

**This is an electronic reprint of the original article.
This reprint *may differ* from the original in pagination and typographic detail.**

Author(s): Halonen, Minna; Karkulehto, Sanna

Title: Vedenpaisumus tornikamareissa : sukupuolittavaa väkivaltaa purkavat naisruumiin kokemukset ja eettinen lukeminen

Year: 2017

Version:

Please cite the original version:

Halonen, M., & Karkulehto, S. (2017). Vedenpaisumus tornikamareissa : sukupuolittavaa väkivaltaa purkavat naisruumiin kokemukset ja eettinen lukeminen. In S. Karkulehto, & L.-M. Rossi (Eds.), *Sukupuoli ja väkivalta : lukemisen etiikkaa ja politiikkaa* (pp. 188-217). Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia, 1431.
<https://oa.finlit.fi/site/books/e/10.21435/skst.1431/>

All material supplied via JYX is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all or part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorised user.

Vedenpaisumus tornikamareissa

Sukupuolittavaa väkivaltaa purkavat naisruumiin kokemukset ja eettinen lukeminen

Minna Halonen ja Sanna Karkulehto

[– –] Viskon

itseäni peilissä, enää et katso kuvaasi nauramatta. Ja se viskoi, nainen sanoi, ensin viehkeästi, sitten kummasti kuin kömpelö käärme, sitten se nauroi: ken on maassa kaunehin, se on kuollut jo. Se nauroi: hyppy, hyppy, pelastus, liekinvarsi, humahdus. Se sanoi: jos putoat veneestä, tahdot veteen. Se sanoi: makean veden tekevät sen kalat. (SH, 52.)

Monet feministitutkijat ovat Michel Foucault'n työhön viitaten painottaneet, että ruumis on yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti muodostunut käytäntö. Tällöin korostuvat ruumiin kytkennät varsinkin sitä sukupuolittavaan normittamiseen, valtaan ja väkivaltaan; ruumis toimii niin vallankäytön ja väkivallan välineenä kuin niiden kohteena (Shepherd 2013, 16; Stacey 2014, 39; ks. myös esim. Bordo 1993; Butler 2015, 59). Näkemys ruumiista historiallisesti ja sosiaalisesti muuttuvana merkitysjärjestelmänä on pyrkinyt häivyttämään syvään juurtunutta ajatusta etenkin naisruumiista biologisena kohtalona. (Kyrölä 2006, 120–123; Oksala 1997, 169–173; ks. myös Foucault 2010, 111–112.) Tarkastelemme

tässä artikkelissa, miten kahdessa suomalaisessa nykyrunoteoksessa, Saila Susiluodon¹ kokoelmassa *Siivekkäät ja Hännäkkäät* (2001, SH) sekä Sirpa Kyyrösen kokoelmassa *Naispatsaita* (2010, N)², suoritetaan naisruumiin kulttuurinen ja yhteiskunnallinen ”ruumiinavaus” eli avataan ruumiillisuuden yhteiskunnallisia ja kulttuurisia eroja sekä merkityskerrostumia kaunokirjallisuuden keinoin.

Esitämme, että Susiluodon ja Kyyrösen runot käsittelevät sekä eksplisiittisesti että implisiittisesti kysymystä naisiin ja etenkin naisten ruumiisiin kohdistuvasta kulttuurisesta hallinnasta ja kontrollista. Teokset tekevät näkyväksi sitä, miten hallintaa ja kontrollia tuotetaan ja ylläpidetään misogynian sekä naisten itsensä sisäistämisen, etenkin heidän omaan ruumiillisuuteensa kohdistuvan naisvihan ja väkivallan kohteeksi positioimisen keinoin ja miten heitä kutsutaan näihin positioihin muun muassa erilaisten kulttuuristen tekstien ja kuvastojen avulla. Artikkelimme eroaa muista tämän teoksen artikkeleista siinä, että tarkastelemissamme runoteoksissa ei varsinaisesti käsitellä naisiin kohdistuvaa fyysistä tai seksuaalista tai heidän itsensä omaan ruumiiseensa kohdistamaa väkivaltaa. Sen sijaan teoksissa korostuvat naisiin (ja yhtä lailla miehiin) yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti kohdistuvat valta, hallinta, ulossulkeminen sekä kontrolli, jotka voidaan tulkita heitä väkivalloin kohteleviksi ja väkivalloin tiettyihin sukupuolitettuihin asemiin sekä rooleihin asettaviksi.

- 1 Saila Susiluoto (1971) on useilla kirjallisuuspalkinnoilla tunnustusta saanut runoilija, joka tunnetaan kotimaisen nykykirjallisuuden kentällä erityisesti ”proosarunon taitajana” (Kainulainen 2008, 108; Oja 2013, 181). Susiluoto ammentaa runoihinsa tyttöjen ja naisten erilaisista elämäkokemuksista hyödyntäen proosarunon kerronnallisuutta. Myyttien ja satujen, kansanrunouden ja populaarikulttuurin varioiminen on myös ominaista hänen teoksilleen. (Haapala 2013, 183.) *Siivekkäät ja Hännäkkäät* (2001) -esikoisteoksen jälkeen Susiluodolta ovat ilmestyneet runoteokset *Huoneiden kirja* (2003), *Auringonkierto* (2005), *Missä leikki loppuu* (2007), *Carmen* (2010), *Dogma* (2012), *Ariadne* (2015) ja digitaalinen runoteos *Antikythera* (2015). Runoteosten julkaisemisen lisäksi Susiluoto on toimittanut muun muassa Elävien runoilijoiden klubin *Motmot*-vuosikirjan (2003) sekä ollut mukana tulkitsemasa tekstejään *Runoa!*-äänikirjassa (2008).
- 2 Katri Vala -palkitun *Naispatsaita*-esikoisteoksen (2010) lisäksi Sirpa Kyyröselä on ilmestynyt runoteokset *Lempeät tukaanit* (2012) ja *Ilmajuuret* (2016), josta hän on saanut Tanssiva karhu -palkinnon. Kirjailijan runoja on julkaistu muun muassa *Parnassossa*, *Nuoressa Voimassa* ja *Tuli & Savu* -lehdessä. Kyyrösen jatkaa naistietoisien runouden perinnettä: *Suomen nykykirjallisuus* -teoksessa Kyyrösen luokitellaan niiden suomalaisten naisrunoilijoiden joukkoon, jotka ovat kuvanneet ”naisen maailman kasvua ja ruumiillisuuden kokemusta” (Hosiaisluoma 2013, 156). Hänen runoilleen ominaista on groteskiuteen saakka yltävien, fyysisten naiskuvien esittäminen (Manninen & Pääjärvi 2011, 157).

Tarkastelemme siis symbolista sukupuolittavaa väkivaltaa. Tällaisessa foucault'laisessa symbolisen väkivallan kehyksessä ihmisten toimintaa hallitsevat kulttuurisesti diskurssien ja representaatioiden muokkaamat käsitykset siitä, mitkä ovat soveliaita ja hyväksytyjä tapoja toteuttaa omaa sukupuolta ja miten suhtautua omaan sukupuoleen. Esimerkiksi naisia on sukupuolitettu pitkään diskurssein ja representaatioin³, jotka tuottavat ja uusintavat naisiin kohdistuvaa vihaa eli misogyniaa sekä mielikuvia naisista sukupuolensa vuoksi luonnollistettuina väkivallan kohteina ja uhreina, kun taas miehiin kohdistuu väkivaltaa oikeuttavia mielikuvia sekä suoranaisia oletuksia ja odotuksia väkivallasta.

Susiluodon ja Kyyrösen runoissa sukupuolittava väkivalta motivoituu ja artikuloituu erityisesti toistuvien, kulttuurisesti jaettujen ja tunnettujen myyttien, satujen sekä tarinoiden kautta. Näissä tarinoissa naisia konstruoidaan tietynlaisiksi ja heille osoitetaan tiettyjä sukupuolitettuja rooleja ja asemia yhteiskunnassa. Valmiiksi osoitettuja sukupuolirooleja ja -odotuksia vastaan kapinoivat naiset saavat tarinoissa yleensä rangaistuksensa – ja hyvin tavallisesti juuri väkivaltaisen rangaistuksen. Susiluodon ja Kyyrösen teokset pyrkivät kirjoittamaan tällaisia myyttejä toisin – siten, että ne paljastaisivat myytteihin ja koko kulttuuriin sisäänkirjoitettua naisvihaa sekä kontrollia ja hallintaa, jotka ovat tulkittavissa yhdenlaiseksi naisiin kohdistuvan sukupuolittavan väkivallan muodoksi. Esimerkki tästä toisin kirjoittamisesta on edellä esitetty ote Susiluodon runosta ”Tunnen naisen joka harjoitteli luolassa” (SH, 52). Runossa puretaan muun muassa kulttuurista kauneuden ja naisten välisen kauden, kateuden ja epäsolidaarisuuden myyttiä kirjoittamalla uudelleen ja toisin *Lumikki*-satua (1812), jossa kateuden myrkyttämä, naisiin kohdistuvaa vihaa toistava nainen yrittää murhata itseään nuoremman naisen tämän iän ja ulkonäön vuoksi.

Temaattisesti ja poeettisesti toisiaan muistuttavissa Susiluodon ja Kyyrösen runoteoksissa kuvataan naisten elämän erilaisia puolia ja naisruumiin problematiikkaa; runoissa tematisoituvat muun muassa äitiyteen, seksuaalisuuteen ja ruumiin materiaalisuuteen sekä niitä kehystävään kulttuuriseen vallankäyttöön kytkeytyvät kysymykset. Runoissa

3 Diskursseista ja representaatioita ks. tämän teoksen johdantoartikkeli.

esitetty ruumiinkokemukset yltävät seksuaalisuudesta, synnytyksistä ja keskenmenoista syömishäiriöihin. Tutkimme, miten runoteoksissa avataan muun muassa intertekstuaalisuuden eli tekstienvälisyyden avulla naisia alistavia myyttisiä tarinoita ja puretaan naisruumiisiin kytkettyjä yhteiskunnallisia ja kulttuurisia kerrostumia, joita vasten subjektiivisia kokemuksia peilataan ja prosessoidaan. Esitämme, että Susiluodon ja Kyyrösen teokset jatkavat näin feministisen myyttikritiikin⁴ perinnettä, jonka keskeisenä tavoitteena on osoittaa, kyseenalaistaa ja purkaa länsimaisessa mytologiassa naiseuteen liitettyjä, luonnollistettuja puhe- tapoja ja käytäntöjä (ks. Karkulehto & Leppihalme 2015; Leppihalme 1995, 22). Lisäksi oletamme teosten tematiikan ja intertekstuaalisuuden haastavan lukijoita mukaan eettisiin pohdintoihin ja eettisen lukemisen prosessiin, jossa toisten kokemuksia on mahdollista kohdata aidosti kuunnellen.

Eettisen lukemisen lähtökohtia

Saila Susiluodon *Siivekkäät ja Hännäkkäät* on proosarunon⁵ muotoon kirjoitettu, paikoitellen surrealistisia sävyjä saava runoteos, jossa leikitellään proosalle tyypillisillä kertovilla rakenteilla ja unen logiikkaan nojaavilla elementeillä. Kokoelman aloittaa ”Prologi”-niminen runo, jonka naispuhujana kertoo lapsilleen ”aikuisten satuja”. Saduissa seikkailevat kokoelman nimen mukaisesti siivekkäät linnut ja hännäkkäät sudet. (SH, 7.) ”Prologi”-runo on kokoelman kehystarina, jota seuraavat arkiin asioihin myyttisiä aineksia yhdistelevät runosarjat. Niiden maailmat sijoittuvat niin espoolaisten rivitalojen arkitodellisuuteen kuin Platonin

- 4 Naiskirjallisuudessa on jo 1960-luvulta lähtien murrettu esimerkiksi raamatullisia myyttejä, antiikin tarustoja ja satuja ja annettu samalla ääni unohdettujen ja vaiennettujen historialle (Enwald 1999, 199–208). Feminististä myyttikritiikkiä emansipatorisena strategianaan tietoisesti hyödyntäneet naiskirjailijat ovat halunneet osoittaa kulttuurisissa mytologioissa sukupuoliin liitetyt stereotyyppit ja valtasuhteet muuttuviksi kirjoittamalla myyttejä vastaan ja toisaalta luomalla aivan uudenlaisia ja omaehtoisia naismyyttejä (Leppihalme 1995, 22).
- 5 Vesa Haapala määrittelee proosarunon ”proosa-asuun painetuksi runotekstiksi, joka hyödyntää ruoudelle ominaisia rytmisiä keinoja ja puhekuvioita”. Proosaruno on yleensä noin sivun mittainen, suorakaiteen muotoon aseteltu teksti, joka käyttää ilmaisussaan proosan kerronnallisia rakenteita. (Haapala 2013, 179, 186.)

luolaan. Kokoelman päättää ”Epilogi”-niminen runo, jossa naispuhujaja sulkee kirjan ja samalla tarinan jälleen sadun genreä mukaillen: ”Olipa kerran maailma, hän nauraa, eikä / siitä tule loppua” (SH, 61). (Ks. myös Oja 2013, 181.)

Teoksen runot kertovat ikään kuin yhtä ja samaa tarinaa naisen itenäistymiskamppailusta. Runojen naispuhujan äänestä on kuultavissa vapauden kaipuu, halu paeta naisruumiita sukupuolittavia lokeroiteja. Puhuja kapinoi sovinnaisuuksia ja yhteiskunnan normeja edustavaa miestä, ”Soturia”, vastaan käyttäytymällä epäsovinnaisesti: pyörittelemällä ”pääskynpesiä häpykarvoistaan” ja kulkemalla kotonaan alasti (SH, 11–13). Tätä vapauden kaipuuta ja kaipuusta syntyvää ahdistusta symboloivat kokoelmassa vilahtelevat ”siivekkäät” ja ”hännäkkäät” eläimet, mutta myös monet myyttiset hahmot, kuten esimerkiksi Aino Kallaksen teoksessa *Sudenmorsian* (1928) ja H. C. Andersenin *Pieni merenneito* (*Den lille havfrue*, 1837), sekä myyttiset kertomukset, kuten esimerkiksi *Raamatun* vedenpaisumuskertomus. (Ks. myös Holm 2001; Siro 2001; Kainulainen 2008, 109–110.)

Sirpa Kyyrösen *Naispatsaita*-teos puolestaan sisältää vahvan fyysisiä runokuvia, joissa naiseutta tarkastellaan biologis-anatomiselta lähi-etäisyydeltä. Kyyrönen on kertonut saaneensa virikkeitä teoksen kirjoittamiseen internetin lääkäripalstoilta (Manninen & Pääjärvi 2011, 157). Runoissa äänen saavat eri elämäntilanteissa olevat, esimerkiksi synnyttävät ja syömishäiriöiset naiset. Teoksessa kuvataan naisten subjektiivisia, elettyjä ruumiinkokemuksia, joiden taustalla häämöttää kulttuurisia ”naispatsaita” – hahmoja tai kuvia, jotka ”ovat säilyneet meren pohjassa satoja vuosia” (N, 51). (Ks. myös Holm 2010.) Myös *Naispatsaita*-kokoelman runokuvastot on ladattu naisia väkivalloin sukupuolittavalla (Shepherd 2013, 16; Butler 2015, 59) myytti- ja satuaineksella. Kuten Susiluodon teoksessa myös Kyyrösellä satujen prinsessat, merenneidot ja *Raamatun* vedenpaisumuskertomus toimivat varioitavina myyttisinä aineksina. Rakenteellisesti Kyyrösen teos on kollaasimainen, mutta runofragmenteista muodostuu myös tarinalinjoja.

Tarkastelemme Susiluodon ja Kyyrösen runoteoksia erityisesti niissä esiintyvien ruumiillisuuden kuvausten näkökulmasta hyödyntäen kulttuurin- ja tekstintutkimuksessa kehitettyä, lähinnä foucault’laista

diskurssianalyyttistä lähestymistapaa sekä kirjallisuudentutkimuksesta tuttua intertekstuaalista luentaa. Käytämme tutkimuskohteidemme hahmottamiseksi diskurssin ja vastadiskurssin käsitteitä.⁶

Tarkastelemiamme runoteoksia yhdistää se, että molemmissa kuvataan erilaisia naisten ruumiillisuuden kokemuksia uudelleenkirjoittamalla myyttejä ja satuja, jotka kohtelevat naisia alistavasti ja väkivalloin. Diskurssianalyttisesti käsitämme myytit ja sadut historiallisesti ja kulttuurisesti muodostuneiksi puhe- ja ajattelutavoiksi (Ilmonen 2012, 240–245; Karkulehto 2011, 165; Malmio 2011, 211–212; Sellers 2001, 5–8), joissa naisruumiille tuotetaan tietynlaisia sukupuolittavia merkityksiä. Myyttien ja satujen uudelleenkirjoitukset taas tulkitsemme kaunokirjallisiksi vastadiskursseiksi⁷, joiden avulla pyritään kyseenalaistamaan ja purkamaan sukupuolittavia representaatioita historiallisesta menneisyydestä sekä suuntaamaan katsetta nykyisyyteen ja tulevaisuuteen (Zajko & Leonard 2006, 2–6). Tutkimme, millaisia sukupuolittavia ruumisdiskursseja analysoimissamme runoissa esiintyy, millaisia purkavia vastadiskursseja runoista on luettavissa ja millaista tietoa ne naisten ruumiillisuuden kokemuksista tuottavat.

Ruumiinfenomenologisessa⁸ tutkimuksessa on objektiruumiin sijaan kiinnitetty jo pitkään huomiota elettyyn ja koettuun ruumiiseen (Merleau-Ponty 2004, 79–84; Heinämaa 1996, 79; Palin 2004, 240). Tällöin ruumista ei tarkastella ainoastaan kolmannen persoonan näkökulmasta, havaittavana objektina, vaan pikemminkin kokevana

6 Diskurssin määrittelystä ks. tämän teoksen johdantoartikkeli. Vastadiskurssilla puolestaan tarkoitamme vallitsevia diskursseja vastustavia puhe- ja ajattelutapoja, jotka pyrkivät paljastamaan ja purkamaan historiallisia, kulttuurisia sekä yhteiskunnallisia, itsestäänselvyyksiksi muodostuneita käsityksiä (Foucault 1998, 75–76; Foucault 2005, 203–204). Foucault'n genealogiseksi kutsutun diskurssien analyysin tavoitteena on osoittaa valtaan kytkeytyvien ajatusjärjestelmien sattumanvaraisuus (Foucault 1998, 117–124; Tiisala 2010).

7 Uudelleenkirjoitukset eivät kuitenkaan välttämättä aina ole poliittisia tai ideologisia vastakirjoituksia, vaan ne voivat saada korostuneemmin esimerkiksi esteettisiä funktioita (Moraru 2001, 9).

8 Ruumiinfenomenologisen teoriaperinteen yhtenä keskeisimpänä kehittäjänä pidetään ranskalaista filosofia Maurice Merleau-Pontya. Teoksessaan *Phénoménologie de la perception* (1945) Merleau-Ponty hylkää kartesiolaisen mieli–ruumis-vastakkainasettelun, jossa ruumis ymmärretään dikotomisesti materiaalisena objektina ja mieli tietoisena subjektina. Yksilön subjektiuus on Merleau-Pontyille ennen kaikkea ruumiillista. (Rautaparta 1997, 129–130.) Tunnetun aaveraaja-esimerkin avulla Merleau-Ponty pyrkii paljastamaan objektiruumiin takaa eletyn, intentionaalisen ruumiin, jota hän kutsuu fenomenaaliseksi ruumiiksi (Heinämaa 1996, 79).

subjektina (Merleau-Ponty 2004, 126; Heinämaa 1996, 79; Rautaparta 1997, 130). Tässä artikkelissa olemme myös kiinnostuneet lähestymään kaunokirjallisten tekstien esittämiä ruumiita juuri kokemuksellisuuden näkökulmasta. Kokemuksellisuuden ymmärrämme yksilöllisen ja yhteisöllisen kohtaamispaikaksi: kokemukset ovat yhtäältä subjektiivisia mutta toisaalta muodostuvat osallisuudesta kulttuurisiin käytänteisiin, diskursseihin ja instituutioihin (Koivunen & Liljeström 2004, 278). Osallisuus kulttuurisiin diskursseihin on rakentamassa ruumiinkuvaa, joka muotoutuu eletyn ruumiin ja ruumisrepresentaatioiden välisten suhteiden tuloksena (Kyrölä 2006, 108). Emme siis pyri erottamaan ruumiin diskursiivista ja kokemuksellista, esitettyä ja elettyä puolta toisistaan, vaan ymmärrämme ne toisiinsa kietoutuneina jatkumoina.

Ruumiinkokemusten tavoittaminen ja eettinen lukeminen vaativat eletyn ja koetun ruumiin ja ruumisrepresentaatioiden tai -diskurssien välisten suhteiden pohdintaa. Tämä on mahdollista muun muassa naisruumiisiin kiinnitettyjä myyttisiä kerroksia avaavien uudelleenkirjoitusten logiikkaa analysoimalla. Eettisestä lukemisesta puhuessamme oletamme, että lukijalla on kompetenssia suhtautua tekstien esittämiin ruumiinkokemuksiin eläytyen (ks. Korhonen 2011, 139–140).⁹ Olettamamme lukija on osallistuva lukija (Seutu 2012, 249), jolla on halu ja valmius ottaa vastaan tekstin tarjoamia tulkintapaikkoja sekä kykyä asettua toisen asemaan. Ymmärrämme eettisen lukemisen kuuntelemisen etiikkana – toisen kokemusten aitona, uteliaana kohtaamisena (Hekkanaho 2004, 20).¹⁰

Ruumiinkokemusten kaunokirjallisten esitysten tarkastelu on tässä artikkelissa siis eettisesti virittynyt: kytkemme analyyseissamme lukemisen käsitteeseen uudelleenkirjoituksia, jotka purkavat naisia symbolisella tasolla väkivaltaisesti sukupuolittavia ruumisdiskursseja. Pohdimme, kuinka lukijoita haastetaan mukaan eettiseen vuorovaikutukseen (vrt. esim. Kähkönen 2012; Seutu 2012). Eettisellä vuorovaikutuksella tarkoitamme sitä, että runot ohjailevat meitä lukijoita poeettisten

9 Haastava ja kiinnostava kysymys kuitenkin on, missä määrin eettinen lukemisasenne on ylipäättään mahdollista saavuttaa. Runossa esitettyyn toisen kokemukseen asettuminen ei välttämättä ole jokaiselle lukijalle helppoa. Eettinen lukeminen edellyttää myötäelämisen kompetenssia. (Seutu 2012, 263.)

10 Tavoitteenamme ei kuitenkaan ole tavoitella tai määritellä ”universaalia” lukemisen mallia.

keinojensa avulla kohti tietynlaisia tulkintoja ja saavat meidät reagoimaan lukemaamme, pyrkimään ymmärtämään ja kuuntelemaan toista ja eläytymään toisen kokemuksiin (ks. Korhonen 2011, 139–140; Lehtimäki 2010, 43). Uudelleenkirjoituksen logiikka sysää meidät eettisten pohdintojen äärelle, sillä runoista välittyvien diskurssien ja vastadiskurssien välisiä suhteita analysoidessamme tulemme lukijoina ikään kuin huomaamattamme verranneeksi runoissa esitettyjä kokemuksia omaan kokemusmaailmaamme (vrt. Valovirta 2010, 146). Kaunokirjallisen tekstin välittämien käsitysten ja arvojen sekä lukijan tekstiin mukanaan tuomien käsitysten ja arvojen rinnastuminen johtavat eettiseen dialogiin tekstin kanssa (Korhonen 2011, 246; Phelan 1996, 100). Parhaimmillaan kaunokirjallinen teksti muuttaa lukijan käsityksiä, arvoja ja asenteita myönteisellä tavalla ja auttaa häntä ymmärtämään omasta kokemusmaailmastaan kaukanakin olevia kokemuksia (Lehtimäki 2010, 45; Seutu 2012, 251).

Oletuksenamme on, että uudelleenkirjoitukset haastavat lukijaa kriittiseen uudelleenlukemiseen (Moraru 2001, 15–16). Judith Fetterleyn (1978) vastustavan lukijan käsite liittyy kiinteästi uudelleenkirjoitusten logiikkaan, jossa uudelleenkirjoitetut myytit ja sadut kutsuvat lukijaa vastustamaan eli lukemaan kuluneita kulttuurisia mallikertomuksia uudelleen ja toisin ja siten asettumaan niitä epäilevään, kyseenalaistavaan tai vastustavaan lukijaposition. Eettinen lukeminen voi siis olla myös kriittistä uudelleenlukemista, jossa tekstin merkityksiä pohditaan vertailemalla alkuperäisen ja uudelleenkirjoitetun tekstin välisiä yhteneväisyyksiä ja eroja.¹¹ Tosin ei pidä unohtaa, että jokaisella yksittäisellä lukijalla on lopulta valta päättää, kuinka hän tekstin tarjoamiin lukija-asemiin suhtautuu (Malmio 2011, 200).

Keskeinen hypoteesimme on, että naisia alistavien myyttien ja satujen uudelleenkirjoitukset toimivat molemmissa tarkastelemisemme teoksissa vastadiskursseina eli myöhemmin analysoimiemme äitiyteen,

11 Oletamme lukijan tietyn kaunokirjallis-kulttuurisen perinteen tuntevaksi. On hyvin mahdollista, että lukija, jolla ei ole riittävää kaunokirjallis-kulttuurista kokemusta tai kompetenssia, ei tunnista runojen taustalla vaikuttavia intertekstejä eikä näin myöskään tulkitse niitä uudelleenkirjoituksiksi. Korostamme myös, että vaikka puhumme kriittisestä uudelleenlukijasta, emme kuvittele kaikkien lukijoiden reagoivan runoihin samalla tavalla.

seksuaalisuuteen ja ruumiin materiaalisuuteen kytkeytyvien ruumis-
diskurssien purkajina sekä sitä kautta naisten ruumiillisuuden koke-
musten esittäjinä ja eettisen keskustelun herättäjinä. Etsimme vastauk-
sia kysymyksiin siitä, millaisia naisten ruumiillisuuden kokemuksia
myyttien ja satujen uudelleenkirjoituksista on luettavissa, miten lukija
haastetaan mukaan eettiseen dialogiin ja miten haastaa sukupuolittavaa
väkivaltaa eli kulttuurissa hallitsevia, subjekteihin jopa väkivalloin ase-
tettuja sukupuoliodotuksia ja -positioita.

Myytti, uudelleenkirjoitus ja feministinen uudelleenkirjoitus

Useissa myyttejä koskevissa luonnehdinnoissa korostuvat määritel-
mien kytkennät uskontoon – suuret kertomukset maailman synnystä
ja jumalten uroteoista on mielletty myyttisiksi kertomuksiksi. Todelli-
suutta on pyritty hahmottamaan myyttisten kertomusten avulla teke-
mällä ”kaaoksesta kosmosta”. Myyttiset kertomukset ovat siis edusta-
neet jonkinlaista rationaalisuutta, sillä niiden avulla on pyritty historian
kuluessa etsimään vastauksia maailmankaikkeutta koskeviin miksi- ja
miten-kysymyksiin. (Saariluoma 2000, 47.) Uskontotieteellisissä määri-
telmissä myytti on kuvattu kertomukseksi, joka tarjoaa mallin ihmisen
toiminnalle (mts. 11). Yksinkertaistaen myytin voikin kiteyttää malli-
kertomukseksi.

Myyttisen materiaalin käyttöä kaunokirjallisuudessa ei voida kui-
tenkaan tarkastella muusta yhteiskunnallisesta myytinmuodostuksesta
erillään (Saariluoma 2000, 37). Roland Barthesin mukaan myytti voi
olla mikä tahansa luonnollistettu ideologis-kulttuurinen muodostelma
(Barthes 1994, 173–174; Saariluoma 2000, 10). Myytti edustaa Barthesille
toteavaa puhetta, jossa historia pyritään muuttamaan luonnoksi. Myytti-
nen puhe yrittää depolitisoida poliittisen puheen luonnollistamalla sen,
ja tämän vuoksi sitä pidetään usein ”viattomana puheena”. Myytti on siis
diskursiivinen muodostelma, jossa annetaan todellisuudelle tietynlaisia
merkityksiä ja luodaan tiettyihin tarkoitukseen sopivia kuvia. (Barthes
1994, 173–192.)

Myytti esittää Barthesin mukaan todellisuuden muuttumattomina hierarkioina. Toisaalta hän mainitsee poeettisen kielen myyttiä vastustavana diskurssina. (Barthes 1994, 193–194.) Lyriikka ja kaunokirjallisuus ylipäätään voidaan nähdä kohteitaan luonnollistavaa myyttistä puhetta vastustavana kielenä tai diskurssina.¹² Postmodernistiselle kirjallisuudelle on tyypillistä, että yhteiskunnallisia ja kulttuurisia myyttejä kirjoitetaan uudestaan kritisoiden niiden mukanaan kantamia aiempia merkityksiä. Etenkin feministisesti virittynyt kirjallisuus sisältää ajatuksen emansipatorisesta strategiasta; myyttejä pyritään alinomaa purkamaan ja toisaalta pyritään rakentamaan uudenlaisia, emansipatorisia myyttejä. (Saariluoma 2000, 50–52.)

Uudelleenkirjoitus on intertekstuaalisuuden piiriin kuuluva kirjallisuuden ilmiö, jonka avulla kyseenalaistetaan syvään juurtuneita kulttuurisia käsityksiä. Christian Moraru pitää uudelleenkirjoitusta postmodernina ilmiönä, jossa kulttuurista ainesta kierrätetään siten, että vanhasta syntyykin jotakin uutta. Uudelleenkirjoituksissa toistamalla ja performatiivisesti toisin toistamalla (Butler 1990; 2006a) keskustellaan innovatiivisesti menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden kanssa. Kaikki intertekstuaalisuus ei ole kuitenkaan uudelleenkirjoitusta. Postmoderneille uudelleenkirjoituksille on tyypillistä, että ne reflektivat usein kriittisesti ja tietoisesti jotakin ideologiaa. Moraru puhuu myös uudelleenkirjoitusten metafiktiivisyydestä, sillä ne rakentuvat intertekstuaalisuuden varaan hyvin itsetietoisesti. Tässä mielessä uudelleenkirjoituksia voidaan usein pitää ideologisina tai poliittisina vastakirjoituksina tai -diskursseina. (Moraru 2001, 4–14, 19–20.)

Myyttien uudelleenkirjoituksissa tuodaan esille todellisuutta koskevien käsitysten muuttuvuus. Kulttuurisia kertomuksia päivittämällä osoitetaan myyttikäsitysten sidokset aikaan. Myytit toimivat kirjallisuuden materiaalina, jota uudelleenkirjoitukset työstävät samalla keskustellen oman aikansa tärkeistä kysymyksistä. Uudelleenkirjoituksissa luonnollisena esitetty historia pyritään kirjoittamaan uudestaan osoittamalla esimerkiksi keskustan ja marginaalin välinen suhde tai vastaavasti sukupuolten merkitykset ja erot muuttuviksi. (Ilmonen 2012, 235–251.)

¹² Kaunokirjallisuus voi kuitenkin toimia myös myyttien säilyttäjänä ja jatkajana.

Feministisille uudelleenkirjoituksille on ominaista kaksoisorientaatio: ne kurkottavat kohti tekstuaalista menneisyyttä orientoituen samalla kuitenkin tiukasti nykytodellisuuteen ja sen uudelleenlaiseen hahmottamiseen. Feministisissä myyttien uudelleenkirjoituksissa todellisuutta kirjoitetaan uudelleen revisioimalla¹³ menneisyyden tekstejä ja tuomalla niiden rinnalle nykytodellisuuden arkisia elementtejä. Tällaisissa uudelleenkirjoituksissa patriarkaaliset mytologiat asetetaan kyseenalaisiksi, ja siten vapautetaan representatiivista tilaa uudenlaisten naisidentiteettien rakentamiselle (Leppihalme 1995, 28). Feministisille myyttien uudelleenkirjoituksille on ominaista myös hegemonisen heteroseksuaalisuuden kritiikki (Moraru 2001, 143–144).

Naisruumiin vedenpaisumus

Joka yö vesi nousi. Se murtui tulvavalleilta ja kuohui tielle.
Se paiskautui kivisiin aallonmurtajiin. Se nousi hiekasta naisen
jalkojen ympärille, muodosti kuuman järven. [– –]
(SH, 46.)

[– –] Helmapellava raskaana kahlaat ja vesi on vihaa täynnä,
on nousuvesi ja laskuvesi, ja nousu ja lasku
ja vesi on puhdasta kipua. [– –]
(N, 25.)

Kuten yllä olevat otteet Susiluodon runosta ”Joka yö vesi nousi” (SH, 46) ja Kyyrösen runosta ”Kun olet valmis jättämään pesän” (N, 25) enteilevät, *Raamatun* vedenpaisumuskertomus¹⁴ esiintyy molemmissa

13 Ilmari Leppihalme määrittelee feministisesti orientoituneen myyttirevision seuraavasti: ”Myytti-revisiossa on kyse tradition haltuunotosta tai anastamisesta, johon sisältyy myös kriittinen uudelleen arviointi; myyttien ylläpitämien naisstereotyyppien kyseenalaistaminen ja korjaaminen ilmaisemaan miesten fantasioiden tai pelkojen sijasta naisten omaa vaiettua kokemusta itsestään –.” (Leppihalme 1995, 29.)

14 *Raamatun* vedenpaisumuskertomuksessa vihainen Jumala haluaa tulvan avulla hävittää ihmiset ja maan. Tarinassa vesi hukuttaa vääryydet mutta myös pelastaa Nooan arkissa matkustavat. Analogisesti myös runoissa vesi saa sekä hukuttavan että pelastavan elementin roolin: hukuttavien yhteiskunnallisten ruumisdiskurssien rinnalla esitetään omaehtoisia ja pelastavia ruumiinkokemuksia.

runokokoelmissa tärkeänä runojen tematiikkaa kehystävänä, uudelleenkirjoitettavana myyttinä. Vedenpaisumukseen kytkeytyviä vesimotiiveja on löydettävissä tulkinallisina vihjeinä pitkin kokoelmia: *Siivekkäissä ja Hännäkkäissä* nainen näkee unia vedestä ja sen nousemisesta (SH, 14, 39, 46), kunnes lopulta mies ja nainen ”ottavat laivaan kaksi jokaista lajia” ja melkein kaikki hukkuvat (SH, 53). *Naispatsaita*-teoksessa vesi on täynnä vihaa ja kipua. Naispuhujia kysyykin: ”miksi tahdot jokaisen uuden vedenpaisumuksen” (N, 25, 34–35, 51). Vesimotiivien avulla lukijan on mahdollista lähteä purkamaan runoista muun muassa äitiyteen ja seksuaalisuuteen liittyviä, naisia usein alistavia ruumisdiskursseja.

Kyyrösen runossa ”Tahdon kutsua sinua ruumiiksi” (N, 34–35) naispuhujia kertoo ruumiinkokemuksestaan pysähdyttävästi:

[– –] Heität leivän järveen, renkaat laajenevat, sinä laajenet,
olet vuodenaikoja kuin mehiläispesää.
Olet parittanut kaksi kaupunkia
ja nyt sanahirviö etsii pihaltasi lintutornia

Minä vihaan jokaista aukkoasi.

Suukovera kopisee pitkospuilla, olet suo ja peruskivi, alttari ja ampuma-aukko,
Rakastan kipua ja arpia.

kaapissa olet luurangoille budoaari.

Minä vihaan lapsuuttasi

Olet mennyt kesken näihin vesiin,
metsiin, sinusrytmeihin, iltasatuihin, [– –]

(N, 34.)

Toistuva ilmaus ”minä vihaan” ja näennäisen hajanainen typografia korostavat runon puhujan kokemuksen syvyyttä ja synkkyyttä. Runon nainen puhuu mitä ilmeisimmin keskenmenosta. Perinteinen uusintamismyytti, jossa naisen ruumis kuvataan uuden elämän synnytysmekanismina (Palin 2004, 226–227), saa Kyyrösen runossa vastaparikseen kipeän, subjektiivisen ruumiinkokemuksen, jossa elämä tuhoutuu. Runossa mainittu ”ampuma-aukko” sekä säkeiden asettelusta muodostuva visuaalinen, pyöreä kuvio assosioituvat naisen kohtuun, jossa kuolema on vierailut.

Kipeä ruumiinkokemus limittyy temaattisesti myös vedenpaisumus-kertomukseen:

[– –] Minä vihaan olla alaston.

miksi tahdot jokaisen uuden vedenpaisumuksen

Kuinka kauan sinä annat minun uida

Kuinka kauan annat sen kiusata henkeäni ja ruumistani.

Olet parittanut kaksi kaupunkia

ja nyt tahdot kaikki eläimet parijonoon ovellesi.

Minä vihaan maata sängyssäni ja kuunnella kuinka sydämeni lakkaa.

(N, 35.)

Kyyrösen runossa naispuhujä kokee ruumiinsa kipujen ja elämää hävittävien voimien taistelulentäksi. Vedenpaisumuskertomuksessa veden on tarkoitus tuhota kaikki elämä maailmasta. Kohdussa oleva, elämää ylläpitävä vesi muuttuu runossa analogisesti elämää hävittäväksi vedenpaisumusvedeksi. Jumalan viha muuttuu naisen vihaksi uusintamismyyttiä ja raskaudesta aiheutuvia ruumiillisia ja henkisiä uhkia kohtaan. Runon puhujä sanoo vihaavansa olla alaston ja kysyy, kuinka kauan kulttuurin vahvistama myytti piinaa hänen mieltään ja kehoaan.

Runossa ”Kaukana ulapalla merivesi on kirkasta kuin lasi” (N, 40–41) uudelleenkirjoitetaan H. C. Andersenin merenneitosatua, jonka taustalla vaikuttaa Undine-myytti¹⁵:

15 Undine-myytti juontuu kreikkalaisesta mytologiasta, jossa merenjumala Poseidonin apulaisina esiintyy nereideiksi kutsuttuja (Nereids) merenneitohahmoja. Undine-niminen vedenneito mainitaan kuitenkin ensimmäisen kerran sveitsiläisen kirjailija Paracelsuksen teoksessa *Liber de Nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de caeteris spiritibus* (1658). Sittemmin myyttiä on varioitu laajasti eurooppalaisessa taiteessa: Muun muassa Friedrich de la Motte Fouqué hyödyntää myyttiä samannimisessä novellissaan (1811), samoin tekevät Pjotr Tšaikovski oopperassaan (*Undine* 1869) sekä Hans Werner Henze baletissaan (*Ondine* 1958). Suurelle yleisölle tunnetuin myytin kehittäjä lienee H. C. Andersenin *Pieni merenneito* -satu (1837). (*Encyclopaedia Britannica* 2014, s.v. undine.)

Olen 25-vuotias tyttö ja huolenaiheenani on meri johon uppoan kun nukahdan.
En osaa kunnolla uida mutta en kunnolla hukkuakaan,
en lakkaa hengittämästä vaikka tahtoisin
ja saan taistella alkaakseni vajota uudelleen
Toisinaan tuntuu kuin huoneeni liikkuisi ja sänkyäni
olisi vene. Lapsena putosin laidan yli
ja satutin häntäluuni niin, että se halkesi.

Myöhemmin Andersen korjasi loppua ja muutti merenneidon ilmanhengeksi.
Spondylarthritis ancylopoetican toteaminen vei vuosia,
koska muutokset ristisuoliluunivelissä näkyivät vasta synnytyksen jälkeen.

Täyttäessäni 25 vuotta sain nousta meren pinnalle.

Undine tanssii kuin meri itsensä purje,
nivelet turpoavat ja hän virtaa humoraalipatologiien uniin. [– –]

(N, 40.)

Undine-myytti kertoo vedennymfistä, joka muuttuu ihmiseksi rakastuessaan mieheen. Myytin mukaan vedennymfiä kuitenkin kohtaa kuolema miehen ollessa uskoton. (*Encyclopaedia Britannica* 2014, s.v. undine.) Tämän tyyppisen myytin avulla tuotetaan tiettyihin tarkoituksiin sopivia kuvia (ks. Barthes 1994, 201–202) ja Undine-myytin tapauksessa väkivaltaisia kuoleman kuvia, joiden avulla pönkitetään patriarkalisesti määrittäytyneitä valtasuhteita. Myyttinen tarina esittää koko naisten ruumiillisen olemassaolon kytkeytyväksi miehiin. Samalla tavalla runossa naisen ruumiillinen olomassaolo on sidottu mieheen, sillä ”muutokset” naisen ”ristisuoliluunivelissä” paljastuvat ”vasta synnytyksen jälkeen”.

”Kaukana ulapalla merivesi on kirkasta kuin lasi” -runossa merenneitosatua uudelleenkirjoitetaan arkisten ja myyttisten elementtien vuoropuhelun avulla ja puretaan samalla uusintamismyyttiin sisältyvää ajatusta myyttisestä, elämää jatkavasta ja uusintavasta ja siten ikuisesta, kuolemattomasta äitiydestä:

[– –] Mutta ihmisillä on sielu,
synnyttäessään hänestä tulee kuolevainen.
Kun merenneito kuolee, hän haihtuu vaahtona mereen. [– –]
(N, 40.)

Undine-myytissä vedenneito kuolee miehen ollessa uskoton ja haihtuu vaahtona mereen. Kyyrösen runossa nainen kokee kuolevansa lapsen synnyttämiseen. Runon naispuhujana tuntee olevansa kuolevainen, sillä hänen ruumiinsa aikaisemmin havaitsemattomat anatomiset viat tulevat esille vasta synnytyksen jälkeen. Vastadiskurssissa uhrautuvan naisruumiin esityksen takaa paljastuu tunteva ja kokeva subjektiivinen ruumis kaikkine fyysisine puutteineen. Tulkitsemme runon naisruumiisiin liitetyn uusintamismyytin vastustamiseksi – naisen ruumis ei välttämättä sovellukaan luonnolliseksi kuvattuun uuden elämän synnyttämiseen.

Uusintamismyytin lisäksi Kyyrösen runossa puretaan naisruumiin seksuaalisointia:

[– –] Täyttäessäni 25 vuotta nostin pääni merestä ja näin laivan
Häähönä kuvittelin hukkuvani kuin kuolevainen ainakin,
tiesin että sulhaseni oli pettänyt minua täysin anatomisista syistä
hormonihäiriö aukaisi häpyliitoksen, kävelin veitsenterillä,
meri tirskahteli milloin mistäkin, koska sulhaseni rakasti minua. [– –]
(N, 40.)

Undine-myyttiin viitaten runon naispuhujana sanoo tietävänsä, että mies on pettänyt häntä. Pettämisen syynä on naisen anatomia: hänen sukupuolielimensä ovat rikkoutuneet. Naisruumiin väkivaltaisesta, kiertoilmaistusta seksuaalisoinnista kertoo se, että mies haluaa ”rakastaa” naista tämän kärsimyksestä ja verenvuodatukselta huolimatta. ”Kävelin veitsenterillä” muistuttaa myös H. C. Andersenin pienestä merenneidosta, joka niin ikään uhraa väkivaltaisesti ruumiinsa ja hyvinvointinsa miehen vuoksi. Jotta merenneito voisi tavoitella ihailemaansa prinssiä ja tämän rakkautta, hän luopuu kauniista äänestään ja saa merinoidalta vastalahjaksi merenneidonpyrstönsä jaloiksi muuttavan taikajuoman. Juoma tekee kävelemisestä kuitenkin yhtä tuskallista kuin kävely veitsenterillä

ja kuin veri olisi joka askeleella pirskahtelemaisillaan jaloista. Runon monimerkityksinen ”meri tirskahteli milloin mistäkin” rinnastuu näin sekä intertekstuaalisesti että äännteellisesti veren pirskahteluun.

Häüyötä kuvaavien Undine-myytin sekä hukkumis- ja vesimotiivien myötä runo assosioituu myös vedenpaisumusmyyttiin, jossa ennen vedenpaisumusta maailma on väkivallan saartama. Naisruumiin seksuaalisointi on analogisessa suhteessa juuri ennen vedenpaisumusta vallinneeseen epäoikeudenmukaisuuden tilaan. Naisen ruumiinkoke-
musta kuvastaa kaksijakoisuus, jossa merenneito ”ei osaa kunnolla uida eikä hukkaa” (N, 40). Näin runossa kyseenalaistetaan ja toistetaan toisin historiallisia kuvauksia naisten ruumiista pelkkinä seksiobjekteina tai äitiruumiina (vrt. Helén 1997, 130; Juvonen 2006, 75).

Naisruumiin seksuaalisointi kyseenalaistuu myös Susiluodon ”Nainen palvoi miestään” -runossa (SH, 14), jossa naisen sanotaan ”aukenevan miehelleen koska tahansa, missä tahansa”:

Nainen palvoi miestään, sanoi: asun Jumalan taloa. Hän odotti miestään töistä, sillä hän ei oikeastaan ollut nainen vaan tyttö. Hän aukeni miehelleen koska tahansa, missä tahansa. Rakastan aina tätä miestä, hän sanoi. Minä nauroin. Hän katsoi minuun vihaisesti ja tiuskaisi: sinä et tiedäkään mitään, sinä olet vanha ja väsynyt. Yhtenä iltana hän tuli luokseni, hänen hiuksensa olivat hujan ja hajan. Hän sanoi: minun täytyi lähteä sillä minä olen tyttö, ymmärrätkö. Sitten hän itki ja nojasi seinää vasten. Hän itki tällä tavoin kolme päivää, kolme yötä, kunnes lakkasi ja sanoi: tästä lähtien näen aina unta vedestä. Joka yö vesi nousee kuin itku, kunnes keksin jonkin keinon.

(SH, 14.)

Susiluodon runossa kulttuurin ylläpitämälle naisruumiin seksuaalisointi-
diskurssille antautuva nainen kuvataan tietämättömänä tyttönä. Miehelle-
leen ruumiillisesti omistautuvaan rooliin sitoutuva tyttö haluaa aluksi
uskotella itselleen toimivansa vapaan tahtonsa mukaisesti – hänhän ra-
kastaa ja jumaloi miestään. Naiseksi kasvaminen kuitenkin merkitsee
runossa halua irtautua ja puhdistautua sukupuolittavasta väkivallasta

sekä naisruumiita sortavista käytänteistä. Naisen itku ja mystinen, nouseva vesi enteilevät tässä ja kokoelman tulevissa runoissa tuhoavan vedenpaisumuksen sijaan toivoa puhdistavasta vedenpaisumuksesta, joka kenties mahdollistaa toimintamallien muuttamisen ja tytön kasvun itsenäiseksi, omasta ruumiistaan päättäväksi naiseksi.

Käärmeitä, susia ja luolia – seksuaalisuuden uudelleenmäärittelyjä

Seksuaaliseen naisruumiiseen on läpi länsimaisen historian liitetty vahvoja tuhon konnotaatioita. Antiikin ajan ruumista ja ruumiillisia nautintoja ihannoivan kulttuurin vaihtuminen kristilliseen käsitykseen kaiken lihallisuuden syntisyydestä jyrkensi jo antiikissa vallinnutta sukupuolijakoa: langennut nainen merkitsi koko ihmiskunnan tuhoa sekä ainaista viettelysten ja synnillisyyksien uhkaa. (Eerikäinen 2006, 20–21.) Susiluodon ja Kyyrösen runokokoelmien naisäänet etsivät omaa yksilöllistä seksuaalista ruumisidentiteettiään ja pyrkivät vapautumaan tästä historian taakasta.

Sateenkaarikäärme nostaa päänsä lähteestä,
sen kulkiessa yli polttavan mantereen syntyvät purot, järvet ja joet,
silmistä taittuva valo paljastaa kvartsikristallit ruumiissasi.

Tämän liiton merkiksi hän asetti kaarensa pilviin.
Kaipaat aikaa, jolloin mummo astui sateenkaarta pitkin taivaaseen.

Tämän liiton merkiksi Iris lupasi lapsen ja taivuit
sillaksi etuperin, takaperin etuperin, takaperin. [– –]

(N, 14.)

Yllä esitettyssä otteessa Kyyrösen ”Sateenkaarikäärme nostaa päänsä lähteestä” -runosta (N, 14) viitataan puhdistautumiseen menneistä ruumisdiskursseista sateenkaarikäärmemotiivin avulla: ”Sateenkaarikäärme nostaa päänsä lähteestä, / sen kulkiessa yli polttavan mantereen syntyvät purot, järvet ja joet.” Sateenkaarikäärme on myös vihje veden-

paisumusmyytin muuntelun keskeisyydestä. Aboriginaalien myyttisten uskomusten mukaan sateenkaarikäärmeiden häiritsemisestä aiheutuu tulva. Runossa nainen on kuin yhteiskunnallisten ruumisdiskurssien häiritsemä sateenkaarikäärme: hän on ymmärtänyt, että avioliitto, jonka ”merkiksi” hän on lupautunut synnyttämään miehelleen lapsen, on itse asiassa merkki naisen seksuaalisuuden taltuttamisesta, sen säätelystä. Päänsä lähteestä nostava sateenkaarikäärme symboloi Kyyrösen runossa naisruumiin historiallisen tietoisuuden kasvua sekä pyrkimystä puhdistautua vanhoista ja rajoittavista käsityksistä – lupausta uudenlaisesta vedenpaisumuksesta. Käärmemotiivilla on vedenpaisumusmyytin ja sen kantamien merkitysten uudelleenkirjoittamisen lisäksi viittaussuhde *Raamatun* syntiinlankeemusmyyttiin, jossa omenan poimiva nainen ja hänen seksuaalisuutensa esitetään synnillisyyden alkulähteenä. Tätä tulkintaa tukee samaisen runon viimeisen säkeistön säe ”Kaipausta kasvaa puut ja huoneet puhujiksi kuin omenat” (N, 14). Ominaista Kyyrösen kokoelman myyttien uudelleenkirjoituksille onkin moninaisten myyttien yhdistely.

Naisen seksuaalista ruumisidentiteettiä etsitään *Siivekkäät ja Hännäkkäät* -kokoelmassa varioimalla Aino Kallaksen myyttistä *Sudenmorsianballadia* sekä Platonin luolavertausta¹⁶. Kokoelmassa toistetaan Kallaksen *Sudenmorsiameen* viittaavia elementtejä vihjaillen naisen muuttumisesta sudeksi: Jo runokokoelman aloittavassa ”Prologi”-nimisessä runossa äiti kertoo lapsilleen ”aikuisten satuja”, jotka vilisevät hännäkkäitä susia (SH, 7). Runossa ”Tunsin kerran naisen joka kulki kotonaan alasti” naisen sanotaan ”ottaneen kuuta” (SH, 13). Viimeistään ”Susisatu”-nimisen runon (SH, 24) kohdalla yhtymäkohta Kallaksen *Sudenmorsiameen* on ilmeinen:

Rakkaat lapset, sanoo äiti, ei sitten sanokaan enää. Kun he nukkuvat, hän kuiskii seinille: kerran itkin kolme päivää, kolme yötä, kerran muutuin sudeksi. Ohimoiltani puhkesi kaksi korvaa, ne kuulivat, näkivät, haistoivat, niin kokonaan. Hän sanoo: eläin virtaa, eläin on.

¹⁶ Platonin luolavertaus löytyy *Valtio*-teoksen 7. kirjasta. Luolavertauksen avulla Platon kuvaa ideaopiksi kutsuttua näkemystä todellisuuden olemuksesta ja tiedon luonteesta. Ideaopin mukaan todellista tietoa on järjen avulla saavutettava ikuisia ja muuttumattomia ideoita koskeva tieto. Vähempiarvoisena tiedon muotona esitetään häilyvä ja muuttuva, aistikokemusten kautta saatava tieto.

Juoksin tunnissa kolmekymmentäkolme kilometriä, kuiskaa nainen, viiletin järven jäätä pitkin, kuusten pitkä, musta viiva. Juoksin tunnissa pimeään sisään, pimeä oli hyvä. Missä olet ollut, kysyi mies kun palasin häntä kainalossa. Minä kerroin, sanoo nainen, hän käänsi selkensä, se oli valkea ja kirkas kuten jokainen kielto. [– –]
(SH, 24.)

Naisen kerrottua miehelle öisestä ”muodonmuutoksestaan” mies kääntää selkensä, joka on ”kirkas kuten jokainen kielto”. Aivan kuten *Sudenmorsiamessa*, myös *Siivekkäissä ja Hännäkkäissä* öinen metamorfoosi on tulkittavissa naisen seksuaaliseksi vapautumiseksi sekä omaehtoisen seksuaalisen identiteetin etsimiseksi ja löytämiseksi (vrt. Helén 1997, 350–352; Melkas 2006, 193). Foucault’n mukaan sukupuolen tavoin seksuaalisuuskin on diskursiivisesti määriteltyä ja siten osa sukupuolittavaa väkivaltaa ja vallankäyttöä, jolla yritetään kontrolloida ruumiita ja ruumiiden haluja sekä korostaa heteroseksuaalisuuden hegemoniaa (Foucault 1998, 30–31, 76–78; Karkulehto 2006, 60–61). *Sudenmorsiamen* juonta mukailevan ”Susisatu”-runon kieltoa symboloiva mies edustaa juuri yhteiskunnallista diskurssia, joka pyrkii esittämään yhden ainoan totuuden yksilöiden seksuaalisista ruumiista. Mies näyttäytyy heteroseksuaalisen hegemonian edustajana, jonka tarkoituksena on ruumiiden, halujen ja sukupuolten yhtenäistäminen heteroseksuaaliseksi ja heteroseksuaalisuuden esittäminen luonnollisena. Myös *Siivekkäät ja Hännäkkäät* -kokoelmaa kehystävä *Raamatun* vedenpaisumusmyytti, jossa Jumala kehottaa Nooa ottamaan arkkiin kustakin lajista uroksen ja naaraan, vihjaa hegemonisesta heteroseksuaalisuudesta uudelleenkirjoittamisen kohteena.

[– –] Ja yhä, mies kuiskasi, aukeatko minulle, missä tahansa, milloin tahansa? Vieläkö itket jos otan sinut syliini, vieläkö, jos suutelen, vieläkö häntätyttö? Vielä, pyysi nainen, ja itki näin: vesi nousi ja pärskyi heidän ympärillään, he ottivat laivaan kaksi jokaista lajia. Satoi neljäkymmentä päivää, neljäkymmentä yötä, vedet vallitsivat maan päällä sataviisikymmentä päivää ja lähes-tulkoon kaikki hukkuivat.
(SH, 53.)

Platonin luolavertauksen variointi toimii *Siivekkäät ja Hännäkkäät*-kokoelmassa sudenmorsiantemojen kehittelyn kliimaksina sekä hege-
monista heteroseksuaalisuutta kyseenalaistavana keinona, sillä runoissa
korostetaan luolan sisäpuolen eli aistimaailman tai ruumiin ensisijai-
suutta tiedon lähteenä. Luolassa naiselle alkavat kasvaa häntä ja korvat
– luola on transformaation paikka – ja siellä on valoa, vaikka aurinko ei
sinne yllä:

Tunnen naisen joka harjoitteli luolassa. Hän sanoi: minullekin kasvoi
häntä, se oli kaunis, kasvoi sentti sentiltä, päivä päivältä. [– –]
(SH, 52.)

[– –] Kultaiset hampaat purivat nopeasti ruokaa,
ne tahtoivat maistaa kaikkea, kuiskasivat: nuolaise jokainen puu
ja kukka, mainingeilla keikkuva kerma, metsien huumaava multa.
Ne kuiskivat: syö ja tule syödyksi. Ne välkkyivät ilman aurinkoa,
nauroivat: ahnaasti, hellästi, allekirjoita kaikki.
(SH, 51.)

Platonin luolavertaus kertoo ihmisistä, jotka ovat vangittuina kasvot
kohti luolan takaseinää. Tarinan mukaan luolaan vangitut ihmiset
näkevät vain luolan takaseinään heijastuvia varjoja, jotka edustavat
pelkkiä todellisuuden representaatioita. Luolan ulkopuolinen maailma
ja sitä valaiseva aurinko eli ”hyvän idea” ovat puolestaan varsinainen
todellisuus, josta on mahdollista saada tietoa järjen avulla. Susiluodon
runoissa naisen sanotaan harjoittelevan nimenomaan luolan sisällä,
jossa hän myös muuttuu sudeksi. Susi ei edusta runoissa pahuutta tai
tuhoa vaan uuden tiedon mahdollisuutta, joka näyttäytyy aistillisen tie-
don löytämisenä kääntämällä Platonin luolavertaus ylösalaisin: runojen
nainen haluaa ”maistaa kaikkea”, ja hänen hampaansa ”välkkyvät ilman
aurinkoa”. Luolan aistitodellisuus on runon naiselle ensisijaisen tärkeä
ja todellinen, se ei tarvitse Platonin luolavertauksen tavoin luolan ulko-
puolista aurinkoa, järjen valoa, valaisijakseen. Luolarunoissa korostuu
myös seksuaalisuuden performatiivisuus: se ei ole annettua, vaan sitä
tuotetaan erilaisten toistojen ja variaatioiden tuloksena (Butler 2006,

226). Luolasta rakentuu runoissa naisen oma, autoeroottinen tila, jonne hukuttavat, naisruumiita rajoittavat ja niitä väkivalloin kohtelevat ruumisdiskurssit tai sukupuoliittavat ja heteroseksualisoivat kulttuuriset toistoteot eivät yllä.

Siivekkäät ja Hännäkkäät -kokoelman lopussa vedenpaisumuksen vesi muuttuu hedelmällisyyttä symboloivaksi vereksi, joka tihkuu naisen sudenkorvilta:

Minun sudenkorvani ulvovat kuuta, ne laulavat ääneti. Kolme pisaraa verta tihkuu korviltani. Veri putoaa maahan niin kuin suolainen vesi, se alkaa kasvaa, se on suru joka löytää syyn ja vahvan alustan, se huuhtoutuu, leviää pelloille, niityille, tuhkatuille maille, se höyryää jokaiseen kiveen, kuivaan hiekansiruun, multa ja nuokahtaneeseen heinään. [– –]
(SH, 58.)

Naisen ruumiinkokemus on vihdoinkin vapautunut, sillä hän on löytänyt omaehtoisen seksuaalisen ruumiinsa uudelleen (vrt. Helén 1997, 353): ”Veri putoaa maahan niin kuin suolainen vesi, se alkaa kasvaa – –.” Kokoelmien myyttisiä ruumisdiskursseja purkavat ja uudelleenkirjoittavat vastadiskurssit tekevät näkyväksi ruumiin ja ruumiillisuuden performatiivisuuden. Butlerin (2006, 235) mukaan naiseus ja mieheys tuotetaan imitoimalla erilaisia sukupuolta konstruoivia ja rajoittavia käytäntöjä. Runoissa ruumis koetaankin sosiaalisesti ja kulttuurisesti muodostuneeksi vankilaksi mutta toisaalta myös toisin toistetuksi vastarinnan mahdollistajaksi (vrt. Kotz & Butler 1995, 264; Karhu 2016).

Ken on maassa kaunehin?

Nykyiselle ruumiskeskeiselle kulutuskulttuurille on leimallista, että ruumis koetaan projektiksi – materiaksi, jota voi muokata halujensa mukaan (Featherstone 2001, 79–87; Kinnunen 2006, 161; Puuronen 2004, 287). Mediakuvasot yhdistettynä muihin yhteiskunnallisiin ruumista määrittäviin instituutioihin, diskursseihin ja käytäntöihin ovat näyttämässä

suuntaa sille, millaiset ruumiit ja ruumiillisuudet ovat hyväksyttävämpiä kuin toiset. Ruumiiden normittaminen sekä ulkonäköihanteet ovat osa yhteiskunnallista ja kulttuurista vallankäyttöä. (Foucault 2010, 107–108; Kinnunen 2006, 160–164; Kyrölä 2006, 107–109.) Kyseisillä ruumiita säätelevillä vallankäytön tavoilla on aina negatiiviset seurauksensa: yksilö saattaa kadottaa oman ruumiinsa normittavan diskursiivisen puheen alle. Näin käy muun muassa seuraavassa Kyyrösen runossa:

Kun valaistusta on vähän tarvitaan pitkiä suljinaikoja.

Aurora näkee värttinän jo kaukaa, mutta polttaa kätensä revontuliin.

Tornikamari täyttyy vedestä tulee vesitorni sortuu tulee maisema.

Tuli syömishäiriöinen prinsessa.

Tässä vaiheessa ajattelimme kotiutua ja laskea vuoteet.

Kaikki kaksikymmentäviisivuotiaat saivat koettaa kruunua, lasikenkää, stringejä.

[– –]

[H]altijatar antoi prinsessalle lahjaksi suuren loistavan helmen.

Haltijatar antoi prinsessalle lahjaksi rintaimplantin.

(N, 46.)

Kyyrösen runossa ”Kun valaistusta on vähän” (N, 46) uudelleenkirjoitetaan *Prinsessa Ruusunen* -satua (1812)¹⁷ viittaamalla muihin tunnettuihin prinsessasatuihin, kuten esimerkiksi *Tuhkimo*-satuun lasikenkineen, ja muuntelemalla *Prinsessa Ruusunen* juonta: uudelleenkirjoituksessa haltijatar antaakin prinsessalle lahjaksi rintaimplantin. Rintaimplanti sekä runon ilmaus ”tuli syömishäiriöinen prinsessa” (N, 46) vihjaavat ruumiinkokemuksesta, jossa oma ruumis koetaan puutteelliseksi ja sitä kautta luotaantyöntäväksi – kristevalaisittain voidaan puhua abjekti-ruumiista. Yksi Julia Kristevan psykoanalyysistä ammentavan teorian keskeisistä käsitteistä on abjekti, joka tulee latinan kielen sanasta *abicerere*, ’heittää pois luotaan’. Abjekti on siis jotakin kuvottavaa, luotaantyöntävää ja kauhua herättävää. (Kristeva 1993, 15.)

¹⁷ Grimmin veljesten saksankielinen satukokoelma *Kinder- und Hausmärchen* julkaistiin ensimmäisen kerran vuonna 1812.

Kuvottavaksi ja luotaantyöntäväksi nainen kokee ruumiinsa myös Kyyrösen runossa ”Olipa kerran joki” (N, 48), jossa juonen muuntelun avulla uudelleenkirjoitetaan Zacharias Topeliuksen satua *Adalmiinan helmi* (1856):

[– –] Olipa kerran tyttö, joka kuin simpukka kasvatti sydäntä
Prinsessa katsoi kuvajaistaan joessa ja pudotti helmen
Pian ilta oli kulunut umpeen, eikä ketään näkynyt tiellä

Sahattiin jäitä, nostettiin kuutioita, kurkotettiin avantoon, uitiin, saunottiin,
helmeä ei näkynyt

Vauvalle syötettiin pullaa kahvimaidossa,
mummo ei koskaan istunut perheen kanssa samaan ruokapöytään
Opettaja kertoi, että kultainen keskitie vie helvettiin
ja tyttö hallitsi kaiken koska hallitsi lautasensa [– –]

(N, 48.)

Adalmiinan helmi -sadussa prinsessa saa haltijatarkummilta lahjaksi helmen, joka tekee hänestä ajan kuluessa mitä kauneimman, rikkaimman ja viisaimman. Jos prinsessa kuitenkin kadottaa helmen, häneltä katoavat kaikki sen mukanaan tuomat ominaisuudet. Toinen haltijatar taas on antanut prinsessalle lahjaksi nöyrän sydämen, jonka prinsessa saa, jos joskus kadottaa helmen. Toisen haltijattaren lupaama lahja tuntuu sadun prinsessasta aluksi vähäpätöiseltä verrattuna kauneuteen, rikkautteen ja viisauteen.

Aivan kuten sadussa, myös runossa prinsessa pudottaa helmen. Pohdittavaksi jää, pudottaako prinsessa helmen kenties tahallaan. Helmi yhdistyy lukijan mielessä runokokoelmassa aiemmin mainittuun ”suureen loistavaan helmeen” (N, 46) eli rintaimplanttiin. Pakottavatko naisruumiiseen kohdistuva kulttuurinen paine, vallitsevat diskurssit ja kuvastot ”helmen” vaalimiseen, kulttuuristen ja keinotekkoisten kauneusihanteiden toteuttamiseen? Yksilön kokemus ja yhteiskunnan asettamat vaatimukset asettuvat ristiriitaiseen suhteeseen: kun runon prinsessa haluaa mieluummin ”kasvattaa sydäntään” kuin olla *Adalmiinan helmi* -satua mukailien superlatiivisesti kaunein, rikkain ja älykkäin, hänen opettajansa sanoo kultaisen keskitien vievän ”helvettiin” (N, 48).

Katariina Kyrölä on muotoillut ruumiinkuvan käsitettä, jota hän kutsuu ruumiillisuuden kolmanneksi tasoksi. Ensimmäisellä tasolla ovat todelliset ja koetut naisruumiit, toisella tasolla taas kulttuurisissa diskursseissa esitetyt naisruumiit eli representaatiot. Kolmas taso, ruumiinkuva, edustaa eletyn ja koetun ruumiin suhdetta kulttuuriin representaatioihin. (Kyrölä 2006, 108.) Edellä kuvattujen Kyyrösen runojen prinsessat yrittävät muodostaa minäkuvaansa oman henkilökohtaisen ruumiinkokemuksensa rajoissa mutta eivät kykene säilyttämään kokemustaan ”puhtaana” kulttuuristen ruumisrepresentaatioiden vaikutuksesta. Prinsessat sairastuvat syömishäiriöön – he sisäistävät sukupuolittavan väkivallan mukaiset kulttuuriset ruumisihanteet ja normit ja alkavat nähdä oman ruumiinsa objektina. Kulttuuriset, väkivalloin ohjailtavat ja kontrolloivat ulkonäköihanteet normittavat etenkin naisruumiita, ja niitä voidaan pitää yhteiskunnallisen ja kulttuurisen vallankäytön ja sukupuolittavan väkivallan muotona (Shepherd 2013, 16; Kyrölä 2006, 109; Puuronen 2004, 281–282, 286–291; Reuter 1997, 143–147).

Feministifilosofi Susan Bordo on painottanut, että laihduttaminen merkitsee anorektikolle oman elämän hallitsemista oman ruumiin väkivaltaisen hallinnan myötä (Bordo 1993, 148–154). Tähän viittaa ”Olipa kerran joki” -runon ilmaus ”tyttö hallitsi kaiken koska hallitsi lautasensa” (N, 48). Anorektinen objektiruumis voi toimia myös vastarinnan välineenä. Runossa tehdään uudelleenkirjoituksen avulla näkyväksi sitä, miten ruumisdiskurssit muotoilevat yksilöiden ruumiinkuvia; esimerkiksi sadut ovat tällaisia kulttuurisia diskursseja, joissa naisruumille asetetaan tietyt kauneuden vaatimukset. ”Olipa kerran joki” -runossa sivutaan myös *Lumikki*-satua: ”Olipa kerran liian lihava tyttö, joka olikin liian laiha / ja joki vastasi ken on maassa kaunehin.” (N, 48.) Naisten oman ruumiin herättämissä objektikokemuksissa on selkeästi nähtävillä oman ja vieraan sekoittuminen. Yksilön ruumis on hänen omien tekojensa sekä toisten tekemien tekojen toistaja (Heinämaa 1996, 84; Merleau-Ponty 2004, 94–96; Molarius 1997, 123). Runot tähdentävät, että kulttuuriset diskurssit, joissa naisruumis esitetään olemuksellisesti ja luonnollistaen tietynlaisena, ovat tuottamassa ruumiin objektikokemuksia.

Lukija uudelleenkirjoitettujen ja uudelleenluettujen tarinoiden labyrintissa

Nykyrunouden tutkimuksessa eettisistä ja poliittisista lukemisen tavoista on tullut tärkeitä. Eettiset painotukset korostavat lukijan aktiivista roolia merkitysten muodostamisen prosessissa – puhutaan osallistuvasta lukemisesta. (Kainulainen, Lummaa & Seutu 2012, 190; Seutu 2012, 249.) Keskeisenä ajatuksena on, että runon poeettisilla elementeillä on kyky herättää lukijassa tuntemuksia ja suunnata tämän huomio eettisen tematiikan äärelle (Seutu 2012, 250). Tässä artikkelissa tarkastelluissa runokokoelmissa uudelleenkirjoitus on intertekstuaalinen keino, joka ohjaa lukijaa osallistumaan naisten ruumiillisuutta väkivalloin käsittelevien diskurssien ja niiden vastadiskurssien välisen dialogin tulkintaan. Lukemisen eettisyys korostuu, kun uudelleenkirjoituksen logiikka haastaa lukijan pohtimaan runoissa esitettyjen elettyjen ja koettujen ruumiiden sekä kulttuurisissa diskursseissa esitettyjen ruumisrepresentaatioiden välisiä suhteita.

Lukijan käsitteellä tarkoitamme yhtäältä konkreettista lukijaa, joka seikkailee intertekstien labyrintissa yhdistellen palasia ja muodostaen niistä tulkintoja, mutta toisaalta myös niitä tekstin tarjoamia lukijasemisiä, joiden varassa suunnistamme tekstien labyrintissa ja muodostamme tulkintoja. Lukija on siis myös koodattu tekstiin. Mielekästä onkin kiinnittää huomio lukijan ja tekstin kohtaamiseen. Reseptiotutkija Wolfgang Iser puhuu juuri tekstin ja lukijan välisestä interaktiosta, jossa merkitys syntyy. Iserin tapaan katsomme, että lukijan täytyy seurata tekstin sisältämiä ja tarjoamia vihjeitä. (Iser 1978, 163–167.)

Analysoimissamme runokokoelmissa kulttuurisesti tunnetut tarinat eli myytit ja sadut ovat tekstin lukijalleen tarjoamia vihjeitä. Lukija joutuu pohtimaan, miksi jotkut intertekstien ainekset toistuvat runoissa samanlaisina ja miksi taas joitakin aineksia toistetaan toisin. Esimerkiksi Susiluodon ”luolarunoissa” (SH, 51–52) intertekstin tunnistava ja tunteva lukija huomaa, että Platonin luolavertaus käännetään niissä ylösalaisin ja korostetaan luolan sisäpuolen eli aistimaailman merkitystä runon naispuhujalle. Samaisissa runoissa toistetaan Aino Kallaksen *Suden-*

morsian-teoksen kantamia merkityksiä naisen omaehtoisen seksuaalisuuden etsinnöistä; luola esiintyy runoissa sudeksi muuttuvan naisen transformaation paikkana. Näin kahden eri tavoin varioidun myyttisen kertomuksen yhdistyminen runossa vahvistaa meille lukijoina muodostunutta sukupuoli- ja seksuaalipoliittista tulkintaa.

Moraru painottaa uudelleenkirjoitusten yhteyttä uudelleenlukemiseen. Uudelleenkirjoitukseen liittyy sisäänrakennettuna mekanismina kriittinen uudelleenlukeminen: uudelleenkirjoituksia tulkitessaan lukija päätyy lukemaan kulttuurissa luonnollisiksi muodostuneita diskursseja uudelleen ja toisin. Näin uudelleenlukeminen on prosessi, jossa uudelleen- ja toisinkirjoitetaan koko historiaa. (Moraru 2001, 4–9.) Kulttuurissa luonnolliseksi muodostuneen diskurssin uudelleen- tai toisin lukeminen konkretisoituu muun muassa Kyyrösen merenneitosatua uudelleenkirjoittavassa ”Kaukana ulapalla merivesi on kirkasta kuin lasi” -runossa (N, 40–41). Runo kyseenalaistaa muun muassa uusintamismyytin: lukijaa havahdutetaan pohtimaan, kuinka luonnolliseksi mielletystä lapsen synnyttämisestä voikin aiheutua naiselle mittavia fyysisiä vaurioita.

Uudelleenkirjoituksista puhuttaessa lukijaa ei siis voida sivuuttaa. Myös Iser puhuu luovasta lukijasta, joka täyttää tekstissä olevia aukkoja eli tekstin kirjoittamattomia osia ja toimii siten tekstin koordinoijana. Uudelleenlukeminen on tekstin rekonstruointia; merkitysten hakemista ja palasten yhdistelyä. (Iser 1978, 182–195; Moraru 2001, 15.) Uudelleenkirjoitusten kriittisimmät tulkintapaikat vaikuttaisivat sijaitsevan ”alkuperäisen” ja uudelleenkirjoitetun tekstin välisten yhteyksien pohdinnassa: lukija haastetaan kysymään, mitä samaa ja mitä erilaista teksteissä on ja mitä nuo samuudet ja erot merkitsevät. Esimerkiksi Kyyrösen ”Tahdon kutsua sinua ruumiiksi” -runon (N, 34–35) lukijoina pohdimme, mikä runossa mainittuja vedenpaisumuskertomusta ja keskenmenoä yhdistää. Tulkinnan tuloksena tuhoa aiheuttava tulva yhdistyy naisen kohdun elämää hävittävään veteen. Runossa esitettyjen myyttisten ja arkisten elementtien yhdistely ikään kuin pyytää lukijaa osallistumaan.

Artikkelin alussa kysymme, miten uudelleenkirjoitukset haastavat lukijan mukaan eettiseen neuvotteluun. Vastausta voisi pohtia yhdistä-

mällä Morarun uudelleenlukemisen käsitteen Judith Fetterleyn vastustavan lukijan käsitteeseen. Vastustavalla lukemisella Fetterley tarkoittaa feminististä lukutapaa, jossa kieltäydytään tekstien tarjoamista miehistä lukijapositioneista (Fetterley 1978, viii–xxvi). Analysoimissamme kohde-teoksissa lukijalle annetaan mahdollisuus tarttua myyttisten tarinoiden edustamia maskulinistisia, naisia väkivalloin kohtelevia diskursseja vastustavaan positioon. Konventionaaliset myytit ja sadut tarjoavat naisille usein lähinnä passiivisen odottajan ja seksiobjektin rooleja, tai naisen ruumis representoituu niissä tuhoisaksi abjektiksi, eikä naisten omille ruumiillisille kokemuksille tavata antaa tilaa. Runojen uudelleenkirjoituksissa tarjotaankin lukijalle positioita, joissa hän voi ottaa kriittistä etäisyyttä myyttisiin kuvastoihin ja samaistua naisäänten esittämiin ruumiinkokemuksiin, jotka keskustelevat historian kanssa kirjoittaen sitä uudelleen ja toisin. Vastustava uudelleenlukija syntyy diskurssien sekä vastadiskurssien välisen dialektiikan tuloksena.

Runojen sisältämät erilaiset lukijapositioneet siis mahdollistavat vastustavan uudelleenlukemisen sekä sitä kautta myös oman minuuden ja identiteetin rakentamisen. Lukijuuden yhteisöllisyyttä pohtiessaan Kuisma Korhonen puhuu Emmanuel Levinasiin viitaten toisen kohtaamisesta sekä substituutiosta eli asettumisesta toisen asemaan. Minuuden rakentuminen pohjautuu juuri substituutioon, jota runojen erilaiset naisruumiiden kokemukset ovat lukijalle tarjoamassa. Uudelleenkirjoitusten esittelemät vastadiskurssien avaukset ovat samalla avauksia asettua toisen asemaan. Vastadiskurssit ovat luomassa uudenlaista yhteisöllisyyttä, joka ei enää perustukaan vanhojen, yksilöitä väkivaltaisesti sukupuolittavien myyttisten rakennelmien varaan. (Korhonen 2011, 233–245.) Runojen esittämät erilaiset naisruumiiden kokemukset syömishäiriöistä omaehtoiseen seksuaalisuuteen avaavat lukijalleen erojen yhteisön, jonka kokemuksia tämä ei välttämättä itse jaa mutta jonka kohdatessaan hän joutuu – halusi tai ei – määrittelemään itsensä suhteessa siihen. Korhosen sanoja lainataksemme:

Kirjallisuus on aina eettistä. Ei niin, että se välittäisi moraalisia arvoja, pikemminkin päinvastoin: se pakottaa meidät palaamaan aikaan ennen moraalia, siihen eettiseen kokemukseen, jonka koemme tuntemattoman toisen edessä. (Korhonen 2011, 9.)

Aiemmin esittelemämme Kyrölän ruumiillisuusjako yhtäältä elettyyn ja koettuun, subjektiiviseen ruumiiseen ja toisaalta kulttuurisiin ruumisdiskursseihin sekä näiden suhteista muovautuvaan ruumiinkuvaan kytkeytyy kiinnostavalla tavalla eettiseen lukemiseen. Vastadiskursseja eli uudelleenkirjoituksia tulkitessamme yritämme lukijoina kurottaa kohti runojen esittämiä elettyjä ja koettuja ruumiita ja tulemmekin näin ajautuneeksi eettiseen keskusteluun runojen kanssa. Uudelleenkirjoitukset herättävät halun päästä myyttisten kuvastojen ja diskurssien tuolle puolen.¹⁸ Runot antavat mahdollisuuden avautua toisen kohtaamiselle ja toisen kokemusten kuuntelemiselle (vrt. Lehtimäki 2010, 45–46).

Lopuksi – tornikamarit täyttyvät vedellä

Susiluodon runossa ”Satu torniin muuratuista ihmisistä” (SH, 39) puhdistava vedenpaisumusvesi yltää prinsessan tornikamariin saakka:

Vesi tunkeutui tornin kiveyksen läpi, luut muuttuivat kylmiksi, varistivat tihkua. Prinsessa söi pihkaa, joi sadetta ja omaa itkuaan. Pure hammasta, käski hovineito. Hän sanoi: minut liitettiin prinsessaan, muurattiin torniin mukana. Lautalattioilla home kerääntyi havujen vierelle. Pellavalakanat kastuivat. Kului seitsemän yötä, seitsemän vuotta, eikä valtakunnassa mikään ollut enää mitenkään, maa oli käynyt kovaksi ja mustaksi. Sodan jälkeen kylät oli poltettu, niityt, pellot, palatsit. Yhä prinsessa odotti pelastajaansa, yhä hovineito käski: pure hammasta, vaikka tiesi jo. [– –]
(SH, 39.)

¹⁸ On kuitenkin selvää, että lukija lukee aina omassa kontekstissaan heijastaen tekstiin myös omia tunteitaan ja mielihalujaan. Lukija myös lukee oman kulttuurinsa ja tulkintayhteisönsä diskursseista käsin.

Runossa uudelleenkirjoitetulle *Tähkää*-sadulle (1812) tyypillisesti prinsessa odottaa pelastajaprinssiään saapuvaksi. Hovineito ei ole yhtä varma pelastuksesta, mutta käskee prinsessaa kuitenkin sinnikkäästi ”puremaan hammasta”. Runon lopussa prinsessa ja hovineito kertovat toisilleen tarinoita, sillä ”jos he sulkevat suunsa, kaikki katoaa” (SH, 39). Prinsessa ja hovineito pitävät itse yllä kulttuurista sukupuolinormeihin liittyvää kahlitsevaa diskurssia – he ovat runon nimen mukaisesti muurattuina torniin. Näin tornikamarit edustavatkin vertauskuvallisesti kulttuuriin juurtuneita, ”lukittuja”, myyttisiä ruumisdiskursseja. Kuten olemme pyrkinneet esittämään, tarkastelemissamme runokokoelmassa uudelleenkirjoitus toimii vastadiskurssina¹⁹, myyttisten tarinoiden kaunokirjallisenä avaimena.

Tässä artikkelissa analysoimissamme myyttien ja satujen uudelleenkirjoituksissa keskustellaan historiallisten ja nykyisten ruumisdiskurssien kanssa ja niitä purkaen. Kokoelmista välittyy naisten subjektiivinen ja omaehtoinen ruumiinkokemus: oman seksuaalisen ruumiin etsintä ja halu irrottautua naisruumiita rajoittavista, symbolista ja sukupuolitavaa väkivaltaa käyttävistä normeista. Toisaalta eletyn ja koetun subjektiivisen ruumiinkokemuksen vastaparina näyttäytyvät yhteiskunnan ruumisdiskurssit, joissa naisruumis kuvataan muun muassa uusintavana äitiruumiina sekä kauneusihanteita toteuttavana, muokattavana materiaalina. Omaehtoisen ruumiinkokemuksen rinnalle asettuvat abjektikokemukset, joissa yhteiskunnalliset ruumisdiskurssit sisäistäneinä runojen naispuhujat kokevat oman ruumiinsa luotaantyöntäväksi.

Lukijan rooli uudelleenkirjoitusten tulkitsijana ja merkitysten etsijänä korostuu. Myyttisiä, alkujaan naisia väkivalloin alistavia ruumisdiskursseja purkavat uudelleenkirjoitukset haastavat uudelleenlukemiseen, jossa lukijalle tarjotaan myyttisiä puhe- ja ajattelutapoja vastustavia positioita. Runojen esittämät erilaiset naisruumiiden kokemukset tarjoavat mahdollisuuden asettua toisen asemaan ja määritellä oma minuu-

¹⁹ Ei tule silti unohtaa, että naiskirjallisuus on historiallisesti reagoanut naiseuden kulttuurisiin malleihin eri tavoin ja jopa ristiriitaisesti – niin myöntäen, protestoiden kuin esittäen vastamalleja.

tensa suhteessa ruumiinkokemuksiin, joissa yhdistyvät sekä yksityinen että osallisuus yhteisön diskursseihin.

Kokoelmista on luettavissa, että tulevaisuudessa pilkottaa valoa, sillä puhdistautuminen ”meren pohjassa satoja vuosia säilyneiden” (N, 51) myyttisten naisruumiiden painosta on alkanut. Lopulta vedenpaisumus yltää tornikamareihin:

[– –] Tornikamari täyttyy vedestä tulee vesitorni sortuu tulee maisema. [– –]
(N, 46.)

[– –] Hän sulkee kirjan, peilit
joenpohjissa sälähtävät rikki. [– –]
(SH, 61.)²⁰

20 Tämän artikkelin ensimmäinen käsikirjoitusversio on julkaistu osana Minna Halosen maisterintutkielmaa (Halonen 2015), jonka tekoa Sanna Karkulehto ohjasi vuosina 2014–2015. Artikkelia on kehitetty ja jatkotyöstetty yhdessä tätä julkaisua varten.