

”YOU MAKE ME FEEL LIKE A NATURAL WOMAN”:

Sukupuolisen ja seksuaalisen identiteetin

genealogia ja mahdollisuus

Pro gradu-tutkielma

Hanna Liljander-Tabell

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Filosofia

Jyväskylän yliopisto

Syksy 2013

YOU MAKE ME FEEL LIKE A NATURAL WOMAN

Sukupuolisen ja seksuaalisen identiteetin genealogia ja mahdollisuus

Hanna Liljander-Tabell

Filosofia

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Jussi Kotkavirta

Syksy 2013

Sivumäärä: 68

TIIVISTELMÄ

Tutkielmani käsittelee seksuaalisen ja sukupuolisen identiteetin muodostumista kulttuurisilla areenoilla. Painotan seksuaalisuuden ja sukupuolisuuden konstruktiiivista ja poliittista puolta essentialistisen ja biologisen ymmärryksen vastaisesti. Seksuaalisuuden diskursiivisen ulottuvuuden pohdinnassa käyn läpi seksuaalisuuden käsitteellistä historiaa sekä hyödynnän Michel Foucault'n (1926-1984) teoretisointia vallan kyllästävästä ruumiista. Pyrkimyksenä on osoittaa seksuaalisen ruumiin genealogia, kehityshistoria, vallan tuottavasta näkökulmasta. Sukupuolen genealogian tarkastelu liittyy erityisesti Judith Butlerin ajatteluun. Butlerin mukaan sukupuoli-identiteetillä ja sukupuolierolla ei ole alkuperäistä lähdettä, vaan se muotoutuu heteroseksuaalisuutta ja maskuliinista suosivaksi kulttuurisessa merkityksenannossa. Sukupuolen representaatiot performatiivina on tarkastelun kohteena, kun keskityn sukupuolisen merkityksenannon ja hyväksytyjen tarinoiden politiikkaan. Lopuksi käsitteelen identiteettikysymyksiä etenkin Stuart Hallin (1932-) teoretisoinnin pohjalta. Tarkastelen tutkielman lähtökohdallista tausta-ajatusta, postmodernia identiteettiä, ja sen mahdollisuuksia olemassaoloon. Pysin Butlerin teoretisoinnin vastaisesti osoittamaan erojen välttämättömyyden merkityksenannossa ja identiteetin muodostumisessa. Osoitan myös tarpeen ja mahdollisuuden muokata erojen sisältämiä merkityksiä. Foucault'n ja Butlerin ajattelun avulla tarkoitus on osoittaa tarve särkeä sukupuolisten ja seksuaalisten tarinoiden ja erojen normatiivista ja hierarkkista painotusta, jonka perustana voidaan nähdä diskurssien ja politiikan värittävä ”luonnollisuuden” käsite.

AVAINSANOJA: sukupuoli, seksuaalisuus, identiteetti, diskurssi, genealogia, representaatio

SISÄLLYS:

1. Johdanto	5
2. Olemukselliset erot	9
2.1. Biologinen seksuaalisuus.....	9
2.2. Heteronormatiivisuus	11
2.3. Luonnollisuuden politiikka.....	13
3. Seksuaalisuuden diskursiivisuus	15
3.1. Seksuaalisen käsittäminen	15
3.2. Seksuaalisuuden neljä käsitehistoriallista paradigmaa	17
3.3. Tunnustava eläin.....	20
3.4. Sukupuoleen ja seksuaalisuuteen kohdistuvat strategiat	23
3.5. Repressiohypoteesin kumous?.....	25
4. Sukupuolitettut ruumiit.....	28
4.1. Psykoanalyysin falloskeskeisyys.....	28
4.2. Sukupuolen merkit.....	30
4.3. Isän laki ja äidin ruumis	33
4.4. Ruumiin todellisuus.....	34
4.5. Yhteisön ja ruumiin rajat	36
5. Sukupuolen esitykset	39
5.1. Sukupuolen performatiivisuus	39
5.2. Sukupuolen representointi	40
5.3. Representaatioiden ideologia toiminnassa.....	43
5.4. Sukupuolen häiriköt: intersukupuolisuus ja transsukupuolisuus.....	44
6. Identiteettikysymys	49
6.1. Identiteettikäsitteitä.....	49

6.2.	Sukupuolinen identiteetti.....	51
6.3.	Merkityksellistävät erot.....	54
6.4.	Sukupuolen merkkien horjuttaminen	56
6.5.	Tarpeelliset tarinat	58
6.6.	”Normaalin” politiikan purku.....	61
7.	Yhteenveto	63
	Lähdeluettelo	66

1. JOHDANTO

Sukupuoli on ensimmäinen määre, joka syntyvälle ihmiselle annetaan. Sosiaalisen sukupuolittumisen voi nähdä alkavan siis ensiparkaisusta lähtien. Itse synnytyslaitoksella mietin, pidänpö poikaani erityisellä tavalla sylissä hänen anatomiansa vuoksi. Sukupuoli on sosiaalinen rakenne, joka on erityisessä yhteydessä ruumiiseen. Seksuaalisuuden puolestaan voi nähdä sukupuoleen olennaisesti kietoutuvana valtasuhteen erityismuotona. Meidän yhteiskunnassamme subjektiksi tuleminen on erottamattomassa yhteydessä sukupuolittumiseen, joka viittaa edelleen sukupuolittumiseen kaksinapaisella mies-nais-akselilla. Sukupuolisuus ja seksuaalisuus sijaitsevat siinä leikkauspisteessä, jossa ruumis kohtaa kulttuurisen todellisuuden ja sosiaaliset käytännöt. Toisin sanoen pisteessä, jossa ruumis kohtaa yhteiskunnalliset järjestelmät, valtasuhteet, kulttuuriset tarinavarannot ja merkitysjärjestelmät. Tästä johtuen sukupuolen ja seksuaalisuuden problematisointi on aina poliittinen teko. Hegemonisen ymmärryksen problematisointi ja marginaalisen esiinnotto on kamppailua merkityksistä – eli politiikkaa.

Filosofisesti ajatellen sukupuoli ja seksuaalisuus tarjoaa tuhansittain mielenkiintoisia luokittelu- ja käsitteky symyksiä. Kielen ja merkitysten muodostamisen mahdollisuus ja tarve on keskeisessä osassa tutkielmaani. Mitä tarkoitetaan seksuaalisuuden luonnollisuudella? Mitä tarkoittaa vallan läpäisemä ruumis? Miten ja miksi subjektit luokitellaan mieheksi ja naiseksi? Minkälainen merkitys eroilla on identiteetille? Sisältääkö dikotominen kieli aina arvolatauksen? Onko merkitysten arvolataus purettavissa ja uudelleen ajateltavissa?

Tutkielmani voi jaotella kolmen eri käsitteen pohjalta. Kappale kaksi *Olemukselliset erot* ja kappale kolme *Seksuaalisuuden diskursiivisuus* nojaavat vahvasti diskurssin käsitteeseen. Diskurssi tarkoittaa sanakirjamäärittelyn mukaan jostakin aiheesta tai aihepiiristä käytävän keskustelun kokonaisuutta, sen tarkastelutapoja ja sääntöjä. Diskurssi voidaan siis nähdä puhetapana – tapana määritellä asioita. Diskurssit ovat tässä mielessä yksinkertaistetusti ryhmä väitteitä, jotka kuuluvat keskusteluaiheen piiriin ja jotka näin ollen leimaavat

keskustelun asennetta. Filosofi Michel Foucault'n ilmapiirissä nähdään kiinnostavana, miksi jotkut diskurssit ja väitteet nousevat merkittävämmiksi ja näkyvämmiksi kuin toiset. (Foucault 1982: 27, 107.)

Diskurssit voidaan lisäksi ymmärtää myös yhteiskunnallisiksi käytännöiksi, jotka muokkaavat sekä keskustelun aiheena olevaa kohdetta että keskusteluun osallistujia. Michel Foucault'n mukaan diskursiivinen käytäntö on anonyymien historiallisten sääntöjen elin, joka on aina ajassa ja paikassa määrittynyt (Foucault 1982: 117). Diskursseja siis määrittävät näkymättömät säännöt ja niissä paikantuu foucault'lainen käsitys asenteiden ja tiedon siirtymisestä. Diskurssien kautta subjektit sisäistävät ja uudistavat tietoperintöä ja näin ollen diskurssien analysointi ja niiden ehtojen ja rajojen avaaminen paljastavat myös diskurssien käytön vallan mekanismeina. Kappaleessa kaksi kiinnostuksen aiheena on, kuinka diskursiiviset käytännöt vaikuttavat käsityksemme biologisesta ja ”luonnollisesta” seksuaalisuudesta. Lisäksi käsittelen sukupuolieroon nojaavan heteronormatiivisuuden diskursiivista syntyä ja vahvistusta. Kappale kolme sisältää seksuaalisuuden diskursiivisuuden lähempää tarkastelua. Käyn läpi seksuaalisuuden käsitteellistä historiaa sekä Michel Foucault'n ajatuksia diskursiivisen vallan läpileikkaamasta ruumiista.

Diskurssit liittyvät keskeisesti genealogiseen tutkimukseen, joka toimii tutkielmani näkökulmallisena lähtökohtana. Kappale neljä *Sukupuolitetut ruumiit* rakentuu genealogian käsitteen hengessä ja pohjautuu erityisesti Judith Butlerin käsitykseen sukupuolen genealogiasta. Genealoginen tutkimusote yleistyi filosofiassa ja ihmistieteissä Michel Foucault'n vaikutuksesta 1970-luvulta alkaen. Genealoginen tutkimusote on kiinnostunut ilmiön kehityshistoriasta ja kiinnittää huomiota siihen, mikä ehdollistaa, rajaa ja institutionalisoi diskursiivisia muodostelmia. Sitä voi luonnehtia käsitteiden ja ajattelutapojen ”sukupuun” hahmottamiseksi. Tarkastelun kohteena on silloin, millaiset kysymisen, ymmärtämisen ja käsitteellistämisen tavat ovat tuottaneet meistä ”luonnollisilta” ja ”itsestään selviltä” tuntuvat käsitteet ja ajattelutavat. (Hekanaho 2010: 150.) Foucault'n genealoginen lähestymistapa pitää nähdä ajattelutapana, joka korostaa valtaa tuottavana elementtinä. Foucault ei siis oletta alkuperäistä oliota tai kohdetta, jota valta muokkaa, vaan käsittää kohteen täydellisesti vallan tuotteeksi, ilman alkupistettä tai

ydintä. Tarkoitus on siis selvittää tutkimuskohteen historiaa siten, että tarkentuu, kuinka kohde on muodostunut olemassa olevaksi. (Pulkkinen 1998: 92-94, 95, 210.)

Genealoginen tutkimusote nousi marginaalista vasta 1900-luvulla, vaikka jo Nietzsche käsitteli sitä näkyvästi 1800-luvun lopulla, etenkin tutkimuksessaan *Moraalin alkuperästä*. Sekä Nietzsche että Foucault'n genealogisessa tutkimusotteessa keskiössä ovat valta, kieli ja diskurssit. Nietzschestä Foucault'hon siirtymässä genealoginen metodi siirtyy abstraktien käsitteiden (moraali) yhteiskunnallis-historiallisesta muotoutumisesta itse yhteiskunnan käsitteellisten instituutioiden (sukupuoli/seksuaalisuus) muotoutumiseen. Vallan mekanismit ja vallan analyysi ovat merkittävimpiä panoksia, joita Nietzschen ajattelusta on siirtynyt Foucault'lle. Valta ja totuus kietoutuvat kummankin ajattelijan ajattelussa toisiinsa, sillä genealogisesta näkökulmasta "totuus" itse syntyy voimien taistelussa ja diskurssit historiallisina instituutioina ovat vain tapa määritellä ja tuottaa totuutta – eivät totta tai epätotta. Genealoginen tutkimusote on kiinnostunut tutkimaan, miten ja miksi tietyt voimat ja vallat ovat muodostaneet totuusdiskurssit jotka ovat muodostaneet länsimaisen yksilön yksilönä, modernin subjektin subjektina. (Ojakangas 2003: 28.)

Foucault'n genealoginen lähestymistapa on käsitettävä myös kritiikiksi aikalaisyhteiskuntateorioita kohtaan. Hänen mukaansa nämä teoriat eivät paljastaneet mitään oleellista yhteiskunnasta vaan päinvastoin peittivät alleen kaiken mielenkiintoisen (Ojakangas 2003: 16). Tässä mielessä Foucault kutsui genealogiaa myös antitieteeksi. Antitieteellä hän ei tarkoittanut sitä, että genealogia vastustaisi tietoa tai olisi tieteen metodologiaa vastaan. Antitieteellisyydellä Foucault tarkoittaa, että genealogia on tiedon kapinaa institutionalisoitunutta tiedettä kohtaan, joka on organisoitunut yhteiskunnassamme valtavaikutusten alaisena. (Foucault 2003: 9.) Tässä tutkielmassa aikalaisyhteiskuntateorianä "joka peittää kaiken mielenkiintoisen alleen" voidaan pitää biologista teoriaa seksuaalisuudesta ja sukupuolisuudesta. Sukupuolisen subjektin synnyn ja vahvistumisen voi nähdä paikantuvan eri alkuihin, joista psykoanalyysin diskurssi on yksi keskeinen. Judith Butler on käyttänyt Foucault'n genealogista metodologiaa pyrkien osoittamaan sukupuolisten subjektiivien tarinallisuuden ja vallan läpäisemät "totuudet"

”luonnollisista” sukupuolista. Merkitysjärjestelmän synty ja sen liitos yhteisön ja ruumiin rajoihin on keskeisessä osassa Butlerin ajattelussa.

Kappaleessa viisi *Sukupuolen esitykset* keskeisessä osassa on representaation käsite. Latinan kielen sanan ”raepresentare” merkityksiä ovat paitsi ”johdattaa mieleen”, ”asettaa silmien eteen”, ”havainnollistaa”, ”kuvailta (mielessään)” ja ”edustaa” myös ”panna toimeen” ja ”toteuttaa” (Rossi 2010: 266). Representaatio ei siis vain näytä jotain uudelleen, vaan se esittää ja edustaa jotain asiaa tai oliota ja on samalla aktiivista toimintaa eikä vain passiivista heijastamista. Representaatio voidaan nähdä suhteessa diskursseihin, siihen sisältyvien ideologioiden ja mentaliteettien materialisoituneina kuvina, teksteinä ja symboleina. Diskursiivisena prosessina representaatiot ovat valtaa tuottavaa, ylläpitävää ja järjestävää toimintaa, jolla ihmiset aktiivisesti muokkaavat itseään ja ympäristöään. (Jokinen 2000: 118-119.) Kappaleessa viisi käsittelee, miten representaatiot toimivat performatiivisina sukupuolen tuottajina ja/tai vakiinnuttajina sekä esitän, millaisia käsityksiä ne tuottavat. Lisäksi tuon esiin sukupuolen ”luonnollisuuden” häiriköitä, jotka ovat vailla kieltä ja representaatioita ja jotka näin ollen jäävät vaille yhteisön tunnustusta.

Viimeinen kappale käsittelee identiteettikysymystä. Käsittelee identiteettiä etenkin postmodernista ja strukturalistisesta näkökulmasta, jonka mukaan identiteetti ei ole pysyvä ja sisäsyntyinen, vaan muokkautuu kulttuurisen merkityksenannon sisällä. Yhdistän Judith Butlerin projektin sukupuolisen identiteetin kumoamisesta näkemykseen merkityksellisistä eroista ja kulttuuristen tarinoiden tarpeesta. Pyrkimys on osoittaa eronteon välttämättömyys identiteettikysymyksissä, mutta horjuttaa maskuliinista ja ”normaalia” suosivaa merkitysjärjestelmää identiteetin kulttuurisen rakentuneisuuden osoittamisen avulla.

2. OLEMUKSELLISET EROT

Seksuaalisuus ja sukupuoli näyttäytyvät usein ongelmattomina ja luonnollisina aihealueina, joiden problematisointi tuntuu turhalta tai jopa haitalliselta. Ruumiin anatominen selkeys, biologiset tosiseikat, kuten hormonitoiminta sekä fyysiset ja kemialliset erot ruumiiden välillä tuntuvat usein riittävän seksuaalisuuden ja sukupuolen selittämiseen. Helposti seksuaalisuus kapenee vain määrättyjä seksuaalisia toimintoja suorittavaksi ruumiiksi, jonka kohtalona on biologia.

2.1. Biologinen seksuaalisuus

Biologialla on osuutensa ihmisen seksuaalisuudessa. Esimerkiksi voidaan väittää, että ihmisen seksuaalinen halu on biologisesti määrätynyt suuntautumaan toisiin ihmisiin ja harva kokee halua tai rakkautta muihin olentoihin. Ihmisen seksuaalinen aktiivisuus on, johonkin pisteeseen saakka, organisoitu sen fyysisen anatomian kautta, jonka kanssa synnymme. (Schwartz ja Rutter 2000: 5.) Biologiaa painottava lähestyminen seksuaalisuuteen näkee seksuaaliset valinnat biologisesti määrättyneinä, jolloin niitä ei voi pitää valintoina lainkaan.

Seksuaalisuuden biologisuutta korostavat selitykset nojaavat usein hormoneihin. Lukuisten tutkimusten mukaan testosteroni mahdollistaa miehen seksuaalisen toiminnan. Testosteronin määrän mittaamisella ei voida kuitenkaan selittää tai ennustaa miehen seksuaalisen halun kohdetta tai seksuaalista käyttäytymistä. Testosteronia löytyy lisäksi myös naisista ja vaikka määrä on vain viidennes, tutkimusten mukaan naisten testosteronireseptorit ovat herkempiä pienille määrille testosteronia kuin miehillä. (Schwartz ja Rutter 2000: 6.) Koska ihmisen käyttäytymiseen muokkaavat niin voimakkaasti sosiaaliset vaikutukset, on vaikea arvioida kuinka paljon synnynnäiset hormonit vaikuttavat miesten

ja naisten käyttäytymisen eroihin. Varmuudella voidaan todeta vain, että meihin suhtaudutaan ulkoisten genitaaliemme perusteella tyttöinä ja poikina heti syntymästä alkaen. (Fausto-Sterling 2012: 42.)

Naisen seksuaalisuuden biologinen selitys nojaa usein naisen kuukautiskiertoon. Ajatellaan, että nainen on seksuaalisesti halukkain ovulaation aikaan, jolloin hän myös hedelmöittyy helpoimmin ja jolloin myös naishormoni, estrogeeni, on korkeimmillaan. Kuitenkin osa tutkimuksista väittää, ettei naisen seksuaalinen halukkuus lisääny tai vähene lainkaan kuukautiskierron eri aikana, ja osa tutkimuksista jopa päätyy tulokseen, jonka mukaan naisen seksuaalinen halu on korkeimmillaan paljon ennen ovulaatiota. Hormonitason vaihtelu ei välttämättä ole lainkaan keskeinen tekijä seksuaalisessa tai sosiaalisessa käyttäytymisessä, vaan sosiaalisten olosuhteiden voidaan todeta aiheuttavan myös hormonitason vaihtelua. (Schwartz ja Rutter 2000: 7-8.)

Seksuaalisuuden biologista ulottuvuutta painottavat selitysmallit korostavat suvun-
jatkamisvietin sisäänrakentuneisuutta, jolloin seksuaalisuus nähdään sen viitekehyksessä. Hormonitoiminnassa painotetaan useimmiten sukupuolien välisiä eroja kuin yhtäläisyyksiä ja myös hormonien vaikutus käyttäytymiseen selitetään perinteisten sukupuoliroolien valossa. Esimerkiksi aggressiivisuus ymmärretään testosteroniin ja maskuliinisuuteen kuuluvana asiana, vaikka joidenkin tulosten mukaan estrogeenin määrällä on suurempi merkitys ihmisen aggressioihin (Schwartz ja Rutter 2000: 6). Sosiaalinen ja kulttuurinen maailma muokkaa ymmärrystämme biologiasta. Ihmisen ymmärrys on kieleen sidottu, eikä biologiakaan pääse eroon tätä asiaa. Myös biologia ymmärretään kulttuurin ja diskurssien kautta, josta johtuen myös yksilöiden ja kulttuurien seksuaalinen ja sukupuolinen kokemus vaihtelee suuresti.

2.2. Heteronormatiivisuus

Essentialistisen ihmiskäsityksen mukaan ihmisellä on jo syntyessään jokin erityinen olemus. Kun puhutaan sukupuolen essentialisuudesta, tarkoitetaan sitä, että ihminen syntyy mieheksi tai naiseksi. Ihmisyys on ainakin länsimaissa totuttu ymmärtämään sukupuolisidonnaisesti, eli ihmiset jaetaan kahteen vastakkaiseen luokkaan ja kumpaankin luokkaan yhdistetään tietyt anatomiset piirteet sekä useimmiten käsitys näiden seksuaalisesta halusta vastakkaista sukupuolta olevaan ihmiseen. Heteronormatiivisuudeksi kutsutaan sitä vallitsevaa oletusta, joka asettaa heteroseksuaalisen suuntauksen normiksi ja jossa korostetaan sukupuolten eroa ja yksiselitteisyyttä. Tällöin muunlaisten seksuaalisuuksien tai sukupuolten olemassaolo kielletään tai niitä pidetään heteroseksuaalisuutta ja kaksinapaista sukupuolijärjestystä huonompina.

Kun seksuaalisuuden keskiöön asetetaan biologinen ruumis, seksuaalisuus redusoidaan vaistomaisiin vietteihin, fyysiseen kiihottumiseen ja useimmiten nimenomaan peniksen ja vaginan toimintaan. Tällöin helposti seksuaalisuus kiinnitetään heteroseksuaaliseen matriisiin, jolloin seksi nähdään heteroseksuaalisena yhdyntänä. Tämä merkitsee myös näkökantaa, jolloin seksuaaliseksi käytännöksi ei lasketa mitään muuta kuin yhdyntä, joten esimerkiksi lesbosuhteessa elävän ihmisen voidaan nähdä pysyvän neitsyenä. (Richardson 2000: 26.)

Tina Charpentier kutsuu sukupuoliuskoksi järjestelmää, jossa sukupuoli-eroa ja heteronormatiivisuutta vahvistetaan ja tuotetaan toistamalla muun muassa kristillistä, psykologista ja luonto-diskurssia. Hänen tutkimuksensa aineistona olivat suomalaisten päivälehtien yleisönosastokirjoitukset vuodelta 1996 koskien samaa sukupuolta olevien parisuhdelain aloitetta. Tutkimuksen mukaan kristillinen diskurssi rakentuu kahden ääripään välille, jossa toisessa jyrkästi vastustetaan homoseksuaalisuutta syntinä, mutta toisessa pyritään homoseksuaalit ”hyväksymään ihmisinä” ja jopa hyväksytään rakkauden nimissä samaa sukupuolta olevien avioliitto. Tällöin on lievempi käsitys siitä, kuinka suuri synty homoseksuaalisuus on ihmisen muiden syntien joukossa. (Charpentier 2001: 45–48.)
Psykologiseen diskurssiin puolestaan kuuluu ajattelu, jonka mukaan homoseksuaalisuus on

”keskenkasvuisuutta” tai ”rikkonaisuutta”, joka pohjautuu lapsuuden kokemuksiin. Psykologisessa diskurssissa homoseksuaalisuudelle etsitään jokin syy, kun taas heteroseksuaalisuus on kyseenalaistamaton diskurssi (Charpentier 2001: 52-53). Homoseksuaalisuus on siis ”vinoon kasvamista” olemuksellisesta totuudesta, jona heteroseksuaalisuus esiintyy. Charpentier kuitenkin teroittaa, ettei hän väitä että psykologia nykyäänkin tuottaisi yksinomaan tällaisia käsityksiä hetero- tai homoseksuaalisuudesta vaan hän keskittyy kulttuurisen tarinavarannon toistoon, jota kutsuu psykologiseksi tässä yhteydessä (Charpentier 2001: 52).

Luonto-diskurssiin kuuluu ajattelu, jonka mukaan sukupuolieroa puolustetaan erityisesti ihmisen lisääntymisen ja sukupuolielinten perusteella (Charpentier 2001: 56). Luonnollisuusparadigmassa luodaan kausaalinen jatkuvuus biologisen sukupuolen, sosiaalisen sukupuolen ja halun välille (Butler 2006: 76). Heteroseksuaalinen yhdyntä ymmärretään ainoaksi tavaksi saada lapsia ja suvunjatkamisvietti näyttäytyy luonto-diskurssissa seksuaalisuuden olemuksellisena ytimenä. Voidaan kysyä, miten ihmislaji on kehittynyt ja säilyy, jos heteroseksuaalinen lisääntyminen ei ole ”luonnollista”? Homoseksuaalisuus näyttäytyy siis uhkana luonnollista järjestystä kohtaan. Luonto-diskurssiin voidaan lukea myös esimerkiksi biologian, fysiologian ja anatomian tutkimukset ja kirjoitukset, joissa seksuaalisuus ja sukupuolisuus essentialisoidaan ihmisruumiiseen.

Sanna Karkulehto huomauttaa kirjoituksessaan *Seksuaalisen ruumiin modernit teoriat*, että essentialismiin pohjautuvaa seksologian perinnettä uusinnetaan myös populaareissa parisuhde- ja seksioppaissa. Parisuhdeoppaat saattavat julistaa miesten olevan Marsista ja naisten Venuksesta: onnistuakseen parisuhteessa heidän tulisi – toisilleen vastakkaisina ja toisiaan täydentäen – kohdella kumppaniaan sen mukaisesti. Puolestaan seksioppaat keskittyvät pääosin orgasmikeskeiseen heteroseksuaalisuuteen. (Karkulehto 2006: 50.)

2.3. Luonnollisuuden politiikka

Miksi seksuaalisuudesta puhuttaessa biologialle annetaan ensisijainen asema? Leonora Tieferin mukaan se johtuu siitä, että ihmisen toiminnassa biologisen ruumiin nähdään tulevan ennen kaikkea muuta; se on alkuperäinen lähde kaikelle toiminnalle, kokemukselle ja merkitykselle, niin lajille kuin yksilöllekin (Tiefer 1987: 81). Usein inhimillinen seksuaalisuus mielellään redusoidaan biologiaan ja esimerkiksi kysymys siitä, ovatko seksuaaliset vähemmistöt kulttuurinen vai biologinen ilmiö, toistuu edelleen lakkaamatta. Seksuaalinen suuntautuminen käsitetään usein epätodellisena ja ”päähänpintymänä” mikäli sitä ei voi biologisesti todistaa. (Pulkkinen 1998: 165–166.) Omalta osaltaan biologiakeskeisen diskurssin voittokulkua lisäävät tutkimukset, joissa esitellään sukupuolen ja seksuaalisuuden ”poikkeamia” eläinkunnassa (esim. Joan Roughgardenin *Rainbow of Evolution*).

Donna Haraway on feministinen teoreetikko, jonka projektin tarkoitus on näyttää luonnontieteiden poliittisuus. Hänen mukaansa luonnontieteet ovat ottaneet uskonnon paikan alkuperäistarinoiden kertojana: alkuräjähdyks on syrjäyttänyt Jumalan maailmansynnyn selittäjänä. Hän kuitenkin painottaa että se, millaisen totuuden uusintamiseen ja rakentamiseen haluamme ottaa osaa, on poliittinen valinta. Hän haluaa tehdä näkyväksi sen, kuinka sosiaaliset, poliittiset ja taloudelliset seikat vaikuttavat näkemyksiimme tiedosta, tiedonhankinnasta, tieteestä ja objektiivisuudesta. (Rojola 2000: 139–142.) Tämän voi ymmärtää liittyvän esimerkiksi siihen, mitkä biologiset erot nostetaan merkitykselliseksi ja mitkä ei. Esimerkiksi vasenkätisyys ymmärrettiin pitkään negatiivisena ja poiskitkettävänä erontekijänä ihmisruumiissa. (Esimerkiksi kirjoittajan isoäiti on pakotettu oikeakätiseksi.)

Lisäksi biologian poliittiseen ulottuvuuteen kuuluu se, milloin ”luonnollisuusselitystä” nähdään tarpeelliseksi käyttää. Luonnollisuuskortti otetaan käyttöön aina silloin, kun siitä on hyötyä vallitsevalle diskurssille ja politiikalle, jona esimerkiksi heteroseksuaalinen yksiavioisuus voidaan nähdä. Homoseksuaalisuuden kohdalla painotetaan heikkoa biologista todennettavuutta, mutta yksiavioisen käyttäytymisen kohdalla tätä tarvetta ei ole.

Samaan aikaan kun länsimaisen historian yksilö on pyrkinyt ravistamaan ”eläimen” itsestään ja nousemaan aineen yläpuolelle, redusoidaan seksuaalisuutta koskevat totuudet fyysiikkaan ja kemiaan. Toisin sanoen seksuaalisuus edelleen esittäytyy sinä hallittavana eläimenä, joka ei kuulu hengen ja kulttuurin piiriin. Tämän voidaan nähdä aiheutuvan siitä, että luonnontieteiden asema ainoana ”todellisena” tieteenä on vallassa sekä toisaalta implikoivan näkemystä, jossa seksuaalisuus luokitellaan eläimelliseksi vietiksi, johon inhimillisillä ja kulttuurisilla tekijöillä ei ole vaikutusta.

3. SEKSUAALISUUDEN DISKURSIIVISUUS

Michel Foucault'n teoksen *Seksuaalisuuden historia* ensimmäinen osa *Tiedontahto* ilmestyi vuonna 1976 ja mullisti seksuaalisuudesta käydyn keskustelun. Foucault väittää että se, mitä oli totuttu pitämään luonnollisena ja yksityisenä asiana, olikin todellisuudessa täysin kulttuurin rakentama ja yhteiskunnan hallitsevan luokan poliittisten päämäärien sanelema. Seksuaalisuutta ja sen muotoutumista ovat hallinneet erilaiset diskurssit ja käsitteet länsimaisen historian aikana, ja koska diskurssien kautta subjektit sisäistävät ja uudistavat tietoperintöä, paljastavat niiden analysointi ja ehtojen ja rajojen avaaminen myös diskurssien käytön vallan mekanismeina. Seksuaalisuuden yksilöllisyyden, sisäsyntyisyyden, universaaliuden ja biologisuuden korostamisen sijaan painopiste pitäisi kohdistaa seksuaalisuuden näkemisenä diskursiivisena ja kulttuurisena konstruktiona. Esimerkiksi lapsi kokee seksuaalista mielihyvää, mutta ei osaa nimetä sitä erillisenä ennen kuin oppii sosiaalisen ympäristön tuottaman merkitysjärjestelmän.

3.1. Seksuaalisen käsittäminen

Inhimillinen kokemusmaailma pohjautuu kehollisuuden lisäksi kieleen ja käsitteisiin. Sanasto, jolla seksuaalisuudesta nykyisin puhutaan, on luotu ja vakiintunut vasta 1800-luvulta alkaen. Hannu Eerikäinen on kirjoittanut artikkelissaan *Halu ja nautinto järjen haasteena* seksuaalisuuden käsitteistön syntymästä painottaen nominalistista tarkastelutapaa eli asioiden nimeämisen merkitystä merkityksenannossa.

Itse sana seksuaalisuus on syntynyt vasta 1800-luvulla vastaamaan muutokseen, jossa kristillisen ajattelu maallistui ja elämäntapa rationalisoitui ja tieteellistyi (Eerikäinen 2006: 14). Seksuaalisuuden medikalisaatiolla Eerikäinen tarkoittaa 1800-luvun luonnontieteellis-biologisen ajattelun myötä esiin nousutta suvunjatkamisen sekä seksuaalisen halun ja

nautinnon valvontaa ja säätelyä, joka uskonnollis-moraalisten ja oikeudellisten auktoriteettien sijasta perustuu lääketieteelliseen asiantuntijavaltaan. Sukupuolielämän sanasto muuttui ja se mikä ennen oli kuulunut synnin, paheen ja rikoksen piiriin, oli nyt seksuaalista sairautta, poikkeavuutta ja patologiaa. (Eerikäinen 2006: 16.)

Eerikäisen mukaan seksuaalisuuden käsite perustuu 1800-luvun jälkipuolella muodostuneeseen perversion käsitteeseen. ”Normaalia” seksuaalisuutta ei ole koskaan ollut olemassa, vaan seksuaalista määrittävä ”normaali” on nimenomaan ”perverssin” johdannainen, sillä seksuaalisuutta ”yleensä” ei ole ilman ”erityisiä” seksuaalisuuksia. Tässä suhteessa myös homoseksuaalisuus on heteroseksuaalisuuden lähtökohta sekä kaiken suvunjatkamisesta poikkeavan, yksinomaan halua ja nautintoa tarkoittavan seksuaalisuuden episteeminen lähtökohta. (Eerikäinen 2006: 31.)

Ajatus seksuaalisuudesta halun ja nautinnon kokemuksena muodostui psykologi-seksologi Richard von Kraft-Ebingin *Psychopathia sexualis* -teoksen aloittaman patologia-keskustelun tuloksena. Siinä synnin ajatuksesta alkunsa saanut sodomian käsite muuttui perversion käsitteeksi 1890-luvulla yleistyneen inversio- käsitteen välityksellä. Inversiolla tarkoitettiin vastakkaisesta sukupuolesta samaan sukupuoleen kohdistuvaa seksuaalisen halun ”kääntymää”. Kun homoseksuaalisuudesta alettiin puhua patologisena ilmiönä, se ei nähty enää paheena tai moraalisesti tuomittavana tekoina, vaan siitä tuli turmeltuneen yksilön ominaisuus. Ollessaan perversio homoseksuaalisuus näyttäytyi siis mielisairautena, josta kärsivää ihmistä ei voitu pitää siitä vastuullisena. (Myyrä 2011: 173.)

Eerikäinen korostaa, että Kraft-Ebingin teoksen ainoa meriitti ei kuitenkaan ollut tuoda julkiseen keskusteluun mitään erilaisimpia seksuaalisuuden ilmentymiä, sillä hän myös kehitti kielen, jolla seksuaalisuudesta 1800-luvun lopulla puhuttiin. Kraft-Ebing loi tai teki tunnetuksi ”poikkeavaa seksuaalisuutta” ilmaisevia yleiskäsitteitä kuten fetisismi, masokismi, sadismi ja nekrofilia. Kraft-Ebingin teoksen jälkeen seksuaalisuudesta tehtiin tieteellistä sen käsitteellistämisen merkityksessä. Siten seksuaalisuuden käsite nykyisessä merkityksessään alkoi muodostua ”poikkeavien” halujen ja nautintojen tieteellisen

määrittelyn ja luokittelun, ”diskurssiin panon” eli diskursiivoinnin välityksellä. (Eerikäinen 2006: 31–32.)

Homoseksuaalisuus käsitteen loi kuitenkin jo 1869 kirjailija Karl Maria Benkert, joka loi myös käsitteen heteroseksuaalisuus hieman myöhemmin. Benkertin luomat käsitteet yleistyivät 1800-luvun lopulla seksuaalitutkimuksessa, vaikka homoseksuaalisuudesta käytettiin myös Magnus Hirschfeldin käsitettä ”kolmas sukupuoli” sekä 1880-luvulla saksalaisten ja ranskalaisten seksuaalitutkijoiden luomaa käsitettä ”inversio”. Näin seksuaalisuus käsitteellistettiin ja tieteellistettiin 1800-luvun kuluessa, jonka seurauksena saksalainen seksuaalitutkija Iwan Bloch teki vuonna 1906 aloitteen uuden tieteen alan, seksuaalitieteen, perustamisesta. (Eerikäinen 2006: 34, 14.)

3.2. Seksuaalisuuden neljä käsitehistoriallista paradigmaa

Mikäli seksuaalisuus syntyi vasta 1800-luvulla, millaisilla käsitteillä sukupuolielämää kuvattiin sitä ennen? Kuten Eerikäinen (2006: 16) asian ilmaisee: ”Jos sanat antavat asioille merkityksen ja siten itse asiassa mahdollistavat niiden olemassaolon, onko seksuaalista kokemusta ylipäättään olemassa ilman sitä edeltävää kielellistä määrettä, seksuaalisen kategorian?”.

Eerikäisen mukaan (2006: 17) seksuaalisuuden kategorian määrittelevien diskursiivisten käytäntöjen genealogia muodostuu neljästä käsitehistoriallisesta paradigmasta, jotka ovat jäsentäneet länsimaille kulttuurille ominaista subjektin itsesuhdetta sukupuolisen halun ja nautinnon kannalta: (1) antiikin ruumiinkulttuuria hallinnut *afrodisia* eli miehen etuoikeuksiin suuntautunut ruumiin käyttäminen eroottis-aistimellisiin nautintoihin, (2) varhaiskristillinen perisyntin ajatukseen perustuva *concupiscentia* eli lihan halu, joka uhkaa sielun pelastusta, (3) valistuksen järjen tuottama *onania* eli lääketieteellis-moraaliteologinen käsitys masturbaatiosta sairauden lähteenä ja lopulta (4) seksuaalista

halua ilmentävä *libido* eli Freudin ajatteluun perustuva, modernille ominainen seksuaalijärjestys, joka on saanut postmodernissa entistä keskeisemmän merkityksen.

Antiikin Kreikassa ei ollut seksuaalisuuden tai sukupuolen käsitettä, joka viittaisi samaan kuin meidän nykyiset termimme. Kreikkalaisilla käyttivät termiä *afrodisia* kuvaamaan ”rakkauden asioita”, ”lihallisia tekoja”, ”seksuaalisia suhteita” ja ”aistillisia nautintoja”. Käsitteelliset erot kuitenkin tekevät termin tarkan kääntämisen vaikeaksi. Meidän seksuaalisuus-käsitteemme ei ainoastaan kata huomattavasti laajempaa aluetta, vaan viittaa toisenlaiseen todellisuuteen ja saa meidän moraalissamme ja tietämyksessämme aivan toisen tehtävän. (Foucault 1998: 138.) *Afrodisia* viittaa toisenlaiseen todellisuuteen, jossa ruumiin nautintoja ei määritelty sukupuolen tai sukupuolisen teon kohteen, vaan yksinomaan teon tuottaman nautinnon ja siitä itselle koituvan arvon perusteella. Tässä todellisuudessa myös ainoastaan vapaat miehet olivat täysivaltaisia kansalaisia, joten myös ruumiin nautinnot perustuivat vapaan miehen herruuteen, jolloin penetraation oikeus muodosti valtasuhteen. *Afrodisian* moraalijärjestys ei perustunut kieltoihin, vaan sukupuolintuntoihin suhtauduttiin myönteisesti, vaikkakin hillittömyyttä pidettiin epäsuotavana. Nautinnon kannalta olennaista ei ollut halun kohteen sukupuoli, vaan vapaan miehen itsesuhde ja ”huolenpito itsestä”, eli omasta terveydestä, mieskunnosta ja henkisestä vireydestä huolehtiminen. (Eerikäinen 2006: 18–19.)

Afrodisiaa kantoi ajatus maallisesta onnesta, jonka syrjäytti varhaiskristillinen ajatus tuonpuoleisesta autuudesta. Tällöin *afrodisian* korvasi kaiken lihallisuuden kielteisyyttä korostanut uskonnollinen elämäkäsitys. Ruumiinkulttuurista siirtyminen lihan syntisyyteen aiheutti myös uuden sukupuolijärjestelmän, sillä naisesta tuli lankeemuksensa tähden perisyntin lähde ja naisen sukupuolisuus merkitsi miehelle ainaista viettelystä ja synnillisyyden uhkaa. Eerikäinen lainaa Foucault'a kirjoittaessaan, että antiikin ”penetraatio-ongelman” eli ”ylemmän” ja ”alemman” suhteiden tilalle tuli kristinuskossa ”erektion ongelma”, kysymys vapaan tahdon ja peniksen omavaltaisuuden ristiriidasta” (Eerikäinen 2006: 20). Eerikäisen mukaan ylipäätään koko länsimaisen seksuaalikäsitteiden syvärakenne, sille ominainen ihmisen ruumista ja itsesuhdetta koskeva syyllisyydentuntoinen ja ahdistunut ajattelutapa, nousee keskeisesti augustinuslaisesta

kristinopista, joka korostaa että ”erektioon noussut penis on Jumalaa vastaan nousseen ihmisen vertauskuva”. (Eerikäinen 2006: 20–21.)

Valistuksen aikakaudella onaniasta muodostui lääketieteellinen ja moraalinen ongelma. Käsitteeseen sisältyi ajatus onanian muodostamasta terveydellisestä uhkasta, elintärkeän ruumiinnesteen menetyksestä, sekä Jumalan lisääntymiskäskyn vastaisesta siemennesteen hukkaan heittämisestä. Onania ei tarkoittanut 1700-luvulla itsetyydytystä siinä mielessä kuin siihen nykyisin viitataan sanalla masturbaatio. Varhaiskristillisen perinteen mukaan onania kuului samaan synnillisten tekojen joukkoon kuin aviorikos ja haureus, mutta se oli raskauttava pahe, joka sisältyi sodomian nimellä tunnettuun ”luonnonvastaiseen” sukupuolitoimintaan. Kuten kaikki sodomian muodot – mukaan lukien keskeytetty yhdyntä ynnä muut ”epäluonnolliset teot ja asennot” – onania oli lisääntymiskäskyn vastaista sukupuolielinten väärinkäyttöä. (Eerikäinen 2006: 22.)

Kuitenkin voidaan nähdä, että onaniadiskurssi toisti jo antiikin ajoista periytyvää miehistä peniksen ympärille järjestäytyvää sukupuolijärjestystä, jossa elimen käytön ongelmina olivat penetraatio (antiikki), erektio (kristinuskko) ja ejakulaatio (valistus). ”Onaniasairauteen” perustuva lääketieteellinen oppi ei ollut kuitenkaan vielä seksuaaliteoria, sillä 1700-luvulla ei ollut vielä seksuaalisuutta nykyisessä merkityksessä. Silloin vallitsi ”toinen sukupuolen järjestys”, fysiko-teologinen ruumiin politiikka, joka näki ihmisen elintoimintojen toteuttavan luonnon tarkoituksenmukaisuutta. Onanian vastaisessa diskurssissa ei kuitenkaan ollut kysymys seksuaalisuuden tukahduttamisesta, vaan se osaltaan antoi ainekset 1800-luvun patologisen ruumiin teorialle, joka puolestaan oli lähtökohtana seksuaalipatologialle eli seksuaalitieteeseen johtavalle seksuaalisuuden tieteellistymiselle. (Eerikäinen 2006: 22-26.)

Neljäs keskeinen käsite, libido, nousee keskiöön Freudin teoriassa, jossa se edustaa haluenergiaa, jonka tiede ja tutkimus ovat seksuaalisuuden käsitteen nimessä yrittäneet alistaa järjen valtaan. Freudin teoriassa seksuaalisuus ei ole synnynnäinen, biologisesti määrätynyt ominaisuus vaan nautintokyky, joka muodostuu kulttuurisesti erilaisten psykosomaattisten kehitysvaiheiden ja kasvukriisien kautta ja johtaa lopulta genitaaliseen

”normaaliseksuaalisuuteen”, eli heteroseksuaalisuuteen. (Eerikäinen 2006: 36–37.) Yllättävänä voidaan pitää myös sitä, että myös Freud piti masturbaatiota seksuaalipatologian muotona. Hänen mielestään masturbaation ”patogeeniset” vaikutukset johtavat neurooseihin, jotka psyykkisten häiriöiden lisäksi ilmenivät myös ruumiillisina vaivoina. Freud tukeutui näkemyksissään moralismin sijasta tieteellisiin perusteisiin ja oman aikansa fysiologiseen ja neurologiseen tutkimukseen. (Eerikäinen 2006: 26–27.) Masturboinnin ollessa täysin nautintokeskeistä, epäproduktiivista toimintaa, joka on lähtökohdiltaan perustavasti antisosiaalista, on yhteiskunnalla ollut tapana stigmatoida se tavalla tai toisella (Schwarz ja Rutter 2000: 42).

Voidaan sanoa, että 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa syntyneiden seksuaalitieteen ja seksuaalisuuden kategorian historia on synnin medikalisaation historiaa, jonka kuluessa sodomian käsitteestä muodostui seksuaalisuuden psykopatologian välityksellä perversion käsite. Sodomia, eli ”luonnonvastainen” sukupuolielinten käyttö, ei kuulunut siis enää vain synnin piiriin vaan oli myös lääketieteellisesti vaarallista. Lisäksi miesten välinen sodomia ei ollut ainoastaan syntiä vaan myös rikos. Tällaisen sukupuolitoiminnan tuomitsemisen tarkoituksena oli legitimoida genitaalikeskeinen suvunjatkamista palveleva sukupuolitoiminta eli peniksen ja vaginan vastaavuuden, siemennesteen vaginaan purkautumisen määrittelemä aviollinen sukupuoliyhdyntä, jossa mies oli aktiivinen ja nainen passiivinen osapuoli. Seksuaalitieteen alku voidaan nähdä sukupuolielinten ”väärinkäytön” tuomitsevien kristillisten käsitteiden maallisessa tulkinnassa. (Eerikäinen 2006: 29–30.)

3.3. Tunnustava eläin

Seksuaalisuuden tieteellistymisen myötä seksuaalisuudesta ja seksuaalisista subjekteista tuli Foucault'n mukaan aikansa biolääketieteen, kansantalouden, väestötieteen, kasvatustieteen, psykologian, psykiatrian ja oikeustieteen tietoa ja ”totuutta” tuottavien puhetaiposten ja vallankäytön kohteita. Foucault'n mukaan se, että seksuaalisuutta on kuviteltu voitavan käsitellä puhtaasti tieteellisesti ja puolueettomasti, on merkittävää. Hänen mukaansa väistelystä kehitettiin kokonainen tiede, koska kyvyttömyys tai haluttomuus

puhua seksuaalisuudesta itsestään viittasi ennen kaikkea poikkeamiin, perversioihin, ja harvinaisiin eriskummallisuuksiin, patologisiin purkauksiin ja sairaalloisiin kohtauksiin. Se oli myös tiedettä, joka itse asiassa alistui moraalisäännöille, joiden sisältöä se vain toisti lääketieteellisen normin valepuvussa. Sukupuolen ja kaiken sitä koskevan ympärille rakennettiin koneisto, jonka tarkoitus oli tuottaa totuutta, vaikka se viime kädessä naamioitiinkin. Olennaista on, ettei sukupuoliollisuus ollut vain aistimuksen tai nautinnon ja lain tai kiellon asia, vaan että siinä oli kyse myös oikeasta ja väärästä. Seksuaalisuutta koskevasta totuudesta tuli keskeinen, hyödyllinen mutta vaarallinen asia: seksuaalisuudesta tuli totuuden pelipanos. (Foucault 1998: 43,45.) Seksuaalisuuden käsite siten laajeni koskemaan toiminnon lisäksi yksilöitä seksuaalisina subjekteina, jolloin heistä alettiin tuottaa tietoa ja joita sen avulla ryhdyttiin kontrolloimaan. Seksuaalisesta ruumiista tuli kurinpidon kohde.

Foucault'n mukaan historiallisesti on käytetty kahta perusmenetelmää totuuden tuottamiseksi sukupuolesta. Yhtäältä ovat yhteiskunnat – kuten Kiina, Intia, Rooma – joissa kehittyi ars erotica, erotiikan taito. Siinä totuus löydetään nautinnosta, jota voidaan harrastaa ja josta kerätään kokemuksia. Ars eroticassa nautintoa ei tarkastella suhteessa ehdottomaan sallitun ja kielletyn lakiin, eikä vetoamalla hyödyllisyyskriteereihin, vaan ennen kaikkea suhteessa itseensä. Nautinto pyritään tuntemaan nautintona ja sen voimakkuutta, erityislaatua ja kestoa arvioidaan niiden vaikutusten perusteella, joita sillä on ruumiiseen ja sieluun. Saatu tieto on sen jälkeen suunnattava takaisin itse sukupuoliseen toimintaan, jolloin rakentunut tieto pysyy salaisuutena, säilyttäen tehonsa ja hyveensä. Suhde salaisuuden tuntevaan mestariin on olennainen, sillä vain hän voi siirtää tiedon oppilaalle ohjaten hänen taivaltaan initiaatiossa. (Foucault 1998: 46.)

Foucault'n mukaan meidän länsimainen yhteiskuntamme lienee ainoa yhteiskunta, joka harjoittaa scientia sexualista. Scientia sexualiksella hän tarkoittaa niitä menetelmiä, joilla länsimaisessa yhteiskunnassa on yritetty kertoa totuus sukupuolesta. Niistä muodostuu tietovalta, joka nojaa tunnustamisen periaatteelle. (Foucault 1998: 45–46.) Foucault'n mukaan viimeistään keskiajalta lähtien länsimaiset yhteiskunnat ovat asettaneet tunnustuksen erääksi tärkeimmistä rituaaleista, johon totuuden tuottamisessa voidaan nojata. Tunnustuksen vaikutukset ulottuivat oikeuteen, lääketieteeseen, kasvatukseen,

rakkaussuhteisiin jne. Länsimaissa Foucault'n mukaan ihmisestä on tullut tunnustava eläin. (Foucault 1998: 47.)

Tunnustus on diskurssirituaali, jossa puhuva subjekti on myös lausuman subjekti ja se on myös valtasuhteessa paljastuva rituaali, sillä sitä ei tehdä ilman että ainakin ajatellusti on läsnä toinen osapuoli (Foucault 1998: 49). Nykypäivän tunnustaminen sukupuoli-identiteetissä on muuttunut siten, että se ei ole vain sen kertomisena mitä on tehty ja miten – eli itse sukupuoliaktista – vaan nyt päämääränä on myös nimetä sitä toisintaneet ajatukset, siihen liittyneet pakkomielteen ja sen nautintoa elävöittäneet mielikuvat, halut, halun muunnelmat ja itse nautinnon laatu. Foucault kysyy onko totuudentuotanto mahdollista jäsentää tunnustuksen vanhan oikeudellis-uskonnollisen mallin mukaan ja onko mahdollista puristaa tunnustusaineisto esiin tavalla, joka vastaa tieteellistä diskurssia? (Foucault 1998: 50–51). Foucault'n mukaan seksuaalisen tunnustuksen kiristäminen muotoiltiin moderneissa länsimaissa tieteellisesti mm. lääketieteellistämällä sen vaikutukset. Tunnustuksen saaminen ja sen seuraukset koodattiin uudelleen terapiatoimen muotoon. Tämä merkitsi sitä, ettei seksuaalisuutta enää selitetty ainoastaan rikoksen ja synnin käsitteillä, vaan se sijoitettiin normaalin ja patologisen järjestelmään ("mikä on vain aiempien käsitteiden siirtämistä toiseen paikkaan"). Siten määriteltiin seksuaalisuuden oma tautioppi, jolloin sukupuoli näyttäytyi äärimmäisen patologisen epävakauden kenttänä, muiden tautien heijastuspintana, mutta myös omana erityisenä tautiluokkana, nimittäin vaistoon, taipumuksiin, mielikuviin, nautintoon ja käytökseen pohjaavana luokituksena. Tällöin tunnustusta vaatii lääkäri, koska se on välttämätön diagnoosia tehdessä sekä osana tehokasta hoitoa. (Foucault 1998: 52–53.)

Foucault'n mukaan *scientia sexualis*, joka kehittyi länsimaissa 1800-luvulla, perustuu keskeiseltä osaltaan pakolliseen ja tyhjentävään synnintunnustukseen, joka oli kristittyjen ensimmäinen sukupuolta koskevan totuuden tuottamisen menetelmä. Synnintunnustusrituaalin manttelinperijänä voidaan nähdä psykoanalyysi. Niinpä Foucault'n mukaan jo kauan on ollut monimutkainen koneisto tosien sukupuoli-identiteettien tuottamiseksi, jossa yhdistyy vanhan tunnustuspakon ja kliinisen kuuntelun menetelmät.

Tämän koneiston avulla on sukupuolta ja sen nautintoja koskevaksi totuudeksi saattoi tulla seksuaalisuuden käsite: seksuaalisuus on siis vastine sille hitaasti kehittyneelle diskursiiviselle käytännölle, joka rakentaa scientia sexualiksen. Tämän seksuaalisuuden peruspiirteitä eivät ole enemmän tai vähemmän ideologian vääristämien tai tabujen aiheuttamien väärinymmärrysten synnyttämät representaatiot, vaan sen peruspiirteet vastaavat niitä toiminnallisia vaatimuksia, joita asettuu diskurssille, kun se määrätään tuottamaan totuus seksuaalisuudesta. Seksuaalisuus määriteltiin ”luonnoltaan” patologisille prosesseille alttiiksi ja siis terapia- ja normalisointitoimia vaativaksi. Tästä johtuen Foucault’n mukaan seksuaalisuuden historia – toisin sanoen 1800-luvulla tarkasti totuuskysymykseen rajatun ilmiön historia – on kirjoitettava ennen kaikkea diskurssien historian näkökulmasta. (Foucault 1998: 54.)

3.4. Sukupuoleen ja seksuaalisuuteen kohdistuvat strategiat

Foucault’n mukaan voimme erottaa 1700-luvulta alkaen neljä suurta strategiakokonaisuutta, jotka kehittävät täsmällisiä sukupuoleen kohdistuvia tiedon ja vallan dispositiiveja, joista on tullut vallan suhteen niin tehokkaita ja tiedon suhteen niin tuottavia, että niitä on mahdollista kuvata suhteellisen itsenäisinä. Ensimmäisenä Foucault nostaa esiin naisen ruumiin hysterisoinnin, jossa naisen ruumis analysoidaan seksuaalisuuden kaikin puolin kyllästyttävänä ruumiina. Naisen ruumiiseen aletaan kohdistaa lääketieteellisiä toimenpiteitä ikään kuin sen oman sisäisen patologian vaikutuksesta. Naisen ruumis asetetaan kommunikaatioon 1) yhteiskuntakokonaisuuden kanssa, jonka säännelty hedelmällisyys sen on turvattava 2) perheen kanssa, jonka tärkeä ja toimiva osa sen on oltava sekä 3) lasten elämän kanssa, jonka se tuottaa ja joka sen on turvattava biologis-moraalisen vastuun nimissä. (Foucault 1998: 77.)

Toinen strategia on lapsen sukupuolisuuden pedagogisointi, jossa myönnetään, että lähes kaikki lapset harjoittavat sukupuolisia puuhia ja että tämä sopimaton, yhtäaikaan ”luonnollinen” ja ”luonnoton” sukupuolisuus aiheuttaa fyysisiä ja moraalisia ongelmia niin

kollektiiveille kuin yksilöille. Foucault'n mukaan tämä pedagogisointi näkyy länsimaissa käytyä sotana itsetydytystä vastaan. Lisääntymiskäyttäytymisen sosialisointiin puolestaan kuuluu ensinnäkin parien hedelmällisyyteen kohdistuvien erialisten sosiaalisten ja taloudellisten kannustimien tai jarrujen sosialisointi. Siihen liittyy myös poliittinen sosialisointi, jossa parit asetetaan vastuuseen koko yhteiskuntakokonaisuudesta sekä lääketieteellinen sosialisointi, joka tapahtuu syntyvyyttä säännellen. Viimeiseksi Foucault tuo esiin myös perverssin nautinnon psykiatrisoinnin, jossa sukupuolinen vaisto eristetään autonomiseksi biologiseksi ja psyykkiseksi vaistoksi. Sen tehtäväksi annetaan koko käytöksen normalisointi, joilla poikkeavuus voidaan korjata. (Foucault 1998: 77–78.)

Foucault'n mukaan näissä strategioissa ei ole niinkään kysymys pyrkimyksestä hallita seksuaalisuutta, vaan kysymys on pikemmin juuri seksuaalisuuden tuottamisesta. Hänen mukaansa seksuaalisuutta ei saa käsittää jonkinlaiseksi luonnonlahjaksi, jota valta yrittää taltuttaa, vaan se on nimitys jota voidaan antaa historialliselle dispositiiville. Seksuaalisuus on ”suuri verkosto, pinta, jossa ruumiin kiihotus, nautintojen voimistus, keskusteluun kutsu, tietojen hankkiminen sekä hallinnan ja vastarinnan lujittaminen ketjuuntuvat keskenään tiettyjen suurten tiedon ja vallan strategioiden mukaisesti” (Foucault 1998: 78).

Foucault'n mukaan ennen Freudia seksuaalisuus pyrittiin paikantamaan mahdollisimman ahtaasti: sukupuoleen, suvunjakamistoimintoon ja välittömään anatomiaan, Rajoituttiin siis biologiseen minimiin – elimeen, viettiin ja tarkoituksenmukaisuuteen. Kuitenkin politisoidessaan ja analysoidessaan seksuaalisuutta hän esittää kysymyksen itselleen, johtaako se välttämättä ruumiin, anatomian, biologian ja funktionaalisuuden sivuuttamiseen? Hän uskoo, että asia ei ole näin. Hän pyrkii vain osoittamaan, kuinka valtadispositiivit kytkeytyvät suoraan ruumiiseen, sen funktioihin, fysiologisiin prosesseihin, tuntemuksiin ja nautintoihin. Hänen mukaansa hän ei pyyhi ruumista pois vaan tuo sen esiin analyysissa, jossa biologista ja historiallista ei nähdä keskeytymättömänä jatkumona vaan toisiinsa yhä monimutkaisemmin tavoin liittyvinä. Kysymys on siis tavasta, jolla ruumiin materiaalisin ja elävin aines on ladattu. (Foucault 1998: 108.)

Foucault esittää itselleen myös toisen kysymyksen: Eikö edellä mainittu materiaalisuus ole sukupuolen materiaalisuutta ja eikö ole ristiriitaista pyrkiä kirjoittamaan seksuaalisuuden historiaa ruumiin tasolla ottamatta sukupuolta vähimmässäkään määrin huomioon? On helpompi hyväksyä väite, jonka mukaan seksuaalisuus ei ole mikään vallan ulkopuolinen asia, johon valtaa sovelletaan, vaan se on päinvastoin vallankäytön väline ja tulos. Mutta eikö sukupuoli ole kuitenkin valtaan nähden ”toinen”, sillä toimiihan se keskuksena, jonka ympärillä seksuaalisuus saa aikaan vaikutuksensa? (Foucault 1998: 109.)

Foucault'n mukaan sukupuoli on kuitenkin pikemmin monimutkainen idea, joka on muotoutunut seksuaalidispositiivin sisällä. Sukupuoli on hänen mukaansa kaikkein spekulatiivisin, ideaalisin ja sisäisin elementti siinä seksuaalidispositiivissa, jonka valta järjestää saadakseen otteen ruumiista ja sen materiaalisuudesta, voimista, energioista, tuntemuksista ja nautinnoista. Foucault'n mukaan on selvää, että sukupuoli on muotoutunut niissä strategioissa, joita on 1700-luvulta alkaen kohdistunut länsimaiseen seksuaalisuuteen ja sukupuolen käsityksiin. Kaiken lisäksi sukupuolella on myös tärkeä käytännöllinen tehtävä, nimittäin jokaisen on kuljettava seksuaalisuuden kautta eli seksuaalidispositiivin kuvitellun pisteen kautta löytääkseen tien itsensä ymmärtämiseen, ruumiinsa kokonaisuuteen ja identiteettiinsä. (Foucault 1998: 110–111.)

3.5. Repressiohypoteesin kumous?

Foucault'n mukaan ei ole olemassa olemuksellista ihmisominaisuutta tai sisäistä halua, eli seksuaalisuutta, joka voitaisiin alistaa jollain kaudella tai vapautta toisella. On vain olemassa ihminen, joka on potentiaalinen tietoisuuteen, käyttäytymiseen ja fyysisiin kokemuksiin, jotka kehittyvät sosiaalisissa valtasuhteissa määrittelemisen, säätelemisen ja kategorisoinnin kautta. Seksuaalisuus on Foucault'n mielestä alituisen tuotettu, muutettu ja muokattu ja seksuaalisuuden diskurssin ja kokemuksen luonne muuttuu sen mukaisesti.

Seksuaalisuus on Foucault'n mukaan ilman ydintä ja alkuperää ja seksuaalisuuden ajatus tietynä aikana vaikuttaneen tietyn vallan tuotosta. Teoksessaan *Seksuaalisuuden historia* Foucault myös vastustaa näkemystä, jota kutsuu ”repressiohypoteesiksi”. Repressiohypoteesin mukaan avoimuus ja suoruus vallitsivat seksikysymyksissä vielä 1600-luvun Euroopassa, ja vielä siihen aikaan seksuaalisuuteen ei liittynyt häpeää. Repressiohypoteesin mukaan vasta 1700-luvulla hiljaisuus peitti seksin ja lisääntymiseen liittymätön seksi leimattiin epänormaalksi ja vasta 1900-luku on kyennyt murtamaan siteen vallan, tiedon ja seksin väliltä ja vapauttamaan läntisen sivistyksen seksuaalisuuden repressiosta. (Pulkkinen 1998: 103–104.)

Foucault'n mukaan repressiohypoteesi ei ollut historiallinen tosiasia, vaan hänen mukaansa 1500-luvulta alkaen puhe seksistä ei ole ollut seksiä estävää vaan päinvastoin. Seksiin kohdistuneet vallan tekniikat ovat levittäneet seksuaalisuutta ja istuttaneet uusia seksuaalisuuden muotoja. Seksuaalisuudesta tuli pikkuhiljaa 1700-luvun alusta lähtien myös moraalisen kysymyksen lisäksi analyysin, hallinnan ja luokittelun kysymys ja se liitettiin uuteen ”väestön” kysymykseen. Kun huomio kiinnittyi hedelmällisyyteen ja syntyvyyslukuihin seksistä tuli pikkuhiljaa julkinen kysymys valtion ja yksilön välillä. Toisin sanoen menneet kolme vuosisataa eivät ole olleet peittelyn ja hiljaisuuden ja seksiin kohdistuvan sensuurin aikaa, vaan pikemmin on syntynyt valtava määrä sääntöjä ja uusia tapoja puhua seksistä. (Pulkkinen 1998: 104–105.)

Foucault'n mukaan seksuaalisuudesta on tullut strategisesti tärkeä kohde länsimaissa etenkin, koska ollessaan välttämätön ja huomattava ruumiillisen käyttäytymisen muoto, on sen muokkaaminen tapa saada yksilöityä kurivaatimukset. Lisäksi Foucault näkee seksuaalisuuden merkittävänä vallankäytön kohteena, koska seksuaalisuuteen liittyy reproduktiivinen aspekti, jonka takia seksuaalisuus ei kuulu vain yksilöön, vaan on myös populaation kysymys. Seksuaalisuus on se paikka, jossa keho ja populaatio/yhteiskunta kohtaavat. Siitä johtuen seksuaalisuus on merkittävä kurin ja säätelyn kohde – vallankäytön kohde. (Foucault 2003: 251–252.)

Mikä sitten on valtaa? Puhe, luokittelu, tunnustus, analyysi ja tiede seksistä ovat valtaa, jonka Foucault esittää seksuaalisuuden tuottajana. Eli seksuaalisuus tuotetaan diskursiivisella kentällä, jota hallinnoi mm. asiantuntijat ja tiedemiehet. Foucault'a kiinnostaa myös tuottaako itse seksin sama valta, joka tuottaa seksuaalisuuden. Hänen ehdotuksensa mukaan seksi on seurausta seksuaalisuuden sääntelyjärjestelmistä, eikä niiden ydin tai alkuperä kuten yleensä ajatellaan. (Pulkinen 1998:105.) Seksuaalisuus on tyypillisesti aihe, joka aiemmin jäi vallan ulkopuolelle, luonnon alueelle. Ja Foucault näkeekin, että ajatus siitä että seksuaalisuutemme olisi tällä vuosisadalla vapautunut, on juuri siksi vetoava, että ollessaan totta, se asettaa meidät vallan ulkopuolelle. Seksuaalisuus ei Foucault'n mukaan kuitenkaan ole jotain, jonka voisi vapauttaa, koska se on olemassa vain valtasuhteiden ilmiönä, eikä vallan ulkopuolelle voi astua. (Pulkinen 1998: 107–109.) Valtaa ei tule käsittää kuitenkaan asiana, jolla ei ole vastarintaa tai jonain, joka pitäisi lakkauttaa. Vastarinta ei kuitenkaan ole valtaan nähden ulkopuolista, mutta kun pyrimme muuttamaan sitä, mitä valta tuottaa, on toiminnalla myös käytännön seurauksia. Kysymys on siitä, millaisen käsitteistön haluamme kuvaavan seksuaalisuuttamme.

Foucault kieltää ajatuksen seksuaalisuuden repressiosta ja tukahduttamisesta ja korostaa vallan tuottavaa merkitystä seksuaalisuuden muotoutumisessa. Teoreettisesti ajatus vallan tuottavasta voimasta on oleellinen ja se on vaikuttanut suuresti tieteelliseen keskusteluun ja luonut uuden näkökulman vallan analysointiin. Kuitenkin on huomioitava, että myös tuottamalla voi tukahduttaa. Seksuaalisuutta voidaan tukahduttaa aivan yhtä lailla tuottamalla, nimeämällä ja puhumalla – sääntelyllä ja hallinnalla – kuin kiellon ja lain kautta.

4. SUKUPUOLITETUT RUUMIIT

Synnymme kulttuuriseen merkitysjärjestelmään, joka suosii maskuliinista ja korostaa sukupuolieroa. Valtadiskurssien alaisena kasvamme luonnollistettuun heteronormatiiviseen järjestykseen, jonka kulmakivenä toimii sukupuolieron olemassaolo. Sukupuolierolla on kuitenkin myös oma genealogiansa ja historiansa. Sukupuolisen identiteetin rakentuneisuuden ja alkuperättömyyden tarkastelussa käytän erityisesti hyväkseni feministiteoreetikko Judith Butleria, jonka mukaan ”luonnolliset totuudet” sukupuolesta ja seksuaalisuudesta ovat yhtä kulttuurisesti rakenteisia kuin sosiaalinen sukupuolikin, jolloin eroa sosiaalisen ja biologisen sukupuolen välillä ei ole (Butler 2002: 55).

4.1. Psykoanalyysin falloskeskeisyys

Sukupuolen kehityshistoriassa psykoanalyttinen diskurssi on yksi keskeinen kenttä, jossa subjekti sidotaan maskuliinista suosivaan ja sukupuolieroa painottavaan heteroseksuaaliseen järjestelmään. Psykoanalyysin kehittäjän Sigmund Freudin mukaan seksuaaliset aistimukset ovat yhteydessä lapsen yrityksiin tyydyttää biologiset tarpeensa, joista ensimmäinen on nälkä. Freudilaisessa ajattelussa psyykkisten merkitysten ajatellaan olevan seksuaalisuudelle olennaisempaa kuin biologisen merkityksen. Freud ei kuitenkaan kiellä ruumista ja biologiaa: hänen mukaansa sukupuoliero perustuu anatomisille eroille. Ruumiista juontuvan sukupuolieron muotoutuminen sukupuoli-identiteetiksi on hänen mukaansa psyykkinen ja mentaalinen prosessi. Havaitessaan anatomiset erot lapsi työstää niiden aiheuttamia ristiriitaisia tunteita ja rakentaa sukupuolista identiteettiään eli sukupuolittuu. Oidipaalivaiheessa lapsi erottautuu symbioottisesta äiti-yhteydestä, hänestä tulee subjekti ja hän huomaa sukupuolieron. Isä rikkoo äidin ja lapsen symbioosin ja kieltää lapsen halun äitiin ja äiti-yhteyteen. Oidipus- ja kastratiokompleksin suhde jää Freudin teksteissä hämäräksi. Kastratiokompleksin aikana lapsi huomaa sukupuolieron. Siinä pojan sukupuolikehitystä kuvastaa kastratiopelko ja tytön puolestaan peniskateus. Kastration mahdollisuuden hyväksyminen päättää pojan oidipaalivaiheen ja halun äitiin ja

hän alkaa samastua isään. Tytön oidipuskompleksi jää toissijaiseksi ilmiöksi ja siinä kastaatiokompleksilla eli sukupuolieron huomaamisella on merkittävä asema: tyttö alkaa tuntea rakkautta isäänsä kohtaan, jolla on penis, mutta joutuu samastumaan äitiinsä, jolla sitä ei ole. Tästä lähtien tytön seksuaalisuutta kuvaa Freudin mukaan halu saada penis, joka korvautuu myöhemmin halulla saada oma lapsi. (Karkulehto 2006: 53–54.)

Homoseksuaalisuutta vastaan kamppailevat psykoanalyttikot ovat nostaneet symbolisen järjestyksen kulmakiveksi sukupuolieron, jota pidetään identiteetin pohjana. Eron tunnustamista pidetään kaiken ajattelun lähtökohtana, koska sen kautta ihminen oppii erottamaan toisistaan saman ja toisen. Homoseksuaalit kieltäytyvät tunnustamasta tätä eroa ja jäävät siten ”saman” lumoihin. Psykoanalyysissa sukupuoli esitetään koostuvan kahdesta vastakkaisesta sukupuolesta, tai oikeastaan vain yhdestä, sillä nainen määritellään miehen kautta puutteena ja poissaolona (ei ole fallostaa). (Myyrä 2011: 178, 182, 184.)

Freudin mukaan varhaislapsuudessa ihminen on biseksuaali ja osoittaa, ettei seksuaalivieteillä ole luonnollista kohdetta vaan ne ovat aina vaihtelevia ja satunnaisia. Siten hän osaltaan kieltää heteroseksuaalisuuden luonnollisuuden. Korjailuistaan ja täydennyksistään huolimatta Freud ei mielestään täysin kyennyt ratkaisemaan sitä, kuinka sukupuoli määrittyy, ja naiseuden ja naisen seksuaalisuuden hän myönsi olevan itselleen selvittämätön mysteeri. Hän kuitenkin varoitti toistuvasti, ettei sukupuolten vastakkainasettelulla ole biologista tai fyysistä perustaa. (Karkulehto 2006: 54.)

Edelleen psykoanalyttikot kuitenkin usein painottavat seksuaalisuuden biologisuutta. Vaikka ihminen toisin kuin vaiston ohjaama eläin voi vapaasti valita kohteensa, psykoanalyysissa ”normaalina” kohteena pidetään ”vastakkaisen sukupuolen” edustajaa. ”Normaali” kehitys noudattaa vaihemallia ja kulkee autoerotiikasta genitaaliseen onneen, biseksuaalisuudesta monoseksuaalisuuteen. Tämän kehityksen mukaan naisen kuuluu vaihtaa kohteensa (äiti) sukupuolta sekä nautintonsa paikkaa klitoriksesta vaginaan. Luce Irigaray huomauttaa, että näin Freud yrittää saada naisen noudattamaan miehen seksuaalisuuden mallia, sillä vagina on paikka, jossa mies nauttii. (Myyrä 2011: 175–176.)

Freudin kanta homoseksuaalisuuteen ei ole selkeä. Toisaalta hän ajatteli, että kaikki ihmiset ovat valmiita samaa sukupuolta olevan seksuaalisen objektin valitsemiseen, mutta toisaalta hän piti homoseksuaalisuutta ”regressiona” ja ”kehityshäiriönä”, joka johtui kyvyttömyydestä hyväksyä kastraatiota. Freudin psykoseksuaalisen kehityksen vaihemallista on tullut useimmille psykoanalytikoille heteronormatiivinen teoria, josta homot jäävät osattomaksi. (Myyrä 2011: 172–175.)

4.2. Sukupuolen merkit

Feministiteoreetikko Judith Butler haluaa särkeä heteronormatiivisen sukupuolien kahtiajaon Foucault'n ajatusten innoittamana. Teoksessaan *Hankala sukupuoli* hän esittää Foucault'n näkemyksen siitä, kuinka erillistäväksi ja kahteen jakavaksi valtasuhteissa taktisesti rakennettu sukupuoliluokitus piilottaa tuotantokoneistonsa strategiset päämäärät olettamalla ”sukupuolisuuden” seksuaalisen kokemuksen, käyttäytymisen ja halun ”syyksi”. Foucault'n tutkimuksen mukaan tässä oleva ”syy” onkin ”seuraus”. Foucault väittää myös, että koko sukupuolen kategoria häviäisi ja jopa haihtuisi heteroseksuaalisen hegemonian hajottamisen ja syrjäyttämisen myötä. (Butler 2006: 71, 77.) Tästä Butler jatkaakin, että sukupuolen ilmauksilla ei ole mitään sukupuolen identiteettiä, ja että identiteetti muodostuu performatiivisesti juuri niillä ”ilmauksilla”, joiden sanotaan olevan seurausta siitä (Butler 2006: 80).

Butler kritisoi jakamista luonnolliseen ja kulttuuriseen sukupuoleen, jossa biologinen sukupuoli näyttäytyy ikään kuin raakamateriaalina kulttuurin jalostukseen. Hänen mukaansa käsitys sukupuolesta kulttuurisen merkityksen välineenä on itse diskursiivinen muodostelma, joka toimii luonnollistettuna perustana luonto/kulttuuri -erottelulle. Butlerin mukaan tällainen jaottelu edistää hierarkiasuhdetta, jossa kulttuuri vapaasti ”asettaa” merkityksen luonnolle ja muodostaa sen tällä tavoin ”toiseksi”, jota käytetään kulttuurin omiin tarkoituksiin. (Butler 2006: 96.)

Butler käyttää sukupuolimerkkien ajattelussa paljon hyödykseen psykoanalyttikko Jacques Lacanin sekä kulttuuriantropologi Claude Lévi-Straussin teoriaa. Lévi-Straussin mukaan patrilineaarisuus turvataan yhteisössä karkottamalla ja tuomalla yhteisöön naiset morsiamena eli lahjan muodossa. Näin ollen naiset sijoittuvat sukunimen merkin ulkopuolelle, ja vahvistavat miesten välistä yhteisyyttä ja valtaa, sekä mahdollistavat inestien kiellon lain. (Butler 2006: 98, 102.) Butler kysyykin, mikä suhde vakiinnuttaa vaihdon kohteeksi naiset ja väittää, että kysymys on juuri miesten välisestä suhteesta, joka koskee miesten sitoutumista toisiinsa, mutta tämä sitoutuminen tapahtuu heteroseksuaalisena naisten vaihtona ja jakamisena. (Butler 2006: 100–101.)

Kuten Butler myös Lacan kieltäytyy antamasta ontologialle ensisijaisuutta, ja alistaa kysymyksen ”mitä on” tai ”mitä oleminen on” kysymykselle ”kuinka oleminen perustetaan ja sijoitetaan paternaalisen talouden merkityskäytännöillä”. Asia näin ollen saa omakseen ”olemisen” piirteen ainoastaan merkityksenannon rakenteessa, joka Symbolisena, eli sarjana eroja muodostavia kielellisiä sääntöjä, itse edeltää ontologiaa. Lacanin mukaan Symbolinen järjestys luo kulttuurista käsitettävyyttä kahdella toisensa pois sulkevalla asemalla: Falloksen ”omistaminen” (miesten) asemalla ja Falloksena ”olemisen” (naisten paradoksaalisella) asemalla. Nainen rakentuu siis kielellisessä järjestyksessä metaforisesti ikuisesti miehen kylkiluusta. Näin ollen Butler näkee, että naisena oleminen on olemista objektina ja Toisena (heteroseksuaalistetulle) maskuliiniselle halulle, mutta myös tuon halun heijastamista. Lacanille ei ole esidiskursiivista todellisuutta ennen Symbolista, ennen Lakia jonka auktorisoiva merkki on fallos ja joka edellyttää sukupuolieron tullakseen ymmärretyksi. (Butler 2006: 104-105.) Lacanilaisessa ymmärryksessä mies on normi lingvistisin perustein ja vaikka falloksen valta on illusorista, se käsitetään saavuttamattomaksi, jolloin mahdollisuuksia sen kumoukseen ei juuri ole. Butler kuitenkin näkee, että Lacanin pyrkimys pitää kaksinaisuutta lain seurauksena myös tarjoaa hänen teoriassaan vastarinnan paikan. On oltava myös jako, joka vastustaa tuota jakamista. (Butler 2006: 104, 119.)

Michel Foucault'a Butler käyttää hyväkseen teoretisoidessaan seksuaalisuutta Symbolisen, tai Lain, tuolla puolen – kohdassa jossa psyykinen kaksinaisuus voi kumoutua. Foucault'n mukaan ”subjektilla”, joka oletetaan perustetuksi ja tuotetuksi noissa kielloissa

(heteronormatiivisuus ja inestitabu), ei ole pääsyä seksuaalisuuteen, joka olisi jollain tapaa ”ulkopuolella”, ”ennen” tai ”jälkeen” vallan. Valta, pikemminkin kuin laki, kattaa sekä juridiset (sääntelevää ja kieltävät) että tuottavat (huomaamatta aikaan saavat) tehtävät, joita erottavilla suhteilla on. Sen vuoksi valtasuhteiden matriisissa esiin tulevat seksuaalisuudet eivät ole vain kopio laista itsessään, vaan poikkeavat alkuperäisistä tarkoituksistaan ja synnyttävät vahingossa mahdollisuuksia sellaisille ”subjekteille”, jotka laajentavat kulttuurisen ymmärrettävyyden mahdollisuuksia. (Butler 2006: 85–86.) Tämän voi siis ymmärtää siten, että alkuperäistä seksuaalisuutta ei tule etsiä, koska ei ole olemassa diskurssien ja valtasuhteiden ulkopuolista olemista vaan valtasuhteet itsessään sisältävät muutoksen mahdollisuuden. Butler itse muotoilee asian siten, että vallan matriisissa toimiminen ei merkitse välttämätöntä hallintasuhteiden kritiikitöntä toistamista, vaan se tarjoaa myös mahdollisuuden sellaisen lain toistamiseen, joka ei merkitse lain lujittamista vaan siirtämistä paikaltaan. Näin ollen homo ei ole heteroon nähden ikään kuin kopio alkuperäiseen nähden vaan pikemminkin kopio suhteessa toiseen kopioon. (Butler 2006: 87–88.) Butlerin mukaan alkuperäinen on vain parodia luonnollisen ja alkuperäisen ideasta ja sukupuolen ”eheys” on vain tulosta sellaisesta sääntelevästä käytännöstä, joka pakollisella heteroseksuaalisuudella pyrkii tekemään sukupuoli-identiteetistä yhdenmukaisen. (Butler 2006: 88–89.)

Butler haluaa kuitenkin korostaa, että hänen näkemyksensä sukupuolen rakentuneisuudesta ei tarkoita, että sukupuoli olisi keinotekoinen tai illusorinen ”jos nämä termit ymmärretään sen kaksijakoisuuden puitteissa, joka asettaa ”todellisen” ja ”autenttisen” (eli alkuperäisen) vastakkain”. Butler pyrkii antamaan selvityksensä siitä, kuinka sukupuolten kaksinapainen suhde on diskursiivisesti tehty uskottavaksi ja esittämään, että tietyt sukupuolen kulttuuriset muodostelmat ottavat ”todellisen” paikan ja vahvistavat hegemoniaansa luonnollistamalla itsensä onnistuneesti. (Butler 2006: 90.)

4.3. Isän laki ja äidin ruumis

Judith Butler käyttää teoriassaan hyväksi myös Julia Kristevan ruumiinpolitiikkaa, joka haastaa Lacanin teorian. Lacanin mukaan isän laki järjestää kaikkea kielellistä merkityksen muodostusta, ”Symbolista”, ja näin siitä tulee kulttuurista jäsentävä universaali periaate. Isän lain teorian mukaan symbolinen tulee mahdolliseksi, kun hylätään alkuperäiset seksuaalivietit, joihin kuuluu lapsen riippuvuus äidin ruumiista. Kristeva haastaa Lacanin näkemyksen siitä, että kulttuurinen merkityksen muodostus vaatii tukahduttamaan suhteen äidin ruumiiseen ja väittää, että kielen ”semioottisen” ulottuvuuden saa aikaan nimenomaan ensisijainen äidin keho. (Butler 2006: 151–152.)

Semioottinen tarkoittaa Kristevälle alkuperäistä ja esidiskursiivista viettienergian monimuotoisuutta, joka haastaa Symbolisen. Kuitenkin Symbolisessa itsessään (jota Kristeva siis pitää samana kuin kulttuuri), nimittäin runoudessa, Kristeva näkee alueen, jossa äitiruumiin voi saada takaisin kielessä, sillä runouden kielessä sanat eivät ole koskaan pelkästään merkkejä. Toinen mahdollisuus kumota Symbolinen on synnytyskokemuksessa, jolloin nainen luo yhteyden äitiinsä, tullessaan itse äidiksi. (Butler 2006: 152, 157–158.) Kristevan mukaan siis runouden kieli on äitiriippuvuuden siirtymää, ja koska tämä riippuvuus on yhteydessä haluun, se on naisten kohdalla myös homoseksuaalista siirtymää. Kristevälle naishomoseksuaalisen halun ja viettienergian välitön kiinnittyminen kohteeseen johtaa väistämättä psykoosiin, joten ainoat ei-psykoottiset homoseksuaalisen halun korvikkeet ovat äitiys ja runous. Näin ollen Kristeva siis olettaa, että heteroseksuaalisuus ja koherentti minuus ovat täysin kytköksissä toisiinsa. Butler kritisoi, että luonnehtimalla lesbistä puhetta psykoottiseksi Kristeva asettaa itsensä paternaalis-heteroseksuaalisen etuoikeuden piiriin. Näin ollen Kristeva näyttää myös julistavan psykoanalyttista totuutta, jonka mukaan tukahduttaminen on välttämätöntä yksilöllistymiselle. (Butler 2006: 161–162.)

Pääasiallisesti Butler haluaa kuitenkin kritisoida Kristevan näkemyksiä isän laista ja äidinvaistosta. Kristeva ei kuitenkaan lopulta kyseenalaista sitä oletusta, jonka mukaan isän laki on koko kulttuurin perusta, ja vaikka semioottinen on kielen mahdollisuus paeta isän

lakia, se kuitenkin pysyy väistämättä sen alueella tai jopa sen alapuolella. Butler kysyykin, että mikäli nämä semioottisen vietit näyttäytyvät vain kulttuurisissa muodoissa, jotka ovat siis Symbolisen määräämiä, kuinka voimme ylipäättään todentaa niiden esisymbolisen aseman. Onko se, mitä Kristeva väittää löytävänsä esidiskursiivisesta äidin ruumiista, itse asiassa tietyn historiallisen diskurssin tuotetta, eli pikemmin kulttuurin seuraus ja sen vaikutusta kuin sen ensisijainen syy. (Butler 2006: 153, 160, 162–163.) Butler kysyy voiko se mitä pidetään ”äidinvaistona” olla kulttuurisesti rakennettua halua, joka tulkitaan ”luonnollisena”. Mitä perusteita on uskoa, että naisruumiiseen liittyy maternaalinen päämäärä jo ennen kuin se ilmaantuu osaksi kulttuuria? Butler ottaa esimerkiksi Lévi-Straussin näkemystä naisten vaihdosta ja pohtii asettaako se naisten keholle pakollisen velvoitteen lisääntyä. (Butler 2006: 166–167.) Lopuksi Butler nostaa pohdinnoissaan vielä esiin Foucault’n ja hänen käsityksensä, jonka mukaan ruumis saa merkityksensä vasta valtasuhteiden konteksteissa. Butlerin mukaan ”Foucault varmaankin väittäisi”, että äidin ruumiin diskursiivinen tuottaminen diskurssia edeltäväksi on taktiikka, jolla laajennetaan ja peitetään niitä valtasuhteita, jotka tuottavat äitiruumiin kielikuvan. Näin ollen siis isän laki, joka vaatii, että naisruumista luonnehtii pääasiassa lisääntymiskyky, on tehnyt itsestään näkymättömän ja ”luonnollisen”. (Butler 2006: 168–169.)

4.4. Ruumiin todellisuus

Judith Butlerin mukaan pitäisi kyseenalaistaa ”ruumis” epäilyttävänä ja yleistävänä konstruktiona silloin, kun se esitetään passiivisena ja diskurssia edeltävänä. Millä ehdoin ruumis on otettu annetuksi asiaksi, jolla ei ole mitään genealogiaa. Jopa Foucault’n tulkinnan mukaan ruumis on ”tapahtumien kaivertama pinta”, jolloin genealogian tehtäväksi jää näyttää historian leimaama ruumis. Foucault kuitenkin siis näyttää omaksuvan ajatuksen merkityksenantoa edeltävästä materiaalisuudesta. Voidaanko kuitenkin kuvata genealogisesti ruumista sellaisenaan rajaavia merkityskäytäntöjä? (Butler 2006: 219–222.)

Foucault'n mukaan lakia ei kirjaimellisesti sisäistetä vaan se ruumiillistetaan, josta seuraa, että tuotetaan kehoja, jotka merkitsevät lakia omalla pinnallaan. Ruumis esiintyy tavallaan puutteena (koska sillä ei ole sielua), josta johtuen se merkityksellistää sielun siksi, joka ei voi näkyä. Tässä mielessä sielu on siis pintaan liittyvä merkitys, joka haastaa ja kumoaa koko sisäinen/ulkoinen-erottelun. Judith Butler kysyy, millainen kieli meillä jää tämän ruumiillisen toiminnan ymmärtämiseksi, sellaisen sukupuolen ymmärtämiseksi, joka muodostaa ”sisäisen” merkityksen pinnallaan? (Butler 2006: 227–228, 233.)

Butlerin mukaan sukupuolta voi ajatella esimerkiksi ruumiillisena tyylinä. Ja mikäli sukupuoli-identiteetin perusta onkin ajallinen, tyylytelty toisto eikä näennäisen saumaton identiteetti, ”perustan” vertauskuva syrjäytyy ja paljastuu tyylytellyksi muodostelmaksi, jopa ajan sukupuolitetuksi ruumiillistumaksi. Tästä johtuen ei sukupuolia voi siis kutsua sen enempää valheellisiksi kuin todenmukaisiksikaan – eikä alkuperäisiksi eikä jäljitelmiksi. (Butler 2006: 233, 236.)

Onko olemassa mitään ruumiiden todellisuutta? Ja mikäli ruumiilla ei ole omaa todellisuutta, kuinka suhtautua esimerkiksi naisiin kohdistuvaan ruumiilliseen väkivaltaan? Butlerin mukaan ruumiiden dekonstruktio ei tarkoita niiden kieltämistä. Tarkoituksena on pikemmin ruumiiden käytön muokkaaminen ja ruumiiden siirtäminen pois tilasta, jossa niitä käytetään tukahduttavasti vallan pelinappuloin. (Butler ja Scott 1992: 17.) Hänen mukaansa normien kautta ruumis ja sukupuoli ”materialisoituvat” ja hän itse pyrkii lähestymään ruumista materialismin ja idealismin sekä essentialismin ja konstruktionismin ”välissä”. Hän siis tunnustaa myös ruumiin ja toteaa, ettei sukupuolen toistaja ja tekijä kuitenkaan voi olla muu kuin materiaallinen ruumis, joka kantaa myös sukupuolen ja sukupuolieron merkkejä. (Butler 2004: 68–69.)

4.5. Yhteisön ja ruumiin rajat

Sari Charpentierin mukaan heteroseksuaalisen järjestyksen, jota hän kutsuu sukupuoliuskoksi, taustalla vaikuttaa William E. Padenin ajatus pyhästä järjestyksestä. Pyhän järjestyksen peruspiirre Padenin määritelmän mukaan on yksilön maailmanjärjestyksen yhtenäisyyden ylläpitäminen. Pyhän järjestyksen tuntomerkkejä ovat paitsi järjestys eli yhtenäisyyden ajatus, myös tämän järjestyksen ylläpitäminen. Näin käsityksen pyhästä ohjaavat sosiaalisen järjestyksen ylläpitoa. Olennaista on esimerkiksi rajanveto puhtaan ja saastaisen välille, ja koska rajat pitävät yllä turvallista järjestystä, ne pyhitetään. (Charpentier 2001: 29-30.) Pyhän järjestyksen Charpentier jakaa kolmeen osaan: pyhyyteen, järjestykseen ja ylläpitoon, joista viimeksi mainittuun liittyy myös järjestyksen oikeuttaminen ja palauttaminen. Huomio pitää siis kiinnittää pyhyyden yhteiskunnallisiin sidonnaisuuksiin.

Pyhän järjestyksen olennainen tekijä on Padenin mukaan loukkaamattomuus. Pyhä tarkoittaa, että ei ole kyse vain ympäröivän maailman järjestämisestä, vaan siitä että tästä järjestyksestä on tullut loukkaamaton. Tämä tarkoittaa, että järjestyksen purkamista ja kyseenalaistamista vastustetaan. Sukupuoliuskon kohdalla tämä tarkoittaa sitä että, vastustetaan kaikkea jota pidetään heteroseksuaalista järjestystä uhkaavana. Koska myös naisten ja miesten välinen valtasuhde liittyy olennaisesti heteroseksuaaliseen järjestykseen, kyse ei ole vain homoseksuaalisuuden tuottamisesta epänormaaliksi, vaan myös kaikenlaisen kaksinapaisen sukupuolijärjestelmän ja siihen liittyvien valtasuhteiden ylläpitävä ja puolustava toiminta. (Charpentier 2001: 85-86.)

Padenin mukaan järjestys luo yhtenäisyyttä ihmisen ajatteluun. Sukupuoliuskossa ensinnäkin sukupuoli essentialisoidaan ja tämä olennaiseksi ja olemukselliseksi uskottu sukupuolten ero voidaan legitimoida korkeammalla voimalla kuten Jumala tai luonto. Toisin sanoen sukupuoli on yksi kulttuurinen raja, jolle pyhä järjestys rakentuu. Usko sukupuoliin tietynlaisena, essentiaalisena erona mahdollistaa yhtenäisyyden, ruumiiden erojen, hedelmöittymisen, seksuaalisuuden, rakkauden, parisuhteen ja lasten saamisen ja

kasvattamisen ymmärtämisen yhtenäisenä, heteroseksuaalisena pakettina. Tästä järjestyksestä tulee pyhä silloin kun sitä aletaan pitää välttämättömänä eli kun sen murenemista vastustetaan ja sitä aktiivisesti ylläpidetään. (Charpentier 2001: 86–87.)

Järjestyksen ylläpidossa rituaalit voivat toimia pyhyiden rakentajina, toisin sanoen rituaalilla tehdään jostakin pyhä tai sillä ylläpidetään pyhyttä. Charpentier tulkitsee tämän suhteessa Butlerin ideaan performatiivisuudesta, jossa rituaalisesta toistosta jokin, Butlerille sukupuoli, tulee olemassaolevaksi ja tuotetaan uudelleen. Tästä esimerkkinä käy se, kuinka homoavioliittojen vastustamisen tapa olikin ottaa puheeksi häiritsevä rituaali ja määrittää se naurettavuuden avulla järjettömäksi ja irvokkaaksi, mikäli rituaaliin ottaa osaa kaksi samaa sukupuolta olevaa ihmistä. Sukupuoliuskossa heteroseksuaalisen järjestyksen purkautuminen on uhkaavaa, se uhkaa heteroseksuaalista ja yhteiskunnallista järjestystä. Sukupuoliuskoon liittyy myös yhteiskunnallisia vaikutuksia: järjestyksen ylläpito ja palauttaminen lainsäädännöllä, jos yhteiskunnallinen todellisuus suuntautuu järjestystä purkavaan suuntaan. (Charpentier 2001: 87–91.)

Yhteisön, sukupuolisuuden ja seksuaalisuuden rajoista keskustellessa myös Mary Douglasin kirjoittama *Puhtaus ja vaara* on keskeinen teos. Judith Butler lainaa Douglasia käsitellessään ruumiin rajoja: ”Ainoastaan liioittelemalla eroa sisä- ja ulkopuolisen, ylä- ja alapuolisen, mies- ja naispuolisen, puoltavan ja vastustavan välillä voidaan luoda jotakin järjestykseltä vaikuttavaa.” Butler kirjoittaa, että Douglasin analyysin mukaan se, mikä asettaa ruumiin rajat, ei ole koskaan yksinomaan materiaalista, vaan pinta, iho, tulee systemaattisesti tabujen ja ennakoitujen rajanylitysten merkitsemäksi. Näin ollen siis kehon rajoista tulee itse asiassa sosiaalisen itsensä rajat. (Butler 2006: 222–223.) Myös Charpentier lainaa pohdinnassaan Douglasia ja kiinnittää huomiota Douglasin käsityksiin ruumiin rajojen kontrolloinnista. Koska kaikki järjestelmät ovat haavoittuvia rajakohdiltaan, rajat vaativat erityistä kontrollia. Ruumiin eritteet, kuten rintamaito ja kuukautisveri, jotka ylittävät ruumiin rajat, symboloivat samalla yhteisön rajakohtien ylittämistä. Näin ollen niitä käsitteleviä saastaisuususkomuksia ja rituaaleja ei voi ymmärtää, jos ei käsitä yhteisön ja ruumiin välistä yhteyttä ja sitä kuinka yhteisön valtarakenteet ja vaarat tulevat esiin pienessä mittakaavassa nimenomaan ruumiissa. Ruumiin rajoja kontrolloivat erilaiset saastaisuususkomukset, jotka ovat sidottuja aikaan ja

kulttuuriin. Kun siis jokin asia määritellään saastaiseksi ja sen tekeminen ja koskettaminen kielletään, kyse on sosiaalisen järjestyksen ylläpitämisestä, eikä siitä, että saastaiseksi määritelty asia itsessään olisi likainen (Charpentier 2001: 93–94).

Homomiehen ruumis aiheuttaa uhan saastaisuudessaan ja likaisuudessaan, koska se sekoittaa penetroidijan ja penetroiditavan välillä tapahtuvat olennaiset sukupuolijärjestelmän valtasuhteet ja aiheuttaa yhteiskunnallisen järjestyksen murenemistä. Olennaista on se, kuinka saastaisuus kuitenkin liittyy nimenomaan homomiesten seksuaalisuuteen. Naisen ja miehen anaaliseksi tai naistenkeskiseen seksiin liittyvät eritteet eivät tule keskustelun aiheeksi. Johtuuko tämä siitä, että naistenkeskinen seksi ei ole uhka (tai sitä ei ole olemassa) vai siitä, että se on vielä suurempi tabu? Penetraatio seksuaalisuuden muotona ja seksinä johtaa päätelmään, että naisten välinen seksi ja seksuaalisuus jo määritelmällisesti suljetaan seksuaalisuuden ulkopuolelle. Tämän johtuu puolestaan siitä, että heteroseksuaalinen järjestys perustuu yksinomaan mieheydelle ja miehen seksuaalisuudelle. (Charpentier 2001: 94–99.) Myös homoseksuaalisuuden määritelmän olemassaolo voidaan yhdistää puhtaus ja saastaisuus kysymyksiin. Homoseksuaalisuus pitää nimetä erillisenä, jotta heteroseksuaalisuuden olemus vahvistuisi ja se pysyisi puhtaana ”sille vieraista” ominaisuuksista. (Kaskisaari 1997: 248)

5. SUKUPUOLEN ESITYKSET

Sukupuolinen oleminen koostuu käytännön tasolla erilaisista esityksistä, jotka ovat kulttuurisen merkitysjärjestelmän hyväksymiä. Miehuuteen ja naiseuteen liitetään omat erilaiset ilmeet, eleet, liikkeet, teot ja asenteet, jotka edustavat sukupuoltaan. Näihin esityksiin liittyvä tietoperintö ja ideologia välittyy meille sukupuolten representaatioiden välityksellä. Se, keiden olemista tuotetaan representaatioiden puuttumisella ja vaikenemisella, kertoo edelleen perinteisen sukupuolijaon vallasta.

5.1. Sukupuoliset performanssit

Mikäli hyväksymme Judith Butlerin väitteen, sukupuolista olemista ja identiteettiä rajaa heteroseksuaalinen matriisi, joka jakaa kahdelle vastakkaiselle sukupuolelle, naiselle ja miehelle, omat roolinsa ja ominaisuutensa. Ajattelumalli vaikuttaa diskurssien ja kulttuurin kautta yksilöiden ajatteluun, kokemukseen, sosiaalisiin käytäntöihin ja toimintamahdollisuuksiin. Butlerin mukaan todellisuudessa sukupuolien välillä nähdyt erot ovat vain seurausta siitä, että niitä oletetaan.

Sukupuolta ei siis nähdä essentialistisena ominaisuutena, vaan konstruktiona, jota tuotetaan yhä edelleen arkielämän käytänteissä tulkitsemalla toisten ihmisten käytöstä sukupuolisidonnaisesti, tiedostamattaankin suhtautumalla toisiin ihmisiin miehinä ja naisina. Butler kutsuu tätä sukupuolen tuotanto- ja olemassaolotapaa performatiiviseksi. Hän soveltaa sukupuoleen Nietzsche ajatusta, jonka mukaan teoksen takana ei ole tekijää – eli sukupuolinen identiteetti muodostuu performatiivisesti juuri niistä ilmaisuihin, joiden on sanottu olevan sen tulosta. (Charpentier 2001: 22–23.) Sukupuolta voidaan ajatella tuotettavan ja esitettävän jokaisessa tilanteessa, jossa sukupuoli merkitsee jotain. Eli

tuotamme sukupuolta aina kun suhtaudumme johonkuhun naisena tai miehenä, mikä tapahtuu käytännössä aina kun kohtaamme toisen ihmisen. (Charpentier 2001: 83–84.)

Kun sukupuolisuus ajatellaan tekemisenä, miehuus ja naiseus voidaan nähdä rakentuvan jokapäiväisesti toistuvina suorituksina. Sukupuolen tekeviä tai esittäviä tekoja on lukemattomia, puheesta ruumiin muokkaamiseen ja kävelytyylistä tuntemisilmaisuihin. Esimerkkilause ”naiset istuvat jalat yhdessä, miehet jalat harallaan” kääntyy butlerilaisittain ”jalat yhdessä istuen tehdään/esitetään eli suoritetaan nainen, jalat harallaan mies.” (Pulkkinen 2000: 52-53.) Performatiivisen sukupuolikäsityksen innoittajana Butlerilla on ollut homo- ja lesbokulttuuri jossa usein esitetään toista sukupuolta kuin ollaan. Tämä auttaa näkemään kuinka myös se sukupuoli, jota ollaan, on esitys. Matkimalla sukupuolta drag paljastaa sukupuolen imitatiivisen rakenteen ja samalla sukupuolen kontingenssin Butlerin mukaan. (Pulkkinen 1998: 184.)

5.2. Sukupuolen representointi

Nykyisin kulttuuriteoretisoinnissa puhutaankin paljon niin kielellisistä kuin visuaalisista representaatiosta performatiivina eli asioita aikaansaavina toistotekoina. Alun perin kielifilosofi J. L. Austinilta peräisin oleva ajatus siitä, että tietyt puhekäytännöt voidaan mieltää myös jotain aikaansaavaksi tekemiseksi, vaikutuksia ja asiantiloja tuottaviksi puheakteiksi, on levinnyt koskemaan representaatiota ja diskursseja laajemminkin etenkin Judith Butlerin teoretisoinnin välityksellä. (Rossi 2010: 266.)

Kulttuurin ja yhteiskunnan tutkimuksen diskursseissa politiikkaa on viime vuosikymmeninä ajateltu avarammin ja laajemmin. Oivallinen kiteytys politiikan laajasta määritelmästä onkin, että politiikka on kamppailua merkityksistä: vakiintuneiden merkitysten saattaminen liikkeeseen, asioiden merkityksellistäminen uudelleen, on poliittinen teko. (Rossi 2010: 262.) Tässä mielessä sukupuolen ja sen representaatioiden problematisointi, arviointi ja liikuttaminen on keskeisesti politiikkaa.

Niin sanotun heijastusteoreettisen kannan mukaan representaatiot, merkeillä toteuttavat esitykset – kuvat, tekstit tai ajatukset – kuvastavat todellisuutta peilin tapaan. Näin ajatellen representaatiot asetetaan selkeästi hierarkkiseen suhteeseen jonkin ”todemman” todellisuuden kanssa. Esimerkiksi keskustelu ”huonoista” ja ”hyvistä” naiskuvista herää usein edelleen etenkin julkisen tilan mainonnan yhteydessä. Mainosten sukupuolittunutta maailmaa kohtaan on esitetty kritiikkiä, johon on puolustauduttu vastaamalla, että mainokset vain heijastavat (sukupuolittuneita) ilmiöitä, joita yhteiskunnassa ilmenee muutenkin. Tämän väitteen mukaan mainonnan representaatiot sinänsä eivät tuottaisi politiikkaa vaan vain toistaisivat olemassa olevia poliittisia suhteita. (Rossi 2010: 267–268.)

Representaation voimaa Teresa De Lauretis kuvaa Louis Althusserin termillä interpellaatio. Interpellaatio tarkoittaa prosessia, jossa yksilö hyväksyy yhteiskunnallisen representaation omaksi representaatiokseen ja joka sen vuoksi tulee kyseiselle yksilölle todelliseksi, vaikka se itse asiassa on kuvitteellinen. (De Lauretis: 51.) Se, että ilmiöstä puhutaan representaatioiden tuottamina, ei kiellä niiden todellisuutta tai materiaalista olemassaoloa. Sukupuolesta ja seksuaalisuudesta puhuminen representaationa ei suinkaan tarkoita, ettei niitä olisi materiaalisesti tai fyysisesti olemassa – se lähinnä kiinnittää huomiota niiden sosiaaliseen ja kulttuuriseen muotoutumiseen. Representaatiot normittavat sukupuolia ja seksuaalisuuksia ratkaisevalla tavalla. (Rossi 2010: 268–269.)

De Lauretis on kehittänyt sukupuoliteknologian käsitteen analyttiseksi välineeksi, jonka avulla voidaan purkaa kulttuurissa luonnollistavaa, vastakkaisuuden oletukseen perustuvaa sukupuolieroa. De Lauretiksen käytössä teknologian käsite viittaa laajasti erilaisiin yhteiskunnallisiin teknologioihin: elokuvaan, diskursseihin, arkielämän käytäntöihin jne. Sukupuolta sekä representaationa että omaksuttuna itserepresentaationa voidaan pitää pitkälti näiden teknologioiden tuotteena. De Lauretis tähdentää, että sukupuolen representaatiojärjestelmän tekee poliittiseksi erityisesti se, että sukupuoli antaa yksilöille yhteiskunnassa merkityksen, arvon ja aseman – ja sukupuolten omaksuminen tarkoittaa siihen liitettyjen merkitysten omaksumista. Myös sukupuolijärjestelmän haastaminen ja jopa sukupuolen merkityksen kiistäminen on kamppailua sukupuolen merkitykse(llyisy)stä. (Rossi 2010: 269–270.)

Representaatioiden poliittista tuottavuutta on se, että niiden rakentavaa voimaa voidaan käyttää myös asioiden luonnollistamiseen. Sukupuolen ja seksuaalisuuden kohdalla tämä ilmenee puheakteina, siitä kuinka ”pojat nyt ovat poikia” tai ”äitiys on naisen elämän täyttymys”. Tällaiset performatiiviset toteamukset ovat tuntuva osa niin median kuin muidenkin yhteiskunnan alueiden arkipoliittista toimintaa. (Rossi 2010: 270–271.) Representaatiokoneistot ja -käytännöt toimivat pitkälti stereotyypioiden välityksellä. Stereotyyppiat eroavat tyypittelystä Stuart Hallin mukaan kahdella tavalla. Ensinnäkin ne tarttuvat muutamiin ymmärrettävissä oleviin ja muistettaviin piirteisiin henkilössä, jonka jälkeen ne pelkistävät, olemuksellistavat, luonnollistavat ja jähmettävät eroja muihin henkilöihin. Toisekseen stereotyyppistämässä käytetään hyväksi ”kahtiajakamisen” strategiaa, jossa erotetaan hyväksyttävä ja normaali epämiellyttävästä ja epänormaalista. Toisin sanoen stereotyyppistäminen on sosiaalisen ja symbolisen järjestyksen ylläpitoa lähettämällä ”symboliseen maanpakoon kaikki ne muut – toiset – jotka ovat jollakin tapaa erilaisia, ”aitauksen ulkopuolella”.”(Hall 1999: 191–190.)

Elämässä tarvitsemme jonkinlaista tyypittelyä ja skeemoja, luokittelun välineitä, käsitteellistääksemme maailmaa ja tehdäksemme sitä ymmärrettäväksi. On kuitenkin poliittisesti mielekästä miettiä, milloin tyypittely representaatioiden välillä muuttuu stereotyyppittelyksi ja millaista tietoa ja sitä kautta valtaa stereotyyppit tuottavat. (Rossi 2010: 272–273.) Stereotyyppioihin perustuvaa representaatiojärjestelmää voi vastustaa Stuart Hallin mukaan kolmella eri taktiikalla: käytettyjen merkkien merkityksellistämisen uudelleen, kielteisten kuvien korvaamista myönteisillä ja representaatioiden saattamista toimimaan itseään vastaan. (Rossi 2010: 274; Hall 1999: 210–222.)

Leena-Maija Rossin mukaan sekä kielteisten kuvien korvaaminen myönteisillä että representaatioiden kääntäminen itseään vastaan edellyttävät pääsyä mukaan representaatioiden materiaaliseen tuotantoon eli osaksi kuvien ja tekstien tuottajuutta. Representaatioiden tuottajat ovatkin hyödyntäneet nurin kääntämisen strategiaa, etenkin elokuvissa, joissa miehet asetetaan naisten paikalle (esim. Mrs. Doubtfire 1993, Tootsie 1982). (Rossi 2010: 274.) Osaltaan representaatioita kääntävät nurin myös transvestiitit, jotka usein ovat heteroseksuaalisia miehiä. He kokevat transvestismin usein sukupuoliroolin rajojen venyttämisenä ja leikittelynä. (Aarnipuu 2008: 80–81.) Usein

transvestiitti esittääkin sukupuolen merkkiä kulttuurissa yksityiskohtaisemmin kuin yksikään ”luonnollinen” mies tai nainen (Pulkkinen 1998: 183). Sen sijaan uudelleen merkityksellistäminen on periaatteessa jokaisen representaation kohtaajan ulottuvilla eräänlaisena jokamiehen ja -naisen oikeutena. Ratkaisemattomana ongelmana on kuitenkin se, kuka määrittelee positiivisen ja negatiivisen representaation rajat. (Rossi 2010: 274–275.)

5.3. Representaatioiden ideologiat toiminnassa

Leena Maija Rossin teos *Heterotehdas* tutkii mainosten sukupuolituotantoa butlerilaisesta näkökulmasta, jossa sukupuoli nähdään toistotekoina ja performansseina. Eli sukupuoli nähdään muotoutuvan esityksistä, kuvista, mallisuorituksista ja niiden jäljittelevästä tavoittelusta, siteeraamisesta ja ruumiillisista tyyleistä. Rossi toteaa, että ihmishahmoja käyttävä mainonta on aina sukupuolen representointia. Se esittää jollain tavoin sukupuolitettuja, useimmiten helposti miehiksi ja naisiksi tunnistettavia henkilöitä. Arvioiden mukaan mainonnan vaikutusvalta yleisöön liittyy olennaisesti nimenomaan sukupuolten nopeaan tunnistettavuuteen, joka puolestaan selittyy käytettyjen koodien vakiintuneisuudella. Useimmiten ihmisiä esittävä mainonta on myös heteroseksuaalisuuden mainontaa, sillä se esittää heterouden luonnollisena ja haluttavana tilana, johon katsojien oletetaan itsestään selvästi samastuvan. Mainontaa voidaankin pitää yhtenä keskeisenä identiteettien muokkaajana, ainakin länsimaisessa media- ja kulutuskeskeisessä kulttuurissa. (Rossi 2003: 11–12.)

Mainonta on korostuneesti kauneuskäsitysten, mielihyvän ja ihanteiden tuottamisen ja esittämisen aluetta. Suuri osa mainonnasta liittyy kauppaamiinsa tuotteisiin hyvin konventionaalisia ja sellaisina mytologisoituja kauneuden ja hyvän elämän merkkejä. Mytologisoituna nämä merkit viestivät luonnollisuudesta, hämärtävät historiallisuutensa ja esittäytyvät itsestäänselvyyksinä. Toimiessaan näin mainonnan ylläpitämät kauneuskäsitykset lujittavat kaksijakoista sukupuolieroa esteettis-poliittisesti eli

normittavat oikeiksi, kauniiksi ja haluttavaksi vain tiettyjä sukupuolen esittämisen tapoja. (Rossi 2003: 32.)

Medioituvassa ja visuaalisessa yhteiskunnassa ulkonäkö- ja seksiteollisuuden arkipäiväistyminen katukuvassa altistaa lapset ja nuoret entistä sitovammin monille ulkonäön, sukupuolisuuden ja seksuaalisuuden representaatioille. Tyttöjen ja naisten seksuaalisuuden sosiaalisen ulottuvuuden vaikeus on ollut heiluminen neitsyyden varjeluun ja huoran maineen välillä. Seksuaalisen maineen varjelu rajoittaa tyttöjen mahdollisuuksia ottaa haltuun omaa seksuaalisuuttaan. Pornoutuvassa yhteiskunnassa on muotoutunut lisäksi aivan uusia ja erityisiä sukupuolittavia ja seksualisoivia paineita (Juvonen 2006: 87–88).

Lasse Kekki puhuu artikkelissaan *Pervolapsen häpeä ja toivo* homoseksuaalisiksi mielletyistä, mutta ei sellaiseksi nimetyistä, tyttöpojista. Poikatyöt ovat nousseet nuorisokirjallisuuden sankareiksi, tosin sillä varauksella, että poikatyttöys on vaihe, josta kasvetaan turvallisesti ulos. Sen sijaan tyttöpoikia ei nuortenkirjallisuudessa ole. (Kekki 2006: 127.) Poikatyttö voi siis hurjastella seikkailutarinoiden keskiössä ja samastua Peppi Pitkätossuun, mutta tyttöpojalle ei sen sijaan ole kuvastoa tai sanastoa, negatiivista tai positiivista, vaan hänen olemistaan tuotetaan vaikenemalla. Pervolapseen liittyvä inho ja pelko liittyy hänen kykyyn horjuttaa yhteiskunnallista sukupuolijärjestelmää, sosiaalista sukupuolta ja normatiivista seksuaalisuutta. Poikatyöt eivät herätä samanlaista vastenmielisyyttä ja pelkoa kuin tyttöpojat, mikä osaltaan johtuu heteronormatiivisen yhteiskunnan arvomaailmasta, jossa maskuliinisuus arvotetaan feminiinistä paremmaksi. (Kekki 2006: 127–128.)

5.4. Sukupuolen häiriköt: intersukupuolisuus ja transsukupuolisuus

Intersukupuolisuus on sukupuolisuuden kehityspoikkeama, jossa yksilön sukupuolta ei

voida yksiselitteisesti määrittää sukupuoliominaisuuksien avulla. Intersukupuolisella henkilöllä voi olla kummankin sukupuolen tunnusmerkkejä, tai sukupuoliset tunnusmerkit voivat olla epäselvät. Intersukupuolisuus häiritsee sukupuolen ja seksuaalisuuden ymmärtämistä heteronormatiivisuuden kaksinapaisella asteikolla, sillä se asettuu jo ruumiillisella ja biologisella tasolla asteikon ulkopuolelle ja harmaalle vyöhykkeelle.

Intersukupuolisuudella ei ole tarkkaa määritelmää, sillä ”epäselvä sukupuoli” kattaa laajan joukon erilaisia ilmentymiä ja huomioon tulee ottaa pelkästään biologisella tasolla hormonit, kromosomit ja anatomiset piirteet. Intersukupuolisuus ei välttämättä näy sukupuolielimessä, vaan joskus asia voi tulla ilmi vasta, kun tytön tullessa sukukypsään ikään huomataan, että munasarjoja ei ole kehittynyt, tai sukurauhasina ovat kivekset. Intersukupuolisuuden määritelmän ollessa epäselvä, on myös tilastointi hankalaa. Arvioiden mukaan Suomessa syntyy vuosittain noin kolmesta kahdeksaan intersukupuolista lasta. Tällä hetkellä Suomessa intersukupuolisten lasten sukupuolielinten leikkaukset jompaan kumpaan tunnustetuista sukupuolista ovat vähentyneet hiukan, ja arviolta niitä tehdään noin yksi vuodessa. Nykyisen hoitokäytännön mukaan vauvan sukupuoli tulee kuitenkin päättää mahdollisimman pian, jotta pystytään johdonmukaisesti kasvattamaan lasta valittuun sukupuoleen ja koska leikkaus on helpointa hoitaa imeväisiässä. Lastenkirurgi Mika Venhola kritisoi nykykäytäntöä ja huomauttaa, että sukupuoli on muutakin kuin biologiaa, eikä intersukupuolisuutta tarvitse nähdä aina korjattavana sairautena. Hän huomauttaa: ”Kaikkea elollista luonnehtii yksilöllisyys. Tätä taustaa vasten intersukupuolisuus ei ole mitään erikoista vaan luonnollista variaatiota.” (Tehy-lehti 13/2012.)

Sukupuolisen ja seksuaalisen elämän moninaisuutta käsittelevässä kirjassa *Saanko olla totta?* ”Terhi” kertoo omia ajatuksiaan ja kokemuksiaan käsitellen intersukupuolisuuttaan, sekä väkivallaksi kokemaansa leikkausta naisen sukupuoleen. Hän painottaa, että kun yritetään poistaa intersukupuolisuus, poistetaan samalla yksilön oikeus omaan ääneen, omaan ilmaisuun, omiin tunteisiin ja omiin sukupuolielimiin. Hänen mukaansa Suomessa intersukupuolisuutta on stigmatisoitu vähemmän, mutta stigma on korvattu hiljaisuudella, jolloin jokainen intersukupuolinen kokee olevansa ainoita: Ei ole roolimallia johon samastua, eikä sanoja ja kieltä, jolla kuvata sukupuoli-identiteettiään tai

sukupuolikokemustaan. Toisaalta hän painottaa, että intersukupuolisuus saadessaan toteutua, voi olla valtava voimavara. Lähiympäristöllä, perheellä tai yhteiskunnalla ei ole oletuksia millainen intersukupuolisen kuuluu olla ja toimia, ja tällöin voi toimia enemmän niin kuin tahtoo. (”Terhi” 2011: 126, 134-135.)

Michel Foucault on kirjoittanut johdantotekstin 1800-luvulla eläneen hermafrodiitti Herculine Barbinin päiväkirjojen julkaisuun, jossa hän käsittelee kyseistä henkilöä. Herculine oli luokiteltu syntyessään naiseksi, mutta hiukan yli 20-vuotiaana hänet pakotettiin vaihtamaan sukupuolensa juridisesti miespuoliseksi. Foucault ei kuitenkaan pysty tunnistamaan niitä konkreettisia valtasuhteita, jotka tuomitsevat ja tuottavat Herculinen seksuaalisuuden ja Judith Butlerin mukaan Foucault näyttää jopa romantisoivan Herculinen nautintojen maailmaan ”epäidentiteetin onnellisessa välitilassa”, joka ylittää sukupuolen ja identiteetin rajat. Herculinen maailma onkin Foucault’n mukaan maailma, jossa ruumiilliset nautinnot eivät välttämättä merkitse sukupuolisuutta. Tämän määritelmä kääntyy kuitenkin Foucault’ta itseään vastaan, sillä näin hän kehittää sellaista esidiskursiivisen halun aluetta, joka olettaa ”lakia edeltävän” seksuaalisuuden tai jopa sellaisen seksuaalisuuden, joka odottaa vapautumista ”sukupuolen” kahleista. Tämä on ristiriitaista, koska Foucault kuitenkin samalla väittää, että seksuaalisuus ja valta aina liittyvät toisiinsa. Butler kysyykin, mitkä sosiaaliset käytännöt ja sopimukset sitten tuottavat seksuaalisuuden Herculinen mukaisissa tapauksissa. (Butler 2006: 171, 174–176.)

Samalla tavoin kuin Herculine Foucault'n mukaan herkuttelee seksuaalisen epäidentiteetin onnellisessa välitilassa, ”Terhi” kokee sosiaalisen vapautumisen ja voimaantumisen intersukupuolisessa tilassa, johon ei liity yhteiskunnallisia ja sosiaalisia odotuksia. Koska intersukupuolisella seksuaalisuudella ja sukupuolisuudella ei ole kieltä, sillä ei myöskään ole normistoa tai ominaisuuksia ”poikkeavuuden” lisäksi. Judith Butler pohtii, että ehkä Foucault’n Herculine-tulkintaa voidaan lukea siten, että epäidentiteetti muodostuu homoseksuaalisissa konteksteissa – eli että homoseksuaalisuutta tarvitaan välineenä sukupuolisuuden kategoriasta eroon pääsemiseksi. Tästä voidaan kuitenkin päätellä niin, että heteroseksuaaliset ympäristöt ovat ne, joissa identiteetit muodostuvat, joten tässä kohdin Foucault’n ajattelu ei ole kovin johdonmukaista. (Butler 2006: 181.) ”Terhi” ei painota omassa kirjoituksessaan seksuaalisuuttaan, eikä edes sukupuolisuuttaan, vaan

korostaa, että intersukupuolisuus kuvaa vain kehoa: ”Ensisijaisesti minä olen minä.” (”Terhi” 2011: 126). Terhin kohdalla intersukupuolisuus on johtanut tilanteeseen, jossa sukupuoli-identiteetti ei ole merkittävässä roolissa, jolloin se ei myöskään rajoita, eikä pakota, vaan hän jää perinteisten heterojärjestyksien ja normitettujen roolien ulkopuolelle. Vaikka intersukupuolisuuden ”kielettömyys” voi olla vapauttava kokemus, se heijastaa sen todellisuuden ja diskurssin, missä sukupuolista olemista rakennetaan kahden navan, miehen ja naisen kielelle ja heidän olemuksiinsa liittäen, vaikka edes anatomisesti ja biologisesti he eivät ole ainoita todellisia (sukupuoli)olentoja. Se, että hänen sukupuolista olemistaan on rakennettu vaikenemalla, tuottaa tilanteen, jossa hän ei voi performoida mitään sukupuolta eikä samastua mihinkään tarinaan.

Sukupuolen häirikköinä voidaan pitää myös transihmisiä, joilla biologiseksi ja sosiaalisesti koettu sukupuoli ovat ristiriidassa. He eivät koe kuuluvansa sukupuoleen, johon heidät on kasvatettu ja syntymästä asti luokiteltu. Jotain sukupuolen kulttuurisista merkityksistä kertoo se, että samaan aikaan kun intersukupuolisille lapsille tehdään sukuelinkirurgisia toimenpiteitä ilman että he voivat itse kertoa, onko heidän sukupuoleensa jotain korjattavaa, joutuvat transsukupuoliset aikuiset käymään läpi pitkiä ja usein turhauttavia tutkimusjaksoja päästäkseen tarvitsemiinsa korjausleikkauksiin. (Aarnipuu 2008: 72.)

Kuten intersukupuolisuus myös transsukupuolisuus kattaa laajasti erilaisia muunnelmia. Joillekin biologian ja anatomian muuttaminen omaa kokemusta vastaavaksi on tärkeää, osalle se, että tuntee sosiaalisissa tilanteissa tulevansa sukupuolitetuksi oikein. Osa on jo lapsena ollut erilainen ja osa on alkanut pohtimaan sukupuolta vasta aikuisiällä. Osa ei halua kokea olevansa transihminen, vaan väärin sukupuolitettu. Osalle transsukupuolisuus on nimi sairaudelle, joka on korjattu. Osalle trans-aika eli sukupuolen korjaus ja sitä edeltävä aika, jäävät pysyväksi osaksi sukupuoli-identiteettiä ja itsemäärittelyä. (Aarnipuu 2008: 76-78.)

Sukupuolen ja seksuaalisuuden liittäminen toisiinsa vastakkaisuuteen kohdistuvan halun nimissä tulee transihmisten ja intersukupuolisten kohdalla hankalaksi. Esimerkiksi transsukupuolisten seksuaalinen halu ei välttämättä lainkaan suhtaudu vastakkaiseen

sukupuoleen ja toisekseen näiden sukupuolivähemmistöjen kohdalla on myös hankala määritellä, mitä vastakkaisuus tarkoittaa sukupuolen varioinnin vuoksi. Joskus feministinen tutkimus on ollut jopa avoimen transfobista väittäessään että sukupuolenkorjausprosessiin hakeutuminen on alistumista kaksinapaiselle sukupuolijärjestelmälle. Kuitenkin voidaan painottaa, että transsukupuolisuus sekoittaa heteroseksuaalista sukupuolijärjestelmää kumoamalla seksuaalisuuteen liitetyn vastakkaisuuden kaipuun. Seksuaalisen suuntautumisen näkökulmasta halun sukupuolen valikoituminen voidaan itse asiassa nähdä tietynlaisena fetissinä (Aarnipuu 2008: 95, 99, 102.)

Sukupuolen muunnelmien pelko näkyy vahvasti näiden ihmisryhmien kohdalla. Heiltä puuttuu lähtökohtaisesti kieli, jolla kuvata ja määritellä itseään ja kokemuksiaan tai tuntemuksiaan. Hyvä esimerkki sukupuolen epäselvyyden vaikeudesta on se, että suomalaisiakin lääkäreitä neuvotaan kertomaan intersukupuolisten lapsien vanhemmille ainoastaan, että lapsen sukuelinten kehitys on viivästynyt – mikä ei siis ole totta. (Aarnipuu: 129). Tiia Aarnipuu huomauttaa kirjassaan *Trans – sukupuolen muunnelmia* (96), että koska sukupuolen varioiminen on jotain niin vaikeasti sanoilla kuvattavaa, jotain maallisesta arjesta poikkeavaa ja kunnioitusta herättävää, sitä voidaan kuvata pyhäksi.

6. IDENTITEETTIKYSYMYS

Identiteetti edellyttää samaistumista johonkin identiteettiposition, kuten esimerkiksi sukupuoleen, ammattiin tai rotuun. Identiteetti on siis yksilön oman subjektiivisen kokemuksen yhdistymistä julkiseen rooliin. Identiteetit koostuvat erilaisista muuttuvista kulttuurisista tarinoista, jotka ovat suhteessa sekä meihin itseemme että symbolisiin ”toisiin”. Kuinka näihin tarinoihin tulee suhtautua – mitä ne kertovat, mihin ne pyrkivät ja kuinka niitä tulee toistaa – on keskeinen identiteettiä koskeva kysymys.

6.1. Identiteettikäsitteitä

Stuart Hall erottelee kirjassaan ”Identiteetti” kolme varsin erilaista käsitystä identiteetistä: (a) valistuksen subjektin, (b) sosiologian subjektin ja (c) postmodernin subjektin. Valistuksen subjekti perustui käsitykseen ihmisistä täysin yhtenäisinä yksilöinä, jotka oli varustettu järjellä, tietoisuudella ja toimintakyvyllä ja joiden ”keskus” koostui sisäisestä ytimeestä, joka sai alkunsa samalla kun ihminen syntyi, minkä jälkeen se vain ikään kuin kehittyi auki pysyen kuitenkin olemukseltaan samana – jatkuvana ja itsensä kanssa ”identtisenä” - koko yksilön olemassaolon ajan (Hall 1999: 21). Seksuaalisen ja sukupuolisen identiteetin kehityksessä tämä näkemys subjektista on siis essentialistinen. Tästä kääntäen voidaan johtaa, että essentialisoiva puhe seksuaalisuudesta ja sukupuolisuudesta on valistuksen subjektiin nojaavaa puhetta.

Sosiologinen subjektikäsitte sen sijaan ottaa huomioon, ettei subjektin sisäinen ydin ole autonominen ja itseään kannatteleva, vaan muodostui suhteessa ”merkityksellisiin toisiin”, jotka välittävät tämän asuttamien maailmojen arvot, merkitykset ja symbolit. Subjektilla nähdään olevan sisäinen ydin tai olemus, joka on ”tosi minä”, mutta se muotoutuu ja muokkautuu jatkuvassa dialogissa ”ulkopuolella” olevien kulttuuristen maailmojen ja niiden tarjoamien identiteettien kanssa. Se, että projisoimme ”itsemme” näihin kulttuurisiin

identiteetteihin ja samalla sisäistämme niiden merkitykset ja arvot, kun teemme niistä ”osan itseämme”, auttaa meitä liittämään subjektiiviset tunteemme niihin objektiivisiin paikkoihin, joita asutamme kulttuurisessa ja sosiaalisessa maailmassa. Tämä prosessi vakauttaa sekä subjektit että niiden asuttamat kulttuuriset maailmat ja tekee kummastakin vastavuoroisesti yhtenäisempiä ja ennustettavampia. (Hall 1999: 21–22.) Ongelmia tässä subjektikäsitelyssä tuottavat yksilöt, jotka eivät kohtaa kulttuurista ja sosiaalista todellisuutta olemuksessaan; yksilöt, joilla ei ole kieltä kuvata itseään ja joita näin ollen ei voi ymmärtää, tai joiden käyttäytymistä ei yhteisö voi ennustaa.

Kolmanneksi Hall mainitsee tässäkin kirjoituksessa tausta-ajatuksena vaikuttaneen subjektikäsitelyksen eli käsityksen postmodernista subjektista. Postmodernin subjektin voidaan nähdä syntyvän siinä ympäristössä, jossa kulttuurin tarjoamista identiteeteistä on tulossa aiempaa avoimempia, moninaisempia ja ongelmallisempia. Tuloksena on subjekti, jolla ei ole kiinteää, olemuksellista tai pysyvää identiteettiä. Hallin sanoin identiteetistä tulee ”liikkuva juhla”: se muotoutuu ja muokkautuu jatkuvasti suhteessa niihin tapoihin, joilla meitä representoidaan tai puhutellaan meitä ympäröivissä kulttuurisissa järjestelmissä, jolloin se on historiallisesti – ei biologisesti – määrittynyt. Hallin mukaan mikäli tunnemme, että meillä on ollut yhtenäinen identiteetti kohdusta hautaan, tämä johtuu siitä, että olemme rakentaneet lohduttavan tarinan tai ”minäkertomuksen” itsestämme. (Hall 1999: 23) Myöskään Judith Butlerin mukaan henkilön ”jatkuvuus” tai ”koherenttius” eivät ole ihmisyyden olemuksellisia piirteitä, vaan pikemminkin sosiaalisesti synnytettyjä ja ylläpidettyjä ymmärrettävyyden normeja. (Butler 2006: 69.) Suomen kuuluisimpiin Butler-tutkijoihin kuuluva Tuija Pulkkinen perustelee identiteetin jatkuvuutta ja minän ykseyttä käyttäen Wittgensteinin metaforaa köydestä (1998: 212): ”Köydessä ei ole yhtään kuitua joka alkaisi köyden alusta ja jatkuisi loppuun ja muodostaisi näin sen ytimen. Silti köysi on jatkuva.”

Postmodernin identiteettikäsitelyksen lisäksi käsittelemme identiteettiä strukturalistisesta näkökulmasta. Kielitieteilijä Ferdinand de Saussure väittää, että voimme tuottaa merkityksiä kielen avulla vain asemoimalla itsemme osaksi kielen sääntöjä ja kulttuurimme merkityksiä, koska kieli on sosiaalinen ei yksilöllinen järjestelmä. Puhuminen ei ole siis vain sisimpien ja alkuperäisten ajatustemme ilmaisemista, vaan sen

koko laajan merkitysjoukon aktivoimista, joka on jo upotettuna kieleemme ja kulttuurisiin järjestelmiimme. Merkitykset syntyvät niissä yhtäläisyyksien ja erojen suhteissa, joita sanoilla on toisiin sanoihin kielikoodin sisällä. Tiedämme mitä ”yö” on, koska se ei ole ”päivä”. Tässä voidaan huomata kielen ja identiteetin samankaltaisuutta. Tiedän kuka ”minä” olen suhteessa ”toiseen”. Sanojen ”moniaksenttisuus” eli taipumus kantaa sisällään monia merkityksiä on verrannollinen identiteetin ”monikaikuisuuteen”. (Hall 1999: 40–41.)

6.2. Sukupuoli-identiteetti

Sukupuolta voidaan pitää sapluunana, jonka avulla itseään ja muita ymmärretään, eli tärkeänä välineenä niin identiteetikokemuksessa kuin elämän ymmärryksessä. Sukupuoli voidaan käsittää erilaisissa tilanteissa ja ryhmissä ruumiillistuviksi sosiaalisiksi kasvoiksi ja tällöin sukupuoli-identiteetikin on jotain tilanteista ja esitettyä, eikä ole olemassa yhtä kiinteää sukupuoli-identiteettiä, joka toistuu samana tilanteesta toiseen. (Pirskanen 2006: 94–95.)

Sukupuolen tekee identiteettikysymyksiin liittyen erityiseksi sen suhde ruumiiseen: sukupuoli on toimintaa, joka saa ruumiillisen muodon. Ruumiit ovat samalla sekä toimijoita että kohteita sosiaalisissa käytänteissä. Ruumis on jotain mitä olemme, mitä meillä on ja jolla teemme itsemme päivittäin. Foucault'ltä on peräisin ajatus kurinalaisesta ruumiista, joka sisältää käsityksen ruumiillisesta olemuksesta ja siihen sisältä- ja ulkoapäin kohdistuvasta kontrollista, jotka linkittyvät identiteetin symboliseen esittämiseen kuten sukupuolieron esittämiseen ja tuottamiseen. (Pirskanen 2006: 98–99.)

Judith Butlerin mukaan sisäinen ja ulkoinen ovat ennen kaikkea termejä, joiden käyttö ja merkitys ovat sidoksissa kulttuuriseen tarinavarantoon. Niiden käyttö tuottaa käsitystä ihmisestä ja sukupuolesta, eli ne eivät ole objektiivisesti olemassa olevia tiloja. Sisäisen ja

ulkoisen ymmärtäminen on suhteessa ainoastaan niiden väliseen rajaan, joka ei ole itsestään selvästi pysyvä. Tämän pysyvyyden mahdollistavat kulttuuriset säännöt, jotka määräävät identiteetin syntymistä ja abjektin, eli torjutun ja inhotun, erottamista itsestään. Näin sisäisen ja ulkoisen erottaminen vakauttaa ja tekee pysyväksi yhtenäisen subjektin. Kyse ei Butlerin mukaan ole kuitenkaan siitä, kuinka sukupuoli-identiteetti tässä prosessissa sisäistetään, vaan siitä mitkä valtasuhteet tuottavat sisäisen ja ulkoisen rajan. Sari Charpentier tulkitsee, että kyse on siitä, kuinka ajatus sisäisestä ja ulkoisesta tuottaa ja muokkaa kulttuurisessa tarinavarannossa toistuvaa käsitystä sukupuolesta eli ajatusta sisäistetyistä sukupuoli-identiteetistä. Toisin sanoen puhe sukupuoli-identiteetin sisäistämisestä liittyy kulttuurisen tarinavarannon puitteissa tuotettuun käsitykseen sisäisestä ja ulkoisesta. Kulttuuriset valtasuhteet sisältyvät siis jo tämän erottelun tekemiseen. Uskontotieteilijä Veikko Anttonen mukaan raja ihmisruumiin sisä- ja ulkopuolen välillä on ihmiselle välttämätön käsitteellinen erottelu. Tässä valossa Butleria voidaan tulkita siten että yksilöllistymisprosessi, jossa määritetään itse ja maailman rajoja, tapahtuu välttämättä kulttuuristen diskurssien vaikutuksen alaisina. Yhteisöissä toimimaan kykenevät subjektit muotoutuvat ainoastaan näiden kulttuuristen merkityksenantojen ja erottelujen kautta. (Charpentier 2001: 33–35, Anttonen 1996: Ihmisen ja maan rajat: 94.)

Kysymys siitä, mikä muodostaa ”henkilön identiteetin”, keskittyy filosofiassa melkein aina kysymykseen, mitkä ihmisen sisäiset ominaisuudet saavat aikaan persoonan itseidenttisuuden jatkuvuuden. Butler sen sijaan kysyy, missä määrin sukupuolenmuodostusta ja sukupuolijakoa säätelevät käytännöt saavat aikaan identiteetin, subjektin sisäisen koherenssin ja siis henkilön statuksen itseidenttisenä. Missä määrin ”identiteetti” on pikemmin normatiivinen ihanne kuin kokemusta kuvaava piirre? Ja kuinka ne sääntelevät käytännöt, jotka määräävät sukupuolta, määräävät myös kulttuurisesti ymmärrettäviä käsityksiä identiteetistä? (Butler 2006: 69.)

Butlerin mukaan ei ole olemassa sukupuolen ontologiaa, jonka varaan voisimme rakentaa politiikkamme, sillä sukupuolen ontologiat toimivat aina normatiivisina määräyksinä vakiintuneissa poliittisissa yhteyksissä ja määrittelevät sen, mikä kelpaa ymmärrettäväksi sukupuoleksi. Samalla sukupuolen ontologiat kutsuvat esiin ja lujittavat seksuaalisuudelle asetettuja, lisääntymisen pakkoja sekä asettavat vaatimuksia, joita noudattavista

sukupuolitetuista ruumiista tulee kulttuurisesti ymmärrettäviä. Siten ontologia ei ole perusta vaan normatiivinen määräys, joka toimii vaivihkaa asettumalla poliittiseen diskurssiin sen välttämättömäksi perustaksi. (Butler 2006: 246.)

Butlerin mukaan, koska ”identiteetti” turvataan sukupuolen ja seksuaalisuuden vakauttavilla käsitteillä, joutuu ”henkilön” käsite kriisiin kun kulttuuriin ilmaantuu ”olentoja” jotka kyllä näyttävät ihmisiltä mutta eivät onnistu noudattamaan niitä kulttuurisen ymmärrettävyyden sukupuolitettuja normeja, joilla ihmisyyys määritellään. Tästä johtuen Butlerin mukaan on myös väärin, että keskustelu identiteetistä tulisi käydä ennen keskustelua sukupuoli-identiteetistä, sillä ”henkilöt” tulevat ymmärrettäviksi ainoastaan tulemalla sukupuolitetuksi olemassa olevien standardien mukaan. (Butler 2006: 68–69.) Sukupuoli-identiteetin ja identiteetin yleensä voi näin ollen käsittää syntyvän diskursseissa ja politiikassa, joka ympäröi henkilöä vallitsevien normien kautta, joko niitä noudattaen tai vastaan. Butleria voisi siis tulkita siten, että sukupuolinen subjekti ei synny syntymässä mutta toisaalta sukupuoli ei myöskään ole ominaisuus joka omistetaan. Sukupuoli on kuin tatuointi, jonka olemassa olevat valtajärjestelmät yksilöön piirtävät.

Sukupuolisen identiteetin ja rodullisen identiteetin tarinoissa voidaan nähdä paljon yhtäläisyyksiä. Kummassakaan ei ole kysymys tarkasti määriteltävissä olevista biologisista eroista, joista sukupuolen ja rodun käsitteet seuraisivat. Silti ei tarvitse kiistää ajatusta siitä, etteikö käsitteelle rotu olisi todellista viittauskohdtaa, sillä syrjintään tapahtuu jatkuvasti ihonvärin ja muiden ulkonäöllisten ominaisuuksien perusteella. Toisin sanoen rotu on niin kuin sukupuolikin todellinen siinä mielessä, että molemmat toistuvat jatkuvasti kulttuurisessa tarinavarannossa ja vaikuttavat elämäämme oletuksina, tekoina, käytöksestämme tehtyinä tulkintoina ja suhtautumistapoina. Silti nämä identiteetit eivät ole todellisia siinä mielessä, että niillä olisi jokin kulttuurisesta merkityksenannosta riippumaton objektiivinen perusta. Nämä sukupuoliset ja rodulliset identiteetit voidaan nähdä perustuvan toiseuden ja erilaisten toiseuksien erottamiseen ja hallitsemiseen. (Charpentier 2001: 26, 34.)

6.3. Merkityksellistävät erot

Stuart Hall toteaa teoksessaan *Identiteetti*, että vaikka on ehkä totta, että minä on aina tietyssä mielessä fiktiota samaan tapaan kuin sellaiset ”sulkeumat”, joiden oletetaan luovan samastumisen mahdollistavia yhteisöjä – kansakunta, seksuaalisuus jne. - ovat keinotekoisia sulkeumia. Hänen mukaansa on kuitenkin suuri etu, kun oivaltaa, että identiteetti rakentuu eron kautta ja kun alkaa elää eron politiikan kanssa. Sillä voiko olla toimintaa ja identiteettejä ilman keinotekoisia sulkeumia, sitä mitä voitaisiin kutsua merkityksen välttämättömyydeksi. (Hall 1999: 13.)

Hall käsittelee kirjassaan syitä erojen merkitsevyyteen neljän eri teoreettisen selitysmallin pohjalta. Ensimmäinen selitysmalli kumpuaa tutkimussuuntauksesta, joka liitetään Saussureen ja kielenkäyttöön kulttuurintoimintamallina. Lyhyesti sanoen teoria väittää, että eroilla on väliä, koska ne ovat välttämättömiä merkityksen kannalta. Teorian mukaan merkitys rakentuu suhteille ja esimerkiksi valkoisen ja mustan ero on lopulta se, mikä kantaa merkitystä, eikä valkoisuudessa tai mustassa itsessään ole merkityksellistä olemusta. Vaikka emme näytä tulevan toimeen emmekä pystyvän luomaan merkityksiä ilman binaarisia vastakohtia, niitä kuormittaa pelkistämisen ja yliyksinkertaistamisen taakka. Ne nielaisevat kaikki erottelut jokseenkin jäykkiin kaksinapaisiin järjestelmiin ja kaiken lisäksi on olemassa vain harvoja neutraaleja binaarisia vastakohtia. Derridan mukaan binariteetin toinen vastanapa on tavallisesti hallitsevassa asemassa ja sisällyttää siten toisen omien toimintojensa kentällä. (Hall 1999: 153–154.)

Myös toinen Hallin tarjoama selitysmalli nojaa kieliteoriaan. Sen pääväittäjä on, että eroa tarvitaan, koska merkityksiä on mahdollista rakentaa ainoastaan ”dialogissa” toisen kanssa. Ajatus nojaa lingvisti Mihail Bahtin teoriaan, jonka mukaan merkitykset syntyvät eri puhujien antamisessa ja vastaanottamisessa. Tämä sisältää myös mahdollisuuden käydä taistelua merkityksistä sekä rikkomaan yhdenlaiset vakiintuneet assosiaatiot ja antamaan sanoille uusia sisältöjä. (Hall 1999: 154–155.) Tämä ajattelumalli tarjoaa sukupuolen kannalta toiveikkaan mahdollisuuden siirtää merkitysten paikkoja ja arvolatauksia.

Heteroseksuaalisuuden ja homoseksuaalisuuden eroavuus toisiinsa nähden mahdollistaa niiden tunnustamisen ja kielellistämisen, mutta sen ei tarvitse merkitä niiden hierarkkista arvottamista. Kääntöpuolena tässä teoriassa on se, että merkitys on aina alttiina anastusyriityksille, aina sellaisen neuvottelun tai dialogin kohteena, joita puhujat käyvät itselleen tekemiensä toisten kanssa (Hall 1999: 155). Eli esimerkiksi naiset tai homoseksuaalit eivät koskaan pysty itse määrittelemään olemustaan, vaan se on dialogissa muun yhteiskunnan kanssa.

Kolmas selitysmalli on antropologinen, ja sen perusväittämän mukaan kulttuuri on riippuvainen siitä, että asioille annetaan merkitys jakamalla niitä erilaisiin positioihin luokittelujärjestelmän sisällä. Erojen merkitseminen on siten kulttuuriksi kutsutun symbolisen järjestelmän perusta. Tämä ajatus nojaa muun muassa Mary Douglasin teoretisointiin. Douglasin mukaan sosiaaliset ryhmät tuottavat merkityksiä omaan maailmaansa järjestämällä ja organisoimalla asioita eri luokittelujärjestelmiin. Toisin sanoen binaariset vastakohtat ovat kaiken luokittelun kannalta keskeisiä, koska asioiden välille on saatava selvä ero, jotta niitä olisi ylipäättään mahdollista luokitella. Symboliset rajat pyrkivät pitämään kategoriat "puhtaina" ja antavat kulttuureille niiden ainutlaatuisen merkityksen ja identiteetin. Tästä johtuen kulttuurinen järjestys häiriytyy erityisesti silloin, kun asiat putkahtavat esiin väärässä kategoriassa tai kun ne eivät oikein sovi mihinkään kategoriaan. Erilaisuus on kielletty, tabu ja uhka kulttuuriselle järjestykselle ja juuri se tekee siitä kuitenkin paradoksaalisesti kiehtovan ja oudolla tavalla houkuttelevan. (Hall 1999: 156–157.) Tämän merkitysmuodostuksen voi yhdistää esimerkiksi Eerikäisen väittämään, jonka mukaan homoseksuaalisuus on heteroseksuaalisuuden ydin ollessaan erityinen ja antaessaan siten nimen yleiselle (Eerikäinen 2006: 31). Rajan tuonpuoleinen tuottaa ja pitää puhtaana rajan sisäpuolen.

Neljäs selitysmalli on psykoanalyttinen ja liittyy erojen ja erilaisuuden rooliin psyykkisessä elämässä. Tämän mallin pääväittäjä kuuluu, että Toinen on perustava minuuden muotoutumisen, subjektiviteetin ja seksuaalisen identiteetin kannalta. Teoria pohjautuu Freudin käsitykseen Oidipus-kompleksista, jonka mukaan oma erillisyyden tunne ja seksuaalisuus syntyy suhteissa vanhempiin. Lyhyesti sanottuna subjektiviteettimme ovat riippuvaisia tiedostamattomista suhteista merkityksellisiin toisiin.

Me emme ole koskaan psyykkisesti täysin eheitä subjekteja, vaan subjektiviteettimme muotoutuvat tiedostomattomassa dialogissa Toisen kanssa ja tämän Toisen sekavassa, aina keskeneräisessä sisäistämisessä. Subjektiviteetti muotoutuu suhteessa johonkin, joka täydentää meitä, mutta joka meiltä aina samalla jollakin tavoin puuttuu, koska se sijaitsee meidän ulkopuolellamme. (Hall 1999: 157–159.)

Erojen merkityksellisyyttä on siis vaikeaa kiistää. Se näyttää olevan välttämätöntä merkitysten tuotannolle, kielen ja kulttuurin muotoutumiselle, sosiaalisille identiteeteille ja (mikäli psykoanalyysiin uskotaan) subjektiiviselle käsitykselle minästä sukupuolitettuna subjektina. Kuitenkin erilaisuus on myös ambivalenttia, kuten Hall huomauttaa (1999: 160). Se voi siis olla myönteistä, mutta myös kielteistä. Erilaisuuteen liittyy uhkaavia elementtejä, joiden poissulkemiseen tai negatiiviseen kategorisointiin voidaan väittää kulttuuristen voimien suuntaavan tarmonsaa. Erojen ja erilaisuuden merkitykset eivät kuitenkaan ole lukkoon lyötyjä, vaan assosiaatiot ja sanojen sisällöt voidaan merkityksellistää uudelleen.

6.4. Sukupuolisten merkkien horjuttaminen

Butlerin huomauttaa, että vaikka voisi vaikuttaa ongelmattomalta määrittää sukupuoli tietyn anatomian kautta, kulttuurisen identiteetin ja sukupuolittuneen psyykkisen mielenlaadun kokemusta pidetään saavutuksena. Hän kirjoittaa *Hankalassa sukupuolessa* (76): ”Niinpä ”tunnen itseni naiseksi” on totta siinä määrin kuin oletetaan annetuksi Aretha Franklinin avuksi kutsuma määrittelevä toinen: ”You make me feel like a natural woman”.” Tämä saavutus puolestaan edellyttää erottautumista vastakkaisesta sukupuolesta – eli henkilö on sukupuoltaan siinä määrin, missä hän ei ole toista sukupuolta. Heteroseksuaalinen matriisi sekä edellyttää että tuottaa Butlerin mukaan yksiselitteisyyden ja identiteetin kummallekin niille sukupuolitetulle puolelle, jotka rajoittavat sosiaalisen sukupuolen mahdollisuuksia vastakkaisuuteen perustuvassa kaksinapaisessa sukupuolijärjestelmässä. Pakollisen ja luonnollistetun heteroseksuaalisuuden instituutio

vaatii ja säätelee sukupuolta kahteen jakavana suhteena, jossa maskuliininen puoli erotellaan feminiinisestä puolesta, ja tämä erottelu saadaan aikaan heteroseksuaalisen halun käytännöillä. (Butler 2006: 76–77.)

Mitä Butler tarjoaa vastakkaisuudelle rakentuvan identiteetin tilalle? Lacanin ”Symbolisen lakia”, jossa identiteetin muokkautuvat heteroseksuaaliseen, vastakkaisuuteen perustuvalle pohjalle, voidaan Butlerin mukaan tarkastella myös muuttuvana merkitysjärjestelmänä, jota voidaan haastaa ja liikuttaa. (134-135.) Hän käyttää Monique Wittigin ajatuksia lesbouttamisen vaatimuksesta esimerkkinä horjuttaa kulttuurista käsitteistöä.

Monique Wittigin mukaan sukupuoli on aina naispuolinen. Miehenä oleminen ei ole sukupuolista olemista, sillä sukupuolinen oleminen on aina tapa tulla erityiseksi suhteessa universaalihenkilöön – eli mieheen. Nainen on heteroseksuaalistettu termi, joka lujittaa kaksinapaista suhdetta mieheen. Tästä johtuen Wittigin mukaan lesbo ei ole mies eikä nainen, vaan sukupuoliluokitusten ulkopuolella. Wittig ymmärtää merkitysjärjestelmän naisia, homoja ja lesboja alistavaksi, josta johtuen hänen mukaansa on hylättävä koko sukupuoli koskeva diskurssi ja kielioppi. Tämän hän näkee tapahtuvan ”lesbottamalla koko maailma”. Hänen mukaansa ainoastaan täydellinen irtiotto heteroseksuaalisesta kontekstista – eli lesboksi tai homoksi tuleminen – voi romahduttaa alistavan heteroseksuaalisen merkitysjärjestelmän. (Butler 197–198, 200, 207–208.)

Butler kritisoi Wittigiä kuitenkin siitä, että täydellinen eronteko homon ja heteron välille kuitenkin toistaa samaa kaksijakoisuutta, jota hän itse luonnehtii heteromielen jaottelevaksi eleeksi. Ja mikäli Wittig olettaa jyrkän eron hetero- ja homoseksuaalisen talouden välille, onko lesbo enää edes lesbo? Jos lesbous nimetään heteroseksuaalisuuden ulkopuolella olevaksi, eikö se paradoksaalisesti lakkaa olemasta lesboutta. Eikö lesbous vaadi heteroseksuaaliset rakenteet, joista erottautua? Ja mikäli lesboksi tuleminen on teko, ja lesbous yhtälailla rakentunut seksuaalisuuden muoto, mikä estää lesbokulttuurin muodostumista yhtä lailla pakottavaksi kategoriaksi? Voiko lesboteon (tai homoteon) suorittaa sellainen, jolla on ”heteron mieli”? (Butler 2006: 209, 217–218.)

Butlerin itsensä mukaan homo- ja lesbokäytäntöjen (tekojen) tulisi keskittyä normatiivisesti vallan kumoukselliseen ja parodiseen hyväksikäyttämiseen ja pikemmin kuin sen täydelliseen ylittämiseen. Hänen mukaansa heteroseksuaalisten rakenteiden jäsentävä läsnäolo homo- ja lesboseksuaalisuudessa ei tarkoita, että nuo rakenteet määrittäisivät sitä. Toisaalta juuri heteroseksuaalisten rakenteiden ottaminen homokäyttöön sekä heikentää niitä että kiistää niiden luonnollisuuden. (Butler 2006: 212–213.) Toisaalta hän siis haluaa heikentää heteroseksuaalista järjestelmää, ja ymmärtää koko vastakkaisuuksiin perustuvan merkitysjärjestelmän diskursiivisena tuotoksena. Kuitenkin hän myöntää, että yhtäläillä lesbous vaatii ”Toisen”, eli heteroseksuaalisuuden, josta erottautua.

Mieleen nousee kysymys siitä, millainen olisi Butlerin mukaan ideaali ”Symbolinen” – ideaali sosiaalis-kulttuuris-kielellinen yhteiskunta? Kaipaamme Butlerilta parempaa selvitystä siitä, millainen olisi ideaali diskurssijärjestelmä, jossa muodostua yksilöksi. Kuinka sukupuolien tarina tulisi parhaiten muodostaa? Vaikuttaa siltä, että Butlerin toiveissa on, että ainoa sukupuolinen diskurssi ja sukupuolen määritelmä on monimuotoisuus ja ”Laittomuus”. Ihmisen ollessa Butlerin mukaan ilman alkuperää, olemuksellista ydintä, täytyy subjektin siis muodostua sosiaalisessa ja kulttuurisessa ympäristössä. Identiteetti tarvitsee siten jotain, jonka kautta luokitella ja perustella itsensä sekä samastumalla että erottamalla. Kuinka käy identiteetin mikäli kaikki ”sosiaaliset tienviitat” ja normit puretaan?

6.5. Tarpeelliset tarinat

Kansakuntien sekä sukupuolisen identiteettien kehittämisessä voidaan nähdä paljon yhtäläisyyksiä. Puhe niin kansallisesta kuin sukupuolisesta identiteetistä voidaan nähdä metaforisena. Kummatkin voidaan nähdä muodostuvan ja muuttavan muotoaan osana representaatioita sekä suhteissa niihin. Stuart Hall toteaa, että ”Tiedämme mitä on olla ”englantilainen” vain sen perusteella, miten ”englantilaisuus” on tullut representoiduksi

tietyinä merkitysten joukkona englantilaisessa kulttuurissa” (1999: 46). Sukupuolikielille käännettynä ”Tiedämme mitä on olla ”nainen” vain sen perusteella, miten ”naisuus” representoidaan tietyinä merkitysten joukkona vallitsevissa sukupuolidiskursseissa.

Tuija Pulkkisen mukaan: ”Identiteetti merkitsee eron tekemistä tilanteessa, jossa universaalisuus on tukahduttavaa” (Pulkkinen 1998: 155). Hän käyttää esimerkkinä viime vuosisadan Suomessa suomea puhuvien asukkaiden enemmistöä, jolle valtion oikeus- ja koululaitoksen ruotsinkielisyyden aiheuttama epäoikeudenmukaisuus ei ollut vain käytännöllinen epämukavuus, vaan myös tosiasia, joka asetti ihmisyyden mitan joksikin, joka oli heidän ulottumattomissaan. Hän alleviivaa, että hallitseva imperialistinen kulttuuri ei pyri identiteetin luomiseen, vaan sen piirteet häviävät universaalisuuteen. (Pulkkinen 1998: 155.) Tukahduttavaa ja kaikkenelevät olemassaolon ”ainoat” ja ”universaalit” muodot on alistettava kritiikille, mutta kuten Pulkkinenkin huomauttaa, identiteettiin kuuluu eronteko: ”Ruotsalaisia emme ole, venäläisiksi emme tule, olkaamme siis suomalaisia.” Kuten edellisessä kappaleessa on mainittu, myös lesbous vaatii heteroseksuaalisuuden, josta erottautua. Samoin koko Lacanilainen merkitysjärjestelmä ja isän laki voidaan lukea myös näkökulmasta, jossa sen olemassaolo on riippuvainen toisesta eli naisen negatiivisesta statuksesta (Linker 1995: 221). Eroa ei voi tehdä tyhjiyttä kohtaan, joten yhtäläillä kokeakseen sukupuolista kuin kansallista identiteettiä on oltava tarinavaranto, johon tarttua.

Kansakuntien ja sukupuolien tarinoiden kehityksessä voidaan nähdä yhtäläisyyttä myös iän suhteen. Lapsilla on usein väkevämpi halu samastua ja erottautua sukupuolisesti ja kokea sukupuolista identiteettiä, koska aineksia omaan identiteettiin ja erottautumiseen on vielä rajoittuneesti. Nuorelle kansalle tai lapselle tarinasta ei ole vielä ”tullut totta”, siinä mielessä, että se olisi täysin sisäistetty tai tarina olisi jo itseään toteuttava. Näin ollen, on eron tekeminen merkitsevämpää oman erityisyyden ja yksilöllisyyden kokemukselle.

Sukupuoliset tarinavarannot ovat latautuneet maskuliinisuutta sekä heteroseksuaalisuutta suosivaksi sukupuolieron painottamisen välityksellä. Sukupuolieroja itsessään voi kuitenkin pyrkiä muuttamaan ja lukemaan arvoneutraalisti. Kuten Leena-Maija Rossi

huomauttaa, eroja ei ole pakko ajatella yksinomaan poissulkemisen strategisina välineinä ja hierarkkisena rakennelmana, vaan niiden voidaan katsoa tuovan esiin myös hierarkioita purkavaa ja kyseenalaistavaa moninaisuutta. Eli sen sijaan, että (negatiiviset) erot paikannettaisiin ”toisia” edustaviin ihmisiin ja näiden ruumiin muotoihin tai pintaan, eroja voidaan käsitellä ihmisten välisinä suhteina. Kohtaamiset tapahtuvat aina erilaisten ihmisten välillä ja ovat keskenään erilaisia. ”Meihin” nähden erilainen ei siis välttämättä suinkaan tarkoita ”meille” vastakkaista ja torjuttavaa. Erilaisuuden ei tarvitse olla pelon kohde, vaan se voi herättää uteliaisuutta ja (tiedon)halua. Poliittista vaikutusta on myös erojen monimuotoisuuden esittämisellä: jähmeiden ja hierarkkisten vastakkainasettelujen sijaan representaatioissa voidaan esittää ihmisten välisiä eroja, jotka eivät perustu hierarkioihin eivätkä arvottamiseen, tai jopa yksilöiden sisäisiä eroja. (Rossi 2010: 273.)

Butlerin mukaan sukupuoli on apparatus, jonka kautta femiiniininen ja maskuliininen normalisoidaan hormonaalisten, fyysisten, kromosonaalisten ja performatiivitsen muotojen kautta (Butler 2004: 42). Maskuliinisen ja feminiinisen hegemonisen kaksijaon purun yhteydessä on kysytty, kuinka monta sukupuolta sitten on olemassa ja miksi niitä kutsutaan? Butlerin mukaan kaksijaon purkamisen ei tarvitse johtaa yhtä ongelmallisenä näkemäänsä sukupuolten määrittämiseen. Hänen mukaansa seksuaalisuus ja sukupuolisuus voidaan siis nähdä jonain, jota ei voi eikä tarvitse määrittää ja laskea. Esimerkiksi transsukupuolisuutta ei tarvitse määrittää välttämättä kolmanneksi sukupuoleksi, vaan sen voi nähdä jaksona sukupuolien välillä. (Butler 2004: 43.) Kuitenkin hän myös perään kuuluttaa yksilön mahdollisuutta antaa ja saada tunnustusta yhteisöltä. ”Jos yksilöä ei tunnusteta, jos on olemassa normit, joiden mukaan meitä ei voi tunnustaa olemassa oleviksi, yksilöllä ei ole mahdollisuutta pysyä itsessään, hän ei ole mahdollinen olento.” Hän siis yhdistää ajatuksen persoonallisesta olemisesta haluun tulla tunnustetuksi, ja se halu sijoittaa meidät itsemme ulkopuolelle, sosiaalisten normien alueelle, jota emme täysin itse valitse, mutta joka tarjoaa horisontin ja resurssit valitsemiselle. (Butler 2004: 31-33.) Butler on tässä kohdin ristiriitainen, sillä nimeäminen kuuluu oleellisesti tunnustamiseen. Tunnustamisen voi ajatella merkityksellisenä, tarkoituksellisenä ja ymmärrettävänä nimeämisenä kulttuurisessa ympäristössä. Identiteetti ja yksilöllisyys kaipaavat määrittelyä ja nimeämistä.

Tehtävä on mielestäni luoda tilaa ja kieltä erilaisille sukupuolisille identiteeteille, jolloin tehtävä ei siis ole butlerilaisittain pelkästään identiteetin kumous ja alkuperättömyyden osoittaminen. Hallia myötäillen uskon merkitykselliseen toiseen tai vastakkaisiin napoihin, joka voidaan sukupuolittain jakaa mieheen ja naiseen. Butler tekee kuitenkin merkittävän työn osoittaessaan napojen ”luonnottomuuden”, jolloin niiden valtasuhteiden liikuttaminen käy mahdolliseksi. Kuten Butler itse sanoi: Identiteetin dekonstruktio ei ole politiikan purkamista; se vain politisoi ne ehdot, joilla identiteettiä artikuloidaan (2006: 246). On kuitenkin oltava merkityksiä ja tarinoita, joiden varaan rakentaa omaa identiteettiään ja on oltava ”toinen”, johon heijastaa itseään – johon samastua tai josta erottautua.

6.6. ”Normaalin” politiikan purku

Yleisessä diskurssissa 1850-luvun puolesta välistä termi normaali on tarkoitettu merkitsemään asioita säännöllinen, yleinen, tyypillinen, tavallinen ja säännönmukainen. Kuitenkin ranskalainen fysiologi Broussais kehitti jo vuonna 1828 käsitteen organismin ”normaali tila”, jolloin patologia siis nähdään epänormaaliutena. Normaali jo tällöin tarkoitti tilaa, joka on *sekä* yleinen *että* haluttava. Hallinnon uudet instituutiot kuten koulut, vankilat ja mielisairaalat toteuttivat normalisaation. Normaalius oli luonnollista, mutta he, jotka olivat sivistyneitä, saavuttivat normaaliuden työskennellen itsensä kanssa, kontrolloiden impulssejaan, kasvattaessaan lapsiaan normin mukaisesti ja mukaiseksi muiden valvonnassa. Tässä prosessissa vapaista ihmisistä tuli hallittavia normaaleina subjekteina. Tässä modernissa mielessä olla vapaa tarkoittaa, että toteuttaa käytäntöjä, joissa tietyt sivistyneet tavat johtaa omaa olemistaan, on identifioitu normaaleiksi. (Rose 1999: 75–76.)

Yleinen mielipide toimii tämän ajattelun mukaan vapaiden ihmisten halun määrittelijänä. Vapauden genealogia, jota Foucault'n ja Butlerin voidaan ajatella edustavan, pyrkii selvittämään miten suhteet vallan ja vapauden välillä on vakiinnutettu. Miten määritämme ja toimimme itseämme kohtaan tietyn vapauden käsitteen nimissä. Seksuaalisuuden ja

sukupuolen dekonstruktio pyrkii kadottamaan normaalin käsitteeseen liittyvän positiivisen arvolatauksen. Kun seksuaalinen ja sukupuolinen oleminen esiintyy rakenteisena ja tuotettuna, alkuperättömänä ja luonnottomana (luonnollistettuna), normaali (ymmärryksessä yleinen), seksuaalinen tai sukupuolinen käyttäytyminen ja identiteetti ei ole sen perustellumpaa tai haluttavampaa kuin marginaalinenkaan.

Butlerilaisittain ajateltuna identiteetti vakiinnutetaan merkityksen muodostumisen prosessissa ja identiteetti on aina jo merkityksellistetty. Identiteetti kuitenkin jatkaa merkityksensä muodostamista liikkuaessaan erilaisissa risteävissä diskursseissa, joten kysymykseen toimijuudesta ei voida vastata palaamalla merkitysprosessia edeltävään ”minään”. (Butler 2006: 239.) Butlerin mukaan merkityksenanto ei ole perustava teko vaan pikemminkin säännöstelty toistoprosessi, joka samalla sekä kätkeytyy että pakottaa omaksumaan omat sääntönsä. Kaikki merkityksenmuodostus tapahtuu tavallaan toistopakon piirissä, ja niinpä ”toimijuus” sijoittuu toistossa esiintyvään muuntelun mahdollisuuteen, jolloin identiteetti on mahdollista kumota vain toistavan merkityksenannon sisällä. (Butler 2006: 241–242.)

Butler ajattelee, että rakentuneisuus ei ole toimijuuden vastakohta vaan toimijuuden välttämätön näyttämö, sillä se muodostaa nimenomaan ne ehdot, joilla toimijuus ilmenee ja tulee kulttuurisesti ymmärrettäväksi. Se, että identiteetti on vaikutusta ja seurausta ei tee siitä fataalisti määrätynyttä mutta ei myöskään täysin keinotekoista ja mielivaltaista. Tällainen ajattelu on, ”tarpeetonta vapaan tahdon ja determinismin vastakkainasettelua”. Ennemmin pitäisi ajatella niin, että identiteetin kulttuurinen rakentuneisuus avaa toimijuuden uusia mahdollisuuksia, kun identiteettikategoriat lähtevät liikkeelle. (Butler 2006: 244). Toisin sanoen biologia ei ole kohtalo, mutta ei ole kulttuurikaan. Vallankäytön tiedostaminen valtauttaa vallankäytön kohteen – antaa mahdollisuuksia merkitysjärjestelmän ja vallan hajottamiseen, särkemiseen ja uudelleenmuotoiluun. Tehtävänä ei siis olekaan ratkaista pitäisikö sukupuolta toistaa vai ei, vaan itse asiassa toistaa ja miettiä, kuinka sitä pitäisi toistaa (Butler 2006: 246).

7. Yhteenveto

”Jo kauan ennen kuin ymmärsin asiasta mitään teoreettisesti, olin tietoinen siitä tosiseikasta, että identiteetti on alusta pitäen keksintöä. Identiteetti muodostetaan siinä epävakaassa pisteessä, jossa ”ääneenlausumattomat” subjektiviteettia koskevat tarinat kohtaavat historian ja kulttuurin kertomukset” (Hall 1999: 11).

Ihmisille seksuaalinen ja sukupuolinen identiteetti on osa yksilöllistä kokemusta, vaikka sen merkitys vaihtelee yksilöittäin. Jokaisen ihmisen elämässä on myös tilanteita, jolloin nämä määritelmät ja minätarinat menettävät olennaisen merkityksen lähes kokonaan. Taustakulttuurina ja minäkuvan muokkaajana voidaan ne kuitenkin paikantaa jokaiseen tilanteeseen ja hetkeen. Kanssaihmiset suhtautuvat meihin (myös) naisina ja miehinä, tyttöinä ja poikina, heti syntymästä alkaen. Meidän sosiaalinen, kielellinen ja kulttuurinen kasvutarina alkaa heti ensimmäisistä sekunneista, joten tietä puhtaisiin ja ”luonnollisiin” totuuksiin ei ihmisyydessä ole – edes seksuaalisuuden tai sukupuolisuuden kohdalla.

Biologia yksi näyttelijä seksuaalisen ja sukupuolisen identiteetin draamassa, mutta ei ohjaajana. Biologian ja ”luonnollisen” ymmärrys rakentuu meille kielen ja diskurssien välityksellä. Käsitys seksuaalisuuden biologisuudesta, sisäsyntyisyydestä ja yksilöllisyydestä kumoutuu Foucault'n avulla, kun osoitetaan ruumis vallan näyttämönä (jolla draama vasta näytellään). Tutkielmani tarkoitus ei siis ole ohittaa ruumiin ja lihan todellisuutta, vaan esittää vallan ja kulttuurin merkit ihollamme, kielessämme ja mielessämme. Ruumiin luonnollisuuden purkaminen liittyy sen roolin siirtämiseen politiikan ja merkityksenannon areenalla. Ruumiin voi ymmärtää kuten Rosi Braidotti toteaa teoksessaan *Riitasointuja*: ruumis ei ole essentia tai ”kohtalo”. Sitä ei siis voida redusoida biologiaan eikä myöskään rajoittaa yhteiskunnalliseen ehdollistumiseen. Ruumis on ymmärrettävä jakopinnaksi, kynnykseksi, materiaalisten ja symbolisten voimien leikkauspisteeksi. (Braidotti 1993: 171).

Sukupuolieroa ja -identiteettiä ei siis tule ymmärtää anatomisena tai biologisena faktana. Sukupuolen genealogiaa voidaan jäljittää psykoanalyttiseen diskurssiin, merkitysjärjestelmän mekanismeihin ja yhteisön ja ruumiin rajojen äärelle. Sinne missä subjekteja, todellisuutta, ja sosiaalista järjestystä tuotetaan sukupuolieroon nojaavan heteroseksuaalisuuden nimissä. Maskuliinisen korostuneisuus feminiinisen edellä näkyy kaikkialla minne sukupuolen genealogia kohdistaa katseensa.

Sukupuolinen tarina on ensimmäinen tarina, johon meidän minuus ja persoonallinen olemassaolo liitetään, joten sen merkitystä identiteetin ja minäkokemuksen muodostumisessa ei ole syytä vähätellä. Kysymys on kuitenkin ennen kaikkea sosialisoitumisesta tarjottuihin ”luonnollisiin” totuuksiin sukupuolestamme, joiden kulttuurinen rakentuminen on ollut tutkielmani tarkoitus osoittaa. Sukupuolittuminen itsessään on useimmille kivuton prosessi. Toistamme usein huomaamattamme meille tarjottuja representaatioita sukupuolisesta ja seksuaalisesta olemisesta. Representaatioiden valtaa tulee kuitenkin horjuttaa, jos ja kun ne luovat identiteettitarinoita, jotka ahdistavat, rajoittavat tai pakottavat yksilön olemista ja vapautta. Se, milloin näin tapahtuu, on oma aiheensa, mutta stereotypisointia voi vastustaa jokainen representaatioiden käyttäjä myös omalla ajatuksellisella aktiivisuudellaan.

Kulttuuriolentoina määrittelemme itseämme kulttuurisen merkitysjärjestelmän avulla ja valtadiskurssien vaikutusten alla. Kielen ja identiteetin yhtäläisyys näkyy tarpeessa rakentua merkityksellisten vastaparien ja vastakohtien. Eroilla on väliä, koska ne ovat välttämättömiä merkityksen kannalta. Identiteetille ne tarjoavat toisaalta erillistymisen ja yksilöllistymisen tilan, toisaalta yhteisöllisyyden ja samastumisen mahdollisuuden. ”You make me feel like a natural woman” pelkistyy tässä tutkielmassa muotoon ”You make me feel like a woman”. Se mitä merkityksiä ja representaatioita sukupuoliseen ja seksuaaliseen identiteetteihin ladataan, tulee olla kriittisen katseen alla. Sukupuolisten ja seksuaalisten tarinoiden uudelleenluenta, liikuttaminen ja merkitysten uudelleen merkityksellistäminen on keskeisessä osassa kirjoituksen päämäärää. Eronteon ja kulttuuristen tarinoiden välttämättömyyttä ei kuitenkaan voi identiteetin kehityksen ja yksilöllisen kokemuksen piirissä sivuttaa.

Lisäksi huomio tulee kohdistaa siihen, että näiden sukupuolisten ja seksuaalisten tarinoiden normatiivinen tehtävä identiteettien tuotannossa tulee purkaa. Sukupuolisen ja seksuaalisen identiteetin ei tule sisältää kulttuurisen saavutuksen arvomerkitä, jossa normaalia tuotetaan poikkeavan kustannuksella. Eron tekeminen naisen ja miehen, tai homon ja heteron välillä ei tarvitse sisältää hierarkkista rakennetta. Michel Foucault ja Judith Butler tekevät ansioitunutta työtä osoittaessaan sukupuolisten ja seksuaalisten identiteettien genealogian, koska näin voidaan purkaa identiteettien normatiivisen ulottuvuuden taustalla toimiva ”luonnollisen” ja ”alkuperäisen” ajatus. Kun hierarkkisuus erojen välillä saadaan liikkeeseen, myös ihmiset, jotka sijoittuvat napojen välille tai sivuun, saavat tilaa olemassaololleen. Se kuinka sukupuoliin ja seksuaaliin tarinoihin suhteuttaa itseään ja kuinka niitä toistaa tulee olla vapautunutta minän muodostamista. Sukupuolessa ja seksuaalisuudessa on ennen kaikkea kysymys itsemäärittelystä, minän kokemisesta ja itseilmaisusta. Kieltä ja tilaa pitää luoda kuvaamaan myös henkilöitä, jotka eivät sijoitu kahden sukupuolisen tarinan ideologiaan tai heteroseksuaaliseen matriisiin.

LÄHDELUETTELO:

- 1) Aarnipuu Tiia: Trans: sukupuoli muunnelmia. Like, Helsinki 2008.
- 2) Anttonen Veikko: Ihmisen ja maan rajat. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 1996.
- 3) Braidotti Rosi: Riitasointuja. Vastapaino, Tampere 1993.
- 4) Butler Judith: Hankala sukupuoli. Gaudeamus, Helsinki 2006.
- 5) Butler Judith, Scott Joan.W.: Feminist Theorize the Political. Routledge, New York & London 1992.
- 6) Butler Judith: Undoing Gender. Routledge, New York 2004.
- 7) Charpentier Sari: Sukupuoliusko. Valta, sukupuoli ja pyhä avioliitto lesbo- ja homoliittokeskustelussa. Jyväskylän yliopisto 2001.
- 8) De Lauretis Teresa: Itsepäinen vietti. Kirjoituksia sukupuolesta, elokuvasta ja seksuaalisuudesta. Vastapaino, Tampere 2004.
- 9) Eerikäinen Hannu: Halu ja nautinto järjen haasteena. Teoksessa Taina Kinnunen ja Anne Puuronen (toim.): Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat. Gaudeamus, Helsinki 2006. Sivut 13-43.
- 10) Fausto-Sterling Anne: Sex/Gender. Biology in a Social World. Routledge, New York 2012.
- 11) Foucault, Michel: Seksuaalisuuden historia. Gaudeamus, Tampere 1998.
- 12) Foucault, Michel: The Archeology of Knowledge. Tavistock Publications, London 1982.
- 13) Foucault Michel: "Society Must Be Defended", Lectures at the Collège de France 1975-1976. Picador cop, New York 2003.
- 14) Hall Stuart: Identiteetti. Vastapaino, Tampere 1999.

- 15) Hekanaho Pia Livia: Queer-teorian kummia vaihteita. Teoksessa Tuija Sarema, Leena-Maija Rossi ja Tuula Juvonen (toim.): Käsikirja sukupuoleen. Vastapaino, Tampere 2010.
- 16) Jokinen Arto: Panssaroitu maskuliinisuus. Tampere University Press, Vammala 2000.
- 17) Juvonen Tuula: Seksuaalisen ruumiin jäljillä. Teoksessa Taina Kinnunen ja Anne Puuronen (toim.): Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat. Gaudeamus, Helsinki 2006. Sivut 71-90.
- 18) Karkulehto Sanna: Seksuaalisen ruumiin modernit teoriat. Teoksessa Taina Kinnunen ja Anne Puuronen (toim.): Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat. Gaudeamus, Helsinki 2006. Sivut 44-70.
- 19) Kaskisaari Marja: Homoparisuhdekeskustelu – diskurssi ja performatiivi. Teoksessa Eeva Jokinen (toim.): Ruumiis siteet. Vastapaino, Tampere 1997.
- 20) Kekki Lasse: Pervolapsen häpeä ja toivo. Teoksessa Taina Kinnunen ja Anne Puuronen (toim.): Seksuaalisen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat. Gaudeamus, Helsinki 2006. Sivut 127-142.
- 21) Linker Kate: Representaatio ja seksuaalisuus. Teoksessa Leena-Maija Rossi (toim.): Kuva ja vastakuvat. Sukupuolen esittäminen ja katseen politiikka. Gaudeamus, Tampere 1995.
- 22) Myyrä Johannes: Psykoanalyysia ihan homona. Teoksessa Liisa Tuovinen, Olli Ståhlström ym. (toim.): Saanko olla totta? Gaudeamus, Helsinki 2011. Sivut 172-190.
- 23) Ojakangas Mika: Michel Foucault, yksinkertaisesti nietzscheläinen. Teoksessa Foucault Michel: Foucault/Nietzsche. Tutkijaliitto, Helsinki 2003 (2. korj. p.).
- 24) Pirskanen Henna: Ruumiillistuvat sukupuoli-identiteetit pelissä. Teoksessa Pertti Rautio ja Mikko Saastamoinen (toim.): Minuus ja identiteetti. Tampereen Yliopistopaino Oy, Tampere 2006.
- 25) Pulkkinen Tuija: Postmodernin politiikan filosofia. Gaudeamus, Tampere 1998.

- 26) Pulkkinen Tuija: Judith Butler - Sukupuolen suorittamisen teoreetikko. Teoksessa Anneli Anttonen, Kirsti Lempäinen ja Marianne Liljeström: Feministejä – Aikamme ajattelijoita. Vastapaino, Tampere 2000. Sivut 43-60.
- 27) Richardson Diane: Rethinking Sexuality. Sage Publications: London, Thousand Oaks, New Delhi. 2000.
- 28) Rojola Sanna: Donna Haraway – Mieluummin kyborgi kuin jumalatar. Teoksessa Anneli Anttonen, Kirsti Lempäinen ja Marianne Liljeström: Feministejä – Aikamme ajattelijoita. Vastapaino, Tampere 2000. Sivut 137-160.
- 29) Rose, Nikolas: Powers of Freedom. Reframing Political thought. Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- 30) Rossi Leena-Maija: Heterotehdas: Televisiomainonta sukupuolituotantona. Gaudeamus, Helsinki 2003.
- 31) Rossi Leena-Maija: Esityksiä, edustamista ja eroja: Representaatio on politiikkaa. Teoksessa Tarja Knuuttila ja Aki Petteri Lehtinen (toim.): Representaatio. Gaudeamus, Helsinki 2010.
- 32) Schwartz Pepper ja Rutter Virginia: The Gender of Sexuality. Altamira Press, Oxford 2000.
- 33) "Terhi" (Kertomus perustuu Maarit Huuskan Terhistä tekemään haastatteluun) : Intersukupuolisen ihmisen tie. Teoksessa Liisa Tuovinen, Olli Ståhlström ym. (toim.): Saanko olla totta? Gaudeamus, Helsinki 2011. Sivut 126-135)
- 34) Tiefer Leonore: "Social Constructionism and the Study of Human Sexuality". Toimittaneet Shaver Phillip ja Clyde Hendricks: Sex and Gender. Sage Publications, USA 1987.
- 35) Tehy-lehti 13/2012. Tiina Suomalaisen artikkeli Sukupuoliin sopimaton.
- Saatavilla www.muodossa: <http://www.tehy.fi/tehy-lehti/2012/13-2012/sukupuoliin-sopimaton/>