukua leimaava maallisen ylimystön kurinpidon ankaroituminen, joka näkyi julkisten rangaistuksien merkityksen kasvuna. Sellaiset rikkeet, joita ennen oli katsottu läpi sormien tai jotka olivat kuuluneet etupäässä kirkolle, kuten siveettömyys, juoppous, jumalanpilkka ja kiroilu, tulivat nyt maalliseen tuomiovaltaan. Näistä langetettiin etupäässä häpäiseviä sanktioita. (Lidman 2008, 121, 227, 382–383; Schwerhoff 1991, 177, 362–363.)

Rikoksien ja rangaistuksien muodot

Bajjerin herttuakunnassa alkoholin ongelmakäyttö oli 1500-luvulta alkaen yksi merkittävimmistä julkiseen häpäisemiseen johtaneista rikosryhmistä. Juopumus sinänsä ei ollut rikos, mutta yleisen käsityksen mukaan siitä seurasi jumalanpilkkaa, tappoja, siveettömyyttä ja muuta vaarallista. (Lidman 2008, 215–219; Schreiner & Schwerhoff 1995b, 18–20; Pauli 1924, 155.) Nämä ajatukset elivät edelleen 1800-luvun raittiusliikkeiden propagandassa, vaikka yhteiskunnan toimenpiteet muuttuivatkin vähitellen enemmän hoitaviksi kuin rankaiseviksi. Niistä muistuttavat myös sharia-tuomiot, joilla joissakin islamilaisissa maissa määrätään vasten kieltoa alkoholia nauttineet nuoret miehet julkiseen raipparangaistukseen.

1500- ja 1600-lukujen taitteen Münchenin raadin pöytäkirjoissa puhutaan juoppouden yhteydessä ”hillittömästä yöllisestä hoilaamisesta”, kaikenlaisesta ”mekastamisesta” ja muusta ”siveettömästä menosta kaduilla”. Tällaiseen syyllistyneet henkilöt oli toimitettava välittömästi ”narrinkoppiin” (*Narrenhaus*) tai kaupunginvankilaan, jotta he selvittäisivät päänsä ennen oikeuden eteen tulemistaan. Narrinkoppi oli eräänlainen juoppoputka, ja sellainen löytyi useimmista ajan kaupungeista, ainakin Manner-Euroopassa. Käytännössä se tarkoitti selliä tai häkkiä, jonka aukoista ohikulkijat saattoivat töllistellä ”narrimaisesti” käyttäytynyttä henkilöä. Saattoipa sinne joutua muistakin syistä, mutta useimmiten alkoholilla oli osuutta asiaan. (Lidman 2008, 167–170; StadtA: SG 919 [1511], fol. 10r; RP 228 [1613], fol. 129v–130r.)

Miesten haitalliseen juoppouteen pyrittiin vaikuttamaan myös kielämällä alkoholinkäyttö kokonaan tai osittain. Rajoitukset nautittavien juomien tai sallittujen juomatilanteiden suhteen sulki mieheltä monet sosiaalisen elämän ovet ja tekivät hänestä helposti naurunalaisen. Münchenissä oli lisäksi tapana kirjoittaa alkoholin suurkuluttajien nimet ”juoppotauluun”, joka riippui julkisella paikalla. Naisten rangaikseminen juoppoudesta oli harvinaista. (Lidman 2008, 162–164, 249–268; StadtA: RP 224 [1609], fol. 50r, 88r, 95v, 101r, 141v–142r, 161r, 163r; ks. myös Roper 1999, 56–57.)

Julkisen rangaistuksen kannalta toisen merkittävän rikosryhmän muodostivat solvaukset ja kunnialoukkaukset, kuten jumalanpilkka, ki-

roilu, pilkkalaulut, pilkkakirjeiden tai häpäisevien piirrosten levittäminen ja rivot eleet. Tämä rikosryhmä havainnollistaa erityisen hyvin sitä, miten kunnian tahriintumista ja häpeää pelättiin. Rangaistukset vaihtelivat teon vakavuuden mukaan suuresti; jumalanpilkasta seurasi jopa kuolema, kirkon edessä seisominen jumalanpalveluksen aikaan, karkotus tai häpeäpaalussa ruoskiminen, mutta solvauksesta saattoi selvitä anteeksipyyntöillä. (Lidman 2008, 228–248; ks. myös Schwerhoff 1991, 270–272; Fuchs 1999, 46–48, 55, 102–105, 119–120; Schreiner & Schwerhoff 1995b, 12; Bourdieu 1976, 26–27, 33–34; Rublack 1999, 2.)

Lisäksi erilaiset ja vakavuudeltaan vaihtelevat seksuaali- ja siveysrikkokset olivat tekoja, joista tyypillisesti seurasi julkinen nöyryyttäminen. Tyypillinen rangaistus oli jonkinlainen näytteille asettaminen, esimerkiksi kirkon edessä seisottaminen. Tällöin tuomittu saattoi joutua pitämään kädessään vitsakimppua ja kynttilää tai pukeutumaan hevosen jouhista kudottuun, karkeaan katumuspaitaan. Rituaali on perua keskiajan kirkollisesta rangaistuskäytännöstä, jossa katumus ja anteeksianto muodostivat keskeiset elementit. Maallisissa rangaistuksissa korostui kuitenkin teon ja sanktion häpeällisyys. (Lidman 2008, 165–167; Pauli 1924, 25–26; ks. myös Salonen 2009, 222–241; Burghartz 1999; Stras-ser 2004.)

Keskellä toria tai raatihuoneen edessä seisottaminen oli kirkollisen rangaistusmuodon maallinen versio. Tuolloin tuomittu kiinnitettiin esimerkiksi kaularaudalla tai muulla kahleella seinään tai pylvääseen ja asetettiin näytteille. Tähän johtivat mitä erilaisimmat rikokset, kun taas kirkon edessä seisottaminen koski lähinnä sellaisia tekoja, jotka ennen olivat kuuluneet kirkkokuriin, kuten aviorikos ja jumalanpilkka. Julkinen seisottaminen kesti yleensä muutamia tunteja kolmena peräkkäisenä sunnuntai- tai pyhäpäivänä, joiden välillä tuomittu odotti vankilassa. (Lidman 2008, 170–172, 325; StadtA: RP 211 [1596], fol. 5v; RP 215/1 [1600], fol. 109r.)

”Synninkivi” (*Lasterstein*) tunnettiin monissa Euroopan kaupunki-oikeuksissa riitaisten naisten rangaistuksena jo 1100-luvulta lähtien. Myöhäiskeskiajalla sen käyttö väheni ja siitä tuli tyypillinen rangaistus siveysrikkomuksista. Tuomittu seisoi häpeäpaalussa tai häntä kuljetettiin katuja pitkin, niin että hän joutui kannattelemaan käsillään kau-



1500-luvulla pystytetty häpeähäkki Slovakian Levocassa. Häkissä seisottaminen vastasi ankaruudeltaan müncheniläistä kaularautaa ja torilla seisottamista. Kuva: Heli Lidman.

laansa kahlittua kiveä. Tämä 15–25 kilon painoinen kivi saattoi olla ovaali tai pyöreä, joskus se oli muotoiltu ihmiskasvojen tai koiran näköiseksi. Synninkiven kantamista seurasi usein, mutta ei välttämättä karkotus. (Lidman 2008, 172–175; Döpler 1693, 744–745; StadtA: SG 893 [1591]; RP 219 [1604], fol. 18r, 19r; SG 893 [1608]; SG 893; SG MP 866/10 [1616/1617], fol. 79r, 80v.)

Edellä kuvattujen kaltaisiin sanktioihin liittyi yleensä myös niin kutsuttu rikoksen kuuluttaminen; tehty teko kuvailtiin ja tuomio luettiin ääneen yleisön edessä. Nämä rituaalit muistuvat mieleen lukiessa oman aikamme poliitikkojen seksiskandaaleista. Jutun paljastuttua ovat käytöstään pyytäneet julkisesti anteeksi esimerkiksi Yhdysvaltojen presidentti Bill Clinton 1990-luvulla ja New Yorkin kuvernööri Eliot Spizer vuonna 2008.

Uuden ajan alun Euroopassa juoppouden, solvausten ja siveettömyyden rinnalla myös epämääräinen ”epäilyttävien henkilöiden” joukko



Yksinkertainen synninkivi Rothenburg ob der Tauberin rikosmuseon kokoelmista. Kuva: Satu Lidman.

kytkeytyi jatkuvasti häpäiseviin rangaistuksiin. Kerjäläiset, kiertelevät musikantit, romanit sekä vaeltelevat rihkamakauppiaat ja palkkasotilaat joutuivat karkotetuiksi ja sitä ennen usein julkisesti häväistyiksi. Varsinaisen syyte saattoi olla nimellinen tai koskea vaikkapa jonkin tulipalon aiheuttamaa ”yleistä tuhopolttoepäilyä”, jonka kohteeksi nämä ryhmät joutuivat. Köyhyyteen ja juurettomuuteen rinnastettiin yleisellä tasolla monia kielteisiä ominaisuuksia, kuten petokset, väkivalta, epäkristillisuus, siveetön elämäntapa sekä rikollisuus ja ylipäättään kaikenlainen huono käytös. Tältä joukolta ei näin ollen yleensä odotettukaan muunlaista käytöstä. (Lidman 2008, 278–304; Hergemöller 1994, 2–15, 42, 45–46; Irsigler & Lassotta 2001; Lidman 2005b; Döpler 1693, 865.)

Viime vuosina globaali kärsimys on näyttäytynyt Euroopan kaduilta rukousasennossa kerjäävien romanialaisten muodossa. Vanhat kaiut muukalaisten vahingollisuudesta, epärehellisyydestä ja häikäilemättömyydestä elävät edelleen heitä koskevassa keskustelussa, ja osa argumenteista onkin kuin suoraan 1500-luvun Euroopasta. Kuten tuolloin, ei maasta poistaminen edelleenkään ole katkaissut köyhyyden kierrettä tai tehnyt ongelmia näkymättömiksi. Häpeän näkökulmasta lienee syytä miettiä, onko tällainen ”kerjäläisyys” enemmän hyvinvoivien vai huono-osaisten häpeää.

Siinä missä yhteiskunnan osattomat uuden ajan alussa karkotettiin luvattomina kerjäläisinä, voitiin epärehellisiä kaupunkilaisia rankaista muurien sisäpuolella. Yksi mielenkiintoisimmista nöyryyttävistä rangaistusmuodoista oli keskiajallakin tunnettu, mutta harvinainen ”leipurinkaste” (*Bäckerschnelle*). Se tarkoitti rangaistusta, jossa asiakkaitaan esimerkiksi väärillä mitoilla pettänyt leipuri tiputettiin erityisen, tätä tarkoitusta varten tehdyn laitteen avulla veteen tai lantaan. Sieltä hänen oli nöyryytettyä itse rämmitävä ylös muiden katsellessa. (Lidman 2008, 176–178; Döpler 1693, 748–749, 832–833; Pauli 1924, 25–26; Schreiner & Schwerhoff 1995b, 1; StadtA: RP 219 [1604], fol. 108v–109r; RP 231 [1616], fol. 72v.)

Rangaistusmuotoa, jossa yhdistyivät vapauden rajoittaminen, julkinen nöyryytys ja usein myös yhteiskunnalle hyödyllinen työpalvelus, kutsuttiin 1500-luvulla usein ”raudoiksi”. Tuomitun oli kuljettava kahleissa yleensä 2–4 viikkoa, joskus kuukausia. Lievimässä muodossaan

pakkotyössä oli kyse symbolisesta tai kevyestä työstä, kuten katujen la-
kaisemisesta, jolloin ensisijainen tarkoitus oli julkinen häpäiseminen ja
varoittava esimerkki. Ankarimmillaan tuomitut pantiin raskaaseen työ-
hön esimerkiksi linnoituksilla. Koska rangaistuksen vakavuusaste ja to-
teuttamistavat vaihtelivat suuresti, olivat myös teot tuomioiden taus-
talla monenlaisia, kuten alkoholin väärinkäyttö, luvaton kerjääminen,
solvaukset, pahoinpitelyt sekä vakavat siveysrikokset. (Lidman 2008,
179–185; Döpler 1693, 747; StadtA: RP 223 [1608], fol. 79r; RP 224
[1609], fol. 123r; RP 225 [1610], fol. 60r; RP 227 [1612], fol. 134r–
134v; RP 228 [1613], fol. 85r, 205r, 255v.)

Kaikki edellä mainitut sanktiot pitkäkestoista ja raskasta pakkotyötä
sekä loppuelämän kestävästä karkotusta lukuun ottamatta voidaan luoki-
tella häpeärangaistuksiksi. Niiden jälkeen elämä yhteiskunnan jäsenenä
oli juridisesti mahdollista. Julkisen nöyryyttämisen sosiaaliset seurauk-



Lähihistoriassa häpeällisen seisottamisen ja pilkkakyltin perinteestä muistuttaa esimer-
kiksi tämä Neuvostomiehityksen aikaisessa Latviassa käytössä ollut koulurangaistus
(Latvijas Nacionālais vēstures muzejs; Latvian kansallismuseo, Riika). Taulussa lukee:
”Puhuin tänään latviaa.” Kuva: Satu Lidman.

set sen sijaan vaihtelivat tapauskohtaisesti ja jättivät niukasti jälkiä oikeushistorialliseen lähdeaineistoon. Häpeärangaistuksien muoto ja ankaruus vaihtelivat tapauskohtaisesti ja alueittain, mutta yhteistä niille oli nöyryytyksen rajoittuminen vaikutukseltaan lievään tai ainakin ajan mittaan yhteisön muistissa lientyvään häpeään.

Kunniarangaistuksista parhaiten tunnettu on epäilemättä häpeäpaalu, johon voitiin tuomita vakavista rikoksista, kuten varkaudesta, ryöstöstä tai aviorikoksesta. Se saattoi olla puinen tai kivinen pylvä, pelkkä koroke torilla tai raatihuoneen seinään rakennettu parveke, johon kiinnitettynä tuomittu vietti muutaman tunnin kerrallaan markkina- tai pyhäpäivinä. Varkaudesta tuomitun ympärille voitiin asetella varastetuja esineitä, kuten Münchenissä vuonna 1600, kun kanavarkaan kaulaan ripustettiin tämän varastamat linnut. Myös raipparangaistus suoritettiin yleensä häpeäpaalussa. Usein paaluun kiinnitettiin kyltti, jossa kerrottiin tehdystä rikoksesta, ja siinä seisottamisen jälkeen tuomittu karkotettiin, jolloin hänen mahdollisuutensa palata kunniallisen yhteiskunnan jäseneksi olivat käytännössä olemattomat. (Lidman 2008, 187–214; Schwerhoff 1991, 140–141; Rublack 1999, 78; Dülmen 1988, 71–75; Döpler 1693, 749, 823–825; StadtA: RP 215/1 [1600], Fol. 229 v–230 r.)

Häpäiseminen ei toimi

Uskonpuhdistuksen jälkeinen Eurooppa toivoi julkisen rangaistuksen vakauttavan yhteiskuntaa ja ennaltaehkäisevän rikoksia varoittavan esimerkin kautta: yksilö häpäistiin yhteisen edun nimissä. Ankaruuden lisäksi tuon ajan lainsäädäntö yhdistetään kuitenkin myös tehotomuuteen, eikä suotta. Tuomitut palasivat yhä uudelleen samasta tai samankaltaisesta rikoksesta syytettynä oikeuden eteen, oli heitä siten rankaistu miten ankarasti hyvänsä. Eräänkin 29-vuotiaan, ”toivotoman kevytmielisen ja parantumattomasti siveettömän naisen” rikosrekisteriin oli viiden vuoden aikana kertynyt seuraava tuomioiden ketju: viisi kertaa häpeällinen kulkeminen kahleissa, viisi kertaa karkotus, kaksi kertaa julkinen ruoskinta ja polttomerkinä poskien läpi. (Lidman 2008, 379–384; StadtA: SG MP 866/7 [1610/1611], fol. 244r; SG MP

866/8 [1612–1614], fol. 29r–29v; RP 228 [1613], fol. 186r; RP 231 [1616], fol. 145r; RP 231 [1616], fol. 145r.)

Esivalta vastasi syntyneisiin yhteiskunnallisiin ongelmiin ja levottomuuksiin julkisilla ja ruumiillisilla rangaistuksilla, mutta ne eivät rauhoittaneet tilannetta kuin näennäisesti. Mahdottomat moraalivaatimukset ja voimistuva kriminalisointi itse asiassa tuottivat uutta rikollisuutta, vaikka ihmisten käyttäytyminen tuskin muuttui huonommaksi. Toisaalta tuomiot olivat käytännössä huomattavasti lievempiä, kuin mihin laki olisi antanut mahdollisuudet. (Lidman 2008, 368, 379–384; Burghartz 1999, 286–287; Österberg & Lindström 1988, 122–125.) Ankaruuden ja tehottomuuden noidankehää alettiin vähitellen purkaa kehittämällä työlaitoksia 1600-luvun mittaan. Perinteisesti aateliset ja muut ”kunnialliset” henkilöt olivat säästyneet häpeällisiltä rangaistuksilta ja kidutukselta juuri kunniansa ansiosta, mutta valistus toi mukanaan orastavan ajatuksen rangaistuksen demokraattisuudesta: sen tulisi vastata tekoa, ei tekijän sosiaalista asemaa.

1700-luvun lopulla osa Euroopan sivistyneistöä alkoi kääntyä rikoslain ”barbaarisia” käytänteitä vastaan, mutta muutoksen tie moderniin rangaistuskulttuuriin oli pitkä. Oikeusjärjestelmät eivät ole yhteiskunnasta irrallisia ”viranomaissysteemejä”, vaan ne ovat sidoksissa yhteiskunnan asenne- ja arvomaailmaan. Niinpä valtiollisella tasolla hyväksytty ja tuettu häpäiseminen selittyy vallitsevalla käsityksellä kunniaista ja ihmisarvosta. Vaikka rikosoikeudellisesti perustellusta julkisesta nöyryyttämisestä on länsimaissa sittemmin luovuttu, pidetään rikosseuraamusjärjestelmien yhtenä heikkoutena edelleen leimaavuutta, joka torpedoi sosiaalisen integraation ja vaikeuttaa kaidalla tiellä pysymistä. (Keskisarja 2008, 144–145; Braithwaite 1989; Laine 2007; Beccaria 1998.)

Nykyään YK:n kansalaisoikeuksia ja poliittisia oikeuksia koskevan kansainvälisen yleissopimuksen 10. artiklan 3. kohta määrää: ”Vankeinhoitojärjestelmän on suotava vangeille sellainen kohtelu, jonka olenaisena tarkoituksena on heidän parantamisensa sekä heidän yhteiskunnallisen asemansa palauttaminen.” On havaittu, että leimaamisen välttäminen ja vankien omien tunteiden käsitteleminen sekä sitä kautta asosiaaliseen käytökseen johtaneiden ongelmien kohtaaminen auttavat parhaiten luopumaan rikollisesta elämäntavasta. Voiko häpeällä siis

enää olla roolia modernissa rangaistusjärjestelmässä? Australialainen kriminologi John Braithwaite (1989) on sitä mieltä, että häpeä voi toimia rakentavasti, mikäli se kohdistetaan tekoon, ei tekijään.

Viitteet

¹ Tämän artikkelin uuden ajan alun Eurooppaa koskevien osioiden pohjalla on oikeus- ja rikoshistorian tutkimusalaan sijoittuva väitöskirjani (*Zum Spektakel und Abscheu* 2008), joka käsittelee häpeän ja kunnian merkityksiä 1500- ja 1600-lukujen taitteen rangaistusjärjestelmässä, esimerkkinä Baijerin herttuakunnan hallinto- ja residenssikaupunki München. Väitöstutkimus keskittyy analysoimaan paikallista rangaistustodellisuutta häpäisemisen näkökulmasta ja luokittelemaan käytetyt julkiset rangaistukset niiden häpeällisyyden mukaan. Pääasiallinen lähdemateriaali koostuu toimeenpanevan maallisen paikallistuomioistuimen kuulustelupöytäkirjoista, Baijerin yleisistä laeista, säädöksistä ja herttuallisista käskyistä sekä oikeusfilosofisesta aikalaiskirjallisuudesta ja käytösoppaista. Laajemmin häpeäntunnetta, häpeänkokemuksia ja häpäisemistä tarkastellaan vuonna 2011 ilmestyneessä tietokirjassa *Häpeä!* (Lidman 2011), jota varten historiallista näkökulmaa täydennettiin myös nykysuomalaisten haastatteluilla.

² Eräs viimeisimmistä esimerkeistä on sudanilaisen ihmisoikeuspuolustajan Lubna Ahmed al-Husseinin oikeusprosessi, jossa häntä syytettiin housujen käyttämisestä julkisella paikalla sekä tästä seuranneesta raipparangaistuksesta kieltäytymisestä (Al-Hussein 2010). Huomiota on herättänyt myös somalialaisen Waris Dirien omaelämäkerta *Aavikon kukka* (1999), jossa kuvataan tyttöjen ympärileikkausperinnettä seurauksineen.

³ Yleisesti hyväksytyistä normeista poikkeavan äitiyden häpeää teollistuvassa Suomessa ja 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla käsittelee laajasti kirjassaan mm. Ilpo Helén (1997). Samat asenteet ja kokemukset au-lasten äitiydestä 1960-luvulla tulivat esille myös tutkimustani (2011) varten tehdyissä haastatteluissa.

⁴ Modernin miehen ja maskuliinisuuden kipukohdista sekä häpeän ja kunnian merkityksissä nykyajassa ks. Juha Siltalan psykohistoriallinen tutkimus *Miehen kunnia* (1994).

⁵ Kunnian ja häpeän jännitteistä eristysisesti naiseen kohdistuvien siveysvaatimusten suhteen sekä kunniaväkivallasta katso esim. Welchman & Hossain 2005; Tauro & van Dijken 2009; Härkönen 2004; Ala-Lipasti 2009.

⁶ Patriarkaalisien hierarkian, tiukkojen siveysvaatimusten ja yhteisön asettaman seksuaalimoraalin aiheuttamista paineista nyky-Somaliassa ks. Ayaan Hirsi Alin feministinen pamfletti *Neitsythäkki* (2005). Hirsi Ali korostaa voimakkaasti, että ongelmassa on kyse heimoperinteistä, ei islamista uskontona.

⁷ Ks. viite 5.

⁸ Yksi väitöstutkimukseni keskeisistä pyrkimyksistä oli tuoda terminologista selkeyttä varhaismodernin julkisen rangaistuksen tutkimukseen. Saksalainen tutkimus käyttää käsitteitä *Schandstrafe* ja *Ehrenstrafe* harhaanjohtavasti limittäin, vaikka ne eivät ole synonyymeja. Suomeksi taas on totuttu puhumaan vain häpeärangaistuksista. Näiden kahden rangaistuskategorian erottaminen toisistaan on kuitenkin tärkeää, joten suomenkielisissä artikkeleissani olen ottanut käyttöön suorat käännökset: *häpeärangaistus* (*Schandstrafe*) ja *kunnianrangaistus* (*Ehrenstrafe*).

Lähteet

Aalto, Seppo. 1996. *Kirkko ja kruunu siveellisyyden vartioina. Seksuaalirikollisuus, esivalta ja yhteisö Porvoon kiblakunnassa 1621–1700*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Aboud-Zeid, Ahmed. 1965. Honour and Shame among the Bedouins of Egypt. Teoksessa *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, toim. J. G. Peristiany, 243–260. The Nature of Human Society Series. London: Weidenfeld & Nicolson.

Ala-Lipasti, Raija. 2009. *Kunniaväkivalta*. Toim. Anneli Bauters. Vaasa: Akrmmedia.

Al-Hussein, Lubna Ahmed. 2010. *40 raipaniskua. Tositarina nyky-Sudanista*. Käänt. Aura Sevón. Helsinki: Minerva. [Ilmestyi alun perin 2009]

Baroja, Julio Caro. 1965. Honour and Shame: a Historical Account of Several Conflicts. Teoksessa *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, toim. J. G. Peristiany, 79–138. London: Weidenfeld and Nicolson.

Beccaria, Cesare. 1998. *Rikoksesta ja rangaistuksesta*. Käänt. Kai Heikkilä. Vankeinhoidon koulutuskeskuksen julkaisuja 8/98. Helsinki: Edita. [Ilmestyi alun perin 1776]

Bourdieu, Pierre. 1976. *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Käänt. Cordula Pialoux & Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Ilmestyi alun perin 1972]

Braithwaite, John. 1989. *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burghartz, Susanna. 1995. Geschlecht Körper Ehre. Überlegungen zur weiblichen Ehre in der frühen Neuzeit am Beispiel der Basler Ehegerichtsprotokolle. Teoksessa

Verletzte Ehre. Ehrenkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit, toim. Klaus Schreiner & Gerd Schwerhoff, 214–234. Köln: Böhlau.

———. 1999. *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*. Paderborn: Schöningh.

Dedekind, Friedrich. 1882. *De morum simplicitate. Grobianus. Von groben sitten vnd unhöflichen geberden*. Näköispainos sarjassa Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, No. 34 und 35. [Ilmestyi alun perin 1551]

Dinges, Martin. 1995. Die Ehre als Thema der historischen Anthropologie. Bemerkungen zur Wissenschaftsgeschichte und zur Konzeptualisierung. Teoksessa *Verletzte Ehre. Ehrenkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, toim. Klaus Schreiner & Gerd Schwerhoff, 29–62. Köln: Böhlau.

Dirie, Waris. 1999. *Aavikon kukka*. Käänt. Riitta Toivanen. Helsinki: WSOY. [Ilmestyi alun perin 1998]

Dülmen, Richard van. 1988. *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der Frühen Neuzeit*. München: Beck.

Döpler, Jakob. 1693. *Theatrum poenarum, suppliciorum et executionum criminalium oder Schauplatz der Leibes- und Lebensstrafen*. Sondershausen.

Foucault, Michel. 1976. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Käänt. Walter Seitter. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Ilmestyi alun perin 1975]

Fuchs, Ralf-Peter. 1999. *Um die Ehre. Westfälische Beleidigungsprozesse vor dem Reichskammergericht 1525–1805*. Paderborn: Schöningh.

Groebner, Valentin. 1995. Das Gesicht wahren. Abgeschnittene Nasen, abgeschnittene Ehre in der spätmittelalterlichen Stadt. Teoksessa *Verletzte Ehre. Ehrenkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, toim. Klaus Schreiner & Gerd Schwerhoff, 361–380. Köln: Böhlau.

Helén, Ilpo. 1997. *Aidin elämän politiikka. Naissukupuolisuus, valta ja itsesuhde Suomessa 1880-luvulta 1960-luvulle*. Helsinki: Gaudeamus.

Hergemöller, Bernd-Ulrich. 1994. Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Wege und Ziele der Forschung. Teoksessa *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch*, toim. Bernd-Ulrich Hergemöller, 1–55. Warendorf: Fahlbusch.

Hirsi Ali, Ayaan. 2005. *Neitsyhäkki. Islam, nainen ja fundamentalismi*. Keuruu: Otava. [Ilmestyi alun perin 2004]

Härkönen, Kirsti. 2004. *Kunniallisen naisen taakka. Raportti seksuaalisesta väkivallasta Turkissa*. Helsinki: Like.

Irsigler, Franz & Lassotta, Arnold. 2001. *Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Außenseiter in einer mittelalterlichen Stadt*. München: DTV.

Isotalo, Anu. 2006. Somalitytöt ja seksuaalisuuden kulttuuriset merkitykset. Teoksessa *Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*, toim. Taina Kinnunen & Anne Puuronen, 109–126. Helsinki: Gaudeamus.

Keskisarja, Teemu. 2008. *Suomen ainoa sarjamurhaaja. Juhani Adaminpojan rikos ja rangaistus*. Jyväskylä: Atena Kustannus.

Laine, Matti. 2007. *Kriminologia ja rankaisun sosiologia*. Jyväskylä: Tietosanoma.

Lidman, Satu. 2005a. The Importance of Honour: Differences Based on Having or Losing Honour in Early Modern German Society and Law. Teoksessa *Practices of Inclusion and Exclusion in Premodern Culture*, toim. Eva Johanna Holmberg & Tom Linkinen, 201–228. Cultural History – Kulttuurihistoria 5. Turku: k&h, Turun yliopisto.

———. 2005b. Kerjääminen ja kaupustelu kielletty! Syrjinnästä ja syrjäytymisestä Baijerin herttuakunnassa 1500-luvulla. *Historiallinen aikakauskirja* 3: 298–307.

———. 2008. *Zum Spektakel und Abscheu. Schand- und Ehrenstrafen als Mittel öffentlicher Disziplinierung in München um 1600*, toim. Wolfgang Schild. Strafrecht und Rechtsphilosophie in Geschichte und Gegenwart. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

———. 2009. Kunnia ja siveys. Yhteisöllisten konfliktien ja häpeän pelon historiallisuudesta. Teoksessa *Kunnia konfliktina. Näkökulmia ilmiön tunnistamiseen ja ennaltaehkäisyyn*, toim. Tanja Tauro & Marjo van Dijken, 116–133. Helsinki: Mannerheimin Lastensuojeluliitto.

———. 2011. *Häpeä! Nöyryyttämisen ja häpeämisen jäljillä*. Porvoo: Atena.

Nowosadtko, Jutta. 1995. Umstrittene Standesgrenzen: Ehre und Unehrlichkeit der bayerischen Schergen. Teoksessa *Verletzte Ehre. Ehrenkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, toim. Klaus Schreiner & Gerd Schwerhoff, 166–182. Köln: Böhlau.

Pauli, Johannes. 1924. *Schimpf und Ernst*. Näköispainos sarjassa Alte Erzähler, toim. Johannes Bolte. Berlin: Herbert Stubenrauch. [Ilmestyi alun perin 1924]

Peristiany, John G., toim. 1965. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Pernerer, Andreas. 1544. *Von straff unnd Peen aller unnd yeder Malefitz handlungen*. Ingolstadt.

Pitt-Rivers, Julian. 1965. Honour and Social Status. Teoksessa *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, toim. J. G. Peristiany, 19–78. The Nature of Human Society Series. London: Weidenfeld and Nicolson.

Rotterdam, Erasmus von. 1521. *Ein nutzliche underwisung eines Christlichen fürsten wol zu regieren*. Zürich.

———. 1563. *De civilitate morum puerilium. Höfische und züchtige Sitten*.

Roper, Lyndal. 1999. *Das Fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation*. Frankfurt a. M. & New York: Campus.

Rublack, Ulinka. 1995. Anschläge auf die Ehre. Schmähschriften und -zeichen in der städtischen Kultur des Ancien Régime. Teoksessa *Verletzte Ehre. Ehrenkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, toim. Klaus Schreiner & Gerd Schwerhoff, 381–412. Köln: Böhlau.

———. 1999. *The Crimes of Women in Early Modern Germany*. Oxford: Clarendon Press.

Salonen, Kirsi. 2009. *Synti ja sovitus, rikos ja rangaistus. Suomalaisten rikkomuksista keskiajalla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Sauer, Abraham. 1579. *Straffbüchlein von Abraham Sauer*. Frankfurt am Main.

Schreiner, Klaus & Schwerhoff, Gerd, toim. 1995. *Verletzte Ehre. Ehrenkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Köln: Böhlau.

———. 1995. Verletzte Ehre. Überlegungen zu einem Forschungskonzept. Teoksessa *Verletzte Ehre. Ehrenkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, toim. Klaus Schreiner & Gerd Schwerhoff, 1–28. Köln: Böhlau.

Schwerhoff, Gerd. 1991. *Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt*. Bonn: Bouvier.

———. 1992. Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft. Umriss einer historischen Kriminalitätsforschung. *Zeitschrift für historische Forschung* 19: 385–414.

Siltala, Juha. 1994. *Miehen kunnia. Modernin miehen taistelu häpeää vastaan*. Helsinki: Otava.

Strasser, Ulrike. 1999. Vom Fall der Ehre zum Fall der Leichtfertigkeit. Geschlechtsspezifische Aspekte der Konfessionalisierung am Beispiel Münchner Eheversprechens- und Alimentationsklagen (1592–1649). Teoksessa *Konfessionalisierung und Region*, toim. Peer Frieß & Rolf Kießling, 227–246. Konstanz: UVK.

———. 2004. *State of Virginity: Gender, Religion and Politics in an Early Modern Catholic State*. Social History, Popular Culture, and Politics in Germany. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Tauro, Tanja & van Dijken, Marjo, toim. 2009. *Kunnia konfliktina. Näkökulmia ilmiön tunnistamiseen ja ennaltaehkäisyyn*. Helsinki: Mannerheimin Lastensuojeluliitto.

Welchman, Lynn & Hossain, Sara, toim. 2005. *"Honour": Crimes, Paradigms, and Violence against Women*. London & New York: Spinifex Press.

Österberg, Eva & Lindström, Dag. 1988. *Crime and Social Control in Medieval and Early Modern Swedish Towns*. Studia Historica Upsaliensia 152. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Arkistolähteet Münchenin kaupunginarkistossa (Stadtarchiv München)

StadtA: SG 919 [1511], Stadtgericht.

StadtA: RP 211 [1596], Ratsprotokolle.

StadtA: BR 60 B 14 [1598], Bürgermeister und Rat.

StadtA: SG 893 [1591], Stadtgericht.

StadtA: RP 215/1 [1600], Ratsprotokolle.

StadtA: RP 215/2 [1600], Ratsprotokolle.

StadtA: RP 219 [1604], Ratsprotokolle.

StadtA: RP 223 [1608], Ratsprotokolle.

StadtA: RP 224 [1609], Ratsprotokolle.

StadtA: RP 225 [1610], Ratsprotokolle.

StadtA: RP 227 [1612], Ratsprotokolle.

StadtA: SG 893 [1608], Stadtgericht.

StadtA: SG MP 866/7 [1610/1611], Stadtgericht.

StadtA: SG MP 866/8 [1612–1614], Stadtgericht.

StadtA: RP 228 [1613], Ratsprotokolle.

StadtA: RP 231 [1616], Ratsprotokolle.

StadtA: SG MP 866/10 [1616/1617], Stadtgericht.

Pyhä häpeä

Häpeä uskonnollisena tunteena

Häpeään hylkäävä Jumala

Erään kerran menin hänen [ystäväni] kanssaan seuroihin, ja siellä rukoiltiin puolestani. Mutta en kokenut mitään tunteita ja silloin ajattelin, että olen niin huono, ja paha, ettei edes Jumala halua minua. Silloin olin itsemurhan partaalla. Olin todella hyljätty. Näin koin. Ihmiset eivät olleet hyljänneet minua, ei ollut rakkaussurua tms. Mutta sisäisesti olin hyvin yksin. Muistan, kuinka seisoin sillalla ja katsoin veteen ja oli kuin joku olisi sanonut, hyppää tänne, ei sinusta kukaan välitä, ei edes Jumala. (Marianne)

Näin kuvaa omaa jumalasuhdettaan eräs väitöskirjatutkimukseni aineiston naiskirjoittajista. Tutkimusaineistoni¹ koostuu lähes kolmestasadasta kirjeestä, joissa eri-ikäiset suomalaiset naiset ja miehet kertovat uskonnollisuuteen ja seksuaalisuuteen liittyvistä häpeän ja syyllisyyden kokemuksista. Aineiston äärellä ei voi välttyä ajatukselta, että protestanttisessa kristinuskossa ihmisen suhde Jumalaan on ennen kaikkea tunnesuhde: Jumalaa kaivataan ja rakastetaan, mutta yhtä lailla Jumalan edessä koetaan pelkoa, syyllisyyttä ja häpeää.

Perinteisesti ihmisen itseymmärrystä suhteessa Jumalaan on kristillisessä perinteessä hahmotettu synnin ja syyllisyydentunteen avulla. Ihmisen väärin tekoihin liittyvä syyllisyys on saanut merkityksensä esimerkiksi erilaisissa kirkollisissa käytänteissä, kuten synnintunnustuksessa sekä syntien anteeksijulistamisessa. (Kettunen 2001, 127–128.) Häpeästä on kuitenkin viimeisen parinkymmenen vuoden aikana muo-

dostunut tärkeä teologinen teema. Etenkin protestanttisen teologian sisällä on viime vuosina enemmän ja enemmän korostettu sitä, ettei ihmisen keskeinen uskonnollinen kysymys suhteessa pyhään välttämättä ole vääristä teoista koettu syyllisyys, vaan kokemus itsestä kelpaamattomana, unohdettuna ja torjuttuna. (Esim. Capps 1993; Pattison 2000; Ketunen 2001.)

Mutta millainen uskonnollinen ja teologinen tunne häpeä on? Psykoanalyttisesta perinteestä käsin häpeää tarkastelevat Pentti Ikonen ja Eero Rechartt (1994, 130–133, 138) määrittävät häpeäntunteen reaktion epäonnistuneen vastavuoroisuuden tavoittamiseen. Koemme häpeän intensiivistä mielihapaa, kun tavoiteltu tai jo toteutuneeksi luultu vastavuoroisuuspyrkimys jää syystä tai toisesta toteutumatta. Oman olemuksen paljastuminen vastavuoroisuuteen kelpaamattomaksi on hallitsematon kokemus, joka pakottaa ihmisen pakenemaan ja etsimään suojaa. Tämän vuoksi häpeävä voi toivoa olevansa näkymätön tai vajoavansa maan alle. Niin ikään psykoanalyttikko Malcolm Pines (1992, 7) kuvaa, kuinka ihminen on häpeän hetkellä avuton, sillä tunne kohdistuu siihen, mitä yksilö pohjimmiltaan on. Häpeä likaa ja asettaa samalla kyseenalaiseksi koko yksilön olemuksen kelpaavuuden. Häpeän alainen ei kelpaa oman eikä toisen halun kohteeksi.

Jumalasuhteessa koetun häpeän peruskokemus voidaan nähdä Raamatun syntiinlankeemuksesta (1. Moos. 3), jossa hyvän ja pahan tiedon puusta maistaneet ensimmäiset ihmiset yrittivät turhaan piiloutua Jumalalta ennen kuin he tulevat karkotetuksi paratiisista. Juuri jumalasuhteessa koettu torjunta ja hyläytyksi tuleminen määrittävät uskonnollista häpeää. Sietämättömimmillään kokemus omasta huonoudesta ja pahuudesta lienee silloin, kun ihminen pyrkii Jumalan yhteyteen, mutta jää vaille hyväksyvää vastavuoroisuutta. Jumalan poissaolo, tyhjyyden ja täydellisen yksinäisyyden tunne ovat uskonnollista häpeää puhtaimmillaan.

Teologisissa hahmotelmissa häpeä on nähty jälkimodernin, suurten kertomusten ulkopuolelle pudonneen (narsistisen) ihmisen perusongelmana, jota tulisi kristillisen sielunhoidon keinoin helpottaa. Häpeä on ymmärretty ennen kaikkea yksilön uskonnollista elämää ja jumalasuhdetta haittaavana negatiivisena emotiona, josta ehjän jumalasuhteen saavuttamiseksi tulee pyrkiä eroon (esim. Pattison 2000, 221; Ket-

tunen 2001, 128). Tällaista käsitystä häpeän luonteesta voi kritisoida kuitenkin samoin perustein kuin paljoa muutakin viime vuosikymmenten tunnetutkimusta. Muiden muassa Ullaliina Lehtinen (1998, 11–12, 49) ja Sara Ahmed (2004, 8–9) ovat kritisoineet tapaa, jolla psykologinen ja filosofinen tutkimus ovat hahmottaneet tunteet yksilön ”omina”, mielensisäisinä ja privaatteina ilmiöinä. Lehtinen ja Ahmed korostavat, että tunteita tulisi tarkastella ennen kaikkea vallan näkökulmasta. Lehtisen (1998, 48–49) mukaan häpeän tunteessa on kyse sisäistetystä ulkoisesta auktoriteetista, joka juurruttaa yksilöt erilaisten valtahierarkioiden sisään. Ahmed (2004, 3–4, 106–108, 194–195) puolestaan näkee, että tunteilla on keskeinen rooli sosiaalisten hierarkioiden ja subjektien rakentumisessa. Tunteet ovat hänen mukaansa eräänlainen performatiivinen merkkijärjestelmä, jonka kautta yhden puhtautta luodaan ja ylläpidetään tekemällä toisista (yksilöistä tai ihmisryhmistä) inhottavia, vältettäviä tai vaarallisia objekteja. Esimerkiksi heteroseksuaalista ”puhtautta” voidaan Ahmedin mukaan ylläpitää leimaamalla siitä poikkeavat yksilöt häpeällisiksi.

Lehtisen ja Ahmedin näkemykset tarjoavat hedelmällisen tarkastelunäkökulman uskonnollisiin tunteisiin, erityisesti häpeään. Kelpaamattomuuden kokemus pyhän edessä ei ole vain yksilön elämää haittaava negatiivinen tunne, vaan se kielii samalla erilaisista valtahierarkioista. Näin häpeä rakentaa erityistä uskonnollista subjektuutta, jossa yksilön itseyttä ja toimintamahdollisuudet määrittyvät toisin kuin perinteisessä, syyllisyyden kautta määrittäneessä uskonnollisuudessa.

Ahmedin näkemys nostaa erityisesti esiin sen, kuinka häpeä tuottaa lähtökohtaisesti kohteensa. Ahmedin näkökulmasta tarkasteltuna häpeän sukupuolittuneisuus – esimerkiksi naisten miehiä suurempi häpeällisyys (ks. Lewis 1981, 98; Tangney & Dearing 2002, 154) – ei niinkään kerro naissukupuoleen kohdistuvasta repressoivasta vallasta, vaan pikemminkin niistä kulttuurisista mekanismeista, joissa naissukupuolta rakennetaan häpeän avulla. Tällaisesta häpeän vallasta kertonee osaltaan myös se, että aineistoni kirjoittajista valtaosa on naisia.

Tarkastelen tässä artikkelissa aineistoni naiskirjoittajien kokemuksia uskonnollisesta häpeästä. Tarkastelen ensin, kuinka uskonnollinen häpeä tunnekokemuksena kytkeytyy kirkollisen normisuhteen historiallisiin muutoksiin. Sen jälkeen tarkastelen, millaisia muotoja uskonnolli-

nen häpeä saa ja kuinka häpeän dynamiikka – kysymys olemuksellisesta kelpaavuudesta jumalasuhteessa – liittyy naissukupuolen rakentumiseen. Toisin sanoen kysyn, millaiseksi aineistoni naiskirjoittajat hahmottavat itsensä suhteessa pyhään ja millä lailla häpeäntunne määrittää muun muassa heidän toimintamahdollisuuksiaan maailmassa. En pyri aineistokatkelmien avulla yleistettävissä olevaan esitykseen uskonnollisen häpeän luonteesta, vaan keskityn lähinnä esimerkinomaisesti kuvaamaan sen merkitystä sukupuolen rakentumisessa.

Syällisyyden teologiasta häpeän teologiaan

Häpeän ominaisroolia uskonnollisena tunteena voi hahmottaa tarkastelemalla sitä suhteessa kristinuskossa perinteisesti korostettuun syällisyydentunteeseen. Otan lähtökohdaksi ajatuksen siitä, että uskonnollisina tunteina syällisyys ja häpeä problematisoivat yksilön suhteen pyhään. Syällisyys ja häpeä uhkaavat – tai vähintäänkin saavat yksilön epäilemään – hyväksyvän jumalasuhteen jatkuvuutta. Syällisyydentunne paljastaa yksilön rikkoneen Jumalan tahtoa vastaan, ja tunne voi vaatia yksilöä toimimaan jumalasuhteen palauttamiseksi ennalleen: katumaan, tunnustamaan syntinsä tai hyvittämään väärät tekonsa. Häpeässä jumalasuhdetta sen sijaan uhkaa yksilön olemuksellinen kelpaamattomuus, jota ei millään kyetä hyvittämään.²

Syällisyyden ja häpeän tunteilla on oma historiansa. Brittiläinen teologi Stephen Pattison (2000, 243–245) on huomauttanut, että syällisyyden ja synnin korostamista ei tule ymmärtää muuttumattomana tai perustavanlaatuisena kristillisenä dogmina, vaan syällisyyden korostaminen on muun muassa tukenut kirkollisen vallan käytänteitä. Yksittäisen kristityn syällisyys tai syntisyys olikin ensimmäisten vuosisatojen kristillisyydessä vielä suhteellisen hahmottomaton ja jopa toissijainen teema. Kirkkoisien – erityisesti Augustinuksen – opetus perisynnistä, klassisten sovitusteorioiden kehittyminen sekä myöhäiskeskiajalla juurtunut vaatimus jokaisen täysi-ikäisen kristityn vuosittain tapahtuvasta ripittäytymisestä muotoilivat hiljalleen ”synnintekijästä” läntisen kristillisyyden keskeisimmän hahmon ja syällisyydestä tärkeimmän ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta määrittävän tunteen, jota kristillinen kirk-

ko paradoksaalisesti pyrki sekä helpottamaan että ylläpitämään. (Delumeau 1990, 196–197, 246–248, 296–297; Pattison 2000, 247.)

Michel Foucault'n (1988, 40–41, 44–46) mukaan erilaiset kristilliset käytännöt loivat aivan erityisen sisäisyyden kokemuksen, jonka keskeiseksi elementiksi nousi velvoite tietää ja tunnustaa totuus omasta itsestä. Sielun salaisuuksien tunnustaminen muille oli edellytys synneistä puhdistumiselle ja pelastumiselle. (Ks. myös Alhanen 2007, 176–177.) Erityisesti myöhäiskeskiajalla voimistuneet kirkolliset tunnustus-, katumus- ja synninpäästökäytännöt muokkasivat ja synnyttivät yksilön kokemusta itsestä syntisenä. Samalla synnin kautta rakentunut itsesuhde edellytti yksilöltä jatkuvaa omien ajatusten, tekojen ja halujen tarkkailua. (Foucault 1998, 47; Delumeau 1990, 1–4.)

Syällisyyttä korostavaa sisäisyyden tuntoa voidaan pitää erityisen paimenvallan muodon aikaansaannoksena ja syällisyyttä tämän vallanmuodon funktiona. Tunnustuskäytännöt, kirkollinen tuomiovalta ja ihmisten arkielämän synnillisten piirteiden tarkkailu olivat esimerkiksi Suomessa voimissaan aina 1800-luvulle saakka. Vielä senkin jälkeen kirkollinen normisuhde kohdistui yksittäisten ihmisten oikeisiin ja väriin tekoihin. Janne Kivivuoren (1999, 26–29) mukaan 1800-luvun lopulta lähtien tuomiovaltansa menettänyt Suomen evankelisluterilainen kirkko pyrki oikeuttamaan olemassaolonsa muun muassa kansan siveellisyyden takaajana. Vasta 1960-luvulla yhteiskunnan moniarvoistuminen sai kirkon ottamaan etäisyyttä tarkkailevaan ja rankaisevaan Jumalaan. Saarnaamisen rooli väheni samalla kun yksilöön kohdistuvan keskustelun ja ymmärtävän työn merkitys lisääntyi.

Onko häpeä uskonnollisena tunteena seurausta kirkollisen paimenvallan muutoksesta? Näin on mahdollista ajatella ainakin Anthony Giddensin klassisen analyysin pohjalta. Giddens (1991, 4–9, 80–83, 153) näkee, että häpeä on myöhäismodernin länsimaisen ihmisen olemista ja itseymmärrystä ensisijaisesti määrittävä tunnekokemus. Giddensin mukaan yksilön suhdetta yhtenäiskulttuurin selkeään moraalikoodistoon sekä traditioihin määritti syällisyyden tunne; kyse oli yksilön selkeästi oikeiksi ja vääriksi nimetyistä teoista ja niiden sovittamisesta. Monitulkintainen sosiaalinen maailma sen sijaan altistaa häpeälle, sillä ulkoisten mittapuiden sijaan yksilön arvo määrittyy hänen olemuksestaan ja henkilökohtaisista elämänvalinnoistaan käsin.³

Moni häpeää tarkastellut teologi näkee Giddensin tavoin, että uskonnollisen häpeän taustalla on ennen kaikkea monitulkintainen jälkimoderni kulttuuri. Esimerkiksi yhdysvaltalainen pastoraaliteologi Donald Capps (1993, 4–33) esittää, että perinteinen kristillinen synnin käsite tulisi määritellä uudelleen, sillä jälkimodernin ajan ihmistä määrittää syyllisyyden sijaan häpeä ja siihen läheisesti liittyvä narsistinen persoonallisuus.

Olisi kuitenkin syytä kiinnittää tarkempaa huomiota siihen, kuinka uskonnolliset tunnekokemukset ovat lähtökohtaisesti kytköksissä kirkolliseen normisuhteeseen. Sen sijaan, että puhuttaisiin ”aikamme häpeästä kärsivistä ihmisistä” (ks. Kettunen 2001, 136), tulisi analysoida tarkemmin sitä, kuinka yksilön suhde pyhään on kytkeytynyt kirkollisen vallan mekanismeihin, sekä sitä, kuinka häpeän tunteeseen kytkeytynyt valta asettaa yksilöitä erilaisiin järjestyksiin ja säätelee heidän mahdollisuuksiaan toimia. Vaikka tässä yhteydessä ei olekaan mahdollista tarkastella lähemmin syyllisyyden ja häpeän tunteiden muodonmuutoksia uskonnollisina tunteina tai niiden kytköksiä kirkollisen normisuhteen muutoksiin, lähdän liikkeelle olettamuksesta, että kirkon paimenvalta sekä yksilön tasolla koetut uskonnolliset tunteet ovat kytkeytyneet toisiinsa ja että uusi, keskustelua ja ymmärtävää asennetta korostava kirkollinen normisuhde on puolestaan pohjustanut uskonnollisen subjektiviteetin muotoa, jossa yksilö asettuu suhteessa pyhään nimenomaan häpeän dynamiikan kautta.

Tulkintani mukaan tämä kulttuurinen muutos näkyy myös aineistosani: monien kirjoittajien kokemusta Jumalasta leimaa muutos, jossa aikaisemmin tarkkailevana ja rankaisevana koetusta Jumalasta pyritään kohti hyväksyvää ja ymmärtävää Jumalaa. Tulkitsen ilmiön uskonnollisen subjektiviteetin muutokseksi, eli toisin sanoen muutokseksi siinä tavassa, jolla ihminen ajattelee itsestään suhteessa erilaisiin normikokoelmiin. Michel Foucault (1987, 10–11) kuvaa, kuinka ihminen rakentaa itseään moraaliseksi subjektiksi erilaisten tapojen ja tekniikoiden – niin kutsuttujen *itsekäytäntöjen* – kautta. Itsekäytännöt ovat Foucault’n mukaan kulttuurisia malleja, jotka ohjaavat tapaa, jolla yksilö ajattelee itsestään: yksilö esimerkiksi tunnistaa – tai kieltäytyy tunnistamasta – itsensä mielipuoleksi aina suhteessa ”hulluutta” määritteleviin valtainstansseihin. (Ks. myös Alhanen 2007, 156–157.)

Ajattelen, että itsekäytännöt näkyvät myös uskonnollisen ajattelun ja kokemisen alueella: yksilö ymmärtää itsensä – tulee omaksi itsekseen – suhteessa pyhään aina kulttuurissa vaikuttavien käytäntöjen puitteissa. Esimerkiksi 1950-luvulla lapsuutensa eläneelle naiskirjoittajalle Jumala näyttäytyi uskonnollisen lastenlehden kautta aluksi tarkkailevana ja rankaisevana ”kiltteyspoliisina”:

Se [lehti] koostui opettavaisista tarinoista, jotka oli laadittu kaikki saman mallin mukaan: lapsi teki tai ajatteli jotain kiellettyä, joutui omantunnontuskiin ja tunnusti syntinsä Jumalalle. – – Ainakin minun kohdallani tämä kiltteyskasvatus saavutti tarkoituksensa ja sai aikaan pysyvän ahdistuksen ja syyllisyydentunteen. Ymmärsin myös, että Jumala on kiinnostunut vain moraalisisista suorituksistani ja synnintunnostani, jonka piti olla sitä suurempi, mitä enemmän Häntä halusin miellyttää. Kertomukset muokkasivat tunne-elämää nykynäkökulmasta arveluttavaan suuntaan opettamalla, että Jumala on sitä tyytyväisempi, mitä kielteisempi käsitys lapsella itsestään on. (Else)

Kirjoittajan myöhempää elämää leimaa kuitenkin etäisyydenotto rankaisevaan ja tarkkailevaan Jumalaan. Armollista ja rakastavaa Jumalaa kirjoittaja pyrkii etsimään muun muassa sielunhoidolliseen kirjallisuuteen tukeutuen, kuitenkin tuloksetta:

Kirjat ja muut julkaisut olivat silloinkin tärkein matkakumppanini. Raamatusta ei ollut apua, siellä tuntui yhä puhuvan aivan erilainen Jumala kuin sielunhoitokirjallisuudessa. Elämäni avartui ja vapautui, mutta jumalasuhteeni jäi varautuneeksi ja ristiriitaiseksi. Tunnen syyllisyyttä siitä, että en voi kokea Jumalan armoa ja rakkautta. – – Tunnen seuraavani Kristusta – – avuttomalla ja epävarmalla tavalla – – Kaukana, nähden vain hänen selkänsä, saamatta häntä kiinni, vaikka kuinka kiirehtisin. Olen myös kahtia jakautunut suhteessani Jumalaan. Toinen puoli epäilee, voiko olla olemassa mitään muuta Jumalaa kuin ehkä se sokea äiti, joka syö lapsensa kohta näiden synnyttyä. Toinen puoli pitää tyy kristillisessä maailmanselityksessä, rukoilee, haluaa uskoa, noudattaa kristillistä elämäntapaa, uskoo saaneensa rukousvastauksia, odottaa Jumalan läsnäolon välitöntä kokemista. (Else)

Kirjoittajan jumalasuhdetta on käynyt määrittämään häpeäntunteelle ominainen dynamiikka: hän kaipaa hyväksyvää ja vastaanottavaa Jumalaa hylkäävän ja kaukaisen Jumalan tilalle. Hyvän jumalasuhteen kriteeriksi muodostuu läsnäolon, rakkauden ja armollisuuden kokeminen. Kuitenkin kirjoittaja kokee olevansa epävarma ja avuton ”Kristuksen seuraaja”, joka jää vaille ”Jumalan läsnäolon välitöntä kokemista”. Samoin hän kokee olevansa kaukana Jumalasta ”nähdessä vain hänen selkänsä”. Kirjoittajan kertomuksessa hahmottuukin jumalakuvan muutos, jossa käsitys tarkkailevasta ja rankaisevasta Jumalasta muuttuu hiljalleen kaipaavaksi rakastavaa ja läsnä olevaa Jumalaa kohtaan.

Kohteensa luova uskonnollinen häpeä

Psykologisissa ja filosofisissa tunneteorioissa tunteita tarkastellaan yleisesti yksilön sisäisinä mielentiloina. Tunteet nähdään yksilön ”omaisuutena”, joita hän ilmaisee, kehittää ja käyttää hyödykseen eri tavoin. Brittiläinen queer-tutkija Sara Ahmed (2004, 8–9) nimittää tällaista ajattelua ”sisältä ulospäin” -malliksi. Sen mukaan tunteet muotoutuvat yksilön mielessä, josta ne kohdistuvat erilaisiin mielen ulkopuolisiin objekteihin. Ajatus tunteista yksilön omaisuutena sisältää samalla käsitteellisen eronteon tunteen ja kokijasubjektin välillä. Perinteisiin tunneteorioihin sisältyy näin oletus eräänlaisesta muuttumattomasta, sukupuolettomasta ja historiattomasta ”modernista subjektista” (ks. Pulkkinen 1998, 209–211), joka muodostaa omiin tunteisiinsa erityisen suhteen esimerkiksi hyviä tunteita kehittämällä (esimerkiksi niin kutsuttu ”tunneäly”) ja huonoja tunteita välttämällä. Näin tunteet ikään kuin ympäröivät puhdasta kokijasubjektia.

Häpeän tunteen kohdalla tällainen ajattelutapa näkyy esimerkiksi selälaisissa selfhelp-oppaissa, jotka korostavat häpeästä vapautumisen merkitystä yksilön hyvinvoinnille (ks. esim. Malinen 2003). Samoin monet feministisistä näkökulmista häpeää ja siihen liittyvää valtaa tarkastelevat teoreetikot olettavat häpeän tunteen taakse vallasta potentiaalisesti vapaan, alkuperäisen (nais)subjektin. Esimerkiksi häpeään liittyvää valtaa teoretisoinut filosofi Agnes Heller (1985, 40) näkee, että yksilö asettuu vallan alaiseksi oppiessaan häpeämään: mitä enemmän häpeä on

sisäistetty, sitä vähemmän ulkoista pakkoa tarvitsee käyttää. Lopulta häpeävä voi kokea oman tilansa jopa oikeutetuksi. Heller tulkitsee häpeän ensisijaisesti tukahduttavana tunteena, joka pakottaa yksilön osaksi vallitsevaa valtahierarkiaa. Näin häpeä koskettaa eniten niitä, jotka uhkaavat olemassaolollaan hegemonista valta-asetelmaa.

Sara Ahmed (2004, 4, 8–12) on pyrkinyt hajottamaan subjektin ja tunteiden ongelmallista kytköstä tulkitsemalla tunteet eräänlaisina vuorovaikutussuhteiden efekteinä. Ahmedin mukaan tunteiden luonnetta tarkastellessa ei tulisi kysyä ”mitä tunteet ovat?” vaan pikemminkin ”mitä tunteet tekevät?”. Ahmedin mukaan on virhe palauttaa tunteet kohteen tai kokijan sisäisiksi ominaisuuksiksi. Sen sijaan tunteet tulisi nähdä sosiaalisina ja kulttuurisina käytäntöinä, joiden kautta subjektit, sosiaaliset rakenteet sekä rajanvedot esimerkiksi ”meidän” ja ”muiden” välille muotoutuvat ja pidetään yllä.

Ahmedin näkemys selventää sitä, miksi tunnesuhde Jumalaan voi vaihdella niin paljon ajasta, paikasta, kokijasta ja kulttuurisesta tilanteesta riippuen. Tunnekokemus syntyy Ahmedin (2004, 8–12) mukaan aina osana tiettyä kulttuurisen merkityksenannon historiaa. Tunteen kokijalla ja kohteella on näin erityinen, kulttuurisissa käytänteissä elävä kohtaamisten historia, jonka kautta esimerkiksi Jumala koetaan hyväksyvänä, hylkäävänä tai tuomitsevana.

Ahmedin (2004, 44–46, 87–94) mukaan tunteet tarttuvat ja ”takerutuvat” (*stick*) niin, että tunnekohte voi saada merkityksensä toiselta, sille likeiselta kohteelta. Näin tunteet eivät sitoudu tiettyihin kohteisiin tai subjekteihin pysyvästi, vaan muotoutuvat, muuntuvat ja vahvistuvat merkitysten ja tunnekohteiden kiertokulun (*circulation*) efekteinä. Häpeä voi esimerkiksi synnyttää kokemuksen omasta itsestä inhottavana, saastaisena tai likaisena. Tällöin itseen kohdistuva inhon tunne ikään kuin lainaa voimansa muilta kulttuurissa inhottaviksi koetuilta kohteilta. Tämä ehkä selventää osaltaan sitä, miksi juuri naiset kirjoittavat niin paljon häpeästä: koska länsimaisessa kulttuurissa naissukupuolta ja -ruumista on tuotettu juuri saastaisena ja pelottavana abjektina, voi häpeäkokemus ja siitä irroutautuminen olla naiselle monin verroin vaikeampaa kuin miehelle.

Tunteiden kiertokulku synnyttää Ahmedin (2004, 3–4) mukaan samalla sosiaalista ja psyykkistä todellisuutta. Tunteet luovat ja muokkaavat subjekteja itseen ja toisiin kohdistuvien emotionaalisten orientoitumisten kautta. Tunteet määrittävät ja rajaavat subjektin toimintamahdollisuuksia, tilaa ja esimerkiksi subjektien välistä fyysistä etäisyyttä. Ahmedin tarjoamasta näkökulmasta tarkasteltuna esimerkiksi naisten miehiä suurempi alttius häpeälle ei niinkään kerro naisia repressoivasta patriarkaalisesta vallasta (vrt. Lehtinen 1998, 4–5), vaan siitä, kuinka naissubjektit ovat lähtökohtaisesti rakentuneet tietyn emotionaalisen merkityksenannon historian myötä.

Ahmedin näkemys avaa uuden näkökulman uskonnollisten tunteiden tarkasteluun. Muun tunnetutkimuksen tavoin perinteinen uskonnonfilosofinen tunnekeskustelu on keskittynyt tarkastelemaan uskonnollisia tunteita yksilön sisäisinä, psykologisina tiloina (ks. esim. Järveläinen 2000). Samoin häpeää tarkastelleet teologit ovat hahmottaneet häpeän yksilön (hengellistä) elämää häiritseväksi tunteena, jota kristillisen sielunhoidon keinoin tulisi pyrkiä poistamaan. Subjektin rakentumisen näkökulmasta uskonnollisessa häpeässä ei kuitenkaan ole kyse yksilöpatologisesta oireesta vaan tilanteesta, jossa kelpaamattomaksi koettu minuu suljetaan jumalasuhteen ulkopuolelle. Näin pyhän kategoria kytkeytyy kiinteästi erilaisten sosiaalisten jakojen ja hierarkioiden ylläpitoon. Samalla rakentuu aivan tietynlainen uskonnollinen subjekti, jonka itesuhdetta ja toimintamahdollisuuksia määrittää häpeäntunne.

Yksilön jumalasuhdetta tulisikin tarkastella historiallisesti rakentuneena ilmiönä, joka ei – Michel Foucault’n genealogisesta näkökulmasta tarkasteltuna – poikkea hulluuden tai seksuaalisuuden kaltaisista kokemuksista, vaan pikemminkin rakentuu aina suhteessa erilaisiin tiedon- ja vallankäytäntöihin (ks. Davidson 2001, 31). Jumalan edessä koettu häpeä saa voimansa esimerkiksi erilaisista naissukupuolta (emotionaalisesti) määrittävistä yhteisöllisistä ja kulttuurisista ideoista, kuten seuraavien kirjoittajien kokemuksissa:

Illalla sängyssä iltarukoukseen ryhtyessäni yhtäkkiä aivan kuin jysähti ajatuksiini: Jumala on hyljännyt minut! Se oli kammottavin kokemus, mitä minulla on ollut elämäni aikana. Vaikka olisin itkenyt ja rukoillut tai mitä ajatellut, tuo ajatus jyskytti mielessäni. Hakeuduin sielunhoita-

jan luo, mutta hän ei saanut minua vakuuttuneeksi Jumalan rakkaudesta. – – HIRVEÄ syyllisyys jäyti mieltäni: *Minun tekojeni*(!) (= elokuvat ja tupakka) *takia* Jumala hylkäsi minut. (Virpi)

[S]e uskonnollinen kasvatus, jonka kotona sain, tiukkaan körttiläisyyden peruihin olevan. Jumala näkee kaiken, ei hiuskarvakaan tipahda päästäsi etteikö Jumala huomaa. Ja tämä silloin kun en ollut mieliksi. Siis Jumala näkee kuinka paha ja huono olet – ja sitten tuomitsee. Äänenlausumaton, mutta selkeästi annettu ymmärtää. Kaiken huipuna oli uskovainen kirjeenvaihtokaverini, jolle hädässäni tein tunnustukseni – – siitä, miten en osaa olla hyvä ja uskovaisten mittapuiden mukainen, kuuntelen rokkia, en kerro kaikkea, siis annan valkoisia valheita jne. Vastaukseksi sain, ettei minunlaiseni kanssa voi olla enää kirjeenvaihdossa, minä olen pettänyt hänetkin valehtelemalla olevani parempi kuin olen. Seuraavana yönä muistan miten löin jonkun portin sydämeeni kiinni ja olin varma, etten minä voi olla Jumalan pyytämien tavoitteiden mittainen, hylkäsin Jumalan koska en voinut olla kyllin hyvä hänelle. (Kukka)

Paikalleen asettava häpeä

Kahden edellisen kirjoittajan kokemuksista voidaan lukea, kuinka häpeä toimii yksilöitä paikalleen asettavana voimana uskonnollisissa yhteisöissä. Aineistokatkelmissa tupakointi, elokuvat ja rock-musiikin kuuntelu hahmottuvat synteinä, jotka sulkevat naiskirjoittajat hyväksyvän jumalasuhteen ulkopuolelle. Syyllisyydestä koettu häpeä lamaanuttaa heidän toimintamahdollisuutensa, sillä jumalasuhteen katkaaminen tuntuu lopulliselta (”vaikka olisin kuinka itkennyt ja rukoillut tai mitä ajatellut”), eikä sen korjaamiseksi ole tehtävissä mitään. Tällainen häpeäkokemus on lähellä Ullaliina Lehtisen (1998, 46–48) määritelmää alistetun häpeästä (*underdog shame*), joka lamauttaa yksilön toimintakyvyn köyhdyttäen hänet samalla psykologisesti. Lehtisen mukaan alistetun häpeä varmistaa yksilön identifioitumisen alempiarvoisena suhteessa toisiin ihmisiin niin, että oma kelpaamattomuuden tunne voi lopulta tuntua jopa oikeutetulta. Tätä kautta häpeäntunne tukee olemassa olevia sosiaalisia valtasuhteita – ennen kaikkea patriarkaattia.

Pyhään kytkeytyvä alistetun häpeä rakentaa naissubjektuutta. Ullalinaan Lehtisen häpeämääritelmää hyödyntäen Suvi Ronkainen (1999, 135, 144–146) kuvaa, kuinka alistetun häpeä saa parisuhdeväkivallan kohteeksi joutuneet naiset kantamaan itse vastuuta tapahtuneesta. Ronkaisen mukaan tämä johtuu pohjimmiltaan naisten toiseudesta ja määrittelyvallan puutteesta: koska naisuus on miehisen määrittelyvallan tulosta, naisella ei ole muuta mahdollisuutta kuin kokea häpeää itseensä kohdistuneesta väkivallasta.

Alistetun häpeän kautta naisuutta määrittävät uskonnolliset ihanteet ja velvollisuudet heijastuvat seuraavan kirjoittajan kokemuksessa. Eriytyisen huomionarvoista on, kuinka kirjoittajan kokemus omasta epäonnistumisesta naisena kytkeytyy hänen jumalasuhteeseensa:

Parisuhteemme oli hyvin vaikea. Meillä oli loppujen lopuksi kummallakin vaikeuksia oman seksuaalisuuden kanssa, joka sai ikäviäkin muotoja suhteessamme, vallankäyttöä ja alistamista. Ajattelin silloin, että tätä tämä avioelämä on. Tämä on sitä ”ristin” kantamista. Jostain kummasta syystä, mitä vaikeammaksi suhteemme muuttui sitä etäämmälle Jumalasta jouduin. Taisin piiloutua Jumalalta. Minua hävetti taas. Olin epäonnistunut naisena, mutta ennen kaikkea kristittynä. – – Tässä elämäni vaiheessa olen ollut varmaan kaikista etäämmällä Jumalasta. En juuriakaan tohtinut asettua Hänen kasvojen eteen. (Miisa)

Naisen ”ristinä” on vastuu parisuhteen onnistumisesta, ja siinä epäonnistuminen tuottaa häpeää Jumalan edessä ja vie ihmisen yhä kauemmaksi Jumalasta. Tätä kautta pyhän kategoria kytkeytyy patriarkaalisen valtahierarkian ylläpitoon: parisuhteessa epäonnistumisen vuoksi koettu kelpaamattomuus ja häpeä suhteessa Jumalaan varmistaa – jopa *pyhittää* – sukupuolten välisen valta-asetelman. (Ks. Lehtinen 1998, 4–5.) Myös silloin, kun jumalasuhteet lohduttaa tai valaa uskoa tulevaisuuteen, se voi rakentaa parisuhteesta vastuuta kantavaa naissubjektia:

Nyt kun mieheni torjui, hylkäsi minut toisen naisen takia... tunnen todella itseni nollaksi, kuin koko ihmisyyteni olisi riistetty – ei itseisarvoa???? Alkuun halusin piiloutua ihmisiltä kokonaan, myös lapsiltani halusin piilottaa koko asian, häpesin tilaani niin hirveästi Jumalankin edessä. -- Ammattiauttajilla kävin alkuun, mutta vain yksin Jumala on

pystynyt auttamaan syvällisesti ja antamaan toivoa tulevaisuuteeni, Hänelle voin kertoa kaikki huoleni ja murheeni ja odottaa Hänen antamiinsa lupauksiin vastauksia uskossa että kerran perheemme on vielä ehjänä palveleva häntä. (Irmeli)

Vaikka jumalasuhte näyttäytyy kirjoittajien kokemuksissa lohdutusta ja tukea antavana, on veteen piirretty viiva, missä siunauksellinen suhde Jumalaan muuttuu sietämätöntä elämäntilannetta ylläpitäväksi, yksilön toimintakyvyn lamaanuttavaksi, yksilöä vastuullistavaksi ja vai-entavaksi valtasuhteeksi. Parisuhteen jatkuvuudesta vastuuta kantava nainen ei voi muuta kuin jatkaa yrittämistä – väsymisestä ja epäilystä huolimatta:

Olen joskus loppuun väsynyt tällaiseen elämään. Mietin, onko mitään mieltä riippua tällaisessa liitossa. Olen kuitenkin nämä vuodet kestänyt ja jaksanut yksin Jeesuksen voimassa luottaen siihen, että Jumala on meidän liittomme siunannut. Hän hoitaa myös sen kestämyänkin. Nykyään meinaa epäily hiipii sydämeen, koska tämä sairastaminen on vienyt voimani masennuksen ja uupumuksen kokemiseen asti. (Olivia)

Olivian ja Irmelin kokema häpeä Jumalan edessä muistuttaa uhriuttavaa valtasuhdetta, jossa väkivallan kohteeksi joutuva sosiaalistuu väkivallan arkiseen olemassaoloon elämässään, ja vakuuttuu jopa sen tarpeellisuu-desta. Uhriuttava valta tuottaa tapahtumien ympärille salaisuuden, jota häpeän tunne vahvistaa: väkivalta pysyy piilossa ja määrittää uhrin liik-kumatilaa ja olemassaolon rajoja. (Ks. Laitinen 2004, 114–118.)

Rajoittava ja vapauttava häpeä

Tarkastelen lopuksi vielä lyhyesti sitä, kuinka uskonnollinen häpeä mää-rittää naiskirjoittajien toimijuutta. Toisin sanoen kysyn, kuinka uskon-nollinen häpeä vaikeuttaa tai helpottaa kirjoittajien kykyä elää oman elämänsä subjektina. Tarkastelen myös sitä, kuinka kirjoittajat ovat aset-tuneet poikkiteloin tarjottujen kulttuuristen mallien ja normalisoivan vallankäytön suhteen, ja näin eräällä tavalla antaneet omalle vapaudel-leen muodon. (Ks. Alhanen 2007, 158–159.)

Oman elämän elämisen vaikeus suhteessa uskontoon kärjistyy monien kirjoittajien kokemuksissa erityisesti seksuaalisuuden kohdalla. Juutalais-kristillisessä traditiossa repressoiva ja normalisoiva valta on kohdistunut ennen kaikkea naisten seksuaalisuuteen (Nenola 1992, 362–363; Koivunen 1995, 40). Ei siis ihme, että juuri kysymys ”omasta seksuaalisuudesta” problematisoi monille aineistoni kirjoittajille uskonnollisen elämän ja jumalasuhteen. Vaikka häpeä Jumalan edessä ei olisikaan lamaannuttanut yksilön toimintakykyä, eronteko häpeän kautta ylläpidetyistä normeista on äärimmäisen vaikeaa, ja se tapahtuu usein väkivalloin. Pentti Ikonen ja Eero Rechartt (1994, 131) kuvaavat, kuinka häpeää välttävä ihminen voi käyttäytyä häpeämättömästi tai piittaamattomasti. Koska naisten seksuaalisuutta säätelevä normisto on läpitunkeva, siitä erottautuminen voi joidenkin kohdalla tarkoittaa vain normiston ja samalla Jumalan totaalista hylkäämistä. Piittaamaton asenne Jumalaa kohtaan kieliikin siitä vaikeudesta, jolla oma elämä ja oma seksuaalisuus on joskus haltuun otettavissa:

[Avioeron jälkeen ja uuden suhteen alussa] aioin katkaista kaikki suhteet ystäviin jopa Jumalaankin ja Jeesukseen. En tarvitse heitä, alan tässä oman elämäni, niin luulin. Ennen muuttoa lähdimme kaverini kanssa etelään. Pääsiäinen oli tulossa. Siellä vaan juhlittiin ja nautittiin toinen toisistamme. Pääsiäinen oli toisarvoinen asia, minullekin uskovalle. Siellä vapauduin täysin. Tuntui, että uusi nuoruus tuli. (Hilma)

Jo aiemmin nostin esiin, kuinka häpeän kautta määrittyvä jumalasuhte voi toimia patriarkaalista valtahierarkiaa tukevana, naissubjektia vastuullistavana ja vaientavana valtasuhteena. Häpeän dynamiikalle pohjaava jumalasuhte voi kuitenkin toimia myös vastarinnan paikkana, joka tarjoaa eletävän elämän mahdollisuuden silloin, kun ympärillä oleva uskonnollinen yhteisö tuomitsee ja hylkää:

Uskovaisen äidin lapsena olin aina erilainen. En käynyt maallisissa discoissa ja tansseissa jne. Siinä hiipi mieleen, vaikka armoa korostettiin, että olen piirun verran muita parempi. Vähän niin kuin lähempänä Jumalaa. Mutta tämä [avioliiton ulkopuolinen] raskaus ja se häpeä ja syyllisyys, mikä siitä seurasi, ja jota kannan iäti mukani, se on vie-

nyt minut ristin juureen. Minulle ei jäänyt yhtään mitään muuta kuin Jumalan ARMO. Kaikki ihmiset ja yhteisöt tuntuivat hylkäävän, mutta Jumala vaan imi itseensä enempi kiinni. Ja siinä on se voima, jolla jaksan elää. Minulle riittää, että kelpaan Jumalalle. Jumalalle kelpaan, olenhan Hänen tekoaan. Ihmisille kaltaiseni ei ole arvokas, mutta se tunne, että juuri minä olen lapsineni Jumalan ikiomaa perhettä. Meillä on Jumala, joka meitä auttaa ja kuulee meidän pyyntöimme. Ja tieto, että me emme ole vahinkoja. Ihmisille olemme, mutta Jumala ei tee vahinkoja. Jos en uskoisi armahtavaan Jumalaan, en ole varma, mikä olisi mielen-terveyteni tila. (Elisabet)

Armollinen, hyväksyvä ja kannatteleva kokemus Jumalasta asettuu marginaaliin, kirkon virallisten rakenteiden ulkopuolelle. Tämä ei kuitenkaan välttämättä ole negatiivinen asia,⁴ sillä se näyttäisi tarjoavan väylän kohti tyydyttävämpää ja parempaa uskonnollista elämää: Jumala ei syyllistä eikä heitä häpeään niin kuin ihmiset tekevät. Vaikka uskonnollinen elämä privatisoituu, se voi olla jopa uudenlaista, ”radikaalia teologiaa” mahdollistava paikka: omakohtainen suhde Jumalaan mahdollistaa kirkon virallisten normien kyseenalaistamisen ja toisin toistamisen:

Jumalasuhteestani on pudonnut kaikki keikarointi pois. Meillä on Jumalan kanssa sellainen side, että minä saan kaiken anteeksi ja ensin hoidetaan asiat kahden kesken ja sitten joitakin asioita, jos on tarpeen selitellään ympäristötekijöille (muut ihmiset). Jumala ei minua syyllistä. Eikä heitä häpeään. Hän on luonut minustakin seksuaalisen ja yritänkin kasvattaa pientä tytärtäni naiseksi, enkä aio omistaa häntä tai kieltää olemasta myös seksuaalinen ilmestys. Jumala on luonut minuunkin ja minun tyttäreeni myös seksuaalisuuden. (Elisabet)

Uskonnollisen häpeän monet kasvot

Olen nostanut tässä artikkelissa esiin tärkeinä pitämiäni piirteitä häpeästä uskonnollisena tunteena. Ymmärrän häpeän valtaan kytkeytyneenä tunnekokemuksena, joka tuottaa lähtökohtaisesti kokijansa. Oleran myös, että uskonnollisena tunteena häpeä on noussut esiin kirkollisen normisuhteen muutoksen myötä: moniarvoisessa yhteiskunnassa kir-

kollinen valta yksilöön nähden ei enää pohjaa niinkään tarkkailevan ja rankaisevan Jumalan kuvalle, vaan tilalle on noussut käsitys kuuntelevasta ja ymmärtävästä Jumalasta.

Jos syyllisyyteen nojaava valta ilmeni selkeästi määriteltynä synteinä ja niihin liittyvinä sovitustekoina, häpeän valta on kätkeympää ja ”likaisempaa”: jumalasuhteeseen kytkeytyvä häpeä näyttäisi rajaavan naisten toimintamahdollisuuksia hyvin monimutkaisten mekanismien avulla ylläpitäen samalla patriarkaalista valtahierarkiaa. Toisaalta häpeän dynamiikan varaan rakentuvalla uskonnolliselle subjektille avautuu myös vastarinnan paikkoja: esimerkiksi ahdistavana koettu uskonnollinen yhteisö voidaan sulkea yksityisen ja hyväksyvän jumalasuhteen ulkopuolelle.

Uskonnollisia tunteita on teologian sisällä tarkasteltu ikään kuin niiden takaa voitaisiin löytää historiaton, muuttumaton ja sukupuoleton kokijasubjekti. On kuitenkin hyvä huomata, että uskonnollisina tunteina syyllisyys ja häpeä rakentavat aina subjektiviteettia ja että yksilön uskonnollisille tunteille rakentuva itesuhde on historiallisesti kytköksissä erilaisiin paimenvallan muotoihin. Yksilön jumalasuhte muotoutuu näin aina kytköksissä erilaisiin tiedon ja vallan käytäntöihin.

Jumalasuhte kytkeytyy erilaisiin sosiaalisiin ja kulttuurisiin valta-asetelmiin niitä tukien ja ylläpitäen, ja näissä vallanasetelmissä juuri naissubjektit ovat uskonnollisen häpeän silmätikkuna. Tietyissä mielessä perinteistä, syyllisyyteen pohjaavaa itesuhdetta voi pitää yksilön – ja etenkin naissubjektin – näkökulmasta armollisempana: koska synnit ja niihin liittyvät katumus- ja sovitusteot oli määritelty tarkasti, yksilölle jäi mahdollisuuksia vaikuttaa jumalasuhteensa jatkuvuuteen. Häpeään sitoutunut valta on sen sijaan kätkeympää. Pahimmillaan hylkäämisellä uhkaavan Jumalan hahmo uhriuttaa ja lamauttaa – pyhittäen samalla vallitsevan valta-asetelman.

Viitteet

¹ Tutkimusaineistoni on valikoitunut laajemmasta aineistosta, joka koostuu vuonna 2001 Joensuun ja Helsingin yliopistojen yhteisessä häpeä-tutkimusprojektissa kerätyistä noin 350 suomalaisen kirjoittamasta häpeää ja syyllisyyttä käsittelevästä kirjeestä, sekä vuonna 2004 kerätyistä 110 kirjeestä, jotka keskittyvät erityisesti pa-

risuhteeseen, seksuaalisuuteen ja hengelliseen elämään liittyvään häpeään. Väitös-kirjatutkimukseni tarkoituksena on selvittää, kuinka uskonnollisessa kontekstissa koettu häpeä ja syyllisyys rakentavat seksuaalisuutta.

² Syyllisyyden ja häpeän erottelusta ks. esim. Ikonen & Rechartd 1994, 131.

³ Giddensin kritiikistä ks. esim. Blomstedt 1998; Helén 1997, 13–15.

⁴ Stephen Pattison näkee, että häpeäntunne repressoii ja normalisoi yksilöitä tuki-en näin vallitsevaa valtahierarkiaa. Pattisonin mukaan kristillinen moraaliopetus ja kirkon erilaiset käytänteet altistavat häpeälle niitä, jotka eivät koe täyttävänsä kristillisiä normeja. Näin kirkko on osin sulkenut tietyt ihmisryhmät – esimerkiksi seksuaalivähemmistöt ja naissukupuolen – virallisten rakenteidensa ulkopuolelle. (Pattison 2000, 266–267.)

Lähteet

Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Alhanen, Kai. 2007. *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiassa*. Helsinki: Gaudeamus.

Blomstedt, Jan. 1998. Häpeän ja syyllisyyden muodonmuutoksia. *Tiede & Edistys* 23 (3): 221–227.

Capps, Donald. 1993. *The Depleted Self: Sin in a Narcissistic Age*. Minneapolis: Fortress Press.

Davidson, Arnold I. 2001. *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. London: Harvard University Press.

Delumeau, Jean. 1990. *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th–18th Centuries*. Käänt. Eric Nicholson. New York: St. Martin's Press. [Ilmestyi alun perin 1983]

Foucault, Michel. 1987. The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom. Teoksessa *The Final Foucault*, toim. James Bernauer & David Rasmussen, 1–20. Cambridge: The MIT Press.

———. 1988. Technologies of the Self. Teoksessa *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, toim. Luther H. Martin & Huck Gutman & Patrick H. Hutton, 16–49. Amherst: The University of Massachusetts Press.

- . 1998. *Seksuaalisuuden historia I–III. Tiedon tahto, Nautintojen käyttö, Huoli itsestä*. Käänt. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus. [Ilmestyi alun perin 1976, 1984, 1984]
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Helén, Ilpo. 1997. *Äidin elämän politiikka. Naissukupuolisuus, valta ja itesuhde Suomessa 1880-luvulta 1960-luvulle*. Helsinki: Gaudeamus.
- Heller, Agnes. 1985. *The Power of Shame: A Rational Perspective*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ikonen, Pentti & Rechartt, Eero. 1994. *Thanatos, häpeä ja muita tutkielmia*. Helsinki: Nuorisopsykoterapia-säätiö.
- Järveläinen, Petri. 2000. *A Study on Religious Emotions*. Helsinki: Luther-Agricola Society.
- Kettunen, Paavo. 2001. Syällisyys vai hengellinen häpeä? *Teologinen Aikakauskirja* 106: 125–138.
- Kivivuori, Janne. 1999. *Psykokirkko. Psykokulttuuri, uskonto ja moderni yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Koivuonen, Hannele. 1995. *Madonna ja huora*. Helsinki: Otava.
- Laitinen, Merja. 2004. *Häväistyt ruumiit, rikotut mielet. Tutkimus lapsina läheis-suhteissa seksuaalisesti hyväksikäytettyjen naisten ja miesten elämästä*. Tampere: Vastapaino.
- Lehtinen, Ullaliina. 1998. *Underdog Shame: Philosophical Essays on Women's Internationalization of Inferiority*. Göteborg: University of Göteborg.
- Lewis, Helen Block. 1981. *Freud and Modern Psychology 1: The Emotional Basis of Mental Illness*. New York: Plenum Press.
- Malinen, Ben. 2003. *Häpeän monet kasvot*. Helsinki: Kirjapaja.
- Nenola, Aili. 1992. Naisen ja miehen uskonto. Teoksessa *Uskonnot maailmassa, toim.* Juha Pentikäinen & Katja Pentikäinen, 361–371. Helsinki: WSOY.
- Pattison, Stephen. 2000. *Shame: Theory, Therapy and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pines, Malcolm. 1992. Häpeän yleismaailmallisuus. Psykoanalyttinen näkökulma. Käänt. Maarit Arppo. *Psykoterapia* 2–3: 2–12. [Ilmestyi alun perin 1987]
- Pulkkinen, Tuija. 1998. *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.

• Pyhä häpeä

Ronkainen, Suvi. 1999. Subjektius, häpeä ja syyllisyys parisuhdeväkivallan elementteinä. Teoksessa *Tunteiden sosiologia I. Elämyksiä ja läheisyyttä*, toim. Sari Näre, 131–154. Tietolipas 156. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Tangney, June Price & Dearing, Ronda L. 2002. *Shame and Guilt*. New York & London: The Guilford Press.

Häpeä, arki ja ruumiillisuus

Siteet tuntuvat jättimäisiltä vaipoilta, hän tuntee itsensä typeräksi ja kömpelöksi. Side rapisee kun hän liikkuu. *Kaikki* tulee huomaamaan, että hänellä on kuukautiset! Pikkusiskokin on tullut katsomaan jättivaippahirviötä (MT4/2)

Nyt tuntui kummalliselta. Ennen kaikkea tuntui kummalliselta liikkua ympäriinsä paksu vaippa housuissa! Mutta sirkuksen täytyi jatkua. Toivottavasti kukaan ei huomaa mitään. Mutta miksipä huomaisi? Olihan hänellä mekko... Ainoa mitä hän ajatteli, oli että side oli hirvittävän epämukava, ja että oli okei että äiti tiesi kunhan se ei sanoisi mitään isälle. (MT6/2)

Tytön ensimmäiset kuukautiset on tapahtuma, joka on hyvin yksityinen ja samalla ”sosiaalisella” kyllästetty. Kuten yllä olevassa sitaatissa, muisteluaineistossa esiintyy usein tyttö, joka istuu vessanpytyllä yksin ja pohdii ”kaikkia” muita. Usein kuukautisiin liittyy jonkinlainen häpeän pelko. ”Muut”, ympäristö, odotukset ja katseet ovat hämmästyttävän läsnä näissä yksityisissä tiloissa tapahtuvissa muistoissa. Kuukautisten alkamiseen liittyvä epämukavuus ja tunteet kytkeytyvät varmastikin osittain omakohtaiseen kipuun ja hämmennykseen, mutta muistelutyöaineisto kuvaa yllättävän paljon sitä sosiaalista yhteisöä, jonka keskellä tyttö joutuu pohtimaan uutta ruumiillisuuttaan. Ruumis on kaikkea muuta kuin yksityinen asia naisten teinimuistoissa (Aapola 2001). ”Kaikki” näkevät. ”Muut” saattavat nauraa. Toisten mahdolliset katseet ja niiden ajan-kohtaistama häpeän pelko ovat mukana, ja niihin kiinnitetään muistelu-

tarinoissa jopa enemmän huomiota kuin omiin tunteisiin ja ajatuksiin aikuistumisen merkityksistä: ”Sitten hän sai siteen. Se oli inhottavan paksu, ja tuntui hirvittävän näkyvältä.” (MT3/2)

Häpeän uhan alla tyttö pohtii minuuttaan ja suhdettaan omaan ruumiiseensa, mikä tekee kuukautisten alkamisesta mielenkiintoisen sosiaalitieteiden kannalta. Miten minuus rakentuu, kun oma ruumis on yhtäkkiä niin vieras ja sosiaalinen koetaan näin rankasti kontrolloivana, jopa pilkkaavana, usein negatiivisena? Toisessa yllä olevassa sitaatissa muistelija kuitenkin toteaa, että ”sirkuksen täytyi jatkaa”, tässä viitaten pihapiirin lasten sirkusesitykseen, mutta myös teemaan, joka löytyy osasta keräämiäni muistoja: häpeä ja ihmetys evät saa kovinkaan isoa sijaa tytön elämässä, arki jatkuu, eikä muuttuva teiniruumis saa erityisen dramaattista hahmoa. Näissäkin tarinoissa häpeä ja nolous mainitaan kuitenkin usein. Voidaanko tällaisten muistojen kautta ymmärtää jotain yleisempää häpeän tunteen merkityksestä yksilön subjektiviteetin ja sen yhteiskunnallisten ulottuvuuksien rakentumisessa?

Yllä olevat katkelmat kuuluvat vuonna 1995 keräämäni muistelutyöaineistoon,¹ jossa parikymppiset naiset kertaavat tuntojaan noin 12 ikävuoden vaiheilla 1980-luvulla, aikana jota voisi kutsua tasa-arvouskoisen Suomen kulta-ajaksi (ks. myös Oinas 2001). Tässä artikkelissa pohdin häpeän yhteiskunnallisuutta ja erityisesti feministisen tutkimuksen suhdetta ruumiillisuuteen ja häpeään juuri kuukautisten kautta. Mielestäni kuukautiset valottavat mielenkiintoisella tavalla jännitteitä, joita näennäisen tasa-arvoisessa hyvinvointiyhteiskunnassamme on. Hahmotan erilaisia suhtautumistapoja häpeään, kuulumiseen ja kelpaamiseen eri aineistoissa ja teoreettisissa näkökulmissa. Kysyn, miten feministinen teoria on suhtautunut arjen ruumiilliseen häpeään. Millaiseen ruumiinpolitiikkaan naistutkimus on kannustanut kolmenkymmenen viime vuoden aikana?

Nostan esiin neljä näkökulmaa häpeään ja ruumiillisuuteen: opitun häpeän näkökulman, medikalisaatiokritiikin, diskursiivisen ruumiillisuuden ja lopuksi tilanteisen toiminnan näkökulman, jota voi myös kutsua performatiivisen ruumiillisuuden näkökulmaksi. Esitän myös, että empiiristen tutkimusten ja aineistolähtöisen luennan avulla teoreettisia kysymyksiä ei yksin voida ratkaista. Emme voi aineiston perusteella todistaa, että jotkut teoriat ruumiillisuudesta olisivat puutteellisia tai

vääriä tai että teoreettinen kehitys olisi kulkenut jotenkin yksioikoisen selkeästi eteenpäin (Oinas 1998a ja 2000). Teoriat valottavat erilaisia puolia ilmiöistä, ne jättävät aina jotain hämärään, erityisesti kun kyseessä on niin monivivahteinen ilmiö kuin häpeä (Probyn 2005). Aineistoni tarjoavat tukea monenlaisille näkökulmille.

Häpeä on aineistojen kannalta ja metodologisesti hankala tutkimusaihe. Erityisesti sosiologian on ollut vaikea suhtautua häpeään (Probyn 2004). Häpeän tunne on monissa aineistoissa keskeisesti läsnä, samalla kun se usein huolellisesti piilotetaan. Häpeälle on ominaista, että sitä ei suoraan ilmaista, mikä luonnollisesti aiheuttaa empiiristä tutkimusta harjoittaville päänvaivaa. Perinteiset aineistonkeruu- ja analyysimenetelmät eivät aina riitä, sillä aineistoissa on usein välttelyä ja vaikenemista käyttökelpoisten sitaattien sijaan (vrt. Honkasalo 2008). Hiljaisuutta ja vaikenemista on aineistoista vaikea yksiselitteisesti tulkita, eivätkä perinteiset sosiologiset menetelmäoppaat juurikaan tarjoa siihen työvälineitä (Gordon & Lahelma & Tolonen & Holland 2002; ks. esim. Silverman 2006). Ilman selkeitä ohjenuoria tutkijan onkin erityisen huolella punnittava, milloin menee tulkinnoissaan liian pitkälle sekä miten tulkitintojaan todistelee. Tämä tulkitintojen avaamisen pakko voi itse asiassa tehdä tutkimuksesta vahvempaa ja luotettavampaa (ks. Harding 1987). Vaikka aineistot jatkuvasti vaivihkaa välttelisivätkin häpeän teemaa, voisi siitä tehdä erityisen kiinnostavaa sosiaalitieteellistä tutkimusta juuri tuon ristiriitaisuuden vuoksi. Kulttuuritutkimukseen verrattuna (esim. Honkasalo 2008 ja 2009; Saarikoski 2001) yhteiskuntatiede ei kuitenkaan perinteisesti ole tarttunut aiheeseen kovin hanakasti. Häpeän teema toki oli keskeinen esimerkiksi Erving Goffmanin ja Harold Garfinkelin 1960-luvun sosiologiassa (ks. esim. Goffman 1971; Garfinkel 1984), mutta nykysosiologiassa on kenttä vielä varsin koskematon.

Yhteiskuntatieteille häpeän pohtiminen olisi olennaista, sillä se on ollut keskeinen teema 1900-luvun historian ja yhteiskunnallisten muutosten populaaritulkintoissa. Kansallinen häpeä ja uhattu ylpeys ovat olleet mahdollisia selityksiä niin 1930-luvun kansallissocialismin nousulle Saksassa ja Vietnamin sodan turhalle pitkittymiselle kuin George W. Bushin politiikalle ja nykyterrorismin (ks. esim. Linjakumpu 2009). Kaikki nämä historian vaiheet ovat tapahtuneet ainakin näennäisen demokraattisissa oloissa, jolloin olisi oleellista ymmärtää kan-

salaisten kollektiivinen osallisuus häpeään ja kasvojen säästämisen dynamiikkaan. Kollektiivisen ja yksityisen häpeän teoretisointi mahdollistaisi demokratian hämärämmän ja mahdollisesti vaarallisen populistisen puolen tarkastelun. Häpeä ja vaikeneminen ovat myös keskeisiä teemoja esimerkiksi maailmanlaajuisen HIV-epidemian ymmärtämisessä ja taltuttamisessa (ks. esim. Oinas & Jungar 2008). Näihin globaalisti keskeisiin teemoihin en kuitenkaan tässä artikkelissa pääse pureutumaan, vaikka väitänkin, että arjen häpeän tunteiden ja sosiaalisten mekanismien tutkimuksella ja laajojen yhteiskunnallisten häpeäilmiöiden tarkastelulla on selkeä yhteys.

Tässä tekstissä keskityn häpeän, vallan ja normaaliuden teorioiden pohdintaan kuukautisaineistojeni kautta. Niitä on kertynyt 1990-luvun alun lääkäripalstoista (ks. Oinas 1998b) ja lääketieteen oppikirjoista (Oinas 1996) 1990-luvun puolivälin muisteluaineistoon (Oinas 1998c ja 2001) sekä 2000-luvun alun tyttöryhmien keskustelu- ja haastatteluaineistoihin (Oinas & Collander & Rantanen 2005; Oinas & Collander 2007). Aineistoni kattaa siis useamman suomalaistytösukupolven.

Oma kiinnostukseni juuri kuukautisiin ei selity sillä, että itse olisin koskaan erityisemmin pitänyt niistä tai toivonut myönteisempää kuukautiskulttuuria. Olen elänyt omieni kanssa ilman suurempaa tunnekuohua. On toki feministisiä liikkeitä ja tutkijoita, joita kuukautisveri ja sen symboliikka erityisesti kiinnostaa (ks. esim. Delaney & Lupton & Toth 1988). Itse haluan ymmärtää yhteiskunnallista valtaa ja sen kokemuksellista puolta, ja tähän juuri kuukautiset antavat mielenkiintoisen näkökulman näennäisellä normaaliudellaan. Mielestäni on ollut mielekästä ihmetellä, mihin vallan mekanismeihin kuukautisten avulla voidaan pureutua.

Opittu häpeä ja kolonisoitu naisruumis

Sosiologialle tyypillisin tapa lähestyä ruumiillisuutta on ollut tutkimusperinne, jossa tarkastellaan yhteiskunnallisia tiedon, asiantuntijavallan ja ruumiillisen yksilöllisyyden suhteita (Shilling 1993; Ahlbeck-Rehn 2006). Sosiologisen naistutkimuksen näkökulmat voidaan erotella nimenomaan suhteessa vallan ja ruumiillisuuden rakentuneisuuteen.²

Kuukautiset ovat kulttuurissamme mielenkiintoinen ilmiö, sillä ne määritellään sekä normaalin arkiruumiin piiriin että asiantuntijuutta edellyttävän, lääketieteen haltuun ottaman, nais erityisen ruumiillisuuden piiriin. Ne ovat sekä tavallinen, normaali ilmiö että huolta, tarkastelua ja hoivaa vaativa medikalisoitu erityisilmiö. 12-vuotias tyttö ei edes omalla sängyllään, ovi lukittuna, kuten alussa mainituissa muisteluketomuksissa, ole ”vapaa” muodostamaan jotain ihan ”omaa” arkista suhdettaan uusiin veriläikkönsä, vaan hän käy kamppailua tavallisuuden ja epämääräisen huolen välillä koettaen suhtautua ristiriitaisiin viesteihin. Usein ristiriita koetaan suhteessa siihen, ettei ole aivan tarkasti selvää, miten tytön oikein kuuluisi olla, jotta hän varmasti tuntisi olevansa ”normaali”.

Normaalius–poikkeavuus-akseli kytkeytyy voimakkaasti häpeään. Mielenkiintoista on myös, että tämän teeman kohdalla häpeään ei ensisijaisesti liity tekoja, epäonnistumisia sosiaalisissa tilanteissa vaan vain niiden mahdollisuus. Kielellisesti kuukautiset etäännytetään henkilöitä. Ne alkavat, ”tulevat”, kuin omia aikojaan. Kuukautisten kohdalla häpeän ja syyllisyyden käsitteiden ero (ks. mm. Saarikoski 2009) korostuu; kuukautiset saanut tyttö ei koe syyllisyyttä. Kuukautisiin ja niiden tulemisiin ei voi vaikuttaa – monen tytön kauhuksi. Häpeä ei suinkaan ole ainoastaan tunne, joka liittyy jo tehtyihin mokaamisiin ja tekemisiin, vaan usein tahdosta ja teoista riippumattomiin seikkoihin kuten ruumiillisuuteen ja vaikkapa kotioloihin. Toki häpeää pahentaa ”väärä” ruumis, jos sitä kaiken lisäksi ei kykene hallitsemaan, kuten laihuus- ja lihavuustarinoissa (Bordo 1993; Puuronen 2004; Harjunen 2009; Kyrölä 2010), mutta ensimmäisiä kuukautisia kuvaavat tarinat ovat mielenkiintoinen muistutus tahdonalaisuuden merkityksellyydestä.

Kuten sosiologian klassikko Howard Becker (1991) toteaa, poikkeavuuden leima ja siihen liittyvä häpeä syntyvät sosiaalisissa suhteissa ja sosiaalisen merkityksenannon seurauksena eivätkä yksilön staattisista ominaisuuksista. Häpeä liittyy yhteisölliseen normaalin ja sen rajojen neuvotteluun, sopimuksellisuuteen, jonka mekanismit ovat monimutkaisen historian ja nykyhetken valtasuhteiden summa. Yksilön kaipuu normaaliin on minätekniologia (vrt. Foucault 1998; Helén 1998), jonka sosiologisina jännitteinä ovat vapaus, autenttisen minuuden ajatus ja

kuuluminen; kelpaaminen yhteisöön ja yhteisölliseen minuuteen (Sulkunen 2009).

”Olenko normaali” -kysymyksiä on nuortenlehtien lääkäripalstoilla paljon, vaikka ne eivät vaadi nimenomaan lääkärin asiantuntijuutta, ennemminkin kenet tahansa, jolta voi häpeilemättä kysyä (Oinas 1998b). Pohdintaa ja neuvottelua normaalista ruumiillisuudesta ja kohtuullisen häpeän rajoista voidaan tulkita monin teoreettisin välinein. Teorioiden eroja voidaan tarkastella suhteessa siihen, miten niissä käsitteellistetään normaali. Tytön huolta voi tulkita eri tavoin riippuen siitä, miten tutkija käsitteellistää häpeän ja normaalin yhtälön. Väitän, että sosiologia ja erityisesti feministinen sosiologia suhtautuu normaaliin ja normatiivisuuteen varsin ristiriitaisesti, ja näkemyserot ovat viime vuosikymmeninä olleet huomattavat, tosin usein ääneen lausumattomat.

Vaikutusvaltainen Emily Martinin *The Woman in the Body* (1987) edustaa tutkimussuuntaa, jota kutsun pakkohäpeän näkökulmaksi. Sen mukaan naiset ja tytöt opetetaan häpeämään ruumiillisuuttaan kahdesta syystä. Toisaalta naisen ruumis on aina vääränlainen normaaliuden puitteissakin toimiessaan. Naisen anatomia poikkeaa miehen anatomista, joka on normi, jolloin poikkeavuus tulkitaan ongelmana. Toisaalta ruumiillisuus ylipäättään on ongelmallinen elementti länsimaisessa kulttuurissa (Martin 1987). Valistusfilosofi René Descartesin nimiin usein laitettu ajatus ruumiin ja mielen erottelusta perustuu toki kreikkalaiseen filosofiaan ja kristinuskoon, mutta kartesiolaisen ajattelun erityispiirteenä on nähty sen kytkös valistuksen ajatteluun ja siten moderniin tieteelliseen ajatteluun. Näin lääketieteenkin ruumis–mieli-dikotomia on jo vuosisatoja ohjannut ajatteluun, jossa mieli on jotain ylevää ja ruumiillisuus materiaa, passiivista ja minuudesta irrallista. Samaa vyyhtiin kuuluu myös ajattelu, jossa ruumiillisuus on alempiarvoista, hävetävää ja likaista. Jostain syystä juuri naiseus liitettiin ruumiillisuuteen, kun taas maskuliinisuus nähdään usein ylevän rationaalisuuden edustajana. Kartesiolainen kulttuuri, johon kuuluu erityisesti naisruumiin halveksunta tai väheksyntä, on historiallinen ilmiö,³ jota voi ja kannattaa kyseenalaistaa.

Niinpä naistutkimus 1970-luvun naisliikkeen jatkumona otti tehtäväkseen paljastaa kohtia, joissa kartesiolainen kulttuuri näkyi erityisen räikeänä. Tällaisia olivat esimerkiksi synnytyksen, kuukautisten ja vaih-

devuosien medikalisaatio (Martin 1987; Irni 2010). Suosittuja tutkimuskohteita olivat erityisesti piilottelua ja näkymättömyyttä korostavat side- ja tamponimainokset, lääketieteen tekstit ja käytännöt sekä haastattelut ja narratiivit naisten omista kokemuksista (Oinas 2001).

Opitun häpeän näkökulma korostaa naisten tuntemaan häpeän olevan ulkoapäin pakotettua. Lisäksi tällainen häpeä nähdään vieraana ja sortavana asiana, jossa ei ole mitään hyvää eikä rakentavaa. Mielenkiintoista on, että yhteisestä kritiikistä syntyi kuitenkin vaihtoehtoisia ratkaisuehdotuksia. Osa feministisestä tutkimuksesta tukeutuu teoriaan sukupuolesta, jossa pyritään tasa-arvoon eli tässä tapauksessa naisruumiillisuudenkin hyväksymiseen täysin ”normaalina”. Normaali on ihanne, johon naistenkin pitää saada kuulua: olkaamme kansalaisia, itsenäisiä, moderneja! Toisen näkemyksen mukaan naisten ei tulisi pyrkiä miesten määrittelyyn, sortavaan ja kapeasti määriteltyyn normaalin ihanteeseen: olkaamme erilaisia. Osa naisliikkeestä korostaa nais erityisyyttä, osa perimmäistä samankaltaisuutta mies- ja naissukupuolten kesken (Koivunen & Liljeström 1995, 22–26; Rojola 1995, 159–164). Yhteistä näkökulmille on vastarinta sitä kohtaan, että länsimaaisessa kulttuurissa (ja toki muuallakin) naisten tulee hävetä ruumiillisuuttaan. Jos häpeän tunne tulee ulkopäin ja on negatiivisen kulttuurin paha seuraus, asiantilan voi muuttaa.

Pakkohäpeän ajatus sisältää myös sen kääntöpuolen, toiveen, että naisten itse asiassa tulisi voida pitää ruumiistaan. Tyttöjen tulisi voida iloita ensimmäisistä kuukautisistaan. Pohjavireenä elää ajatus, että toisenlaisessa kulttuurissa häpeää ei olisi. Myönteisiä esimerkkejä etsittiin tutkimalla eri kulttuurien kuukautisriittejä, joissa kuukautisveren symboliarvo on positiivinen (Delaney & Lupton & Toth 1988). Olen kutsunut tätä ajattelutapaa myös kolonisaationäkökulmaksi, sillä se perustuu ajatukseen, että vallanpitäjät ja määrittelyvallan omaava kielteinen kulttuuri ovat vallanneet naisen ruumiillisuuden, eikä naisilla itsellään ole mahdollisuutta ja vapautta kokea sitä omaehtoisella tavalla (Oinas 1996). Valta on kolonisoanut mielet, jopa aivopessyt ne, eikä sen vuoksi ole edes mahdollista saada vaikkapa suomalaisnaisia kokemaan kuukautisiaan myönteisinä tai antamaan muita kuin häpeän leimaamia, vaitonaisia haastatteluja aihepiiristä (Oinas 2001).

Häpeää ja vaikenemista korostavia sitaatteja ei ole vaikeaa löytää aineistoistani. Esimerkiksi ensimmäisten kuukautisten kuvaukset sisältävät paljon epätoivoa nimenomaan vierauden tunteen kanssa: tyttö kokee hämmennystä, kun hän ikään kuin menettää tutun itsensä. Ei tunnu kaukaa haetulta tulkita esimerkiksi seuraavaa muistelusaattia siten, että siinä ilmaistaan kammaa siitä, kuinka negatiivisesti latautunut ajattelu kuukautisista vie tytön oikeuden olla oma itsensä. Hän ei saa enää olla neutraali pikkutyttö, jonka ei tarvitse hävetä:

Pieni tyttö on järkyttynyt. Minähän olen vain pieni lapsi, hän ajattelee. Minä en halua olla vielä sukukypsä, minä en halua kuukautisia, en halua alkaa kaikkea tuota vaivalloista. (MT 7/2)

Tätä analysoidessaan muisteluryhmä⁴ pohti, miksi ihmeessä kuukautisten täytyy olla niin negatiivisesti merkityt ja miten tytön voisi pelastaa tuolta raskaalta tunteelta:

- Mä mietin tota, että melkein kaikki kirjoitti jotain inhosta. Että se oli inhottavaa, vaikka nähdä se ensimmäinen veri. Eikö melkein kaikki? Mistä se oikein tulee?
- Mutta sehän on inhottavaa!
- [kaikki nauraa]
- Mä tarkotan, että se haisee, klimppiintyy, näyttää hirveelle.
- Ei se mun mielestä enää niin inhottavaa ole.
- Ei, ei, mutta siis silloin, alussa. Mun mielestä sitä ei voi kieltää ja, okei, joo me tiedetään että se on luonnollista, mutta hei, ei se ekalla kerralla mikään ilo ole. Mun mielestä se eka kerta, ihan suoraan sanottuna, inhottavaa.
- No ei... (MT 2)

Keskustelussa korostuvat toisaalta halu kyseenalaistaa inhottavuus ja toisaalta tarve antaa veren yksinkertaisesti olla inhottavaa ilman, että siitä tarvitsisi pitää. Tämä jälkimmäinen inhoa ymmärtävä näkemys on tutkimuskirjallisuudessa jäänyt niiden pohdintojen varjoon, joissa on etsitty syitä inhoon kysyen, miksi ihmeessä. Naisten omia tapoja käsitellä ja työstää tätä inhon kulttuuria on analysoitu yllättävän vähän. Niinpä

jääkin askarruttamaan, miksi naiset niin helposti lähtevät naisvihamieliseen kulttuuriin mukaan, mikäli näin ovat asiat. Missä kapina?

Medikalisoitu naisruumis

Sytä ruumiin inhoon etsittäessä on luontevaa kääntää katse auktoriteettien puoleen. Uskonnollisista teksteistä, kuten Raamatusta, ei olekaan vaikea löytää katkelmia, jotka leimaavat kuukautisveren likaiseksi (Rothbaum & Jackson 1990). Länsimainen lääketiede pitää kuukautisia negatiivisena tai turhana ilmiönä sen sijaan, että ne nähtäisiin tarpeellisenä osana naisen anatomiaa (Martin 1987). Omissakin aineistoissani tämä korostuu, samoin kuin kuukautisista aiheutuvien ongelmien yhtäältä dramaattisuus, toisaalta vähättely tai psykologisointi (Oinas 1996). Seuraavissa katkelmissa Suomessa vielä 1990-luvulla käytetyistä lääketieteen oppikirjoista PMS-oireet saavat ensin varsin dramaattisen värin, toisessa kuukautiskivut ovat taas vain tytön pään sisällä ja liittyvät epäkypsyyteen:

Premenstruaaliset oireet heikentävät työtehoa huomattavasti ja aiheuttavat työstä poissaoloa. Myös unettomuus ja itsemurha-alttius lisääntyvät ja psyykinen suorituskyky laskee. Hoito on sen vuoksi aiheellinen. (Saarikoski 1988, 61.)

Psykogeeninä taustatekijöitä on usein pidetty syynä dysmenorreaan [kuukautiskipuihin]. Tunnepuolen sopeutumisongelmat lapsuudessa ja kasvuiässä on joskus todettavissa näillä potilailla. Alentunut kipukynnys on myös tyyppistä suurella osalla tapauksista. Taipumusta parantua itsestään useiden vuosien kuluttua on tulkittu seurauksena psykoseksuaalisesta kypsymisestä ja emotionaalisesta sopeutumisesta. (Brody 1987, 488.)

Molemmissa kirjoissa lääketiede esitetään tahona, joka on avainasemassa lievittämässä naisen ruumiillisuuteen kuuluvaa potentiaalista häpeää. Feministisen medikalisaatiokritiikin mukaan tällaiset opukset nimenomaan tuottavat häpeää rajaamalla normaaliuden kovin kapeaksi ja syyttämällä naisia vaivoistaan (ks. esim. Liljeröth 2009). Lääketieteen valtaa

naisruumiin normaaliuden määrittäjänä on siis tutkittu erityisesti medikalisaatioteorian näkökulmasta (Riskä 2003). Lääketieteen tieto on medikalisaatioteorian mukaan levinnyt jatkuvasti yhä useammalle alueelle, jolle sen ei aiemmin nähty kuuluvan. Biolääketieteeltä odotetaan nykyään ratkaisuja mitä erilaisimpiin yksilöllisiin ja yhteiskunnallisiin ongelmiin alakulosta (Ahlbeck-Rehn 2006) levottomiin lapsiin ja onnettomiin avioliittoihin. Medikalisaatioteorialla on ollut erilaisia suuntauksia ja vaiheita lähes 40-vuotisen historiansa aikana, mutta yhteinen piirre on ollut kriittinen näkökulma lääketieteen tietoon ja käytäntöihin. Medikalisaatiotutkijoiden mukaan lääketiedettä ei tule tarkastella yhteiskunnasta irrallisena faktakimppuna, joka tarjoaa arvovapaita ratkaisuja ongelmiin ja vain satunnaisesti erehtyy. Lääketiedettä voidaan tarkastella yhteiskunnallisena instituutiona, jolla on muiden instituutioiden tavoin pyrkimys valtaan ja valtapiirinsä laajentumiseen. Osa kriitikoista tarkastelee lääketiedettä nimenomaan patriarkaalisena ja imperiaalisena instituutiona kyseenalaistaen sen kyvyn tarjota naisille parasta mahdollista hoitoa vääristyneen naiskuvan takia (Riskä 2003, 61).

Toiset medikalisaatiotutkijat ehdottavat, ettei lääketiede yksin voi pyrkiä valtaan, vaan kulttuurissamme on elementtejä, jotka edistävät medikalisaatiota. Esimerkiksi naiset itse haluavat synnytyspelkojen, vaihdevuosien ja kuukautiskipujen medikalisaatiota. Nämä ilmiöt ovat usein kulttuurisella ja yhteiskunnan käytäntöjen tasolla negatiivisesti leimattuja, ja niihin liittyy voimakkaita epäpätevyiden tai häpeän tunteita. Niinpä lääketieteen tarjoama ”apu” on toivottua, sille on sosiaalinen tilaus. Kyse ei ole yksin lääketieteen vallasta vaan naisruumiin kurinalaistamisen ja häpeän monimutkaisista mekanismeista, jotka pohjustavat medikalisaatioilmiötä. Kapitalismin logiikan ja medikalisaation yhteyksiä on otettu esiin: medikalisaatio on paitsi tuottoisaa liiketoiminnan kannalta, se myös istuu hyvin kapitalismin logikkaan ja pönkittää sitä. Lääketieteellis-farmakologiset ratkaisut sopivat hyvin yksilösuorittamisen maailmaan, erityisesti jos lääketieteen oletettu asiallinen objektiivisuus onnistuu tuottamaan turvallisuuden tunnetta yhteiskunnassa, joka vaati yksilöiltä nopeitempoista suorittamista ja jatkuvaa muutosta ja sopeutumista. Tällainen sopii kapitalistiseen itse-itse-ajatteluun: lääketieteen yksilökeskeisyys auttaa suuntamaan katseen yksilöratkaisuihin ongelmien yhteiskunnallisen tarkastelun sijaan.

Ongelmana ei olekaan se, että yhteiskunta rajaa normaalin niin kapeaksi, että häpeän vaara on jatkuvasti läsnä, vaan häpeän aiheuttaja pyritään hoitamaan tehokkaasti erilaisilla pillereillä, jolloin normit saavat säilyä kyseenalaistamattomina. Tällöin yksilöllistetty häpeä toimii eräänlaisena medikalisaation ja kapitalismin yhteisen moottorin polttoaineena. (Ahlbeck-Rehn & Oinas 2011.)

Tällaista aineistoa, jossa lääkärikunta selkeästi korostaa omaa asiantuntijuuttansa ja yrittää laajentaa valtaansa, on helppo löytää. Erityisesti aikakauslehtien lääkäripalstojen vastaukset kertovat, että medikalisaatiokritiikki on edelleen erittäin ajankohtaista. Potilas kuvataan palstoilla usein passiivisena, tietämättömänä ruumiinsa kantajana, jonka kannattaisi luovuttaa ruumis tietävän auktoriteetin käsiin, ettei turhia ikävyyksiä sattuisi. Lääkäri tietää aina parhaiten, kuten seuraavassa esimerkissä tytön painosta: ”Omin päin laihduttaminen ilman asiantuntijan arviota ylipainosta ja valvontaa on aina terveystriikki” (*Suosikki* 1991; ks. Oinas 1998b).

Biolääketieteen tieto tuottaa ajatuksen naisruumiillisuudesta, jossa kuukautiset ovat jotain ikävää, vaivalloista ja turhaa, ja lääketiede voi tuoda siihen helpotuksen (Oinas 1996). Ruumiin välineellisyys ja koneenomaisuus mahdollistavat ajatuksen lääkäristä mekaanikkona (Martin 1987, 38). Vain koneruumiin voi ulkopuolinen asiantuntija tuntea paremmin kuin sen ”omistaja”. Kuukautisongelmat ovatkin mielenkiintoisen ristiriitaisesti esillä lääkärikirjoissa. Toisaalta potentiaalisia häpeää korostetaan ja siihen tarjotaan apua, erityisesti hormonihoidoja. Lääkäri ymmärtää ongelman ja mielellään tarjoaa siihen tehokkaan avun. Toisaalta, mielenkiintoista kyllä, kuukautiskipuja ei ole juurikaan tutkittu, ja niihin suhtaudutaan tieteellisissä teksteissä varsin välinpitämättömästi. Kuten jo aiemmin tuli esiin, joissakin aineistoni gynekologian oppikirjoissa kuukautiskivut eivät olleet aina todellisia vaan liittyivät psykososiaaliseen kypsytyteen ja kyvyttömyyteen sopeutua naisen rooliin:

Vastenmielisyyden tunteita, pelkoja ja ahdistusta voi ilmetä, erityisesti tytöillä joita ei ole psykologisesti valmisteltu, tai jos he ovat seksuaalisesti sopeutumattoman äidin vaikutuksen alaisia (Brody 1987, 653).

Tyyppillinen esimerkki [potilaista, joilla psykosomaattisia oireita] on ylikunnianhimoinen mutta samalla epävakaa nainen. Hänellä on usein taisteleva luonne: sitkeä, menestyvä uranainen. Piikikästä asennetta miehiä kohtaan, niin yleisesti kuin erityisesti aviopuolisoakin, ei aina ole juurikaan piilotettu, halu loistaa on tyyppillistä. Kuukautiset koetaan ajoittain epämiellyttävinä. (Brody 1987, 653.)

Tämän oppikirjan kapea naiskuva tuskin edustaa lääketieteen nykynäkemyttä, ja naisopiskelijoiden protestoituja se poistettiin pakollisesta aineistosta ruotsalaisyliopistoissa 1990-luvulla. On kuitenkin varsin mielenkiintoista huomata, että tällainenkin naiskuva, jossa kuukautisiin liittyvä häpeä kuvataan tytön tai hänen äitinsä kypsymättömyytenä, oli käytössä esimerkiksi Turun yliopiston lääketieteen perusopinnoissa vielä 1990-luvulla. Sosiologinen analyysi osoittaa, että häpeää on miltei mahdoton välttää kulttuurissa, jossa se kuuluu olennaisena osana sukupuolen ja ruumiillisuuden merkitysjärjestelmiin. Tämä on tärkeä vasta-argumentti, jonka avulla gynekologiassa vallalla ollutta tyttöjen ylimalkaista patologisointia voitaisiin kyseenalaistaa.

Lääkärikunnan, kuten minkä tahansa arvovaltaisen ammattikunnan, vallankäytön kritiikki on toki aiheellista, mutta tämän tyyppisellä kritiikillä on myös ongelmansa. Omassa tutkimuksessani ongelmalliseksi osoittautui yksinkertaistava näkemys ruumiillisuuden, vallan ja tiedon suhteista. Biolääketiede määrittäytyy naisen oman arkikokemuksen vastapariksi, ja niinpä lääketieteen tieto jää sosiaalisen tiedontuotannon ulkopuolelle. Se mystifioituu ja jopa demonisoituu (esim. Szasz 1970). Mielenkiintoista on toki, että on varsin helppoa löytää aineistoa, jossa tällainen vastakkainasettelu esitetään. Vastinparina ovat lääketieteellisissä teksteissä ja lääkäriäripalstoilla usein tietämätön, tyhmä ja passiivinen potilas ja lääkäri, joka erinomaisuudessaan laittaa koneen kuriin ja kuntoon, mieluiten harmillisen potilaan häiritsemättä. Tästä huolimatta on tärkeää huomata, että ilmiöstä löytyy muitakin puolia. Häpeän teoretoiminen hyötyy hienovaraisemmasta analyysistä.

Aineistostani on nimittäin myös varsin helppo löytää esimerkkejä, jossa nimenomaan potilas aktiivisesti vaatii medikalisaatiota. Onko tällöinkin selitys lääkärikunnan valtapyrkimyksistä relevantti? Vaikka usein onkin aiheellista tarkastella ammattikunnan valtastrategioita,

ei ole teoreettisesti hedelmällistä lähestyä aihetta kahden toisilleen vieraan leirin – lääkärien ja potilaiden – asetelmasta. Nämä leirit kun usein limittyvät tai ovat tiukassa yhteistyössä, kuten esimerkiksi hedelmöityshoidossa (Thompson 2005) tai HIV-lääkityksessä (Jungar & Oinas 2010).

Diskursiivinen ruumis

Pakkohäpeäteorian oletus jostain aidosta ja oikeammasta ruumissuhteesta, joka naisilta on kolonisaation myötä evätty, sisältää teoreettisen oletuksen uhriudesta. Vallan kohteena oleminen kääntyy helposti negatiiviseksi uhrin asemaksi, mikä ei suinkaan aina ole ilmiötä parhaiten kuvaava malli. Naistutkimuksessa uhriudesta on keskusteltu paljon. Sen koetaan jähmettävän asetelman hyvin mustavalkoiseksi (esim. McNay 2000). Emme voi osoittaa vallankäyttäjää emmekä uhria tapauksissa, joissa tiedon ja vallan vyyhti on sen verran monimutkainen, ettei selkeää asetelmaa löydy, esimerkiksi silloin, kun naiset vaativat hoitoja päätäkseen häpeää aiheuttavasta ruumiin toiminnosta (esim. Davis 1995). Ranskalaisen filosofin Michel Foucault'n ajatukset diskursiivisesta vallasta (1998) tarjoavatkin mahdollisuuden tarkastella lääkärin, potilaan ja ruumiillisuuden suhdetta verkostona, jossa kaikki vaikuttaa kaikkeen, eikä kukaan yksin omista valtaa. Valta rakentuu nimenomaan tässä suhteiden verkostossa (Hartsock 1990). Koko ilmiö, esimerkkinä nyt kuukautiset, muodostuu tässä verkostossa, vallan kautta.

Tällainen vallan verkostoja tarkasteleva tutkimus perustuu varsin erilaiseen näkemykseen ruumiillisuudesta kuin aiemmin esitelty pakkohäpeäajattelu. Pakkohäpeä perustuu ajatukseen aidosta, puhtaasta ruumiista, joka olisi mahdollinen ilman sortavaa kulttuuria ja vallankäyttöä, kun taas foucaultlaisessa ajattelussa ruumis mahdollistuu vasta vallan verkostossa. Valta tuottaa. Ei ole mahdollista ajatella ilmiötä täysin ilman valtaa, sillä se olisi samalla vailla mitään merkityksiä. Samoin naiset osallistuvat diskursiivisen vallan ylläpitoon ja luonnollistamiseen, sillä se on subjektia tuottava minäteknologia (Helén 1997). Niinpä naisen omaa, puhdasta, kulttuurista vapaata verta tai kuukautiskokemusta ei voi eikä kannata tutkimuksessa pyrkiä hahmottamaan.

Suomalainen aineistoni on mielenkiintoisella tavalla ristiriidassa sellaisen feministisen kirjallisuuden kanssa, jossa mainitaan nimenomaan veri, erityisesti otsikoissa, kuten artikkeleissa ja kirjoissa *Issues of Blood* (Laws 1990), *Blood Stories* (Lee & Sasser-Coen 1996), *A Bloody Story?* (Rudberg 1995) ja *The Bleeding Body* (Lovering 1995). Suomalaisissa haastatteluissa itse verta ei juurikaan mainita. Se ei näytä olevan tärkeä symboli tai aine, johon naiset sanoisivat haluavansa positiivisemmän suhteen. Vaikka kaikki yllä mainitut teokset kritisoivat niin sanottua essentialistista ajattelua, jossa naiseuteen liitetään joitain tiettyjä, itsestään selviä, perimmäisiä määritelmiä, näyttäisi veren korostaminen ja positiivisen ruumiskokemuksen etsiminen kuitenkin viittaavan siihen, että ruumiille annetaan jokin kyseenalaistamaton itseisarvo. Tulkitsen tällaisessa kirjallisuudessa oletettavan, että kuukautisveren tulisi olla positiivinen asia ja että sitä se ei tässä yhteiskunnassa ikävä kyllä ole. Mutta miksi pitäisi olla? Kysymys on erityisen aiheellinen silloin, kun aineistokaan ei tällaista positiivisuutta kaipaa. On olennaista pohtia, mitä aineistosta löytyy positiivisuuden kaipauksen sijaan. Millaisia häpeän ja kuukautisten suhteita suomalaisaineisto tarjoaa, jos siellä ei suoranaisesti toivota iloa ja veren juhlintaa?

Diskurssien dekonstruktiossa pyritään avaamaan normatiivisia itsesäänselvyyksiä kyseenalaistamalla ne. Tavoitteena on avoimuus useille mahdollisille tavoille hahmottaa ruumiillisuutta ilman moralisointia (Foucault 1998). Niinpä häpeäkin koetetaan ymmärtää – kysytään mistä se kertoo, miten se rakentuu – sen sijaan, että sitä pidettäisiin ongelmana sinänsä. Häpeä voi olla kuulumisen ehto, siinä paljastuu yhteisöllisiä sääntöjä, jotka taas toimivat yhteisöä kannattavana voimana. Ilman yhteisön voimaa ei ole kuulumisen mekanismeja eikä vahvaa minuuttakaan. Häpeä on yhteisön diskursiivisen neuvottelun tulos, ja diskurssi tuottaa sekä yhteisön että minuuden paikkoja. Diskurssianalyysia pidetään usein viileänä, kantaa ottamattomana tutkimusorientaationa (Hartsock 1990; McNay 1992), mutta tavallaan se myös mahdollistaa tarkan kuuntelemisen. Diskurssianalyysi kysyy, miten kertomuksen ja merkityksenannon sisäinen logiikka rakentuu. Sen avulla voi selvittää, miten häpeä rakentuu joko ymmärrettäväksi tai taustalle hiipuvaksi asiaksi, joka ei kuitenkaan arjessa vaivaa.

Diskursiivisen näkökulman ongelmaksi koetaan usein sen vaikeus pureutua itse elettyyn ruumiiseen, siihen jota ei sanoin ilmaista. Omis- sa tutkimuksissani diskurssianalyysin välineet olivat hyödyllisiä niissä aineistoissa, joissa ruumiin politiikkaa ilmaistaan suoraan, esimerkiksi lääkäripalstoilla. Siellä määritellään hyvin suoraviivaisesti normaalin ja väärän raja, esimerkiksi ”oikaisua” kaipaava kuukautiskierto. Diskurssi- analyysi oli oivallinen väline näiden erontekojen kartoittamiseen. Pyr- kiessäni ymmärtämään ruumiillisuutta kokemuksena diskurssianalyysin rajat tulivat kuitenkin selväksi.

Diskurssianalyysiä on kritisoitu sen tavasta kieltää materiaalisuus tai oikea luonnollinen ruumis, mikä mielestäni ei ole kohtuullinen väite. Diskurssianalyysi tuskin kieltää materiaa, mutta se tarjoaa kömpelöt vä- lineet silloin, kun halutaan tulkita miten ruumiin, minän ja kulttuurisen merkityksenannon rajat sumentuvat ja ruumiillisuutta eletään sitä juu- rikaan miettimättä. Erving Goffmanin (1971; ks. Crossley 1995; Oinas 2008) mukaan ruumiillinen minuus on usein juuri tällaista miettimättä toimimista. Onnistunut ruumiin sosiaalisuus on yksinkertaisimmillaan vailla häpeää, huolta ja kipua.

Performatiivinen ruumis

Askel diskursiivisesta ruumiillisuuden tarkastelusta performatiiviseen on sekä lyhyt että pitkä. Mielestäni Judith Butlerin performatiivisuuden käsite tarjoaa mainion lähtökohdan tilanteisen, toiminnassa materia- lisoituvan ruumiillisuuden tarkastelulle, vaikka soveltaminen ei olekaan kovin helppoa, sillä performatiivisuuden käsitettä ei yhteiskuntatieteis- sä ole juuri käytetty nimenomaan aineiston tulkinnan välineenä (ks. kuitenkin esim. Valkonen 2009). Performatiivisuuden käsite rakentuu pitkälti Foucault’n diskursiivisen vallan ja materian rakentuneisuuden ajatuksille, mutta se lisää siihen toiminnallisuuden, tiedostamattoman, tunteet ja sukupuolen. Nämä ovat häpeän kannalta varsin olennaisia ele- menttejä.

Judith Butlerille ruumis on sarja esityksiä, toistoja. Performatiivien kautta ruumis materialisoituu aiemman merkityksenannon ja niiden uskollisen toiston risteyskohdassa (esim. Butler 1990, 1993 ja 2004).

Niinpä sosiaalista ja ruumiillista sukupuolta ei tarvitse erotella, kyseessä on sama ilmiö. Sosiaalinen tuottaa ruumiillisen, tekojen kautta.⁵ Mitään sen todellisempaa ruumista diskurssien takana ei ole, ei myöskään sitä aitoa naisruumista, jota ei tarvitsisi hävetä.

Omassa aineistossani performatiivinen luenta ohjasi katseen käytäntöihin nimettyjen merkitysten sijaan. Tällöin en ihmetellyt enää kysymystä, miksi suomalaisnaiset eivät halua pitää kuukautisistaan, vaan kohdistin huomioni siihen, mitä he kertovat tekevänsä. Kysyin, millaista ruumiinpolitiikkaa he toistavat: miten aineistoissa kuvataan päteviä ruumiillisia toimijoita? Tällöin häpeän tarkastelu muuttuu. En kysykään, miksi he häpeävät, vaan miten he toistavat ruumiin tekoja, esimerkiksi välttääkseen koko häpeän teeman. Kysymys ”milloin ei tarvitse hävetä?” ei ole tutkimuksellisesti mielestäni riittävä. Se kantaa edelleen mukanaan normatiivisen oletuksen, että häpeän tutkimisen ainoa läh- tökohta on se, että häpeä on pahasta ja sen välttäminen on sortava taakka. Mikäli häpeää ei tulkita suoralta kädeltä vain yksilöä alistavaksi, voidaan häpeän tuottavaa kääntöpuolta tarkastella. Tällöin voidaan myös kysyä, miten mahdollistuvat elämän käytännöt, joissa häpeää ei tarvitse ottaa huomioon. Millaisin performatiivisin käytännöin toimiva ruumiillisuus tulee niin itsestään selväksi, ettei se aiheuta pohdintaa? Tällainen potentiaalisesti häpeää tuottavan ruumiillisuuden performatiivinen ohittaminen arjen ruumiillisuudessa on mielenkiintoinen sosiaalista todellisuutta ja pätevää minuutta tuottava teko. Sen tarkastelu ei poista tai ratkaise häpeän ongelmaa naisten ruumiillisuuden elementtinä, mutta sen huomioiminen on olennaista tulkitaksemme ruumiillisuuden arkea mahdollisimman monipuolisesti. Aineistossani oli paljon kuvausta merkityksellöistä kuukautisista, ja vasta performatiivien etsintä auttoi minua nostamaan ne keskeiseen osaan.

Performatiivinen ruumiillisuuskäsitys jakaa diskursiivisen ymmärryksen kanssa saman ajatuksen ruumiillisuuden rakentuneisuudesta: voidaan kysyä, onko kaikki vain kieltä ja tekemistä. Eikö meillä olekin ihan oikeat raskaat, hengittävät ja verta vuotavat ruumiit? Miten käy, jos sitaattimerkit valtaavat tieteellisen kirjoittamisen, eikä mikään enää ole *oikeasti*? Performatiivisuuden teoria onnistuu kuitenkin vastaamaan tähän, usein aika intuitiiviseen hämmästykseen: toki ruumis ”on”, mutta

se on aina jo siinä verkossa, jossa se tehdään (Butler 1993, IX). Sosiaalinen, valta ja ruumiillisuus ovat yhtäaikaista prosesseja.

Kuukautisaineistot antavat tästä hyviä esimerkkejä. Muistelutyö-aineistossani on toki paljon kohtia, jotka avautuvat pakkohäpeätulkinnan kautta, ja sieltä löytyy paljon aineistoa, jonka tulkitsemiseen juuri diskursiivisten ehtojen tarkastelu on soveltuvin. *Lisäksi* aineistooni sisältyy näiden yhteiskunnallisten rajojen ja normien ohella ilmaisua, jossa ruumista tehdään ja merkityksiä tekemällä kyseenalaistetaan. Niinpä ehdotankin, että nämä näkemykset eivät ole toistensa kilpailijoita, vaan kiinnittävät huomion ilmiön eri puoliin. Vaiettu, performatiivinen ruumiillisuuden tekeminen on tärkeä osa sosiaalista minuutta ja minätekniologiaita, joissa subjekti luo toimivaa suhdetta itseensä. Tämä ajatus löytyy toki jo Foucault'n *Seksuaalisuuden historian* jälkimmäisistä osista. (Ks. Helén 1998, 506.)

Sosiologisesti on olennaista, että performatiivisesti ruumiillisuus voidaan tehdä siten, ettei sitä tarvitse reflektoida (vrt. Goffman 1971). Kun toistojen kautta tehdään tietynlainen performatiivinen ruumis, häpeää ei ehkä sosiologisessa mielessä ole, vaikka sen mahdollisuus on taustalla läsnä. Sitä ei siivota, tai pakoilla, se jää vain pois. Halut, nautinnot, käytännöt ja itsehillintä eivät Foucault'nkaan tulkinnessa asetu toisilleen vastakkaisiksi vaan yhdessä muodostavat niin sanotun ”elämäntaidollisen konfiguraation” (Helén 1998, 506). Muistelutarinoiden päähenkilö suorittaa ruumiinsa arjen niin, ettei sitä tarvitse pohtia. ”Ja se siitä”, sanoi yksi muisteluryhmän jäsen.

Paniikkitarinat ja toimintatarinat performatiiveina

Olen kuvaillut muistelutarinoiden temaattista vaihtelua nimillä paniikkitarinat ja toimintatarinat (englanniksi *panic* ja *praxis*; Oinas 2001). Paniikkitarinoissa keskeistä on ruumiillisen kurin ja hallinnan ihanne ja epäonnistumisen pelko. Harvoin pelon aihe toteutuu, mutta ennakoitu pelko häpeästä on hyvin todellinen. Näissä tarinoissa kuvataan usein ensimmäisiä kuukautisia, oloa vessanpöntöllä tai omassa huoneessa, kuten tämän luvun alun sitaateissa. Luultavasti muistelutyön tehtävänanto aiheutti sen, että tarinat korostivat lamaantunutta, hämillistä

tyttöä hetken tilanteessa. Silloin sana paniikki, johon analyysissäni päädyin (Oinas 2001) mielestäni sopi kuvaamaan laajaa kirjoa negatiivisyyttä kokemuksia, joita näissä tarinoissa esiintyy. Nyt voisin kuvitella, että karkea kahtiajako niinkin voimakkaaseen ilmaisuun kuin paniikki ja toisaalta rennompaan toimintaan, olisi ollut hyvä murtaa ja etsiä lisää tarinallisia teemoja näiden väliltä. Jossain määrin tällainen jako ja sana paniikki kuitenkin myös kuvaavat tunnelmaa, jonka moni muisteluryhmän jäsen kokemuksessaan tunnisti.

Paniikin rinnalla aineistoista löytyy siis myös paljon lausumia, joissa vastustetaan ajatusta siitä, että teinitytölle ruumis ja sen hoito ja trimmaus on tärkeää. Ruumiillisuus on osa tytön elämää, mutta vain osa:

Kun ajattelen tuota aikaa nyt, niin ihmettelen, että oisinko ite kirjoittanut ruumiista. Oisin ehkä kommentoinut kampausta [naurua]. Jos oisin aatellu itteäni tuossa iässä niin mieleen ois tullu kaikki se mitä tehtiin, ja kaikki kaverit, en ois miettiny kroppaa ja olenko hyvän näkönen. (MT 1)

Keskustelussa otettiin esiin kaikenlaista mitä ruumiille tehtiin, erityisesti hiukset ja vaatteet korostuivat. Vain paniikkikertomuksissa kehittyminen aikuiseksi mainittiin, esimerkiksi seuraavasti: ”Aikuinen! Ei hän halua vielä olla aikuinen, ei hän halua kuukautisia!” (MT 4/2)

Kaikissa tarinoissa ei ollut negatiivinen sävy, vaan osa tarinoiden päähenkilöistä oli rauhallisia. Näissäkin tarinoissa on paniikkikonventio tuttu, sillä kirjoittaja saattaa erikseen mainita, että tyttö ei tuntenut häpeää tai että tyttö ei pelännyt:

Hän oli tullut kotiin ja huomasi vessassa veriläikän alushousuissa. Se tuntui aivan luonnolliselta: ei paniikkia, ei kauhua, vain ”jaha, tää on nyt sitä”. Hän avasi vessanoven ja sanoi äidilleen: ”mull on alkanu kuukautiset”. (MT 3/2)

Hän vetää pikkuhousut alas ja näkee suuren veriläikän. Hän ei säikähdä. Hän tietää mitä se on. Hän ymmärtää saaneensa ekat kuukautiset. Hän istuu hetken ja miettii mitä tehdä, mutta aikaa on vähän. Kohta väliaika on ohi ja hänen täytyy tehdä asialle jotain. Hän päättää, että on paras huutaa äitiä. Hän ei ehdi miettiä, häpeääkö vai ei. (MT 6/2)

Yhteistä näille rauhallisuutta korostaville tarinoille on, että niissä ei pohdita symboliikkaa, esimerkiksi orastavaa aikuisuutta, vaan ne ovat käytännönläheisiä, toiminnallisia: jotain pitää tehdä. Läikkä imeytyy siiteeseen, niin kirjaimellisesti kuin kuvaannollisestikin. Näin on erityisesti myöhemmissä tarinoissa, ensipohdinnan ("aikuinen!") jälkeen konkreettinen ruumiin hoito vie pääosan. Tulkitsen tätä niin, että naiseuden ja aikuisuuden merkityksetkin muuttuvat. Osassa kertomuksista naisuus oli se kammottava veri, rauhallisissa toimintatarinoissa naisuutta on ruumiin hoitamisen kompetenssi. Aikuista pätevyyttä on se, että asian kanssa pärjätään.

Hän ei ajattele sitä juurikaan myöhemmin. Se on jotain mikä tulee, pitää laittaa side. That's it. (MT 7/2)

Oli hyvä olla normaali, mutta ei sen kummempaa. Vältin kaikkia mielenyhtymiä naiseuteen. Eikä se ollut alussa kovin vaikeaa: alussa, parina ekana vuonna, verta tuli niin vähän, ja ne alkoi aina aamulla, eikä kipuja ollut. Niin ei se ollut niin vaarallista. (MT 8/2)

Yhteisöllisyyden tunnetta koetaan tilanteessa, jossa pätevän naisen osaamista voidaan jakaa, esimerkiksi silloin, kun turvallisessa yhteisössä voidaan lainata tamponia. Näin ei ole silloin, kun joku on rikkonut sopivuuden koodeja, esimerkiksi vuotanut housujen läpi. Tällöin ei sisällistä solidaarisuutta voi odottaa, sillä virheet uhkaavat yhteistä pätevää naisuutta.

Paniikkikertomuksissa veri mainitaan. Myöhemmin kuukautiset ovat järjestelykysymys, jossa ei välttämättä ole suurempaa symboliikkaa. Ne eivät ihastuta tai inhota, niin kauan kuin asiat hoituvat. Hoitamisen onnistuminen voi jopa tuntua hienolta, eikä mielestäni tällöin ole kysymys yksinkertaisesti patriarkaatin aivopesemästä uhrista. Performatiivinen ruumis tulee tuottaa pätevästi, eikä tuota minuuden onnistumista tulisi vähätellä tai kyseenalaistaa. Se on mielekäs suoritus minuuden rakentumisesta tarkastelevien teorioiden valossa.

Seuraavassa sitaatissa tamponin käytön osaaminen on keskeistä työtöiden kompetenssissa. Tyttö ei toivo saavansa olla vielä lapsi, kuten joissain aiemmissa ensimmäisten kuukautisten tarinoissa:

Hänen TÄYTYY oppia käyttämään tamponeja. Miten muuten hän voisi uida ja käydä saunassa muiden kanssa. Rippileirillä on kamalasti kovistyyttäjä jotka näyttää kokeneen ihan kaikkea, minkä takia hän tuntee itsensä vieläkin lapsellisemmaksi ja tyhmemmäksi ja epävarmemmaksi.

Hän on ostanut sekä siteitä että tamponeja etukäteen ja koittaa nyt harjoitella riparin vessassa. Menee ainakin paketti ob:tä. Ei toimi. Ei mene. Se tuntuu kovalta ja ahtaalta, tamponi ei mene sisään. Paniikki! Sen on pakko mennä!

Mutta monien yritysten ja erheiden jälkeen se onnistuu ja se tuntuu hyvältä ja mukavalta. Ihanaa! Mikä vapaus. Nyt hän voi uida ja ottaa aurinkoa muiden kanssa. Mitään ei näy päällepäin. Mitään ei tarvitse selettää. (MT 2/3)

Tässä tarinassa näkyvät selvästi ne ahtaat raamit, joihin hyväksyttävä naisruumiillisuus mahtuu ja joita pakkohäpeätulkinta hyvinkin aiheelteisesti kritisoi. Performatiivisuuden näkökulmasta siitä voi löytää muitakin tasoja, eikä sitä tarvitse tulkita ainoastaan tarinana kulttuurin ahtaasta normaaliuskäsityksestä ja tytön oppimasta piilottelun tarpeesta, joka peilaa kulttuurin naisvihamielisyyttä. Mielestäni tarina korostaa mielenkiintoisesti isompien tyttöjen hyvää, pätevää osaamista, joka ei perustu naisruumiin häivyttämiseen vaan kuukautisten pätevään hoitamiseen (vrt. Mazzarella 2008).

Haastatellessani aikuisia naisia kuukautiskokemuksista kysyin, halusivatko he avoimempaa kuukautiskulttuuria. ”Ei tosiaan” tai hämmästyntynyt hiljaisuus olivat tavallisia vastauksia. Performatiivinen näkökulma ruumiillisuuteen auttaa ymmärtämään näitä vastauksia. Kyse ei ole sisäistetystä itseinhosta, vaan siitä, että naiseuden ydin on näissä tulkinnoissa vain ja ainoastaan ruumiin hoitamisessa, siinä kompetenssissa, eikä siitä tarvitse kaivata pois. Häpeän mahdollisuuden voi tunnistaa, mutta se ei ole jatkuvana pelkona läsnä – asianhan voi hoitaa.

Oma aineistotulkintani on siis tasapainoilua: miten paljon painotan potentiaalista häpeää tuottavia pakkohäpeän kulttuurisia raameja ja milloin korostan pätevyyttä tuottavaa naisten tekemistä, sitä, jossa ruumista hoidetaan. Hoitaminen on mielestäni osuvampi sana kuin kontrolli tai hallinta, sillä ruumista ei voine koskaan täysin hallita. Aineistoissani kehosta pidetään huolta, tai kuukautiset hoidetaan, mutta ei hallita. Hal-

linnan tarpeen logiikka on toki läsnä ja nostaa päätään erityisesti lääke-ripalsta-aineistossa, jossa jotkut tytöt haluaisivat apua hoitaakseen ”ne” kokonaan pois. Yleistymässä ovat esimerkiksi pitkiä aikoja vuotovapaan ruumiillisuuden mahdollistavat hormonihoitot. Jatkossa olisikin tärkeää tutkia hoidon performatiivin liukumista hallintaan ja hallinnan suorittamiseen. Näiden kahden erilaisen ruumiillisuuden performatiivin, yhtäältä hoidon ja toisaalta suorituspainotteisen, ruumiillisuutta välineellistävän hallinnan erot ovat merkittävät, kun tarkastellaan ruumiillisuuden merkityksiä ja suhdetta minuuteen.

Biolääketieteellistymisen aikakaudella uusia tapoja ruumiin hoitoon ja hallintaan tullaan edelleen keksimään. Häpeän teeman tutkiminen on sikäläkin tärkeää ja mielekästä, että häpeää tarkastelemalla uusia hallinnan ihanteita löytää herkemmin, sillä häpeä paljastaa yhteiskunnallisessa todellisuudessa pärjäämisen herkäät ja kipeät kohdat. On kuitenkin eri asia hahmottaa häpeän karttaa kuin koettaa poistaa sitä. Mielestäni häpeän karttaa kannatta lukea ja tunnistaa sen ilmenemismuotoja, jotta voisimme ymmärtää miten se toimii ja vaikuttaa meihin. Häpeän poistaminen on kuitenkin mahdotonta, eikä ehkä edes toivottavaa, sillä häpeä lienee ihmisyypden, sosiaalisen kuulumisen ja yhteisöllisten sääntöjen oppimisen peruselementti. Häpeä ei ole ainoastaan sortava vaan myös tuottava tunne, se auttaa olemaan huomaavainen sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Se vetää yksityisen ja yhteisen rajoja, suoden esimerkiksi ruumiillisuuden harjoittamisen rauhan goffmanilaisissa ”takahuoneissa”, kuten rippikoulun vessassa.

Judith Butlerin (1997, 132–170; ks. myös Rosenberg 2005, 24–25) ajatus melankoliasta saattaa auttaa tunnistamaan eroja myönteisen, suojelevan häpeän ja raskaan, turhauttavan häpeän välillä. Butlerille melankolia on surua, jota ei saa nimetä eikä kokea, koska se määrittää rajat kiellettyyn. Butlerin tulkinnessa kulttuuri luo rajoja ja kieltöjä varsin julmalla vallankäytöllä jättäen tunteita ja kokemuksia hyväksyttävän ja käsitettävän ulkopuolelle. Melankolian käsitteellä Butler kuvaa mahdolltomiksi ajateltuja tunteita, vaikkapa kiellettyä rakkautta. Esimerkiksi samaan sukupuoleen kohdistuvan rakkauden tai eroottisen halun kieltäminen, jo ennen kuin sille edes annetaan mahdollisuus, on melankolista. Tätä menetystä ei sovi haikailla, mistä seuraa nimeämätön ahdistus tai ohitettu surumielisyyks. Menetyksen tunnistaminen taas on

vapautumista. Ruumiillisuuden kohdalla melankolian ajatusta voisi soveltaa niin, että ahdistava pelko kuukautisten paljastumisesta on melankolista eikä se mahdollista rentoa, asiallista suhtautumista kuukautisiin. Vastarinnaton sopeutuminen ruumiin kieltävään kulttuuriimme tuottaa melankoliaa, jota on myös nimeämätön, kalvava häpeän pelko. Vastarinta ja vapautuminen ovat mahdollisia häpeän kyseenalaistamisen kautta. Vastarinta voi toki johtaa iloiseen kuukautisjuhlintaan, mutta myös käytännön arkiseen ruumiillisuuteen, jossa melankoliaa vastustetaan aktiivisella haltuunotolla, ruumiin huolenpidolla. Pätevän, onnistuneen ruumiin hoidon performatiivin kautta melankolia voi siirtyä kauemmaksi.

Ruumiin sosiaalisesti mielekästä huolenpitoa voi kuvata ”toisin toistamisen” käsitteellä. Siinä toteutetaan kulttuurin kaavamaisuuksia, sillä niiden ulkopuolella toimiva subjekti ei ole itselleen eikä muille ymmärrettävä. Tyttöjen alakulttuureissa kuukautiskäytäntöjä voi kuitenkin toistaa hiukan väärin, hiukan omalla tavalla, jolloin toistot tuottavat riitasointuja ja muutosta. Butler kirjoittaa parodisista toistoista, jotka mahdollistavat vastarinnan. Tutkimukseni 1980-luvun tyttöjen muistoista osoittaa, että häpeän tunne on usein sen verran lähellä, ettei parodinen leikkisyys ole helppoa. Turvallisessa porukassa parodinen toistin toistaminen kuitenkin voi onnistua, ja esimerkiksi tyttöryhmien keskusteluissa on paljon vapauttavaa huumoria ja leikkisyyttä (Oinas 2001; Oinas & Collander & Rantanen 2005). Esimerkiksi seuraavassa 14-vuotiaiden tyttöjen tyttöryhmän keskustelukatkelmassa pilkataan häpeän kulttuuria, parodioidaan lääkäripalstojen tyhmiä kysymyksiä, lääkärivastausten kohtuuttomia vaatimuksia ja samalla otetaan haltuun omaa tietämystä ja ruumista:

Jenny: Siel kysytään usein niin tyhmiä, ”voiko tamponi niinku”, jotain ihan päätöntä.

Marie [leikkii lukevansa kirjettä]: Työnsin banaanin peräaukkooni, onko se vaarallista?

Jenny: Just! Ja lääkäri vastaa et, ”no kyllä se on vaarallista, sinun tulisi käyttää kondomia...”

Sanna: Muistan kerran kun siellä oli kirje et tyttö oli jättänyt tamponin sisään, me naurettiin niin, ku et kaks ja puol

Jenny: A et se oli ollu 2,5 viikkoa siel sisäl?

Sanna: Joo! Aiaiai! (Tyttyöryhmä 2/1; ks. kuitenkin myös Oinas & Collander & Rantanen 2005.)

Ruumiillinen subjekti, tehty ruumiillisuus

Feministisen tutkimuksen yksi tehtävä voisi olla häpeän ja sen hetkitäisten katoamisten kartoitus. Milloin ja miksi kulttuurimme yllyttää häpeään? Milloin se on yhteisöllisyyttä tukevaa, milloin ulkopuolisuutta tuottavaa? Miten nämä mekanismit toimivat, mistä ne kertovat? Tilanteita voi tarkastella ruumiillisen subjektin materialisoitumisen hetkinä: vessanpöntöllä punaista läikkää hämmästelevä tyttö on itselleenkin uusi mutta ei yksin. Hänen seuranaan, niin hyvässä kuin pahassakin, ovat kaverit, mainokset, aiemmat sukupolvet naisia sekä koko kulttuurin painolasti, lääketiede ja valtava saniteettiteollisuus. Nämä rajaavat ruumiillisen olemisen mahdollisuuksia, ne opettavat häpeään, joka väijyy, ellei tyttö pysy visusti soveliaan rajojen sisällä.

Performatiivisuuden käsitteen kautta voimme lähestyä tuota subjektiivointiprosessia käytännön toimia, toistoja, tarkastelemalla. Tällä terminologialla kuukautisista tulee tilanne, jossa tytön ruumiillisuus ja subjektiviteetti muodostuvat yhdessä, tekemisen ja uudelleenhahmottamisen kautta. Aiemmin käsittämätön ja inhottavakin ruumiillisuus tehdään teoilla, toistamalla ja toisin toistamalla omaksi ja myös sosiaalisesti hyväksyttäväksi. Sosiaaliset säännöt itse asiassa auttavat tässä. Hyväksyttävä ja ymmärrettävä ruumiillisuus tarvitsee sosiaalista sääntelyä, kuten minuuskin tarvitsee sosiaalista tullakseen itsekseen. Tyttö ei voi jäädä sosiaalisen ulkopuolelle, eikä häntä ehkä tarvitsisi yrittää täysin vapauttaa sosiaalisista kahleista. Kahleiden rajoittavuutta ja ahtautta tosin voidaan ja pitääkin kyseenalaistaa. 1970-luvun naisliikkeen ajatus vapautumisesta sisälsi vaihtoehtoisen yhteisöllisyyden, jolloin tyttö ei joutunut vapautumaan yksin, yksinäisyyteen. Yksilökeskeinen valtaannuttamisinto ja tyttötoiminnassa usein suositut *empowerment*-retoriikat tuntuvat performatiivisuusteorian valossa epärealistisilta ja tyttöjä kohtaan jopa julmilta. Tyttö jää kovin yksin, oman onnensa nojaan, jos hänet vapautetaan yhteisöllisyydestä ja sen rajoista (Oinas & Collander &

Rantanen 2005). Tällainen vapaus voi johtaa melankolisen, epämääräisen häpeän kulttuuriin.

Tulkitsen ensimmäisiin kuukautisiin liittyviä kertomuksia siten, että uudeksi materialisoitunut teinisubjekti vessanpöntöllään tekee naiseut- taan yhä uudelleen kulttuurimme kaavamaisuuksia eri tavoin toistaen ja mukaellen. Tyttöjen muistoissa keskeisimpänä teimana näyttäisivät ole- van sopivan, hyväksyttävän tyttönaissellisuuden tekemisen säännöt, ra- jat ja käytännöt sekä konkreettiset kysymykset siitä, miten hän näiden käytäntöjen kanssa pärjää siten, että häpeä pysyy mahdollisimman kau- kana. Judith Butlerin ajattelun hedelmällisyys on ollut sen tavassa tar- jota teoreettinen kieli, jonka avulla on voitu irtautua sekä relativismin että kulttuurideterminismin ansoista. Toisto ei ole täysin ennalta mää- rätty, vaan parodialla on radikaaleja seurauksia. Toisaalta subjekti ei ole koskaan täysin yksinäinen ja vapaa. Tyttö ei voi valita ruumiillisuuttaan tai sukupuoltaan kuin päivän vaatekertaa (Butler 1997, 24–25). Vää- rintoistamisen subversiivinen potentiaali on pienissä virheissä, sillä toi- mijan pitää olla sosiaalisen yhteisön jäsen ollakseen pätevä. Utopiaa va- paasti vuotavasta naiskulttuurista patriarkaatin tuolla puolen ei löydy suomalaisaineistoistani, mutta ei niissä olla myöskään sortoon alistu- neita uhreja (Butler 1997, 20). Aineistoissani ei anneta ohjeita, miten tyttöjen tulisi parodioida vapauttavasti, vaan luotetaan naiselliseen pä- tevyyteen, joka tuntuu omalta. Niinpä pätevyyttä ei tulisi nähdä anti- feministisenä, ruumiinvastaisena hallintakäytäntöjen kimpuna, vaan oman tilan etsimisen performatiivina.

Viitteet

¹ Osa aineistosta on ruotsinkielistä. Kaikki käännökset muista kielistä suomeen ovat kirjoittajan.

² Ruumiillisuuden tutkimus ja teoretisointi jää tässä luvussa varsin vähälle esittely- le. Samankaltainen aiempi versio tästä luvusta löytyy tyttö tutkimuksen oppikirjasta (Oinas 2011). Siinä ruumiillisuuden tematiikka avataan laajemmin ja yksityiskoh- taisemmin, ottaen huomioon myös ”uusmaterialistisen” feminismin näkökulmia (ks. esim Barad 2007; Alaimo & Hekman 2008).

³ Descartesin ajattelua tarkemmin tutkineet tutkijat ovat todenneet, että on koh- tuutonta liittää dualistinen länsimainen ajattelu juuri tähän yhteen henkilöön, jon-

ka ajattelussa on mahdollisuuksia myös hyvin päinvastaisiinkin tulkintoihin (esim. Reuter 1997; Bordo 1997). Kartesiolaisuus viitatkoon siis laajempaan aatevyyhtiin.

⁴ Muistelutyössä aineistoa ovat sekä ryhmän kirjoittamat omakohtaiset, tosin kolmannessa persoonassa kirjoitetut, tarinat että keskustelut, joissa ryhmä analysoi tarinoita yhdessä (Haug & al. 1987; Widerberg 1995; Oinas 2001).

⁵ Butlerin materiaalisuuden käsitettä on kritisoitu nimenomaan tästä: hän tutkii sosiaalisen ja materiaalisen yhteen kietoutuneisuutta, mutta kuitenkin olettaa sosiaalisen materiaalista ensisijaisemmaksi (ks. esim. Alaimo & Hekman 2008; van der Tuin 2008; Irni 2010; Oinas 2011). Väittäisin, että häpeän kannalta tämä ei kuitenkaan ole olennaista kritiikkiä.

Lähteet

Aapola, Sinikka. 2001. "Liian varhaisen" ruumiillisen kehityksen ongelma. Teoksessa *Nuori ruumis*, toim. Raili Välimaa & Anne Puuronen, 30–44. Helsinki: Gaudeamus.

Ahlbeck-Rehn, Jutta. 2006. *Diagnostisering och disciplinering. Medicinsk diskurs och kvinnligt vansinne på Själo hospital 1889–1944*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

——— & Oinas, Elina. 2011. Terveys, ruumis ja sukupuoli feministisessä tutkimuksessa. Teoksessa *Terveiden ja hyvinvoinnin monet kasvot. Johdatus kulttuuriseen terveys- ja hyvinvointitutkimukseen*, toim. Marja-Liisa Honkasalo & Veikko Launis & Hannu Salmi. [Ilmestyy]

Alaimo, Stacey & Hekman, Susan. 2008. Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory. Teoksessa *Material Feminisms*, toim. Stacey Alaimo & Susan Hekman, 1–19. Bloomington: Indiana University Press.

Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.

Becker, Howard. 1991. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press.

Bordo, Susan. 1993. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press.

———. 1997. *Feminist Interpretations of René Descartes*. University Park: Pennsylvania University Press.

Brody, Sam. 1987. *Obstetrik, gynekologi*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

———. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.

———. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*. Stanford: Stanford University Press.

Crossley, Nick. 1995. Body Techniques, Agency and Intercorporeality: On Goffman's Relations in Public. *Sociology* 29 (1): 133–149.

Davis, Kathy. 1995. *Reshaping the Female Body: the Dilemma of Cosmetic Surgery*. New York: Routledge.

Delaney, Janice & Lupton, Mary-Jane & Toth, Emily. 1988. *The Curse: A Cultural History of Menstruation*. Chicago: Illinois University Press.

Foucault, Michel. 1998. *Seksuaalisuuden historia I–III. Tiedon tahto, Nautintojen käyttö, Huoli itsestä*. Käänt. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus. [Ilmestyi alun perin 1976, 1984, 1984]

Garfinkel, Harold. 1984. *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.

Goffman, Erving. 1971. *Presentation of Self in Everyday Life*. London: Penguin Books. [Ilmestyi alun perin 1959]

Gordon, Tuula & Lahelma, Elina & Tolonen, Tarja & Holland, Janet. 2002. Katseelta piilossa. Hiljaisuus ja liikkumattomuus kouluetnografin havainnoissa. Teoksessa *Tulkintoja tytöistä*, toim. Sanna Aaltonen & Päivi Honkatukia, 305–325. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Harding, Sandra. 1987. Introduction. Teoksessa *Feminism and Methodology*, toim. Sandra Harding 1–14. Bloomington: Indiana University Press.

Harjunen, Hannele. 2009. *Women and Fat: Approaches to the Social Study of Fatness*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 379.

Hartsock, Nancy. 1990. Foucault on Power: A Theory for Women? Teoksessa *Feminism/Postmodernism*, toim. Linda Nicholson, 157–175. New York: Routledge.

Haug, Frigga & al. 1987. *Female Sexualization: A Collective Work of Memory*. Käänt. Erica Carter. London: Verso. [Ilmestyi alun perin 1983]

Helén, Ilpo. 1997. *Äidin elämän politiikka. Naissukupuolisuus, valta ja itsesuhde Suomessa 1880-luvulta 1960-luvulle*. Helsinki: Gaudeamus.

- . 1998. Elämä seksuaalisuudessa. Jälkisanat teoksessa Michel Foucault, *Seksuaalisuuden historia*, 495–512. Käänt. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Honkasalo, Marja-Liisa. 2008. *Reikä sydämessä*. Tampere: Vastapaino.
- . 2009. Grips and Ties: Agency, Uncertainty, and the Problem of Suffering in North Karelia. *Medical Anthropology Quarterly* 23 (1): 51–69.
- Irni, Sari. 2010. *Ageing Apparatuses at Work: Transdisciplinary Negotiations of Sex, Age and Materiality*. Åbo: Åbo Akademi Press.
- Jungar, Katarina & Oinas, Elina. 2010. A Feminist Struggle? South African HIV Activism as Feminist Politics. *International Journal of Women's Studies* 12 (1). http://www.bridgew.edu/soas/jiws/May10/JIWS_Vol_11_no_1_Feminist_activism_HIV_S_Africa_FINAL_Formatted.pdf. [Sivuilla käyty 15.2.2011]
- Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne. 1995. Kritiikki, visiot, muutos. Teoksessa *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*, toim. Anu Koivunen & Marianne Liljeström, 9–34. Tampere: Vastapaino.
- Kyrölä, Katariina. 2010. *The Weight of Images: Affective Engagements with Fat Corporeality in the Media*. Annales Universitatis Turkuensis B 326. Turku: University of Turku.
- Laws, Sophie. 1990. *Issues of Blood: The Politics of Menstruation*. London: MacMillan.
- Lee, Janet & Sasser-Coen, Jennifer. 1996. *Blood Stories: Menarche and the Politics of the Female Body in Contemporary US Society*. New York: Routledge.
- Liljeroth, Pia. 2009. *Rädsla inför förlossningen – ett uppenbart kliniskt problem? Konstruktionen av förlossningsrädsla som medicinsk kategori*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Linjakumpu, Aini. 2009. *Islamin globaalit verkostot*. Tampere: Vastapaino.
- Lovering, Kathryn Matthews. 1995. The Bleeding Body: Adolescents Talk about Menstruation. Teoksessa *Feminism and Discourse*, toim. Sue Wilkinson & Celia Kitzinger, 10–31. London: Sage.
- Martin, Emily. 1987. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Milton Keynes: Open University Press.
- Mazzarella, Sharon R. 2008. Coming of Age with Proctor & Gamble: Beinggirl.com and the Commodification of Puberty. *Girlhood Studies* 1 (2): 29–50.
- McNay, Lois. 1992. *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Boston: Northeastern University Press.

———. 2000. *Gender and Agency*. Cambridge: Polity Press.

Oinas, Elina. 1996. Maskinen Mor – hur den kvinnliga anatomin representeras i den fertilitetsfixerade medicinska diskursen. Teoksessa *Moderskap och reproduktion. Möjligheter och marginaler*, toim. Harriet Silius & Sirpa Wrede, 56–79. Publikationer från Institutet för Kvinnoforskning vid Åbo Akademi, nr 9. Åbo: Åbo Akademis förlag.

———. 1998a. Ruumiillisuuden sosiologiaa. Teoksessa *Sosiologisia karttalehtiä. Matkaopas yhteiskunnan tutkimiseen*, toim. Keijo Koskinen, 181–190. Tampere: Vastapaino.

———. 1998b. Medicalization by Whom? Accounts of Menstruation Conveyed by Young Women and Medical Experts in Medical Advisory Columns. *Sociology of Health and Illness* 20 (1): 52–70.

———. 1998c. The Sexy Woman and the Smart Girl: Embodied Gender Identity and Middle-Class Adolescence. *NORA – Nordic Journal of Women's Studies* 6 (2): 78–88.

———. 2000. Kroppssociologins uppkomst. Hur skapas en sociologisk subdisciplin? *Sosiologia* 2: 97–110.

———. 2001. *Making Sense of the Teenage Body: Sociological Perspectives on Girls, Changing Bodies, and Knowledge*. Åbo: Åbo Akademi University Press.

———. 2004. Haastattelu. Kokemuksia, kohtaamisia, kerrontaa. Teoksessa *Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta*, toim. Marianne Liljeström, 209–227. Tampere: Vastapaino.

———. 2008. Interdisciplinary Theorizing, Feminisms and Gendered Bodies. Teoksessa *Feminist Dialogues. Motstånd, möten och möjligheter*, toim. Marina Lassenius & Sari Charpentier & Kattis Honkanen & Katarina Jungar & Eva-Mikaela Kinnari & Kristin Mattson & Salla Tuori, 98–116. Åbo: Meddelanden från Ekonomisk-Statsvetenskapliga fakulteten vid Åbo Akademi. <http://web.abo.fi/kvinnis/FeministDialogues.html>. [Sivuilla käyty 15.2.2011]

———. 2011. Tyttö tutkimuksen näkökulmia ruumiillisuuteen. Teoksessa *Entäs tytöt? Johdatus tyttö tutkimukseen*, toim. Karoliina Ojanen & Heta Mulari & Sanna Aaltonen. Tampere: Vastapaino. [Ilmestyy]

——— & Collander, Anna & Rantanen, Eveliina. 2005. "Girl Group" Activities: Empowerment, Discipline, Health Literacy? Teoksessa *Beyond Health Literacy: Youth Cultures, Prevention and Policy*, toim. Tommi Hoikkala & Pekka Hakkarainen & Sofia Laine, 219–236. Finnish Youth Research Network / Finnish

Youth Research Society, Publications 52. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto & Nuorisotutkimusseura.

——— & Collander, Anna. 2007. Tjejgrupper. Pippifeminism, rosa rum, hälsofrämjande? Teoksessa *Kvinnor, kropp och hälsa*, toim. Elina Oinas & Jutta Ahlbeck-Rehn, 271–292. Lund: Studentlitteratur.

——— & Jungar, Katarina. 2008. A luta continua! South African HIV Activism, Embodiment and State Politics. *Development Dialogue*, no. 50, December 2008, 239–258. http://www.dhf.uu.se/pdfiler/DD2008_50_mass_violence/Development_dialogue_50_art12.pdf. [Sivuilla käyty 15.2.2011]

Probyn, Elspeth. 2004. Shame in the Habitus. Teoksessa *Feminism after Bourdieu*, toim. Lisa Adkins & Beverly Skeggs, 224–248. Oxford: Blackwell.

———. 2005. *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Puuronen, Anne. 2004. *Rasvan tyttäret. Etnografinen tutkimus anorektisen kokemustiedon kulttuurisesta jäsentymisestä*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura.

Reuter, Martina. 1997. Descartes, sukupuoli ja kartesiolaisen subjektin kritiikki. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 10 (1): 2–20.

Riska, Elianne. 2003. Gendering the Medicalization Thesis. Teoksessa *Gender Perspectives on Health and Medicine*, toim. Vasilikie Demos & Marcia Segal, 59–87. Bingley: Emerald Group Publishing.

Rojola, Lea. 1995. Ero. Teoksessa *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*, toim. Anu Koivunen & Marianne Liljeström, 159–178. Tampere: Vastapaino.

Rosenberg, Tiina. 2005. Inledning. Johdanto teokseen Judith Butler, *Könet brinner: Texter i urval av Tiina Rosenberg*, 7–34. Stockholm: Natur och Kultur.

Rothbaum, Barbara Olasov & Jackson, Joan. 1990. Religious Influence on Menstrual Attitudes and Symptoms. *Women & Health* 16 (1): 63–78.

Rudberg, Monica. 1995. A Bloody Story? On Construction of Bodily Gender among Girls. *NORA – Nordic Journal of Women's Studies* 3 (1): 32–44.

Saarikoski, Helena. 2001. *Mistä on huonot tytöt tehty?* Helsinki: Tammi.

———. 2009. *Nuoren naisellisuuden koreografioita*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Saarikoski, Seppo. 1988. *Naistentautien perustiedot*. Tampere: Legekustannus.

Shilling, Chris. 1993. *The Body and Social Theory*. London: Sage.

Silverman, David. 2006. *Interpreting Qualitative Data: Methods for Analysing Talk, Text and Interaction*. Thousand Oaks: Sage.

Sulkunen, Pekka. 2009. *The Saturated Society: Governing Risk and Lifestyles in Consumer Culture*. London: Sage.

Suosikki. Nuorten aikakauslehti. 1991, Nro 1. Tampere: Lehtimiehet.

Szasz, Thomas S. 1970. *Ideology and Insanity: Essays on the Psychiatric Dehumanization of Man*. Garden City: Doubleday.

Thompson, Charis. 2005. *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*. Cambridge: The MIT Press.

Tuin, Iris van der. 2008. Deflationary Logic: Response to Sara Ahmed's Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the "New Materialism". *European Journal of Women's Studies*, 15 (4): 411–416.

Valkonen, Sanna. 2009. *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.

Widerberg, Karin. 1995. *Kunskapens kön. Minnen, reflektioner och teori*. Stockholm: Norstedt.

Turmeltu sisar

Sukupuoli, syyllisyys ja häpeä kalevalamittaisen kansanrunouden inestirunoissa

Häpeä, kunnia ja syyllisyys esittäytyvät usein toisiinsa kietoutuneina tai ainakin suhteessa toisiinsa. Merkkejä häpeän ja seksuaalisuuden liitosta löytyy vanhasta runoperinteestä, jota kutsutaan kansalliseepoksen mukaan kalevalaiseksi tai kalevalamittaiseksi runoudeksi. Lotte Tarkka (1998) on tarkastellut aihetta tutkiessaan *Natalian nauruksi* nimeänsä runoa. Tarkan (1998, 30) mukaan kyseistä runoa on pidetty pohjoisessa Vienassa ”jatkovana muistutuksena häpeästä”. Runossa häpeällisenä esittäytyy avioliiton ulkopuolinen seksuaalisuus, joka ei pysy piilossa, vaan josta tuloksena on isätön lapsi. Naisen kontrolloimaton seksuaalisuus kantaa häpeän stigmaa, joka periytyy seuraavalle polvelle. Isättömyydestä seuraa kansanrunojen maailmassa nimettömyys ja turvattomuus, mikä ilmenee Vienan *Hirttäytyneen neidon runon* lopetuksessa, jossa linnut laulavat ilman armoa jääneelle isättömälle lapsiparalle (esim. SKVR I₁ 233). Toisaalla isättömyyden takia saatetaan langettaa jopa kuolemantuomio, kuten *Väinämöisen tuomioksi* nimetyssä runossa uhkaa isättömälle poikalapselle käydä (esim. SKVR I₁ 683).

Suomalaisessa kansankulttuurissa ei naisen seksuaalinen aktiivisuus kuitenkaan ole ollut yksiselitteisesti kiellettyä tai edes paheksuttua (Löfström 1999, 185–189). Silti tietynlainen seksuaalisuus on katsottu epäsopivaksi, ja jotkin seksuaalisuuden muodot jopa kielletyiksi. Kansanrunoudesta löytyy merkkejä siitä, kuinka naisen liian likeinen suhde vieraaseen ei ole hyväksyttyä. On laulettu Marketasta, joka on päästänyt Anterus Saksalaisen huoneeseensa ikävin seurauksin: vieras lähtee kevään tullen ja raskaaksi tullut Marketta jää yksin. Lisäksi yleismaailmal-

liseen tapaan insestiä kohtaan on tunnettu vastenmielisyyttä, eikä sitä ole pidetty missään tilanteessa hyväksyttynä. Insestikielto on siinä mielessä sukupuolineutraali, että se koskee molempia sukupuolia, vaikka kiellon rikkomisen seuraukset voivat olla vahvasti sukupuolittuneita.

Insesti on nähty antropologisessa keskustelussa kulttuuris-sosiaalisena konstruktiona, jonka perustana pidetään usein biologista faktaa. Läheisten verisukulaisten välinen sukupuolisuus on yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti sanktioitua. Antropologi Claude Lévi-Straussin (1969) mukaan insestikielto on luonnon ja kulttuurin välinen rajapyykki. Hänen ajattelunsa taustalla on Sigmund Freudin (1989) kuuluisa näkemys, jonka mukaan kulttuurin alussa on insesti: isänmurha ja äidin naiminen, eli teot, jotka ovat tuttuja antiikin kuningas Oidipuksen tarinasta. Freudin mukaan (inhimillisen) kulttuurin erottaa (luonnon) anarkista insestitabu. Antropologinen keskustelu onkin koskenut enemmän insestikieltoja ja tabuja kuin itse insestiä, joka on ilmiönä näitä näkyvämmämpi ja hankalammin määriteltävissä (ks. esim. Wagner 2000; Willner 1983, 135–138). Insestin määrittelemisen vaikeus konkretisoi- tuu, kun ajatellaan esimerkiksi erossa eläneiden sisarusten välistä seksuaalisuutta. Jos sisarukset solmivat sukulaisuudestaan tietämättöminä sukupuolisuhteen, onko silloin kyse insestistä vai onko insesti aina välttämättä tietoinen valinta?

Tässä artikkelissa tarkastelen erityisesti sisarusten väliseen tahatto- maan insestiin liittyvää häpeää ja syyllisyyttä kalevalamittaisen kansan- runouden kontekstissa.¹ Aineistonani ovat *Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa* (SKVR)² julkaistut *Sisaren turmeluksen runon* versiot, joissa kerrotaan sisarusten välisestä kielletystä sukupuolisuhteesta. Käsitte- len myös niin ikään SKVR:ssa julkaistua *Kiikan lasten runoa*, joka on osin suorasanainen.

Pillopojat ja tytön kunnia

Kalevalassa Pohjolan emäntä káskee ”piika pikkaraistaan” jättämään Lemminkäisen kutsumatta hääjuhlaan. Hän perustelee kieltonsa:

Siks'et kutsu Kaukomieltä,
tuota lieto Lemminkäistä,
kun on kaikitse toraista,
aivan tarkka tappelija;
tehnyt on häissäki häpeät,
pitoloissa pillat suuret,
nauranut pyhäiset piiat
pyhäisissä vaattehissa
(*Kalevala* 20. runo)

Lemminkäinen on käyttäytynyt juhlissa sopimattomasti, eikä hän siksi ole tervetullut Pohjolan pitoihin. Hänen mainitaan toimineen häpeällisesti, tehneen ”häpeät” ja ”pillat suuret”. Toisaalla Lemminkäisen sanotaan menevän ”piilemään pillojaan” (*Kalevala* 28. runo), ja kalevalaisista mieshahmoista dramaattisin, Kullervo, saa äidiltään neuvon piiloutua tehtyään teoista häpeällisimmän ja miestappoakin kauheamman eli pilattuaan oman sisarensa (35. runo). Pillopoika-määreen saavat näin kantaakseen sekä Lemminkäinen että Kullervo, jotka joutuvat poistumaan yhteisöstään ylitettyään normitetun seksuaalisuuden rajat. Toinen on seksuaalisesti yliaktiivinen ja toinen puolestaan suuntaa seksuaalisen aktiivisuutensa väärin.

Häpeä ja ”pilla” näyttävät kalevalakielessä liittyvän toisiinsa, ja niillä on vielä erityinen suhde seksuaalisuuteen. Sana ”pilla” merkitsee siinä pahantekoa, ilkityötä ja turmiota. Verbijohdos sanasta on ”pillata”, joka tarkoittaa turmelemisen lisäksi myös raiskaamista. (Turunen 1979, 251.) Toisaalta häpeän vastakohtana pidetty kunnia liittyy kalevalamittaisessa kansanrunoudessa naisen seksuaalisuuteen:

Sanoit mei'än piikasien
menneen piikkuen pihalle,
emon antaman aholle.
Viel' on mei'än piikasill,
viel' on kunnia kotonna,
Tallell' emon tavara,
pauhaa pai'an helman alla.
Niin olen puhas pojista,
ku sus' kylän sioista,

haukka pappilan kanoista,
rieskamaito roaihnaista.
Mie pi'än kurja kunniain,
kannan kaunosein tappain,
tiiv' on suikuu sukavan,
tiiv' on hoikan hoilaella,
paha on paksun pyörähellä.
(SKVR V₂ 867)

Laulussa vakuutetaan, että tytöllä on vielä kunnia tallella, vaikka kylillä toisin puhuttaisiin. Tyttö sanoo jatkavansa hyvätapaisena ja pitävänsä kunniansa, silti laulussa ei kuitenkaan ihannoita vieroainoutta. Mitä sitten tarkoittavat hyvätapaisuus ja kunniallisuus, jos ne eivät liity kainouteen tai seksuaaliseen pidättyvyyteen?

Kunnian käsitteeseen avautuu uusi näkökulma, kun sitä tarkastellaan kansanrunoudessa lemmennostatuksen sanoina tunnettujen loitsujen avulla. Lemmen käsite on yhdistetty tavallisesti naisen ”naimaonneen”, fyysiseen viehättävyyteen ja seksuaaliseen vetovoimaan, ja loitsuissa sen synonyymina käytetään kunniaa tai arvoa, jotka eivät viittaa seksuaaliseen koskemattomuuteen, vaan naisen arvoon avioliittomarkkinoilla: hänen työkykynsä, käsityötaitoonsa, terveyteen, fyysiseen rakentamiseen ja jopa varallisuuteen (Piela 1989, 95–99 ja 1990, 215; Stark-Arola 1998, 124–125). Laulun säkeet ja sanavalinnat antavat ymmärtää, että tyttö on tietoinen omasta arvostaan, mutta myös seksuaalisuudestaan. Hän ei alistu olemaan pelkkä vieroain halujen kohde, vaan tuo esille aktiivisuutensa lausumalla ääneen, kuinka itse pitää oman kunniansa. Kansanlaulun nainen näyttää ottavan itselleen oikeuden määrätä omasta ruumiistaan sanoessaan pitävänsä kunniansa vaikka kurja olisikin. Kunniansa tueksi hän sanoo olevansa yhtä puhdas pojista kuin susi kylän sioista tai haukka pappilan kanoista, eikä päinvastoin, ja säkeet voikin tulkita ilkkurisiksi. Tällöin säkeet viittaavat siihen, että houkutuslienee ollut ja lisää on tulossa, eikä ”puhtaus” loputtomiin kannaa: eihän peto mitään luonnolleen voi. Toisaalta säkeet voi lukea myös toisin: naisen seksuaalisuus on vaarallista miehille, ja mies on sen edessä aseeton, kuten kotieläimet suden hyökätessä – ja siksi naisen seksuaalisuutta pitää kontrolloida. Tämä näkökanta on hedelmällinen, kun jatkossa tar-

kastellaan häpeän ja syyllisyyden tunteita. Onko häpeä olemuksellinen, identiteettiin liittyvä ja syyllisyys puolestaan tekoihin liittyvä ominaisuus? Entä onko Lemminkäisen tai Kullervon teko häväissyt väärin toimineet miehet vai heidän tekojensa kohteet?

Häpeän ja kunnian käsitteet nähdään usein suhteessa toisiinsa; häpeä on kunnian kääntöpuoli, eikä toista välttämättä voi ymmärtää ilman käsitystä toisesta. Toinen vastinpari tai heijastuspinta häpeälle löytyy syyllisyydestä. Häpeää ja syyllisyyttä ei tarvitse pitää toisilleen vastakkaisina, vaikka niiden representaatiot saattavat sellaisina näyttäytyä. Näin on erityisesti silloin, kun häpeä tulkitaan essentiaaliseksi ominaisuudeksi ja syyllisyys puolestaan toiminnaksi. Tällainen tulkinta voi johtaa siihen, että häpeä nähdään feminiinisenä ja syyllisyys puolestaan miehekkäänä ominaisuutena tai tunteena. Tämänkaltainen ajattelu puolestaan voi uusintaa kiistanalaista ajatusta siitä, että naisellista määrittää oleminen ja maskuliinista tekeminen. Toisaalta häpeä ja syyllisyys eroavat toisistaan, kun niitä tarkastellaan suhteessa yhteiskuntaan: häpeä kohdistuu minään, se on itsen kohdistuva tunne, kun taas syyllisyys kumpuaa väärästä teosta (ks. Ronkainen 1999, 135). Syyllisyydestä voi täten selvittää rangaistuksella, joka sovittaa rikoksen. Toisaalta syyllisyyden voi myös salata, pitää piilossa, mutta häpeään liittyy aina paljastuminen tai vähintään pelko paljastumisesta.

Syyllisyys saa usein aikaan kokijassa reaktion, joka johtaa toimintaan, esimerkiksi juuri syyllisyyden salaamiseen tai rikkomuksen sovittamiseen, mutta häpeä on tunteena uhkaava, epämiellyttävä, suorastaan sietämätön ja toiminnan lamauttava (Lehtinen 1998; Ratinen 2008, 45). Kun kansanrunojen mukaan sisarensa ”pilannut” veli pyrkii piiloon ”töitään häppiimään”, hän ei itse asiassa tunne häpeää, vaan syyllisyyttä (SKVR V₁ 846). Mies kykenee kertomaan äidilleen, mikä hänen miestappoakin ”pahempi” tekonsa on ollut. Insesti on tekona häpeällinen, mutta se ei aiheuta miehessä olemuksellista, ahdistavaa häpeää, vaan syyllisyyttä, jonka hän pyrkii tavalla tai toisella sovittamaan.

Laulukatkelman tyttö toteaa säilyttäneensä kunniansa, eli hän vakuuttaa paitsi sisäistäneensä ulkoapäin määritellyt yhteisön normit, myös noudattaneensa niitä. Normien ylittämisestä olisi seurannut häpeä. Esimerkistä käy hyvin ilmi, kuinka valta ja kontrolli kytkeytyvät häpeään; tyttö pysyy yhteisön asettamissa raameissa ilman ulkoisia, nä-

kyviä kontrollin muotoja. Kenenkään ei tarvitse konkreettisesti sanella, kuinka käyttäytyä ja olla, sillä voidaan sanoa sisäistetyn häpeän asettaneen tytölle sopivaisuuden rajat.

Kiikan pojan häpeä ja tytön kunnia

Sisarusten välinen inesti kuuluu yleisimpiin myyttisiin teemoihin ja motiiveihin (Brewster 1972, 5–9; Kluckhohn 1969). Sisarusten välinen seksuaalisuus on kiinnostanut ihmisiä, mistä yhtenä merkkinä on teeman ympärille kehkeytnyt kertomusperinne. Suomalaisessa kulttuurisssa sisarusten välistä inestiä on käsitelty sekä suorasanaaisissa tarinoissa ja saduissa että runomuotoisissa lauluissa, kuten juuri *Sisaren turmeluksen runossa*.³

Suorasanaainen suomalainen kertomusperinne tuntee esimerkiksi tarinan, jonka mukaan jo varhaislapsuudessa toisistaan erotetut sisar ja veli vuosien kuluttua tapaavat ja rakastuvat toisiinsa. Useimmiten verisukulaisuus paljastuu heille liian myöhään, kun he ovat jo ehtineet perustaa perheen. (Haavio 1934, 7–8.) Kertomus sisältää runokatkelman, joka yllättäen paljastaa puolisoiden keskinäisen sukulaisuuden. Äidiksi tullut sisar laulaa lapselleen laulua, jonka lapsen isä tunnistaa oman äitinsä lauluksi. Martti Haavio (1934, 10) on todennut, että kyseessä lienee alkujaan suorasanaainen tarina, joka on myöhemmin kiteytynyt kokonaan runomuotoon ja tunnetaan *Kiikan lasten runona* tai *Kiian lasten runona* (ks. SKVR VII₂ 994).

Runomuotoinen Kiikan lasten tarina lienee saanut vaikutteita *Sisaren turmeluksen runosta* ja samalla sitten etäänntynyt suorasanaaisesta tarinasta. Yhteisiä lapsia ei runomuotoinen versio tunne, ja suorasanaainen tarina saattaa puolestaan jäädä ratkaisultaan avoimeksi: sisarussuhde kyllä paljastuu, mutta sen seurauksista ei kerrota. August Ahlqvist tallensi 1846 seuraavan, Kiikan lasten pohjoiskarjalaisen, jo pitkälle runomuotoon kiteytyneen version, jossa poika häpeää ja pakenee ”pillojensa” tähden ja sisaren kohtalosta vaietaan:

Oli ennen talo Kiian sillan päässä. Hyö köyhtyivät siinä, lapset hajoilvat toisistaan tuntemattomina, tietämättöminä. Sattuipa sitten niitä lapsia

veli ja sisar yhteen taloon palvelukseen. Hyö siinä alkoivat yhteyttä pitää. Pitivät, pitivät sitä yhteyttä, sattui tyttö kerran pihalle kahtomaan. Sanoi:

Sää hyvä, ihana ilma,
lohet koskessa kutovat,
si[i]at Kiian sillan alla.

Kysyi toinen: mistä sinä tunnet sen Kiian sillan? Toinen vastasi:

Siinä synnyin, siinä kasvoin,
siinä Kiian sillan päässä.

Poika vastasi: siinä minäki synnyin, ja siitä vasta ymmärsivät, mitenikä tämä on jälki. Veli läksi pakoon, häpesi töitään. Äiti kysyi häneltä:

Minne lähet, poikueni,
kalaanko vai eräänkö,
vainko hirven hiihantahan,
jalopeuran jaksantahan?

Poika vastasi:
En lähe, emo, erähän,
enkä, kantaja, kalahan,
lähen töitäni pakohon,
pillojani piilemähän.
Mitkä työt on paettavat,
pillat piileteltävät?
Makasin sisarineni
alla uutimen utusen,
alla vaipan vaskikirjan.
Piile tuolla, poikoseni,
joss' ennen isäsi piili,
tuolla Kiian sillan alla,
karhun tappokammarissa.
(SKVR VII₂ 994)

Sisarensa kanssa intiimisti seurustellut, ”yhteyttä pitänyt” nuorukainen joutuu pakenemaan tekonsa tähden. Hän ei jää odottamaan rangaistusta ja samalla häpeällisen tekonsa paljastumista, vaan lähtee vapaaehtoisesti pakoon. Äiti ei halua erota pojastaan lopullisesti ja opastaa tätä pilleksimään omilla mailla, mutta kuitenkin näkymättömissä. Kielletyn sukupuolisuhteen toisen osapuolen, nuoren naisen, sisaren ja tyttären perään ei edes oma äiti kysy. Miten neito selviää kunniansa menettämisestä ja häpeästään? Voiko hän ylipäätään niistä selvitä?

Sisarensa makaajan syyllisyys

Sisaren ja veljen välisestä insestistä kertova runokorpus on SKVR:ssa nimetty *Sisaren turmelukseksi*. Jo nimi ohjaa tulkintaa siihen suuntaan, että nuori nainen, sisar turmeltuu, tulee kelvottomaksi, vaikka niin itse runossa kuin tulkintoissakin sisar jää usein syrjään (Kupiainen 2002, 289–292). Runo tunnetaan myös *Tuurikkaisen runona*, sillä miespäähenkilö nimetään usein Tuurikkaiseksi tai sen johdannaisiksi Turo(i)⁴, Tuurittuinen/Tuurettuinen/Tuiret(t)uinen⁵ tai Tuurikk(a)in(en)⁶ (ks. Krohn 1885, 522).⁷

Sisaren turmeluksen runon tyypillisessä avauksessa Tuurikkainen on verojen ja maarahojen maksumatkalla. Ensimmäisessä episodissa hän kohtaa kirkkomatkalla olevia parhaimpiinsa laittautuneita neitosia, ”pu-nahamosia”, joita hän yrittää saada rekeensä. Ensimmäinen ja toinen neito kieltäytyvät varsin voimakkain sanakääntein toivottaen pojan rekeen erilaisia tauteja, pirua tai tuonea. Neidon mieli muuttuu, kun Tuurikkainen esittelee hopea- ja kulta-aarteitaan, ja neito lennähtää kuin haavanlehti tai hypähtää kuin kettu pojan rekeen (esim. SKVR V₁ 846).

Seuraavassa kohtauksessa nuoret rakastelevat, mitä kuvataan viitteellisesti ja miespäähenkilön näkökulmasta:

Yks’ oli käsi kintahassa,
toine oli käsi kintahatta;
mikä oli käsi kintahassa,
sillä ohjaksii ojensi,
mikä oli käsi kintahatta,

se oli neitosen povessa.
Yks' oli jalka saappahassa,
toin' oli jalka saappahatta;
mikä oli jalka saappahassa,
se oli saanin laijan päällä,
mikä oli jalka saappahatta,
se oli neion reijen päällä.
(SVKR III₂ 2187)

Vielä ei ole häpeästä tai syyllisyydestä tietoakaan, mitään kiellettyä ei näytä tapahtuneen. Nuori nainen ajattelee olevansa matkalla kohti hyvää, vaurasta tulevaisuutta, olihan nuorukaisella arvoesineitä esitellä. Hänen näkökulmastaan kunniaa ei ole menetetty, vaan pikemmin turvallinen tulevaisuus on ulottuvilla. Mieskin on tietämätön tulevasta paljastuksesta, joka on muuttava kaiken. Nuoret alkavat kysellä toisiltaan, mitä sukua toinen on. Käy ilmi, että he ovat samaa perhettä.

Männiit tietä pikkaraisen,
alko neittä loa'itella:
”Miltä moalta sie sukuisin,
Kulta moalta heimokunsi?”
”Siltä moalta mie sukuisin,
Mist' on tuhma tuurikkainen
Lapin tyttären latoma,
Lemmettuisen liekuttama.”
(SKVR V₁ 846)

Näihin sanoihin päättyy sisaren tarina, hänen kohtalonsa näyttää jäävän avoimeksi, ja kerronta jatkaa veljen mukana. Nuorukainen järkytyy perhesuhteen paljastumisesta; nautinto on kääntynyt kielletyksi sukupuolisuudeksi, inestiksi, suurimmaksi häpeäksi. Hän ei näe muuta mahdollisuutta kuin paeta mahdollisimman pian, jättää rekensä (ja sisarensa) taakseen ja hypätä hevosensa selkään. Nuorukainen kiirehtii äitinsä luokse.

Poika tuhma Tuurikkainen
siihen riisu rinnustimen,

siihen ratko rahkeheesa,
siihen aisansa alensi,
hyppäs hän hyvän selälle,
karkas Laukin lautasille.
Hän ajo ison kottiin,
hän sano emoselleen:
”Tuo miun sulkkuset sukkain,
tuo miun saksan saappahaini,
tuo miun verkaset tanniin
miun pakkoon mennäksin,
pahojain piilomaan,
roitain häppiimään.”
(SKVR V₁ 846)

Poika selittää äidilleen, että hänen on lähdettävä ”häppiimään” teko-
jaan. Äiti ihmettelee, miksi pojalla on kiire pakoon ja perää selitystä:
onko poika joutunut häpeälliseen tilanteeseen ryppyreissulla eli ”koa-
rettu kapoilla” vai onko hän hävinnyt hevosensa? Lopulta äiti uskal-
tautuu epäilemään, että hänen poikansa on tappanut miehen tai perä-
ti kaksi. Poika kiistää kaikki arvailut sanoen, että on tehnyt jotakin vielä
pahempaa. Nuorukainen on syyllistynyt tekoon, jota ei voi rahalla hy-
vittää; hän on maannut oman sisarensa.

Emo vasten vastaeli:
”Minkä suuren synn perästä?
Ootkos koarettu kapoilla
kapakoissa juotaessa?”
”Eihän tuo paha olliis,
ku ois koarettu kapoilla.”
”Ootkos voitettu orolla
kirkkotiell’ kiistatessa?”
”Eihän tuo paha olliis,
oishan kultii isolla,
hopioo vanhemmalla,
ostettais oro parempi.”
Emo vasten vastaeli:
”Ootkos miehen tappajainen,
kahen moahan koatajainen?”

”Eihän tuo paha olliis,
oishan kultii isolla,
hopeii ois vanhemmalla,
miehen päitä maksettais.
Makasin oman sissoin,
oman eukon itkettelin.”
(SKVR V₁ 846)

Vaikka inesti katsotaan äärimmäiseksi taburikkomukseksi (Syndergaard 1993, 127), se on tiettyjen kansanrunotekstien mukaan sovitettavissa. Kuten esimerkkitekstissä, inestin takia menetetään lehmät ja härät,⁸ mutta sekään ei poista koko perhettä kohdannutta vahinkoa. Teksti antaa ymmärtää, että kylällä tiedetään, miksi Tuurikkaisen koko karja viedään. Perhe menettää karjansa pojan häpeällisen, jopa inhimillisyden rajat ylittävän seksuaalisuuden tähden:

Härät rytkiit, lehmät ammuut,
kiljuut kirjavat orikat
Tuurikkaisen karjamailla
Viipuriin vietäessä,
tantsaan taluttaessa;
ei tuota veroista viety,
ei otettu oprakasta,
vietiin koiran koiruudesta,
narrin tieltä naimisesta
(SKVR V₁ 846)

Perhe joutuu luopumaan karjastaan, koska perheen poika on turmelut sisarensa makaamalla tämän. Päällisin puolin näyttää siltä, että ru-noissa on sovitukselle sijaa, mutta toisaalta voi pohtia, mitkä ovat enää talon itsellisen elämän edellytykset, kun kaikki karja on viety. Miehen-tapon olisi voinut korvata rahalla ja kullalla, mutta rikollinen seksuaalisuus, oman sisaren makaaminen, on tekona niin suuri, ettei talo sitä kestä. Lehmien ammunta, härkien levottomuus ja orien kiljuminen viit-taavat siihen, että kotieläimet ovat jääneet hoitamatta. Pelkkä kotieläin-ten kuljettaminen ei aiheuttaisi niin paljon meteliä kuin lypsämättömi-en lehmien ulina. Oliko karja ollut sisaren vastuulla? Voiko tulkita, että sisar, karjan hoitaja, on lopullisesti poistunut yhteisöstään?

Insestin aiheuttamaa syyllisyyttä tai häpeää ei voi salata, ja rikoksesta on maksettava. Tapaus koskee koko yhteisöä: perhe on hajonnut pojan pilatessa talon tyttären. Perheen hajotessa suvun harmonia rikkoutuu, ja sen kautta koko yhteisön tasapaino horjahtaa, sillä kylät ovat perinteisesti olleet sukukyliä (Harva 1940–1941, 32; Lehtonen 1968, 29; vrt. Partanen 2004, 80–89). Pillopoika-veljelle traditio antaa tilaisuuden joko sovittaa rikkomus tai paeta sen seuraamuksia. Mutta kuinka käy sisaren, joka on menettänyt kunniansa ja tullut pilatuksi?

Sisaren kohtalo

Sisaren ja veljen välinen läheinen suhde on yksi kalevalamittaisen kansanrunouden yleisistä teemoista. Kansanrunostosta löytyy lauluja, joissa sisar esimerkiksi kaipaa sotaan lähetettyä veljeään (esim. SKVR III₃ 2785), koettaa löytää veljelleen puolison (esim. SKVR IV₂ 2136) tai joissa sisar etsii epätoivoisesti veljeään vain saadakseen tietää, että tämä on kuollut (esim. SKVR IV₂ 1980). Tällaiset aiheet ja teemat ovat olleet runonkeruun aikana tavanomaisia erityisesti niin sanotulla eteläisellä laulualueella, kuten Karjalankannaksella, Pietarin ympäristössä ja nykyisen Viron Suomenlahden rantamilla.

Sisaren turmeluksen runon avauksessa matkaa tekevä nuorukainen näkee neitojoukon, josta valitsee itselleen parhaimman. Neidot ovat joko kirkkomatkalla tai ”kisaamassa” eli tanssimassa kylänraitilla. Ensin neito torjuu tylysti tuntemattoman miehen lähestymisen. Päällisin puolin näyttäisi siltä, että neito toimii, kuten hänen kuuluukin: tytön tulee torjua tuntematon mies. Kuitenkin jo kieltäytyessään neito rikkoo yhteisöllisiä normeja. Hänen olisi pitänyt kainouttaan pidättäytyä kokonaan vastaamasta vieraalle. Koska tyttö sovinnaisuussäännöistä poiketen antautuu keskusteluun ja puhuttelee suoraan tuntematonta, hän tulee merkityksi eikä säily koskemattomana. Siksi torjuminen on tulkittavissa ainakin osittaiseksi myöntymiseksi. Se, että neidon mieli kääntyy miehen esitellessä arvoesineitään tai rahojaan tai kerskuessa taidoillaan ja ulkonäöllään, ei enää yllätä, vaan suostumisen merkit oli nähtävissä jo siinä, että neito yleensä reagoi miehen houkutteluihin.

Vaikka runon miespäänkilön kohtalo ei ole kadehdittava, tarjoaa se silti edes jonkinlaisen samastumisen kohteen mieslaulajalle ja miespuoliselle yleisölle: miehelle annetaan mahdollisuus selvitä ja aloittaa toisaalla uusi elämä. Runon neito puolestaan jää ohueksi, eikä nainen voi häneen samastua, sillä samastuessaan hän joutuisi samalla kohtaamaan runossa karulla tavalla esille tulevan asian: neidon tarpeet tai hänen kohtalonsa eivät kiinnosta miestä eivätkä edes omaa äitiä (vrt. Stewart 1993, 66). Äitihän jättää kysymättä, kuinka sisarelle, hänen omalle tytarelleen kävi, kun nuorukainen valittaa tälle tuskaansa onnettomasta kohtalostaan.

Polly Stewart (1993, 55) on esittänyt tulkinnassaan perinteisistä englantilaisista ja skotlantilaisista balladeista, että naiset ovat aina välttämättä miesvaltaisessa maailmassa sorrettuja, toimivat he tai eivät. Stewartia mukaillen voi todeta, ettei *Sisaren turmeluksen runon* neitoa voi tuomita siksi, että hän antautuu vuoropuheluun tuntemattoman kanssa tai ihastuu arvoesineisiin. Hän olisi joka tapauksessa joutunut alistumaan miehen tahtoon riippumatta siitä, mitä hän itse teki tai jätti tekemättä. Rohkeasti neito koettaa ottaa kohtalonsa omiin käsiinsä ja uskaltuu tekemään päätöksen kysymättä muilta tai ajattelematta omaa asemaansa yhteisössään. Traditio ei kuitenkaan ole sukupuoliasetelmiltaan tasa-arvoinen, minkä takia tyttö ei voi itse vaikuttaa kohtaloonsa. Siksi sisaresta tehdään sekä uhri että syyllinen, jonka seksuaalisuus on asettanut paitsi yksittäisen miehen yhteisöllisen aseman ja vapauden, myös miesvaltaisesti järjestäytyneen todellisuuden uhatuksi. Lopulta nainen saattaa koko oman yhteisönsä, perheensä ja sukunsa häpeään, koska hänen seksuaalisuutensa oli hetkellisesti karannut yhteisön valvovan silmän alta.

Tradition sisällä *Sisaren turmeluksen runo* pyrkii perustelemaan naisen seksuaalisuuden kontrollin välttämättömyyden. Siinä nainen astuu kontrollin ulkopuolelle antautuessaan keskusteluun tuntemattoman miehen kanssa. Tällöin häntä tai hänen käyttäytymistään eivät enää säätele yhteisön normit, vaan hänestä tulee paitsi suojaton, myös potentiaalisesti turmeltunut. Kuten edellä on todettu, kalevalamittaisessa kansanrunoudessa naisen kunnia kiinnittyy hänen seksuaalisuutensa. Naiselle ei riitä, että hän on ”säilyttänyt” kunniansa, vaan hänen tulee olla myös maineeltaan moitteeton. Hyvämaineinen neito pidät-

täytyy tuntemattomasta miesseurasta ja varjelee paitsi kunniaansa, myös mainettaan. Hänen vastuullaan ei *Sisaren turmeluksen runon* perusteella ole vain hänen oma kunniansa, vaan koko perheyhteisön maine. Yhteisöllisen häpeän vaara vaanii siellä, missä naisen seksuaalisuus irtautuu (miehisestä) kontrollista. Tuskin on ollut sattumaa, että SKVR:n toimittajat ja runonkerääjät nimesivät sisarenmakaajan runon *Sisaren turmelukseksi*.

Häpeän ja syyllisyyden taakat

Naisen seksuaalisuutta on pidetty yhteiskuntajärjestyksen kannalta vaarallisena, minkä vuoksi lähinnä miesten hallitsemat kulttuuriset käytännöt ovat pyrkineet kontrolloimaan naisten seksuaalisia voimavaroja (Strathern 1989, 183). *Sisaren turmeluksen runossa* tapahtumat nähdään veljen näkökulmasta, mistä syystä runon eetosta voi pitää maskuliinisenä sen tarjotessa miespäähenkilölle toivoa selviytymisestä. Tällainen on yleistä balladien maailmassa: usein sisar joutuu maksamaan inestistä hengellään, mutta veljen rangaistus, vieläpä hänen itsensä valitsema, on pako (Syndergaard 1993; Stewart 1993, 58; Atkinson 1998). Itsensä vaaralle alttiiksi asettanut neito puolestaan jätetään unohtuksi, sillä ilmeistä on, että tradition mukaan juuri hän on vastuussa tapahtumasta. Jos neito ei olisi ollut viehkeä, jos hän ei olisi vastannut tuntemattomalle ja jos hän olisi noudattanut kainouden koodia, vahinko olisi jäänyt tapahtumatta. Kainoutta saatetaan pitää neitojen tavoiteltavana ominaisuutena, mutta perustellusti voi kysyä, onko kainous vain miehinen fantasia, ei niinkään naisellinen ominaisuus.

Ironista on, että jos perhesuhteet olisivat jääneet selvittämättä, koko rikosta ei olisi tapahtunut. Tietäminen näyttää nousevan merkitykselliseen asemaan. Nuorukaisen ja neidon välinen sukupuolisuhde olisi ilman perheyhteyden paljastumista ollut vain yksi kahden välinen seksuaalinen kokemus muiden joukossa – ehkä hieman tavallista paheksuttavampi miehen tuntemattomuuden takia, mutta ei sen kummallisempi. Välittömästi kun sisarusuhde käy ilmi, tilanteen luonne muuttuu täysin. Enää ei ole kyse kahdenvälisestä intohimosta, rakkaudesta tai seikkailusta vaan koko yhteisön kannalta järjestyttävästä, dramaattisesta

ta asiasta. Mies valitsee mieluummin paon kuin odottaa tulevaa rangais-
tusta, joskin hänen perheensä voi maksaa jäsenensä rikollisesta seksuaa-
lisuudesta luopumalla karjastaan, mutta silloinkin inestiin syyllistynyt
mies lymyilee pensaikossa eikä tohdi tulla esille. Sen sijaan naiselle, si-
sarelle ei traditiolta tule ymmärrystä; hän saa tuhoutua ja painua unoh-
duksiin. Kunniansa menettänyt nainen ansaitsee vaipua häpeälliseen
hiljaisuuteen.

Mitä sitten vaikeneminen voisi tarkoittaa? Kansanperinteessä aukko-
kohdat antavat yleisölle tilaa tulkita, sillä ihmisillä on tendenssi täyt-
tää aukot. Kun sisaresta vaietaan, vaipuu samalla hiljaisuuteen inestin
problematiikka. Sisarukset ovat eläneet erillään eivätkä siksi kohdates-
saan tunnistanee toisiaan. Joutuessaan tilanteeseen, joka johtaa suku-
puoliseen kanssakäymiseen, he eivät voi ennalta tietää toimivansa yh-
teisön normien vastaisesti. Neidolle seksuaalinen pidättyvyys ei ole
välttämättä kunniaakysymys, sen sijaan hyviin naimisiin pääseminen on
hänen tulevaisuutensa kannalta tärkeää. Koska mies on esitelletty arvo-
esineitä, neito on perustellusti odottanut tekevänsä hyvät naimakaupat.
Miehelle seksuaalinen aktiivisuus on puolestaan merkki onnistunees-
ti suoritetusta mieheydestä. Näin molemmat osapuolet ovat toimineet
korrektisti, jopa odotusten mukaisesti, kunnes lähisukulaisuus paljas-
tuu. Seksuaalisuhte muuttuu kielletyksi, inestiksi vasta, kun nuoret
tulevat tietoisiksi sisaruussuhteestaan. Traditio esittää tilanteen jättäen
sisaren kohtalon avoimeksi, yhteisön tulkintojen varaan. Samalla kun si-
saresta vaietaan, jätetään myös itse inesti käsittelemättä. Aihe on tabu,
se on vastenmielinen, siitä ei haluta puhua. Sisar vaipuu häpeälliseen hil-
jaisuuteen, vaikeasta asiasta vaikenemisen merkiksi.

Viitteet

¹ Sosiologi David Schneider (1976, 166) on määritellyt inestin vastakohtaksi nor-
matiiviselle, normien mukaiselle käyttäytymiselle. Hänen mukaansa ”inesti” ei ole
vain vääränlaista toimintaa suhteessa, vaan toimimista täysin sitä vastaan, mikä on so-
pivaksi katsottua; se on suorastaan suhteen *häpäisyä* toimimalla ”säännöstenvastaises-
ti” (*ungrammatically*).

² *Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa* (SKVR) on julkaistu lähes kaikki arkistoi-
hin tallennetut ja kirjallisista lähteistä löydetty kalevalamittaiset (vanhamittaiset)

kansanrunot. Teossarjan 33 ensimmäistä nidettä (osat I–XIV) on julkaistu 1908–1948 ja niissä tekstit on ryhmitelty perinnealueittain. Vuonna 1997 julkaistussa, varhaisimmista tallenteista koostuvassa täydennysosassa (XV) tekstit ovat sen sijaan eri alueilta. Lönnrot loi *Kalevalan* kansanrunotekstien pohjalta yhdistelemällä eri säkeitä siten, että eepoksesta tuli yhtä kokonaisuutta. Eepoksen juonenkuljetus ja henkilöhahmot ovat täten Lönnrotin luomuksia.

³ Sisarusten välinen seksuaalisuus voi aiheena olla niin arka, jopa tabu, ettei sitä voi suoraan ilmaista, vaan se tehdään esteettisesti, runojen kielellä. Keski-Inkerin Ruuditsasta kotoisin ollut Okoi totesi *Sisaren turmeluksen* (*Tuurikkaisen*) runosta häntä laulattaneelle Oskar Groundströmille sisaren ja veljen välisen sukupuolisuuden olevan niin kauhea asia, että tapauksesta on sepitetty ”yksi kauneimmista Inkerissä lauletuista lauluista”. Okoi piti laulua kertomuksena joskus todella tapahtuneesta tragediasta. (Groundstroem 1866, 313; SKVR IV₁ 1342.)

⁴ SKVR III₁ 146, 147, 719, 720 (Tuura), 721, 722; III₂ 1292–1303, 1979; III₃ 3422, 4106; XV 1062, 1065–1069, 1071.

⁵ SKVR I₂ 968 (lapsi tuiman Tuuretuisen), 969 (Tuuretuini), 969a (Tuiretuini), 971 (poika tuhman Tuuretuisen), 976, 977, 978a, 980, 981 (poika tuhman Tuiretuisen), 978, 981 (poika tuhman Tuirituisen), 982 (poika tuhman Tuurituisen), 1192; V₁ 843, 844, 847, 848 (Tuurittoine), 849, 851, 856 (Tuurittuinen) VII₁ 891, 892, 895; XIII₁ 1122, 1125, 1129, 1130.

⁶ SKVR IV₁ 259, 260 (Tuurikkoinen); IV₂ 2002–2008, 2011, 2012, 2015, 2402, 2573, 2610; V₁ 840, 842, 845, 846, 853–855; V₃ 153, 154, 155, 157, 157a, 158, 158a; XIII₁ 1120, 1121, 1126, 1131, 1132, 1134, 1135 (Tuurukkainen; numerosota 1131 lähtien kyseessä on lyhyet katkelmat, joissa itse inestää ei tapahdu); XV 1072–1074. Sisaren makaajan nimenä kulkee myös: tuhman Tuuliaisen poika I₂ 954, ks. myös 956; Tuuran tuimittuinen V₁ 852; Lieran poika I₂ 955; Lauri poika Lappalainen IV₂ 2009, ks. myös V₁ 856 alanootti 1; Virolain poika viekas IV₂ 2013; Anterus Kojosen poika IV₂ 2016; Antrus suuri saksalainen XV 1063.

⁷ Vienan Karjalasta kerättyssä aineistossa sisarensa makaaja nimetään usein myös Kalevanpojaksi (SKVR I₂ 957, 960, 961), sinisukka Äijön pojaksi (959, 970), Lemminkäiseksi (958), Kullervoksi (962, 972, 973, 974, 983, 984, 985, 986, 989, 990, Kulerva: 991) ja Kaukamoiseksi (979). Tämän perusteella ei ole erikoista, että Lönnrot sovitti *Sisaren turmeluksen* tarinan osaksi *Kalevalan* Kullervon kohtaloa.

⁸ SKVR V₁ 842–849, 852, 853, 856; V₃ 153, 157, 157a, 158, 158a; VII₁ 890, 895, 896; XIII₁ 1120–1122, 1125, 1126, 1129, 1130.

Lähteet

- Atkinson, David. 1998. "Edward", Incest, and Intertextuality: Problems of Authority and Indeterminacy in the Traditional Ballad. *Southern Folklore* 55 (2): 101–132.
- Brewster, Paul G. 1972. *The Incest Theme in Folksong*. FFC 212. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Freud, Sigmund. 1989. *Toteemi ja tabu. Eräitä yhtäläisyyksiä villien ja neuroottisten sielunelämässä*. Käänt. Mirja Rutanen. Helsinki: Love-kirjat. [Ilmestyi alun perin 1913]
- Groundstroem, Oskar. 1866. Berättelse öfver en under sommaren 1861 gjord runosamlingsvandring inom en del af Ingermanland. *Suomi* II:6. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Haavio, Martti. 1934. Kiikan lapset. Erään Kantelettaren runon synnyn historiaa. *Kotiseutu* 1: 3–11.
- Harva, Uno. 1940–1941. Naimatapojemme historiaa. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja*, 20–21. Porvoo: WSOY.
- Kalevala*. 1849. <http://www.finlit.fi/kalevala/> [Sivuilla käyty 31.10.2009]
- Kluckhohn, Clyde. 1969. Recurrent Themes in Myths and Mythmaking. Teoksessa *Myth and Mythmaking*, toim. Henry A. Murray, 46–60. Boston: Beacon. [Ilmestyi alun perin 1960]
- Krohn, Julius. 1885. *Suomen kirjallisuuden historia. Ensimmäinen osa: Kalevala*. Helsinki: Weilin & Göös.
- Kupiainen, Tarja. 2002. The Forbidden Love of Sister and Brother: The Incest Theme in Archangel Karelian Kalevala Meter Epic. Teoksessa *Myth and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought*, toim. Anna-Leena Siikala, 272–300. Studia Fennica Folkloristica 8. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Lehtinen, Ullaliina. 1998. *Underdog Shame: Philosophical Essays on Women's Internalization of Inferiority*. Doctoral dissertation, Department of Philosophy. Philosophical Communications. Göteborg: University of Göteborg.
- Lehtonen, Juhani U. E. 1968. *Suomenlahden suomalaisten saarikylien avioliittokenttiä*. Suomi 113:3. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*, toim. Rodney Needham, käänt. J. H. Bell & J. R. von Sturmer & Rodney Needham. Boston: Beacon Press. [Ilmestyi alun perin 1949]

Löfström, Jan. 1999. *Sukupuoliero agraarikulttuurissa. ”Se nyt vaan on semmonen”*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 757. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Partanen, Jukka. 2004. *Isän tuvasta omaan tupaan. Väestö ja kotitaloudet Karjalankannaksen maaseudulla 1750–1870*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Piela, Ulla. 1989. Loitsut 1800-luvun Pohjois-Karjalassa. Teoksessa *Runon ja rajan teillä*, toim. Seppo Knuutila & Pekka Laaksonen, 82–107. Kalevalaseuran vuosikirja 68. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

———. 1990. Lemmennostoloitsujen nainen. Teoksessa *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*, toim. Aili Nenola & Senni Timonen, 214–223. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 520. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Ratinen, Teemu. 2008. Häpeän voimalla. Seksuaalisuuden, häpeän tunteen ja vallan kytköksistä. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 21 (4): 44–56.

Ronkainen, Suvi. 1999. Subjektius, häpeä ja syyllisyys parisuhdeväkivallan elementteinä. Teoksessa *Tunteiden sosiologiaa I. Elämyksiä ja läheisyyttä*, toim. Sari Näre, 131–154. Tietolipas 156. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Schneider, David M. 1976. The Meaning of Incest. *Journal of the Polynesian Society* 85: 149–169.

SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot I–XIV 1908–1948*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Stark-Arola, Laura. 1998. *Magic, Body and Social Order: The Construction of Gender Through Women’s Private Rituals in Traditional Finland*. Studia Fennica Folkloristica 5. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Stewart, Polly. 1993. Wishful Willful Wily Women: Lessons for Female Success in the Child Ballads. Teoksessa *Feminist Messages: Coding in Women’s Folk Culture*, toim. Joan Newlon Radner, 54–73. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

Strathern, Marilyn. 1989. No Nature, No Culture: The Hagen Case. Teoksessa *Nature, Culture and Gender*, toim. Carol P. MacCormack & Marilyn Strathern, 174–222. Cambridge: Cambridge University Press. [Ilmestyi alun perin 1980]

Syndergaard, Larry. 1993. Incest Ballads in the English and Scottish Ballads: Pattern and Meaning. *Southern Folklore* 50: 127–141.

Tarkka, Lotte. 1998. Natalist' on nakru tehty. Nauru ja lempi vienankarjalaisessa mieronvirressä. Teoksessa *Amor, genus & familia. Kirjoituksia kansanperinteestä*, toim. Jyrki Pöysä & Anna-Leena Siikala, 17–55. Tietolipas 158. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Turunen, Aimo. 1979. *Kalevalan sanat ja niiden taustat*. Lappeenranta: Karjalaisen Kulttuurin Edistämisseuratiö.

Wagner, Roy. 2000. The Reprojective Basis of Human Society. The 16th Edvard Westermarck Memorial Lecture. *Suomen antropologi – Antropologi i Finland* 25 (1): 4–14.

Willner, Dorothy. 1983. Definition and Violation: Incest and Incest Taboos. *Man* 18 (1): 134–159.

Sivistymättömyyden häpeä

Alkunäyttämö

Lukkarin väkituvassa istuvat veljet, jämäten aapistoa niin kuin sanelee heille milloin lukkari itse ja milloin hänen kahdeksanvuotias tyttärensä. Niin he, aapiskirjat avattuina kourissa, harjoittelevat lukua hartaasti, hikisillä otsilla. Mutta ainoastaan viisi Jukolan poikaa nähdään istuvan penkillä pöydän takana. Missä ovat Juhani ja Timo? Tuollahan häpeänurkassa lähellä ovea seisovat, ja heidän tukkansa, jossa äsken oli kiemarrellut lukkarin jäntevä koura, töröttää vielä korkeassa pörrössä. (*Veljekset* 54)

Aleksis Kiven *Seitsemän veljeksien* (1870, lyh. *Veljekset*) yksi tärkeimmistä tapahtumia eteenpäin vievistä tilanteista syntyy lukkarin tuvassa veljesten jämätesä aapistoa päähänsä. Juhani ja Timo lukeminen tuottaa ylenmääräisiä vaikeuksia, ja tästä syystä heidät on laitettu seisomaan häpeänurkkaan. Nöyryytys alkaa kuitenkin olla Juhani liiaksi. Hän päättää paeta ja saa muut veljekset mukaansa karkuretkelle. Kiven romaaniin rakentuu alunäyttämö tematiikalle, joka on suomalaisessa kirjallisuudessa esitetyn kansallisen konstruoinnin kannalta keskeinen ja joka toistuu kaunokirjallisuudessa tavan takaa: kouluttautumisen puuttumisen tai vielä useammin sen hankkimisen epäonnistumisen aiheuttama häpeän tunne.

Seitsemässä veljeksessä lukemaan oppiminen liitetään eksplisiittisesti kansallisuuteen ja oikeanlaiseen suomalaisuuteen. Veljeksistä Aapo huudahtaa: ”Jumala paratkoon! onhan laita, ettemme tunne A:takaan,

aapisen ensimmäistä kirjainta, ja kuitenkin on sanantaito kristillisen kansalaisen välttämätön velvollisuus” (*Veljekset* 30–31). Kansalaisuuden kannalta on siis keskeistä kouluttautua ja sivistyä, ja tässä tehtävässä epäonnistuminen saa aikaan häpeän tunteen. Kiven romaanissa häpeän tunteen syntyminen varmistetaan häpeänurkalla, ja näin osoitetaan häpeän performatiivinen luonne: ”Häpeä vähän!”

Kiven romaanin aikaan rippikirjaan tarvittiin lain mukaan merkin-tä lukutaidosta siksi, että vain lukutaitoiset saattoivat solmia avioliiton. Kansakunnan elossapysymisen kannalta väestön lisääntyminen oli tietysti aivan olennainen asia, ja reunaehtojen avulla tähän saatiin oivallisesti kytkettyä lukutaito. Ja veljesten mielessä, kuten tunnettua, siinteli Venlan kuva, joka houkutti yrittämään. Lukutaidon hankkimisyrittäksen taustalla oli toinenkin syy. Pitäjään tullut uusi rovasti oli uhkaillut veljeksiä julkisella häpäisyllä, jalkapuulla, elleivät abc-kirjan ihmeet ala heitä kiinnostaa. Mutta ainakin Juhani ja Timo joutuvat tällä retkellä ojasta allikkoon. Vaikka lukkarin tuvan häpeänurkka ei olekaan yhtä julkinen paikka kuin kirkonmäen jalkapuu, se on silti omiaan synnyttämään tunteen, johon se jo nimellään viittaa, häpeän. Lukutaito oli siis kirkkolain määräämä pakollinen taito. Kiven romaanissa se on monin tavoin myös symboli, jonka kautta yhteiskunnallinen valta ja kontrolli ilmenevät Kiven kuvaamassa agraarissa maailmassa. Lukutaito ei siis ole niinkään sivistyksen avain vaan kontrollin väline, koska siitä on tehty kansalaiskunnian kysymys. (Lyytikäinen 2004, 54.)

Seitsemää veljestä on tulkittu sen ilmestymisajankohdasta asti kertomuksena kehitymisestä, joka perustuu siihen, että veljekset palaavat karkuretkeltään järjestyneen yhteiskunnan pariin ja ottavat aapiset kiltisti kouraansa.¹ Näin romaani pystyttiin liittämään suurempaan kansalliseen kertomukseen, jossa tuotettiin sivistynyttä suomalaisuutta, ja se puolestaan nähtiin ehtona itsenäisen kansakunnan syntymiselle. Toki romaanissa itsessäänkin kaikuu näitä sivistyksellisen ja kansallisen kytköksen ääniä, kuten yllä olevasta Aapon puheenvuorosta käy ilmi. Kiven romaani osoittaa tällä tavalla, että sivistymisen arvostaminen voidaan sisällyttää kansallisen kertomuksemme ydinalueeseen. Mutta samassa hengenvedossa romaani liittää ns. kehityskertomuksen yhteyteen ja sitä purkaen suomalaiskansallisen sivistymisen vaatimuksen ikuisen rinnallakulkijan: häpeänurkan. Usein kehityskertomustulkinnoissa tämä

aspekti on sivuutettu kokonaan tai sen merkitystä ei ole pohdittu romaanin maailmassa olennaisena ”kehittymisen” osana.² Konkreettinen häpeänurkka ja jalkapuu katoavat myöhemmästä suomalaisesta kaunokirjallisuudesta, mutta ne jatkavat elämäänsä ihmisten mielessä. Kuvaessaan suomalaisuuden rakentamista kaunokirjallisuus nostaa usein esiin ihmisiä, jotka ovat sisäistäneet häpeänurkan aikaansaamat häpeän syntymisen mekanismit.

Seitsemän veljksen lukkarin tuvan kuvaus sisältää elementtejä, joita useimmat tutkijat luonnehtivat olennaisiksi häpeän kokemuksessa. Ensinnäkin häpeä syntyy siitä, että joutuu toisen katseen eteen, näytteille, ja lisäksi tavalla, jota ei halua. Veljesten häpeänurkka on näytteille asettamista, toisen katseen kohteeksi joutumista. Kun lukemisen epäonnistuminen todistetaan, on syytä olla häpeissään. Tunnetta vahvistaa *Seitsemässä veljeksessä* vielä se, että veljeksille tehdään selväksi, kuinka lukemaan oppii viisivuotias tyttönenkin. Häpeänurkan tehtävänä on lisäksi todistaa, että kyseessä on nimenomaan häpeä, jolloin asia on vielä häpeällisempää. Häpeän tunne tulee vielä voimakkaammaksi siksi, että toiset tunnistavat tunteen häpeäksi. Tuntiessamme häpeää jonkun edessä haluamme pakoon, laskemme katseemme ja saatamme toivoa, että maa nielaisisi meidät. Siksi häpeään liittyy myös yritys piiloutua tai kätkeytyä.³ Kaiken tämän vuoksi ei ole ihme, että *Seitsemässä veljeksessä* Jussin ”pussi heilahtaa”, koska Impivaara näyttää tarjoavan ainoan mahdollisen paikan, jossa häpeää ei tarvitse kärsiä.

Minän ja toisen suhde on siis häpeän tunteessa olennaista, mutta tämän vuoksi häpeän mekanismi aiheuttaa myös sen, että häpeään sisältyy aina myös minän suhde itseän.⁴ Häpeän tunteessa häpeän sitä, millaiselta näytän toisen silmin. Näin häpeän tunne liittyy läheisesti itseymmärrykseen ja identiteetin muotoutumiseen. (Ahmed 2004, 104.) Tavassa, jolla häpeä täyttää minän, on nähty ero häpeän ja syyllisyyden välillä. Syyllisyys viittaa rangaistukseen ja väärin tekemiseen, jonkin säännön rikkomiseen. Häpeä taas viittaa siihen, että jokin piirre itsessä on asetettu kyseenalaiseksi. Syyllisyys katsoo ulospäin (mitä olen tehnyt muille) häpeä katsoo sisäänpäin (mitä olen). (Ahmed 2004, 105.) Veljeksistä Juhani toteaa epätoivoisena: ”Mahdotonta oppia lukemaan. – Minulla on niin kova pää!” (*Veljekset* 31)

Suomalainen kaunokirjallisuus on Kiven jälkeenkin ansiokkaasti kuvannut tätä kansallisen identiteettityön nurjaa puolta: suomalaisen sitkeää tunnetta siitä, että ei ole tarpeeksi sivistynyt, että on liian kovakalloinen eikä siitä syystä kelpaa, ja tuosta tunteesta kumpuavaa häpeää. Kun tutkijat ovat tarkastelleet suomalaisuuteen sisältyvää häpeää, näkökulmana on useimmiten ollut suomalaisten ja muiden eurooppalaisten välinen suhde. Katse, jonka edessä olemme tunteneet häpeää kansakuntana, on tullut Suomen ulkopuolelta. Tuntemme häpeää ja alemmuutta muiden kansojen (katseen) edessä.⁵ Vaikka tähänkin häpeään liittyy usein ajatus, että emme ole tarpeeksi sivistyneitä eurooppalaisten sivistyskansojen joukkoon, oma painopisteeni tässä artikkelissa on toisaalla. Tarkastelen sitä häpeää, jota kansakunnan sisällä on tuotettu. Otan muutaman kaunokirjallisen esimerkin kautta esiin häpeän representaatioita suomalaisessa kaunokirjallisuudessa, ja keskityn sellaiseen häpeään, joka juontuu kansakunnan ideaan rakentuneesta sivistyksen vaatimuksista ja noiden vaatimusten vaikeasta täyttämisestä. Pyrin osoittamaan, kuinka olennaisin osin kansallisen identiteettimme rakentamiseen on liittynyt häpeän tunne, jopa niin, että vain hiukan liioittelun voi sanoa, että kansallinen identiteettimme lepää pitkälti häpeän varassa. Olennaista tässä kansallisessa kertomuksessa ei ole niinkään häpeä yleensä vaan häpeän syy: ”lukeminen” ei ota sujuakseen, sivistys ei meinaa millään iskostua tämän kovakalloisen kansan päähän.

Sivistymisen imperatiivi

Opillinen sivistys on ollut se kulmakivi, jonka varaan kansallinen identiteettimme on rakentunut. 1800-luvulla ja vielä 1900-luvulle tultaessa sivistymättömyys liitettiin erityisesti kansalliseen projektiin. Kansallisuuden konstruktion yhteydessä häpeän tunne liittyy sosiaaliseen liikkuvuuteen ja siihen, että ei kelpaa tai että se, mistä on lähtöisin, on jollakin tavalla epäkelvoo. Sosiaalista liikkuvuutta on usein ajateltu vain taloudellisten tai sosiaalisten käsitteiden kautta, mutta sillä on mitä ilmeisimminkin myös kulttuurisia ja psykologisia ulottuvuuksia, joista suomalainen kaunokirjallisuuskin puhuu.⁶ Häpeän tunteen kuvaukset tarjoavat näin ollen eräänlaisen avaimen tutkia niitä ulottuvuuksia, joita

sosiaalisella liikkuvuudella on suomalaisen kansallisuuden konstruktiossa.

Suomen kansan identiteetti oli J. V. Snellmanin ajatuksissa rakennettava ennen muuta omaehtoisen kulttuurin varaan. Vasta luotuaan omalla kielellä ja omin edellytyksin kestävä kulttuuripohjan kansa saattoi elää ja säilyä, vaikka se ei olisikaan poliittisesti itsenäinen. (Karkama 1989.) Omaehtoinen kulttuuri edellytti kuitenkin, että suomalainen rahvas oli sivistettävä, ja tämä tarkoitti käytännössä sitä, että työ oli aloitettava luku- ja kirjoitustaidon opettamisella. Kivi kuvaa *Seitsemäs-sä veljeksessä* 1850–1860-lukuja, jolloin Suomessa oltiin perustamassa ensimmäisiä kansakouluja. Kansallisen projektin erinomaisuuksia korostanut historiankirjoitus on pyrkinyt pitkään osoittamaan, että suomalaiset olivat innokkaita lukemaan oppijoita, ja rahvasta pidettiinkin laajasti lukutaitoisena. Todenmukaisempaa lienee, että lukemista kohtaan tunnettiin syvää epäluuloa ja vastenmielisyyttä. (Häggman 2008, 38.) Vaikka lukutaito oli rippikirjojen mukaan maassa varsin yleinen, kansanopetuksen asiantuntija Uno Cygnaeus, joka teki lukutaidosta selvityksen senaatille 1800-luvun puolimaissa, väitti kuitenkin, että rippikirjojen viesti oli harhaanjohtavaa.⁷ Snellmanin huomiot Itä-Suomesta olivat vielä karumpia. Hänen mukaansa edes valistuneimmat talonpojat eivät osanneet lukea suomenkielistä sanomalehteä (ibid., 31). Tässä suhteessa Kiven kuvaus lukemisen kauhuista lienee lähellä todenmukaisuutta, eivätkä veljekset olleet mitenkään poikkeuksellisia lukemisen vaivoja valitellessaan. Vielä tuolloin kinkeripäivä oli monille vuoden pahin päivä, ja Kivenkin mukaan papit tekivät lukukinkereistä hiostavia pöllytysjuhlia.

Kansan sivistysprojektilla ei siis ollut kovin ruusuinen alku, mutta sivistyneistö ei antanut periksi. Erityisen selvästi kansan sivistämisen into näkyi pääkaupungin fennomaanien piiristä lähtöisin olevassa, vuonna 1874 perustetussa Kansanvalistusseurassa. Sen avulla ajateltiin tarjottavan kansalle mahdollisuus sivistykselliseen nousuun. Näin ollen sivistyksen tarve ei ollut lähtöisin sieltä, minne sivistystä tarjoihtiin, vaan kansan yläpuolella olevat sivistyksen edustajat halusivat määritellä sivistyksen määrän ja tarkoituksen (Moilanen 2003, 525). Käytännössä tämä tarkoitti sitä, että sivistyneistö vei kansallista ja kristillis-siveellistä sanomaa kansan keskuuteen, ei suinkaan sitä, että kanavoitaisiin kansan

tahdon ilmauksia alhaalta ylöspäin – uusista yhteiskunnallisista oikeuksista puhumattakaan (Liikanen 1987, 132–133).

Myöhemmin, erityisesti kun A. A. Granfelt oli Kansanvalistusseuran johdossa, unelmana oli yhteiskunnallinen järjestelmä, jossa hallitsevien ja hallittujen suhde olisi ollut opettajan ja oppilaan suhde – eräänlainen kansanvalistajan kansakunta (Liikanen 1987, 135). Opettaja–oppilasuhteen korostuminen sai aikaan, että rahvas otti alamaisesti vastaan sen sivistyksen, jota ylemmät kansankerrokset sille tarjoilivat häpeänurkan uhalla. Keppi ja porkkana -systeemi toimi hyvin. Häpeää pyrittiin välttämään ja sivistymisellä saavutettiin arvokkaita asioita: kunnan kansalaisuus ja isänmaan asian edistäminen, joka vähitellen alkoi saada vastaakaikua rahvaankin keskuudessa. Tämä näkyy hyvin *Seitsemän veljeksien* Eerossa, jolle lukeminen merkitsee identifioitumista Suomeen isänmaana:

Synnyinmaa ei ollut hänelle enää epämääräinen osa epämääräisessä maailmassa – – Vaan tiesipä hän missä löytyi se maa, se kallis maailman-kulma, jossa Suomen kansa asuu, rakentelee ja taistelee ja jonka polvessa lepäsivät isiemme luut. Hän tiesi sen rajat, sen meret, sen salaisesti hymyävät järvet ja nuo risuaitoina juoksevat hongistoiset harjanteet. Kotomaamme koko kuva, sen ystävälliset äidinkasvot olivat ainiaksi painuneet hänen sydämensä syvyyteen. (*Veljekset* 380)

Sen sijaan muille veljeksille lukemisen harjoittelu merkitsee kontrollin keinoja, ja lukutaito näyttäytyy pakkovoian välineenä (vrt. Lyytikäinen 2004, 55).

1800-luvulla synnitetty ajatus siitä, että vain sivistyneellä kansakunnalla on mahdollisuus olemassaoloon, omaksuttiin verraten laveasti. Sen takia myös suomalaisten eerojen määrä ajan mittaan lisääntyi, ja suomenkieliset koulut tuottivat jo 1880-luvulla ennätysmäärän ensimmäisen akateemisia kansalaisia. Ruotsinkieliset pitivät tätä kehitystä pelottavana ajan merkinä: ylioppilaita alkoi tulla liikaa.⁸ Fr. Elfving harmitteli suomalaisten talonpoikien kouluttautumisintoa, koska hänen mukaansa talonpojat lähetettiin ”epäilyttävillä kyvyillä ja vielä epäilyttävämällä siisteydellä varustettuna vuosittain sivistymättömistä kodeista yliopistoon ja siellä rupeavat kansan asiaa ajamaan” (sit. Sarajas

1968, 105). Myös Elfving kytkee kouluttautumisen ja kansallisen projektin toisiinsa, ja tämä tietysti oli uhka hänen omalle asemalleen. Toisaalta viestiin sisältyy myös arvio: suomenkielisillä talonpoikaisylioppilailla ei oikeastaan ole edellytyksiä sivistymiseen; heidän kykynsä tässä suhteessa ovat epäilyttäviä.

1900-luvun alkuun tultaessa ylioppilaiden tulvaa eivät enää harmilleet pelkästään ruotsinkieliset vaan huolestuneiden joukkoon liittyi myös suomenkielistä sivistyneistöä. Heidän huolenaiheenaan ei ollut niinkään se, että nämä ylioppilaat ajoivat isänmaan asiaa, vaan se, että sivistysprojekti itsessään näytti ajavan karille: alkoi syntyä epäily, ettei suomalainen rahvas kenties sittenkään kyennyt sivistymään. Tilanne on oikeastaan aika nurinkurinen rahvaan kannalta. Ensin heitä on moitittu oppimishaluttomuudesta, mutta muutaman vuosikymmenen kuluttua he olivat jopa liian innokkaita. Ensin piti siis hävetä sitä, ettei halua lukea, sitten sitä, että haluaa. Ja tästä mekanismista rakentuu suomalaisen kansallisuuteen sisältyvän häpeän erityisyys, jota kaunokirjallisuus mielenkiintoisella tavalla käsittelee. Suomalaiset ovat kyllä oppimishaluista kansaa, he haluavat sivistyä, mutta heissä ei ole aitoon sivistymiseen tarvittavaa kykyä, jolloin heidän sivistymispyrkimyksensä ovat vain traagista tai naurettavaa räpiköintiä aidon sivistyksen kentillä.

Nousukkaan häpeä

Suomalainen kirjallisuus oli pitkin 1800-lukua kuvannut vaatimattomista oloista lähtevää nuorukaista, joka pääsi opintielle. Kirjallisuuden suosima talonpoikaislähtöinen ylioppilas oli ihanteellinen hahmo, kun haluttiin korostaa kansallisen projektin onnistumista. Talonpoikainen ylioppilas silloitti sivistyneistön ja kansan välisen kuilun ja toimi näin ollen yhtenäisen kansan merkinä. Mutta kun fennomaaniset aatteet kriisiytyivät 1800-luvun jälkipuoliskolla, myös kirjallisuuden kuvaamasta ylioppilaasta tuli ongelmallinen hahmo. Ylioppilaan elämässä kaikki ei näyttäneykään menevän fennomaanisten suunnitelmien mukaan, vaan useat heistä suistuivat huonoon elämään ja joutuivat rappiolle.

1900-luvun alussa kansan parista tullessiin ylioppilaisiin alettiin liittää ajatus suomalaisista kansana, joka omaksui vain sivistyksen pinta-

silauksen mutta ei kyennyt todella sivistymään. Suomalaiset saattoivat olla ahkeraa ja työteliästä kansaa, mutta ”aitoon” sivistykseen heillä oli pitkä matka, ja monet olivat sitä mieltä, että he tuskin koskaan voisivat sitä saavuttaa. Hahmoja, jotka yrittivät koulutuksen kautta kavuta sivistyksen portaita mutta joiden yritykset osoittautuivat turhiksi, alettiin kutsua nousukkaiksi. Nousukas-nimen tälle kirjallisuuden hahmolle vakiinnutti L. Onerva vuonna 1911 ilmestynyt novellikokoelmaan *Nousukkaita*.⁹ Sivistymisen halu on yksi nousukaskertomuksia jäsentävä piirre. Kysymys, jota useat tekstit käsittelevät, liittyy tätä kautta myös kysymykseen identiteetin aitoudesta ja epäaitoudesta: millainen on aidosti sivistynyt ihminen, jota Suomi ja isänmaa tarvitsevat, ja voiko tuota sivistystä sittenkään saavuttaa pelkästään kouluttautumalla?

Nousukkaan figuuri muodostaa 1900-luvun alussa kulttuurisen trooppin, jonka kautta kansakunta määritteli itseään ja jonka avulla kansakunnan sisään rakennettiin sekä ”luonnollinen” hierarkia että intressien yhteneväisyys. Tämä oli osa kansakunnan kielioppia, kansakunnan kertomisen organisointia, jossa kansakunnaksi nimetyn yksikön eri elementit määritetään suhteessa muihin elementteihin ja kullekin elementille annetaan oma ”oikea” paikkansa. (Layoun 1992, 151–152.) Sivistymistä yrittävän nousukkaan figuuri tarjoaa syntaksin kansalliselle kieliopille: mallin, jossa on paikka jäsennettävän kokonaisuuden eri elementeille.

Kansallinen kielioppi tuotti kuitenkin rakenteeseensa paikan, jossa altistuminen sivistymättömyyden häpeälle oli mahdollista, jopa todennäköistä. Vaikka nousukas itse voi kokea täyttävänsä kaikki sivistyneen kriteerit, hänen ympärillään olevat, useimmiten itse sivistyneistöstä lähöisin olevat ja itsensä aidoiksi sivistyneiksi mieltävät tulkitsevat nousukkaan vain yrittävän esittäjä jotain sellaista, mitä hän ei todellisuudessa ole. Kulttuurisessa analyysissä nousukkaan tarinaa voi tarkastella yhtenä muotona niin sanottuja toisesta käymisen tarinoita.¹⁰ Nousukas yrittää käydä sivistyneestä, ja usein tähän yritykseen liitetään ”kunnan” suomalaisiksi tuleminen, sellaiseksi, joka omaa Snellmaninkin peräänkuuluttamaa aitoa sivistystä.

Nousukkaan figuuri osoittaa, että yksilö ei yksinkertaisen ontologisesti kuulu johonkin ryhmään vaan että kuuluminen on aina saavutus (vrt. Bell 1999, 3). Nousukas joutuu tekemään suunnattoman määrän

työtä pyrkiessään sivistyneeksi, oikeaksi ja hyväksytyksi kansalaiseksi, joka ei ole alttiina häpeälle. Ahertamaan joutuu kahtaalla. Ensinnäkään opiskelu ei ollut helppoa vuosisadan alussa maalta tulleelle. Mutta toinen, yhtä kova työ nousukkaalla on saada sivistyneistö uskomaan siihen, että hänkin nyt vihdoin kuuluu joukkoon. Useimmiten nousukas epäonnistuu. Olipa hän kuinka ahkera tahansa, saipa hän kuinka suuria saavutuksia tahansa opintojen saralla, jokin seikka hänessä on aina omiaan paljastamaan, että hän ei ”oikeasti” kuulu joukkoon. Tätä kautta nousukasta alkaa hallita paljastumisen pelko. Toisen katse arvioi häntä lakkaamatta ja havaitsee hänen sivistykselliset ansionsa köykyisiksi. Näin nousukas on koko ajan alttiina sille häpeälle, joka paljastumista seuraa.

Onervan *Nousukkaita*-kokoelman novellin ”Naamiaiset” Suoma Sutela on hyvä esimerkki sivistymiseen kuuluvasta uurastuksesta, sen turhuudesta, sivistymättömyyden lopullisesta paljastumisesta ja häpeän tunteesta, joka paljastumista seuraa. Suoma on käynyt seminaaria, jossa hän on sisäistänyt ajatuksen isänmaasta kaikilla kristillisillä periaatteilla ryyditettynä. Perittyään hieman rahaa hän päättää lähteä Helsinkiin ja kartuttaa sivistystään opiskelemalla ylioppilaaksi. Näin hän ajattelee parhaiten palvelevansa isänmaataan.¹¹ Suoma ei kaihdakaan aluksi suuriakaan uhrauksia saavuttaakseen päämääränsä. Novelli kuvaa niitä uskomattomia ponnistuksia, joihin Suoma on valmis tullakseen hyväksytyksi sivistyneenä. Hän tunkeutuu professoreiden vastaanotoille, kuuntelee tuntikausia esitelmiä, joita ei ymmärrä, ja hänen itsekurinsa on kertojan ironisen kommentin mukaan suorastaan sankarillista.

Suoma on sisäistänyt sen, että sivistyneenä oloon on aina kietoutunut symbolista pääomaa, jonka tehtävänä on merkitä ja erottaa kulttuuri-ihmiset suuresta massasta, toisin sanoen sivistyneistö kansasta (vrt. Bourdieu 1984, 128–129). Symbolisen pääoman sisältö käy ilmi novellin kertojan seuratussa askel askeleelta Suomen sivistyspyrkimyksiä. Ensimmäinen ehto on, että täytyy olla ylioppilas. Kun Suoma muuttaa Helsinkiin sivistyksen eväitä hakemaan, hän kohtaa maailman, joka on hänelle aluksi vieras, mutta päättäväisyydellä ja isänmaallisen aatteen sa intohimolla hän alkaa kouluttaa itseään. Hän ottaa yksityistunteja ja juoksee koulujen opettajien ja rehtorien puheilla. Hän viettää aikansa myös ylioppilaiden kanssa. He vievät Suomen teattereihin ja tanssi-

aisiin ja kuljettavat häntä juhlissa ja taidetilaisuuksissa. Vähitellen oppi alkaakin purra:

Hän oppi käyttämään heidän [ylioppilaiden] sanontatapojaan, puhumaan asiantuntemuksella elämänkysymyksistä ja maailmankatsomuksista, keskustelemaan sitaateilla ja runonpätkillä. Aivan luonnollisesti hän siirtyi heidän mukanaan vähitellen luentosaliin, muutti kuuntelutuntinsa koulupenkiltä yliopiston penkille ja alkoi tenteistä ja laudatuksista niin kuin muutkin puhua ja professoreista. (”Naamiaiset” 135–136)

Suoma pyrkii toimimaan niin, että ne keskeiset symbolisen toiminnan muodot, jotka toimivat erottelun taustalla ja sen rakenneperiaatteena, kuten esimerkiksi koulutus ja kielikoodistot, ilmenisivät hänen arkielämässään ja vakuuttaisivat myös muut siitä, että hän lopulta on astunut sivistyneiden joukkoon. Suoma oppii puheenparren ja kielenkäytön, jota sivistyneestä käyminen edellyttää. Hän oppii keskustelemaan asioista, joista sivistyneet keskustelevat. Hän identifioituu erilaisiin ryhmittymiin, joiden hän mieltää olevan jollakin tavalla kytköksissä sivistyneenä oloon. Näillä eväillä Suoma yrittää käydä sivistyneestä ja kuulua heidän joukkoonsa, vaikka taustalla vaanii ainainen paljastumisen pelko – pelko siitä, että hän ei sittenkään vakuuta toisia – ja paljastumisesta seuraa häpeä. Suomen uurastus sivistymisen hyväksi osoittaa, että häpeä kytkeytyy kiinteästi sosiokulttuuriseen matriisiin sikäli, että se motivoi normin mukaista käyttäytymistä, tässä tapauksessa sivistymisen imperatiivin sävyttämää, isänmaan hyväksi ahkeroivaa, kunnollisen ja kelvollisen kansalaisen käyttäytymistä.

1900-luvun alun diskurssien mukaisesti novellin kertoja pyrkii luomaan vaikutelman, että Suomalla on liian kiire sivistyä, että hän ei ymmärrä sivistyksen ”oikeaa” sisältöä:

Hän [Suoma] oli jo melkein itsekin unohtanut sen, että hän kiireissään oli hypännyt yli ylioppilastutkinnon pienen kynnyksen. Hän ei oikeastaan tarvinnut sitä enää sillä korkealla kehitys-asteella, millä hän jo oli, hän saattoi suorittaa tutkinnon yliopistossa ilmankin sitä. Hänen kunnianhimosna oli ottanut parissa vuodessa aimo harppauksen eteenpäin. Maisteri hänestä piti tulla... (”Naamiaiset” 136)

Kertojan asenne Suomea kohtaan on ironinen. Tekstiin rakentuu hienovarainen kahden äänen vuorottelu, josta kertojan asenne on mahdollista tunnistaa. ”Korkea kehitysaste” saattaa olla Suomen itsensä käsitys, mutta kertojan ”lainatessa” sitä se samalla viestittää tämän oman, hiukan ylenkatseellisen asenteen. Suomen tarinaa kerrotaan pitkälti sivistyneen näkökulmasta, jolloin Suomen sivistyneestä käyminen joutuu surkuhupaisaan valoon. Novellin kertoja, ”oikean, aidon” sivistyneistön jäsen, on se tarkkaileva silmä, joka arvioi Suomen ponnistuksia ja joka pyrkii kaikissa käännteissä osoittamaan Suomen yritysten turhuuden, jopa naurettavuuden.

Onervan novellin loppuhuipentuma on Suomen häpeän hetki. Novellin lopussa Suomen uurastuksen turhuus ja sen kaikinpuolinen surkeus paljastetaan. Yrityksistään huolimatta Suoma ei ole onnistunut pääsemään sivistyneiden joukkoon, ja hänen rahansa ovat huppenneet. Ainoa pelastuskeino, jonka hän itselleen keksii, on päästä naimisiin jonkun sivistyneen kanssa. Suoma lähtee juhliin, naamiaisiin, jonne hänen havittelemansa nuorukainen on tulossa. Naamiaisissa Suomen yritykset käydä sivistyneestä paljastuvat, ja teksti rakentaa juhlatilaisuudesta Suomen häpeän näyttämön. Heti juhlapaikkaan päästyään Suomea aletaan ”ahdistella hävyttömyyksillä” (”Naamiaiset” 142), ja muuan naamiaisvieras antaa julkisesti ymmärtää, että hän on ollut juuri samaisena aamuna Suomen luona varsin epäilyttävissä olosuhteissa:

Kaikki veri syöksähti naamion alla Suomen kasvoihin. Hän veti kätensä pois. Hän oli liian kömpelö ja kankea karnevaaleihin. Hän hätäännytti, suuttui, häpesi. Häntä luultiin tupakkatyökse tai ties miksi, häntä, tulevaa tiedemiehen rouvaa, joka oli melkein kuin ylioppilas melkein kuin maisteri. Hän oli tukehtua raivosta. Eikö hän millään voinut puolustaa loukattua kunniaansa? (”Naamiaiset” 143)

Onervan novelli korostaa vasta lopussa, että Suomen kohdalla kyse on paitsi sivistyneestä käymisestä myös ja ennen kaikkea sivistyneestä naisesta käymisestä. Naamiaisissa Suomen yritykset käydä sivistyneestä paljastuvat nimenomaan suhteessa sukupuoleen. Suoma on ajatellut, että sukupuoli on jotain, jonka hän osaa ”luonnostaan”, ja vasta naamiaisissa hän huomaa, että lähes yhtä kovaa työtä kuin sivistyneestä käyminen on

oikeanlaisesta naisesta käyminen. Kun Suoma siihen asti on esitelty lähinnä tiedoiltaan, taidoiltaan ja maultaan rahvaanomaiseksi, hänen käymisyrittensä viimekätinen epäonnistuminen ja syvä häpeä syntyy kuitenkin siitä, että hän ei ole oikeanlainen nainen.

Tämä nostaa esille kysymykset kansan ja sivistyneistön sukupuolittuneisuudesta kansallisen kertomuksen kieliopissa, niistä käymisen epäonnistumisen ja siitä seuraavan häpeän sukupuolitetuista mekanismeista, jotka kulttuurissa piilevät.¹² ”Naamiaisissa” naiseus on eräänlainen tausta, jota vasten sivistyneisyyttä rakennetaan. Novelli kytkee toisiinsa sivistyksen ja siveellisyyden, ja kytkös on erityisesti naisten kohdalla olennainen.¹³ 1900-luvun alun seksuaalikulttuurille oli ominaista kerroksellisuus; eri yhteiskuntaryhmillä ja eri sukupuolilla nähtiin olevan erilainen arvomaailma. Naisten seksuaalisuus muodosti eroa eri yhteiskuntaryhmien naisten välille, koska ajan sukupuolimoraalikeskustelussa oli yleistä nähdä ylempien luokkien naiset siveellisinä, kun taas alempien luokkien naiset nähtiin taipuvaisina siveettömyyteen. (Helén 1997, 154–155.) Käytännössä tämä merkitsi sitä, että oikeat naiset olivat sivistyneistön naisia, ja pyrkiessään sivistyneiden joukkoon Suoma samalla pyrkii oikeiden naisten joukkoon. Näin novelli vasta lopussa paljastaa sen verkoston, johon Suomen sivistyneestä käyminen liittyy: kyse on paitsi sivistyksestä myös siveellisyydestä ja sen vuoksi myös naiseudesta.

Sivistyneisyyden ja siveellisyyden sukupuolittunut yhteispunos on se mekanismi, jolla Suomen sivistyneestä ja naisesta käymisen epäonnistuminen viime kädessä rakennetaan, ja juuri yhteispunos tuottaa häpeän. Suoma paljastuu siveettömäksi niin sivistyksellisessä kuin seksuaalisessakin merkityksessä. Epäonnistuminen sivistyneestä käymisessä tarkoittaa epäonnistumista myös oikeana naisena käymisessä ja päinvastoin. Suoma on kömpelö ja karkea eikä kuulu joukkoon, johon hän on tunkeutunut. Suoma on epäonnistunut täydellisesti sivistyneestä käymisessään, ja epäonnistuminen on nyt tullut kaikille tiedoksi. Suoma on ”paljastunut” ja siksi hän on häpeissään. Vaikka naamio peittää häpeän klassisen merkin, punastumisen, Suomen kasvoilta, hän tuntee, että naamiossa huolimatta hänen epäonnistumisensa on paljastunut. Sivistyneistön katseen edessä Suoma kokee voimattomuutta. Hänen koko ahkeroisensa sivistyksen saavuttamiseksi muuttuu häpeän kujanjuoksuksi. Hä-

peän hetkellä hänestä tulee se, mitä toinen hänessä näkee: siveettömyydestä epäilty nainen. Novelli nostaa esiin häpeän keskeisen mekanismin, peittämisen ja paljastumisen kaksoisliikkeen. Naamio symboloi häpeällisen asian peittelyä, mutta häpeässä peittäminen epäonnistuu. Novellin tulkinnallista kehikkoa monimutkaistaa se, että juhlat ovat sivistyneistön juhlia ja myös sivistyneistö peittää kasvonsa naamioilla. Heilläkin on jotain peiteltävää. Voisi väittää, että sivistyneistön häpeä, jota juhliissa peiteltiin, oli se, että heidän omakuvansa, jonka he itse olivat itsessään rakentaneet, kärsi yhtä suuren kolauksen fantasmaattisen kansallisen kertomuksen romahtaessa. (Vrt. Rojola 2009.)

Häpeämisen häpeä

Myös Frans Eemil Sillanpään varhaistuotannon novellistiikan¹⁴ voi liittää nousukkuuden ja nousukkuuden paljastumisesta aiheutuvan häpeän problematiikkaan. Sillanpään novellien henkilöt ovat kuitenkin hieman erilaisessa asemassa kuin esimerkiksi Onervan novellin Suoma Sutela. Sillanpään teksteissä esiintyy ylioppilas, joka on edennyt opinnoissaan ihan kelvollisesti ja saanut muodollisestikin sivistyneen aseman. Sillanpään henkilöiden ongelma on se, että he eivät siitä huolimatta tunne oikeasti kuuluvansa siihen sivistyneiden joukkoon, jossa he liikuskelevat, toisaalta he eivät enää kuulu maaseudun, kansankaan joukkoon. Sillanpää kuvaa tätä yleensä välillä olemisen tuntuina, mihinkään kuulumatoman melankoliana:

Olin kuin ihminen, joka jostain luukusta kurkistaa ylemmän kerrokseen, näkee siellä paljon viehättävää, jota jää katselemaan jaksamatta kohottautua sinne kokonaan. Myöhemmin voi käydä niin, että hän kylästyty asemaansa, yläkerta kadottaa näköviejätyksensä, kun ei siihen kumminkaan pääse koskemaan, ja hän painuisi jo takaisin alakertaansa, mutta ei mahdu enää luukusta. Hän jää iäksensä siihen riippumaan. Alas näkyy pelkät ilmeettömät jalat ja ylös tuskastunut pää, eikä kummallekaan kerrokselle ole hänestä iloa, vaan haittaa. ("Kodin helmasta" 73)

Katkelma on Sillanpään novellista ”Kodin helmasta” kokoelmasta *Ihmislapsia elämän saatossa* (1917). Novellin mökkiläistä alkuperää oleva ylioppilaspoika rakastuu silmittömästi kotitalonsa lähellä olevan kartanon vierasneitiin. Tämä on ylioppilasta kohtaan ystävällinen samoin kuin muukin kartanon väki, ja minäkertoja toteaa, että ”rakkauteni *häneen* oli jo nyt miltei yhtä kuin rakkaus hänen perheeseensä, tuohon ilmapiiiriin, jossa lemahti plyshi ja sikarinsavu” (”Kodin helmasta” 80). Tämän rakkauden kautta novelli rakentaa äärimmäisen vastakohtaisen kuvan kartanon väestä, johon tuo rakkauden kohde kuuluu. Minäkertojan omassa kodissa, jossa hänen isänsä ja äitinsä vielä elävät, kaikki tuntuu vastenmieliseltä: isän ja äidin kaikenlainen ahertaminen, johon liittyy aina nöyrä ja lämmin hartaus. Se ilmenee hiljaisena valitteluna, jota säästää ”penseä huokailu, joka on ominainen hyvillä mökkiläisille” (”Kodin helmasta” 74). Kertojaa kiusaa kotona kaikki. Kun hän palaa kartanosta myöhään yöllä kotiin, isä avaa oven, ”kyhnytti kylkeään ja massutti suutaan, kuten hänen tapansa oli unesta herätessään. Mutta minä menin kamarin puolelle ja rupesin kirjoittamaan runoa.” SivistykSELLINEN, henkinen toiminta (runojen kirjoittaminen) asettuu jyrkkään kontrastiin ruumiillisten toimintojen, massutuksen ja kyljen kyhnytämisen kanssa. Sillanpään novellin minäkertoja on ”aito” nousukas:¹⁵ hän tuntee, että hän on jo lähempänä kartanon väen henkisiä vainioita kuin omien vanhempiensa mussutuksen ruumiillisia sfäärejä. Loppuratkaisullaan novelli kuitenkin osoittaa, että kirjoittipa ylioppilas millaisia runoja tahansa, hänellä ei tule koskaan olemaan todellisia mahdollisuuksia kartanon neitien suhteen.

Välillä oleminen tuottaa paitsi melankoliaa myös häpeää silloin kun yritys käydä sivistyneestä – pyrkimys parempiin piireihin – paljastuu. Sillanpään novellissa paljastumisen hetki on samantapainen kuin Onervan ”Naamiaiset”-novellissa. Kun kartanolaiset ovat kutsuneet ylioppilaan seurueeseensa kaupunkimatkalle, ei ylioppilaan onnella ole rajoja. Hänestä tuntuu, että ikuinen pyrkiminen on viimeinkin päättynyt, että hänet on nyt lopultakin hyväksytty sivistyneistön piireihin täysivaltaisena jäsenenä. Hän valmistautuu junalle lähtöön hyvin ja ajoissa, mutta silti kartanolaiset karauttavat vaunuilla ohii aikaisempaan junaan ylioppilaan tehdessä matkaa asemalle vanhalla hevosella ja reellä, joka ei tiellä oikein kunnolla liiku. Joutuakseen kartanolaisten kanssa samaan

junaan ylioppilas hyppää reestä ja lähtee isänsä kanssa juoksemaan hevosen rinnalla:

Nousin reestä ja juoksin rinnalla, isäkin nousi ja me juoksimme kolmisin. Jonkinlaisen jännityksen vallassa Liinu [mökin vanha hevonen] meni puolijuoksua ylämäetkin. – – Koko tämä päivä muodosti sellaiseksi, jommoisten muisto palatessaan vieläkin panee minut äkkiä äsättämään. En mielelläni muistelisi sitä näin tarkoin, ellei siinä niin erinomaisesti tulisi esiin kaikki ne tekijät, jotka loivat nuoruuteni sisällyksen. Ne mahtuvat kaikki tuohon kuvaan: isäni ja minä, kaksi olentoa juosta reputamme Liinun rinnalla, jotta pysyisimme kartanolaisten perässä – –. Liinu kesti. Puolimatkassa se oli yltä yleensä hiessä ja alkoi vaahdota. Viimeisillä kilometreillä se jäi jäämistään, mutta me ehdimme kuitenkin puolipäivän junalle. (”Kodin helmasta” 83)

Novellissa kuvataan kaikkien kolmen – ylioppilaan, hänen isänsä ja vanhan hevosen – lähes yli-inhimillisiä ponnistuksia, jotta he pysyisivät kartanolaisten perässä ja jotta ylioppilas ehtisi heidän kanssaan samaan junaan. Lopulta he pääsevät asemalle ja ylioppilas ehtii kuin ehtiikin samaan junaan. Mutta sen sijaan, että pääsisi kartanolaisten kanssa seurustelevaan, nämä tervehtivät nopeasti ylioppilasta ja menevät toisen luokan vaunuun jättäen ylioppilaan kolmannen luokan vaunuunsa.

Ylioppilaan vanhemmat ovat todennäköisesti uhranneet kaikkensa poikansa opintien eteen. Novellin kuvaamassa tilanteessa jopa kodin vanha hevonenkin osallistuu viimeisillä voimillaan ylioppilaan auttamiseen. Isän ja lopen uupuneen hevosen kuva novellin lopussa on kaikessa yksinkertaisuudessaan karmaiseva:

Isä seisokeli asemalla junanlähtöön asti. Vaunun akkunasta näin hänet vielä siinä suu raollaan ja alimmat palttoonnapit auki. Taempana kaidepuun vieressä seisoivat Liinu surkean pienenä. Sillä oli heinätukko edessä mutta se ei syönyt niitä. (”Kodin helmasta” 83)

Koko novellin ajan kertoja on tuntenut syvää häpeää omasta kotitaustastaan, vanhempiensa toimista ja kaikesta siitä, mikä hänen omiin lähtökohtiinsa liittyy. Novellin lopussa häpeän tunne on edelleen läsnä. Sen voi päätellä siitä, että muistokin tapahtumasta saa hänet ”äkkiä äsättä-

mään”. Äshtäminen ilmaisee erinomaisesti myös sen, että häpeässä on mukana myös fyysisiä tuntemuksia ja äshtämällä päähenkilö yrittää karistaa muiston aiheuttaman häpeällisen tunteen itsestään pois. Mutta kuten kertoja itse sanoo, kohtaukseen sisältyy kaikki se, mistä tuli hänen elämänsä sisältö: häpeän tunne, joka ei ole menettänyt voimaansa vielä vuosienkaan jälkeen.

Sillanpään novellissa häpeän rakenne on sikäli toisenlainen kuin Onervan novellissa, että häpeä saa siinä kaksitasoisen merkityksen. Tämä johtuu siitä, että Onervan novellissa kertoja itse kuuluu sivistyneistöön ja kertoo Suomen häpeästä sivistyneistön näkökulmasta. Sillanpään novellissa sen sijaan on minäkertoja, joka itse muistelee aiempaa minäänsä ja katsoo tämän toimia ajallisen etäisyyden päästä. Novellin alkupuoli kuvaa yksinkertaisesti sitä, että poika häpeää omaa mökkiläistaustaansa ja omia vanhempiaan kartanon väen edessä. Mutta asemalla kertojan muistelemisen saa kerronnassa painokkaamman aseman, kun kerrontaa alkaa määrittää myös novellin nykyhetki ja kertojan arvio aiemmasta itsestään. Kohtaus asemalla ja sen retrospektiivinen muistelemisen tuovat häpeään lisäulottuvuuksia. Häpeän tarvitsema toinen ja toisen katse on tässä tilanteessa kertoja itse. Kuva isästä suu puoliavoinna ja Liinusta, joka on niin väsynyt, ettei jaksakaan edes heinää syödä, on tärkeä osa sitä muistoa, joka saa vieläkin ”äshtämään”. Kertoja muistaa oman toimintatapansa ja häpeää aiempaa, vanhempiaan häpeävää ja kartanon väkeä ylenpalttisesti ihailevaa itseään. Hän on sekä häpeän tunteen subjekti että objekti (vrt. Ahmed 2004, 105). Hän häpeää nyt sitä, että on joskus aiemmin hävennyt. Nousukkaan sivistyneestä käyminen edellyttää irtautumista omasta taustasta. Kuitenkin sivistyneiden joukossa nousukas tuntee yleensä paitsi paljastumisen pelkoa myös häpeää niistä oloista, joista hän on lähtöisin. Mutta samalla se, että häpeää omaa taustaansa, aiheuttaa toisenlaista häpeää: häpeää siitä, että häpeää.

Häpeä ja melkein-mutta-ei-aivan

Häpeän monimutkaiset mekanismit nousukkuuden yhteydessä ovat tuloista kansallisen diskurssin kaksoiskomennosta ja sen melkein-mutta-ei-aivan-rakenteesta. Kun fennomaaninen ihanne oli, että kansan oli

sivistyttävä ja sivistyneistön kansallistuttava, saattaa näyttää siltä, että toiveena oli sivistyneistön ja kansan rajan hävittäminen. Yhtenäisen kansallisen identiteetin rakentamisen kannalta toive on ymmärrettävä, ja siksi kansaa kehoitetaan koko ajan tulemaan sivistyneistön kaltaiseksi. Sitä koulutetaan, rohkaistaan omaksumaankin sivistyneistön tapoja ja käytäntöjä maailmasta. Nousukkaan kautta 1900-luvun alun kaunokirjallisuus paljastaa kuitenkin tällaisten toiveiden ontoutuksen ja tekopyhyden. Kirjallisuus nostaa esiin mekanismeja, jolla kansan ja sivistyneistön välistä rajaa pidettiin yllä ja jopa vahvistettiin. Yksi tärkeimmistä mekanismeista kaunokirjallisuudessa on Kiven veljeksistä lähtien ollut aluksi näkyvä, myöhemmin sisäistetty häpeänurkka. Sivistyneisyys osoittautuu hegemoniseksi normiksi, joka toisaalta tuottaa ajatuksen luonnollisesta, aidosta kansan ”lapsesta” identiteettinä, mutta joka samalla kieltää kansan identiteettinä, koska kansan piti sivistyä. Systeemiin rakentuu samanaikainen myöntö ja kieltö, ja juuri tämä tuottaa paljastumista ja häpeää pelkäävän nousukkaan hahmon. Kun sivistyneistö esitti sivistysvaatimuksiaan kansalle, se oletti että kansa voi ”heijastaa” takaisin sen omia arvoja ja käytäntöjä. Toisaalta heijastamisellakin tuli olla rajat, jotta sivistyneistö halusi pitää yllä, jotta sen oma auktoriteetti ei kyseenalaistuisi. Tämä puolestaan mahdollisti sivistyneen säilymisen etuoikeutettuna merkinä. Nousukas ikään kuin varastaa sivistyneen merkkejä, ja tämä konstituoiki nousukkaan epäautenttisuuden. Niinpä nousukas on aina epäonnistunut, jäljittelevä subjekti: melkein, mutta ei ihan, ei aivan sivistynyt.

Melkein-rakenteeseen ovat osallisia niin kansa kuin sivistyneistökin. Rakenne tuottaa auktorisoidun version toiseudesta (kansasta), jota ei saa sekoittaa aitoon asiaan (sivistyneistö) (vrt. Bhabha 1994, 88). Fenomenian viesti kansalle on julmaa kaksoiskomentoa: ole minun kaltainen, älä ole minun kaltainen; ole mimeettisesti identtinen ja ole samalla totaalisesti toinen (vrt. Fuss 1995, 146; Potolsky 2006, 133). Yhtäältä kansan oli oltava riittävässä määrin samanlaista kuin sivistyneistön, jotta se olisi edes jossakin määrin ymmärrettävää. Toisaalta kansan oli oltava myös riittävässä määrin erilaista, jotta se alistuisi sivistyneistön valtaan. Melkein-mutta-ei-aivan-rakenteen avulla kansa-subjekti määrittyy sivistyneen, aidon ja siinä mielessä alkuperäisen subjektin huonoksi jäljitelmäksi, nousukkaaksi. (Vrt. Bhabha 1994, 86.) Kansalle tästä oli ikä-

viä seurauksia. Ne näkyvät kirjallisuudessa usein melankolian sävyinä, välillä olemisen ahdistavina tunteina tai hätääntymisenä, suuttumisena, häpeänä.

Nousukkaat tekivät äärimmäisen paljon työtä kelvatakseen, mutta heidän oli lopulta huomattava, että mikään määrä työtä ei riitä. Näiden tunteiden osuva analyysi on Sillanpään novellissa ”Aikamme uros” kokoomassa *Ihmislapsia elämän saatossa*:

Niin kuin näyttelijä, joka kesken näytöksen voi pahoin, mutta kestää miehuullisesti loppuun asti, jolloin hän viimeisin voimin laahustaa sivuhuoneeseen ja toisten avulla saa päältään epämurkavan puvun ja peruukin. Eikä kukaan yleisöstä aavista, mitä viimeinen aaria häneltä kysyi. (”Aikamme uros” 157)

Kaunokirjallisuuden nousukaskuvaukset kartoittavat omalta osaltaan sitä, mitä ”viimeinen aaria” vaati. Valtavista ponnisteluista ja uurastuksesta huolimatta sivistyneestä käymisen kertomukset ovat useimmiten kertomuksia käymisen epäonnistumisesta, tuon epäonnistumisen paljastumisesta ja paljastumisen tuottamasta häpeästä. Näin eroja tasaavaksi suunnitellun koulutusjärjestelmän sisään rakentui mekanismi, jonka voi nähdä myös erottelun kiteytymänä.

Alakynnessä olevan häpeä

Nousukkaan hahmoon kirjautuu suomalaisen kansallisen kieliopin ydin: sivistymisen imperatiivi, joka osoittautuu mahdottomaksi saavuttaa. Seurauksena ovat välillä olemisen tunnot, ja nousukas kantaa koko ajan mukanaan toisen katseen edessä olemisen ja sitä kautta paljastumisen häpeän pelkoa. Samalla häpeä – paradoksaalista kyllä – integroi kansalaiset elämään sitä ihannetta, joka kansalliseen identiteettiin on tuotettu. Se, että häpeää omaa epäonnistumistaan, merkitsee kuitenkin samalla sitä, että allekirjoittaa tuon ihanteen ja pitää sitä tarpeellisena. Häpeä on tavallaan merkki siitä, että on omistautunut ihanteelle. Tämä osoittaa myös, miten jonkin asian arvostaminen työskentelee aina niiden hyväksi, jotka alun perin tuon asian määrittivät arvostamisen ar-

voiseksi. Juuri tällä mekanismilla sivistymättömyyden häpeä vahvistaa yhteisön yhtenäisyyttä ja saa aikaan samanmuotoisuutta ja järjestystä, koska häpeä kontrolloi ankarasti yksilöä. Tästäkin näkökulmasta *Seitsemässä veljeksessä* lukkarin tuvan ikkunan särkyemisessä rikkoutui koko se sivistymisen ja yhteisön yhtenäisyyden projekti, jota romaanin ensimmäisessä luvussa oli hahmoteltu (vrt. Lyytikäinen 2004, 56). Veljekset eivät halua elää yhteisössä, jossa heitä kaiken aikaa uhkaa jalkapuun häpeä. Pako Impivaaraan on tässä mielessä äärimmäisen radikaali ratkaisu, jolla kielletään pakkovallan tuottama yhteisöllinen elämä.

Onervan novellin Suoma Sutela ja Sillanpään novelliistikan nuorukaiset ovat jo paljon taipuvaisempia ja halukkaampia toteuttamaan sivistysprojektiä, koska heidän aikansa on jo omaksunut ajatuksen siitä, että sivistyksessä on kansakunnan – ja heidän itsensäkin – tulevaisuus, eikä heillä ole aavistustakaan siitä, että ”aidon” sivistyksen portit oli heiltä jo lähtökuopissa suljettu melkein-mutta-ei-aivan-rakenteen takia. Näin häpeän kokemus antaa legitimitetin sille auktoriteetille, tässä tapauksessa sille sivistyneistöryhmälle, joka koki omaavansa aidon sivistyksen ja jolla oli avaimet määritellä aito sivistys.

Häpeää on yleensä kuvattu ja luonnehdittu tunteeksi, joka tahdotomasti, äkkiä, koetaan sisäisesti. Näin näyttää myös Onervan ja Sillanpään henkilöille käyvän. Suoma Sutela punastuu naamiaisissa, Sillanpään henkilö äsähtää kun muistaa kohtauksen asemalla. Samoin tapahtumat on helppo tulkita psykologisesti: häpeä tuntuu epämukavalta, uhkaavalta ja aina jotenkin negatiiviselta. Mutta kun nousukkaiden tarina asetetaan laajempiin yhteiskunnallisiin diskursseihin, huomataan, että edellisen kaltaiset tulkinnat kaventavat häpeän merkitystä. Häpeästä tulee tällöin yksilöllistä ja yksityistä kokemusta yhtäältä ja toisaalta häpeä saattaa näyttää hetkelliseltä episodilta, ajallisesti rajatulta kokemukselta. Tärkeää kirjallisuuden kuvaamassa nousukkaan tarinassa on kuitenkin se, että vaikka novellit kuvaavat henkilöiden elämässä yhtä, joskus hyvinkin ohimenevää hetkeä, jossa häpeä äkillisesti ilmaantuu saaden punastumaan tai äsähtämään, kyse ei ole yhdestä häpeällisestä hetkestä vaan pikemminkin sellaisesta häpeän tunnerakenteesta, josta Ullaliina Lehtinen (1998, 7–9) on käyttänyt nimitystä alakynnessä olevan häpeä.¹⁶ Sivistysihanteen täyttäminen on henkilöille koko elämän kestävä yritys, jolloin häpeästä tulee laeva kulttuurinen ilmiö. Ala-

kynnessä olevan häpeä on yleensä jokapäiväisesti koettua, ja se saattaa määrittää yksilön koko elämää, kuten Sillanpään kertojakin huomauttaa. (Lehtinen 1998, 9.)

Suomalaisten kouluttautumisessa on näkyvissä se, että kuka tahansa ei saa meitä tuntemaan häpeää. Vain tietyt ”toiset” voivat todistaa tekoni sellaiseksi, että tunnen häpeää. Häpeää toisen edessä tunnetaan vain, kun subjekti on kiinnostunut toisesta, kunnioittaa tuota toista. Toisen katsantokannan täytyy olla minulle tärkeä. Häpeää edeltää siis halu. Kirjallisuuden kuvaukset sivistymättömyyden aiheuttamasta häpeästä osoittavat paitsi epäonnistumisen myötä syntyvän syvän häpeän tunteen traagisuuden myös sen, että kansalliseen identiteettiimme on rakentunut halu olla sivistynyt.

Viitteet

¹ Kehitystarina-tulkinnan aloitti Snellman, joka Kiveä puolustaakseen tähdensi, että veljekset oman kokemuksensa kautta ymmärtävät sivistyksen arvon.

² Kehityskertomustulkintojen kyseenalaistamisesta ks. Lyytikäinen 2004.

³ Häpeä-sanan indoeurooppalainen kantasana tarkoittaa peittämistä, piilottamista, suojaamista. Monissa kielissä tarkimmin piilotettuja ruumiin osia kutsutaankin usein häpeää tarkoittavilla sanoilla. Suomen kielessä tällainen sana on esimerkiksi häpy.

⁴ Häpeää on tutkimuksissa käsitelty sekä tunteena että affektina. Silvan Tomkins, johon monet nykyiset häpeätutkijat viittaavat, mieltää häpeän affektiksi, jolloin häpeässä korostuu häpeän kokemuksen ruumiillisuus. Jos häpeää ajatellaan tunteena, huomio kohdistuu kulttuurisiin konteksteihin. Koska oma aineistoni koostuu suomalaisen kaunokirjallisuuden häpeän kuvauksista, tarkastelen häpeää nimenomaan tunteena. Erottelusta ks. esim. Probyn 2005, 25–26.

⁵ Mari Pajala (2006) on tutkinut tästä näkökulmasta Eurovision laulukilpailuja.

⁶ Useat nykytutkijat ovat korostaneet sosiaalisen liikkuvuuden ja erilaisten tunteenstruktuurien välistä yhteyttä (ks. esim. Felski 2000; Skeggs 2004).

⁷ Rippikirjojen merkinnät lukutaidosta eivät olleet tietoista huijausta. Kysymys oli pikemminkin siitä, että papiston (ja rahvaan) käsitykset lukutaidosta poikkesivat toisistaan. Suurimmalle osalle suomalaisia lukeminen merkitsi uskonnollisen kirjallisuuden ulkoa muistamista, ei lukemista modernissa mielessä (Häggman 2008, 33).

⁸ Nykyinen valitus liiallisesta ylioppilaiden ”tuotannosta” ei siis ole mitään uutta.

⁹ Nousukas-sanaa on toki käytetty jo aiemmin ja erityisesti 1800-luvun kirjallisuudessa esiintyy tyyppi, jota myös kutsuttiin nousukkaaksi. Kyse oli taloudellisesti esimerkiksi metsäkaupoilla äkkirikastuneista henkilöistä.

¹⁰ Toisesta käymisen (*passing*) teoreettiset kehittämät liittyvät erityisesti Judith Butlerin performatiivisuuden teoriaan. Butlerin ja muidenkin tutkimuksissa toisesta käyminen liitetään useimmiten rodun yhteyteen (yleisimmin esim. musta, joka yrittää käydä valkoisesta [ks. esim. Butler 1993]), ovatpa jotkut puhuneet jopa *passing*-kirjallisuudesta ikään kuin kyseessä olisi erityinen kirjallisuuden laji (ks. esim. Mullen 1994, 73). Mielestäni toisesta käyminen on relevantti myös suomalaisen kansallisuuden analyysin yhteydessä (laajemmin asiasta ks. Rojola 2009).

¹¹ Kutsumusta ja velvollisuutta painottava fennomania piti sisällään ajatuksen itsensä hyödylliseksi tekemisestä kansallisissa ponnistuksissa.

¹² Kansakunnan kielioppi säätelee esimerkiksi sitä, ovatko ”henkilöt” tai ”sukupuolet” oikeilla paikoillaan. Useimmiten kansakunnan kertominen ja sen kieliopin jäsentäminen merkitsee naisten seksuaalisuuden sääntelyä ja heidän paikantamistaan suhteessa miehiin ja perherakenteisiin (ks. Layoun 1992, 151–152).

¹³ Siveellisyyden käsite alkoi seksualisoitua 1800-luvun lopulta lähtien. Snellmanille kulttuurin ja hengen vastakohtiksi asettuivat ”epäsosiaaliset halut”, mutta viimeistään 1800-luvun lopulta nämä halut määrittyivät luonteeltaan nimenomaan seksuaalisiksi (Sorainen 2006, 31–36).

¹⁴ Vaikka Sillanpään varhaiset novellit ilmestyivät vasta hänen esikoisteoksensa jälkeen vuonna 1917, on novellit kuitenkin mitä ilmeisimmin kirjoitettu pitkin 1910-lukua, siis ennen esikoisromaania (ks. Laurila 1958, 94).

¹⁵ Aito nousukas on paradoksaalinen ilmaus, koska siihen sisältyy ajatus, että identiteetti on epäaito, että ihminen vain esittää jotain, jota ei ole.

¹⁶ Yksittäisestä häpeän hetkestä Lehtinen käyttää nimitystä aristokraattien häpeä, joka omassa käsitteistössäni on lähempänä syyllisyyden käsitettä. Vaikka kaikki tutkijat huomauttavatkin, että tunteita, jotka liittyvät kiinteästi toisiinsa, kuten häpeä, syyllisyys, nolostumien jne. on vaikea erottaa toisistaan, useimmat kuitenkin erottavat häpeän ja syyllisyyden sillä perusteella, että syyllisyys koskee jotain, jonka yksilö on tehnyt, kun taas häpeä viittaa siihen, mitä yksilö kokonaisuudessaan on. Lehtisen aristokraattinen häpeä on hetkellistä, ja se kohdistuu johonkin yksittäiseen tekoon.

Lähteet

Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Bell, Vikki. 1999. *Mimesis as Cultural Survival: Judith Butler and Anti-Semitism*. Teoksessa *Performativity and Belonging*, toim. Vikki Bell, 1–20. London: Sage.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York & London: Routledge.
- Felski, Rita. 2000. *Doing Time: Feminist Theory and Postmodern Culture*. New York & London: New York University Press.
- Fuss, Diana. 1995. *Identification Papers*. New York & London: Routledge.
- Helén, Ilpo. 1997. *Aidin elämän politiikka. Naissukupuolisuus, valta ja itsesuhde Suomessa 1880-luvulta 1960-luvulle*. Helsinki: Gaudeamus.
- Häggman, Kai. 2008. *Paras tavara maailmassa. Suomalainen kustannustoiminta 1800-luvulta 2000-luvulle*. Helsinki: Otava.
- Karkama, Pertti. 1989. *J. V. Snellmanin kirjallisuuspolitiikka*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kivi, Aleksis. 1984. *Seitsemän veljestä*. Teoksessa Aleksis Kivi, *Kootut teokset 1*. Jyväskylä: Gummerus. [Ilmestyi alun perin 1870]
- Laurila, Aarne. 1958. *F. E. Sillanpää vuosina 1888–1958*. Helsinki: Otava.
- Layoun, Mary. 1992. Telling Spaces: Palestinian Women and the Engendering of National Narratives. Teoksessa *Nationalism & Sexualities*, toim. Andrew Parker & Mary Russo & Doris Sommer & Patricia Yaeger, 151–163. New York: Routledge.
- Lehtinen, Ullaliina. 1998. *Underdog Shame: Philosophical Essays on Women's Internalization of Inferiority*. Doctoral Dissertation, Department of Philosophy. Philosophical Communications. Göteborg: University of Göteborg.
- Liikanen, Ilkka. 1987. Kansanvalistajien kansakunta. Kansanvalistusseura fennoomanian aatteellisena ja organisatorisena keskuksena. Teoksessa *Kansa liikkeessä*, toim. Risto Alapuro & Ilkka Liikanen & Kerstin Smeds & Henrik Stenius, 126–141. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Lyytikäinen, Pirjo. 2004. *Vimman villityt pojat. Aleksis Kiven Seitsemän veljeksien laji*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Moilanen, Laura-Kristiina. 2003. Myyttinen kansa. Sivistyneistön näkemysten jatkuvuudesta 1905–17. *Historiallinen Aikakauskirja* 4: 516–531.

Mullen, Harryette. 1994. Optic White: Blackness and the Production of Whiteness. *Diacritics* 24: 2–3.

Onerva, L. 1911. *Nousukkaita. Luonnekuvia*. Helsinki: Yrjö Weilin & kump. osakeyhtiö.

Pajala, Mari. 2006. *Erot järjestykseen! Eurovision laulukilpailu, kansallisuus ja televisiohistoria*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 88. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Potolsky, Matthew. 2006. *Mimesis*. New York & London: Routledge.

Probyn, Elspeth. 2005. *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rojola, Lea. 2009. Sivistyksen ihanuus ja kurjuus. Suomalaisen nousukkaan tarina. Teoksessa *Läpikulkuihmisiä. Muotoiluja kansallisuudesta ja sivistyksestä 1900-luvun alun Suomessa*, Kukku Melkas & Heidi Grönstrand & Kati Launis & Maarit Leskelä-Kärki & Jussi Ojajärvi & Tutta Palin & Lea Rojola, 10–38. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Sarajas, Annamari. 1968. *Tunnuskuvia. Suomen ja Venäjän kirjallisen realismin kosketuskohтия*. Porvoo & Helsinki: WSOY.

Sillanpää, F. E. 1988: *Kootut teokset I. Ihmislapsia elämän saatossa. Kertomuksia ja kuvauksia*. Helsinki: Otava. [Ilmestyi alun perin 1917]

Skeggs, Beverley. 2004. Exchange, Value, Affect: Bourdieu and “the Self”. Teoksessa *Feminism After Bourdieu*, toim. Lisa Adkins & Beverley Skeggs, 75–96. Oxford: Blackwell Publishing.

Sorainen, Antu. 2006. Siveellisyydestä seksuaalisuuteen. *Kulttuurintutkimus* 23 (3): 29–38.

Häpeä, kapina ja äiti–tytär-suhde¹

Ehkä siinä kohtaa oli viimeinen tilaisuus, ehkä äiti vielä silloin aikoi sanoa jotain pikkukaupungin nuoresta miehestä jolla oli luja kädenpuristus ja samettiset pakarat, nuoresta miehestä jonka uhkean aistillisuuden, häpeilemättömän intohimon muiston äiti oli vuosikymmenet säilyttänyt syvimmissä yksinäisyydessään, sen salailevan, lymyilevän ja häpeilevän naisen ytimessä jota minä tapasin kutsua äidiksi. (*Aika* 134)

Anja Kauranen-Snellmanin² *Ihon ajan* lyh. (1993, lyh. *Aika*) sitaattina näkyy tytär-kertojan kapina äidin häpeää vastaan, sillä tytär ei häpeä pukea sanoiksi äidin häpeämiä tunteita ja kokemuksia. Häpeä näyttää sekä erottavan että yhdistävän äidin ja tyttären, ja tekstiotteesta näkyy myös häpeän suora suhde seksuaalisuuteen, ruumiillisuuteen ja ruumiillistuneeseen subjektiuteen. Monessa kielessä, kuten suomessakin, tämä suhde materialisoituu ”häpy”-sanan erilaisissa johdoksissa ja näyttäytyy kätkemisen, piiloutumisen tarpeena. Näin korostuu häpeän sukupuolituneisuus, toisin sanoen häpeän ja naiseuden tiivis yhteenkietoutuminen. Tässä suhteessa häpeä toimii naisten yhteiskunnallisena luokitteelijana, jonka avulla naiset arvioivat itseään sekä yksilöllisesti että osana ryhmää, johon ajattelevat naisina kuuluvansa (Williams 1993, sit. Lehtinen 1998, 4). Vaikka ajat muuttuvat, omaan ruumiiseen kohdistuva häpeä osoittaa, että valtasuhteet toimivat monessa mielessä samoin kuin ennen (Ronkainen 1999, 136). Häpeän tunne, ”todennäköisesti kaikista tunteista kipein” (Misheva 2000, 50),³ korostuu kirjallisissa representaatioissa äiti–tytär-suhteesta, joka on samalla perustavanlaatuisen ja niin vaikea.

Äiti–tytär-suhdetta on luonnehdittu milloin ”yksilöllisimmäksi ja vaikutusvaltaisimmaksi naisten väliseksi suhteeksi” (Hirsch 1989, 19), milloin ”ristiriitaisten kulttuuristen viestien paradigmaksi” (Rubenstein 1987, 237). Vaikka varsinkin viimeisten kahden vuosikymmenen feministinen tutkimus on korostanut, että pitäisi etsiä muitakin sukupuoli-identiteetin determinantteja kuin äiti–tytär-suhdetta (ks. esim. Flax 1993), toimii tämä suhde edelleenkin länsimaisen naisidentiteetin dominoivana jäsentäjänä. Äitihahmo näyttää vieläkin vaikuttavan kaikkein voimakkaimmin tyttären naiseuden ja seksuaalisuuden rakentumiseen (Giorgio 2002, 7). Äiti on tyttären naisidentiteettirolimalli ja samalla erittäin läheinen toinen, johon tyttärellä on erikoinen suhde. Ja toki äiti on hyvin ainutlaatuinen toinen, josta välitetään ja josta ollaan riippuvaisia varsinkin elämän alkuvaiheessa hyvin konkreettisella tavalla. Äiti on osa tytärtä, äidin edessä tytär häpeää erityisellä tavalla ja äitiään tytär häpeää muiden edessä ainutlaatuisella tavalla. Näin ilmenee häpeän jo mainittu erottava ja yhdistävä voima: äidistä on pakko erottautua, mitä häpeä separaatioprosessin tärkeänä osana edistää, mutta häpeä voi myös yhdistää äidin ja tyttären, nimenomaan naisidentiteetin rakentamisessa, purkamisessa ja siihen liittyvien traumojen työstämisessä.

Äidin ruumis voi vaikuttaa kaikkivoipaiselta varsinkin suhteessa pieneen lapseen, mutta toisaalta naisruumista on länsimaisessa kulttuurissa pidetty hävettävän voimattomana (vrt. Corbin 1996, 55). Luce Irigarayn (1985b, vars. 142–143) mukaan länsimaisesta filosofisesta traditiosta puuttuu maternaalinen genealogia eli äiti–tytär-jatkumo. Länsimainen kulttuuri perustuu äidinmurhaan, ja tyttären suhde äitiin on ollut hiljaisuudessa, artikuloimattomana. Se täytyy tuoda representaatioskentälle (Irigaray 1981). Äiti–tytär-jatkumon puuttumisen takia äiti ei voi välittää tyttärelleen kulttuurisesti saavutettavaa positiivisen ja kunnioitettavan naisen mallia (ks. esim. Irigaray 1985b, 143; Whitford 1992, 263).⁴ Häpeä tuntuu olevan äidin perinnön avainelementtejä, samoin kuin alistuvuus, ”syyllisyys ja itsensä syyttäminen”, hämmennys sekä ”ansaan joutuminen ja avuttomuus” (vrt. Davidson & Broner 1980, 200). Lisäksi se tuntuu estävän äidin ja tyttären välisen kommunikaation. Kirjallisuudessa tytär usein perii naisellisuuteen ja sukupuolisuuteen liittyvän sisäistetyn häpeän ja kapinoin sitä vastaan. Tämä on osa mainittua ero-prosessia, jossa tytär häpeää äitiään ja ottaa etäisyyttä

tästä vanhanaikaisuuden ja alempiarvoisuuden edustajasta (vrt. Corbin 1996, 57). Tämä monimutkainen oman äitiin kohdistuva ”hävettävä häpeä” on naisten kirjoittamassa kirjallisuudessa tärkeä osa tyttären kapinaa äitejä vastaan. Äidin edustamaa ja äidin opettamaa häpeää vastaan kohdistuva kapina toimii usein yhtenä naisten kehitystarinoiden perusrakennuskivenä.

Varsinkaan nykykirjallisuudessa äidin edustama nainen ei ole kuitenkaan välttämättä konservatiivinen, vaan äitejä esitellään myös perinteisen systeemin kyseenalaistajina. Lakkaako häpeä silloin olemasta ajan kohtaista? Mistä sitten rakentuu tyttären kapina? Millä tavalla viime vuosikymmenien aikana sukupuolijärjestelmässä tapahtuneet muutokset vaikuttavat tyttären kehitysprosessin ja äiti–tytär-suhteessa toimivan häpeän kuvaamiseen?

Häpeän ambivalentti ja monipuolinen luonne tarjoaa oivallisen keinoon jäsentää äiti–tytär-suhdetta. Filosofit ja sosiologit ovat tuoneet esille häpeän yhteiskunnallista luonnetta (vrt. Lehtinen 1998, 141–142), sen vuorovaikutteisia ulottuvuuksia ja sitä, että häpeä juontuu yhteisöllisyydestä, siteiden solmimisesta (ks. esim. Williams 1993, 83). Kuitenkin häpeä on samalla yksityinen, yksilöllinen tunne, jota on monesti luonnehdittu tunteeksi, jossa ”ruumiillistuu käsitys siitä, mikä ihminen on ja miten hän on suhteessa toisiin ihmisiin” (Williams 1993, 94, sit. Lehtinen 1998, 4). Näin häpeällä on tärkeä merkitys (sukupuoli-)identiteetin rakentumisessa ja siinä, miten ihmisten väliset suhteet liittyvät identiteettiin (vrt. Sedgwick 2003, 37). Tässä yhteydessä voi viitata sekä äidin ja tyttären intiimiin vuorovaikutukseen että luokka- ja kulttuuri-taustaan eli yhteiskunnalliseen kontekstiin, jolla on keskeinen osa äiti–tytär-suhteen kirjallisissa representaatioissa (vrt. Giorgio 2002).

Häpeän ambivalenttius näyttäytyy äiti–tytär-suhteen kuvaamisessa monella tavalla, ja se ilmenee sekä lamaannuttavana että tuottavana voimana. Häpeän ambivalenttisuutta on hyödyllistä pohtia sanan etymologian ja sen merkityksen vivahteiden avulla (ks. Misheva 2000, 46–47) eri kielissä. Joissakin tapauksissa häpeän etymologia liittyy tiiviimmin syyllisyyteen tai jopa itsetuhoisuuteen, joissakin toisissa taas potentiaaliin, voimaan tai jopa elinvoimaan. Kreikkalaisen sanan *aidos* ymmärrettiin viittaavan alun perin häpeään ja kunnian menettämiseen, mutta myös kunnioittamiseen, ihmisten välisiin suhteisiin positiivisessa mie-

lessä ja näin ollen ihmisten väliseen riippuvuuteen ja häpeän dialogisuuteen. Kuten Vessela Misheva muistuttaa, antiikin kreikan kielessä sanat usein muodostivat ”refleksiivisiä pareja”; *aidoksen* parina toimi *nemesis*, joka assosioi reaktiota vallan, voiman ja kunnian menettämiseen ja johon liittyy oikeutetun vihan ja raivon tunne. Tässä valossa häpeä näyttää olevan sidoksissa vihaan ja raivoon (Misheva 2000, 44–47): häpeä halutaan kostaa. Ollaan tiettyssä mielessä lähellä häpeää koskevaa affektien tutkimusta, jossa korostetaan häpeän ”tarttuvuutta” muihin affekteihin (Ahmed 2004; Munt 2008). *Nemesis* kuitenkin viittaa myös tuhon ja vahingon aiheuttajaan sekä ylivoimaiseen viholliseen, jota on mahdotonta voittaa tai tuhota ja jolle halutaan kostaa. Kaikki nämä merkitykset ovat erittäin relevantteja, kun analysoidaan äiti–tytär-suhteen kirjallisia representaatioita fokusoiden häpeään ja varsinkin tytärten kapinaan äitejä vastaan. Tällainen perspektiivi tuntuu erittäin ajankohtaiselta, sillä se mahdollistaa uusien näkökulmien tuomisen kirjallisten representaatioiden feministiseen tutkimukseen, joka on aikaisemmin keskittynyt enemmänkin muihin tunteisiin/afekteihin, esimerkiksi äidin raivoon (esim. Hirsch 1989) mutta joka on viime aikoina pureutunut myös häpeään (mm. Probyn 2005). Lisäksi tämän käsitteellisen parin avulla on mahdollista tuoda esille häpeän kehitys, monipuolisuus ja muuttuvuus ihmissuhteissa – tässä tapauksessa naisuuksissa.

Häpeään sisältyy julkinen ja yksityinen, joten sitä on mahdotonta käsitellä ilman, että ottaa huomioon sekä ”historiallisen” että ”psykoanalyttisen” diskurssiivisen tason (vrt. Kaplan 1992, 6): häpeä ikään kuin kytkee ne yhteen. Psykoanalyttinen diskurssi, joka tiettyssä vaiheessa on dominoinut sekä äiti–tytär- että häpeä-problematiikan käsittelyä liikaakin, on epäilemättä yhä hyvin relevantti. Se on ollut monen subjektin formaation ja identifiikaation prosessia tutkineen feministiteoreetikon ajattelun ytimessä, ja lisäksi se itse diskurssiivisesti tuottaa tiettyjä voimakkaita ja vaikutusvaltaisia äitiyden representaatioita (vrt. Kaplan 1992, 10; Lappalainen 1995a, 70–73; ks. myös Lawler 2000), kuten kaikkivoipa/voimaton, ”hyvä”/”paha”, läsnä oleva/poissa oleva, jotka voi ymmärtää sekä kulttuurisesti että ruumiillisesti. Näin ymmärrettynä psykoanalyysi ei olekaan ristiriidassa kontekstualisoivan lähestymistavan kanssa, vaan se pystyy tuomaan yhteen historialliset, yhteiskunnalliset ja taloudelliset perspektiivit (Hirsch 1989, 198–199).

Psykoanalyysia hyödyntävä näkökulma on siis sopusoinnussa laajemman ”kulttuurisen” perspektiivin kanssa, kuten ehdottaa äiti–tytär-suhteen kirjallisia representaatioita tutkinut Adalgisa Giorgio (2002, 6).

Kuten monessa muussakin kirjallisessa traditiossa, Suomen 1800- ja 1900-luvun kirjallisuudessa sekä äidin poissa- että läsnäolo on koettu ongelmallisena.⁵ Ja kuten muualla, Suomen kirjallisuudessaakin on äiti–tytär-suhteen tarinoita kerrottu yleensä tyttären näkökulmasta.⁶ Suhdetta käsitellään usein naisten (tytärten) kirjoittamissa kehitysromaanissa sekä taiteilijaromaaneissa. Sotienjälkeisessä Suomessa naisen asema on kuitenkin muuttunut niin paljon, että ”kirjoittava äiti” ei ole enää niin harvinainen ilmiö kuin aikaisemmin, vaikka äitiyden ja kirjoittajuuden yhteensovittaminen on edelleenkin ongelmallista. Äidin ja isomman tai aikuisen tyttären suhteen sekä siihen liittyvän häpeän käsitteleminen äidin näkökulmasta on kuitenkin viimeisten vuosikymmenien aikana ollut vähäistä. Tyttären näkökulma dominoi edelleen naiskirjailijoiden 1990-luvun tuotantoa, jossa äiti–tytär-suhteella on hyvin tärkeä asema. Äiti–tytär-suhteen representaatiot 1900-luvun naisten kirjoittamissa romaaneissa voi lukea Kaisa Kurikan (2002) tapaan osoituksina siitä, että näissä teoksissa elämää ei enää etsitä miesten, vaan erilaisten naiseuksien kautta, ja suhteella äitiin on tässä tärkeä rooli.

Käsitellen tässä artikkelissa häpeään tihentyvää äiti–tytär-suhdetta kolmessa 1990-luvulla ilmestyneessä romaanissa keskittymällä siihen, miten häpeä yhdistää ja erottaa äidin ja tyttären sekä miten häpeä luo naiseutta ja naisidentiteettiä tietyssä kontekstissa. Tarkastelen, millaisen roolin häpeä saa yhtäältä tyttären kapinassa äitiään vastaan ja positiivisen äiti–tytär-jatkumon mahdollisuuden rakentamisessa. Kontekstia ajatellen on merkille pantavaa, että isä on kaikissa romaaneissa poissa oleva – joko metaforisesti (väsyneenä, sairaana tai alkoholisoituneena sotaveteraanina) tai kirjaimellisesti. Romaanit voi nähdä sotienjälkeisenä ”perheen uudelleen ajattelemisen” trendin edustajina.⁷ Isien poissaolon tai etäisyyden voi tulkita ”naisjuonen” ehdoksi (vrt. Hirsch 1989, 129). Tämä juoni haastaa äiti–tytär-suhteen perinteisen psykoanalyttisen selitysmallin, jonka mukaan (kuten esimerkiksi Luce Irigaray muistuttaa) tyttären pitäisi kääntyä pois, täynnä nöyryytystä ja vihaa, kastroidun äidin luota isää kohti (vrt. Whitford 1992, 263).

Aineistonani on kolme 1990-luvun kanonisoitua, vuosien 1981–1991 välisenä aikana debytoineiden naiskirjailijoiden kirjoittamaa romaania: Anja Kauranen-Snellmanin (s. 1954) *Ihon aika* (1993, lyh. *Aika*), Pirjo Hassisen (s. 1957) *Voimanasiset* (1996) ja Anna-Leena Härkösen (s. 1965) *Avoimien ovien päivä* (1998, lyh. *Päivä*). *Ihon aika* kertoo 1950-luvulla syntyneen tyttären tarinan, *Voimanasissa* ja *Avoimien ovien päivissä* naispäähenkilöt ovat syntyneet todennäköisesti 1960-luvulla. Äidit näissä kahdessa viimeksi mainitussa romaanissa ovat nuorempia kuin *Ihon ajan* äiti, jonka sanotaan syntyneen ennen Suomen itsenäistymistä. Kaikkien kolmen teoksen tyttäret ovat aitejään koulutettuja. Vaikka teoksia ei voi sanoa kehitysromaaniksi, tarinoita voi luonnehtia päähenkilön itsensä etsimisen prosessin kuvauksiksi, joissa keskeiseksi nousee suhde äitiin. Luce Irigarayn (1985a, 106) ajatuksista inspiraatiota ammentaneen Luisa Muraron (1991) mukaan tyttären täytyy ensin ymmärtää suhde (rakkaus tai viha) äitiinsä, ennen kuin hän voi ymmärtää itsensä naisena.

Väsynyt äiti-hirviö ja paluu kohtuun

Avoimien ovien päivä kertoo nuoresta, vähän aikaa sitten eronneesta Astasta, joka toimii myös minäkertojana. Asta työskentelee elokuvaohjaajan assistenttina ja on toipumassa väkivaltaisesta miessuhteestaan. Heteroseksuaalinen suhde ja rakkaus on nähty keskeiseksi, jännitteiseksi häpeän kentäksi (Ronkainen 1999, 137). Häpeän ja syyllisyyden tunne, joka on olennainen itsensä ymmärtämisen elementti väkivallan uhreille (ibid.), siirtyy *Avoimien ovien päivässä* päähenkilön kehityksen myötä aviomiessuhteesta äitisuhteeseen. Kapina, kamppailu äitiä vastaan liittyy eri tasolla miessuhteeseen (vrt. Irigaray 1985a, 105–106). Romaanin toisella puoliskolla kerronta alkaa keskittyä siihen, miten Asta työstää häpeän tunnetta kipeässä suhteessaan äitiin, ja se nähdään muiden perhesuhteiden kontekstissa (perheessä on äidin ja Astan lisäksi Astan kaksi sisarta ja etäinen, hiljainen sotaveteraani-isä). Kirjan viimeinen osio keskittyy suoraan äiti–tytär-suhteeseen.

Härkösen romaanissa häpeällä on tärkeä rooli naisen identiteetin sisäisenä komponenttina ja äiti–tytär-jatkumon potentiaalisena yhteise-

nä nimittäjänä. Minäkertojan äiti on ”vahvan suomalaisen äidin” prototyyppi, jolle ”sankarillinen äitiys” on naiseuden perusta. Heikkous aiheuttaa hänessä häpeän ja syyllisyyden tunteita sekä itsesyytöksiä. Tästä johtuen äiti valitsee tyttärille välitettävät naiseuden attribuutit varovasti. Vahvasti feminiinisyyteen kytkeytyvät piirteet liittyvät äidin mielestä heikkouteen, ja äiti tekeekin parhaansa tukehduttaakseen ne. Astan silmissä kaikki äidissä on ”terävää ja kulmikasta” (*Päivä* 234) eikä äiti koskaan välittänyt itsestään (*Päivä* 121), hän ei koskaan käyttänyt hameita, piitannut muodista saati sitten käyttänyt meikkejä. Tämä kaikki on sopusoinnussa uhrautuvaisen sankariäiti-myytin kanssa, joka kieltää itseltään kaikki nautinnot, varsinkin ”turhamaisuuteen” ja seksuaalisuuteen viittaavat.

”Sankariäiti” liittyy vahvan suomalaisen naisen myyttiin, jota on sekä ylläpidetty että purettu suomalaisessa naistutkimuksessa ja joka syntyi aikoinaan suomalaisen kansalaisen prototyypin naisvastineena (vrt. esim. Sulkunen 1989, 157–175). Suomalaisen kansalaisen prototyyppinä oli mies, jonka pääominaisuuksia olivat sisu, rehellisyys, ahkeruus ja vaatimattomuus; naisen kohdalla tämä ideologia synnytti niin sanotun äitkansalaisen tai yhteiskunnallisen äitiyden idean. Tavoitteena oli siirtää naisten äidillisyydestä nousevat velvollisuudet ja tehtävät koko valtio- ja yhteiskuntakoneistoa koskeviksi (vrt. esim. Häggman 1994, 179; Ollila 1994; Nätkin 1994; Lappalainen 1999; Palin 1996, 228). Jotkut tutkijat puhuvat ”maternalismin” ideologiasta ja vahvuuden velvollisuudesta (vrt. Nätkin 1997 ja 2002, 180, 188). Kuten kaikki länsimaisen kulttuurin ”viralliset” äitiyden ideaalit, tämäkin oli aseksuaalinen (esim. Nätkin 1991; Räisänen 1995). Nöyryyttä ja vaatimattomuutta vaadittiin naisilta sekä patrioottisen diskurssin että naisliikkeen puitteissa (esim. Jallinoja 1983, 62, 64, 88, 110). Näistä piirteistä koostui kunniallisen naisen kuva. Sisun ja vahvuuden vaatimukset ovat vanhemmassa suomalaisessa kirjallisuudessa vaikuttaneen ”vahvan äitihahmon/emännän” kuvan taustalla (Koivunen 2003, 134–135). Tämä kuva jäi eloon myös sotien jälkeisessä kulttuurissa, ilman miehiä – tai ”vahvoja miehiä” – vaikeissa olosuhteissa yksin pärjäävien naisten/äitien representaatioissa (vrt. Nätkin 1994, 140).

Astan äiti sopii tähän kuvaan erittäin hyvin. Hän häpeää ruumistaan ja seksuaalisuuttaan ja opettaa tyttärilleen, että ”seksi saastuttaa” (*Päivä*

262–263). Hän häpeää varsinkin kaikkia heikkouden merkkejä kuten kyvyttömyyttä kestää kipua ja väsymystä. Hän terrorisoi koko perheettä sillä, että hänen täytyy saada yöllä unta, muuten hän ei pärjää kaikissa kotiaskareissa, mikä olisikin häpeällistä (vrt. Jokinen 1996, 37, 42). Äiti vihastuu tyttärilleen, kun he häiritsevät hänen untaan öisillä vessameinoillaan, ja jopa kieltää heiltä lasin maitoa.

- Etkö sää tajua että mä en jaksa ellen saa nukuttua, mä olin justiin saamassa unen päästä kiinni, nyt menee taas monta tuntia valvoessa, ehkä koko yö!
- Niin mutta mua pissatti.
- (...) Mää en jaksa huomista päivää, kaikki on pilalla!
- (...) Pissattuani en tunne helpotusta vaan häpeää, en ole ansainnut tätä tyhjentyminen nautintoa, en ole ansainnut mitään, paitsi ehkä kuoleman. (*Päivä* 87–88)

Astan äiti-muistoissa ja -mietteissä hyvän, uhrautuvaisen äidin kuva sulaa usein hirviöäidin kuvaan, joka viittaa länsimaisen kulttuurin mui-naiseen pahan äidin kuvaan. Sen taas voi nähdä edellä mainittuna *ne-mesiksenä*, ”ylivoimaisena vastustajana” ja pahan aiheuttajana.⁸ Astan mukaan hänen äidissään on kaksi äitiä: toinen hyvä, leikkisä, energinen ja suojaava, ”ja sitten se toinen äiti”, joka ”vajoaa epätoivoon juuri silloin kun vähiten odottaisi”, ”ei siedä minkäänlaista oman tahdon osoittamista” ja on dominoiva, kylmä, armoton ja arvaamaton (*Päivä* 195–197). Astan rakkauden tunteet äitiään kohtaan muuttuvat pelon, häpeän, riit-tämättömyyden tai jopa vihan ja inhon tunteiksi, kun hän symbolisesti ”pesee käsiään äidistään”.

Väsymys on yhteiskunnallisesti hyväksyttävä ilmiö, jota ei ole patologisoitu, se on sallittu kokemus, ja naiset käyttävät sitä usein peite-nimenä kätkeymille oireille kuten ”kunniattomalle” masennukselle, pelolle ja epävarmuudelle (Jokinen 1996, 30).⁹ *Avoimien ovien päivässä* äiti myöntää olevansa väsynyt eikä häpeä lääkeapua ”normaaliin” unet-tomuuteen, mutta kategorisesti torjuu ajatuksen, että hän olisi koskaan käyttänyt lääkkeitä psyykkisiin oireisiin, joihin liittyy stigma, syyllisyys ja häpeä:

- (...) Minä en oo eläissäni käyttäny rauhottavia lääkkeitä.
- Ai. Olikohan ne sitten unilääkkeitä.
- Äiti kiristää ääntään tiukemmaksi.
- Voi olla. Mutta en mää niitäkään oo käyttäny kun joskus harvoin. Ja unilääke on eri asia kun rauhottava.
 - Miten? Nekin vaikuttaa keskushermostoon.
 - Se vaan on eri asia! äiti huudahtaa.
- (...)
- No ei kai siinä olis mitään hävettävää.
 - Olishan siinä! Minä en suostu käyttämään psykieläkkeitä! Ei oo koskaan ollu minkäänlaista tarvetta! Niin! (Päivä 241)

Astan äidin on pärjättävä kotona lasten kanssa yksin. Mies on usein matkoilla, ja kun hän on kotona, häntä ei saa häiritä korkean verenpaineensa takia. Astan mukaan äiti ei ole kaikesta huolimatta koskaan tottunut olemaan yksin, ilman miestänsä. Kuten Eeva Jokinen (1996, 30; 1997) huomauttaa, väsymyksen korostaminen johtuu usein yksinäisyyden tunteesta, ja se voi tarkoittaa kaipuuta huolenpidon saamiseen.

Astan näkökulmasta äiti ei pysty myöntämään, että hänen tyttärensä muuttuvat. Äitiys on hänen ainoa identiteettinsä, ja hän näyttää estävän tyttäriään kasvamasta naisiksi. Hän vastustaa naisellisuuteen, saati sitten seksuaalisuuteen viittaavia attribuutteja kuten muodin seuraamista tai meikkaamista, minkä voi tulkita äidin tarpeena kasvattaa tyttäristään potentiaalisia kunniallisia ”sankariäitejä”. Hän haluaa säilyttää mahdollisimman pitkään oman äiti-identiteettinsä pienten, äitiä tarvitsevien lasten hoivaajana. Äiti julistaa avoimesti, että äitiyden pitäisi olla jokaisen naisen kutsumus. Hänen sanoissaan kaikuu Suomessa vallinnut sodanjälkeinen propaganda, jonka mukaan jokaisen äidin pitäisi synnyttää kuusi lasta (Nätkin 1991, 16). Astan äitiin eivät näytä vaikuttaneen 1960- ja 1970-luvun ”vallankumouksellisemmat” ajatukset äitiydestä vapautumisesta tai äitiyden uusista muodoista, jotka eivät sulje pois naisen seksuaalisuutta (vrt. Julkunen 1994; Palin 1996, 235; Nätkin 1997).

Astan Heli-sisar kapinoi äidin naiseuden kuvaa ja sisäistettyä häpeää vastaan harrastamalla paljon irtonaisia seksisuhteita, Asta puolestaan näyttämällä avoimesti mahdollisimman paljon ”heikkouden” merkkejä. Niillä hän tavoittelee hoivaamista, jota hän ei omasta mielestään kos-

kaan ole saanut (hän yrittää jopa laihtua ansaitakseen hoivaa), mutta samalla hän haluaa kostaa äidille häpäisemällä tätä. Kahdeksantoista-vuotiaana Asta kapinoi häpäisemällä äitiään kohtalokkaasti: hän ottaa yliannoksen unilääkkeitä, mitä äiti häpeää niin paljon muiden edessä, ettei edes pohdi Astan teon syitä. Lopulta hän uskottelee itselleen ja muille, että Astalla on ”burnout”, ”uusi muotitauti, josta on juuri ruvettu kirjoittelemaan lehdissä” – se ”ei kuulosta pahalta”, ei ”siltä, että joku olisi seonnut” (*Päivä* 296). Itsemurhayrityksen jälkeen Asta muuttuu jokisikin aikaa ”tottelevaiseksi tytöksi”, joka kuuliaisesti syö ja lihoo; näin hän jatkaa kapinaansa syömishäiriön avulla. Kuten liian laiha, on myös lihava ruumis ja ”muodottomat, aseksuaaliset vaatteet” tapa torjua naiseksi kasvaminen, lisääntymiskykyisen ruumiin kehittyminen (vrt. Bordo 1993, 155, 207–208).

Astan yritykset olla erilainen kuin äitinsä voi tulkita protestiksi positiivisen äiti–tytär-jatkumon visiota kohtaan. Äidin suhdetta omaan äitiinsä, Astan isoäitiin, kuvataan ”etäiseksi” (*Päivä* 193). Asta puolestaan muistaa isoäitinsä lempeänä ja kilttinä henkilönä, vaikka hänen muistonsa ovat melko epämääräiset. Äidin muistoissa korostuu eniten isoäidin jatkuva kärsiminen päänsärystä, väsymyksestä ja surusta, mikä viittaa mahdolliseen masennuksen kanavoimiseen yhteiskunnallisesti hyväksyttävämpiin muotoihin. Tässä jatkumossa voi äidin ”sankariäitiyden” ymmärtää reaktionä isoäidin ”heikkoudelle periksi antamiseen” tai protestina sitä vastaan; molempien ongelmien ja pelkojen takana tuntuu olevan häpeän – kunnianttomuuden ja leimautumisen – pelko.

Astan vastustus äiti–tytär-jatkumoa eli matrilinearisuutta kohtaan kulminoituu äidiksi tulemisen pelkona ja inhona koko ajatusta kohtaan. Astan protesti huipentuu protestina hänen äitinsä palvomaa äitiys-ideaa kohtaan. Asta tulee raskaaksi eikä siedä ajatusta, että hän voisi antaa äidilleen lapsenlapsen. Hän tekee abortin, jonka hänen äitinsä katsoo ”häpeälliseksi teoksi”. Tässä äiti noudattaa sodanjälkeisiä virallisia diskursseja (vrt. Nätkin 1991, 18), joissa aborttiin liitettiin egoismi ja moraalittomuus, häpeän ja syyllisyyden tunteet. Astan teossa negatiivinen häpeä kanavoituu *nemesikseen*, koston harmin aiheuttajaa vastaan. Häpeä toimii siis tässä yhteydessä koston välineenä, *nemesiksenä*. Asta kapinoi äidin edustaman äitiyden ja naiseuden ideaalia ja sen aiheuttamaa voimattomuuden ja häpeän tunnetta vastaan häpäisemällä äitiään.

Hänen kostonsa ei kuitenkaan lopu omaan aborttiin, vaan hän järjestää myös Heli-sisarensa abortin. Helistäkin tuntuu siltä, kuin äiti pakottaisi hänet synnyttämään (*Päivä* 261), ja Asta väittää suojelevansa sisartaan. Näin hän torjuu äiti–tytär-jatkumon sekä konkreettisella että abstraktilla tasolla. Kun äiti saa tietää Astan ”häpeällisistä” teoista, hän väittää, että ei voi koskaan antaa tyttärelleen anteeksi.

Myöhemmin Asta alkaa ymmärtää, että äidin tapa hävetä heikkoutta ja välttää kunnioittomuus estää tätä jakamasta pelkojaan ja frustraatioitaan tyttärensä kanssa. Asta vaistoaa äidin yksinäisyyden ja Astan viha muuttuu välillä myötätunnoksi. Muutenkin Asta ymmärtää, että hänen tarpeensa ”vapauttaa itsensä äidistä” johtuu pelosta: jos hän antaisi periksi äitirakkaudelleen, hänen siteensä äitiin voimistuisivat entisestään. Astan matrofobinen kapina, jonka nimessä Asta kieltäytyy olemasta äiti sekä haluaa ”puhdistaa itsensä” äitisiteestä, ei kuitenkaan tuo toivottua vapauden ja yksilöllisyyden tunnetta (vrt. Rich 1977, 236; ks. myös Fellman 1990). Asta tuntee olevansa vapautettu ja pystyy hengittämään vasta silloin kun hän suo itselleen rakkauden äitiään kohtaan ja hyväksyy häpeän ”kolikon toisen puolen”, joka tarkoittaa *aidosta* eli häpeän kääntämistä kunnioittamiseksi ja kommunikatiiviseksi läheisyydeksi (*Päivä* 318). Lopulta hän myös torjuu ajatuksen kääntyä henkisenä äitinään toimineen Leila-tätinsä puoleen. Mieluummin hän soittaa omalle äidilleen ja toivottaa tälle hyvää äitienpäivää, vaikka äiti oli lakannut pitämästä yhteyttä Astaan aborteista kuultuaan. Äiti ottaa vastaan Astan toivotukset, mutta äidin repliikeistä selviää, että kommunikaatio heidän välillään ei voi koskaan ratkaisevasti muuttua parempaan suuntaan. Näin ollen häpeän toimiminen yhdistävänä, myönteisenä voimana jää kesken. Äiti ja tytär ehkä alkavat kunnioittaa toisiaan enemmän, mutta tuskin he voivat koskaan tulla todella läheisiksi.

Romaani loppuu Astan mietteisiin, kun hän katsoo lapsuutensa kuvia. Ensimmäisessä hän on taapero (”hymyssäni on varovaista toiveikkuutta. Aivan kuin tietäisin jo, ettei kaikki ole mahdollista, mutta olen silti päättänyt taistella”), toisessa hänet on juuri kastettu ja kolmannessa valokuvassa ovat Astan äiti ja isä: ”Äidin vatsa on vielä litteä, mutta siellä olen minä, liikkumassa kohdun seinämiä vasten, pelkäämättä mitään” (*Päivä* 317–319). Paluu lapsuuteen ja ”kaipuu kohtuun”, joka viittaa alkuperäiseen äiti–tytär-symbioosiin, esiintyy romaanin alkupuolella.

lolla melko negatiivisessa valossa. Tällöin äiti näyttäytyy ylivoimaisena, toisin sanoen hirviönä, joka yrittää ”imaista [tyttären] takaisin sisäänsä” (*Päivä* 19). Romaanin viimeinen kohta, kuvien katsomisen kuvaus, viittaa kaipuuseen elää uudestaan sitä, mitä (lacanilaisessa) psykonalyysissa kutsutaan ”äidin ja lapsen esisymboliseksi siteeksi” ja mistä Julia Kristeva (esim. 1993) käyttää termiä semioottinen.¹⁰ Tämä esisymbolinen äiti–tytär-side on feministisessä teoriassa joskus nähty ihanteellisenä yhteytenä, tilana, joka on vapaa patriarkaatin rajoituksista ja negatiivisista tunteista/affekteista. Tällaisen tulkinnan mukaan romaanin lopussa annetaan arvoa äiti–tytär-jatkumolle prokreatiivisessa eli biologisessa mielessä. Näin ollen Asta tuntuu liittyvän äitinsä ruumiiseen, biologiseen alkuperäänsä, tällä kertaa positiivisessa mielessä, häpeän tuolla puolen.

Esisymbolisen ihannointia on kuitenkin feministisessä viitekehyksessä arvioitu myös kriittisesti: jos ainoa äitikieli on nonverbaalinen ja jos äiti–tytär-side sijaitsee äidin ruumiin esiodipaalisessa tilassa (vrt. esim. Walker 1998, 138), niin äidit on taas kerran mykistetty ja suljettu diskurssin ulkopuolelle (Daly & Reddy 1991, 7¹¹). Kriitikki tuntuu hyvin relevantilta. *Avoimien ovien päivässä* loppufantasia *aidoksen* ja *nemesiksen*, pelon ja häpeän tuolla puolen tuntuu ainoalta äiti–tytär-suhteen täydellisen positiiviselta hetkeltä. Luce Irigarayn termein Astaa puhuttelee lopultakin prokreativisuuteen, biologiseen siteeseen perustuva äiti–tytär-genealogia. Se ”toinen” genealogia, joka perustuu sanalliseen kommunikaatioon ja jonka pitäisi auttaa tyttäriä vapauttamaan itsensä vihasta ja kiittämättömyydestä maternaalista genealogiaa kohtaan (vrt. Irigaray 1993, 18–21; ks. myös Muraro 1994, 322), jää Astan tapauksessa vajanaiseksi. Sitä ei ole kohdattu ja työstetty, siitä ei ole löydetty *aidosta*. Esiodipaaliset fantasiat voivat viitata yrityksiin käsittää ja kuvitella äiti–tytär-suhde patriarkaalisten myyttien ja kuviodien ulkopuolella. Vastaamatta jää, pitäisikö sellaiset yritykset tulkita regressiivisinä fantasioina vai postpatriarkaalisen tulevaisuuden ennusteina. (Vrt. Whitford 1992, 265.)

Voimainen itseoikeutettuna henkisenä äitinä ja vapautuminen ruumiista

Hassisen *Voimainaisissa* on täysin erilainen perhetilanne kuin edellisessä romaanissa, josta löytyy perinteinen freudilainen perheromansi. *Voimainaisien* päähenkilö, nuori tutkija Julia, kasvoi perheessä, jossa ”alkuperäinen psyykkinen kolmio” eli äiti/isä/lapsi-konstellaatio (vrt. Hirsch 1989, 149) koostuu tyttärestä ja kahdesta äidistä. Vanhempien sukupuoli siis poikkeaa klassisesta freudilaisesta kuviosta, mutta ydinperheen kolmiomainen rakenne on sama. Julian biologinen äiti Tuula edustaa äitiyden ja naisellisuuden perinteisiä piirteitä kuten hoivaamista ja alistumista, kun taas hänen sisarensa, Julian täti Irja, joka on tytön henkinen tai ”toinen” äiti (*spiritual mother* tai *othermother*, vrt. Collins 1991, 123), toimii samalla ankarana kasvattajana, itse itsensä nimeämänä roolimallina ja eräänlaisena isähahmona. Seitsemäntoistavuotiaana Julia yrittää tehdä itsemurhan seuraten rakastamansa Harrin esikuvaa. Tämän jälkeen Julia käyttää miehiä vain seksuaaliobjekteina, mutta sitten hän kohtaa Harrin uudestaan ja aloittaa tämän kanssa suhteen, mikä monimutkaistaa hänen suhdettaan äiteihinsä, varsinkin Irjaan.

Kirjan nimi *Voimainaiset* viittaa siihen, että tässäkin tapauksessa yksi tärkeimmistä häpeän muodoista on heikkouksien häpeäminen, mutta hyvin erilaisella tavalla kuin Härkösen romaanissa. Julian kaksi äitiä ovat keskenään sisaria: biologinen äiti Tuula, joka on töissä leipomossa, ja henkinen äiti Irja, lukion opettaja. Irjan ”henkisen äitiyden” erikoispiirteenä on se, että Julia ei ole itse valinnut häntä roolimallikseen, vaan Irja on omasta tahdostaan kasvattanut Juliaa tämän syntymästä asti. Äitiyden naisten välisten suhteiden määrittäjänä (vrt. Chodorow & Conratto 1982) ilmenee *Voimainaisissa* monimutkaisena valtasuhteiden verkostona. Alistuva Tuula pelkää itsevarmaa, voimakastahtoista ja dominoivaa Irjaa, joka on ominut itselleen perheenpään roolin ja yllyttää Juliaa halveksimaan Tuulaa. Julia kasvaa naisympäristössä, talossa jossa on ”ikuinen lauantai” (*Voimainaiset* 165–166), mutta tuossa pseudo-matriarkatisissa vallitsevat Irjan määräämät tarkat säännöt.

Nöyrä, pelokas ja sentimentaalinen Tuula, joka ”häpeää itseään” ja omaa ruumistaan jopa unissaan ja fantasioissaan, edustaa negatiivista maternaalista perintöä, alistuneisuutta, jota Ullaliina Lehtinen (1998)

on kutsunut ”alistetun häpeäksi” (*underdog shame*). Alistetun häpeä viittaa sorrettujen, alistettujen ryhmien sisäistämään alemmuuden tunteeseen, häpeään, itsehalveksuntaan, pakkomielteiseen itsetarkkailuun (Lehtinen 1998, 190–191); Agnes Heller (1985) puhuu vastaavasti ulkopuolisen auktoriteetin sisäistämisestä. Lehtisen mukaan juuri naisilla ja varsinkin alempien luokkien naisilla, joihin Tuula kuuluu alemman koulutuksensa ja ammattinsa vuoksi, on suoraa taipumusta tämän tyyppiseen häpeään.¹² Irjan kasvattama Julia häpeää Tuulaa ja kääntyy äiti-hahmosta isähahmoon (vrt. Irigaray 1985b, 143), joka sekin on kuitenkin nainen. Tuula-äidin rakkaus on sitä, mitä jotkut psykologit (esim. Fromm 1956) ovat kutsuneet tyyppilliseksi äidin rakkaudeksi: se on äidillisen ehdotonta, anteeksiantavaa, uhrautuvaa rakkautta, kun taas Irja-äidin rakkaus Juliaa kohtaan ilmenee ”tyypillisenä isän rakkautena”, joka on vaativaa ja perustuu lapsen saavutuksiin: sellainen rakkaus täytyy ”ansaita”. Luce Irigarayn termein Tuula edustaa kastroitua äitiä, johon tytär kieltäytyy identifioitumasta, Irja puolestaan fallista äitiä, kauhua herättävää hahmoa, jota tyttären on pakko paeta, jotta tytär saavuttaisi säilyttäisi autonomian ja identiteetin (ks. Whitford 1992, 263).

Nuori Julia haluaa olla kuin Irja, kutsuu Irjaa äidikseen muiden edessä ja häpeää Tuulaa. Hänen kasvamisensa naiseksi näyttää olevan täysin riippuvainen Irjasta: ”jos Irja kuolisi, se olisi samaa kuin jos hänelle, Julialle, ei koskaan kasvaisi karvoja, ei mihinkään, eikä rintoja. Ilman Irjaa hän olisi kuin pesään juuttunut linnunpoikanen, jolle ei tule sulkia eikä siipiä eikä sen nokka mene umpeen niin kuin aikuisella linnulla.” (*Voimamaiset* 205) Mutta huolimatta Irjan suorasta tavasta puhua ruumiin toimunnoista, seksuaalisuuteen ja naiseuteen liittyvistä asioista, naiseksi kasvaminen Irjan johdolla tuntuu olevan hyvin vaikea tehtävä. Naisen ruumis on negatiivisen häpeän syy ja lähde, kuten Irjan neuvot Julialle osoittavat: ”Kun teet niin kuin minä käsken, sinun ei koskaan tarvitse hävetä sitä että sinun ruumiisi on auki jostain” (*Voimamaiset* 143). Seksuaaliset ja reproduktiiviset funktiot alistavat Irjan mielestä naista, mikä ilmenee selvimmin Irjan epämiellyttävässä, naturalistisessa kuvauksessa Julian syntymästä. Irjan puheessa ruumiin toimintoihin liittyy tunte, jota voi luonnehtia Julia Kristevan *abjektin* käsitteen avulla.¹³ Irja vähättelee ja pilkkaa Julian fyysistä, ”biologista” sidettä Tuulaan sekä Julian varhaista riippuvuutta Tuulan ruumiista (heidän esisymbolista yh-

teyttään, jos käytettäisiin edellä mainittua Kristevan termiä), joka on Irjasta häpeän lähde.

Muutkin riippuvuudet, sekä ihmisistä että nautinnoista, ovat Irjan mielestä ”heikkouksia” ja vaaroja naisen itsenäisyydelle. ”Voima” on itsenäisyyden korkein muoto; voima ja itsenäisyys tarkoittavat emansipaatiota. Irja halveksii sisarensa riippuvuutta ruoasta: Tuula ei osaa hävetä ruumiillisia tarpeitaan, joten hän ei pysty olemaan emansipoitu. Irja on puolestaan vakuuttunut, että häpeä itsekontrollina, itsekunnioituksena ja itsenäisyyden ehtona on emansipaation tärkein tekijä. Emansipaatioon ei kuitenkaan kuulu seksuaalinen vapaus ja toimijuus: sukupuolinautinto on Irjan mielestä vaarallinen naisille, koska se johtaa ei-toivottuun riippuvuuteen miehistä; sen seurauksena nainen ”menettää kunniansa” ja ”häpäisee itsensä”. Tuulan alistetun häpeä kontrastoituu Irjan ajatukseen häpeästä. Tuula kärsii selkeästi sisäistetystä häpeästään, mutta hän kauhistelee Irjan kyvyttömyyttä nauttia ja hänen tapaansa hävetä kaikkia tunteita (*Voimanaiset* 96). Kahden äidin käsitykset häpeästä herättävät kysymyksiä emansipaation ja riippumattomuuden merkityksestä (emansipaatio mistä ja mihin? riippumattomuus mistä, kenestä?), naiseuden malleista ja mahdollisesta äiti–tytär-jatkumosta, joita nämä mallit tarjoavat Julialle.

Koska naisen täytyy olla Irjan mukaan itsenäinen, itseriittoinen ja täysin riippumaton (”Rakkaudessa mies menettää vain siemennestettä, nainen menettää itsensä”, *Voimanaiset* 220), Irja kieltäytyy määrittelemästä naiseutta äitiyden tai naisen ja miehen komplementaarisuuden idean kautta. Vaarallisia eivät ole pelkästään rakkaus ja intiimiys, vaan myös nautinnon vuoksi harrastetut irtosuhteet: rakkaus ja irtoseksi eivät näyttäydy Irjan puheissa vastakohtina, vaan molemmat johtavat itsensä häpeämiseen. Julia ei saa ”häpäistä itseään”, mutta hän saa häpäistä miehiä. Irjan negatiivinen käsitys miehistä ei kuitenkaan viittaa ei-heteroseksuaalisuuteen, eikä se implikoi sisaruuden emansipatorista voimaa ja naisten välistä solidaarisuutta. Irjan emansipatorisuus assosioi 1970-luvun naisten separatistmin trendejä (vrt. Koivunen 1996), mutta ei sisällä positiivisia visioita siitä, mihin naisten vapautumisprosessin pitäisi pyrkiä.

Vaikka Julia torjuu Tuulan edustaman alistetun naiseuden ja häpeän mallin ja hyväksyy Irjan roolimallikseen, hän alkaa vähitellen kapinoida myös Irjan häpeäkäsitystä vastaan. Pääsyyinä on intiimien suhteiden kielto: 17-vuotiaana Julia seuraa poikaystävänsä Harrin itsemurhayrittystä ensimmäisen epäonnistuneen yhdynnän jälkeen ja häpäisee itsensä anteeksiantamattomasti Irjan silmissä. Vastaavalla tavalla Julia häpäisee itseänsä Irjan edessä, kun hän aikuisena harrastaa yhden yön seksisuhteita ja lopulta löytää uudestaan Harrin. Kuten Astan kapina äidin häpeää vastaan, Julian kapina johtaa lopulta äitisuhteen katkaisemiseen. Irja ei voi antaa Julialle anteeksi, että tämä laskeutui ”tasolle, jolla suurin osa naisista on” (*Voimanaiset* 169). Silloinkaan Julia ei käänny Tuulan puoleen, eikä biologinen äitiys – biologinen side äitiin tai omaan lapseen – kiinnosta häntä. Julian pohdinta omasta alkuperästään ja äitien roolista siinä johtaa voimakkaan ambivalentteihin tunteisiin, kun hän saa tietää, että Irjan miesviha, hänen autoritaarisuutensa sekä hänen tapansa ymmärtää häpeä johtuvat ilmeisesti hänen onnettomasta suhteestaan Julian isään, nimettömään mieheen, jonka kanssa molemmat sisaret yrittivät tulla raskaaksi ja joka Tuulan raskaaksi tulemisen jälkeen katosi ikuisesti heidän elämästään. Vaikka Irja oli aina korostanut, että Tuulan raskaus oli pelkkä sattuma, Julia lopultakin paljastaa Irjan salaisuuden: mies piti Tuulasta enemmän kuin Irjasta. Irja ei koskaan toipunut tästä torjunnan aiheuttamasta häpeällisestä kokemuksestaan ja kostoksi, *ne-mesikseksi* on jatkuvasti häpäissyt Tuulaa Julian silmissä.

Romaani ei kuitenkaan sorru selittämään naisen frustraatiota psykologisoivasti onnettomalla rakkaudella eikä se lopu Julian pelastukseen heteroseksuaalisen liiton avulla. Julia päinvastoin lakkaa olemasta riippuvainen Harrista, ja tärkeimpänä hänen elämässään pysyy tutkimustyö sekä suhde äiteihin, vaikka tämän suhteen tulevaisuus jää avoimeksi. Tuula tulee Julian luokse itkemään, että Irjan harjoittama sadistinen häpäiseminen pahenee koko ajan. Ruuan tuoma nautinto yhdistää hetkeksi biologisen äidin ja tyttären. Kuitenkin toistamalla Irjan sanoja Tuula tuo ne tahtomatta mukanaan ja lisäksi hän tuo mukanaan Irjan aikaisemmin lausumia varoituksia rakkauden vaarallisuudesta. Irjan ehdoton ankaruus jää koskemattomaksi, kuten näkyy Julian mielikuvasta, joka romaanissa seuraa kuvausta Tuulan vierailusta. Mielikuvassa Irja kurkistaa Julian olkapään yli ja lukee tietokoneen ruudulta kunin-

gas Learin viimeiset sanat ennen kuolemaa: ”Never, never, never, never, never!” (*Voimanasiet* 220)

Julia torjuu molempien äitiensä häpeän sellaisena kuin he sen ymmärtävät. Side Irjan ja Julian välillä kuitenkin pysyy, vaikka konflikti jää ratkaisematta. Romaanin lopussa Julia kääntyy Neitsyt Marian ”puhtaana” äitiyden pyhiin kuviin, jotka ylittävät naiseuden ja äitiyden problemaattiset aspektit. Julia pohtii millaista se olisi, jos

äiti [Irja] olisi ollut Neitsyt Maria, synnittömästi hedelmöittynyt, koskematon, tulvillaan rakkautta, anteeksiantoa, valoa. Millainen tytär Neitsyt Marian tytär olisi ollut? Millaisen mallin äiti olisi Julialle antanut, millaisen voiman perinnöksi? Äiti on Neitsyt Maria, naisista virheettömin, alistuvin ja pyhin. Äitiäni jumala rakastaa, ei yksikään mies, ei yksikään mies. Olen tulvillani lempeyttä, himottomuutta, olen vailla kapinaa ja vihaa. Olen maailman parhaimman naisen tytär, olen hyväydestä siinnyt. (*Voimanasiet* 229)

Julian mielikuvituksessa Irja ei ole miehen torjuma onneton lapseton nainen, vaan neitseellinen äiti, jonka hahmossa säilyy Neitsyt Marian kultin monimutkaisuus ja ristiriitaisuus. Neitsyyden attribuutit Julian mielikuvituksessa ovat sekä ”hereettisiä” (hän on tyttären eikä pojän äiti) että sovinnaisia (hän on täydellinen, nöyrä ja pyhä). Neitsyys ei tunnu viittaavan autonomiaan ja itsenäisyyteen, luovuuteen, saati siten naisen oikeuteen seksuaaliseen itsemääräämisoikeuteen kuten joissakin Neitsyt Marian myytin ei-ortodoksisissa muunnelmissa (ks. esim. Vuola 1992). Neitsyt Marian kuva näyttäytyy utooppisena vapautumiskeinona halusta, häpeästä ja vihasta, se pysyy ”puhtaana” ja ”kunniallisena”, erossa *jouissancesta* eli erikoisesti naisen nautinnosta, seksuaalisesta ja reproduktiivisesta naisruumiista, kaikista abjektin konnotaatioista. Vaikka Julia näkee Marian nimenomaan tyttären äitinä, kuva Neitsyt Mariasta asettaa taas kerran äitiyden ennen naiseutta, ilman että pohditaisiin naiseuden mahdotonta dilemmaa patriarkaatisissa. Vain Jumalan rakastama äitineitsyt pysyy ”jumalaisen tuotannon astiana”, sekä neitseellisenä että aseksuaalisena. (Vrt. Walker 1998, 136.)

Äidin kuviteltu identiteetti ja kuolema

Ihon aika kertoo kuolevaa äitiään hoitavan nuoren naiskirjailijan tarinan. Vähän ennen äidin kuolemaa tytär kuulee ensimmäisen keran äidin salaperäisestä ”hellästä rakastajasta”, joka toimii vaikuttavana vastapoolina päähenkilön isälle, alkoholisoituneelle ja väkivaltaiselle sotaveteraanille. Äidin kuoleman jälkeen tytär saa tietää, että äiti oli synnyttänyt avioliiton ulkopuolella lapsen, jonka hän antoi adoptoitavaksi. Äiti piilotti ”häpeänsä” kaikilta paitsi aviomieheltään, joka ei koskaan antanut anteeksi ja jatkuvasti rankaisi äitiä tämän ”synnistä”. Kartoittamalla äidin elämän tuntematonta ja salaista aluetta tytär tekee sekä fyysisiä että mielikuvituksellisia matkoja menneisyyteen ja työstää suhdettaan äitiinsä ja suhteeseen liittyvää häpeää. Kirjoittamalla tytär yrittää antaa symbolisesti äidilleen elämän takaisin (vrt. Muraro 1994, 322). Kerronnassa on useita limittyviä tasoja. On aika, jolloin tytär hoitaa ”saattosiskona” sairaalassa kuolevaa äitiään. On aika, jolloin tytär suree äitiään ja toimii ”etsivänä” äidin kuoleman jälkeen. Muita tasoja ovat tyttären lapsuusmuistot ja kuvitteellinen matka Viipuriin. Tämän matkan subjektina on ”nainen”, jonka voi ymmärtää jonkinlaiseksi äidin ja tyttären yhteensulautumaksi (Koivisto 2004, 22–23). Viipuriin sijoitettava kerronnallinen taso sekä päähenkilön vanhempien karjalaiset juuret ja heidän sotamuistonsa kytkevät romaanin 1900-luvun Suomen historian tärkeisiin tapahtumiin.

Kauranen-Snellmanin *Ihon ajassa* häpeä ilmenee yhtenä tärkeimmistä aiheista: häpeä yhdistää päähenkilön äidin ja isän sekä koko perheen (*Aika* 66) ja muokkaa ratkaisevasti sekä äidin että tyttären identiteettiä. Kuten *Avoimien ovien päivässä*, äiti torjuu kaikki korostuneen naiseuden merkit samoin kuin kaikki nautinnon muodot. Toisin kuin *Avoimien ovien päivässä*, *Ihon ajassa* äiti on kuitenkin salaillut aikaisempaa identiteettiään, joka on täysin erilainen kuin nykyinen ja joka piilee viimeaikaisten identiteettikerrostumien alla. Äidillä on pakkomielle salata, kätkeä ja varastoida kaikkea mahdollista, sekä metaforisesti että kirjaimellisesti (*Aika* 12; ks. myös Molarius 1997, 117). Hän varastoi ja kätkee sekä esineitä että muistojaan aikaisemmista identiteeteistään ja ennen kaikkea suurimman salaisuutensa, muiston aviottomasta lapsestaan, ”häpeänsä” syyn.

Tyttären tuntema äidin identiteetti on työväenluokkaisen väkivaltaisen miehen vaimon identiteetti, naisen, joka on sisäistänyt aiemmin mainitun alistetun häpeän. Tyttäreille äiti näyttäytyy naisena, jolla ei ole ”kunnioitettavaa asemaa”, jota ilman ihmisellä on vain vähän yhteiskunnallista arvoa tai legitimitettä (vrt. Skeggs 1997, 3). Äidin alistetun häpeän tunne liittyy aviottoman lapsen aiheuttamaan syyllisyyteen. Romanin äidin sukupolven naisille (1900-luvun ensimmäisillä vuosikymmenillä syntyneille) aviottoman lapsen ”synti” ei ollut luokkaspesifi, vaan kaikkien luokkien yhteinen ilmiö. Helppouden, jolla syyllisyys muuttuu häpeäksi, on tulkittu kertovan naisten toiseudesta sekä heidän määrittelyvallan puutteestaan (vrt. Ronkainen 1999, 144). Äidin syyllisyydentunne liittyy tiiviisti häpeään, se on kaikkea läpäisevä, lamaanuttava eksistentiaalinen tunne, josta ei pääse eroon (ibid., 142–143) ja joka tulee nähdä kotiväkivallan kontekstissa. *Ihon ajan* äidin tapaus vahvistaa teesin, että häpeä on affekti, joka kietoutuu suoraan identiteetikysymyksiin (ks. Sedgwick 2003).

Kaikki tämä ilmenee äidin tavassa reagoida miehensä väkivaltaan, jonka äiti hyväksyy rangaistukseksi. Väkivallan passiivinen hyväksyminen osoittaa, miten häpeä lamaanuttaa äitiä ja miten häpeän sisäistäminen legitimoit valtahirarkian (vrt. Lehtinen 1998, 141). Myös kehitysvammaisen lapsen, kertojan vanhemman sisaren syntymän äiti ymmärtää oikeutetuksi ”syntien palkaksi”, ”kohtalon ivanauruksi”: se on ”lopullinen ilmitulo, häpeä” (*Aika* 26). On tyypillistä, että rangaistus ”synnillisestä elämästä”, joka naisen tapauksessa viittaa melkein aina valitsevia seksuaalisia normeja loukkaavaan tekoon, kytkeytyy äitiyteen. Kertojan muistoissa äidin käsitys synnistä ja häpeästä ei liity pelkästään seksuaalisuuteen, vaan myös jokaiseen nautintoon tai eksessiin, samoin kuin luksukseen ja näyttävyyteen.

Tyttären matka äidin menneisyyteen paljastaa yllättäviä asioita: äiti oli aikoinaan ”hyvän perheen pienen kaupungin kaunotar”, joka menetti yhteiskunnallisen statuksensa. Hän kokee kaksoisevakuuatin Viipurista ja aloittaa sodanjälkeisen elämänsä nollasta karjalaisena evakkona. Hän menettää kauniin, tyylikkään ja halutun keski- tai ylemmän keskiluokan naisen identiteetin. Jotkut tyttären muistot, esimerkiksi äidin salainen meikkaaminen suljettujen kylpyhuoneen ovien takana selittyvät nyt, uuden tiedon valossa: äiti kaipaa aikaisempia tapoja olla

nainen. Mutta kun äiti pukeutui aikaisemman naisidentiteettinsä naamioon eli meikkasi julkisuudessa, tytär ei tunnistanut sitä menneisyyden kaipuiksi, vaan äidin toiminta tuntui tyttärestä groteskilta performanssilta, työväenluokkaisen naisen toivottomalta yritykseltä piilottaa alaluokkaan kuulumisen häpeä – ovathan räikeät meikit työväenluokkaisen naisen ruumiiseen liitetty merkki, joka viittaa vulgaariuteen, rahanomaisuuteen ja maun puutteeseen (vrt. Skeggs 2004, 105). Näissä ”juhlatilaisuuksissa” (kyseessä olivat tyttären koulun ylioppilasjuhlat ja opintolainan ensimmäisen erän nostaminen pankista) tytär häpesi äitiään (*Aika* 13–14).

Äiti pukee nostalgisesti kaipaamansa entisen naisidentiteetin ylleen naamioina, jotka viittaavat identiteettien rakentuneisuuteen. Tärkeää on tässä yhteydessä muistaa naamioiden, positioiden ja roolien kontekstuaalisuus sekä identiteettien rakentuneisuus ja konstruktioiden vaikutus todellisuuteen (vrt. esim. Skeggs 2004, 44). Äidille meikki edustaa nuoruutta ja muun muassa seksuaalisen täyttymisen lupauksia, ja se tuntuu subversiiviselta hänen nykyisen identiteettinsä kontekstissa. Kuten Jackie Stacey (1994) on osoittanut, naiseuden korostuneesti feminiinillä ideaalilla, joka usein liittyy konsumerismiin, haluan omistaa tavaroita, on eri merkityksiä eri konteksteissa. Naiseuden ideaaliin liittyvät luksustuotteet voivat monelle naiselle symboloida vapautta, kapinaa ahtaita naiseuden malleja vastaan (vrt. myös Frigård 2002). Suomalaisessa kontekstissa sellainen ideaali voidaan ymmärtää myös kapinana aiemmin mainittua sankariäiti-myyttiä vastaan. *Ihon ajan* äidin tapauksessa ”naisellisuuden naamiaiset” eivät assosioitu pelkästään äidin entiseen yläluokan identiteettiin, luksukseen ja hyvinvointiin, vaan myös nautintoon, ”häpeilemättömän intohimon muistoon” (*Aika* 134). Kaikki tämä tuntuu olevan ikuisesti kadonnutta. Tyttären mielestä meikki, feminiinisyys ja luksus edustavat äidille myös tämän ”syntiä”. Se johti häpeään, jossa äiti eli vuosikymmenet salaten menneisyytensä ja jolta hän haluaa suojella tyttärtään. Toisaalta tytär jo nuorena aavistaa, että äidin suhtautuminen naisellisuuden naamioihin on monimutkaisempaa:

Meikki on äidin mielestä aina mielistelyä, teeskentelyä, ailahdus nuoruuden hivenen synnillistä ja säädytöntä ollakseenolemista, kevytmielisyttä, flirttiä, kaikkea sitä minkä äiti visusti kieltää ja kätkee. Kuitenkin

äiti on läpi elämänsä, halki monien pakojen ja muuttojen, säilyttänyt pienen helmikoristeisen huulipunahylsyn ja kullannäköisen puuterirasiinan sekä piippaussakset joiden kahvaan on koukeroisesti kaiverrettu äidin nimikirjaimet ja vuosiluku, joka on käytössä, hikisten käsien piteilyssä liuennut kadoksiin. (*Aika* 14)

Tätä taustaa vasten on helpompi ymmärtää vaikeuksia, jotka äiti kohottaa, kun hänen tyttärensä, romaanin kertoja, alkaa kasvaa naiseksi. Ihmisten vihjeet tyttären naisellisuudesta ja seksuaalisuudesta sekä tytön silmien aistillinen ilme huolestuttavat, hermostuttavat ja pelottavat äitiä. Hän oli oppinut, että näyttävä, ”liiallinen” naisellisuus voi johtaa helposti ongelmiin, häpeään. Mutta mitä enemmän äiti kieltää meikkaamisen ja muut naisellisuuden performanssit, sitä enemmän tytär näyttää harrastaa salaa ja itsepäisesti: ”Äiti ei hyväksy minkäänlaista ehostusta minun kasvoillani ja niin minä kaiken muun orastavan naisellisuuteni liittyvän puuhastelun lisäksi ryhdyn meikkaamaan salaa” (*Aika* 14). Naisellisuuden naamiaisista tulee kapinan, koston ja *nemesiksen* merkki sekä äidille että tyttärelle, eri tavoin eri konteksteissa.

Kertoja-tytär kapinoi äidiltään perittyä, sisäistettyä alistetun häpeää sekä äidin edustamaa naiseuden mallia vastaan monella tavalla, muun muassa äidin toiseuttamisella: tytär katsoo äitiään ikään kuin toisten silmin ja häpeää häntä. Tämänkin äiti hyväksyy oikeudenmukaisena rangaistuksena synnistään, esimerkiksi silloin, kun tytär sisarineen häpeää äidin laiminlyötyä ulkonäköä (*Aika* 72). Ja tytär kapinoi myös perheensä vallinnutta naisen ruumiillisuutta ympäröivää hiljaisuutta vastaan: ”He eivät koskaan puhuneet kuukautisista, rintaliiveistä, yhdynnästä, tuo mustan albumin perhe” (*Aika* 148). Tytär käyttäytyy ”hävyttömästi” ja piinaa äitiään vihjaamalla seksuaalisiin kokemuksiinsa. Tämä systemaattinen kosto-kapina, joka tapahtuu loukkaamalla tyttären kuvittelemaa äidin häpeän tunnetta, johtuu häpeään liittyvästä valtadynamiikasta. Häpeä kommunikaation muotona liittyy suoraan ristiriitaiseen haluun tulla nähdyksi (vrt. Sedgwick 2003, 36; Kosonen 1997, 31). Kun tytär oli pieni, häntä hävetti äidin paljaan ruumiin näkeminen ja hän yritti vakoilla äitiään salaa. Myöhemmin hän huomaa, että äiti puolestaan on alkanut vakoilla huolestuneena hänen ruumistaan, joka on murrosiässä muuttunut, ja tytär nauttii oman ruumiin ”hävyttömäs-

tä” näyttämisestä äidilleen. Kun äiti viedään elämänsä loppupuolella sairaalaan, tytär armottomasti katsoo äidin paljasta ruumista ja äiti ”vihaa [häntä] ankarasti” (*Aika* 51–52).

Kapina ja toinen toisensa häpäiseminen aiheuttavat kuitenkin tyttäressä syyllisyyttä. Lopulta hän on väsynyt ”häpeän häpeämiseen” ja äidin joutuminen sairaalaan tuo mukanaan helpotusta. Äiti–tytär-suhteen kehitys kohti häpeästä vapautumista tapahtuu eristyksessä yhteiskunnasta ja sen normeista. On käytävä läpi ”vallattoman häpeän” vaihe, joka toimii katharsiksena:

Minua helpottaa kun voin vihdoinkin hävetä kaikessa rauhassa. Katsokaa, tällainen on äitini, näin kauhea, näin sekopää, tällainen permanentti, resuiset vaatteet, kättyisiä, nenä vinossa, huonot hampaat, liki sokea, melkein kuuro, tyrävika, koomista kynsilakkaa, pulskassa kunnossa, kiroilee, ryystää kahvia, ei suostu mihinkään ja vaatii kaikkea. (*Aika* 28)

Ihon ajan äiti–tytär-suhteen häpeän aiheen kehityksessä toimii kliimaksina käsilaukkumotiivi, jonka symbolisista merkityksistä on esitetty erilaisia tulkintoja. Tyttären harrastamat käsilaukut voivat viitata erilaisiin seksuaalisiin suhteisiin (Molarius 1997, 128), mutta myös eri tapoihin olla nainen, eri (nais)identiteetteihin. Äidillä ja hänen sukupolvensa naisilla oli vain muutama käsilaukku – määrä riippui yhteiskunnallisesta statuksesta. Tyttärellä on puolestaan ”vähintään viisikymmentäkaksi käsilaukku, vuoden jokaiselle viikolle oma, ja enemmänkin” (*Aika* 104). Kapina tavaroiden avulla aiheuttaa kuitenkin tyttäressä sekasorron, hämmennyksen ja angstin tunteita:

Hän on viettänyt elämästään tuhansia tunteja istuen laukku- ja lompakkoröykkiön keskellä tekemässä oikeaa valintaa. Laukun, lompakon ja meikkipussin värien on soinnuttava yhteen. Harja ei saa olla liian iso, eikä toisaalta liian pieni. Kynille on oltava oma vetoketjullinen sivutasuku, tai läpällinen pikku luukku laukun kyljessä. (*Aika* 105)

Äidin käsilaukut olivat aina kauniit ja suljetut – avoin laukku oli syy häpeään: ”Jos joku huomautti äidille että häneltä oli jäänyt käsilaukku auki, äiti punetui ja tarkisti asian salamannopeasti” (*Aika* 105). Hä-

peä näyttäytyy taas kaiken läpäisevänä tunteena, joka liittyy naiseuteen luokkarajoista huolimatta ja kyllästää äidin aikaisemmat ja myöhemmät identiteetit. Tytär puolestaan ei koskaan sulje käsilaukkujensa vetoketjuja ja nappeja, vaikka äiti häntä muistuttaa ja toruu: ”Hän heittää auki repsottavan hapsullisen repun olalleen ja nauraa äitinsä kauhistuneelle ilmeelle” (*Aika* 106). Leikkisä kapina valmiita, ”todellisia”, häpeän läpäisemiä naisidentiteettejä vastaan on hämmennyksen ja identiteetin valinnan vaikeuden arvoinen. Samalla tyttären näkökulmassa korostuu toistuvasti tietoisuus siitä, että identiteettejä ei voi valita vapaasti, että identiteettiprosessi ei ole pelkästään monien tekijöiden determinoima, vaan sillä on myös hyvin konkreettiset ja materiaaliset seuraukset. Sen tytär on ymmärtänyt varsinkin silloin, kun on päättänyt synnyttää kaksi lasta avioliiton ulkopuolella.

Muutama päivä ennen kuolemaansa äiti osoittaa tahtovansa valita itselleen uuden tavan olla nainen. Hän yllättää tyttärensä sanomalla ”jotain merkillistä” ja esiintymällä ikään kuin olisi ostamassa uutta käsilaukkuja. Hän haluaa ”kirkkaanpunaisen” käsilaukun, jossa on samanvärinen silkki vuori, ”eikä minkään valtakunnan lukkoa” eikä vetoketjuakaan, käsilaukun johon jokainen saa kurkistaa, joka on ”pehmeää punaista nahkaa”. Äiti ei halua, että sitä pantaisi pakettiin, koska hän ottaa sen heti käyttöön, hän ottaa sen mukaansa (*Aika* 106). Vasta lähenevän kuoleman varjossa – ja kuoleman jälkeen – äiti ja hänen suhteensa tyttären vapautuvat lamaannuttavasta häpeästä. Tämä vapautuminen ei tapahdu ruumiin ja sen hävettävien osien ylittämällä, vaan yrityksenä kohdata ne, tulla toimeen niiden kanssa. Valitsemalla punaisen luksuskäsilaukun ilman lukkoa ja vetoketjuja äiti palaa nuoruutensa identiteettiin, ja hän tuntee pohtivan ruumiillisuuttaan tavalla, jolla hän ei koskaan ollut tehnyt sitä. Tyttärestä tuntuu, että torjumalla häpeän taakan äiti tulee häntä lähemmäksi.

Uusi tieto äidin menneisyydestä vaikuttaa syvällisesti tyttären itsetymmärrykseen. Kuten todettu, tyttären identiteetti muotoutuu hänen kapinassaan vastaan tapoja, joilla äiti ymmärtää häpeän. Vaikka tytär kapinoi valmiiden identiteettien ideaa vastaan, hän kuitenkin uskoo löytäneensä äidin todellisen identiteetin silloin kun hän paljastaa äidin salaisuuden ja taustan, ja hän pohtii kriittisesti kapinaansa: ”Nyt en vain tiedä miten suhtautua omaan kapinaani, nyt kun tiedän millainen nai-

nen äitini *todellisuudessa* oli” (*Aika* 72, kurs. VPC). Samalla tytär kuitenkin tuntee olevansa ”vain pikku tekijä äidin elämän, äidin kohtalon rinnalla” ja hän tunnistaa äitiä koskeva tietonsa ambivalenttiuden: ”Minä tulen vielä pitkään, ehkä lopun ikäni, istumaan tämän kaoottisen rökkiön keskellä, – etsimään motiiveja ja syyllisiä” (*Aika* 72). Uuteen tietoon perustuva illuusio tuo kuitenkin mukanaan vapautumisen tunteen. Tytär uskoo ymmärtävänsä nyt äidin käyttäytymisen eri aspekteja, ja hän on onnellinen, että äiti ehti nähdä kaksi avioliiton ulkopuolella syntynyttä tyttärentytärtään ja että äiti näki tyttärensä kapinoivan vastaan asioita, joita hän vihasi omassa itsessään: sisäistettyä häpeää, alistetun häpeää ja naiseuden häpeää. Tytär tuntee ymmärtävänsä, että äiti hyväksyi hiljaa tyttärensä kapinan (*Aika* 73).

Aidos kehittyi *Ihon ajassa* häpeästä kunnioittamiseen. Menetetyn kunnian ja voiman tunne muuttuu positiivisesti ymmärrettyyn riippuvuuteen toisesta. Se, mikä näytti häpeän lähteeltä, näyttää nyt potentiaalilta ja vitaaliselta voimalta äiti–tytär-jatkumossa, joka näyttäytyy Kauranen-Snellmanin romaanissa lopulta positiivisessa valossa: kertoja-tyttären ensimmäinen tytär on isoäitinsä näköinen ja hänellä on ”makuuhuonesilmät” kuten isoäidillään. Tätä kehityskulkua voidaan lukea Julia Kristevan äitiyskäsityksen valossa: Kristevan mukaan äitiys tyydyttää halun, joka kohdistui alunperin äidin omaan äitiin (esioidipaallinen halu antaa äidille lapsi). Tässä tapauksessa äitiys toimii ”homoseksuaalisella äitiysakselilla”. Lapsi tulee edustamaan itse äitiä, ja äiti puolestaan omaa äitiään, huimaavassa identifikaatiossa, joka tuo äidin ruumiilliseen yhteyteen hänen oman äitinsä äitiyden kanssa. (Kristeva 1980, 238–239; ks. myös Grosz 1989, 80.)

Aidoksen kehitys kulminoituu kuitenkin vasta äidin kuoleman jälkeen, tyttären kertomana. Häpeän merkitsemään elävän äidin ruumiiseen on mahdotonta saada kosketusta, vasta kuollut ruumis sallii yhteyden ilman häpeää:

Äitiä on vaikea koskettaa. Todellisia kasvojaan äiti ei rentouta katseltaviksi, fyysistä läheisyyttään äiti varjelee pienenpienin vihjailevin elein. Vasta Koskelan ruumiskappelissa minä koskettelen äitiä siten kuin olin aina halunnut. Vasta siellä silitän poskia, hyväilen hiuksia, menen äidin kasvoja liki, puhallan, kuiskaen, suukotan. (*Aika* 72)

Hiljaisessa hyväilyssä ja rakastavassa kohtaamisessa äidin kuolleen ruumiin kanssa ei ole enää jälkeä *nemesiksestä* tai lamaannuttavasta häpeästä. Kohtausta voi lukea lupauksena kahden subjektin välisestä suhteesta, joka täyttyy kunnioittamalla toisen rajoja (vrt. Irigaray 1984). *Ihon ajan* tytär synnyttää itsensä luovana kirjailijana pohtimalla ja työstämällä sidettään äitiin (vrt. Walker 1998, 160–162), jonka ”todellisen identiteetin” tytär kuvittelee löytäneensä. Tämä itsen syntyminen esitetään – taas kerran – kivuliaana erona äidistä (vrt. Lappalainen 1995a, 68), mutta äidistä tyttäreensä kulkevassa kapinassa lamaannuttavaa häpeää vastaan on tulevaisuuden lupaus.

Ambivalentteja kohtaamisia häpeässä: kirjoittavat tyttäret ja kirjoitetut äidit

Kolmessa analysoimassani romaanissa häpeä näyttäytyy äiti–tytär-suhteessa ambivalenttina ja ristiriitaisena voimana, sekä lamaannuttavana *nemesiksenä* että yhdistävänä *aidoksena*. Ambivalenssi ja ristiriitaisuus näkyvät myös romaanien muotoa koskevissa ratkaisuissa ja strategioissa. Nämä strategiat, samoin kuin sulkeuman puuttuminen, ovat tyyppillisiä sekä modernistisen että postmodernin romaanin piirteitä, joita kaikki kolme analysoimaani romaania hyödyntävät. Kaikissa romaaneissa häpeä tulee ensin esiin *nemesiksenä*, tyttären kapinana äidin häpeää vastaan. Tämä kapina tapahtuu nimenomaan häpäisemällä äitiä, ja siihen saattaa liittyä kivuliaasti se, että tytär häpeää äitiään. Häpeä *nemesiksenä* liittyy naisen ”kunniaattomuuteen” ja naisten (äidin ja tyttären) välisen kunnioituksen puutteeseen. Naisilta yhteiskunnallisesti vaaditun kunnian takaajana on usein edelleenkin mies, monesti poissa oleva, mutta siitä huolimatta vaikuttava. Vaikka kapinan konkreettinen toteutus on joka naissukupolvella erilainen, kaikissa romaaneissa annetaan ymmärtää, että päähenkilöiden äidit puolestaan kapinoivat omien äitien naiseuteen liittyviä häpeän käsityksiä vastaan omalla tavallaan.

Häpeän työstäminen kielellisen kommunikation tasolla ja sitä kautta kieleen sijoitetun maternaalisen genealogian muodostaminen eivät romaaneissa onnistu. Kuten mainittu, kaikki kolme romaania on kerrottu tyttären näkökulmasta. *Avoimien ovien päivässä* ja *Ihon ajassa* äi-

tien sanotaan kirjoittavan päiväkirjoja, mutta nekin suodatetaan tyttären äänen kautta. Äidin ei voi sanoa olevan mykkä, vaan ”kirjoitettu” (vrt. Lappalainen 1995a; Suleiman 1985, 356), mikä suo tulkinnan varaa äitien välitetyille äänille. *Ihon ajassa* jää avoimeksi kysymys, kuinka ”totuudellinen” on identiteetti, jonka tytär on ”löytänyt” ja kirjoittanut äidilleen.

Häpeän kehitys kohti *aidosta*, sellaista äiti–tytär-suhdetta, johon sisältyy kunnioitettavuutta ja joka liittyy läheisyyteen, kiintymykseen ja äiti–tytär-jatkumoon, ilmenee välähdyksinä, utooppisina visioina tai fantasioina, unelmina – sillä tavalla se liittyy ”tuonpuoleiseen” sanan eri merkityksissä. Lamaannuttavaa, (naisen) seksuaalisuuteen ja ruumiillisuuteen liittyvää häpeää paetaan esioidipaalisen ”kohdun siteen”, ruumiillisuuden unohtamisen tai kuoleman avulla, ja näissä paoissa syntyy läheinen ja kunnioitava yhteys äidin ja tyttären välille. Varsinkin *Ihon ajassa* esiintyvät, tyttären jälkeenpäin merkistykseellistämät muistot sekä hänen esiin tuomansa maternaalisen linjan mahdollisuus ovat merkki siitä, että *aidos* häpeän yhdistävänä ja positiivisena aspektina voisi toimia muutenkin kuin pelkästään fantasian tasolla.

Viitteet

¹ Tämä artikkeli pohjautuu englanninkieliseen artikkeliini ”Shame, Rebellion and Matrilineage. Figurations of Mother–Daughter Relationship in Contemporary Finnish Prose by Women Writers” (Parente-Čapková 2007) sekä lukuvuonna 2008–2009 aiheesta pitämiini esitelmiin. Ritva Hapuli, Päivi Lappalainen ja Lea Rojola kommentoivat englanninkielisen artikkelin käsikirjoitusta. Kiitän Siru Kainulaista tässä kirjassa olevaa artikkeliani koskevista kommentista ja korjausohjeista.

² Päätin käyttää kirjailijasta (ent. Kauranen, vuodesta 1998 Snellman) nimeä Kauranen-Snellman. *Ihon aika* julkaistiin nimellä Kauranen, mutta nykyään kirjailija on tunnettu Snellman-sukunimellään. Vrt. Koivisto 2004, 26.

³ Misheva viittaa Thomas J. Scheffin teokseen *Microsociology: Discourse, Emotion and Social Structure* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

⁴ ”The mother cannot transmit to her daughter a culturally accessible and respected image of woman” (Whitford 1992, 263). Tässäkin yhteydessä ilmenee, miten kunnian käsitys on sukupuolitettu: naisen pitäisi olla ”kunnan” tai ”kunniallinen” nainen (molemmat ilmaisut viittaavat siveellisyyteen); ilmaisia ”kunnioitettua”.

”kunnioitettava nainen” käytetään hyvin harvoin; ”kunnioitettava”-käsite liittyy perinteisesti miehiseen positioon yhteiskunnassa. Käytän kunnioitettavuus-ilmaisua (*respected*) viittaamaan toivottuihin naisten välisiin suhteisiin.

⁵ Äiti–tytär-suhteen (tai sen puuttumisen) representaatiota 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun suomalaisessa kirjallisuudessa on tutkinut esim. Leena Kirstinä (1988). Konkreettisella ja yleisellä tasolla aihetta on tutkinut mm. Päivi Lappalainen (1993 ja 1995b), ks. myös Parente-Čapková 1998. Fokuksessa ovat olleet varsinkin Minna Canthin, Aino Kallaksen ja L. Onervan teokset. Sotien jälkeisen ajan representaatioita on tarkastellut esim. Heidi Jaakkola (2000). Problematiikkaa pohditaan intensiivisesti myös *Sain roolin johon en mahdu* -teoksessa (Nevala 1989). Äiti–tytär-problematiikkaa käsittelevät Suomen nykykirjailijoiden teokset käyvät dialogia suomalaisen ja ulkomaisen kirjallisen perinteen sekä julkisissa debateissa ilmenevän yhteiskunnallisen ja subjektiivisen todellisuuden kanssa kuten myös aihetta käsittelevien teoreettisten tekstien sekä tieteellisen tutkimuksen kanssa. Viime vuosikymmenien aikana on ilmestynyt myös teoksia fiktion, esseen ja elämäkerran rajamailla, esim. kokoelma *Äiti tuu ikkunaan. Äitiys – elämä vai kohtalo?* (Nopola 1991).

⁶ Ks. esim. Päivi Lappalaisen (1995a) artikkeli ”Mykkä äiti ja kapinoiva tytär. Miten äidin ja tyttären problematiikkaa voisi lähestyä?” Äitien äänen puuttumista on selitetty mm. psykoanalyttisen diskurssin luonteella sekä sillä, että äideillä ei ollut pitkään ääntä taiteellisissakaan diskursseissa (vrt. esim. Suleiman 1985; Fellman 1990). Äidin representaatiota kontrolloi hänen statuksensa objektina lapsensa subjektiksi kasvamisprosessissa (vrt. Hirsch 1989, 12).

⁷ Tällä tarkoitetaan perheaiheiden kuvaamista uusista, avoimesti naisen näkökulmista tai suorastaan feministisestä näkökulmasta (vrt. Thorne & Yalom 1982; Lindemann Nelson 1997). Tämä trendi heijastaa sotienjälkeisten vuosikymmenien aikana tapahtuneita yhteiskunnallisia muutoksia ja mahdollistaa psykologisten ja poliittisten ilmiöiden välisten kytkösten käsittelemisen (vrt. Hirsch 1989, 159; ks. myös Julkunen 1994).

⁸ Kuten Eeva Jokinen (1996, 133) huomauttaa, väsynyt äiti nähdään usein hirviömäisenä, hän toimii ”normaaliuden rajaa korostavana pejoratiivisena kaatopaikkana eli hyvän, reippaan ja jaksavan normatiivisen äidin kääntöpuolena”.

⁹ Jokinen viittaa Marja-Liisa Honkasalon tutkimukseen ”Oireiden ongelma – sosiaalilääketieteellinen tutkimus oireista, niiden esiintymisestä ja merkityksestä kah-ta tutkimusmenetelmää käyttäen.” Kansanterveystieteen julkaisuja M 101:1988, Helsingin yliopisto. Analysoimalla *Kaksplussa*-lehden tekstejä Jokinen (1996) on osoittanut, millä tavalla äitiyden diskurssit Suomessa 1970-luvulla joko erottivat tai sulattivat yhteen väsymyksen ja masennuksen aiheet. Väsymystä ei tarvitse hävetä, masennusta ja muita ”psykykkisiä oireita” kyllä, ja monen tutkijan mukaan masennus

ja häpeä liittyvät tiiviisti yhteen: esim. Helen Lewis (1987) on väittänyt, että koska naiset ovat alttiimpia häpemään, he ovat myös alttiimpia masentumaan.

¹⁰ Kristevan käsite semioottinen (*le sémiotique*) korvaa Jacques Lacanin esikielellistä ruumiillisuutta merkitsevän imaginaarisen järjestyksen, joka edeltää ns. symbolista järjestystä tai Isän Lakia. Semioottinen on symbolisaation edellytys, mutta sen muuttuttua tiedostamattomaksi aikuinen voi tavoittaa sen vain symbolisen järjestyksen välityksellä, järjestyksen murtumakohdissa: äitiydessä, psykoosissa ja taiteessa. Sortuminen semioottiseen tarkoittaa siis ei-subjektuutta, pirstaleista identiteettiä ja jopa psykoosia (Kristeva 1993, 95; Kosonen 1996, 190; Palin 1996, 236).

¹¹ Daly & Reddy viittaavat Nina Baymin (1987) artikkeliin ”The Madwoman and Her Languages: Why I Don’t Do Feminist Literary Theory”. Teoksessa *Feminist Issues in Literary Scholarship*, toim. Shari Benstock. Bloomington: Indiana University Press.

¹² ”Alistetun häpeän” vastapainoksi Lehtinen (1998, 190) esittää ”aristokraattisen häpeän” – etuoikeutetun ihmisen häpeän, joka liittyy tekoihin; se on Lehtisen mukaan ”terveellistä häpeää”, joka voi johtaa moraaliseen päämäärään ja ideaalien (uudelleen) vahvistamiseen.

¹³ Abjekti-ajattelu pohjaa minän syntyä, subjektiutta ja kieleen astumista koskevaan psykoanalyttiseen teoretisointiin. Abjekti on sitä, mikä on torjuttava, jotta subjektin ja objektin raja voitaisiin vetää ja ylläpitää. Perusmuodossaan kyse on sekä ihmisen erosta luontoon että irtaantumisesta pois perustavasta symbioottisesta suhteesta. Abjekti ei ole ilmiö, jonka voi ymmärtää nimeämisen ja kategorisoinnin avulla, se ei ole vangittavissa. Abjekti ei kiinnitty eikä se kuvaa kategoriaa samalla tavalla kuin subjektin ja objektin käsitteiden voi ajatella kuvaavan. Abjektius abjektivoi: käsite kuvaa enemmän toimintaa, jonka avulla tehdään ja ylläpidetään rajoja, kuten Julia Kristeva (1982) tulkitsee. Abjekti on kaikkea sitä, mikä pitää kieltää tai poistaa, jotta objektin ja subjektin, ulkopuolen ja sisäpuolen, riippuvuuden ja autonomian, likaisen ja puhtaan jne. välinen ero pystytään tekemään; se voidaan käsittää sulautumisen, riippuvuuden ja tarvitsevuuden kaipuun torjumisena (Ronkainen 2001, 70, 85).

Lähteet

Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bordo, Susan. 1993. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press.

- Chodorow, Nancy & Contratto, Susan. 1982. The Fantasy of the Perfect Mother. Teoksessa *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, toim. Barrie Thorne & Marilyn Yalom, 54–75. New York: Longman.
- Collins, Patricia Hill. 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. London: Routledge.
- Corbin, Laurie. 1996. *The Mother Mirror: Self-Representation and the Mother–Daughter Relation in Colette, Simone de Beauvoir, and Marguerite Duras*. New York: Peter Lang.
- Daly, Brenda O. & Reddy, Maureen T., toim. 1991. *Narrating Mothers: Theorizing Maternal Subjectivities*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- Davidson, Cathy & Broner, E. M., toim. 1980. *The Lost Tradition: Mothers and Daughters in Literature*. New York: Frederick Ungar.
- Fellman, Anita Clair. 1990. Laura Ingalls Wilder and Rose Wilder Lane: The Politics of a Mother–Daughter Relationship. *Signs* 15 (3): 535–561.
- Flax, Jane. 1993. Mothers and Daughters Revisited. Teoksessa *Daughtering and Mothering*, toim. Janneke van Mens-Verhulst & Karlein Schreurs & Liesbeth Woertman, 145–156. London & New York: Routledge.
- Frigård, Johanna. 2002. Kauneuden eturintama 1940-luvun suomalaisissa kosmetiikkamainoksissa. Teoksessa *Näkyvä(i)seksi. Tutkimuksia kuvien sukupuoli-kulttuurista*, toim. Annamari Vänskä, 135–161. Taidehistoriallisia tutkimuksia/Konsthistorista studier 25. Helsinki: Taidehistorian seura/Föreningen för konst-historia.
- Fromm, Erich. 1956. *The Art of Loving*. New York: Bantam Books.
- Giorgio, Adalgisa. 2002. Introduction: Mothers and Daughters in Western Europe. Mapping the Territory. Teoksessa *Writing Mothers and Daughters: Renegotiating the Mother in Western European Narratives by Women*, toim. Adalgisa Giorgio, 1–10. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Grosz, Elizabeth. 1989. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney & Wellington & London & Boston: Allen & Unwin.
- Hassinen, Pirjo. 1996. *Voimanaiset*. Helsinki: Otava.
- Heller, Agnes. 1985. *The Power of Shame*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hirsch, Marianne. 1989. *The Mother/Daughter Plot: Narrative, Psychoanalysis, Feminism*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Häggman, Kai. 1994. *Perheen vuosisata. Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa*. Historiallisia tutkimuksia 179. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

Härkönen, Anna-Leena. 1998. *Avoimien ovien päivä*. Helsinki: Otava.

Irigaray, Luce. 1981. "And the One Doesn't Stir Without the Other". Käänt. H. V. Wenzel. *Signs* 7 (1): 60–67. [Ilmestyi alun perin 1979]

———. 1984. *Ethique de la différence sexuelle*. Paris: Minuit.

———. 1985a. *Speculum of the Other Woman*. Käänt. Gillian C. Gill. Ithaca, New York: Cornell University Press. [Ilmestyi alun perin 1974]

———. 1985b. *This Sex Which Is Not One*. Käänt. Catherine Porter & Carolyn Burke. Ithaca, New York: Cornell University Press. [Ilmestyi alun perin 1977]

———. 1993. *Sexes and Genealogies*. Käänt. Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press. [Ilmestyi alun perin 1987]

Jaakkola, Heidi. 2000. Äidiltä tyttärelle. Äiti–tytär-suhteen kehittyminen Tytti Parraksen romaaneissa *Jojo*, *Pieni hyvinkasvatettu tyttö* ja *Vieras*. Teoksessa *Satimen hirmuhetket. Kahdeksan kirjoitusta kotimaisesta kirjallisuudesta*, toim. Lea Rojola & Auli Viikari, 109–126. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Jallinoja, Riitta. 1983. *Suomalaisen naisasialiikkeen taistelukaudet. Naisasialiikkeen naisten elämäntilanteen muutoksen ja yhteiskunnallisen aatteellisen murroksen heijastajana*. Helsinki: WSOY.

Jokinen, Eeva. 1996. *Väsynyt äiti. Äitiyden omaelämäkerrallisia esityksiä*. Helsinki: Gaudeamus.

———. 1997. Kun äiti on masentunut. Teoksessa *Ruumiin siteet. Kirjoituksia eroista, järjestyksistä ja sukupuolesta*, toim. Eeva Jokinen, 137–168. Tampere: Vastapaino.

Julkunen, Raija. 1994. Suomalainen sukupuolimalli. 1960-luku käänteenä. Teoksessa *Naisten hyvinvointivaltio*, toim. Anneli Anttonen & Lea Henriksson & Ritva Nätkin, 179–201. Tampere: Vastapaino.

Kaplan, E. Ann. 1992. *Motherhood and Representation: The Mother in Popular Culture and Melodrama*. London & New York: Routledge.

Kauranen, Anja. 1993. *Ihon aika*. Helsinki: WSOY

Kirstinä, Leena. 1988. *Halkeamia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Koivisto, Päivi. 2004. Anja Kauranen-Snellmanin omaelämäkerralliset romaanit autofiktiona. Teoksessa *Laji, tekijä, instituutio. Kirjallisuudentutkijain seuran*

vuosikirja 56, toim. Tuomo Lahdelma & Risto Niemi-Pynttari & Outi Oja & Keijo Virtanen, 11–31. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Koivunen, Anu. 1996. Emansipaatio. Teoksessa *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*, toim. Anu Koivunen & Marianne Liljeström, 77–110. Tampere: Vastapaino.

———. 2003. *Performative Histories, Foundational Fictions: Gender and Sexuality in Niskavuori Films*. Studia Fennica Historica 7. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kosonen, Päivi. 1996. Subjekti. Teoksessa *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*, toim. Anu Koivunen & Marianne Liljeström, 179–206. Tampere: Vastapaino.

Kosonen, Ulla. 1997. Nähdyn tuleminen kaipuu ja häpeä. Teoksessa *Ruumiin siteit. Kirjoituksia eroista, järjestyksistä ja sukupuolesta*, toim. Eeva Jokinen, 21–41. Tampere: Vastapaino.

Kristeva, Julia. 1980. *Desire in Language*. Käänt. Leon S. Roudiez. Oxford: Basil Blackwell's.

———. 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Käänt. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press. [Ilmestyi alun perin 1980]

———. 1993. *Puhuva Subjekti: Tekstejä 1967–1993*. Käänt. Pia Sivenius & Tiina Arppe & Kirsi Saarikangas & Helena Sinervo & Riikka Stewen. Helsinki: Gaudeamus.

Kurikka, Kaisa. 2002. Nuorten naisten lisempi laiffi. 1990-luvun naiskirjallisuuden sinkkunaisia, perhetyttöjä ja siltä väliltä. Teoksessa *Kurittomat kuvitelmat. Johdatus 1990-luvun kotimaiseen kirjallisuuteen*, toim. Markku Soikkeli, 201–226. Taiteiden tutkimuksen laitos, Sarja A, N:o 50. Turku: Turun yliopisto.

Lappalainen, Päivi. 1993. Äidin ja tyttären problematiikka Minna Canthin *Hannassa*. Teoksessa *Nykyajan kynnyksellä. Kirjoituksia suomalaisen kirjallisuuden modernisaatiosta*, toim. Minna Toikka, 9–34. Taiteiden tutkimuksen laitos, Sarja A, N:o 29. Turku: Turun yliopisto.

———. 1995a. Mykkä äiti ja kapinoiva tytär. Miten äidin ja tyttären problematiikkaa voisi lähestyä? Teoksessa *Sanelma. Kotimaisen kirjallisuuden vuosikirja*, toim. Heidi Grönstrand, 66–75. Turku: Turun yliopisto.

———. 1995b. Tuoksuvat kukat ja kultaiset hedelmät. Aino Kallaksen *Katinka Rabe* identiteetin rakentumisen kuvauksena. Teoksessa *Identiteettiongelmia suoma-*

laisessa kirjallisuudessa, toim. Kaisa Kurikka, 168–188. Taiteiden tutkimuksen laitos, Sarja A, N:o 33. Turku: Turun yliopisto.

———. 1999. ”Äiti-ilon himo.” Naiset ja kansakunnan rakentuminen 1800-luvulla. Teoksessa *Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden suhteista Suomessa ja Virossa*, toim. Tero Koistinen & Piret Kruuspere & Erkki Sevänen & Risto Turunen, 106–129. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Lawler, Steph. 2000. *Mothering the Self: Mothers, Daughters, Subjects*. London & New York: Routledge.

Lehtinen, Ullaliina. 1998. *Underdog Shame: Philosophical Essays on Women’s Internalization of Inferiority*. Doctoral Dissertation, Department of Philosophy. Philosophical Communications. Göteborg: University of Göteborg.

Lewis, Helen Block. 1987. The “Sleeper” in Psychopathology. Teoksessa *The Role of Shame in Symptom Formation*, toim. Helen B. Lewis. Hillsdale & New York: Erlbaum.

Lindemann Nelson, Hilde. 1997. *Feminism and Families*. New York & London: Routledge.

Misheva, Vessela. 2000. *Shame and Guilt: Sociology as a Poietic System*. PhD Thesis, Department of Sociology. Uppsala: Uppsala University.

Molarius, Päivi. 1997. Rajoja rikkova ruumis. Teoksessa *Muodotonta menoa. Kirjoituksia nykykirjallisuudesta*, toim. Mervi Kantokorpi, 116–135. Helsinki: WSOY.

Munt, Sally. 2008. *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*. Hampshire & Burlington: Ashgate Publishing. [Ilmestyi alun perin 2007]

Muraro, Luisa. 1991. *L’ordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti.

———. 1994. Female Genealogies. Käänt. Patricia Cicogna. Teoksessa *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, toim. Carolyn Burke & Naomi Schor & Margaret Whitford, 317–333. New York: Columbia University Press.

Nevala, Maria-Liisa, toim. 1989. *Sain roolin johon en mahdu. Suomalaisen naiskirjallisuuden linjoja*. Helsinki: Otava.

Nopola, Sinikka. 1991. *Äiti tuu ikkunaan. Äitiys – elämä vai kohtalo?* Helsinki: WSOY.

Nätkin, Ritva. 1991. Siveettömät, itsekkäät, emansipeeratut. Teoksessa *Äiti tuu ikkunaan. Äitiys – elämä vai kohtalo?*, toim. Sinikka Nopola, 11–26. Helsinki: WSOY.

———. 1994. Väestöpolitiikka, abortti ja äitiys. Hyvinvointivaltion ammattilaisten ja naisten suhteen tarkastelua. Teoksessa *Naisten hyvinvointivaltio*, toim. Anneli Anttonen & Lea Henriksson & Ritva Nätkin, 129–155. Tampere: Vastapaino.

———. 1997. *Kamppailu suomalaisesta äitiydestä. Maternalismi, väestöpolitiikka ja naisten kertomukset*. Helsinki: Gaudeamus.

———. 2002. Hyvinvointia perheille. Väestöpolitiikka ja naisten toimijuus. Teoksessa *Suomineiton hei. Kansallisuuden sukupuoli*, toim. Tuula Gordon & Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen, 176–194. Tampere: Vastapaino.

Ollila, Anne. 1994. Naisliike, nationalismi ja kansanvalistus. Miksi Marttayhdistys halusi riveihinsä “kaikkien kansanluokkien naiset”? Teoksessa *Naisten hyvinvointivaltio*, toim. Anneli Anttonen & Lea Henriksson & Ritva Nätkin, 53–72. Tampere: Vastapaino.

Palin, Tutta. 1996. Ruumis. Teoksessa *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*, toim. Anu Koivunen & Marianne Liljeström, 225–244. Tampere: Vastapaino.

Parente-Čapková, Viola. 1998. Kuka, kuka sitoi? Dekadentti äitiys L. Onervan *Mirdjassa*. Teoksessa *Dekadenssi vuosisadan vaihteen taiteessa ja kirjallisuudessa*, toim. Pirjo Lyytikäinen, 95–126. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

———. 2007. Shame, Rebellion and Matrilineage: Figurations of Mother–Daughter Relationship in Contemporary Finnish Prose by Women Writers. Teoksessa *Women’s Voices: Female Authors and Feminist Criticism in the Finnish Literary Tradition*, toim. Päivi Lappalainen & Lea Rojola, 110–141. Finnish Literature Society, Studia Fennica Litteraria 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Probyn, Elspeth. 2005. *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Rich, Adrienne. 1977. *Of Woman Born*. Toronto: Bantam Books. [Ilmestyi alun perin 1976]

Ronkainen, Suvi. 1999. Subjektius, häpeä ja syyllisyys parisuhdeväkivallan elementteinä. Teoksessa *Tunteiden sosiologiaa I. Elämyksiä ja läheisyyttä*, toim. Sari Näre, 131–154. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- . 2001. Naiseuden inho. Teoksessa *Nainen / naisuus / naisellisuus*, toim. Minna Nikunen & Tuula Gordon & Sanna Kivimäki & Riitta Pirinen, 63–90. Tampere: Tampere University Press.
- Rubenstein, Roberta. 1987. *Boundaries of the Self: Gender, Culture, Fiction*. Chicago: University of Illinois Press.
- Räisänen, Arja-Liisa. 1995. *Onnellisen avioliiton ehdot. Sukupuolijärjestelmän muodostumisprosessi suomalaisissa avioliitto- ja seksuaalivalistusoppaissa 1865–1920*. Bibliotheca Historica 6. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham & London: Duke University Press.
- Skeggs, Beverley. 1997. *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*. London & Thousand Oaks & New Delhi: Sage.
- . 2004. *Class, Self, Culture*. London & New York: Routledge.
- Stacey, Jackie. 1994. *Star Gazing: Hollywood Cinema and Female Spectatorship*. New York & London: Routledge.
- Suleiman, Susan Rubin. 1985. Writing and Motherhood. Teoksessa *The (M)other Tongue: Essays in Feminist Psychoanalytical Interpretation*, toim. Shirley Nelson Garner & Claire Kahane & Madelon Sprengnether, 352–377. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Sulkunen, Irma. 1989. Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. Teoksessa *Kansa liikkeessä*, toim. Risto Alapuro, & Ilkka Liikanen & Kerstin Smeds & Henrik Stenius, 157–175. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Thorne, Barrie & Yalom, Marilyn, toim. 1982. *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. New York: Longman.
- Walker, Michelle Boulous. 1998. *Philosophy and the Maternal Body: Reading Silence*. London & New York: Routledge.
- Williams, Bernard. 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.
- Whitford, Margaret. 1992. Mother–Daughter Relationship. Teoksessa *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, toim. Elizabeth Wright, 262–266. Oxford, UK & Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers.
- Vuola, Elina. 1992. Neitsyt Maria naisideaalina. Feminististä kritiikkiä ja uudelleentulkintoja. *Naistutkimus–Kvinnoforskning* 5 (3): 33–43.

Häpeä, ruumis ja väkivalta Sofi Oksasen *Puhdistuksessa*

Tosin se nolous oli samanlaisessa piilossa kuin virolaisuuteni. Se kasvoi minuun jo kohdussa niin, etten ymmärtänyt itseäni ilman sitä, vaikken osannutkaan sitä nimitä pitkiin aikoihin. Se oli niin täydellisesti osa minua, että julistin joka paikassa etten ymmärtänyt mitä häpeä tarkoittaa, miltä se tuntuu, että minä! Minä en ole koskaan ikinä milloinkaan hävennyt yhtään mitään.

Annasta tuli tyttö, joka ei hävennyt mitään, vaikkei mitään muuta ollutkaan kuin häpeää ja hiljaisuutta, häpeän hiljaisuutta ja hiljaisuuden häpeää. (*Stalinin lehmät* 87–88)

Sofi Oksasen esikoisteoksen *Stalinin lehmät* (2003) päähenkilö, nuori nainen Anna elää kahden kulttuurin välimaastossa ja häpeää omaa etnistä alkuperäänsä. Hän on suomalainen mutta kaipaa virolaisia juuriaan. Häpeä leimaa Annan itseidentiteettiä niin voimakkaasti, että se saa osaltaan hänet sairastumaan syömishäiriöön, ahmimisen ja oksentamisen kierteeseen. Bulimia merkitsee hänelle pyrkimystä päästä eroon sisäisestä ja ruumiillistuneesta häpeästä oksentamalla se ulos. Häpeä liittyy teoksessa myös muihin henkilöihin, etenkin Virosta Suomeen muuttaneeseen Annan äitiin, Katariinaan, ja kytkeytyy samalla pelkoon ja salaamiseen. Virolaisia juuria ei saa paljastaa Suomessa, jottei tule pilkatuksi, ja samalla kaikki se, mikä Annasta tuntuu lapsena Virossa luonnolliselta ja selvältä, muuttuu salaiseksi ja hävettäväksi.

Häpeän eri muotojen tarkastelua voi pitää koko Oksasen tuotannon keskeisenä piirteenä, sillä tunne tematisoituu eri tavoin hänen myöhemmissäkin teoksissaan, romaaneissa *Baby Jane* (2005) ja *Puhdistus*

(2008). Näistä edellisessä nimettömäksi jäävä nuori, maalta Helsinkiin muuttanut nainen tilittää suhdettaan itseään kymmentä vuotta vanhempaan Pikiin, joka on ”ehdottomasti kaupungin coolein lepakko” ja ”oli ehtinyt nähdä kaiken Helsingin homomaailmasta” (*Baby Jane* 11). Kyse on traagisesta rakkaussuhteesta, jonka molemmat osapuolet kärsivät mielenterveyden ongelmista, minä masennuksesta ja Piki paniikkihäiriöstä. Suhde päättyy mustasukkaisuuteen: minä on kateellinen Pikin entiselle tyttöystävälle Bossalle ymmärtämättä, että he molemmat ovat pitäneet yllä Pikin paniikkihäiriötä. Kun minä herää tajuamaan tilanteen, on jo liian myöhäistä. Piki on kuollut, ja minää syytetään kuoleman edesauttamisesta.

On merkittävää, että romaanissa lesbosuhde ei aiheuta häpeää, sairastumisen syyt ovat muualla. Sen sijaan häpeä liittyy väkivaltaan, tekoihin, joista minää syytetään mutta joihin hän ei ole syyllistynyt, ainakaan tahallisesti. Päähenkilö on kyllä puukottanut aiemmin Pikiä, mutta ei kuolettavasti, eikä hän myöskään syyllisty väkivaltaan Pikin itsemurhan yhteydessä, vaan hänet lavastetaan syylliseksi. Minää on jo kerran aiemmin, päiväkodissa, syytetty tahallisesta väkivallasta hänen huitaistuaan hiihtosauvalla johtajaa kasvoihin. Tarina oli kerrottu vanhemmillemuodossa, jota tyttö ei itse voinut tunnistaa. Tapahtuman yhteydessä syntynyt häpeän tunne toistuu myöhemmin minän elämässä väkivaltilanteissa, ja tämä häpeä esiintyy myös romaanin loppusanoissa:

Nyt ihmiset kiertävät minut kaukaa, koska kuvittelevat minun tehneen jotakin sellaista, mitä ei saisi tehdä. Heidän ilmeistään näen jotain, mikä kutsuu sisältäni häpeää ja isoja kummallisia kuhmuja kylmää liukumäkeä pitkin jonnekin, missä ei ole ihmisiä. Vain tähtikirkkaita muistoja narskuvista laseista ja kylmää tuulta nikotiinin kellastuttamassa vanhassa valokuvassa, joka oli. (*Baby Jane* 231)

Kaikkein merkittävimmissä asemassa häpeä on Oksasen kolmannessa romaanissa *Puhdistus* (2008), joka herätti ilmestyessään suurta huomiota. Siitä ilmestyneet arvostelut olivat kauttaaltaan positiivisia, ja romaani voitti kaikki ilmestymisvuotensa merkittävimmät kirjallisuuspalkinnot, Finlandia-palkinnon ohella jopa Varjo-Finlandiankin. *Puhdistus* oli vuoden 2008 myydyin kotimainen kaunokirja (102 200 myytyä kap-

paletta), ja vielä huhtikuussa 2009 se keikkui 15. painoksellaan myydyimpien kirjojen listalla ensimmäisenä. Vasta kesä–heinäkuussa 2009 romaani putosi Kirjakauppaliiton listalla toiselle sijalle. Se käännettiin heti tuoreeltaan viroksi nimellä *Puhastus* – vironkielinen *Stalini lehmä* oli ilmestynyt 2004 ja *Baby Jane* 2006. Teoksen julkaisu-oikeudet on lisäksi myyty 23 maahan. Romaanin pohjalta ollaan Virossa säveltämässä oopperaa, jonka on tarkoitus saada ensi-iltansa vuonna 2012. (WSOY:n verkkosivut; *Helsingin Sanomat* 27.1., 8.5. ja 6.8.2009 sekä 21.1.2010.)

Puhdistus kirjoitettiin alun perin näytelmäksi. Ensi-iltansa se sai Kansallisteatterissa vuonna 2007. Kirjailija Oksasen mukaan häpeä on yksi päällimmäisimpiä tunteita, joka liittyy teoksessa käsiteltyyn seksuaaliseen väkivaltaan. Koska häpeä määrittyy usein katseiden kautta, näytelmä oli kirjailijan mukaan ainoa oikea laji tarinalle, sillä teatteri liittyy kollektiivisessa kokemuksessaan myös kollektiiviseen katseeseen (WSOY:n verkkosivut). Huolimatta siitä, että katseen ja häpeän merkitys niin näytelmässä kuin sittemmin proosaversiossa jäi alkuperäistä suunnitelmaa pienemmälle osalle uusien teemojen noustessa esille, kietoutuu häpeä olennaisesti romaanissa tematisoituihin ilmiöihin: niin seksuaaliseen väkivaltaan, hyväksikäyttöön ja pelkoon kuin myös sisarkateuteen ja petturuuteen.

Näytelmästä kasvanut romaani kuvaa kolmeen eri sukupolveen kuuluvien virolaisten tai virolaistaustaisten naisten elämää. Kertojana toimii 3. persoonan kaikkitietävä kertoja, mutta teos vaihtelee kahden päähenkilön näkökulmien välillä ja liikkuu eri aikatasoilla. Vastaavanlaista lineaarisen juonenkulun rikkomista esiintyy jo Oksasen kahdessa ensimmäisessä romaanissa. Romaanin nykyisyys sijoittuu vuoteen 1992, kun Viron maaseudulla asuva Aliide Truu löytää pihaltaan nuoren, Zaranimisen naisen. Zara on seksuaalisen ihmiskaupan uhri, ja itse asiassa hän on Aliiden Siperiaan karkotetun Ingel-sisaren tyttären tytär. Aliide oli aikanaan intohimoisesti rakastunut sisarensa aviomieheen, Hans Pekkiin, ja järjesti sisarensa ja tämän tyttären karkotuksen 1940-luvun lopussa. Myöhemmin Ingelin tyttärentytär Zara haluaa muuttaa Vladivostokista länteen, Berliiniin, mutta joutuu venäläisen mafian käsiin ja seksityöläiseksi. Paetessaan parittajaansa hän hakeutuu isoäitinsä kotiseudulle.

Romaanin juoni avautuu asteittain, ja kahden sisaruksen tarinan ja siihen liittyvän Aliiden petoksen välityksellä teos tiivistää Viron historian tapahtumia 1920- ja 30-luvulla, maailmansodan aikana sekä sodanjälkeisen kommunistisen kauden aikana. Zaran kohtalo ei muistuta Aliidea vain hänen omasta tuskallisesta menneisyydestään vaan ilmentää sitä, miten naisiin kohdistuva väkivalta jatkuu sukupolvesta toiseen. Mukana on Oksasen esikoisteoksesta tuttu salaamisen motiivi, ja romaani pyrkiikin antamaan äänen niin vaietuille asioille kuin myös kaikenlaisen ihmiskaupan mykille uhreille. Kaiken kaikkiaan romaanin yhtenä keskeisimmistä teemoista voidaan pitää naisten ja heidän ruumiittensa hyväksikäyttöä ja häpeää, jota naiset kantavat sisällään sen seurauksena.

Vaikka viittaankin jatkossa myös kahteen muuhun Oksasen romaaniin, keskityn tässä artikkelissani nimenomaan *Puhdistukseen*. Tarkasteleminen sitä, miten teoksessa tunteet, erityisesti häpeä, kytkeytyvät ruumiillisuuteen ja seksuaalisuuteen. Käytän yhteisnimeä tunne siitä tilasta, joka on analyttisesti jaettavissa affektiin (*affect*), tuntemukseen (*feeling*) ja tunteeseen (*emotion*).¹ Näiden välinen ero perustuu muun muassa Robert Mastersin (sit. Munt 2008, 5) mukaan siihen, että affekti on myötäsyntyisesti jäsentynyt, ei-kognitiivinen arvioiva aistimus, joka voi rekisteröityä tietoisuuteen tai olla rekisteröitymättä, tuntemus on puolestaan tietoiseksi tullut affekti, jonka arviointikyky ei perustu vain fysiologiaan vaan on usein psykologisesti suuntautunut, ja tunne taas on psykososiaalisesti rakentunut, dramatisoitu tuntemus. Peruseroksi tunteiden ja affektien välille on nähty se, että edelliset viittaavat kulttuuriin ja yhteiskunnalliseen ilmaisuun, kun jälkimmäiset ovat luonteeltaan biologisia ja fysiologisia. Kuitenkaan tunteiden kohdalla kyse ei ole vain joko biologiasta tai kulttuurista, ja muun muassa Elspeth Probyn (2005, 11) huomauttaa, että tarkasteltaessa häpeää on hyödynnettävä eri tieteenalojen näkemyksiä, jotta sen eri puolet saataisiin esiin. Myös Sally Munt (2008, 2) korostaa tieteidenvälistä lähestymistapaa.²

Tunteiden kohdalla eroa ei ole tehty vain biologisen ja kulttuurisen perustan välillä, vaan myös psykologisen ja kulttuuris-yhteiskunnallisen rakentumisen välillä. Tarkastellessaan tunteiden kulttuuripolitiikkaa Sara Ahmed ei halua nähdä, että tunteet tulisivat joko sisältä tai ulkoa, vaan ne saavat itsessään aikaan vaikutelman pinnoista ja rajoista,

mikä ylipäättään mahdollistaa sen, että erotamme sisä- ja ulkopuolen. Tunteet eivät ole luonteeltaan neutraaleja, ja niinpä Ahmed painottaa sitä, mitä tunteet tekevät ja saavat aikaan. (Ahmed 2004, 4, 10.) Vastaavasti meillä Suomessa muun muassa Suvi Ronkainen (1999, 133) on korostanut sitä, että tunteet eivät ole pelkkiä reaktioita, vaan ne rakennetaan ja rakentuvat, eli ne ovat osa tulkintaprosessia, jossa tietyssä tilanteessa saaduille kokemuksille haetaan tulkintaa. Näin ollen tunteet ovat luonteeltaan aktiivisia, niillä on vaikutuksia ja muun muassa merkityksellistäänsä kokemuksia ne ottavat osaa kulttuuristen merkitysten luomiseen. Samalla tavalla tunteiden kaunokirjalliset kuvaukset ottavat osaa kulttuuriseen merkityksenantoon.

Sekä Sara Ahmed että Elspeth Probyn painottavat tunteiden ja ruumiin kytköstä. Ahmedin mukaan kyse ei ole siitä, että tunteet sijaitisivat ruumiissa, vaan itse asiassa ruumiit alkujaankin havaitaan juuri tunteiden välityksellä. Esimerkiksi kivun kaltaisen kokemuksen avulla me tajuamme ihomme ruumiin pinnaksi, joka erottaa meidät toisista mutta toimii samalla sisäisen ja ulkoisen välittäjänä. Kuitenkaan tunteet kuten kipu eivät aiheuta ruumiin tai pinnan muotoutumista, vaan erilaiset pinnat syntyvät siten, että aistimusten ja tuntemusten virta tiedostetaan vaikkapa kipuna tai nautintona, jolloin yksilö tulee tietoiseksi ruumiinsa pinnasta. Koska tunteet eivät sijaitse yksittäisessä objektissa, ruumiissa tai merkissä, ne ovat aina liikkeessä, mutta ne myös tarttuvat. Näin tunteet ovat liitettävissä merkkeihin ja ruumiisiin, ja juuri tämä tunteiden liittäminen prosessi on olennaista ruumiiden synnylle. (Ahmed 2001, 12–14.) Häpeä tunteena synnyttää tietoisuuden ruumiista, mutta se ei pysähdy vain yhteen tiettyyn ruumiiseen vaan liikkuu eri kohteiden välillä ja merkitsee erilaisia ruumiita. Ruumis voi itsessäänkin olla häpeän lähde esimerkiksi syömishäiriötapaauksissa (Munt 2008, 2).

Väkivallan synnyttämä häpeä

Häpeä tulee sanana esille heti *Puhdistuksen* alkuriveillä. Romaani on rakenteellisesti jaettu viiteen osaan, joista neljässä ensimmäisessä osassa on virolaiselta Paul-Eerik Rummolta peräisin oleva motto. Kunkin osan alussa lainataan Hans Eerikinpoika Pekkin eli Ingelin aviopuolison päi-

väkirjanotetta. Ensimmäisessä otteessa toukokuulta 1949 Aliiden ja Ingelin kotitaloon rakennetussa komerossa piileskelevä, nationalistiksi ja bandiitiksi syytetty Hans kertoo kirjoittavansa, jotta selviäisi pakoilusta ja siihen liittyvästä yksinäisyydestä murtumatta henkisesti. Samalla hän valittaa sitä, että nainen tekee hänen talossaan miehen sijaan työt, mikä merkitsee miehen häpeää. Työ on miehen kunniaa, ja tämän kunnian menettäminen synnyttää häpeää. Tähän miehen häpeään ei teoksessa kuitenkaan palata, vaan sitä keskeisemmän sijan saa naisten kokema häpeä ja heidän häpäisyensä.

Romaanin nykyisyyden tapahtumat lähtevät liikkeelle kohtauksesta, jossa Aliide ja kärpänen tuijottavat toisiinsa:

Aliide Truu tuijotti kärpistä ja kärpänen tuijotti takaisin. Sen silmät pullottivat ja Aliidea etoi. Raatokärpänen. Harvinaisen iso, äänekäs ja innokas munimaan. Se vaani pääsyä keittiöön ja hieroi siipiään ja jalkojaan kamarin verhossa kuin valmistautuneena aterioimaan. Lihan perään se oli, lihan eikä minkään muun. (*Pubdistus* 10)

Aliidesta kärpänen on tyhmä ja ilkeä, likaojassa kasvanut inhottava raatokärpänen. Kärpäsen ja sen lihanhimon kuvaaminen ei motivoitu lukijan kannalta välittömästi, mutta hyönteisestä tulee sittemmin koko teoksen läpäisevä johtomotiivi, ja myös kärpäsen ja ruumiillisuuden synonyymina toimivan lihan kytkös merkityksellistyy myöhemmin. Samalla kohtauksessa on tunteisiin liittyviä seikkoja, jotka viittaavat eteenpäin. Kärpänen, joka valmistautuu syömään lihaa, ehkäpä myös munimaan siihen, etoo Aliidea. Hän siis tuntee inhoa. Inho on kuitenkin syvästi ambivalentti tunne, ja siihen sisältyy halu tai viehtymys vastenmieliseksi koettua objektia kohtaan: inho työntää pois vastenmielisestä kohteesta, halu puolestaan vetää sitä kohti (Ahmed 2004, 84). Aliide sekä inhoaa että tuntee tiedostamatonta halua kärpistä kohtaan. Inho on mahdollista pinnalta katsoen tulkita pelkästään keittiönsään syksyn satoa säilöväen Aliiden haluksi poistaa ruokatavaroita likaa-va hyönteinen, liittyväthän ruoka ja inho toisiinsa saastumisen pelon välityksellä.

Kohtaus saa kuitenkin uudenlaisen merkityksen, kun lukija teoksen loppupuolella saa tietää, että Aliide on toiminut sodan jälkeen NKVD:n

värväämänä agenttina, jonka peitenimi on ollut Kärbes (”kärpänen”). Näin Aliiden inho kärpästä kohtaan on tulkittavissa tiedostamattomaksi itseinhoksi, ja halu siksi haluksi, joka aikanaan sai Aliiden himoamaan sisarensa Ingelin miestä, Hansia, ja joka lopulta johti hänet pettämään sisarensa.³ Inho liittyy tunteena halveksuntaan, ja siten itseinho merkitsee myös itsensä halveksuntaa. Aliide ei vain inhoa vaan myös halveksuu itseään. Häpeä puolestaan sekoittuu usein halveksuntaan, erityisesti itsensä halveksimiseen, ja joskus niitä on vaikea erottaa toisistaan (Tomkins 1995, 134–135). Näin siis häpeä on epäsuorasti esillä Aliiden hahmon kuvauksessa jo heti alusta lähtien, ja kärpänen toimii tämän häpeän tunteen merkinä. Mutta kärpänen ei kytkeydy vain Aliiden itseinhon, se on samalla myös väkivallan, alistamisen ja pelon merkki.

Alkukohtauksen jälkeen kärpänen tulee seuraavan kerran esille siirryttäessä kuvaamaan sodanjälkeisiä vuosia ja Aliiden ja Ingelin joutumista kuulusteluihin Hansin takia. Ensimmäisellä kerralla sisaruksia kohdellaan kunnioittavasti kuulusteluissa, mutta toisella kerralla Aliide viedään kunnantaloon kellariin suoraan sienimetsästä ja häntä pahoinpidellään, hakataan vyöllä ja lopuksi häntä häpäistään virtsaamalla hänen päälleen. Väkivaltaa ei kuitenkaan kuvata suoraan, vaan kokemus siitä dramatisoidaan kärpäsen avulla:

Aliiden paita repäistiin auki, napit sinkoutuivat lattiakiville, seinille, saksalaiset lasinapit ja sitten – hän muuttui hiireksi huoneen nurkassa, kärpäseksi lampussa, hän lensi pois, naulaksi seinäpahvissa, ruosteiseksi nastaksi, hän oli ruosteinen nasta seinässä. Hän oli kärpänen ja hän käveli naisen paljaalla rinnalla, nainen oli keskellä huonetta pussi päässä, ja hän meni tuoreen ruhjeen ylitse, veri oli pakkautunut naisen rinnan ihon alle, sinelmien poikki kulki kärpäsen mentävä juomu, turvonneiden nännien verenpurkaumat kuin mantereet. Kun naisen alaston iho kosketti lattian kiviä, nainen ei enää liikkunut. Nainen pussi päässä huoneen keskellä oli vieras ja Aliide oli poissa, hänen sydämensä juoksi pienin madonjaloin rakoihin koloihin uurteisiin, suli yhdeksi juuren kanssa, joka kasvoi mullassa huoneen alla. (*Puhdistus* 150)

Seuraavalla kerralla myös Ingel ja Linda viedään kuulusteluihin, ja Aliide pakotetaan kiduttamaan Lindaa, polttamaan kuumalla lampulla tä-

män haaraväliä. Tytöstä tulee tämän jälkeen miltei mykkä, ja kerran Aliide yllättää hänet hakkaamasta haarukalla omaa kämmentään. Aliide torjuu syyllisyyden ja häpeän, jota hän tuntee jouduttuaan kidutttamaan lasta.

Häpeä leimaa väkivallan uhrin niin, että hän ei voi kertoa siitä edes läheisilleen. Häpeään liittyy paljastumisen kokemus: häpeävä näkee itsensä paljastettuna ja kelvottomaksi arvioituna (Ronkainen 1999, 135). Niinpä Aliidekin miettii ensimmäisen kuulustelun jälkeen, miten hän selittäisi sisarelleen, ettei hänellä ole sukkaa jalassa. Kunnan nainen ei liikkuisi paljain säärin edes omalla pihallaan. Tämä paljastumisen pelko vaikuttaa koko Aliiden loppuelämän suuntaan, eikä hän halua kenenkään tietävän kokemuksistaan. Siksi hän myös menee naimisiin kommunisti Martin Truun kanssa, sillä kukaan ei uskoisi, että kuulusteluisa olisi tapahtunut jotakin, jos hän naisi kommunistin. Siksi hän kestää myös sen häpäisy, joka kohdistuu häneen kyläläisten taholta, koska hän on mennyt naimisiin kommunistin kanssa ja tullut toveri Aliideksi. Häpeän tunteen ohella kunnantalon tapahtumat jättävät Aliiden fyysisenkin merkin, tärinän, joka poistuu vasta, kun hänen ruumiinsa on tarpeeksi vanha, mutta tämäkään ei vapauta ruumista itse häpeästä.

Pohtiessaan häpeän ilmaisuja Elspet Probyn lainaa bourdieulaista käsitettä habitus viittaamaan siihen, miten ruumiimme kantaa mukanaan historiaa ja miten ruumis on elävä todiste kaikesta siitä, mitä olemme eläneet ja kokeneet. Ruumiimme puhuvat menneisyydestä jokapäiväisissä olemisen ja sosiaalisen tilan asuttamisen tavoissa. (Probyn 2005, 50.) Häpeä leimaa väkivallan uhrien habitusta niin, että saman kokenut saattaa tunnistaa sen. Aliidekin tunnistaa kadulla kohtalotoveriinaan tärisevistä käsistä ja säpsähdyksistä ja siitä, etteivät nämä voi katsoa silmiin. Hän haistaa, että heille on tapahtunut jotakin samankaltaista kuin hänelle itselleen. Oksanen ottaa tässä esille myös hajuaistin, mutta useammin häpeään liittyy aisteista juuri näkö, mikä viittaa siihen, miten häpäisty pelkää paljastuvansa arvottomaksi muiden silmissä. Häpeä merkitsee sekä kommunikaation katkosta että sen estettä, mutta siitä itsestään viestitään esimerkiksi punastumalla tai katseen kääntämisellä. Häpeässä halutaan jatkaa katsomista ja katsotuksi tulemista ja kuitenkin samalla ei haluta sitä. (Tomkins 1995, 137.)

Oksasen romaani osoittaa, miten häpeä pelon tavoin vaikuttaa myös tilan käyttämiseen: Aliide yrittää olla joutumatta kohtalotovereittensa kanssa samaan tilaan, jotta hänen ja heidän käytöksensä samankaltaisuutta ei huomattaisi. Pelolle on ominaista, että se luo rajoja synnyttämällä objekteja, joista subjekti pelätessään pyrkii pysyttelemään erillään (Ahmed 2003, 196). Ennen kaikkea Aliide välttää joutumasta kasvokkain kellarissa olleiden miesten, häpeänsä todistajien kanssa, jotka voisivat tunnistaa hänet. Kuitenkaan hän ei voi kokonaan välttää tätä, vaan tapaa yhden muun muassa hammaslääkärissä: ”Sama mies. / Siinä huoneessa. / Samat karvaiset kädet. / Siinä kunnantalon kellarissa, jossa Aliide oli kadonnut ja josta hän halusi selvitä hengissä, vaikka ainoa, mikä oli jäänyt henkiin, oli häpeä.” (*Puhdistus* 250) Myös Aliiden ollessa kolhoosin konttorilla töissä sinne tulee pääkirjanpitäjäksi mies, jonka hän tunnistaa askelista ja äänistä. Aliiden sulkeutuessa pelon takia kotiin esille tulevat jälleen kärpäset: ”Kärpäset surisivat ja hän läpsytteli niitä lätkällä, hiki valui puroina. Aliide paukutti kärpäsiä lampusta, tuoilta, oluttynnyrin, keritsimien, pesupaljun ja seinällä roikkuvan sahan päältä. – – Ruokakonttorin liha-astian alta löytyi kärpäsen munia.” (*Puhdistus* 210)

Traagisinta ehkä on, että Aliide ei omien valintojensa vuoksi pysty sittenkään välttämään väkivallantekijöitään. Pyrkinessään välttämään häpeää hän on tietämättään nainut yhden häpäisijöistään. Lukija saa näet tietää teoksen lopussa olevista NKVD:n muistioista, että kuulusteluissa oli ollut läsnä agenttien Rebane (”kettu”) ja Vares (”varis”) ohella agentti X eli Martin Truu. Itse asiassa Aliidekin tietää sen, sillä hän on löytänyt miehensä tavaroista Ingelin rintaneulan, mutta hän kieltää totuuden: ”Martin ei ollut ollut siellä. Ei Martin. – – Vaikka Aliiden pää oli ollut peitetty eikä hän ollut nähnyt juuri mitään, hän muisti yhä kunnantalon kellarista jokaisen äänen, jokaisen hajun, jokaisen miehen tavan kävellä. Yksikään niistä ei kuulunut Martinille. Ja siksi hän oli Martinin ottanut.” (*Puhdistus* 99) Aliidelle kyseessä on elämänvalhe, valhe, jota ilman hän ei kestäisi elää. Valhe liittyy ruumiillisuutta ja väkivaltaa tuottavaan häpeään.

Kateus, syyllisyys ja häpeä

Kuten jo aiemmin viittasin, tunteet ovat tarttuvia, ja erityisesti häpeä on luonteeltaan tahmeaa. Siitä jää jälki, johon muut tunteet kuten kateus, viha, raivo, halveksunta, inho, apatia ja nöyryytys helposti kiinnittyvät (Munt 2008, 2). Siksi on myös vaikea sanoa, mikä tunteista on perimmäisin, sillä ne sekoittuvat usein toisiinsa. Häpeän ohella Aliiden hahmoon liitetyt tunteet ovat kateus ja mustasukkaisuus, jotka esiintyvät Oksasen tuotannossa jo *Pubdistusta* edeltävässä *Baby Jane* -romaanissa. Kyseiset tunteet eivät kuulu viimeaikaista tutkimusta inspiroineen Silvan Tomkinsin luetteleemiin perusaffekteihin, eikä niitä ole myöskään tarkasteltu feministisen tutkimuksen piirissä yhtä paljon kuin esimerkiksi juuri häpeää. Vaikka kateus ja mustasukkaisuus liittyvät läheisesti yhteen, ne on muun muassa Melanie Kleinin mukaan analyttisesti erotettava toisistaan. Kateus on vihainen tunne siitä, että toisella ihmisellä on hallussaan jotakin sellaista, jota itse haluaa. Tunteeseen liittyy ylyke anastaa tuo toisen hallussa oleva tai pilata se. Mustasukkaisuus puolestaan perustuu kateudelle, mutta siinä on mukana vähintään kahden ihmisen välinen suhde. Kyse on yleensä rakkaudesta, jonka subjekti tuntee kuuluvan itselleen mutta jonka kilpailija on vienyt tai uhkaa viedä häneltä. (Klein 1975, 181.)

Objektisuhteelle perustuvan psykoanalyttisen tulkinnan mukaan kateudessa ja mustasukkaisuudessa ilmenevä tunne itselle oikeudenmukaisesti kuuluvan ”hyvän” menettämisestä liittyy perustavanlaatuisen hyvän objektin eli äidin rinnan ja sitä kautta rakastetun henkilön menettämiseen (Klein 1975, 182). *Pubdistuksessa* tuo ”hyvä” on Hans Pekk, ja kateus ja mustasukkaisuus tematisoivat sisarkateuden motiivin avulla. Sisartenvälistä suhdetta tarkastellut Helga G. Braunbeck (1993, 158) huomauttaa, että sisaruus on saanut vähän huomiota osakseen tutkimuksessa, ja vertikaaliset suhteet ovat olleet enemmän etualalla. Huomautus pitää paikkansa, ja feministisessä kirjallisuudentutkimuksessa tämä on näkynyt siinä, että äidin ja tyttären välisen suhteen representaatioita on tarkasteltu suhteellisen paljon, kun taas sisaruussuhteet ovat saaneet huomattavasti vähemmän sijaa. Yhtenä syynä voi pitää sitä, että tutkimuksen viitekehyksenä usein toiminut psykoanalyttinen malli on ohjannut osaltaan katseen suuntautumista kahden eri

sukupolven välisiin suhteisiin, ovathan sen kuvaamassa perheromanssissa vanhempien ja lasten vertikaaliset suhteet merkittävämmässä asemassa kuin sisarusten väliset horisontaaliset suhteet.⁴

Toisaalta sisaruuden käsite oli olennainen toisen aallon feminismin politiikassa muun muassa ”Sisterhood is powerful” -sloganin muodossa pyrittäessä valtauttamaan naisia keskinäistä solidaarisuutta ja huolenpitoa painottamalla. Helga G. Braunbeck (1993, 159) huomauttaakin, että tämä yksipuolinen, luonteeltaan idealisoiva metafora, jolla on vähän tekemistä perheeseen liittyvien sisaruussuhteiden todellisuuden kanssa, on ollut edesauttamassa sitä, että kilpailun ja vihamielisyyden kaltaiset sisaruussuhteen vaikeat piirteet on kielletty ja tukahdutettu sen sijaan, että niitä olisi käsitelty hedelmällisesti. Sisaruutta on toki kuvattu naisten kirjoittamassa kirjallisuudessa – esimerkiksi tyttökirjallisuudessa sisarusparven kuvausta voi pitää miltei formulana Louisa M. Alcottin *Pikku naisia* -teoksesta (1868) lähtien – mutta harvemmin siinäkään on otettu esille suhteeseen liittyviä kielteisiä tunteita kuten sisarkateutta.

Kuitenkin kristikunnan vanhimmissa sisaruuskuvauksissa kateus on sangen keskeisellä sijalla: Vanhassa Testamentin Genesiksessä kerrotaan ensimmäisen veljesparin Kainin ja Aabelin tarinassa kateus, se että Jumala hyväksyy vain Aabelin uhrin, johtaa veljesmurhaan. Iisakin kaksospojista nuorempi, Jaakob, anastaa petoksella vanhemman veljen Eesaun esikoisaseman ja isänsä siunauksen, jolloin Eesau uhkaa tappaa hänet. Jaakobilla on myöhemmin puolestaan vaimoinaan kaksi sisarusta, Raakel ja Lea, joista Lea synnyttää nopeasti peräkkäin neljä poikaa ja herättää näin kateuden sisaressaan. Kateus jatkuu vielä seuraavassakin sukupolvessa Jaakobin rakastaessa lapsistaan eniten Raakelin ensimmäistä poikaa Joosefia yhdentoista muun veljeksensä kadehtiessa häntä ja lähettäessä hänet orjuuteen. Näissä 1. Mooseksenkirjan tarinoissa merkille pantavaa on, että useimmissa kyse on tavalla tai toisella syntymäjärjestyksen loukkaamisen aiheuttamasta kateudesta.

Oksasen *Puhdistus* nostaa sisarkateuden edellä kuvatussa arkkityypisessä muodossa keskeiseksi nuoren Aliiden käytöksen ja tekojen motivaatioksi. Aliide on Ingelin pikkusisko, jossa sisaren erinomaisuus synnyttää kateutta:

Taas Ingel. Aina Ingel. Ingel oli aina saanut kaiken ja tulisi aina saamaan, sillä Jumalan pilkka Aliidea kohtaan ei loppunut. Ei riittänyt, että Ingel muisti kaikki äidiltä opitut pikku niksit, pesi astiat perunankeittovedellä ja sai ne loistamaan. Ei riittänyt, että Ingel ei unohtanut neuvoja, kuten Aliide, jonka jäljiltä pestyt lautaset olivat yhä rasvaisia. Ei, Ingel osasi kaiken opettamattakin. Ingel lypsi ensimmäisestä lypsystään lähtien lehmät niin että maito vaahtosi kuilun reunan yli, Ingelin askeleet pellolla saivat viljan kasvamaan paremmin kuin kellään. – – Olisi ollut kohtuullista, että Aliide olisi saanut edes jotain, että hänen kömpelö elämänsä olisi saanut edes miehen, jonka hän oli halunnut, se olisi ollut oikein, edes sen kerran, sillä syntymästään asti hän oli seurannut, miten Ingelin lypsämää maitoa ei ollut tarpeen edes siivilöidä, sillä Ingel teki kaiken puhtaasti ja voitti Maanuorten kerhon lypsykilpailut kirkkaasti. Aliide oli katsonut, miten maan lait eivät koskeneet Ingeä... (*Puhdistus* 117–118)

Tässä pitkässä lainauksessa, jossa romaanin kertoja tuo esille sisarus-ten välit Aliiden kokemana, huomio kiinnittyy ensimmäisenä sen tiettyllä tavalla raamatulliseen sävyyn. Jo isonsiskon nimi, Ingel (”enkeli”), viittaa ylimaalliseen, ja myös hänen kykynsä ovat tällaisia: hän osaa kaiken opettamatta ja hänen pelkkä läsnäolonsa saa kasvit kasvamaan. Tähän liittyy vielä se, että maan lait eivät tunnu koskettavan sisarta, kun taas Aliide tuntee Jumalan pilkkaavan itseään. Myöhemmin kertoja vielä antaa Aliiden viitata sisaren taivaalliseen hymyyn. Mutta Ingel ei ole vain taivaan siunaama, vaan hän muistaa lisäksi äidin antamat niksit ja neuvot, ja on siten ihannetytär toisin kuin kömpelö Aliide. Oksasen teos kuvaa hyvin sitä, miten kateuden ytimessä on tunne omasta arvottomuudesta ja haavoittuvaisuudesta (vrt. Payton 2007, 174). Näin ollen kateus ei ole loppujen lopuksi kovin kaukana häpeästä, jos häpeän katsotaan pohjimmiltaan liittyvän epätäydellisyyteen, epäpätevyyteen ja heikkouteen (Lehtinen 1998, 125). Lisäksi kateus saattaa itsessään tuottaa kokijassaan häpeää, sillä sitä ei pidetä sosiaalisesti hyväksyttävänä tunteena.

Aliiden ajatukset kuvaavat hyvin toiseksi syntyneen kateutta, joka syntyy puutteesta, halusta omistaa jotakin sellaista, mitä itsellä ei ole ollut tarpeeksi ja minkä vanhempi sisar tuntuu omistavan (vrt. Klein 1975, 182). Aliide on tuossa vaiheessa vielä kovin nuori, 14–15-vuotias,

Ingel puolestaan häntä viisi vuotta vanhempi. Mutta eivät vain Ingelin ylimaallisuus ja taidokkuus ole tarpeeksi nöyryyttämään Aliidea, vaan ”Ingelin piti saada mies, jonka Aliide oli nähnyt ensimmäisenä. Sen ainoan, jonka Aliide olisi halunnut.” (*Pubdistus* 118) Ensimmäisenä näkeminen viittaa siihen, miten sisarusten kävellessä eräänä sunnuntaina kirkkomaalla sireenien kukinta-aikaan Aliiden silkkimekon helma takertuu rauta-aitaan ja kumartuessaan irrottamaan mekkoaan hän näkee kengännauhojaan solmivan Hansin. Mies kuitenkin huomaa vain aurin-gossa kimaltavan sisaren hiuskruunun, ja Aliide tajuaa, ettei mies näkisi häntä. Jälleen tässä kohtauksessa on mukana ahdistava kärpänen, jota Aliide ei saa yskittyä pois kurkustaan. Aliide tuntee, että sisaresta on tullut vieras, uusi Ingel, joka on toisen oma, sen jolle hän olisi itse halunnut kuulua. Näin siis Aliidessa herää mustasukkaisuus, joka ei kohdistu vain sisareen, johon Hans rakastuu, vaan myös mieheen, jonka kädessä olleen savukerAsian ”välähdys leikkasi valoisalla veitsellään [sisaren] pois Aliiden elämästä” (*Pubdistus* 117). Mies on viemässä häneltä pois jotakin, joka sisaruuden perusteella kuuluu hänelle.

Hans ja Ingel vihitään, ja huolimatta taikauskoisen Aliiden pyrki-myksistä saada erilaisten rohtojuomien avulla Hansin rakastumaan itseensä mies ei syty hänestä. Pekkit saavat sodan aikaan tyttären, Lindan, ja Aliiden mustasukkaisuus kohdistuu lapseenkin: ”Hansin ja Ingelin kuherrellessa hänen piti hoitaa Lindaa ja hän teki sen nipistellen lasta salaa, tökkäisten joskus neulalla, ja lapsen parku tuotti hänelle salaista mielihyvää” (*Pubdistus* 130). Hans oli ollut mukana isämaallisessa toiminnassa, muun muassa suojeluskunnassa, ja häntä uhkaa pidätys Viron muututtua osaksi Neuvostotasavaltojen liittoa. Aliide saa Hansin rakentamaan kotitaloon komeron, jossa mies voisi piileskellä. Kylälä laitetaan liikkeelle huhu, että Hans on surmattu metsätiellä. Hansia kuitenkin etsitään, ja siksi Aliide samoin kuin Ingel ja pieni Lindakin viedään kuulusteltavaksi kuten aiemmin tuli jo esille.

Kateuteen kuuluu yhtäältä se, että toisen hallussa oleva pyritään saamaan itselle. Toisaalta se, mitä ei voida sietää toisessa, halutaan vihamielisesti tuhota. Aliide haluaa tuhota Ingelin ja Hansin avioliiton saadakseen miehen itselleen. Hänelle tarjoutuukin siihen tilaisuus, kun hänen aviopuolisonsa Martin kertoo, että Ingel ja Linda karkotetaan. Aliide

tajuua, että Martin tahtoo kertomalla koetella vaimonsa luotettavuutta: jos Ingel pakenisi, Aliide olisi juorunnut. Aliide ryhtyy heti suunnittelemaan, miten voisi pelastaa Hansin, ja pelkää, että Ingel ja Linda tulisivat takaisin. Martin kuitenkin rauhoittelee häntä ja antaa paperin allekirjoitettavaksi: ”Hän tajusi heti. Hänen pitäisi allekirjoittaa omalla nimellään niin vahvat todisteet, että mitään paluuta ei voisi ikinä olla. – – Aliide Truu allekirjoitti. – – Äkillinen, häpeällinen ilo levisi hänen rintaansa. Hän oli elossa. Hän selvisi. Hänen nimensä ei ollut listoilla.” (*Pubdistus* 182) Huolimatta ilontunteen häpeällisyydestä Aliidella on samalla vallantunne: kukaan ei voisi antaa hänestä Martinin vaimona väärää todistusta, mutta hän itse voisi kostaa häntä ja hänen turvallisuussyistä solmimaansa liittoa ylenkatsoville edesauttamalla heidän karkotustaan.⁵ Sisarensa olemassaolon hän tahtois kieltää kokonaan.

Sisaruuden ja siihen kytkeytyvän halun vuoksi Aliiden, Ingelin ja Hansin muodostama kolmiosuhde on kompleksinen. Hansin rakastuminen Ingeliin ja heidän avioliittonsa vahvistaa Aliiden selvästikin jo aiemmin tuntemaa sisarkateutta. Samalla Aliiden intohimoinen tunne häntä 12 vuotta vanhempaan mieheen vain kasvaa, koska kadehdittu sisarsarkin haluaa miestä. Sisaruksina he ovat oppineet tekemään pienestä pitäen samoja asioita, ja pikkusiskolle on luonnollista jäljitellä isonsiskon toimintaa. Tosin Aliide tuntee tekevänsä kaiken kömpelömmiin ja huonommin kuin sisar.

Aliiden halu onkin mahdollista nähdä luonteeltaan mimeettisenä, jäljittelevänä. René Girard käyttää käsitettä mimeettinen halu tarkastellessaan Shakespearen näytelmien henkilösuhteita, erityisesti niissä ilmenevää kateutta, mustasukkaisuutta ja ystäväysten kilpailua samasta kohteesta. Halu on aina mimeettisesti välittynyttä eli me jäljittelemme omassa halussamme toisen halua ja haluamme aina jotakin enemmän ja muuta kuin luulemme haluavamme. Kilpasuhteessa toinen osapuoli toimii välittäjänä, toinen välitettynä ja molemmilla on sama halun kohde. (Girard 1991, 9.) Oksasen *Pubdistuksessa* Ingel toimii mallina tai välittäjänä, Aliide on välitetty subjekti ja Hans heidän yhteinen objektinsa. Tämä jäljitteleminen tulee hyvin esille Ingelin karkotuksen jälkeen Aliiden kuvitellessa yhteiselämää Hansin kanssa:

Aliide voisi istua tuossa keittiön pöydän ääressä, Hans istuisi vastapäätä, ja he olisivat miltei kuin mies ja vaimo. Liide laittaisi Hansille ruokaa ja lämmittäisi kylpyvettä ja ojentaisi pyyheliinan, kun Hans ajaisi partaansa. Liide tekisi kaikki ne asiat, jotka Ingel oli tehnyt ennen, kaikki vaimon askareet tässä talossa. Liide oli miltei kuin vaimo. (*Puhdistus* 192)

Girardin (1991, 43) mukaan intohimon kohde on itse asiassa vain keino saavuttaa välittäjähahmo, ja halu suuntautuu tämän olemiseen. Perustarpeiden tultua tyydytetyksi ihminen haluaa intensiivisesti tietämättä kuitenkin tarkkaan, mitä hän haluaa. Kyse on siitä, että hänen halunsa etsii olemista, joka häneltä itseltään tuntuu puuttuvan ja joka toisella näyttää olevan. (Girard 2004, 196.) Näin ajateltuna siis Aliiden halu kohdistuuakin viime kädessä Ingeliin, tämän korkeampaan olemiseen. Aliide ei halua vain Ingelin paikalle, vaan hän myös haluaisi olla isosiskonsa, ja siksi tämä on tuhattava, lähetettävä pois ja kiellettava. Koska halun kohteena on viime kädessä Ingel, Aliide kykenee myös tarpeen tullen tappamaan Hansin.

Aliide joutuu kuitenkin maksamaan suuren hinnan petoksestaan. Hän pelkää jatkuvasti, että Ingel ja Linda palaisivat tai että joku leireiltä palannut tunnistaisi hänet ja tietäisi hänen petoksestaan. Hänellä ei ole onnea rakkaudessa, sillä hän ei rakasta Martinia, eikä hän myöskään saa Hansia omakseen. Lopulta Aliide surmaa vuosia komerossa piileskelleen miehen antamalla tälle unettavaa rohtojuomaa, liisteröimällä komeron oven ja tukkimalla ilmareiät. Kaikkein kalleimman hinnan Aliide maksaa siinä, että hänelle ei synny yhteyttä omaan tyttäreen Talviin, josta tulee pitkälti Martinin tyttö ja joka oppii isänsä tarinat. Aliide ei voi kertoa tyttärelleen oman perheensä tarinoita, joita oli kuullut lapsesta: ”Hän ei voisi kertoa mitään siitä, mihin oli itse kasvanut, mihin hänen äitinsä, hänen äidinäitinsä ja äidinäidin äiti” (*Puhdistus* 243–244). Aliiden teko siis katkaisee matrilineaarisen ketjun ja riistää myös hänen omalta tyttäreltään äidinpuoleiset tarinat samoin kuin muun suvun naisten perimätiedon: ”Talvi ei erottanut kastehelmeä ratamosta eikä karpässientä karvalaukusta, vaikka Aliidesta sellaisen ei pitäisi olla mahdollista, ei hänen ja Ingelin perimällä” (*Puhdistus* 244). Jälleen kerran Ingel vie hänestä voiton, sillä hän on siirtänyt omia tarinoitaan tyt-

tärentyttäreelleen Zaralle, joka yrittää kuulemansa pohjalta löytää Aliiden talosta jälkiä isoäidistä ja löytääkin sellaisia rukista ja hapanleivän juurista.

On merkittävää, että Aliiden ei kuvata suoraan tuntevan syällisyyttä. On kuin yhtäältä sokea rakkaus Hansiin ja toisaalta väkivaltaisen kohtelun synnyttämä pelko ja häpeä olisivat niin voimakkaita tunteita, että ne peittäisivät syällisydentunteet. Tutkijat ovatkin pohtineet siitä, kuuluvatko syällisyys ja häpeä yhteen vai ovatko ne toisistaan erillisiä. Silvan Tomkinsin (1995, 133) mukaan häpeää ja syällisyyttä ei voi erottaa toisistaan affektien tasolla; ne ovat yhtä ja samaa affektia, vaikka tietoisuus niistä kokemuksen tasolla onkin eri. Elspeth Probyn puolestaan toteaa, että vaikka syällisyys ja häpeä liittyvät siihen, mitä toiset ajattelevat meistä, häpeä menee syällisyyttä pidemmälle, sillä se kytkeytyy siihen, mitä ajattelemme itsestämme. Syällisyys laukeaa reaktionä tiettyihin tekoihin ja sen voi häivyttää korjaavalla teolla, mutta häpeä vaatii globaalia minuuden uudelleenarviointia. (Probyn 2005, 45.) Ullaliina Lehtinen (1998, 125–126) puolestaan erottaa tunteet toisistaan siten, että hänen mukaansa häpeään liittyy yleinen arviointi tai luonteeseen kohdistuva itsesyytös: yksilön koko persoona, koko elämä, yleiset kyvyt ja luonteenpiirteet tuomitaan, niitä kritisoidaan ja ne kyseenalaistetaan. Syällisyys keskittyy häpeää selkeämmin tiettyihin tekoihin, ajatuksiin ja tarkoituksiin, ja se on erityinen arviointi tai käytökseen liittyvä itsesyytös. Syällisyys liittyy normeihin, häpeä arvoihin.

On mahdollista sanoa, että häpeä ja syällisyys kietoutuvat Aliiden hahmossa yhteen niin, että niitä ei voi erottaa. Jos ajatellaan, että syällisyyteen liittyy epistemologinen aspekti eli subjekti tietää tehneensä väärin ja sen vuoksi joutuu häpeän tilaan (vrt. Munt 2008, 4), niin selvästikin Aliide kuvataan henkilöksi, joka tietää tehneensä väärin. Tämän osoittaa jo pelko siitä, että Ingel on saattanut kertoa jollekulle hänen teostaan eli joku muu tietäisi hänen väärän tekonsa. Toisaalta syällisyys liittyy moraalien alueelle, ja *Puhdistuksessa* selvästikin halutaan jättää moraaliset kannanotot lukijan päätettäväksi; kuvaus itsessään on näennäisen neutraalia eikä kertoja kommentoi tapahtumia. Siksi myöskään Aliiden katumusta ei kuvata suoraan. Syvällä sisimmässään Aliide tietää tehneensä vääryyttä sisarelleen kadehtiessa tämän onnea ja tuhoties-

saan sen petoksellaan, mutta teon häpeällisyys ehkäisee häntä myöntämästä sitä.

Zara ja alistetun häpeä

Vaikka Zaran ilmaantuminen Aliiden pihamaalle saakin isotädin muistamaan oman pelkonsa ja häpeänsä ja avaa siten hänen Viron historiaan kytkeytyvän tarinansa, Zara hahmona kuvaa sitä laajempaa tilannetta, joka vallitsi Itä-Euroopan entisissä sosialistisissa maissa 1990-luvun alussa. Kommunismin romahdus vuonna 1989 linkosi entiset sosialistimaat globaalin markkinatalouden piiriin. Tämä ei merkinnyt vain monikansallisten yhtiöiden ja pankkien tuloa, vaan erilaiset toimijat etsivät mahdollisuuksia seksiturismille ja seksikaupalle. Berliinin muurien romahdettua lyhentyneet välimatkat saivat aikaan sen, että idästä oli helpompaa ja halvempaa tuoda naisia Länsi-Eurooppaan kuin Afrikasta, Aasiasta ja Etelä-Amerikasta. Monet naiset alkoivat hyödyntää parempien tulojen toivossa erilaisia laillisen seksikaupan tarjoamia mahdollisuuksia, kun taas toiset saivat huomata joutuneensa oletettujen työmahdollisuuksien houkuttelemina seksiorjuuteen. (Kligman & Limoncelli 2005, 122.) Zaran hahmo toimii jälkimmäisenä mainittujen naisten edustajana.

Zaralle voidaan löytää rinnakkaishahmoja 2000-luvun vaihteen ja alkupuolen elokuvista, jotka kuvaavat itäeurooppalaisten, erityisesti venäläisten naisten seksiorjuutta ja hyväksikäyttöä muualla Euroopassa. Läheiseksi rinnastuskohteeksi nousee ruotsalaisen Lukas Moodyssonin *Lilja 4-ever* (2000), jonka päähenkilön ja Zaran tarinassa on paljonkin yhteistä, joskin myös eroja. Sekä Zara että Lilja ovat kotoisin entisen Neuvostoliiton alueella sijaitsevasta maakuntakaupungista, joka ei tarjoa paljonkaan tulevaisuudenmahdollisuuksia nuorille. Iältään Zara on hieman vanhempi kuin 16-vuotias Lilja. Zaran ikää ei mainita, mutta puhe mahdollisesta opiskelusta viittaa vastikään koulunsa päättäneeseen nuoreen. Yhteistä tytöille on, että he unelmoivat paremmasta elämästä ulkomailla: Lilja elää mielessään amerikkalaista unelmaa, Zaran kohdalla lähtöhalut herättää lapsuudentoveri Oksanka, joka saapuu kotiseudulleen mustan auton takapenkillä kiiltävät sukkahousut jalassaan.

Pian ollaankin Berliinissä, missä Zara joutuu toimimaan prostituoituna parittajanaan Paša ja tämän apulainen Lavrenti, entinen KGB:n mies. Liljan tavoin Zarakin lukitaan sisälle huoneeseen ja hänelle tehdään väkivaltaa:

Kohta ovi avautuisi ja sulkeutuisi, lukko loksahdaisi kiinni, Pašan ja Lavrentin jutustelu jatkuisi, tatuointistudiot ja länsimaiset misut ja värilliset tatuoinnit. Kohta vyönsolki avattaisiin, housujen vetoketju ratisisi, värivalo, Paša mesoaisi oven takana, Lavrenti naureskelisi ja Paša loukkaantuisi ja Zaran huoneessa asiakas ähkisi ja Zaran pakarat levitettäisiin ja hänen käskettäisiin pitää niitä levällään enemmän ja enemmän ja hänen käskettäisiin työntää sormensa sisäänsä. (*Puhdistus* 76)

Molempien hahmojen kohdalla tulee esille ihmiskauppaan liittyvä houkuttelu ja huijaus, pakottaminen ja voimankäyttö, heikomman aseman hyväksikäyttäminen ja siitä hyötyminen taloudellisesti. Hyväksikäyttö sisältää paitsi prostituutiosta hyötymisen myös orjuutta muistuttavat olosuhteet. Naisten ja tyttöjen katsotaan muodostavan uhrien enemmistön, olipa kyse kaupallisesta seksuaalisesta hyväksikäytöstä tai taloudelliseen hyväksikäyttöön liittyvästä pakkotyöstä. (Roth 2010, 1, 60–61.) Liljan ja Zaran erona on se, että Lilja raiskataan jo kotimaassaan ja hän prostituoi itseään ennen kuin joutuu houkutelluksi Ruotsiin seksiorjaksi. Zaran koettelemusten kuvataan alkavan vasta Berliinissä ja myöhemmin Tallinnassa. Moodyssonin elokuvaa tarkastellut Andrew Nestingen (2008, 105) kutsuu sitä vaatimusmelodraamaksi (*melodrama of demand*), skandinaaviselle ja suomalaiselle 1990- ja 2000-luvun elokuvalle tyypilliseksi lajiksi, joka uudistaa melodraaman konventioita nostaakseen esiin kysymyksen yhteiskunnallisesta muutoksesta. Eräällä tavalla Zaran tarinaa voisi pitää vastaavanlaisena proosamuotoisena melodraamana, joka esittää naiskauppaan ja naiseen kohdistuvaan väkivaltaan liittyviä yhteiskunnallisia kysymyksiä.⁶

Mafian käsiin joutuneen Zaran kuvaus osoittaa, miten häpeä ruumiillistaa käsityksemme siitä, mitä olemme ja mitkä ovat suhteemme toisiin. Zara on selvästi sisäistänyt oman häpeänsä ja alistetun asemansa:

Jossain takaraivossa pilkkasi nauru ja sillä oli Pašan ääni, ja se muistutti Zaraa siitä, ettei näin tyhmä tyttö selviä mistään itse. Näin tyhmää tyttöä sietääkin lyödä änkytyksestään, sotkuisuudestaan, haisemisestaan, näin tyhmä tyttö ansaitseekin hukkoa lavuaariin, koska oli toivottoman tyhmä ja toivottoman ruma. – Paša oli oikeassa, hän tarvitsi selkäsauunan. Ehkä Paša oli siinäkin oikeassa, että hän ei yksinkertaisesti ollut sellainen ihminen, joka osasi käyttäytyä kunnolla muuten kuin piiskan pelossa. Ehkä hänessä todellakin oli jotain pahaa ja epäkelpoa, jotain synnynnäisesti vialla. (*Puhdistus* 26, 69)

Kuvaus tuo selkeästi esille sen, miten nainen väkivallan uhrina tuntee itse olevansa syyllinen omaan tilaansa uskoen, että hän on itse jotenkin aiheuttanut sen tai että hänen olisi ainakin pitänyt suojautua siltä. Tuloksena on masennus, huono itsetunto ja itsesyytökset. (Levy 2008, 83.)

Zaran alistuneisuus näkyy hänen koko habituksessaan, hänen tavaansa istua jalkaterät sisäänpäin käännettyinä käsien halatessa kylkiä ja alaspäin valuvia olkapäitä. Aliiden mukaan hänen katsantonsa on kuin koiran, joka joutuu koko ajan pelkäämään hännälleen tallovia lapsia, ja ilme on koko ajan menossa piiloon. Zaran häpeä on Ullaliina Lehtisen alistetun häpeäksi kutsumaa. Lehtisen mukaan häpeä on yhteiskunnallisesti kerrostunut, ja rutiininomainen häpäisy saattaa palvella hierarkisten suhteiden vahvistamista. Alistetun häpeä köyhdyttää kokijaansa psykologisesti ja saa hänet sisäistämään kaikenkattavan alemmuudentunteen. Tämän vastakohtana on aristokraatin häpeä, joka on luonteeltaan yhtäkkinen ja se voi olla kokijalleen jopa hyödyllinen ja korjaava: häpäisty voi oppia kokemastaan. (Lehtinen 1998, 42–50.) Oksasen romaanissa molempien päähenkilöiden häpeäkokemuksen kuvauksissa on kyse ennemminkin alistetun häpeästä, joskin Aliiden häpeä kuvataan komplisoidummaksi kuin Zaran sisarkateuden ja siihen liittyvän pettämisen tematiikan vuoksi. Yhteistä on, että molemmat henkilöahmot kokevat väkivaltaa, joka on etenkin Zaran tapauksessa niin fyysistä kuin henkistäkin ja joka synnyttää sekä ruumiissa affektina aistittua että tietoisuuteen tunteena rekisteröitynyttä häpeää.

Lopuksi

Sofi Oksasen romaanin nimi *Puhdistus* viittaa moneen suuntaan. Yhtäältä kyse on Viron menneisyydestä, siihen liittyvistä poliittisista puhdistuksista ja kuljetuksista Siperiaan, toisaalta Aliiden mielen puhdistumisesta pelosta. Pelko on kohdistunut niin aiemman koetun väkivallan ja häpeän uudistumiseen kuin myös sisareen kohdistuneen petoksen paljastumiseen. Paradoksisesti romaanin keskeiset naiset pelkäävät toisiaan: Aliide sitä, että Zara saa tietää hänen häpeällisen petoksensa, Zara puolestaan sitä, että Aliide saa tietää hänen todellisen taustansa. Aliide puhdistautuu menneisyyden häpeästä ampuessaan Zaran parittajan ja tämän apulaisen ja antaessaan näiden rahat Zaralle, kirjoittamalla Inge-lille kirjeen ja lopulta päättämällä polttaa itsensä ja talon. Näin hän vihdoin lepäisi haluamansa Hansin vierellä. Puhdistaisivatko liekit menneisyyden häpeän, sen romaani jättää lukijan pääteltäväksi.

Puhdistuksessa häpeä on kolmella tavalla tuottavaa. Ensimmäiseksi kyse on siitä, että teoksessa osoitetaan, miten häpeä tuottaa konkreettisesti tietynlaisia ruumiita ja identiteettejä: Aliiden säpsähtelevän, muista poispäin kääntyvän ja pelon varjossa elävän ja Zaran alistuneen, mustelmaisen ja itseään epätoivoisena halaavan. Toiseksi naisten eri aikoina kokeman häpeän kuvaus tuottaa romaanin aikatasoilta ja miljöistä toiseen siirtyilevän rakenteen. Kolmanneksi teos tuottaa lukijan häpeän: emmekö tiedä tai ole tienneet naisten ruumiiseen kohdistuvasta väkivallasta ja häpäisystä vai olemmeko yksinkertaisesti sulkeneet siltä silmämme?

Viitteet

¹ Erityisesti englanninkielisten käsitteiden *feeling* ja *emotion* kääntäminen suomeksi on hankalaa, sillä molemmat käännetään usein sanalla ”tunne”. Suvi Ronkaisen (1999, 132) mukaan niiden ero kääntyy parhaiten verbin ja substantiivin erona: tunnen (*I feel*) tunteen (*an emotion*).

² Olen tietoinen siitä, että tunteilla ja affekteilla ei ole vain omaa merkitystään eri tieteenaloilla vaan että ne myös feministisessä tutkimuksessa liittyvät erilaisiin teoreettisiin lähestymistapoihin, mutta käytän molempia käsitteitä tarpeen niin vaatiessa.

³ Romanin fiktiivisessä maailmassa Aliide ei välttämättä itse tiedä koodinimensä olevan Kärbes, sillä nimi käy ilmi romaanin viidenteen osaan sisältyvistä NKVD:n raporteista, joissa etäiseen viranomaistyyliin kerrotaan illegaalin Hans Pekkin et-sinnöistä ja kuulusteluista ja pyrkimyksestä hänen likvidointiinsa. Näin ollen itse-inho on todellakin tiedostamatonta.

⁴ Tämä vertikaalisen perhemetaforiikan keskeisyys on näkynyt myös siinä, että monet feministitutkijat kuvasivat omaa suhdettaan psykoanalyyysiin isän ja tyttären vä-liseksi suhteeksi, minkä toiset puolestaan saattoivat mieltää alistuvaisuudeksi suh-teessa isään (ks. Brown 1989, 30–31).

⁵ Pettäminen ja ilmianto tulevat esille jo *Stalinin lehmässä*, kun Annan isoisan on väärin perustein ilmiantanut hänen vanha ystävänsä Richard, joka tekee sittemmin itsemurhan. Yhteistä on myös se, että esikoisteoksessakin rakennetaan metsäveljel-le piilopaikka talon sisälle.

⁶ Melodraamalle on ominaista esittää uhrin kärsimyksiä joskus hyvinkin musta-valkoisin asetelmin. Vaikka Moodyssonin elokuva on sepitetty kuvaus todellisen henkilön, liettualaisen Danguole Rasalaiten, Ruotsiin salakuljetetun ja siellä prosti-tuutioon pakotetun nuoren tytön tarinasta (ks. Nestingen 2008, 3–4), niin todel-lisuudessa Euroopassa näyttää olleen vain muutamia sellaisia ihmiskauppatapauk-sia, joissa on ollut kyse seksiorjuudesta, josta on ollut miltei mahdoton paeta (Roth 2010, 65).

Lähteet

Ahmed, Sara. 2001. Communities that Feel: Intensity, Difference and Attachment. Teoksessa *Conference Proceedings for Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies*, toim. Anu Koivunen & Susanna Paasonen, 10–24. Turku: University of Turku, School of Art, Literature and Music, Media Studies, Series A, N:o 4. <http://www.utu.fi/hum/mediatutkimus/affective/proceedings.pdf>. [Sivuilla käyty 5.4.2010]

———. 2003. Pelon politiikka. Käänt. Laura Huttunen. Teoksessa *Erilaisuus*, toim. Mikko Lehtonen & Olli Löytty, 189–211. Tampere: Vastapaino.

———. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Braunbeck, Helga G. 1993. "Fly, little sister, fly": Sister Relationship and Identity in Three Contemporary German Stories. Teoksessa *The Significance of Sibling Relationships in Literature*, toim. Joanna Stephens Mink & Janet Doubler Ward, 158–169. Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press.

Brown, Terry. 1989. Feminism and Psychoanalysis, a Family Affair? Teoksessa *Discontented Discourses: Feminism / Textual Intervention / Psychoanalysis*, toim. Marleen S. Barr & Richard Feldstein, 29–40. Urbana & Chicago: Illinois University Press.

Girard, René. 1991. *A Theater of Envy: William Shakespeare*. New York & Oxford: Oxford University Press.

———. 2004. *Väkivalta ja pyhä*. Käänt. Olli Sinivaara. Helsinki: Tutkijaliitto. [Ilmestyi alun perin 1972]

Helsingin Sanomat. 27.1.2009. Sofi Oksasen Puhdistus viime vuoden myydyin kirja.

———. 8.5.2009. Sofi Oksasen Puhdistus myy yhä hyvin.

———. 6.8.2009. Reijo Mäki ohitti myyntilistalla Sofi Oksasen.

———. 21.1.2010. Sofi Oksasen Puhdistus-romaanista ooppera Tallinnaan.

Klein, Melanie. 1975. *Envy and Gratitude and Other Works 1946–1963: The Writings of Melanie Klein*, Volume III. New York: The Free Press.

Kligman, Gail & Limoncelli, Stephanie. 2005. Trafficking Women after Socialism: To, through, and from Eastern Europe. *The Author Spring*: 118–140.

Lehtinen, Ullaliina. 1998. *Underdog Shame: Philosophical Essays on Women's Internalization of Inferiority*. Doctoral dissertation, Department of Philosophy. Philosophical Communications. Göteborg: University of Göteborg.

Levy, Barrie. 2008. *Women and Violence*. Berkeley: Seal Press.

Munt, Sally. 2008. *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*. Abington, Oxon: Ashgate Publishing.

Nesting, Andrew. 2008. *Crime and Fantasy in Scandinavia: Fiction, Film and Social Change*. Seattle & London: University of Washington Press.

Oksanen, Sofi. 2003. *Stalinin lehmät*. Helsinki: Bazar.

———. 2005. *Baby Jane*. Helsinki: WSOY.

———. 2008. *Puhdistus*. Helsinki: WSOY.

Payton, Caroline. 2007. Envy: The Canker in the Bud. *Psychodynamic Practice* 13 (2): 167–179.

Probyn, Elspeth. 2005. *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Ronkainen, Suvi. 1999. Subjektius, häpeä ja syyllisyys parisuhdeväkivallan elementteinä. Teoksessa *Tunteiden sosiologiaa 1. Elämyksiä ja läheisyyttä*, toim. Sari Näre, 131–154. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Roth, Venla. 2010. *Defining Human Trafficking, Identifying Its Victims: A Study on the Impact and Future Challenges of the International, European and Finnish Legal Responses to Prostitution Related Trafficking in Human Beings*. Turku: Turun yliopisto.

Tomkins, Silvan. 1995. Shame: Humiliation and Contempt–Disgust. Teoksessa *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, toim. Eve Kosofsky Sedgwick & Adam Frank, 133–178. Durham & London: Duke University Press.

WSOY:n verkkosivut. <http://www.wsoy.fi/sofioksanen/puhdistus>. [Sivuilla käyty 5.4.2010]

Häpeän erot lukemisessa

Edwidge Danticat'n *Breath, Eyes, Memory* ja Opal Palmer Adisan *It Begins With Tears*

Karibialaisessa naiskirjallisuudessa seksuaalisuuden ja häpeän yhteisliitos on erityisen vahva. Viimeisten vuosikymmenien aikana karibialaiset naiskirjailijat ovat yhä enenevässä määrin käsitelleet seksuaalisuutta rajoitusten ja häpeän kannalta (Narain 2002, 334). Karibialaisen naiskirjallisuuden tutkimus on myös nostanut seksuaalisuuden tarkastelunsa keskiöön (ks. esim. Narain 1998, 2002; O'Callaghan 1998; Gourdine 2002; Valovirta 2006, 2008; Ilmonen 2008). Evelyn O'Callaghan kirjoittaa seksuaalisuuden ja häpeän liitosta karibialaisessa kirjallisuudessa seuraavasti:

Naisten seksuaalisuus länsi-intialaisten naiskirjailijoiden teksteissä on joko kietoutunut salaisuuksiin tai *häpeään* tai välinpitämätöntä ja tunteetonta alistumista miesten painostukseen. Useimmissa tapauksissa seksuaalisuudella on negatiivisia seuraamuksia naisen taloudelliselle, sosiaaliselle tai psykologiselle hyvinvoinnille. (O'Callaghan 1998, 297.)

Häpeä kiertää siis voimallisimmin nais- ja tyttöhahmojen seksuaalisissa ruumiissa. Naisten seksuaalisuuden vahva kytkös häpeään näkyy kahdessa afro-karibialais-amerikkalaisessa esikoisromaanissa, Edwidge Danticat'n teoksessa *Breath, Eyes, Memory*¹ (1994, lyh. *Breath*) ja Opal Palmer Adisan teoksessa *It Begins With Tears* (1997, lyh. *Tears*). Olen valikoinut nämä kaksi tekstiä, koska niissä kuvataan seksuaalisuuden ja häpeän yhteisliitosta, joka johtuu naisten seksuaalisesta väkivallasta naisia kohtaan. Nimeän tämän tunteen seksuaaliseksi häpeäksi hieman

vastaavaan tapaan kuin Kathleen Woodward (2000, 224) nimeää Toni Morrisonin romaanin *Sinisimmät silmät* häpeän rodulliseksi häpeäksi.

Haitilais-amerikkalaisen Edwige Danticat'n esikoisromaanin on siirtolaistarina, jonka pääteemana on yksilöllisen ja kollektiivisen menneisyyden traumaista selviytyminen. Kolmen sukupolven haitilaisnaiset joutuvat kukin selvittämään välinsä toisiinsa sekä samalla heitä varjostavaan neitsyyden ”testaamisen” (*testing*, romaanissa aina kursiivilla) traumatisoivaan perintöön. Testaamisessa teini-ikäisen tytön äiti testaa tyttärensä neitsyyden laittamalla pikkusormensa tämän vaginaan varmistaakseen immenkalvon koskemattomuuden. Minäkertoja-päähenkilö Sophie viettää lapsuutensa äitinsä sisaren, Tante Atien, luona Haitissa, mutta hänet lähetetään 12-vuotiaana asumaan äitinsä luo New Yorkiin. Sophie integroituu yhdysvaltalaiseen elämään oppimalla englantia ja menestymällä koulussa, mutta hänen äitiään Martinea vaivaavat monivuotiset painajaiset. Ne muistuttavat häntä seksuaalisesta väkivallasta nuorena tyttönä Haitissa, jossa *macoute*, ra’an maaseutumilliisin sotilas, raiskasi hänet sokeripellon laidassa. Sophien teinivuosina Martine ryhtyy vainoharhaisen tiukaksi Sophien koskemattomuuden suhteen ja jatkaa testaamisen perinnettä 18-vuotiaalla tyttärellään. Tämän seurauksena Sophie päättää viedä oman neitsyytensä maustemorttelin survimella lopettaakseen traumatisoivan ja nöyryyttävän testaamisen. Sophien rikottua immenkalvonsa seuraava testi epäonnistuu, jolloin Martine heittää tyttärensä ulos kodistaan, ja Sophie joutuu aloittamaan itsenäisen elämän.

Naisten naisiin kohdistuvaa väkivaltaa tapahtuu myös Adisan romaanissa *It Begins With Tears*, joka sijoittuu fiktiiviseen maaseutukylään Jamaikassa. Maagiseen realismiin puettun tarinan keskiössä ovat kyläläisten rinnan kuljetetut elämäntarinat ja minuuksien löytäminen. Eräässä romaanin juonessa, joka lopulta tuo kylän naiset yhteen, nelikymppinen prostituoitu Monica palaa kotikyläänsä aloittaakseen uuden, mukavan elämän rakastajansa rakennuttamassa talossa. Epäonnekseen Monica aloittaa rakkaussuhteen naimisissa olevan miehen, Desmondin, kanssa, jonka vaimo Grace yhdessä ystävättäriensä Peggyn ja Marvan kanssa päättää rangaista Monicaa miehensä viemisestä. Naiset tunkeutuvat Monican kotiin, sitovat hänet ja tunkevat väkeviä chilippureita hänen suuhunsa, sieraimiinsa ja vaginaansa. Romaanissa nimellä ”pippurointi”

(*peppering*) kulkeva rankaisu pohjautuu länsiafrikkalaiseen huoruudesta rankaisemisen julkisen häpäisyn perinteeseen.

Häpeän affekti yhdistää Sophien ja Monican kokemukset mutta eri tavoin: kun Sophie kokee häpeää ruumistaan ja seksuaalisuudestaan testaamisen vuoksi (*Breath* 123), Monica joutuu pippuroinnin kohteeksi, koska ei tunne häpeää aviorikoksesta (*Tears* 28, 62). Testaaminen ja pippurointi ovat väkivallan muotoja, joilla naiset hallitsevat toisiaan. Samalla seksuaalinen väkivalta luo eroja naisten välille häpeän affektiivisen voiman avulla. Pohdin artikkelissani, kuinka lukea häpeän kautta ja kuinka häpeä liikuttaa lukijaa. Käsittelen häpeää siis kaksijakoisesti: yltäältä se on Adisan ja Danticat'n romaaniin teema ja niissä esiintyvä nimetty affekti, toisaalta se on lukijaa liikuttava affektiivinen voima. Näitä häpeän ulottuvuuksia on vaikea erotella, joten kuljetan niitä luennassani rinnakkain. Kaikki lukijat eivät tunnista häpeää samoilla tavoin, eikä se tartu (vrt. Ahmed 2004, 91) kaikkiin lukijoihin samoilla tavoin. Häpeässä on siis eroja, ja se myös tuottaa eroja. Seksuaalisuutta on usein pidetty häpeän kenttänä, mutta sekään ei luonnollisesti ole samanlainen kokemus kaikille (Probyn 2005, x). Woodwardin mukaan onkin olennaisen tärkeää ymmärtää häpeän monet muodot (2000, 235). Häpeän erontekojen prosessin seurauksena (ja tavoitteenani) on affektiivisessa teksti-lukija-suhteessa tapahtuva minuuden käsitteen uudelleenmuuttelu ja -ymmärtäminen.

Häpeän feministinen lukeminen

Häpeän tunne on varmastikin teoretisoiduin kaikista klassisiksi luokitelluista ja nimetyistä tunteista viime aikojen feministisissä affektiivisuuden teoretisoinneissa (Locke 2007, 147; Woodward 2000, 211). Luotan tässä häpeän dynamiikan luennassani niin kutsutun affektiivisen käänteen feministitutkijoihin, joille tunteiden kytkös politiikkaan on keskeinen (Ahmed 2001, 10). Feministisen ajattelun affektiivinen käänne viittaa viimeisen kymmenen vuoden aikana syntyneeseen teoriakeskusteluun siitä, miten affektit, tunteet ja erilaiset ruumiilliset kokemukset toimivat (Koivunen 2001, 7). Tunteiden suhdetta feministiseen filosofiaan ovat kehittäneet erityisesti Sara Ahmed (2000, 2001 ja

2004), Elspeth Probyn (2005) ja Eve Kosofsky Sedgwick (2003). Feministisessä kirjallisuudentutkimuksessa tunteiden merkitystä lukutapahtumassa on puolestaan pohtinut erityisesti Lynne Pearce (1997), jolle lukeminen edustaa interaktiivista, dialogista neuvottelua. Olen aiemmin kuvannut tätä dynamiikkaa tarttumisenä, jossa lukija on tekstin otteesta: ”Kysymys ei siis ole vain siitä, miten luennassa lukija tarttuu tekstiin, vaan myös siitä, miten tekstit tarttuvat meihin” (Valovirta 2006, 6). Tässä interaktiivisessa yhtälössä on kuitenkin kolmas ulottuvuutensa eli se, mitä lukijalle tapahtuu ja mitä hän voi tehdä joutuessaan tai päästesään tekstin tarttumaksi. Kysymys ei siis enää ole lukijan otteesta tekstiin tai tekstin otteesta lukijaan, vaan näiden vuoropuhelusta syntyvien affektien otteesta lukijaan ja lukijan otteesta affekteihinsa.

Affektiivisen feministisen ajattelun piirissä häpeän merkityksen voi ymmärtää Eve Kosofsky Sedgwickin (2003, 37) toteamuksesta, jonka mukaan häpeä ”on paikka, jossa identiteetin *kysymys* nousee kaikkein perustavalaatuimmalla ja suhteellisimmalla”. Häpeä siis kyseenalaistaa identiteetit. Sara Ahmed (2004, 8) ottaa myös kantaa tunteiden suhteellisuuteen, joka viittaa häpeän ja identiteetin dynaamiseen suhteeseen, jossa kumpikin muokkaa toinen toistaan. Tämä dynamiikka on samalla lukijan polku merkitykseen kaunokirjallisen seksuaalisen häpeän lukemisessa. Lynne Pearcen (1997) bahtinilaisen dialogisen lukemisen mallissa toimii suhteiden sekamelska, sillä lukija ja teksti ovat affektiivisessa, vuorovaikutteisessa suhteessa toistensa kanssa. Lukijaa ja tekstiä ei kyseisessä mallissa edes ole olemassa ilman toinen toistaan, sillä dialogisen periaatteen mukaan kieli itse edellyttää kahden sisäänrakennetun äänen samanaikaisuuden kussakin lausumassa. Kuten Michelle Billies (2007, 115) toteaa, häpeä toimii kielen keinoin. Yrittäessään ymmärtää häpeän kieltä lukijan tulee siis kuunnella sen vaiennettua ääntä ja pyrkiä dialogiin jonkin sellaisen kanssa, jota ei aina pystytä lausumaan ääneen.

Häpeän toimintaa voi toki jäsentää monin eri tavoin, mutta tässä yhteydessä keskityn kahteen tapaan, joilla sitä voidaan selittää. Yhtäältä näen häpeän seksuaalisen väkivallan motivoijana teoksissa. Se kannustaa toimintaan, jonka vaikutukset ovat häpeään sidottuja. Tällöin häpeän pelko on häpeän syy ja seuraus. Toiseksi häpeä voidaan nähdä lukuvälineenä, jolloin lukijat voivat lukemisensa motivoimina nähdä häpeän

todisteena valtasuhteiden toiminnasta (Billies 2007, 116) ja täten jäsentää tarkemmin lukemiaan vallankäytön (tässä: seksuaalisen väkivallan) muotoja. Koska häpeä toimii yhdessä muiden tunteiden kanssa (Ahmed 2004, 103), luen häpeää myös näissä teoksissa siihen liittyvien rinnakkaisaffektien avulla. Niitä ovat muiden muassa kipu, vastuu, kunnia, kunnioitus ja kiltteys. Nämä rinnakkaisaffektit tekevät häpeän entistä häilyvämmäksi ja ristiriitaisemmaksi (vrt. *ibid.*, 105, 112).

Häpeän ristiriitaisuutta korostaa Elspeth Probynin kommentti, jonka mukaan häpeä voidaan nähdä positiivisena ja tuottoisana voimana. Se saa meidät pohtimaan ihmisyyksiemme rakentuneisuutta menemällä ”sen ytimeen, keitä kuvittelemme olevamme”. Häpeä vaatii ihmisiltä itsearviota ja muutosta. Häpeä siis kertoo meille, että me välitämme, mikä auttaa meitä ajattelemaan erojamme ja yhteyksiämme toisiin ihmisiin. (Probyn 2005, xviii, x, xiii, xiv.) Probynin tavoin yritän lukea häpeää tuotteliaalla tavalla, jolloin sen kasaantuvat vaikutukset voivat, tragediaistaan huolimatta, toimia muutoksen ja uudistumisen voimina. En väitä, että häpeä on aina tällä tavoin tuotteliasta, päinvastoin, sillä voi olla hyvinkin tuhoisia vaikutuksia, kuten Woodward (2000) luennallaan *Sinisimmistä silmistä* osoittaa. Silti häpeää voi lukea tuotteliaalla ja anteliaalla tavalla (vrt. Ahmed 2000, 149). Tällainen häpeän epistemologinen luenta kyseenalaistaa valkoisen lukijan etuoikeutetun aseman.

Testaamisen tuottama seksuaalinen häpeä

Haitin kolonialismista ja diktaattoreista² juontuvaa väkivaltaista historiaa on kutsuttu valtion terrorismiksi, ja naisiin kohdistuva seksuaalinen väkivalta kietoutuu erityisen tiukasti tähän rakenteelliseen vallankäyttöön (Chancy 2004, 304, 318). Diktaattori Duvalierin sotilaat, Tonton *macoutet*, käyttivät raiskausta voimakeinona alistaakseen maaseutujen kylät valtansa alle (Francis 2004, 78). Tämä traumaattinen historia on ”elävää nykypäivää” (Scott 2004, 461) kaikissa Danticat’n teoksissa eikä vähiten *Breath, Eyes, Memoryssa*. Romanin läpitunkeva seksuaalisen väkivallan uhka saa seuraa muista ruumiillisuuteen liittyvistä epäkohdista (Scott 2004, 466): sekä Sophien äidillä, tädillä että isoäidillä on kasvain (Martinella vakava rintasyöpä), ja Sophie itse kärsii bulimiasta

avioliittonsa alkutaipaleella. Nämä kärsivät naisruumiit osoittavat, miten tavan takaa naisten ruumiit joutuvat hyökkäyksen, silpomisen, hyväksikäytön, taudin tai kuoleman uhreiksi (Scott 2006, 38). Paljastaessaan Haitin raiskausten ja seksuaalisen väkivallan historian Danticat ei ainoastaan kuvaa Duvalierin jälkeisen ajan patriarkaalista ja seksististä valtarakennetta, vaan hän osoittaa myös, miten tämä valtarakenne uusiutui ja sai tukea naisilta perheissä. Seksuaalisuuden polarisaatio joko hyväksyttävänä avioseksinä tai häpeällisen tuomittavana avioliiton ulkopuolisena johti testaamisen kaltaiseen seksuaalikuriin, jota siivittivät kunnioituksen, vastuun ja kunnian ideaalit. (Francis 2004, 79, 82.) Näiden ideaalien taustalla toimii häpeä tukemassa ja oikeuttamassa testaamisen perinnettä.

Breath, Eyes, Memoryn päähenkilö Sophie kutsuu testaamisen perintöä ”neitsyyskultiksi” (*Breath* 154), jossa äidin pakkomielle tyttären koskemattomuudesta ilmenee naisruumiiseen kohdistuvan seksuaalisen väkivallan taustaa vasten. Sophie kertoo ymmärryksestään neitsyyspakkomielleestä seuraavasti:

I have heard it compared to a virginity cult, our mothers’ obsession with keeping us pure and chaste. My mother always listened to the echo of my urine in the toilet, for if it was too loud it meant that I had been deflowered. I learned very early in life that virgins always took small steps when they walked. They never did acrobatic splits, never rode horses or bicycles. They always covered themselves well and, even if their lives depended on it, never parted with their panties. (*Breath* 154)

Koskemattomuuden ihanteen vakavuus tulee ilmi sivulauseessa, ”even if their lives depended on it”, mikä paljastaa, että koskemattomuus romaanissa tosiaankin muodostuu elämän ja kuoleman asiaksi. Testaaminen tulee nähdä osana historiallista vallan jatkumoa, jossa luokkayhteiskunnan naisten arvo määriteltiin naima-arvon kautta. Naima-arvo taas määrittyi naisen kunnian ja kunniallisuuden kautta (Francis 2004, 82) ja luokka avioliiton kautta (Scott 2004, 469). Näiden kahden dynaaminen suhde johti äitien ylläpitämään seksuaaliseen kuriin, jonka tarkoitus oli varmistaa tyttärille ”parempi” elämä avioliiton satamassa. Testaamisessa neitseellinen naisruumis muuntuu arvokkaaksi tavaraksi, jonka

koskemattomuus varmistaa paitsi tytön oman, myös koko perheen kunnian.

Yhdysvalloissa Sophien äiti tiedustelee kaksitoistavuotiaalta tyttäreltään, onko hän ollut kiltti ("good"; *Breath* 60). Äidin ei tarvitse selittää asiaa tarkemmin, sillä Sophie kertoo lukijalle äidin kysymyksen tarkoittavan "if I had ever been touched, if I had ever held hands, or kissed a boy" (ibid.). Äidin harjoittama tyttären ruumiin kontrollointi toimii kiertoilmauksin, jolloin seksuaalisuudesta ei tarvitse puhua avoimesti. Samalla Martine taustoittaa testaamisen syyn: äitien vastuulla on huolehtia tyttären koskemattomuudesta ennen avioliittoa. Korostaessaan vastuutaan Martine samalla oikeuttaa tulevan testaamisen. Hän kertoo tyttärelleen, kuinka tämä sai alkunsa raiskauksesta. Tiedon avulla Sophie ymmärtää, että hän toimii äidilleen jatkuvana muistutuksena traumaattisesta tapahtumasta (Scott 2004, 462). Lapsi-Sophie ei vielä ymmärrä äidin ankaruuden määrää, mutta äidin varoitukset käyvät toteen Sophien ollessa 18-vuotias. Eräänä iltana Sophie palaa kotiin myöhässä vierailtuaan naapurissa asuvan jazz-muusikon, Josephin, luona. Kotona Martine johdattaa 18-vuotiaan tyttärensä makuuhuoneeseen ja testaa tämän (*Breath* 84). Seuraavina viikkoina Sophie joutuu testattavaksi viikoittain, jotta äiti voi todeta tämän olevan vielä kokonainen, "still whole" (*Breath* 86). Eheys ja neitsyys korreloivat ilmaisussa toistensa kanssa, sillä ilman neitsyyttään Sophie olisi pilaantunut eikä kelpaisi avioliiton edellyttämään tavaravaihtoon. Eheys-alluusio on erityisen nurinkurinen siinä mielessä, että testaamisen jatkuessa Sophie tuntee mielenterveytensä murenevan.

Eräänä iltana äidin ollessa poissa Sophie menee keittiöön ja etsii kaapista morttelin ja survimen (*Breath* 87). Pelastaakseen itsensä alistumiselta traumatisoituvaan testaamiseen Sophie tunkee survimen sisäänsä ja rikkoo immenkalvonsa. Sophie kokee kovaa kipua mutta kuvaa silti tuskastuttavan yksityiskohtaisesti, miten hänen lihansa repeytyy ja veri valuu (*Breath* 88). Itseen kohdistuva väkivalta voidaan lukea rajanvedoksi, jolla Sophie itse määrittää ruumiiseensa kohdistuvat teot. Samalla hän tietää immenkalvon rikkoutumisen johtavan kunnian menetykseen äidin silmissä. Sophien teko voidaan siis lukea vastarintana, vaikka se tarjoaakin hänelle heikon voiton (Francis 2004, 84). Sophie joutuu vammansa seurauksena sairaalaan tikattavaksi ja nai Josephin kak-

si päivää myöhemmin. Vasta viikkojen jälkeen aloitettu seksielämä on Sophielle tuskallista ja traumaattista, mikä hankaloittaa Sophien tunteita Josephia kohtaan. Synnytettyään tälle vauvan, Brigitten, Sophie päättää palata Haitiin tavatakseen tätinsä ja isoäitinsä ja kohdatakseen traumojensa ja häpeänsä alkuperän.

Tarkempi silmäys romaaniin kohtiin, joissa häpeä eksplikoituu, paljastaa seksuaalisen väkivallan seuraukset. Palattuaan Haitiin noin vuoden kuluttua viimeisestä testaamisestaan, nyt 20-viikkoisen Brigittenvauvan äitinä, Sophie ajautuu testaamista koskevaan keskusteluun isoäiti Ifén kanssa. Keskustelussa Sophie yhdistää testaamisen nöyryyttämiseen, kun isoäiti tiedustelee Sophielta testaamisesta:

“Your mother? Did she ever *test* you?”

“You can call it that.”

“That is what we have always called it.”

“I call it humiliation,” I said. “I hate my body. I am *ashamed* to show it to anybody, including my husband. Sometimes I feel like I should be off somewhere by myself. That is why I am here.” (*Breath* 123, jälkimmäinen kurs. EV)

Keskustelussa Sophie selittää häpeän kahdella tavalla. Ensiksi, kutsuesuaan testaamista nöyryytykseksi, hän antaa sille uuden nimen. Nöyryytys johtaa omaan ruumiiseen kohdistuvaan itseinhon ja häpeään. Silvan Tomkinsin affektiteoriassa nöyryytys ja häpeä ovat pareja (Probyn 2005, 22), mikä osoittaa näiden kahden erillisen mutta toisiinsa liittyvän affektiin läheisen dynamiikan. Testaus nöyryytyksenä saa jatkoa Sophien siihen liittämästä häpeästä, jolloin testaamisen seuraukset tulevat nimetyiksi tunteiksi, mikä auttaa Sophieta ymmärtämään, selittämään ja lopulta hallitsemaan niitä. Elspeth Probyn (2005, 27) osoittaa häpeän ja ruumiin yhteydet toteamuksessaan, että ”affektit ovat ruumiista”. Isoäidin kanssa käydyssä keskustelussa häpeän ja ruumiin yhteys käy selväksi, kun nöyryytyksen ”negatiivinen käsikirjoitus” (ibid.) kirjoittautuu Sophien ruumiille ja saa hänet vihaamaan vartaloaan. Se saa aikaan halun paeta ”johonkin” ilman aviomiestä. Sophie nimeää pakenemisen halun syynä paluulleen Haitiin, jolloin hänen seksuaalisen häpeänsä voidaan ymmärtää toisessa merkityksessään liikuttavana

voimana. Tämä voima aktivoi Sophien kirjaimellisesti transnationaaliin liikkeeseen, kun hän siirtyy Yhdysvalloista Haitiin. Häpeä toimii siis tässä tapauksessa myös affektiivisena voimana, joka motivoi liikettä ja toimintaa. Vaikka häpeä haittaa Sophien seksuaalisuutta avioliitossa, hänen seksuaalinen häpeänsä ei ole kokonaan lamaanuttavaa, koska se saa hänet palaamaan Haitiin ja aloittamaan identiteettinsä uudelleen työstämisen.

Seuraavassa keskustelussa isoäitinsä kanssa Sophielle paljastuu lisää häpeän ulottuvuuksista. Isoäiti kertoo Sophielle testaamisen olevan keino ehkäistä häpeää, ei siis sen syy kuten Sophie kokee asian. Isoäiti selittää Sophielle testaamisen johtuvan miehen oikeudesta häpäistä koko perhe, mikäli tämä ei saa vaimokseen puhdasta tyttöä. (*Breath* 156) Häpeän pelko on taas esimerkki häpeän eri funktioista. Vaaniva ja täysin mahdollinen häväistyksi tuleminen pelko motivoi siis taas toimintaa. Valitettavasti, kuten historiallinen jatkumo antaa meidän ymmärtää, samalla kun testaamisella pyritään välttämään häpeää (ja takaamaan äidin ja perheen kunnia), se siirtyykin testattavaan subjektiin. Seksuaalinen häpeä siis lopulta uusintaa sitä, mitä se yrittää välttää, kun sen seuraukset heijastuvat häpeän kohteiden identiteeteissä ja teoissa. Toisin sanoen häpeässä näkyy samanaikaisesti syy ja seuraus. Teoksessa häpeän itseään tuottava ja oikeuttava logiikka saa virtansa kaikista ja kaikesta, mihin se kohdistuu.

Sophien äiti Martine saapuu Haitiin Sophien vieraillessa tätinsä ja isoäitinsä luona, ja äiti ja tytär tekevät sovinnon yli vuoden kestäneen välirikon jälkeen. Samalla Martine kertoo tyttärelleen olevansa raskaana miesystävälleen Marcille, mutta ei kuitenkaan pääse eroon menneisyytensä painajaisista. Palattuaan Yhdysvaltoihin Martine tekee itsemurhan lyömällä itseään useita kertoja veitsellä vatsaan. Sophie vie äitinsä ruumiin takaisin Haitiin haudatakseen hänet, ja samalla Sophie, hänen isoäitinsä ja tätinsä pitävät Martinelle ruumiinvalvojaiset. Kolme naista pelaavat korttia ja laulavat hautajaislaulua, jossa lauletaan: ”Ring sways to Mother, Ring stays with Mother. Pass it. Pass it along. Pass me. Pass me along.” (*Breath* 230) Kuunnellessaan laulua Sophie ymmärtää elämänoppien siirtämisen merkityksen. Verbi ”pass”, jota toistetaan imperatiivimuodossa, viittaa myös testaamisen ja rakenteellisen seksuaalisen väkivallan siirtämisen historialliseen jatkumoon. Sophie ymmärtää, et-

tei kyse ole vain hänen omasta suhteestaan äitiinsä, vaan koko ”laajemmasta kulttuurisesta verkostosta, joka toteuttaa naisvihamielisiä patriarkaalisia arvoja” (Francis 2004, 85). Duvalierin aikakauden väkivaltainen ”valtion terrorismi” (Chancy 2004, 304) loi säänneltyä pelon kulttuuria myös yksilötasolla, mistä testaamisen aiheuttama häpeä on vain yksi esimerkki.

Sophie tajuaa romaanin loppupuolella, miten sukupolvet siirtävät painajaisiaan seuraaville kuin perintökaluina (*Breath* 234). Kun käsky ”pass it along” muuntuu muotoon ”pass me” ja sen jälkeen muotoon ”pass me along”, se merkitsee vainajien siirtymistä elämän rajan taa, mutta myös suremaan jääneiden siirtymistä eteenpäin ja menetyksistä selviämistä. Kun Sophie ymmärtää kuuluvansa kotimaahansa toteamalla ”we were all daughters of this land” (*Breath* 230), hän ymmärtää paremmin Haitin sukupolvien kokemaa sorron historiaa. Tämän jälkeen hänen parantumisprosessinsa voi alkaa ja hän ymmärtää, ettei hänen itsensä tarvitse enää siirtää omia traumojaan, häpeäänsä tai kipuaan perintönä omalle tyttärelleen.

Häpeän työstäminen lukemisessa

Miten häpeä toimii romaanissa lukijan kannalta? Sara Ahmed (2004, 103) toteaa, että häpeä koetaan paljastumisena, jolloin sitä kokeva kääntyy samanaikaisesti itseän ja itsestä pois. Häpeässä subjekti tuntee tarvitsevansa piilopaikan, sillä se on paljastanut itsensä tai paljastunut toisille (ibid.). Siksi hävetessämme käänämme päämme alas, peitämme silmämme tai käännymme pois. Testattaessa Sophie kääntyy itsestään pois päin ”tuplaantumalla” (*doubling*), jolloin hän ajattelee muita asioita ja yrittää siirtää ajatuksensa pois ruumiinsa rajojen rikkomisesta (*Breath* 155). Ahmed (2004, 103) huomauttaa, että häpeä kuluttaa ja polttaa subjektin pintaa, ja tällöin polte paljastaa. Häpeässä näemme itsemme toisten silmin (Ahmed 2004, 106), ja paljastuminen saa aikaan tarpeen piiloutua. Vastaavasti Eve Kosofsky Sedgwick ja Adam Frank (2003, 116) toteavat Silvan Tomkinsin häpeäteorian mukaisesti, että häpeän aktivoi rajanveto, jossa toimivat Ahmedin pohtimat paljastumisen ja peittämisen dynamiikat. Lukijan omat rajanvedot ovatkin tärkeitä hä-

peän lukutapahtumassa. Tarvitseeko lukija häpeää tunteakseen tai tietääkseen romaanin henkilöiden kokemat häpeät?

Sara Ahmed (2004) vastaa erinomaisesti kysymykseen kirjallisuuden affektien adoptoinnista lukutapahtumaan, kun hän pohtii kivun ulottuvuuksia Australian aboriginaalien ”varastetun sukupolven” kertomuksissa. Aboriginaalit kuvaavat tarinoissaan siepatuksi joutumistaan ja adoptointiaan valkoisiin perheisiin. Ahmed (2004, 35) varoittaa lukijaa omimasta kertojien affekteja itselleen, sillä toisen kivun vastaanottaminen omana kipuna on väkivaltaa toista kohtaan. Samastumiseen perustuva toisen hallinta on halua yhteyteen toisen kanssa samanlaisiksi tulemisen kautta, jolloin samanlaiseksi tulija pyrkii ottamaan toisen paikan (Ahmed 2004, 126). Toisen paikan omiminen loisi häpeän ”toivetunteeksi” (*wish feeling*), joka on projektio siitä, mitä subjekti kuvittelee toisen henkilön tuntevan (Ahmed 2004, 30). Sen sijaan häpeän todistaminen edellyttää ymmärrystä historiallisista, sosiokulttuurisista ja henkilöiden välisistä yhteyksistä, jotka luovat ja aiheuttavat häpeää ja jotka häpeä vastaavasti on luonut. Erilaisten häpeän muotojen arviointi romaanin lukemisessa saattaa mahdollistaa lukupositioiden vaihtelun, jolloin jokainen teoksen häpeän tuntemisen hetki osoittaa naisten keskeisen erottelun logiikkansa. Lukijan ei tule osallistua testaamisen dynamiikkaan siirtämällä häpeää itseensä. Tällöin häpeän kierto vain jatkuisi. Sen sijaan lukevan subjektin päätös torjua häpeä luo tilanteisen pysäyksen häpeän tarttuvalle historialliselle kierrolle.

Lukijan altistuminen romaanin sukupolvien väliselle häpeälle tuottaa silminnäkijän todistuksen tapahtuneesta. Häpeän lukeminen luo rajat sille, mikä on yhteistä ja jaettua mutta myös sille, mikä luo säröjä, tuhoa ja epäluottamusta naisten kesken. Kukin naissukupolvi romaanissa joutui testattavaksi, sen seuraukset olivat kaikille omanlaisensa, mutta toimintaa siivitti pelko, joka muuntui nöyryytykseksi ja edelleen häpeäksi. Häpeän mekanismien ymmärtäminen opettaa meille sen toimintatavat. Tällöin lukija pystyy vastustamaan häpeää. Woodward osoittaa tämän lukemisen dynamiikan pohtiessaan, mitä voidaan oppia epätoivoisesta, parantumattomasta häpeästä *Sinisimmässä silmissä*. Morrisonin romaanin lukeminen voi opettaa valkoiselle lukijalle jalostuneempaa ymmärrystä rasismista (Woodward 2000, 212), kun taas Danticat’n romaanissa häpeän yllyttämät teot voivat herkistää lukijan huomioimaan ja

ymmärtämään häpeän toimintatapoja sen traumojen tarjoamien eettis-moraalisten opetusten kautta. Häpeä voi siis toimia ”johtolankana”, jonka avulla ymmärrämme häpeän piilevät valtarakenteet ja miten päättämme vastata niihin (vrt. Billies 2007, 116). Silloin ymmärrämme, miten Danticat’n romaanissa testaaminen vallankäytön muotona toimii häpeän keinoin.

Pippurointi rikoksena naisuutta vastaan

Opal Palmer Adisan romaanissa *It Begins With Tears* historialliset traumat kohdistuvat niin ikään naisruumiiseen (Feng 2002, 152). Häpeä nousee esiin kuitenkin eri tavoin kuin Danticat’n romaanissa. *It Begins with Tears* -teoksessa entisen prostituoidun, Monican, häpeämättömyys on dialogiselle lukijalle kiintoisin häpeän muoto. Monica joutuu julman seksuaalisen väkivallan uhriksi juuri häpeämättömyytensä takia. Jälleen häpeä toimii seksuaalisen väkivallan motivoijana, mutta tässä onkin kyseessä häpeän puute, joka saa kylän kolme naista, Peggyn, Gracen ja Marvan rankaisemaan Monicaa raa’alla pippuroimisen teolla. Tuntematta häpeää menneisyydestään prostituoituna, punaisista kynsistään ja aistillisuudestaan Monica tahattomasti kutsuu kylän naisten tuomiota. Tässä siis affektin puute uhkaa sovinnaisuutta ja siveyttä, joihin kylän sukupuolinen järjestys on perustunut.

Monican häpeämättömyydestä tulee siis hänen häpeänsä, josta häntä tulee rangaista. Kiinnostavaa häpeän kierron kannalta on kylän naisyyhteisön vastaus Monican kokemaan pippurointiin: naishahmot (pois lukien väkivallan tekijät Peggy, Grace ja Marva) tuntevat Monican tuskan. Kylän naiset eivät pysty verbalisoimaan tunteitaan, sillä rikos on teoksen mukaan sanoinkuvaamattoman väkivaltainen (”too violent for words”) (*Tears* 136). Sen sijaan kukin näistä Monicaa auttamaan kiiruh-tavista naisista tuntee kipua, jolloin sanojen puuttuessa jaettu affekti antaa merkityksen Peggyn, Marvan ja Gracen teon vakavuudelle. Jaetun kivun affektin kautta häpäisyksi tarkoitettu väkivallan teko muuttuikin Peggyn, Marvan ja Gracen häpeäksi, joka kohdistuu kaikkiin naisiin.

Kristoffin kyläyhteisössä kuohuu Monican palatessa asumaan kotikyläänsä. Neljätoistavuotiaana pääkaupunkiin Kingstoniin kuristavan

ahdistavaa kyläyhteisöä paennut Monica on ollut poissa kolmekymmentä vuotta, mutta joutuu palatessaan huomaamaan, ettei mikään ole muuttunut. Teini-ikäinen Monica sai kärsiä kehittyvän aistillisuutensa ja seksikkyytensä vuoksi (*Tears* 25), ja Monican palatessa huhut vellovat taas samansuuntaisina. Eräs huhu kertoo, ettei suurempaa huoraa ollut tavattukaan (”no bigger whore than she had ever serviced Kingston or Spanish town”) (*Tears* 26). Yhteisön tuomitseva ääni juoruilee ja levittää huhuja Monicasta ennen tämän paluuta. Kyläläiset pohtivat Monican ruumiinrakennetta kuten hänen vaginansa kokoa, nuorekasta olemustaan ja tiukkaa takamustaan (ibid. 27). Ensi kohtaaminen Monican ja kyläläisten välillä tuo häpeän mukaan kuvioon, kun bussipysäkin liepeillä parveilevat naiset todistavat pääkaupungin ihmeen paluuta:

“Whore!” The wives spat, their grudging admiration fuelling their anger, and pretended they didn’t see her.

“Is who have time fi paint them nails?” One said sarcastically.

“Me dear! Hands fah working,” another offered.

“And koo de lips. Red like American apple,” a toothless old woman added.

“*Shameful woman.*”

Imagine, in her forties with the body of a young woman. Wearing such clothes! Heels, four inches, if not higher, and stepping like she was walking on air rather than the uneven gravel road.

“Is who she think she is?”

“And she barren too. Not a picknie fi bring her water in her old age.” (*Tears* 28, kurs. EV)

Katkelmassa kylän naiset tuomitsevat Monican usealla affektiivisellä arviolla. Samalla äänet tulevat paljastaneeksi kylässä vallitsevan naisia ja seksuaalisuutta koskevan mentaliteetin, jonka kriteereillä Monica erotetaan muista. Monican lakatut kynnet ovat merkki siitä, että hän tekee käsillään jotakin muuta kuin ankaraa maaseudun naisten ruumiillista työtä. Punaiset huulet niin ikään huomataan, minkä perään heti artikuloidaan häpeä. Tarkempi erittely Monican häpeämättömyydestä jatkuu seuraavissa kommentteissa, joissa tuodaan ilmi keski-ikäiselle naiselle sopimaton nuorekas vartalo sekä asu. Viimeinen tuomio Monicaa kohtaan tulee ilmi kommentista, jossa Monican ulkomuoto yhtälöityy

hedelmättömyyteen. Naisilta odotettu ja heidän arvostamansa lapsen saamisen kyky, joka Monicalta puuttuu, on tämän vihoviimeinen moraalisen vajavaisuuden osoitus.

Kylän tuomitsevista naisäänistä mitkään eivät ole yhtä perinpohjaisia kuin kolme ystävätärtä Peggy, Grace ja Marva, joiden kuvataan olevan sydänystäviä kuten heidän aviomiehensä Trevor, Desmond ja Ainsworth (*Tears* 59). Naisten kuvauksesta käy kuitenkin ilmi, että heidän ystävyytensä on oikeastaan ainoa sydämellinen piirre heissä, sillä kaikki kuvataan onnettomiksi, katkeriksi ja epämiellyttäviksi ihmisiksi. Peggyä kuvataan ilkeämieliseksi ja Marvaa onnettomaksi viiden pojan äidiksi, joka toivoo epätoivoisesti tytärtä (*ibid.*). Desmondin vaimo Grace taas on ahdistunut nainen, jolle äitiys on vastenmielistä ja joka pelkää kaikkea (*Tears* 61). Kohtaamme häpeän uudelleen Peggyn ajatuksissa, kun hän miettii Monican paluuta:

Shame.

Worthless.

...

Rumour also had it that Monica was a big-time whore. (*Tears* 62)

Peggyn mietteissä häpeä ja naisen arvo yhtälöityvät taas: toisen pois-
sa olo tarkoittaa toisen läsnäoloa ja päinvastoin. Naisen arvo määrit-
tyy tunteiden avulla, jolloin hänen (ja hänen vartalonsa) arvo määrite-
tään affektiivisin, ei objektiivisin parametrein. Tarkkaillessaan Monicaa
verannaltaan Peggy myöntää itselleen Monican näyttävän hyvältä, jol-
loin häpeä nousee taas pintaan Peggyn tuumiessa vanhan sanonnan mu-
kaan ”speak the truth and shame the devil” (*Tears* 63). Peggyn raama-
tullinen miete oikeuttaa hänen ihailunsa, sillä myöntäessään rehellisesti
ihailevansa Monicaa hän sentään hurskaudellaan häpäisee itse paholai-
sen. Ennestään ahdistunut Peggy kiroaa Monican ja tuomitsee tämän
lapsettomuuden jälleen kerran: ”Monica didn’t have any children. Her
body hadn’t gone through any wear and tear. She was barren. All she did
was fuck men, other women’s men. Bitch. Whore. Curse her womb and
her pussy”. (*Ibid.*) Kirotessaan erikseen Monican lisääntymiselimet Peg-
gy ruumiillistaa ja seksualisoi Monican synnillisen häpeällisyyden. Sa-
malla kuitenkin käy ilmi, ettei Monica lakkaa kiehtomasta Peggyä, joka
tarkkailee kiinnostuneena ikkunasta hänen kulkuaan.

Monica aloittaa suhteen Desmondin, Gracen aviomiehen kanssa, ja Peggy, Grace ja Marva syyttävät Monicaa tämän tuottamasta häpeästä. Marva epäilee aviomiestään Ainsworthia suhteesta Monican kanssa ja kieltää näiden kahden välisen ystävyuden mahdollisuuden: ”Whe you hear man and woman is friend? Is idiot you tek me fah? You should a *shame* fuckin de whore.” (*Tears* 128, kurs. EV) Marva ei tiedä, että Monican runsas seksuaalinen halu on varattu vain Desmondille, joka jättää palaamatta kotiin päivälliselle. Grace lähettää mielenosoituksellisesti miehensä päivällisen Monican luo, mutta suree tilannetta ystävilleen: ”Ah cook him dinner every evening and send it to him, and him and him sweetheart, de one Monica, nyam³ up me food widout any shame” (*Tears* 129). Raivoissaan Monican häpeämättömyydestä naiset päättävät tunkeutua Monican kotiin ja rangaista häntä seuraavana yönä. Monican näkökulmaan fokaloitu kerronta kuvaa tarkasti seksuaalisen väkivallan peruuttamattoman etenemisen.

Then they closed in on her and one of them smeared her face with pepper, pushed pepper up her nose. They flung her dress over her head and ripped off her panties. One of them shoved her peppered fingers as deep into her womb as they could reach until the cup of chopped peppers was empty and her fingers were on fire. They didn't say anything then. They didn't look at her or one another. They couldn't hear her scream in her head or see her tears sealing her eyes. As they left, they turned off the television and lights and pulled the door shut behind them, leaving her to go silently mad. (*Tears* 131)

Merkille pantavaa naisten väkivallan teossa on sen kylmäverisyys. Katkelman loppupuolella lukija voi havaita, että Peggylta, Gracelta ja Marvalta puuttuvat kaikki väkivallan silminnäkijätodistukseen tarvittavat aistihavainnot, kuten uhrin näkeminen ja hänen kyyneliensä tai huutonsa havaitseminen. Tämän tunteettomuuden esille tuominen toimii kontrastina väkivallan aiheuttamalle kärsimykselle. Pin-chia Fengin (2002, 152, 166) mukaan naisten ”kauhea kosto” on rangaistus Monican itsekkästä mielihyvästä. Kosto kääntyy kuitenkin päällelleen, koska se ”ylittää rajan” (ibid.) ja näin ollen toimii käännekohtana, jonka jälkeen kylän muiden naisten asennoituminen Monicaa kohtaan muuttuu.

Kivun ja häpeän lukemisen mahdollisuudet

Adisan, kuten myös Danticat'n romaanin lukeminen edellyttää lukijalta suhtautumista tekstuaaliseen kipuun, jota tämä ei voi tuntea. Vaikka Monican kokeman seksuaalisen väkivallan aikaansaaman kivun voi tuntea hänen tuskaansa samastuva kylän afro-jamaikalaisten naisten yhteisö, on tämä positio valkoisen lukijan kannalta ongelmallinen suoraan omaksuttavaksi. Kun kylän naiset saapuvat Monican avuksi, romaani osoittaa rangaistuksen kohtuuttomuuden sekä mustien naisten yhteistoimijuuden. Paikalle saapuu ensimmäisenä Monican kummitäti ja hengellinen vanhempi Miss Cotton, joka herää Monican telepaattiseen kutsuun tuntien kipua ja tuomiten teon huudahduksella ”No one deserve dat, no one” (*Tears* 132). Heti perään paikalle saapuvat äiti ja tytär Velma ja Olive kiroavat hiljaa mielessään lohdutonta näkyä (*Tears* 134). Naiset aloittavat yhteistyössä kiivaan elvyttämisen ja Monican hoitamisen ja onnistuvat viilentämään tämän ruumiin polttavilta pippureilta.

Samaan aikaan, kun kylän naiset auttavat Monicaa, kuvataan heidän tunteensa kollektiivista, samastuvaa kipua, joka vahvistaa väkivallan tuomitsemista. Rikoksen vakavuutta kuvastaa naisten kyvyttömyys artikuloida sitä: ”The crime was too violent for words” (*Tears* 136). Sen sijaan heidän kollektiivinen kipunsa sijoittuu kunkin naisen ruumiiseen: ”They all ached. – – The lips of their vaginas throbbed in sympathy, their wombs ached, and their salty tears left stain marks on their faces.” (Ibid.) Tämän jaetun kärsimyksen kantama implisiittinen tuomio naisten tekemää väkivaltaa kohtaan tarttuu lukijaan ja kutsuu liittymään avuliaaseen naisenemmistöön, joka ei hyväksy väkivaltaa vaan ajaa sisaruuden asiaa. Yhteisen kivun kautta kertomus kutsuu lukijaansa osallistumaan Monican kipuun ja täten tuomitsemaan Peggyn, Gracen ja Marvan väkivallan teon. Osallistuminen ei kuitenkaan edellytä lukijalta samastumista tunteiden tasolla, sillä kyseessä on paljon monisyisempi ja hienovaraisempi prosessi kuin väkivaltaa huokuva toisen tunteiden, ahmedilaisen toivetunteen, omaksuminen.

Monican ja muiden naisten kivun todistaminen on sen omaksumista tai omimista soveliaampi lukukeino. Sara Ahmed (2004, 30) kirjoittaa tavasta vastata kipuun, jota ei voi tuntea, mahdollisuutena oppia tunte-

maan (*feel*) jotakin jota ei tunne tai tiedä (*know*). Toisen kivun kuuntelemisen kautta voimme siis oppia jotakin meille tuntemattomasta, tietämismme rajoista. Mahdoton kuuleminen (*impossible hearing*) taas on tapa vastata kipuun, jota emme väitä omaksemme (*ibid.*, 35). Kosketuksen ja kuulemisen etiikat punoutuvat yhteen Ahmedin kommunikatiivisessa etiikassa, jossa ei ole vain yhtä ääntä, joka puhuu ja tulee toisen kuulemaksi. Kuten Ahmed huomauttaa, viestintätapahtuma on täynnä väärinymmärtämisen traumoja ja hiljaisuuksia, joten kunkin lukijan tehtävä on purkaa ja kuulla noita hiljaisuuksia ajatteleamalla kuulemista kosketuksena. Kun kuulemme toista, tulemme hänen koskemakseen ja tuo kosketus liikuttaa meitä. (Ahmed 2000, 156.) Lynette Hunter (2001, 206) kirjoittaa hiljaisten äänten kuulemisesta, jossa puhdas konsensus ja ymmärrys ovat mahdottomia, eikä niitä edes tavoitella. Sen sijaan kuuleminen voi olla vastarinnan teko (*ibid.*, 212), jossa kuulija oppii paikannetuista äänistä ja niiden ilmaisemasta kivusta asioita, joita ei samastumalla oppisi.

Tuleminen tietoiseksi oman osallistumiskyvyn rajoista toimii avaimena Monican ja muiden naisten kipuun. Lukijan tietoisuuden rajojen vetäminen ei ole irtisanoutumista (*dismissal*), vaan eettisen lukemisen edellytys. Tällöin estetään samastuva luenta, jossa valkoinen länsimäinen lukijasubjekti tekee identiteettityötään Toisen naisen kärsimyksen kustannuksella. On toki oikeutettua ottaa huomioon potentiaaliset (ja tilastojen perusteella todennäköisetkin) omat seksuaalisen vahingoittumisen kokemukset, jotta lukija osaa erotella itsen ja Toisen välisen kivun. Kontrastointi auttaa lukijaa vetämään rajat omalle kokemukselleen ja välttämään oman kivun tunkemisen kontekstiin, johon se ei välttämättä sovi. Tässä kontekstissa tärkeää ei ole se, että lukija tarkkailee joikaista affektiivista tuntemustaan lukiessa, vaan että hän tulee tietoiseksi oman ymmärtämimensä rajoista tietoisien erottelevan kontrastoinnin avulla. Toisin sanoen kun affektit kuten häpeä luovat eroja subjektien välillä, niin eronteon prosessi toimii affektiivisen, interaktiivisen teksti-lukija-suhteen tasolla.

Häpeän toivo ja mahdollisuudet

Olen sitonut Danticat'n ja Adisan romaanien häpeän luennassani naisten seksuaalisen väkivallan affektiivisiin seuraamuksiin. Nämä seuraamukset koskettavat sekä tekstin hahmoja että lukijaa, mutta eri tavoin. Häpeällä on kognitiivinen ulottuvuus lukijalle (vrt. Woodward 2000, 213). Se voi toimia epistemologisena välineenä, lukemisen apulaisena sellaisille lukijoille, jotka haluavat osallistua Monicaan ja Sophieen kohdistuvan häpeän todistamiseen. Kun häpeän moninaisuus pilkkotaan osiksi, se lakkaa olemasta monoliittinen rakennelma. Häpeän pilkkominen pienempiin kategorioihin on valkoisen feministilukijan etuoikeutetun position mahdollisuus. Tällöin emotionaalinen ja kognitiivinen yhdistyvät tavalla, jota perinteinen lukijateoria ei ole ymmärtänyt (Pearce 1997, 4). Affektiivisen lähestymistapani tarkoitus onkin hyödyntää lukuprosessissa lukijaan tarttuvat tunteet. Tarkoitus ei ole ollut määritellä häpeän ontologiaa (sillä en usko sillä olevan sitä), vaan selittää häpeän tuntemisen ja sen lukemisen vaikutukset. Häpeän kierteessä oleva voi tehdä tunteillaan jotain, ei vain tuntee niitä. Tästä lähtökohdasta voimme myös päästä käsiksi toivon mahdollisuuksiin lukiessamme häpeän ja kärsimyksen seuraksi molempien, Danticat'n ja Adisan, kuvaamia selviytymisprosesseja (ks. Valovirta 2010).

Molemmissa edellä käsittelemissäni teoksissa toimii samantyylinen toivon ja vapautumisen dynamiikka. Sekä Sophie että Monica löytävät apua naisyhteisön kollektiivisen toimijuuden ja rituaalin avulla: Sophie väkivaltaa kokeneiden naisten ryhmäterapiasta ja Monica kylän naisten pesurituaalista joella. Molemmissa teoksissa traumatisoivan teon tekijän nimeäminen on tärkeä askel toipumiseen. Sophie kirjoittaa äitinsä nimen paperille muiden ryhmäläisten kanssa, ja paperit poltetaan yhdessä. Riittävästi toivuttuaan Monica taas puolestaan matkaa kylän naisten kanssa joelle. Siellä hän nimeää Peggyn, Gracen ja Marvan väkivallan tekijöikseen rituaalissa, jossa naiset pesevät hänet yhdessä. Näiden nimeämisten kautta tapahtuu siirtymä kollektiivisen parantumisen tietoisuuteen, jossa uhrin trauman merkitys ei enää kiinnity ainoastaan yksittäisen tekijän yksittäiseen tekoon, vaan myös muiden yhteisön naisten kanssa jaettuun sorron kokemukseen. Nimeämisessä, jossa teko saa tekijän, uhri sekä parantumiseen johdettava naisyhteisö siirtyvät yksilöl-

lisestä identiteetistä ja subjektiivisesta kärsimyksestä yhteisölliseen ja moniääniseen mustien naisten identiteettiin, joka toimii parantumisen keinona. Näin molempien romaanien häpeä nimettyinä tunteena saa uuden, tekijöidensä nimen ja siirtyy lopulta lukijoidensa kautta pois tekstin otteesta.

Viitteet

¹ Teos on julkaistu suomeksi vuonna 1999, mutta koska Adisan romaania ei ole suomennettu, käytän symmetrian vuoksi molemmista teoksista alkuperäistä englanninkielistä painosta, joista käytetyt lainaukset on otettu.

² Haitista muistetaan usein mainita sen korkeat sijoitukset maailman köyhyys- ja AIDS-tilastoissa. Näitä voidaan historiallisesti selittää Haitin kohdistuneella espanjalaisten ja myöhemmin ranskalaisten orjuuttavalla siirtomaavallalla, Yhdysvaltain 1900-luvun alkupuolella alkaneella imperialistisella kauppasaarrolla sekä diktaattori Francois ”Papa Doc” Duvalierin (1957–1971) ja myöhemmin (1971–1986) hänen poikansa Jean Claude ”Baby Doc” Duvalierin hirmuhallintojen aikakausilla (vrt. Scott 2006, 31–32).

³ Suom. *syödä*.

Lähteet

Adisa, Opal Palmer. 1997. *It Begins With Tears*. Oxford: Heinemann.

Ahmed, Sara. 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London & New York: Routledge.

———. 2001. Communities That Feel: Intensity, Difference and Attachment. Teoksessa *Conference Proceedings for Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies*, toim. Anu Koivunen & Susanna Paasonen, 10–24. Turku: Turun yliopisto, taiteiden tutkimuksen laitos, mediatutkimus, sarja A. <http://www.utu.fi/hum/mediatutkimus/affective/proceedings.pdf> [Sivuilla käyty 15.4.2009]

———. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Billies, Michelle. 2007. Critiquing Damage by Understanding Shame: Powerful Ties between Shame and Language. *Remix: Damage, Shame & Resistance. Fall 2007 Damage Seminar E-journal*, 1–13. New York: The Graduate Center, City

University of New York. http://web.gc.cuny.edu/psychology/socpersonality/damage_seminar_ejournal.html. [Sivuilla käyty 15.4.2009]

Chancy, Myriam J. A. 2004. "No Giraffes in Haiti": Haitian Women and State Terror. Teoksessa *Ecrire en Pays Assiégé: Haïti – Writing Under Siege: Haïti*. Toim. Marie-Agnès Sourieau & Kathleen M. Balutansky, 303–321. Amsterdam: Rodopi.

Danticat, Edwidge. 1994. *Breath, Eyes, Memory*. Lontoo: Abacus.

Feng, Pin-chia. 2002. Rituals of Rememory: Afro-Caribbean Religions in *Myal* and *It Begins with Tears*. *MELUS* 27 (1): 149–175.

Francis, Donette A. 2004. "Silences Too Horrific to Disturb": Writing Sexual Histories in Edwidge Danticat's *Breath, Eyes, Memory*. *Research in African Literatures* 35 (2): 75–90.

Gourdine, Angeletta K. M. 2002. *The Difference Place Makes: Gender, Sexuality and Diaspora Identity*. Columbus: The Ohio State University Press.

Hunter, Lynette. 2001. Listening to Situated Textuality: Working on Differentiated Public Voices. *Feminist Theory* 2 (2): 205–217.

Ilmonen, Kaisa. 2008. Healing the Traumas of History: (Trans)sexual Diasporas in Caribbean Literature. Teoksessa *Seeking the Self – Encountering the Other: Diasporic Narrative and the Ethics of Representation*, toim. Tuomas Huttunen & Janne Korkka & Kaisa Ilmonen & Elina Valovirta, 227–246. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Koivunen, Anu. 2001. Preface: The Affective Turn? Teoksessa *Conference Proceedings for Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies*, toim. Anu Koivunen & Susanna Paasonen, 10–24. Turku: Turun yliopisto, taiteiden tutkimuksen laitos, mediatutkimus, sarja A. <http://www.utu.fi/hum/mediatutkimus/affective/proceedings.pdf> [Sivuilla käyty 15.4.2009]

Locke, Jill. 2007. Shame and the Future of Feminism. *Hypatia* 22 (4): 146–162.

Narain, Denise deCaires. 1998. Body Talk: Writing and Speaking the Body in the Texts of Caribbean Women Writers. Teoksessa *Caribbean Portraits: Essays on Gender Ideologies and Identities*, toim. Christine Barrow, 255–275. Kingston: Ian Randle Publishers

———. 2002. Standing in the Place of Love: Sex, Love and Loss in Jamaica Kincaid's Writing. Teoksessa *Gendered Realities: Essays in Caribbean Feminist Thought*, toim. Patricia Mohammed, 334–357. Kingston: University of the West Indies Press and Centre for Gender and Development Studies.

O'Callaghan, Evelyn. 1998. 'Compulsory Heterosexuality' and Textual/Sexual Alternatives in Selected Texts by West Indian Women Writers. Teoksessa *Caribbean Portraits: Essays on Gender Ideologies and Identities*, toim. Christine Barrow, 294–319. Kingston: Ian Randle Publishers

Pearce, Lynne. 1997. *Feminism and the Politics of Reading*. London: Arnold.

Probyn, Elspeth. 2005. *Blush: Faces of Shame*. Sydney: University of New South Wales Press.

Scott, Helen. 2004. Ou libéré? History, Transformation and the Struggle for Freedom in Edwidge Danticat's *Breath, Eyes, Memory*. Teoksessa *Ecrire en Pays Assiégé: Haïti – Writing Under Siege: Haïti*, toim. Marie-Agnès Sourieau & Kathleen M. Balutansky, 459–478. Amsterdam: Rodopi.

———. 2006. *Caribbean Women Writers and Globalization: Fictions of Independence*. Aldershot & Burlington: Ashgate.

Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham & London: Duke University Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky & Frank, Adam. 2003. Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins. Teoksessa Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, 93–121. Durham & London: Duke University Press.

Valovirta, Elina. 2006. "Oudot" tunteet. Affektiivinen feministinen lukijateoria ja karibialainen naiskirjallisuus. *Naistutkimus–Kvinnoforskning* 19 (3): 4–16.

———. 2008. 'Caribbean Passion' as a Reparative Practice: The Hyper-Sexual and the Asexual Woman in the Fiction of Opal Palmer Adisa and Erna Brodber. Teoksessa *Seeking the Self – Encountering the Other: Diasporic Narrative and the Ethics of Representation*, toim. Tuomas Huttunen & Janne Korkka & Kaisa Ilmonen & Elina Valovirta, 182–197. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

———. 2010. *Sexual Feelings: Reading, Affectivity and Sexuality in a Selection of Anglophone Caribbean Women's Writing*. Turku: Anglica Turkuensia.

Woodward, Kathleen. 2000. Traumatic Shame: Toni Morrison, Televisual Culture, and the Cultural Politics of the Emotions. *Cultural Critique* 46: 210–240.

Kirjoittajat

Mikko Carlson

FM, tohtorikoulutettava, kotimainen kirjallisuus, Turun yliopisto. Tutkimusintressit: queer-lähestymistapojen soveltaminen kirjallisuudentutkimukseen sekä laajemmin seksuaalisuuden, vallan ja omaelämäkerrallisen kertomisen problematiikka, psykoanalyysin ja queer-näkökulmien keskinäiset suhteet. mikcar@utu.fi

Pia Livia Hekanaho

FT, dosentti, viestinnän ja äidinkielen lehtori, Helsingin Diakoniaopisto. Sydämenasiat: psykoanalyysi, vasemmistolainen vastarinta ja piikikoukun analyysi. hekanaho@cc.helsinki.fi; livia.hekanaho@welho.com

Siru Kainulainen

FL, assistentti, kotimainen kirjallisuus, Turun yliopisto. Tutkimusintressit: runojen rytmit, rytmien ja affektien suhde sekä nykyrunous. sirkai@utu.fi

Tarja Kupiainen

FT, yliopettaja, Pohjois-Karjalan ammattikorkeakoulu. Tutkimusintressit: sankaruuden representaatiot ja sukupuoli perinneteksteissä, mediassa ja populaarikulttuurissa; kulttuuriperintö ja matkailu. tarja.kupiainen@pkamk.fi

Päivi Lappalainen

FT, professori, kotimainen kirjallisuus, Turun yliopisto. Tutkimusintressit: 1880- ja 1890-luvun kirjallisuus, tyttökirjallisuus, rikoskirjallisuus. pailappa@utu.fi

Satu Lidman

FT, oikeushistoria, Oikeustieteellinen tiedekunta, Turun yliopisto. Tutkimusintressit: myöhäiskeskiaika ja varhainen uusi aika, oikeuskulttuuri, kurinpito ja rangaistukset, arvot ja asenteet, kunniaan liittyvä väkivalta, siveys ja seksuaalisuus. satu.lidman@utu.fi

Elina Oinas

PD, naistutkimuksen (Åbo Akademi) ja sosiologian (Turun yliopisto) dosentti, ma. yliopistonlehtori, sosiologia, Helsingin yliopisto. Tutkimusintressit: sukupuoli, terveys, tytöt, ruumiillisuus, tieto, kokemus, asiantuntijuus, lääketieteen sosiologia, aids, hiv, Etelä-Afrikka, kansalaisliikkeet, hyvinvointivaltio. elina.oinas@helsinki.fi; elina.oinas@abo.fi

Susanna Paasonen

FT, dosentti, ma. professori, digitaalinen kulttuuri, Jyväskylän yliopisto. Tutkimusintressit: internetin kulttuurinen tutkimus, sukupuolen, seksuaalisuuden ja affektien teorit sekä populaari mediakulttuuri. susanna.paasonen@jyu.fi

Viola Parente-Čapková

Doc. Dr., FL, assistentti, kotimainen kirjallisuus, Turun yliopisto. Tutkimusintressit: varhainen modernismi (1800- ja 1900-luvun vaihde, vars. dekadenssi), naisten kirjoittama kirjallisuus, kirjallisuushistoria, feministinen kirjallisuudentutkimus, jälkikolonialistinen kirjallisuudentutkimus. viocap@utu.fi

Teemu Ratinen

TM, Valtakunnallinen teologian tutkijakoulu (UEF), Teologinen tiedekunta, Itä-Suomen yliopisto. Valmisteleekin käytännöllisen teologian alaan kuuluvaa väitöskirjaa seksuaalisuudesta koetun häpeän ja uskonnollisuuden vuorovaikutuksesta. Tutkimusintressit: queer-teoria sekä emootioihin ja valtaan liittyvät kysymykset. teemu.ratinen@gmail.com

Lea Rojola

FT, professori, kotimainen kirjallisuus, Turun yliopisto. Tutkimusintressit: feministinen teoria, suomalainen 1950-luvun kirjallisuus, posthumanismi. lerojo@utu.fi

Elina Valovirta

FT, Turun yliopisto. Tutkimusintressit: afrokaribialainen naiskirjallisuus, feministinen lukijateoria, kohtaamisten etiikka ja politiikka. elina.valovirta@utu.fi

Henkilöhakemisto

A

Aalto, Seppo 113, 127
Aaltonen, Sanna 176, 178
Aapola, Sinikka 151, 175
Aboud-Zeid, Ahmed 111, 127
Adisa, Opal Palmer 282, 283, 284, 293,
297, 299, 300, 302
Adkins, Lisa 179, 224
Ahlbeck-Rehn, Jutta 154, 160, 161, 175,
179
Ahlqvist, August 188
Ahmed, Sara 8, 9, 10, 11, 19, 28, 36, 40,
43, 49, 50, 56, 80, 85, 90, 96, 100,
134, 139, 140, 141, 148, 180, 204,
217, 222, 228, 252, 262, 263, 264,
267, 279, 284, 285, 286, 291, 292,
297, 298, 300
Ahokas, Pirjo 18
Alaimo, Stacey 174, 175
Ala-Lipasti, Raija 126, 127
Alapuro, Risto 223, 258
Albury, Katherine 91, 102
Alcott, Louisa M. 269
Alhanen, Kai 136, 137, 144, 148
Alhoniemi, Pirkko 25, 46, 50
al-Hussein, Lubna Ahmed 126, 127
Alopaesus, Marianne 28
Anderson, Linda R. 31, 50
Anttonen, Anneli 254, 257
Aristoteles 11
Arminen, Ilkka 46, 50
Arppe, Tiina 255
Arppo, Maarit 149
Atkinson, David 196, 199
Attridge, Derek 50

Attwood, Feona 101, 102
Augustine, ks. myös Augustinus 50, 135

B

Badinter, Elisabeth 38, 49, 50
Bahtin, Mihail 46, 50
Balutansky, Kathleen M. 301, 302
Barad, Karen 174, 175
Barber, Stephen M. 80
Baroja, Julio Caro 109, 127
Barnes, Hazel E. 20
Barr, Marleen S. 280
Barrow, Christine 301, 302
Bartky, Sandra Lee 11, 19
Bataille, Georges 99, 100
Bauters, Anneli 127
Baym, Nina 252
Beauvoir, Simone de 253
Beccaria, Cesare 125, 127
Becker, Howard 155, 175
Bell, J. H. 199
Bell, Vikki 209, 223
Benstock, Shari 252
Berlant, Lauren 53, 59, 77, 80
Bernauer, James 148
Bhabha, Homi 218, 223
Billies, Michelle 285, 286, 293, 300
Blomstedt, Jan 148
Bolte, Johannes 129
Bordo, Susan 155, 175, 234, 252
Bourdieu, Pierre 108, 111, 119, 127, 179,
210, 223, 224
Boyle, Karen 88, 101, 102
Braithwaite, John 125, 126, 127
Brandes, Georg 38

Braunbeck, Helga G. 268, 269, 279
Brewster, Paul G. 188, 199
Bristow, Joseph 50
Brodber, Erna 302
Brody, Sam 159, 161, 162, 175
Broner, E. M. 226, 253
Bronfen, Elizabeth 279, 280
Brown, Terry 279, 280
Burghartz, Susanna 112, 113, 119, 125,
127, 128
Burke, Carolyn 254, 256
Bush, George W. 153
Butler, Judith 81, 165, 167, 171, 172, 174,
176, 179, 222, 223

C

Canth, Minna 251, 255
Capps, Donald 133, 137, 148
Carlson, Mikko 12, 13, 25, 303
Carter, Erica 176
Castronovo, R. 80
Chancy, Myriam J. A. 286, 291, 301
Charpentier, Sari 178
Chodorow, Nancy 237, 253
Chun, Wendy Hui Kyoung 94, 101
Churchill, Winston 35
Cicogna, Patricia 256
Clark, David L. 80
Clinton, Bill 121
Clough, Patricia Ticineto 19
Cohen, William A. 90, 96, 101
Colette 253
Collander, Anna 154, 172, 173, 174, 178,
179
Collins, Patricia Hill 237, 253
Contratto, Susan 237, 253
Corbin, Laurie 226, 227, 253
Crimp, Douglas 55, 56, 60, 62, 73, 79,
80
Crossley, Nick 165, 176
Cygnaeus, Uno 206

D

Dahlqvist, Joel Powell 94, 101
Dalwood, Mary 100
Daly, Brenda O. 236, 252, 253
Danticat, Edwidge 282, 283, 284, 286,
287, 292, 293, 297, 299, 301, 302
Davidson, Arnold I. 141, 148
Davidson, Cathy 226, 253
Davis, Kathy 163, 176
Dearing, Ronda L. 134, 150
Dedekind, Friedrich 112, 128
Delaney, Janice 154, 157, 176
Delumeau, Jean 136, 148
Demos, E. Virginia 103
Demos, Vasilikie 179
Derrida, Jacques 47, 50
Dery, Mark 95, 101
Descartes, René 156, 174, 179
Dijken, Marjo van 14, 19, 111, 114, 126,
129, 131
Dines, Gail 88, 101
Dinges, Martin 108, 109, 110, 112, 128
Dirie, Waris 126, 128
Dollimore, Jonathan 39, 49, 50
Duggan, Lisa 61, 77, 80, 81
Duras, Marguerite 51, 253
Duvalier, Francois 286, 287, 291, 300
Duvalier, Jean Claude 300
Dworkin, Andrea 88, 101
Dülmen, Richard van 116, 124, 128
Döpler, Jacob 110, 114, 121, 122, 123,
124, 128

E

Eiland, Howard 102
Elbaz, Robert 47, 50
Elfving, Fr. 207, 208
Emerson, Caryl 50
Eng, David 76

F

Feldstein, Richard 280
Fellman, Anita Clair 235, 251, 253

- Felski, Rita 77, 78, 81, 221, 223
 Feng, Pin-chia 293, 296, 301
 Flax, Jane 226, 253
 Foucault, Michel 29, 39, 47, 50, 116, 128,
 136, 137, 141, 148, 149, 155, 163,
 164, 165, 167, 176, 177
 Francis, Donette A. 286, 287, 288, 291,
 301
 Frank, Adam 7, 20, 21, 281, 291, 302
 Freud, Sigmund 9, 11, 38, 39, 49, 50, 92,
 93, 101, 149, 184, 199
 Frieß, Peer 130
 Frigård, Johanna 244, 253
 Fromm, Erich 238, 253
 Fuchs, Ralf-Peter 108, 109, 119, 128
 Fuss, Diana 218, 223
- G**
- Gandhi, Mahatma 108
 Garfinkel, Harold 153, 176
 Garner, Shirley Nelson 258
 Giddens, Anthony 136, 137, 149
 Gilbert, Paul 8, 19
 Gill, Gillian C. 254
 Giorgio, Adalgisa 226, 227, 229, 253
 Girard, René 272, 273, 280
 Goffman, Erving 153, 165, 167, 176
 Golb, Joel 102
 Gordon, Tuula 153, 176, 257
 Gourdine, Angelette K. M. 282, 301
 Granfelt, A. A. 207
 Groebner, Valentin 115, 128
 Grosz, Elizabeth 248, 253
 Groundstroem, Oskar 198, 199
 Grönstrand, Heidi 224, 255
 Gusdorf, George 51
 Gutman, Huck 148
- H**
- Haavio, Martti 188, 199
 Haavio-Mannila, Elina 91, 101
 Hakkarainen, Pekka 178
 Halberstam, Judith 13, 57, 69, 70, 71, 72,
 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81
 Halley, Janet 19, 82
 Halperin, David M. 56, 69, 78, 81
 Hapuli, Ritva 250
 Harding, Sandra 153, 176
 Hardt, Michael 7, 19
 Harjunen, Hannele 155, 176
 Hartsock, Nancy 163, 164, 176
 Harva, Uno 194, 199
 Hassinen, Pirjo 17, 230, 237, 253
 Haug, Frigga 175, 176
 Heidegger, Martin 38
 Heikkilä, Kai 127
 Hekanaho, Pia Livia 13, 17, 50, 54, 56,
 64, 74, 81, 84, 303
 Hekman, Susan 174, 175
 Helén, Ilpo 112, 126, 128, 148, 149, 155,
 163, 167, 176, 177, 213, 223
 Heller, Agnes 10, 19, 139, 140, 149, 238,
 253
 Henriksson, Lea 254, 257
 Hergemöller, Bernd-Ulrich 122, 128
 Hirsch, Marianne 226, 228, 229, 237,
 251, 253
 Hirsi Ali, Ayaan 126, 128
 Hoikkala, Tommi 178
 Holland, Janet 153, 176
 Holmberg, Eva Johanna 129
 Holquist, Michael 50
 Honkanen, Kattis 178
 Honkasalo, Marja-Liisa 153, 175, 177,
 251
 Honkatukia, Päivi 176
 Hossain, Sara 114, 126, 131
 Hunter, Lynette 298, 301
 Hutton, Patrick H. 148
 Huttunen, Laura 279
 Huttunen, Tuomas 301, 302
 Hyvärinen, Matti 28, 29, 50
 Häggman, Kai 206, 221, 223, 231, 254
 Härkönen, Anna-Leena 17, 229, 230,
 237, 254
 Härkönen, Kirsti 114, 126, 128

I

Ihonen, Markku 52
Ikonen, Pentti 133, 145, 148, 149
Ilmonen, Kaisa 282, 301, 302
Irigaray, Luce 226, 229, 230, 236, 238,
249, 254, 256
Irni, Sari 157, 175, 177
Irsigler, Franz 122, 129
Isotalo, Anu 111, 129

J

Jaakkola, Heidi 251, 254
Jackson, Joan 159, 179
Jacobs, Katrien 101
Jallinoja, Riitta 231, 254
James, Henry 49, 83
Janssen, Marije 101
Jenks, Chris 99, 101
Johnson, Ryan 101
Jokila, Helena 61, 78, 81
Jokinen, Eeva 19, 232, 233, 251, 252,
254, 255
Jones, Steven 95, 101
Julkunen, Raija 233, 251, 254
Jungar, Katarina 154, 163, 177, 178, 179
Jyränki, Juulia 61, 78, 81
Jyttilä, Riitta 18
Järveläinen, Petri 141, 149

K

Kahane, Claire 258
Kainulainen, Siru 18, 250, 303
Kalha, Harri 38, 39, 49, 50, 53, 71, 76,
78, 80, 81, 88, 89, 92, 99, 100, 101
Kallas, Aino 251, 255
Kangasvuo, Jenny 61, 78, 79, 81
Kantokorpi, Mervi 256
Kaplan, E. Ann 228, 254
Karkama, Pertti 27, 51, 206, 223
Karkulehto, Sanna 29, 47, 48, 51
Kauranen, Anja 230, 254
Kauranen-Snellman, Anja 17, 225, 230,
242, 248, 250, 254

Kekki, Lasse 13, 19, 38, 42, 43, 49, 51, 56,
59, 81, 82, 84, 101
Keskisarja, Teemu 113, 125, 129
Kettunen, Paavo 132, 133–134, 137, 149
Kießling, Rolf 130
Kilhman, Bertel 50
Kihlman, Christer 12, 25, 26, 27, 28, 29,
31, 32, 33, 34, 41, 43, 44, 45, 46, 47,
49, 50, 51, 52, 53
Kincaid, Jamaica 301
Kinnari, Eva-Mikaela 178
Kinnunen, Taina 19, 51, 82, 101, 129
Kinsey, Alfred 47
Kirstinä, Leena 251, 254
Kitzinger, Celia 177
Kivi, Aleksis 16, 202, 203, 205, 206, 221,
223
Kivimäki, Sanna 257
Kivistö, Seppo 63
Kivivuori, Janne 136, 149
Klein, Melanie 268, 270, 280
Klemelä, Juha 6, 19
Kligman, Gail 275, 280
Kluckhohn, Clyde 188, 199
Knuuttila, Seppo 200
Koistinen, Tero 256
Koivisto, Hanne 51
Koivisto, Päivi 29, 35, 47, 51, 242, 254
Koivunen, Anu 7, 8, 19, 52, 157, 177, 179,
231, 239, 255, 257, 279, 284, 300,
301
Koivunen, Hannele 145, 149
Kolnai, Aurel 85, 89, 97, 101
Komulainen, Katri 257
Kontula, Osmo 91, 101
Korkka, Janne 301, 302
Korsmeyer, Carolyn 101
Koskinen, Keijo 178
Kosonen, Päivi 35, 47, 51, 252, 255
Kosonen, Ulla 8, 19, 245, 255
Kristeva, Julia 236, 238, 239, 248, 252,
255
Krohn, Julius 190, 199

- Kruuspere, Piret 256
 Kuhn, Annette 100, 101
 Kujansivu, Heikki 28, 34, 51, 52
 Kuosmanen, Paula 56, 59, 60, 61, 64, 66, 67, 77, 82
 Kupiainen, Tarja 15, 183, 190, 199, 303
 Kurikka, Kaisa 229, 255, 256
 Kushner, Tony 51
 Kyrölä, Katariina 9, 19, 155, 177
- L**
- Laaksonen, Pekka 200
 Lacan, Jacques 252
 Laes, Timo 14, 19
 Lahdelma, Tuomo 255
 Lahelma, Elina 153, 176
 Laine, Matti 125, 129
 Laine, Sofia 178
 Laine, Tarja 8, 19
 Laing, R. D. 34
 Laitinen, Kai 46, 52
 Laitinen, Merja 144, 149
 Lamé, Amy 68
 Langman, Lauren 94, 102
 Laplanche, Jean 9, 19
 Lappalainen, Päivi 17, 18, 228, 231, 249, 250, 251, 255, 256, 257, 259, 303
 Laqueur, Thomas 86, 87, 102
 Lassenius, Marina 178
 Lassila, Pertti 50, 53
 Lassotta, Arnold 122, 129
 Launis, Kati 224
 Launis, Veikko 175
 Lauretis, Teresa de 33, 39, 52
 Laurila, Aarne 222, 223
 Lawler, Steph 228, 256
 Laws, Sophie 164, 177
 Layoun, Mary 209, 222, 223
 Leary, Katherine 52
 Leavitt, David 51
 Lee, Janet 164, 177
 Lehtinen, Ullaliina 10, 11, 20, 134, 141, 142, 143, 149, 187, 199, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 237, 238, 243, 252, 256, 270, 274, 277, 280
 Lehto, Leevi 50
 Lehtonen, Juhani 194, 199
 Lehtonen, Mikko 279
 Lejeune, Philippe 31, 47, 51, 52
 Lempiäinen, Kirsti 257
 Leskelä-Kärki, Maarit 224
 Lewis, Helen Block 10, 20, 134, 149, 252, 256
 Lévi-Strauss, Claude 184, 199
 Levy, Barrie 277, 280
 Lidman, Heli 120
 Lidman, Satu 14, 16, 20, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 125, 126, 129, 303
 Liikanen, Ilkka 207, 223, 258
 Liljeroth, Pia 159, 177
 Liljeström, Marianne 19, 157, 177, 178, 179, 255, 257
 Limoncelli, Stephanie 275, 280
 Lindemann Nelson, Hilde 251, 256
 Lindström, Dag 113, 125, 131
 Linjakumpu, Aini 153, 177
 Linkinen, Tom 129
 Litvak, Joseph 80, 82
 Locke, Jill 6, 10, 20, 284, 301
 Loftus, David 91, 92, 94, 102
 Lorentz, Konrad 34
 Lounela, Pekka 46, 52
 Lovering, Kathryn Matthews 164, 177
 Lumby, Catharine 91, 102
 Lupton, Mary-Jane 154, 157, 176
 Lyytikäinen, Pirjo 51, 203, 207, 220, 221, 223, 257
 Löfström, Jan 183, 200
 Lönnrot, Elias 198
 Löytty, Olli 279
- M**
- MacCormack, Carol P. 200
 Maddison, Stephen 94, 102

Makkonen, Anna 25, 29, 52
Malinen, Ben 7, 10, 11, 20, 139, 149
Man, Paul de 31, 47, 51, 52
Manion, Jennifer C. 11, 20
Mann, Thomas 38
Mannerheim, C. G. E. 32, 33, 48, 51
Marcus, Steven 93, 102
Martin, Emily 156, 157, 159, 161, 177
Martin, Luther H. 148
Marx, Karl 96
Masters, Robert 262
Matthews, Pamela 82
Mattilda, ks. myös Sycamore, Matt Bernstein 68, 79, 82
Mattson, Kristin 178
Mazzarella, Sharon R. 170, 177
McKee, Alan 91, 102
McNay, Lois 163, 164, 177, 178
McWhirter, David 82, 83
Mehlman, Jeffrey 19
Melkas, Kukku 224
Menninghaus, Winfried 85, 102
Mens-Verhulst, Janneke van 253
Mentz, Christian 69, 70, 82
Miles, Jeremy 8, 19
Miller, Henry 27, 28, 46
Miller, Nancy K. 51
Miller, William Ian 85, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 96, 97, 99, 100, 102
Mink, Joanna Stephens 279
Misheva, Vessela 17, 20, 225, 227, 228, 250, 256
Mohammed, Patricia 301
Moilanen, Laura-Kristiina 206, 223
Molarius, Päivi 242, 246, 256
Montez, Mario 80
Moodysson, Lukas 275, 276, 279
Morgan, Robin 88
Morrison, Toni 283, 292, 302
Mulari, Heta 178
Mullen, Harryette 222, 224
Muñoz, José 76

Munt, Sally 7, 8, 9, 11, 13, 20, 84, 90, 102, 228, 256, 262, 263, 268, 274, 280
Muraro, Luisa 230, 236, 242, 256
Murray, Henry A. 199
Mustavuori, Jaana-Mirja 7, 8, 20
Mustola, Kati 33, 52, 54, 63, 82
Mykle, Agnar 46
Mäki, Reijo 280

N

Narain, Denise de Caires 282, 301
Needham, Rodney 199
Nelson, D. 80
Nenola, Aili 145, 149, 200
Nestingen, Andrew 276, 279, 280
Nevala, Maria-Liisa 251, 256
Nicholson, Eric 148
Nicholson, Linda 176
Niemi-Pynttäri, Risto 255
Nikunen, Kaarina 93, 100, 102
Nikunen, Minna 257
Nopola, Sinikka 251, 256, 257
Nowosadtko, Jutta 108, 129
Nummi, Jyrki 51
Näre, Sari 150, 200, 257, 281
Nätkin, Ritva 231, 233, 234, 254, 257

O

O'Callaghan, Evelyn 282, 302
Oinas, Elina 15, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 165, 167, 168, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 304
Oja, Outi 255
Ojajarvi, Jussi 224
Ojanen, Karoliina 178
Oksanen, Sofi 17, 18, 259, 260, 261, 262, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 278, 280, 281
Ollila, Anne 231, 257
Onerva, L. 16, 209, 210, 212, 214, 215, 217, 220, 224, 251, 257

P

Paasonen, Susanna 13, 19, 84, 93, 100, 102, 279, 300, 301, 304
 Pajala, Mari 7, 18, 20, 221, 224
 Pakkanen, Johanna 52, 54, 82
 Palin, Tutta 52, 224, 231, 233, 252, 257
 Parente-Čapková, Viola 17, 18, 225, 250, 251, 257, 304
 Parker, Andrew 82, 223
 Parras, Tytti 254
 Partanen, Jukka 194, 200
 Pasquinelli, Matteo 101
 Pattison, Stephen 133, 135, 136, 148, 149
 Pauli, Johannes 115, 116, 118, 119, 122, 129
 Payton, Caroline 270, 280
 Pearce, Lynne 285, 299, 302
 Pentikäinen, Juha 149
 Pentikäinen, Katja 149
 Perc, Georges 51
 Peristiany, J. G. 108, 127, 129, 130
 Perneder, Andreas 114, 129
 Pialoux, Cordula 127
 Piela, Ulla 186, 200
 Pines, Malcolm 133, 149
 Pirinen, Riitta 257, 259
 Pitt-Rivers, Julian 108, 109, 111, 130
 Porter, Catherine 254
 Potolsky, Matthew 218, 224
 Probyn, Elspeth 7, 9, 10, 12, 20, 89, 102, 153, 179, 221, 224, 228, 257, 262, 263, 266, 274, 280, 284, 285, 286, 289, 302
 Pulkkinen, Tuija 139, 149
 Puuronen, Anne 19, 51, 82, 101, 129, 155, 175, 179
 Pöysä, Jyrki 201

R

Radner, Joan Newlon 200
 Rantanen, Eveliina 154, 172, 173, 174, 178
 Rasmussen, David 148

Ratinen, Teemu 14, 15, 36, 42, 43, 49, 52, 56, 82, 132, 187, 200, 304
 Recharadt, Eero 133, 145, 148, 149
 Reddy, Maureen T. 236, 252, 253
 Reichert, Martin 62, 78, 82
 Reuter, Martina 175, 179
 Rich, Adrienne 235, 257
 Riska, Elianne 160, 179
 Ritvanen, Ilkka 79, 82
 Robbe-Grillet, Alain 51
 Rojola, Lea 12, 16, 20, 46, 47, 52, 157, 179, 202, 214, 222, 224, 250, 254, 257, 304
 Ronkainen, Suvi 143, 150, 187, 200, 225, 230, 243, 252, 257, 263, 266, 278, 281
 Roper, Lyndal 114, 118, 130
 Rosenberg, Tiina 171, 179
 Ross, Andrew 88, 102
 Rossi, Leena-Maija 77, 82
 Roth, Venla 276, 279, 281
 Rothbaum, Barbara Olasov 159, 179
 Rotterdam, Erasmus von 116, 130
 Roudiez, Leon S. 255
 Roy, Hervé 95
 Rubenstein, Roberta 226, 258
 Rubin, Gayle 78, 83, 84, 103
 Rublack, Ulinka 108, 109, 114, 119, 124, 130
 Rudberg, Monica 164, 179
 Rummo, Paul-Eerik 263
 Russo, Mary 223
 Rutanen, Mirja 199
 Rydström, Jens 84, 103
 Räisänen, Arja-Liisa 231, 258

S

Saarenmaa, Laura 28, 51, 52, 93, 100, 102
 Saarikangas, Kirsi 255
 Saarikoski, Akuliina 67, 83
 Saarikoski, Helena 153, 155, 179
 Saarikoski, Pentti 27

- Saarikoski, Seppo 159, 179
Saaritsa, Pentti 46, 51, 53
Saisio, Pirkko 51
Salama, Hannu 27, 28
Salmi, Hannu 175
Salonen, Kirsi 117, 119, 130
Sarajas, Annamari 207, 224
Sarraute, Natalie 51
Sartre, Jean-Paul 8, 20
Sasser-Coen, Jennifer 164, 177
Sauer, Abraham 109, 114, 130
Scheff, Thomas J. 250
Schild, Wolfgang 129
Schindler, Stephan K. 87, 103
Schneider, Christian 62, 83
Schneider, David M. 197, 200
Schor, Naomi 256
Schreiner, Klaus 108, 112, 113, 118, 119,
122, 128, 129, 130
Schreurs, Karlein 253
Schwerhoff, Gerd 108, 111, 112, 113, 116,
117, 118, 119, 122, 124, 128, 129, 130
Schwibs, Bernd 127
Scott, Helen 286, 287, 288, 300, 302
Sedgwick, Eve Kosofsky 7, 8, 9, 11, 20,
21, 36, 41, 42, 43, 48, 49, 52, 55, 60,
75, 78, 80, 83, 227, 243, 245, 258,
281, 285, 291, 302
Segal, Marcia 179
Setälä, Rauno 29, 53
Sevón, Aura 127
Sevänen, Erkki 256
Shakespeare, William 50
Shilling, Chris 154, 179
Siikala, Anna-Leena 199, 201
Silius, Harriet 178
Sillanpää, F. E. 16, 214, 215, 217, 218,
219, 222, 223, 224
Siltala, Juha 7, 21, 126, 130
Silverman, David 153, 180
Sinervo, Helena 51, 255
Sinisalo, Johanna 51
Sivenius, Kaisa 50, 52, 149, 176, 177
Sivenius, Pia 255
Sinivaara, Olli 280
Skeggs, Beverly 179, 221, 224, 243, 244,
258
Smeds, Kerstin 223, 258
Smith, Barry 101
Snellman, Anja 14, 250
Snellman, J. V. 206, 209, 221, 222, 223
Soikkeli, Markku 20, 52, 255
Solanas, Valerie 76, 80
Sommer, Doris 223
Sorainen, Antu 61, 78, 81, 222, 224
Sourieau, Marie-Agnès 301, 302
Spinoza, Baruch Benedictus 38
Spizer, Eliot 121
Sprengnether, Madelon 258
Stacey, Jackie 244, 258
Stark-Arola, Laura 186, 200
Stenius, Henrik 223, 258
Stewart, Polly 195, 196, 200
Stewen, Riikka 255
Storr, Anthony 34, 35
Strasser, Ulrike 113, 114, 119, 130, 131
Strathern, Marilyn 196, 200
Sturmer, J. R. von 199
Stälström, Olli 33, 48, 53
Suleiman, Susan Rubin 250, 251, 258
Sulkunen, Irma 231, 258
Sulkunen, Pekka 156, 180
Sycamore, Matt Bernstein (Mattilda) 68,
82
Syndergaard, Larry 193, 196, 200
Szasz, Thomas S. 162, 180
Söderling, Trygve 28, 46, 53
- T**
Taipale, Ilkka 47, 51
Tangney, June Price 134, 150
Tarkka, Lotte 183, 201
Tauro, Tanja 111, 114, 126, 129, 131
Taylor, Gabriele 10, 21
Thompson, Charis 163, 180
Thompson, Linda 88, 101

- Thorne, Barrie 251, 253, 258
 Tiainen, Antti 14, 21
 Timonen, Senni 200
 Toikka, Minna 255
 Toivanen, Riitta 128
 Tolonen, Tarja 153, 176
 Tomkins, Silvan 7, 9, 11, 12, 13, 20, 21,
 85, 87, 89, 92, 103, 221, 265, 266,
 268, 274, 281, 289, 291, 302
 Toth, Emily 154, 157, 176
 Traub, Valerie 56, 69, 78, 81
 Tuin, Iris van der 175, 180
 Tuori, Salla 178
 Turunen, Aimo 185, 201
 Turunen, Risto 256
- V, W**
- Vaahtera, Elina 78, 83
 Wagner, Roy 184, 201
 Walker, Michelle Boulous 236, 241, 249,
 258
 Valkonen, Sanna 165, 180
 Valovirta, Elina 18, 282, 285, 299, 301,
 302, 304
 Vance, Carole S. 83, 103
 Ward, Janet Doubler 279
 Warhol, Andy 76
 Warner, Michael 8, 11, 13, 21, 44, 45, 48,
 53, 56, 59, 61, 77, 80, 83, 84, 88, 103
 Varpio, Yrjö 52
 Waskul, Dennis D. 101, 102
 Welchman, Lynn 114, 126, 131
 Wenzel, H. V. 254
 Westö, Märten 27, 53
 Vettenniemi, Erkki 7, 21
 Whisnant, Rebecca 88, 101
 White, Melissa Autumn 21
 Whitford, Margaret 226, 229, 236, 238,
 250, 256, 258
 Widerberg, Karin 175, 180
 Vigilant, Lee Garth 94, 101
 Viikari, Auli 254
 Wilkinson, Sue 177
- Wilder, Laura Ingalls 253
 Wilder Lane, Rosa 253
 Williams, Bernard 225, 227, 258
 Williams, Linda 88, 103
 Willner, Dorothy 184, 201
 Virtanen, Keijo 255
 Woertman, Liesbeth 253
 Woodward, Kathleen 283, 284, 286, 292,
 299, 302
 Wrede, Sirpa 178
 Wright, Elizabeth 258
 Vuola, Elina 241, 258
 Vuori, Suna 6, 21
 Wurmser, Leon 12, 21
 Välimaa, Raili 175
 Vänskä, Annamari 49, 53, 253
- Y**
- Yaeger, Patricia 223
 Yalom, Marilyn 251, 253, 258
- Z**
- Zaretsky, Eli 33, 34, 48, 53
 Zilliacus, Clas 46, 53
- Ö**
- Österberg, Eva 113, 125, 131

Sarjassa ilmestynyt

Turun yliopiston taiteiden tutkimuksen julkaisuja 1:

Kuinka tehdä taidehistoriaa? Toimittaneet Minna Ijäs, Altti Kuusamo ja Riikka Niemelä (2010)

Turun yliopiston taiteiden tutkimuksen julkaisuja 2:

Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä. Toimittaneet Siru Kainulainen ja Viola Parente-Čapková (2011)

Turun yliopiston taiteiden tutkimuksen julkaisuja 3:

Tulkintojen aika: kirjoituksia ajallisuudesta kirjallisuudessa. Toimittaneet Hanna Meretoja ja Aino Mäkikalli (2012)

Turun yliopiston taiteiden tutkimuksen julkaisuja 4:

Erot ja etiikka feministisessä tutkimuksessa. Toimittaneet Kirsti Lempiäinen, Taru Leppänen ja Susanna Paasonen (2012)

Turun yliopiston taiteiden tutkimuksen julkaisuja 5:

Machineries of Public Art: From Durable to Transient, from Site-bound to Mobile. Toimittaneet Johanna Ruohonen ja Asta Kihlman (2013)

Utukirjat 6:

Taide, kokemus ja maailma. Risteyksiä tieteidenväliseen taiteiden tutkimukseen. Toimittanut Yrjö Heinonen (2014)

Utukirjat 7:

Säännellyt vapaudet. Tulkintoja toiseuden tuottamisesta. Toimittaneet Marianne Liljeström ja Marko Gylén (2014)

Utukirjat 8:

Kipupisteissä. Sairaus, kulttuuri ja modernisoitua Suomi. Toimittaneet Jutta Ahlbeck, Päivi Lappalainen, Kati Launis, Kirsi Tuohela ja Jasmine Westerlund (2015)

Utukirjat 9:

Musiikillinen improvisaatio. Keskustelunavauksia soivan hetken kulttuureihin. Toimittanut Erkki Huovinen (2015)

Utukirjat 10:

Musiikki ja luonto. Soiva kulttuuri ympäristökriisin aikakaudella. Toimittaneet Juha Torvinen ja Susanna Välimäki (2019)

Sarja ilmestyi aiemmin nimellä Turun yliopiston taiteiden tutkimuksen julkaisuja.

HÄPEÄ VÄHÄN! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä

Toim. Siru Kainulainen ja Viola Parente-Čapková

Häpeä on kaikille tuttu tunne. Häpeämme itseämme tai tunnemme myötähäpeää. Häpeä liittyy kansallisuuteen, sukupuoleen, uskontoon ja perhesuhteisiin, ja siinä yhdistyvät yksilöllinen, kulttuurinen ja sosiaalinen. Näitä jännitteisiä kytköksiä käsitellään kirjassa kulttuurikriittisesti ja tuoretta tutkimusta hyödyntäen.

Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä on ensimmäinen häpeää käsittelevä suomenkielinen tutkimusantologia. Tutkimuksen kohteena ovat kaunokirjallisuus, porno, kansanrunous, haastattelut, historialliset aineistot ja omaelämäkerralliset tekstit. Häpeän moninaisuuden – sen monien kasvojen – ymmärtäminen edellyttää monitieteisyyttä, ja kirjassa hyödynnetäänkin näkökulmia niin kirjallisuuden, historian ja median tutkimuksesta kuin sosiologiasta ja teologiasta.

UTU



Turun yliopiston

Taiteiden tutkimuksen julkaisuja



Kannen kuva: Heikki Marila, *Saa hävetä silmät päästään II* (2008), 250 x 200 cm, öljy kankaalle. Yksityisomistuksessa.