

**SUDEN HETKET - TOISEUS, MUODONMUUTOS JA EI-
INHIMILLINEN TOIMIJUUS IHMISSUSITARINOIDEN
UUELLEENKIRJOITUKSISSA (ROTKO, ALASALMI,
KETTU)**

Milka Siponkoski
maisterintutkielma
kirjallisuus
Musiikin, taiteen ja
kulttuurin tutkimuksen
laitos
Jyväskylän yliopisto
kevät 2022

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen	Laitos Musiikin, taiteen ja kulttuurin tutkimuksen laitos
Tekijä Milka Siponkoski	
Työn nimi Suden hetket - toiseus, muodonmuutos ja ei-inhimillinen toimijuus ihmissusitarinoiden uudelleenkirjoituksissa (Rotko, Alasalmi, Kettu)	
Oppiaine kirjallisuus	Työn laji maisterintutkielma
Aika 31.5.2022	Sivumäärä 36 (+ artikkeli 17 s.)
<p>Tiivistelmä</p> <p>Tässä maisterintutkielmassa käsittelen kolmea kotimaista nykyromaanin, jotka uudelleenkirjoittavat Aino Kallaksen klassikkoromaanin <i>Sudenmorsian</i> (1928) tarinaa. Tuula Rotkon <i>Susi ja surupukuinen nainen</i> (1998), Päivi Alasalmen <i>Metsäläiset</i> (2000) ja Katja Ketun <i>Rose on poissa</i> (2018) toistavat kukin tavallaan Kallaksen myyttisiin mittoihin yltävää ihmissusinarratiivia, tuoden sen jälleen uuteen aikakauteen. Vuosituhannen vaihteeseen ja alkupuoliskolle sijoittuvissa romaaneissa ei ole kyse ainoastaan feministisestä symboliikasta, vaan laajemmin ihmisen ja eläimen sekä kulttuurin ja luonnon kategorioita kyseenalaistavasta, posthumanistisesta tematiikasta. Sukupuoliero ja ei-inhimillisen luonnon merkityksiä samanaikaisesti alleviivaavina Rotkon, Alasalmen ja Ketun romaaneja voi luonnehtia ekofeministiseksi kirjallisuudeksi. Luen aineistojani ekofeministisessä ja posthumanistisessä kehityksessä toiseuden ja toiseuttamisen näkökulmista. Analyysiosassa käytän diffraktiivista metodia eli luen tekstejä ihmiskeskeisen todellisuuskuvan häiriöitä kartoittaen. Tarkastelun keskiössä on kaikissa teoksissa esiintyvä ihmissusiaihelma, joka diffraktiivisen luennan kautta kehittyi teosrajat ylittäväksi ekofeministiseksi motiiviksi. Samalla suden toimijuus näyttäytyy ihmiskeskeisen luennan häiriönä, joka tuo esiin niitä ristiriitaisia ja osin mielettömiäkin haluja ja toiveita, joita inhimillinen lukija huomamattaan tuo tekstiin. Tutkielma koostuu kahdesta osasta: käsillä olevasta taustoitusosasta sekä erillisestä artikkelikäsitelmäkirjoituksesta. Taustoitusosassa pyrin sijoittamaan aineistoni laajempaan susi- ja ihmissusitarinoiden kontekstiin sekä avaamaan sitä, miten tarinat kutsuvat lukijaa ekofeministiseen ja posthumanistiseen luentaan. Lisäksi avaan suden diskursiivista ja materiaalista olemusta sekä niitä teoreettisia ja metodologisia näkökulmia, joilla aineistoni toiseuksia - inhimillisiä ja ei-inhimillisiä - voi lähestyä. Varsinainen analyysi painottuu artikkelikäsitelmäkirjoitukseen. Tutkimukseni on tärkeä paitsi toiseutettujen ihmisten myös luonnon ja muiden eläinlajien kannalta: se osallistuu kirjallisuuden- ja kulttuurintutkimuksen ohella myös laajempaan yhteiskunnalliseen keskusteluun, jota käymme ihmisten ja toisten lajien paikoista ja kohtaamisista.</p>	
Asiasanat diffraktio, diffraktiivinen luenta, ekofeminismi, posthumanismi, uudelleenkirjoitus, ihmissudet, sudet, myytit, Tuula Rotko, Päivi Alasalmi, Katja Kettu, Susi ja surupukuinen nainen, Metsäläiset, Rose on poissa	
Säilytyspaikka Jyväskylän yliopisto	
Muita tietoja	

SISÄLLYS

1	JOHDANTO	1
2	NAISET, SUDET JA MUUT TOISET - NÄKÖKULMIA TOISEUDEN ANALYYSIIN	7
2.1	Ihmistyden ohella - ekofeminismin, ekokritiikin ja posthumanismin suhde	7
2.2	Hierarkkiset dualismit ja myyttien valta	9
2.3	Diffraaktiivinen luenta ja toiminnalliset leikkaukset.....	11
2.4	Tutkimuksen etiikkaa	14
3	LUONNON JA KULTTUURIN RAJALLA – SUSI KIRJALLISUUDENTUTKIMUKSEN KOHTEENA.....	17
4	SUSI, IHMINEN JA MUODONMUUTOS.....	21
4.1	Ihmissusimyttin feministiset ja transkulttuuriset juuret	21
4.2	<i>Sudenmorsiamen</i> uudelleenkirjoitukset ja eron tekeminen	24
5	LÄHTEET	30
	II OSA: ARTIKKELIKÄSIKIRJOITUS	37

1 JOHDANTO

Konsa susi olen, niin suden tekojakin teen (Kallas 1995, 241).

Näillä sanoilla sinetöityy suomalaisen kirjallisuuden ehkä tunnetuimman ihmissuden kohtalo Aino Kallaksen klassikkoteoksessa *Sudenmorsian* (1928). Balladimainen teos kertoo Aalosta, metsänvartijan vaimosta, joka Diabolus Sylvarumin eli Metsän Hengen vaikutuksesta muuttuu ihmissudeksi ja alkaa öisin juosta susilauman kanssa. Tämä koituu myös Aalon kohtaloksi, kun hänet lopulta poltetaan noitana. Kallaksen teoksesta tuli jo julkaisuaikanaan hyvin arvostettu (Laitinen 1995, 41–49) ja sittemmin ihmisen ja suden suhdetta kuvaavia tarinoita onkin uudelleenkirjoitettu varsin taajaan (Samola 2019). Koska suomalaisen ihmissusikirjallisuuden traditio rakentuu paljolti *Sudenmorsiamen* varaan, voi Kallaksen teosta pitää susiaiheisen kirjallisuuden perustana, ja ihmissusiaiheen osalta jopa myyttisiin mittoihin kasvaneena esikuvana (Samola 2019; Leppälahti 2006). Tässä maisterintutkielmassa keskitynkään siihen, miten *Sudenmorsiamen* ihmissusiaihetta on uudelleenkirjoitettu kotimaisessa nykykirjallisuudessa ja millaisia teemoja uudelleenkirjoitukset nostavat esiin. Olen valinnut aineistoksi kolme *Sudenmorsiamen* jäljissä kulkevaa romaania: Tuula Rotkon *Susi ja surupukuinen nainen* (1998) (=SSN), Päivi Alasalmen *Metsäläiset* (2000) (=M) sekä Katja Ketun *Rose on poissa* (2018) (=ROP). Kaikki teokset ovat selvästi intertekstuaalisessa suhteessa Kallaksen teokseen sekä henkilöhahmojen että ihmissusiaiheen osalta (Samola 2019; Valkeakari 2021). Olen erityisen kiinnostunut siitä, millaiseen lukemiseen uudelleenkirjoitukset ohjaavat ja mitä tästä seuraa ihmissuden merkityksen näkökulmasta. Edelleen kiinnostavaksi seikaksi muodostuu myös se, millaista kuvaa ne rakentavat todellisesta sudesta eläimenä.

Uudelleenkirjoituksen tutkimuksessa myytit ymmärretään yleensä foucault’laisen diskurssianalyysin mukaan historiallisesti ja kulttuurisesti muodostuneiksi puhe- ja ajattelutavoiksi eli diskursseiksi (Halonen & Karkulehto 2017). Kirjallisuudentutkija ja strukturalisti Roland Barthesin (1994, 173–192) mukaan myytit ovat kielenkäyttöä, jossa historia yritetään luonnollistaa. Myytit ovat diskursiivisia muodostelmia eli kieltä, joka antaa tietynlaisia merkityksiä todellisuudelle (Barthes 1994, 173–192). Myytti siis asettuu jonnekin tosiasiallisen ja

kulttuurisesti tuotetun väliin, diskursiiviseen todellisuuteen. Myös tarinat susista ja ihmissusista ovat tällä tavoin rakentuneita ja rakennettuja¹. Kuten Kallaksen tuotantoa tutkinut Melkas (2006, 186–192) osoittaa, ihmissusimyytin diskursiivinen kehityskulku näkyy myös *Sudenmorsiament* taustalla: suomalaisvirolainen Kallas tunsii hyvin liivinmaalaisen kansanperinteen sekä alueen noitaoikeudenkäyntiasiakirjat ja käytti näitä monipuolisesti *Sudenmorsiament* aineksena yhdistäen ne kristilliseen tematiikkaan. Aalon tarinan kautta Kallas toi perinteisten ihmissusitarinoiden kantamat merkitykset 1920-luvun yhteiskunnalliseen kontekstiin, jossa feminismi otti ensiaskeleitaan. Myöhemmin kriittisesti tarkasteltu ihmissusiaihe sai uuden, erityisesti naisen vapautumista symboloivan merkityksen: *Sudenmorsiament* on katsottu symboloivan modernin naisen syntyä ja patriarkaalisen yhteiskuntajärjestyksen kritiikkiä (Rojola et al. 1999, 275–277; Melkas 2006). Myyttiset tarinat ja niiden merkitykset ovat paradoksaalisesti yhtä aikaa ikiaikaisia, mutta kuitenkin koko ajan neuvoteltavissa, siis diskursiivisia. Siinä missä Kallas on käynyt neuvottelua sudeksi muuttuvan naisen merkityksestä, nykykirjallisuus voi jatkaa näitä pohdintoja uudelleenkirjoittamalla *Sudenmorsiament* tarinaa. Morarun (2001, 4) mukaan uudelleenkirjoituksen perimmäisenä tarkoituksena onkin tehdä näkyväksi tekstien kantamia merkityksiä ja asettaa ne kriittisen tarkastelun kohteeksi. Uudelleenkirjoittamalla – eli lainaamalla ja muokkaamalla tarinoiden narratiiveja ja muita piirteitä – kirjallisuus voi purkaa myyteistä nousevia ideologioita eli niin sanottua ”luonnollistettua historiaa”. Uudelleenkirjoituksia voidaan siis pitää eräänlaisina poliittisina vastakirjoituksina tai vastadiskursseina niille syvään juurtuneille ajattelutavoille, joita erilaiset tarinat tuottavat ja kannattelevat. (Moraru 2001, 4–20.)

Kuten sanottu, *Sudenmorsiament* tutkimus on ollut pääosin feminististä ja ihmiskeskeistä, jolloin susi on saanut ennen kaikkea symbolisen roolin: se näyttää, mitä naiselle tapahtuu, jos syvälle kulttuuriin juurtuneita käsityksiä naissukupuolen toiseudesta ei pureta. Rojola (2013) on kuitenkin osoittanut, että myös *Sudenmorsiament* voi lukea toisin: kohdistamalla huomio suteen eläimenä voidaan nähdä, miten teos pyrkii myös ihmisen ja luonnon hierarkkisen suhteen purkamiseen. Rojolan (2013) analyysissä ihmissusi näyttäytyy ihmisen ja eläimen kategorioita kyseenalaistavana häiriönä, joka käynnistää kategorioiden rajoja kiihkeästi puolustavan ”antropologisen koneen”. Uudelleenkirjoittamiseen liittyykin olennaisesti myös **uudelleenlukemisen**

¹ Kallaksen tuotantoa tutkinut Laitinen (1995, 225) toteaa, että folkloristisesta näkökulmasta ihmissusikertomukset ovat ennenkin uskomustarinoita, joskin niissä on usein myyttisiä piirteitä. Kirjallisuuden näkökulmasta näillä ei kuitenkaan ole suurta eroa, ja kirjallisuuden materiaalina ne toimivat hyvin samalla tavoin (Laitinen 1995, 225). Tästä syystä käytän tässä tutkielmassa nimitystä myytti muiden ilmausten, kuten tarinan ja kertomuksen ohella, kun puhun ihmissusiaiheisista uskomus- tai kansantarinoista. Tässä tutkielmassa käsitellyt ihmissusitarinat ovat luonteeltaan ainakin osin myyttisiä, koska niihin on sekoittunut piirteitä muun muassa alkuperäiskansojen mytologiasta.

ajatus: uudelleenkirjoitus kutsuu lukijaa ottamaan erilaisen, yleensä alkuperäistä tekstiä kriittisesti tarkastelevan lukijaposition (Moraru 2001, 4 & 15–16). Koen, että oman aineistoni teokset tekevät tämän monella tasolla. Ne hyödyntävät *Sudenmorsianta* ja sen ilmaisuvoimaa, mitä tulee feministisiin teemoihin. Sukupuolen ja vallan kysymykset nousevat kyllä keskeisiksi, mutta ne kiedotaan edeltäjänsä tiiviimmin ekokriittisiin ja posthumanistisiin teemoihin. Näin teokset ohjaavat lukijaa kiinnittämään huomiota inhimillisen toimijoiden lisäksi myös ei-inhimillisiin toimijuuksiin. Väitänkin, että oma aineistoni on esimerkki ihmisisuusiin merkityksen muutoksesta: Teoksissa ei ole kyse *vain* feministisestä symboliikasta vaan laajemmin ihmisen ja eläimen kategorioita kyseenalaistavasta, posthumanistisista teksteistä. Sukupuolieron tematiikkaa ja ei-inhimillisen luonnon merkityksiä samanaikaisesti alleviivaavina niitä voi luonnehtia **ekofeministiseksi kirjallisuudeksi**.

Rotkon *Susi ja surupukuinen nainen*, Alasalmen *Metsäläiset* ja Ketun *Rose on poissa* toistavat kukin omalla tavallaan Kallaksen muodonmuutosmyyttiä. Kaikissa tapauksissa keskeinen naishahmo muuttuu sudeksi jouduttuaan mahdottoman eteen – heidän ihmisyytensä tulee kyseenalaistetuksi tavalla, joka ratkeaa vain pakenemalla vallitsevia olosuhteita ei-inhimilliseen olomuotoon. Teosten avainhenkilöitä Raakelia (SSN), Lydiaa (M) ja Rosea (ROP) yhdistää äärimmäinen ja moniulotteinen toiseus: he ovat naisia, jollakin tapaa vieraita yhteisöilleen ja heillä on kipeitä psyykkisen, fyysisen ja seksuaalisen väkivallan kokemuksia. Näiden naishahmojen kautta teokset paljastavat yhteiskunnassa vallitsevan **symbolisen väkivallan kentän**, joka paitsi mahdollistaa alistamisen ja riiston käytänteet myös merkitsee tietyt yksilöt kohteiksi. Teokset ovatkin esimerkkejä siitä, miten bourdieulaisittain ymmärretty symbolinen väkivalta johtaa lopulta myös konkreettiseen, fyysiseen ja seksuaaliseen väkivaltaan². Toiseus myös tekee aineistoni naishenkilöistä näkymättömiä: heidän kokemansa vääräys ja kärsimys ei johda yhteiskunnan tasolla minkäänlaisiin toimiin, ja he jäävät ilman apua. Naisten näkökulmasta *toiseudella merkitty ihmisyyys* on kahle, joilla heidät on sidottu symbolisen väkivallan rakenteisiin. Ratkaisuksi tarjoutuu myyttinen muodonmuutos: suden hahmossa he vapautuvat inhimillistä toiseutta tuottavista tekijöistä ja samalla saavat mahdollisuuden vastustaa riistoa.

Melkas (2006, 184–194) toteaa, että jo pelkän muodonmuutoksen voi nähdä vastustuksen paikkana. *Sudenmorsiamen* uudelleenkirjoitukset menevät kuitenkin astetta edeltäjänsä pidemmälle, sillä niissä alistettu puree takaisin, konkreettisesti. Erona *Sudenmorsiamen* Aaloon, Raakelin, Lydian ja Rosen hahmot

² Sosiologi Pierre Bourdieu toi esiin ajatuksen *symbolisesta (väki)vallasta*, joka kielellisen kategorisoinnin avulla tuottaa eroja ja luokitteluja, jotka konkretisoituvat erilaisina hallinnan ja alistamisen käytänteinä (Schubert 2014). Feministiteoreetikko Judith Butler liitti Bourdieun ajatuksen erityisesti sukupuolittavaan puheeseen: sukupuoliin kohdistuva, kontrolloiva ja kategorisoiva puhe tuottaa epätasa-arvoa tukevia rakenteita ja käytäntöjä (Kirby 2006, 65–85).

piirtävät kuvaa alistetuista naisista, jotka paitsi vastustavat riistoa, myös kostavat sen väkivaltaisesti raatelemalla ihmisiä kuoliaiksi suden hahmossa. Ihmiskeskeisestä näkökulmasta susien tekemiä veritöitä voisi helposti lukea naisen raivon symbolina: naisten tekemän väkivallan voi edelleen nähdä tabuna, ja tässä mielessä susiaihe palvelee kohtausten brutaaliutta silottelevana keinona (vrt. Mäntymäki 2015). Itse näen, että kyse on lisäksi myös jostain muusta. Susiaihe nimittäin auttaa inhimillistä lukijaa koston synnyttämässä moraalisisessa ongelmassa, joka liittyy väkivallan hyväksymiseen: Etenkin Roseen ja Lydiaan kohdistettu riisto on niin äärimmäistä, että tekijöille langennut rangaistus tuntuu sinänsä oikeutetulta. Tässä kohtaa susi nousee merkittävään rooliin, sillä sen eläimyys pelastaa inhimillisen lukijan väkivallan hyväksymisen ongelmalta. Kun toimijuus annetaan eläimelle, toiminta siirtyy inhimillisten moraalikäsitteiden tuolle puolen, jonkinlaiseen ”luonnon todellisuuteen”, jossa väkivalta *vain tapahtuu*. Kaikissa teoksissa susi saakin roolin niin sanottujen luonnon kostofantasioiden toteuttajana (vrt. Melkas 2006, 280–290). Tämä on monella tapaa ongelmallista, kun ajatellaan todellista sutta ja sen asemaa yhteiskunnassa.

Bisi (2010, 39) on todennut, ihmisen ja suden yhteinen historia on pitkälti vainon historiaa. Ihmissusitarinat kietoutuvat tiiviisti yhteen eri aikakausien susikäsitteiden kanssa, minkä vuoksi myös ihmissusiaiheen uudelleenkirjoitukset ovat rakentamassa mielikuviamme sudesta eläimenä (ks. esim. Järvinen 2000, 230–246). Useinkaan nämä mielikuvat eivät vastaa eläinten todellista olemusta, jos sellainen on ylipäänsä inhimillisellä tiedolla saavutettavissa. Suden kohdalla representaation kysymys on kuitenkin erityisen oleellinen: susi on edelleen hyvin uhanalainen eläin, johon kohdistuu paljon ennakkoluuloja. Toisinaan keskustelua susien paikoista³ värittää suoranainen susiviha, jolla on pitkät historialliset juuret. Historian tapahtumat ei kuitenkaan selitä kaikkia niitä negatiivisia mielleyhtymiä, joita suteen liittyy, vaan käsitykset sudesta ovat rakentuneet diskursiivisesti. Jos susikeskustelua vertaa keskusteluun muiden eläinten paikoista, eronteko nousee ilmeiseksi: karhua kunnioitetaan, ilvestä ja ahmaa siedetään, mutta sudesta halutaan eroon (Yle Uutiset 2008). Ihmiselle susi on siis myös *eläimenä toinen*.

Feministisestä näkökulmasta on merkittävää, että aineistoni naiset muuttuvat juuri susiksi, eivätkä esimerkiksi karhuiksi. Muodonmuutoksen jälkeen naisia merkitseekin aivan uusi toiseus, nimittäin eläimenä ja erityisesti sutena oleminen. Tämä on nähdäkseni hyvin kiinnostava lähtökohta ihmissusiaiheen tutkimiselle: liukuma ihmisen ja suden tietoisuuden sekä olemuksen välillä on diffraktiota eli häiriötä tuottava pinta. **Diffraktio** on fysikaalinen ilmiö, joka on havaittavissa esimerkiksi valonsäteiden osuessa esteeseen, jollin säteet hajoavat ja

³ Heta Lähdesmäki on tutkinut väitöskirjassaan *Susien paikat* (2020) 1900-luvun Suomessa vallinneita käsityksiä sudesta ja sen sijoittumisesta maassamme. Hän osoittaa susien paikkojen olevan materiaalis-diskursiivisissa prosesseissa muovautuneita (Lähdesmäki 2020, 36). Palaan aiheeseen luvussa 3.1.

muuttavat suuntaa muodostaen uusia kuvioita (Barad 2007, 75–79). Se on siis ikään kuin vastakkainen ilmiö reflektiolle, jossa säteet eivät hajaannu, vaan heijastuvat pinnasta tuottaen näin ”samaa”. Diffraktion feministisiin tieteisiin tuoneelle Donna Harawaylle käsite on ennen kaikkea metafora tutkimusmetodille, joka pyrkii haastamaan opittua ajattelua, siis ennalta määrättyä heijastusta. (Udén 2018.) Kirjallisuudentutkimuksessa diffraktiivinen metodi voi tarkoittaa esimerkiksi sitä, että luovumme eläimiin liitetystä symboliikasta (samaa tuottavasta peileistä) ja otamme eläimet eläiminä (Rojola 2016). Kuten Rojola (2016; 2013) on osoittanut, kirjallisuuden eläinten tarkasteleminen todellisina, materiaalisina olioina voi paljastaa yllättäviä seikkoja ihmisen suhteesta ympäristöönsä. Uskon, että aineistoni susikuvaukset kertovat edelleen monitahoisesta toiseudesta, mutta myös siitä, miten ihminen suhtautuu ei-inhimilliseen. Harawayn tavoin ymmärretty diffraktio auttaa huomaamaan tämän paitsi konkreettisella myös ideoiden tasolla.

Pyrin lukemaan aineistoani ekofeministisesti toiseuden ja toiseuttamisen näkökulmasta: väitän, että kukin teos uudelleenkirjoittaa ihmissusaihetta tavalla, joka pyrkii nostamaan esiin paitsi inhimillisiin myös ei-inhimillisiin toisiin kohdistuvaa vallankäyttöä. Yhdistän ekofeministisesti motivoituneeseen luentaani posthumanistista teoriaa, jonka avulla voidaan eritellä teosten esittämiä luontosuhteita sekä ihmisten ja toisten lajien välisiä suhteita. **Posthumanismi** on laaja teoriakenttä, jonka lukuisille eri suuntauksille on yhteistä antroposentrismien eli ihmiskeskeisyyden kyseenalaistaminen ja purkaminen (Lummaa & Rojola 2016). Ekofeministinen ajattelu risteää monilta osin posthumanismin kanssa, joskin ekofeministeille sukupuolen ja vallan kysymykset nousevat usein selkeämmin esille (vrt. Warren 2000, 1–16). Metodina käytän **diffraktiivista luentaa**, joka pyrkii häiriöiden kartoittamiseen. Kysyn aineistoltani seuraavat kysymykset: **1. Miten aineistoni teokset uudelleenkirjoittavat muodonmuutosmyyttiä ihmisestä sudeksi? 2. Miten ihmisen ja luonnon välinen rajankäynti sekä ei-inhimillinen toimijuus näkyvät näissä uudelleenkirjoituksissa?**

Rajaan tutkimusaineistoani tekemällä **toiminnallisia leikkauksia** eli tietoisia päätöksiä siitä, mitä otan tarkasteluni sisään ja mitä jätän ulkopuolelle (vrt. Barad 2007, 175–179) ⁴. Analyysissani keskityn pääasiassa ei-inhimilliseen toimijuuteen, erityisesti susiin. Teosten luonteen vuoksi tekemiäni leikkauksia voi perustellusti kritisoida: rasismia, naisvihaa ja sukupuolittunutta väkivaltaa käsittelevinä teksteinä aineistoani olisi hyvin relevanttia käsitellä inhimillisen

⁴ Baradin mukaan toiminnallisiin leikkauksiin liittyvässä vastuussa ei ole kyse niinkään päätöksistä, joita kohdistamme tutkimuskohteeseen (perinteinen subjekti-objekti-asetelma), vaan siitä, miten toimimme niiden kanssa (yhteismuotoutuminen). Näin toiminnalliset leikkaukset ovat asetelmia, joissa ”subjektit” ja ”objektit” muotoutuvat *paikallisesti ilmiössä*. Erilaiset leikkaukset tuottavat erilaisia ilmiöitä ja erilaisia toimijuuksia. (Barad 2003; Barad 2007, 178–179.)

toiminnan näkökulmasta. Lähtökohdiltaan ekofeministisenä tutkimuksena tämä työ kuitenkin sitoutuu kyseisen suuntauksen filosofiseen perustaan eli siihen, että kaikki riisto perustuu lopulta yhdelle ja samalle toiseuttamisen ideologialle, joka noudattaa dualististen jakojen logiikkaa (ks. esim. Plumwood 1994, 41–68). Niinpä huomion kiinnittäminen ei-inhimillisiin toisiin voi auttaa löytämään ratkaisuja myös inhimillisen toiseuden kysymyksiin. Posthumanistisemmin lukeminen ei siis välttämättä tarkoita ihmisyyden hylkäämistä, vaan pikemminkin näkökulman laajentamista (Karkulehto et al. 2020). Perustelen rajaustani myös sillä, että aineistoni teoksia on jo tutkittu inhimillisten toimijuuksien näkökulmasta (ks. Valkeakari 2021; Orjala 2001). Avaan ekofeminismin ja posthumanismin suhdetta sekä tutkimuseettisiä valintojani tarkemmin luvussa 2.

Rakenteeltaan tutkielmani on monimuototutkielma, joka koostuu käsillä olevasta taustoitussosasta (I osa) ja erillisestä artikkelikäsitelmäkirjoituksesta (II osa). Taustoitussosassa pyrin sijoittamaan aineistoni laajempaan susi- ja ihmissusitarinoiden kontekstiin sekä avaamaan sitä, miten tarinat kutsuvat lukijaa ekofeministiseen ja posthumanistiseen luentaan. Lisäksi avaan suden diskursiivista ja materiaalista olemusta sekä niitä teoreettisia ja metodologisia näkökulmia, joilla aineistoni toiseuksia – inhimillisiä ja ei-inhimillisiä – voi lähestyä. Varsinainen analyysi painottuu erilliseen artikkelikäsitelmäkirjoitukseen. Tutkimukseni on tärkeä paitsi toiseutettujen ihmisten myös luonnon ja muiden eläinlajien kannalta: se osallistuu kirjallisuuden- ja kulttuurintutkimuksen ohella myös laajempaan yhteiskunnalliseen keskusteluun, jota käymme ihmisten ja toisten lajien paikoista ja kohtaamisista.

2 NAISSET, SUDET JA MUUT TOISET - NÄKÖKULMIA TOISEUDEN ANALYYSIIN

2.1 Ihmisyyden ohella – ekofeminismin, ekokritiikin ja posthumanismin suhde

Toiseuden teemoja käsittelevänä tutkimuksena käsillä oleva työ asettuu monilta osin feministisen kirjallisuudentutkimuksen piiriin. Kyseessä on laaja ja monipuolinen teoriakenttä, jonka määrittely on hankalaa, koska ei ole olemassa mitään yhtä feminististä teoriaa ja metodologiaa, vaan kyse on erilaisten vallan rakenteitten tuottamasta ”totuusefektistä”. Yhteistä feministiselle kirjallisuudentutkimukselle on kuitenkin kriittisyys ja se, että siinä pyritään tietoisesti *eron tekemiseen*. (Rojola 2004). Rojola (2004) toteaaakin, että feministisen kirjallisuudentutkimuksen metodologia voisi nimittää *eron lukemisen metodiksi*. Tässä tutkimuksessa ajatus erojen lukemisesta on sikäli tärkeä, että se avaa ikkunan aineiston pintatasoa syvempiin merkityksiin: toiseuttamisen prosesseista, muodonmuutoksessa tapahtuvista rajanylityksistä tai toimijuudesta puhuminen tuskin on mahdollista ilman eron käsitettä. Eronteko on siis paradoksaalisesti hyvin tarpeellista silloin, kun haluamme purkaa epätasa-arvoa tuottavia rakenteita.

Toisaalta eron lukeminen avaa näkökulman myös ei-inhimilliseen, kuten luontoon ja eläimiin. **Ekofeminismi** ottaa huomioon paitsi ihmiseen, myös luontoon kohdistuvat alistavat rakenteet. Sen perusfilosofian mukaan naisen ja muiden toisten riisto on samaa perua luonnon riiston kanssa, sillä vallan prosessit perustuvat lopulta juuri niihin dualismeihin, joilla toiseutta tuotetaan (Plumwood 1994, 41). Warren (2000, 1) käyttää nimitystä *inhimilliset toiset* (human Others) tarkoittaessaan ihmisistä koostuvia toiseutettuja ryhmiä, kuten naisia, rodullistettuja, lapsia, vanhuksia, köyhiä

ja niin edelleen. Inhimillisten toisten rinnalle nousevat *luonnon toiset* (earth Others), jolla hän viittaa kaikkiin luonnollisiin, ei-inhimillisiin olentoihin, kuten eläimiin, kasveihin ja luontoon yleensä (Warren 2000, 1).⁵ Kuten Warrenin jaottelusta voi nähdä, ekofeminismi operoi oikeastaan samoilla työkaluilla kuin eroihin keskittyvä intersektionaalinen feminismi. Birkelandin (1993) mukaan ekofeminismin voikin nähdä feministisen projektin viemisenä loogiseen lopputulokseensa, siis kaikkien erojen huomaamiseen ja problematisointiin. Ero feminismin ja ekofeminismin välillä on kuitenkin se, että feminismi on toisinaan lähtökohdiltaan antroposentristä eli ihmiskeskeistä, kun taas ekofeminismi ei sitä ole (Birkeland 1993). Suhtautuminen antroposentrismiin onkin tärkeä seikka, kun halutaan tutkia ei-inhimillisiä toimijoita, tässä tapauksessa luontoa ja eläimiä. **Posthumanismi** on niin ikään laaja teoriakenttä, jonka kaikkia suuntauksia yhdistää ihmisen aseman uudelleenarviointi ja ihmisen ainutkertaisuuden kyseenalaistaminen. Se voidaan jakaa karkeasti teknologiasuuntautuneisiin (esim. transhumanismi) sekä uusmaterialistisiin ja luontosuuntautuneisiin (esim. ekoriittiset suuntauksset, toimijaverkkoteoria, kulttuurinen eläintutkimus) teorioihin, joista viimeksi mainittuun myös tämä työ kiinnittyy. (Lummaa & Rojola 2016.) Toisaalta posthumanismin perusajatus vastustaa juuri tällaisia jakoja, ja käytännössä sitä luonnehtii pikemminkin teoreettismetodologinen sotkuisuus (Hyttinen & Lummaa 2020).

Aineistostani erottuvien teemojen kannalta ekofeminismitä muodostuu kaiken kaikkiaan hyvin käyttökelpoinen teoria. Inhimillisten kriisien lisäksi – tai pikemminkin niihin kietoutuneina – teoksista nousee esiin luonnon kriisejä. Kaikissa romaaneissa luonto kuvataan jollakin tavalla ihmisen vallankäytön ja riiston kohteena. Luonto ja sen piiriin lukemani ei-inhimilliset toimijat (kuten sudet) kuitenkin myös vastustavat monin tavoin, ja juuri näitä vastustuksen paikkoja aion tutkia. Tässä mielessä tutkimukseni on luonteeltaan vahvasti ekokriittistä. **Ekokritiikki** on monitieteinen kulttuurin- ja kirjallisuudentutkimuksen haara, joka keskittyy ”ihmismielen representaatioiden ja yhteiskunnallisen kuvauksen sijaan – tai niiden ohella – inhimillisen ja ei-inhimillisen monimuotoisiin kohtaamisiin” (Lahtinen & Lehtimäki 2008). Ekofeminismi voidaankin nähdä myös yhtenä ekokritiikin koulukunnista (Lahtinen & Lehtimäki 2008). Toisaalta eräs ekokritiikin haara, **syväekologia** (deep ecology), perustuu täysin samoilta lähtökohdille kuin luontosuuntautunut posthumanismi: suurimpana ongelmana nähdään juuri antroposentrisen maailmankuva ja ratkaisuna ei-inhimillisten toisen tunnustaminen toimijoiksi (Birkeland 1993). Ei-inhimillistä toimijuutta ajatellen posthumanismi, ekokritiikki tai syväekologia resonoisivat tutkimusongelmani kanssa paremmin kuin

⁵ Warrenin käyttämien nimitysten suomennokset ovat omiani. Käytän niitä tässä tutkielmassa vastaamaan Warrenin termejä. Kirjoitan feministisessä merkityksessä olevat sanat ”toinen” ja ”toiseus” pienellä alkukirjaimella, toisin kuin englanninkielisissä lähdekirjallisuudessa.

ekofeminismi. Näen kuitenkin, että kokonaisuuden kannalta ekofeministinen teoria tarjoaa ratkaisevan edun: se pyrkii kokonaan *vallan tuolle puolen* (Birkeland 1993). Kuten Birkeland (1993) esittää, ekofeminismi näkee ongelmien lähteen androsentrismille⁶ ja hierarkkisille dualismeille rakentuvassa valtaparadigmassa. Tätä paradigmaa purkamalla purkautuvat paitsi ihmiskeskeisyyden aiheuttamat ongelmat, myös sosiaalinen, taloudellinen ja sukupuoliin perustuva eriarvoisuus (Birkeland 1993). Lisäksi androsentrismi ja hierarkkiset dualismit ovat hyvin vahvasti läsnä aineistossani, joten ekofeminismi määrittäytyi myös sikäli toimivaksi teoriaksi.

2.2 Hierarkkiset dualismit ja myyttien valta

Kuten Metsvahi (2015) ja Melkas (2006, 192) ovat osoittaneet, feminiinisissä ihmissusitarinoissa korostuvat erityisesti äitiys, ruumiillisuus ja kaipuu luontoon. Monet niistä näyttävät tukevan käsitystä naisen ja luonnon tiivistä yhteydestä, joka on monella tapaa ongelmallinen, mutta eittämättä myös ilmaisuvoimainen aihe, mitä tulee kirjallisuuteen. Etenkin feministinen kirjallisuudentutkimus on pyrkinyt purkamaan niin sanottua *luontonaisten myyttejä* (ks. esim. Melkas 2006, 288–290; Melkas 2008). Käsitys naisen ja luonnon samuudesta on perua varhaisen luonnontieteilijän Francis Baconin tieteenfilosofisesta ajattelusta, jossa samaan aikaan mystifioitu ja kuitenkin kontrolloitavissa oleva luonto määrittyi feminiiniseksi. Tällä oli seurauksia esimerkiksi sille, miten kaikki feminiiniseksi mielletty rajoittui kulttuurin ulkopuolelle ja siten myös (miehisen) tiedonmuodostuksen ulkopuolelle; naisesta, luonnosta ja muista feminiiniseksi mielletyistä asioista tuli tutkimuksen kohteita. (Melkas 2008.) Bourdeulaisesta näkökulmasta tässä on kyse juuri symbolisesta vallankäytöstä, joka johtaa lopulta alistaviin hierarkioihin ja subjekti-objekti-luokitteluihin. Ekofeministit katsovat, että koko länsimainen ajattelu ja patriarkaalinen valtajärjestelmä perustuu sellaisiin jakoihin kuin *mies/nainen, ihminen/eläin, kulttuuri/luonto, mieli/ruumis, järki/emootiot* sekä *minä/toinen* (Plumwood 1994, 43). Plumwood (1994, 41–68) on esittänyt, että nämä kartesiolaisiksi dualismeiksin kutsutut kategoriat ovat perustana myös kolonisoinnin logiikalle. Hänen mukaansa kategoriat ovat historiallisesti muodostuvia ja linkittyvät toisiinsa niin, että ensiksi mainitut assosioituvat muihin ensimmäisiin, jälkimmäiset muihin jälkimmäisiin. Niihin liittyy myös selvä arvolataus: jälkimmäiset katsotaan vähempiarvoisiksi eli *toisiksi*. Kolonisoinnin logiikalla Plumwood ei tarkoita vain alkuperäiskansojen kohtaamaa riistoa, vaan sitä monitahoista sarron ideologiaa, jolla

⁶ Androsentrismillä tarkoitetaan mieskeskeistä maailmankuvaa sekä käytänteitä, jotka perustuvat miesoletukselle (Buchanan 2010).

kaikkien toisten (väkivaltainen) haltuunotto ja hallitseminen oikeutetaan. (Plumwood 1994, 41–68.) Tästä syystä naisen ja luonnon tiiviisti yhteen liittäviä kertomuksia ja niiden uudelleenkirjoituksia on arvioitava kriittisesti: toistavatko ne dikotomisia luokitteluja ongelmattomasti vai pyrkivätkö kyseenalaistamaan niitä? Myyteillä on tosiasiallista valtaa.

Tavallaan aineistoni kaikki kolme teosta tietoisesti alleviivaavat hierarkkista luokittelua (mies)ihmisiin, inhimillisiin toisiin ja luonnon toisiin. Romaanit korostavat modernia länsimaista luontokäsitystä, johon kuuluvat olennaisesti luonnon haltuun ottamisen, hyväksikäytön ja kontrolloinnin ideologiat (vrt. Melkas 2008). Kaikissa teoksissa naiset joutuvat miehisen vallankäytön, riiston ja hallinnan kohteiksi. Koska yhteiskunta (kulttuuri) ei tarjoa heille paikkaa eikä pelastusta, he hakevat turvaa ja voimaa luonnosta, jonne dualistisen hierarkian mukaan kuuluvat. Kun he kohtaavat ”viimeisen pisaransa”, emotiot ottavat vallan ja muodonmuutos ihmisestä sudeksi tapahtuu. Samalla tapahtuu siirtymä rationaalisen ja kielellisen tuolle puolen, vaistojen maailmaan. Lopussa (mies)ihminen saa surmansa (nais)eläimen kautta, joka eräänlaisena luonnon kostofantasiana korostaa mies- ja naissukupuolen sekä patriarkaalisesta hallinnasta ja feminiiniseksi määrittävän luonnon väkivaltaisia konflikteja.

Myyttinen ihmissusi on konkreettinen esimerkki hierarkioille rakentuneiden mielikuvien ja niiden mystifioinnin voimasta. Kuten Melkas (2006, 192) huomauttaa, ennen kristillisen maailmankuvan vakiintumista susi edusti monessa kulttuurissa tietoa, jumaluutta ja äitiyttä. Kristinuskon levitessä susi, shamanismi ja niin sanottu naisen tieto demonisoituivat: kristillisessä perinteessä susi edustaa pahan voimia, joten yliluonnollinen muodonmuutos ihmisestä sudeksi näyttäytyi sopimuksena paholaisen kanssa. (Melkas 2006, 192–193.) Noitavainot puolestaan perustuivat hyvin pitkälle naisvihamielisen kirkon ja yhteiskunnan käsityksiin oikean- ja vääränlaisista naisista sekä siitä, millainen tieto ja sen soveltaminen on hyväksyttävää (Yakushko 2018). Samaan aikaan dualismien näkökulmasta keskeiset naisen, luonnon ja eläinten kategoriat kietoutuivat tiiviisti yhteen noitavainojen misogyyneissä ilmapiirissä (Suutala 2001, 30–35). Suden hahmossa symbolisesti patriarkaalista hallintaa vastustava yksilö onkin näyttäytynyt siinä määrin demonisena, että ihmissuteudesta tuli verraten yleinen noitavainosyytös 1500–1600-lukujen Ransakassa ja Virossa (Kilpinen 2002, 24; Metsvahi 2001). Ihmisiä siis todella vangittiin, kidutettiin ja tuomittiin kuolemaan mielikuvista rakentuneiden tarinoiden vuoksi. Samaan tapaan todellisia susia on metsästetty muihin eläimiin nähden kiihkeästi ja poikkeuksellisen julmasti; pelkkä tappaminen ei aina riittänyt, vaan hävittämiseen liittyi myös suoranaista eläinräkkäystä (ks. esim. Coleman 2004, 4 & 71–72). Tästä näkökulmasta ihmissusitarinoiden uudelleenkirjoitukset – olivatpa ne

Sudenmorsiamen toisintoja tai eivät – ohjaavat lukijaa tunnistamaan niiden taustalla vaikuttavat hierarkiat ja hierarkioille rakentuvat valta-asetelmat.

2.3 Diffraaktiivinen luenta ja toiminnalliset leikkaukset

Varsinaisessa analyysissä (II osa) keskityn aineistoni ihmissusiin ja erityisesti liukumaan ihmisen ja suden tietoisuuden ja olemuksen välillä. Niin symbolinen aihe kuin ihmissuteus onkin, pyrin päästämään symboleista irti, ainakin alkuun. Lähtöoletukseni on, että aineistoni sudet ovat teosten maailmoissa tosiasiallisia, materiaalisia susia, eivätkä esimerkiksi allegorioita, joilla ihmishenkilöiden tarinaa kerrotaan. Kuten Rojola (2013) toteaa, symbolisen luennan ongelmana on se, että se olettaa ihmisen olevan kaiken tapahtumisen keskiössä. Tällöin kaikki suden läsnäolo ja toiminta suhteutuu ihmiseen ja symbolisesti rakentaa ihmisyyttä, vaikka ihmisen kategoria on jo paradoksaalisesti etukäteen oletettu (Rojola 2013). Ihmissusi on nähdäkseni paitsi *ihmisen kategorian häiriöäänä* (vrt. Aaltola 2013), myös diffraaktiiviseen lähestymistapaan ohjaava tekijä: se on solmukohta, jonka kautta useat feministisesti ja posthumanistisesti virittyneet teoriat kytkeytyvät paitsi tekstiin myös toisiinsa. Samaan aikaan ihmissuden *häiritsevä toimijuus* on itsessään diffraaktiota, joka tuo esiin niitä ristiriitaisia ja osin mielettömiäkin haluja ja toiveita, joita inhimillinen lukija huomamattaan tuo tekstiin.

Metodina käytän **diffraaktiivista luentaa**. Alun perin fysiikasta peräisin oleva käsite tarkoittaa tietyissä olosuhteissa tapahtuvaa aaltoliikkeen ilmiötä, jossa aallot törmäävät esteeseen, hajaantuvat ja muuttavat suuntaa. Aaltojen hajotessa ne limittyvät toisiinsa, mikä voi johtaa interferenssiin eli aallot voivat joko vahvistaa tai heikentää toisiaan. Tästä syntyy niin sanottuja diffraaktiokuvioita (diffraction patterns). (Barad 2007, 74–81.) Viime vuosina diffraaktiosta on tullut suosittu suuntaus feministisen tutkimuksen ja erityisesti (feministisen) uusmaterialismin piirissä, jossa se ymmärretään enimmäkseen kuvainnollisesti: se merkitsee kriittisempää ja eroja huomioivaa tietoisuuden ja ajattelun muotoa (Geerts & van de Tuin 2016). Kuvainnollisuus juontuu diffraaktion käsitteen feministisiin tieteisiin tuoneen Donna Harawayn⁷ ajattelusta. Haraway havainnollisti diffraaktiivista ajattelua optisen metaforan kautta: Perinteisille ajattelun malleille perustava tiede on kuin peiliin osuva valonsäde – se tuottaa reflektion eli peilikuvan. Reflektio tavallaan tuottaa ”samaa”, luoden kuitenkin vastakohtaisia eroja todellisen ja figuurialisen välille (pelikuva on

⁷ Vaikka diffraaktion yhdistäminen humanistisiin tieteisiin katsotaan yleensä Harawayn ansioksi, diffraaktiivista ajattelua on harjoitettu feminismiin piirissä jo aiemmin. Kirjallisuudentutkijanakin tunnettu Trinh Minh-ha ei teksteissään eksplisiittisesti viittaa diffraaktioon, mutta hänen identiteettiä ja eroa koskeva filosofiansa perustuu selvästi diffraaktiiviselle ajattelulle. (Geerts & van der Tuin 2016.)

itseän nähden vastakohtainen). Kun tutkimuksen lähtökohdaksi otetaan diffraktiivinen ajattelu, tuloksena ei olekaan peilikuva, vaan diffraktiokuvio (tai interferenssikuvio; ”uusi kuvio”)⁸. Näitä kuvioita tarkastelemalla voidaan saada hienosyisempi käsitys siitä, miten erot syntyvät maailmassa ja mitä vaikutuksia niillä on. (Geerts & van de Tuin 2016.) Harawayn ajatusta edelleen kehitellyt Karen Barad (2007, 29–31) näkee diffraktiivisen metodin olevan uskollinen ideoiden ja materiaalin yhteen kietoutumiselle tavalla, joka poikkeaa ”perinteisemmästä”, refleksiivistä tietoa tuottavasta tutkimuksesta: siinä esimerkiksi teorioita ja tekstejä ei laiteta vastakkain subjekti-objekti-asemiin, vaan pikemmin limittäin. Tällöin niitä luetaan ikään kuin toistensa läpi (reading through another).⁹ Suomessa tämän tyyppistä diffraktiivista metodologiaa on käyttänyt esimerkiksi Aholainen (2020), jonka tutkimus liikkuu Baradin kehittämän toimijuusrealismin kentällä.

Diffraktiivinen ajattelu ja diffraktiiviset menetelmät eivät abstraktiudessaan ole aivan ongelmattomia. Jos ajattelemme Harawayn optista metaforaa ja tutkittavaa tekstiä, suden lukeminen symbolisesti on *periaatteessa* lukemista tekstin läpi. Jos taas otamme asiat juuri sellaisina kuin ne on kerrottu (luemme sudet susina) tekstin voi ajatella peilautuvan takaisin. Diffraktion hyödyntämiseen feministisessä tutkimuksessa liittyy kuitenkin perustavalla tavalla oletus käsitteen *metaforisesta luonteesta* (vrt. Udén 2018), joka ”kääntää” Harawayn vertauksen sellaiseksi, kun hän sen tarkoitti: Kun luemme toisia lajeja symbolisina kuvauksina ihmisyydestä, tuotamme itsemme niiden kautta. Tässä mielessä tekstistä ja siinä olevasta eläimestä tulee kuin tuleekin ihmistä kuvaava pinta. Jos kuitenkin laskemme peilin eli luovumme symbolisesta lukutavasta, näemme eläimen olemuksen, ainakin sellaisena kuin se tekstissä on esitetty. Tällöin tekstiin aukeaa ovi (tai diffraktiokaavioiden mukaisesti rako), josta pääsee esteen taakse: siellä muodostuvat diffraktiokuviot, joiden tutkiminen voi paljastaa yllättäviä asioita. Esimerkiksi Rojola (2016) on tutkinut tällä periaatteella Marja-Liisa Vartion *Hänen olivat linnut* -romaanin täytettyjä lintuja. Hän lukee linnut konkreettisesti kuolleina lintuina, ei vain metaforina ihmishahmojen elämille. Tällä tavoin suuntautunut luenta paljastaa, kuinka teos oikeastaan kritisoi niitä äärimmäisen ristiriitaisia lähtökohtia ja tavoitteita, joille taksidermia rakentuu. Samalla se nostaa esiin ihmisen pakkomielteisen halun hallita luontoa ja tuottaa ”järjestystä”, vaikka tämä paradoksaalisesti edellyttää lintujen tappamista, paloittelua ja uudelleen kokoamista mahdollisimman luonnollisen näköisiksi.

⁸ Historiallisesti diffraktiolla ja interferenssillä on ollut fysiikassa ero: diffraktio tarkoittaa aallon taipumista, kun taas interferenssi on kahden aallon yhteisvaikuttamista niiden kohdatessa. Molemmat kuitenkin perustuvat superpositioperiaatteelle, minkä vuoksi niitä pidetään toisinaan samana ilmiönä. Kuten Barad, käytän termejä toisilleen vaihtoehdoisina. (Barad 2007, 80–81.)

⁹ Ks. myös Iovino & Oppermann 2014.

Diffraktiivisuus ei siis ainakaan tässä tutkielmassa tarkoita lukemisen tapaa teknisessä mielessä, vaan Rojolan (2016) tapaan kiinnittyy Harawayn ajatteluun. Aiheesta kirjallisuuskatsauksen tehnyt Udén (2018) toteaa, että kyseessä on uusi ja monin tavoin poikkitieteellinen metodi, joka resonoi fysikaalisen aaltoteorian kanssa, mutta ei useinkaan noudata sen periaatteita kovin tarkasti. Viimeaikaisessa feministisessä tutkimuksessa diffraktiivinen metodi on ymmärretty edelleen Harawayn tapaan metaforisesti (Udén 2018). Diffraktio liittyykin ehkä enemmän asenteeseen, jolla aineistoon lähestytään: diffraktiivinen luenta on *itsestään tietoinen* ajattelun tapa, jonka kautta päästään kiinni niihin tulkintoihin, joita aineisto ehdottaa, mutta jotka jäävät helposti ihmiskeskeisen luennan varjoon. Tästä näkökulmasta reflektio on itseään tiedostamaton lukutapa, joka asettuu tekstin ja lukijan väliin tuottaen odotetun tuloksen¹⁰. Diffraktiivinen luenta taas jättää tilaa kuvioiden muodostukselle, sillä se ei oikeastaan etukäteen odota tietynlaista kuviota – metodin sijasta voisikin ehkä puhua metatason tekijästä. Toisaalta diffraktiossa näyttäisi olevan kyse lähes aina jollain tavalla ei-ihmiskeskeistä luennasta, eli siinä mielessä se määrittyy, kuten Rojola (2016) asian ilmaisee, yhdeksi tavaksi ajatella posthumanistisesti. Riippumattomuuspyrkimyksistään huolimatta diffraktiivinen ajattelu on siis joka tapauksessa siinä mielessä arvosidonnaista, että se torjuu totutun – siis yleensä inhimillisen – näkökulman ainoana ja ensisijaisena.

Diffraktiivisen metodin riippumattomuuteen vaikuttaa edelleen myös se, että aaltoliikkeen diffraktio ja interferenssi ovat mahdollisia vain *tietyissä olosuhteissa*. Luonnossa esiintyvien aaltojen näkökulmasta tämä tarkoittaa sitä, että aaltojen tulee olla keskenään koherentteja eli niillä tulee olla jotakuinkin samat fysikaaliset ominaisuudet (mm. taajuus, vaihe-ero ja amplitudi). Kun nämä sattuvat kohdilleen, voi diffraktiokuvion nähdä vaikkapa järven pinnassa. (Barad 2007, 74–77.) Itsekseen ilmestyvän diffraktion tutkimiseksi riittää tarkka havainnointi. Kun diffraktiota halutaan soveltaa johonkin tiettyyn tarkoitukseen, se pitää ensin houkutella esiin. Näin diffraktiivinen metodi usein eräänlaisen *koasetelman rakentamista*: mahdollisimman selkeän diffraktiokuvion saavuttamiseksi tarvitaan ihanteellisia aaltoja, jotka syötetään apparatuurin (apparatus) läpi. Fysikaalisia ilmiöitä tutkittaessa ne ovat usein tutkimusasetelmia ja -laitteistoja, esimerkiksi kaksoisrakokokeen tapaisia järjestelmiä. Siinä aaltoja ohjataan kohti levyä, jossa on rakoja. Raot (joiden tulee olla aaltoon oikean kokoisia) auttavat aaltoja hajoamaan ja törmäämään, jolloin

¹⁰ Udén katsoo, diffraktiivisen ajattelun ytimenä on reflektiivisyyden mieltäminen opituksi ajatteluksi. Optisen metaforan tuottama tiukka jako diffraktiiviseen ja reflektiiviseen tulee luoneeksi jälleen yhden hierarkkisen jaon, vaikka samaan aikaan julistautuu metodiksi, joka purkaa niitä (vrt. Geerts & van der Tuin 2016). Nähdäkseni tällainen kritiikki ei kuitenkaan osu maaliinsa, sillä diffraktiiviseen metodiin kuuluu mainittu ”toistensa läpi lukemisen” ajatus: diffraktio siis periaatteessa sallii inhimillisessä mielessä refleksiivistä tietoa tuottavat näkökulmat, kunhan ne ovat itsestään tietoisia, ja tuotettua tietoa arvioidaan suhteessa muihin toimijuuksiin (Geerts & van der Tuin 2016). Tätä juuri on diffraktiivinen ajattelu.

myös diffraktiokuvio tulee näkyviin. (ks. Barad 2007, 78–79.) Toisaalta Baradin (2007, 147) mukaan apparaatit voivat olla myös vähemmän konkreettisia materiaalis-diskursiivisia käytänteitä. Näin esimerkiksi taiteentutkimuksessa erialiset teoriat, käsitteet ja niiden yhdistelmät määrittyvät usein apparaateiksi, jonka varaan tutkimusasetelma rakentuu (Aholainen 2020). Kirjallisuutta tutkivassa koeasetelmassa teoriat, käsitteet ja näkökulmat voi siis ajatella rakoina, jotka ”hajottavat” aineistosta ilmeisimpänä tarjoutuvan kuvan ja mahdollistavat uusien kuvioiden ja siten uusien tulkintojen synnyn. Tässä mielessä diffraktio näyttäytyy hyvin vahvasti tutkijan toiminnasta riippuvaisena ilmiönä.

Apparaatit ovat sikäli tärkeitä, että ne saavat aikaan **toiminnallisia leikkauksia** (agential cut), joiden kautta tarkasteltava asia rajautuu selväpiirteiseksi *tietyssä ajassa ja paikassa*. Toiminnalliset leikkaukset ovat siis eräänlaisia pysäytyskuvia alati liikkeessä olevista ilmiöistä. (Barad 2007, 333–334.) Tarvitsemme niitä, jotta tutkimus olisi mielekästä. Toiminnallisia leikkauksia on kritisoitu siitä, että niitä hyödyntämällä saatetaan ohittaa monia tärkeitä kysymyksiä vallasta (Aholainen 2020). Myös tässä tutkielmassa tehtyjä leikkauksia voi perustellusti kritisoida: Käsittelen romaaneja, jotka nostavat esiin todellisessa maailmassa tapahtuvia toiseutuksen ja väkivallan prosesseja ja kuvaavat merkittävää inhimillistä kärsimystä. Silti aion luoda koeasetelman, joka nostaa esiin nimenomaan ei-inhimillistä toimijuutta, joka vielä tässä tapauksessa taruolentojen, siis ihmissusien, toimijuutta. Perustelen rajaustani sillä, että diffraktiivinen luenta on jo sinänsä erille herkkä metodi, joka paitsi pyrkii haastamaan totuttuja ajattelutapoja, myös tekemään näkyväksi olioiden ja ideoiden materiaalis-diskursiivissa prosesseissa muotoutuvaa luonnetta (vrt. Aholainen 2020). Posthumanistisena metodina se sitoutuu myös ekofeministisiin lähtökohtiin, joista, kuten edellä olen selvittänyt, kaikenlaisia valtarakenteita pyritään purkamaan. Myös aiempi tutkimus on huomionut inhimilliset toimijuudet ja toiseuden tematiikan: Esimerkiksi Valkeakari (2021) tuo Ketun teosta käsittelevässä artikkelissaan hyvin esiin Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoihin kohdistetun kolonialistisen politiikan juuret. Olen myös itse tuonut tämän esille kandidaatintutkielmassani (2019), jossa keskityin Ketun teoksessa esiintyvään wendigo-myyttiin ja sen merkitykseen kolonialistisen ideologian allegoriana. Rotkon romaanin intertekstuaalisuutta pro gradu -tutkielmassaan käsitellyt Orjala (2001) puolestaan analysoi Raakelin ohella myös Alasalmen romaanissa esiintyvää Lydiaa.

2.4 Tutkimuksen etiikkaa

Diffraktion lisäksi myös muita edellä esiteltyjä teorioita tulee arvioida kriittisesti. Sekä ekofeminismi että posthumanismi ovat saaneet osakseen paikoin kovaakin kritiikkiä.

Tämän tutkielman kannalta ekofeminismin kritiikistä nousee keskeisimmäksi **essentialismin** eli olemusajattelun vaara. Koska ekofeminismin ydin perustuu ajatukselle naisen ja luonnon jaetusta roolista maskuliinisen hallinnan ja riiston kohteena, saattaa helposti käydä niin, että naissukupuolen ja luonnon yhteys mielletään universaaliksi ja historiattomaksi. Kuten Li (1993) huomauttaa, sitä se ei kuitenkaan ole, vaikka onkin varsin laajalle levinnyt. Joskus luontoon liitetyt ajatukset lähenevät myös teologisia ulottuvuuksia, jolloin puhutaan ekofeministisestä spirituaalisuudesta, jolloin kytköksestä tulee pyhä (Kainulainen 2015). Syvä luontoyhteys voi tietenkin olla yksilön kannalta hyvin positiivinen asia, mutta yleistyessään sellaiset määreet kuten *nainen, luonto, ruumis* ja *emootiot* saattavat vastoin kaikkia ekofeminismin pyrkimyksiä olla vahvistamassa hierarkkisia dualismeja. Tämä taas voi johtaa hallinnan ja riiston normalisoimiseen entisestään. Li (1993) toteakin, että ekofeminismi ja sen käsitteet tuleekin ymmärtää modernia länsimaista kulttuuria vasten. Samoin tässä tutkielmassa käyttämäni ekofeministinen teoria ja dualismit tulee suhteuttaa kaunokirjallista aineistoa vasten, joka nähdäkseni ainakin joiltain osin tietoisesti lujittaa rationaaliselle miehelle vastakkaista luontonaisten myyttiä. Tämäkin tulee ymmärtää kirjallisena tehokeinona, eikä niinkään romaaninen sisätekijänä.

Posthumanismin osalta kritiikki kytkeytyy usein edellä mainittuun teoreettismetodologiseen sotkuisuuteen: toisinaan posthumanistinen tutkimus näyttäytyy epäloogisena tai menetelmällisesti sekavana. Ihmiskeskeiseen näkökulmaan tottuneesta voi myös tuntua, että ihmisiin kohdistuvat epäkohdat jäävät posthumanistiselta tutkimukselta huomaamatta. (Lummaa 2020.) Tämä koskettaa syvästi myös omaa työtäni, sillä kuten sanottu, aineistoni on ääriään myöten täynnä inhimillistä kärsimystä. Tätäkin asiaa voi nähdäkseni kuitenkin ajatella toisin: siinä, missä yksi näkee sekavuutta ja epäjohdonmukaisuutta, toinen näkee kokeilevuutta. Esimerkiksi Barad (2007, 98–99) muistuttaa, että valoallotkin löydettiin ensimmäisen kerran nimen omaan kokeellisuuden ja omaperäisyyden avulla. Vaikka luonnontieteissä ja kulttuurintutkimuksessa on usein kyse tyystin erilaisista koeasetelmista ja käytännöistä, ne kuitenkin pyrkivät yleensä samaan päämäärään, nimittäin uuden löytämiseen. Tässä kokeellisuudella on keskeinen rooli; se palvelee tieteen perustehtävää. Vaikka refleksiivisyydellä on paikkansa, toisinaan on hedelmällisempää tehdä useita kokeiluja – vaikkapa diffraktiivisella menetelmällä – kuin tutkia tarkoin peilikuvaa.

Edellinen ilmaus on tarkoituksellisesti hieman provosoiva. Se kuitenkin kertoo jotain toisesta posthumanismin asemaan liitetystä keskustelusta, joka kritisoi posthumanismin ja humanismin perustavanlaatuaista eroa – tai pikemminkin sitä, ettei eroa ole. Esimerkiksi Philström (2020) on ehdottanut posthumanismista ja sen lähiteorioista luopumista, sillä vain ihminen voi merkityksellistää ei-inhimillistä ja

määrittää esimerkiksi luonnon monimuotoisuuden itseisarvoksi. Näin posthumanismissakin olisi kyse loppujen lopuksi ihmiskeskeisestä ajattelusta. Tavallaan tämä on totta, mutta kuten ihmiskeskeinen käsitys merkityksellistämistä pakottaa ajattelemaan, se on totta vain ihmiselle. Me emme todella *tiedä* kovinkaan tarkkaan, miten toiset lajit merkityksellistävät todellisuutta, ja kuinka hienojakoisia nämä merkkijärjestelmät mahdollisesti ovat. Nähdäkseni posthumanistisen tutkimuksen syyksi riittää myös ihmiskeskeisempi argumentti: toiset lajit ja niiden toimijuuden tarkastelu voi opettaa jotain myös meille. Kyse on – samoin kuin diffraktiivisen ajattelun kohdalla – enemmän asenteesta, jolla tutkimuskohteeseen *voi suhtautua*. Jos on mahdollista edes kuvitella toisen lajin kokemusta, kannattaa tilaisuus käyttää. Kuten Hosseini (2017) toteaa: “[s]amastuminen ei edellytä kaltaisuutta. Riittää, että tunnistaa toisessa jotain itsestään.” Inhimilliseen toiseuteen viittaava lausahdus sopinee myös posthumanistiseen kontekstiin.

3 LUONNON JA KULTTUURIN RAJALLA – SUSI KIRJALLISUUDENTUTKIMUKSEN KOHTEENA

Sutta (*Canis Lupus*) voidaan monesta syystä pitää Suomen politisoituneimpana eläimenä (ks. esim. Hiedanpää 2014; Aaltola 2013). Lähdesmäen (2015) mukaan susi on myös oiva esimerkki siitä, mitä Haraway tarkoitti *luontokulttuurilla*; siinä kulttuuriin ja luontoon katsomamme asiat kietoutuvat erottamattomasti yhteen. Susi onkin paitsi villieläin, myös osa suomalaista yhteiskuntaa, kulttuuria ja politiikkaa (Lähdesmäki 2015). Jotta ymmärtäisimme suden kulttuurista olemusta, kuten susisymboliikkaa ja ihmissusitarinoiden uudelleenkirjoituksia, on tärkeää pysähtyä hetkeksi suden materiaalis-diskursiivisen olemuksen äärelle.

Kuten sanottu, myytit määritellään usein historiallisesti ja kulttuurisesti muodostuneiksi puhe- ja ajattelutavoiksi (Halonen & Karkulehto 2017). Tässä mielessä myös suden olemus on joiltain osin myyttinen: Susi on arka eläin, ja vain harva on kohdannut sen luonnossa. Vaikka biologiaa ja käyttäytymistä koskeva tieto valottaa suden olemusta, materiaallinen eläin jää etäiseksi. Tämä jättää tilaa *puheelle*. Koska yhteiskunnallinen susikeskustelu on ollut viime vuosina varsin runsasta (ks. esim. Lähdesmäki 2015; Hiedanpää 2014), useimmilla ihmisillä lienee jonkinlainen käsitys sudesta. Ääritapauksissa nämä käsitykset ovat varsin värittyneitä; susi nähdään joko ihmisen verivihollisena tai läheisenä kumppanina, ikään kuin veljenä. Toki iso osa ihmisistä suhtautunee suteen myös ”neutraalimmin” pelonsekaisella kunnioituksella. Tämä lieneekin lopulta kaikista loogisin suhtautumistapa, onhan susi suurikokoinen petoeläin, joka voi sen käyttäytymiseen perehtymättömälle (ja perehtyneellekin) näyttäytyä pelottavana. Vaikka emme suoraan kokisi susipelkoa, historian tapahtumat ja tarinat susien ja ihmisten kohtaamisista vaikuttavat suhteeseemme susiin. Esimerkiksi Turun seudulla vuosina 1880–1881 sattuneet lastensurmat ovat jättäneet suomalaisten mieliin lähtemättömän jäljen (ks. esim. Tikkanen 2019). Vaikka susi ei ole hyökännyt kuolettavasti ihmisen kimppuun sitten

Turun tapausten (Metsähallitus 2015a), nämä tapaukset vaikuttavat meihin monella tasolla, ennen kaikkea psykologisesti.

Susikeskusteluun vaikutta vahvasti myös se, miten näemme ihmisen suhteessa muihin lajeihin: olemmeko niiden yläpuolella, niiden joukossa vai niiden kanssa yhteistyössä? Omaa paikkaa määritellessämme tulemme siis myös määrittäneeksi suden paikkaa maailmassa. Lähdesmäki (2020) on tutkinut erilaisia susiin ja susien liikkumiseen, sijoittumiseen ja käytökseen liittyviä käsityksiä, jotka vaikuttivat todellisiin susiin suhtautumiseen 1900-luvun Suomessa. Lähdesmäki ei pidättäydy vain ihmisen näkökulmassa, vaan näkee paikkojen muotoutumisen myös susien toimijuuden kautta: se, missä ja miten sudet ovat liikkuneet, saalistaneet ja lisääntyneet on vaikuttanut siihen, miten ja millaisia toimia ihmiset ovat susiin kohdistaneet. Vaikka nämä toimet ovat olleet usein varsin väkivaltaisia ja kääntyneet suden tappioksi, ne tekevät näkyväksi suden kyvyn toimia omien intentioidensa mukaisesti. Lähdesmäki näkeekin suden ja ihmisen paikkojen määräytymisen eräänlaisena yhteistyönä, yhdessämuotoutumisena¹¹. Sitten suden vetäytyminen ja poissaolo on puolestaan antanut aiheen monivaiheiselle suojelutyölle, jonka seurauksena kanta on elpynyt. Lähdesmäki tosin huomauttaa, että poissaolo on ollut osittain vain diskursiivista: susia on ollut Suomessa aina, myös silloin, kun ne eivät ole näyttäneet ihmiselle tai niiden läsnäoloa on haluttu tietoisesti häivyttää. (Lähdesmäki 2020, 15–29, 34 & 285.) Suden ja ihmisen kohtaamiset ja niiden seuraukset voidaan siis ajatella yhteistoimintana, vaikka se olisi puolin tai toisin vastahakoista.

Eläinfilosofiasta paljon kirjoittanut Elisa Aaltola (2013) toteaa osuvasti, että susi on eräänlainen yhteiskunnan ja ihmisyyden *häirikköeläin*. Sen läsnäolo koetaan uhkana, sillä se onnistuu ainoastaan ihmiselle näyttäytymällä sekoittamaan paitsi eläimen ja ihmisen myös luonnon ja kulttuurin (kuvitellut) rajapinnat (Aaltola 2013). Jos susi näyttäytyy, se on astunut ihmisen alueelle, pois luonnosta ja kulttuuria kohti, seisoi se takapihalla tai marjametsässä. Piirtäessään rajoja sudelta kielletyille alueille ja odottaessaan suden kunnioittavan niitä ihminen tuleekin paradoksaalisesti määritelleeksi suden itsensä kaltaiseksi: symbolista kieltä ymmärtäväksi toimijaksi, jolla on edellytykset ymmärtää ja noudattaa näkymättömiä rajoja ja sanattomia sopimuksia. Samaan aikaan kuitenkin ymmärrämme, että susi tuskin niitä käsittää tai jos käsittääkin, ei niistä välitä. Suden metsästämistä kannattaville nämä rajanylitykset ovat näyttäneet ja näyttävät usein edelleen uhmana (vrt. Lähdesmäki 2020, 172 & 290), jonka nujertaminen on jo periaatteellisesti oikeutettua, jotta totuttu järjestys säilyy. Sutta siis inhimillistetään sovittamalla sen toimintaan inhimillisiä motiiveja ja samaan aikaan sen tappamista perustellaan nimenomaan eläimellisillä syillä: se täytyy hävittää, koska se uhmakkaasti tunkeutuu *ihmisen reviirille* ja reviiriä on

¹¹ Lähdesmäki (2020, 34) käyttää tätä suomennosta Harawayn käsitteestä *becoming with*.

puolustettava.

Hiedanpää (2014) on kuvannut susikonfliktia ihmisen ja luonnon myyttisenä erottajana. Tämä näkyy tavassa, jolla yhteiskunnassa suhtaudutaan suden läsnäoloon. Kuten Aaltola (2013) kirjoittaa, häirikköeläimenä susi onnistuu kyseenalaistamaan ihmisen ja eläimen kategoriat, minkä vuoksi siitä on muodostunut ihmiskeskeisen todellisuuskuvan arkkivihollinen. Suden läsnäolo saa meidät *häiriintymään*, sillä se paljastaa eläimellisyyden ihmisessä. Se myös näyttää, ettei luontoa voi hallita piirtämällä tiloille kuvitteellisia rajoja tai merkitsemällä vapaasti luonnossa liikkuvia eläimiä, esimerkiksi poroja tai hirviä, ihmisen omaisuudeksi. Tähän hallinnan tunteen horjumiseen liittyy myös suden metsästyksen kiinnittyvä symbolinen merkitys: suden metsästyks on edelleen maskuliinista, patriarkaalista valtaa alleviivaava näytös (Aaltola 2013), jonka luonne entisaikaan on lähennellyt jopa kansanjuhlan mittasuhteita (Lähdesmäki 2020, 271 & 142–144; Hiedanpää 2014). Kun susi on saatu kaadettua ja ihmisen ja eläimen kategorioita horjuttavat tekijät siten poistettua, kuviteltu hallinnan tunne palaa. Loppujen lopuksi kyse on ennemmin ihmisen mielen ja psyykeen kuin fyysisen tilan hallinnasta. Aaltola (2013) toteaaakin, että susi on eläin, jonka kautta ihmisidentiteettiä – eli eroa muista lajeista – tuotetaan.

Suden näkymisen lisäksi myös sen poissaolo on jotain, johon koetaan tarvetta vaikuttaa. Kun susi miltei katosi Suomesta 1900-luvulla, useat tahot, mukaan lukien monet metsästäjät, kannattivat suden suojelun aloittamista. Perusteluna oli ennen kaikkea se, että susi kuuluu suomalaiseen luontoon, eli se nähtiin myös kansallisena symbolina. Suojelu toteutui, ja Suomen susikanta elpyi samoin kuin susien asemasta käydyt keskustelut. (Lähdesmäki 2020, 261–281.) Tietyissä mielessä suojelussakin on siis ehkä kyse inhimillisen hallinnan tunteesta. Haluamme suden, mutta vain tietynlaisen suden tiettyssä, rajatussa ympäristössä. Yhteiselo kuvitellun suden kanssa olisikin ihmisen näkökulmasta monella tapaa yksinkertaisempaa: Sille voitaisiin osoittaa paikka ja sen toiminta olisi ennustettavissa. Lisäksi se toimisi kanssamme yhteistyössä niin, ettei tuottaisi ihmisen omaisuudelle vahinkoa, mutta kuvittaisi yritysten maanbrändäysmainoksia villistä luonnosta aina tarvittaessa. Utopistisimmissä esityksissä susi saatetaan nähdä jopa oikeustaistelijan asemassa; se kuvitetaan puolustamaan suojelua tarvitsevia tai liitetään erilaisiin luonnon kostofantasioihin (ks. esim. Robisch 2009, 364–365; Melkas 2006, 254–301).

Vaikuttakin siltä, että susi, jonka haluamme, on hyvin pitkälle metaforinen ja symbolinen rakennelma. Huonosta maineestaan huolimatta susiin on kautta aikain liitetty myös positiivisia miellelyhtymiä, kuten rohkeus, sitkeys, voima, taistelutahto ja uskollisuus (Järvinen 2000, 231–246). Kun kaipaamme sutta, kaipaammekin ehkä juuri näitä ominaisuuksia symbolisen suden muodossa. Todellisen suden häviäminen veisi ihmiseltä myös symbolisen suden ja sen kantamat merkitykset. Toisaalta ihminen saattaa nähdä suden laumakäyttäytymisessä myös

itsensä: Susilauma on sosiaalisesti järjestäytynyt, tiivis perheyhteisö, jota johtaa yksi lisääntyvä pari. Vaikka susi tarpeen vaatiessa puolustaa kiivaasti reviiriään ja jälkikasvuun, on se myös leikkisä ja utelias eläin. (Metsähallitus 2015b; Living with Wolves 2022.) Sutta katsoessaan ihminen saattaa siis nähdä paitsi itsensä ja moraaliset arvonsa, myös kadotetun yhteyden villiin itseensä (vrt. Estés 2014, 13–37). Tässä mielessä susi onnistuu saamaan aikaan häiriön myös poissa ollessaan – emme näe sitä, mikä ihmisessä (ja muissa eläimissä) on ihailtavaa.

Kuten edellä esitetystä voi huomata, susi ei koskaan ole *vain* susi. Toki kaikki eläimet ovat jossain määrin materiaalis-diskursiivisia muodostelmia, mutta susi on tätä korostetusti. Koska käsityksemme sudesta on lastattu erilaisilla symboleilla, ohjaavat susiaiheet tarinat vahvasti tulkitsemaan symboleita. Vastaavasti suden esittäminen kirjallisuudessa lienee houkuttelevaa, sillä sen avulla voidaan viestiä paljon. Posthumanismin hengessä on kuitenkin aiheellista kysyä: mitä tästä seuraa todelliselle sudelle? Vaikka aineistoni koostuu nykykirjallisuudesta, jonka lukijakunta koostunee oman aikani ihmisistä, tarinoiden voimaa ei tulisi aliarvioida: kaikki kolme ovat edelleen uudelleenkirjoituksia, joiden piirteet juontavat hyvin kaukaa historiasta, kuten tulen seuraavassa luvussa esittämään. Teokset siis saattavat myös itse rakentaa susikuvaa pitkälle tulevaisuuteen. Koska emme todella tiedä, millaisiksi ihmisen, suden ja maailman väliset suhteet tulevat muodostumaan, on tässä ajassa luotu representaatio olennainen. On tärkeää selvittää, millaisen roolin ja paikan sudet aineistossa saavat, ja miten ne tuossa paikassa toimivat.

Koska aineistoni sudet ovat ihmissusia, voi toimijuuden tarkastelu tuntua oudolta. Diffraktiivinen ajattelu kuitenkin auttaa tässä: Kuvitellaan, että (nais)ihmisen ja suden kategoriat ovat aaltoja, joiden annamme törmätä. Aaltojen kohtaamisesta seuraa interferenssiä, eli joissain kohdissa ne heikkenevät, toisissa voimistuvat – syntyy diffraktiokuvio. Voimistuneet aallot voi ajatella keskenään resonoivina asioina, kun taas heikentyneet aallot ovat vähemmän yhteneviä seikkoja. Rojola (2016) toteaa, että diffraktiivisella luennalla etsitään eroja, ”joilla on väli”: kun aineistoni ihmissusikuvauksia lähestyy edellä kuvatuin keinoin, nousee teksteistä esiin useita, ei vain ihmisen tarinaa kirjoittavia merkityksiä. Toisaalta nämä saattavat myös kirjoittaa ihmistä uudelleen, toisen lajin näkökulmasta. Ne *häiritsevästi* osoittavat, kuinka lopulta on kuin onkin hedelmällistä ja tarpeellista hylätä ihmiskeskeinen lukutapa, jotta todella näkisimme paitsi eläimen olemuksen, myös itsemme muiden lajien joukossa.

4 SUSI, IHMINEN JA MUODONMUUTOS

4.1 Ihmissusimyytin feministiset ja transkulttuuriset juuret

Susiaiheisten muodonmuutosmyyttien kirjo on valtava. Jotta tutkimukseni aineistoa voidaan ymmärtää, on syytä valottaa teoksissa esiintyvän ihmissusiaiheen spesifiä taustaa. Länsimaisen populaarikulttuurin piirissä tunnetuimpia lienevät ihmissusitarinat, joissa sudeksi muuttumiseen liittyy perinteisiä goottikauhun elementtejä. Näissä tarinoissa ihminen muuttuu useimmiten joko kirouksen tai toisen ihmissuden pureman vaikutuksesta verenhimoiseksi hirviöksi, jonka ulkomuoto on jotain suden ja ihmisen väliltä. Traditionaalisiin ihmissusitarinoin liittyy usein myös syklisyys; muodonmuutos tapahtuu täysikuun aikaan ja siitä palaudutaan takaisin ihmismuotoon.¹² Suomalaisesta kirjallisuudesta tämäntyyppiset ihmissusitarinat ovat kuitenkin jääneet lähestulkoon kokonaan uupumaan (Nummelin 2013). Syynä tähän voi olla se, että kansanperinteestämme löytyy vain kolme ihmissusitarinan tyyppiä: ensimmäisessä hääväki muutetaan susiksi, toisessa noita muuttaa varkauden tehneen pojan sudeksi ja kolmannessa joku sattumalta vapauttaa sudeksi muuttuneen ihmisen kirouksesta (Simonsuuri 2006, 150–155). Yksikään näistä ei ole temaattisesti kovin yhtenevä goottilaisen ihmissusikuvaston tai nykykirjallisuuden ihmissusikuvaton kanssa. Sen sijaan Kallaksen *Sudenmorsian* selittää suomalaisen ihmissusikirjallisuuden piirteitä varsin kattavasti (ks. esim. Leppälahti 2006). Vaikka *Sudenmorsian* on kirjoitettu modernilla ajalla, siinä käytetty myyttinen aines on

¹² Tarkoitan tällä länsimaisen populaarikulttuurin piirissä tavanomaista, perinteisin kauhuelementein kerrottua ihmissutta, joka perustuu lähinnä Länsi-Euroopassa tehtyihin määrittelyihin erilaisista hirviöolennoista. Yleisemmin ihmissusimyyttille ja -tarinoille ei ole selkeää perusnarratiivia, vaan ne ovat rakentuneet kunkin aikakauden historiallisten, yhteiskunnallisten ja uskonnollisten diskurssien vuoropuhelussa. (Ks. esim. Beresword 2013, 7–16 & 122; Crossen 2019, 1–6.)

häkellyttävän tiiviisti yhteydessä virolaisten ihmissusitarinoiden myyttiseen ainekseen (vrt. Metsvahi 2015). Virolaisten ihmissusitarinoiden yleisintä tyyppiä (tarinaa, jossa nuori nainen muuttuu tai muutetaan sudeksi) tutkinut Metsvahi (2015) huomauttaakin, että kyse on oikeastaan Itä-Euroopassa verraten laajalle levinneestä aiheilmasta: Saamelaisella, karjalaisella, vepsäläisellä, liiviläisellä, latvialaisella ja liettualaisella kielialueilla on siitä omat versionsa. Lisäksi tarinasta tunnetaan myös venäläinen, ukrainalainen ja valkovenäläinen versio. Tarinoiden sisältö on pääpiirteissään sama, mutta toisinaan alkuasetelma vaihtelee tai muodonmuutoksen lopputuloksena on jokin muu eläin kuin susi. Susi on silti ehdottomasti yleisin. (Metsvahi 2015.) Koska *Sudenmorsian* perustuu selvästi tähän traditioon, sitä ja sen uudelleenkirjoituksia on nähdäkseni perusteltua lukea goottilaisesta ihmissusiaiheesta ja laajemminkin länsimaisesta populaarikulttuurista erillään.

Metsvahi (2015) osoittaa, että hänen tutkimansa virolaiset kansantarinat heijastavat niitä vaikeuksia, joita naisilla oli patriarkaaliseen järjestykseen siirryttäessä. Sekä juonikulku että motiivit sisältävät vihjeitä matriarkaalisen maailman olemassaolosta ja naisen tasavertaisemmasta asemasta (vrt. myös Kailo 2019, 11). Merkittävin patriarkaalista järjestystä vastustava piirre tarinoissa on se, että sudeksi (yleensä alun perin vastentahtoisesti) muutettu nainen haluaa usein jäädä metsään ja susilauman pariin. Kaikissa tarinoissa keskeiseksi nouseva äitiys kuitenkin sitoo naiset ihmisen ja suden rajatilaan: naiset käyvät imettämässä lapsiaan ihmishahmossa. Kaipuu luontoon – siis patriarkaalisen hallinnan saavuttamattomiin – on kuitenkin niin voimakas, että naiset ovat jättämässä lapsensa lopullisesti. Tällöin joku naisen tilasta tietoinen, yleensä aviomies, polttaa muodonmuutoksen mahdollistavan sudentaljan, höyhenpuvun tai muun eläimen nahan. Naisten reaktiot vaihtelevat, mutta usein ne implikoivat epätoivoa tai vastarintaa: joskus nainen yrittää paeta alasti metsään ja eräässä karjalaisessa tarinassa nainen hyvin suoraan verbaalisesti ilmaisee, ettei aio tulla takaisin kotiin.

Eräs yleinen ja tämän tutkimuksen kannalta erittäin kiinnostava vastustuksen merkki on se, että joissakin Metsvahin (2015) tutkimissa tarinoissa tapahtuu useita muodonmuutoksia. Kun nainen huomaa sudentaljan kadonnan, hänen muotonsa vaihtelee nopeasti eri eläimien ja tavaroiden välillä, yleisimmin karhun, käärmeen, sammakon sekä halon ja varttinän välillä. Metsvahin mukaan näissä tapauksissa on tyypillistä, että halko, varttinä tai vastaava ei-elollinen olio on viimeinen muoto ennen naisruumista. Toisinaan miehen täytyy myös tehdä jotain tälle esineelle, jotta vaimo palautuisi pysyvästi ihmismuotoon. Eräässä karjalaisessa tarinassa myös mainitaan, että vain varttinä pysyi liikkumatta miehen käsissä, jolloin hän pystyi viemään vaimonsa kotiin. (Metsvahi 2015.) Se, että mikään elollinen muoto ei suostu taistelutta asettumaan (mies)ihmisen hallittavaksi, on ekofeministisessä mielessä merkittävää. Se on vihje siitä, että ihmisen ja luonnon välinen valtasuhde on

mahdollisesti tunnistettu ongelmalliseksi jo kansantarinoiden maailmassa. Tavaroiden merkityksellisyys ja taianomaisuus ei sinänsä ole mitenkään erityinen piirre juuri muodonmuutostarinoille, mutta omassa aineistossani tietyt esineet nousevat vallan ja hallinnan näkökulmasta keskeisiksi. Palaan tähän tuonnempana.

Länsimainen ihmissusimyytti on perinteisesti näyttäytynyt maskuliinisena: sen katsotaan usein perustuvan kreikkalaiseen taruun kuningas Lykaonista (ks. esim. Castren 2017, 90–91 & 178) ja ennen viktoriaanista aikaa kirjallisuus ei juuri tuntenut naispuolisia ihmissusia (Priest 2015). Kuitenkin edellä esitelty itäeurooppalainen kertomusperinne kielii ihmissusimyytin feminiinisyydestä: näyttäisi siltä, että *Sudenmorsiamen* feministiset merkitykset ovat oikeastaan paljon vanhempaa perua kuin 1920-luvun kontekstissa voisi olettaa. Itse asiassa myös kreikkalaisessa mytologiassa esiintyy naispuolinen ihmissusi: jumalallista äitiyttä symboloineen naistitaanin, Leton, mainitaan toisinaan juosseen suden hahmossa (Castren & Pietilä-Castren 2006, 301–302)¹³. Niin ikään monilla Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoilla on tarinoita, joissa susi tai sudet suojelevat naisia tai nainen muuttuu sudeksi tultuaan kohdelluksi väärin (ks. esim. Pijoan 1992, 50–78). Naarassuden arkkityyppi on tunnettu myös jungilaisessa psykologiassa, jossa erityisesti naiset voivat löytää suden olemuksen kautta yhteyden villiin itseen (ks. esim. Estés 2014, 13–37; Koskinen 1996, 89–104). Naispuolinen ihmissusi ei siis ole ainoastaan modernin ajan kirjallisuuden tuotos, vaan ihmissusitarinoita on sukupuolitettu kulloisenkin aikakauden ideologioiden ja niiden motiivien mukaan (Priest 2015). Kaiken kaikkiaan feminiinisen ihmissuden alkuperä vaikuttaisi olevan hämärän peitossa, eikä yhtä selvää esikuvaa ole. Priestin (2015) mukaan voidaan puhua yhtä aikaa universaalista ja kulttuurisesti spesifistä aiheilmasta: Vaikka feminiinisiin ihmissusitarinoihin liittyy paljon samankaltaisuuksia, eri alueiden narratiivit heijastavat syntyäikansa ja paikkansa hallitsevaa kulttuuria tai sen vastustusta. Tässä mielessä ihmissusiaihe ohjaakin ennen kaikkea *transhistorialliseen* ja *transkulttuuriseen* tarkasteluun. (Priest 2015.)

Monisyisine taustoineen ihmissusiaihe näyttäisi siis kutsuvan paitsi feministiseen myös historiallisesti ja kulttuurisesti sensitiiviseen uudelleenluentaan. Oman aineistoni kohdalla tämä kutsu näkyy erityisen konkreettisesti Ketun romaanissa *Rose on poissa*, joka sijoittuu Yhdysvaltoihin, Fond du Lacin intiaanireservaatin alueelle. Teos on kahdella aikatasolla liikkuva kirjeromaani, jossa Lempi etsii kadonnutta äitiään Rosea. Kirjemuotoisuudestaan huolimatta kerronta muistuttaa sirpaleisuudessaan ja paikoin lakonisessa tyyliinsään traumakerrontaa. Valkeakari (2021) onkin tutkinut teosta *transkulttuurisena traumafiktiona*, joka hänen

¹³ Leto tunnetaan parhaiten kreikkalaisten jumalien, Apollon ja Artemiin äitinä. Joissakin taruissa Leton kuvataan myös rankaisevan liian ylpeiksi käyviä ihmisiä. (Castren 2017, 52, 55 & 117–119.)

mukaansa pyrkii nostamaan esiin monikulttuuristen vähemmistöjen kollektiivisia traumoja sensitiivisellä ja eettisesti kestäväällä tavalla. Tarinassa esiintyvä ihmissusiaihe viittaa vahvasti paitsi *Sudenmorsiameen*, myös ojibwa-kansan myytistöön, jossa susi on ihmisen ensimmäinen kumppani. Kettu on siis feminisoinut ojibwojen mytologiaa ja liittänyt siihen pohjoiseurooppalaisia aineksia. (Valkeakari 2021.) Vaikka tämänkaltaisissa myyttien uudelleenkirjoituksissa on vaara kulttuuriseen appropriatioon, Kettu on nähdäkseni onnistunut hyvin. Myös Valkeakari (2021) toteaa, että Ketun teos on hyvä esimerkki siitä, miten toisista kansoista ja etenkin kolonialismin jäljistä voi kirjoittaa kunnioittavasti ja aidosti kuunnellen. Ihmissusitarinoiden uudelleenkirjoitukset haastavat niin kirjailijaa, lukijaa kuin tutkijaakin eroille sensitiiviseen ja myyttiä historiallisesti arvioivaan tarkasteluun.

4.2 *Sudenmorsiamen* uudelleenkirjoitukset ja eron tekeminen

Tämän tutkimuksen aineistoksi valikoituneet teokset erottuvat muista kotimaisen kirjallisuuden ihmissusitarinoista sikäli, että ne tietoisesti toistavat Kallaksen *Sudenmorsiamen* tarinaa. Niitä voikin perustellusti pitää Kallaksen luoman ihmissusimyytin **uudelleenkirjoituksina**: siinä missä Ketun *Rose on poissa* viittaa tähän eksplisiittisesti tekstilainauksella (ROP, 5), Rotkon *Susi ja surupukuinen nainen* ja Alasalmen *Metsäläiset* käyttävät implisiittisempiä viittaussuhteita. Kaikkien teosten kohdalla intertekstuaalisuus on kuitenkin siinä määrin rikasta, että yhteys on ilmeinen (ks. esim. Valkeakari 2021; Leppänen 2006; Orjala 2001). Sekä Raakel, Lydia että *Rose* edustavat Aalon kaltaista balladinaista, joka nousee vallitsevaa yhteiskuntajärjestystä vastaan samalla kuitenkin tuhoutuen. Yhteistä kaikkien romaanien henkilöille on myös monesta tekijästä muodostuva, intersektionaalinen toiseus: kaikki ovat naisia, jollakin tavalla yhteisölleen "vieraita", ja heillä on hyvin kipeitä hylkäyksen, nöyryytetyksi tulemisen ja seksuaalisen väkivallan kokemuksia.

Alasalmen ja Ketun teoksissa avainhenkilöiden vieraus on siinä mielessä konkreettista, että se perustuu heidän kansalaisuuteensa tai etniseen taustaansa: *Metsäläisissä* esiintyvä Lydia on Suomeen muuttanut virolainen (tarkemmin Hiidenmaalta, kuten Kallaksen Aalokin) ja *Rose on poissa* -romaanin nimihenkilö *Rose* edustaa erästä Pohjois-Amerikan alkuperäiskansaa, ojibwa-intiaaniheimoa¹⁴. Molemmissa tapauksissa tämä muodostuu merkittävimmäksi toiseutta tuottavaksi tekijäksi: Lydian hahmon kautta tuodaan esiin sitä paternalistista ja ylenkatseellista suhtautumista, jolla Suomessa on suhtauduttu virolaisiin (ks. esim. Raittila 2004, 157–

¹⁴ (F)intiaani-sanan käytöstä ks. esim. Andersson & Henriksson 2010, 16–21 ja 94–95; Kettu, Koutaniemi & Seppälä, 2016, 20.

168). Naisten osalta tähän liittyi vahvasti myös seksuaalisointi. Viro on kuulunut suomalaisten merkittävimpiin seksiturismikohteisiin (Kontula 2005, 49), ja Lydian kautta *Metsäläiset* tuo esiin myös tähän liittyviä rakenteellisia ongelmia (M, 145–148 & 153–155). Rosen hahmon tarina puolestaan kietoutuu MMIWG-ilmiön ympärille¹⁵ eli alkuperäiskansojen tyttöihin ja naisiin kohdistetun väkivallantekojen ja murhien vyyhtiin. Pehdyin aiheeseen kandidaatintutkielmassani (2019) ja totesin, että Ketun teos ottaa vahvasti kantaa siihen edelleen kolonialistista ideologiaa noudattavaan politiikkaan, joita Yhdysvaltojen liittovaltio on kohdistanut ja kohdistaa edelleen alkuperäisasukkaisiin. Tässä politiikassa seksismi, rasismi sekä sosiaalinen ja ekologinen epäoikeudenmukaisuus kohtaavat ja ovat luomassa kasvualustaa MMIWG:n kaltaisille ilmiöille. (Ks. Siponkoski 2019; NIMMIWG 2019, 229–312; Valkeakari 2021.)

Myös Rotkon romaanin Raakel Rantajuola on yhteiskunnalle ja yhteisölleen vieras, sillä se ei näytä tunnustavan Raakelia: "[k]ukaan koko saarella ei tiennyt, mistä nainen oli tullut, mikä hänen nimensä oli tai mikä hän itse lopulta oli" (SSN, 5). Sekä posthumanistisesta että feministisestä näkökulmasta on merkittävää, että Raakelin ihmisyyys kyseenalaistetaan heti alussa. Hän on monella tapaa vieras ja toinen, mutta lisäksi vielä epäillään, onko hän ihminen lainkaan. Kaikkien naisten tapauksissa vieraus ja toiseus aiheuttaa sen, että lopulta myös heidän oma yhteisönsä ja lähipiirinsä hylkää heidät: Raakel tulee luonteensa vuoksi hylätyksi kerta toisensa jälkeen ja lopulta myös puoliso Antti rakastuu toiseen naiseen. Lydiaa ympäröinyt varovaisen ystävällinen kyläyhteisö kääntyy pois päin silloin, kun avun tarve olisi ollut suurin, ja lopulta sadistisen aviomies Olli kiusaa Lydian pojan hengiltä. Rosen tapauksessa hänen oman yhteisönsä on vaikea suhtautua naisen avioliittoon Ettu-nimisen suomalaissiirtolaisen kanssa, mikä etäännyttää hänet kotireservaatin väestä ja siten myös omasta kansastaan.

Moniulotteinen vieraus ja toiseus tekee teosten avainhenkilöistä paitsi haavoittuvaisia myös näkymättömiä. Tästä syystä he myös altistuvat toisten ihmisten pahuudelle ja hyväksikäytölle, joka ilmenee kaikissa tapauksissa psyykkisenä, fyysisenä ja seksuaalisena riistona. Esimerkiksi orpona kasvanut Raakel on lapsuudestaan asti hylkiö, joka kiertää lastenkodista toiseen saavuttamatta kenenkään pyyteetöntä rakkautta. Sijaiskodin löydyttyä hänelle käy nopeasti selväksi, että häntä siedetään vain järjestelyn sijaisvanhemmille tuottaman edun vuoksi. Kun hän uskaltautuu kritisoidaan kohteluaan, hänet ajetaan pois. Raakelin seuraavat vaiheet jäävät suurelta osin arvoitukseksi – hänestä tehdään näkymätön myös lukijalle. Ne pienet tiedonmuruset, jota hänestä annetaan, kuvastavat syrjäytymisen ja toiseuden kierrettä. Teksti myös epäsuorasti antaa ymmärtää, että Raakel joutuu nuorena jonkinasteisen seksuaalisen väkivallan kohteeksi (SSN, 116). *Metsäläisissä* Lydian

¹⁵ MMIWG = missing and murdered indigenous women and girls

aikaisemmista vaiheista ei niin ikään kerrota juuri mitään. Lydian lapsuudessa tapahtunut siskon itsemurha (M, 169–170) kuitenkin alleviivaa Lydian kohtaloon johtaneita seikkoja: miehitetyssä Virossa köyhien kansalaisten asema on niin epätoivoinen, että Lydia yrittää selviytyä keinolla millä hyvänsä, vaikka menemällä naimisiin suomalaisen kanssa ainoastaan paremman elämän vuoksi. Tämä tekee hänestä helpon saaliin Ollille, joka kohdistaa Lydiaan ja tämän poikaan Toomakseen äärimmäisyyksiin vietyä henkistä väkivaltaa, nöyryyttää ja näännyttää heitä nälkään. Toomaksen kuoltua Lydia lähtee pois ja päätyy harhailemaan kaikkensa menettäneenä Helsinkiin. Siellä hän kokee jälleen menetyksen, juo suruunsa, on ”huolimaton”, kidnapataan ja raiskataan raa’asti useita kertoja (M, 173–176).

Lydian kohtaloon johtavat seikat ovat hyvin samanlaisia kuin *Rose on poissa* -romaanin Rosen, sillä molempien tapauksissa on kyse rakenteellisesta sorrosta. Rosen ajautuminen väkivallan kohteeksi lähtee liikkeelle niin ikään lapsuudesta: 1950-luvun Yhdysvalloissa vallinneen assimilaatiopolitiikan hengessä reservaatin lapset riistetään vanhemmiltaan ja sijoitetaan koulukotiin, joissa heistä yritetään tehdä ”valkoisia”. Siellä tytöt joutuvat myös laitoksen johtajan, Isä Jarmonin järjestelmällisen hyväksikäytön kohteiksi. Väkivaltainen koulukotikokemus traumatisoi työt niin, että he eivät kykene asettamaan rajoja myöskään aikuisena: Rose onnistuu pakenemaan, mutta seuraa myöhemmin vierestä ystäviensä ajautumista päihteiden turruttamaan ja seksuaalisen hyväksikäytön värittämään elämään. Teoksessa myös kuvataan, kuinka nämä katoavat ja löytyvät myöhemmin murhattuina (ROP, 28 & 208). Rose onnistuu luovimaan itsensä irti tästä kierteestä, mutta mentyyään naimisiin suomalaissiirtolaisen kanssa kohtaa niin ikään väkivaltaista hallintaa: hänen miehensä Etun äiti Helmi piiskaa häntä huvikseen, ja lopulta myös Ettu mustasukkaisuuksissaan leikkaa Roselta sormen irti. Helmin motiivi on rasistinen ylemmydentunne, Etun taas menetyksen pelko. Yhtä kaikki, kyse on pakosta hallinnan tunteeseen.

Sudenmorsiamen uudelleenkirjoituksina aineistoni romaanit toistavat tiettyjä konkreettisia motiiveja: henkiä, soita ja täysikuuta. Ne kuitenkin viittaavat subtekstiinsä myös syvätasolla. Kaikissa kuvataan, miten patriarkaalisesta hallinnasta vapautumista tavoittelevalle ja sitä vastustavalle naiselle käy – he tuhoutuvat. Uudelleenkirjoituksina aineistoni teokset suhtautuvat feministiseen ihmissusaiheeseen myös kriittisesti: ne huomioivat eron naisen ja naisen välillä kuvaamalla toiseuden kierrettä rakenteellisten ongelmien kautta. Tässä kohtaa huomionarvoista on myös romaanien ajallinen järjestys, jossa Rotkon teos on vanhin ja Ketun uusin. Näyttäisi siltä, että mitä tuoreempaan uudelleenkirjoitukseen siirrytään, sitä vahvemmin teksti ottaa kantaa symbolisen väkivallan ja sille rakentuvan riiston logiikkaan. Tämä näkyy myös susien kohtaloissa. Rotkon

teoksessa susi ammutaan ja Alasalmen teoksessa se jää henkiin, joskin uhattuna. Ketun teos sen sijaan antaa suden elää.

Susien kautta eronteon piiriin tuodaan myös ei-inhimillinen luonto. Kaikissa romaaneissa luontoa kuvataan itse asiassa hyvinkin paljon, mikä jo sinänsä ohjaa lukijaa ekokriittiseen näkökulmaan. *Metsäläiset* ja *Rose on poissa* nostavat esiin myös ekologisia kriisejä, kuten avohakkuut (M, 189) sekä pohjavesiä saastuttavat kaivos- ja öljyputkihankkeet (ROP, 221–222 & 223–224), joista on haittaa luonnon ohella myös ihmisille. Etenkin Ketun teoksessa viimeksi mainitut ovat osa kolonialistista politiikkaa, joilla alkuperäiskansoja riistetään¹⁶. Kun luontokuvauksia aletaan lukea tarkemmin, hahmottuu kaikissa teoksissa selvästi myös suuri määrä ei-inhimillisiä toimijuuksia. Esimerkiksi Rotkon romaanissa luonto on oikeastaan koko tragedian alullepanija, kun metsä mystisesti johdattaa Antin uuden rakastajattaren ovelle ja sänkyyn (SSN, 44). Raakelin kadottua luonnonvoimat myös vaikeuttavat etsintöjä ja toisaalta saarelle ilmestyneen suden metsästystä (SSN, 104). Vaikka *Susi ja surupukuinen nainen* ei kuvaa samanlaisia ekologisia kriisejä kuin Alasalmen ja Ketun teokset, tuodaan siinä vahvasti esille (mies)ihmisten luontoon kohdistama *hybris*: vasta menetettyään kaksi rakastamaansa naista luonnonvoimille Antti todella näkee luonnon (SSN, 121–122 [kursiivi alkuperäinen]). Samanlaista ylenkatsetta kuvastaa myös tapa, jolla miehet jatkuvasti aliarvioivat naisten tietoa ja havaintoja luonnosta. Erityisesti susihavainnot tulevat kerta toisensa jälkeen kyseenalaistetuksi, kunnes joku mieshenkilö todistaa eläimen todella olleen susi (ks. esim. M, 188–189; SSN, 86).

Suden toiseus tehdään näkyväksi kahdella tapaa: ensin sen läsnäolo kielletään, mutta kun todisteet saavat maskuliinisen vahvistuksen, sutta aletaankin jahdata. Kaikissa romaaneissa näkyy susiin kohdistuva perusolettamus siitä, että sudet ovat vaarallisia ja siksi ne tulee hävittää pikimmiten. Kritiikkiä esittävät lähinnä naiset tai kertoja, silloinkin epäsuorasti (ks. esim. ROP, 62–63). Tämä asettaa lukijalle haasteen asettua suden ja siten laajemminkin ei-inhimillisen asemaan. Alasalmen romaanissa ei varsinaisesti kuvata susijahtia, mutta metsästyksen maskuliininen ja patriarkaalista valtaa alleviivaava luonne (vrt. Aaltola 2013; Lähdesmäki 2020, 142–144; Hiedanpää 2014) tuodaan hyvin esiin (M, 99–101). Sen sijaan Rotkon romaanissa susijahdista tulee suuri tapahtuma, jolle jopa susi näyttää irvailevan juoksentelemalla ympäri saarta, kunnes lopulta ilmeisen tietoisesti syöksyy kohti metsästäjän luotia (SSN, 113). Vaikka kaikki aineistoni sudet tekevät veritöitä, ne eivät ole susivihan ensisijaisia syitä. Edes Rotkon teoksessa Mervin kuolemaa ei missään kohta linkitetä suuteen. Tämäkin omalla tavallaan alleviivaa ihmisen ylenkatsetta eläintä kohtaan: (mies)ihminen *tietää*, mihin (nais)luonto pystyy ja ei pysty. Luontokuvausten ja suden kautta aineistoni herkeämättä kutsuvat lukijaa paitsi ei-inhimillisten toimijuuksien

¹⁶ Ks. esim. Kettu, Koutaniemi & Seppälä 2016, 268–273; Anderrson & Henriksson 2010, 382–389. Vrt. Enbridge Inc. 2019.

tarkasteluun, myös ekofeministiseen luentaan.

Ehkäpä syvällisin yhteys sekä *Sudenmorsiameen* että sen esikuvina olleisiin ihmissusitarinoihin löytyy hieman yllättäen muualta kuin luonnosta. Kuten Metsvahnin (2015) tutkimuksesta selviää, esineellisyydellä on joissain ihmissusitarinoissa keskeinen rooli: kun nainen kadottaa muodonmuutoksen mahdollistavan taikakalun, hänen muotonsa alkaa vaihdella tiuhaan eri eläinten välillä, päätyen lopulta esineeksi, kuten värttinäksi. Nainen siis paitsi sidotaan maailmaan esineen kautta (mies polttaa sudennahan tmv.), myös hallitaan maailmassa esineenä (kannetaan kotiin värttjän muodossa). Tavarain ei-elollinen olemus muodostuu keskeiseksi seikaksi: värttjän *intentio ei ole samanlaista* intentiota liikkua tai muuttua kuin ihmisellä tai eläimellä. Sen sijaan se on paikoillaan, minkä vuoksi sitä voi suhteellisen mielekkäästi hallita.

Vaikka oma tutkimukseni ei varsinaisesti kohdistukaan romaanien esinetodellisuuden kuvaamiseen, nousee esineellisyys hyvin kiinnostavaksi aiheeksi. Se vaikuttaisi olevan merkittävää erityisesti (mies)ihmisyyden ja vallan näkökulmasta. Aineistossani keskeisten nais- ja mieshahmojen välissä on jokin esine, jolla voi nähdä olevan merkitystä hallinnan näkökulmasta: Rotkon romaanissa Antti polttaa vaimonsa viimeiseksi jääneen taulun (SSN, 118) kun taas Ketun romaanissa Ettu leikkaa Roselta sormen ja sen mukana ”viimeisen ihmisyyden kahleen” eli vihkisormuksen (ROP, 252). Molemmissa tapauksissa esineillä vaikuttaa olevan jotain tekemistä jo susiksi muuttuneiden naisten lopullisessa vapauttamisessa. Ketun romaanissa hopeasormus on ilmeinen viittaus *Sudenmorsiameen*, jossa Aalon mies Priidik valaa vaimonsa sormuksesta hopealuodin, jolla lopulta ampuu suden ja vapauttaa Aalon hengen (Valkeakari 2021). Rotkon romaanissa Raakelin viimeisen taulun voi puolestaan nähdä viittauksena Dorian Grayn muotokuvaan¹⁷, ihmeellisesti muuttuvaan ja tekijänsä sielua peilaavaan taideteokseen (Orjala 2001). Kuten Orjala (2001) ehdottaa, Antti kohtaa vaimonsa todella vasta tämän kadottua, taulun kautta. Vaikka Antti käsittää taulun ainutkertaiseksi, hän myös ymmärtää, että siinä on Raakelin sielu kaikessa tummuudessaan ja että tämä olisi halunnut miehensä tuhoavan taulun. Näin tapahtuu, ja viimeinen kytkös, jolla Raakelia voisi hallita, raukeaa.

Alasalmen romaanissa tämäntyyppisiä esinekytköksiä ei niin selvästi ole havaittavissa, mutta eräs esine nousee tarinassa keskeiseksi: Lydian ex-mies Olli haluaa päästä eroon vaimonsa vanhasta Ladasta ja myy sen eteenpäin, vaikka Lydian poika on kuollut samaisessa autossa. Olli yrittää vilpillisesti saada autosta mahdollisimman suuren hyödyn irti (SSN, 57–61), mikä näyttäytyy törkeänä halveksuntana Lydiaa ja Toomasta kohtaan. Olli siis yrittää vielä viimeisen kerran nöyryyttää vaimoaan ja samaan aikaan päästä hänen muistostaan eroon. Tässä hän ei

¹⁷ Vuonna 1890 julkaistu *Dorian Grayn muotokuva* on Oscar Wilden kirjoittama klassikkoromaani.

kuitenkaan onnistu, vaan autosta tulee mystinen linkki sudeksi muuttuneen Lydian ja auton uuden omistajan Sallan välillä, joka tietämättään auttaa Lydiaa surmatyössä. Olli siis pystyy hallitsemaan autoa esineenä, mutta lopulta ei kuitenkaan Lydiaa, olipa tämä sitten naisen tai suden hahmossa. Ollin kohtaloksi koituu kohdata tekojensa seuraukset ja kuolla sudeksi muuttuneen Lydian hampaisiin.

Esineiden kietoutuminen hallinnan ja siitä vapautumisen teemoihin saattaa jälleen yhden vihjeen kohti hierarkkisia dualismeja purkavaa luentaa: kaikissa teoksissa lopulta vain esine voi olla objekti, johon ihmisellä on todellista ja oikeutettua valtaa. Toisaalta esineiden merkityksellisyyden voi nähdä kutsuna romaanien esinetodellisuuden tutkimiseen, mikä sekin olisi hyvin mielenkiitoinen aihe perehtyä. Vaikka esineitä voikin näennäisesti hallita, jotkut niistä, esimerkiksi edellä kuvatut, tuntuvat ”väreilevän” kutsuvasti. Tähän *materiaan väreeseen* (ks. Bennet 2020) en tässä tutkielmassa pystyne vastaamaan, mutta posthumanistisena projektina se on ehdottomasti perusteellisen tutkimuksen arvoinen paikka.

5 LÄHTEET

Kohdetekstit

Alasalmi, Päivi 2000. *Metsäläiset [=M]*. Jyväskylä: Gummerus.

Kettu, Katja 2018. *Rose on poissa [=ROP]*. Helsinki: WSOY.

Rotko, Tuula 1998. *Susi ja surupukuinen nainen [=SSN]*. Helsinki: Tammi.

Muut lähteet

Aaltola, Elisa 2013. Lopuksi: Kohti eläintä. Elisa Aaltola & Johanna Koskinen (toim.) *Johdatus eläinfilosofiaan*. Helsinki: Gaudeamus, 279–289.

Aholainen, Katri 2020. Diffraktiivinen luenta Yrjö Kokon Laulujoutsenesta ja valokuvan ei-inhimillisyydestä. Elsi Hyttinen & Karoliina Lummaa (toim.) *Sotkuiset maailmat: Posthumanistinen kirjallisuudentutkimus*. Jyväskylän yliopisto: Nykykulttuuri, 179–206.

Andersson, Rani-Henrik & Markku Henriksson 2010. *Intiaanit. Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen historia*. Helsinki: Gaudeamus.

Barthes, Roland 1994. *Mytologioita*. Suom. P. Minkkinen. Helsinki: Gaudeamus.

Barad, Karen 2003. (2019). Posthumanistinen performatiivisuus: Kohti ymmärrystä siitä, miten materia merkityksellistyy. Suom. Anette Arlander. Tero Nauha, Annette Arlander, Hanna Järvinen ja Pilvi Porkola (toim.) *Performanssifilosofiaa: esitysten, esiintymisten ja performanssien filosofiasta performanssijatteluun*. Helsinki: Taideyliopiston Teatterikorkeakoulu. Viitattu verkkojulkaisuun: <https://nivel.teak.fi/performanssifilosofiaa/posthumanistinen-performatiivisuus-kohti-ymmarrysta-siita-miten-materia-merkityksellistyy/>

- Barad, Karen 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Bennet, Jane 2020. *Materian väre*. Suom. Tapani Kilpeläinen. Tampere: niin & näin.
- Beresford, Matthew 2013. *The White Devil: The Werewolf in European Culture*. London: Reaktion Books.
- Birkeland, Janis 1993. Ecofeminism. Greta Gaard (ed.) *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, 13–59.
- Bisi, Jukka 2010. *Suomalaisen susikonfliktin anatomia*. Oulun yliopisto. Maantiede. Väitöskirja.
- Buchanan, Ian 2010. "androcentrism." In *A Dictionary of Critical Theory*. Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.ezproxy.jyu.fi/view/10.1093/acref/9780199532919.001.0001/acref-9780199532919-e-31>. (12.5.2022)
- Castren, Paavo 2017. *Antiikin myytit*. Helsinki: Otava.
- Castren, Paavo & Leena Pietilä-Castren 2006 (2000). *Antiikin käsikirja*. Helsinki: Otava.
- Coleman, Jon T. 2004. *Vicious: Wolves and Men in America*. New Haven & London: Yale University Press.
- Crossen, Carys 2019. *The Nature of the Beast: Transformations of the Werewolf From the 1970s to the Twenty-First Century*. Wales: University of Wales Press.
- Enbridge Inc. 2019. Line 3 Replacement Project. *Enbridge Inc.* <https://www.enbridge.com/projects-and-infrastructure/public-awareness/minnesota-projects/line-3-replacement-project> (27.4.2022).
- Estés, Clarissa Pinkola 2014 (1992). *Naiset jotka kulkevat susien kanssa: Villinaisen arkkityyppi myyteissä ja kertomuksissa*. Suom. Nina Valtavirta. Helsinki: Basam Books.
- Geerts, Evelien & Iris van der Tuin 2016. Diffraction & Reading Diffractively. *New Materialism*. URL: <https://newmaterialism.eu/almanac/d/diffraction.html> (12.5.2022).
- Halonen, Minna & Sanna Karkulehto 2017. Vedenpaisumus tornikamareissa Sukupuolittavaa väkivaltaa purkavat naisruumiin kokemukset ja eettinen

- lukeminen. Sanna Karkulehto & Leena-Maija Rossi (toim.) *Sukupuoli ja väkivalta. Lukemisen etiikkaa ja poetiikkaa*. Helsinki: SKS, 188–215.
- Hiedanpää, Juha 2014. Susikonflikti ihmisen ja luonnon myyttisenä erottajana. Seppo Knuutila & Ulla Piela (toim.) *Ympäristömytologia*. Helsinki: SKS, 375–392.
- Hosseini, Silvia 2017. Laylassa puhuu didaktinen kirjailija, Oneiron nojaa stereotyyppioihin. *Nuori Voima*. <https://nuorivoima.fi/lue/essee/laylassa-puhuu-didaktinen-kirjailija-oneiron-nojaa-stereotyyppioihin> (31.5.2022).
- Hyttinen, Elsi & Karoliina Lummaa 2020. Saatteeksi. Elsi Hyttinen & Karoliina Lummaa (toim.) *Sotkuiset maailmat: Posthumanistinen kirjallisuudentutkimus*. Jyväskylän yliopisto: Nykykulttuuri, 7–8.
- Iovino, Serenella & Serpil Oppermann 2014. Introduction: Stories Come to Matter. Serenella Iovino & Serpil Oppermann (ed.) *Material Ecocriticism*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1-17.
- Järvinen, Antero 2000. *Ihmiset ja eläimet: "humanistin eläinkirja"*. Helsinki: WSOY.
- Kailo, Kaarina 2019. *Finnish Goddess Mythology And The Golden Woman. Climate Change, Earth-Based Indigenous Knowledge And The Gift*. Lore & Loom.
- Kainulainen, Pauliina 2015. Pyhän vapautus. Ekofeminismi, kristinusko ja luontomyönteisemmän kulttuurin mahdollisuus. Johanna Ahonen & Elina Vuola (toim.) *Uskonnon ja sukupuolen risteys*. Helsinki: SKS, 55–81.
- Kallas, Aino 1995. *Reigin pappi. Barbara von Tisenhusen. Sudenmorsian*. Helsinki: Otava.
- Karkulehto, Sanna, Aino-Kaisa Koistinen, Karoliina Lummaa & Essi Varis 2020. Reconfiguring Human, Nonhuman and Posthuman Striving for More Ethical Cohabitation. Sanna Karkulehto, Aino-Kaisa Koistinen, and Essi Varis. (ed.) *Reconfiguring Human, Nonhuman and Posthuman in Literature and Culture*, 1–19.
- Kettu, Katja, Meeri Koutaniemi & Maria Seppälä 2016. *Fintiaanien mailla*. WSOY.
- Kilpinen, Pekka 2002. *Ihmissudet. Asiakirjoja ja kertomuksia*. Yliopistopaino: Helsinki.
- Kirby, Vicki 2006. *Judith Butler: Live Theory*. London & Continuum: Live Theory.
- Kontula Anna 2005. *Prostituutio Suomessa*. Helsinki: Sexpo Säätio.
<https://annakontula.fi/wp-content/uploads/2017/11/prostituutiosuomessa.pdf>

- Koskinen, Lennart 1996. *Villimies ja susinainen: Ajatuksia miehen ja naisen alkuvoiman vapauttamisesta elämään, työhön ja perimmäisen tasa-arvon etsintään*. Suom. Martti Mäkisalo. Helsinki: LK-kirjat.
- Lahtinen, Toni & Markku Lehtimäki 2008. Johdatus ekokriittiseen kirjallisuudentutkimukseen. Teoksessa: Toni Lahtinen & Markku Lehtimäki (toim.) *Äänekäs kevät. Ekokriittinen kirjallisuudentutkimus*. Helsinki: SKS, 7–28.
- Laitinen, Kai 1995. *Aino Kallaksen mestarivuodet: tutkimus hänen tuotantonsa päälinjoista ja taustasta 1922–1956*. Helsinki: Otava.
- Li, Huey-li 1993. A Cross-Cultural Critique of Ecofeminism. Greta Gaard (ed.) *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, 272–294.
- Leppälahti, Merja 2006. Vironsusia Suomen maisemassa: Ihmissusi uskomusperinteessä ja kaunokirjallisuudessa. *Sananjalka*. 48(1), 85–100.
- Living with Wolves 2022. The social wolf. *Living with Wolves*.
<https://www.livingwithwolves.org/about-wolves/social-wolf/> (31.3.2022).
- Lummaa, Karoliina & Lea Rojola 2016 (2014). Johdanto: Mitä posthumanismi on? Karoliina Lummaa & Lea Rojola (toim.) *Posthumanismi*. Turku: Eetos, 13–32.
- Lummaa, Karoliina 2020. Posthumanismin puolustus. *Tiede & Edistys*, 45(1). 56–65.
- Lähdesmäki, Heta 2015. Susi yhteiskunnallisena eläimenä. Teoksessa: Elisa Aaltola et al. *Eläimet Yhteiskunnassa*. Helsinki: Into, 185–191.
- Lähdesmäki, Heta 2020. *Susien paikat: Ihminen ja susi 1900-luvun Suomessa*. Jyväskylän yliopisto: Nykykulttuuri.
- Melkas, Kukku 2006. *Historia, halu ja tiedon käärme Aino Kallaksen tuotannossa*. Helsinki: SKS.
- Melkas, Kukku 2008. Apokalypsista uuteen luonnonjärjestykseen. Aino Kallaksen ”Pyhän joen kosto” ekologisena kannanottona. Toni Lahtinen & Markku Lehtimäki (toim.) *Äänekäs kevät. Ekokriittinen kirjallisuudentutkimus*. Helsinki: SKS, 136–155.
- Metsvahi, Merili 2015. Estonian werewolf legends collected from the island of Saaremaa. In: Hannah Priest (ed.) *She-wolf: A cultural history of female werewolves*. Manchester University Press. Manchester Scholarship Online, 25–38.

- Metsvahi, Merili 2001. Werwolfprozesse in Estland und Livland im. 17. Jahrhundert. Zusammenstöße zwishen der Realität von Richtern und von Bauern. Jürgen Beyer & Reet Hiimäe (ed.) *Folklore als Tatsachenbericht*. Tartu: Sektion für Folkloristik des Estnischen Literaturmuseums, 175–184.
- Metsähallitus 2015a. Suden kohtaaminen. *Suurpedot.fi*.
<https://www.suurpedot.fi/suurpedot-ja-me/kohtaaminen/suden-kohtaaminen.html> (31.3.2022).
- Metsähallitus 2015b. Suden elintavat ja lisääntyminen. *Suurpedot.fi*.
<http://www.suurpedot.fi/lajit/susi/elintavat-ja-lisaantyminen.html> (31.3.2022).
- Moraru, Christian 2001. *Rewriting: Postmodern narrative and cultural critique in the age of cloning*. Albany: State University of New York Press.
- Mäntymäki, Tiina 2015. Kuoleman tekijät. Narratiiveja naisista, jotka murhaavat aikamme rikoskirjallisuudessa. Tiina Mäntymäki (toim.) *Uhri, demoni vai harhainen hullu? Väkivaltainen nainen populaarikulttuurissa*. Vaasa: Vaasan yliopiston julkaisuja.
- NIMMIWG = National inquiry into missing and murdered indigenous women and girls 2019. Reclaiming Power and Place: The Final Report of the National Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls. Volume 1a. https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Final_Report_Vol_1a-1.pdf
- Nummelin, Juri 2013. Ihmissuden historiaa. Teoksessa: Juri Nummelin (toim.) *Kuun pimeä puoli. Suomalaisia ihmissuisnovelleja*. Helsinki: Jalava, 7–15.
- Orjala, Kati 2001. *Tuula Rotkon Susi ja surupukuinen nainen tekstien dialogissa*. Kirjallisuuden pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto.
<https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/9071/korjala.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Pihlström, Sami 2020. Transsendentaalinen humanismi. *Tiede & Edistys*, 45(1). 38–52.
- Pijoan, Teresa 1992. *White Wolf Woman And Other Native American Transformation Myths*. Little Rock, US: August House.
- Plumwood, Val 1994. *Feminism and the Mastery of Nature*. London & New York: Routledge.

- Priest, Hannah 2015. Introduction. Hannah Priest (ed.) *She-wolf: A cultural history of female werewolves*. Manchester University Press. Manchester Scholarship Online, 2–20.
- Raittila, Pentti 2004. *Venäläiset ja virolaiset suomalaisten Toisina - Tapaustutkimuksia ja analyysimenetelmien kehittelyä*. Tampere University Press. Väitöskirja. <https://trepo.tuni.fi/bitstream/handle/10024/67401/951-44-6016-2.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Robisch, S. K. 2009. *Wolves and the Wolf Myth in American Literature*. Reno, Nevada: University of Nevada Press.
- Rojola, Lea et. al. 1999. *Suomen Kirjallisuushistoria: 2, Järkiuskosta Vaistojen Kapinaan*. Helsinki: SKS.
- Rojola, Lea 2004. Sukupuolieron lukeminen – Feministinen kirjallisuudentutkimus. Marianne Liljeström (toim.) *Feministinen Tietäminen: Keskustelua Metodologiasta*. Tampere: Vastapaino, 14–29.
- Rojola, Lea 2013. Kun metafora tulee lihaksi. Aino Kallaksen Sudenmorsiamen susi ja antropologinen kone. Riikka Rossi & Saija Isomaa (toim.) *Kirjallisuuden naiset: Naisten esityksiä 1840-luvulta 2000-luvulle*. Helsinki: SKS, 229–253.
- Rojola, Lea 2016. (2014). Hänen olivat täytetyt linnut. Karoliina Lummaa & Lea Rojola (toim.) *Posthumanismi*. Turku: Eetos. 130–154.
- Samola, Hanna 2019. Hukan jäljillä. Susi- ja ihmissusikuvausten intertekstit suomalaisessa 2010-luvun romaaneissa. Elina Arminen & Markku Lehtimäki (toim.) *Muistikirja ja matkalaukku: Muotoja ja merkityksiä 2000-luvun suomalaisessa romaanissa*. Helsinki: SKS, 276–300.
- Schubert, Daniel J. 2012 (2008). Suffering/symbolic violence. Grenfell, Michael. (ed.) *Pierre Bourdieu: Key Concepts*. Durham & Bristol: Acumen, 183–198.
- Simonsuuri, Lauri 2006. *Kansa tarinoi. Tutkielmia kansantarinoiden salaperäisestä maailmasta*. Helsinki: SKS.
- Siponkoski, Milka 2019. *Weendigon anatomia – valta, väkivalta ja wendigo-myytti Katja Ketun romaanissa Rose on poissa*. Kirjallisuuden kandidaatintutkielma. Jyväskylän yliopisto. <https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/68468>
- Suutala, Maria 2001. *Kesyttetty nainen: Seksuaalisuus ja luontosuhde länsimaisessa ajattelussa*. Helsinki: Helsinki University Press.

- Tikkanen, Jouni 2019. *Lauma: 1880-luvun lastensurmat ja susiviha Suomessa*. Helsinki: Otava.
- Udén, Maria K. 2018. *The novel feminist diffraction concept. Its application in fifty-one peer reviewed papers*. Research report. Luleå University of Technology.
- Yakushko, Oksana 2018. Witches, Charlatans, and Old Wives: Critical Perspectives on History of Women's Indigenous Knowledge. *Women & Therapy*, 41:1-2, 18-29.
- Valkeakari, Tuire 2021. Katja Kettu's *Rose on poissa* as Transcultural Trauma Fiction. *Critique: Studies in Contemporary Fiction*. 62:3, 269–284.
- Warren, Karen J. 2000. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Yle Uutiset 2008. Suomi ja suurpedot. *Yle.fi*. <https://yle.fi/uutiset/3-5215344> (11.5.2022).

II OSA: ARTIKKELIKÄSIKIRJOITUS

Milka Siponkoski, 2022

SUDEN HAJAUTUVAT HETKET - DIFFRAKTIIVINEN NÄKYMÄ TOISEUTEEN,
MUODONMUUTOKSEEN JA EI-INHIMILLISEEN TOIMIJUUTEEN KOLMESSA
SUOMALAISSA NYKYROMAANISSA

Käsi­kirjoituksen voi pyytää luettavakseen tekijältä.