

**AILI NENOLA**  
**M**IESSYDÄMINEN  
**NAINEN**  
**NAISNÄKÖKULMIA KULTTUURIIN**

SUOMALAISEN KIRJALLISUUDEN SEURA • HELSINKI

ISBN 951-746-414-2 (nid.)

ISBN 951-746-415-0 (PDF)

ISBN 951-746-416-9 (OeB)

ISBN 951-717-432-2 (alkuperäispainos)

ISSN 0562-6129

# Sisällys

Esipuhe.....	7
TIEDOSTAMISEN ALKEITA.....	9
Naisen paikka - kodin sydämessä ja yhteis- kunnan laidalla? .....	10
Miestieteestä naistutkimukseen.....	25
Nainen mieskulttuurin kuvastimessa .....	41
NAISEN ASEMA JA PERINNE .....	59
Naisen asema varhaiskantisissa yhteisöissä ..	60
Folklore sukupuolikuvien ylläpitäjänä .....	91
KÄRSIMYKSEN KULTTUURI.....	117
Itkukiellot ja naisten kulttuuri .....	118
Kuolema naisen maailmankuvassa.....	127
Mistä Matalenan virsi vaikenee? .....	166
Kirjallisuusluettelo.....	194

Seuraavat artikkelit on julkaistu aikaisemmin:

Miestieteestä naistutkimukseen. - Trim-raportti: Tyttäret tieteen tumilla. Turun yliopiston oppilaskunta. Julkaisu-sarja 3/84. Turku 1984.

Nainen mieskulttuurin kuvastimessa. - Mies - nainen - ihminen. Tieteen näkemyksiä sukupuolten eroista ja tasa-arvosta. Opetusministeriö. Valtion painatuskeskus 1984.

Naisen asema varhaiskantisissa yhteisöissä. - Nainen historiassa. Toim. Auvo Kostiainen. Turku 1984.

Itkukiellot ja naisten kulttuuri. - Kotiseutu 1/1983.

Kuolema naisen maailmankuvassa. - Suomen Antropologi 1/1981.

# Esipuhe

Länsimaissa tapahtunut kehitys feodalismista kapitalismiin ja agraariyhteisöistä teollistuneisiin yhteiskuntiin kasvatti ihmisissä uudenlaista yksilöllistä ja yhteiskunnallista tietoisuutta. Uusi tietoisuus ilmeni ennen muuta vapautumispyrkimyksinä: vanhat rakenteet ja hierarkiat asetettiin yksi toisensa jälkeen kyseenalaisiksi. Porvariston nousu murensi feodaali-aateliston vallan, tieteen kehitys uhmasi kirkon ja uskonnon auktoriteettia tietoa koskevissa kysymyksissä ja sosialismi syntyi maalais- ja kaupunkiköyhälistön ahdistuksesta kapitalismin puristuksessa.

Naisten vapautumispyrkimykset ovat olleet osa edellä mainittua liikehdintää, mutta näyttää siltä, että sen enempää ns. porvarillinen demokratia, tieteellinen vallankumous kuin sosialistinen demokratiakaan eivät ole pystyneet ratkaisemaan naiskysymystä. Naisten aseman kehitys takeltelee sielläkin, missä tasa-arvon taloudelliset edellytykset olisivat olemassa eli sosialistisen talouden maissa.

Eräänä syynä tähän on ollut, että aina uuden naisliikkeen syntyäikoihin asti — siis 1960-luvulle - ajateltiin yleisesti, että naisemansipaatio merkitsee yksinkertaisesti sitä, että naisille annetaan miesten kanssa tasavertaiset mahdollisuudet koulutukseen, työhön ja valtaan. Tasavertaisten mahdollisuuksien takaaminen miehille ja naisille ei kuitenkaan ole

mahdollista yhteiskunnissa, joiden instituutiot ja maailmankuva rakentuvat patriarkaalisen järjestyksen pohjalle ja jotka sen vuoksi pakosta laahaavat mukanaan vanhoja käsityksiä sukupuolten ominaisuuksista ja sukupuolten välisistä eroista. On kestänyt varsin kauan havaita, että naisten vapautumisen täytyy merkitä enemmän kuin tasa-arvon saavuttamista vanhan yhteiskunnan ja kulttuurin ehdoilla. Kysymys on totaalisesta ja syvällisestä muutoksesta, jossa on edettävä kahtia jaetusta ihmiskunnasta ja kahtia jaetusta maailmasta kohti yhteistä ihmisten maailmaa. Mitä tämä yhteisyys merkitsee ja mille se voi perustua, on vieläkin vaikeaa hahmottaa, koska aivojamme painavat vanhat käsitykset ja tiedämme yhä liian vähän vaihtoehtoisista mahdollisuuksista ja maailmoista.

Näkemykseni on, että tässä asiaintilassa piilee naistutkimuksen ja naisnäkökulman välttämättömyys. Tavoitteena on osoittaa, mitkä taloudelliset, yhteiskunnalliset ja kulttuuriset edellytykset pitävät kahtiajakoa yllä, mutta myös viitoittaa tietä ratkaisuihin, joilla nämä edellytykset ovat kumottavissa.

Seuraavat artikkelit, joissa tarkastelen sukupuoli-erojen ja naiseuden hahmotusta lähinnä kulttuurin ja perinteen tutkijan näkökulmasta, ovat syntyneet oman naistietoisuuteni kehityksen myötä. Omistan nämä kirjoitukset äidilleni, josta kaikki alkoi, ja tyttärilleni, joissa kehitys jatkuu.

*Aili Nenola*

Tiedostamisen alkeita

# Naisen paikka — kodin sydämessä ja yhteiskunnan laidalla?

## *Perheideaali ja todellisuus*

Eräät kulttuurintutkijat ovat sitä mieltä, että ihmisen ajattelua ja maailmankuvaa aina ja kaikkialla on leimannut käsitys binaarisista oppositioista, vastakohtapareista, joiksi maailmankuvan kaikki osatekijät järjestyvät. En tiedä, voimmeko uskoa, että näin on ollut aina ja kaikkialla, mutta selvältä näyttää, että tällainen ajattelu on tyypillistä ainakin meidän kulttuurillemme. Syväanjuurtuneimpia vastakohtapareja kulttuurissamme ja ajattelussamme on käsitys kahdesta vastakkaisesta sukupuolesta, miehestä ja naisesta. Tämä vastakkaisuus ei koske ainoastaan miehen ja naisen biologisia, luonnollisia eroja, sitä, että nainen on se, joka kantaa ja synnyttää lapset ja mies on se, joka ne siittää. Käsitys naisen ja miehen vastakkaisuudesta ulottuu pitemmälle: heidät nähdään myös psykologisessa ja sosiologisessa mielessä toistensa vastakohtiksi. Nainen on passiivinen, alistuva, pehmeä, heikko - mies on aktiivinen, hallitseva, kova, vahva. Mies on hallitsija, määrääjä, yhteiskunnallisesti tärkeämpi ja käyttökelpoisempi, miehen paikka ylipäätään on yhteiskunnassa, ulkona



perheestä ja kodista, kun taas nainen on synnynnäinen alamainen ja kuuluu ennen kaikkea kodille ja perheelle. Tästä seuraa toinen vastakohtapari, joka järjestää maailmankuvaamme ja joka koetaan tänäkin päivänä erityisesti tärkeäksi: maailmamme jakautuu julkiseen, yhteiskunnalliseen alueeseen ja yksityiseen, henkilökohtaiseen alueeseen. Kysymys naisen asemasta on pitkälle kysymys siitä, kuuluuko hän yksinomaan yksityiseen elämänalueeseen, perheeseen, onko hänen paikkansa »kodin sydämessä» vai kuuluuko hän myös jotenkin julkisen, yhteiskunnallisen elämänalueen puolelle ja jos kuuluu, missä ominaisuudessa ja asemassa?

On sanottu, että vastakohta yksityisen ja julkisen elämänalueen välillä on saanut nykyisen korostuneen luonteensa kapitalismin nousun myötä 1700- ja 1800-luvuilla. Yksityisen alueen, perhe-elämän ja kodin merkitystä alettiin korostaa ennen kaikkea eurooppalaisen porvariston parissa; voipa sanoa, että nykyinen perhe- ja kotikäsitys on nimenomaan eurooppalaisen porvariston luoma. (Porvarillisen perheihanteen kehityksestä ks. esim. Weber-Kellerman 1983.) Koti ja perhe nähtiin — niinkuin nähdään usein vieläkin — ikäänkuin »rauhan satamana» jonne ulkopuolella, kovassa liike- tai teollisuusmaailmassa kilpaileva perheenisä palasi päivän päättyessä uusintamaan sekä fyysisiä että psyykkisiä voimiaan. Tästä uusintamisesta oli lähinnä vastuussa vaimo, perheenäiti, jonka tuli huolehtia siitä, että mies saa ruokaa, puhtaat vaatteet, että kotiympäristö on miellyttävä, puhdas ja harmoninen, että miehelle osoitetaan kodissa lämpöä ja kunnioitusta - niin vaimo, lapset kuin palvelijatkin - jota ulkona ei välttämättä aina saa. Lisäksi vaimon tuli tietysti, sopivassa määrin, pitää huolta miehen seksuaalisista

tarpeista (tosin erikoisemmat ja ylenmääräiset tarpeet sopi tyydyttää avioliiton ulkopuolisissa suhteissa, prostituoitujen kanssa - julkisesti salaa). Paitsi rauhansatama miehelle, perheenisälle ja -huoltajalle, koti oli tietysti paikka, jossa lasten kasvattaminen tapahtui, paikka, jossa lapsille opetettiin ne arvot ja normit, joiden hallitseminen takasi, että heistä tuli yhteiskunnan kunnollisia kansalaisia, joilla oli sopivat tavoitteet, käyttäytymistavat ja uskomukset. Ja kaikkesta tästä oli jokapäiväisessä vastuussa nainen — vaikka hän ei yhteiskunnallisessa mielessä esim. viime vuosisadalla vielä ollutkaan täysikasvuinen vaan koko elämänsä holhouksenalainen, ensin isänsä, sitten miehensä tai näiden puutteessa jonkun muun miespuolisen holhoojan.

Tämä porvarillinen perheideaali - joka todella oli ideaali eikä välttämättä toteutunut aina sellaisenaan — levisi myös työväestön keskuuteen. Ajatus siitä, että nainen, aviovaimo, on ennen kaikkea vastuussa kodista ja perheestä, miehen huollosta ja lasten kasvatuksesta, omaksuttiin myös tapauksissa, joissa oli perheen toimeentulon kannalta välttämätöntä, että vaimo kävi työssä kodin ulkopuolella. Ja vähitellen levisi myös työväestön keskuuteen ihanne, jonka mukaan miehelle oli kunniaksi, jos hän pystyi elättämään vaimonsa, niin että tämä saattoi kokonaan omistautua kodin ja perheen hoidolle. Samalla kun tämä perheideaali tuli yhä suositummaksi, tuli naisista kapitalistisen yhteiskunnan työvoimareservi, jota liikuteltiin kotiin ja ulos aina sen mukaan, millainen työvoiman tarve on ollut.

Aina viime aikoihin asti kuvatonlainen perhemalli on ollut yleinen myös Suomessa; ei niin ettei muunkinlaisia perhetalouksia olisi ollut, mutta melko pitkälle juuri tämä ideaali on ollut mm. työmarkkinoi-

den ja yhteiskunnan toimien taustalla sekä käytännön työvoimapolitiikassa että esimerkiksi lainsäädännössä. Perhe on käsitetty talousyksiköksi, josta mies perheenpäänä kantaa pääasiallisen taloudellisen vastuun, ja jos vaimon on pakko käydä työssä, hänen tulonsa ovat kuitenkin vain aputuloja. Samoin lastenhoito ja varhaiskasvatus on nähty edelleenkin ennen kaikkea perheen tehtävänä — siitä johtuu koko ajan käynnissä oleva debatti siitä, pitäisikö lisätä kunnallisia päivähoitopaikkoja vai ruveta maksamaan äidinpalkkaa. Sen lisäksi perheen yksityisyyttä on pidetty loukkaamattomana: ulkopuoliset, sen enempää naapurit kuin viranomaisetkaan eivät ole saaneet puuttua perheensisäisiin asioihin ennenkuin joku perheenjäsenistä on lähtenyt hakemaan apua tai esimerkiksi perheselvittelyjen tuloksena joku perheenjäsenistä on joutunut sairaalaan — eikä aina silloinkaan. Sen vuoksi sellaisiin ilmiöihin kuin perheväkivaltaan tai lasten pahoinpitelyihin ei ole aiemmin kiinnitetty suurtakaan huomiota - vaikka kumpikin ilmiö on aivan varmasti ollut olemassa ennen julkistamista. Miehen ja vaimon suhde toisaalta ja vanhempien ja lasten suhde toisaalta on käsitetty luonnolliseksi ja pyhäksi suhteeksi, joiden varaan rakentuu koko perheyhteisö ja sitä kautta koko yhteiskunta. Viimeaikainen keskustelu perheensisäisistä suhteista on nostanut esiin monia seikkoja, jotka tähän asti on lakaistu maton alle tai joita on pidetty poikkeuksina siitä luonnollisesta idyllistä, jota ydinperhe normaalisti edustaa.

Huolimatta siitä, että naiset viime vuosisadalta lähtien ovat yhä suuremmassa määrin Suomessakin siirtyneet työhön kodin ulkopuolelle - ei ainoastaan siksi, että heidän panostaan on tarvittu perheen ylläpitoon, vaan myös siksi että naisia on tarvittu työ-

markkinoilla ja siksi, että koulutuksen myötä myös naiset ovat halunneet siirtyä, niinkuin sanotaan, toteuttamaan itseään ammatissa ja työelämässä — vanhat ideat kodin- ja perheensisäisestä työnjaosta ovat pitäneet pintansa. Tilastojen mukaan naiset tekevät yhä yli 2/3 kotitöistä - ja usein palkkatyön lisäksi. Voidaan sanoa, että tämä seikka, jota voidaan pitää naisten sortona siinä mielessä, että naisia rasittaa kaksinkertainen työtaakka, on myös tekijä, joka vahvistaa naisten asemaa perheessä ja kodissa.

Sosiologi Matti Kortteisen tutkimus lähiöelämästä (1982), kertoo myös tästä seikasta. Hän puhuu siitä, miten monet perheet ovat joutuneet »patriarkaalisuuden kriisiin», kun vaimo, joka usein ansaitsee yhtä paljon kuin mies ja lisäksi vastaa kodin hoidosta ja ylläpidosta, ei enää olekaan alistuvainen vaan haluaa määrätä perheen asioista; eli kuten Kortteinen kirjoittaa: »Kysymyksen ydin on siis siinä, että jos vaimo kantaa kotiin rahaa siinä missä mieskin ja tämän lisäksi kantaa harteillaan koko kodin, niin millä perustalla patriarkaalinen mies perheessä oikein seisoo?» (Kortteinen 1982, 192.) Toisin sanoen, mies ei voi enää kokea itseään perheenpääksi vanhanaikaisessa mielessä, eikä hänellä muutenkaan ole oikein mitään virkaa kodissa, joka on valmis ja jossa vaimo tekee kaiken tarvittavan.

Tästä tilanteesta lähtevät erilaiset ratkaisut: mies ajautuu kriisiin ja vähitellen ulos perheestä, jolloin seuraa avioero; tai positiivisempi vaihtoehto, jossa kuten monissa nuorissa ja lukeneissa perheissä yhä enenevästi tapahtuu, mies alkaa osallistua yhä enemmän sekä kotitöihin että lastenhoitoon - tapahtuu se kuuluisa miehen pehmentyminen. Eräät tutkijat ovat nähneet tämän ainoana varmana tienä

myös naisten ja miesten suurempaan tasa-arvoon, edellyttäen että samalla tapahtuu yksityisen ja julkisen elämänalueen arvojen lähestymistä. (Vrt. Rosaldo 1974, 41-42.)

### *Naiskulttuurin kaksiteräinen miekka*

Naisten kaksinkertainen työtaakka koskee tietysti niitä naisia, jotka ovat työssä kodin ulkopuolella. Tätä kaksoistaakkaa raskauttaa lisäksi ns. *naiskulttuurin paine*. Ja nimenomaan kotiin liittyvän naiskulttuurin, jonka muodostavat ne vaatimukset ja tavoitteet, joita erityisesti pelkästään kotona työskennelleet naiset sukupolvien ajan ovat kehittäneet kasvattaakseen itsetuntoaan, todistaakseen itselleen ja muille persoonallisen arvonsa. Tällaisia vaatimuksia tai arvoja ja normeja saattaa liittyä kodin puhtaana-pitoon, sisustamiseen, järjestämiseen, ruoanlaittoon, vaatehuoltoon, lastenhoitoon. Sen sijaan, että naiset olisivat pelkästään tyytyneet siivoamaan, laittamaan ruokaa, hankkimaan vaateista itselleen ja perheelleen tehokkaasti ja konstailematta, näihin toimintoihin on liitetty erilaisia pätemisen tai muun tarpeen tyydyttäviä erityismenoja tai käytänteitä. Tätä naiskulttuuria pidetään yhä yllä sekä äidiltä tyttärelle välittyvän perinteen ja taidon voimin että ns. naisten ja perhelehtien tms. joukkotiedotusvälineiden kautta: keväiset naistenlehtien numerot ovat täynnä vinkkejä kodin uusimisesta kevätkuntoon, kevätsiivouksen suorittamisesta, uusista kevään ja kesän käsitöistä, tavoista kattajuhlapöytä, tehdä uudenlaista ruokaa, eksoottisia reseptejä, mitä ostaa ja mistä, ettei vain jättäisi jälkeen ajasta.

Viime mainittu huomautus ostamisesta viittaa erääseen perheen ja kodin tehtävistä nykyaikana —

toimimiseen kulutusyksikkönä. Ja kulutusta ohjailaan erityisesti naisten kautta syöttämällä heihin, usein mainittuihin ns. naiskulttuuriarvoihin vedoten yhä uusia tarpeita. Perheen hyvinvoinnin kannalta, taloustöiden sujumisen kannalta - että jää enemmän aikaa ommella rimpsuesiliinoja, niin kuin astianpesukoneen mainos kertoo — on tärkeää, että joka perhe ostaa oman pesukoneen, astianpesukoneen, mankelin, pakastimen ja muut. Perheen viihtymisen kannalta on myös tärkeää, että kotona on oikeanmerkkinen televisio, kunnolliset stereot, videolaitteet. Ja että kaikkia harrastuksia varten, joita perhe tietysti harrastaa yhdessä, on sopivat ja muodinmukaiset välineet ja asusteet.

Kotiin liittyvä naiskulttuuri, joka on täysin funktionaalista, toimivaa ja arvokasta monessa tapauksessa kotona olevan naisen itsetunnon kannalta, osoittautuu muuttuneessa tilanteessa naisen taakkaa lisääväksi, jos edelleen pitää kilpailla toisten naisten kanssa siitä, kenellä on kaunein koti, kiiltävimmät ikkunat, eniten omatekoisia tekstiilejä ja vaatteita, kuka laittaa parasta ruokaa, leipoo parhaat kakut - ylipäättään tekee kaiken itse, ettei tarvitse ostaa kaupasta valmista ja puolivalmista. On naisia, jotka ovat päässeet irti, on niitäkin, jotka eivät ehkä ole sisäistäneetkään näitä normeja kasvunsa aikana, mutta edelleen on myös niitä, jotka joutuvat ristiriitaan opittujen arvojensa ja normiensa kanssa, kun aikaa ja voimia ei riitä ansiotyön ohessa tehdä kaikkea kuten äiti ennen teki.

Naiskulttuuriin sisältyy muutakin. Tyypillisinä naiskulttuurin arvoina pidetään ns. pehmeitä arvoja, toisten ihmisten huomioon ottamista, hoivaamistarvetta, empatiaa, pieniä asioita, kärsivällisyyttä. (Vrt. s. 47-48.) Naistutkimuksessa vallitsee yhä ristiriita

tai erimielisyys siitä, ovatko nämä arvot jotakin naisille todella tyypillistä ja ominaista vai ohjautuvatko naiset niiden kannattajiksi sosialisointin, oppimisen kautta. Viime aikoina on yhä enemmän alettu korostaa näiden arvojen positiivisuutta, sitä, miten ne asettuvat miesyhteiskunnan kovia, teknistä ja taloudellista edistystä korostavia arvoja vastaan, jotka uhkaavat tuhota koko ihmiskunnan tavalla tai toisella. Ja koska nämä naisten arvot koetaan positiivisina, monet naiset ovat valmiit ajattelemaan, että ne ovat naisille myötäsyntyisiä.

Olipa niin tai näin, voidaan asettaa kysymys, vaikuttavatko juuri nämä arvot siihen, että naiset yhä ohjautuvat tai ohjataan työelämässä yksityisen alueen tehtäviä muistuttaviin tehtäviin: hoito-, huolto-, opetustyöhön tai yksinkertaisiin toimistoymp. töihin? Näyttää nimittäin siltä, että huolimatta tietoisista yrityksistä ohjata lainsäädännöllä ja opetuksella kansalaisia sukupuolten välisen työnjaon vinoutumista eroon, naisten ja miesten alat pysyvät yhä samanlaisina kuin ennen. Ainakaan vuodesta 1950 lähtien ei ole tapahtunut muutoksia, päinvastoin, sukupuolten välinen työnjako on entisestään syventynyt, kuten Marja-Liisa Anttalaisen tutkimuksesta otettu taulukko osoittaa (Anttalainen 1980.):

*Naisten alat*

Talous-, hoito- ja huoltotyö, opetustyö, maatalous- ja kotieläinten hoitotyö, myymälähenkilöstö. Toimistotyö, elintarvike- ja vaatetusteollisuustyö.

Vuosi	Prosenttia naisista	Vuosi	Prosenttia miehistä
1975	83	1975	18
1970	84	1970	18
1960	89	1960	19
1950	85	1950	24

*Miesten alat*

Lainopillinen, uskonnollinen sekä vartiointi- ja suojelutyö, hallinnollinen ja kaupallinen työ, yritystehtävät, maatalouden yritys- ja johtotehtävät, tekninen, teollinen ja liikenne- ja kuljetustyö.

Vuosi	Prosenttia naisista	Vuosi	Prosenttia miehistä
1975	17	1975	82
1970	16	1970	82
1960	11	1960	81
1950	15	1950	76

Kaikki tiedämme, että poikkeuksiakin on, ja niitä näkyy myös taulukossa, mutta se ei muuta miksiäkään yleistä suuntausta. Mikä on se lainomaisuus, joka ohjaa naiset ja miehet omille aloilleen? Taustalla on varmasti useita tekijöitä, mutta yksi on varmasti sukupuolirooliin kasvaminen. Nykyinen perhe, jossa sisäinen työnjako yhä on sidoksissa sukupuoleen,



pitää yllä sukupuolirooliajattelua niissäkin tapauksissa, joissa perheen aikuiset tietoisesti ovat siitä luopuneet suhteessa yhteiskunnalliseen työhön. Samaan suuntaan vaikuttavat sitkeästi kulttuurissa elävät ja ilmaistut käsitykset siitä, mikä on oikea nainen ja oikea mies; koulun, toveripiirin ja kaupallisen masaviihteen välittämät stereotyyppiset sukupuoliroolikäsitykset ohjaavat nuorten näkemyksiä ja lopulta uranvalintaakin. Uudistukset, joita saadaan aikaan lainsäädännössä, kouluopetuksen sisällöissä tai muilla institutionaalisen elämän aloilla, etenevät kovin hitaasti yleiseen tietoisuuteen ja joutuvat sitä paitsi vastustamaan erilaisia sekä institutionaalisen että epäinstitutionaalisen kulttuuriviiveen hyökkäyksiä.

Voidaan tietysti kysyä, mitä pahaa siinä on, että naiset ja miehet tekevät eri töitä: eikö se ole ihan hyvä ratkaisu? Tämä ajatus perustuu kuitenkin käsitykseen, että kaikki naiset ovat keskenään samanlaisia ja kaikki miehet keskenään samanlaisia taipumuksiltaan, ja näinhän ei ole. Toiseksi on ilmeistä, että kulttuurissa ja yhteiskunnassa, jossa se, mitä mies tekee on lähes poikkeuksetta arvostetumpaa kuin naisten työt, työmarkkinoiden sukupuoleen perustuva kahtiajako johtaa epätasa-arvoon. Jako naisten ja miesten työmarkkinoihin merkitsee myös jakoa matala-palkka-aloihin ja muihin, kuten tiedämme. Tätä on osaksi selitetty sillä, että samalla kun naisten kotona tekemä huolto- ja uusintamistyö on siirtynyt yhteiskunnalliseksi työksi, palkkatyöksi, se on säilyttänyt »kotityön» arvostuksen: naiset tekevät sitä kutsumuksesta, siksi, että he haluavat palvella muita ja uhrautua. He siis saavat työnteosta psyykkisiä ja symbolisia palkintoja, jotka aiheuttavat sen, ettei olisi oikein soveliastakaan vaatia kovin

suurta rahapalkkaa. Teollisuuden naisvaltaiset matala-palkka-alat taas selittyvät siitä, että niillä tarvitaan minimaalisen vähän koulutusta, enemmänkin sorminäppäryyttä, sitkeyttä ja yksitoikkoisen rutiinin kestämistä. Ja naiset ovat kotitöissä tottuneet yksinkertaisiin, päivästä toiseen samanlaisina toistuviin työsuorituksiin, joten he soveltuvat erinomaisesti liukuhihnatyöhön.

Yhteiskunnassa, jossa - kuten lähes kaikissa yhteiskunnissa - miesten edustamat elämän- ja toiminnanalueet saavat korkeamman kulttuurisen arvoväriksen (vrt. Rosaldo 1974, 19), on vaarallista ylläpitää sukupuoleen perustuvaa jakoa työmarkkinoilla, koska kulttuurisella arvostuksella on taipumus muuttua materiaaliseksi arvostukseksi. Sukupuolten välisen työnjaon hävittäminen voisi toisaalta poistaa naisten ja miesten tekemisten välistä arvokuilua.

Naisten alat viittaavat siis edelleen naisten paikkaan yhteiskunnan ja talouselämän marginaalissa. Syynä tähän ei ole pelkästään miesten ylivalta, vaan myös se seikka, että naiset ovat sisäistäneet käsityksen tästä paikasta itselleen kuuluvana. Eräs syy siihen miksi naiset eivät suuremmassa määrin vieläkään edes pyri johtaville paikoille, vaativille aloille jne. liittyy yksityisen elämän työnjakoon: jos naisella on päävastuu kodista ja lapsista, hän mieluummin valitsee työn, joka ei tule mukana kotiin, jota voi tehdä osa-aikatyönä tai aikoina, jolloin mies on kotona. Naiset toisin sanoen sovittavat miehiä herkemmin työuransa perhe-elämän vaatimuksiin. Perheeseen pienentyminen ja lapsettomuuden valinta elämänmalliksi kertovat myös siitä, että naiset, jotka tietoisesti pitävät uraa tai työtä elämänsä pääasiana, näkevät perhe-elämän ja vaativan työn yhteensovittamisen vaikeaksi. Tämä muuttaa koko yhteiskunnan

rakennetta vähitellen. Ja tätä muutosta tapahtuu niin kauan kuin pääasiallinen vastuu lapsista ja heidän hoidostaan ja elatuksestaan säilyy perheillä ja siitä pääsääntöisesti vastaa nainen.

### *Naisten aatteellinen ja poliittinen toiminta*

Naisten asemaa yhteiskunnassa tulee tarkastella paitsi heidän perheroolinsa ja työroolinsa kautta myös heidän aatteelliseen ja poliittiseen toimintaan osallistumisensa perusteella. Tämä osallistuminen noudattelee selvästi muulle naiskulttuurille ja -maailmalle tyypillistä jakautuneisuutta. Yhtäältä on olemassa niitä toimintamuotoja ja -järjestöjä, jotka liittyvät naisten perinteisiin erityisalueisiin ja muodostavat tavallaan miesyhteiskunnan täydennyssektorin, siis organisaatiot tyyppiä Martat. Samoihin tehtäviin paneutuvat suureksi osaksi miesjohtoisten puolueiden tai muiden yhteisöjen naisjärjestöt. Tämän perinteiseen naiskuvaan nojaavan toiminnan lisäksi on olemassa uuteen naiskuvaan nojaavaa toimintaa, jota edustavat ns. naisasiajärjestöt, joiden tavoitteena ei ole pelkästään täydentää miesyhteiskuntaa naisnäkemyksillä vaan pyrkiä kumoamaan vallitseva epätasa-arvoinen vallanjako kaikilla aloilla. Naisia on tietysti myös mukana erilaisissa naisten ja miesten yhteisjärjestöissä, joissa naiset ja miehet kilpailevat samoista asemista tai ajavat samoja asioita. Naisasiajärjestöjen työ ja toiminta on se, jota kohtaa suurin vastustus — tietysti — mutta myöskään muilla naisjärjestöillä ei ole yhteiskunnallista vaikutusvaltaa suuremmalti muutoin kuin juhlapuheissa. Siitä millaisia arvovaltaeroja on naisvaltaisten ja miesvaltaisten järjestöjen välillä ovat tietysti ammattiliitot olleet paras todiste.

Jos naiset toimivat yhdessä miesten kanssa, kuten nykyään jo tapahtuu puolueissa, eduskunnassa, talouselämässä, tieteessä jne., millaiset ovat naisen eteenpäin pääsyn mahdollisuudet? Huhtikuussa 1984 pidettiin Hanasaarella seminaari, jossa puhuttiin mm. naiskansanedustajista ja heidän rooleistaan. Kansanedustaja Elisabeth Rehn (RKP) kertoi lehti-uutisten (Hufvudstadsbladet) mukaan omista ja muiden naisten kokemuksista ja mainitsi mm. seuraavia seikkoja: naiskansanedustajan, kuten muidenkin naisten, jotka haluavat johtopaikoille, täytyy tehdä työtä lujemmin kuin miespuolisten kollegojensa; hänen mahdollisuutensa tulla valituksi tärkeisiin valiokuntiin ovat silti pienemmät, koska miesten keskeinen solidaarisuus valinta-asioissa niin puolueitten sisällä kuin keskenkin on ollut murskaava näihin päiviin asti ja naista ei hevin valita puheenjohtajaksi tai puoluejohtajaksi. Erityisesti Elisabeth Rehn varoitti luottamasta siihen, että asiat ovat hyvin, kun yhdeksi varapuheenjohtajaksi valitaan nainen, kuten on nykyään tapana sekä valtiopäivillä että puolueissa. Tämä nainen toimii mannekiinina, jonka avulla kerätään ehkä tiedostavienkin naisten ääniä, ja miehet pelastavat samalla omantuntonsa. Sen jälkeen katsotaan, että onhan niille naisille nyt annettu tarpeeksi. Kysymys ei tietenkään ole pelkästään siitä, mitä sukupuolta johtajat tai valiokuntien jäsenet ovat. Kyse on myös siitä, että sukupuolistereotyypioiden sokaisemina ei pystytäkään valitsemaan tehtävään sopivinta ja pätevintä ehdokasta, jos sukupuoli on väärä. Näin saatetaan sivuuttaa päteväkin ehdokas, kun ei nähdä hänen pätevyyttään naiseuden läpi. Kaiken kaikkiaan naisten pääseminen johtopaikoille juuttuu edelleenkin sitä paitsi usein miesten toisilleen solidaarisiin verkostoihin ja klikkiytyimiin.

Naisten on toki mahdollista päästä tärkeillekin paikoille suomalaisessa yhteiskunnassa, paitsi puoluejohtajaksi, presidentiksi ja papiksi. Edellisiin ei ole muodollisia esteitä, mutta pääsyn estää vanha-kantainen ajattelu, papin virkaan naiselle asetetaan muodollisiakin esteitä. Mutta naisesta voi tulla vaikka ministeri, yleensä toki sosiaali- tai opetusministeri - nämähän ovat naisten aloja muutenkin. Harvinaisia poikkeuksia ovat Pirkko Työläjärven valinta valtiovarainministeriksi tai Kaisa Raatikaisen sisäministeriys. Näin ylös pääsevät naiset ovat silti poikkeuksia. He ovat päässeet paikalleen joko todistamalla olevansa yhtä hyviä miehiä kuin muutkin, tai sitten heidät on naissukupuolen parhaimmiston edustajina valittu aiemmin mainituiksi mannekiineiksi. Mutta naisten asemaa ja kokonaistilannetta ryhmänä nämä poikkeukset eivät muuta. Ennen kuin heidän toimintansa vaikuttaa siihen, että käsitykset naisten kyvyistä ja soveltuvuudesta myös yhteiskunnan johtoon muuttuvat, julkinen tiedonvälitys ja yleinen mielipide on ehtinyt julistaa heidät kunniamiehiksi. Niin kauan kuin nainen on yhteiskunnallisessa tai taloudellisessa johtoasemassa poikkeus, jota täytyy ihmetellä ja ihastella, asenteet eivät ole muuttuneet.

Nykyisten eduskuntapuolueiden kansanedustajista on eniten naisia kokoomuksella, jonka edustajista 41 % on naisia. Sosiaalidemokraateista heitä on 30 %. Naisten lisääntyvä osanotto politiikkaan on siis vuosikymmenten kuluessa merkinnyt siirtymää oikealle. Alun perinhän, tämän vuosisadan alkupuolella, naiset rekrytoituivat lähinnä työväenpuolueisiin. Tai oikeammin sanottuna lähinnä työväestöön kuuluvat naiset olivat poliittisesti aktiivisia ja näkivät poliittisen osallistumisen tienä sekä elinolojensa että

naisten aseman kohentamiseen. Vasemmistopuolueet olivat myös avoimemmin ottamassa naisia mukaan poliittiseen työhön, niitä kun aluksi elähdytti myös uusi naiskuva.

Nykyinen suuntaus, jonka mukaan oikeistopuolueen naisilla on paremmat mahdollisuudet päästä eduskuntaan kuin vasemmistopuolueen, voidaan tulkita monella tapaa naisnäkökulmasta. Se joko merkitsee sitä, että työväenpuolueet ovat jääneet vanhoillisemmiksi naiskysymyksessä eli että ainakin »liberaalinen» oikeisto on ajanut niistä ohi. Tai että oikeistolaisten naisten pääsy eduskuntaan ei merkittävästi muuta tilannetta naisten kannalta: kun nimittäin konservatiivisia katsomuksia kannattavaan puolueeseen liittyy yhä enemmän naisia ja yhä enemmän naisia valitaan sen kansanedustajiksi, kyse voi olla näennäisvoitosta, jos nämä naiset myös kannattavat konservatiivisia arvoja. Naiskysymystä ei nimittäin ratkaista pelkällä naiskansanedustajien määrällä vaan myös heidän tietoisuutensa asteella eli ratkaisevampaa kuin naiskansanedustajien määrä on se, miten edistyksellisesti he ajattelevat ja uudistuksia ajavat. Paras tilanne tietysti on se, että on paljon edistyksellisesti ajattelevia naisia eduskunnassa.

Sama koskee mitä tahansa yhteiskunnallisen elämän aluetta. Naisten tulo mukaan toimintaan ei välttämättä muuta mitään, elleivät he ole tiedostaneet sitä, että vain muuttamalla miesten etukäteen laatimaa käsikirjoitusta päästään eteenpäin.

# Miestieteestä naistutkimukseen

Naiset ovat ihan liian taipuvaisia kulkemaan miesten jalanjäljissä. He yrittävät ajatella, kuten miehet ajattelevat. He yrittävät ratkaista elämän yleiset ongelmat, kuten miehet niitä ratkaisevat. Jos naiset saavuttuaan vapauden hyväksyvät hallinnon, työelämän, taiteen, moraalien ja uskonnon alalla nyt vallitsevat olosuhteet, he seuraavat yhä miesten käsikirjoitusta. Naista ei tarvita tekemään miehen työtä. Naista ei tarvita ajattelemaan miehen ajatuksia. Hänen ei tarvitse pelätä, että maskuliininen mieli, joka nyt hallitsee lähes universaalisti, ei pitäisi puoliaan. Naisen tehtävä ei ole laajentaa miehisen hengen alaa vaan ilmaista feminiinistä; hänen ei tule pyrkiä miehen tekemän maailman säilyttämiseen, vaan luomaan ihmisen maailma ulottamalla naisellisten elementtien vaikutus sen kaikkiin toimintoihin. (Sanger 1920)

## *Tiedeyhteisö ja sukupuoli*

Hyvin pitkään tieteen ja tutkimuksen alalla toimivat naiset ovat tehneet juuri niin kuin edellä siteerattu Margaret Sanger - paremmin tunnettu vuosisadan alun ehkäisyvalistuksen uranuurtajana - varoitti heitä tekemästä: kulkeneet miesten jalanjäljissä, yrittäneet ajatella niinkuin miehet ajattelevat ja ratkaista elämän ongelmia kuten miehet tekevät. Päästyään vihdoinkin osallisiksi korkeammasta sivistyksestä ja tieteellisestä maailmasta naiset ovat pitkään ihastelleet sitä ohutta ja abstraktia ja kylmää järjen il-

mastoa, jossa tieteellinen ajattelu liikkuu, ja luulleet, että se on ainoa oikea tapa ratkaista elämän arvoitukset. Tieteellinen ajattelu ja tieteen traditiot ovat näyttäytyneet heille sukupuolineutraaleina kuten Suomen nykyinen lainsäädäntö. Siinäkään ei sanota, että kun puhutaan ihmisestä yksilönä, kansalaisena, työntekijänä, oikeussubjektina, tarkoitetaan itse asiassa keskivertomiestä.

Erityisesti silloin, kun tutkimus ja tieteellinen keskustelu on lähestynyt sellaisia kysymyksiä kuin naisen asema ja oikeudet ja niiden perusteet, naisten kyvyt, taipumukset ja aikaansaannokset, sukupuoli-vastakohtien synty ja perustelut tms., naispuolisissa tutkijoissa ja tieteenharjoittajissa on kyllä syntynyt epäilyksiä siitä, ettei kaikki ole ihan kohdallaan. Mutta epäilykset lakaistiin pitkään maton alle: eihän objektiivinen tieteellinen ajattelu ja traditio voinut olla väärässä, vian täytyi olla tutkijanaisten omassa subjektiivisessa kokemuksessa ja ajattelussa, jota ei saanut sotkea tieteelliseen ajatteluun. Ja vaikkapa tutkimusten sisältämät kuvaukset ja analyysit siitä, millaisia naiset ovat, missä on heidän paikkansa ja millä perusteilla, eivät sopineetkaan tutkijanaisten kuvaan omasta itsestään, löytyi ympäriltä yllin kyllin esimerkkejä naisista, joihin tutkimuksen kuvaukset täsmäsivät.

Sillä tavalla syntyi skitsofreeninen tutkijanaisen identiteetti: tutkimustyössä ja tieteellisessä ajattelussa ja keskustelussa oli kiellettävä naiseutensa ja siitä seuraavat poikkeavat näkökulmat ja tulkintamahdollisuudet ja samaistuttava esikuviansa, »tiedemiehiin», jotka eivät tietenkään olleet miehiä vaan neutraaleja olentoja, jotka ilmaisivat yleisen maailmankuvan totuuksia pitäessään naisia tyhmempinä, soveltuvina vain tiettyihin vähemmän älyä vaativiin



suorituksiin, lastenkasvatukseen, kodinhoitoon tai työelämässä avustaviin tehtäviin. (Identiteetti-problematiikasta puhutaan enemmän s. 43 jss.)

Tiedeyhteisö ei silti välttämättä hyväksynyt naisia jäsenikseen »sukupuolineutraalilta» perustalta - ei hyväksy vieläkään. Vaikka tieteellinen ajattelu käsitettiin vapaaksi sukupuoliennakkoluuloista, tiedeyhteisön sosiaaliset kuviot käsittelivät naispuolisia, tieteenharjoittajia anomalioina, mikä ei tietenkään ollut omiaan lisäämään naisten halua selvästi korostaa naiseuttaan tai siitä seuraavia näkökulmia ajattelun ja keskustelun tasolla.

Ainoa tapa tulla hyväksytyksi tiedeyhteisön jäseneksi oli pyrkiä olemaan ns. kunniamies: nainen joka on yhtä hyvä kuin kuka tahansa miespuolinen kollegansa ja josta voidaan antaa korkein arvolause: ajattelee kuin mies. Esimerkki siitä, miten tämäkään ei aina auttanut, on Alma Söderhjelm, joka ansioittensa perusteella kutsuttiin Åbo Akademin historian professoriksi 1920-luvulla. Kaikki myönsivät, että hän oli etevä historiantutkija, mutta Akademin rehtori vihjasi hänelle, että hänen olisi paras olla tulematta kutsusta huolimatta avajaisvastaanotolle, koska häntä ei voitu oikein laskea mieskollegojen joukkoon, eikä toisaalta voitu käsitellä myöskään professorin rouviin kuuluvana.

Sosiaaliset kuviot ovat siitämisin vapautuneet ja naispuoliset professorit ja muut tieteenharjoittajat voidaan nykyään laskea miespuolisten kollegojensa joukkoon sosiaalisissa tilanteissa ilman pelkoa sopivaisuuden loukkauksista — mutta voimme kuvitella, minkälaisia tunteita edellisen kaltainen kohtelu herrätti Alma Söderhjelmissä (tai hänen kohtalotovereissaan), joka ilmeisesti oli luottanut tieteellisen maailman »sukupuolineutraaliuteen». Kesti kuitenkin

kin aikansa, ennen kuin alettiin havaita, etteivät sukupuoliennakkoluulot rajoittuneet tieteenkään maailmassa pelkästään ulkonaisiin kuvioihin, vaan että ne olivat lujasti kietoutuneet niiden teorioiden perustoihin, joita miestiede vuosisatojen aikana oli ihmisestä, maailmasta ja erityisesti naisesta kehittänyt.

### *Kulttuurintutkimuksen miesnäkökulma*

Tieteen ja tutkimuksen ns. *male bias* eli miespainotus (-korostus, -vääristymä) näkyy tietysti eri tavalla eri tutkimusaloilla. Yleisestihän ajatellaan, että esimerkiksi luonnontieteiden alalla tutkijan sukupuoli voi olla vain tiedeyhteisön sisäinen sosiologinen ongelma: tiedeyhteisöjen rakenne, toimintamallit ja -käytänteet eivät suosi naispuolisia tieteenharjoittajia, koska ne ovat rakentuneet miesten sosiaalisen tilanteen ja roolien varaan.

Toisaalta aivan viime aikoina, heräävän naistietoisuuden myötä, on ruvennut esiintymään käsityksiä, että naisten suurempi vaikutusvalta luonnontieteellisen tutkimuksen alalla voisi vaikuttaa myös tutkimuksen kohteiden valintaan. Esimerkiksi ruotsalainen ydinfysiikan dosentti Eva Selin kirjoitti pari vuotta sitten Dagens Nyheter -lehdessä seuraavaan tapaan:

Jos naisten arvot ja käsitykset pääsisivät suuremmin vaikuttamaan miesnäkökulman varaan rakentuneeseen yleiseen maailmankuvaan ja sitä tuottaviin instituutioihin, saattaisi käydä niin, että prestiisitäyteinen, suurimittainen, haavoittuva ja äärimmäisen monimutkainen (ja siten kallis) alkeishiukkas- ja avaruustutkimus arvioitaisiin alemmaksi kiireisyysjärjestyksessä maailmassa, jossa miljoonia lapsia kuolee

vuosittain nälkään ja tauteihin, enemmän kuin yksi eläin- ja kasvilaji tuhotaan joka päivä sukupuuttoon, ja ylipäättään koko olemassaolomme on uhattuna. (Selin 1983)

Mutta kukaan ei ole vielä väittänyt, että sukupuoli - erilaisten välitystenkään kautta - vaikuttaisi itse luonnontieteelliseen tutkimukseen sinänsä. Tieteellinen metodi ja tutkimustekniikka on sama, käyttipä sitä mies tai nainen, tutkittavat faktat eivät muutu tutkijan henkilökohtaisten ominaisuuksien perusteella, ja tulokset lähestyvät tieteellistä totuutta tai etäännyvät siitä ainoastaan menetelmien soveltamisessa tapahtuvien onnistumisten tai tehtyjen virheidensä seurauksena. Alkeishiukkaset, mineraalit, matemaattiset ongelmat tai alhaisten lämpötilojen vaikutus solujen biologiaan toisin sanoen eivät näytä erilaisilta mies- tai naisnäkökulmasta.

Asia on toinen niillä tutkimuksen aloilla, joiden kohteena on ihminen, hänen toimintansa ja kulttuurinsa. Humanistisilla aloilla, yhteiskuntatieteiden, käyttäytymistieteiden ja tietystä määrin myös lääketieteen alalla ei ole epäilystäkään siitä, että tutkijan maailmankatsomus ja näkemykset vaikuttavat sekä selitysperustoihin että tapaan millä tutkimuskohde ja -ongelmat nähdään ja määritetään. Ja niin kauan kuin naiset ja miehet yhteiskunnassa ovat erilaisessa asemassa sukupuolensa perusteella, sukupuolta, biologista ja sosiaalista sukupuolta, on pidettävä maailmankatsomuksen osatekijänä.

Koska ihmistieteidenkin tutkijat ovat alunperin ja vielä pitkälle tälle vuosisadalle olleet enimmäkseen miehiä, voidaan perustellusti väittää, että ne maailman- ja ihmiskuvat, joita nämä alat ovat rakentaneet ja tarjonneet yleisen maailmankuvan elementeiksi, ovat olleet suuresti miespainotteisia. Eivätkä ai-

noastaan siinä mielessä, että ne ovat perustuneet miesten ajatteluun ja kokemukseen maailmasta ja ihmisistä, vaan myös siten, että niissä on naisille useimmiten varattu vain statistin osa jos sitäkään. Miespainotus on siis ollut sekä laadullista että määrällistä.

Määrällinen miespainotus on helpommin korjattavissa ja siihen ovat pyrkineet ja päässeet aiemmatkin tutkijanaissukupolvet, joille termi naisnäkökulma ei vielä sanonut mitään. Sekä omasta että miespuolisten opettajiensa aloitteesta monet esimerkiksi kulttuurintutkimuksen aloilla työskentelevät naiset keskittyivät keräämään ja analysoimaan tietoa naisten elämänpiiristä ja kulttuurisista saavutuksista, joihin miesten oli vaikeampi päästä käsiksi. Näin esimerkiksi monet kulttuuri- ja sosiaaliantropologian alalla vuosisadan alkupuolella toimineet naiset ovat täydentäneet mieskollegojensa tuottamaa kuvaa varhaiskantaisista tai muista vieraista kulttuureista. Näinhän teki mm. suomalainen sosiaaliantropologi Hilma Granqvist.

Saatuaan opettajaltaan Gunnar Landtmanilta ajalleen tyypillisesti lisensiaatintyön aiheekseen Naiset Vanhassa testamentissa hän kiinnostui Vanhan testamentin maisemissa tällä vuosisadalla eläneiden palestiinalaisten oloista ja kirjoittikin sitten päätelmänsä, viisi teosta, Betlehemin lähellä sijaitsevan Aitasin kylän elämästä keskittyen lapsen syntymää ja kasvatusta, avioliiton solmimista ja kuolemaa koskeviin tapoihin ja niiden perusteluihin tässä arabikylässä (Frankenhauser 1981).

Granqvistin teokset siis käsittelevät aiheita, jotka kuuluvat jokaisen naisen elämään ja jotka Aitasin tapaisessa kylässä rajaavat naisen elämän melko tarkasti, mutta hänen tarjoamansa tieto on kaikessa

täsmällisyydessään vailla minkäänlaista naisnäkökulmaa. Kenelle tahansa naisten asemaa tutkivalle Granqvistin teokset ovat erinomainen lähde, mutta niiden anti sellaisenaan on kvantitatiivinen pikemminkin kuin kvalitatiivinen (ks. esim. Granqvist 1931-1935, 1965).

Sama koskee ilmeisesti monien muidenkin naispuolisten kulttuurintutkijoiden - kulttuurin laajassa antropologisessa mielessä — toimintaa. Edwin Ardener, englantilainen sosiaaliantropologi, kirjoitti asiasta v. 1975 seuraavasti:

Naisten ongelmaa - jolla en tarkoita ainoastaan naisten asemaa - ei ole sosiaaliantropologiassa pysytty ratkaisemaan. Harvoja poikkeuksia lukuunottamatta juuri naispuoliset antropologit, joista niin paljon toivottiin, ovat ensimmäisten joukossa luopuneet ongelman käsittelystä. — On ilmeistä, että sosiaaliantropologiset menetelmät, joita viimeisen neljänkymmenen vuoden aikana ilmestyneet monografiat esittelevät, ovat pyrkineet avaamaan lukemattomien erilaisten yhteisöjen kulttuurisen koodin ilman yhtäkään suoraa viittausta naisten ryhmään. Havainnoinnin tasolla, kenttätyössä, naisten kuten miestenkin käytös on ollut kiinnostuksen kohteena: on seurattu heidän avioliittoon menemisensä, heidän taloudellinen toimintansa, rituaalinsa ja muut heidän elämäänsä kuuluvat elementit. Mutta kun tullaan kenttätyön toiselle, *metatasolle*, keskustelun, kysymysten ja vastausten esittämisen tasolle, jolla antropologit todellisuudessa rakentavat ja testaavat tulkintojaan ja vakaumuksiaan, siellä vallitsee todellinen epätasapaino. Naisten tutkiminen on vain vähän korkeammalla tasolla kuin heidän yleisesti omistamiensa kanalintujen — se on pelkkää lintujen tarkkailua» (Ardener 1975, 1-2).

Ardener tahtoi sanoa tällä kärjistetyllä moitteellaan, että vaikka kenttätyön yhteydessä naisten elämästä

olisi kerätty yhtä lailla tietoa kuin miestenkin, yhteisön kokonaiskuva rakennettiin silti lähinnä miesten kokemuksiin, käsityksiin ja lausumiin perustuen - koska miehet ovat melkein yhteisössä kuin yhteisössä se ryhmä, joka ilmaisee yhteisön yleisen eetoksen, maailmankuvan, toimintamallin jne.

Naiset näyttäytyvät Ardenerin mielestä kulttuurisissa »mykkien» ryhmänä, jonka kokemuksia on vaikea ottaa mukaan kulttuurin kokonaiskuvaukseen, koska heillä ei ole kieltä, jolla sen ilmaisisivat — tai ainakaan kieltä, joka sopisi yhteen hallitsevan miesten ryhmän kielen kanssa. Sen vuoksi naiset ovat jääneet yhteisömonografioissa - kuten muissakin ihmis-yhteisöjen kuvauksissa, esim. historiankirjoituksessa - pelkkien statistien, täydentävien, komplementaaristen piirteiden joukoksi. »He ovat kuvauksissa mukana kuten nuerien lehmät: välttämättöminä, mutta mykkinä» (Ardener 1975, 4).

Ja ennenkuin keksitään tapa, millä naisten käsitykset ja kokemukset pujotetaan osaksi kulttuurin kokonaiskuvaa, tieto naisista lisääntyy ainoastaan määrällisesti, mutta se ei lisää ymmärrystämme »naisten ongelmasta».

### *Naisnäkökulman alkuja*

Ardenerin näkemys naisista kulttuurisesti »mykkinä» on jännittävä ja johtanut erilaisiin edelleenkehittelyihin, joihin palaan hetken päästä. Sitä ennen otan kuitenkin esimerkin antropologisesta kulttuurintutkimuksesta, jonka suorittaja, nainen, oli ilmeisesti aikaansa edellä. Kyseessä on englantilainen antropologi Phyllis Kaberry, joka julkaisi v. 1939 teoksen *The Aboriginal Woman*. Teos perustui Kaberryn kenttätööhön erään australialaisen alkuasu-

kasheimon keskuudessa. Australian alkuperäisväestöä oli varhaisten kulttuurievolutionistien ajoista lähtien (viime vuosisadan puolivälin tienoilla) pidetty - ja pidetään yhä - maailman alkeellisimpiin kuuluvina ihmisinä. Kuitenkin heillä oli ja on vieläkin jossakin määrin varsin monimuotoinen mytologia ja siihen perustuva yhteisö- ja sukulaisuusjärjestelmä — tai päinvastoin - joka teki heidät mielenkiintoisiksi.

Kaikki Australian alkuväestöä esimerkkinään käyttäneet kulttuurin- ja uskonnotutkijat olivat ennen Kaberryä olleet yhtä mieltä siitä, että naisten asema heidän keskuudessaan oli erityisen huono. Naiset olivat vähäarvoisia, heidän piti raataa ravinnon etsinnässä — he olivat keräilijöitä - eivätkä he saaneet osallistua klaania koskeviin päätöksiin ja lisäksi heidät oli suljettu miesten rituaalien ja uskonnon ulkopuolelle. Heidät nähtiin lähinnä surkeina orjina, joilla oli vain vähän tai ei mitään sanottavaa omasta kohtalostaan.

Kaberry, joka eli tällaisen keräilijäryhmän luona vuoden verran ja osallistui itse naisten elämään hankkimalla keräilemällä ravintonsa ja käyttäytymällä kuten muutkin naiset, havaitsi, että eurooppalaisten miesantropologien ja matkailijoiden näkemykset perustuivat lähinnä heidän eurooppalaisen naisen asemaa koskeviin käsityksiinsä: naiset toimivat itse asiassa näissä heimoissa itsenäisesti, heidän ruoanhankintakykynsä oli suuresti arvostettua, heillä oli perheessä ja suvussa omat oikeutensa, joita ei saanut loukata, heillä oli omat rituaalinsa ja uskomuksensa, jotka taas olivat miehiltä salattuja ja kiellettyjä.

Sen sijaan, että olisi löytänyt surkeita miehilleen alamaisia orjia, Kaberry löysi eurooppalaisiin naisiin verrattuna itsenäisiä ja oikeuksistaan kiinni pitäviä

naisia. Voidaan sanoa, että vaikka nämä australialaiset alkuasukasnaiset epäilemättä olivat Ardenerin tarkoittamassa mielessä kulttuurisesti »mykkiä», koska heidän rituaalinsa ja uskomuksensa eivät kuuluneet klaania ylläpitävään uskomusjärjestelmään - jonka perusteella taas muut antropologit olivat tätä kulttuuria kuvanneet - Kaberry antoi tutkimuksessaan äänen näille naisille ja osoitti, miten heillä joka tapauksessa oli oma kulttuurinsa ja oma itsenäinen ja arvostettu paikkansa kulttuurin kokonaisuudessa. Kaberryn tutkimus merkitsi selvästi laadullista korjausta miesantropologien näkemyksiin ja sitä voidaan naistutkimuksen nykyterminologian mukaan pitää »arvostustutkimuksiin» kuuluvana.

On ollut muitakin naispuolisia kulttuuriantropologeja, joiden tutkimuksissa naiset eivät ole olleet mukana vain siksi, että ne nyt kuuluvat kuvaan kuin »nuerien lehmät». Monet antropologit ovat käyttäneet tutkimuksensa taustana omaa kokemustaan ja elämäänsä naisena - olkoonkin, että sen ulkonaiset muodot ovat poikenneet tutkitun yhteisön naisten elämästä. Esimerkki tällaisesta tutkijasta on Margaret Mead, jota pääasiallisesti saamme kiittää sen käsityksen yleistymisestä, että naiseus ja miehyys ovat kulttuurisesti muotoutuneita ja ilmaistuja kategorioita ja ettei sellaista asiaa kuin universaali »nainen» tai »mies» ole olemassa.

Kun Margaret Mead omaelämäkerrallisessa teoksessaan *Blackberry Winter* kertoo lähdöstään kolmannelle kenttäretkelle v. 1931 Uuden-Guinean arapesh-heimon pariin, hän mainitsee, että häntä kiinnostivat erityisesti kysymykset siitä, miten kulttuuri muovaa miehiltä ja naisilta odotettua käytöstä ja miten sukupuolieroja kulttuurisesti ilmaistaan. Kysymykset olivat osittain heränneet hänen aikai-



sempien kenttätöidensä aikana, kun hän tutki samoalaisten tyttöjen kasvamista sukupuolirooleihinsa tai manu-kansan lastenkasvatusta. Mutta hän kertoo myös usein miettineensä, mikä teki hänestä itsestään poikkeavan: hän ei nimittäin katsonut oikein vastaavansa kuvaa, jonka amerikkalainen kulttuuri esitti ns. karriäärinaisista ja heidän kiinnostuksen kohteistaan (Mead 1975, 211 jss).

Tässä Meadin huomautuksessa paljastuu paitsi kiinnostavia seikkoja hänestä itsestään tavallaan koko naisnäkökulman ja naistutkimuksen synnyn edellytys: ennenkuin tulee mieleen kysyä, miten kulttuurissa vallitsevat kuvat naiseudesta tai miehisyydestä ovat syntyneet, täytyy syntyä ristiriita näiden yleistysten ja oman kokemuksen välille. Tämä ristiriita on edellytys sille, että kulttuurin käsitykset tajutaan yleistyksiksi ja kuviksi - jos jokainen nainen tunnistaisi itsensä mieskulttuurin kuvastimessa, ei syntyisi naisnäkökulmaa eikä naistutkimusta.

Mutta Margaret Mead tekee kirjassaan toisenkin tunnustuksen: hän sanoo valinneensa tutkimusaiheensa tietoisesti siten, ettei joutuisi kilpailemaan miesten kanssa heidän aiheistaan. Kyseessä ei kai ollut niinkään se, ettei hän tuntenut itseään kykeneväksi tutkimaan »miesten» aiheita, vaan se ettei hän halunnut huonontaa asemaansa naisena. Sekään ei ole mieletön näkökulma, ei ollut ainakaan Meadin nuoruuden aikoina: tutkijanaisen pitää kilpailla miesten suosiosta samoilla markkinoilla kuin muidenkin naisten, eikä parane olla ainakaan parempi kulttuurintutkija kuin miespuoliset kollegansa, jos ei halua menettää kiinnostavuuttaan heidän silmissään ja muuttua pelottavaksi. Näin voi Meadin järkeilyn kuvata. Tämähän tietysti liittyy kulttuurissamme vieläkin vallitseviin stereotyyppisiin käsityksiin naisten ja

miesten suhteista ja osoittaa, miten tiedostavankin ihmisen on vaikeaa irrottautua niistä kokonaan.

Meadin ajatustapa ei sitä paitsi ole outo nykyäänkään. On minullakin naistuttavia, jotka valittavat, että miesten kanssa pitää näytellä tyhempää ja tietämättömämpää kuin onkaan. En tosin tiedä kumman stereotypioista tällöin on kysymys: tuttavieni vai heidän tuntemiensa miesten - ehkä molempien.

### *Ongelmallinen naiskulttuuri*

Palataanpa ajatukseen, että naiset ovat kulttuurisesti olleet »mykkien» ryhmä, kuten Ardener sanoi. Taustalla on väittämä, että miehet ovat useimmissa kulttuureissa muodostaneet hallitsevan ryhmän, jonka käsitykset hallitsevat myös koko kulttuurin maailmankuvaa. Myös ne ryhmät, jotka eivät ole hallitsevassa asemassa, esim. naiset, hyväksyvät yleensä nämä käsitykset, koska heidän on ilmaistava itsensä hallitsevien ehdoilla, jos he haluavat tulla kuulluiksi - jos he ylipäätään haluavat olla tekemisissä miesten kanssa.

Mutta ei-hallitsevalla, alistetulla ryhmällä on ongelma. Koska sen asema on toisenlainen, koska se suorittaa erilaista työtä, koska sillä on erilaiset oikeudet ja sosiaaliset suhteet, hallitsevien käsitykset eivät täysin sovellu sille. Jotkut ryhmän jäsenten eduista tai kokemuksista eivät pääse ylipäätään ollenkaan esiin hallitsevassa ideologiassa, joka voi sitä paitsi olla välillä suorastaan ristiriidassa alistetun ryhmän etujen kanssa. Sellaisessa tilanteessa tavaan usein »vastamalli» tai »vastakuva, -ideologia» joka paremmin ilmaisee naisten omaa tilannetta. Mutta tätä vastaideologiaa ei ole muotoiltu yhtä selkeästi tai yhtä avoimesti - siis se säilyy »mykkänä»

valtaideologian näkökulmasta. Se ei myöskään ole mikään ehdoton vaihtoehto hallitsevalle miesideologialle, koska naiset useimmissa tapauksissa hyväksyvät tämän eli mukautuvat siihen.

Mutta etenkin keskenään ja eräissä tilanteissa muutoinkin naiset ilmaisevat vaihtoehtoisia käsityksiä ja arvoja, jotka ovat syntyneet heidän kokemuksestaan naisina yhteiskunnassa. Tästä on joskus käytetty myös sanontaa, että naisilla on kaksinkertainen tietoisuus tai »kaksinkertainen kirjanpito». Samalla kun he hyväksyvät yleisen miespainotteisen maailmankuvan ja sen käsitykset maailmasta, jopa itsestään, he pitävät kiinni omista eroavista käsityksistään ja tarpeen tullen manipuloivat myös hallitsevia käsityksiä omaksi edukseen (Ks. Reynolds-Whyte 1982).

Eräs kulttuurin tutkijoiden - naispuolisten, koska miesten voi olla vaikeampi suorittaa tällaista tutkimusta — tehtävistä naistutkimuksen alalla onkin yrittää saada näkyviin tämä naisten mykkä ja näkymättömän »kulttuuri», toisen tietoisuuden ilmaukset, naisten omat arvot ja käsitykset. Se voi tapahtua yhtä hyvin tutkimalla kirjallisuuden »naislajeja», naiskirjallisuutta, kuin tarkastelemalla tästä näkökulmasta naisten perinteitä, folklorea - tai kysymällä, miksi vielä meidänkin yhteiskuntamme virkainaiset, joiden aika enimmäkseen kuluu kodin ulkopuolella, kilpailevat keskenään siinä, kuka leipoo, siivoaa tai tekee käsitöitä parhaiten. Erityisen antoisia tutkimuskohteita ovat tietysti ns. varhaiskantaiset yhteisöt, joissa naisten ja miesten maailman eriytyminen yhä on täydellisempää kuin meikäläisessä kulttuurissa.

»Mykän», »näkymättömän», millä nimellä sitä kutsutaankin tai kuvataankin, naisten kulttuurin

saaminen kuuluviin, näkyville ja osaksi yleistä maailmankuvaa olisi sitä laadullista miespainotuksen korjaamista, josta aiemmin oli puhetta. Samalla se olisi juuri sitä, mitä Margaret Sanger alussa siteeraamassani lausumassaan vaatii: että naisten olisi pyrittävä luomaan ihmisten maailma ulottamalla naisellisten elementtien vaikutus sen kaikkiin toimiin.

### *Naisten arvot ja naistutkimus*

Mutta kysymys siitä, mitä ovat naisten arvot ja millä tavalla ne korjaisivat miespainotteista maailmankuvaa, on ongelma sinänsä. Samoin kuin ei ole olemassa universaalia kategoriaa »naiset», ei ole olemassa myöskään universaalia ilmiötä nimeltä »naisten arvot». Naisten arvot ovat erilaisia eri yhteisöissä ja yhteiskunnissa; naisten arvot vaihtelevat myös eriarvoisuuteen ja luokkajärjestelmään perustuvien yhteiskuntien sisällä.

Eva Selinin käsitys, että naisten arvot ohjaisivat tutkimusta alkeishiukkas- ja avaruustutkimuksesta nälän ja sairauksien voittamiseen, perustuu ajatukseen länsimaisten naisten arvoista vastakkaisina miesten arvoille. Toisin sanoen se heijastaa käsitystä, että naiset edustavat elämää synnyttävää ja säilyttävää voimaa vastakohtana miesten aggressiiviselle ja tuhoavalle luonnolle. Tämähän ei ole muuta kuin patriarkaalisen kulttuurin luoma ideologinen kuva naiseudesta ja miehyydestä. Kuitenkaan ei ole voitu osoittaa, että missään naisten arvot sinänsä asettuisivat miesten arvoja vastaan: ne eivät juurikaan yleisen maailmankuvan tasolla kiellä miesten arvoja. Ja tämä on sitä selvempää mitä lähempänä hallitsevaa miesten luokkaa naiset ovat. Hallitsevan luokan naiset eivät pyri kohti kumousta.

Sen vuoksi arvelu, että olisi olemassa länsimaisten naisten yhtenäinen joukko, joka asettuisi elämän puolelle tuhlausta ja tuhoa vastaan, ei pidä paikkaansa. On kyllä olemassa naisia, jotka haluaisivat muuttaa maailmankuvaa ja vaikkapa ohjata tutkimusvarojen käyttöä toiseen suuntaan - mutta niin on miehiäkin. Ja toisaalta on suuri joukko konservatiivisia ja tiedostamattomia naisia, jotka ovat valmiit puolustamaan »elämää» vastustamalla aborttia, mutta eivät asevarustelua, ja uskomaan miesten isäjumalaan, joka teki naisista miehen alamaisia. Sukupuoli on maailmankatsomuksen osatekijä - mutta niin on luokka-aseinkin.

Edellä sanotulla en suinkaan pyri kieltämään, ettei olisi olemassa ns. pehmeitä, perinteisesti »naisellisia» pidettyjä ja monien naisten itselleen läheisiksi tuntevia arvoja ja ettei niitä tarvittaisi. Kysymys on vain siitä, että jos samaistetaan pehmeät arvot ja naiseus tai naiskulttuuri, ollaan vaarassa tukea patriarkaalisen kulttuurin luomia stereotyyppioita naisten ja miesten arvojen universaalista ja aina vallitsevasta vastakkaisuudesta ja siten jatkaa patriarkaalisen kulttuurin perinteitä sen sijaan, että yritettäisiin murtaa ne.

Naisten on tutkijoina kyettävä siihen lähes ylivoimaiselta tuntuvaan suoritukseen, että nähdään jopa omien stereotyyppien taakse ja kieltäydytään uskomaasta edes niiden todistukseen. On toisin sanoen selvitetävä, kuvattava, analysoitava sitä mitä on, ei sitä mitä sanotaan olevan. Tämä on erityisen tärkeää sen vuoksi, että naistutkimuksen tavoite on ensisijaisesti emansipatorinen, vapautumiseen tähtäävä ja sitä tukeva. Gunnar Aspelin on pelkistänyt Hegelin näkemyksen historiassa tapahtuvasta kehityksestä ja sen edellytyksistä lauseeseen »uudistustyö muuttuu

illusoriseksi ja tuloksettomaksi, ellei se rakennu ole-  
viin oloihin näiden konkreettisessa muodossa» (As-  
pelin 1963). Voimme soveltaa tätä lausetta naistut-  
kimuksen tavoitteisiin ja tehtäviin toteamalla, että  
naistutkimuksen tehtävänä on selvittää olemisen  
konkretia naisnäkökulmasta ja näin tuottaa perustaa  
ja perusteita yhteiskunnallisen ja poliittisen naisliik-  
keen uudistuksiin tähtäävälle toiminnalle.

# Nainen mieskulttuurin kuvastimessa

Feminismin juuret ovat naisten kokemassa kaksinkertaisessa ristiriidassa. Naisten yksilöllinen oman arvontunne joutuu toistuvasti ristiriitaan kulttuurin naiseudesta esittämien väheksyvien yleistysten kanssa. Toisaalta kulttuurin miehistä antaman ihastelevan kuvan ja naisten miehistä todellisuudessa, kokemuksen kautta saadun tiedon välillä saattaa vallita ristiriita. (Zavalloni 1982)

Yllä oleva lainaus on peräisin kanadalaisen psykologin Mariza Zavallonin tutkielmasta, jossa hän pohtii, mitä malleja ja rakennusaineita länsimainen kulttuuri tarjoaa naiselle positiivisen identiteetin tarpeiksi. Zavalloni tekee eron persoonallisen ja sosiaalisen identiteetin välillä ja katsoo, että naisen positiivisen yksilöllisen identiteetin muovautumiselle välttämättömät sosiaalista identiteettiä kuvaavat tai välittävät kulttuuriset mallit yhä ovat negatiivisia, riittämättömiä tai peräti olemattomia. Tämä tarkoittaa muun muassa sitä, että ne esikuvat, »identiteetti-prototyypit», kuten Zavalloni sanoo, jotka kulttuuri työille kasvatuksen välityksellä tarjoaa, yhä korostavat naisen toissijaisuutta, naisen arvoa lähinnä äitinä, hoivaajana ja miehen tukihahmona kotona tai vastaavissa tehtävissä julkisella sektorilla. Zavalloni ottaa esimerkkinsä länsimaisten korkeakulttuurien

kirjallisen tradition piiristä, jonka naiskuvat perinteisesti ovat enemmän tai vähemmän negatiivisia. Zavalloni väittää, että miehille on kyllä runsaasti tarjolla positiivisia identiteetti-prototyyppejä jumalista historian merkkimiehiin, taiteilijoihin ja tiedemiehiin asti. Simone de Beauvoiria siteeraten Zavalloni toteaa, että »mitättömimmänkin miehen on mahdollista tuntea itsensä puolijumalaksi verratessaan itseään naiseen», koska mies voi samastua kulttuurin sankareihin ja saada siten vahvistusta ja tukea persoonalliselle identiteetilleen.

Miespuolisten »kulttuuriheerosten» runsaus länsimaisessa traditiossa ja vastaavasti naispuolisten vähyys tai käyttökelvottomuus emansipoituneen naistietoisuuden kasvattamisessa johtuu tietysti siitä, että länsimainen kulttuuri on mitä suurimmassa määrin ollut ja on yhä miesten hegemonian aluetta. Se ei merkitse ainoastaan sitä, että kulttuuri heijastaa miesten arvoja, miesten käsityksiä ja miesten tietoa niin maailmasta yleensä kuin ihmisistäkin vaan myös sitä, että mies ja miehinen on objektivoitu merkitsemään ihmistä ja inhimillistä korkeimmillaan. Miehet toisin sanoen ovat määritelleet kulttuurin tarjoaman koodin välityksellä sekä itsensä, ihmisen prototyypin, että naisen, poikkeaman tästä prototyypistä (ks. Callaway 1981, 461). Mies on määritelty positiivisesti, sen perusteella mitä hän on ja mitä hän voi; nainen on määritelty negatiivisesti, sen perusteella mitä hän ei ole tai mitä hän ei voi. Tyypiesimerkkejä naisen negatiivisista määritelmistä ovat Aristoteleen »nainen on epäonnistunut mies» ja Freudin näkemys siitä, että naisen psyyken taustalla väikkyä peniskateus.

Naisille tarjona olevat positiivisetkin identiteetti-prototyypit edustavat miesten käsitystä siitä, millai-



nen on oikea, ihailtava nainen. Neitsyt Maria, Jumalan äiti, on esimerkki tällaisesta prototyypistä. Sen muunnelmia ovat jokseenkin kaikki neitsyt/äiti-hahmot eurooppalaisessa, kristillispohjaisessa perinteessä; suomalaisessa perinteessä esimerkiksi Kalevalan Aino ja Lemminkäisen äiti. Mikäli muunnellaisia positiivisia naishahmoja on ollut olemassa, ne eivät ole saavuttaneet kulttuuriheeroksen asemaa, niitä ei toisin sanoen ole asetettu kulttuurisen mallin asemaan, vaan ne on esitetty yksilöllisinä poikkeuksina, joita tavallisen naisen on mahdoton tavoitella. Tällaisia poikkeustapauksia on historiassa: Orleansin Neitsyt, naispuoliset hallitsijat. Heidänkin mahdollisuutensa poikkeavan elämäntehtävän toteuttamiseen perustuu usein siihen, että he joiltakin osin vastasivat esim. neitsyt-prototyyppiä eivätkä edustaneet »normaalia», vaimon ja äidin roolissa toteutuvaa naisellisuutta.

### *Vieraantumisen lähteet*

Alussa esitetty lainaus, joka kertoi, missä feminismi, naisliikkeen juuret ovat, viittaa keskeisesti nykyaikaisen länsimaisen naisen identiteettiongelmiin. Nykyaikainen yhteiskunta sekä vaatii naiselta että sallii naiselle paljon muutakin kuin sen, mikä sisältyy perinteiseen naiskuvaan. Niinpä nainen, joka saa saman koulutuksen kuin mies, työskentelee politiikan, teollisuuden, kaupan, tieteen ja taiteen aloilla ja saavuttaa näillä saman kuin mieskin, joutuu helposti ristiriitaan oman itsekuvansa ja mieskeskeisen kulttuurin säilyttämisen välillä. Hänen on etsittävä samastumiskohteensa miehistä, tosin rajallisessa mielessä niin että samastumiskohde, »identiteetti-prototyyppi», ei edusta ensisijaisesti

miestä vaan *tiede* miestä, taiteilijaa, poliitikkoa, kansanjohtajaa tms. Mutta sellaisenakin tämä identiteettiesikuva on vain »neutraloitunut» *mies*. Samalla nykyaikainen, emansipoitunut nainen kokee etäisyyden suureksi muihin naisiin, joita koskevia ennakkoluuloja ja kulttuurisia uskomuksia hänen esikuviansa ihmiskäsitys useimmiten on täynnään. Hän saattaa jopa jakaa miehisten esikuviansa käsitykset naisen yleisestä tyhmyydestä, kanamaisuudesta, keskinäisen solidaarisuuden puutteesta, avuttomuudesta jne. Tämä merkitsee elämistä jatkuvassa ristiriidassa: on kiellettävä itseltään se, mikä on naisellista, koska sillä (objektivoituneessakin) mieskulttuurissa on lähes pelkästään negatiivisia ulottuvuuksia. Tällaisessa ristiriidassa elävä nainen ei koskaan voi sanoa naisista »me» vaan puhuu kuten miespuoliset kollegansa *naisista*. »Naiset ovat --», ei: »me olemme —».

Haluamatta ottaa kantaa siihen kuinka toimiva ja käyttökelpoinen Zavallonin sosiaalisen ja persoonallisen identiteetin vuorovaikutusta koskeva analyysimalli on - se on toki paljon yksityiskohtaisempi ja monipuolisempi kuin esityksestäni voi päätellä - korostan kuitenkin, että se mistä Zavalloni itse asiassa puhuu, on ongelmana tiedostettu jo pitkään ennen häntä. Kysymys on siitä, että kaikki kulttuurin tarjoamat naisen identiteetti-prototyypit tai roolimalit ovat tavalla tai toisella sidoksissa hänen sukupuoleensa. Ei ole mitään neutraaleja roolimalleja, joita nainen voi omaksua. Koko naisen sosiaalistuminen ja identiteetin muodostuminen tapahtuu yhä mitä suurimmassa määrin sukupuolen rajoissa (vrt. Chodorow 1974).

Naisen yhteiskunnallinen asema ja hänelle tarjotut roolit perustuvat enimmäkseen naisen todelliseen tai

kuviteltuun biologiasta määräytyvään olemukseen. Sen vuoksi naiselle kodin ulkopuolellakin soveltuvat lähinnä ammatit, joissa hän saa toteuttaa hoivaamisym. viettejään. Se seikka, että naiset vieläkin enimmäkseen ohjautuvat tällaisiin ammatteihin, todistaa että naiset ovat sisäistäneet tämän mieskulttuurin tarjoaman mallin. Mikäli nainen valitsee selvästi »miehiseksi» katsotun ammatin ja selviää siitä »kuin mies», hän on yhäti poikkeus, jota muut naiset eivät osaa ottaa esikuvakseen. Voimme ottaa esimerkiksi vaikkapa pääministeri Margaret Thatcherin: miten vaikeaa onkaan hyväksyä se tosiasia, että hän naiseudestaan huolimatta - naiseushan on aina nimenomaan este julkisissa ammateissa - on hoitanut Englannin asioita siinä kuin muutkin (miespuoliset) pääministerit. Esimerkki viime aikojen julkisuuden naisten jatkumon toiselta äärilaidalta on Äiti Teresa, joka toteuttaa elämässään ja toiminnassaan täydellisen äitiyden ideaalia ja seuraa siten Neitsyt Marian jalanjalkia. Hänet on paljon helpompi hyväksyä jokaisen kunnan naisen esikuvaksi.

Otin esimerkiksi Margaret Thatcherin ja Äiti Teresan, koska he hyvin selvästi olisivat tarjoutumassa »identiteettiprototypeiksi». Kulttuuri muovaa joukkotiedotuksen avulla heistä kuvaa, jota muut naiset voivat käyttää esikuvanaan. Heidän käyttökelpoisuutensa esikuvaksi on kumminkin rajallinen. Miehisen hegemonian hallitsema joukkotiedotus rakentaa Thatcherista pelotuskuvaa siitä, miten nainen voi unohtaa täydellisesti naiseutensa ja käyttäytyä kuin mies. Naisliikkeen edustajat ovat samaa mieltä, joskin toisista perusteista lähtien. Heille Thatcher on esimerkki naisesta, joka on sisäistänyt miesyhteiskunnan arvot täydellisesti ja siten esimerkki siitä, miten naisen ei pidä käyttäytyä julkisessa asemassa.

Äiti Teresan esikuva-arvo on miesyhteiskunnan kannalta huomattavasti suurempi, koska hänen edustamansa ihanteet, itsekieltäymys ja toisten pyyteetön palveleminen ja hoivaaminen, erottamattomasti kuuluvat äitimyyttiin, jolla edelleen on tärkeä asema ihanteellisen naiseuden muokkaajana ja naisten aloillaan pitäjänä.

### *Mies- ja naiskulttuurin dialektiikkaa*

Edellä esitetystä voisi helposti tehdä sen johtopäätöksen, että ristiriita naisen itsekäsityksen ja kulttuurin tarjoamien naiskuvien välillä olisi historiallisen kehityksen tulos ja seurausta naisen aseman muuttumisesta ja kulttuurille ominaisesta käsitysten ja asenteiden laahautumasta. Voisimme tietysti olettaa, että aikaisemmassa historian vaiheessa, jolloin naisen asema ja roolit länsimaissakin olivat enimmäkseen sidoksissa hänen biologiseen rooliinsa ja määräytyivät tämän kautta, perinteiset naiskuvat paremmin vastasivat naisten itsekäsitystä. Mutta lähtien siitä tosiasiasta, että länsimaisen kulttuurin naiskuvat ovat miesten näkökulmasta toteutettuja ja esittävät naisen aina vain suhteessa muihin - mieheen, lapsiin, vanhempiin - sekä sen lisäksi sisältävät runsaasti naista vähätteleviä, negatiivisia piirteitä, joiden funktiona on toisaalta ollut korostaa miehen paremmuutta, meidän on oletettava, että naisten on aina ollut suoritettava erilaisia venymis- ja muuttumisoperaatioita vastatakseen mieskulttuurin naiskuvia, toisin sanoen vastatakseen odotuksia, joita ympäristö heille asettaa. Toisaalta kulttuuri, jossa mies ja miehinen on objektivoitu tarkoittamaan ihmistä ja inhimillistä, rajaa naisen ei-ihmiseksi, toiseksi, jota kuvataan negatiivisin määrein. Nainen ei

löydä ihmisyydelleen vastakaikua mieskulttuurin piiristä. Kaikkialla on vastassa sama mahdottomuus: älykkyys, aktiivisuus, sankaruus, luovuus, nerous, kaikki tavoiteltavat ja kulttuurissa arvostetut ominaisuudet ovat leimallisesti miehisiä ja niiden tavoittelu tekee naisesta epänaisten, miesmäisen. Mieskulttuuri sisältää naisen negaation, kiellon: nainen on olemassa vain vastakohtana, kaikkien tavoiteltavien ominaisuuksien kieltona. Äärimmillen vietyä tämä kuva miehestä ja naisesta vallitsi natsien ideologiassa, jossa mies edusti voimaa ja nainen heikkoutta, mies oli tunteeton, kärkevä, luova ja nainen tyhmä, heikko, tunteellinen ja miehen alamainen. Natsien sukupuolirooli-ideologia perustui täysin konventionaalisiin länsimaisiin käsityksiin, vaikka se nimenomaan voiman ihailussa vei ideologian ja sen toteutuksen äärimmäisyyksiin (ks. Ofstad 1979, 44-47).

Naisen vaihtoehdot kuvatuunlaisessa tilanteessa ovat sopeutuminen elämään »toisena», mies-ihmisen vastakohtana, ja oman kulttuurin kehittäminen, jonka näkökulma on naisen kokemuksessa maailmasta ja ihmisenä elämisestä ja joka mahdollistaa naiselle positiivisen kollektiivisen identiteetin tuen. Tutkimus on viime aikoina pyrkinyt selvittämään, missä määrin naisten käyttäytyminen todella on miesten harjoittaman alistamisen tulosta ja missä määrin se on seurausta naisten omista arvoista ja suuntautumisesta. Naisten omiin arvoihin ja suuntautumiseen viitataan käsittellä *naiskulttuuri*. Eräästä katsauksesta saamme lukea: »Naiskulttuurilla tarkoitetaan mm. sitä, että naiset arvostavat monia teknis-taloudellisessa, järkipäisessä kulttuurissamme helposti unohtuvia seikkoja: inhimillisyyttä teknillisyyden vastapainona, hellyyttä, yhteisyyttä.» (Eskola et ai.

1978, 10.) Nämä ominaisuudet ovat naisnäkökulmasta positiivisesti kuvattuja naisiin yleisesti yhdistettyjä ominaisuuksia ja arvoja, jotka suoraan asettuvat kulttuurissamme *arvostettuja* ominaisuuksia, taloudellista ja teknistä älyä, järkiperaisyyttä vastaan. Viriää kysymys: miksi juuri nämä eivätkä jotkin muut ovat naiskulttuurin arvoja ja kuvastavat myönteistä naiseutta? En usko biologiseen determinismiin. Naiskulttuurin pehmeät arvot eivät liity naisten geneettiseen perimään vaan ovat vuosisatojen, vuosituhansien mittaisen oppimisprosessin tulosta ja välittyvät naispolvelta toiselle. Tätä kehitystä ovat ulkoapäin säädelleet miesyhteiskunnan ehdot. Naisten arvot ovat kehittyneet vastaukseksi miesyhteiskunnan alistamismekanismeihin; ne edustavat eräänlaista eloonjäämisstrategiaa, jonka avulla naisten on ollut mahdollista kaikesta huolimatta elää ja toimia miesten hallitsemassa maailmassa. Mutta ne ovat, kuten edellä viittasin, arvoja, jotka miesyhteiskunta suosioista on naisille sallinut ja itse asiassa asettanut naiset niiden kantajiksi, arvoja, joiden asema kulttuurissa on toissijainen.

Edellä sanottu viittaa siihen, että aiemmin esittämäni kuvaus yleiskulttuurin naiskuvien ja emansipoituneen naisen itsekäsityksen välillä vallitsevasta ristiriidasta ei ole koko totuus. Naisten vapautumisen tiellä eivät ole ainoastaan miehet ja heidän yhteiskuntansa vaan myös se tosiseikka, että naiset ovat omaksuneet ja sisäistäneet hyvin pitkälle sen kuvan, jonka mieskulttuuri heistä on rakentanut; tähän viittasin sanoessani naisia miesyhteiskunnan sallimien arvojen kantajiksi. Tässä suhteessa naiset ovat verrattavissa mihin tahansa valtakulttuurin marginaaliin jäävään ryhmään, jonka on omaksuttava valtakulttuurin näkemys itsestään pystyäkseen

elämään sen ehdoin. Tällaisesta identiteetistä on vaikea luopua, koska valtaryhmään on mahdotonta identifioitua (vrt. edellä esimerkki emansipoituneesta naisesta, joka yrittää löytää identiteetti-prototyypinsä »neutraloituneesta» miehestä) ja siten ainoa, minkä yksilöllisen innovaation keinoin voi saavuttaa, on anomalia: identiteettittömyyden tila. »Kukaan ei voi vapauttaa sitä, joka ei tunne itseään vangituksi. Ja entisen identiteetin hylkääminen voi johtaa identiteetin puuttumiseen, mikäli uusia mahdollisuuksia ei ole ulottuvilla.» (Friis Plum 1983, 17; vrt. Greverus 1978, 171-173, jossa puhutaan köyhien marginaalikkulttuurista.)

Naiskulttuuria tai naisia yleensä on syytetty ja moitittu siitä, että he tyytyvät ja pystyvät vain yksinkertaiseen uusintamiseen, toistoon ja että heidän kaikki toimintansa heijastaa heidän reproduktio- tehtäväänsä suvunjatkamisessa. Simone de Beauvoir esitti syyksi tähän sen, että nainen on aina ollut kulttuurissa »toinen», objekti; hänestä ei ole kehittynyt luovaa subjektia, joka tarvitaan laajennettuun uusintamiseen, kehittymiseen. Jos naiset pystyvät vain yksinkertaiseen reproduktioon, käytännössä ja hengen alueella, he muistuttavat tässä suhteessa äsken mainittuja muita marginaaliryhmiä: kaikki energia on käytettävä eloonjäämiseen, säilyttämiseen; ei synny mitään ylijäämää, jonka varassa innovaatiot ovat mahdollisia. de Beauvoir on kuvannut naisten marginaaliaseman vaikutusta heidän tavoitteisiinsa seuraavasti: »Sille, joka tähtää uuden maailman luomiseen, on paikka maailman laidalla mahdollisimman huono.» Ja edelleen: »Yksilölliset saavutukset ovat jokseenkin mahdottomia niissä ihmisryhmissä, jotka ryhmänä pidetään alemmassa asemassa.» (de Beauvoir 1976, 164.)

Naisten elämän ja toiminnan reproduktiivinen, toistava luonne selittyy suoraan siitä asemasta, johon porvarillinen miesyhteiskunta heidät on työntänyt tai sulkenut, ja välillisesti sen kuvan omaksumisesta ja sisäistämisestä, jonka mieskulttuuri heistä on luonut. Lasten synnyttäjinä ja kasvattajina naiset tuottavat uutta elämää mutta entisen kaltaista elämää; kodinhoitajina he pitävät yllä pysyviä puitteita perheyhteisölle, jossa heidän ainoa legitiimi paikkansa ja valta-asemansa on. Tällaisessa elämässä jokainen innovaatio tai muutos on uhka saavutetulle tasapainolle; sen vuoksi on tärkeää, että entiset muodot, entiset tavat ja entiset käsitykset säilytetään. Ja nainen on se, joka kiivaimmin pitää kiinni, säilyttää ja toistaa silloin kun hänelle ei ole näkyvissä mitään muita mahdollisuuksia, silloin kun hänelle tulevaisuus merkitsee vain rappeutumista, hajoamista. Pitämällä kiinni tästä hetkestä, pysyvyyden, samanlaisena toistumisen, jatkuvuuden illuusiosta nainen torjuu näkyvistään tulevaisuuden, jossa perhe hajoaa, koti rappeutuu, hän itse vanhenee ja menettää naisellisuutensa attribuutit: ulkonäön, seksuaalisen viehätysvoiman, tarpeellisuutensa äitinä ja voimien ehtyessä kykynsä palvella muita. Jotenkin tähän tapaan de Beauvoir kuvaa sellaisen naisen tilannetta, joka on suljettu kotiin, perheenäidin rooliin ilman muita mahdollisuuksia itsensä toteuttamiseen.

### *Kaksinkertainen tietoisuus ja naiskulttuuri*

Naistutkimus on kehittänyt käsitteen kaksinkertainen tietoisuus kuvaamaan sitä, miten naiset mukautuvat hallitsevan (mies)ideologian käsityksiin itsensä mutta käyttävät samalla näitä käsityksiä hyväkseen ja sen ohella kehittävät myös vaihtoehtoisia ka-



sityksiä ja arvoja, jotka syntyvät heidän omista erityiskokemuksistaan naisina yhteiskunnassa. (Vrt. Reynolds Whyte 1982, 13; myös Friis Plum 1983, 67-.) Kaksinkertaisen tietoisuuden käsite tarjoaa nähdäkseen mahdollisuuden naiskulttuurin analyytisempaan määrittelemiseen. Toisaalta naiskulttuuri voidaan nähdä sopeutumisenä mieskulttuuriin tai yleiskulttuuriin funktionaalina, toimivana osana; toisaalta se sisältää reaktion siihen tapaan, millä mieskulttuuri naisen aseman ja naiseuden on määritellyt, ja samalla tämän määritelmän hyväksikäytön. Edellistä tietoisuuden tasoa voitaisiin nimittää »sisäistämisen» tasoksi: nainen hyväksyy annetun paikan yhteisössä ja kulttuurin tarjoaman kuvan naiseudesta kaikkine määreineen. Jälkimmäistä tietoisuuden tasoa voitaisiin nimittää »strategian» tasoksi: sisäistetyt naiskuvan piirteitä hyväksi käyttäen ja liioitellen pyritään epäsuoraan valtaan. Tähän viitataan usein puhumalla naisten »oveluudesta», heidän taidostaan käyttää hyväksi esimerkiksi seksuaalisuuttaan ja naisellisia heikkouksiaan saadakseen tahtonsa perille. Tähän vallankäytön muotoon viittaa niin ikään leikkilinen sanonta, että mies on pää, mutta nainen se kaula, joka päätä kääntää.

Naiset voivat myös käyttää hyväkseen kulttuurin normeja omalla tavallaan. Jos esimerkiksi kulttuurissa on selvästi lausutut naisten puhtautta tai saastaisuutta koskevat säännöt, nainen voi käyttää »saastaisuuttaan» aseena, jonka avulla pääsee päämääräänsä. Vanhassa testamentissa Raakel, joka miehensä Jaakobin kanssa pakenee isänsä Laabanin luota, varastaa isänsä kotijumalat (joilla ilmeisesti oli jotakin tekemistä juuri naisten uskonnollisten menojen kanssa), ja kun Laaban tulee etsimään niitä, Raakel istuu kamelinsatulan päällä, johon hän on jumalat

kätkenyt, ja sanoo: »Älä vihastu, herrani, siitä etten voi nousta sinun edessäsi, sillä minun on, niin kuin naisten tavallisesti on.» Laaban ei juutalaisten puhtaussäännösten mukaan voi koskea menstruoivaan naiseen, ja niin hän ei löydä kotijumaliaan. (1 Moos. 31.) Tähän verrattavissa on kertomus erään vanhan vaimon toiminnasta Uudessa-Guineassa, kun hänen miehensä halusi ottaa uuden ja nuoremman vaimon taloon: vanha nainen kiipesi talon katolle ja virtsasi hääseurueen päälle. Virtsa samoin kuin kaikki muukin, mikä naisesta vyötärön alapuolelta erittyy, on tuossa yhteisössä erityisen saastuttavaa, ja naisen teko oli niin suuri loukkaus, että mies ei ainoastaan menettänyt morsiantaan, joka palasi kotiinsa sukulaisineen, vaan joutui vielä maksamaan suuria korvauksia läsnäolijoille. Kuvaan kuuluu, että mies yritti estää vanhan vaimon protestit pieksämällä hänet pahanpäiväisesti, mutta nainen piti pintansa ja säilytti asemansa ainoana vaimona talossa (Strathern 1972, 255).

Strategisen tietoisuuden tason olemassaolo viittaa erityisen naiskulttuurin olemassaoloon siinä mielessä kuin aiemmin oli puhetta, nimittäin että »naisten käyttäytyminen ei ole yksinomaan miesten harjoittaman alistamisen tulosta vaan myös seurausta naisten omista arvoista ja suuntautumisesta». Varsinaisesti strateginen tietoisuus viittaa tietysti vain siihen, että naiskulttuuri sisältää mieskulttuurin kiellon: se kieltää miehen hegemonian, vieläpä miesten asettamia ja ylläpitämiä normeja hyväksi käyttäen, kuten edellä näimme. Mutta tämän kiellon mahdollisuus perustuu naisten omien arvojen ja käsitysten olemassaololle. Nämä arvot ja käsitykset, jotka naiset jakavat ja joita he perustelevat erilaisella kokemuksellaan elämästä ja maailmasta, ovat se voima, jonka

varassa naisten lopulta on mahdollista kieltää miesten valta ylitseen.

Pohdin toisaalla tässä kirjassa amerikkalaisen folkloristin Anna Caraveli Chavesin eräässä itkuvirsiä käsittelevässä artikkelissaan mainitsemaa käsitettä »naisten kärsimys» ja sovellan sitä inkeriläisten naisten viime vuosisadalla tallennetun perinteen analyysiin. »Kärsimys» on käsite, joka Caraveli Chavesin mukaan usein esiintyy naisten keskustelun aiheena siinä kreetalaisessa maalaiskylässä, jossa hän tutkimuksensa suoritti: »Kylän naisten yhteinen usko on, että heidän elämänsä on monin verroin raskaampaa kuin miesten. Tämä on heidän usein toistuva keskustelunaiheensa; se muodostaa myös välittömän empatian, ymmärtämyksen ja liittolaisuuden tunteen lähtökohdan. Naiset ovat myös sitä mieltä, että heidän tehtävänsä ihmiselämän kiertokulussa tuottaa heille kohtuuttomia kärsimyksiä mutta myös luovuttamatonta tietoa. Elämän kiertokulun keskipisteenä ovat lapsen syntymä ja siihen liittyvät vaikeudet. Suvunjatkamiskyky aiheuttaa, että nainen saavuttaa jonkinlaisen ensikäden oikeuden lähestyä kuoleman valtakuntaa, koska se tekee hänestä alttiimman tuskan ja menetyksen kokemiselle kuin miehet ovat.» (Caraveli Chaves 1980, 146). Samoin kuin tässä kreikkalaisessa patriarkaalisessa maalaiskylässä olivat naisten ja miesten maailmat erilliset inkeriläisessä maaseutuyhteisössä. Inkerin naisten kulttuurilla on useita havaittavia yhteisiä piirteitä kreikkalaisen naiskulttuurin kanssa. Eräs näistä yhdistävistä piirteistä on juuri kärsimyksen keskeinen osuus naisten maailmankuvassa. *Kärsimys* on tulkintani mukaan *arvo*, jolla mitataan naisen kestävyyttä ja hänen kykyään sopeutua ja voittaa usein ylivoimaisiltakin tuntuvia vaikeuksia. Kärsimys ar-

vonaja mittarina saa ilmauksensa näiden kulttuurien naisten perinteessä, lauluissa, kertomuksissa, itkuvirsissä.

Caraveli Chaves-sitaatin mukaan naiset yhdistävät kärsimyksensä lähinnä synnytykseen ja sitä kautta myös kuolemaan. Niin kreikkalaisessa maalaiskylässä kuin inkeriläisessä maaseutuyhteisössä naisilla on ollut keskeinen asema kaikissa ihmiselämän käännekohtiin liittyvissä rituaaleissa: he ovat olleet lapsenpäästäjiä, avioliittovälittäjiä, häälaulujen laulajia, rituaalisia itkijöitä ja parantajia. Tämä merkitsee sitä, että naiset eivät ole syntymän, avioliiton, kuoleman ja sairauden hetkellä vain tapahtumisen objekteja vaan he ovat rituaalisen toiminnan subjekteja. Voidaan sanoa, että tämä piirre kuuluu lähes kaikkiin naiskulttuureihin keskeisesti. Naisten esiintyminen rituaalispesialisteina näissä tilanteissa ei perustu yksin heidän luonnolliseen läsnäoloonsa näissä tilanteissa vaan myös siihen, että he ovat luoneet kulttuurisen koodin, jolla näihin tapahtumiin sisältyvät yksilölliset kokemukset ja tunteet voidaan objektivoida, asettaa yleisempiin kehyksiin ja siten ottaa haltuun uudella tasolla, joka tekee ne ymmärrettäviksi ja hyväksyttäväiksi silloinkin, kun niihin liittyy surua ja kärsimystä. Esimerkkinä tästä kulttuurisesta koodista voidaan mainita rituaaliset itkuvirret. Käsite *kärsimys* viittaa siis myös erityisen kärsimyksen kulttuurin olemassaoloon. Kärsimyksen kulttuuri muodostaa olennaisen osan patriarkaalisten yhteisöjen naisten kulttuuria.

Caraveli Chaves puhui tutkimuksessaan siitä, miten naisilla oli yhteisössä kulttuurinen dominanssi siitä huolimatta, että miesten valta oli selvästi julkista ja naisten yksityistä. Juuri tämä kulttuurinen dominanssi tekee mahdolliseksi naisille sen mies-

kulttuurin ja -yhteiskunnan kiellon, josta edellä oli puhetta. Vetämällä linjan omista kärsimyksistään kaikkien muiden naisten kärsimykseen - siis yleistämällä ja objektivoimalla kärsimyksen käsitteen — ja yhdistämällä tämän kärsimyksen ihmiselämän suuriin mysteereihin, syntymään ja kuolemaan, naiset kulttuurinsa avulla pakenevat miesten maallisen vallan käsistä. Tätä on modernin ja emansipoituneen naisen vaikea ymmärtää. Kuulin kerran, miten eräs amerikkalais-kreikkalainen nainen kertoi käynnistään sukunsa juurilla Kreikassa. Siellä hän oli maalaiskylässä tavannut juuri näitä naisia, jotka pukeutuvat mustiin, kulkevat haudoilla itkemässä ja kirkossa rukoilemassa milloin kenenkin vainajan, kuolevan tai sairaan, pois matkustaneen tai muuten ahdingossa olevan sukulaisensa puolesta tai itsensä puolesta. Vieras, tutkijanainen, sanoi, että hänen teki mieli huutaa: »Lopettakaa! Riisukaa nuo iänikuiset mustat vaatteenne ja ruvetkaa elämään omaa elämäänne!» Se, mitä hän ei tajunnut - tai halunnut tajuta - oli että näille naisille tämä »kärsimyksen kulttuurin» omaksuminen oli ainoa tapa ylläpitää identiteettiään naisina: sen ulkopuolella heille ei ollut vaihtoehtoja.

### *Idylli ja todellisuus*

Lukija on varmaan tähän mennessä jo useampaan kertaan ihmetellyt, mihin kuvauksestani on jäänyt se puoli patriarkaalisen, isäjohtoisen tai miesyhteiskunnan ominaisuuksista, jonka valossa naisten kuva vain täydentää sopusointuisesti miesten kuvaa ja jonka mukaan yhteisö ei voi toimia, elleivät sen jäsenet täydennä toisiaan ominaisuuksiltaan ja tehtäviltään. Onhan usein korostettu mm. sitä, miten suo-

malaisessa vanhassa agraariyhteisössä kaikilla oli oma paikkansa, kaikki tyytyivät omaan paikkaansa, tekivät osansa työstä ja saivat osansa työn tuloksista. Tämä ideaalikuva patriarkaalisesta yhteisöstä ei ole vain kaunokirjallisuuden omaisuutta, vaikka sieltä sen ehkä löytää puhtaaksiviljellyimpänä. Voimme ottaa esimerkin vaikkapa J. L. Runebergin tuotannosta, jota Pertti Karkama on viimeksi analysoinut ja siinä yhteydessä tullut luonnehtineeksi eräissä Runebergin eppisissä runoissa ilmenevää idylliä: »(Juhannusjuhla-) Runoelman alussa pasturin vaimo kehottaa palvelusväkeä panemaan talon kuntoon juhannusjuhlija varten. Hurskas pastorska toteuttaa emännälle kuuluvaa huolenpidon velvollisuutta. Palvelusväki tottelee ilomielin, ja mennessään piiat ja rengit lauleskelevat kansanlauluja. Heti alussa esitetään tilanne idyllisenä sopusointuna, jossa jokaisella on oma paikkansa ja johon jokainen ilomielin tyytyy. -- Idyllin piiriin kuuluu suurperhe, isäjohtoiset sopusointuiset ihmissuhteet anteeksiantavan luontojumaluuden helmassa.» (Karkama 1982, 52-53.)

Kulttuurin ja yhteiskunnan tutkimuksessa struktuurialinen näkökulma, joka ilmenee esimerkiksi yhteisöä status- ja roolijärjestelminä, hierarkkisina järjestelminä tarkastelevissa tutkimuksissa, saa helposti näkyviin sen, miten saumattomasti statusjärjestelmä toimii, miten yksilöt rekrytoidaan ja rekrytoituvat kukin vuorollaan yhteisön eri asemiin, miten valta jakautuu ylhäältä alaspäin ja miten esimerkiksi statussiirtymäriiteissä yhteisön rakenne pannaan esiin ja vahvistetaan ja siten vältetään konflikteilta ja kriiseiltä, joita erilaiset muutokset muutoin voisivat yhteisössä aiheuttaa. Jos tarkastellaan yhteisöjä ja kulttuureja ideaalikuvinä, staattisina järjestelminä,

joissa ainoa muutos tapahtuu siten, että eri asemia eri aikoina täyttävät eri yksilöt, ohitetaan yleensä kaikki se mikä poikkeaa tästä ideaalikuvaista. Kuvan ja järjestelmän toimivuuden esiin saamiseksi ei ole välttämätöntä katsella kuvan alle, niihin mekanismeihin, jotka tätä kuvaa pitävät yllä.

Kulttuuriantropologian alalta voidaan mainita useampia esimerkkejä siitä, miten tutkija on pelkistänyt kulttuurista kuvan, joka on pelkkää harmoniaa, ja jälkeen tuleva tutkija on saattanut ihmetellä, mihin tämä kuva perustuu, koska hän löytää asianomaisesta kulttuurista erilaisia häiriökäyttäytymisen muotoja, konflikteista todistavia mekanismeja, joilla vallankäyttöä harjoitetaan jne. (Ks. esim. Pelto 1980, 34-). Viimeisin kiista on syntynyt Margaret Meadin kuuluisasta Samoa-tutkimuksesta *Coming of Age in Samoa* (1928), jossa Mead esittää, että samoalaiset tytöt kehittyvät vapaasti ja harmonisesti ilman pakkoa ja ovat sen takia sopusointuisempia aikuisina kuin amerikkalaiset tytöt ja että ylipäättään mitään häiriöitä Samoassa ei sukupuolten välillä ollut havaittavissa. Australialainen Derek Freeman oli kentällä Samoassa parikymmentä vuotta myöhemmin ja totesi, että lapset ja nuoret elivät siellä ankaran autoritaarisen paineen alla ja että samoalaiset olivat erittäin kilpailuhenkisiä, väkivaltaisia ja mustasukkaisia. Kun Mead oli kirjoittanut, että esimerkiksi raiskaukset Samoalla olivat täysin tuntemattomia, Freeman totesi, että raiskauksia oli Samoalla suhteessa kaksi kertaa enemmän kuin Yhdysvalloissa samaan aikaan (1940-luvun alussa) ja että niistä oli ollut tietoja lehdistössä jo Meadin Samoan kauden aikana 1920-luvulla.

Miten tällaiset erot tutkimustuloksissa ovat mahdollisia? Meidän ei ole pakko olettaa, että Mead olisi tehnyt tutkimuksensa huolimattomasti tai väärentä-

nyt tutkimustuloksensa - yhtä vähän kuin Freeman-kaan. Kysymys voi olla tutkijan, tarkastelijan, näkökulmasta, joka kaventaa kulttuurin kuvan vain niihin piirteisiin, jotka tutkija sekä pystyy erottamaan että haluaa kuvaan mukaan. Tämä näkökulma määräytyy tutkijan tieteellisestä viitekehystä yhtä paljon kuin hänen maailmankatsomuksestaan. Tieteellinen viitekehys puolestaan määräytyy tieteellisen tradition varassa, johon tutkija on kasvanut. Joku tutkija ohjautuu siten löytämään idyllin — samoalaisen kulttuurin idyllin *tai patriarkaalisen yhteisön idyllin*. Joku toinen tarkastelee tutkimuskohdetta erilaisesta näkökulmasta ja löytää ne usein väkivaltaiset ja traumaattiset mekanismit, jotka tätä idylliä pitävät yllä. Ihmistieteiden edustajat, jotka yhä vannovat vanhan mieskeskeisen paradigman nimeen ja torjuvat naisnäkökulman tutkimuksessa hölynpölynä ja naisten vouhotuksena, eivät ole ymmärtäneet, että heidän tutkimuksensa parhaimmillaankin tavoittavat vain idyllin. Miesyhteiskunnan todelliset kasvot jäävät ikuisesti piiloon, ellei niiden ääriviivoja tarkenneta naisten kokemuksella tämän yhteiskunnan todellisuudesta.



# Naisen asema ja perinne

# Naisen asema varhaiskantaisissa yhteisöissä

Tutkimushistoriaa ja naisnäkökulmia

## *Antropologi Evans-Pritchard ja naiset*

Englantilainen sosiaaliantropologi E. E. Evans-Pritchard julkaisi vuonna 1965 kokoelman luentojaan ja esitelmiään otsikolla *The Position of Women in Primitive Societies & Other Essays in Social Anthropology*. Nimiartikkelin titteliin teoksen sisällä liittyy täsmennys » - - and Our Own», ja 'our own' viittaa tietysti Englantiin. Tämä artikkeli, joka mahdollisesti otettiin teoksen nimeksi sen vuoksi, että kiinnostus naisten asemaa kohtaan oli jälleen viriämässä, on itse asiassa luento, jonka Evans-Pritchard oli pitänyt vuonna 1955, siis kymmenen vuotta ennen julkaisemista. Evans-Pritchard selittää artikkeliin liitettyssä huomautuksessa julkaisuviivettä sillä, ettei katsonut luennolla pitoaikanaan olleen tarpeeksi merkittävää sanomaa. Jälkilukeminen oli saanut hänet toisiin ajatuksiin ja hän arveli, että muutamat tekstin ajatukset saattaisivat kumminkin olla kehityksen arvoisia (Evans-Pritchard 1965, 37.)

Evans-Pritchard oli varmaan oikeassa. Artikkelisiin sisältyy eräitä toivomuksen tai kysymyksen muotoisia ajatuksia, jotka ansaitsevat pohdintaa. Näitä ovat

erityisesti ne kohdat, joissa Evans-Pritchard esittää, että naisen asema sekä primitiivisissä, varhaiskantaississa, että kehittyneemmissä yhteiskunnissa otettaisiin uudelleen tieteellisenkin tutkimuksen ja tarkastelun kohteeksi. Tässä yhteydessä hän viittaa viime vuosisadan kulttuurievolutionisteihin, joiden kunnianhimoisena tavoitteena oli selvittää ihmis-yhteisön ja kulttuurin kehitysvaiheet darwinilaisessa hengessä. Näissä teorioissa oli ainakin kaksi toistuvaa keskeistä kiinnostuksen kohdetta ja kehityksen kriteeriä: toinen oli naisen asema ja siihen liittyvä avioliiton kehitys, toinen oli uskonto. Evans-Pritchard huomauttaa humoristisesti, että kehitysteoreetikot, jotka pitivät avioliittoa ja naisen asemaa keskeisenä kriteerinä, näkivät selkeästi kehityksen ääripäät - naarasapina ja viktoriaaninen lady - mutta saattoivat olla eri mieltä näiden väliin sijoittuvista kehitysvaiheista. (Evans-Pritchard 1965, 38.)

Evans-Pritchardin ansioksi on luettava, että hän toteaa, miten värittyneitä olivat ensinnäkin ne kuvaukset primitiivisistä yhteisöistä, joita tutkimusmatkailijat ja lähetyssaarnaajat 1700- ja 1800-luvuilla antoivat; hän toteaa myös, että useimpien tiedemiesten näihin kuvauksiin perustuvat teoriat heijastavat heidän oman aikansa naista ja naisen asemaa koskevia käsityksiä. Toisin sanoen tutkimukset ja teoriat, jotka viime vuosisadalla esitettiin, olivat kaksinkertaisesti vääristyneitä. (Evans-Pritchard 1965, 38.)

Oman esityksensä primitiivisen yhteiskunnan ja 1950-luvun Englannin naisten vertailusta Evans-Pritchard perustaa kentällä, lähinnä Afrikassa, saatuihin kokemuksiin ja näkemyksiin, kuten hän itse huomauttaa (Evans-Pritchard 1965, 44), mutta tosiasia on, että hän lankeaa pahasti samaan kuoppaan moi-

tiskelemiensa evolutionistien kanssa: artikkeli kertoo kyllä enemmän siitä, mitä mieltä antropologi Evans-Pritchard on naisen paikasta ja naisen olemuksesta, kuin siitä mitä nämä todellisuudessa ovat kummasakaan yhteisössä. Evans-Pritchard on sitä mieltä, että erot näiden yhteisöjen naisten asemassa riippuvat lähinnä yhteisön teknologisesta ja talouden tasosta ja koskevat sikäli yhtä hyvin miehiä. Naisten asemassa yleensä ei ole odotettavissa suuria muutoksia, koska se Evans-Pritchardin mielestä perustuu kaikkialla samanlaisiin 'biologisiin ja psykologisiin', joskus myös sosiologisiin tekijöihin. Siksi yhteiskunnallisetkin muutokset tuottavat ainoastaan muunnelmia perustilanteeseen, eivät syvälle käyviä muutoksia naisten asemaan. Evans-Pritchard torjuu jyrkästi eräiden naistutkijoiden - kuten Margaret Meadin ja Simone de Beauvoirin - esitykset, että eri kulttuureissa tavattavat sosiaaliset ja temperamentti-erot naisten välillä olisivat kulttuurisen ehdollistamisen tuotetta. Tällainen käsitys ei millään riittäisi selittämään esimerkiksi kaikkialla tavattavaa ja universaalia miesten johtoasemaa yhteiskunnallisessa elämässä. Kuinka olisi mahdollista, kysyy Evans-Pritchard, että naiset olisivat sallineet, että heiltä aina ja kaikkialla on kielletty johtoasema, jos he kerran periaatteessa ovat yhtä kykeneviä kuin miehet? Ei kai selitykseksi voi riittää pelkkä brutaalin voiman käyttö naisia estämään? Ainoa selitys on tietysti se, että naiset ovat biologisesti ja psykologisesti sopimattomia ja kykenemättömiä vaatimaan itselleen johtoasemaa - puhumattakaan sellaisen hallinnasta. (Evans-Pritchard 1965, 54-55.)

Evans-Pritchardin vankkumaton usko siihen, että miehillä oikeutetusti aina ja kaikkialla on ollut ylivalta inhimillisissä yhteisöissä ja että se perustuu

biologisiin ja psykologisiin tekijöihin, jotka eivät ole muutettavissa, selittänee hänen näkemyksensä, että naisten asema suhteellisesti ottaen eli irrallaan teknologian, taloudellisten olojen tai sivistyksen suomista eduista, on yhtä hyvä primitiivisessä ja omassa yhteiskunnassa. Ne edut, joita mainitut ulkopuoliset tekijät ehkä aiheuttavat englantilaisen naisen elämässä, kumoutuvat sillä, että englantilainen nainen on onneton nykyaikaisessa perheessä, jossa mies on menettänyt tai menettämässä tuon ikimuistoksen ylivaltansa ja johtoasemansa. Koska primitiivisen yhteisön nainen ei koskaan edes yritä kieltää miehen johtoasemaa (tuskin tiedostaa sen olemassaoloa!), hän on paljon onnellisempi tässä suhteessa. Hän saa kaikessa rauhassa syventyä kotoisiin puuhiinsa, jotka mies taas jättää kokonaan hänen huolenpitoonsa. Sillä tavalla primitiivisessä yhteisössä toteutuu alkuperäinen ja biologisia ja psykologisia ominaisuuksia noudattava sukupuolten välinen työnjako, jossa kummallakin sukupuolella on oma alueensa, jota toinen ei tule sotkemaan. Perheriidat koskevat vain pieniä käytännön asioita, eivät sitä, kuka saa määrätä tärkeistä asioista perheessä tai yhteisössä. Tämän patriarkaalisen idyllin Evans-Pritchard näkee vallinneen myös esiteollisissa länsimaisissa yhteisöissä: mies oli perheenpää ja elättäjä, auktoriteetti, joka huolehti isällisesti holhouksensa alle kuuluvista, vaimosta ja lapsista.

Kaiken kaikkiaan Evans-Pritchard päätyy esittämään, että koska naisen asema koostuu yksityisistä rooleista, on siis perheen- ja suvunsisäinen, sitä ei voi ottaa sosiologisen analyysin kohteeksi. Naisen asema on hänen mielestään 'moraalinen kysymys', ja sitä koskevien arviointien tulee aina perustua johonkin eettiseen koodiin. (Evans-Pritchard 1965, 56.)

*'Male bias' antropologiassa*

Vähänpä arvasi Evans-Pritchard 1950-luvun puolivälissä, miten äkkiä aika ja ajattelu kulkisivat hänen näkemystensä yli. Hän nimittäin toteaa artikkelissaan myös, että feminismi on kuollut ja kuopattu, koska »naisen asema omassa yhteiskunnassamme on lakannut olemasta päivänkohtainen julkisen keskustelun aihe». Tämä lausuma todistaa kahdesta seikasta: naisliikkeen ja naiskysymysten seisahtuneesta vaiheesta 1950-luvulla ja toisaalta siitä, että kun luento tältäkin osin korjaamattomana julkaistiin vielä 1960-luvun puolivälissä, alkavan uuden naisliikkeen aallot eivät olleet juuri antropologian rantoja kastelleet. Toisin on nyt. On kehittynyt kokonainen antropologinen naistutkimuksen haara, joka on ahkerasti pyrkinyt oikomaan androsentrisen eli mieskeskeisen tutkimuksen luomia käsityksiä erityisesti vieraiden kulttuurien naisista ja heidän elämästään ja asemastaan. Jatkovasti keskustellaan siitä, missä määrin antropologiassa on vallinnut ns. 'male bias' (miespainotteisuus, -vääristymä), ja mitä se on vaikuttanut kenttätutkimuksiin ja antropologiseen teorianmuodostukseen. 'Male bias' on nähty mm. siinä, että antropologisissa yhteisömonografioissa naiset ja naisten edustamat elämänalat ja kulttuurimuodot jäävät usein vähälle huomiolle; niitä käsitellään kulttuurin kokonaisuuden kannalta perifeerisinä ilmiöinä. On puhuttu siitä, miten naiset usein kuvataan tai näyttäytyvät »mykkinä» (muted groups) (ks. s. 31); tämän taustalla on nähty se tilanne, että miesantropologi saa tietonsa miesinformantilta silloinkin, kun kyseessä ovat naiset tai heidän asiansa. On väitetty, että tästä johtuen antropologinen yhteisöntutkimus saattaa sisältää kaksinkertaisen miespainotuk-

sen: informantin välittämän kulttuurinsisäisen ja tutkijassa olevan. Miespainotteisen analyysin ja esityksen jostakin yhteisöstä saattaa kirjoittaa myös naisantropologi. Tämä johtuu siitä, sanovat arvostelijat, että miesnäkökulma on ikäänkuin leivottuna sisään tieteen ja tutkimuksen traditioon ja siten sen ovat nielaisseet myös naispuoliset tutkijat. Vasta tiedostava naistutkimus on opettanut naispuoliset antropologit havaitsemaan tämän lisämausteen kiveksi, johon hammas katkeaa. (Ks. esim. Milton 1979, Elverdam 1979/80, Vuorela 1983.)

Ottaakseni esimerkin lähinnä varhaisten antropologien kulttuurispesifisistä näköharhoista: Evans-Pritchardkin viittasi siihen, että naisen aseman korkeimpana kulttuurisena asteena nähtiin »viktoriaaninen lady», joka tapauksessa eurooppalainen porvarisnainen, joka elää turvallista ja holhottua elämää kristillisessä avioliitossa miehensä elättämänä ja holhottavana, on kodin ja keittiön valtiatar ja lasten hellä äiti ja kasvattaja. Tämä naiskuva ja naisihanne silmissään etenkin varhaiset miespuoliset tutkimusmatkailijat ja antropologit kauhistelivat primitiivisten yhteisöjen naisten oloja, joita he usein kuvasivat orjuuden kaltaiseksi tilaksi. Naiset ovat täydellisesti miesten alistamia, karjaan verrattavissa olevaa omaisuutta, pakotettuja tekemään raskasta ja yksitoikkoista työtä, olemaan seksuaalisesti oman miehensä tai tämän luvalla kenen hyvänsä miehen käytettävissä milloin tahansa, myytävissä tai tapettavissa ilman rangaistusta, ilman oikeutta omaisuuteen tai synnyttämiinsä lapsiin. Monissa tapauksissa erityisesti se, että naiset tekivät työtä ja hankkivat keräilemällä tai viljelemällä pääosan perheen ravinnosta, nähtiin luonnottomana ja naisen arvoa alentavana. (Ks. Ka-berry 1973, xxii ja 9.) Käsitys siitä, että mies on

luonnollinen perheen elättäjä - tähän palataan tuonnempana - esti näkemästä naisten työn ja ruoanhan-  
kintakyvyn heille tuottamaa arvostusta ja joissakin  
suhteissa varsin tasavertaista asemaa perheessä ja  
yhteisössä. Nainen nähtiin myös usein pelkästään  
suhteessa aviomieheensä: näkemättä jäi, että nainen  
niin kuin mieskin oli suuremman sukuryhmän jäsen  
ja sen kontrollin, velvollisuuksien ja oikeuksien alai-  
nen.

Erityisen kauhistelun kohteena olivat primitiivien  
seksuaaliset tavat. Tämä ei ole outoa, jos muistam-  
me, miten epäseksuaaliseksi nainen eurooppalaisissa  
ainakin ylempää luokkaa koskevissa käsityksissä oli  
määriteltä. Jos vastakkain asetetaan »viktoriaaninen  
lady», jolta seksuaalisuus oli kokonaan kielletty  
(paitsi siltä osin kuin sitä käytti hyväkseen lady  
aviomies lastenhankkimistarkoituksessa sillä aikaa,  
kun lady puri hammasta ja sulki silmänsä) ja toisaalta  
niin naisten kuin miestenkin lapsuudesta avoin suh-  
tautuminen seksuaalisuuteen useimpien varhaiskan-  
taisten yhteisöjen keskuudessa, on varsin ymmär-  
rettävää, että eurooppalaista yläluokkaa edustavat  
tutkimusmatkailijat ja antropologit joutuivat häm-  
mennyksen valtaan. Monet varhaiset kuvaukset tältä  
alalta muistuttavat pikemminkin voyerismia kuin  
asiallista yritystä nähdä sen aikuisista eurooppalai-  
sista standardeista poikkeava käyttäytyminen kult-  
tuurisessa yhteydessään. Tieteellisetkin esitykset  
tältä ajalta ovat enemmänkin »lintujen tarkkailua»  
kuin ihmisen ja hänen käyttäytymisensä kokonais-  
valtaista arviointia. (Esim. Ploss et alii 1908.)

En tässä yhteydessä kommentoi pitemmälle mai-  
nittua 'male bias' -keskustelua antropologiassa. Ha-  
lusin mainita siitä, jotta kävisi ymmärrettäväksi,  
minkä vuoksi on nähty tarpeelliseksi oikaista tai



korjata tai joskus jopa kiistää kokonaan antropologiaan vakiintuneita käsityksiä ja teorioita naisten »olemuksellisesta» tai muusta samuudesta tai heidän merkityksestään kulttuurin kokonaisuudelle. Mainitsin siitä myös siksi, että se on nähdäkseni hyödyllinen ja välttämätön näkökohta pohdittavaksi minkä tahansa ihmistieteen peruslähtökohtia ja traditioita naisnäkökulmasta tarkasteltaessa. Ainakin se on välttämätön niille, jotka haluavat edistää naistutkimusta ja naisnäkökulman yleistymistä eri tutkimusaloilla ja tieteenharjoituksessa yleensäkin.

### *Kulttuurievolutionistien naiskäsitteistä*

Edellä todettiin jo Evans-Pritchardin auktoriteettiin viitaten, että viime vuosisadan ihmisen ja kulttuurin kehitystä käsittelevät teoriat perustuivat vääristyneisiin ja puutteellisiin lähteisiin ja sisälsivät lisäksi erinäisiä teorianluojien omasta kulttuurista peräisin olevia painotuksia. Erityisesti antropologisen kenttätutkimuksen kehityksen myötä, varhaiskantaisia yhteisöjä koskevien tietojen lisääntyessä ja syventyessä, nämä teoriat osoitettiin varsin pian paikkansa pitämättömiksi ja parhaimmillaankin puutteellisiksi - niin suuri oli ajoittain evolutionistien vastustus, että jopa kulttuurievoluution ajatus kiellettiin täysin. Siitä huolimatta näyttää siltä, että monet näiden varhaisten tutkijoiden kehittämiä sukupuolten luonnetta ja ominaislaatua koskevista väittämistä ovat siirtyneet sekä antropologien että muiden tieteenharjoittajien ja vielä enemmän suuren yleisön käsityksiksi, vieläpä »tieteellisinä» käsityksinä. (Martin 1975, 154-155.) Tästähän on hyvä esimerkki Evans-Pritchard, joka selkeästi näki puutteet evolutionistien lähteissä ja teorioissa, mutta jakaa täysin hei-

dän kanssaan käsitykset sukupuolten perimmäisestä olemuksesta. Vaikka siis Johann Bachofenin, Henry Mainen, John McLennanin, John Lubbockin tai Lewis Henry Morganin - mainitakseni tärkeimmät - teorit kulttuurin kehityksestä eivät tyydyttäneet jälkeentulevia, heidän pelkistämänsä näkemykset sukupuolten rooleista varhaisessa ihmisyhteisössä ja siitä eteenpäin ovat jossakin muodossa säilyneet. Näin ainakin väittää amerikkalainen antropologi M. Kay Martin, joka tarkastelee antropologian tutkimushistoriaa naisnäkökulmasta teoksessa *Female of the Species*, joka ilmestyi 1975; Martinin näkemyksiin palataan tuonnempana.

Yksinkertaistetusti ja tiiviisti esitettynä, evolutiologistien teorit ihmisyhteisöjen kehityksestä voitaisiin pelkistää seuraavasti: alussa vallitsi seksuaalinen promiskuiteetti tai ryhmäavioliitto, jolloin ei ollut yksi mies-yksi nainen -parisuhteita vaan varsin umpimähkäistä pariutumista, jonka tuloksena ihmisyhteisö lisääntyi. Jotkut teoreetikot olettivat tämän vaiheen sukupuolet tasa-arvoisiksi (Morgan), useimmat olivat sitä mieltä, että jo tässä vaiheessa miehillä oli ylivalta. Tätä vaihetta seurasi matriilineaalinen vaihe, joka joissakin tapauksissa johti myös äidinoikeudellisiin järjestelmiin (matriarkaattiin, erityisesti Bachhofen) eli siihen, että naisilla oli myös poliittinen valta. Kolmantena vaiheena oli siirtyminen patrilineaaliseen polveutumisen laskeutumiseen ja patriarkaaliseen perhejärjestelmään. Tämä liitettiin yleisesti maanviljelyksen kehittymiseen ja pysyvien asutusten syntymiseen - ja yksityisomaisuuden kehitykseen. Tästä patriarkaalisesta perhemuodosta, joka saattoi olla yksi- tai moniavioinen kehittyi vähitellen monogaaminen ydinperhe, joka on eräs sivistyneen yhteiskunnan tuntomerkeistä.

Esitetynkaltainen kehityslinja sisälsi ajatuksen, että naisilla on avioliiton ja sukuryhmien kehityksessä ollut tärkeä osuus ja että alunperin kaikkialla ihmisyyhteisöissä on polveutuminen laskettu äidin kautta. Vasta kun fyysinen isyys tunnistettiin, miehet rupesivat kontrolloimaan naisten sukupuolisuutta taatakseen lastensa isyyden, ja syntyi vaatimus vaimon tai vaimojen siveydestä ja tottelevaisuudesta. Päältä katsoen siis näyttäisi siltä, että naisten asema alunperin ei ole voinut olla kovin huono, vaan että naisten alistaminen tapahtui vähitellen. Mutta ne käsitykset, joita teoreetikoilla oli naisen ja miehen perusluonteesta ja jotka käyvät ilmi heidän kuvauksistaan, tuntuivat olevan jonkinlaisessa ristiriidassa yleiskuvan kanssa. M. Kay Martin on pelkistänyt Bachhofenin, Mainen, Morganin, McLennanin ja Lubbockin käsitykset sukupuolista taulukoksi, josta käy ilmi niiden stereotyyppisyys. Miestä luonnehditaan seksuaalisesti aktiiviseksi, aggressiiviseksi, sohtaisaksi, voimakkaaksi, ruoanhankkijaksi, elättäjäksi jne. Nainen kuvataan vastaavasti seksuaalisesti epäaktiiviseksi, epäaggressiiviseksi, moraaliseksi, heikoksi, tuottamattomaksi, elätettäväksi jne. (Martin 1975, 152-153.)

Näissä stereotypioissa näkyy Martinin mielestä selvästi euro-amerikkalainen 'bias', jonka mukaan naiset ja miehet eroavat toisistaan olennaisesti kaikissa sosiaalisissa, psykologisissa ja biologisissa suhteissa. Viktoriaanisten evolutionistien teorioista paistava keskeisajatus on lisäksi seksuaalisuuden korostus: kulttuurin kehitys nähdään miehen seksuaalisuuden ja naisen aseksuaalisuuden saattamisena sovintoon keskenään, joko siten, että miehet rupeavat kontrolloimaan keskinäistä seksuaalista kilpailuaan tekemällä tiettyjä sopimuksia siitä, mitkä naiset

kuuluvat kellekin tai niin, että naiset moraalisesti ylempinä olentoina vaikuttavat sellaisten järjestelmien kehittymiseen, joissa seksuaalinen toiminta on kontrolloitavissa. Miehen käyttäytymisen aggressiiviset piirteet johdettiin suoraan seksuaaliseen kilpailuun ja mustasukkaisuuteen; naisten heikkous, alistuneisuus, epäaggressiivisuus, riippuvaisuus ja epäaktiivisuus taas kuuluivat yhteen heidän aseksuaalisuutensa, siis heikon sukupuolivietin kanssa. (Martin 1975, 154-155 ja 166.)

Kuten sanottu, tämän vuosisadan antropologit ovat torjuneet useimmat mainitut kehitysteoriat. Erityisesti on vastustettu ns. unilineaarisen kehityksen teoriaa (jota edustivat mm E. B. Tylor ja L. H. Morgan), siis ajatusta, että kehitys on kaikissa ihmisyhteisöissä tapahtunut samaan suuntaan ja samojen vaiheiden (viileys - barbaria - sivilisaatio) kautta. Ajatus alkupromiskuuteetista hylättiin, kun havaittiin, ettei ollut tietoa ainoastakaan ihmisyhteisöstä, jossa ei olisi jonkinlaista tunnistettavaa avioliittojärjestelmää. Matrilineaalisuus kerran kaikkialla valinneena järjestelmänä kiellettiin, menivätpä jotkut niin pitkälle, että asettivat kyseenalaiseksi kokonaan matrilineaalisuuden aseman itsenäisenä polveutumisyjärjestelmänä patrilineaalisuuden rinnalla. Matrilineaalisuuden ja matriarkaattiajatuksen vastustus on merkinnyt huomattavaa takaiskua keskustelussa, jota on käyty naisten asemasta ja roolista kulttuurin kehityksessä. Saattaa olla, että matrilineaalisuus-ajatuksen vastustuksesta erityisesti amerikkalaisen antropologian piirissä osa on johtunut pikemminkin poliittisista kuin tieteellisistä näkemyksistä. Tunnettuahan on, että tämän ajatuksen tärkein esittäjä ja puolestapuhuja oli Lewis Henry Morgan ja hän joutui myös kovimman vastustuksen

kohteeksi — mutta ei pelkästään omasta syystä vaan myös siksi, että hänen teostaan ja teorioitansa käytti pääasiallisena lähteenään Friedrich Engels kirjoittaessaan teoksen *Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä*, joka julkaistiin vuonna 1884. Engelsin teosta ei sen antropologisesta luonteesta huolimatta koskaan oikein hyväksytty Yhdysvalloissa, koska se edustaa materialistista näkemystä. Engelsin ja Marxin vaikutuksesta Morgan hyväksyttiin marxilaisen antropologian perustaksi, ja sehän pahensi Morganin asemaa entisestään. Marvin Harris kirjoittaa antropologian tutkimushistoriassaan asiasta näin: »Kun Morganin skeema oli sisällytetty kommunistiseen oppijärjestelmään, antropologian taisteleva tiede siirtyi kahdenteenkymmenenteen vuosisataan selvänä päämääränään säilyä ja voida hyvin paljastamalla Morganin skeema vääräksi ja tuhoamalla sen perustana käytetty metodi.» (Harris 1968, 249.)

Niinkuin Martin toteaa, tällä tavalla ei ainoastaan antropologian metateoreettisiin edellytyksiin hyväksytty evolutionistien mies- ja naisstereotypioita, joista oli puhetta edellä — koska niitä ei milloinkaan saatettu edes keskustelun kohteeksi - vaan myös poistettiin kuvasta ainoat positiiviset naisstereotypiat pyrkimällä osoittamaan, että matrilineaalinen järjestelmä silloin, kun sitä ylipäättään esiintyy, on aina anomalia ja poikkeus, josta yleensä pikaisesti siirrytään vakiintuneempaan perusjärjestelmään, patrilinearisuuteen. (Lowie 1920, 184-185; Martin 1975, 157.) Tämän vuosisadan antropologiassa tämä on merkinnyt sitä, että ns. neo-evolutionistiset teorit, joita kulttuurin kehityksestä 1940-luvulta lähtien on esitetty, useimmiten käyttävät lähtökohtanaan hypoteesia miehen universaalista ylivallasta ja alku-

peräisestä elättäjän roolista.

Neo-evolutionistit käyttävät todistusaineistona myös tietoja primaattien, eri apinalajien, käyttäytymisestä. Usein käytetty laji ovat paviaanit, joiden edustama yhteisöjärjestelmä ja sukupuolten väliset suhteet kummallisesti muistuttavat viime vuosisadalta periytynyttä yleiskuvaa, josta on edellä ollut puhe. Yhteisön synnyn ja kehityksen keskeisenä tekijänä halutaan jatkuvasti nähdä sukupuolivietin ohjailu ja kontrollointi ja tietysti keskeistä roolia kehityksessä näyttelevät seksuaalisesti hallitsevat ja kilpailevat miehet. Miehet rupeavat yhteistyöhön seksuaalisuuden kontrolloinnissa ja laskevat siten perustan yhteisön rakentumiselle, miehet metsästävät yhdessä ja kehittävät siten ryhmäsolidaarisuuden, jakavat saaliin ja elättävät luomiaan talousyksiköitä, naisia ja lapsia. Naisen rooli on aina perifeerinen, päätehtävä reproduktio, uusintaminen ja sehän on taloudellisesti vain täydentävä. Nainen nähdään aina riippuvaisena miehestä toimeentulonsa suhteen, siis tuottamattomana yksilönä. Teorioiden keskeis-idea on siis, että Mies-Metsästäjä oli alkuperäinen ihmisyhteisön luojaja elättäjä. (Martin 1975, 158 jss.)

Tämäntapainen mieskeskeinen kehitysajattelu on myös asetettu kyseenalaiseksi. Vaihtoehtoisina malleina on esitetty perheen kehittyminen äiti-lapsi-yksiköstä, on korostettu sukupuolten välistä työnjakoa parisuhteen kehityksen taustalla seksuaalisten tarpeiden kontrollin sijasta ja on viitattu siihen, että nykyisten metsästäjä—keräilijä -yhteisöjen todistuksen mukaan nainen itse asiassa tuottaa suurimman osan perusruokavaliosta. Ei siis voida puhua miehestä elättäjänä ja naisesta elätettävänä. Sukupuolten välistä työnjakoa on ilman muuta pidettävä keskeisenä tekijänä perhejärjestelmän kehityksessä, mutta su-

kupuolten välisen työnjaon syntyminen ei edellytä parisuhdetta, on arveltu. Se on voinut syntyä äiti-keskeisessä ryhmässä, jossa äiti ja jälkeläiset, eri sukupuolta olevat sisarukset toteuttavat sen. Sitä paitsi ajatus siitä, että mies hankkisi ruokaa ensisijaisesti sukupuolikumppanilleen ja tämän lapsille ei ole yhtään sen luonnollisempi kuin se, että mies kantaisi hankkimansa ruoan sille, joka on häntä ruokkinut: äidilleen. (Martin 1975, 169 jss.; myös Lee 1968 ja Linton 1973.)

Kulttuurin ja ihmisyhteisön kehityksestä esitetyt teoriat ovat parhaimmillaankin yhä spekulatiota, eikä niitä voida todistaa sen enempää oikeiksi kuin vaariksikaan — korkeintaan voidaan keskustella niiden todennäköisyydestä toisiinsa verrattuna. Tärkeätä on kuitenkin, ettei menneisyyteen heijasteta pelkästään oman ajan ja ajattelun tukemia lähtökohtaoletuksia, vaan ollaan valmiit myöntämään, ettei ihmisyhteisö välttämättä aina ole perustunut niihin premisseihin, joiden varassa oma kulttuuri tuntuu seisovan tai kaatuvan: vaikkapa naisten asemasta elävien käsitysten.

### *Kaksi sukupuolen käsitettä*

Monet sukupuolirooleja ja sukupuolten ominaisuuksia koskevat kiistat ovat johtuneet siitä, että ihmisen sukupuolta on pidetty kaikissa suhteissa synnynnäisenä ominaisuutena, ei ole toisin sanoen tehty eroa ihmisen fyysisen tai biologisen, ns. 'fenotyyppisen sukupuolen' ja 'sosiaalisen sukupuolen' (engl. gender) välillä. Tästähän saimme esimerkin jo edellä, kun mainitsin Evans-Pritchardin vastustaneen näkemystä, jonka mukaan useat naiseuteen ja naisen asemaan liittyvät piirteet ovat kulttuurisesti tuotet-

tuja. Tuntuu siltä, että rajaa 'geneettisen' siis biologisen ja fyysisen perimän ja 'kulttuurisen', so. oppimisen kautta tapahtuvan, vaikutuksen välille on joskus melko vaikea vetää, mutta melko varmana voidaan pitää tämänhetkisen tietämyksen valossa, että kaikki ne naiseuden - tai miehyden — piirteet, jotka vaihtelevat yhteisöstä toiseen, ovat opinvaraisia. (Martin 1975, 2—4.) Sosiaalinen sukupuoli määräytyy lähinnä kulttuurisista tekijöistä käsin, eikä sitä voida perustella fenotyypisistä sukupuolesta, siis biologiasta käsin. Hieman triviaalia mutta puhuvaa esimerkkiä käyttääkseni tämä tarkoittaa sitä, että naisen lapsensaantikyvyn ja kodinhoitajan roolin välillä ei vallitse suoraa syy-yhteyttä. Synnyttäminen on naiselle biologisesti ominaista, mutta se ei tee hänestä automaattisesti ruoanlaittajaa/tiskaajaa/siivoojaa.

Fenotyypin ja sosiaalisen sukupuolen ero tulee ehkä selvimmin esille tilanteissa, joissa ne selvästi ovat ristiriidassa. Useiden Pohjois-Amerikan intiaaniheimojen keskuudessa on vallinnut ns. 'berdache-instituutio', joka tarkoittaa sitä, että fenotyypisiltä sukupuoliominaisuuksiltaan selvästi miespuolinen henkilö on voinut omaksua naisen roolin sosiaalisessa elämässä, ts. on ruvennut tekemään naisten töitä, mennyt jopa naimisiin toisen miehen kanssa. Samantapainen ristiriita näyttäytyy eräiden afrikkalaisten heimojen tavassa sallia nuorten soturiin, jotka palvelivat kuningashovia eivätkä saaneet mennä naimisiin, pitää nuoria poikia »vaimoinaan», joiden velvollisuus oli huolehtia heidän hyvinvoinnistaan, ruoastaan jne. (Voorhies 1975, 105.) On myös esimerkkejä tapauksista, joissa voidaan tunnistaa useampia kuin kaksi sosiaalista sukupuolta: tällainen on esimerkiksi kanadalaisen pohjoispiegan



intiaaniheimon keskuudessa tavattava kolmas sukupuoli, ns. »mies-sydämiset» naiset. He ovat naisia, jotka osoittavat ja toteuttavat yhteisössään selvästi miehiksi tunnistettuja taipumuksia ja kykyjä: he ovat voimakkaita, aggressiivisia, seksuaalisesti aktiivisia, osoittavat kyvykkyyttä talouden ja kaupankäynnin alalla - mutta tekevät samalla myös naisten töitä. Naisten, jotka omaksuvat tämän statuksen (alkukielinen nimitys 'ninauposkitzipxpe'), tulee olla lisäksi naimisissa, varakkaita, kypsässä iässä ja omata korkea sosiaalinen asema. (Voorhies 1975, 101-102.)

Mainitunkaltaisten ns. ylimääräisten sosiaalisten sukupuolten olemassaolon edellytyksenä on kuitenkin käsitys kahdesta selvästi toisestaan eroavasta sukupuolesta, joiden välimuotoja ja variaatioita nämä ovat. Siten niiden esiintyminen ei enää ole samalla tavoin mahdollista meikäläisessä yhteiskunnassa, jossa miehen ja naisen sosiaalisen sukupuolen rajat ovat aikoja sitten alkaneet liukua ja mennä päällekkäin - vaikka ideaalimallina eräissä yhteyksissä edelleenkin yritetään pitää kiinni kuvitelmasta, että naisen ja miehen sosiaalisen sukupuolen välillä on selviä eroja, jotka johtuvat biologisista tai psykologisista ominaisuuksista.

Jos nyt lähdetään siitä, että naiseus ja miehyys ja naisen ja miehen asema yhteisössä ovat suurimmaksi osaksi kulttuurin muovaamia — eli määritelmänomaisesti ilmaistuna: sosiaalinen sukupuoli on kulttuurispesifinen muoto fenotyypisten sukupuoliominaisuuksien sopeuttamista erilaisiin ympäristöihin — on seuraavaksi esitettävä kysymys, mitkä seikat vaikuttavat siihen, millaiseksi sosiaalinen sukupuoli muodostuu. Varhaiskantaisten yhteisöjen sen enempää kuin ns. korkeakulttuurienkaan tutkimus ei tältä

osin ole tarjonnut yksiselitteistä vastausta. On osoittautunut, että sukupuolten olemuksesta vallitsevat käsitykset, sukupuolten väliset suhteet ja työnjako saattavat olla täysin erilaiset täysin samanlaisessa luonnonympäristössä ja samanlaisessa elinkeinojärjestelmässä elävissä yhteisöissä. Erityisesti varhaiskantaisten yhteisöjen kohdalla tämä seikka on osoittautunut hämääväksi. Jos hortikulturalistisista eli alkeellista maanviljelystä harjoittavista yhteisöistä, jotka useimmiten elävät samankaltaisissa luonnonolosuhteissa, osa kuuluu matrilineaaliin, osa patrilineaaliin ja vielä kolmas osa bilateraaliin yhteisöihin, ja naisten asema ja arvostus vaihtelee myös sukulaisuusjärjestelmästä näennäisesti riippumattomasti, minkäkaltaisia johtopäätöksiä voidaan tehdä taloudellisen perustan, luonnonolosuhteitten tai sosiaalisen järjestelmän vaikutuksista sukupuolten asemaan kulttuurissa? Ilmeistä on, että kun ihmisen sosiaalinen sukupuoli määritellään suurelta osaltaan kulttuurispesifiseksi, joudutaan vaihtelun ja muunnelmien selittämisessä samojen ongelmien eteen kuin kulttuurisen variaation selittämisessä yleensäkin.

Eräs kulttuurisen variaation mm. ympäristödeterministisiä selitysmalleja vaivaava puute on ollut historiattomuus. On toisin sanoen jätetty huomiotta ihmisyhteisöissä tapahtuva kehitys, joka historian kuluessa on saattanut kasvattaa luonnonympäristön ja ihmisyhteisön välistä etäisyyttä ja luoda rakenteita ja toimintamalleja, joille on ominaista sisäinen autonomia, riippumattomuus luonnonolosuhteista. Amerikkalainen antropologi Elisabeth Leacock on viitannut eräisiin tekijöihin, jotka ovat hämmentäneet esimerkiksi juuri sukupuolten asemaa koskevan muuntelun selittämistä varhaiskantaissa yhteisöis-

sä. Leacock, joka edustaa marxilaista antropologiaa, puhuu siitä, miten antropologeja on hämännyt usko ns. »etnografiseen nykyisyyteen», siihen että nykyiset ja ylipäättään antropologien ulottuville tulleet varhaiskantaiset yhteiskunnat edustaisivat muuttumattomina historiallista menneisyyttä, että esimerkiksi 1800-luvun intiaaniyhteisöt sellaisenaan olisivat suoraan, vaikka ehkä kaventunutta, perintöä Kolumbusta edeltäneeltä ajalta. Mikäli, sanoo Leacock, historiallinen dimensio muistettaisiin pitää mukana kuvassa, olisi helposti nähtävissä mm. että kaikkialla yleistyvä suuntaus mieskeskeisyyteen ja miesvaltaisuuteen myös nykyisissä varhaiskantaisissa yhteiskunnissa voidaan usein nähdä seurauksena kulttuurien kohtaamisesta ja kapitalistisen tuotantotavan ja euro-amerikkalaisen ajatustavan leviämisen vaikutuksista. (Leacock 1983, 263-265; ks. myös Swantz 1983; vrt. Martin 1975, 296 jss.) Samasta seikasta ovat muistuttaneet useat muutkin antropologit. (Martin 1975, 185.)

Luonteeltaan käsitteellinen harha on puolestaan Leacockin mukaan se, että varhaiskantaiset yhteisöt on pyritty näkemään ja tulkitsemaan länsimaisen hierarkisen yhteiskuntarakenteen valossa. Toisin sanoen varhaiskantaisissakin yhteisöissä on sukupuolten väliset suhteet pyritty näkemään hierarkisina järjestelminä. On käytetty länsimaisia käsitteitä sieläkin missä sukupuolet itse asiassa ovat tasa-arvoisia, vaikka toteuttavat erilaisia tehtäviä. Sieltä siis puuttuu sukupuolten välinen institutionaalistettu vihamielisyys eli hierarkia. Varhaiskantaisia yhteisöjä tarkastellaan usein euro-amerikkalaisesta miesnäkökulmasta, joka merkitsee sitä, että miesten yhteistoiminta metsästyksessä tai sodankäynnissä, oli sitten kyse hyökkäyksestä tai puolustuksesta, samais-

tetaan yhteisön edistysasteen kanssa. Naisten yhteisölliset roolit nähdään vain yhteydessä lasten kasvatukseen tai siitä johdettuina. Miehen ja naisen asema nähdään toisin sanoen hierarkiassa: mies—metsästäjä—elättäjä—perheenpää / nainen—elätettävä—lastenhoitaja kodinhoitaja—holhottava—alainen.

Erityisen vaikealta Leacockin mukaan - ja tässä hän kohdistaa kritiikkinsä myös eräisiin marxilaisiin tutkijoihin - näyttäisi luopuminen käsityksestä, että sukupuolten välinen epätasa-arvo, joka länsimaaisessa kapitalistisessa yhteiskunnassa kehittyi äärimmilleen, on jotenkin »alkuituna» olemassa sukupuolten fysiologisessa erilaisuudessa myös näennäisen tasa-arvoisissa yhteisöissä. Biologinen reduktionismi, joka eri rotujen vertailussa on jo aikoja todettu paikansapitämättömäksi, tuntuu yhä olevan täysin tunnustettu »tieteellinen» menetelmä silloin, kun kyseessä on nainen, toteaa Leacock. (Leacock 1983, 267.)

Varhaiskantaisten yhteisöjen todistus, jonka mukaan miehen ylivalta näyttäisi universaalilta, kuten Evans-Pritchardkin uskoi, pohjautuu siis Leacockin mukaan toisaalta 'historialliseen' ja toisaalta 'käsitteelliseen' väärintulkintaan. Leacockin oma analyysi sukupuolivastakohtien kehittymisestä perustuu historiallis-materialistiseen teoriaan, jota korjataan feministisellä otteella.

### *Metsästäjä—keräilijä -yhteisöt ja naisten asema*

Referoin seuraavassa lyhyesti niitä tuloksia, joita M. Kay Martin sai selvitellessään naisen asemaa varhaiskantaissa metsästäjä-keräilijä -yhteisöissä. (Martin 1975, 178 jss.) Käsittelyyn sisältyvät lähinnä vain yleiset johtopäätökset, ei juuri yksityisiä yhteis-

söjä koskevia erityistietoja. Martin käytti tutkimuksensa materiaalina Murdockin etnografisesta kartastosta vuodelta 1967 peräisin olevia tietoja. Nykyisin elävistä metsästäjä-keräilijä -yhteisöistä Martin valitsi tutkimuskohteekseen 90 yhteisöä eri puolilta maailmaa eli Afrikasta, Aasiasta, Australiasta ja molemmista Amerikoista. Näistä yhteisöistä 58 % sai pääasiallisen elantonsa keräilystä, 25 % metsästyksestä, 8 % kalastuksesta ja loput erilaisista yhdistelmistä. Sukupuolten välinen työnjako noudattaa varsin yksinkertaista sääntöä: naiset keräävät vihanne- ja hedelmäravinnon, miehet metsästävät eli tuottavat eläinvalkuaisen. Joissakin tapauksissa kuten ajopyynnissä suurin osa yhteisön jäsenistä osallistuu metsästykseseen, ja naiset pyytävät usein myös erilaisia hyönteisiä ja pikkuriistaa. Naiset siis tuottavat useimmiten suurimman osan yhteisön ruoasta, mutta liha on arvostetumpaa ravintoa, osittain harvinaisuutensa vuoksi. Metsästyksessä yleensä katsotaan arvokkaammaksi työksi, sehän on vaikeampaa ja enemmän taidoista kiinni. Tämä ei tarkoita sitä, ettei naisten suorittama keräilykin edellyttäisi erityistietoja ja -taitoja.

Martinin tarkastelemissa yhteisöissä esiintyi sekä matrilineaalista että patrilineaalista polveutumisen laskemistapaa. Enemmistö osoittautui kuitenkin bilateraalisiksi eli polveutuminen laskettiin sekä isän että äidin kautta. Asumistapana yleisin oli patri-lokaalisuus eli se, että avioperhe asettui asumaan miehen vanhempien luo. Martin huomauttaa kuten Leacock, että on pidettävä mielessä, että tiedot kuvaavat varhaiskantaisia yhteisöjä, joissa on jo pitkään jatkuneiden kulttuurikontaktien takia nähtävissä suuria muutoksia ekonomisessa ja sosiaalisessa rakenteessa - ja aina hallitsevan euro-amerikkalai-

sen kulttuurin suuntaan. Tietoihin näiden yhteisöjen sosiaalisista rakenteista on siis suhtauduttava varovaisesti, koska on oletettavissa, että ne eivät enää kuvasta alkuperäisiä olosuhteita.

Patrilineaalisuus tai matrilineaalisuus ei suoraan korreloi sen enempää sukupuolten välisen työnjaon kuin sukupuolten asemankaan kanssa. Patrilineaalisuus ei edellytä naisten alistamista eikä matrilineaalisuus merkitse sitä, että naisilla olisi hallitseva rooli. Isyyden korostaminen ei välttämättä merkitse miehuuden tai miehen ylivallan korostamista sen enempää kuin isyyden vähäisempi huomiointi matrilineaalisissa yhteisöissä merkitsee miehuuden sosiaalista aliarvostusta. Martin huomauttaakin, että isyyden ja viriliteetin tai miehen ylivallan yhdistäminen saattaa olla länsimainen, euro-amerikkalainen vääristymä. (Martin 1975, 187-188.)

Matrilineaalisuudella ja patrilineaalisuudella tuntuisi sen sijaan myös keräilijäyhteisöissä olevan selviä korrelaatioita naisiin kohdistuvan seksuaalisen kontrollin kanssa. Patrilineaalisissa yhteisöissä harastetaan selvästi useammin nuorten naisten seksuaalisuuden kontrollia verrattuna matrilineaalisiin yhteisöihin. Tämä ei silti aina tunnu vaikuttavan naimisissa olevien naisten käyttäytymiseen, vaan heille sallitaan joskus suuriakin vapauksia.

Keräilijäyhteisöissä naisten ja miesten väliset suhteet pyrkivät olemaan tasa-arvoisia. Kompleksisemmissä yhteisöissä patrilineaalisuus ja siihen yhdistyvä patrilokaalisuus useimmiten merkitsee sitä, että naiset suljetaan sekä omaisuuden että vallankäytön ulkopuolelle, mutta keräilijäyhteisöissä irtain omaisuus on niin vähäistä, ettei sillä ole merkitystä tässä suhteessa, ja käytettävissä oleva maa-ala kuuluu klaaneille tai muille sukuyhteisöille, ei yksityisille

jäsenille. Polygynia, monivaimoisuus, on samasta syystä harvinaista keräilijäyhteisöissä.

Yleistäen voidaan Martinin mukaan sanoa, että metsästäjä—keräilijä -yhteisöissä sukupuolten maailmat ovat erilliset mutta tasavertaiset. Ihmisiä ei arvosteta niiden tehtävien mukaan, jotka on suoritettava ja jotka miehillä ja naisilla ovat erilaiset, vaan sen mukaan, kuinka taitavaksi ja tehokkaaksi yksilö osoittautuu tehtävien suorittamisessa. Korkean ja arvostetun aseman yhteisössä voi saavuttaa yhtä hyvin osoittautumalla taitavaksi ruoankeräilijäksi kuin metsästäjäksi, kuten Jane C. Goodale totesi tutkimuksessaan Melville-saarilla asuvan tiwi-kansan naisista. (Goodale 1971, 337.)

Erittäin valaisevan ja monia aiempia käsityksiä oikovan analyysin australialaisten alkuasukasnaisten elämästä esitti antropologi Phyllis Kaberry jo vuonna 1939. Hänen analyysinsä nimenomainen tavoite oli vastata niille miespuolisille antropologeille, joiden mukaan Australian keräilijäyhteisöjen naiset olivat »orjan asemassa» tai »alistettuja, tekevät raskaimmat työt ja kokevat huonoa kohtelua» ja ovat lisäksi vailla miehille yhteisössä kuuluvaa uskonnollista ja hengellistä statusta. Kaberryn esitys päättyy monessa suhteessa lähelle Martinin edellä esitettyä yleistystä keräilijäyhteisöjen naisten asemasta. Kaberry jo toteaa, että perustana aiemmille tulkinnoille oli se, että miehen tehtävät nähtiin tärkeämpinä ja jännittävämpinä (metsästys!), miesten uskonnollista kulttia pidettiin tärkeämpänä kuin naisten, ja naiset nähtiin ylipäätään eurooppalaisin silmin: koska he joutuivat hankkimaan suurimman osan ruoasta ja käyttämään siihen suurimman osan aikaansa, he näyttäytyivät »orjina», säällittävinä, pateettisina olioina, jotka tekivät sen vain miehen pakottamina, ei itsenäisinä ja

oikeuksistaan kiinnipitävinä, aktiivisina yhteisön jäseninä, joiksi he Kaberryn kentällä oleskelun aikana osoittautuivat. Tosin Kaberrykin toteaa, että poliittisella tasolla naiset olivat selvästi alistettu ryhmä. (Kaberry 1973, 184-186; ks. myös edellä ss. 32-33.)

### *Maanviljelijä- ja paimentolaisiyhteisöt*

Metsästystä (ja siihen liittyvää kalastusta) ja keräilyä pidetään alkeellisimpina ruoanhankintamenetelminä. Niitä kehittyneempiä ovat alkeellinen maanviljely eli hortikulturalismi, tehostettu maanviljely, joka perustuu maan muokkaukseen, kasteluun ja kehittyneisiin maanviljelytyökaluihin, sekä eriasteisten paimentolaisten harjoittama karjanhoito.

Hortikulturalismille on tyypillistä, että maanviljelystä vastaavat naiset, erityisesti alueilla, joissa metsästystä ja kalastusta on harrastettava lisäksi. Mitä suurempi osuus viljelykasveilla on yhteisön jokapäiväisestä ruoasta sitä suuremmassa määrin myös miehet osallistuvat viljelyyn. (Martin 1975, 215 jss.) Matrilineaalisuus ja patrilineaalisuus korreloivat näissä yhteisöissä selvästi viljelyn tuottavuuden ja käytettävissä olevien luonnonresurssien kanssa. Matrilineaalisuus on tyypillistä runsaiden luonnonresurssien alueilla ja siellä, missä viljely tähtää pelkääntään toimeentuloon. Niukkojen luonnonresurssien alueilla ja siellä, missä viljely tähtää ylijäämätuotantoon, hortikulturalistit ovat patrilineaalisia ja patri-lokaalisia. Tätä on selitetty mm. siten, että niukat resurssit aiheuttavat kilpailua; patrilineaalinen ja -lokaalinen järjestelmä tuottaa kilpailussa tarpeellisia toisilleen sukua olevien miesten joukkoja, jotka pystyvät sekä valtaamaan että pitämään hallussaan



maa-alueita. Toisaalta yhteisön kasvaessa liikaa joukko poikia tai veljeksiä voi erota omaksi ryhmäkseen ja vallata oman alueen viljeltäväkseen. Runsaiden resurssien alueilla elävät ylijäämätuotantoon tähtäävät patrilineaaliset hortikulturalistit edustavat tyypillistä kaksoistaloutta: toimeentulotalouden ja ns. prestiisitalouden yhdistelmää. (Martin 1975, 233 jss.) Esimerkki tämäntapaisesta taloudesta ovat mm. edempänä mainitut hagenilaiset. Matrilineaalisten hortikulturalistien keskuudessa naisten asema on yleensä korkea. Esimerkkinä voidaan mainita irokeesit (mm. senecat, joita Morgan käytti materiaalina esittäessään hypoteesinsa matrilineaalisen järjestelmän alkuperäisyydestä). Irokeesien keskuudessa vielä 1800-luvulla sekä tuotantovälineet, maa että tuotokset olivat kokonaan naisten hallussa ja heidän määrättävissään. Naiset toisin sanoen omistivat ja viljelivät maan ja määräsivät ruoan jakelusta kollektiivisesti. Heillä oli suuri valta myös yhteisöä koskevissa asioissa, he valitsivat miespuoliset päälliköt ja kontrolloivat heidän käytöstään. Myös uskonnollisissa asioissa naisilla oli suuri valta. (Martin 1975, 225 jss.; Leacock 1983, 265.)

Nykyisistä hortikulturalisteista kuitenkin jo suurin osa on patrilineaalisia ja samalla patrilokaalisia. Patrilineaalisuus ja patrilokaalisuus yhdessä aiheuttavat yleensä sen, että naisen asema on alhainen: naiset - tai naisten työkyky ja synnyttämiskyky — ovat miehen omaisuutta siinä kuin maa ja lapsetkin. Polygynia on vallitseva avioliittomuoto ainakin niillä alueilla, joilla luonnonolosuhteet ovat suotuisat, eli maa on hyvätuottoista. Polygynia merkitsee silloin, että mies voi raivata viljeltäväksi suuremman alan maata, koska hänellä on useampia vaimoja sitä viljelemässä. Joissakin tapauksissa esimerkiksi Länsi-Af-

rikassa on kuitenkin ollut ja on yhteisöjä, joissa naisella on mahdollisuus hankkia tämän järjestelmän sisällä omaisuutta ja siten parantaa omaa ja lastensa asemaa. Jos nainen nimittäin on pystynyt tuottamaan enemmän kuin on tarvinnut itsensä ja lastensa ruokkimiseen ja miehelle menevään osaan, hän on saanut käyttää ylijäämän omiin tarpeisiinsa. Tavallisesti nainen on käynyt tällä osalla tuotteita kauppaa. (Sisäryhmän kuvan polygyynisestä hortikulturalistiyhteisöstä tarjoaa mm. Andreski 1970, joka sisältää biafraelaisten ibibio-naisten elämäkertoja.)

Martinin referoima esimerkki patrilineaalista ja patrilokaalista hortikulturalistiyhteisöstä, Marilyn Strathernin tutkimista Uuden-Guinean hagenilaisista, sisältää monia oivaltavia näkemyksiä miesten ja naisten välisten sukupuolivastakohtien ilmaisemisesta toisaalta työnjaossa ja sosiaalisessa järjestelmässä, toisaalta kulttuurisella tasolla. (Strathern 1972, ks. Martin 1975, 266 jss.) Hagenilaisille kuten monille muillekin tämäntapaisille yhteisöille on ominaista sukupuolten erittäin jyrkkä vastakkainasettelu. Naisten institutionaalistettu alempi asema, joka näkyy mm. siinä, etteivät he voi omistaa maata eivätkä prestiisiä tuovan vaihdon välineinä käytettyjä porsaita, vaikka viljelevät pääosan ruoasta ja kasvattavat porsaat, ilmaistaan korostetusti erilaisissa epäpuhtausnormeissa. Ne viittaavat implisiittisesti kuitenkin myös siihen, että naisilla on jonkinlaista yliluonnollista valtaa, koska he rikkoessaan epäpuhtausnormeja voivat aiheuttaa harmia ja vaaratilanteita miehille. Naiset ovat oppineet käyttämään hyväkseen näitä eksplisiittisiä normeja ja siten manipuloimaan suhteita perheen ja yhteisön sisällä. Samantapaisesta alistettujen naisten vallankäytöstä kertoo Elli Köngäs-Marandan tutkimus Salomonsaa-

rilla asuvan lau-kansan elämästä. (Köngäs-Maranda 1974.)

On vaikea tehdä yleistyksiä naisten asemasta hortikulturalistien keskuudessa. Kuitenkin näyttää siltä, että naisten asema on korkein matrilineaalisten ja matrilokaalisten hortikulturalistien keskuudessa ja vaihtelee suuresti patrilineaalisten keskuudessa. Sikäli kuin matrilineaalisuutta voidaan pitää, kuten eräät tutkijat ovat tehneet, erityisesti hortikulturalisteille tyypillisenä ja yleisenä polveutumisjärjestelmänä, voitaisiin päätellä, että hortikulturalismin kaltainen elintapa tietyissä olosuhteissa suosii naisia. Patrilineaalisissa yhteisöissä naisten seksuaalisuutta kontrolloidaan yleensä tarkemmin, heidän ekonominen itsenäisyytensä on usein vähäinen ja useimmiten heiltä puuttuu täysin poliittinen valta. Mutta kuten edellä jo huomautettiin, näissäkin yhteisöissä naiset ovat usein kehittäneet tapoja ainakin epäsuoran vallan käyttöön.

Patrilineaalisissa ja matrilokaalisissa ylijäämän tuotantoon tähtäävissä hortikulturalistiyhteisöissä on jo nähtävissä kehitys, joka maanviljelyn tehostuessa, auran ja kastelun käyttöön ottamisen myötä rajoittaa naisen oikeutta maahan ja sen tuottoon yhä enemmän. Tehostunut maanviljely merkitsee useimmiten naisen muuttumista pelkästään työvoiman tuottajaksi ja uusintajaksi, jonka liikkuma-alue lisäksi rajoituu kotiin ja sen ympäristöön. Martin toteaa, että maanviljelyn tehostuessa »ensimmäistä kertaa kulttuurin kehityksen aikana naiset suljettiin tuotannon pääuoman ulkopuolelle». (Martin 1975, 290.) Syntyi jako kotityön ja kodin ulkopuolisen työn välillä ja tämä jako vaikutti siihen, että sukupuolet eristettiin sosiaalisesti vähitellen toisistaan ja naiset sen lisäksi julkisesta elämästä.

Karjanhoidosta elantonsa saavat paimentolaiset edustavat elinkeinomuotoa, jonka nykyisen käsityksen mukaan arvellaan kehittyneen viljelykulttuureista. Karjanhoitajat voivat olla kierteleviä nomadeja tai asua samoilla paikoilla ja harjoittaa karjanhoidon ohessa jonkinasteista viljelyä. Kiertelevät nomaditkin käyttävät usein ravinnokseen myös viljatuotteita, joita vaihtavat viljelyä harrastavilta naapuriyhteisöiltä. Naisten ja miesten väliset suhteet ja sukupuolten välinen työnjako näyttäisi noudattavan sellaista kaavaa, että täysnomadien keskuudessa työnjako ei ole eriytynyt ja suhteet ovat varsin tasa-vertaiset, mutta paikallaan asuminen merkitsee tavallisesti sitä, että naiset pysyttelevät asutuksessa ja viljelevät maata, miehet paimentavat karjan ja hoitavat sen. Martinin analysoimien paimentolaisyhteisöjen todistus näytti viittaavan siihen, että ne ovat pääosin miehen valtaan perustuvia eli miehet tyypillisesti omistavat, vaihtavat ja hoitavat eläimet ja voivat sen lisäksi valmistaa maitotuotteet ja vastata viljelystäkin. Mutta on myös yhteisöjä, joissa miesten ja naisten roolit karjanhoidossa täydentävät toisiaan. Sen lisäksi naisten pysyminen paikoillaan miesten paimentaessa eläimiä edistää puutarhaviljelyn joutumista naisten käsiin, kuten todettiin. Paimentolaisyhteisöt ovat valtaosaltaan patrilineaalisia myös muiden tutkimusten mukaan. (Martin 1975, 344.)

Martinin mukaan paimentolaisyhteisöjen rakenne ja sukupuolten väliset suhteet niissä riippuvat useista tekijöistä. Tärkeimpiä niistä ovat ympäristön vaikutukset eli sopeutuminen erityisiin ympäristöolosuhteisiin, mm. se seikka miten karjanhoito ja viljely sopivat tiettyyn ympäristöön. Toiseksi paimentolaiset edustavat useinkin laajemmin kulttuurialueen yleistä suuntautumista, jota luonnehtivat ne muita

elinkeinojärjestelmiä edustavat yhteisöt, joita alueella asuu. Vaikutusta saattaa olla sillä seikalla, onko paimentolaisyhteisö syntynyt hortikulturalistivai maanviljelysyhteisöstä. Ja lopuksi paimentolaisyhteisöjen sisäisiin sukupuolten välisiin suhteisiin on vaikuttanut vieraiden käsitysten myöhäinen levintä, esimerkiksi islamin leviäminen Afrikassa paimentolaisheimojen keskuuteen. (Martin 1975, 365-366.)

Martinin esittelemien afrikkalaisten paimentolaisyhteisöjen lisäksi voitaisiin valaisevaksi esimerkiksi naisten asemasta varhaiskantaisten paimentolaisheimon keskuudessa ottaa vaikkapa Vanhan testamentin todistus varhaisista Israelin heimoista. Nehän edustivat tyypillistä patrilineaalista ja patrilokaalista sukujärjestelmää, ja sen lisäksi perhe oli vahvasti patriarkaalinen. Tanskalainen teologi Karin Friis Plum antaa kirjassaan *Kvindehistorie og kvindehistorier — i det gamle testamente* terävästi analysoidun kuvan vanhan Israelin naisten asemasta. Ottamalla kriteereikseen oikeudellisen, taloudellisen, seksuaalisen ja ideologisen riippumattomuuden Friis Plum tarkastelee, mitä Vanha testamentti sanoo naisista. Ja päätyy tulokseen, että nainen, jota toisaalta luonnehditaan »kaiken elävän äidiksi», on oikeudellisesti, taloudellisesti, seksuaalisesti ja ideologisesti alistettu miehelle - isälle tai aviomiehelle. Korostetuimman tulkinnan mukaan naiset olivat vanhassa israelilaisessa yhteiskunnassa tavaroita, joita miehet vaihtoivat keskenään ja pyrkivät voittamaan vaihdossa mahdollisimman paljon, jotta saavuttaisivat yliotteen toisistaan. Riippui naisen työkyvystä ja hedelmällisyydestä, kumpi kaupassa voitti: isä joka sai morsiamen hinnan vai aviomies, jolle kuului naisen käsien ja kohdun tuotto. (Friis Plum 1983.) Samantapainen kuva naisen ar-

vosta ja asemasta syntyy lukiessa kuvauksia esim. eräiden afrikkalaisten paimentolaisten elämästä tai paimentolaisista Balkanilla. (Llewellyn Davies 1978 ja Denich 1974.)

### *Varhaiskantaisten yhteisöjen todistus*

Olen käsitellyt otsikkoni aihetta sekä tutkimushistoriallisesta että sisällöllisestä näkökulmasta. Lähtemällä liikkeelle Evans-Pritchardista oli mahdollista todeta, miten vielä 1950- ja 1960-luvulla naisen asemasta varhaiskantaissa yhteisöissä kirjoitettiin varsin konservatiiviseen ja tekisi mieli sanoa huolettomaan sävyyn - täytyy tietysti muistaa, että Evans-Pritchardin artikkeli oli alunperin yleisöluento, mikä selittänee sen populaarit sävyt. Toisaalta Evans-Pritchard osoitti esityksessään tavaksi tullutta kriittisyyttä vanhentuneita kulttuurievolutionistisia teorioita kohtaan, vaikka ei itsekään pystynyt irtautumaan kritikoimiensa tutkijoiden lähtökohtaoletuksista. Evolutionistien näkemykset sukupuolten ominaislaadusta ja vastakkaisista ominaisuuksista ovat toisaalta säilyneet antropologisessa tutkimuksessa jonkinlaisina vaiettuina ja osittain tiedostamattomina metateoreettisina olettamuksina näihin päiviin asti, kuten Martinin analyysi antropologisesta tutkimuksesta ja antropologian piirissä käyty keskustelu 'male bias' -ilmiön olemassaolosta osoitti. Martinin ja Voorhiesin tutkimus, jota olen laajasti, vaikka osittain pinnallisesti referoinut, lähteekin tästä syystä liikkeelle perusasioista eli sen seikan määrittelemisestä, miten sukupuoli ylipäätään määräytyy, ja onko niitä vain kaksi, kuten mielellään ajattelemme. Keskeinen seikka sukupuolten määrittelyssä osoittautui olevan jako fenotyypin ja sosiaalisen sukupuolen

välillä. Ja tätä keskeisoletusta ja lähtökohtaa vasten näyttäytyvät ja tulevat ymmärrettäväksi erilaisissa ympäristöissä ja erilaisten elinkeinojärjestelmien keskuudessa vallitsevat käsitykset siitä, mikä on mies ja mikä on nainen ja mikä on heidän välisensä työnjako ja miten sitä perustellaan tai mikä osuus naisella ja miehellä on polveutumista laskettaessa tai valittaessa avioperheen asuinpaikkaa. Selväksi lie-  
nee käynyt myös, ettäjaan täysin Martinin, Voorhiesin ja monen muun tutkijan käsitykset siitä, että naisen ja miehen asema yhteisössä määräytyy taloudellisista ympäristötekijöistä, vaikka sen kansanomaiset perustelut liikkuisivatkin kulttuurisella ja ideologisella tasolla. Sikäli minun täytyy olla eri mieltä Evans-Pritchardin kanssa siitä, minkälainen kysymys naisen asema on. Hänelle se oli eettinen kysymys, minulle se on yhteiskunnallinen.

Lyhyt viittaus Marilyn Strathernin analyysiin hagenilaisten naisten epäsuorasta vallankäytöstä (ks. s. 84) toimikoon tässä yhteydessä kuitenkin muistutuksena siitä, etteivät kulttuuriset tekijät ole arvottomia tarkasteltaessa naisen asemaa ja mahdollisuuksia jonkin tietyn yhteisön ja kulttuurin sisällä. Nimenomaan kulttuurin tasolla naisten on ollut monissa sekä varhaiskantaissa että kehittyneemmissä yhteiskunnissa mahdollista kieltää miesten ylivalta ja kehittää omia vallankäytön muotojaan. (Vrt. ss. 51 — 52.) Toisaalta nimenomaan kulttuurin taso, symbolinen taso tai ideologian taso on se, joka pisimpään säilyttää vanhentuneita käsityksiä, kuten olemme saattaneet havaita naispappeusasian käsittelystä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piirissä.

Varhaiskantaisten yhteisöjen, nykyisten tai historiaan kuuluvien, todistus naisen asemasta vahvistaa näkemystä, että sosiaalisen sukupuolen luonne, rajat

ja mahdollisuudet ovat kulttuurisidonnaisia. Sen sijaan kysymys siitä, onko naisen asema varhaiskantaistissa yhteisöissä hyvä vai huono, tai onko se hyvä vai huono moderneissa ja kehittyneissä yhteiskunnissa, ei ole ratkaistavissa suoralla ja objektiivisella vertailulla. Sellainen vertailu voidaan suorittaa - sitähan Evans-Pritchard yritti, vaikkakaan hänen kriteerinsä eivät objektiivisuudella loistaneet - mutta sen tulokset ovat merkittäviä ja sovelluskelpoisia vain siinä yhteisössä, jonka näkökulmasta kriteerit on valittu. Naisen aseman hyvyys tai huonous on osittain subjektiivinen asia ja sitä mittaa naisen kokemus asemastaan, eli kuten Friis Plum totesi, »kukaan ei voi vapauttaa sitä, joka ei tunne itseään vangiksi». (Friis Plum 1983, 17.) Sekä varhaiskantaisten yhteisöjen naisten että kehittyneempien yhteisöjen naisten omista kokemuksistaan antama todistus viittaa siihen, että naiset ovat usein objektiivisesti ottaen alistetussa asemassa eläen ja riistonkin kohteina pystyneet elämään omasta naisnäkökulmastaan katsoen arvokkaan elämän. Mutta sitä, että näin on, ei voida käyttää perusteluna naisten alistamiselle edelleenkin silloin, kun historialliset ja taloudelliset muutokset kasvattavat naisissa uudenlaista tietoisuutta, joka tähtää tasa-arvoiseen resurssien ja vallan jakoon ja saa heidät arvioimaan itseään uusista toiminnan ja ajattelun lähtökohdista.



# Folklore sukupuolikuvien ylläpitäjänä

## *Perinteen tutkimus ja naisnäkökulma*

Folkloristisen tutkimuksen tämän vuosisadan suuria oivalluksia on ollut toteamus, ettei suullinen perinne ole luonteeltaan ja informaatioarvoltaan yhtenäistä massaa. Tästä oivalluksesta alkoi perinnelajiana-lyysin kehitys. Aluksi tosin perinteen lajeja luokiteltiin lähinnä erilaisten ulkoisten kriteerien varassa ja lajeja pidettiin enemmän tai vähemmän irrallisina. Nykyinen näkemys on, että minkä tahansa yhteisön suullinen perinne muodostaa viestintäjärjestelmän, jossa kullakin lajilla on oma paikkansa ja viestintäarvonsa ja jonka sääntöjen hallinta on yksi merkki perinneyhteisöön kuulumisesta.

Pitempään on ollut vallalla käsitys perinteen tuottajista ja käyttäjistä yhtenäisenä massana, *kansana*. Yksityisten perinteenkannattajien osuus perinteen tuottamisessa, esittämisessä ja säilyttämisessä tuli kyllä tutkimuksen kohteeksi verraten varhain ns. kertojatutkimuksissa (ks. Siikala 1982, 29 jss.), mutta käsitys siitä, mitkä tekijät rajaavat perinteenkannattajan roolia, on säilynyt viime aikoihin asti varsin selkiintymättömänä. Eräitä poikkeuksia lukuunottamatta tämä koskee erityisesti sukupuolen vaikutusta perinteenkannattajan hallitsemaan perintee-

seen tai sen käyttöön. On kyllä pantu merkille, että tietyt perinteenlajit ovat pääasiallisesti miesten tai naisten esittämiä tai että yhdenkin perinteenlajikategorian sisällä naisten ja miesten repertoarit voivat poiketa toisistaan. Sen pitemmälle ei kuitenkaan ole pohdittu, mitä tämä seikka kertoo naisten tai miesten rooleista ao. yhteisöissä tai perinteen ilmaisemista sukupuolikäsityksistä; ja vaikka olisikin joskus pohdittu, selitykset ovat perustuneet enemmänkin »universaaleihin» käsityksiin siitä, mitä naiset ja miehet ovat kuin ao. yhteisön todellisuuteen.

Kun siis tarkastelee tähänastista perinteentutkimusta sukupuolinäkökulmasta, suorastaan hämmästyttää miten sukupuolettomana kansa näyttäytyy ja miten sukupuolettomana viestintänä perinnettä on analysoitu. Tämä on sitäkin merkellisempää, kun otetaan huomioon, että suullisen perinteenvälityksen varassa eläneet ja elävät pienyhteisöt yleensä edustavat varsin alkeellista sukupuolisen työnjaon tasoa, mikä tarkoittaa, että sekä sosiaalisen järjestelmän että työnjaon perustana sukupuoli on tekijöistä ratkaisevimpia. Ihmisyhteisöjen ja inhimillisen kulttuurin näkeminen sukupuolettomina ei tietenkään sinänsä ole outo ilmiö. Sen tapaanme vaikkapa filosofian historiasta, jossa sadat ja tuhannet miesfilosofit kertovat meille miten »ihminen» ajattelee ja mistä hän ohjautuu. Naisnäkökulman omaksunut lukija kokee kummallisia elämyksiä koettaessaan sijoittaa itseään filosofien ihmiskäsitykseen eikä voi olla tuon tuostakin hätkähtämättä: niin ihminen (= mies), mutta entäs nainen? Naisten kokemus elämästä ja maailmasta, naisten todellisuus ei juuri ole filosofiaa heidelmöittänyt.

Merkille voi myös panna, että milloin perinnettä on tarkasteltu erikseen naisten ja miesten perinteenä,

on saatettu päätyä siihen tulokseen, että miesten runous on esteettisesti kehittyneempää ja merkittävämpää ja naisten runous vähäarvoisempaa: näin esimerkiksi Suomessa vertailtaessa toisiinsa miesten kalevalamittaista epiikkaa ja naisten itkuvirsiä. (Ks. Tarkiainen 1943, 521.) Jopa naisten kalevalamittainen epiikka on todettu epävakaaksi, häilyvämmäksi ja katkelmalliseksi miesten vakaammin perittyihin juoniin nojaavien esitysten rinnalla.

Siitä huolimatta, että perinteenkannattajien sukupuoli siis joskus häivähtää toteamuksena tai perusteluna esiin, on selvää että systemaattinen sukupuolinäkökulman soveltaminen myös perinteen tutkimuksessa avaa uusia näkymiä. Erityisen antoisa ja ikäänkuin luonnostaan lankeava tutkimuskohde esimerkiksi naisnäkökulmasta lähtevälle tutkimukselle ovat perinteen nais- ja mieskäsitykset ja -kuvat. Tämä ei tietenkään riitä, vaan syvemmälle menevässä analyysissä on pohdittava, millä tavalla kuvia käytetään vallitsevien sukupuolierojen välittämiseen ja ylläpitämiseen. Eli mikä on perinteen mies- ja naiskuvien funktio. Eikä tämäkään vielä riitä, vaan siitä on edettävä perinteen tulkintaan naisnäkökulmasta, mikä merkitsee naisen asettamista tulkinnan fokukseen, sen kysymistä, miltä asiat näyttävät naisen näkökulmasta. Käsitys siitä, että tällainen tulkinta paljastaa uusia asioita perinteestä ja sitä ylläpitävästä yhteisöstä, perustuu oletukseen, että minkä tahansa yhteisön perinne tai kulttuuri vallitsevasti heijastaa todellisuutta sellaisena kuin miehet sen näkevät ja määrittelevät. Esitetyn kaltainen sukupuoli- ja tässä tapauksessa naisnäkökulmasta tapahtuva perinteen analyysi edellyttää myös entistä syvällisempää tutustumista perinneyhteisössä vallitsevaan sosiaaliseen järjestelmään ja hierarkiaan, ettei johtopäätök-

sää tehdä universaalikäsitusten pohjalta. Naisten tai miesten todellisuudesta tai tulkinnoista voidaan puhua vain vetoamalla ao. perinneyhteisössä vallitseviin nais- ja miesrooleihin.

### *Sosiaalisen sukupuolen juuret ja viive*

Niinkuin edellä käyttämästäni termistä nais- ja miesroolit jo voi päätellä, sukupuolen käsite tässä yhteydessä viittaa *sosiaaliseen sukupuoleen*, taloudellisyhteiskunnallisen aseman ja roolikäyttäytymisen rajaamaan sukupuoleen.

Sosiaaliset sukupuolet ja niiden välille syntyneet erot juontavat juurensa ihmisyyhteisössä joskus valinneeseen työnjakoon. Näille eroille on kuitenkin ominaista, että niiden siirtäminen ilmaistuiksi symbolisella tasolla mahdollistaa niiden uusintamisen, esittämisen ja ylläpitämisen senkin jälkeen, kun alkuperäinen työnjaollinen pohja on kadonnut tai muuttunut. Folklore, uskonto, kirjallisuus, taide, tiede, lait saattavat säilyttää vanhentuneita käsityksiä siitä, mikä on ominaista tai soveliasta naiselle ja miehelle, ja näitä käsityksiä voidaan käyttää perusteluna haluttaessa torjua uusia sukupuolisen työnjaon yrityksiä. Tyypillinen esimerkki sukupuolikäsitysten viiveestä ovat länsimaiset yhteiskunnat, joissa konservatiivien nais- ja mieskäsitykset ideologisesti perustelevat vallitsevaa epätasa-arvoista valtan, varallisuuden tai muiden resurssien jakoa. Tälle ajattelulle on ominaista, että se sivuuttaa nais- ja mieskäsitysten historialliset juuret ja palauttaa ne suoraan biologisen naiseuden tai miehyyden tasolle: niitä ei voida muuttaa, niin että mitään ei ole tehtävissä. Niinpä naisen biologista roolia synnyttäjänä ja lasten imettäjänä saatetaan edelleen käyttää

perusteluna haluttaessa estää naisen lisääntyvä osallistuminen yhteiskunnalliseen työhön, poliittiseen tai uskonnolliseen elämään - semminkin kun on kyse johtoasemiin pyrkimisestä - vaikka syntyvyydensäännöstelymenetelmät ovat aikoja tehneet (ainakin periaatteessa) kenelle tahansa naiselle mahdolliseksi päättää siitä, montako lasta synnyttää ja milloin. Nainen halutaan myös pitää tässä biologisessa roolissaan ja pitää hänen ruumiinsa kontrolli miesyhteiskunnan käsissä: tästä johtuu suurelta osin taistelu aborttilainsäädännön lieventämistä, ehkäisyvalistuksen tehostamista tai lastenhoidon yhteiskunnallistamista vastaan.

Myös naisille vanhassa yhteiskunnassa perinteisesti kuuluneet muut tehtävät kuten kodin ja perheen huolto ja jokapäiväinen uusintaminen perustellaan mielellään hänen psyykkisellä erikoislaadullaan, joka tekee hänestä miestä soveliaamman näihin tehtäviin - senkin jälkeen kun tehtävät ovat siirtyneet palkasta kodin ulkopuolella suoritettavaksi työksi. Naisen psyykkinen erikoislaatu johdetaan tietysti sekin hänen synnyttäjän, elämänuusintajan ja -säilyttäjän roolistaan. Kärjistetysti sanoen kuvitellaan, että naisen psyyken ja kohdun välillä vallitsee näkymätön mutta suora fysiologinen yhteys. Tämäntapaiseen ajatteluun ovat syyllistyneet myös eräät feministit, jotka omalla tavallaan korostavat naisten erityislaatua. Ajatus on verrattavissa viime vuosisadan lääketieteellisiin tutkimuksiin, joilla esim. Yhdysvalloissa todistettiin, että yliopisto-opiskelu pienensi nuorten naisten rintoja ja aiheutti ongelmia lastensaannissa. (Ehrenreich & English 1979, 125-131.)

Sukupuolikäsitysten historiallisten juurien unohtaminen ja ohittaminen tekee niistä lähes läpinäkymättömiä: ne tuntuvat niin luonnollisilta, ettei mui-

den käsitysten olemassaoloa voi edes ajatella, saati että niitä voisi hyväksyä, jos joku niitä esittää. Tosi- asia kuitenkin on, että naiseus ja miehyys ovat ainaja kaikkialla taloudellisten, yhteiskunnallisten ja kulttuuristen tekijöiden rajaamia kategorioita, joissa ai- noastaan biologinen pohja on universaalialia. Naiseus ja miehyys sosiaalisina kategorioina vaihtelevat ihmisyhteisöstä ja kulttuurista toiseen, mikä ei estä sitä, että niissä on havaittavissa samansuuntaisia tendenssejä. Nämä tendenssit, jotka merkitsevät lä- hes kaikkialla tavattavaa miesten taloudellista ja poliittista dominanssia ja naisten alistamista lähinnä yksityisen, perheen piiriin, tai joka tapauksessa yhteis- kunnallisesti vähempiarvoiseen asemaan, eivät kui- tenkaan ole, niinkuin on joskus esitetty, sen enempää luonnonlaki kuin Jumalan säätämä järjestyskään vaan ihmisyhteisöjen historian aikana tapahtuneen vuorovaikutuksen tulosta.

### *Suullisen kulttuurikommunikaation erityisluonteesta*

Suullisen perinteen osuus sosiaalisten sukupuolten uusintamisessa eli sukupuolierojen ylläpitämisessä oli ja on tietysti suurin siellä, missä ei vielä ole kirjoitukseen perustuvaa tiedonvälitystä, mutta se ei ole täysin mitätön myöskään ns. kirjoituskulttuureissa. Kirjoituskulttuureissa tosin useat folkloren viestintätehtävistä tai funktioista ovat siirtyneet erilaisille laitostuneille viestintävälineille: kirjallisuudelle, opetuslaitokselle, massaviestimille. Mutta välineen ja esitysmuodon muutos ei ole aina johtanut sisältö- jen muuttumiseen. Seppo Knuutila on mm. osoittanut tämän analysoidessaan sensitiivisessä eli tunteisiin ja alitajuisiin tarpeisiin vetoavassa mainonnassa

käytettyjä mytologeemeja eli myyttisiä aiheita: naisen alistaminen ja esineellistäminen miehen sukupuoliobjektiksi on mainonnan käytetyimpiä myyntikeinoja. (Vrt. Knuutila 1983.)

Tuhkimo-juonen käyttö romanttisessa viihdekirjallisuudessa ja elokuvissa on toinen esimerkki folkloren aiheiden siirtymisestä uusille välineille. Toisaalta juuri mainonnassa ja massaviitteessä esiintyvät folkloreille tyypilliset kaavamaisuudet ja teemat ovat saaneet muutamat populaarikulttuurin tutkijat pitämään mainoksia, iskelmiä tai kioskikirjallisuutta nykyajan kansanperinteenä, jolla on kansan keskuudessa samanlaiset funktiot. Tämä näkemys unohtaa kuitenkin folkloren ja massaviihteen peruseron: niissä on kysymys täysin erilaisin ehdoin ja edellytyksin tapahtuvasta kulttuurikommunikaatiosta. Tarvemmin sanottuna niiden tuottamis- ja vastaanottamisehdot ovat täysin erilaiset.

Ylikansallisen massaviihteen tuottajat käyttävät hyväksi juuri sen verran perinnäisiä konventioita ja käsityksiä, että menekki on taattu. Yksityiskohtat sen sijaan eivät pidä yhtä minkään todellisen ihmisyhteisön todellisuuden tai elämänmuodon kanssa. Nimenomaan ylikansallinen massaviihde antaa vääristellyn kuvan ihmisyhteisöjen samanlaisuudesta ja tukee esimerkiksi ideologiaa naisen ja miehen ikuisesti ja kaikkialla vallitsevista samankaltaisista rooleista. Kansallisen, vaikkapa suomalaisen massaviihteen sukupuolikuva saattavat olla paljon monimuotoisempia ja jopa heijastella todellisuudessa tapahtuvia muutoksia, kuten eräät suomalaisen iskelmälyriikan tutkijat ovat huomauttaneet.

Massaviihde edustaa kuitenkin aina yhdensuuntaista kommunikaatiota: teollisesti tuotetun ja kaupallisesti levitetyn viihteen sisältöön ei vastaanottaja

(huom. kuluttaja!) voi mitenkään vaikuttaa. Hän voi ainoastaan lakata ostamasta tuotetta, joka ei häntä miellytä. Elävä folklore, suullinen perinne, sen sijaan on aina kahdensuuntaista kommunikaatiota. Se syntyy, tuotetaan ja esitetään kasvokkainkontaktissa pienyhteisöjen sisällä. Tietyn perinnetuotteen, laulun, tarinan, sadun tai kaskun tuottaja-esittäjä ja vastaanottaja-kuulija ovat aina saman kulttuurisen vuorovaikutustilanteen, puhetilanteen, osapuolia, mikä merkitsee sitä, että heillä molemmilla on osuutensa siihen, millaiseksi lopullinen tuote muodostuu. Jokainen suullisen perinteen tuote joutuu läpäisemään perinneyhteisön (kuulijoiden) »tuotekontrollin» ennen pääsyään »levitykseen»: jos yksilöllinen tuote ei vastaa yhteisön normeja ja käsityksiä, sitä ei toisteta ja siitä ei yksinkertaisesti tule perinnettä. Tuotteella täytyy siis olla ainakin jonkin yhteisön osan hyväksyntä, ennen kuin se leviää. Tuottaja-esittäjän ja vastaanottaja-kuulijan tulkinnat »tekstin» sisällöstä ovat myös lähempänä toisiaan kuin kirjallisen tuotteen ollessa kyseessä. Kirjailijan ja lukijan välillä voi olla vuosisatojen etäisyys ja he voivat edustaa erilaisia kulttuurinmuotojakin. Folkloren sanoman vastaanottoa toisin sanoen häiritsevät harvemmat tekijät kuin kirjan lukemisessa tai filmin katselussa.

Folkloren sanoman perille menoa helpottaa ja tukee myös se seikka, että usein on kyse yhteisöllisestä rituaalitalanteesta, jossa osallistujien emotionaalinen alttius sanoman vastaanotolle lisääntyy. Näin esimerkiksi sukupuolten välisiä suhteita tai eri sukupuolten oikeuksia ja velvollisuuksia koskevat käsitykset, joita hääfolkloressa välitetään, saavat painokkuutta hääseremonioiden juhlallisesta ja yhteisön kontrolloimasta suorituksesta. (Ks. esim. Nenola-



Kallio 1982, 113-180.) Onkin oletettavissa, että nimenomaan sukupuolten välisten suhteiden säätelijänä folklore on tehokkaampi kuin konsanaan kirjallisuus tai massaviihde: tämä tehokkuus perustuu otteeseen, joka suullisen tiedonvälityksen varassa elävällä yhteisöllä välttämättä on jäsenistään. Kyse ei ole kuitenkaan folkloresta sinänsä vaan siitä, että pienyhteisö, jossa ihmisen ei ole mahdollista paeta yhteisön ulkopuolelle missään roolissa, pystyy kontrolloimaan jäseniään tarkemmin kuin kerrostunut ja eri toiminnan alueisiin jakaantunut suurempi yhteisö. (Vrt. Lehtipuro 1971, 81.)

### *Esittämisen tapoja ja tavoitteita*

Englantilainen naistutkija Michele Barrett on pelkistänyt eräitä kulttuurisessa viestinnässä esiintyviä tapoja hyödyntää sukupuolia esittäviä kuvia sukupuolten välisen epätasa-arvoisen tilanteen ylläpitämisessä. Vaikka Barrettin käyttämä aineisto on peräisin kirjallisesta kulttuurista, voidaan mielestäni samat prosessit erottaa myös suullisessa viestinnässä. Tämäntapaisen analyysin tavoitteena ei ole pelkästään luetella minkä kaltaisia kuvia naisesta ja miehestä esitetään, vaan pyrkiä selvittämään miten niitä käytetään. Barrettin mainitsemat ja kehittelemät prosessit ovat *stereotyyppien käyttö* (stereotyping), *korvikepalkinta* (compensation), *syllistäminen* (collusion) ja *palauttaminen* (recuperation). (Barrett 1980, 197 jss.)

### Stereotyyppien käyttö

Amerikkalainen folkloristi Mary Ellen B. Lewis kirjoitti jo vuonna 1974 tavasta, jolla -feministit ovat

suhtautuneet folklorestereotypioihin: »Feministit ovat enimmäkseen hyökänneet sellaisia sanontoja ja uskomuksia vastaan, jotka tukevat ja ylläpitävät naisista esitettyjä stereotypioita. Nämä stereotypiat ovat salakavala ja näkymätön väline, jolla yhteisön jäseniin istutetaan arvoja ja joiden avulla heidät enkulturoidaan, kasvatetaan omaksumaan kulttuurinsa arvot ja normit. Niillä perustellaan ja puolustellaan naisen roolia viittaamalla menneisyyteen ja siten yritetään uskotella, että naisen asema on aina ollut sama ja tulee aina olemaankin. Stereotypioita on käytetty kasvattamaan nainen hyväksymään hänelle yhteisössä kuuluva paikka ja sopeutumaan kulttuuriinsa perinteisesti säädetyin muodoin. Koska uskomukset ja sanonnat ovat perinteisiä, ne ovat useimpien ihmisten hyväksymiä, ja siten ne yhä vahvistavat stereotyyppisiä käsityksiä.» (Lewis 1974, 85.)

Uskomuksia ja sanontoja, jotka ovat peräisin vanhasta yhteiskunnasta ja joita vieläkin voidaan käyttää perusteluina puheessa - tai jotka ovat siirtyneet kirjailijoiden kielenkäyttöön! - ja jotka koskevat naisen ja miehen rooleja, ei ole vaikeaa löytää. »Naisen paikka on keittiössä», »tukka ja järki ei kasva samassa päässä», »tyttären kasvattaminen on kuin naapurin vasikoita ruokkis», »naisvaltikka on murheen merkki» jne. Matti Kuusi on tiivistänyt teoksessaan *Vanhan kansansananlaskuviisaus* (1953) esimerkiksi sanoman miehestä ja naisesta seuraavasti: »*Mies* tunne arvosi ja asemasi. Höpötystä on, että nainen olisi vertaisesi. Sinulle kuuluu valta talossasi ja vaimon on oltava alamainen miehelleen. Hallitse lujalla kädellä vaimoasi, sillä naisvaltikka on murheen ja häpeän merkki.» »*Nainen*, arvosi riippuu miehestäsi ja pojistasi. Omaa älyä sinulla ei ole, etkä pysty ymmärtämään miehisen elämän vaaroja ja vai-

keuksia. Sinulla on oma työsarkasi; miehellä oman-  
sa; älä sekaannu kysymyksiin, jotka ylittävät naisel-  
lisen käsityskykysi.» Sananlaskut »Mies Jumalan  
luoma on», »ei ole piika ihminen, ei vuohi eläin, eikä  
harakka lintu», »susi on suitsiton hevonen, karhu  
nainen kahleitta», »Valta miehen vaimolleen, kirk-  
koherran kirkolleen, papin seurakunnalleen», tai  
»Pois tieltä pojaton akka!», »yksi älli ämmän pääs-  
sä», »ei vaimo virkaan vihitä», »äyri ämmällä rahaa,  
ei sillekään sijaa», kuvastavat hyvin vielä tänä päi-  
vänä vallitsevaa ajattelua: naista ei yhäkään huolita  
papiksi ja taloudellista tai poliittista älyä hänelle ei  
ole suotu: ministeriksikin nouseva nainen saa huo-  
lekseen lapset ja vanhukset tai opetuksen ja taiteet  
mieluummin kuin rahapolitiikan tai ulkopoliitiikan,  
kuten aiemmin oli puhetta.

Sukupuolistereotyytiat voitaisiin jakaa *olemusste-  
reotypioihin*, jotka kertovat, millaisia naiset ja miehet  
ovat, ja *roolistereotypioihin*, jotka kertovat mitä  
miehet ja naiset tekevät ja mitä heidän sopii tai kuu-  
luu tehdä. Stereotyypioiden käytöllä saattaa olla  
useita funktioita. Pahasta ja nalkuttavasta akasta  
kertovilla vitseillä miehet voivat vahvistaa keski-  
näistä solidaarisuuttaan tai osoittaa naisille halvek-  
suntansa, siitä riippuen kerrotaanko vitsiä miesseu-  
rassa vai naisten läsnäollessa. Stereotyytiat voivat  
olla myös positiivisia, kuten esimerkiksi folkloren äiti-  
kuva. Silloin niitä voidaan käyttää avuksi edempänä  
puheeksi tulevassa korvikepalkinnassa. Hyvä esi-  
merkki mies- ja naisroolistereotypioista on satu  
»Ukko akan töissä ja akka ukon töissä», jossa mies ja  
vaimo vaihtavat päiväksi töitä ja seurauksena on  
pelkkää kaaosta.

Roolistereotyytiat ovat vahingollisia sen vuoksi,  
että ne sitovat ihmisten ajattelua ja valinnan mahdol-

lisuuksia: joko niin että ihminen, joka ne omaksuu omalle kohdalleen - omaksuu esimerkiksi perinteen tarjoaman naisidentiteetin - ei pysty hyödyntämään yksilöllisiä kykyjään, koska niiden kehittäminen olisi ristiriidassa omaksutun roolikuvan kanssa; tai sitten niin, että roolistereotyyppioita tietoisesti käytetään kontrolloimaan toisten ihmisten käyttäytymistä. Niinkuin kaikki yleistyksiset ja ennakkokäsitykset, ne toimivat kuin silmälaput markkinahevosen päässä: estävät näkemästä, mitä muita suuntia olisi tarjolla - ja toisaalta estävät pillastumasta ja hyppimästä aisojen yli. Lisäksi stereotyyppiat ruokkivat ennakkoluuloja ja niillä on taipumus toimia itseään toteuttavina ennustuksina: ihmisten käyttäytymisessä havaitaan vain ne piirteet, joita ennakkokäsitys ja stereotyyppiat ohjaavat huomaamaan, ja toisten käyttäytymistä myös tulkitaan stereotyyppisistä näkökulmista - ja siten havainnot vahvistavat ennakkokäsitystä.

Varsinkin yhteiskunnan muutostilanteessa, jota vaikkapa naisten siirtyminen enenevässä määrin palkkatyöhön kodin ulkopuolelle on merkinnyt, syntyy tilanteita, joissa ihmisten on irtauduttava stereotyyppisistä käsityksistä. Monet tekevät sen tiedostamattaan, toiset taas haluavat tietoisesti osoittaa, etteivät heihin päde enää vanhat käsitykset siitä, mikä on naisille ominaista ja mihin nainen pystyy tai mikä on naiselle soveliaista. Muutosprosessit uhkaavat yhteisön ja yksilöjen turvallisuudentunnetta ja tuntuvat siksi vaarallisilta. Sen vuoksi silmälappunsa hukanneet saattavat huomata joutuneensa yhteisöllisen painostuksen kohteeksi: poikkeamisista rangaistaan.

Naisten kulttuurissa — mutta myös miesten — *juorut* ovat sellainen folkloren laji, jonka avulla toisten ihmisten käyttäytymistä voidaan kontrolloida. Teok-

sessä *Kvinnomyter* (naismyyttejä), ruotsalainen Maria Bergom-Larsson, viittaa juoruihin eräänä metodia, jolla naiset pyrkivät hallitsemaan maailmaansa: »Juoruaminen on tärkeä maailman havainnoinnin ja kuvaamisen menetelmä. Kätketyllä ja varsin kumouksellisella tavalla juoru välittää anekdootin muodossa peilikuvan osatodellisuudesta. Naisille, jotka ovat miehistä riippuvaisia, se antaa myös mahtavan keinon kontrolloida muiden naisten käyttäytymistä. Juoru voi ratkaista, milloin joku ihminen on yhteisön suojeluksessa, ja sen avulla voidaan estää muita naisia rupeamasta itsenäisiksi ja hylkäämästä pelin sääntöjä. Juoru suuntautuu erityisesti jokkaista vapautumisen ilmausta vastaan ja sen tarkoitus on estää naispuolisia rikkureita omaksumasta miehille kuuluvia oikeuksia.» (Bergom-Larsson 1979, 119.)

Esimerkin tavasta, miten juoruilulla luokitellaan ihmisiä ja rakennetaan raja-aitoja mm. eri naisryhmien välille tarjoaa sosiologi Matti Kortteisen tutkimus *Lähiö, tutkimus elämäntapojen muutoksesta* (1982). Siinä Kortteinen selostaa prosessia, jossa uuden asuma-alueen eräässä korttelissa alunperin tutustumishaluinen ja yhteen hiileen puhaltava joukko perheitä vähitellen jakautuu eri ryhmiin, joiden keskeisessä luokittelussa juoruilulla on tärkeä osuus. Tärkeäksi koettiin se, ettei olisi millään tavalla poikettu naapureista, huomionherättäminen oli varma tie juoruilun kohteeksi joutumiseen ja luokitelluksi tulemiseen. Erään haastatellun repliikki paljastaa selvästi, miten pysyttäytyminen tavanomaisessa koettiin tärkeäksi: »Jos jossain niinku kilpaillaan ni tosiaan siitä, et kaikki yrittää olla mahdollisimman tavallisia. Ettei herätetä huomiota mihinkään suuntaan.» (Mts. 88.) Eikä poikkeavuuden tarvinnut olla sen kummempaa

kuin lukemisharrastus, joka piti jonkun naisen sisällä: Kortteisen esimerkki kertoo, miten muuan pihan naisista piti hoitolapsena toisen talossa asuvan naisen lasta. Kun hänen omat lapsensa olivat suurempia kuin hoitolapsi, hän antoi heidän mennä pihalle itseksensä ja alkoi viettää enemmän aikaansa sisällä - ilmeisesti mm. lukien. Pihan naiset kiinnittivät tähän huomionsa ja pian puhuttiin siitä, miten pikku hoitolasta ei enää ollenkaan pidetä ulkona jne. - sillä seurauksella, että äiti siirsi lapsensa hoitoon toiseen perheeseen. (Kortteinen 1982, 81.) Olipa lukemista harrastavan naisen käyttäytyminen hoitolapsen kanssa hyväksyttävää tai ei, esimerkki paljastaa sen, miten raudanlujaa vaikka epäsuoraa, kontrollia naiset lähiympäristössään voivat harrastaa.

### Korvikepalkinta

Kompensaatioksi, korvikepalkinnaksi, voidaan kutsua esimerkiksi tapaa, millä yhteiskunta toisaalta sulkee naiset vallan, varallisuuden ja muiden resursien jaon ulkopuolelle ja sitten onnittelee heitä siitä, etteivät he likaa itseään sotkeutumalla julkiseen elämään vaan noudattavat naisellisia vaistojaan ja taipumuksiaan. Toisin sanoen kysymys on ylistämällä alistamisesta: myöntämällä naisille moraalisen ylemmyyden miesyhteiskunta palkitsee heitä siitä, että he pysyvät alistettuina. Kompensaatio merkitsee siis alistamisen verhoamista symbolisen arvostuksen pukuun. Naisten moraalinen ylemmyys katoaa heti, jos he tunkeutuvat miesten aloille: heistä tulee kylmiä, laskelmoivia, kovia ja epäempaattisia, heidän seksuaalinen moraalinsa muuttuu epäilyttäväksi.

Antropologi Erika Bourguignon on huomauttanut, että halutessamme asettaa kulttuurissa vallitsevat

sukupuolikuvat kyseenalaisiksi, meidän on syytä kiinnittää erityistä huomiota tilanteisiin, joissa toinen sukupuoli osoittaa rituaalista kunnioitusta toiselle. Hänen mielestään on vahvasti syytä epäillä, että silloin saattaa olla kyse jokapäiväisen todellisuuden kieltämisestä symbolisella tasolla. (Bourguignon 1980, 340.)

Hyvä esimerkki rituaalisen kunnioituksen osoittamisesta ja korvikepalkinnasta on suomalainen äitienpäiväperinne, jota kannattaa tässä yhteydessä tarkastella ja analysoida hieman lähemmin. Eräässä valtakunnallisessa äitienpäiväjuhlassa (1981) juhlapuhuja viittasi siihen seikkaan, että tätä valtakunnallista pääjuhlaa alettiin viettää vuonna 1941, jolloin Väestöliitto järjesti ensimmäisen juhlan Kansallisteratterissa. Tähän ensimmäiseen juhlaan kutsuttiin erityisesti helsinkiläiset sankarivainajien äidit. Puhujan mukaan ajatuksen taustalla oli talvisodan aikana rintamalla olleiden miesten tietoisuus siitä ansiosta, mikä maan naisille, erityisesti äideille, kuului yhteiskunnan ylläpitämisestä sillä aikaa, kun »miehet olivat sodassa antamassa henkeään yhteiseen käyttöön».

Puhujan maininta valtakunnallisen äitienpäiväjuhlan vieton aloittamisesta sodan yhteydessä muistutti tuolloin mieleeni jotakin, mitä olin vastikään lukenut. Hain esille Simone de Beauvoirin teoksen Toinen sukupuoli ja hetken etsittyäni löysin muistelemani kohdan: »Mutta äidin rooliin kuuluu sovittaa kuolema elämän, yhteiskunnan ja yleisen hyvinvoinnin kanssa. Sen vuoksi pidetään yllä 'sankariäitien' kulttia systemaattisesti: jos yhteiskunta voi taivuttaa äidit luovuttamaan poikansa kuolemaan, se katsoo saaneensa oikeuden tapattaa nämä. Koska äideillä on suuri vaikutusvalta poikiinsa, yhteiskunnalle on

edullista pyrkiä pitämään äidit vallassaan. Sen vuoksi äiti ympäröidään erilaisin kunnianosoituksin, hänet varustetaan kaikin mahdollisin hyvein, luodaan erityinen äiti-uskonto.» (de Beauvoir 1976, 205; suom. kirjoittajan).

Valtakunnallisen äitienpäiväjuhlan viettämistä seurasivat pian äideille jaettavat kunniamerkit (v. 1946; ks. Dölle 1979, 135-136). Erityinen kunnianosoitus oli marsalkka Mannerheimin 1942 myöntämä vapaudenristi kaikille maan äideille. Tämä päiväkäsky riippuu edelleen kullatuissa kehyksissä kirkkojen seinillä. Sirkku Dölle kirjoittaa: »Ilmeisesti marsalkka Mannerheim tunsu tuskaa sotatantereilla menetetyistä ihmishengistä ja ajatteli näin julkituoda oman ja valtiovallan kiittollisuuden maan äideille. Tarkoituksena oli myös valaa luottamusta ja uskoa tulevaisuuteen noina vaikeina sotavuosina. Monet äidit otivatkin huomionosoituksen tyytyväisinä vastaan, kertoo päiväkäskyn eduskunnalle hyväksyttäväksi esittänyt päämajan komentajaesikunnan päällikkö, kenraaliluutnantti W. E. Tuompo» (Dölle 1979, 136).

Sankariäitien kultti, josta tässä ilmeisesti on kysymys, on merkillisen nurinkurinen ja ristiriitainen tapa osoittaa yhteisöllistä arvontoa äitien ja naisten kärsimyksille. Voimme hyvin uskoa, että kärsimykselle antaa merkitystä ja selityksen, että se kunnianosoituksin todetaan tapahtuneeksi koko yhteisön hyväksi: äidit saadaan tuntemaan itsensä tärkeiksi juuri kärsimystensä takia. Toisaalta herättää epäilyksiä se, että kunnianosoituksia jakavat ne, jotka ovat tämän kärsimyksen tahtoen tai tahtomattaan aiheuttaneet: sotamarsalkkaja valtiovalta. Ei voi olla päätyvästä samaan kuin de Beauvoir: äidit on edullista pitää kunnianosoituksin kurissa, jotteivät he nouse kapinaan poikiensa tapattamista vastaan. Ky-



symys on tietysti yhteiskunnan ja valtion säilymisestä: yhteiskunnan ja yksilön edut ovat tässä asiassa ristiriidassa ja ristiriidan laukaisemiseksi tai ainakin sen verhoamiseksi turvaututaan rituaaliin, joka siirtää sen toiselle tasolle.

Sodan seurauksena tapahtuva äitiyden arvon nousu yhdistyy luonnostaan siihen, että menetetyn ihmisaineksen tilalle piti saada uutta: piti tehdä lisää lapsia yhteiskunnan tarpeisiin. Äitiyden merkityksen korostamisella oli näin ollen paitsi sovittavia myös käytännöllisiä päämääriä.

Äitienpäivän vieton historia Suomessa paljastaa, että alunperin Yhdysvalloissa syntynyt kalendaarinen juhla kuolleiden äitien muiston ja elävien äitien työn kunnioittamiseksi sai meillä suurempaa vastakaikua vasta vuoden 1918 kansalaissodan jälkeen. Silloin Kotikasvatusyhdistys ry:n ja sen sihteerin Vilho Reiman vetoamus äitienpäivän viettämiseksi osui otolliseen maaperään. Reiman tavoitteena oli tarjota äitienpäiväjuhlissa »lohdutusta, tukea ja elämän toivoa» kaikkien kaatuneitten äideille, niin sankareiden kuin »vihollistenkin», siis valkoisten ja punaisten. Äitienpäiväjuhlat eivät tietenkään heti yleistyneet, mutta vähitellen järjestötoiminnan kehittyessä ja tiedotusvälineiden parantuessa aate levisi (Dölle 1979).

Äitienpäivän vietolla haluttiin paitsi jakaa lohdutusta kaatuneiden äideille, myös lisätä kodin tehtävien, äitiyden ja äidin työn merkityksen ymmärtämystä ja arvostusta. Jo varhain liittyi äitienpäiväaatteeseen ajatus varojen keräämisestä, jotta voitaisiin perustaa lepokoteja köyhiä ja työn raskauttamia äitejä varten.

Kukaan ei ole tietääkseni toistaiseksi tutkinut, mihin kaikkiin asioihin ja aatteisiin äitiys ja äidin tehtä-

vät eri yhteisöjen vuosittain järjestämissä äitienpäiväjuhlissa on liitetty. Kuva, joka valtiiovallan ja yhteisöjen äitienpäivän vietosta syntyy, korostaa äitiyden ja äitien työn palkitsemista ja kunnioittamista. Palkitsemisen ja kunnioittamisen ilmifunktion taustalta hämöttävät äitienpäivän vieton piilofunktiot: puheet ja muu ohjelmisto esimerkiksi valtakunnallisissa äitienpäiväjuhlissa suunnitellaan kertomaan, millainen on oikea ja ihanteellinen äiti, miten lapset ja miehet häntä rakastavat ja kunnioittavat hänen uhrautumisensa vuoksi. Kysymys on samasta ilmiöstä kuin sodan aikaisessa äitien kärsimysten kunnioittamisessa: uhrautuvan äidin roolikuvan korostaminen vie uhrilta mahdollisuuden katkeruutensa osoittamiseen ja tarjoaa tilalle merkitystä tasolla, jolla ei juuri ole yhteyksiä äidin arkipäivään. Sanalla sanoen on pitkälti kysymys äitimyytin vahvistamisesta ja ylläpitämisestä.

Michele Barret toteaa, että kompensatorisen toiminnan eräs tärkeä elementti on naiseuden romantiointi, joka on usein räikeässä ristiriidassa jokapäiväisen todellisuuden kanssa. (Barrett 1980, 109.) Äitiyden glorifikaatiossa on paljon näitä romantisoivia piirteitä. Äitiyden romantiikka ja todellisuus näyttäytyvät ristiriitaisina asioina yhä myös synnytykseen liittyvässä mystifioinnissa, jossa esimerkiksi pyritään vähätteleämään tai korostamaan synnytyskipuja. Tähän mystifiointiin, jossa synnytyskipuja toisaalta vähätellään ja toisaalta niillä kehitellään äidin otsalle sankariuden ja marttyyriuden palkitsevaa sädekehää, syyllistyvät myös naiset, jotka ovat sisäistäneet kuvan Oikeasta Äitiydestä, joka kärsii ja kestää kaikki.

## Syyllyttäminen ja palauttaminen

Syyllyttäminen viittaa kahteen erilaiseen prosessiin. Toisaalta on kyse yrityksistä manipuloida ja esittää naisten suostumusta ja syylisyyttä alistamiseensa ja esineellistämiseensä. Vielä tärkeämpi on toinen prosessi, jossa ilmaistaan naisten omaehtoinen suostumus ja alistamisen sisäistäminen. Olipa naisten suostumus tulosta manipulaatiosta tai sisäistämisestä, se on joka tapauksessa välttämätön: pelkkä raaka voima ei voisi pitää heitä paikoillaan.

Syyllyttämisprosessi sisältää siis pyrkimyksen tietynlaiseen konsensukseen, jossa naiset suostuvat alistamiseensa ottamalla ainakin osan syystä kannettavakseen ja miehet voivat jatkaa naisten alistamista tarvitsematta kantaa kovin suuria tunnontuskia menettelystään. Ristiriidan ja kumouksen siemenet on siten haudattu peltoon, jossa ei mitään uutta kasva. Manipulatiivisesta syyllyttämisestä voisi olla esimerkkinä vaikkapa usein toistettu väite, että eivät miehet ole syylisiä siihen, että naisia työelämässä käytetään seksuaalisesti hyväksi: johtajat sihteereittäin, esimiehet alaisiaan. Kysymyksen on, näin sanotaan, päivän selvästi siitä, että naiset itse käyttävät hyväksi seksuaalisia avujaan päästäkseen esimiehenä suosioon ja vaikkapa edetäkseen urallaan. Toisesta näkökulmasta voidaan todeta, että jos näin on, naiset vain manipuloivat miesyhteiskunnan käsityksiä naiseudesta omaksi hyväkseen.

Kansanperinteestä voimme löytää runsaasti esimerkkejä tavasta, jolla naiset tietoisesti tai tiedostamattaan ilmaisevat sisäistäneensä syylisyytensä alistettuun tilaansa. Eräs esimerkki on peräisin itäafrikkalaisen maasaiheimon perinteestä. Maasaiden toimeentulo perustuu karjaan; karjan omistavat mie-

het ja voidaan sanoa, että karja on paitsi toimeentulon, ravinnon, lähde myös ns. prestiisiomaisuutta. Sen avulla nimittäin maasaimiehet vaihtavat itselleen tai pojilleen vaimoja toisilta miehiltä. Naiset saavat lypsää lehmät, muutoin ne ovat miesten hallussa ja huollossa. Maasainaisilla on kertomus siitä, miten tähän asiintilaan on päädytty. Myyttinen kertomus kertoo, että aiemmin villit eläimet: elefantit, gasellit, puhvelit ja seeprat olivat naisten karjaa. Mutta naiset olivat huolissaan lapsistaan, eivätkä raskineet lähettää heitä paimentamaan lehmäään; itsekin he istuivat mieluummin nuotiotulen äärellä ja söivät herkullisia ruokia. Niinpä lehmät paimenten puutteessa karkasivat metsään ja muuttuivat villieläimiksi. »Niinpä meillä ei enää ole karjaa. Nämä lehmät kuuluvat kaikki miehille. Meistä on tullut miesten palvelijoita, koska annoimme omien lehmiemme mennä metsään ja villiintyä... Meillä ei ole enää karjaa, jota voisimme käyttää hyödyksemme. Me itse asetimme omat etumme ensimmäisiksi, siksi ne menivät. Niinpä meillä ei ole valtaa mihinkään. Ainoa omaisuutemme ovat kalabassit, joihin lypsämme.» (Llewellyn-Davies 1978, 215.) Myytti korostaa maasai-yhteiskunnan kahtiajakoa: miehet huolehtivat lehmistä, naiset lapsista. Mutta samalla se selittää, miten naiset ovat itse syyllisiä siihen, että heistä on tullut »miesten palvelijoita».

Maasainaisien tavoin monet muidenkin yhteisöjen naiset kertovat vanhoja kertomuksia ilmaistakseen, että ovat hyväksyneet syyllisyytensä, että tunnustavat naisten yleisen pahuuden, jonka takia asiat ovat huonosti. Näin esimerkiksi vienankarjalainen Marina Takalo kertoessaan tutkijalleen Juha Pentikäiselle vanhoja syntykertomuksia, joissa esitetään miten kaikki naisia vaivaavat pahat seikat ovat saaneet ai-

kunsa naisen alkuperäisestä pahuudesta, kommentoi kertomuksiaan sanomalla: »Niin ihminen on aina ollut itsepäinen Jumalaa vastaan, joka paikassa», tai »Katso, kun nainen meikäläinen oli pahankurinen» tai »Se taas menneellä viikolla oli puheena, missä meitä oli naisia yhdessä. Minä sanoin, että me naiset olemme tehneet kaikki semmoiset pahat paikat.» Pentikäinen näkee näissä kommenteissa kertomusten uskonnollisen todistusarvon dokumentoinnin; yhtä hyvin niitä voidaan pitää todisteena siitä, että Marina Takalo oli sisäistänyt yhteisössään vallitsevan kristillisperäisen käsityksen naisen kaikkinaisesta pahuudesta, jonka vuoksi naiset ovat ansainneet kaiken mikä heitä kohtaa.

Esimerkkinä naisen syyllisyydestä Marina kertoi seuraavan syntykertomuksen:

Jumala loi maan, vedet, ja totta se taivaankin loi, järvet, metsät, kalat, ihmiset, eläimet. Sitten laittoi parittelun: kerta vuodessa paritellaan. Kaikki eläimet tyytyivät siihen, että kerta vuodessa paritellaan. Nainen ei tyytynyt: »Se on vähän.» - »Kaksi kertaa.» - »Se on vähän.» - »Kolme kertaa.» - »Se on vähän.» - »Kerta kuukaudessa.» - »Se on vähän, siitä ei tule miksikään.» - »Käytä sitten niin paljon kuin haluat.» *Katso, kun naisessa on ollut pahuus joka paikassa.* Kun ruvettiin lapsia synnyttämään, perillisiä, niin Jumala sanoi: »Kun syntyy esikoinen, niin nakkaa se rakennuksesta yli, että lähtee heti kävelemään.» Kaikki muut antoivat nakata rakennuksesta yli ja penikat lähtivät heti kävelemään. Nainen ei raskinut nakata. »Hoida vuosi sitten kävelemättä.» (Pentikäinen 1971, 334-335.)

Samaan naisen yleiseen pahuuteen ja erilaisten pahojen asioiden aiheuttamiseen viittaavat Takalon perinteessä syntykertomukset, joissa kerrotaan, miten maailmaa on ollut luomassa kaksi voimaa: hyvä ja

paha, Luojajumala ja Syöjätär. Maailma oli alun perin kaikin puolin hyvä, mutta Syöjättären takia asiat muuttuivat ja syntyi myös vahingollisia eläimiä ja kasveja. Vaikka näiden kertomusten varsinaisena tehtävänä epäilemättä on ollut toimia opettavaisina kertomuksina eri asioiden alkuperästä ja niitä on siinä tarkoituksessa kerrottu esimerkiksi lapsille ja vaikka useilla niistä voi katsoa olleen osittain myös ajanvietefunktioita, niiden yhtäpitävä todistus naisen pahuudesta ei ole voinut olla välittymättä kuulijoiden tajuntaan - ja sehän on vain kristinuskosta tunnetun Aatami ja Eeva -myytin toistoa eri teemoin. Jos kulttuurin antama kuva naisesta on tämä, voimme vain arvailla, mitä se on vaikuttanut naisen itsetunnon ja identiteetin kehittämisessä.

Palauttaminen merkitsee Barrettin terminologiassa sitä prosessia, joka syntyy, kun kulttuuri yrittää kieltää ja torjua vallitsevien sukupuolikäsitysten vastaiset kuvat. Kyse ei ole niinkään uusien kuvien suoranaisesta kieltämisestä kuin yrityksestä sulauttaa nämä kuvat vanhaan järjestelmään tekemällä ne naurettaviksi, halveksunnan kohteiksi tai kääntämällä niiden merkitys vastakohtakseen. Kyse on siis tavallaan jonkinlaisesta yhteiskunnan ja kulttuurin toipumisyrityksestä, jossa uudet kuvat joko kielletään tai mukautetaan niin, ettei niitä enää uusiksi havaitse.

Palauttamisprosessista on Barrettin mielestä paras esimerkki nykymaailmassa se valtava ponnistelu, jolla mainonta ja muut tiedonvälitysmekanismit yrittävät sulauttaa naisten vapautumisen osaksi maailmankuvaansa. Toisaalta käytetään hyväksi uuden, itsenäisen naisen imagoa, kun yritetään myydä naisille tavaroita, jotka on totuttu liittämään miehiin: savukkeita, sanomalehtiä, autoja. Toisaalta taistel-

laan vapautumisen seurauksia vastaan vetoamalla ikinaisellisuuteen: esimerkiksi mainostamalla sukka-housuja naisille »jotka eivät halua käyttää housuja». (Barrett 1980, 111.) Seppo Knuutilan aiemmin mainittuun artikkeliin sisältyy myös esimerkkejä siitä, miten mainoksessa esiintyy uusi vapautunut, itsenäinen nainen, mutta samalla hänet salakavalasti liitetään vanhaan sukupuolirooliinsa seksiobjektina, saatavilla olevana. Näin esimerkiksi sukkahousu-mainoksessa, jossa nuori nainen ajaa hameet hulumuten polkupyörällä. Teksti puhuu »elämisen riemusta ja liikkumisen vapaudesta» (joka siis nyt on naisenkin ulottuvilla). Mutta naisen asettaminen polkupyörän selkään muistuttaa naisen muista ratsastajakuvista: nainen ja hevonen, nainen ja... ja sillä tavalla kuvan piilomerkitys kertoo, että vapaasti liikkuva nainen on vapaata riistaa ja voi joutua vastaamaan seksuaalisiin haasteisiin. (Knuutila 1983, 143.)

Samantapaisten »palauttamisen» idean voisi ehkä nähdä selityksenä sille, miksi Virossa, Inkerissä ja Etelä-Karjalassa on laulettu kalevalamittaista laulua, jossa tyttö kertoo menneensä suolle tai järvelle vaatteita pesemään, meren rannalle kylpemään, »pilven piirtä myöte, taivaan rajoja myöte» tai metsään kesällä ja menettäneensä sillä matkalla jotakin arvokasta: vaatteensa, korunsa. (Ks. Kuusi et al. 1977, n:ot 106-109; Kuusi 1983, n:ot 19-21). Laulu on usein päättynyt itkien kotiin -aihelmaan, jossa tyttö tulee itkien kotiin ja kertoo miten hänelle on käynyt ja vanhemmat lohduttavat häntä ja lupaavat entistä paremmat vaatteet, korut tms. tilalle. Tässä yhteydessä kiinnostaa lähinnä laulun johdannon aihe: siinähan tyttö menee pois kotoa, pihapiiristä: suolle, metsään, meren tai järven rannalle, tai ylipäätään kauas, joksi kai on tulkittava »Pilven piirtä

myöte» meneminen. Ja seurauksena on menetys. Aiheessa on uumoiltu assosiaatiota seksuaaliseen menetykseen. Jos nyt tulkitsee laulun »palauttamisen» prosessin näkökulmasta, siinä itse asiassa sanotaan sama asia kuin Knuutilan analysoimassa sukkahousumainoksessa: tyttö voi liikkua vapaasti, mennä pois kotoa, mutta siinä tapauksessa häntä uhkaa menetys, ehkä seksuaalinen haaste. Tarkoitus on siis ylläpitää kuvaa naisesta, jonka oikea paikka on kotona tai pihapiirissä, jonka ulkopuolella hänelle ei voida taata turvaa.

En tietenkään tarkoita, että Menetys-laulujen laulajat olisivat tietoisesti tavoitelleet kuvien ennalleen palauttamista. Sen sijaan sukkahousumainoksen tekijät tietävät varmasti, mitä tekevät, kun asettavat tytön ratsastamaan polkupyörällä. Tämä johtaakin ajatukseen siitä, että esitetyn kaltaisten kulttuuristen prosessien tavoittaminen ja analyysi, pääseminen kuvien tuottamisen taakse ja tuottajien ajatuksiin on helpompaa, kun on kysymys modernista kirjalliseen tai kuvalliseen välitykseen perustuvasta kulttuurikommunikaatiosta. Me myös tiedämme, mitkä instituutiot kuvia tuottavat ja ketä ne hyödyttävät toisin kuin anonyymisti syntyvän ja leviävän folkloren kohdalla. Tämä antaisi olettaa, että suullisessa perinteessä leviävien ja vaikuttavien kuvien muuttaminen tai hävittäminen on vielä hankalampaa kuin yrittää vaikuttaa mainontaan, kirjallisuuteen tai muiden uudenaikaisempien viestinnän muotojen sisältöön. Turhaan ei ole puhuttu kansanomaisen kulttuurin ja maailmankuvan konservatiivisuudesta tai laahaumasta, joka sitkeästi säilyttää vanhoja käsityksiä senkin jälkeen, kun muilla kulttuurin tasoilla jo on liikahdettu eteenpäin.



## *Kuvat ja vastakuvat*

Sukupuolia ja niiden rooleja koskevat käsitykset eivät tänä päivänä välity pelkästään folkloren välityksellä. Suurempaa osaa välityksessä näyttelevät muut kulttuuriaktiiviteetin muodot. Mutta folklore on yhä osa sitä ideologista välineistöä, jonka varassa maailman- ja ihmiskuvamme syntyvät ja säilyvät. Koska folklorea yleisesti pidetään joko sunnuntaikulttuurin osana - viittaaan folkloren elvytyskäyttöön erilaisissa perinne- ja muissa kotiseutujuhliissa ja nostalgisissa harrastuksissa - tai sitten harmittomana ihmisten puheena - esimerkiksi vitsit ja sananlaskut - sen merkitystä tässä prosessissa on helppo aliarvioida. Näin eivät kuitenkaan tee ne feministit, jotka ovat toisaalta herkistyneet kuuntelemaan ja katselemaan, mitä vanha tai uusi folklore oikeastaan naisista ja miehistä ja heidän suhteistaan tai asemastaan yhteiskunnassa suoraan tai epäsuorasti sanoo. Feministit ovat myös ottaneet folkloren, erityisesti huumorin, välineeksi, jonka avulla tuotetaan ja välitetään vastakuvia vanhoille käsityksille. Tämäntapaisia vastakuvia sisältävät tunnetut vitsit siitä, miten (nais)jumala laski leikkiä luodessaan miehen tai miten enkeli vastasi astronautille, joka halusi tietää miltä jumala näyttää: »no ensinnäkin hän on nainen ja mustaihoinen. ...». Tai naistaksikuskin suuhun pannut sanat: »Jos miehet joutuisivat synnyttämään, abortti olisi sakramentti.» Tai pilapiirros, jossa vanheneva nainen sanoo kemikalikaupan myyjälle, joka kehuu ihovoidetta: »Mitenkä niin poistaa kaikki ryppyyni? Kuulkaas nyt, minä olen ansainnut jokaisen niistä kovalla työllä!» (Lewis 1974.)

# Kärsimyksen kulttuuri

# Itkukiellot ja naisten kulttuuri

Karjalaisten ja inkeriläisten itkuvirsien tutkimuksen historiaan nimensä jättäneiden tutkijoiden muistiinpanoista ja julkaisuista löytyy eräitä kiinnostavia ja varsin paljastavia merkintöjä siitä, mitä miehet näistä naisten säilyttämisestä ja naisten esittämisestä lauluista ajattelivat. Siteeraan seuraavassa eräitä heistä.

Elias Lönnrotin julkaisu vuonna 1836 ensimmäiset karjalaiset itkuvirsimuistiinpanot Oulussa ilmestyneessä tehdessään Mehiläisessä. Itkuvirret olivat peräisin Rukajärveltä, jossa Lönnrot oli käynyt keväällä 1835. Lönnrot kertoo kysyneensä myös miesten mielipidettä itkuvirsistä: »Eräs mies niiltä seuduin minun häntä niistä kysytyäni vastasi: 'A elä sie lähe heiän (akkawäen) pakinoilla, ei heillä oo sanoistahe mitänä oppie; ilman aikojahe juurutah, mitä suuhu sattuu. Sen minä olen heille sanonut, enkä uso, hot sanokaat ne opituuta olevan' ---». Lönnrot jatkaa: »Waan minäpä taasen en usko tämän miehen lausetta todeksi. Sillä ilman sitä, että hän, samate kun monella muullai miehellä on tapana, taisi lukea kaikkiaki naiswäen tietoja ja oppeja ei minkän werosiksi, päättäisin itse itkuvirsien oudommista sanoista, ne polwi pohvelta tytön äitiltänsä oppineen, eikä itsestään suuhun sattuwia olewan.» Lönnrotin oma mielipide muistiinpanemistaan itkuvirsistä ei sitten kyllä paljon eronnut »niiltä seuduin olevan

miehen» ajatuksista: »Tällä päiwällä menetin heille itkuwirsistään neljän ruplan paikkoin, melkeinpä joutawasta, sillä minkä sain, tuskin luen omani kirjotuswaiwanikan weroseksi, koska ei ollu'kan heissä oikein äyllisen pakinan antajata.»

Taneli Europaeus, Inkerin runoalueiden löytäjä ja Inkerin perinteen keruun innokas puolestapuhuja kirjoitti v. 1853 eräässä kirjeessään läntisimmän Inkerin itkuwirsistä seuraavasti: »Itkuvirret ovat täällä vielä 'Suomalaistenkin' seassa hyvässä toimessa ja Takaväljän kylässä Narvoisissa kehui yksi talon mies sen puolen naisia vieläkin mahtavammiksi itkuvirsissä kuin runolauluissa: 'Panoovat sellaisia sanoja, että oikein sydänmunaisen halkasoo, niin että vaikka kuinka kova syän olkoon niin kyynelen tempaa silmästä', sanoi mies.» (Haltsonen 1957, 23.)

Kaikki Inkerin miehetkään eivät silti olleet varmoja naistensa itkuvirsien arvosta. Inkerin itkuvirsien varhainen ja etevä kerääjä ja tutkija Volmari Porkka kertoo vuoden 1882 keruumatkaltansa: »Vai oot siä tult itkuja kerräämää kunigaalle. Kaik sille kunigaalle kelbajaagi', näin lausui hiukan pilkallisesti Inkerin isäntäni, kun pyysin häntä neuvomaan itseleni taitavaa itkujen laulajaa - hän näet luuli, että minä olin 'kunigaan' so. keisarin käskystä lähtenyt keräysmatkoille. Ystävällisesti hän kumminkin toimitti luokseni akan, joka muutamat iltapuolet saneli itkujaan, loppumattomia kuin Louhen sanat.» (Porkka 1883, 199.)

Samuli Paulaharju, joka keräsi luultavasti suurimman määrän karjalaisia itkuvirsistä, luonnehti perinteenlajia vuonna 1916: »Kaikkein kauneimpia, syvällisimpiä ja herkimpiä kaikista kansanrunoistamme ovat itkuvirret eli itkut, omituiset murheen ja haikean mielen ilmaisulausekset, joita vielä saamme kuulla

kreikanuskoisessa Raja-Karjalassa sekä Vienan-Karjalassa, joskus myös Inkerin suomalaisseuduilla. Naisväki, etupäässä vanhat vaimot, elämän kovuutta kokeneet lesket ja muut murheen murtamat niitä eri tilaisuuksissa laulavat, mutta harvemmin on elämä nuorille naisille vielä antanut niin paljon mielihaikeata, että se itkuvirsille saattaisi. Miesten karkeampi mielenlaatu taas ei ole sovelias itkuille rupeamaan, vaikka kyllä monet, varsinkin herkkätunteisimmat, mielellään kuuntelevat hyvää itkuvirren laulantaa.» (Paulaharju 1916, 535.)

Näihin lainauksiin sisältyvät arvostelmat itkuvirsistä: »Akkaväen sanoista ei ole mitään oppimista, ilman aikuista juoruamista», »Akoissa ei ollut oikein äyllisen puheen antajata», »Kaikki sille kuninkaalle kelpaakin kun nyt akkojen itkut», ja toisaalta: »Tämän puolen naiset ovat mahtavia itkuvirsissä, kyynelempaavat kovasydämisenkin silmästä» tai »Herkkätuntoisimmat miehetkin kuuntelevat mielellään hyvää itkuvirren laulantaa», kuvaavat hyvin sitä ambivalenssia ja ristiriitaisuutta, jolla niin tiedekuin muutkin miehet ovat suhtautuneet naisiin ja heidän kulttuuriinsa. Itkuvirsiperinteiden historiassa tämä ambivalenssi näkyy jo paljon ennen Lönnotin ja muiden suomalaisten perinteen kerääjien ja -tutkijoiden aikaa niin sanottujen *itkukieltojen* muodossa. Niistä ensimmäiset tunnetaan jo antiikin Kreikasta.

### *Itäiset itkukielto*

Kreikkalaisiin hautajaisiin kuului arkaaisella kaudella (lasketaan alkavaksi noin vuodesta 800 eKr) sekä suvun naisten esittämiä improvisoituja itkuvirsii että palkattujen itkijöiden esittämiä etukäteen se-

pitettyjä valituksia - muiden näyttävien suremis- ja muistamismenojen ohessa ja lisäksi. Päätelmät arkaaisten hautajaisten menoista on voitu osittain tehdä epäsuorien lähteiden perusteella, joista tärkeimpiä ovat Ateenan hallitsijan Solonin 500-luvulla eKr säätämät hautajaisia ja muita juhlamenoja koskevat lait. Niissä pyrittiin rajoittamaan hautajaisiin liittyvien menojen määrää ja suremisrituaalien julkisuutta ja näytävyyttä. Lain silmissä erityisen epäilyttäviksi näyttäytyivät naiset, joiden itkennästä ja muusta käyttäytymisestä annetaan tarkat säännökset. Niiden noudattamista valvoivat naisten asioihin erikoistuneet virkamiehet, gynaikonómoi. Säännösten rikkomisesta rangaistiin. (Alexiou 1974, 14-15.)

Tämä lainsäädäntö, joka Ateenassa kielsi naisilta kaiken »epäjärjestyksen heidän juhliissaan, kulkueissaan ja hautajaisten yhteydessä», sai seuraajia muualla Kreikassa. Koos-saarella määrättiin, että oman perheen naisten lisäksi haudalle sai tulla ainoastaan viisi muuta naista. Lisäksi naisia kiellettiin noudattamasta vanhaa tapaa, jonka mukaan he veivät kolmenkymmenen päivän muistajaisten aikana haudalle kotoa lakaistuja jätteitä. Delfoissa määrättiin, että ruumis piti kantaa hautaan hiljaisuudessa; matkalla ei saanut tien käännteissä tai asumuksia ohitettaessa pysähtyä valittamaan. Valmisteltuja itkuja ei saanut käyttää, eli palkattuja itkijöitä ei saanut olla. Aiemmin kuolleiden haudoille ei saanut mennä itkemään eikä muistajaisten aikana saanut esittää itkuvirsiä. (Mt. 15-16.)

Gambreionissa, Vähässä-Aasiassa, määrättiin, että naisten tuli käyttää surressaan tummaa pukua aiemman valkoisen sijasta eikä pukua saanut repiä. Jos naiset rikkoivat sääntöjä, heiltä kiellettiin kymmeneksi vuodeksi osallistuminen kaikkiin kulkueisiin

ja rituaaleihin sekä jumalille uhraamiseen. (Mt. 16-17.) Margaret Alexiou, joka on tutkinut kreikkalaisia rituaali-ituja ja niiden taustoja, arvelee, että eräät laissa esiintyvät viittaukset lakien sallimiin naisten kulkueisiin tarkoittaisivat yritystä ylipäättään korvata naisten uskonnossa keskeisellä tilalla olevat hautajais- ja muistajaisrituaalit muilla menoilla.

Kun näitä kreikkalaisten lainsäätäjien säännöksiä on tutkittu, on usein pyritty selittämään, että syyt niiden antamiseen olisivat olleet osaksi taloudelliset, osaksi olisi ollut pyrkimys hävittää »taikauskoisia» tapoja. Margaret Alexiou näkee kieltojen ja määräysten taustalla yhteiskuntarakenteen kehityksen: demokratian kehitys vaati, että vanhojen aristokraattisten klaanien ja sukujen valtaa oli vähennettävä ja hajotettava. Yksi tapa oli estää komeat ja julkiset hautajais- ja muistajaismenot, joissa suku- tai muun yhteisön arvomaailma, valtasuhteet ja taloudellinen mahti pannaan julki. Mutta tämä sukuyhteisön vallan rajoittaminen, suvun alistaminen julkiselle valtiovallalle, merkitsi niin Kreikassa kuin muualsakin, että suvun arvojen ylläpitäjät, naiset, oli syrjäytettävä. Margaret Alexiou kirjoittaa: »Varhaisimmista ajoista olivat naiset Kreikassa kantaneet vastuun hautajaisrituaaleista ja vainajan rituaalisesta itkennästä. He kontrolloivat siis jotakin sellaista, jolla arkaaisena aikana oli ollut tärkeä osuus klaanin uskonnollisessa ja sosiaalisessa elämässä. On luultavaa, että heillä tässä yhteydessä oli mahdollisuus vaikuttaa myös taloudellisiin, omaisuutta koskeviin päätöksiin. Kun nyt yhteiskunnan perusyksiköksi pyrittiin saattamaan isänoikeuteen perustuva (patriarkaalinen) perhe, naisten uskonnollisia ja perheasioita koskeva valta oli syytä mitätöntää. Tätä heijastavat määräykset, joiden mukaan naisille an-

nettiin toissijainen rooli hautajaisissa.» (Mts. 21.)

Kreikkalaiset lainsäätäjät eivät onnistuneet kokonaan pyrkimyksissään. Tässä todistavat muun muassa Bysantin kirkon toistuvat yritykset kieltää julkiset, erityisesti naisten ylläpitämät suremisriitit kristinuskon ensimmäisinä vuosisatoina. Piispat ja kirkkoisät julistivat saarnoissaan ja kirjeissään seurakunnille, että nämä menot olivat jumalattomia, kuolinitkut olivat jumalanpilkkua, ne olivat itsekeskeisiä ja itsesääliä herättäviä ja siten täysin kristillisen opetuksen vastaisia. Kirkkoisä Johannes Krysostomus »Kultasuu» oli erityisen kiivas kuolinitkujen ja muiden vanhojen suremismenojen vastustaja. Hänen tiedetään ainakin kahdeksassa eri saarnassa tai muussa puheessa suomineen tätä »naisten sairaudeksi» kutsumaansa perinnettä. (Mt., 28.)

Itkukiellot olivat tavallisia myös Venäjän ortodoksisen kirkon alkuaikoina, jolloin kirkonmiehet bysanttilaista esimerkkiä noudattaen julistivat: »Kuolleita ei saa itkeä liikaa! Itkette ja valitatte liiaksi kotiin päässeitä!» He pohtivat kysymystä: »Hyödyttävätkö kuolinitkut tuonpuoleisessa olevaa sielua?» ja tiukkasivat lipitettäviltä: »Oletko itkenyt liikaa kuolleita? Oletko käynyt haudoilla itkemässä?» jne. Kirkonmiesten määräyksiin liittyivät hallitsijoiden antamat asetukset, joista viimeinen oli tsaari Pietari Suuren v. 1715 julistama kiello »ulista kuolleita». Bysantin samoin kuin Venäjän kirkon itkukiellot liittyivät aikaan, jolloin kirkko ei ollut vielä varma mahdistaan ja oppinsa vahvuudesta. Aikaa myöten kehotukset ja määräykset loppuivat - ei sen takia että kuolinitkuista olisi luovuttu vaan siksi, että ne oli sulautettu kirkon oppiin. (Mahler 1936, 38-43.)

Yhtä lailla antiikin Kreikassa kuin Venäjällä ja By-



santissa taistelu hautajais- ja suremismenojen muuttamisesta käytiin toisaalta miesten hallitseman valtiomahdin ja kirkon ja toisaalta naisten välillä. Tämän taistelun jälkiä näkyy Alexioun mukaan yhä tänä päivänä Kreikassa, missä joissakin paikoin naiset eivät vielääkään mene kirkkoon ruumiinsiunauksen ajaksi vaan odottavat ulkona, kunnes saavat arkun ja vainajan jälleen haltuunsa ja saattavat sen itkuvirsin haudalle, jossa jatkavat itkentää. Alexiou lainaa kuvausta eräästä tilanteesta, jossa naiset tekivät poikkeuksen ja pakottivat sekä kirkon että muun julkisen vallan edustajat noudattamaan heidän tapansa surra: »Vuonna 1947, veljessodan aikana, neljä nuorta poikaa sai surmansa taistelussa Samarinan lähellä. Heidän ruumiinsa vietiin kirkkoon. Viisikymmentä naista kokoontui heidän ympärilleen ja aloitti itkennän. Hautausta jouduttiin odottamaan useita tunteja, ennen kuin kuolinitku loppui. Ja poliisi, joka ensin yritti määrätä ruumiit siunattaviksi heti, purskahti itsekin itkemään kuultuaan naisten itkennän ja antoi heidän jatkaa valitustaan niin kauan kuin tahtoivat.» (Mts. 44.)

Viimeinen esimerkkini miesyhteiskunnan pyrkimyksistä kieltää ja rajoittaa naisten ylläpitämiä tapoja on peräisin viime vuosisadan Inkeristä. Inkerin luterilaisen kirkon papisto, etunenässä Kosemkinan kirkkoherra, Haukiputaalla Pohjois-Pohjanmaalla syntynyt ja siten läntistä luterilaista perinnettä edustava J. W. Murman, julkaisi seurakunnissaan uusia hääjärjestyksiä, joissa mm. kiellettiin häätkuujen esittäminen. Murman kirjoitti häätkuista seuraavasti: »Kristinopin jälkeen on waimo miehen kristissar, pakanuuden aikana oli hän osto-orja. Ja niin kauan kuin ostonaimistavoissa kiinriiputaan, niin kauan kantaa naiswäki soimausta, että he owat osto-

orjan arwoisia. Tätä pakanallista soimausta wahwistawat morsiamet omassa typeryydessään. He itkewät, walitlelewat, kantawat huoliwaatteita niinkuin wiheliäiset orjat ainakin, jotka wastoin tahtoansa pois myydään ken tiesi minkälaiselle miehelle. Pakanallisissa kansoissa on waimoin tila kyllä niin wiheliäinen, että on syytä itkeäkin miehelle mennessä. Mutta Inkerinmaan mieswäen kunniaksi tahdomme kuitenkin uskoa, ettei heidän naisillansa ole suurempaa syytä walitella miehelle mennessä kuin muittenkaan kristillisten kansain naisilla, jotka senkaltaisesta morsian-surusta eiwät mitään tiedä.» (Murman 1872.) Kirkkoherra Murmanin luja usko siihen, ettei inkeriläisten vaimojen tila ollut huonompi kuin muidenkaan kristittyjen kansojen vaimojen piti varmaan suurelta osin paikkansa; se ei kuitenkaan todista mitään tämän tilan laadusta absoluuttisesti arvioituna. Arvelihan joku runonkerääjä Inkerissä käytyään, että siellä kohdeltiin hevostakin paremmin kuin talon miniää. Häätökujen käyttö ei kuitenkaan suoraan heijasta naimisissa olevan naisen kohtelua, vaan häätökuilla oli monia muita funktioita, joita Murman ei tietenkään voinut nähdä.

### *Naisten kulttuurin asema*

Häätökujen ja muiden vanhojen häämenojen kieltäminen kohdistui erityisesti naisten kulttuuriin. Sama seikkahan voitiin havaita edellä käsiteltyjen kreikkalaisten ja venäläisten hautajais- ja suremisrituaalien muuttamispyrkimysten kohdalla. Asiaa voidaan tietysti tarkastella yleisemmästä näkökulmasta ja pitää säännöksien ja rajoitusten syntymistä osoituksena hegemoniaan pyrkivän kirjalliseen sivistykseen perustuvan korkeakulttuurin ja suulliseen perintee-

seen pohjautuvan kansankulttuurin yhteentörmäyksestä eli, kuten modernit perinteentutkijat sanoisivat, osoituksena »suuren» ja »pienen» tradition kilpailusta. Tai se voitaisiin selittää kehittyvän valtion ja kirkon pyrkimykseksi alistaa valtaansa aiemmat perhe- ja sukuyhteisöt riistämällä niiltä autonomia sellaisissakin asioissa kuin ihmiselämän taitekohtiin liittyvissä rituaaleissa.

Mutta kuvattu kehitys merkitsi myös sitä, että raja miesten ja naisten maailman ja kulttuurin välillä terävöityi. Kirjallinen kulttuuri, »suuri traditio», kirkko ja valtio muodostivat yhdessä miesten hegemonian linnakkeen, joka vasta viimeisen vuosisadan kuluessa on alkanut osoittaa horjumisen merkkejä. Naiset, jotka suljettuina koteihinsa jäivät suurimmaksi osaksi eurooppalaisen kirjallisen sivistyksen ulkopuolelle moniksi vuosisadoiksi, pitivät yllä perinteistä suullista kulttuuria ja pitivät kiinni erilaisista julkisen vallan hylkimistä yhteisökäyttäytymisen muodoista, esim. juuri ihmiselämän ratkaiseviin vaiheisiin liittyvistä traditioista. Naisten tehtävä miesyhteiskunnassa oli huolehtia suvunjatkamisesta, lasten kasvatuksesta ja arkipäivän tarpeiden tyydyttämisestä. Miesten ja heidän instituutioidensa - valtion, kirkon ja tieteen - suhtautumisessa ilmenevä ristiriitaisuus ja ambivalenssi selittyy tätä taustaa vasten. Naiset ja heidän edustamansa arvot ja elämänpiiri ovat välttämättömiä, ja heidän luomansa ja ylläpitämänsä kulttuuri sinänsä funktionaalina. Toisaalta naisten kulttuuri on koettu toisarvoiseksi ja merkityksettömäksi yhteiskunnan poliittisen ja taloudellisen kehityksen kannalta, korkeamman hengenelämän kehityksestä puhumattakaan. Rukajärven miehen repliikki: »Akkaväen sanoista ei ole mitään oppimista», edusti vanhaa ja syvään juurtunutta miesnäkökulmaa.

# Kuolema naisen maailmankuvassa

Be sure my coming was a sharp offense  
and trouble to my mother in her bed;  
and harsh to me must be my going hence,  
though I were old and spent and better dead.

Edna St. Vincent Millay

## *Kuoleman antropologiaa*

Englantilainen antropologi Geoffrey Gorer julkaisi 1950-luvun alkupuolella artikkelin nimeltä »The Pornography of Death» (Ks. Gorer 1965, vrt. Fuchs 1973, 7-.) Hän väitti siinä, että kuolema on länsimaisen yhteiskunnan viimeinen tabu, josta puhuminen ja kirjoittaminen on yhtä kiellettyä kuin seksistä puhuminen ja kirjoittaminen viktoriaanisena aikana. Gorer näki kuoleman kieltämisen yhtenä seurauksena ihmisten kyvyttömyyden surra; tästä hänen mielestään saattaa aiheutua kuolemaan väistämättömästi liittyvien menetyksen tunteiden kanavoiminen esim. väkivaltaiseen käyttäytymiseen. Gorerin väitteen kuoleman kieltämisestä teollistuneessa maailmassa on sittemmin vahvistanut ranskalainen sosiaalihistorioitsija Philippe Aries. Aries, joka on aiemmin tunnettu lapsen ja lapsuus-käsitteen historiaa käsittelevästä teoksestaan, julkaisi vuonna 1974 teoksen

*Western Attitudes Towards Death: from the Middle Ages to the Present* (ks. myös Aries 1981), jossa hän alustavasti esitti teoriansa länsimaisen korkeakulttuurin kuoleman käsitysten kehittymisestä. Hänen mukaansa näissä käsityksissä voidaan keskiajalta nykyaikaan edeten erottaa viisi eri tyyppiä. »Kesy kuolema», »itsen kuolema», »kaukainen ja uhkaava kuolema» ja »toisen kuolema» ovat muuttuneet viime vuosisadan kuluessa »näkymättömäksi kuolemaksi». Tämän käsityksen mukaan elämän loppuminen on lähes säädytöntä; toivottomasti sairaat eristetään laitosten yksinäisyyteen, jossa he kuolevat kytkettyinä koneisiin ja jossa lääkärit ja muu hoitohenkilökunta valehtelevat heille loppuun saakka näin riistäen heiltä mahdollisuuden oman kuolemansa rehelliseen kokemiseen. Kuvaan kuuluu, että julkiset surunilmaukset osoittavat huonoa makua ja niitä on siis kaikin keinoin pyrittävä välttämään.

»Näkymättömän kuoleman» ongelma on toki tiedostettu jo kauan. Siitä ovat osoituksena lukemattomat kuolemaa, suremista ja muita asiaan liittyviä ilmiöitä käsittelevät tieteelliset tutkimukset, joita erityisesti Yhdysvalloissa on julkaistu 1950-luvulta lähtien. (Jonkinlaisen käsityksen kirjallisuuden laajuudesta ja laadusta voi saada tutustumalla esim. seuraaviin teoksiin ja niiden bibliografioihin: Feifel 1965, Fulton 1965, Spiegel 1973.) Tosin nämä psykologiset, sosiologiset, historialliset tai antropologiset tutkimukset voidaan nähdä myös »näkymättömän kuoleman» oireena: vaikuttaa useinkin siltä, etteivät ne ole muuta kuin yksi yritys lisätä kieltää kuolema saattamalla se tieteellisen tarkastelun kohteeksi, analysoimalla se osiin, lyhyesti sanottuna etäännyttämällä kuolema tutkimuskohteeksi. Mutta toisaalta kuoleman, kuoleamisen ja suremisen tutkimus on jo siirty-

nyt sovellutusten asteelle, niin että ainakin kuolevien hoitajia on mahdollisuus kouluttaa nykyään paremmin vastaamaan hoidettaviensa tarpeisiin. (Ks. esim. Kübler-Ross 1969 ja Kastenbaum 1975.) Meilläkin kirjoitetaan lehdissä ja puhutaan radiossa ja televisiossa »surutyöskentelystä» ja sen merkityksestä sekä kuoleville itselleen että menetyksen kokeneille ihmisille. Kehitellään myös uudentyyppistä »terminaalihoitoa» Englannissa alkaneen hospice-liikkeen tapaan. Eksperttien lisääntyvä tieto kuoleamisen ja suremisen psykologiasta ei kuitenkaan muuta miksiäkään tilannetta, joka sitä on vaatinut: kuoleman eristämisen ja kieltämisen ilmapiiriä. Kysymys ei ole pelkästään siitä, että nuoruutta, terveyttä ja onnea palvovien ihmisten maailmankuvassa kuolema on ruma, häiritsevä pilkku, vaan myös siitä, että elinkeinoelämän ja yhteiskunnan rakenteet eivät yksinkertaisesti salli yhteisön osallistumista yksilön kuolemiseen tai murheeseen.

Nykyiselle kuolema- ja suremiskeskustelulle ei ole ominaista vain eksperttikeskeisyys, vaan siinä on näkyvissä joskus vaara luistaa entisajan kuoleman ihannoimiseen, »kuoleman romantiikkaan». Korostetaan pelkästään sitä, että ennen kun ihmiset kuolivat kotona, heillä oli perhe ja ystävät ympärillään lähdön hetkellä ja kuolema siten oli ihmisten elämän luonnollinen osa, jonka he oppivat tuntemaan jo lapsena. Tällainen kuolemankuva muodostaa tietysti jyrkän vastakohdan nykyiselle yksinäiselle kuolemalle laitteiden ja vieraiden keskellä sairaalassa. Ei pidä silti unohtaa entisajan kuoleman muita аспекteja: kuolevan kärsimyksiä tuskaa lievittävien lääkkeiden puuttuessa ja omaisten koettelemuksia kuolevan hoidossa. Nykyinen tapa hoitaa kuolevat sairaalassa voidaan nähdä myös jonkinlaisena »insti-

tuution kilpenä», joka säästää sekä kuolevaa että hänen omaisiaan monilta epämiellyttäviltä yksityiskohdilta. Kysymys on siitä, miten parhaiten voitaisiin sovittaa yhteen instituution rutiinit ja kuolevan ja hänen omaistensa tarpeet yhteydenpitoon. Ja siihen, kuten sanottu, ei riitä pelkästään sairaalarutiinien muuttaminen, vaan kysymys on koko yhteisöllisen elämämme rutiinien muuttamisesta niin, että kuolemalle löytyy niissä sijaa.

### *Sukupuoleton kuolema*

Edellä sanottu olkoon liittymäni kuoleman tutkimuksen valtavirtaan. Aiheeni, joka käsittelee naisen suhdetta kuolemaan, juuret ovat siinä vain osittain. Kuoleman ja suremisen ulottuvuuksien tarkasteluun naisen kannalta olen joutunut erityisalani, itkuvirsien ja rituaalisen suremisen kautta: itkijän ja rituaalisen surijan rooli kuuluu naisille useimmissa sekä varhaiskantaisissa että korkeakulttuureissa. Kulttuuri-antropologisissa ja sosiologisissa kuolemaan liittyvien riittien tutkimuksissa tämä seikka korostuu erityisen selvästi, koska esimerkkitapauksina useimmiten käytetään jonkun tärkeän miehen kuolemaa. Tämä on luonnollista silloin, kun halutaan selittää näiden rituaalien yhteisöllisiä aspekteja, korostaa sitä, että kuolema merkitsee muutoksia yhteisön hierarkiassa jne. Mitä korkeammalla yhteisön julkisessa valtahierarkiassa vainaja on ollut, sitä useampia eri tasoja voidaan hautaus- ja muistoriiteissä tavoittaa. Rituaalit, joissa todetaan taloudelliset ja sosiaaliset muutokset, ovat useinkin miesten suorittamia ja naisilta suljettuja. (Kuolemanrituaaleista ks. lähemmin Nenola-Kallio 1985.) Naiset esiintyvät surijoina, jotka eri tavoin ilmaisevat ja esittävät kuole-

maan liittyviä tunne-elementtejä. Merkittävät vainajat ovat miehiä, sen voimme todeta esimerkiksi edellä mainitusta Ariesin tutkimuksesta, joka perustuu ainakin osaksi sankarien kuolemasta kertoviin lähteisiin. Rolandin laulu ja Kuningas Arthurin tarinat, keskiajan ritarien ja munkkien elämäkerrat tai heitä kuvaavat taideteokset sekä merkittävien miesten muistomerkit ovat olleet Arièsin lähteitä.

Kuolemakirjallisuudessa, johon olen tutustunut, ei juuri tapaa tutkimuksia sukupuolten välisistä eroavuuksista suhteessa kuolemaan tai kuoleman kokemisessa. Näyttäisi siltä, kuin lähdettäisiin käsityksestä, että kuolema on sama kaikille sukupuolesta ja asemasta riippumatta. Jos kuolema otetaan vain elämän loppumisen tosiasiana, näin onkin. Mutta tapamalla kuollaan ja tapamalla tullaan haudatuksi ja muistetuksi ei ole sama kaikille. Rikkaat ja köyhät ovat eriarvoisia myös kuolemassa ja sen jälkeen; niin ovat myös miehet ja naiset tai aikuiset ja lapset.

### *Naisten kärsimys*

Anna Caraveli Chaves on 1980 julkaissut tutkielman kreetalaisen kylän Dzermiathesin itkuvirsistä. Hän analysoi siinä varsinaisesti vain kahta kuolinitkutekstiä, mutta hänen päätelmänsä tuntuisivat sopivan yleisemminkin itkuvirsien sosiaalisten ja yksilöllisten funktioiden ja merkitysten ongelmiin. Itkuvirsien tutkimus ei kumminkaan ole esitykseni pääteemana; valitsin Caraveli Chavesin artikkelin lähtökohdakseni, koska koin eräät sen sisältämät huomiot tärkeiksi nimenomaan tarkasteltaessa kuoleman asemaa naisen maailmankuvassa. Caraveli Chaves on nimittäin tehnyt muutakin kuin kerännyt itkuvirsiiä. Hän on pyrkinyt mm. selvittämään kylän



yhteisön rakennetta, naisten ja miesten asemaa siinä, ja siten hänen itkuvirsien tutkimuksensa ei perustu vain tietoon itkuvirsien rituaalikontekstista ja muista käyttöyhteyksistä, joista hän itse asiassa puhuukin vähän, vaan laajemmin tietoon naisten asemasta perinteisen kulttuurin säilyttäjinä ja käyttäjinä. Lainaan Caraveli Chavesia:

Niiden havaintojen perusteella, joita olen tehnyt kreikkalaisen kylän perinteisestä rakenteesta, miesten ja naisten toiminnan alat ovat täysin erilliset ja monissa suhteissa pikemminkin rinnakkaiset ja riippumattomat kuin toisilleen alisteiset. Miesten valta rajoittuu julkiseen, näkyvään ja viralliseen alueeseen. Tämä antaa heille tilaisuuden yhteiskunnallisen vallan käyttöön, mutta samalla se rajoittaa heidän kokemuspäiirinsä ajalliseen. Naiset hallitsevat ihmiselämän kiertokulkuun liittyviä rituaaleja samoin kuin epä-säännöllisempiä, magiaan ja noituuteen liittyviä riitejä. Lapsenpäästäjinä, avioliiton välittäjinä, häälaulujen laulajina ja viimein itkijöinä he dominoivat siirtymäriittien aikana, vaaranalaisina hetkinä, jolloin siirrytään tilasta toiseen. Miesten ja naisten toiminnan alueiden eriytyneisyys tekee miehistä sosiaalisesti mutta ei kulttuurisesti dominoivia ja luo yhteisön sisälle monimutkaisen tasapainotilanteiden verkoston (Caraveli Chaves 1980, 143-144.)

En puutu tässä yhteydessä kuvaan, jonka Caraveli Chaves antaa perinteisen kreikkalaisen maalaiskylän rakenteesta ja joka nähdäkseni ei merkittävästi poikkea siitä, mitä tiedämme perinteisestä inkeriläisestä tai suomalaisesta maalaiskylästä lukuun ottamatta sitä, että naisten kulttuurinen dominanssi tuntuisi olevan vielä vahvempi kreikkalaisessa kylässä. Sen sijaan kiinnitän huomioni siihen, mitä naisten kulttuurinen dominanssi merkitsee. He ovat vastuussa rituaaleista ja muista kulttuurikäytännöistä sekä pe-

rinteestä, joka liittyy ihmiselämän merkittävimpiin vaiheisiin. He ovat kätilöitä, avioliiton välittäjiä, häälaulujen laulajia ja kuolleille itkijöitä. He ovat myös parantajia ja noitia. He ovat toisin sanoen niitä, jotka jatkuvasti ovat tekemisissä elämän perusasioiden kanssa. Mitä tämä merkitsee heidän maailmankuvalleen ja itsekäsitykselleen? Caraveli Chaves ei aseta tätä kysymystä, mutta hän tulee tavallaan vastanneeksi siihen pohtiessaan käsitettä *naisten kärsimys* (*female suffering*), joka osoittautuu keskeiseksi hänen analysoimiensa itkuvirsitekstien kannalta:

Kylän naisten yhteinen usko on, että heidän elämänsä on monin verroin raskaampaa kuin miesten. Tämä on heidän usein toistuva keskustelunaiheensa; se muodostaa myös välittömän empatian, ymmärtämyksen ja liittolaisuuden tunteen lähtökohdan. Naiset ovat myös sitä mieltä, että heidän tehtävänsä ihmiselämän kiertokulussa tuottaa heille kohtuuttomia kärsimyksiä mutta samalla myös luovuttamatonta tietoa. Elämän kiertokulun keskipisteessä ovat lapsen syntymä ja siihen liittyvät vaikeudet. *Suvunjatkamiskyky aiheuttaa, että nainen saavuttaa jonkinlaisen ensikäden oikeuden lähestyä kuoleman valtakuntaa, koska se tekee hänestä alttiimman tuskan ja menetyksen kokemiselle kuin miehet ovat* (Caraveli Chaves 1980, 146; kursivointi tämän kirjoittajan).

Mitä merkitsee tässä kontekstissa »*ensikäden oikeus lähestyä kuoleman valtakuntaa*»? Nähdäkseni Caraveli Chaves haluaa sanoa, että Dzermiathesin kylän naiset tuntevat itsensä päteviksi itkuvirsien ja muiden sururitualien suorittajiksi, koska heillä on synnyttämisen kautta saavutettua luovuttamatonta tietoa (*privileged knowledge*) tuskan ja menetyksen kokemista. »*Ensikäden oikeus*» (*firsthand access*) voisi tarkoittaa myös sitä, että synnytys on naiselle käynti

kuoleman porteilla; näinhän oli varsinkin ennen asian laita, ja tämän seikan tiedostavat myös Dzermiathesin naiset: »Miten usein keskiyöllä, pimenevinä öinä/tulitkaan tieltä kotiin - surullisin, katkeroitunein huulin!»

Säkeet ovat itkuvirrestä kuolleelle äidille, ja viit-  
taavat äidin yölliseen kotiintuloon, kun hän oli ollut  
auttamassa jotakuta synnytyksessä (Caraveli Chaves  
1980, 134). Voimme vain arvailla, millainen oli syn-  
nytys, josta avustaja tuli kotiin »surullisin, katke-  
roitunein huulin». Olipa synnytys naiselle todellisesti  
käynti kuoleman porteilla tai ei, ainakin Dzer-  
miathesin naiset kuten lukemattomat sisarensa  
kautta maailman uskoivat, että näin asia oli, ja pe-  
rustelivat tällä uskollaan asemaansa kulttuurinsa  
suremisrituaalien ylläpitäjinä ja välittäjäntehtäväänsä  
tuonpuoleiseen.

Dzermiathesissa miehillä oli oma maailmansa, nai-  
silla omansa. Naisten maailman tärkein yhdistävä  
faktori oli *naisten kärsimys*, jonka keskeinen kom-  
ponentti lapsensynnytys juuri oli. Sen lisäksi tulivat  
lasten ja miesten aiheuttamat vaivat ja murheet, ja  
ulommaisella kehällä, joka hetki valmiina tunkeutu-  
maan keskustaan, väijyi kuolema, joka oli sovitetta-  
va elämään, josta oli toivuttava, jolle oli löydettävä  
merkitys. Itkijä joka itkuvirressään rakentaa kon-  
takteja vainajaan, yhteisön muihin jäseniin, ympä-  
ristöön, rakentaa samalla siltoja maailmasta toiseen,  
ihmisestä toiseen, elämänvaiheesta toiseen. Tätä  
tehdessään hän palvelee koko ajan myös omaa mi-  
nuitaan: määrittelee oman paikkansa kosmoksessa  
ja yhteisössä uudelleen, ennakoi tulevaisuuttaan ja  
ilmaisee käsityksiään elämästä ja kuolemasta. Itkijä,  
joka itkuvirressään kertoo äitinsä tai jonkun muun  
naisen kovasta elämästä ja kärsimyksistä, kertoo

samalla käsityksensä siitä, millainen on naisen elämä, millainen on hänenkin elämänsä nyt ja tulevaisuudessa. *Naisten kärsimys* itkuvirren teemana tai keskustelunaiheena on, kuten Caraveli Chaves on todennut, väline, jolla naiset vahvistavat yhteenkuuluvuuttaan ja keskinäistä solidaarisuuttaan (Caraveli Chaves 1980, 144).

Caraveli Chavesin artikkeli osoittaa huomatakseksi, että jos emme tarkastele itkuvirsiä sukupuolettomana perinteenä vaan nimenomaan naisten folklorena, voimme käyttää niitä materiaalina tutkiessamme naisten maailmankuvaa ja erityisesti kuoleman ja kärsimyksen asemaa siinä.

### *Synnytys ja kuolema*

Esitellessäni aikoinaan joitakin tämän kirjoituksen alkuideoita laitoksemme tukijaseminaarissa minulle huomautettiin, että tekisin viisaasti, jos pyrkisin irti edellisen kappaleen kaltaisesta »synnytysmystiikasta» ja tarkastelin, mitkä ovat naisen elämässä merkittäviä kuolemia. Ymmärrän hyvin, että »synnytysmystiikka» on kaukana nykyaikaisen naisen maailmankuvasta, erityisesti jos hän ei ole koskaan synnyttänyt, eikä siis joutunut edes sen lievän »mystisoinnin» kohteeksi, joka tässä asiassa kaikesta valituksesta huolimatta yhä vallitsee. Mutta tarkastellessamme naisen ja kuoleman suhdetta meidän on mahdotonta jättää synnytyskokemusta kokonaan aiheen ulkopuolelle. Dzermiathesin kaltaisessa yhteisössä, jossa niin synnytykseen kuin muihinkin vaiheisiin liittyvä lääketieteellinen tietous ja taito todella oli vielä »kansanlääkinnän» asteella, so. käytännön tietoon ja taitoon liittyi suuri määrä uskomuksia ja rituaaleja, oli synnytyksen päättyminen joko äidin tai

lapsen tai molempien kuolemahan todellinen ja alati läsnä oleva mahdollisuus. Nykyaikaisen obstetriikan ja äitiyshuollon kehittyminen ja käyttöönotto on meillä tehnyt kuoleman mahdollisuuden kaukaiseksi synnytysairaalassa, mutta se on edelleen olemassa, jos ei missään muualla niin ainakin synnyttäjän mielessä, taustalla. Vuosisadan alussa merkitsee kirjailija Aino Kallas päiväkirjaansa odottaessaan ensimmäisen lapsensa syntymää:

Entä jos minäkin kuolisin? Ei ole koskaan kuolema tuntunut niin kaukaiselta kuin nyt — *ja kuitenkin menen hengenvaaraa kohti*. Jos niin kävisi, olisi viimeinen rukoukseni, että lapsi saisi elää. En voisi, en tahtoisi jättää Oskaria yksin - kun lapsi kasvaisi, alkaisi hän sitä rakastaa. Ja silloin olisin minäkin jotain saanut aikaan maailmassa, ollut renkaana suuressa kehitysketjussa, ollut mukana liittämässä mennyttä tulevaisuuteen (Kallas 1978, 257; kursivointi tämän kirjoittajan).

Tämän suoran yhteyden lisäksi synnytyskokemuksella on välillinen yhteys kuolemaan: ruumiillisen tuskan ja kivun kokeminen valmistaa toisenlaisen, kuoleman aiheuttaman tuskan ja kivun kokemiseen. Yhdistetäänkö näitä tietoisesti toisiinsa, ansaitsisi eri selvityksen; välttämättä ruumiillisen tuskan kokemisen ei tarvitse ajatella valmistavan henkisen tuskan kestämiseen. Dzermiathesinkaan naiset eivät ehkä johtaneet suremiskykyään suoraan synnytyksen ruumiilliseen tuskaan; äitiys merkitsi ja merkitsee toki muunkinlaisia tuskia: huolta lapsen hyvinvoinnista, murhetta lapsen sairastumisesta, kenties kuolemasta.

Ennen kuin jätän syntymän ja kuoleman yhteyden käsittelemisen, haluan vielä mainita eräitä aihepiiriin

liittyviä teemoja, joita kaikkia en voi lähemmin tarkastella mutta jotka ymmärtääkseni kuuluisivat tähän. Erityistapauksia, joissa syntymä ja kuolema kietoutuvat yhteen, ovat keskenmeno, abortti ja lapsenmurha. (Ks. esim. Pentikäinen 1968; Denes 1977.) Ne ovat olleet ja ovat edelleen naisen elämän tragedioita, joissa hän joutuu kasvokkain kuoleman ajatuksen kanssa. Otan tässä yhteydessä esimerkin vain ensin mainitusta.

Anais Ninin julkaistujen päiväkirjojen ensimmäiseen osaan sisältyy kuvaus siitä, miten hän synnytti kuuden kuukauden ikäisenä sikiönä kuolleen tyttärensä. Tämä kuvaus on tietenkin samalla kirjallisuutta, kaunokirjallista esitystä, mutta sen vakavana tavoitteena on perustella ja ymmärtää lapsen kuolema ennen syntymää. Ennen kaikkea Ninin kuvaus on kuvaus erään naisen maailmasta, jossa ei ollut tilaa lapselle, koska hän koki itsensä eräänlaiseksi univertsaaliksi äidiksi, jolla oli huollettavia tarpeeksi ennestään: taiteilijaystäviä ja muita ihmisiä. Tässä maailmassa lapsella ei ollut paikkaa myöskään siksi, että Nin ei uskonut mieheen isänä:

Siitä mitä maailmassa tapahtuu voi nähdä, ettei ole olemassa isää joka pitäisi meistä huolta. Me olemme orpoja kaikki. Sinusta tulee isätön lapsi niin kuin minä olin isätön lapsi. - Mies on lapsi, joka pelkää isyyttä, mies on lapsi eikä isä. Mies on taiteilija, joka vaatii kaiken huolenpidon, kaiken lämmön itselleen kuten minun isäni. Hänen tarpeillaan ei ole loppua. - Sinun pitäisi kuolla, koska maailmassa ei ole oikeita isiä, ei taivaassa eikä maan päällä (Nin 1977, 386-388).

Näin kertoo Nin puhelleensa syntymättömälle lapselleen; kuuden kuukauden vanhana sikiö lakkasi hengittäämästä, ja se saatiin syntymään tekopolttojen

avulla. Seuraavassa passuksessa vielä muutamia vä-  
läyksiä tuon katkeran synnytyksen aiheuttamista  
tunnelmista:

Nämä jalat jotka minä avasin nautinnolle, hunaja joka  
virtasi ilossa — nyt näitä jalkoja kouristaa tuska ja  
hunajan mukana virtaa veri. Himon asento, himon  
kosteus, mutta tämä on kuolemaa eikä rakkautta. -  
Koko ajan yritän muistaa, miksi minun pitäisi haluta  
elää. Olen pelkkää kipua ja muistamattomuutta. -  
Ruumiini sisällä on liekkejä, ruhjeita, liha on tuskis-  
saan. Lapsi ei ole lapsi, se on paha henki joka makaa  
puolitukehtuneena jalkojeni välissä ja estää minua  
elämästä, kuristaa minut ja näyttää vain päänsä kun-  
nes minä kuolen sen kynsiin. - Kun katselin kuollutta  
lasta, hetken aikaa vihasin sitä kivusta, jonka se oli  
minulle tuottanut, ja vasta myöhemmin tämä vihan-  
leimaus muuttui syväksi suruksi. Murhemieltä, pit-  
källisiä kuvitelmia, mitä tästä pikku tytöstä olisi voi-  
nut tulla. Kuollut luomus, minun ensimmäinen kuol-  
lut luomukseni. Syvä tuska jonka kuolema, minkä  
tahansa kuolema tai tuhoutuminen aiheuttaa. Minun  
äitiyteni tai ainakin sen ruumiillistuman keskenmeno;  
kaikki toiveeni todellisesta, inhimillisestä, yksinker-  
taisesta, välittömästä äitiydestä murskana; jäljellä  
enää Lawrencen vertauskuvallinen äitiys, tuoda lisää  
toivoa maailmaan. Mutta tuo yksinkertainen, inhimil-  
linen kukinta minulta kiellettiin (Nin 1977, 392-395).

Ninin tapaus tuskin oli tyypillinen; silti hänen ku-  
vaukseensa sisältyy ajatuksia, jotka sopivat useam-  
man naisen maailmankuvaan. Hänhän antaa ym-  
märtää, että hänen tapauksessaan oli kysymyksessä  
ns. tietoisesti haluttu keskenmeno - emme voi tie-  
tää, oliko todella näin - jota voidaan verrata abort-  
tiin. Kuinka monen abortin, keskenmenon tai var-  
hempina aikoina lapsenmurhan takana on ollut aja-  
tus, »ettei ole olemassa isää, joka pitäisi meistä  
huolta»?

Nin ei ajatellut niinkään yhteiskunnan tuomiota kuin omaa kokemustaan isättömyydestä: hänen isänsä jätti perheensä Ninin ollessa lapsi. Mutta nainen, joka saa isättömän lapsen, »aviottoman» lapsen, kuten meillä sanotaan, on useimmissa yhteiskunnissa joutunut normaalin yhteisöjärjestyksen ulkopuolelle. Patriarkaalinen yhteiskunta pitää anomaliana naista ja hänen lastaan, joilla ei ole omistajaa. Omistajaton nainen lapsineen on huono nainen; mutta huono nainen voi olla myös naimisissa oleva nainen, joka kielletty synnyttämästä lapsia.

Edellä sanotulla olen voinut vain viitata synnytyksen ja kuoleman ajatuksellisen yhteyden toiseen puoleen naisen maailmankuvassa: nainen ei ainoastaan joudu kuolemanvaaraan lapsen synnyttäessään, hän joutuu myös oman kulttuurinsa ja yhteiskuntansa asettamien rajoitusten alaisena ratkaisemaan suhteensa elämän ja kuoleman kysymyksiin tilanteissa, joissa hänen oma elämänsä ja kuolemansa - fyysinen tai sosiaalinen - asettuu vastakkain toisen elämän tai sen mahdollisuuden kanssa. Tämä on tilanne, johon mies ei koskaan joudu mutta jota mies useimmissa yhteiskunnissa on pyrkinyt kontrolloimaan määrittelemällä naisen ja lapsen omista näkemyksistään lähtien.

### *Raiskaus ja kuolema*

»Raiskatuksi tulemisen ja kuorma-auton alle jäämisen välillä ei ole muuta eroa, kuin että jälkeensä miehet kysyvät: piditkö siitä?»

Marge Piercy

Kuolema synnytyksen yhteydessä tai ennen sitä oli aiemmin meillä ja on yhä tänä päivänä, siellä missä äitiyshuoltoa ei ole järjestetty, keskeisin naisen



biologiseen olemukseen sisältyvä kuoleman mahdollisuus. Mutta se ei ole ainoa. Sukupuolen kautta iskevät naiseen yhä syöpä tai muut sairaudet. Naiset ovat tosin saavuttamassa tasa-arvon miesten kanssa siinä, että hekin sairastuvat nykyään yhä useammin keuhkosyöpään; tiedostetumpi - ja tiedotetumpi - mahdollisuus on silti rinta- tai kohtusyöpä. Vaikka ns. naistentaudit eivät aina johtaisikaan kuolemaan, niillä saattaa olla sama vaikutus kuin vaihdevuosisilla ja vanhenemisella aiemmin katsottiin olevan: naisen kuolema sukupuoliolentona. Paradoksaalia kyllä nykyaikaiset ehkäisyvälineet, jotka ovat tehneet mahdolliseksi naiselle toteuttaa itseään sukupuoliolentona vapaasti, ilman raskauden pelkoa, näyttävät nekin korostavan naisen sukupuolen haavoittuvuutta: useihin liittyy sairastumisriski, joka saattaa tilastollisesti olla pieni, mutta olemassa olevana mahdollisuutena se on otettava huomioon. Ei niin että jokainen ehkäisytablettien syöjä uskoisi kuolevansa veritulppaan, mutta ei voi vältyä ajatukselta, että naiset ryhmänä maksavat paitsi suvunjatkamisesta myös sukupuolielämästään kovemman hinnan kuin miehet.

Raiskaaja ei aina tapa uhriaan tai uhrejaan. Kuolema ei siis välttämättä ole raiskauksen seuraus. Siinä olisin voinut ohittaa aiheen maininnalla. Aktuaaliksi sen teki tämän kirjoittamisen aikana lehti uutinen, joka kertoi raiskaajan iskeneen kilometrin päässä kodistamme bussipysäkillä, jonka ohi päivittäin kuljimme. Asia oli pakko ottaa puheeksi, koska ahdistelijaa ei ollut saatu kiinni ja hänen tiedettiin liikkuneen muulloinkin lähiympäristössämme. Selitin tyttärilleni, mistä oli kysymys, ja kehotin heitä pitämään silmät auki ja varomaan yksin liikkumista. Nuoremmalle asia oli shokki. Ensimmäisen kerran

hänen oli pakko tutustua naisena olemisen tähän puoleen. Vaikka emme olleet raiskauksesta aiemmin keskustelleet, hänellä tuntui olevan siitä jonkinlainen, tosin epätäydellinen kuva. Hänen repliikkinsä: »Mutta eihän minua voi raiskata, kun minulla ei ole kuukautisiakaan!» paljasti, että hän osasi liittää raiskauksen sukupuoliseen kanssakäymiseen ja tajusi, että nimenomaan naiseen kohdistuvasta teosta on kysymys. Koska hän ei kokenut itseään vielä naiseksi, hänellä oli se kuvitelma, ettei hänen raiskaamisesaan »olisi mitään järkeä», kuten hän asian ilmaisi. Hänen käsityksensä raiskauksesta likenee meillä pitkään vallinnutta kulttuurista konventiota, jonka mukaan raiskaus on nimenomaan seksuaalielämän osa, väkivaltaa käyttäen toteutettu sukupuoliakti. Sado-masokistisen maskuliinisen kulttuurin sääntöjen mukaan raiskaus ei aina ole edes rikos: mikäli miestenlehtiin on uskomista, raiskaus on jotakin, jonka jokainen mies uneksii joskus suorittavansa ja josta jokainen nainen vastustelustaan huolimatta nauttii.

Väkivaltainen, raiskaava sankari ei tietenkään ole miestenlehtien keksintöä eikä yksityisomaisuutta. Sama sankari tavataan kirjallisuudesta ja elokuvasta (vrt. Brownmiller 1977, 268-). Äärimmäistä sankaruuden astetta edustavat Viiltäjä-Jack ja muut himomurhaajat, joista joukkotiedotusvälineet kertovat mielihyväsävyisin painottein. Näiden sankarien jatkuva suosio osoittaa sen, että väkivaltamyytin, johon käsitys äärimmäisestä miehekkyydestä perustuu, elää yhä. Tämä käsitys miehekkyydestä on vaatinut - ja saanut - rinnalleen myytin siihen sopivasta masokistisesta naisellisuudesta, jonka mukaan nainen haluaa olla uhri ja tulla sukupuolisessa rakkauksessa kohdelluksi rajusti ja väkivaltaisesti. Myyttiä naisen masokistisesta luonnosta on pitänyt yllä se,

että sen puki sanoiksi ja tieteelliseksi dogmaksi itse Freud (ks. Freud 1924). On osoittautunut, että tämä näkemys sukupuolisen väkivallan luonteesta on ohjannut mm. eräiden maiden lainsäädäntöä: raiskaus on tietävästi ainoa rikos, johon uhri voi joutua todistamaan itsensä syyttömäksi. Lait, jotka määrittelevät, millainen rikos raiskaus on, ovat yleensä olleet miesten tekemiä kuten muutkin lait. Raiskauksen määritelmä, siitä langetettu rangaistus tai rankaisematta jättäminen kuuluvat osana kulttuuriseen koodiin, joka määrittelee naisen aseman ja olemuksen.

Jos tarkastelee raiskauksesta vallitsevia käsityksiä vaikkapa vain länsimaisessa yhteiskunnassa, voisi kyynisesti tulla siihen tulokseen, että raiskauksen onnellisin lopputulos on uhrin kuolema. Kuollutta uhria ei oikein voi panna todistamaan syyttömyytään, joskin hänen osasyllisyyttään voidaan käsitellä oikeudessa. Sitä paitsi hän säästyy sosiaaliselta kuolemalta, joka on raiskausta useissa yhteisöissä seuraava kuoleman muoto sekin. Erityisesti siellä, missä nainen on ollut miehen omaisuutta, on raiskaus ollut loukkaus miestä vastaan ja sitä on myös sellaisena käsitelty. (Vrt. Brownmiller 1977, 281 jss.) Raiskattu nainen on kunniaton nainen eikä siis kelvollinen aviopuolisoksi. Erityisesti sentimentaalisessa kirjallisuudessa, joka pitää yllä samaa myyttiä väkivaltaisesta sankarista vaikkakin piiloisemmin, käytetään raiskauksesta nimitystä »kohtalo, joka on pahempi kuin kuolema». Pahempi kuin kuolema se on siksi, että naisesta, uhrista, jos hän jää henkiin, tulee huonompi kuin fyysisesti kuollut: epäpuhdas, sosiaalisesti hylkiö. Tilannetta ei tee helpommaksi se, että omistaja-miehen valtaa helposti epäilyksen osasyllisyydestä.

## *Epäpuhdas ja vaarallinen nainen*

»Naiseksi ei synnytä, naiseksi kasvetaan», kirjoitti Simone de Beauvoir (de Beauvoir 1976, 295). Missä määrin nainen kokee oman naisellisuutensa, naisen sukupuolensa, myönteiseksi asiaksi, riippuu siitä, missä määrin hän varjeltuu sukupuolensa sairauksilta ja kivuilta, sukupuolensa loukkaukselta ja kuolemanpelolta, jonka nämä tuovat mukanaan. Mutta vaikka nainen varjeltuisi kaikilta loukkauksilta (mikä tuntuu epätodennäköiseltä), niin oman naisellisuutensa kokeminen väylänä, jonka kautta kuolema, äärimmäinen loukkaus on mahdollinen, ei voine olla vaikuttamatta naisen itsekäsitykseen.

Folklore-materiaalin avulla on vaikea saada kuvaa siitä, mikä osuus kuolemanpelolla on ollut naisen elämän vaiheissa. Epäsuoran todistuksen siitä, että naisen sukupuolisuus ja suvunjatkamiseen liittyvät seikat on käsitetty vaarallisiksi paitsi naiselle itselleen myös ja usein ennen kaikkea ympäristölle, saamme tavasta, jolla on suhtauduttu menstruoi-vaan, raskaana olevaan tai synnyttävään naiseen. Käsitukset siitä, että huora on samalla tavoin vaarallinen ympäristölleen, tukisivat oletusta, että kysymys on nimenomaan naisen sukupuolisuuden vaarallisuudesta, eikä esim. veren vaarallisuudesta. (Vrt. Frykman 1977, 25-.) Samaan aihepiiriin kuuluu myös käsitys morsiamen vaarallisuudesta (ks. esim. Westermarck 1914, 328-).

E. Pelkonen, joka 1930-luvulla teki tutkimuksen kansanomaisesta synnytysavusta Suomessa, toteaa tutkimuksensa tiivistelmässä: »Kaikkien naisen elämän kriisien: menstruaation, raskauden, synnytyksen ja lapsivuoteen, aikana *on nainen epäpuhdas ja mitä suurimmassa määrin alttiina kaikille vaaroille*

*ja vaikutuksille»* (Pelkonen 1931, 315; kursivointi tämän kirjoittajan). Käsitys siitä, että nainen mainituissa tiloissa on sekä vaarassa itse että vaarallinen muille, on yhteinen useimmille kulttuureille. Simone de Beauvoir selittää käsityksen yleisyyden sillä, että naisen ovat useimmissa yhteisöissä määritelleet miehet, ja tunnettua on, että miehet ovat kokeneet naisen menstruaation ja muut suvunjatkamiskykyyn liittyvät seikat pelottavina ja mystisinä (ks. esim. de Beauvoir 1976, 178—). Tässä yhteydessä ei ole tärkeää, kuka on keksinyt, että nainen suvunjatkamis- iässä on vaarassa tai vaarallinen, tärkeämpi on kysymys siitä, mitä tuollainen näkemys vaikuttaa naisen itsekäsitykseen ja millaisia seurausvaikutuksia sillä on ollut naisten käyttäytymiseen.

Pelkonen on tutkimuksessaan osoittanut, että esimerkiksi Suomessa on ollut kokonainen uskomusten, tapojen ja riittien koodisto, joka on säädellyt naisen käyttäytymistä, liikkumista ja esiintymistä sekä menstruaation että raskauden ja synnytyksen yhteydessä. Nämä säännöt ovat tietysti olleet ensi sijassa naisten perinnettä, ja niille on löydettävissä rinnakkaisilmiöitä ja vastaavuuksia monista kulttuureista. Missä määrin tietoisia ja sisäistyneitä erilaisissa käyttäytymisjärjestelmissä ilmenevät uskomukset ja käsitykset naisten osuudesta salaperäisten voimien välikkappaleena ovat olleet, on selvittämättä. Joka tapauksessa tähän liittyvillä käytänteillä on ollut yhteytensä sekä ns. viralliseen maailmankuvaan että yleisiin maailmankatsomuksellisiin asenteihin. Koko Euroopassa on kirkko pitkään pitänyt yllä käsitystä naisen epäpuhtaudesta vaatimalla naista pidättäytymään kirkossa käymisestä synnytyksen jälkeen, ennen kuin hänet oli »kirkotettu», so. siunattu ja otettu takaisin seurakunnan yhteyteen. Vaikka kirkonmie-

het tavan loppuaikoina perustelivatkin sitä lähinnä juuri siunaus- ja kiitosfunktion kannalta, kansa piti sitä viimeiseen asti puhdistautumisriittinä ja tämän takia vaati tavan säilyttämistä (Vrt. Gustavsson 1972, 169-).

### *Kuolema ja naisten kärsimys Inkerin itkuvirsissä ja lauluissa*

Olen lähestynyt kuoleman tematiikkaa tarkasti rajatusta kulmasta ja käsitellyt vain tilanteita, joissa nainen naisena joutuu vastakkain kuoleman ajatuksen tai mahdollisuuden kanssa. Olen toivoakseni pystynyt dokumentoimaan väitteeni, että käsitteillä *nais-ten kärsimys* ja kuolema on yhteyksiä, joita Caraveli-Chavesin artikkelissa painotettiin. On tullut aika palata naisten perinteeseen ja kysyä, löytyykö muiden kuin kreikkalaisten naisten perinteestä todisteita sille, että naiset tietoisesti liittävät kärsimyksensä ja kuoleman yhteen. Tarkastelen seuraavassa inkeriläisistä itkuvirsistä ja lyyrisistä lauluista poimimaani materiaalia. Käsitelen erikseen (1) *omaa kuolemaa* erityisesti suhteessa (2) *ihannekuolemaan* ja (3) *toisen kuolemaa* sekä sen erityistapauksena (4) *lapsen kuolemaa*.

#### Oma kuolema

Voinemme olla yhtä mieltä Freudin kanssa siitä, että pohjimmiltaan kukaan ei usko omaan kuolemaansa. Sen vuoksi tapa, millä oma kuolema esiintyy runoudessa, niin kansanrunoissa kuin ns. taiderunoudessa, kertoo enemmän muusta kuin ihmisten käsityksistä omasta kuolemastaan. Niinpä *oma kuolema* teemana inkeriläisissä runoissa ja itkuvirsissä ei itse asiassa

kerro, mitä Inkerin naiset ajattelivat kuolemasta tai millaiseksi he sen kuvittelivat, vaan se - paradoksaalia kyllä - useimmiten esiintyy *naisten kärsimyksen* toivottuna vaihtoehtona. Kuolema ei runojen mukaan olekaan pelottava vaan joissakin tapauksissa haluttavampi vaihtoehto kuin kärsimysten ja nöyryytysten täyttämä elämä. Jaan tässä esimerkit kahteen ryhmään itkulajien mukaan. Esimerkit ovat peräisin Inkerin itkuvirret - Ingrian Laments - teoksen käsikirjoituksesta, johon numerot viittaavat.

a) Morsian esittää itkuvirsissä joskus kuoleman miehelään menoa helpommaksi:

(äidille)

Olisit kaivant havvan hautojaiseni  
 olisit tukkeent (turpehesse) tuutijaiseni  
 olisit oikaelt olkiloi päälle ottajaiseni  
 kattaant kankaan alle kasvattelijaiseni.  
 - Miä olisin makaelt maalen tuojaiseni  
 Hivoin lämpymäs lämmittelijäisein  
 Somerien suojases sorittelijäisein,  
 olisit siäki olt huoleta huolittelijäisein.  
 (Soikkola 2490)

lavitsalle eli penkille, ojentaa olkien päälle ja peittää liinalla: tällä tavalla vainaja kuoleman jälkeen Inkerissä valmistettiin viimeiseen lepoon kotonaan. Mutta morsian voi esittää kuolemantoiveensa myös suorassa muodossa:

Armahainenka minun avaraviittaiseni [isä]  
 - lasekko lastusavu miulle lausehikkaalle itselleni  
 teekkä tervasavu minulle sammuneelle itselleni  
 tukehutteleka tähä tuskaa tusakasta itseäni  
 läkähytteleka tähä lämmää läylöi leinekästä itseäni  
 surmaileka tähän tuskaan suuritusakasta itseäni  
 kalmaaka tähä kaihoi kaihoi itseäni.  
 (Soikkola 2411)

Morsian voi myös toivoa, että äiti ei olisi häntä koskaan synnyttänyt tai olisi surmannut heti syntymäsjalleen:

- kallis miun kantajani  
 kui synnyttelit minnuu synnikästä  
 olisit tukehunnut minnuu tuima huolekast  
 läkähyttänyt vesilätäkköö minnuu läyleikäist  
 etten mie olis näitä päivii nähnyt päiväkäsäikain.  
 (Väikylä 2930)

On selvää, ettei häätökuissa ole kysymys siitä, että morsian todella toivoisi kuolevansa. Kuolema esimerkkiteksteissä edustaa vaihtoehtoa miehelään menolle; itkuvirsien rituaalifunktiosta johtuva morsiamelta vaadittu — ehkä usein lähellä todellista mielentilaakin oleva - vastustelu puetaan mahdollisimman dramaattiseen ilmiasuun. Sekä itkuvirsi- ja runotekstit että muu materiaali, joka kertoo meille inkeriläisen vaimon ja miniän kovasta elämästä, todistavat yhtä pitävästi täysin mahdolliseksi ajatuksen, että sellaisen elämän rinnalla jopa kuolema tuntui



lempeältä onnettomuudelta. (Vrt. J. Länkelän kertomus runonkeruumatkaltaan Inkerissä 1858: »Valitettavin on vaimoin tila sekä Suomen- että Wenäen-uskoisten seassa. Edelliset eivät pitele heitä jälkimmäisiä paljon sievemmästi. Tätä kohtaa ei ole uskonnon vaikutus voinut kokonaan kukistaa. Miniän tila on surkea, arvonsa alhainen, melkeen eläimen. Monessa talossa kohdellaan varmaan hyvää hevoista kymmentä kertaa leppeämmin. Eipä siis kumma, jos vaivojaan virsissä valittaa.» Niemi 1904, 285.) Esimerkit eivät siis todista niinkään sitä, mitä inkeriläiset naiset ajattelivat kuolemasta kuin sitä, mitä he ajattelivat naimisissa olevan naisen elämästä. Se mitä tekstit silti kertovat kuolemasta on paljastavaa: terwasavu, lastusavu (esim. saunassa) tappaa ihmisen; vastasyntynyt voidaan surmata tukehduuttamalla tai hukuttamalla vesilätäkköön; vainajan asettamisesta viimeiseen lepoon saamme myös kuvan. Kansanruno ilmaisee asiat konkreettisesti silloinkin kun puhutaan kuvaannollisesti.

b) Yhtä pitävästi edellisen kanssa todistavat oman kuoleman toivomusten esiintymät muissa itkuissa, kuolinitkuissa ja ns. tilapäitkuissa, että nimenomaan naisen elämän kovuutta korostetaan *kuoleman toivomus* -motiivilla:

(tytär itkee äidilleen)

Kallis minu kasvattelijaine

- synnytit miun suurelle surulle tälle maalle.

- Enne olliist tukehuttant saunan löylyy

enne olliist läkähyttänt saunan savvuu

enne olliist salvannut miun saunan sammalii

kuin synnytit miun tälle maalle

synnytit mustalle murheelle,

enne olliist kuristant miun kural kannal

- lakkasit miun iäks mussalle muureelle —

(Soikkola 1518)

tai:

Miks et tukehuttant minnuu tuimaunnutta  
 ja läkähyttant minnuu läyleikästä  
 omiilla rinnoillasi miun ottajani?  
 Jopa olen itkenyt omat syntymäpäivänikin paljo  
 päivikäs  
 jo kironnut siittämisen hetket mie heittynyt,  
*niin on tulleet raskaaksi* miulle lauseikkaalle  
*ne orvon päivät* miulle onnettomalle  
*ja ne piian päivät* miulle pimentynneelle.  
 (Kallivieri 1832)

tai:

Olisitte tukehutelleet synnykkisijoille minuu tusa-  
 kasta  
 - *oi miun onnettoman elämää*  
 oi miun päiväkkäisen päiviäni!  
 Kyll oli nuoren mieli nojahuneel  
 - kun vaihoin varren vaipunut  
 muutin polven polttunut (menin naimisiin)  
 - *vaihoinki orjan päiville onnetoin* -  
 (Pärspää 4850)

Edellä esitettyjen itkuvirsien kuvaukset siitä, miten äidin olisi pitänyt surmata tyttärensä syntymäsjalle, ovat itkuvirteen sovellettuja lainauksia lyyri-  
 sestä laulusta »Syntymäänsä sureva», joka on Matti Kuusen mukaan Etelä-Virosta Pohjois-Karjalaan tunnettu varhainen huolilyriikan esikoinen (ks. Kuusi 1963, 181-). Kuusi on nähnyt tässä runossa »ihmissessä koskaan sammumattoman kuolemanvietin vapauttavan purkauksen» (Kuusi mts. 184). *Syntymäänsä surevan* teema on erittäin yleinen Inkerin naisten lyriikassa. Kun tarkastelee aiheen esiintymisyhteyksiä, jotka useimmiten liittyvät teeman nimenomaan miehelään menevän, miehelässä olevan, orvon tai muuten puutteenalaisen tytön tai nai-

sen elämän kuvauksiin, on vaikea nähdä siinä muuta kuin kapinaa näitä elämänoloja vastaan. Kysymys ei siis ole niinkään kuolemanvietin kuin elämäncapinan purkauksesta.

Päätelmä, jonka mukaan *oman kuoleman* motiivia käytetään Inkerin itkuvirsissä ja lauluissa naisen rooleihin kuuluvien kärsimysten korostajana, perustuu ns. makrokulttuuriseen kontekstiin. Minulla siinä kuin kellä muulla tahansa on liian vähän tietoa eri laulujen ja/tai itkujen tilannekontekstista tai laulajien elämästä. Mutta siitä päätellen että paitsi hääitkut myös huolilaulut olivat häämenojen vakituisia osia, niillä on täytynyt olla vahvasti kaikupohjaa sekä laulajiensa todellisuudessa että heidän maailmankuvassaan. Laulujen ja itkujen kuvaukset ja korostukset, jotka liittyvät naisen osaan, suhteisiin muihin, kuolemaan ja kärsimykseen, eivät sinänsä muodosta laulajien maailmankuvaa tai elämäncäsitystä. Mutta ne indikoivat selvästi tietynlaisen maailmankuvan ja todellisuuden olemassaoloa ja ovat varmasti aikanaan olleet vaikuttamassa naisten maailmankuvan muotoutumiseen.

### Ihannekuolema

Oman kuoleman pohdinnasta suoranaistemmin kertoo laulu, jonka aiheena on »tiedän missä synnyin, en tiedä mihin kuolen». Laulu »Sijan tiän kussa synnyin» on tuttu koko Inkerissä. Erillisenä huolilauluna se esiintyy lähinnä läntisimmässä Inkerissä, josta seuraava esimerkki:

Tiijän syrjän, kussa synnyin  
vaan en tiijä, kuhu kuolen.  
Kuolenko maalle vai merelle

kuolenko mie kuusen alle  
 vai pyörryn petäjän alle  
 vai kaaun katajan alle;  
 linnut syövät miun lihani  
 sisovaiset luuni kantaat.  
 Kui mie kuolisi kottii  
 tulis suku suuni ääree  
 heimot henkeni laholle  
 laahittaisi lavvallereni.  
 SKVR III<sub>3</sub>, 2844 (Vyötermaa)

Voimme pitää tätä laulua osoituksena siitä, että myös viime vuosisadan inkeriläisillä oli mielessään ihannekuoleman malli samaan tapaan kuin esitykseni alun »kuoleman romantikoilla». Ihannekuolema oli se, että sai kuolla kotiin, missä suku oli hoitamassa ja saattamassa kunniallisesti hautaan. Mutta laulun sanoista voimme lukea, että silloin yhtä lailla kuin nykyään ihannekuolema ei ollut kaikille mahdollinen. Aina oli vaara, että kuolema kohtaisi vieraiden kesellä tai yksinäisyydessä »kuusen alla». Yksinäisen, suvuttoman kuolema on taustalla myös humoristisesti sävytetyssä laulussa, jossa laulaja toivoo kuolevansa kesällä:

Ku mie kuolisin kesällä,  
 parahalla heinajalla,  
 saisin äijä suattajia,  
 saisin siäsket suattamaan  
 kärpäset kävelemmää  
 puarmaset pöräjämmää.  
 SKVR IV<sub>3</sub> 3578 (Liissilä)

Huolen siitä, kuka hoitaa vanhan ja kuolevan, tapamme myös itkuvirsissä. Esimerkkimme on peräisin itkusta, jonka äiti on esittänyt tyttären häiden yhteydessä, kun morsian ottajineen on lähtenyt kohti uutta kotia:

Kui tulloo miulle tuimauneelle  
 sairaus miulle sammuneelle,  
 kenpä noisoo minnuu nojaunutta  
 vaatsielemaa minnuu vaipunutta?  
 Ved ei lienöö miulla liioin lauseikkaalla  
 vesilusikan antajaa armottomalla,  
 tarvis kyssyy kylästä miun kyllään kyynelikkäisen  
 henkeni heitolla miun heittyneen.  
 (Kallivieri 2830)

»Ihannekuoleman» motiivi ei tietenkään liity vain naisten kuoleman käsityksiin. Yleisesti uskottiin, että vainajan kohtalo toisessa maailmassa olennaisesti riippui siitä, miten hänet varustettiin hautaan ja mihin ja miten haudattiin. Oikea rituaalinen vainajan käsittely takasi hänelle pääsyn suvun toisten vainajien pariin toisessa maailmassa. Oli myöskin tärkeää, ettei ihminen kuolinhetkellään ollut yksin; sen vuoksi laulaja toivoo kuolevansa kotona, että tulisi »suku suuni ääree, heimot henkeni lähölle».

### Toisen kuolema

Edellisen luvun perusteella on syytä määritellä uudelleen *käsite female suffering* eli *naisten kärsimys*. On käynyt selväksi, että *naisten kärsimys*, jonka yhteyksiä kuolemaan tässä tarkastellaan, ei merkitse ainoastaan niitä kärsimyksiä, joita naisen biologinen osa hänelle tuottaa, vaan myös ja ennen kaikkea naisen roolin mukanaan tuomia koettelemuksia. Oman kuoleman aiheet itkuvirsissä ja lyriikassa eivät todista siitä, että naiset yhdistäisivät biologiseen osaansa kuuluvat fyysiset kärsimyksensä ja kuolemanymmärryksensä, mutta aivan ilmeisesti kuolemanajatukset peilaavat naisen sosiaalista ja taloudellista asemaa. Tämä käy yhä selymmäksi, kun ote-

taan tarkastelun kohteeksi ne tapaukset, joissa perinne liittyy naiselle merkittävän *toisen kuolemaan*. Aviomiehen, äidin, isän, pojan, tyttären tai lapsen menetykset, joista itkuvirret tai eräät runoaiheet todistavat, osoittautuvat merkitykseltään ja ulottuvuuksiltaan erilaisiksi naisen elämässä.

Kuolinitkujen esittäminen oli naisten tehtävä. Vielä viime vuosisadalla itkijöinä useimmiten olivat oman perheen naiset. Sen vuoksi Inkeristä muistiin merkityt kuolinitkut on yleensä osoitettu läheisille vainajille: isälle, äidille, aviomiehelle, pojalle, tyttärelle. Merkittävää näyttää olevan, ainakin kerätty materiaali todistaa siitä, että itkemisvelvollisuus ulottui vain yhden sukupolven päähän: koko Inkerin aineistossa ei esiinny yhtään itkua, joka olisi osoitettu isovanhemmille tai lapsenlapselle. Mistään ei käy ilmi, että isovanhemmille tai lapsenlapselle itkeminen olisi ollut kiellettyä, mutta ilmeisesti se ei ollut mitenkään tavallista, koska aineistoon ei sellaisia itkuja ole osunut. Erityisesti uudemmassa aineistossa on useita ystävättärelle kohdistettuja kuolinitkuja; voimme olettaa, että sellaisia saattoi esiintyä myös viime vuosisadalla ja aiemmin, mutta niiden tarve on kasvanut myöhemmin, kun itkutaito on käynyt harvinaisemmaksi.

Yksi kuolinitkujen keskeisiä tehtäviä on ollut varmistaa vainajan pääsy ja sijoittuminen toiseen maailmaan, tuonelaan (vrt. Honko 1978). Sen vuoksi itkuissa kysellään matkasta ja vastaanotosta toisella puolen; samoin itkijät esittävät vainajan puolesta jäähyväiset ja anteeksipyynnöt jälkeen jääville. Tämänkertaisen aiheen kannalta on kuitenkin tärkeää havaita, että jo viime vuosisadalla näyttäisi inkeriläisissä kuolinitkuissa huoli vainajan kohtalosta syrjäytyneen keskeisaiheen paikalta; sen tilalle on tullut

itkijän huoli omastaja/tai lastensa kohtalosta. Toisin sanoen kuolinitkuista — kuten useista tilapäitkuista (ks. Nenola-Kallio 1978) - heijastuvat selvästi kuoleman vaikutukset naisen jokapäiväiseen elämään ja asemaan yhteisössä. Vaikutuksia voidaan kuvata epäsuorasti kertomalla, mitä kaikkea vainaja on itkijälle ollut: äiti on ollut synnyttävä ja hoivaaja, kasvattaja ja opettaja, ruokkija ja lohduttaja; isä on ollut kasvattaja ja hellijä, se joka toi tuliaisia kaupunkimatkoilta, turvallinen »isytlinna». Aviomieheensä nainen menettää taloudellisen turvansa ja lasten kasvattajan, pojassa tai tyttäressä synnyttämänsä ja kasvattamansa, jonka oli aikonut vanhuuden turvukseen, tyttäressä myös kuolemansa itkijän. Lesken ja orvon osaa kuvataan itkuvirsissä synkin värein: maailmassa ei ole heille minkäänlaista turvaa, rikkaampien ja onnekkaampien kynnyksillä heidän on elettävä ikuisessa puutteessa vailla yhdenkään hyvän sanan sanojaa. Ainoa turva on taivaan Jumala, jonka puoleen käännytään huokauksin, kuten seuraavassa itkussa. Siinä vanha leski kuvaa kovaa elämäänsä ja turvattomuuttaan; hän elää kuin »puussas metsäs», autiossa metsässä, jossa kaikki vaarat häntä vaanivat; hän elää kuin »kylmäs sarajas», kylmässä ladossa, jossa tuulee joka seinänraosta. Kuolema on hänenkin ainoa pelastajansa:

Ku miun kuulis kultaine Herraiseen  
 miun mainivon malitfonit  
 ja miun kurjan kummarrukset!  
 Ku miun lyhentäis ikkäättäen ihhaala Luojaiseen  
 ottais ommiie armoihee olloova Luoja  
 ottais ommiie turviihe tusakast itsiään  
 onnettomast elämäst onnetoin itsiään —  
 (Soikkola 4544)

Itkuvirressä kuolemaa siis kuvataan ennen kaikkea jälkeen jäävien menetyksenä. Vainajan ongelmana on löytää paikkansa tuonpuoleisessa; sen hän saavuttaa, kunhan hänet haudataan ja surraan oikein. Tuolla puolen vainaja joutuu oikeuteen, »suutoherrojen» eli tuomarien eteen, jotka kyselevät häneltä mitä kyselevät ja päättävät sitten, missä hänen paikkansa on. Mutta itkijä voi yrittää itkullaan vaikuttaa tuomareihin, jotka ovat joko ennen kuolleita tai kristillissävyisesti pyhimyksiä tai Jumala. Vakuuttamalla että vainaja on saanut maan päällä kärsiä jo tarpeeksi, yritetään lievittää tuonelan vastaanottajien kriittikkä. Tämäkin aihe liittyy nimenomaan naisen kärsimyksiin; seuraava ote on itkusta, jolla ystävätärtä saatetaan manalaan:

Mut töö antakaa kaik hänelle anteeks naisen akkimaiselle,  
 i laskekaa kaik hänelle lainaks naisen laukkolintuiselle  
 i elkkää häntä vaa heitellä oven takkaaks olomaa naisen ommeenaoksaist.  
 I hää vet tuli nyt teille tuntemattomasseha väkkee naisen tukkoipäähyen  
 - *i hää oli tään maan tusal* naisen tukkoipäähyen  
*l hää oli tään maan leinil* naisen leeminaoksa  
*i elkkää vaa sinne laittaa leinähöksee hänt* naisen leeminaoksa.  
 (Soikkola 1620)

Mutta mikään maanpäällinen suutoherra ei voinut säästää leskivaimoa tai orpotyttöä niiltä kärsimyksiltä, jotka häntä kohtasivat yhteiskunnassa, jossa minkäänlaista sosiaaliturvaa ei ollut olemassa.

Leskeys ja orpous ovat kuoleman seuraamuksia. Aviomiehen kuolema määrittelee uudelleen naisen statuksen: vaimosta tulee leski. Vanhempien kuole-



ma tekee tyttärestä orvon. Molemmat tilat, mutta erityisesti leskeys, ovat yhteisön kannalta anomalioita. Caraveli Chaves toteaa, että kreikkalaisessa maalaiskylässä leskeys on jokseenkin samaa kuin kuolema; myös runoudessa on käytetty leskeyttä symboloimaan kuolemaa:

Koska leskeys patriarkalisessa kreikkalaisessa kylässä merkitsee sosiaalisen aseman menetystä ja lähes eristettyinä elämistä, sitä käytetään runoudessa kuoleman synonyymina. Se tarkoittaa itse asiassa erästä kuoleman muotoa sinänsä, kuolemaa elävältä. (Caraveli Chaves 1980, 137; ks. myös Danforth 1982.)

Inkeriläisessä viime vuosisadan maalaiskylässä tuskin voitiin leskeä kokonaan eristää sosiaalisesti, mutta joka tapauksessa sosiaalisen tilan muutos aviovaimosta leskeksi merkitsi sitä, että taloudellinen turva (sekin vähä mitä sitä oli ollut — ihmistehän olivat äärimmäisen köyhiä) ja puolestapuhuja oli poissa. Tätä tilannetta kuvaavat sekä inkeriläiset itkuvirret että huolilaulut. Erityisen kovaa oli olla leski, jolla oli paljon lapsia. Heidän ruokkimisestaan ja kasvattamisestaan oli alituinen huoli:

(kuolinitkusta miehelle)

Heitit kaikki huoluet miun huostaiseen  
ja kaikki murheet miulle murekkaiselle.

Kui miä nyt turvaelen tusakkahhain?

- Kun siä heittelöittelit joukon juomukkamarijaisii  
ja suuren karjan karpalokantamaisii

- Kun siä miun viheriäisellä vartuella heitit lesenleipäisillä lenkäelömää

kun miä nyt alan yksin puolin kasvatella karpalokantamaisiaan

ja yksin armoim ylennellä miun yli ylenneltyisiään.

(Yhinmäki 1322)

(itku omasta elämästä)  
 - miulle tuli veel suurempi tuska  
 kuin mie sain karjan kaglaahaani  
 ja kuin sainki perrehen perrää  
 - jäin lesen päiville  
 sit vast miulle tulliit itkupäivät.  
 (Soikkola 4590)

Vanhempien tai aviomiehen kuolema inkeriläisen naisen maailmankuvassa näyttäytyy itkuvirsien ja huolilaulujen valossa tekijäksi, joka romahduttaa naisen maailmanjärjestyksen ja jättää hänet avuttomaksi. Naisen itsekäsityksestä voimme lukea sen verran, että hän kokee itsensä objektiksi, jonka asema ja tilanne määräytyy siitä, onko hänellä vanhempia tai aviomiestä. Toisaalta käy selvästi ilmi, että nainen kokee itsensä myös subjektiksi, jonka kannettavaksi on pantu murhe ja huolet. Objektina nainen määräytyy rituaalisen surijan rooliin, subjektina hän kuvaa omaa suruaan ja omaa kärsimystään.

### Lapsen kuolema

Pojan tai tyttären, ylipäänsä oman lapsen kuolema näyttäytyy inkeriläisissä itkuissa ja lauluissa paradoksina. Toisaalla ovat valitukset täysikasvuisen tai lähes täysikasvuisen pojan tai tyttären kuolemasta; niissä usein todetaan, miten äiti on kasvattanut lapsesta itselleen vanhuuden turvaa, mutta nyt kuolema (tai sotamiehen eli rekryytti-itkuissa sota, hää-itkuissa tyttären avioliitto) on tämän turvan häneltä riistänyt. Pienen lapsen kuolemaan suhtautuminen on toisenlaista. Inkerin perinteessä, kuten muussakin suomalaisessa perinteessä, tavataan useita ns. kuoleman kehtolauluja, joissa verhotusti tai suoraan toivotaan lapsen kuolemaa. Näitä ovat mm. Tuuti lasta

turpeeseen, Tule tänne Nurmi-Tuomas, Kuin Jumala  
noin tekisi, Tule surma suota myöten jne. Esimerkik-  
si

Tuutin lasta turpehesen  
heijun hiekkamättähäsen  
laulan lautojen välillä.  
Tule surma suota myöten  
kalma kaivotietä myöten.  
Ko surma suorin tekis  
sukat surmalle tekisin  
kalsut kalman tyttärel.  
SKVR IV<sub>3</sub> 3918

tai:

Kuin Jumala nuin tekisi  
nuin tekisi, nuin näkisi:  
ottais meiltä omenan pois  
tappais tarttinuokan,  
sukat surmalle tekisin  
kalsut kalman tyttärel  
viimoisista villoistani  
ainoisista aivinoistani.  
SKVR IV 3 3698

Näitä »tuonelarunoja» tai »kuoleman kehtolauluja» on yritetty selittää mm. siten, että niissä äiti toivoo lapselleen parasta osaa: »Vaikka tuonelanrunojen lähtökohta onkin alakuloinen ja surumielinen, ovat tältä pohjalta nousevat toiveet kuitenkin valoisia. Niiden täyttymys käsitetään parhaaksi osaksi, minkä ihmislapsi voi saavuttaa» (Louko 1947, 140). On kuitenkin ilmeistä, että tulkinta, jonka mukaan kuoleman kehtolaulut ovat äidin hurskaita toiveita siitä, että lapsi saisi parhaan tai ainakin paremman osan kuin äiti ja pääsisi pois maallisista kärsimyksistä, lähtee sentimentaalisista kristillisistä käsityksistä.

Siltä pohjalta näitä kehtolauluja on mahdoton selittää. Lähemmäksi on osunut venäläisten »smertnyje bajkien» tutkija V. Tsitserov, joka on todennut, että ne »kuvastivat maaorja-ajan kurjistuneessa talonpoikaistalossa vallitsevaa epätoivoa» (ks. Kuusi 1960, 129). Tätä selitystä on vielä täsmennettävä: ne kuvastavat naisen epätoivoa raskaan, jokseenkin ylivoimaisen tehtävän edessä.

Lapset olivat ehkä Herran lahja myös näille naisille, mutta samalla ne olivat kirous: »tuln vanhaks varrain, ja akaks aikaseen, joka vuosi on vuona miulla, joka kuu karitsa imulla» (Larin Paraske, ks. Timonen 1980, 84). Siten pienen, usein sairaan lapsen kuolema saattoi olla helpotus äidille, jolla usein ei ollut huolenaan vain vanhempia lapsia vaan lisäksi talon työt. Sitä paitsi lapsen kuolema ei ollut mitään tavatonta: »Pienokaisen poismeno ei ollut yhtä harvinainen tapahtuma kuin nykyään, ja vanhemmat suhtautuivat siihen tyynemmin ja ikään kuin luonnollisemmin. Äitiä kiellettiin suremasta, lapsen hyvää osaa ei saanut kadehtia: 'Tallelha hiä on jos kuolookii'» (Virtanen 1965, 389; ks. myös Timonen 1980, 150). Sairaana lapsen kärsimykset varmasti vaikuttivat osaltaan lapsen kuoleman hyväksyntään, jopa sen toivomiseen.

On olemassa joitakin lauluja, jotka indikoivat pienen lapsen kuoleman vähäistä merkitystä. Sellainen on esim. »Öisin kuollut kolmioissa»:

Oi tuo surma, kuin ol julma!  
 Otti pois opettajain  
 taiten tarkan neuvojani!  
 Kuin ei tappanut minua,  
 kuoletellut kolmioissa:  
 ei ois paljoa pitänyt,  
 kirvesvartta kirstu pitkä,

käsivartta käärinvaate,  
 pari sanaa papin sanoja  
 luku lukkarin lukuja  
 kyynärä pyheä maata.  
 Emon itkua vähäsen  
 isoni ei ensinkänä.  
 SKVR IV<sub>2</sub> 2337

On muitakin todisteita siitä, että lapsen kuolemaan suhtauduttiin toisin kuin nykyään. Inkeri-lehden vuoden 1884 numerossa referoi närkästyneen tuntui- nen kirjoittaja nimimerkillä »Kuulija» tapausta, jonka todistajaksi hän oli joutunut »kirkkotiellä». Siinä äyrämöis- ja savakkonaiset olivat keskustelleet lasten paljoudesta; anoppi ja kälyt eivät suvainneet monia lapsia, siksi he toivoivat niiden kuolemaa. Toisella näistä nuorista naisista oli kotona sairas lapsi, josta hän lausui Kuulijan mukaan: »Waikkahan se onkin sääliksi, niin ethän hänen tähtensä käy aina kotona istumaan. Tänä aamuna ajattelin: menen kirkkoon ja rukoulen oikeen hartaasti, a ku Jumala kuulee rukoukseni ja ottaa minun kohastani vaikka yhden heistä pois» (Inkeri 1884, n:o 97).

Saman suhtautumistavan tapaamme itkuissa. Lärin Parasken itkuvirsi lapselle alkaa: »Kiitos olkoon ylhäiselle yläjumalaiselle / suloiselle olkoon kiitokset suurelle luojalle / kuin korjaeli miun kaunehoisin kannettuisen / kuleksentelemast täällä vaikeaisest valtakuntaisest» (1107). Liikuttavimpia itkuvirsiä Länsi-Inkerin Soikkolasta ovat kaksi itkuja, joista ensimmäisessä orpo tyttö itkee äitinsä haudalla ja pyytää tätä tulemaan ja ottamaan luokseen nuorimman sisaruksista, joka on jäänyt hänen vastuulleen. Toisessa itkussa sama tyttö itkee: »Suuret kiitokset miun sukijaisellen / paljot passipot miun parmahin tuojalleen! / Taitaa miun sulloitteli sukijaiseen mairehet

Luojat / taitaa miun lepytteli liekuttelijaiseen / ku tuli otti nuoremman nossateltuiseen / pienemmän peseteltyiseen / vakahamman vaalimaiseen. / Taitaa ei voint kuunnella miun kurjan kuikotost» (1522).

En usko enempää kuin Matti Kuusikaan, että kuoleman kehtolaulut olisivat *syntyneet* »maaorjakylien epätoivosta ja levinneet lainamuotina kohti Pohjanlahtea» (Kuusi 1960, 130). Kyseessä on varmasti vanhempi kuin maaorja-ajan perinne. Jos olen yhtä mieltä Tsitserovin kanssa siitä, että kuoleman kehtolaulut tulkitsevat maaorjakyllissä vallinnutta epätoivoa, se on vain käsitykseni yhdestä näiden kehtolaulujen funktiosta. Naisen ei tarvitse olla maaorja tunteakseen niin syvää epätoivoa ja väsymystä, että toivoo lapsensa kuolleeksi. Eikä epätoivon tai väsymyksen aiheuttajana ole välttämättä lapsi vaan muut naisen elämässä vaikuttavat seikat: huono kohtelu, oma sairaus, raskas työ, köyhyys, ikuinen raskauden pelko. Kuoleman kehtolaulun laulajan ei sitä paitsi aina tarvitse olla lapsen oma äiti: yhtä hyvin sitä voi laulaa hoidettavaansa väsynyt lapsenlikka. On myös otettava huomioon mahdollisuus, että kuoleman kehtolaulua lauletaan tarkoittamatta sillä muuta kuin lapsen nukuttamista; tähän viittaavat eräät näihin kehtolauluihin sisältyvät huumorin häivähdykset.

### *Nainen ja sureminen*

»Sureminen, hän toteaa, on jotakin naisellista, heikkoa, halveksittavaa; naiset ovat siihen taipuvaisempia kuin miehet, barbarit taipuvaisempia kuin helleenit, rahvas taipuvaisempi kuin ylhäisö» (Bachofen 1967, 154-155). Lainaus Plutarkhoksen lohdutuskirjeestä Apolloniukselle lausuu sanoiksi useita su-

remiseen liittyviä käsityksiä, jotka eivät ole tuntemattomia tänäkään päivänä. Soveltaen voisimme muuttaa lausuman muotoon: sureminen on heikkouden osoitus; naiset osoittavat suruaan enemmän kuin miehet, primitiiviset kansat enemmän kuin sivistyneet ja alemmat kansanluokat enemmän kuin ylemmät. Vaikka olen eri mieltä väitteen alkuosasta, tähänastinen tutkimus ja havainnot eivät ole vielä kumonnet jalkiosan vertailuja. Vertaileva tutkimus suremisesta 78 eri kulttuurissa osoitti esimerkiksi, että vaikka osassa kulttuureja ei voitu havaita sukupuolten välisiä eroja itkemisessä tai muussa tunneilmaisussa kuoleman yhteydessä, suuressa osassa eroja oli, ja ne olivat aina naisten hyväksi eli kulttuureissa, joissa on havaittavissa sukupuolten välisiä eroja surun ilmaisemisessa, naiset ilmaisevat surua useammin kuin miehet (Rosenblatt-Walsh-Jackson 1976, 21-). Samasta tutkimuksesta voimme päätellä, että surun ilmaiseminen on intensiivisempää ja monimuotoisempaa useissa tutkituista varhaiskantaisista kulttuureista kuin esim. länsimaissa nykyään. Suomesta tiedämme, että kansanomaiset hautajaismenot antavat paremman mahdollisuuden surun ilmauksiin kuin sivistyneet ja kaupungistuneet rituaalit, joihin kuuluu surun yksilöllistäminen ja julkisten tunteenilmausten karttaminen.

Rosenblatt, Walsh ja Jackson pohtivat syitä siihen, miksi naiset ilmaisevat surua herkemmin kuin miehet. Perusselitys olisi, että naiset kokevat menetyksen syvemmin, koska heidän tunnesiteensä ovat voimakkaampia. Itkeminen voidaan toisaalta tulkita avunpyynnöksi, ja naiset oletettavasti ovat alttiimpia kuin miehet pyytämään apua menetyksen aiheuttamassa kriisissä. Kolmas selitys perustuu naisten yleisesti alhaisempaan statukseen. Jos yhteisössä

ollaan sitä mieltä, että kuoleman yhteydessä on näytettävä siihen kuuluvia tunteita, naisten alhainen asema tekee heistä sopivia tunteen ilmaisijoita, merkitsi se sitten itkemistä tai itsensä silpomista, vaatteittensa repimistä tms. Yhteisöllisen arvohierarkian kannalta katsottuna ei ole kysymys vain naisten sopivuudesta surijoiksi, vaan naisten tulee kriisitilanteessa osoittaa alempi statuksensa ilmaisemalla enemmän ja avoimemmin surua kuin korkeassa asemassa olevat, joille liian intensiivinen tunteiden näyttäminen olisi sopimatonta. Jos sureminen merkitsee statuksen osoittamista, viittäisi tämä Rosenblattin, Walshin ja Jacksonin mukaan siihen, että alemmassa asemassa olevat naiset osoittaisivat surua enemmän kuin ylemmässä olevat ja samoin alemmassa asemassa olevat miehet enemmän kuin ylemmässä asemassa olevat miehet (mts. 24-27).

R & W & J:n selitykset eivät ole täysin dokumentoituja, vaan niillä on osin hypoteesin luonne. Tosiasiaksi silti jää, että naiset ovat useimmin kulttuurinsa suremiseksperttejä. Bachofen esitti naisen surijan roolille oman selityksensä pohtiessaan tietoa, jonka mukaan eräässä vanhassa kreikkalaisessa heimossa oli voimassa laki, että surevien miesten piti pukeutua naisten vaatteisiin:

Kohtu, josta lapsi on tullut, ottaa hänet takaisin kuolemassa. - Sen vuoksi vain äiti alun suri kuollutta. Vain nainen, joka hedelmöittymisen ja lapsen synnytyksen kautta täyttää materian kohtalon, valitsee materian kuolemaa (mts. 155).

Bachofenille oli itsestään selvää, että nainen surijana edusti äiti Maata, joka kohdun tavoin nieläisee vainajat. Ajatus, että lyykialaisen miehen piti surres-



saan pukeutua naisen vaatteisiin samaistuaakseen siten äiti Maahan, koska hänellä isänä ei ollut mitään tunnustettua yhteyttä lapseen, perustuu Bachofenin lempiteesiin äidinoikeuden merkityksestä. Mutta kun hän edelleen huomauttaa, että Vergiliuksen manalakuvauksessa puhutaan äideistä ja miehistä (*matres atque viri*) eikä lainkaan isistä, käväisee äkkiä mielessä Inkerin itkuvirsien metaforisten nimitysten järjestelmä, jossa myöskään ei tavata isiä. Ihmiset ovat joko äitejä tai lapsia, miehiä tai naisia, isoja tai pieniä, mutta isän käsite on itkujen nimityksiin selvästi tullut myöhemmin, ehkä runojen välityksellä. (Ks. Nenola-Kallio 1982, 52-55.) Voitaisiinko itkuvirsien nimitysjärjestelmän takana nähdä ikivanha äitiyden ja kuoleman yhdistämisen idea?

Palaan vielä lopuksi Caraveli Chavesin artikkelin kohtaan, jossa hän kuvaa miten itkijänainen sovittaa kuoleman elämään ja yhteisöön:

Yhteisön jäsenten välisiä suhteita vahvistetaan, heikkoja ja sosiaalisesti alistettuja tuetaan; enemmän kuin mikään muu runouden laji juuri itkuvirret takaavat ja pitävät yllä dialogia elävien ja kuolleiden, voimakkaiden ja sorrettujen, naisten ja miesten välillä. Ja kaikissa tapauksissa juuri kreikkalaisen patriarkaalisen kylän sorretut naiset ovat niitä, jotka käyttävät itkujen maagista kieltä. Sen avulla voidaan rakentaa siltoja erilaisten maailmojen välille, ja siten itkennästä tulee elämän jatkumisen apuväline (Caraveli Chaves 1980, 156-157).

Luonnehdinta sopii sellaisenaan Inkerin itkijöihin. Naiset, joiden elämänolosuhteet saavat heidät ajoittain toivomaan omaa tai lapsensa kuolemaa, panevat itsensä alttiiksi tarjoutumalla elämänjärjestyksen pelastajiksi kuoleman aiheuttamassa yhteisöllisessä

kriisissä. Vaihtaessaan suruaan ja menetystään he samalla hakevat kulttuurista sovitusta elämän ja kuoleman ristiriidalle, joka heidän maailmankuvassaan ja heidän biologisen tehtävänsä takia heissä itessään on alati läsnä. He ovat todellisia kärsimyksen kulttuurin ekspertejä.

# Mistä Mataleenan virsi vaikenee?

## *Naisten syyllistämisen perinne*

Dualismi, joka on ollut tyypillistä tähän astiselle sukupuolia ja niiden ominaisuuksia koskeville käsityksille, ei missään ole ollut niin selkeästi nähtävissä kuin seksuaalisuudesta puhuttaessa. Tämä on sinänsä luonnollista ja, voisi sanoa, konkretiasta johdettavissa. Kun kuitenkin seksuaalisuus, seksuaalivietti ja tarve sen tyydyttämiseen on yhteinen molemmille sukupuolille, vastakohtaisuus ei ole niin suuri kuin länsimainen perintömme antaisi olettaa. Ja puhuttaessa länsimaisesta perinnöstä tällä alalla päädytään väistämättä kristinopin ja kristillisten kirkkojen osuuteen näiden käsitysten muotoutumisessa.

Naisnäkökulmasta katsoen kristinopin, kristillisten ajattelijoiden ja kirkkojen raskain synty naista vastaan on ollut seksuaalisuuden kriminalisointi ja etenkin kirkon varhaisemmassa historiassa tapahtunut naisen yksinomainen syyllistäminen tähän rikokseen. Prosessi näkyy sekä kirkollisista että kansanomaisista lähteistä. Laitostuneen kristinuskon seksuaali- ja naisvihamielisyys on moneen kertaan todistettu ja tutkittu seikka, eikä siitä puhdistautumiseen riitä toteamus, että tämä tendenssi oli peräisin hellenistisestä kulttuurista ja uusplatonilaisesta ajat-

telusta ja että Lutherista lähtien seksuaalivihamielisyys on ollut voitettu kanta. Tämän hetken protestanttisten kirkkojen hankalimpia ongelmia on yhä, voidaanko naisille myöntää täysi ihmisarvo tai oikeastaan: voidaanko nainen samassa määrin kuin mies kohottaa ihmisten yläpuolelle ja vihkiä papiksi. Toinen vaikea kysymys on, miten pitää kiinni absoluuttisesta sukupuolietiikasta ja kuitenkin välttyä tuomitsemasta sitä vastaan rikkoneita. Suomen evankelis-luterilainen valtionkirkko on ratkaissut asian tyylikkäästi: kirkko saarnaa edelleen absoluuttista sukupuolietiikkaa, mutta luottaa siihen, että Jumala ja omatunto rankaisevat rikkojia. (Vrt. Sihvo 1981, 156 jss.)

Vaikka kristinuskon ja sen vaikutuksen alaisuudessa ja sen kanssa yhtä jalkaa kehittyneen länsimaisen kulttuurin nais- ja seksuaalivihamielisyys on tunnettu tosiasia, ei ehkä ole täysin tiedostettu, mihin kaikkiin ajatustottumuksiin ja käytäntöihin tämä seikka on ollut vaikuttamassa silloinkin, kun kristinuskosta muutoin uskomusjärjestelmänä on otettu kriittistä etäisyyttä, kuten on tapahtunut modernin tieteen ja tutkimuksen kehittyessä. Se, että nais- ja seksuaalivihamieliset käsitykset ovat voineet tunteutua jopa tieteellisten teorioiden perustoihin, johtuu tietysti siitä, että tieteen kehittäjät ovat olleet miehiä. Vielä nykyäänkin tuntuu, että on olemassa vakavia, itseään objektiivisina tieteenharjoittajina pitäviä miehiä (miksei nyttemmin myös naisia), joiden objektiivisuus ja puolueeton arvostelukyky pettää, kun tulee puhe naisten asemasta tai naiskysymyksestä. Kyseessä on samanlainen tiedostamaton arki ajattelusta kumpuava reaktio, kuin joidenkin tieteentekijöiden suhtautumisessa uskontoon. Jos tiedemiehen päähän mahtuu yhtä aikaa sekä tieteelli-

nen maailmankuva että uskonnollinen elämäntutkimus, miksi sinne ei mahtuisi käsitys naisen olemuksellisesta alemmuudesta mieheen nähden tai naisesta ikuisena viettelijättärenä, Magdalenana?

Edellä mainittuun kristinopin levittämään nais- ja seksuaalivihamielisyyteen voidaan ajatella palautuvaksi mm. se uhrin syyllistämistendenssi, joka näyttää yhä uudelleen tulevan esille sekä naisiin kohdistuvan perhe- että muun väkivallan tutkimuksissa. Usein näistä saa sen kuvan, että tutkijoiden ihmiskäsityksen mukaan nimenomaan seksuaalisessa vuorovaikutuksessa mies toimii kuin Pavlovin koira ja reagoi joihinkin naisen tietoisesti tai tietämättään lähetämiin ärsykkeisiin, ei pysty reaktioitansa kontrolloimaan eikä muuttamaan käyttäytymistään silloinkaan, kun käy ilmeiseksi, että hän on tulkinut ärsykkeet väärin. Tämä ajatus on tietysti tuttu mm. seksuaalirikoksiin syyllistyneiden miesten puolusteluista: nainen kerjäsä sitä, oli kevyesti puettu, käveli viettelevästi, katsoi minuun, oli yksin, puistossa, tietyllä kadulla, yöllä. Sama naisen syyllistäminen on tuttua myös lainsäädännöstä: raiskaushan on ollut rikos, johon uhrin on pitänyt todistaa itsensä syyttömäksi.

Uhrin syyllistäviä teorioita on kehitetty myös selittämään esimerkiksi perheväkivaltaa, erityisesti vaimon pieksämistä: jotkut naiset kuulemma ovat »prone for violence» eli niin tottuneita hakkaamiseen, etteivät voi elää ilman sitä, vaan palaavat yhä uudelleen väkivaltaisen miehen luokse — kunnes kuolevat pahoinpitelyn seurauksena. Sama syyllistämistendenssi näkyy inestiiä koskevissa tutkimuksissa, kuten edempänä nähdään.

Kun puhun uhrin syyllistämistendenssistä, en tarkoita, että tutkijat eivät näkisi myös toisen osapuolen

syllisyyttä. Enemmänkin on kyse selityksistä, joiden avulla teon suorittajan: raiskaajan, lapsen seksuaalisen hyväksikäyttäjän, vaimon pieksäjän, käyttäytymistä vähätellään ja pyritään ymmärtämään. Samalla vähätellään ympäröivän yhteiskunnan osuutta tapahtumiin ja siirretään syy tapahtuneesta yksinomaan yksilöiden kannettavaksi. Kysymys on ennen kaikkea siitä, ettei naisiin, lapsiin tai muutoin heikompiin kohdistuvaa väkivaltaista käyttäytymistä nähdä yhteiskunnassa vallitsevan rakenteellisen väkivallan johdonmukaisena jatkeena, vaan poikkeavana käyttäytymisenä, jonka juuret ovat yksilöiden psyykkisessä kehityksessä.

### *Maria Magdalena ja naisen synnit*

»Och sådan skriftning skall du få,  
i åtta år skall du i skogen gå.»  
Ruotsalainen kansanlaulu.

Naisen syyllisyyden ja syyllistämisen seksuaalisuuden syntiin ilmaisee selkeästi Maria Magdalena-kertova raamatullinen, katolinen ja kansanomaisen traditio. Tässä perinteessä, jonka levinneisyysaluetta on ollut koko Eurooppa, esiintyvät lähes kaikki käsitykset, joita naisen seksuaalisuudesta ja siitä seuraavista rikoksista on ollut olemassa. Referoin seuraavassa tradition pääpiirteet Elsa Enäjärvi-Haavion vuonna 1953 ilmestyneen Ritvalan helkajuhla -teokseen sisältyvän tutkielman mukaan. (Ks. Enäjärvi-Haavio 1953, 156-202.)

Maria Magdalena -tradition naisen syntisyyttä korostava tendenssi on sikäli outo, että puhtaasti raamatullinen traditio ei tätä sisällä: päinvastoin, uuden

testamentin kertomukset Maria Magdalenasta näyttäisivät korostavan Jeesuksen antaneen hänelle suuren arvon. Uuden testamentin kohdat, joissa Maria Magdalenasta puhutaan nimeltä mainiten, ovat harvat. Hänestä kertovat evankelistat Luukas ja Markus, että Jeesus oli ajanut hänestä ulos seitsemän riivaajaa, minkä jälkeen hänestä tuli Jeesuksen seuraaja. (Luuk. 8; Mark. 16.) Maria Magdalena mainitaan niiden naisten joukossa, jotka olivat Jeesuksen ristin juurella ristiinnaulitsemisen aikana ja ennen kaikkea, hän oli se ihminen, jolle Jeesus ilmestyi ensimmäiseksi noustuaan kuolleista. (Matt. 27.) Ilmeisesti maininta seitsemästä riivaajasta on kiihottanut raamatullisen tradition kuulijoita ja saanut yhdistämään hänet siihen syntiseen naiseen, joka fariiseuksen huoneessa pesi Jeesuksen jalat kyynelillään, kuivasi ne hiuksillaan ja voiteli kallisarvoisella voiteella. (Luuk. 7.) Mitä muita voivat naisen riivaajat olla kuin huoruuden riivaajia? Maria Magdalena on nimen perusteella vielä yhdistetty myös toiseen Mariaan, Lasaruksen ja Martan sisareen, joka istui Jeesuksen jalkojen juuressa. Näin onkin syntynyt kuva suuresta syntisestä Maria Magdalenasta, josta tuli suuri katumuksentekijätär ja pyhimys. Tämä Maria on aiheena katolisessa legendassa, joka levisi ympäri Eurooppaa Jacobus a Voraginen käsikirjoituksen *Legenda aurea* mukana 1200-luvulta lähtien.

Pyhän Maria Magdalenan legendassa heijastetaan eurooppalainen feodaalijärjestelmä Jeesuksen ajan palestiinalaisiin oloihin. Maria Magdalena oli sen mukaan ylhäistä sukua ja omisti yhdessä veljensä Lasaruksen ja sisarensa Martan kanssa Magdalan linnan lähellä Genetsaretin järveä, Betanian Jerusalemin läheisyydessä ja osan itse Jerusalemia. Omaisuus oli jaettu niin, että Magdala kuului Marialle —

siitä hänen nimensä - Lasarus hallitsi Jerusalemin aluetta ja Betania kuului Martalle. Mutta Magdalena antautui kokonaan aistillisille nautinnoille ja Lasarus omistautui sotimisille, niin että Martan täytyi huolehtia kaikkien kolmen omaisuudesta, minkä hän teki tehokkaasti ja tunnontarkasti. Koska Maria Magdalena eli suuressa yltäkylläisyydessä, ja sellaista elämää aina seuraa himo, kertoo legenda, hän paitsi loisti rikkaudellaan ja kauneudellaan, antoi ruumiinsa himojensa valtaan ja ennen pitkää menetti oman nimensä ja häntä alettiin nimittää syntiseksi naiseksi. Syntisenä hän meni pesemään Jeesuksen jalat Simon farisealaisen taloon, ja tämä merkitsi hänen kääntymystään ja katumustaan. Kun Jeesus oli noussut taivaaseen, Maria, Martta ja Lasarus möivät omaisuutensa ja luovuttivat rahat apostolien käyttöön.

Apostoli Pietari luovutti Marian Maximinus-veljen huostaan lähtiessään lähetystyöhön. Yhdessä Maximinuksen ja eräiden muiden kanssa uskottomat jättivät Marian ajelehtimaan perämiehettömään laivaan, joka Jumalan sallimuksesta ajautui Marseillen rantaan. Siellä Maria Magdalena kunnostautui kääntymällä seudun asukkaita ja tekemällä ihmetöitä. Viimeiset kolmekymmentä vuotta Maria eli eristäytyneenä autiolla seudulla ilman muuta ravintoa kuin taivaallinen laulu, jota enkelit hänet päivittäin kohottivat kuulemaan. Lopulta hän kuoli matkakumppaninsa Pyhän Maximinuksen rukouskammioon, jonne enkelit kantoivat hänet ottamaan jäähyväisiä. - Legenda kertoo edelleen monista Pyhän Maria Magdalenan kuolemansa jälkeen tekemistä ihmeteoista.

Pyhän Maria Magdalenan legenda ei mässäile Magdalenan syntisyydellä. Pikemminkin se korostaa hänen kääntymystään, katumustaan ja sitä, miten Jeesus eläessään antoi hänelle monta osoitusta suo-



siostaan. Hänen toimintansa pakanoiden käännättäjänä ja myöhempi antautumisensa kokonaan taivaallisten asioiden miettimiseen ja sitä seurannut hengellinen jalostuminen ovat myös keskeisiä. Legenda kertoo toisin sanoen naisesta, joka oli alun perin syntinen ja noudatti aistillisuutensa oikkuja, mutta joka antautuessaan Jeesuksen seuraajaksi ja hänen oppinsa levittäjäksi päätyi pyhimykseksi.

Legendaan perustuva Maria Magdalenan palvonta sai monia muotoja, joissa vuoroin korostui hänen syntisyytensä, vuoroin hänen pyhyytensä. Häntä on palvottu sekä langenneiden naisten suojelijana, että suurena katumuksentekijättärenä. Elsa Enäjärvi-Haavio kirjoittaa tradition elävyydestä: »Syntisyys ja hurskaus, lankeemus ja nouseminen, hillittömyys ja askeesi yhtyvät Maria Magdalenan hahmossa tavalla, joka on voimakkaasti askarruttanut tunnetta ja mielikuvitusta. Tämä kaunis, turhamainen ja aistillinen nainen — samalla kauheiden syntien tekijätär — todellinen kristillinen Venus, George Doncieux'n sanoja käyttäkseni — on innoittanut sekä legendaan että kansanlauluja, runoilijoita ja kuvaamataiteilijoita kautta vuosisatojen.» (Enäjärvi-Haavio 1953, 165-166.)

Maria Magdalenan legenda on ollut tunnettu myös Skandinaviassa ja Suomessa. Legenda aurean latinankielisiä käsikirjoituksia on ollut käytössä useitakin, ja jo 1300-luvulta on peräisin myös sen ruotsinkielinen käännös. (Enäjärvi-Haavio 1953, 160.) Magdalena-aiheet ovat olleet suosittuja myös kirkkomaalauksissa, joista Suomessakin on useita esimerkkejä. (Enäjärvi-Haavio 1953, 166-167.) Mutta pohjoiseen levisi myös alunperin Kataloniassa syntynyt ja muuallakin romaanisella kielialueella kukoistanut kansanlaulu, joka perustuu legendaan. Laulu koki

matkallaan pohjoiseen useita muutoksia, siitä jätettiin pois osia ja siihen liitettiin uusia motiiveja.

Katalonialaisen laulun sisällys on lyhyesti seuraava: Magdalena lähtee messuun, koska hänen sisarensa on kertonut, että siellä saarnaa nuori munkki »johon varmasti rakastut». Munkki onkin Jeesus, jonka ensimmäiset sanat sattuvat Magdalenan sydämeen. Hän riistää yltään korut ja hienot vaatteet, joilla hän on tullut munkkia viettelemään. Saarnan päätyttyä Magdalena menee taloon, jossa Jeesus on aterialla, pesee hänen jalkansa kyynelillään ja kuivaa ne hiuksillaan. Kun Jeesus kysyy mitä hän haluaa, hän sanoo haluavansa ripittää monet syntinsä. Jeesus lähettää Magdalenan seitsemäksi vuodeksi korpeen katumaan ja sovittamaan syntejään. Kun hän palaa sieltä, hän pysähtyy lähteelle pesemään kätensä ja tulee siinä surkutelleeksi niiden kurjaa näköä. Silloin hän joutuu palaamaan korpeen vielä seitsemäksi vuodeksi. Neljäntoista vuoden kuluttua Magdalena kuolee ja hänet kohotetaan taivaaseen.

Katalonialaisessa laulussa ei kerrota sen tarkemmin Magdalenan synneistä; jotakin voidaan päätellä siitä, että hän lähtee messuun vasta sisarensa lausuman houkuttelemana. Hänen koristautumisensa messuun lähtiessä viittaa siihen, että hän lähtee sinne aistilliset ajatukset mielessään.

Tähän lauluun on Kataloniassa sekaantunut toinen laulu, joka kertoo Jeesuksen ja samarialaisen naisen kohtaamisesta kaivolla. Joissakin versioissa naisen nimi on Magdalena ja raamatullisen aiheen perään on lisätty Magdalenan katumusharjoitusjakso. Tässä muodossa laulu on ilmeisesti levinnyt roomalaisen kielialueen ulkopuolelle. Enäjärvi-Haavio toteaa, että lähteellä tapahtuva samarialaisen vaimon ja Jeesuksen kohtaaminen on alkuna kaikissa tunnetuissa ei-

romaanisissa kansanlauluissa, joita on pidetty Magdalenan legendalaulun edustajina. (Enäjärvi-Haavio 1953, 171.) Ainoa poikkeus tästä on inkeriläinen Mateliinan runo, jossa kohtaaminen tapahtuu kirkon luona.

Samarialaisen naisen aihe on tuonut Magdalenan syntiluetteloon täsmennyksen: hänellä on salaisia rakastajia, miehiä, jotka eivät kuulu hänelle, kuten Raamatussa sanotaan samarialaisesta naisesta. Mutta Magdalenan synnit eivät rajoitu tähänkään: keskieurooppalaisissa, englantilaisissa ja pohjoismaisissa lauluissa niihin liittyy vielä lapsenmurha, aihe, joka on saatu liittämällä traditioon toinen tunnettu laulu »Julma äiti». Saksalaisella kielialueella tämä laulu on ollut tavattoman suosittu, sen sijaan sieltä ei ole pantu muistiin yhtään suoranaisesti Magdalenasta kertovaa laulua.

Skandinaviassa Magdalenan laulu on ollut suosittu. Laulun pääsisällys on ruotsalaisen, Geijerin ja Afzeliuksen 1800-luvun alussa julkaiseman muistiinpanon mukaan seuraava: Magdalena menee lähteelle ja tapaa siellä Jeesuksen, joka pyytää häneltä vettä. Magdalena vastaa, ettei hänellä ole vesikannua mukana ja Jeesus sanoo silloin, että ellei Magdalenalla olisi niin monta salaista rakastajaa, hän voisi juoda tämän kämmeneltäkin. Magdalena vannoo, ettei hän ole koskaan ollut miehen kanssa, jolloin Jeesus paljastaa tietävänsä, ettei hänellä ainoastaan ole ollut kolmea rakastajaa vaan hän on myös surmannut kolme lastaan, jotka on synnyttänyt isälleen, veljelleen ja pitäjän papille. Magdalena ripittäytyy ja Jeesus määrää hänet katumusharjoitukseksi elämään metsässä kahdeksan vuoden ajan. Ruotsalainenkin laulu päättyy kuitenkin siihen, että Magdalena on katumusharjoituksensa suorittanut ja saa Jeesukselta

synninpäästön: »Ännu skall du nåden få,» / Solen skiner över enen / »Magdalena synda aldrig så!» / Allt under linden gröna.» (Geijer & Afzelius 1880, 390.)

Suomalainen *Mataleenan virsi* on tunnettu yhtenä kolmesta Ritvalan helkajuhlassa laulettuista balladista, eikä sitä muualta Suomesta olekaan saatu talteen. Suomalaisessa Mataleenan virressä ei puhuta mitään inestisistä suhteista, mutta laulussa kerrotaan sen sijaan, mitä Mataleenan pojista olisi tullut, jos olisivat saaneet elää. Laulusta puuttuu myös Mataleenan katumusharjoitus ja synninpäästökohtaus; se on siten, kuten Enäjärvi-Haavio sanoo, rakenteeltaan dramaattisempi kuin skandinaavinen esikuvansa:

Mataleena neito nuori  
 kauan se kotona kasvoi,  
 kauan kasvoi, kauas kuului,  
 tykönä hyvän isänsä,  
 kanssa annahan emonsa.  
 Palkin polki permannosta  
 hänen korkokengillänsä,  
 hirren kynnystä kulutti  
 hänen hienohelmallansa,  
 toisen hirren päänsä päältä  
 hänen kultakruunullansa;  
 rautaisen rahin kulutti  
 astioita pestessänsä,  
 kulman pöydästä kulutti  
 hoiapäällä veitsellänsä.

Mataleena neito nuori  
 meni vettä lähteheltä  
 kultakiulunen kädessä,  
 kultakorva kiulusessa.  
 Katseli kuvaisiansa:  
 »Oho minua, neito parka!  
 Pois on muoto muuttununna,  
 kaunis karvani kadonnut:

eipä kiillä rintakisko,  
 eikä hohda päähopia,  
 niinkuin kiiksi toiss' kesänä,  
 vielä hohti mennä vuonna.»

Jeesus paimenna pajussa,  
 karjalaisna kaskimaissa,  
 anoi vettä juodaksensa.  
 »Ei ole mulla astiata,  
 ei ole kannuni kotona.»  
 Pikarit pinona vierit,  
 kannut halkoina kalisit.  
 »Pistäpäs pivosi täysi,  
 kahmalossa kanniskele!»  
 »Mitäs puhut, Suomen sulha,  
 Suomen sulha, maiden orja,  
 isäni ikäinen paimen,  
 ruotsin ruodoilla elänyt,  
 kalanpäillä kasvatettu,  
 karjalaisna kaskismaissa!»

»Siis mä lienen Suomen sulha,  
 Suomen sulha, maiden orja,  
 isäsi ikäinen paimen,  
 ruotsin ruodoilla elänyt,  
 kalanpäillä kasvatettu,  
 karjalaisna kaskimaissa,  
 ellen mä elkiäs sanele.»  
 »Sano kaikki, mitäs tiedät!»

»Kussas kolme poikalastas? -  
 Yhden tuiskasit tulehen,  
 toisen vetkaisit vetehen,  
 kolmannen kaivoit karkeesehen.  
 Sen kuin tuiskasit tulehen,  
 siit' ois Ruotsissa ritari;  
 sen kuin vetkaisit vetehen,  
 siit' ois herra tällä maalla;  
 sen kuin kaivoit karkeesehen,  
 siit' ois pappi paras tullut.»  
 Matalaena neito nuori  
 rupes vasta itkemähän.

Itki vettä kiulun täyden,  
 pesi Jeesuksen jala'at (?),  
 hiuksillansa (?) kuivaeli:  
 »Itsepäs lienet Herra Jeesus,  
 kuin mun elkeni sanelit! -  
 Pane minua, Herra Jeesus,  
 pane minua, minkäs tahdot,  
 soihin, maihin portahiksi,  
 jaloin päällä käytäväksi,  
 joka tuulen tuijotella,  
 joka lainehen ladella.»

(Ks. Enäjärvi-Haavio 1953, 180-181.)

Inkeriläisessä Mateliina-runossa samoin kuin virolaisessa laulussa Madlista syytökset Magdalenan suhteiden inestiluonteesta taas esiintyvät: Jeesus/Jumala syyttää niissä Magdalena, että hän on maannut isänsä, veljensä, ristiveljensä tai kumminsa kanssa.

Koska kyseessä ei ole Maria Magdalena -tradition sen enempää kuin kyseisen kansanlaulunkaan uudelleen tutkiminen - nimenomaan suomalaisen Mataleenan virren ja sen taustan on Elsa Enäjärvi-Haavio mainitussa tutkimuksessaan vakuuttavasti selvittänyt - ei ole tarpeen puuttua tarkemmin perinteen yksityiskohtiin. Sen sijaan on hyödyllistä tehdä yhteenveto siitä, mihin kaikkiin synteihin Magdalena eri traditioiden mukaan oli syyllistynyt ja mille hän katumusharjoituksillaan haki sovitusta.

Eteläisemmät traditiot korostivat lähinnä sitä, että Maria Magdalena oli aistillinen ja antautui aistillisuudessaan rikkauden ja ylellisyyden houkutuksille. Kansanlauluissa aistillisuuden syntiä täsmennettiin sekoittamalla hänen kuvansa samarialaiseen naiseen, jolla Jeesus sanoi olleen viisi miestä ja kuudeskaan, nykyinen, ei ollut hänen omansa. Erityisenä naisellisenä syntinä korostettiin turhamaisuutta, joka sai Magdalenan suremaan käsiensä menetettyä kau-

neutta ja jonka takia hän sai palata katumusta jatka-

maan. Mutta pohjoisemmassa traditio ei tyytynyt tähän, vaan Magdalenan syntiluetteloon lisättiin inestiset suhteet perheen miespuolisiin jäseniin, papin selibaattilupauksen rikkomisen aiheuttaminen ja lapsenmurha, vieläpä moninkertainen. Jotakin laulun syntyajan taustasta kertoo se, että sekä skandinaavisessa laulussa että inkeriläisessä ja virolaisessa traditiossa korostettiin, miten papin ja ristiveljen (siis kummin pojan) ja kummin vietteleminen olivat raskaimmat synnit: hehän edustivat kaikki tavallaan kirkkoa tai kirkollista auktoriteettia.

Magdalenan syntiluettelo on vaikuttava ja raskas. Mutta tradition merkitys ei ollut pelkästään Magdalenan syntien kertaamisessa ja niistä varoittamisessa, vaan myös sanomassa, että näinkin raskaat synnit voi saada anteeksi ja tulla armahdetuksi, jos katuu ja sovittaa syntinsä. Siten Magdalena-traditio sisälsi myös naiset vapauttavan tendenssin. Silti voidaan sanoa, että sen antama kuva naisen synneistä jää yksipuoliseksi ja naisia alistavaksi. Kyse on myös siitä, mitä traditio ei kerro, mistä traditio vaikenee. Mitä esimerkiksi tekivät suomalaisen Matalleenan poikien isät sillä aikaa, kun Matalleena oli polvillaan Jeesuksen edessä ja aneli: »Pane minua, Herra Jeesus / pane minua, minkäs tahdot, / soihin, maihin portahiksi, / jaloin päällä käytäväksi, / joka tuulen tuijotella, / joka lainehen ladella»? Tai missä olivat ruotsalaisen Magdalenan isä ja veli tai seurakunnan pappi, kun Magdalena eli kahdeksan vuotta metsässä lehdillä ja suoritti katumusharjoituksiaan? Heidän synnistään ja rangaistuksestaan traditio ei kerro.

»*Kussas kolme poikalastas?*»

Kuten edellä nähtiin, Maria Magdalena -traditio on attrahoinut itseensä kullakin perinneaineella ilmeisesti naisten synneistä ongelmallisimmiksi tai ajan-kohtaisimmiksi koetut. Niinpä suomalaisen Matalleen virren keskittyminen Matalleen surmaamiin lapsiin ja niiden »epäesteettisten» suhteiden unohdaminen, joista nämä skandinaavisessa perinteessä olivat tulosta, tuskin todistaa pelkästään »Hämeen Suomalaisten runollista aistia», kuten Julius Krohn kirjoitti (Krohn 1900, 56). Sekä Krohn että Enäjärvi-Haavio ovat kyllä Matalleen virren tutkimuksissaan selittäneet, miksi oli luontevaa, että suomalaisessa traditiossa ei korostettu papin selibaattilupauksen rikkomista: pappien avioliittokieltoa ei Suomessa pystytty toteuttamaan eikä valvomaan kovinkaan tehokkaasti ennen keskiajan loppua, ja niin sen merkitys ei ulottunut kansan käsityksiin. (Krohn 1900, 55; Enäjärvi-Haavio 1953, 184-185.) Mitä tulee in-  
sestisuhteisiin, niiden esiintymistä tai esiintymättömyyttä eivät tutkijat pyri selittämään: Enäjärvi-Haavio toteaa vain, että Matalleen virren ilmapiiri on »rikoksellisuudessaankin raikkaampi kuin näiden esikuvien, joissa vastenmielisiä syntejä on kasattu toistensa päälle.» (Enäjärvi-Haavio 1953, 200.) Pohjimatta jää sekä Krohnin että Enäjärvi-Haavion tutkimuksessa, miksi Matalleen rikos oli juuri lapsenmurha, vieläpä kolminkertainen, mikä on ymmärrettävää, koska vanhemman folkloristisen tutkimuksen tavoitteena oli lähinnä perinteen sisäisten, ei sen ulkonaisten lainalaisuuksien selvittäminen.

Matalleen virsi oli seipitetty jo keskiaikana, mutta sen eläminen Ritvalan helkajuhlan osana 1800-luvulle saakka osoittaa, että laulun sanomalla on täytynyt



olla jokin yhteys laulajiensa, nuorten tyttöjen, todellisuuteen myös myöhempinä aikoina. Tietysti voidaan ajatella, että rituaalin eläminen sinänsä oli laulua säilyttävä tekijä, mutta joka tapauksessa sen sisältämän opetuksen on täytynyt puhutella laulajia ja kuulijoita.

Lapsenmurha oli yleisin rikos, josta naisia saatettiin kirkolliseen ja maalliseen edesvastuuseen esimerkiksi 1700-luvun Ruotsi-Suomessa. 1700-luvun toisella puoliskolla ja jo sitä ennenkin, olivat viranomaiset ryhtyneet toimenpiteisiin sekä paljastaakseen tehdyt lapsenmurhat että estääkseen uusia tapauksia. Eräs kätilökoulutuksen varhaisimmista päämääristä, kun sitä 1600-luvulla aloiteltiin, oli juuri pyrkiä torjumaan myös lapsenmurhia, jotka usein pantiin toimeen salaisissa synnytyksissä. Muuan kätilöiden tehtävistä mm. kaupungeissa oli kuolleen sikiön löytymisen jälkeen kulkea lypsämässä nuorten naisten rintoja, jotta saataisiin selville, kenen rinoista tuli maitoa, vaikkei tiettävästi asianomaisella ollut lasta, ja sillä tavalla selvittää syyllinen. (Ks. Hänninen 1965, 47 ja 58.) Tehostunut valvonta ja tarkkailu johtikin siihen, että 1700-luvun toisella puoliskolla mestatuista suurin yksittäinen ryhmä oli naisia (118), joita syytettiin lapsenmurhasta. (Vrt. Pentikäinen 1968, 97.) On huomattavaa, että mestatuiksi tuli myös sellaisia naisia, jotka väittivät, mutta eivät pystyneet todistajien puutteessa osoittamaan, että lapsi oli syntynyt kuolleena. Kuten Juha Pentikäinen tutkimuksessaan pohjoismaisista lapsivainajaolentoista (1968) osoitti, kastamattomana kuolleet ja etenkin murhatut lapset ovat kristillisenä aikana olleet alkuna hyvinkin monenlaisille uskomustraditioille, joiden funktiona näyttää olleen nimenomaan varoittaa naisia tappamasta lapsiaan ja

toisaalta varoittaa myös siitä, että rikos tulee ilmi. Toisin kuin Matalleenan virressä, jossa Matalleenan rikoksen paljastaa itse Jeesus, lapsivainajauskomuk-sissa ja -tarinoissa paljastajana on yleensä lapsi itse, joka itkee tai ilmaisee muutoin paikan, mihin sen ruumis on kätkeyty.

Juha Pentikäinen on huomauttanut mainitussa tut-kimuksessaan, että tarkasteltaessa oikeudenkäynti-pöytäkirjoja uuden ajan Ruotsi-Suomessa, näyttää juuri 1700-luvulla naisten kohdalla tapahtuvan siir-tymä noituussyytöksistä lapsenmurhasyytöksiin. (Pentikäinen 1968, 97-98.) Pentikäinen ei sitä sano, mutta tieto voidaan tulkita niinkin, että menetettyään valistuksen ajan edistyessä yhden tavan kontrolloida naisten seksuaalikäyttäytymistä ja syntyvyyden-säännöstelyä, kirkko ja yhteiskunta siirtyivät seu-raavaan. Tosin huomion kiinnittäminen lastenmur-hien suureen määrään ja myös lasten kuoliaaksi-makaamisiin johti vähitellen 1800-luvun aikana myös lievempiin tuomioihin, kun alettiin ymmärtää mil-laisten paineiden alaisena nuoret naiset, jotka saivat aviottoman lapsen, joutuivat elämään. Myös asen-teiden keventämiseen pyrittiin, mutta niinkuin aina, kansanomaiset käsitykset ja asenteet laahasivat pe-rässä.

Asenteisiin oli syynä kirkon vaatima absoluuttinen sukupuoli etiikka: tämän etiikan mukaan sukupuoli-suus ja sukupuoliyhdyntä kuuluu ainoastaan avio-liittoon. Koska kirkollinen ja maallinen valta olivat aiemmin yksi ja sama asia, tämä etiikka näkyi myös lainsäädännössä. Naimattomat henkilöt eivät saaneet olla sukupuoliyhteydessä keskenään; jos heidät saa-tiin kiinni, heitä syytettiin salavuoteudesta. Naimi-sissa olevien tuli pitäytyä kristillisesti vihittyyn puo-lisoonsa; sekaantuminen johonkukun muuhun oli

huoruutta ja siitä rangaistiin ankarasti: pahimmassa tapauksessa molemmat osapuolet mestattiin. Absoluuttinen sukupuolietiikka haluaa taata, etteivät ihmiset antaudu lihallisiin nautintoihin ajattelemattomasti ja että lapsia siittävät ainoastaan keskenään kristillisessä avioliitossa olevat parit. Sukupuoliyhdyntänsä varsinainen tarkoitus on suvun jatkaminen. Viime mainitusta seuraa myös, että syntyvyyden säännöstely tai rajoittaminen on ollut ehdottomasti kiellettyä.

Laissa ilmaistu seksuaalisten suhteiden rangaistavuus koski tietysti periaatteessa yhtä hyvin miehiä kuin naita. Teosta tavattu tai muutoin todistettavasti aviorikoksen tehnyt tai salavuoteuteen syyllistynyt mies joutui kärsimään rangaistuksen siinä kuin nainenkin. Mutta naisten hairahdusten paljastuminen oli todennäköisempää, koska seksuaaliaktin tuloksena hän saattoi tulla raskaaksi. Luvottomasta suhteesta syntyvän lapsen aiheuttamat seuraukset jäivät myös useimmiten vain naisen kannettavaksi, kun nainen joko ei halunnut kertoa, kuka lapsen isä oli, tai väitetty isä vannoi itsensä puhtaaksi moisesta rikoksesta.

Aviottoman lapsen synnyttänyt nainen joutui monienlaisten sosiaalisten, uskonnollisten ja taloudellisten sanktioiden kohteeksi. Hänen mahdollisuutensa kunnialliseen avioliittoon vähenivät, hänen täytyi maksaa sakkoa sekä kirkolle että kruunulle, kirkon taholta häntä kohtasi häpeärangaistus, ja häneen lyötiin huoran leima lopuksi ikäänsä, vaikka hairahdus olisi jäänyt yhteen ainoaan kertaan ja sekin olisi tapahtunut miehen painostuksesta. (Vrt. Frykman 1977; ks. myös Hänninen 1965, 72.) Hänen mahdollisuutensa elättää itsensä ja lapsensa olivat olemattomat aikana, jolloin kenen tahansa naimattoman nai-

sen oli vaikeaa tulla toimeen perheen tai suvun ulkopuolella.

Tätä taustaa vasten ei ole kummastelemista siinä, että niin monet aviottomat synnytykset päätyivät lapsenmurhaan. Surmatekoon johti usein myös synnytystilanne: nainen joutui synnyttämään salaa, kaiken avun ulottumattomissa, juuri kuten vielä Minna Canth kuvaa näytelmässään *Anna-Liisa* 1890-luvulla:

(Anna-Liisa kertoo kokemuksestaan lapsen isälle:)  
 »En minä ollut järjissäni silloin, voi en minä ollut järjissäni. Huolesta ja surusta olin mennyt aivan sekaisin. Enkä minä ajatellut ottaa häntä hengiltä - Jumala tietää, etten sitä ajatellut. Oman elämäni olin tahtonut lopettaa. - - En ymmärtänyt, että aika oli niin lähellä. Sen vuoksi se tuli niin äkkiarvaamatta. Hädissäni en tiennyt mitään neuvoa. Koetin päästä äitisi luokse, mökkiin tuolta metsän poikki. En ennähtänyt sinne saakka, vielä oli jonkin verran matkaa, kun se syntyi — voi, Herra Jumala sitä hetkeä! —— Elihän se raukka. Liikutti käsiään ja jalkojaan ja huusi. Silloin minä, voi, Jumala, Jumala, Jumala - Painoin kädelläni suuta - en tiedä kuinka kauan. Olin puolipyöröksissä ja maailma musteni silmissäni, mutta yhä minä vain pidin kättäni siinä. Silloin - voi, hyvä Jumala - Niin silloin tunsin, kuinka tuo pieni ruumis nytkähti käteni alla, ja sitten se oli hiljaa. Otin käteni pois, - ei se enää äännähtänyt, henki oli mennyt. En muista enempää, heräsin tajuntaan vasta siinä, kun putosin pitkälleni äitisi tuvan lattialle.»  
 (Canth 1957, 519-520.)

Tämä oli se uskonnollinen, sosiaalinen ja taloudellinen konteksti, jossa Matalleen virsi saa selityksensä. Lapsenmurha on seurausta rikolliseksi määritellystä äitiydestä; rikollinen äitiys on seurausta rikollisesta sukupuolisuhteesta, eikä siihen tarvita inestisiä eikä pappia selibaattilupauksineen: riittää kun osa-

puolet eivät olleet naimisissa keskenään. Sukupuolisuhteessa on aina kaksi osapuolta, mutta useimmiten vain nainen kärsi seuraukset julkisesti tuomittuna tai salaa, tuntonsa soimaamana. Matalleen virsi tarjosi katumuksen ja sovituksen kautta pelastuksen viime-mainitusta kärsimyksestä, mutta niinkuin kristillinen perinne ja kirkot sen toteuttajina monessa kysymyksessä tekevät edelleenkin, se tarjosi vain yksilöllistä sovitusta yksilön rikokseen puuttumatta tekijöihin tai syihin, jotka rikokseen johtivat. Tämä on tietysti ymmärrettävää: suuri osa syystähän lankesi kirkon itsensä ylle, koska sen katsomukset olivat tehneet seksuaalisuudesta ja aviottomasta äitiydestä rikoksen. Mutta salliessaan Jeesuksen armahtaa Magdalenan patriarkaallinen yhteiskunta, jota kirkko edusti ja tuki, armahti samalla itsensä kollektiivisesta naisen syyllistämisen rikoksestaan.

Nainen, joka saa lapsen olematta naimisissa, edes asumatta vakituisesti kenenkään miehen kanssa, ei enää Pohjoismaissa ole huora eikä hänen lastaan pidetä äpäränä. Lapsen saaminen ei enää ole sukupuolielämän välttämätön seuraus eikä ikuinen pelon aihe, siitä ovat pitäneet huolen sukupuolivalistus, ehkäisyvälineiden saatavuus ja abortin vapautuminen. Pohjoismainen nainen voi toisin sanoen melko vapaasti itse päättää siitä, haluaako lapsen, kenen kanssa ja milloin. Ja jos ei halua lasta, voi siitä huolimatta toteuttaa seksuaalisuuttaan. Mutta pohjoismaiset ja muut »vapautuneet» naiset ovat häviävä vähemmistö maailmassa, jossa ehkäisyä koskevien tietojen ja ehkäisyvälineiden puute, aborttien kieltäminen, kielteinen suhtautuminen naisten seksuaalisuuteen tai seksuaalisuuteen yleensä ja »lisääntykää ja täyttäkää maa»-käskyn saarnaaminen toisaalta varjostavat ihmiskunnan suurimman osan jokapäi-

väistä elämää. Kristillisen miesyhteiskunnan kam-  
mottava tekopyhyys näkyy näissä asioissa tällä het-  
kellä pahimmillaan esimerkiksi Rooman paavin Afri-  
kan matkassa (elokuussa 1985), jonka aikana hän  
kulkee saarnaamassa ehkäisyn ja aborttien turmiolli-  
suutta samalla kun miljoonia jo syntyneitä vieressä  
kuolee nälkään, ja Yhdysvaltojen äärioikeistolaisessa  
ja fundamentalismikristillisyyteen perustuvassa po-  
litiikassa, joka tuomitsee abortin syntyvyydensään-  
nöstelynä ja kieltäytyy sillä perusteella avustamasta  
tiettyjä väestöohjelmia kehitysmaissa. Niin että jos-  
kin Maria Magdalena -perinne pohjoismaisen naisen  
kannalta tuntuu todella keskiaikaiselta, sen ilmaise-  
ma nais- ja maailmankuva on täyttä totta yhä suu-  
rimmassa osassa maailmaa.

»*Det ena aflad' du med din Far*»

Eniten tietysti ihmetyttää, miksi Magdalena -lauluis-  
sa myös inestiset suhteet olivat yksinomaan Mag-  
dalenan syytä. Miksi ne eivät olleet noiden häneen  
nähdessä auktoriteettiasemassa olleiden miesten: isän,  
veljen, kummin, papin? Selitys palaa aina samaan  
seikkaan: nainen on viettelijätär. Niinpä esimerkiksi  
virolaisessa Madlista kertovassa runossa sanotaan:  
»Kyllä näin, *mitä sinä teit*, / kolmet vuoteet maka-  
sit: / yhdet äitisi vuoteet, / toiset ristiveljen vuoteet /  
kolmannet kummisi vuoteet.» (Enäjärvi-Haavio  
1953, 193.) Ja Madli, kuten niin lukemattomat naiset  
ennen häntä ja hänen jälkeensä tunnustaa: »Anna  
anteeksi, Jeesukseni / laske lahjaksi, Jumala! / *Sen  
mä tein hulluudessani*, / rientelin typeryydessäni!»  
Mies on siis ollut enemmän tai vähemmän passiivi-  
nen uhri.

Magdalena-laulun näkemyksen voisi ohittaa keski-

aikaisena ja runon sisäisen eheyden kannalta välttämättömänä piirteenä, ellei tämä näkemys toistuisi tänäkin päivänä tehdyissä inestisuhteiden tutkimuksissa ja erityisesti ennen feministisen tutkimuksen alkua esitetyissä tulkinnoissa. Inestinin tulkinnat ovat paljolti nojanneet Freudin teoriaan lapsen sukupuoli-  
sesta kiintymyksestä vanhempaansa ja siitä seuraavista »inestifantasioista», ja tämä on merkinnyt, että usein lapsen yritykset kertoa tapahtuneesta sukupuolisesta hyväksikäytöstä on selitetty fantasiaksi, josta lapsi on pitänyt parantaa tai joka menee itsestään ohi. Amerikkalaiset Wini Breines ja Linda Gordon (1983, 523-524) toteavat myös, että edellisen lisäksi traditionaalit tutkimukset ovat käsitelleet inestiä niinkuin kaikki tapaukset olisivat samanlaisia ja kaikki suhteet yhtä yleisiä. Kuitenkin on ilmeistä, että valtaosa suhteista on mies-tyttö -suhteita ja niistä isä (tai isäpuoli) - tytär suhteet muodostavat enemmistön. Kolmanneksi näitä tutkimuksia yhdistää tapa, millä niissä lykätään varsinainen ja lopullinen syy tapahtuneesta perheen »kanssarikollisen» äidin harteille. Eräät tutkijat kirjoittavat, että monet isät, joilla on inestisiä taipumuksia »saavat lopullisen sysäyksen vaimolta, joka järjestää tilanteita, joissa isä ja tytär voivat olla kahdestaan... Äitien tarinat, että he eivät voisi olla yllättyneempiä, voidaan jättää omaan arvoonsa - me emme ole tavanneet yhtäkään viatonta äitiä tapauksissa, joissa suhde on kestänyt kauan aikaa, vaikka äiti väittääkin rangaistuksen, jonka hänen miehensä joutuu kärsimään.» (Kempe & Kempe 1978, 48.) Inestisen miehen vaimo on lisäksi frigidi tai torjuu muutoin miehensä sukupuolisesti. Breines ja Gordon toteavatkin, että nämä selitykset johtavat päättelemään, että mies sekaantuu tyttärensä, koska ei saa kylliksi suku-

puolista tyydytystä vaimoltaan. (Jos päätelmä on oikea, minkä painostuskeinon se tarjoaakaan vaimojen alistamiselle!) Toisaalta inestisen perheen äitiä syytetään siitä, että hän on emotionaalisesti hylännyt myös tyttärensä, joka joutuu hakemaan lämpöä ja rakkautta isältään.

Traditionaalinen tulkinta syyllistää myös tyttären: hän käyttäytyy viettelevästi isäänsä kohtaan ja on seksuaalisesti varhaiskypsä. Isä taas, sikäli kuin on ollenkaan tapahtuneesta vastuussa, on infantiili, pedofiili, alkoholisti, kommunikaatiokyvytön aikuisten naisten kanssa - mitä muuta tahansa paitsi normaali mies. Tämänkaltainen teoria näyttäisi siis kokonaan mitätöivän miehen syyllisyyden: ikään kuin hän ei olisikaan suhteen aikuinen, valta-asemaansa väärin käyttävä, pakottava osapuoli, vaan toimisi pelkätään reagoiden vaimonsa ja tyttärensä käyttäytymiseen. (Breines & Gordon 1983, 524.)

Breinesin ja Gordonin referoiman tutkimuksen tulkinta inestistä näyttäisi siis sisältävän saman naisen syyllistävän tendenssin, jonka tapasimme aiemmin Magdalena -tradition yhteydessä. Selityksenä voidaan nähdä nojautuminen freudilaiseen psykoanalyysiin, joka teoriana heijastaa täsmälleen samaa patriarkaalista ja naisvihamielistä kulttuuria kuin Maria Magdalena -traditio. Toisaalta psykoanalyytinen tulkinta on itseriittoisuudessaan kykenemätön tarkastelemaan muita kuin psyykkisiä syitä ihmisen käyttäytymiseen. Kun jokainen poikkeama »normaalista» käytöksestä selitetään sillä, että yksilön kehityksessä on varhaislapsuudessa mennyt jotakin vinoon, ollaan kehässä, jolta ei ole ulospääsyä. Silloin saadaan aikaan seuraavan kaltaisia tyhjentäviä selityksiä sille, miksi joku isä on sekaantunut alaikäiseen tyttäreensä: »Samalla kun hän (perheen äiti)



torjui miehensä seksuaalisesti, koska tämä ei ollutkaan hänen ihannoidun isänsä kaltainen, hän kuitenkin käytti tätä hyväksi toteuttaakseen Susanin avulla omat isään kohdistuneet inestiset fantasiansa.» (Pincus & Dare 1978, 87.) Kun inestiin syyllistynyt isä puolestaan toteuttaa omia inestisiä äitiin kohdistuneita fantasioitaan, ketä asiasta enää voi syyttää? Tytärtä, joka puolestaan ei pysty kaikessa lapsellisuudessaan pitämään kurissa omia inestisiä fantasioitaan, vaan antautuu sekä isänsä että äitinsä välineeksi voidakseen samalla toteuttaa ne? Niinpä analyytikot voivatkin kirjoittaa: »Meidän vakaumuksemme on, että inesti on harvoin vain yhden yksilön rikos. Sen sijaan se on ilmausta perheen sisäisistä kanssarikollisista vuorovaikutusprosesseista, jotka perustuvat jaetuille inestifantasioille.» (Pincus & Dare 1979, 88.)

Inesti on viimeinen feministien porvarillisen perheidyllin kaapista esiin kaivamista luurangoista. Kuten viittaukset Freudiin ja muihin varhaisiin tutkijoihin osoittavat, ilmiön esiintyminen ei ole ollut tuntematonta aiemminkaan. Mutta ennen feminististä tutkimusta sitä ei ole pidetty sosiaalisena ongelmana - niin kuin ei aiemmin pidetty vaimon pieksämistäkään, sehän oli laissa sallittua kurittamista. Inestiä kuten muutakin perheväkivaltaa on pidetty ennen muuta yksilöiden psyykkisen poikkeavuuden aiheuttamana, kuten edellä nähtiin. Mutta feministitutkija Judith Herman kirjoittaa teoksensa »Father-Daughter Incest» alussa: »Tytölapset joutuvat jatkuvasti lähimmässä sosiaalisessa ympäristössään seksuaalisen ahdistelun kohteiksi. Ahdistelijoita ovat aikuiset miehet: naapurit, perheystävät, enot, sedät, serkut, isäpuolet ja isät. Tämä huolestuttava tosiasia, joka on nolostuttava miehille yleensä ja isille erikseen, on

yhä uudelleen kaivettu esiin viimeisen sadan vuoden aikana ja yhä uudelleen se on haudattu. Tieto on yksinkertaisesti ollut liian uhkaava, jotta sitä olisi voitu pitää julkisessa tietoisuudessa.» (Herman 1981, 7.)

Tiedon uhkaavuus ja pelottavuus on selitettävissä sillä, mitä feministiset tutkijat sanovat inestisestä perheestä. He nimittäin eivät suinkaan kiellä, että perhetilanne on usein juuri niinkuin muissakin tutkimuksissa on väitetty. Perheessä on heikko ja monella tavoin kykenemätön äiti, joka ei jaksakaan eikä aina haluakaan puolustaa tyttärtään; tytär puolestaan saattaa käyttää isänsä »rakkautta» hyväkseen saavuttaakseen etuja ja päästäkseen perheessä valta-asemaan, jota hänen usein halveksimansa heikko äiti ei pysty pitämään. Tällaisen perhetilanteen näkevät feministitutkijat kuitenkin patriarkaalisen ja miehen ylivaltaan perustuvan normaalin perhetilanteen äärimmäisenä muotona. (Vrt. Breines & Gordon 1983, 526-527.) Tieto inestistä on uhkaava, koska se voisi paljastaa, samoin kuin muistakin »perheen salaisuuksista» (vrt. Pincus & Dare 1978) puhuminen, ettei patriarkaalinen, miehen valtaan perustuva perhe olekaan instituutio, jossa heikompiä suojellaan, vaan päin vastoin suo mahdollisuuden todelliseen hirmuvaltaan. Perheenisä, josta muut perheenjäsenet ovat taloudellisesti riippuvaisia, katsoo oikeudekseen - ja hänen oikeudekseen katsotaan — odottaa näiltä ylläpitämiltään perheenjäseniltä palveluja sekä keittiössä että vuoteessa ja myös rangaista niskoittelijoita. Vaimon kurittaminen on jo laissa kielletty; samoin joissakin maissa myös lasten ruumiillinen kuritus; inesti on tietysti aina ollut laissa kiellettyä. Mutta kaikkia niitä esiintyy jatkuvasti eikä niihin syyllistynyt mies välttämättä tunne edes syyllisyyttä, kuten on käynyt ilmi mm. inestita-

pauksia tutkittaessa. Perheessä kuten patriarkaalisessa yhteiskunnassa muutoinkin vallitsee vahvemman oikeus - ihan riippumatta siitä, mitä ideologinen kaunistelu sanoo patriarkaalisesta suojelusta. Turhaan eivät feministitutkijat korosta, että yksittäisten perhetilanteiden ohessa ja asemasta olisi enemmän kiinnitettävä huomiota itse perhemalliin.

Feministisen inestitutkimuksen painotukset ovat siis toiset kuin traditionaalisen, freudilaisen tutkimuksen ja tulkinnan. Ensinnäkin korostetaan, että lasten kertomukset seksuaalisesta ahdistelusta on aina otettava tosissaan eikä huitaistava niitä syrjään »inestifantasioina». Toiseksi huomion kohteeksi on asetettava inestiin syylistynyt mies, ei kohteena oleva viettelevä lapsi tai kanssarikollinen äiti. Ja miehen takana on nähtävä miehen valtaan perustuva yhteiskunta, kulttuuri ja oikeusjärjestelmä. (Breines & Gordon 1983, 528.)

Breines ja Gordon toteavat, että huolimatta heidän psykoanalyttisiin inestitulointoihin kohdistamastaan kritiikistä psykologisen koulutuksen saaneet ovat silti tehneet oivaltavimmat tutkimukset inestistä. Näin voi olla, mutta kuten edellä nähtiin, keskittyminen psyykkisiin syihin ei riitä. Psykologiset lainalaisuudet eivät toimi irrallaan kulttuurista ja muista ympäristötekijöistä. Sekä inestikielto että lasten seksuaalisen hyväksikäytön kokeminen tuomittavaksi ovat kulttuurista, eivät yksilöpsykologista alkuperää. Sen vuoksi sekä inestin että muun lasten seksuaalisen ahdistelun selityksiä etsittäessä on katsottava yhteiskuntaan, jossa tällaista tapahtuu tai jossa kasvaneet ihmiset tällaiseen syylistyvät. Tältä kannalta ovat hälyttäviä viime aikaiset raportit, joiden mukaan hyvinä perheenisinä ja kunnollisina miehinä itseään pitävät eurooppalaiset tai amerikka-

laiset matkustavat Thaimaahan tai Filippiineille käyttämään seksuaalisesti hyväksi toisten vanhempien alaikäisiä tyttäriä ja poikia. Sen lisäksi pornoiteollisuus, jota erityisesti miehet puolustavat »länsimaiseen sananvapauteen» vedoten, käyttää yhä enenevässä määrässä hyväkseen myös lapsia; ja kuvaa-vaan on, että sen jälkeen kun insestistä on ruvettu julkisuudessa puhumaan, pornoiteollisuus on huomannut, että myös insesti myy.

*Yksilön syyllistämisestä yhteiskunnalliseen vastuuseen*

Magdalena-perinteen innoittamana alkanut pohdiskeluni naisten ja ylipäätään uhrien syyllistämisestä johtaa lopulta kysymykseen, johon viittasin alustavasti jo kerran: kysymykseen yksilön syyllisyyden ja yhteiskunnan vastuun suhteesta. Puhuessani naisten syyllistämisestä olen tarkoituksellisesti käyttänyt termejä miesyhteiskunta tai miesten kirkko osoittaakseni, etten usko syyllistämisen tradition muuttamiseen yksinkertaisesti kääntämällä syytösten kärki miehiä kohtaan miehinä, yksilöinä. Miesyhteiskunnassa on ollut ja on yhä myös naisjäseniä ja miesten kirkon moraalissäännöksiä ovat joskus kaikkein tiukimmin valvoneet naiset, jotka ovat vahtineet, sortaneet ja halveksineet vähempiosaisia tai »langenneita» sisariaan Jumalan säätämän järjestyksen ja oman etunsa nimissä. Tämä osoittaa, että syyllistämisen traditiolla on institutionaaliset, eikä yksilölliset tai sukupuoleen sidotut juuret. Naisten kohdalla kysymys on tietysti miesyhteiskunnan ja mieskeskeisen uskonnon normien ja käsitysten sisäistämisestä - jopa vastoin omia taipumuksiaan ja etujaan. Kuvaannollisesti voisi sanoa, että naiset

ovat samaistaneet itsensä Magdalenaan, oppineet häpeämään ja pitämään pahana naiseuttaan ja erityisesti sen seksuaalisia puolia, jopa kokeneet itsensä syyllisiksi sen loukkauksiinkin. Mutta samalla nämä häpeämisen ja paheksumisen tunteet ovat muihin naisiin heijastettuina saaneet panettelun ja vartioinnin piirteitä, joiden avulla omaa hyveellisyyttä ja kunnollisuutta näissä asioissa on korostettu. Tämantapaisissa asenteissa ovat lisäksi heijastuneet - tai oikeastaan pitäisi sanoa, että ennen kaikkea heijastuneet - sääty- ja luokkavastakohtaisuudet, jotka ovat jakaneet niin naiset kuin miehetkin erioikeudellisiin ryhmiin.

Niin kauan kuin syyllistä tai syyllisiä yksilöiden keskeiseen väkivaltaan, oli se sitten laadultaan seksuaalista tai muuta väkivaltaa, etsitään yksinomaan yksilöistä itsestään, olivat he sitten miehiä tai naisia, teon suorittajia tai uhreja, leikitään piirileikkiä, joka ei pääty. On aivan sama turvaudutaanko kristillisiin perisynti-selityksiin tai korostetaanko psyykkistä poikkeavuutta, joka on tuloksena vinoon menneestä lapsuudenaikaisesta kehityksestä, samalla kehällä ollaan. Pahinta näissä selityksissä on, että tutkijoidenkin lähtökohtana on käsitys, että kyse on nimenomaan *poikkeavasta* käyttäytymisestä. Mitä pitemmälle asiaa miettii ja mitä tarkemmin katselee ympäröivää länsimaista hyvinvointiyhteiskuntaa, sitä vakuuttuneemmaksi tulee, että väkivaltainen käyttäytyminen ei suinkaan ole poikkeavaa vaan täysin yhteiskunnan normien mukaista käyttäytymistä. Eli niinkuin aiemmin sanoin, yksilöiden väkivaltainen käyttäytyminen on yhteiskunnallisen rakenteellisen väkivallan johdonmukainen jatke. Ja kapitalistisen yhteiskunnan perusrakenteisiin kuuluu paitsi vahvempien oikeus heikompien riistämiseen myös nais-

vihamielisyys aivan samoin kuin se kuuluu kristinuskon perustraditioihin. Sen vuoksi erityisesti naisiin kohdistuvalla väkivallalla on yhä ymmärtäjänsä, väheksyjänsä ja puolustajansa, joiden mielestä väkivallan kohteeksi joutuminen on naisten oma syy, heidän olemuksestaan ja käyttäytymisestään johdettavissa. Ihan niin kuin köyhyys on köyhien omaa syytä, oli se sitten Jumalan rangaistus synneistä tai kyvyttömyyttä käyttää hyväkseen kilpailuyhteiskunnan tarjoamia mahdollisuuksia.

# Kirjallisuusluettelo

- Margaret *Alexiou* 1974: The ritual lament in Greek tradition. Cambridge.
- Iris *Andreski* 1970: Old Wives' Tales. Life-Stories from Ibibioland. London.
- Marja-Liisa *Anttalainen* 1980: Naisten työt — miesten työt. Valtioneuvoston kanslian julkaisuja 1/1980.
- Edwin *Ardener* 1975: Belief and the Problem of Women. Perceiving Women. Ed. by Shirley Ardener. London, Toronto and Melbourne.
- Philippe *Ariés* 1974: Western Attitudes Towards Death from the Middle Ages to the Present. Baltimore.  
*Ariés* 1981: The Hour of Our Death. New York.
- Gunnar *Aspelin* 1963: Ajatuksen tiet. Yleinen filosofian historia. Porvoo — Helsinki.
- J. J. *Bachofen* 1967: Myth, Religion and Mother Right. Selected Writings. Princeton.
- Michele *Barrett* 1980: Women's Oppression Today. Problems in Marxist Feminist Analysis. London. (Suom. Nykyajan alistettu nainen. Tampere 1985.)
- Ruth *Benedict* 1966: Kulttuurin muodot. Toinen painos. Porvoo.
- Maria *Bergom-Larsson* 1979: Upplevelser av förtryck. Kvinnomyter. Kvinnan i produktionen och familjen, i psykologiska teorier och terapeutiska praktik, i kvinnodrömmar och frigörelsekamp. Lund.
- Erika *Bourguignon* 1980: A World of Women. Anthropological Studies of Women in the Societies of the World. New York.
- Wini *Breines* and Linda *Gordon* 1983: The New Scholarship on Family Violence. Signs, Journal for Women in Culture and Society. Spring 1983, Vol. 8, Number 3.

- Susan *Brownmiller* 1975: *Against Our Will. Men, Women and Rape.* New York.
- Helen *Callaway* 1981: Women's perspectives: research as re-vision. *Human Inquiry.* Edited by Peter Reason and John Rowan. Chichester et alii.
- Minna *Canth* 1957: Valitut teokset II. Porvoo-Helsinki.
- Anna *Caraveli Chaves* 1980: Bridge Between Worlds. The Greek Women's Lament as Communicative Event. *American Journal of Folklore.* Vol. 93, Nr. 368.
- Nancy *Chodorow* 1974: Family Structure and Feminine Personality. *Woman, Culture and Society.* Edited by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere. Stanford, California.
- Simone *de Beauvoir* 1976: *The Second Sex.* Harmondsworth.
- Loring M. *Danforth* 1982: *The Death Rituals in Rural Greece.* Photography by Alexander Tsiaras. Princeton, New Jersey.
- Magda *Denes* 1976: *In Necessity and Sorrow. Life and Death in an Abortion Hospital.* Harmondsworth.
- Bette S. *Denich* 1974: *Sex and Power in the Balkans. Woman, Culture and Society.* Edited by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere. Stanford, California.
- Sirkku *Dölle* 1979: Äitienpäivä. Juhlakirja. Kalevalaseuran vuosikirja 59.
- Barbara *Ehrenreich* & Deirdre *English* 1979: *For Her Own Good. 150 Years of the Experts' Advice to Women.* Garden City, New York.
- Beth *Elverdam* 1979/80: Shedding the Veil from Our Minds - Re-evaluating Anthropology. *Folk,* vol. 21-22. København.
- Elsa *Enäjärvi-Haavio* 1953: *Ritvalan helkajuhla.* Helsinki.
- Katarina *Eskola,* Elina *Haavio-Mannila,* Riitta *Jallinoja* 1979: *Naisnäkökulmia.* Porvoo, Juva.
- E. E. *Evans-Pritchard* 1965: *The Position of Women in Primitive Societies & Other Essays in Social Anthropology.* New York.
- Herman *Feifel* (ed.) 1965: *The Meaning of Death.* New York.
- Annika *Frankenhauser* 1981: *Hilma Granqvists betydelse för finländsk antropologi. Suomalaisen antropologi-*



- an uranuurtajia. Toim. Anita Kelles-Viitanen. Suomen Antropologisen Seuran toimituksia. Helsinki.
- Sigmund *Freud* 1924: The Economical Problem of Masochism. Collected Papers, Vol. 2. London 1948.
- Karin *Friis Plum* 1983: Kvindehistorie og kvindehistorier - i det gamle testamente. Köbenhavn.
- Jonas *Frykman* 1977: Horan i bondesamhället. Lund.
- Werner *Fuchs* 1973: Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main.
- Robert *Fulton* (ed.) 1965: Death and Identity. New York.
- E. G. *Geijer* och A. A. *Afzelius* 1880: Svenska folkvisor. Ny, betydligt tillökad upplaga, utgifven af R. Bergström och L. Höjer. Stockholm.
- Jane C. *Goodale* 1971: Tiwi Wives. A Study of the Women of Melville Island, North Australia. Seattle and London.
- Geoffrey *Gorer* 1965: Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain. New York.
- Hilma *Granqvist* 1931—35: Marriage Conditions in a Palestinian Village I—II. Comm. Humanarum Litterarum III, 8 ja VI, 8. Helsingfors.
- Granqvist* 1965: Muslim Death and Burial. Comm. Humanarum Litterarum. Tomus XXXIV, Nr. 1. Helsinki - Helsingfors.
- Ina-Maria *Greverus* 1978: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie. München.
- Anders *Gustavsson* 1972: Kyrktagninsseden i Sverige. Staffanstorp.
- Sulo *Haltsonen* 1957: Runoretki Inkeriin v. 1853. Lisätietoja D. E. D. Europaeuksen runonkeruun historiaan. Suomi 107:4.
- Marvin Harris* 1968: The Rise of Anthropological Theory. New York.
- Judith *Herman* 1981: Father-Daughter Incest. Cambridge, Mass.
- Lauri *Honko* 1978: The Ingrian Lamenters as Psychopomp. Temenos 14. Helsinki.
- Sisko-Liisa Hänninen* 1965: Kätilötyön vaiheita. Helsinki.
- Phyllis *Kaberry* 1939: The Aboriginal Woman, Sacred and Profane. New York.
- Aino Kallas* 1978: Elämäni päiväkirjat I, 1897-1917. Keuruu.

- Perti *Karkama* 1982: Vapauden muunnelmat. J. L. Runebergin maailmankatsomus hänen epiikkansa pohjalta. Savonlinna.
- Robert *Kastenbaum* 1975: Is Death a Life Crisis? Nancy Datan and Leon H. Ginsberg (eds.), Life-Span Developmental Psychology. Normative Life Crises. New York et alii.
- Gloria *Kaufman* and Mary Kay *Blakely* 1980: Pulling Our Own Strings. Feminist Humor and Satire. Bloomington.
- Ruth S. *Kempe* and C. Henry *Kempe* 1978: Child Abuse. Cambridge, Mass.
- Seppo *Knuuttila* 1977: Ammattikaskut maailmankuvatutkimuksen lähteinä. Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena. Toim. Matti Kuusi, Risto Alapuro, Matti Klinge. Keuruu.
- Knuuttila* 1981: Om det folkliga i världsbilden. Esitelmä. Bjärsjölagård 12-14.1.1981.
- Knuuttila* 1983: Myytti mainoksen renkinä. Kotiseutu 3/1983.
- Matti *Kortteinen* 1982: Lähiö. Tutkimus elämäntapojen muutoksesta. Keuruu.
- Julius *Krohn* 1900: Kantelettaren tutkimuksia. Edellinen vihko. Toimittanut ja täydentänyt Kaarle Krohn. Helsinki.
- Matti *Kuusi* 1953: Vanhan kansan sananlaskuviisaus. Porvoo.
- Kuusi* 1960: Tuuti lasta tuonelahan. Kalevalaseuran vuosikirja 50.
- Kuusi* 1963: Suomen kirjallisuus I. Keuruu.
- Matti *Kuusi*, Keith *Bosley* ja Michael *Branch* 1977: Finnish Folk Poetry: Epic. Helsinki.
- Kuusi* 1983: Maria Luukan laulut ja loitsut. Tutkimus läntisimmän Inkerin suomalaisperinteestä. Mikkeli.
- Elizabeth *Kübler-Ross* 1969: On Death and Dying. Toronto.
- Elli *Köngäs-Maranda* 1974: Lau, Malaita: »A Woman is an Alien Spirit». Many Sisters. Women in Cross-Cultural Perspective. Ed. by Carolyn J. Mathiasson. New York, London.
- Eleanor *Leacock* 1983: Interpreting the Origins of Gender Inequality: Conceptual and Historical Problems.

- Dialectical Anthropology, Vol. 7, Number 4.
- Richard B. *Lee* 1968: What Hunters Do for Living or How to Make out on Scarce Resources. *Man the Hunter*. Ed. by Richard B. Lee and Irven DeVore. Chicago.
- Outi *Lehtipuro* 1971: Yhteisöntutkimus ja folkloristiikka. *Sananjalka* 13. Turku.
- Mary Ellen B. *Lewis* 1974: The Feminists Have Done It: Applied Folklore. *Journal of American Folklore*, Vol. 87, No. 343.
- Sally *Linton* 1973: Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology. *Women in Perspective: A Guide for Cross-Cultural Studies*. Ed. by Sue-Ellen Jacobs. Urbana, II1.
- Melissa Llewellyn-Davies* 1978: Two contexts of solidarity among pastoral Maasai women. Women united, women divided. *Cross-cultural perspectives on female solidarity*. Ed. by Patricia Caplan & Janet M. Bujra. London.
- Eeva *Louko* 1947: Äidin toiveita kansamme kehtolauluis-  
sa. *Kalevalaseuran vuosikirja* 37.
- Robert *Lowie* 1920: *Primitive Society*. New York.
- Elias *Lönnrot* 1836: *Itkuvirsistä Venäjän Karjalassa*. Mehiläinen, syyskuu-lokakuu.
- Elsa Mahler* 1936: *Die russische Totenklage*. Leipzig.
- Margaret *Mead* 1928: *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. With a Foreword by Franz Boas and a New Preface by the Author. New York 1953.
- Mead* 1975: *Blackberry Winter. My Earlier Years*. New York.
- Kay *Milton* 1979: Male Bias in Anthropology. *Man*, Vol. 14. London.
- J. W. *Murman* 1872: Selitys hää-tawoista Inkerinmaan suomalaisissa seurakunnissa, neuwoksi ja manaukseksi niiden parantamiseen. Parannettu painos *Pieterin Sunnuntailehdessä ilmoitetusta ehdotuksesta*. Pietari.
- Aili *Nenola-Kallio* 1978: »Niin miä elän kui kylmäs sara-  
jas» Inkeriläiset tilapäitkuvirret. *Sananjalka* 20. Turku.
- Nenola-Kallio* 1982: *Studies in Ingrian Laments*. FFC 234. Helsinki.

- Nenola-Kallio 1985*: Kuolema, yksilö ja yhteisö. Kuolemanrituaalien alustavaa tarkastelua. Etiäinen 1. Folkloristiikkaa ja uskontotiedettä. Turun yliopisto.
- A. R. *Niemi 1904*: Runonkerääjimmme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle. Helsinki.
- Anais *Nin 1973*: The Journals of Anais Nin. Volume One. London.
- Ann *Oakley 1976*: Wisewoman and Medicin Man: Changes in the Management of Childbirth. The Rights and Wrongs of Women. Ed. by Juliet Mitchell and Ann Oakley. Harmondsworth.
- Harald *Ofstad 1979*: Vårt förakt för svaghet. Nazismens normer och värderingar - och våra egna. Stockholm.
- Samuli *Paulaharju 1916*: Vienan-Karjalan itkuvirsistä. Otava, joulunumero.
- E. *Pelkonen 1931*: Über volkstümliche Geburtshilfe in Finnland. Helsinki.
- Pertti J. *Pelto* ja Gretel H. *Pelto 1980*: Antropologinen tutkimus. Kenttätöyön oppikirja. Helsinki.
- Juha *Pentikäinen 1968*: The Nordic Dead-Child Tradition. Nordic Dead-Child Beings. A Study in Comparative Religion. Helsinki.
- Pentikäinen 1971*: Marina Takalon uskonto. Forssa.
- Lucy *Pincus* and Christopher *Dare 1978*: Secrets in the Family. London.
- Heinrich *Ploss, Max Bartels 1908*: Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. Anthropologische Studien. Neunte stark vermehrte Auflage. Neu bearbeitet und herausgegeben von Dr. Paul Bartels. I—II. Leipzig.
- Volmari *Porkka 1883*: Inkerin itkuvirsistä. Valvoja.
- Susan *Reynolds-White 1982*: Naisten valvonta - antropologinen näkökulma. Akkaväki 5/82.
- Michelle *Zimbalist Rosaldo 1974*: Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview. Woman, Culture and Society. Ed. by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere. Stanford, California.
- Paul *Rosenblatt, Patricia R. Walsh, Douglas A. Jackson 1976*: Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective. HRAF Press.

- Margaret *Sanger* 1920: Birth Control - A Parents Problem or Woman's? The Feminist Papers: From Adams to Beauvoir. Edited and with Introductory Essays by Alice B. Rossi. New York 1973.
- Eva *Selin* 1983: Törs herrarna släppa fram en kvinnlig världsbild? Dagens Nyheter 2.10.1983.
- Jouko *Sihvo* 1981: Näkökulma suomalaisten moraaliiin. Avoliitto, avioliitto ja seksi kirkollisessa etiikassa. Juva.
- Anna-Leena *Siikala* 1982: Kertoja tutkimuskohteena. Kertomusperinne, kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta. Toim. Irma-Riitta Järvinen ja Seppo Knuutila. Pieksämäki.
- SKVR. Suomen kansan vanhat runot. Osat III, IV ja V. Helsinki 1915-1931.
- Yorick *Spiegel* 1973: Der Prozess des Trauerns. Analyse und Beratung. Anmerkungsband. München.
- Marilyn *Strathern* 1972: Women in between. London and New York.
- Marja-Liisa *Swantz* 1983: Tansanian nainen. Helsinki.
- V. *Tarkiainen* 1943: Itkuvirret. Suomen kansalliskirjallisuus III. Toim. V. Tarkiainen, H. Harmas. Helsinki.
- Senni *Timonen* 1980: Näin lauloi Larin Paraske. Pieksämäki.
- Ingeborg *Weber-Kellermann* 1983: Frauenleben im 19. Jahrhundert. Munchen.
- Edward *Westermarck* 1914: Marriage Ceremonies in Morocco. London.
- Leea *Virtanen* 1965: Raudun kansanperinne. Raudun historia. Pieksämäki.
- Ulla *Vuorela* 1983: Naistutkimuksesta Tansaniassa. Naiset ja kehitys. Artikkeleita naisten asemasta kehityksessa. Toim. Marja Lehto, Marja-Liisa Kiljunen. Helsinki.
- Mariza *Zavalloni* 1982: Ego-Ecology: the study of interaction between social and personal identities. Symposium on Identity, Personal and Socio-Cultural, Uppsala, August 23-28, 1982. Julk. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 5, 1983.