

EI OLE MIESTÄ EIKÄ NAISTA.

Queer-luenta keskiajan Euroopassa tunnettuja
ristiinpukeutuvia pyhimyksiä kuvaavista teksteistä.

Uskontotieteen pro gradu -tutkielma
Humanistinen tiedekunta, Helsingin yliopisto

Tiia Aarnipuu, 011405678

20.10.2005

ESIPUHE

Tämä työ eli aktiivisesti pääni sisällä juuri ne vuodet, jolloin toimin Setassa puheenjohtajana ja käytin ison osan ajastani tavalla tai toisella seksuaalisuuden ja sukupuolen moninaisuuden parissa tehtävään ihmisoikeustyöhön. Keskiaikaiset pyhimyslegendat eivät pysyneet keskiajalla ja kirjojen kansien välissä, koska en voinut kirjoittaa mitään niiden päähenkilöiden sukupuolesta kirjoittamatta samalla jotain – ja paljonkin – siitä kaikesta, mitä sukupuoli minulle tarkoittaa, tänään ja tässä todellisuudessa. Työni aihe on minulle myös henkilökohtainen. Omistan tämän pro gradu -työn jokaiselle minua lähellä olevalle ristiinpukeutuvalla pyhimykselle, transvestiittinaiselle, kingille, putsille, poikatytölle, transmiehelle ja kuninkaalle. Ennen kaikkea omistan työni kuitenkin viisaalle ja androgyynille puolisololleni ja tutkijaystävälleni Petja Tellervo Aarnipuulle. Sinun tukesi on ollut paljon monipuolisempaa ja syvempää kuin elämänkumppanilta on kohtuullista odottaa.

Lämpimät kiitokset neuvoista, osuvista kysymyksistä, jatkuvasta rohkaisusta ja kärsivällisyydestä ohjaajalleni Tuula Sakaranaholle sekä Terhi Utriaiselle, joka kommentoi varhaista käsikirjoitusta. Lisäksi haluan kiittää ihanan rohkaisevista ja rakentavista sanoista Tom Linkistä, Malla Suhosta, Kati Mustolaa ja Juha-Pekka Jokelaa sekä oikeakielisyydsneuvoista Anna Rantasta. Kiitos myös äiti ja isä, kun sain erakoitua kotiinne tärkeinä viikkoina keväällä 2005.

Kannen kuvan ("Jeesus on nyt niinku kuollut") piirsi viisivuotias Outi Aarnipuu toukokuussa 2005.

SISÄLLYS

1.	JOHDANTO	4
1.1.	Kysymyksiä ristinpukeutuvan pyhimyksen sukupuolesta	4
1.2.	Aineisto, toisinto, tulkinta.....	6
2.	QUEER	12
2.1.	Performatiivinen sukupuoli	12
2.2.	Queer lukutapana.....	15
2.3.	Queer ja sukupuolen moninaisuus	17
3.	SUKUPUOLEN MONINAINEN MENNEISYYS	18
3.1.	Sukupuoli ja ruumis	18
3.2.	Sukupuolen moninaisuus ajassa.....	23
3.3.	Sukupuolen moninaisuus paikassa	26
4.	TAUSTAA KRISTINUSKOSTA KESKIAJALLA.....	29
4.1.	Keskiajan moninainen kristillisyyys	29
4.2.	Kristinusko ja ruumiillisuus	31
4.3.	Pyhimyskultti ja pyhimyslegenda.....	34
5.	TEKLA PUKEUTUU KRISTUKSEEN.....	36
5.1.	Teklan legenda.....	36
5.2.	Tekla ristiinpukeutuvana esikuvana	38
5.3.	Funktionaalisia tulkintoja	40
5.4.	Kaste Kristukseen pukeutumisena	43
6.	MARGAREETA/MARINA JA SIJAISKÄRSIJÄN SUKUPUOLI.....	46
6.1.	Margareetan/Marinan legenda	46
6.2.	Sijaiskärsijän hahmo	47
6.3.	Veli Marinos on nainen.....	49
6.4.	Vanhemmuuden ja Kristuksen sukupuolittaminen.....	52

7.	EUFROSYNE – TULEEKO NAINEN MIEHEKSI?	55
7.1.	Eufrosynen legenda	55
7.2.	"Homoeroottinen" katse luostarissa.....	57
7.3.	Eunukki sukupuolten kartalla.....	59
7.4.	Nainen tulee mieheksi.....	62
8.	WILGEFORTIS JA IMITATIO CHRISTI	65
8.1.	Wilgefortisin legenda.....	65
8.2.	Parrakas neitsyt	66
8.3.	Imitatio Christi	70
8.4.	Ristiinpuettu Kristus	73
9.	YHTEENVETO.....	77
	LÄHTEET JA KIRJALLISUUS.....	81

1. JOHDANTO

1.1. Kysymyksiä ristiinpukeutuvan pyhimyksen sukupuolesta

I of noble lygnage was called Margarete in the world, but for I wold eschewe the temptacions of the world, I called myself pelagynne. I am a man.¹

400-luvulla alkoi bysanttilaisiin pyhimyslegendoihin naispuolisten erakkojen rinnalle ilmestyä miehen vaatteisiin pukeutuneita ja usein munkkiluostarissa elämänsä loppuun eläneitä neitsyitä. Myöhäiskeskiajalla eri puolilla Eurooppaa tunnettiin myös rukouksen voimalla itselleen parran kasvattanut neitsyt. Yksittäisiä poikkeuksia lukuun ottamatta näitä pyhimyksiä ei koskaan kanonisoitu, mutta kristitylle kansalle he olivat tuttuja ja tärkeitä läpi keskiajan.

Tarkastelen tässä työssä sitä, mitä ja miten on kirjoitettu myöhäisantiikin ja keskiajan Euroopassa liikkuneista ristiinpukeutuvista² tai muuten sukupuolirajoja ylittävistä kristillisistä pyhimyksistä. Nostan näistä pyhimyksistä esille erityisesti Teklan, Eufrosynen, Margareetan/Marinan ja Wilgefortisin ja sovellan heidän legendoihinsa ja legendoista tehtyihin tulkintoihin queer-luentaa. Kysyn, miten ristiinpukeutuvien pyhimysten sukupuoli on nähty ja millaisia kysymyksiä siihen liittyen on kysytty – ja millaisia toisaalta jätetty kysymättä – modernissa³ tutkimuskirjallisuudessa. Kysyn myös, millaisia kulttuurisia käsityksiä näiden tieteen kielelle käännettyjen legendatoisintojen takaa näkyy ja mitä niiden luennoilla sukupuolesta saadaan aikaan. Tarkastelen, millaisia sukupuolen ylittämisen, sukupuolen ambivalenssin tai sukupuolettomuuden mahdollisuuksia tutkijat ovat legendoista löytäneet, ja kokeilen, tuoko oma luentani esille uusia tai toisenlaisia mahdollisuuksia. Työni nimeksi

¹ Legenda Aurea (Caxton): vol. III, 907 (Saint Margarite).

² Ristiinpukeutumisen (cross-dressing) käsite tulee esille lähes kaikessa tässä työssä analysoimiani pyhimyslegendoja käsittelevässä tutkimuskirjallisuudessa. Vielä käytetympi käsite on transvestisuus. Molemmat käsitteet ovat modernin ajattelun tuotetta. Käytän tässä työssä ristiinpukeutumisen käsitettä tietoisena sen vajavaisuudesta ja harhaanjohtavuudesta (ks. myös luku 5.3.), mutta myös tietoisena siihen liittyvästä aiheeni kannalta osuvasta sanaleikistä: ristiinpukeutuminen voi olla myös Kristukseen pukeutumista. Ristiinpukeutumisen rinnalla kirjoitan vaatteiden vaihtamisesta. Terminologiasta myös luvussa 3.2.

³ Tuija Pulkkinen määrittelee modernin ja postmodernin ajattelutavoiksi ja kulttuurisiksi asenteiksi, joiden välisen oleellisen eron voi tiivistää siihen, kuinka moderni jatkuvalla liikkeellä etsii asioiden perustaa ja postmoderni kieltäytyy jatkamasta tuota liikettä ja vastustaa perustahakuisuutta. (Pulkkinen 1998: 46.) Käytän näitä käsitteitä tekstissäni tällaisessa merkityksessä, en viitaten esimerkiksi tarkkaan rajattuihin aikakausiin.

olen nostanut lainauksen Paavalin galatalaiskirjeestä (3:27–28), johon kiteytyy useita työssäni keskeisiä teemoja.

Queer-teoreettisessa keskiajan tutkimuksessa on keskeisenä ajatus, että keskiajan uudelleen lukeminen, sen tuominen postmodernin läheisyyteen, voi tuoda uutta valoa sekä keskiaikaan että postmoderniin.⁴ Myös tässä työssä lähtökohtana on, että queer-näkökulma voi helpottaa sukupuolen moninaisen menneisyyden ymmärtämistä ja että toisaalta sukupuolen menneisyyden tutkiminen voi antaa lisäsävyjä esimerkiksi queer-teoreettiselle ajatukselle performatiivisesta sukupuolesta. Esittelen queer-luentaani ja sen tavoitteita, mahdollisuuksia ja rajoja luvussa 2.2.

En pyri selvittämään, olivatko lukemieni legendojen päähenkilöt historiallisia henkilöitä tai miten he itse olisivat kuvailleet omaa sukupuoltaan tai sukupuolettomuuttaan, enkä tarkoituksellisesti rajaa pois sitä mahdollisuutta, että legendojen takana olisi myös tositapahtumia tai tosia kokemuksia. Tavoitteeni on ennemminkin löytää kysymättömiä kysymyksiä kuin esittää uusia vastauksia. Tarkoitukseni ei myöskään ole kirjoittaa ristiinpukeutumisen, transvestisuuden tai transihmisten historiaa. Kaikki nämä sukupuolen moninaisuutta kuvaavat käsitteet ovat modernin ajattelun välineitä, ja niiden siirtäminen esimerkiksi keskiajalle on keinotekoisia ja anakronistista. Olen kuitenkin tietoinen siitä, että queer-luentani tuo esille sellaisia kysymyksiä ja näkökulmia, jotka saattavat houkutelaa lukijaa myös tuollaisen historiallisen jatkumon rakentamiseen tai antaa mielekkäitä eväitä tuollaiseen projektiin – ja pidän tuota mahdollista projektia poliittisesti ja inhimillisesti tärkeänä.⁵ Joitain käsitteitä on kuitenkin pakko käyttää, mutta valitsemiaan käsitteitä voi käyttää joko kyseenalaistamatta ja huolimattomasti tai tiedostaen ja pohtien niiden merkityksiä ja vajavaisuuksia. Esittelen ja pohdin sukupuolen menneisyyttä ja moninaisuutta luvussa 3.

⁴ Ks. esim. Burger & Kruger 2001: XIV.

⁵ Transihmisten historian löytämistä ja kertomista voi pitää erityisen tärkeänä projektina tilanteessa, jossa sukupuolivähemmistöihin kuuluvat ihmiset kohtaavat hyvin yleisesti syrjintää, häirintää ja ulossulkemista ja jossa valtaväestön käsitykset transihmisistä perustuvat usein väärään tietoon ja ennakkoluuloihin. Esimerkiksi Leslie Feinbergin *Transgender Warriors* (1996) on kirjailijan henkilökohtaisesta ja transyhteisön yhteisestä juurien löytämisen kaipuusta syntynyt katsaus sukupuolirajojen rikkomisen ja ylittämisen menneisyyteen. Feinbergin näkökulma ei ole tiukan akateeminen, vaan yhdistelmä ihmisoikeuspoliittista, yhteiskuntateoreettista ja henkilökohtaisen kehityskertomuksen viitekehystä. Feinberg omistaa kirjassaan yhden luvun myös keskiajan kirkon ristiriitaiselle suhteelle sukupuolirajojen ylittämiseen (luku 9, "‘Holy war’ against trans people").

Taustoitan varsinaisia analyysilukuja (5–8) sukupuolen moninaisen menneisyyden lisäksi käsittelemällä luvussa 4 lyhyesti keskiajan moninaista kristillisyyttä, kristinuskon ruumiillisuutta sekä pyhimyskulttia ja pyhimyslegendaa ilmiöinä. Analyysiluvuissa käsittelemäni pyhimykset nousevat esille ristiinpukeutuvia pyhimyksiä käsittelevästä tutkimuskirjallisuudesta paljon huomiota saaneina ja myös intohimoja herättäneinä. Runsaasti huomiota he ovat saaneet myös keskiajan kirjallisuudessa. Vanhimmatkin heistä – Tekla 100-luvulta ja Eufrosyne sekä Margareeta/Marina todennäköisesti 400-luvulta – ovat eläneet sekä suullisina että kirjallisina tarinoina, hagiografioissa ja kulteissa koko keskiajan lävitse. Wilgefortisin kultti oli eniten voimissaan myöhäiskeskiajalla. Teklan legenda on peräisin nykyisen Turkin alueelta, Eufrosyenen legenda Egyptistä. Margareetan/Marinan legenda tunnettiin hyvin laajalla maantieteellisellä alueella, ja sen eri toisintoja on vaikea erottaa toisistaan. Wilgefortisin legenda sijoittuu Portugaliin, mutta sen muistiin kirjoittamisen ajasta tai paikasta ei ole varmaa tietoa. Wilgefortisia esittäviä krusifikseja ja maalauksia löytyy runsaasti muun muassa nykyisen Hollannin ja Etelä-Saksan alueilta.

1.2. Aineisto, toisinto, tulkinta

Käsittelen tässä työssä aihepiiriä koskevaa aikaisempaa tutkimusta paitsi osana valitsemieni pyhimyslegendojen tulkintahistoriaa, myös tuoreina toisintoina legendoista. Näkökulmani on, että tieteelliset tekstit pitävät näiden kanonisoimatta jääneiden pyhimysten legendoja hengissä ja siirtävät (omalla tyylillään) perinnettä eteenpäin. Lähestyn 1900- ja 2000-luvuilla ilmestyneitä tieteellisiä julkaisuja siis mahdollisuuksien mukaan samalla tavalla kuin vanhempia hagiografioitakin. Aikaisempi tutkimus muuttuu suurelta osin työni aineistoksi, mitä pidän sekä haastavana että hedelmällisenä lähtökohtana. Esittelen tässä alaluvussa lyhyesti tärkeimmän aineistoni ja muuta aiheeseeni liittyvää kirjallisuutta.

Sukupuolirajoja rikkovista pyhimyksistä kertovia legendoja on tutkittu ja niistä on kirjoitettu 1900-luvulla monista eri näkökulmista, joita lähes kaikkia yhdistää kiinnittyminen ja rajoittuminen moderneihin sukupuolikäsityksiin. Toinen yhdistävä tekijä on, että näitä pyhimyksiä ei juuri tutkita osana valtavirtahistoriaa, katolisen kirkon tai keskiajan naisten uskonnollisuuden menneisyyttä, vaan enemmän tai vä-

hemmän kirjallisina kuriositeetteina. Riippumatta siitä, mihin tutkijat ovat katseen-
sa varsinaisesti tarkentaneet, he eivät ole yleensä problematisoineet omaa näkö-
kulmaansa, sanavalintojaan tai ennakko-oletuksiaan. Myös poikki- tai monitieteel-
lisyys on legendojen tieteellisessä tulkintahistoriassa uutta ja vieläkin harvinaista.

Lähtökohtani takia en etsiydy legendojen vanhimpien latinankielisten versioiden
äärelle, vaan luen samoja englanninkielisiä käännöksiä ja referaatteja, joita tutkijat
ennen minua ovat lukeneet ja itse kääntäneet. Aineistonani toimii näin ollen tutki-
muskirjallisuuden lisäksi Herbert Thustonin kuoleman jälkeen Donald Attwaterin
loppuun vuonna 1956 toimittama, alkuperäismuodossaan 1700-luvulla ilmestynyt
Butler's Lives of the Saints sekä vuonna 1895 päivätty versio Caxtonin 1480-
luvulla tekemästä *Legenda Aurean* englanninkielisestä käännöksestä. Teklan le-
gendaa luen niistä Paavalin ja Teklan tekojen englanninkielisistä käännöksistä,
joita tutkijat ovat julkaisuissaan käyttäneet.

Karkeasti ottaen miesten transvestisuus on Hirschfeldistä⁶ lähtien ollut tutkimus-
kohteena lähinnä psykologian ja antropologian aloilla, kun taas ristiinpukeutuvia
naisia on tutkittu enemmän historian tutkimuksen puolella. Enin osa olemassa ole-
vasta tutkimuksesta painottuu kuitenkin renessanssin ja barokin aikaan sekä mo-
derniin kirjallisuuteen. Transvestisuuden ja ristiinpukeutuvien naisten historiaa Eu-
roopassa ovat kartoittaneet laajasti Rudolf Dekker ja Lotte van de Pol kirjassaan
The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe (1989). He mainit-
sevat myös keskiajan kristilliset pyhimyslegendat, vaikka keskittyvätkin maallisiin
tarinoihin ja aikaan 1600-luvulta eteenpäin. Heidän mukaansa ristiinpukeutumisen
takaa on löydettävissä kahdenlaisia motiiveja: materiaalisia (kuten köyhyys) ja
emotionaalisia (kuten rakastuminen naiseen tai voimakas isänmaallisuus).⁷

Lääketieteen ja erityisesti seksuaalisuuden ja sukupuolen historiaan erikoistunut
historioitsija Vern Bullough on julkaissut 1970-luvulta lähtien artikkeleita, joissa
hän käsittelee myös monien sukupuolirajoja rikkovien pyhimysten legendoja. Eni-
ten tilaa saavat toistuvasti Marina, Pelagia ja Margarita/Pelagius, ja jonkin verran
analysoinnin kohteena on Wilgefortis, mutta Bullough sivuaa teksteissään lukuisaa
joukkoa muitakin pyhimyksiä mainiten myös Teklan. Bullough'n lähtökohta on, että

⁶ Magnus Hirschfeld lanseerasi termin 'transvestiitti' vuonna 1910 ilmestyneessä tutkimuksessaan
Die Transvestiten. Katso tarkemmin luku 3.2.

ristiinpukeutuvien pyhimysten legendat ovat eriomainen lähde, jos haluaa tutkia länsimaisia asenteita ja käsityksiä transvestisuudesta. Bullough linkittää teksteissään legendoista löytämänsä teemat melko suoraan 1900-luvun lopulle kysymättä, voiko modernin ajan käsitteitä käyttää keskiaikaisten legendojen tulkinnassa, ja kertomatta, miksi itse on päätynyt tulkitsemaan pyhimykset juuri transvestiiteiksi ja ristiinpukeutujiksi.

Laajin yksittäinen tutkimus, joka käsittelee nimenomaan keskiajan Euroopan ristiinpukeutuvia pyhimyksiä, on historioitsija Valerie R. Hotchkissin *Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe* (1996). Hotchkiss huomauttaa johdannossaan, että yksi syy keskiajan naisten ristiinpukeutumista koskevan tutkimuksen vähäisyyteen on näistä pyhimyksistä kertovien tekstien saama vähäinen huomio. Hotchkissin mukaan vain pieni osa latinankielisistä hagiografioista ja esimerkiksi keskiaikaisista ranskan- tai saksankielisistä käsikirjoituksista on käännetty nykykielille, joten niiden kohtalona on ollut pölyttyä arkistoissa. Hotchkissin tutkimuksen tavoitteena on täyttää tätä aukkoa.⁸

Hotchkiss on löytänyt vanhoista kreikan- ja latinankielisistä hagiografioista yhteensä 34 sukupuolirajoja rikkovan pyhimyksen legendat.⁹ Lisäksi Hotchkissilla on ollut aineistonaan runsaasti muuta kreikan-, latinan-, saksan-, ranskan-, espanjan- ja englanninkielistä kirjallisuutta, joista vanhimmat teokset ovat peräisin 1400-luvulta. Hotchkiss lukee pyhimyslegendoja lähinnä eräänlaisena uskonnollisena fiktiona eikä juuri problematisoi pyhimysten sukupuolta, vaan käyttää heistä Vern Bullough'n tavoin sellaisia ilmauksia kuin ”transvestite saints” tai ”disguised women”. Hänen mukaansa on selvä, että nämä pyhimykset pysyvät legendan alusta loppuun ja sen käänteistä riippumatta naisina niin kirjoittajan kuin lukijankin mielessä.¹⁰

Historioitsijoiden lisäksi sukupuolirajoja ylittävien pyhimysten legendat ovat kiinnostaneet kielen ja kirjallisuuden tutkijoita. Vuonna 1974 ilmestyi keskiajan- ja re-

⁷ Dekker & van de Pol 1989; Hotchkiss 1996: 5.

⁸ Hotchkiss 1996: 3–7.

⁹ Hotchkiss viittaa teoksiin *Bibliotheca hagiographica graeca* (3. painos, 1957), *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis* (1901) sekä *Bibliotheca hagiographica orientalis* (1898–1901). Legendojen ja pyhimysten erottaminen toisistaan ei kuitenkaan ole yksiselitteistä, koska erikäisten toisintojen välillä vaihtelevat usein niin yksityiskohdat kuin pyhimysten nimetkin.

¹⁰ Hotchkiss 1996: 26.

nessanssitutkimuksen Viator-lehdessä John Ansonin artikkeli ”The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif”, joka edustaa englanninkielisen kirjallisuuden tutkimusta. Anson kirjoittaa Wilgefortista lukuun ottamatta myös kaikista tässä työssä käsiteltävistä legendoista. Hänen mukaansa on selvä, etteivät legendat kerro todellisten naisten käyttäytymisestä, vaan toimivat luostareiden asukkaille ikään kuin psykologisena mahdollisuutena neutraloida naiseen liittyvän kiusauksen uhka.¹¹ Anson suhtautuu pyhimysten sukupuoleen ja ruumiillisuuteen yhtäältä itsestäänselvyyksinä ja toisaalta kirjallisina teemoina käyttäen käsitteitään määrittelemättä sellaisia ilmauksia kuin ”the transvestite virgin saints” ja ”sexual disguise” tai ”disguised woman”.

Anson viittaa artikkelissaan neljään saksankieliseen filologiin ja folkloristiin, jotka 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa kirjoittivat pyhimyslegendojen ”transvestiittiteemasta”.¹² Nämä tutkijat pyrkivät selittämään legendat muunnelmiksi vanhemmista ei-kristillisistä myyteistä tai antiikin kreikkalaisista tarinoista. Anson viittaa myös Hippolyte Delehayen teokseen *The Legends of the Saints*. Delehaye pohtii ristiinpukeutumislegendojen alkuperää ja toteaa niiden olevan lähinnä romantisoituja variaatioita Pelagia-nimisen itsemurhan tehneen neitsyen ja askeetiksi ryhtyneen antiokialaisen näyttelijättären tarinoiden sekoituksesta.¹³

Viimeisenä tulkintana ennen omaansa Anson esittelee lyhyesti Marie Delcourtin ajatuksia ristiinpukeutumislegendoiden alkupeurasta. Delcourt kirjoitti aiheesta 1950-luvun lopussa esittäen, että ei ole oleellista etsiä legendojen mahdollista kirjallista alkuperää vaan psykologisia merkityksiä legendojen sisältä. Delcourt havaitsi, että mieheksi pukeutuminen toimi legendoissa toistuvasti selvänä katkoksenä vanhan olemisen tavan ja ideaalin, androgyynin täydellistymisen välillä. Anson kritisoi Delcourtin näkökulmaa toteamalla ykskantaan, että legendat eivät kerro todellisten naisten todellisesta käyttäytymisestä – eikä näin ollen ole mieltä selittää niiden tapahtumia päähenkilön psykologiasta käsin.¹⁴

¹¹ Anson 1974: 5.

¹² Myös Ansonin sanavalinta on ”transvestite”. Ansonin viitteet ovat Hermann Usener: *Legenden der Pelagia* (1879) teoksessa *Vorträge und Aufsätze* (Leipzig 1907); Heinrich Günter: *Psychologie der Legende* (Freiberg 1949); L. Radermacher: *Hippolytus und Thekla* (1916) sekä Rosa Söder: *Die Apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (Stuttgart 1932). (Anson 1974: 4.)

¹³ Delehaye 1961 [1907]: 198–204.

Marjorie Garber kirjoittaa teoksessaan *Vested Interests* (1992) muun muassa Teklasta ja Wilgefortisista. Hänen näkökulmansa on, että pyhimykset vaihtavat vaatteensa henkilökohtaisen kriisin hetkellä ja niin tehdessään samalla toteuttavat kirkkoisä Jeremiaan sanat, joiden mukaan Kristusta seuraava nainen lakkaa olemasta nainen.¹⁵ Ristiinpukeutuvat pyhimykset mainitaan lisäksi useimmissa Jeanne d’Arcia käsittelevissä ja sivuavissa tutkimuksissa, kuten Marina Warnerin kirjassa *Joan of Arc. The Image of Female Heroism*, Suomessa esimerkiksi Päivi Setälän kirjassa *Keskiajan nainen*.

Ristiinpukeutuvat pyhimykset ovat saaneet jonkin verran myös queer-teoreettisesti suuntautuneiden keskiajan tutkijoiden huomiota. Hyvin lähellä omia näkökulmiani ja lukutapaani on Stephen J. Davisin (2002) artikkeli ”Crossed Texts, Crossed Sex: Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men”, jossa hän kuvailee aiempaa tutkimusta noin sadan viimeisen vuoden ajalta ja tutkii itse ristiinpukeutuvien pyhimysten legendoja intertekstuaalisuuden näkökulmasta. Hän kysyy, miten nämä legendat osallistuivat myöhäisantiikin diskursseihin sukupuolesta ja naisen ruumiista. Davis löytää legendoista viisi tärkeää intertekstiä: Paavalin ja Teklan teot, Pyhän Antoniuksen legendan, myöhäisantiikin eunukkidiskurssin, Potifarín vaimon tarinan ja naisen ruumiin dekonstruktion varhaiskristillisessä kirjallisuudessa.

Tässä työssä käsitellyistä pyhimyksistä on Teklan lisäksi myös Wilgefortis saanut huomiota kokonaisen kirjan verran. Taidehistorioitsija Ilse E. Friesen tutkii kirjassaan *The Female Crucifix. Images of St. Wilgefortis Since the Middle Ages* (2001) Wilgefortisin kuvallisia esityksiä 1400-luvun alusta 1900-luvulle asti. Tarkimmin Friesen analysoi Baijerin ja Tirolin alueilta löytyneitä maalauksia, patsaita ja freskoja. Friesenin näkökulma ei rajoitu vain taidehistoriaan, vaan hän linkittää tutkimuskohteensa myös uskonnon ja sukupuolen sekä kirjallisuuden tutkimukseen. Hänen pääväitteensä on, että Wilgefortisin kultin ja kuvallisten esitysten taustat ovat paljon moninaisemmat kuin on yleensä väitetty. Kiinnostavaa kyllä, Friesenin teoksessa ei viitata lainkaan keskiajan ristiinpukeutuviin pyhimyksiin – ei edes niihin, jotka olivat tunnettuja juuri silloin kun – ja siellä missä – Wilgefortisin kultti oli vahvimmillaan.

¹⁴ Anson 1974: 4–5.

¹⁵ Garber 1992: 213–217.

Suomessa ristiinpukeutuviin pyhimyksiin on viitannut muun muassa folkloristi Irma-Riitta Järvinen *Legenda Aurean* naispuolisista pyhimyksistä kertovassa artikkelissaan ”Sydämiltään tahrattomat ja ruumiiltaan puhtaat” (1990). Järvinen mainitsee Marinan ja Margareetan/Pelagiuksen esimerkkeinä *Legenda Aureassa* esiintyvistä sijaiskärsijöistä. Järvisen näkökulmasta legendoissa on kyse ”mieheksi naamioitumisesta ja siitä, että vain sukupuolta ”vaihtamalla” tyttö saattoi löytää elämälleen muitakin vaihtoehtoja kuin avioliiton”.¹⁶ Teklasta on kirjoitettu Suomesakin huomattavasti enemmän kuin muista käsittelemistäni pyhimyksistä. Tuoreimmista teksteistä mainittakoon Päivi Salmesvuoren artikkeli ”Tekla, aktiivinen apostoli” kirjassa *Eevan tie alttarille* (Ahola, Antikainen, Salmesvuori 2002). Lisäksi muun muassa Terhi Utriainen, Maiju Lehmijoki-Gardner ja Meri Heinonen ovat käsitelleet tutkimuksissaan keskiajan naisten uskonnollisuutta, naispyhimyksiä ja -mystikkoja sukupuolisensitiivisesti tai sukupuolta problematisoiden.

Suomessa pyhimyksiä – saati ristiinpukeutuvia pyhimyksiä – ei ole aiemmin lähesetty queer-näkökulmasta, eikä queer ylipäänsä ole juuri näkynyt suomalaisessa uskontotieteessä tai uskonnon tutkimuksessa sen paremmin teoreettisena viitekehystenä kuin lukutapanakaan. Erilaisia, joiltain osin myös queer-ajattelua lähellä olevia sukupuolisensitiivisiä näkökulmia ja lukutapoja uskontotieteessä ovat käyttäneet ja kehittäneet muun muassa Terhi Utriainen, Sari Charpentier ja Salome Tuomaala. Suomalaisessa queer-tutkimuksessa on puolestaan käsitelty melko vähän sekä uskonnollisia aiheita että sukupuoleettomuuden mahdollisuuksia. Keskiajan tutkimukseen queer-lähtökohtia on soveltanut muun muassa Tom Linkinen. Työni asettuu näiden akateemisten kenttien välillä paikkaan, jota ei ole siis aikaisemmin kokeiltu, ja toimii näin ollen kokeiluna, josta voivat hyötyä sekä sukupuolesta ilmiönä kiinnostuneet uskontotieteen tutkijat että uskonnollisesta kiinnostuneet queer-tutkijat. Lisäksi työni voi aihepiirinsä takia toimia puheenvuorona joidenkin teologisissa ja keskiajan tutkimuksen keskusteluissa, vaikka ei itse edustakaan kumpaakaan niistä. Toivon työni osoittavan, että queer on käyttökelpoinen ja uutta luova lähtökohta myös monenlaiseen uskontotieteelliseen tutkimukseen ja että sitä hyödyntääkseen ei tarvitse olla queer-teoreetikko.

2. QUEER

2.1. Performatiivinen sukupuoli

Queer-käsitteen määrittelemineen on lähtökohtaisesti vaikeaa, koska queer nimenomaan pyrkii välttämään sitovia määreitä. Englanninkielisen sanan queer suomenkielinen merkitys on outo tai kummallinen, vieras. Sanalla on lisäksi pitkä historia halventavana homo-, bi- ja transfobisena pilkkasanana (suom. esimerkiksi ”hintti” tai ”pervo”). Halventavasta ja vihamielisestä käytöstä queer on vallattu seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen omaan käyttöön, ja tänä päivänä queer voi puhujan intentioista riippuen viitata joko moninaisuutta juhlivasti tai neutraalisti esimerkiksi ei-heteroseksuaalisuuteen tai tavalla tai toisella seksuaalisesti tai sukupuolisesti valtavirrasta poikkeavaan ihmiseen tai asiaan. Näin queer toimii usein tarkemmin määrittelemättömästi sateenvarjokäsitteenä eri sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöille ja näihin kuuluvien ihmisten identiteeteille tai minäkuville sekä jossain määrin myös syrjinnän vastaiselle politiikalle. Uusin merkityssisältö on noiden identiteetikategorioiden korvaaminen liikkuvammalla, muuttuvammalla ja rakentuneisuudestaan tietoisella minäkuvalla, queer-identiteetillä tai epä-identiteetillä, eräänlaisella queer-asenteella tai näkökulmalla.¹⁷

1990-luvulla muotoiltujen queer-teorioiden taustalta löytyy paitsi edellä mainittuja lesbo-, homo-, trans- jne. yhteisöjä ja yhteisöjen poliittista liikehdintää myös feministisen ja nais- sekä lesbo- ja homotutkimuksen perinteet, poststrukturalismi ja postfeminismi sekä toisaalta tarve reagoida amerikkalaisen uskonnollisen oikeiston räikeään homofobiseen politiikkaan. Monenkirjavaa queer-tutkimusta yhdistää pyrkimys nähdä sukupuoli toisin ja eri lähtökohdista kuin valtavirran naistutkimus tai lesbo- ja homotutkimus. Ennen kaikkea queer on nostanut seksuaalisuuden ja sen moninaisuuden uudella tavalla sukupuolen tutkimuksen keskiöön. Tulevaisuuden katsoessaan ja uutta luodessaan queer käsitteenä kantaa kuitenkin muka-

¹⁶ Järvinen 1990: 121.

¹⁷ Kekki 2004: 28; Oksala 1999: 5. Queer-sanan suomenokseksi on ehdotettu 'pervoa', mutta käänös ei ole saavuttanut yksimielistä suosiota tutkijoiden keskuudessa eikä myöskään alakulttuurien sisällä, vaan aiheuttaa jatkuvia kiistoja termin merkityksestä ja sävyistä. Queer-tutkimuksen yhteydessä queer on vakiintunut käsite suomen kielen sisällä.

naan myös niiden halveksittujen ja pilkattujen, outoina tai perversseinä pidettyjen ihmisten menneisyyttä, joihin sanalla on vihamielisesti viitattu. Tuo menneisyys on väritetty häpeän ja pelon tunteilla, mutta myös onnistuneilla vastarinnan hetkillä ja myönteisen erityisyyden kokemuksilla.¹⁸

Yhtenä queer-teoreettisen ajattelun vanhemmista pidetään Judith Butleria, joka soveltaa kirjoituksissaan muun muassa Michel Foucault'n ajatuksia vallasta subjektien tuottajana ja ruumiillisuudesta vallan välineenä. Butlerin tekstin takaa voidaan helposti löytää myös fenomenologinen asenne suhteessa subjektiin ja subjektin sukupuoliin ja ruumiillisuuteen. Esimerkiksi Soili Petäjaniemi (1997) näkee Butlerin teoriassa ja kielenkäytössä selviä jälkiä Maurice Merleau-Pontyn ruumiin-fenomenologiasta.¹⁹

Butlerin ajatusten ja samalla queer-teorioiden ytimenä toimii ajatus sukupuolen performatiivisuudesta.²⁰ Modernissa ajattelussa ihmisen todellisen sukupuolen katsotaan yleensä sijaitsevan itsestään selvästi ihmisen ruumiissa ja sen suvunjatkamiseen liittyvissä anatomisissa piirteissä. Feministisissä keskusteluissa syntynyt ajatus tämän ns. biologisen sukupuolen päälle rakentuvista kulttuurisista sukupuolirooleista eli sosiaalisesta sukupuolesta on levinnyt jossain määrin myös valtakulttuurin keskusteluihin. Sosiaalisen sukupuolen idea antaa yksilöille teoriassa enemmän mahdollisuuksia varioida olemistaan, mutta jako biologiseen ja sosiaaliseen (*sex/gender*) ei kuitenkaan kyseenalaista biologisen sukupuolieron perustavanlaatuisuutta, luonnollisuutta ja yksiselitteisyyttä.

Moderni sukupuolikäsitys kiteytyy Butlerilla heteroseksuaalisen matriisin käsitteeseen. Butler tarkoittaa tällä kulttuurissa vallitsevaa ajatusmallia, jonka mukaan tietty biologinen ruumis liittyy aina tiettyyn sosiaaliseen rooliin ja tiettyyn seksuaaliseen haluun. Tämän ajatusmallin mukaan ihmisruumis vaatii koossa pysyäkseen stabiilin biologisen sukupuolen (*sex*), jota ilmaistaan stabiilin sosiaalisen sukupuolen (*gender*) kautta – ja pakollisella heteroseksuaalisuudella on maskuliinisen ja feminiinisen välisen hierarkkisen eron tuottamisessa keskeinen rooli.²¹

¹⁸ Oksala 1999: 5; Roseneil 2000: 29; Sorainen 1998.

¹⁹ Petäjaniemi 1997; Oksala 1999.

²⁰ Ennen Judith Butleria J. L. Austinin lanseeraamaa performatiivisuuden käsitettä olivat kehittäneet mm. sosiaaliantropologi Victor Turner ja sosiologi Erving Goffman. Butler kuitenkin selvimmin hylkäsi ajatuksen erillisestä tekijästä performanssin takana.

²¹ Butler 1990: 151 (viite 6); Pulkkinen 1994: 176.

Performatiivinen käsitys sukupuolesta asettaa kyseenalaiseksi luonnon ja kulttuurin vastakkainasettelun ja pyrkii ylittämään koko ”essentialismi vastaan konstruktionismi” -kiistan lähtemällä ajatuksesta, että sukupuoli on ilmiönä merkityksellisten tekojen, eleiden ja tyylien toistoa. Samalla tavoin kuin Foucault’n ajatuksissa vallan verkostot tuottavat subjektin luoden samalla illuusion tämän subjektin autonomisuudesta, luo Butlerin performatiivisuus illuusion jonkinlaisesta ihmisen sisäisestä sukupuoliytimestä tai identiteetistä, joka säätelee noita toistuvia sukupuolitekoja ja -eleitä. Tyylieltyjen sukupuolitekojen takaa ei kuitenkaan Butlerin mukaan löydy mitään erillistä sisäistä sukupuoliydintä, joka ohjailisi ihmisen eleitä. Yhteys ruumiinfenomenologiseen ajatteluun on helppo havaita: Merleau-Pontyn ruumiillisella subjektilla ei ole mitään erillistä ydintä tai mieltä, joka hallitsisi ja liikkutisi ruumista, ja subjektin sukupuoli rakentuu ruumiillisena tyylinä.²²

Performatiivisesti ymmärretty sukupuoli siis sijaitsee toistuvissa, kulttuurisesti sukupuolitetuissa teoissa ja eleissä, ei missään niiden takana. Ihminen ei kuitenkaan voi itse vapaasti valita sukupuoliytyliään tai eleidensä toistamisen tapoja.²³ Sukupuoli on myös selviytymisstrategia. Ruumiillinen subjekti elää ja sukupuoliteot tehdään yhtäältä kulttuuristen ja kielellisten normien vaikutuksen alla ja toisaalta niihin vaikuttaen ja uusia merkityksiä antaen. Johanna Oksala (1999) huomauttaa, että yksilön ruumiillisten, elettyjen kokemusten ja kulttuurissa vallitsevien sukupuolinormien välillä on jännite. Koska sukupuolen performoiminen tapahtuu heteroseksuaalisen ja -normatiivisen hegemonian alaisuudessa, jää tuo jännite lähes näkymättömäksi niiden ihmisten elämässä, jotka ovat sukupuoleltaan, ruumiiltaan ja seksuaalisuudeltaan ikään kuin riittävän normaaleja. Jännite tulee näkyville muun muassa ei-heteroseksuaalisten ja transihmisten elämässä.²⁴

Ristiinpukeutuminen tuo mielenkiintoisen kuvakulman kysymyksiin sukupuolesta, sen paikasta ruumiissa ja ruumiin rajoista. Jos sukupuoli on toistuva performanssi, on myös vaatteiden valinta oleellinen osa sukupuolisuutta. Butlerin mukaan sukupuoli on (kuin) sitkeä drag, joka ”menee läpi”. Sukupuolen imitaatioluonne voi het-

²² Butler 1990; Kaskisaari 1996: 115–116; Oksala 1999: 5–10; Pulkkinen 1994: 171–172, 182.

²³ Tässä kohtaa Butlerin ajatuksia on ymmärretty ja ymmärretään yhä helposti väärin; performatiivisen sukupuolen ajatuksen on tulkittu viittaavan intentionaaliseen, valittavissa olevaan performanssiin. Myös tätä työtä luettaessa on hyvä muistaa, että näin ei ole.

²⁴ Oksala 1999: 11; Butler 1990: 139–140; Kaskisaari 1996: 116.

kellisesti paljastua esimerkiksi silloin, kun drag-taiteilija imitoi jonkun toisen sukupuolta. Tarkoituksellinen imitaatio voi osoittaa katsojalle, miten sukupuoli on aina ennen kaikkea imitaatiota ja opittujen tyylien toistoa.²⁵ Toistossa ulkoisesti onnistuminen ei kuitenkaan automaattisesti tarkoita sisäistä rauhaa oman sukupuolen kanssa: ruumiillisten kokemusten ja kulttuurin sukupuolinormien välillä oleva pienikin ristiriita voi tuntua häiritsevänä elementtinä minäkuvassa, myös ulkoisesti ikään kuin riittävän normaalin ihmisen elämässä.²⁶

Ei siis tarvitse ajatella olevan mitään luonnollista mieheyttä, jota ristiinpukeutuva nainen – tai pyhimys – enemmän tai vähemmän lahjakkaasti esittäisi. Myös pyhimyslegendojen päähenkilöiden sukupuoli on sekä opittu performanssi että selviytymisstrategia, niin ennen vaatteiden vaihtamista kuin sen jälkeenkin.

2.2. Queer lukutapana

Queer toimii tässä työssäni paitsi näkökulmana myös lukutapana. Haluan lukea legendatoisintoja kokeilevasti ja ikään kuin vakavalla tavalla kujeilevasti. Queer-tutkimuksessa viitataan *queering*-verbillä²⁷ projektiin, jossa etsitään esimerkiksi luettavasta tekstistä sellaisia riitasointuja, aukkoja tai merkitysten liioitteluja, jotka kertovat heteroseksuaalisesta matriisista tai heteronormatiivisesta sopimuksesta. Tavoitteena on häiritä, kyseenalaistaa tai hajottaa tuota sopimusta näiden aukkojen täyttämisen ja riitasointujen analysoimisen kautta. Käytännössä queering-luennassa esimerkiksi seksualisoidaan tarkoituksellisesti näennäisen ei-seksuaalisia tekstejä tai kuvia ja sukupuolitetaan näennäisen sukupuolettomia asioita.²⁸ Tämän harjoituksen voi minusta suorittaa myös toisinpäin: seksualisoidut tai sukupuolitettut tekstit tai kuvat voi kokeilla aseksualisoida tai riisua sukupuoliteutuista merkityksistä tai sukupuolittaa toisella tavalla. Näin on mahdollista nähdä sama teksti, tapahtuma tai teko toisin silmin ja laajentaa kuvaa mahdollisista todellisuuksista. Ristiinpukeutuvan pyhimyksen sukupuoli ja sukupuolen suhde mahdollisiin seksuaalisuuksiin lakkaavat olemasta itsestäänselvyyksiä sekä vaatteiden vaihtamisen jälkeen että sitä ennen.

²⁵ Butler 1990: 137.

²⁶ Pulkkinen 1994: 181.

²⁷ Osa suomalaisista tutkijoista käyttää käännöstä ”pervouttaminen”.

Queer-lukutapani tarkoittaa kokeilevaa itsestäänselvyksien, oletuksien ja opittujen kulttuuristen konventioiden ylittämistä tai ohittamista ja yritystä nähdä asioita toisin, niin kuin lapsi leikkiessään osaa tehdä – täysin vakavissaan. Leikkivän lapsen näkökulmasta katsottuna aidon ja kopion tai todellisen ja keksityn väliset rajat eivät asetu samalla tavalla kuin ei-leikkisän, moderniin sitoutuneen aikuisen näkökulmasta katsottuna. Tällainen lukutapa on sukua fenomenologiselle sulkeistamisen harjoitukselle. Lukutapaani voi kuvailla myös sosiaalisen konstruktionismin viitekehyksen kautta: suhtaudun kriittisesti itsestäänselvyyksiksi oletettuun tietoon ja otan tosissani sen, että kaikki käyttämämme käsitteet ovat kulttuurisesti ja ajallisesti spesifejä. Uskon, että ihminen konstruoi maailmankuvansa sosiaalisesti ja erityisesti kielen avulla. Queer-lukutapani on siis tietynlaista kokeilevaa, erityisen sukupuoli- ja seksuaalisensitiivistä sosiaalisen konstruktionismin ajatuksiin perustuvaa lähilukua tai ristiinlukemista.²⁹

Keskiajan queer-luenta antaa myös mahdollisuuden queer-luentaan tämän päivän keskusteluihin sukupuolen ja seksuaalisuuden historiasta. Esimerkiksi ajatus performatiivisesta sukupuolesta voi auttaa ymmärtämään uudella tavalla keskiaikaisia sukupuolta kuvaavia tekstejä, ja keskiajan erilaiset sukupuoleen ja sukupuolieroihin liittyvät merkitykset voivat tuoda uusia näkökulmia postmoderniin sukupuolen teoretisointiin. Menneisyys on aina nykyhetkestä katsottuna vieras ja erilainen, mutta ei kokonaan toinen. Samanlaisuuksien etsimisen ja löytämisen kautta voidaan käsitellä myös eroja. Karma Lochrien (1997) mielestä mahdollisen anakronismin riski kannattaa ottaa, vaikka queer-luennan tarkoituksena ei olekaan löytää esimerkiksi keskiaikaisista teksteistä homoseksuaalisuutta tai muita moderneja identiteettejä tai ilmiöitä tai viedä niitä sinne.³⁰

²⁸ Ks. esim. Lochrie 1997.

²⁹ Sosiaalisesta konstruktionismista ks. Berger & Luckmann 1994; Burr 1995: 3–7.

³⁰ Lochrie 1997: 180, 195. Ks. myös Linkinen 2004: 66.

2.3. Queer ja sukupuolen moninaisuus

Monet yhteiskuntatieteilijät ovat kritisoineet queer-teoreettista tutkimusta tekstikeskeisyydestä ja arjen elämän ja sosiaalisten prosessien unohtamisesta.³¹ Aina-kin osaa kritiikistä voi pitää oikeutettuna. Kanadalainen sosiologi, semiootikko ja transaktivisti Viviane K. Namaste kritisoi kirjassaan *Invisible Lives* (2000) queer-tutkimusta ja Judith Butleria todellisten, elävien transihmisten, heidän kokemustensa ja sosiaalisten todellisuksiensa sivuuttamisesta. Namaste kritisoi sekä queer-teoreettisen ajattelun käyttöä – sitä, miten ja millaista tutkimusta queer-teoreetikot ovat pääasiassa tehneet – että ajattelun lähtökohtia. Hänen mukaansa queer-teorian epistemologiset ja metodologiset ennako-oletukset tuottavat transihmiset sivuuttavaa tutkimusta ja queer-teoreetikot näyttävät olevan sokeita omalle toiminnalleen.³²

Namasten kirjan ilmestymisen jälkeen queer-teoreettinen ajattelu ja tutkimus on kehittynyt ja monipuolistunut edelleen, mutta Namasten esittämästä kritiikistä on näkökulmasta riippumatta yhä relevanttia ja ajankohtaista vähintään se, että queer-teoriaa voidaan käyttää transihmisten vastaisesti.³³ Sivuuuttaa ei voi myöskään sitä, että esimerkiksi Butlerin tapa käyttää transsukupuolisuutta tai drag queen -kulttuuria hyvin teoreettisella tasolla laajempien teemojen symboleina tai metaforina tuntuu monesta transsukupuolisesta ja drag queenistä redusoivalta, sosiaalisen todellisuuden ohittavalta ja sitä kautta loukkaavalta. Kaikki tämän päivän queer-tutkimus ei kuitenkaan vastaa Namasten antamaa kuvaa, ja teorian ja käytännön dialogia etsivä ja rakentava ajattelu on lisääntynyt myös queer-teoreetikkojen piirissä.

Parhaimmillaan queer-näkökulma voi ohjata näkemään sukupuolen moninaisuutta ja antaa sille tilaa toisella tavalla kuin mikään moderni tutkimuksellinen näkökulma tai identiteettipoliittikka. On kuitenkin selvää, ettei queer vastaa kaikkien ihmisten – ei kaikkien traditionaalisesti sukupuolittuneiden eikä kaikkien transihmisten – arjen kokemusta, minäkuvaa tai käsitystä sukupuolesta ilmiönä. Lisäksi on hyvä muistaa, että queer on näkökulmana ja lukutapana aina osittain poliittinen valinta. Näin

³¹ Roseneil 2000: 30.

³² Namaste 2000: 10–14, 22–23.

³³ Namaste 2000: 14. Toisaalta voi ajatella, että mitä tahansa teoreettista viitekehystä voidaan

on silloinkin, kun tutkimuskohde ei sinällään ole poliittinen eikä tutkimuksen tavoitteena ole osallistua tai vaikuttaa yhteiskunnallisiin muutoksiin.

3. SUKUPUOLEN MONINAINEN MENNEISYYS

3.1. Sukupuoli ja ruumis

Modernia länsimaista mielikuvitusta hallitseva käsitys kahdesta erilaisesta ja erillisestä, vastakkaisesta ja toisensa poissulkevasta ruumiillisesta (anatomiaan palauttavasta) sukupuolesta ei ole itsestäänselvyys. Nykyinen sukupuolikäsitys vakiintui Euroopassa vasta valistuksen ajalla. Myöhäisantiikin ja keskiajan lääketiede ja luonnonfilosofia eivät tarjonneet yhtä ainoaa oikeaa mallia eivätkä yhtä koherenttia käsitteistöä sukupuolen ja ruumiillisten sukupuolierojen ymmärtämiseen. Keskiajan tutkijat perivät antiikista moninaisen joukon keskenään myös ristiriitaisia sukupuolta kuvaavia käsitteitä ja ajatuksia, joista ei ollut mahdollista tehdä yhtenäistä synteesiä. 1000-luvulta alkaen saatiin eurooppalaisten tutkijoiden käyttöön myös käännöksiä kreikan- ja arabiankielisistä luonnonfilosofisista materiaaleista, kuten Galenoksen ja Aristoteleen sekä Avicennan teksteistä. Keskiajan tieteelliset sukupuolikäsitykset liittyivät myös laajempiin kulttuurisiin ja uskonnollisiin sukupuolikeskusteluihin, joskus sovussa ja joskus riitaisesti. Lisäksi keskiaikaiset kirjoittajat käyttivät maskuliinisen ja feminiinisen käsitteitä kuvaamaan myös suurta joukkoa muitakin ilmiöitä ja asioita kuin ihmisten sukupuolta, kuten eläinlajeja, planeettoja ja kasveja.³⁴ On syytä pohtia, miltä osin keskiajan sukupuolta ilmiönä voi verrata sukupuoleen tänään.

Thomas Laqueurin mukaan keskiajalla eri koulukuntia yhdisti peruskäsitys jonkinlaisesta sukupuolijatkumosta, jonka sisään tai jolle kaikki ihmiset kuuluivat. Hänen mukaansa anatomian ajateltiin olevan kaikilla ihmisillä lähtökohtaisesti samanlainen. Miehen sukuelimet olivat paremmassa järjestyksessä ja ne sijaitsivat ruumiin

käyttää transihmisten – tai muiden syrjinnälle alttiiden ryhmien – vastaisesti.

³⁴ Cadden 1995: 2–6, 39, 54.

ulkopuolella, kun taas naisten sukuelimet olivat sisäpuolella, näkymättömissä.³⁵ Naisten epätäydellisempi tai huonommin toteutunut anatomia oli luonnollista seurausta naisten metafysisistä sukupuoliominaisuuksista eli viileydestä (tai puuttuvasta kuumuudesta), passiivisuudesta ja yleisestä kehittymättömyydestä. Kuumuuden määrää pidettiin myös Joan Caddenin mukaan tärkeimpänä yksittäisenä fyysisenä sukupuolierona.³⁶ Laqueurin luenta on, että yhteistä anatomiaa ei sukupuolitettu, vaan päinvastoin: anatomiset erot olivat seurausta ihmisen sukupuolesta. Ulkoinen ja sisäinen penis toimivat metafysisempien sukupuoliominaisuuksien merkkinä ja symbolina. Yhteisestä, yhdestä ruumiista seurasi Laqueurin mukaan myös yksi seksuaalinen halu, yhden ruumiinnesteet ja yhden ruumiilliset kokemukset.³⁷

Thomas Laqueur on nimennyt löytämänsä ajattelutavan yhden ruumiin malliksi³⁸ (*one sex model*). Hänen tulkintansa mukaan ruumiillinen sukupuoliero ei ollut olemukseltaan laadullinen vaan määrällinen. Laqueur ei kuitenkaan tarkoita, etteivätkö keskiajan eurooppalaiset olisi nähneet naisten ja miesten välillä eroa tai etteikö eron olisi nähty liittyvän jollakin tavalla suvunjatkamiseen. Moderniin ajattelutapaan verrattuna oleellista on, että merkityksellinen ero paikannettiin sosiaalisen järjestyksen maailmaan, ei ruumiiseen. Naisten ja miesten välistä sosiaalista eroa pidettiin luonnollisena ja itsestään selvänä. Tämän eron katsottiin perustuvan kosmiseen järjestykseen, eikä sitä tarvinnut perustella maallisilla asioilla.³⁹

Laqueurin yhden ruumiin malli tuo esille sen, miten asioiden väliset selvinä pidetyt erot ja erojen merkit ovat usein riippuvaisia katsojan näkökulmasta. Vahvat ennako-oletukset esimerkiksi sukupuolten välisistä eroista ja yhtäläisyyksistä määräävät ennalta, mitä katsoja ruumiissa näkee ja mitä näkemästään raportoi. Lähes

³⁵ Tämä ajattelu tulee selkeästi esille muun muassa toisella vuosisadalla vaikuttaneen kreikkalaisen lääkärin Galenoksen teksteissä, ks. esim. Cadden 1995: 33–34.

³⁶ Cadden 1995: 171.

³⁷ Bynum 1991: 220; Dean-Jones 1991: 112; Juvonen 1995: 15–16; Laqueur 1990: 27–28, 35–38, 44–46.

³⁸ Laqueurin *one sex model* on suomennettu myös mm. yhden anatomian malliksi ja yhden sukupuolen malliksi (ks. esim. Löfström 1999). Sukupuoli on tässä yhteydessä minusta harhaanjohtava sana, ja anatomia vie ajatukset liian helposti ruumiinmuotojen ja -osien yksityiskohtiin. Laqueur itse käyttää myös ilmaisua *one sex/flesh model* (1992: 8) eli 'yhden lihan malli'. Käytän tässä työssä käännöstä 'yhden ruumiin malli', jonka näen rajaavan aiheen suomeksi parhaiten.

³⁹ Laqueur 1990: 29, 115–116, 124; Juvonen 1995: 15. Laqueurin tutkimus perustuu keskiajan lääketieteellisessä ja filosofisessa kirjallisuudessa esitettyihin ajatuksiin ihmisen sukupuolesta ja ruumiista. Tuula Juvonen huomauttaa, että Laqueur sitoutuu teoriassaan ja tekstissään "lääketieteen lisääntymisseksuaalisiin käsityksiin seksuaalisuudesta (Juvonen 1995: 16)", mutta että Laqueur selvästi pyrkii ajattelemaan ruumiista ja sukupuolesta toisin.

mikä tahansa eron merkki on todellisuudessa riippuvainen käytössä olevasta teoriasta tai kontekstista, jonka perusteella päätetään, millaiset asiat voi laskea todisteiksi ja mille.⁴⁰

Kun siis modernissa kuvastossa biologinen sukupuoli (tai ruumis, anatomia, *sex*) toimii perustana, jolle sosiaalinen sukupuoli (tai sukupuoliroolit tai *gender*) rakennetaan, oli Laqueurin mukaan keskiajalla suunta päinvastainen: anatomia oli seurausta sosiaalisesta sukupuolesta ja ihmisen ruumis toimi sukupuolten välisen eron merkinä. Kun tänä päivänä suvunjatkamiseen liittyvän anatomian katsotaan erottavan sukupuolet toisistaan, toimi yhteinen anatomia keskiajalla nimenomaan sukupuolia yhdistävänä tekijänä.

Laqueurin teoria on herättänyt paitsi kiinnostusta ja ihastusta myös kritiikkiä. Esimerkiksi Martina Reuter on huomauttanut, että Laqueur on itse liian tiukasti kiinni modernissa *sex/gender* -jaottelussa: Reuterin mukaan yhden sukupuolen malli itse asiassa edellyttää tuota erottelua.⁴¹ Ennen kaikkea teoriaa kritisoidaan kuitenkin liiasta yksinkertaistamisesta.⁴² Joskus tässä kritiikissä esitetyistä argumenteista voi kuitenkin nähdä, miten (myös) kriitikko on kiinni modernissa ajattelussa ja käsitteissä. Laqueur tiedostaa ja eksplikoi kirjassaan, että valistusta edeltävän ajan tekstejä koskien ihmisruumista on vaikea lukea ja ymmärtää valistuksen epistemologisten linssien läpi ja että vanha ajatus yhdestä, jaetusta anatomiasta empiirisesti testattavissa olevana totuutena on modernin tieteellisen mielikuvituksen kautta nähtynä niin kaukaa haettu, että sen ymmärtäminen vaatii raskasta ponnistamista.⁴³ Laqueur korostaa, että tieteellisiä teorioita tukevien tai kumoavien empiiristen todisteiden merkitys riippuu aina löytäjän näkökulmasta ja löytöhetkellä olemassa olevista yhteiskunnallis-poliittisista tai tieteen sisäisistä tarpeista. Tämä on jäänyt joiltain hänen kriitikoiltaan huomioimatta.

Arne Jarrick (1997) kritisoi Laqueuria artikkelissaan ”Har könen blivit fler med tiden?”. Artikkelin johdannossa kritiikin kohteeksi implikoituu koko kirja ja siinä esitetyt teoriat, mutta artikkeli keskittyy kuitenkin kyseenalaistamaan Laqueurin tavan

⁴⁰ Laqueur 1990: 21.

⁴¹ Reuter 2002.

⁴² Ks. esim. Cadden 1995: 3; Daston & Park 1996: 118.

⁴³ Laqueur 1992: 7, 69. Lisäisin tähän, että vaihtoehto uuvuttavalle ponnistamiselle voi olla myös rohkea, mutta kevyen kokeileva hyppy. Paikallaan istumalla, opituista itsestäänselvyyksistä kiinni pitämällä kauas näkeminen ei kuitenkaan onnistu.

ajoittaa siirtymä yhden ruumiin mallista kahden ruumiin malliin. Tässä siirtymässä Jarrick nostaa päärooliin naisen nautinnon suhteen hedelmöittymiseen ja kritisoi sitten tätä korostusta.⁴⁴

Jarrick tulkitsee Laqueurin tarkoittavan, että 1700-luvulla siirryttiin vanhasta sukupuolijärjestelmästä uuteen, kahta vastakkaista ja laadullisesti erilaista anatomiaan ja ruumiiseen palautettavissa olevaa sukupuolta korostavaan malliin. Tätä ajatusta ja ajoitusta Jarrick kritisoi tuomalla esille, miten vanhat käsitykset esimerkiksi naisen siemennesteestä ja sukuelinten käänteisyydestä elivät monissa teksteissä vielä 1800-luvullakin. Jarrick näkee lähteidensä kautta 1700–1800-lukujen vaihteen sekavana ja ristiriitaisena tilanteena, jossa kaksi ”toisilleen vastakkaista lisääntymisteoriaa” saattoivat elää yhden ja saman tutkijan tekstissä.⁴⁵

Esimerkiksi vanhan ja uuden sekoittumisesta Jarrick nostaa muun muassa vuosisadan vaihteessa ruotsiksi ilmestyneen valistusajattelija Flittnerin *Gynäologie*-teoksen. Jarrick pitää hämmennyksen osoituksena sitä, että Flittner, joka tunsi munasolun olemassaolon ja roolin hedelmöittämisessä, kirjoitti myös (vanhaan tyyliin) molemminpuolisen nautinnon merkityksestä ja siementen sekoittumisesta. Artikkelissa esitellyistä lainauksista päätellen ristiriita on kuitenkin katsojan silmissä: Flittnerin tekstin voi nähdä myös toimivana synteessinä, jossa uudet tiedot asetuvat selittämään ja tarkentamaan vanhempia teorioita. Siementen sekoittuminen sopii yhteen munasoluajatuksen kanssa, jos munasolukin mielletään siemeneksi tai sen sisään oletetaan siemen, kuten Jarrick kertoo muun muassa Flittnerin aikalaisen Jacques-André Millot'n tehneen. Flittnerin kyvyttömyys tai haluttomuus luoda teoksessaan uusia ja tarkempia käsitteitä kaikkien vanhojen tilalle ei tee hänen tekstistään ristiriitaista muuten kuin nykyhetken kielen kautta katsottuna.⁴⁶

Jarrickin mukaan Laqueurin näkökulmasta on ylipäänsä hämmentävää löytää samasta tekstistä merkitystä sekä naisen nautinnolle että uusille todisteille sukupuolten välisistä laadullis-anatomisista eroista (esimerkiksi munasolun löytyminen). Kuitenkin hän myös itse toteaa, että 1800-luvun puolivälin teksteissä nämä elementit saatettiin liittää toisiinsa hyvin ongelmattomasti. Tämän yhdistelemisen tu-

⁴⁴ Näin Jarrick tekee siitä huolimatta, että kertoo Laqueurin pitävän uuden sukupuolijärjestelmän kannalta tätä tärkeämpänä elementtinä muun muassa menstruoinnin löytämistä ja tutkimusta.

⁴⁵ Jarrick 1997: 25–28.

⁴⁶ Jarrick 1997: 29–31.

loksena on syntynyt uusia kokonaiskäsityksiä ja teorioita hedelmöittämisestä ja sen edellytyksistä. Osa kielestä ja käsityksistä on peräisin vuosisatojen takaa, mutta uudet elementit (esimerkiksi munasolu, klitoris, naisen siemennesteen puuttuminen tai naisen nautinnon merkityksettömyys) varmistavat, että kysymys on jo myös anatomisesti laadullisesta sukupuolierosta.⁴⁷

Jarrickin esittämää kritiikkiä on Suomessa osittain jatkanut Jan Löfström tutkimuksessaan sukupuolierosta suomalaisessa agraarikulttuurissa. Löfström arvostelee Laqueurin ennen kaikkea siirtymän sisällöllisestä ja ajoituksellisesta yksinkertaistamisesta. Kritiikki kohdistuu kuitenkin myös itse ajatukseen yhden ruumiin mallista: Löfströmin mukaan ”miehen ja naisen anatomia nähtiin esimoderneissa oppineissa tulkinnoissa ehkä vähemmän kaikenkattavasti toisistaan poikkeavina kuin moderneissa tulkinnoissa, mutta eräiltä osin selvästi laadullisesti erilaisena yhtä kaikki”.⁴⁸

Suomalaista vastakritiikkiä puolestaan edustaa Tuula Juvosen artikkeli ”Ruumiita, sukupuolia ja hermafrodiitteja”. Juvonen osoittaa, kuinka Jan Löfström ei seuraa Laqueurin ajattelua riittävän pitkälle ja jättää ruumiin sivuun sukupuolieron teoretisoinnissa. Hyppyarkuudesta kertoo myös Löfströmin käyttämä kieli: kuten Juvonen huomauttaa, naisten ejakulaation voi tulkita paitsi ”uskomukseksi” (Löfström) tai ”fantasiaksi” (Apo), myös ”viitteeksi maailmankuvasta, joka poikkeaa omastamme” (Juvonen).⁴⁹

Allekirjoitti Laqueurin koko teorian tai ei, nykyisin tunnetut sukupuolet eivät ole suoraan vertailukelpoisia aikaisempina vuosisatoina tunnettujen kanssa.⁵⁰ Laqueurin teoria on hyvä luentaharjoitus: se voi auttaa lukijaa näkemään toisin, ja koikeilu voi tuoda esille uusia kysymyksiä, vaikka Laqueurin lopputuloksiin ei sitoudukaan. Lähtökohtani tässä työssä on, että sukupuolirajoja ylittävien pyhimysten legendoista ja niiden keskiaikaisesta suosiosta jää ymmärtämättä paljon, jos niitä lukee kyseenalaistamatta moderneissa sukupuolikeskusteluissa syntyneitä ennako-oletuksia. Sukupuolijärjestysten historiallinen yhteismitattomuus muistuttaa myös siitä, että queer-näkökulmasta ei ole mielekää etsiä esimerkiksi sukupuol-

⁴⁷ Jarrick 1997: 32.

⁴⁸ Löfström 1999: 191.

⁴⁹ Juvonen 1995: 19.

⁵⁰ Juvonen 1995: 25.

lieron alkuperäisiä muotoja tai erilaisten sukupuolirajojen ylittämisen tapojen syn-
tyhistoriaa, vaan ilmiöt ja ajatusmallit polveutuvat toisistaan diskursiivisen vallan
verkostojen sisällä.

3.2. Sukupuolen moninaisuus ajassa

Ihmisen ruumista ei ole aina ja kaikkialla nähty muuttumattomana, sitovana ja sel-
värajaisena kokonaisuutena. Aikojen muuttuessa muuttuvat myös sanat ja sano-
jen merkitykset. Ei voida olettaa, että esimerkiksi sanoilla ”henki” tai ”ruumis” oli
antiikin yleisön korvassa samanlaisia konnotaatioita kuin tänään. Yhden täysin oi-
kean käännöksen löytäminen on mahdotonta.⁵¹ Toisaalta myös samassa ajassa
esimerkiksi ruumiilla voi olla monenlaisia eri merkityksiä. Lisäksi se, miten ruumis
liittyy sukupuoleen ja miten kumpikin näistä seksuaalisuuteen, riippuu kielestä,
kulttuurista ja ajasta. Näiden käsitteiden ja ilmiöiden välisiä suhteita on syytä poh-
tia varsinkin silloin, kun luetaan modernia edeltäviä tekstejä.

Valistusta edeltäneen ajan eurooppalainen ruumis (ja varsinkin naisen ruumis) oli
aina alttiina muutoksille. Sosiaalisesti sopimaton käytös saattoi aiheuttaa myös
sukupuolen ruumiillisten merkkien muuttumisen: esimerkiksi miehisiä töitä teke-
vän, miesten harrastuksiin osallistuvan tai liian urheilullisen naisen sukuelimet oli-
vat vaarassa luiskahtaa ulos. Niinpä kosmisen järjestyksen ylläpitäminen vaati
tiukkoja kulttuurisia normeja naisten ja miesten käytökselle, ulkonäölle ja niin edel-
leen. Tällaisen sukupuolidiskurssin sisällä myös pukeutumisella ja ristiinpukeutu-
misella oli toisenlaisia merkityksiä kuin modernissa maailmassa.⁵²

Voidaan ajatella, että koska sukupuoli(ero) nähtiin nimenomaan kulttuuristen nor-
mien ja tapojen tasolla, oli ”mies” yhtä kuin mieheksi pukeutunut, miehen tavoin
käyttäytyvä – ainakin niin kauan kuin anatomian versio pysyi piilossa. Toisin sa-
noen jos jotakin roolia tai tehtävää pidettiin olemuksellisesti epänaissellisenä, täytyi
tuollaisessa roolissa toimivan naisen olla tosiasiaassa olemuksellisesti miehekäs.⁵³

⁵¹ Daniell 2000: 8.

⁵² Laqueur 1990: 126–127.

⁵³ Cadden 1995: 201.

Silloin kun jouduttiin havaitsemaan, että anatomiset merkit eivät vastanneet henkilön ilmeistä sukupuolta, oli jäljellä yksi mahdollinen looginen selitys: ”kaksineuvoinen” eli hermafrodiitti⁵⁴. Hermafrodiitilla (ks. edempänä intersukupuolisella) tarkoitetaan ihmistä, jolla on ruumiissaan molempiin sukupuoliin liitettyjä piirteitä. Myös Wilgefortisia käytettiin esimerkkinä joissain aihetta käsittelevissä keskiajan lääketieteellisissä kirjoituksissa. Tuula Juvosen tulkinta on, että hermafrodiitti ei välttämättä aina viitannut lainkaan anatomiseen tilaan, vaan toimi ikään kuin retorisenä keinona, jolla pystyttiin selittämään ajan maailmankuvan mukaisesti kulttuurista sukupuolijärjestystä rikkova tilanne.⁵⁵

1800-luvun alulta lääketieteessä heräsi erityisen vahva kiinnostus erilaisiin (lääketieteilijöiden näkökulmasta) poikkeavuuksiin ja yksi kiinnostuksen kohde oli juuri hermafrodiitti. Anatomisesti moninaisen yksilön sukupuoli pyrittiin selvittämään tutkimalla hermafrodiitiksi oletettu ihminen systemaattisesti ja luetteloimalla vartalon miehiset ja naiselliset piirteet, minkä jälkeen yhteenlaskun avulla todettiin yksilön sukupuoli. Vartalosta tulkittavia merkkejä olivat muun muassa karvoitus, äänen mataluus, ruumiinrakenne, lantion muoto, hiusten ja rintojen rakenne, ulkoisten sukuelinten muoto ja rakenne, ruumiin eritteet sekä yksilön käyttäytyminen.⁵⁶

Nykyinen sukupuolen moninaisuutta kuvaava käsitteistö on nuorta. Magnus Hirschfeld lanseerasi transvestiitti-käsitteen tutkimuksessaan *Die Transvestiten* vuonna 1910. Hirschfeld oli ensimmäinen, joka selkeästi erotti transvestisuuden – määritelmällisesti miehen halun pukeutua naisen vaatteisiin – homoseksuaalisuudesta. Siitä lähtien termillä on viitattu ennen kaikkea naisen vaatteisiin ajoittain pukeutuvaan mieheen, ja merkitys on ollut muuta kuin valeasun käyttäminen. Jako transsukupuolisiin ja ”muihin transvestiitteihin” tuli yleisempään käyttöön vasta 1950-luvulla. Nykylääketieteessä transvestisuus tulkitaan psykiatriseksi häiriöksi silloin, kun se aiheuttaa ihmiselle psyykkistä kärsimystä.⁵⁷

Transsukupuolisuudessa on kyse silloin, kun ihminen ei koe kuuluvansa siihen sukupuoleen, johon hänet on syntymän yhteydessä määritelty ja lapsena kasva-

⁵⁴ Sanan alkuperä on Kreikan mytologiassa. Hermafroditos oli Hermeksen ja Afroditen poika, jonka ruumis yhdistyi häneen ihastuneen nymfin ruumiiseen.

⁵⁵ Juvonen 1995: 22–23; Laqueur 1990: 125–127.

⁵⁶ Venhola 2001.

⁵⁷ Bullough 1973: 1381; King 1996: 82, 86.

tettu. Miehen ruumiiseen syntyneen sukupuoli-identiteetti on siis nainen tai naisen ruumiiseen syntyneen identiteetti mies. Transsukupuolisuus katsotaan länsimaisessa sukupuoli-identiteetin häiriöksi, jota hoidetaan sukupuolen korjauksella. Korjausprosessi pitää sisällään yleensä hormonihoitoja, juridisen sukupuolen muuttamisen ja kirurgisia toimenpiteitä.⁵⁸ Serena Nandan mukaan transsukupuolisuus voidaan nähdä länsimaisen kulttuurin keinona ratkaista sukupuolen moninaisuuden ”ongelma”.⁵⁹ Tämän ratkaisun voi tulkita medikalisoivan ja yksityistävän ”ongelman”, joka on oleellisesti sosiaalinen: osa transkokemuksista on ongelmallisia vain suhteessa kokijan lähiympäristön asenteisiin.⁶⁰ Monet pitävät transsukupuolisuutta väliaikaisena statuksena matkalla yhdestä sukupuolesta toiseen. Tästä näkökulmasta sukupuolen korjausprosessin jälkeen jälleen jokainen on jälleen rajatusti joko mies tai nainen.

Nykyään lääketieteessä ja monien muidenkin alojen sisällä periaatteessa tiedetään, että ihmisiä ei tosiasiallisesti voi jännöksettömästi jakaa kahteen sukupuoleen edes biologisten ominaisuuksien perusteella. Neljästä kuuteen lasta 10 000 syntyvää kohti on intersukupuolisia, ja noin kymmenellä prosentilla väestöstä on jotkin muut sukupuolikromosomit kuin XX tai XY, esimerkiksi XXY, vaikka tämä ei aina näy ulkoisista piirteistä. Myös selvinä sukupuolimerkkeinä pidetyt anatomiset muodot ja yksityiskohdat jakautuvat kahden vastakkaiseksi mielletyn sukupuolen näkökulmasta epätasaisesti: esimerkiksi monilla miehillä on tosiasiallisesti suuremmat rinnat tai leveämpi lantio kuin monilla naisilla ja monilla naisilla taas viikset. Sekä miehet että naiset erittävät kaikkia sukupuolihormoneja.⁶¹

Sukupuolen moninaisuus näyttäytyy tietenkin vielä laajempaan, kun kuvaan otetaan mukaan myös se kirjo, joka syntyy ihmisten itsemäärittelystä ja sukupuolen ilmaisusta. Näistä lääketieteen ja sosiaalisen todellisuuden faktoista huolimatta valtakulttuurin sukupuolikäsitys vaikuttaa säilyvän kaksinapaisena: vain mies ja nainen ovat ikään kuin tosia sukupuolia ja kaikki muut variaatiot joko patologisoituja tai muuten sanktioituja poikkeuksia. Kenties räikein esimerkki poikkeuksena pi-

⁵⁸ www.seta.fi/transtukipiste > Transsukupuolisuus

⁵⁹ Nanda 2000: 94.

⁶⁰ Kysymyksenasettelu on hyvin samankaltainen kuin vammaisuuden kohdalla: vammasta muodostuu aivan eri kuva sen mukaan, lähestytäänkö sitä yksilön ongelmana (haitta aiheutuu vammasta) vai vikana yhteiskunnan rakenteissa (haitta aiheutuu siitä, että esimerkiksi rakennettu ympäristö ei huomioi sinua sellaisena kuin olet). Ks. esim. Haapala, Susanna 2000: *Vammaisen yliopisto-opiskelijan identiteetti*. Suomen ylioppilaskuntien liitto.

detyn sanktioimisesta on suhtautuminen intersukupuolisuuteen: samat valtiot, Suomi mukaan luettuna, jotka tuomitsevat jyrkästi tyttöjen ympärileikkaukset eli tyttöjen sukuelinten silpomisen, sallivat intersukupuolisten vauvojen kirurgian puhtaasti kosmeettisista, kulttuurisista syistä. Tämä epäsuhta osoittaa, että kulttuurinen vaatimus sukupuolen yksiselitteisyydestä ylittää jopa vaatimuksen lapsen ruumiillisesta koskemattomuudesta ja yksityisyyden suojasta.⁶²

1990-luvulta lähtien sukupuolen moninaisuutta kuvaava sanasto ja sukupuolen ilmaisun mahdollisuudet ovat laajentuneet kattamaan muun muassa transgenderihmiset eli monenlaisia androgynian, sukupuolineutraaliuden, ”sekä-että”-, ”ei-eikä”- ja myös osa-aikaisen sukupuolen ilmaisun erilaisia mahdollisuuksia. Suomessa tehtiin ensimmäinen lääketieteellinen transgender-diagnoosi (WHO:n sairausluokituksessa F64.8 eli ”muu sukupuoli-identiteetin häiriö”) vuonna 2004. Diagnooitu henkilö sai lääkärintodistuksen avulla hakeutua haluamiinsa kirurgisiin ja hormonaalisiin hoitoihin ja vaihtaa etunimensä vastaamaan sukupuoli-identiteettiään muuttamatta kuitenkaan juridista sukupuoltaan.

3.3. Sukupuolen moninaisuus paikassa

Kaikissa kulttuureissa ei tänäkään päivänä erotella biologista ja sosiaalista sukupuolta (*sex/gender*) toisistaan samalla tavalla kuin länsimaisessa valtakulttuurissa,⁶³ eikä anatomia kaikkialla dominoi ”aidon” sukupuolen määrittelyä. Sukupuolen moninaisuudella – tai transihmisillä – on eri kulttuureissa hyvin erilainen asema. Valtavirran sukupuolirajojen ylittäminen voi olla stigmatisoitua ja voimakkaasti kielteisesti sanktioitua, mutta myös pyhää ja erityiseen hengelliseen rooliin liittyvää ja enemmän tai vähemmän (tai ei ollenkaan) institutionalisoitua. Sukupuolijärjestelmät ja tavat puhua sukupuolieroista ja sukupuolen moninaisuudesta vaihtelevat yhtä lailla paikallisesti kuin ajallisestikin. Menneisyys on monella tavalla kuin vieras maa, ja tutustuminen toisen kulttuurin sukupuolikäsityksiin voi olla kuin aikamatka.⁶⁴

⁶¹ Huuska 2005. Ks. myös www.seta.fi/transtukipiste

⁶² Ks. www.seta.fi/transtukipiste > Intersukupuolisuus

⁶³ Eikä tällä erottelulla välttämättä enää ole hegemonista asemaa edes länsimaisessa valtakulttuurissa.

⁶⁴ Ks. esim. Nanda 2000: 2–4.

Tämän ajan eri kulttuurien suhtautumisessa sukupuolen moninaisuuteen voi kuitenkin nähdä yhden yhteisen tekijän: suhde on yleensä ambivalentti. Yksiselitteisyyden voi ajatella vähentyneen entisestään maapalloistumisen myötä. Ensimmäisistä löytöretkistä saakka ovat eurooppalaiset vaikutteet liikkuneet eri alkuperäiskansojen pariin, ja sen jälkeen meille tuttujen käsitysten ja kuvaston kulkeutuminen ympäri maailmaa ja sekoittuminen paikallisiin ajattelutapoihin on vain kiihtynyt. Toisaalta vaikutteita on aina kulkenut myös toiseen suuntaan, ja varsinkin tänä päivänä antropologisen tutkimuksen tuomat tiedot eri kulttuurien sukupuolijärjestelmistä ja transihmisten erilaisista rooleista, nimityksistä, statuksista ja paikoista sukupuolten kartalla vaikuttavat transihmisten itsemäärittelyyn ja transyhteisöjen käyttämään kieleen länsimaissa.⁶⁵

Etnografista materiaalia on kertynyt paljon enemmän sukupuolirajoja ylittävistä biologisista miehistä kuin naisista. Syitä tähän voi löytää sekä tutkittavista kulttuureista (esimerkiksi naisten pukeutuminen miehen vaatteisiin on monissa kulttuureissa sallitumpaa, jolloin sitä ei liitetä sukupuoliroolien rikkomiseen) että tutkijoista (miestutkijoilla ei ole ollut mahdollisuutta tai kiinnostusta päästä näkemään naisten arkeen). Sukupuolten välisen hierarkian ylläpitämisen takia miessukupuoli on kenties useimmissa kulttuureissa naissukupuolta suojellumpi ja miehen rooli sitä kautta rajatumpi kuin naisen rooli. Oman nimen ja selityksen keksiminen epätyypilliselle sukupuoleen liittyvälle käyttäytymiselle on tehokas keino suojella normaalin miehen kuvaa ja statusta.

Monissa kulttuureissa sukupuolijärjestelmä liittyy kiinteästi ja avoimesti uskontoon ja kosmologiaan. Esimerkiksi Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen parissa yleinen ”kolmas sukupuoli” näyttää toisella tavalla luonnolliselta, kun sitä peilaa näiden kansojen luomiskertomuksissa esiintyviin sukupuolen muuttumisen ja moniselitteisyyden teemoihin. Tavallisin ja tunnetuin muoto miehen ja naisen roolien ylittämisestä Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoilla on *berdacheks*⁶⁶ kutsuttu rooli. Vielä 1900-luvun alussa antropologisissa tutkimuksissa *berdache*-rooli nähtiin jonkinlaisena institutionalisoituna homoseksuaalisuuden muotona. Myöhemmin alettiin kiinnittää huomiota myös roolin spirituaalisiin aspekteihin, mutta yksilöitä yritet-

⁶⁵ Ks. esim. Nanda 2000: 6–7.

⁶⁶ *Berdache* on eurooppalaisten käyttöön ottama arabialaisperäinen, lähinnä miesprostituotua tar-

tiin yhä kuvailla tutkijalle tuttujen sanojen – kuten transvestiitti tai hermafrodiitti – kautta.⁶⁷

Serena Nandan mukaan nykyään *berdache* nähdään ennen kaikkea sukupuolten työnjakoon ja ammatteihin liittyvänä roolina. Esimerkiksi tytön kiinnostus poikien leikkeihin voitiin ja voidaan tulkita merkiksi sukupuolen varioimisesta. Toisaalta joillain kansoilla töiden sukupuolittaminen tapahtui niin, että naisen töitä tehtiin naisen vaatteissa ja miehen töitä miehen vaatteissa riippumatta työn tekijän sukupuolesta.⁶⁸

Nandan mukaan biologisten naisten sukupuolen varioiminen saattoi olla Pohjois-Amerikan alkuperäiskulttuureissa yleisempää kuin muissa kulttuureissa, mutta osalla kansoista naisen rooli oli joustava eikä esimerkiksi miehen töihin osallistuminen vaikuttanut sukupuolen määrittelyyn tai kokemiseen. Biologiset naiset ilmaisivat sukupuoliroolin vaihtamista usein myöhemmässä iässä kuin miehet, mutta esimerkiksi inuitien kulttuurissa transkokemuksia voitiin ilmaista jo lapsena. Kaska-heimossa perhe saattoi valita ja kasvattaa yhden tyttäristään pojaksi, samaan tapaan kuin Länsi-Balkanilla. Nanda korostaa, että biologisten naisten tai tyttöjen ristiinpukeutumiselle tai sukupuolen varioimiselle voi löytää monia eri taustoja. Keskeistä voi olla sosiaalisen itsenäisyyden tai hengellisen roolin tai yliluonnollisten kykyjen saavuttaminen, mutta kysymyksessä voi myös olla vanhempien idea ja aloite tai sukupuolta koskevien ennustusten kuuleminen tai merkityksellisten unien näkeminen.⁶⁹

Toinen uskontoon liittyvä, institutionalisoitu ja laajalti tunnettu sukupuolen varioimisen muoto on Intian ikivanha *hijra*-kulttuuri. *Hijrat* ovat yleensä biologisia miehiä – joskus intersukupuolisia – jotka rituaalisen genitaalileikkauksen jälkeen muuttuvat ei-miehiksi.⁷⁰ Intian alueelta löytyy myös ristiinpukeutuvia pyhimyksiä muistutava sukupuolen moninaisuuden muoto. Himalajan alarinteillä elävän gaddikansan esimurrosikäiset tytöt voivat kieltäytyä avioliitosta ja aikuisen naisen vaatteista. Edellytyksenä kieltäytymiselle on neitsyys. Näiden *sādhien* ei katsota

koittava sana. Nanda 2000: 11.

⁶⁷ Nanda 2000: 12–19.

⁶⁸ Nanda 2000: 15.

⁶⁹ Nanda 2000: 23–24.

⁷⁰ Nanda 2000: 28–31. Hijra käännetään nykyään joko eunukiksi tai intersukupuoliseksi, mutta oleellisesti rooli on 'ei mies eikä nainen'.

muuttavan sukupuoltaan, vaan ylittävän sukupuolen kokonaan: he siirtyvät lapsen sukupuolettomasta ja seksuaalisuutta edeltävästä tilasta suoraan *s ādhin* sukupuolettomaan ja aseksuaaliseen rooliin. Heillä on pääsy moniin miesten töihin ja tiloihin, mutta he voivat tehdä myös naisten töitä ja pitävät tyttönä saamansa nimen. Nanda nimittää *s ādhi*-roolia askeesiksi, mutta avioliiton lisäksi *s ādhin* ei tarvitse kieltäytyä muusta maallisesta elämästä.⁷¹

Monissa kulttuureissa sukupuolijärjestelmä siis liittyy myös uskontoon ja sukupuolen varioimisella on uskonnollisia merkityksiä. Tämä on kenties yksinkertaisempi havaita vieraiden tai kaukaisten kulttuurien ja uskontojen kohdalla, kun taas oman kulttuuripiirin nykypäivässä ja menneisyydessä sukupuolen ja uskonnon yhteydet jäävät helposti huomaamatta.

4. TAUSTAA KRISTINUSKOSTA KESKIAJALLA

4.1. Keskiajan moninainen kristillisuus

Vaikka tämä työ ei ole keskiajan tutkimusta eikä kirkkohistoriaa, on tarpeen antaa ristiinpukeutuville pyhimyksille ja heidän sukupuolelleen kehykset myös ajassa ja uskonnossa. Perustiedot kristinuskosta keskiajan Euroopassa ja pyhimyskultista sen keskeisenä osana auttavat sijoittamaan käsittelemäni legendat mielekkääseen kontekstiin luentaa varten. Lisäksi taustoitin sukupuolen analysoimista kuvaamalla lyhyesti kristinuskon suhdetta ruumiillisuuteen.

Katolinen kirkko ja usko yhdistivät keskiajan läntistä Eurooppaa 500-luvulta 1500-luvun alkuun. Yhtenäiskulttuuri on kuitenkin liioiteltu ja harhaanjohtava ilmaus: sisäisesti kirkko oli hyvin monimuotoinen ja muuttuva.⁷² Myöskään keskiaika ei ollut yhtenäinen ajanjakso tai ilmiö. Euroopan keskiajan katsotaan useimmiten alkaneen Rooman tuhosta 400-luvulla ja päättyneen renessanssiin eli noin 1400-luvulle: uskonpuhdistukseen, suuriin löytöretkiin, kansallisvaltioiden syntyyn. Kes-

⁷¹ Nanda 2000: 40.

⁷² Lehmijoki-Gardner 2000: 11.

kiajan määrittelyyn vaikuttaa määrittelijän näkökulma tai tieteenala: murroshetkeä voidaan etsiä esimerkiksi latinan kielen roolin muuttumisen kautta tai taloudellisista muutoksista. Keskiaika jaetaan usein varhaiskeskiaikaan (noin 400–1000), sydänkeskiaikaan (noin 1100–1200) ja myöhäiskeskiaikaan (noin 1300–1400), mutta mekaanisesti käytettyinä jaottelut voivat olla monien elämänalueiden kannalta harhaanjohtavia.⁷³

Varhaiskristillisen kulttuurin ihanteena oli erakon elämä. Sen isänä on pidetty Antonios Egyptiläistä (250–356), jonka elämäkerta on yksi kristillisen hagiografian perusteoksista. Ensimmäiset varmat tiedot erakoista ovat 200-luvun puolivälistä. Erakkoelämä tarkoitti siihen ryhtyvälle kaksinkertaista sosiaalista kieltäytymistä, sillä siinä jätettiin sekä maallikot että mahdolliset uskonnolliset kumppanit. Erakoilla oli kuitenkin yleensä joitain sidoksia ympäröivään maailmaan, ja monet heistä olivat arvostettuja neuvonantajia ja ikään kuin kaupungin omatuntoja. Luostarilaitos syntyi 500-luvulla, ja sitä voi pitää yhtenä keskeisimmistä asioista varhaiskeskiajan uskontohistoriassa. Naisille nunna oli vielä varhaiskeskiajalla jotakuinkin ainoa mahdollinen uskonnollinen rooli, ja uskonnolliset roolit ylipäänsä mahdollisia lähinnä ylempien sosiaaliluokkien naisille. Luostarielämä toi naisille mahdollisuuden opiskella ja joissain luostareissa naiset myös kirjoittivat ja kopioivat käsikirjoituksia.⁷⁴

Sydänkeskiajalta on säilynyt paljon kirjallista aineistoa, kuten pyhimysten elämäkertoja ja mystiikan klassikoita. 1100-luvun kristillisyyttä kuvaavat tehokkaasti organisoidut luostarikoulut, yksilökeskeisempi ajattelu ja Aristoteleen tekstien uudelleen löytäminen, 1200-lukua puolestaan yliopistojen kehittyminen, skolastiikan merkitys ja kerjäläisveljestöt. Kirkolliset ryhmät olivat Lehmijoki-Gardnerin mukaan sekä perhejärjestystä täydentäviä että sen kanssa kilpailevia sosiaalisen järjestäytymisen vaihtoehtoja. Kristuksen seuraaminen edellytti käytännössä lapsuudenperheen ja sen jäsenten kieltämistä Matteuksen evankeliumin 10:37 hengessä: *”Joka rakastaa isäänsä tai äitiänsä enemmän kuin minua, se ei ole minulle sovelias...”*.⁷⁵

⁷³ Nenonen & Teerijoki 1998.

⁷⁴ Bynum 1988: 14; Heikkilä & Lehmijoki-Gardner 2002: 15–16, 109; Lehmijoki-Gardner 2000: 13–14, 17–18.

⁷⁵ Lehmijoki-Gardner 2000: 11–12, 16.

Naisille mahdolliset uskonnolliset roolit monipuolistuivat vähitellen 1100-luvun lopulta lähtien. Sama aika todisti myös naispyhimysten määrän lisääntymistä. Hengelliset maallikkoliikkeet, kuten begiinijärjestöt ja penitenttisääntökunnat, kiinnostivat erityisesti naisia, joilla oli miehiä vähemmän muita kirkollisia tai yhteiskunnallisia vaihtoehtoja. Begiinit ja penitentit pitivät arkisiakin toimia uskonnollisena kilvoitteluna ja harjoituksena ja ihmisen omaa ruumista riittävänä luostarina. Virallinen kirkko suhtautui liikkeisiin kuitenkin skeptisesti, ja maallikkonaisia saatettiin epäillä esimerkiksi haureudesta, yhteiskuntarauhan häiritsemisestä ja kerettiläisyydestä. Toisaalta kirkko saattoi myös hyödyntää maallikkoliikkeitä kerettiläisyyden vastaisessa taistelussa.⁷⁶

Kaiken kaikkiaan keskiajan kristillisyyks oli siis hyvin monivivahteista, mutta keskiajan miesten elämässä vielä huomattavasti monivivahteisempaa kuin naisten elämässä.

4.2. Kristinusko ja ruumiillisuus

Ruumiillisuus on ollut ja on yhä yksi kristinuskon keskeisistä jännitepisteistä. Kristinusko tulkitaan usein ihmiskovaltaan hyvin dualistiseksi uskonnoksi, jossa henki (tai sielu) ja ruumis nähdään tiukasti erillisinä, mutta tätä kuvaa on myös kyseenalaistettu. Esimerkiksi Anne Daniellin tulkinta on, ettei varhaisten kristillisten yhteisöjen ajan kreikkalais-roomalaisessa ajattelussa ollut jäykkää jakoa fyysisen ja henkisen välillä – vaan jako on nykylukijan ajattelussa.⁷⁷ Toinen keskeinen ja moniääninen keskustelu liittyy kristinuskoon seksuaalikielteenä ja sitä kautta myös ruumisvihamielisenä uskontona.

Teologinen pohdinta ihmisen ruumiillisuudesta ei ole uutta. 200-luvulla vaikuttaneen Origeneen mukaan kaikki olennot on luotu tasavertaisiksi, keskenään samankaltaisiksi enkelimäisiksi hengiksi, mutta vapaan tahdon kautta ja takia osa olennoista on erkaantunut Jumalasta enemmän, osa vähemmän. Itseriittoisuuden synty saa siis olennot valitsemaan eron Jumalasta, ja erkaantuminen Jumalasta saa myös olentojen ruumiin muuttumaan yksilöllisiksi. Ihmisruumiiden (ja kaikkien

⁷⁶ Bynum 1988: 13; Heikkilä & Lehmijoki-Gardner 2002: 290–292; Lehmijoki-Gardner 2000: 22–23.

muidenkin elollisten olentojen) moninaisuus on näin ollen seurausta synnistä eli siitä, joka erottaa meidät Jumalasta. Kaikki luodut tuntevat surua ja turhautuneisuutta erosta. Ruumis, eli yksilöllisyys, on aina läsnä oleva muistutus rajallisuudesta ja surusta ja haaste tai vaatimus ruumiin ylittämistä ja Jumalan lähestymisestä.⁷⁸

Origeneen näkökulmasta ihmisen yksilöllinen ruumiillisuus ei kuitenkaan ole kielteinen asia, vaan päinvastoin Jumalan hyvä teko: ruumista tarvitaan sielun hitaaseen parantumiseen. Vain materiaalisten rajojen ylittämisen yrityksen kautta sielu oppii tai muistaa suuremman ja varhaisemman tarpeensa eli itsensä ylittämisen ja Jumalalle avautumisen tarpeen. Jumala on antanut jokaiselle hengelle sopivan yksilöllisen ruumiin ikään kuin sen valmentajaksi.⁷⁹

Myös seksuaalisuus ja sukupuoli ovat Origeneen mukaan näiden maallisten, väli-aikaisten, Jumalasta kaukana olevien henkien asuttamien fyysisten organismien yksilöllisiä piirteitä. Seksuaalisuus – ja siihen liittyen ja limittyen myös suvunjatkaminen ja avioliitto – on maallinen asia, ohimenevä vaihe, jolla ei ole roolia ihmisyymyksen olemuksen määrittämisessä. Ruumis, merkityksessä ”hengen raami”, pysyy kyllä läpi koko pitkän eheytymisprosessin, mutta muuttuu hengen mukana eikä siis tarkoita samaa kuin ruumis merkityksessä ”tämä fyysinen organismi, jolla on sukupuoli”.⁸⁰

Paavalin ensimmäisessä korinttolaiskirjeessä (15: 35–49) kuvaillaan, miten Jumala antaa jokaiselle siemenelle sellaisen varren kuin näkee hyväksi: jokaiselle hengelle sopivan ruumiin. Ihmisten, nelijalkaisten, lintujen ja kalojen ruumiit ovat keskenään erilaiset, ja taivaallisten ruumiiden kuten auringon ja kuun loisto on toisenlainen kuin maallisten. Taivaallinen ei ole tässä maanpäällisen vastakohta, vaan molemmat ovat ruumiita ja toisiinsa linkitettyjä: ”Kylvetään ajallinen [maallinen] ruumis, nousee hengellinen [taivaallinen] ruumis (1. Kor 15:44)”. Yleensä Paavalin tulkitaan viittaavan hengellisellä ruumiilla yksinomaan ylösnousemusruumiiseen ja

⁷⁷ Daniell 2000: 9.

⁷⁸ Brown 1988: 163–164.

⁷⁹ Brown 1988: 164–165.

⁸⁰ Brown 1988: 167–168.

maallisen elämän jälkeiseen tilaan, jossa maallisilla hierarkioilla ei enää ole merkitystä.⁸¹

Anne Daniell kuitenkin huomauttaa, ettei tämä tulkinta ole välttämättä perusteltu, vaan nousee myöhemmästä kartesiolaisesta näkemyksestä, jossa henki ja ruumis nähdään ontologisesti erilaisina. Paavalin opetukset voi nähdä myös tukemassa ajatusta, että ihminen voi jo maan päällä eläessään, erityisesti joihinkin kristillisiin rituaaleihin osallistuessaan, havaita hengellisen – tai taivaallisen – ruumiinsa. Ihminen voi siis pukeutua Kristukseen vaikka on samaan aikaan yhä osallisena Aatamin ruumiissa. Tällöin myös sosiaalisten, maallisten kategorioiden (kuten esimerkiksi sukupuolen) osittainen ylittäminen olisi mahdollista jo ennen ylösnousemusta.⁸²

Keskiajan uskonnollisen ruumiillisuuden ymmärtäminen modernista näkökulmasta on yhtä vaikeaa kuin keskiaikaisten sukupuolikäsitysten hahmottaminen. Caroline Walker Bynumin mukaan yksi ymmärtämistä helpottava lähtökohta on se, että ruumis liittyi keskiajalla enemmän kipuun, suvunjatkamiseen ja kuolemaan kuin seksiin tai seksuaalisuteen. Ruumiinmuotojen tai -osien eroottisuus liittyy aina aikaan ja paikkaan: esimerkiksi paljaat rinnat eivät keskiaikaisissa Neitsyt Marian kuvissa välttämättä ole eroottinen tai seksuaalinen näky, vaan ruokkimiseen, elämän ylläpitämiseen liittyvä symboli. Ruumiilliset – uskonnolliset ja maalliset – kokemukset ovat aina kulttuurisesti tulkittuja ja se, mikä on seksuaalista ja miten siihen tulee suhtautua, opittua.⁸³

⁸¹ Daniell 2000: 9.

⁸² Daniell 2000: 9–10.

⁸³ Bynum 1991: 85–86, 182. Karma Lochrien mukaan Bynumin luenta, että keskiajalla ruumiissa oli enemmän kysymys hedelmällisyydestä ja kuolemasta kuin seksuaalisuudesta, ohittaa näiden asioiden limittäisyyden. Lochrie kritisoi sitä, miten Bynumin argumentoinnissa 'mystisessä seksissä' ei ole kysymys seksistä, koska se ei ole romanttista ja heteroseksuaalista seksiä. Lochrien kritiikki on minusta oikeutettua: on syytä kysyä, eikö seksiä ole olemassa irrallaan tämän tyyppisistä konventioista (ja millaisesta näkökulmasta katsottuna esimerkiksi kipu ja kärsimys eivät liity seksiin). Ks. Lochrie 1997: 183–184.

4.3. Pyhimyskultti ja pyhimyslegenda

Yksi keskiajan uskonnollisuuden tukijalka oli pyhimyskultti. Pyhimykset olivat teologisesti katsoen Jumalan valittuja ja toimivat siltana ihmisen ja Jumalan välillä rukouksia ja Jumalan sanaa välittäen. Pyhimykset ovat hyvin moninainen joukko yksilöitä munkeista ja nunnista maallisen ylhäisön edustajiin ja entisiin sotilaisiin, prostituoituihin ja kotirouviin. Osa pyhimyksistä oli esimerkillisiä kristittyjä ja osa esikuvallisia Kristuksen imitoijia, mutta pyhimyksiä ei ollut tarkoitus varsinaisesti imitoida. Pyhimykselle omistautumisella ja kiintymyksen osoittamisella oli jo antiikin Rooman aikana monia muotoja: askeesi, pyhiinvaellukset, haudan koristaminen, pyhien tekstien lukeminen marttyyrin muistomerkillä, kuvan kunnioittaminen yksityisyydessä kotona. Kaikesta tästä muodostui pyhimyksen kultti.⁸⁴

Varhais- ja sydänkeskiajalla korostui pyhimysten rooli suojelijoina ja puolustajina. Amuletteja ja reliikkejä käytettiin esimerkiksi kaupunkien ja luostarien puolustamisessa taisteluissa. 1000-lukua leimasi pyhimyskirjallisuuden voimakas nousu. Luikutaidottoman kansan tietoisuuteen pyhimysten elämäkerrat levisivät suullisesti muun muassa saarnojen ja opetuksen kautta. Luostareille pyhimyskultin (esimerkiksi luostarin perustajan legendan) ylläpitämisellä ja markkinoimisella oli myös maallisia syitä: kultti toi paikalle pyhiinvaelluksia ja uskovien lahjoituksia luostarille.⁸⁵

Varhaiskeskiajalla pyhimyksen luiden siirtäminen haudasta pyhänjäännöslippaaseen (translaatio) riitti merkiksi pyhittämisestä. 1100-luvulla kanonisoiminen siirtyi piispoilta ja paikallistasolta paavinistuimelle ja kanonisoiminen muuttui hyvin monivaiheiseksi, jopa vuosisatoja kestäväksi prosessiksi. Pyhimyksen hyveitä ja hänen liitettyjä ihmeitä alettiin kirjata tarkasti kanonisaatio-oikeuden pöytäkirjoihin. Pyhimyslegendojen kirjoittamisella oli keskeinen rooli kanonisaatioprosessin vauhdittamisessa ja perustelemisessa. Käytännössä kanonisoiminen vaati koulutettujen ja kirkolliset perinteet tuntevien ihmisten tukea ja taloudellisia edellytyksiä. Pyhimyksen tukijat maksoivat prosessin kulut. Usein kanonisaatioprosessiin ryh-

⁸⁴ Davis 2001: 3–4; Lehmijoki-Gardner 2000: 25; Talbot 1996: VII.

⁸⁵ Heikkilä 2000: 34–40.

dyttiin suojautumisen tarpeesta: kanonisoida haluttiin esimerkiksi suvun, ammattikunnan tai kaupungin suojeluspyhimyksiä.⁸⁶

Pyhimyslegendoissa kuvataan päähenkilöiden pyhyden manifestoitumisen muotoja, kuten ihmetekoja (joita pyhimys voi tehdä myös kuolemansa jälkeen), profetioita ja laupeudentekoja. Monista legendoista löytyy kuvauksia myös historiallisista tapahtumista ja arjen elämän yksityiskohdista. Maallisia (esimerkiksi taloudellisesti poliittisia) ja ikään kuin puhtaasti uskonnollisia tekijöitä on mahdotonta erottaa tarkasti toisistaan.⁸⁷

Varsinkin naispuolisten keskiaikaisten pyhimysten pyhydessä yksi keskeinen elementti on seksuaalisuus. Teema näkyy pyhimysten neitsyyden, selibaatin tai aiemman seksuaalisen aktiivisuuden katumisen korostumisessa, mutta myös eroottisissa kielikuvissa ja seksualisoidun tai erotisoidun kivun, kärsimyksen ja marttyyrien kidutuksen kuvauksissa.⁸⁸ Ensimmäisten vuosisatojen naispuoliset pyhimykset olivat miesten tavoin marttyyreja. Teklan legendan kaltaiset neitsytlegendat, joissa kuolema ei ollut pääasia, katosivat nopeasti pariaksi sadaksi vuodeksi marttyyrilegendojen tieltä.⁸⁹ Kristittyjen vainojen ja sitä kautta myös marttyyritarinoiden loppumisen jälkeen (300- ja 400-luvulla) nousi esille asketismin ihanne.⁹⁰

Ristiinpukeutuvat pyhimykset ilmestyivät naispuolisten erakkojen rinnalla legendoihin Bysantissa 400–500-luvuilla, ja ristiinpukeutumisen teema voidaankin nähdä myös osana asketismin laajempaa teemaa. Naispuolisten pyhimysten legendojen yleisössä ja pyhimyskulteissa oli sekä miehiä että naisia.⁹¹ Ristiinpukeutuvia pyhimyksiä ei ole yksittäisiä poikkeuksia lukuun ottamatta kanonisoitu. Tunnetuin poikkeus on 1400-luvulla elänyt Jeanne d'Arc, mutta hänenkin kohdallaan prosessi kesti noin 500 vuotta. Kuten tavallista, myös ristiinpukeutuvista pyhimyksistä kertovista legendoista on löydettävissä hyvin moninaisia toisintoja, joiden välillä vaihtelevat ja muuttuvat sekä nimet että yksityiskohdat ja joiden hahmot limittyvät toinen toisiinsa. Vanhin eli Teklan legenda kirjoitettiin muistiin jo 100-luvulla.

⁸⁶ Lehmijoki-Gardner 2000: 25–27; Heikkilä 2000: 47.

⁸⁷ Heikkilä 2000: 52; Talbot 1996: VII–VIII.

⁸⁸ Gaunt 1996: 155.

⁸⁹ Aspegren 1990: 112.

⁹⁰ Salmesvuori 2002 a: 59.

⁹¹ Talbot 1996: XII, XIV.

5. TEKLA PUKEUTUU KRISTUKSEEN

Nainen älköön käyttäkö miehen tamineita, älköönkä mies pukeutuko naisen vaatteisiin; sillä jokainen, joka niin tekee, on kauhistus Herralle, sinun Jumalallesi (5 Moos 22:5).

Sillä kaikki te, jotka olette Kristukseen kastetut, olette Kristuksen päällenne pukeneet (Gal 3:27–28).

5.1. Teklan legenda

Legenda kertoo Teklan olleen Ikonionissa (nyk. Konya Turkissa) eläneen perheen tytär, joka päätti kääntyä kristityksi ja seurata Paavalia perheensä ja sulhasensa vastustuksesta huolimatta. Monien värikkäiden vaiheiden jälkeen Teklan kerrotaan kastaneen itse itsensä, leikanneen hiuksensa, pukeutuneen miehen vaatteisiin ja saaneen Paavalilta luvan saarnata. Tarina löytyy apostolien teoista kertovista apokryfikirjoista, *Paavalin ja Teklan teoista*. Teklan kultti on peräisin nykyisen Turkin alueelta, ja pyhimyksen hauta Seleuciassa (nykyinen Silifke eteläisessä Turkissa) oli suosittu pyhiinvaelluspaikka.

Muun muassa kirkkoisä Tertullianus (n. 160–220) kritisoi voimakkaasti Teklan legendaa, koska oli kuullut Teklan esimerkin vetoavan moniin, jotka puolustivat naisten oikeutta opettaa ja kastaa. Tertullianuksen tekstin sävy viittaa siihen, että kasteen antamisen oikeudesta esitettiin tuolloin voimakkaita vaatimuksia. Hän kirjoitti, että legenda oli tekaistu ja sen kirjoittanut vähäaasialainen presbyteeri oli sittemmin eronnut toimestaan.⁹² Toisaalta ainakin Augustinus ja Ambrosius kirjoittavat Teklasta ylistävään sävyyn. *Paavalin ja Teklan teot* oli suosittu kirja kirkon sisällä, ja sen tapahtumiin viitataan monien kirkkoisien kirjoituksissa. Tekla on myös ollut suosittu teema kirkkotaiteessa 400-luvulta lähtien, Vähä-Aasiasta Pohjois-Eurooppaan asti. Raamatun kaanonin ulkopuolelle Paavalin ja Teklan teot jätettiin ilmeisesti 400-luvun lopussa.⁹³

⁹² Aspegren 1990: 99, 111, 117 (viite 49).

⁹³ Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 3: 623, 624; Davis 2001: 4–5, 7–8; Salmesvuori 2002 b: 58.

Legenda kertoo, että Tekla vaikuttui niin vahvasti kuullessaan Paavalin saarnaan neitsyydestä, että kuunteli tätä huoneensa ikkunan äärellä vuorokausia syömättä, juomatta ja nukkumatta. Teklan äiti syytti Paavalia noituudesta ja pyysi paikallisia viranomaisia polttamaan vanhempiaan vastaan kapinoivan Teklan roviolla. Myös Paavali vangittiin ja tuomittiin ruoskittavaksi. Tekla onnistui lahjomaan vartijat ja pääsi tapaamaan Paavalia vankilassa. Roviolleen alastomaksi riisuttu Tekla kiipesi itse kätet ristiinnaulitun asennossa, mutta pelastui kuolemantuomiolta Jumalan lähettämän ukkosmyrskyn ansiosta.⁹⁴

Tavatessaan Paavalin uudelleen Tekla kertoi haluavansa leikata hiuksensa ja seurata tätä kaikkialle. Paavali torjui molemmat ehdotukset eikä suostunut kastaamaan Teklaa, vaan käski tämän olla kärsivällinen. Tekla kuitenkin matkusti Paavalin perässä Antiokiaan. Antiokiassa he kohtasivat paikallisen ylhäisön edustajan Aleksanderin, joka legendan syyrialaisissa ja armenialaisissa versioissa kantoi keisarin kuvaa kruunussaan. Aleksander oletti Teklan Paavalin omaisuudeksi ja tarjosi tästä lahjoja ja rahaa. Paavali väitti, ettei tunne koko naista. Aleksander ahdisteli Teklaa, mutta Tekla teki ahdistelijansa naurunalaiseksi repimällä tämän vaatteet ja rikkomalla tämän kruunun. Tekla tuomittiin heitettäväksi villieläinten raadeltavaksi. Tuomiota odottaessaan Tekla sai asua keisarin serkun kuningatar Tryphaenan luona, koska pyysi saada pysyä puhtaana, kunnes menisi taistelemaan eläinten kanssa.⁹⁵

Teloituksen piti tapahtua amfiteatterissa yleisön edessä Aleksanderin itsensä järjestämässä näytöksessä. Näytös ei kuitenkaan täyttänyt Aleksanderin odotuksia. Villit leijonat kävelivät Teklan luokse nuolemaan hänen jalkojaan sillä välin kun muut pedot taistelivat keskenään. Lopulta Tekla katoi itse itsensä areenan hylkeitä täynnä olevassa vesikaivannossa ihmeellisen tulipilven suojissa niin, ettei yleisö enää nähnyt hänen alastomuuttaan. Kasteen jälkeen hänet sidottiin vielä köysillä raivokkaiden härkien heiteltäväksi, mutta tulipilvi tuhosi köydet. Tässä vaiheessa yleisön joukossa ollut Tryphaena pyörtyi, jolloin Aleksander päästi Teklan vapaaksi keisarin reaktion pelossa – ja suurten aplodien saattelemana. Tekla palasi joikisikin päiviksi Tryphaenan luo ja kuningatar kääntyi kristityksi. Lopuksi Tekla leik-

⁹⁴ Aspegren 1990: 100–102; Bremmer 1996: 40–49; Hotchkiss 1996: 140; Salmesvuori 2002 b: 53–54.

kasi hiuksensa, ompeli itselleen miehen vaatteet ja palasi Paavalin luokse. Kuultuaan kasteesta Paavali antoi Teklan saarnata ja opettaa miehen vaatteissa.⁹⁶

Naisten ristiinpukeutuminen on ilmeisesti ollut kristinuskon ensimmäisinä vuosisatoina melko tavallista tai näkyvää, ja se katsottiin tarpeelliseksi kieltää ainakin Gangran synodissa 340 jKr.⁹⁷ Arvelujen varaan jää se, miten suoraan miesten vaatteisiin pukeutumisen ja hiusten leikkaamisen kieltö liittyi voimissaan olleeseen Teklan kulttiin.

5.2. Tekla ristiinpukeutuvana esikuvana

Teklan tarina levisi nopeasti ja monille kielille käännettynä. Päivi Salmesvuoren mukaan Teklasta tuli sekä naisevankelistan roolimalli että laajemminkin ”erilaisen naisen malli”. Askeesista oli muotoutunut jo ensimmäisten vuosisatojen aikana kristityn elämän ihanne, ja Teklaa käytettiin apuna, kun haluttiin markkinoida askeettista elämäntapaa – eli ennen kaikkea neitsyyden säilyttämistä – nuorille tytöille.⁹⁸ Jeanne d’Arcin oikeudenkäynnissä Tekla oli yksi niistä pyhimyksistä, joihin viittaamalla puolustettiin hänen valintaansa pukeutua miehen vaatteisiin ja taisteluvälineisiin. Lisäksi Tekla mainitaan nimeltä muun muassa useissa toisoinnoissa Pelagian ja Eugenian legendoista.

Eugenian legenda on peräisin 500- tai 600-luvulta. Sen mukaan Eugenia oli 100-luvulla eläneen Egyptin prokonsuli Filipin tytär, joka koki kääntymyksen luettuaan Paavalin opetuksia ja Teklan legendan ja kuultuaan kristittyjen laulavan psalmeja. Hän imitoi Teklaa, leikkasi hiuksensa ja karkasi kotoaan munkkiluostariin kahden eunukkipalvelijansa kanssa miehen vaatteisiin pukeutuneena.⁹⁹ Pelagia taas oli legendan mukaan antiokialainen näyttelijätär, joka kääntyi kristityksi kuultuaan piispa Nonnuksen käyttävän hänen turhamaisuuttaan esimerkkinä puheessaan. Viikon kuluttua kasteestaan Pelagia pukeutui miehen vaatteisiin ja lähti kaupungis-

⁹⁵ Aspegren 1990: 100–101; Bremmer 1996: 50–51.

⁹⁶ Aspegren 1990: 100–102; Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 3: 624; Bremmer 1996: 53–55; Hotchkiss 1996: 140; Salmesvuori 2002 b: 54–55.

⁹⁷ Bullough 1996: 228; Davis 2001: 35.

⁹⁸ Salmesvuori 2002 a: 58–65. Askeesi tarjosi monelle naiselle vapaamman ja itsenäisemmän elämän vaihtoehdon aikana, jolloin naiselle lähes ainoa hyväksytyt asema oli miehen tahdolle alisteinen vaimon ja äidin rooli.

⁹⁹ Legenda Aurea (Caxton): 283; Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 4: 612; Hotchkiss 1996:

ta, matkusti Jerusalemiin ja eli loppuelämänsä erakkona Öllymäellä.¹⁰⁰ Muun muassa Donald Attwater pitää Pelagiaa koko ristiinpukeutumisen alkuna ja lähtökohtaisesti täysin fiktiivisenä hahmona.

Fiktiiviseksi arvioiminen on mielenkiintoista, koska Pelagian legenda on itse asiassa moniin muihin pyhimyslegendoihin verrattuna hyvin riisuttu ihmeistä ja arkinäkökulmasta vaikeasti uskottavista elementeistä: siinä ei ole mukana lohikäärmeitä, tulipilviä, ihmeperantumisia tai sosiaaliluokat radikaalisti ylittävää käytöstä eikä Pelagian ruumiilla ole neitseeseen maagisia voimia. Kuitenkin Attwaterin toimittamassa *Butler's Lives of Saints* -kirjasarjassa huomautetaan, että tämä legenda on "uskonnollinen satu", joka on todennäköisesti syntynyt sekaannuksesta todellisen [sic] antiokialaisen neitsytmarttyyri Pelagian 300-luvulta peräisin olevaan tarinaan.¹⁰¹ Attwater hämmästelee Pelagian legendan alaviitteessä sitä, että Alban Butlerin originaaliteksti 1750-luvulta sivuuttaa kokonaan tosi-Pelagian ja esittelee yliampuvan (*extravagant*) legendan totena.¹⁰²

Ainoa näkyvä syy pitää 1950-luvulla yhtä Pelagiaa historiallisena hahmona ja toista fiktiivisenä vaikuttaa olevan ristiinpukeutuminen. Pyhimyksen ristiinpukeutuminen näyttäytyy tällöin lukijalle lähinnä kirjallisena motiivina, joka liittyy legendan muista ristiinpukeutuvista naisista kertovien satujen jatkumoon. Pukeutumisen ja vaatteiden mahdolliset teologiset (maallisista tarinoista poikkeavat) merkitykset jäävät huomioimatta. Jos ristiinpukeutuminen tekee legendasta tutkijan silmissä epätoden, värittyvät hänen silmissään vähintään epäuskottaviksi tai marginaalisiksi myös kaikki todistetusti historialliset ristiinpukeutuvat hahmot, kuten Jeanne d'Arc. Epätodeksi lukeminen sivuuttaa myös naisten tarpeen löytää itselleen sopivia samastumiskohteita, Salmesvuoren viittaamia erilaisen naisen malleja.

On mahdotonta selvittää, mitkä kaikki tekijät vaikuttavat siihen, että 1700-luvun puolivälissä Alban Butlerin luennassa pyhimyksen ristiinpukeutuminen ei tehnyt tämän legendaa epäuskottavaksi tai yliampuvaksi, mutta kaksisataa vuotta myöhemmin Butlerin seuraaja ei enää ymmärrä edeltäjänsä ajattelua. Yksi tekijä kuitenkin on todennäköisesti modernin sukupuolijärjestelmän vakiintuminen noiden

134; Davis 2001: 143–144.

¹⁰⁰ *Legenda Aurea* (Caxton): 904–906; Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 4: 59–61.

¹⁰¹ Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 4: 60.

¹⁰² Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 4: 61.

vuosisatojen aikana. Myös tulkinta-avaimet Teklan ja Pelagian ristiinpukeutumisen mahdollisiin merkityksiin – sekä uskonnollisiin että maallisiin – ovat ehkä ajan kuluessa kadonneet, vaihtuneet tai muuttuneet. Asetelma kutsuu ja houkuttelee lukemaan toisin, tekemään queer-luentoja Teklasta ja hänen legendastaan tehdyistä tulkinnoista.

5.3. Funktionaalisia tulkintoja

Legendan tieteellisessä tulkintahistoriassa Teklan ristiinpukeutumiselle annetaan useimmiten funktionaalinen selitys: Tekla voi nauttia vaeltavan karismaattisen opettajan statuksesta vain mieheksi tai miehen vaatteisiin pukeutuneena. Legendaa peilataan siihen tosiasiaan, että matkustaminen oli Teklan ajan naisille vaarallista ja esimerkiksi ajatus yksin pyhiinvaellukselle lähtemisestä ongelmallinen.¹⁰³ Millainen kuva ristiinpukeutumisesta rakentuu tällaisessa luennassa? Mitä kuvasta jää pois?

Peter Brownin luennassa vaatteiden vaihtaminen osoittaa, miten intensiivinen ja vahva suhde Teklan ja Paavalin välillä oli ja miten suuri vaikutus Paavalilla oli Teklaan. Hänen näkökulmastaan Tekla oli valmis pukeutumaan mieheksi voidakseen seurata Paavalia tämän matkalla.¹⁰⁴ Brown tulkitsee Teklan kääntymyksen voimakkaasti Paavalin persoonaan liittyväksi valinnaksi. Tällaisessa luennassa Tekla ei näyttäydy itsenäisenä toimijana, vaan (miehen) vaikutteiden ja erilaisten tapahtumien kohteena.

Myös Kerstin Aspegrenin luennassa Tekla pukeutuu mieheksi lähinnä sosiaalisista syistä: jotta voi matkustaa, saarnata ja kastaa. Aspegren kuitenkin liittää sekä Teklan teot että vaatteet vahvasti muun muassa Filon Aleksandrialaisen teksteistä ja Tuomaan evankeliumista löytyviin miehekkyuden ja miehistymisen metaforiin. Brownin tavoin Aspegren kiinnittää huomiota Teklan intohimoiseen ja riippuvuutta korostavaan suhtautumiseen Paavalin henkilöön, mutta huomauttaa, että riippu-

¹⁰³ Davis 2001: 31–33.

¹⁰⁴ Brown 1988: 157.

vuus katoaa roviokohtauksen jälkeen ja Tekla muuttuu täysin itsenäiseksi toimijaksi.¹⁰⁵

Vern Bullough'n tulkinnan mukaan kukaan ristiinpukeutuvista pyhimyksistä ei tahdo olla tai koe olevansa muuta sukupuolta kuin oli ennen, eikä kasteen saaminen ja Kristuksen seuraaminen selitä Bullough'ille vaimon ja äidin roolista kieltäytymistä ja naiseudesta riisuutumista. Bullough'n pyhimys yksinkertaisesti pukeutuu tai naamioituu mieheksi tai parodioi, esittää, imitoi tai näyttelee miestä.¹⁰⁶ Bullough'n näkökulmasta näin toimiva nainen sekä parantaa sosiaalista statustaan että tekee itsestään rationaalisemman ja pyhemmän.

Brownin, Aspegrenin ja Bullough'n funktionaalisissa luennoissa sivuutetaan mahdollisuus, että vaatteiden vaihtamisella voisi olla myös itseisarvo, joko selviytymisstrategiana tai tietoisena valintana. Entä jos Tekla Jeanne d'Arcin tapaan viihtyi paremmin miehen vaatteissa ja piti lyhyitä hiuksia mukavina – ja samalla Jumalaa miellyttävinä? Sivuuutetuksi tulee myös se, että vaatteiden vaihtamista edeltää radikaali itsenäistyminen. Teklan muuttumisen pelkästä tapahtumien kohteesta myös itsenäiseksi toimijaksi voi lukea myös minäkuvan miehistymisenä, jonka johdonmukainen seuraus on naisen vaatteista luopuminen.¹⁰⁷ Tällaisen näkökulman voi nähdä loogisena sekä uskonnollisesta (ks. seuraava luku) että myös nykyielellä ilmaistuna transkokemusten näkökulmasta. Queer-näkökulmasta Teklan sukupuoli oli imitaatiota jo ennen vaatteiden vaihtamista ja Tekla koki merkittävän ristiriidan sukupuolen ilmaisunsa ja uskonnollisen ideaalin välillä.

Tutkijat eivät jää pohtimaan sitä, miten ja miksi Tekla (tai kukaan muukaan ristiinpukeutuvista pyhimyksistä) menee läpi miehenä tai meneekö ollenkaan. Vaatteiden vaihtamisen riittävyys mieheksi muuttumisen tekona otetaan annettuna silloinkin, kun legendan ajatellaan mahdollisesti perustuvan tositapahtumiin. Kuka tahansa miehen vaatteet päälleen pukeva nainen ei kuitenkaan automaattisesti vaikuta muiden ihmisten silmissä mieheltä. Uskottavuuteen vaikuttavat esimerkiksi liike- ja elekieli, äänenkäyttö ja myös ruumiinrakenne. Toisaalta, kuten Laqueur

¹⁰⁵ Aspegren 1990: 14, 97–98, 106–107, 115–124.

¹⁰⁶ Bullough 1996: 227, 228, 232.

¹⁰⁷ Queer-näkökulmasta kysymys ei ole siitä, onko Tekla kohde vai toimija, objekti vai subjekti. Queer-ajattelu lähtee siitä, että ihmisen tekojen takaa ei löydy tekijää, vaan ihminen rakentuu teoissaan. Yhtäältä teot tehdään ja kokemukset muodostuvat kulttuuristen normien vaikutuksen alla ja toisaalta ihminen vaikuttaa noihin normeihin teoillaan. Ks. myös luku 2.1.

kirjoittaa, ennakko-oletukset sukupuolten välisistä eroista määräävät ennalta, mitä katsoja näkee. Lähes mikä tahansa eron merkki on riippuvainen käytössä olevasta teoriasta tai kontekstista, jonka perusteella päätetään, millaiset asiat voi laskea ”todisteiksi” ja mille.¹⁰⁸ Voisi siis ajatella, että pyhimykset saattoivat mennä ongelmitta läpi miehinä yksinkertaisesti siksi, että heidän kulttuurissaan miehen vaatteita käyttivät vain miehet – he siis olivat miehiä.¹⁰⁹ Se, että tutkijat eivät pohdi asiaa, voi selittyä sillä, että legenda pidetään fiktiona ja ristiinpukeutumista symbolisena elementtinä.

Vaihtoehtoinen funktionaalinen tulkinta Teklan vaatteiden vaihtamisesta voisi olla se, että Teklan oli omaksuttava yhteisön (Paavalin seuralaiset) sukupuolikoodit ja tyyli osana yhteisön tapakulttuuria – niin kuin missä tahansa yhteisössä jokaisen meistä jossain määrin täytyy. Sukupuoli on paitsi performatiivista toistoa, myös selviytymisstrategia. Tässä tulkinnassa tärkeäksi nousee myös kysymys siitä, millaiseksi mieheksi Tekla tai muut ristiinpukeutuvat pyhimykset pukeutuivat. Esimerkiksi munkin asusta koodataan erilaista sukupuolta ja tyyliä kuin orjan, palvelijan, soturin (Jeanne d’Arc) tai pyhimyksen oman isän tai aviomiehen vaatteista. Tätä kysymystä ei ole kysytty ristiinpukeutuvia pyhimyksiä käsittelevissä tutkimuksissa. Vaikenemalla asujen, ja sitä kautta miesten, välisistä eroista tutkijat tuottavat merkityksellisiksi vain kategoriat ”miesten vaatteet” vs. ”naisten vaatteet”. Tämä vaikeneminen on toisaalta johdonmukainen seuraus tutkijoiden sanavalinnoista: kyseenalaistamattomasti ja merkityksiä purkamatta käytettyinä sekä ”transvestisuus” että ”ristiinpukeutuminen” vahvistavat yksinkertaistavaa kahtiajakoa miesten ja naisten vaatteisiin sekä miehiin ja naisiin.

Sosiaalisia tai psykologisoivia funktionaalisia vaatteiden vaihtamisen motiiveja korostavat luennat saavat siis Teklan näyttämään joko epäitsenäiseltä ja ulkoa tulevien vaikutteiden varassa toimivalta tai korostetun fiktiiviseltä hahmolta. Funktionaaliset tulkinnat ohittavat myös Teklan valinnan mahdolliset uskonnolliset taustat. Legendasta nousee kuitenkin voimakkaasti esille Teklan kaste ja ajatus kasteesta Kristukseen pukeutumisena.

¹⁰⁸ Laqueur 1990: 21.

¹⁰⁹ Ks. myös luku 3.2.

5.4. Kaste Kristukseen pukeutumisena

Teklan koko legenda seuraa tarkasti varhaiskristillistä kasteen kaavaa: ohjeiden saamista (Paavalin saarnan kuulemista ja tämän seuraamista opetuslapsen roolissa) seuraa *apostaxis* eli Saatanan torjuminen (pakanasulhasen ja myöhemmin torilla roomalaisen lähentelijän torjuminen), *syntaxis* eli uskontunnustus, riisuutuminen, upotuskaste, voiteleminen ja symbolinen (Kristukseen) pukeutuminen.¹¹⁰

Paavali kirjoittaa galatalaisille:

Sillä kaikki te, jotka olette Kristukseen kastetut, olette Kristuksen päällemme pukeneet. Ei ole tässä juutalaista eikä kreikkalaista, ei ole orjaa eikä vapaata, ei ole miestä eikä naista; sillä kaikki te olette yhtä Jeesuksessa Kristuksessa. (Gal 3:27–28)¹¹¹

Ajatusta kasteesta Kristukseen pukeutumisena toteutettiin alkukirkon aikoina usein hyvin käytännönläheisesti pukemalla kaikki kastetut tilaisuuden jälkeen samanlaisiin (miesten) vaatteisiin.¹¹² Teklan lisäksi monissa muissakin legendoissa vaatteiden vaihtaminen seuraa heti kasteen saamisen jälkeen. Toisaalta ristiinpukeutuminen voidaan kastetapahtumasta irrallaankin lukea symbolisen Kristukseen pukeutumisen konkretisoimisena, sakramentin ruumiillisena elämisenä.¹¹³ Mitä Kristukseen pukeutuminen voi tarkoittaa? Entä onko miehen vaatteisiin pukeutuminen sama asia kuin naisen vaatteista riisuutuminen?

Paavalin voidaan ajatella galatalaiskirjeessä implikoivan sukupuolten olevan maallisia, ylitettävissä olevia kategorioita, joilla ei ole merkitystä kasteessa.¹¹⁴ Tutkijat eivät kuitenkaan ole yksimielisiä siitä, viittaako Paavali vain maallisen elämän jälkeiseen pelastukseen vai voidaanko sukupuolieron ajatella katoavan myös maanpäällisessä todellisuudessa, joko kasteen yhteydessä hetkellisesti tai kasteen

¹¹⁰ Ks. esim. Hotchkiss 1996: 21.

¹¹¹ XII yleisen Kirkolliskokouksen vuonna 1938 käytäntöön ottama suomennos. Tässä muodossa katkelma on käännetty kutakuinkin sanatarkasti kreikasta. Uudessa käännöksessä (1992) teksti on tulkittu modernista sukupuolijärjestelmästä käsin uudelleen ja jälkimmäinen lause kuuluu nyt: *“Yhdentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te kaikki olette yksi.”* Suomentajilta sävyero on jäänyt huomaamatta oletettavasti sen takia, että sukupuolisuus ja sukupuolittaminen ovat viimeisiä asioita, jotka kulttuurissamme elävä ihminen huomaa tai uskaltaa kyseenalaistaa; ajatus, että Paavali olisi voinut kieltää sukupuolten tai sukupuolieron olemassaolon ylipäänsä, oli ehkä suomentajien maailmankuvassa mieletön. Ks. esim. Brooten 1985: 77; Warner 1981: 148.

¹¹² Hotchkiss 1996: 20–22.

¹¹³ Ks. esim. Anson 1974: 7.

¹¹⁴ Brooten 1985: 77.

myötä lopullisesti.¹¹⁵ Esimerkiksi Anne Daniellin tulkinta Paavalin ruumiskuvasta on, että maalliset kategoriat voi ylittää ainakin osittain jo ennen ylösnousemusta.¹¹⁶

Myös John Anson tulkitsee Teklan vaatteiden vaihtamisen Kristukseen pukeutumisen kirjaimelliseksi elämiseksi ja viittaa myös Paavalin galatalaiskirjeeseen. Ansonin luennassa tämä ajatus on kuitenkin vain legendan kirjoittaneiden munkkien päässä. Tekla ei ole Ansonille toimija tai kuva mahdollisesta toimijasta, vaan kirjallinen hahmo erikoisten pyhimyslegendojen genressä, joka on syntynyt galatalaiskirjeen erilaisten kerettiläisten tulkintojen myötä. Kristukseen pukeutumisen ajatukseen Anson viittaa ”miimisenä magiana”.¹¹⁷

Varhaisimmassa kristillisyydessä kasteessa ajateltiin ilmeisesti saatavan anteeksi vain siihen mennessä tehdyt synnit, minkä takia oli tavallista ainakin jonkin aikaa 200-luvulla yrittää lykätä kasteen vastaanottamista mahdollisimman lähelle kuolemaa. Samasta syystä kaste oli tarjolla vain sellaisille ihmisille, jotka olivat jo tavalla tai toisella osoittaneet merkkejä sisäisestä uudestisyntymisestä.¹¹⁸ Tästä näkökulmasta katsottuna voimistuu se kuva, että Tekla ei muutu mieheksi vasta pukeutuessaan mieheksi, vaan miehistyy ja muuttuu kasteen arvoiseksi ensin – eli aktivoituu, muuttuu riippumattomaksi ja tiedostaa tehtävänsä – ja pukeutuu vasta sitten.¹¹⁹

Miestä ja miehistä sekä naista ja naisista käsitteinä käytettiin antiikin ajalla sekä konkreettisessa että kuvaannollisessa merkityksessä: naisellista saatettiin käyttää synonyymina epätäydelliselle ja pahalle, miehistä täydelliselle ja hyvälle. Ensimmäiseltä vuosisadalta lähtien löytyy myös kristillistä kirjallisuutta, jossa miehekäs tai miehinen tarkoittaa rohkeaa, pelotonta ja hyveellistä. Miehekkyyks oli myös yksi neitsyyden attribuuteista. Varhaiskristillisyydessä neitsyyttä saarnattiin molemmille sukupuolille, vaikka myöhemmin neitsyyden määritelmää kehitelleet kirkkoisät Tertullianus, Augustinus ja Basileios keskittyivätkin naisten neitsyyteen.¹²⁰

¹¹⁵ Marjanen 2002: 44; erilaisista tulkinnoista ks. myös Daniell 2000: 10–11.

¹¹⁶ Daniell 2000: 9–10.

¹¹⁷ Anson 1974: 7, 10–11.

¹¹⁸ Anson 1974: 6.

¹¹⁹ Ks. myös Aspegren 1990: 108.

¹²⁰ Aspegren 1990: 11, 115–116; Brown 1988: 170–174; Heinonen 2000: 127–128, 223 (viite 62).

Neitsyydestä saarnaamisesta vaikuttaminen ei Teklan legendassa välttämättä viit- taakaan niinkään – tai ollenkaan – avioliitosta tai seksuaalisuudesta kieltäytymi- seen, vaan sukupuolen ylittämisen mahdollisuuteen. Tekla saattoi nähdä Paavalin puheessa tien ulos naisen paikasta ja sukupuolesta tai maallisesta ylipäänsä, koh- ti sukupuoletonta, hengellistä täydellistymistä ja olennaista elämän sisältöä. Nai- sen ruumis on ollut, ja on yhä, länsimais-kristillisessä mielikuvituksessa ennen kaikkea (vähintään potentiaalisen) äidin ruumis. Naisen sukupuoli löytyy tänäkin päivänä useimmissa keskusteluissa raskauteen, synnyttämiseen ja imettämiseen tarvittavista piirteistä, jotka erottavat naisen miehestä. Voidaan siis monesta syys- tä perustellusti kysyä, missä mielessä nainen, joka kieltäytyy äitiydestä ja säilyttää neitsyytensä, on ollenkaan nainen.¹²¹

On selvää, ettei vaatteiden vaihtaminen kasteen yhteydessä ollut miehille saman- lainen eikä samoilla merkityksillä ladattu teko kuin naisille, vaikka teon uskonnolli- nen ydinmerkitys olikin kaikille sama eli Kristukseen pukeutuminen. Muun muassa Laqueur huomauttaa, että oikeastaan vain nainen on sukupuoli, koska tosiasiassa sukupuoli kategoriana on sellaisiin eroavaisuuksiin perustuva sosiaalisten vuoro- vaikutussuhteiden aspekti, joissa mies toimii standardina – ja nainen nähdään ai- na tähän standardiin verrattuna.¹²²

Jos ainoastaan nainen on sukupuoli, ei kasteen jälkeen miehen vaatteisiin pukeu- tuva nainen vain luovu naiseudestaan, vaan pukeutuu kokonaan pois sukupuoles- ta. Sama kuva syntyy myös, jos kyseenalaistetaan Kristuksen miehinen sukupuoli. Ei siis ole itsestään selvää, että Kristukseen pukeutuminen pitäisi nähdä mieheksi tai miehen vaatteisiin pukeutumisena. Queer-näkökulmasta voisi puhua performa- tiivisesta sukupuolettomuudesta.

¹²¹ Bynum 1991: 146; Dekker 1989: 44–46; Utriainen 1998: 133.

¹²² Laqueur 1990: 22.

6. MARGAREETA/MARINA JA SIJAISKÄRSIJÄN SUKUPUOLI

Äidin tulee erityisesti ilmoittaa, ketkä miehet ovat maanneet hänet lapsen siittämisaikana.¹²³

6.1. Margareetan/Marinan legenda

Margareetan legenda kertoo nuoresta neitseestä, joka ei halunnut avioitua ja pakeni kihlauksensa jälkeen morsiuskammiostaan munkkiluostariin miehen vaatteisiin pukeutuneena ja hiuksensa leikanneena. Marinan legendassa ristiinpukeutumisen tausta on toisenlainen: uudet vaatteet antoi pyhimyksen isä. Bysanttilaisessa versiossa pojaksi pukeutuminen on lapsen oma idea. Marinan isä pakeni vaimonsa kuoleman aiheuttamaa surua luostariin Marinan ollessa vielä lapsi. Isä alkoi kuitenkin pian kaivata sukulaisen luokse asumaan jäänyttä Marinaa ja pyysi apotilta, että saisi tuoda ainoan lapsensa mukanaan luostariin. Isä jätti mainitsematta, että kyseessä on tytär, ja apotti toivotti nuoren Marinuksen (Margareetan legendassa Pelagiuksen) tervetulleeksi yhteisöön. Marinus jäi elämään luostariveljenä isänsä kuoleman jälkeen. Bysanttilaisen toisinnon mukaan osa munkeista piti Marinusta eunukkina ja osa tulkitsi parrattomuuden ja hennon äänen johtuvan tämän tiukasta askeettisuudesta.¹²⁴

Myöhemmin luostarin lähistöllä asuva nuori nainen (toisinnosta riippuen portinvartija, portinvartijan tytär tai majatalon isännän tytär) väitti Marinuksen/Pelagiuksen vietelleen hänet ja sanoi tämän olevan vielä syntymättömän lapsensa isä. Margareetan legendassa pyhimys karkotettiin luostarista ilman, että hänelle kerrottiin karkotuksen syytä, ja hän eli kuolemaansa asti luolassa erakkomunkkina. Ennen kuolemaansa Pelagius kirjoitti kirjeen luostarin väelle ja kertoi olevansa mies, mutta olleensa aiemmin aatelinen ja tunnettu Margareetan nimellä. Samassa kirjeessä Pelagius pyysi, että lapsen synnyttäneelle naiselle kerrottaisiin Margareetan/Pelagiuksen olevan neitsyt. Marinan/Marian legendassa Marinukselle kerrottiin karkotuksen syy ja hän myös tunnusti syntinsä. Tämän jälkeen hän eli luostarin

¹²³ Isyyslaki 5.9.1975/700, 10 §.

¹²⁴ Legenda Aurea (Caxton): 906–907; Constat 1996: 8.

porttien ulkopuolella yhdessä lapsen(sa) kanssa kerjäten ruokaa lapselle(en). Lopulta Marinus pääsi palaamaan luostariin, mutta kuoli pian sen jälkeen.¹²⁵

Valerie Hotchkiss esittelee Margareetan yhdistelmänä Pelagian ja Marinan hahmoja. Kaikkien näiden miespuolinen nimi legendoissa on joko Pelagius tai Marinus (Marinos).¹²⁶ Pelagian ja Marinan legendat ovat todennäköisesti peräisin 400-luvulta. Bysanttilaisissa hagiografioissa pyhimys tunnetaan Mariana/Marinoksena, ja hänen legendansa on liikkunut kreikan lisäksi muun muassa latinan, koptin, armenian ja arabian kielillä. Lukuisista varhaisista käännöksistä voi päätellä, että pyhimyksen kultti ei ollut rajatun paikallinen, kuten monien naispyhimysten kohdalla oli, vaan häntä kunnioitettiin hyvin laajalla maantieteellisellä alueella.¹²⁷

Marina Warner pitää Margareetaa/Pelagiusta yhtenä Jeanne d'Arcin kuulemista äänistä. Tämä edellyttäisi sitä, että legenda olisi 1400-luvulle tultaessa limittynyt yhdeksi lohikäärmeen nielaiseman, raskaana olevia suojelevan Margareetan tarinan kanssa – tai jotakin toisintojen linjaa (esimerkiksi ristiinpukeutumisteeman esille tuovaa) olisi pidettävä ”alkuperäisen” Margareetan legendan muuntuneena versiona¹²⁸. *Legenda Aurea* tuntee pyhimyksen kahdella nimellä, Margarite ja Pelagien, ja erottaa tämän tarinan sekä Pelagia Antiokialaisen että Pyhän Marinan legendasta.

6.2. Sijaiskärsijän hahmo

John Anson kuvaa Margareetan ja Marinan sekä aleksandrialaisen Teodoran legendoja koko genren (”transvestiittipyhimysten” genren) kulminaatioksi. Näissä legendoissa ”transvestisuudella” on Ansonin mukaan itseisarvo: miehen vaatteita ei enää voi lukea vain jonkin muun päämäärän, paon tai piilottelun välineeksi,

¹²⁵ Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 1: 313–314; *Legenda Aurea* (Caxton): 521–522 (Maryne), 906–907 (Margarite); Anson 1974: 29–30; Bullough 1973: 1385; Hotchkiss 1996: 137–138.

¹²⁶ Nimet Marina ja Pelagia/Marinus ja Pelagius merkitsevät kumpikin sanoina merta, minkä voi nähdä viittaavan siihen, että jompikumpi legenda olisi toisen käännösvaiheessa (latina–kreikka) sisällöltään hieman muuntunut toisinto. Donald Attwater viittaa 1950-luvulla uudelleentoimittamaansa Alban Butlerin *Lives of the Saints* -hagiografiassa ’plagiointien vyyhteen’, jonka mutkia ja solmuja on vaikea selvittää. Attwater myös implikoi tukevansa usein esitettyä arviota, jonka mukaan Pelagia Antiokialainen olisi kaikkien ristiinpukeutuvien pyhimysten esiäiti. (Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 1: 314.)

¹²⁷ Constat 1996: 1.

vaan ”valeasu itsessään näyttäytyy päämääränä, riittävänä syynä kärsimykselle ja nöyryytykselle”.¹²⁹ Isyyden syyllisyyden ja vastuun kantaminen ilman näkyvää syytä on Ansonin mielestä asia, jolle lukija ilman muuta haluaa löytää selityksen. Mihin Ansonin luenta vie? Entä kenen puolesta pyhimys kärsii?

Selitystä ei Ansonin mukaan pidä tässäkään kohtaa hakea pyhimysten toimintaa psykologisoimalla, vaan legendojen kirjoittajien ja mahdollisen yleisön ajattelua analysoimalla. Jälleen Anson muistuttaa lukijaansa siitä, etteivät legendat kerro todellisten naisten tekemisistä: parhaiten Margareetan ja Marinan tarinat voi ymmärtää, kun ne lukee ”luostarifantasian kirjallisen kehittelyn lopullisena tuloksena”.¹³⁰ Anson kirjoittaa:

Thus, quite simply, the secret longing for a woman in a monastery is brilliantly concealed by disguising the woman as a man and making her appear guilty of the very temptation to which the monks are most subject [...]¹³¹

Ansonin luennassa isyyden tunnustava ristiinpukeutuva pyhimys ikään kuin kumoaa koko oman sukupuolensa syyllisyyden tulella itse naisten miehiin kohdistuvan juonittelun uhriksi.¹³² Tällainen luenta vahvistaa kehäpäätelmää, jossa pyhimys ei ole toimija (sen paremmin historiallinen kuin keksittykään) vaan pelkkä symboli kirjallisessa fiktiossa. Lukemalla ja kirjoittamalla ristiinpukeutuvat pyhi-mykset yksiselitteisesti fiktiivisiksi hahmoiksi Anson mitätöi näitä pyhimyksiä esikuvanaan pitäneiden (ja pitävien) ihmisten kokemusten ja konkreettisen Kristukseen pukeutumisen ajatuksen ja samalla sivuuttaa sekä naisen ristiinpukeutumisen että sukupuolen uskonnollisen ylittämisen mahdollisuudet.

Bullough'n luennassa Marinus kärsii rangaistuksensa mielummin kuin ”myöntää todellisen sukupuolensa”.¹³³ Näin Bullough'n näkökulma Marinan vaatteiden vaihtamiseen valeasuun pukeutumisena tuottaa loogisen selityksen isyyden tunnustamiselle. Tämänkin luennan voi nähdä kehäpäätelmänä: isyyden tunnustaminen todistaa valeasun merkityksen puolesta ja valeasu perustelee isyyden tunnustamisen.

¹²⁸ Warner 1981:133–136.

¹²⁹ Anson 1974: 28.

¹³⁰ ”the ultimate literary elaboration of the monastic fantasy”, Anson 1974: 30.

¹³¹ Anson 1974: 30.

¹³² Anson 1974: 19.

Stephen Davisin mukaan varhaiskristillinen hagiografia liittyy ennen kaikkea Kristuksen elämään ja kuolemaan ja perustuu imitaation etiikkaan. Davisin luennassa Marina ottaakin muiden synnit kantaakseen nimenomaan Kristuksen tavoin.¹³⁴ Ansonin valinta olla näkemättä sitä, miten suoraan sijaiskärsijäteema viittaa Kristukseen, on kiinnostava. Sen voi nähdä kertovan ainakin tiukasti Kristuksen mieheyteen sitoutuneesta ajattelusta. Anson tarjoaa toisaalta itse lisää tulkintavaihtoehtoja omaan valintaansa kuvaamalla Marinan ja Margareetan ”valesuora” syiksi pyhimysten nöyryyttämiseksi ja kärsimykseksi: näyttää siltä, että Ansonin silmissä pyhimystä rangaistaan sukupuolen piilottamisesta. Tällainen luenta voi kertoa Ansonin mielikuvasta (ja Ansonin ajan, 1970-luvun, mielikuvasta) sukupuolirajoja ylittävien ihmisten, kuten transvestiittien, kohtalosta. Näin pyhimys ei näyttäisikään kärsivän koko naissukupuolen puolesta vaan nimenomaan ristiinpukeutuvien naisten – tai kenties kaikkien transvestiittien – puolesta.

6.3. Veli Marinos on nainen

Nicholas Conostas näkee ”pyhän transvestiittinunnan” arvoituksellisena ja mukautettavaa hahmona, joka symboloi varhaiskristillisyyden vihamielisyyttä, jännitteisyyttä ja moniselitteisyyttä suhteessa naiseen. Ennen kaikkea Marian/Marinan tarina on hänen mukaansa ”taidokkaasta henkilökohtaisesta muodonmuutoksesta kertova draama”.¹³⁵ Legendassa kuvataan ”riipaiseva initiaatoriitti”, ja muutos tapahtuu Conostasin mukaan sosiaalisesta roolista ja statuksesta toiseen.¹³⁶ Conostasin käännöksessä legendan bysanttilaisesta toisinnosta aletaan pyhimykseen viitata maskuliinisella persoonapronominilla siinä vaiheessa, kun hänen asemansa luostarissa on vakiintunut. Kuudennessa kappaleessa (yhteensä 21:stä) pronomini on vielä feminiinissä, mutta seuraavan kerran, kappaleessa kahdeksan, päähenkilöön viitataan jo isä (abba) Marinoksena ja veljenä. Hautajaisvalmistelujen yhtey-

¹³³ Bullough 1973: 1385.

¹³⁴ Davis 2002: 33.

¹³⁵ ”the story of Mary/Marinos is primarily a drama of elaborate personal transformation”, Conostas 1996: 4.

¹³⁶ Conostas 1996: 3–5.

dessä pronomini vaihtuu jälleen feminiiniksi, kun munkit huomaavat, että ”veli Marinos on nainen”.¹³⁷

Legendatoisintojen lukeminen englanninkielisinä on sukupuolisensitiivisistä näkökulmasta palkitsevaa, koska kirjoittajan on tehtävä tiedostettuja tai tiedostamattomia valintoja sukupuolitettuja persoonapronomineja käyttäessään. Esimerkiksi Constas ei itse käännöksensä johdannossa seuraa legendan esimerkkiä, vaan käyttää feminiinistä persoonapronominia ja kirjoittaa kaikki tarpeelliset miehen rooliin viittaavat määreet järjestelmällisesti lainausmerkkeihin. Mistä tutkijoiden sukupuolitettujen sanavalinnat ja sukupuolitettujen persoonapronominien käyttö kertovat? Pysykö pyhimys legendan kirjoittajan tai sen lukijan mielessä legendan alusta loppuun kuitenkin naisena?

Myös Caxtonin kääntämässä *Legenda Aureassa* Marinasta todella tulee Marinus: sukupuolitettujen persoonapronominien käyttö muuttuu tarinan tilanteesta riippuen. Apotin silmissä Marinus on ”he”, yksi veljistä. Kun pyhimys puhuu kuolevan isänsä kanssa ja isä neuvoo häntä olemaan kertomatta muille naiseudestaan, hän on ”she”. Lapsen isäksi syytetty Marinus on ”he”, ja kun apotti kysyy, miksi Marinus on tehnyt niin kauhean synnin, hän vastaa vain: *“holy fader I aske of our lord mercy for I haue synned.”* Kun lapsi on vieroitettu, se lähetetään apotille, joka lähettää sen edelleen Marinukselle: *“[he] bad hym kepe suche tresour as he had broughte for the.”* Kuoltuaan pyhimyksestä tulee jälleen ”she”.¹³⁸ Myös Margareetaan/Pelagiukseen viitataan *Legenda Aureassa* pronomiinilla ”he” isyyteen liittyvien syytösten ja tapahtumien yhteydessä.¹³⁹

Donald Attwaterilla (1956) pronomini ”he” on säännönmukaisesti lainausmerkeissä. Legendan kuvaus loppuu kommenttiin, että Marinan tarina on vain yksi monista miehiksi naamioituvista naisista kertovista saduista, joista esimerkkeinä toimivat myös Apollinariksen, Eugenian, Eufrosynen, Pelagian ja Theodoran tarinat.¹⁴⁰ Alaviitteessä Attwater myös muistuttaa, että nimi Marina on latinankielinen kään-

¹³⁷ Constas 1996: 11.

¹³⁸ *Legenda Aurea* (Caxton): 521–522.

¹³⁹ *Legenda Aurea* (Caxton): 907.

¹⁴⁰ Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 1: 315 (“simply one of those popular romances of women masquerading as men”).

nös kreikkalaisesta Pelagiasta (jonka legendaan hän pitää koko ristiinpukeutumisen genren alkuna).

Tulkintani on, että sukupuolitettujen persoonapronominien käyttö ja muut sukupuolitettut sanavalinnat kertovat sekä kirjoittajan sukupuolikäsityksistä että suhtautumisesta legendatekstiin. On kiinnostavaa, että 1400-luvun lopun hagiografiassa pronominit vaihtuvat joustavasti tarinan edetessä, mutta 1950-luvulla asenne on aivan toinen. Valerie Hotchkissin mukaan pyhimykset pysyvät kaikesta huolimatta legendan alusta loppuun naisina niin kirjoittajan kuin lukijankin mielessä.¹⁴¹ Hotchkiss vaikuttaa pitävän sukupuolia ja sukupuolieroja niin itsestään selvänä, että huomaamattaan olettaa jotain antiikin ja varhaisen keskiajan kontekstissa eläneen kirjoittajan ajattelusta. Epäselväksi jää, keneen tai keihin Hotchkiss viittaa lukijalla. Hotchkissin ajattelusta näyttävät joka tapauksessa puuttuvan sukupuolen ylittämisen ja varioimisen kategoriat.

Constasin tavoin myös Bullough kiinnittää huomiota siihen, että vaatteiden vaihtaminen osoittaa tärkeää katkosta pyhimyksen elämässä, eron tekemistä aiempaan olemiseen.¹⁴² Tällainen luenta ohittaa sen, että Marian/Marinan vaatteiden vaihtaminen tapahtui legendan mukaan päähenkilön ollessa vielä lapsi, ja joissain toisnoissa ikään kuin lapsen ja vanhemman yhteisestä sopimuksesta. Legendan voi queer-lukea myös niin, että veli Marinos ei koskaan ollutkaan nainen, vaan lapsi jäi lapseksi, joiden kaltaisten on Jumalan valtakunta. Naisen ja miehen välisen eron sijaan tai rinnalla oleellinen ero voi siis olla lapsen ja aikuisen välinen. Myös isyyden ja hoivavastuun kantamisen, vieraalta vaikuttavasta lapsesta huolehtimisen voi tästä näkökulmasta lukea viittaavan nimenomaan lapsen kaltaiseksi tulemisen kuvastoon.

Tässäkin kohtaa luentaan vaikuttaa myös sitoutuminen tai irtautuminen modernista viitekehyksestä: esimerkiksi sekä Hippokrates että Aristoteles olivat sitä mieltä, että sukupuoliero aktivoituu vasta murrosiässä, ja Aristoteleen mukaan naisen ruumis on kuin pojan.¹⁴³ Sukupuolieron voi muotoilla myös kontrastiksi ”mies vas-

¹⁴¹ *“the disguised woman...remains a woman in the narrator’s (and reader’s) mind”*, Hotchkiss 1996: 26.

¹⁴² Bullough 1973: 1386.

¹⁴³ Dean-Jones 1991: 114.

taan muut”, jolloin kategoria ”muut” pitää sisällään kaikki ei-maskuliiniset tai ei riittävän maskuliiniset hahmot, kuten naiset, eunukit ja lapset.¹⁴⁴

6.4. Vanhemmuuden ja Kristuksen sukupuolittaminen

Mikään Margareetan/Marinan legendassa ei estä tulkintaa, että pyhimys todella kokisi aviottoman lapsen ja siihen liittyvän synnin omakseen. Pyhimys on jättänyt naisen ja sitä kautta potentiaalisen äidin ja vaimon roolin, luopunut naiseuden symboleista ja siirtynyt elämään munkkien yhteisöön, jossa häntä kohdellaan yhtenä veljistä. Legendan kuvaileman viettely-yrityksen voi lukea myös kertomuksena onnistuneesta viettelystä. Millaiseen Kristukseen samastumista tai sijaiskärsijän imitoimista on isyyden tunnustaminen ja lapsesta huolehtiminen? Onko tuolla Kristuksella sukupuoli?

Marina/Marinus tunnustaa tehneensä syntiä miehenä naisen kanssa ja kantaa vastuun teostaan huolehtimalla aviottomana syntyneestä lapsesta. Caxtonin kääntämässä *Legenda Aureassa* Margareeta kirjoittaa apotille:

I of noble lygnage was called Margarete in the world, but for I wold eschewe the temptacions of the world, I called myself pelagienne. I am a man. I hau enot lyed for to deceyue, but I haue shewed that I haue the vertu of a man, & haue vertu of the synne whiche was puton me...¹⁴⁵

Tämä luenta jää tekemättä, jos lähtökohtaisesti pitää pyhimystä legendan alusta loppuun naisena ja kahden naisen välistä seksuaalisuutta mahdottomana tai asiana, joka ei syystä tai toisesta kuulu keskiaikaisten pyhimyslegendojen maailmaan. Jos naiseudesta luopumisen tai mieheksi tulemisen – tai naisten välisen seksin – mahdollisuuden ottaa tosissaan, muuttuu myös kuva kohtaamisesta portinvartijan tyttären kanssa.

Ristiriidan näkeminen isyyden tunnustamisen ja tunnustajan oletetun sukupuolen välillä kertoo sitoutumisesta vanhemmuuden vahvaan sukupuolittamiseen. Ei ole kuitenkaan itsestään selvää, että vanhemmuus täytyy jakaa kahtia naispuoliseen

¹⁴⁴ Ks. myös Cadden 1995: 181.

äitiyteen ja miespuoliseen isyyteen. Äiti/äitiys ja isä/isyys toimivat merkkeinä muillakin asioille kuin vanhempien sukupuolille, ja lisäksi, kuten Marjorie Garber huomauttaa, on esimerkiksi Jeesuksen isyyden kysymys kristinuskossa aivan keskeinen mysteeri. Margareetan/Marinan legendan voi lukea omalla tavallaan sivuavan myös neitseestä syntymisen kysymystä.¹⁴⁶ Ei välttämättä ole sivuasialla, että esimerkiksi *Legenda Aurea* Margareeta ei pyydä munkkeja kertomaan eteenpäin, että hän on nainen – vaan että hän on neitsyt.

Kristuksen ruumiin naisellistamista pidetään yhtenä myöhäiskeskiajan uskonnollisuuden ja varsinkin naispuolisten mystikkojen hartauden omaleimaisimmista piirteistä. Kristus esimerkiksi tarjoaa rintansa mystikolle imemistä varten ja synnyttää kyljessään olevan haavan kautta. Jumalan ja Kristuksen kuvaamisesta naisellisena tai äidillisenä hahmona löytyy kuitenkin esimerkkejä jo Vanhasta Testamentista ja varhaisen kristillisyyden ajalta. Muun muassa Origenes, Augustinus ja Klemens Aleksandrialainen kuvasivat Kristusta äidiksi. Sydänkeskiajan teksteissä äideiksi saatettiin kuvata Jumalan lisäksi myös esimerkiksi Paavalia ja luostarien apotteja.¹⁴⁷

Caroline Walker Bynumin mukaan sydänkeskiajan feminiiniset uskonnolliset metaforat olivat käänteinen trendi varhaisemman kristillisyyden mieheyttä korostavalle kielelle ja kuvastolle, josta esimerkkeinä Bynum mainitsee patristisen kauden miehiksi tulemisen kielikuvien ja karolingisen ajan parrakkaiden Neitsyt Marian kuvien lisäksi myös ristiinpukeutuvien pyhimysten legendat. Bynumin tulkinta on, että 1100-luvun munkkien feminiiniset kielikuvat pitävät sisällään yhtä aikaa vihamielisiä ja romantisoivia tunteita todellisia naisia ja äitejä kohtaan. Toisaalta hän analysoi, että feminiinisten kielikuvien uskonnollinen toimivuus perustui osittain juuri siihen, että ne korostivat eroa maalliseen järjestykseen ja todellisuuteen. Maailman viisaus ei ole Jumalan viisautta.¹⁴⁸ Tästä näkökulmasta myös sukupuolen voi nähdä perustavalla tavalla eri asiana uskonnollisessa kontekstissa (esimerkiksi suljetussa luostariyhteisössä) kuin maallisessa kontekstissa.

¹⁴⁵ *Legenda Aurea* (Caxton): 907.

¹⁴⁶ Garber 1992: 214–215.

¹⁴⁷ Bynum 1984: 115, 125–126; Friesen 2001: 27.

¹⁴⁸ Bynum 1984: 138–139, 144–145.

Bynumin luennassa naisellinen Kristus on lähes yksinomaan ei-seksuaalinen, äidillinen hahmo, eikä naismystikko koskaan unohda, että Kristus on mies. Karma Lochrien mukaan Bynum saa kokonaisuuden kuulostamaan siltä, että mystikot olisivat joutuneet jatkuvasti vartioimaan ekstaattisia kokemuksiaan ja korjaamaan sukupuolitettuja koodeja, jotta olisivat välttyneet homoeroottisen yhteyden hämmennykseltä. Lisäksi Lochrie – minusta oikeutetusti – kyseenalaistaa katseen, jonka mukaan äitiyteen liittyvät tulkinnat automaattisesti sulkevat ulos seksuaalisuuteen liittyvät tulkinnat.¹⁴⁹ Moderniin sitoutuneessa katseessa äitiyden kuvasto ja seksuaalisuuden kuvasto sulkevat toisensa pois hyvin samalla tavalla itsestään selvästi kuin naiseus sulkee pois isyyden mahdollisuuden.

Postmodernimmassa luennassa Kristukseen samastuminen ei automaattisesti rajaa samastujan sukupuolta, niin kuin ei isyyteenkään samastuminen vaadi miehen minäkuvaa – eikä mieheksi samastuminen vaadi sitä, että on syntynyt pojaksi. Voi myös lukea, että juuri (esimerkiksi eunukin tai neitsyen) sukupuoleton tai monisukupuolinen vanhemmuus imitoi selvimmin Jumalan kaikkivoipaa vanhemmuutta. Myös Stephen Davis tarjoaa Marinan legendan tulkinnan avaimeksi Kristuksen hahmon sukupuolen ambivalenssia tai monisukupuolisuutta sekä Paavalin galatalaiskirjettä.¹⁵⁰ Marinan isyys onkin siis ehkä nimenomaan Kristuksen imitoimista ja juuri siksi, että se ylittää maalliset sukuun ja sukupuoleen liittyvät rajat. Luenta saa tukea myös neljännessä luvussa esittelemistäni Origeneen ruumiskäsityksistä: vain rajojen ylittämisen kautta ihmisen sielu muistaa alkuperäisen tarpeensa avautua Jumalalle.¹⁵¹

¹⁴⁹ Lochrie 1997: 188.

¹⁵⁰ Davis 2002: 35.

¹⁵¹ Brown 1988: 164–165.

7. EUFROSYNE – TULEEKO NAINEN MIEHEKSI?

...on niitä, jotka itse, taivasten valtakunnan tähden, ovat ottaneet osakseen naimattomuuden. Joka voi valita tämän ratkaisun, valitkoon (Matteus 19:12).

7.1. Eufrosynen legenda

Legendan mukaan Eufrosyne¹⁵² oli rikkaan ja hurskaan aleksandrialaisen Pafnutiuksen tytär ja kauan toivottu ainoa lapsi. Hän syntyi vastauksena perhettä avustaneen munkin rukouksiin. Eufrosynen äiti kuoli lapsen ollessa noin 11-vuotias. Isä lupasi tyttärensä vaimoksi rikkaalle nuorelle miehelle. Ajatus ei legendan mukaan aluksi herättänyt Eufrosynessä vastarintaa, mutta neuvoteltuaan tilanteesta syntymäänsä rukoilleen munkin kanssa Eufrosyne päätti kuitenkin omistautua hengelliselle elämälle. Hänen kerrotaan antaneen korunsa köyhille, alkaneen vältellä ikäistensä seuraa ja lakanneen pesemästä kasvojaan. Munkki tuki Eufrosynen valintaa ja muistutti Jeesuksen sanoneen, ettei kukaan, joka ei jätä isäänsä ja äitiänsä, voi olla hänen opetuslapsensa (Luuk 14:26).¹⁵³

Eufrosyne päätti jättää kotinsa, antoi munkin leikata hiuksensa lyhyiksi ja lähti munkkiluostariin miehen asussa. Luostarin apotti oli legendan mukaan häikäistynyt Smaragduksen/Esmeralduksen¹⁵⁴ nimellä esittäytyvän nuoren miehen (tai eunukin) kauneudesta. Eufrosyne jäi luostariin, sai opetusta ja osoitti nopeasti suurta hengellistä vahvuutta ja viisautta. Kukaan ei epäillyt hänen sukupuoltaan. Apotti oli kuitenkin huolissaan siitä, miten nuoren tulokkaan kauneus häiritsi muita munkkeja, ja neuvoi Smaragdusta vetäytymään yksin omaan kammioonsa. Smaragdus oli tekemisissä muiden munkkien kanssa vain silloin, kun joku haki häneltä hengellistä neuvoa.¹⁵⁵

¹⁵² Eufrosyne on kreikkalainen nimi ja merkitsee iloa ja onnea. Nimi on tuttu myös Kreikan mytologiasta: Eufrosyne oli Zeuksen lapsi ja yksi kolmesta sulottaresta, jotka symboloivat hyvyyttä, toivutusta ja kauneutta.

¹⁵³ Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 1: 4.

¹⁵⁴ Miehen/eunukin nimet vaihtelevat eri toisintojen välillä.

¹⁵⁵ Hotchkiss 1996: 24. Hotchkissin lukemassa toisinnossa apotti sanoo Eufrosynelle: “Olet niin kaunis, poika. Pelkään, että se on turmioksi heikoille veljille; siksi haluan sinun pysyvän yksin kammiossasi” (suomennos minun).

Pafnutius etsi kadonnutta lastaan ympäri valtakuntaa. Smaragduksen maine pyhänä ja viisaana ihmisenä kiiri laajalle, ja jonkin ajan päästä myös hänen isänsä tuli hakemaan neuvoa ja lohdutusta tunnetulta askeetilta. Smaragduksen kerrotaan tunnistaneen isänsä, mutta isän ei häntä. Smaragdus lohdutti isäänsä yli kolmekymmentä vuotta ja kertoi, että tämän tytär on löytänyt rauhan, ja vakuutti, että he tapaavat vielä. Omalla kuolinvuoteellaan Smaragdus lopulta paljasti itsensä isälleen. Pafnutiuksen kerrotaan jääneen lapsensa kuoleman jälkeen elämään luostariin Smaragduksen/Eufrosynen kammioon vielä kymmeneksi vuodeksi.

Vertailussa Bysantin valtakunnan ajan naispuolisiin pyhimyksiin Eufrosyne oli yksi suosituimmista. Legendan ajatellaan olevan peräisin 400-luvun Egyptistä ja se liikkui Euroopassa sydänkeskialalla ranskan-, saksan- ja italiankielisinä versioina sekä runouden että proosan muodossa ja 1400-luvun Ranskassa myös näytelmänä.¹⁵⁶ Legendan elinvoimasta ja merkityksestä kertoo myös se, että Eufrosynen hahmoa, samoin kuin myös Pelagian ja Teklan legendoja, käytettiin apuna Jeanne d’Arcin puolustuksessa 1400-luvulla.¹⁵⁷

John Anson laskee, että jopa kuuden ristiinpukeutuvan pyhimyksen kerrotaan eläneen 400- ja 500-luvuilla Aleksandrian läheisillä autioma-alueilla.¹⁵⁸ Hänen mukaansa tällainen kertymä viittaa siihen, että egyptiläiset saattoivat kirjoittaa näitä legendoja tarkoituksella massatuotantona. Eufrosynen legendaa Anson pitää tässä joukossa kirjallisesti yksinkertaisimpana ja kokonaisimpana, vailla ylimääräisiä käänteitä tai jälkeinpäin lisätyitä näyttäviä teemoja. Tarinassa yhdistyy Ansonin mukaan kaksi paluuta tai ympyrän sulkeutumista: Eufrosynen syntymän taustalla ollut rukous tekee kotoa karkaamisesta itse asiassa kotiinpaluun todellisen isän eli Jumalan luokse, ja Pafnutius taas löytää omaisuutenaan kohtelemastaan lapsestaan itselleen hengellisen isän. Vanhemmasta tulee lapsen kaltainen, niin kuin Jeesus opetti.¹⁵⁹

Butler’s Lives of the Saints kuittaa Pyhän Eufrosynen legendan kopioksi Pelagian tarinasta eli puhtaaksi fiktioksi, mutta kertoo kreikkalaisten kunnioittavan tätä py-

¹⁵⁶ Hotchkiss 1996: 15, 31.

¹⁵⁷ Hotchkiss 1996: 56.

¹⁵⁸ Anson 1974: 12. Anson mainitsee Anastasian, Apollonarian, Athanasian, Eufrosynen, Hilarian ja Theodoran.

¹⁵⁹ Anson 1974: 16.

himystä suuresti ja karmeliittojen pitävän häntä yhtenä omistaan. Attwater toteaa kuitenkin tämän legendan alaviitteessä, että ilmeisesti on olemassa myös ”autenttisia tapauksia naisista, jotka ovat piiloutuneet miehen vaatteissa luostariin ja eläneet siellä jonkin aikaa paljastumatta”.¹⁶⁰ Yhtenä tällaisena autenttisenä tapauksena hän mainitsee Hildegund Schönaulaisen 1100-luvulta, mutta pitää hänenkin pyhimyksen statustaan kyseenalaisena.¹⁶¹

7.2. ”Homoeroottinen” katse luostarissa

John Anson kiinnittää artikkelissaan huomiota Smaragdus-eunukin kauneuteen. Ansonin luennassa eunukin kauneus on itsestään selvästi sama asia kuin feminiinisyys: munkkeja viehättää Ansonin mukaan nimenomaan tulokkaan naisellisuus.¹⁶² Kauneus ei siis ole ihmisen, miehen tai munkin kauneutta vaan nimenomaan miehen asun ja olemuksen läpi ikään kuin hohtavaa, sieltä takaa löytyvää aitoa naisen kauneutta. Eufrosynen 1200-luvun alun ranskankielistä toisintoa queer-lukenuk Simon Gaunt toteaa, että Anson haluaa nähdä heteroseksuaalisen katseen siinä, missä on kyse homoseksuaalisesta halusta.¹⁶³ Mitä Ansonin luenta kertoo hänen sukupuoliäsitelmistään? Mitä häneltä jää lukematta?

Anson rinnastaa mielenkiintoisella tavalla laajemminkin naiseuden kauneuteen. Hän kertoo, että osa pyhimyksistä rankaisee itseään naiseutensa takia ja ”kastroi itsensä” tekemällä itsensä rumaksi, esimerkiksi antautumalla hyttysten pistettäväksi suolla.¹⁶⁴ Anson pitää myös ristiinpukeutumisesta naiseuden kieltämisestä, naiseudesta rankaisemisesta ja lihallisuuteen kohdistuvana vihana. Tulkinta kertoo hyvin rajallisesta naiskuvasta, jossa naisen kauneudella – ja kääntäen miehen oletetulla ei-kauneudella – on keskeinen rooli. Ansonin tekstistä ei käy ilmi, rajoittuuko tämä käsitys hänen lukemiensa legendojen päähenkilöiden käyttäytymiseen vai

¹⁶⁰ Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 1: 5.

¹⁶¹ Hildegundin vanhempien kerrotaan luvanneen lähteä pyhiinvaellukselle Jerusalemiin kiitoksena lapsensa syntymästä. Hildegundin äiti kuitenkin kuoli ennen matkan alkua ja isän kerrotaan pukeutuneen lapsensa pojaksi, jotta voisi turvallisemmin mielin ottaa tämän mukaansa. Perillä Jerusalemissa myös Hildegundin – joka tunnettiin nyt Joosefina – isä kuoli, ja erinäisten seikkailujen jälkeen Joosefin kerrotaan hakeutuneen noviisiksi Schönaun luostariin. Hildegundin elämästä kerrotaan useissa hyvin varhaisissakin lähteissä, minkä perusteella monet tutkijat pitävät mahdollisena, että hän oli historiallinen henkilö. Ks. esim. Pardoe & Pardoe 1988.

¹⁶² Anson 1974: 17.

¹⁶³ Gaunt 1996: 163.

näkikö hän myös aikalaistensa (1970-luvun) ristiinpukeutumisen yhtä väkivaltaisena eleenä.

Kuva liian kauniista tai naisellisesta munkista asettuu kiinnostavaan dialogiin kuu-
dennessa luvussa esittelemäni Margareetan/Marinan kuvan kanssa: Marinan le-
gendassa paikallinen nainen ihastuu viehättävään munkkiin ja suuttuu, kun tämä
ei vastaa viettely-yrityksiin. Marinan ihailijan ei oleteta näkevän ihastuksensa asun
lävitse tämän aiempaan tai aidompaan sukupuoleen asti, vaan naisen päinvastoin
oletetaan uskovan katseensa kohteen sukupuolen niin vahvasti, että hän voi myös
julkisesti syyttää Marinaa itsensä viettelijäksi ja aviottoman lapsensa isäksi. Näi-
den katseiden (munkkiveljien ja luostarin lähistöllä asuvien naisten katseiden) vä-
lisiä mahdollisia eroja tai yhtäläisyyksiä ei ole pohdittu lukemassani legendoja kä-
sittelevässä tutkimuskirjallisuudessa.

Anson painottaa, että Eufrosynen legendassa ristiinpukeutumisen funktio ei ole
enää vain paon mahdollistaminen, vaan siitä tulee Eufrosyneen kohdistuvien kat-
seiden kautta itse asiassa edellytys sijaiskärsijän roolin toteuttamiselle. Anson nä-
kee Eufrosynen luostarin väen salattujen himojen ja syyllisyyksien inkarnaationa.
Kun isyyden tunnustava Marina kantoi Ansonin luennassa kaikkien naisten syylli-
syyden, ottaa Eufrosyne puolestaan hänen mukaansa kantaakseen veljiensä syn-
nit suostumalla elämään eristyksissä muista munkeista.¹⁶⁵ Sijaiskärsijätulkinnas-
taan huolimatta Anson ei näe myöskään Eufrosynen tarinan käännteitä päähenkilön
aktiivisen toimijuuden tuottamina valintoina eikä liitä sijaiskärsijän roolia tarkoituk-
selliseen Kristuksen imitoimiseen. Eufrosyne pysyy munkkien mielikuvituksen tuot-
teena.

Anson ei siis problematisoi munkkien katseen kohdistumista. Hän ei kysy, ihastu-
vatko veljet mielestään mieheen vai ehkä eunukkiin tai onko heidän erotisoiva kat-
seensa sukupuolineutraali. Sukupuolitettujen katseiden välisistä mahdollisista
eroista vaikeneminen voi kertoa halusta sivuuttaa kahden miehen välisen eroottis-
sen katseen mahdollisuus. Lisäksi se saattaa kertoa eunukin erityisyyden sivuut-
tamisesta. Molemmat voi sivuuttaa joko tarkoituksellisesti tai siksi, että tulkitsija ei
kyseenalaista heteronormatiivista kulttuurista viitekehystä. Ansonin luenta Euf-

¹⁶⁴ Anson 1974: 20.

¹⁶⁵ Anson 1974: 17.

rosynestä luostarin väen salattujen syyllisyyksien inkarnaationa ja sijaiskärsijänä ei olisi mahdollinen, jos hän näkisi eristämisen syyksi veljien eroottisen kiinnostuksen nuorta miestä tai eunukia, kastroitua ja parratonta miestä, kohtaan.

Queer-luennassa munkit näyttävät haluavan ennen kaikkea Eufrosynen tarjoamaa kastroidun maskuliinisuuden kuvaa tai nimenomaan miehen vaatteisiin pukeutunutta naista. Eufrosynen eunukki-imitaatio – performanssi kastroidusta maskuliinisuudesta – osoittaa lukijalle, että myös munkkien selibaatissa elävä miessukupuoli on performatiivista toistoa.¹⁶⁶

7.3. Eunukki sukupuolten kartalla

Valerie Hotchkissin tulkinta on, että Eufrosyneä pidettiin luostarissa eunukkina. Sama pätee hänen mielestään moneen muuhunkin ristiinpukeutuvaan pyhimyseen, muun muassa Pelagiaan. Eunukkitulkintaa (sekä Hotchkissin että luostari-veljien silmissä) tukee ainakin se, että näille pyhimyksille ei kasvanut partaa. Hotchkiss nostaa esille myös ajatuksen, että miehen vaatteet saattavat kirjallisena elementtinä Eufrosynen legendassa edustaa sukupuolen vaihtamisen sijaan nimenomaan ”neutriksi” muuttumista.¹⁶⁷ On siis syytä pohtia, miten pyhimyksen kuva muuttuu, jos hän pukeutuu eunukin rooliin – ja millaiseksi häntä ympäröivien ihmisten katse muuttuu, jos he katsovatkin eunukia eivätkä miestä. Onko eunukki mies? Miten eunukki venyttää sukupuolten rajoja?

Eunukin kategoriaan yhdistettiin monissa antiikin ja keskiajan kirjoituksissa useita erilaisia ihmisryhmiä, kuten miehet, joiden genitaalit olivat tavalla tai toisella epätyydellisesti kehittyneet, ja hermafrodiitit (tai sukupuoleltaan ambivalentit ihmiset) sekä impotentit miehet.¹⁶⁸ Antiikin ja Bysantin ajoista asti eunukit on nähty sukupuoleltaan vahvasti joko ”siltä väliltä” tai ”ei eikä” -ihmisinä. Tämän takia eunukkeja käytettiin myös sukupuolten välisissä tehtävissä, tyypillisesti esimerkiksi häiden alla. Myöhäisantiikin Roomassa eunukit saattoivat osallistua naisten töihin naisten

¹⁶⁶ Ks. myös Gaunt 1996: 165–166, 171 (viite 17).

¹⁶⁷ Hotchkiss 1996: 27.

¹⁶⁸ Kuefler 1996: 286; Ringrose 1996: 86.

rinnalla, mutta pystyivät myös liikkumaan vapaasti miesten mukana.¹⁶⁹ Kiinnostavaa on, että antiikin lähteissä mainitaan myös naispuolisia eunukkeja. Ei kuitenkaan ole selvää, mihin näillä viitataan.¹⁷⁰

Kathryn M. Ringrosen mukaan ”eunukki” oli Antiikin ja Bysantin aikoina nimenomaan lisääntymiskyvyttömiä ihmisten kategoria. Suvunjatkaminen oli yhteiskunnan kannalta keskeinen asia, jolloin siihen osallistumattomat – sekä eunukit että myös esimerkiksi lapset – olivat anomalioita. Ringrose huomauttaa kuitenkin, että ilmeisesti Bysantissa seksuaalisen aktiivisuuden ja suvunjatkamisen välillä ei nähty suoraa linkkiä, vaan eunukit saattoivat olla seksuaalisesti aktiivisia sekä miesten että naisten kanssa.¹⁷¹ Myös Antiikin Roomassa nuorena kastroidut, nuorukaisen sileän ihon ja heleän äänen säilyttäneet eunukit olivat yleisesti sekä miesten että naisten seksuaalisen halun kohteita ja eunukin rooli assosioitiin voimakkaasti prostituutioon – mikä voi olla selitys sille, miksi eunukit eivät olleet aina tervetulleita kristittyjen yhteisöihin.¹⁷²

Eunukkiin kohdistuva haluava katse voisi siis olla perusteltua nähdä nimenomaan nuoruuden kauneuden ja koskemattomuuden erotisoimisena. Toisaalta eunukeilla oli erityisten rooliensa lisäksi aivan omanlaisensa pukeutumistyyli, puhetapa ja jopa elekieli.¹⁷³ Eunukin haluaminen voi siis olla myös nimenomaan eunukin haluamista – halua, joka kohdistuu ihmiseen, joka ei ole mies eikä nainen tai joka on ehkä molempia.

Matteuksen evankeliumiin on jäänyt puheenvuoro varhaisen kristillisyyden sisällä käydystä eunukkikeskustelusta: ”On sellaisia, jotka äitinsä kohdusta saakka ovat avioliittoon kelpaamattomia, on toisia, joista ihmiset ovat tehneet sellaisia, ja on niitä, jotka itse, taivasten valtakunnan tähden, ovat ottaneet osakseen naimattomuuden. Joka voi valita tämän ratkaisun, valitkoon (19:12).” Ensimmäisiltä vuo-

¹⁶⁹ Kuefler 1996: 291–292.

¹⁷⁰ Kuefler 1996: 292.

¹⁷¹ Ringrose 1996: 90. Puberteetin jälkeinen kastraatio tuottaa kyllä hedelmättömyyden, mutta ei poista ihmisen seksuaalista halua. Peter Brownin mukaan esimerkiksi Origeneen motiivina itsensä kastraamiselle ei ollut siveellisyyden takaaminen, vaan hänen halunsa olla ikään kuin kävelevä opitunti ruumiin häilyvyydestä ja ei-pysyvyydestä. (Ks. Brown 1988: 169.)

¹⁷² Kunniallinen paikka eunukeille (tai kastraateille) löytyi läntisessä kirkossa vasta kirkkokuoroissa renessanssin ajalla, mutta idässä kuoroissa ainakin 400-luvulta asti. Kuefler 1996: 286–289.

¹⁷³ Davis 2002: 22.

sisadoilta on useita esimerkkejä myös viimeksi mainitun valinnan tehneistä kristityistä, ja itsensä kastroiminen kiellettiin Nikean konsiilissa 325.¹⁷⁴

Entä jos Eufrosynen, ja muidenkin ristiinpukeutuvien pyhimysten, nimenomaisena tavoitteena olikin mieheyden ja naiseuden välille tai ulkopuolelle sijoittuva eunukin rooli? Sukupuolettomuuden tavoittelu on dramaattinen asia vain silloin, jos toisensa poissulkevat sukupuolet ja sukupuoli ero nähdään itsestäänselvyyksinä. Jeanne d’Arcista tiedetään, että hän ei tavoitellut läpimenoa miehenä, vaan viittasi itseensä neitseenä, ei naisena eikä miehenä. Kathryn M. Ringrose viittaa Bysantin eunukkeja käsittelevässä artikkelissaan siihen, miten samankaltaisia tuon ajan kuvastossa olivat sekä eunukkien, enkeleiden että nuorukaisten hahmot.¹⁷⁵

Kirkkohistorian professori Stephen J. Davis pitää eunukki-intertekstiä yhtenä avaimena ristiinpukeutuvien pyhimysten ymmärtämiseen legendojen syntymisen miljöössä.¹⁷⁶ Se, että munkit pitävät Eufrosyneä eunukkina, voidaan lukea sukupuolen häilyvien merkitysten alleviivaamiseksi legendassa. Toisaalta eunukkiin liitettiin ainakin Bysantin ajan maallisissa keskusteluissa voimakkaasti kielteisiä mielikuvia. Näissä mielikuvissa eunukit olivat esimerkiksi heikkoja, sairaalloisia, epämiellyttäviä ja petollisia.¹⁷⁷ Eunukin kuva saattoi siis olla kristillisessä legendassa käyttökelpoinen myös siksi, että se toimi esimerkkinä siitä, miten Jumalan viisaus on eri asia kuin maailman viisaus: se, mikä on kielteisesti sanktioitua maailmassa, voi olla ylistettyä Jumalan edessä.

Kathryn M. Ringrosen tulkinta on, että Bysantin ajan kirkon suhtautuminen eunukkeihin oli kyllä ambivalentti ja aiheesta käytiin kirkon sisällä kiivaitakin keskusteluita, mutta eunukit nähtiin kuitenkin loppujen lopuksi miehinä muiden miesten rinnalla: eunukit kelpasivat kirkon sisällä – toisin kuin kirkon ulkopuolella – miesten rooleihin, kuten papeiksi, piispoiksi ja munkeiksi.¹⁷⁸ Perehtymättä Ringrosen käyttämään aineistoon ei voi ottaa kantaa siihen, miten perusteltu tällainen tulkinta on. Huomio auttaa kuitenkin näkemään kaksi erillistä tavoiteltavaa maskuliinisuutta ja sitä kautta kaksi limittäistä mutta erillistä sukupuolijärjestelmää: maallisen (Bysan-

¹⁷⁴ Kuefler 1996: 284.

¹⁷⁵ Ringrose 1996: 92.

¹⁷⁶ Davis 2002: 21–24.

¹⁷⁷ Ringrose 1996: 93.

¹⁷⁸ Ringrose 1996: 101.

tissa aristokraattisen maskuliinisuuden ympärille rakentuvan) ja kirkollisen (pelastukseen suuntautuvan).

Queer-luennassa näyttää siltä, että näissä legendoissa kastetta ei seuraakaan mieheksi pukeutuminen vaan kastraatio. Jos eunukki on ennen kaikkea lisääntymiskyvytön kategoria, kieltäytyy kasteen saanut ja kääntymyksen kokenut pyhimys sitoutumasta maalliseen sukuun ja sukupuoleen. Tällainen luenta liittää eunukin kuvan voimakkaasti neitseen kuvaan.

7.4. Nainen tulee mieheksi

Kerstin Aspegren toteaa, että yhteys neitseellisen, miehisen ja täydellisen välillä on tärkeä osa kristillistä traditiota.¹⁷⁹ Tämä yhteys on voitu ja voidaan nähdä monin eri tavoin. Esimerkiksi Hieronymuksen mukaan neitsyt ei ole nainen, vaan häntä voidaan kutsua mieheksi. Hieronymus kuitenkin kielsi neitseiltä ehdottomasti hiusten leikkaamisen ja miehen vaatteisiin pukeutumisen. Basileios toisaalta korosti, että miehen hengelliselle tasolle noustakseen neitseen tulee nimenomaan häivyttää kaikki naisellinen viehättävyys ruumiistaan ja saada itsensä näyttämään ja kuulostamaan mieheltä.¹⁸⁰ Origeneen mukaan ihmisen seksuaalisuus on ohimenevä, maallinen vaihe ja neitseen koskematon ruumis symboloi sielun alkupestä puhdasta tilaa.¹⁸¹ Paljon siteeratussa apokryfisessä Tuomaan evankeliumissa Jeesus sanoo tekevänsä Mariasta miehen ja toteaa, että jokainen nainen, joka tekee itsensä mieheksi, pääsee taivasten valtakuntaan (logion 114). Samassa evankeliumissa toisaalla ajatus sukupuolen ylittämistä avataan koskemaan myös miehiä: miehen täytyy tulla naiseksi ja naisen mieheksi (logion 22).¹⁸² Onko neitseellä sukupuoli? Miten kirkkoisien ”nainen tulee mieheksi” -viittauksia voi lukea? Miltä Eufrosynen mieheksi tuleminen näyttää?

Tuomaan evankeliumi ei ole ainoa lähde, jossa naisen mieheksi tuleminen näyttää edellytyksenä taivasten valtakuntaan pääsemiselle. Myös Vern Bullough viittaa muun muassa Pyhän Jeremiaan ja Ambrosiuksen kirjoituksiin, joissa kirk-

¹⁷⁹ Aspegren 1990: 14.

¹⁸⁰ Salmesvuori 2002 a: 59–65.

¹⁸¹ Brown 1988: 170–174; Heinonen 2000: 127–128, 223 (viite 62).

koisät kuvailevat Kristukseen uskovan naisen täydellistymistä, Kristuksen kaltaiseksi tai mieheksi muuttumista, naiseuden jättämistä. Bullough kuitenkin tulkitsee kirkkoisien sanat miehen sosiaalista ylemmyyttä kuvaaviksi metaforiksi. Hän lainaa Ambrosiusta: *“she who believes progresses to perfect manhood, to the measure of the adulthood of Christ”* ja kirjoittaa itse pari riviä lainauksen jälkeen: *“The female who wore male clothing or who somehow effectively impersonated a man was not only gaining status but making herself more rational and holy”*.¹⁸³ Bullough implikoi, että ”hyvä mies-imitaatio” ja miehen vaatteisiin pukeutuminen olivat naisille rationaalisia keinoja parantaa sosiaalista asemaansa sekä maallisissa että hengellisissä yhteisöissä. Samalla hän antaa ymmärtää, että kirkkoisien ajatus uskovan naisen täydellistymisestä on joko kuvaannollinen tai valheellinen.

Riippumatta siitä, lukeeko kirkkoisien sanat kuvaannollisina tai valheellisina, oli kristitylle naiselle siis uskonnollisesti johdonmukainen ajatus tavalla tai toisella muuttua mieheksi tai luopua naiseudestaan, vaikka ristiinpukeutuminen oli kirkon virallisen kannan mukaan kiellettyä.¹⁸⁴ Mieheksi muuttuminen ei kuitenkaan automaattisesti tarkoita naiseudesta luopumista eikä naiseudesta luopuminen mieheksi tekeytymistä, varsinkaan neitsyyden säilyttämisen kontekstissa. Niin kuin tuli esille jo Teklan legendan kohdalla, neitsyt asettuu eunukin tavoin kulttuurisen sukupuolijaon ulkopuolelle tai reunamille jättämällä vastaamatta suvunjatkamiseen liittyviin sukupuoliodotuksiin ja kieltäytymällä naisen paikasta suhteessa mieheen – tai toisinpäin.

Vain silloin, jos lukija ottaa itsestäänselvyytenä kaksi toisilleen vastakkaista ja toisensa poissulkevaa sukupuolta, tarkoittaa naiseudesta luopuminen loogisesti miehen roolin omaksumista ja päinvastoin. Naiseudesta luopumisen merkitykset taas riippuvat siitä, mitä merkityksiä naiseudelle annetaan: jos naiseus tarkoittaa ennen kaikkea potentiaalista äitiyttä, värityy naiseudesta luopuminen voimakkaasti juuri suvunjatkamisesta ja maallisista sukuun liittyvistä rooleista kieltäytymiseksi.

¹⁸² Uro 2002.

¹⁸³ Bullough 1996: 227.

¹⁸⁴ Martti Nissisen mukaan sukupuolieron tunnusten hämärtäminen tulkittiin merkiksi vieraalle jumaluudelle antautumisesta, ja myös Vanhassa testamentissa esiintyvää ristiinpukeutumisen kieltä täytyy lukea tämän kautta. Esimerkiksi Mesopotamiassa ja Syyriassa joidenkin Istarin tai Kybeleen palvelijoiden rooliin kuului häivyttää sukupuolieron merkkejä sekä vaatteilla että kastraatiolla. Nissinen 1999: 32.

Eufrosynen legendassa viitataan Luukkaan evankeliumiin, jossa Jeesuksen kerrotaan sanoneen, ettei kukaan, joka ei jätä isäänsä ja äitiänsä, voi olla hänen opetuslapsensa (14:26). Samankaltainen ajatus löytyy myös muun muassa Matteuksen evankeliumista (10:37). Viittauksen voi lukea myös sukupuoleen liittyvänä: Kristuksen seuraaminen edellyttää kaiken maallisen jättämistä, myös maallisten sukupuoliroolien unohtamista tai ylittämistä. Sekä Raamatun kaanonista että edellä mainitusta Tuomaan evankeliumista löytyy maallisten sukupuolisuuksien ja sukulaisuusien tilalle lapseksi tulemisen kuvastoa. Lapseksi tuleminen voi tosin pyhimysten kohdalla olla pikemminkin lapsena säilymistä: verrattuna miespuolisiin pyhimyksiin legendojen naiset kasvavat kutsumukseensa usein vähitellen lapsuuden aikana ja huomattava osuus naispuolisista pyhimyksistä on valmiita sitoutumaan neitsyyteen ennen kuin täyttävät kahdeksan.¹⁸⁵

Mieheksi tulemisen ajatus on looginen myös Origeneen ruumiskäsitysten kautta ajateltuna. Kysymys on sellaisesta maallisten materiaaalisten rajojen ylittämisestä, jonka kautta sielu osaa ylittää itsensä ja avautua Jumalalle.¹⁸⁶ Naisen tulemisen mieheksi voi siis lukea myös sukupuolesta riisuutumisenä tai sukupuolen ylittämisenä tai Eufrosynen kohdalla sukupuolesta kieltäytymisenä eli lapsen sukupuolettomuuden säilyttämisenä.

¹⁸⁵ Bynum 1988: 24.

¹⁸⁶ Brown 1988: 164–165.

8. WILGEFORTIS JA IMITATIO CHRISTI

*Jos aikoo riisuutua vahingoittumatta, on arvattava, aavistettava,
missä vaatteet loppuvat ja mistä alkaa iho.*¹⁸⁷

*Only women bleed.*¹⁸⁸

8.1. Wilgefortisin legenda

Wilgefortis oli legendan mukaan Portugalin ei-kristityn hallitsijan ja tämän kristityn vaimon tytär, yksi yhteensä seitsemästä lapsesta. Isä halusi naittaa tyttärensä Sisilian ei-kristitylle kuninkaalle. Wilgefortis, joka oli äitinsä tavoin kristitty ja luvannut pysyä neitsyenä, rukoili hätäänsä apua Kristukselta. Vastauksena ankariin rukouksiin hänelle kasvoi parta ja viikset. Tästä huolimatta isä jatkoi häiden järjestämistä. Parrakkaan morsiamen näkeminen sai kuitenkin sulhasen perumaan aikeensa, minkä jälkeen isä antoi ristiinnaulita lapsensa.¹⁸⁹

Pyhä Wilgefortis tunnettiin keskiajan Euroopassa myös muun muassa nimillä Libe-rata, Uncumber (Englannissa), Ontkommer (Hollannissa) ja Kümmer (Saksassa ja Itävallassa). Latinalaisessa Amerikassa tunnetaan yhä ristiinnaulittu naispyhimys Santa Librada.¹⁹⁰ Suurin osa nimistä viittaa pyhimyksen kykyyn vapauttaa ihminen kärsimyksestä: esimerkiksi saksankielen sana *Kummer* tarkoittaa surua tai hätää. Englannissa pyhimys oli suosittu avioon epämiellyttävien tai väkivaltaisten miesten kanssa pakotettujen naisten keskuudessa, ja muuallakin Wilgefortisia ovat pitäneet läheisenä esimerkiksi seksuaalisen väkivallan uhriksi joutuneet. Kultti oli vahvimmillaan 1400- ja 1500-luvulla, ja esimerkiksi Hollannissa Ontkommer oli tuolloin yksi kaikkein suosituimmista pyhimyksistä.¹⁹¹

Wilgefortis-nimen on ajateltu tulevan joko latinan sanoista *virgo fortis*, vahva neit-syt, tai sanoista (ilmeisesti vanhassa saksankielessä) *hilge vartz*, pyhät kasvot.

¹⁸⁷ Ahti 1984: 10, Riisuutumisosoppi.

¹⁸⁸ Alice Cooper & Dick Wagner 1975.

¹⁸⁹ Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 3: 151–152; Bullough 1973: 1387–1388; Cadden 1995: 212–213; Warner 1981: 154–155; Hotchkiss 1996: 23.

¹⁹⁰ Althaus-Reid 2000: 79–82.

¹⁹¹ Friesen 2001: 51.

Taidehistorioitsija Ilse E. Friesenin mukaan Wilgefortis-nimi on todennäköisesti peräisin Hollannista.¹⁹² Attwater on ottanut legendan mukaan *The Lives of the Saints* -hagiografiaan ilmeisen vastentahtoisesti, mutta toteaa legendan löytyvän muun muassa Acta Sanctorumista heinäkuun kohdalta. Attwaterin mukaan Wilgefortisin legenda on yksi kaikkein selvimmin ”epätosista ja järjettömistä tarinoista niiden pseudohurskaista sepitysten joukossa, joilla yksinkertaisia kristittyjä on peitetty tai viihdytetty”.¹⁹³

Attwater käyttää vähemmän palstatilaa Wilgefortisin legendan kuvaamiseen ja enemmän sen todistamiseen, että legenda on todennäköisesti syntynyt väärinkäsityksenä tai tahallisenä vääristelynä kuvista ja krusifikseista, jossa ristiinnaulitulla Jeesuksella on yllään koko vartalon peittävä vaate. Yksi tunnetuimmista vaatetuista krusifikseista on Italian Luccassa sijaitseva Volto Santo (”pyhät kasvot”). Volto Santo on Attwaterin mukaan tulkittu keskiajalla ristiinnaulituksi naiseksi ruumiin peittävän vaateen perusteella. Hänen mukaansa tämä on yleisesti hyväksytty selitys Wilgefortisin legendalle. Samalla kannalla on Hippolyte Delehaye.¹⁹⁴ Ilse E. Friesenin mukaan osalla Euroopasta löytyvistä vaatetuista ristiinnaulituista on kuitenkin hyvin selvästi naisen vartalo: pyöreät rinnat, kapea vyötärö ja kalliilla koruilla somistetut naisten vaatteet. Friesenin mukaan osa hänen tutkimistaan androgyniltä näyttävistä krusifikseista on tehty nimenomaan naispuolisen pyhimyksen kuviksi ja osa tarkoituksella sukupuoleltaan ambivalenteiksi.¹⁹⁵

8.2. Parrakas neitsyt

Ajatus vaatetun ristiinnaulitun vääristyneestä tulkinnasta on kiinnostava: miksi katsojat olisivat nähneet vaateen partaa voimakkaampana merkinä ristiinnaulitun sukupuolesta kulttuurisessa kontekstissa, jossa ristiinnaulitun Kristuksen kuva oli tullut tutuksi jo vuosisatojen ajan? Kenen silmissä Volto Santo, tai Wilgefortis, on parrakas nainen eikä esimerkiksi mies, jolla on rinnat – tai ristiinnaulittu Kristus, jolla on naisen vaatteet? Hahmon voi tunnistaa parrakkaaksi naiseksi vain, jos sel-

¹⁹² Friesen 2001: 48.

¹⁹³ ”one of the most obviously false and preposterous of the pseudo-pious romances by which simple Christians have been deceived or regaled”, Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 3: 151.

¹⁹⁴ Attwater 1956 [Butler 1756–1759], vol. 3: 151; Delehaye 1961: 110–111.

¹⁹⁵ Friesen 2001: 93.

lainen kategoria on tunnistajalle jo ennestään tuttu. Millaisia muita kategorioita oli (ja on) tarjolla?

Parta on yksi voimakkaimmista merkeistä, joiden perusteella ihmiset sukupuolittavat toisiaan. Toisaalta antiikissa partaa käytettiin voiman, viisauden ja viriiliyden symbolina myös androgyynien ja naispuolisten jumalten kuvauksissa.¹⁹⁶ Keskiajan sukupuolikäsityksissä monet sukupuolten erot liittyivät juuri ruumiin karvoitukseen. Miehen parta oli ennen kaikkea seurausta ruumiin sopivasta kuumuudesta (verrattuna naisen viileyteen), ja karvoituksen ajateltiin olevan suoraan verrannollista miehen libidoon. Toisaalta kasvojen karvoitus naisella saatettiin tulkita kontekstista riippuen naisen maskuliinisuuden ja lisääntyneen kuumuuden merkiksi, viittaukseksi hedelmällisyyteen tai kykyyn kesyttää yksisarvinen, mihin yleensä pystyivät vain neitsyet. Naisten parrankasvu liitettiin myös ruumiin puhdistumiseen: partaa saattoi kasvaa esimerkiksi silloin, jos kuukautiset jäivät syystä tai toisesta pois.¹⁹⁷

Parta ja viikset, kuten muukin ruumiin karvoitus, venyttävät ja ylittävät ruumiin rajoja, myös traditionaalisesti sukupuolittuneen ihmisen iholla. Ei ole olemassa itseltään selvää vastausta siihen, onko parta osa ihmisen ruumista vai osa vaatetusta: partaa, niin kuin hiuksiakin, muokataan aikakauden tapojen ja henkilökohtaisten mieltymysten mukaan samaan tapaan kuin vaatteita. Ruumiin karvoituksen ajalemistä ei pidetä ruumiin silpomisena. Karva väärässä paikassa on sosiaalinen ongelma, ja ainakin tänä päivänä nainen näyttää olevan lähes luonnostaan lähes karvaton. Esimerkiksi Välimeren kulttuureissa (alueilla, joista suuri osa myös tässä työssä käsitellyistä legendoista on peräisin) parrakkaat ikääntyvät naiset ovat kuitenkin tavanomainen näky, vaikka Pohjois-Euroopassa eivät olekaan. Tutkijat luonnollistavat luennoillaan siis myös kulttuurisen kuvan karvattomasta naisesta ja naiseudesta karvattomuutena.

Wilgefortis ei ole ainoa parran saanut naispyhimys. Esimerkiksi Galla oli nuori leski, joka ei halunnut avioitua uudestaan. Gallan lääkärit varoittivat, että ellei hän mene uusiin naimisiin, hänelle kasvaa parta. Galla ei taipunut, vaan liittyi lähellä toimineeseen uskonnollisten naisten yhteisöön. Kiinnostavaa kyllä, Donald Attwater ei pidä Gallan legendaa samalla tavalla järjettömänä ja ilman muuta epätotena

¹⁹⁶ Friesen 2001: 111.

¹⁹⁷ Cadden 1995: 181–183.

kuin Wilgefortisin legenda, mutta jättää kertomatta, kasvoiko Gallan parta vai ei. Bullough'n tulkinnan mukaan parta kasvoi ja yhteisö otti Gallan vastaan parrakkaana.¹⁹⁸ Gallan legenda vahvistaa Laqueurin teoriaa keskiaikaisen sukupuolen joustavuudesta ja kulttuuristen sukupuolimerkkien tärkeydestä kosmisen järjestyksen ylläpitäjinä. Jos nainen määrittäytyi voimakkaasti vaimon roolin kautta, uhkaa tuosta roolista kieltäytyminen myös sukupuolen pysyvyyttä ja seurauksena voi olla ulkoisten sukupuolen merkkien muuttuminen.

Marina Warnerin luennassa Wilgefortisin parta on verrattavissa Jeanne d'Arcin haarniskaan tai nyky naisten liituraitahousupukuihin. Kaikki nämä julistavat Warnerin mukaan henkilökohtaisella tasolla, että tämä nainen ei tarvitse miehiä, mutta samaan aikaan vahvistavat sosiaalisella tasolla miesten ylemmyyttä.¹⁹⁹ Warnerin tulkinta kulttuurisesti miehisten ulkoisten tunnusmerkkien käyttämisestä tai matkimisesta on esimerkki niistä keskusteluista, joita sukupuolirajojen ylittämisen mahdollisuuksista käydään tänäkin päivänä modernien ja postmodernien näkökulmien välillä ja sisällä. Warnerin näkökulma implikoi voimakkaasti, että parran liimaaminen kasvoihin – tai sen ajamatta jättäminen – tai liituraitapukuun pukeutuminen ovat naisiksi syntyneelle turhaa elehtimistä, koska ele toimii itseään vastaan toistaessaan miehen merkkejä tavoittelemisen arvoisina. Tällainen näkökulma sivuuttaa sekä tietoisien valinnan ja kapinan että pakon ja kivun mahdollisuudet.

Tietoiselle valinnalle tilaa antavassa luennassa nousee näkyville Wilgefortisin rukouksen merkitys ja sitä kautta hänen oma halunsa. Rukous on pyhimyksen oma teko, jonka seurauksena Jumala kasvattaa hänelle parran. Wilgefortis on luvannut itsensä Jumalalle eikä epäröi valita vaikeampaa polkua ristiriitaisten odotusten edessä. Wilgefortisin legendan näkeminen järjettömänä fiktiona kertoo lukijan suhtautumisesta pyhimyslegendoihin ja niissä esiintyviin ihmeisiin. Ihmeet ovat olleet (ja ovat yhä) aivan keskeinen pyhimyksen pyhyden manifestoitumisen muoto. Rukouksen voiman sivuuttaminen sivuuttaa ihmeiden merkityksen pyhimyskulttien keskeisenä osana. Pakon ja kivun mahdollisuuksien huomioiminen tuo odotusten ja valintojen mahdollisesti kipeiden ristiriitojen rinnalle myös sukupuolen ambivalenssin mahdollisen kipeyden.

¹⁹⁸ Bullough 1973: 1388.

¹⁹⁹ Warner 1981: 155.

Hagiografisten tekstien lisäksi Wilgefortis mainitaan muutamissa keskiajan lääketieteellisissä tutkimuksissa esimerkkinä hermafrodiitista.²⁰⁰ Näissä teksteissä esiintyvät hermafrodiitin rinnalla toisiinsa kietoutuneina muun muassa sodomiitti, eunukki ja miehekäs nainen. Myös ristiinpukeutuminen voitiin ennen valistusta tulkita tapauksesta riippuen yhtä lailla sodomiaksi, epärehellisyydeksi tai osoitukseksi ”fyysisestä androgyniasta”, tai tuomittavaksi uskonnollisten hierarkioiden ja roolien ylittämiseksi.²⁰¹

Hermafrodiitista (kategoriana, hahmona ja ihmisenä) löytyy tekstejä Hippokrateesta lähtien. Hermafrodiitti on nähty välillä ihmisenä sukupuolijatkumon keskikohdalla, välillä ihmisenä, jolla on ylimääräiset sukuelimet ”oikean” sukupuolen lisäksi. Ensimmäiselle teorialle löytyi tukea Hippokrateen ja Galenoksen ajattelusta. Aristoteles taas edusti jälkimmäistä ajatusta ja liitti hermafrodiitin hahmon lähelle yhteen kasvaneiden kaksosten hahmoa. Antiikin Rooman ajalla ja keskiajalla hermafrodiitiksi tulkittuja ihmisiä saatettiin tappaa hirviöinä tai paholaisen viestintuojina. Hermafrodiitti-käsitettä saatettiin toisaalta käyttää myös allegoriana kuvaamaan ylipäänsä kummallisia, ristiriitaisia asioita.²⁰²

Mikä sitten oli hermafrodiitin synti? Sukupuolten välille asettuva hermafrodiitti häiritsti kosmista ja sosiaalista järjestystä ja ilmaisi ”valheellista” sukupuolta, mutta myös Aristoteleen tulkinnan kautta nähty eli ikään kuin ylimääräisiä ruumiinosia omaava, mutta ”todellisuudessa” joko mies- tai naispuolinen hermafrodiitti jätti epäselväksi esimerkiksi seksuaalisen halunsa kohteen ja näyttäytyi luonnottomana.²⁰³ Hermafrodiitti-luenta Wilgefortisista tarjoaa tilaa sille mahdollisuudelle, että legendan takana on tositapahtumia tai tosia (mahdollisesti hädän ja kivun) kokemuksia.

Donald Attwater ei ole ainoa, joka kuittaa Wilgefortisin kultin väärinkäsityksellä. Attwateria lukiessa herää kysymys, mistä kertoo vimma löytää tälle legendalle alkuperä erehdyksestä – ja mistä kertoo alkuperän löytämisen ajatus ylipäänsä, kun kysymys on kuitenkin pyhimyslegendasta. Luentani perusteella näyttää siltä, että

²⁰⁰ Ks. myös luku 3.2.

²⁰¹ Cadden 1995: 212–213; Hotchkiss 1996: 23; Warner 1981: 154–155.

²⁰² Daston & Park 1996: 119. Dreger 1998: 32. Hippokrateen malli dominoi kirjoituksia aiheesta varhaiskeskiajalla, ja Aristoteleen ajattelu nousi vahvemmin mukaan 1200-luvulla (Daston & Park 1996: 120).

²⁰³ Ks. myös Cadden 1995: 212–213.

tutkijat vierastavat valtavasti sukupuolen ja sen rajojen kyseenalaistamista ja uudelleen ajattelemista. Järjettömänä satuna tai väärinymmärrykseen perustuvana kuriositeettina pitäminen mitätöi pitkään ympäri Eurooppaa ihmisille tärkeän ristiinnaulitun parrakkaan neitseeseen tai ristiinnaulitun hermafrodiitin kultin, mutta myös koko joukon naisten vaikeuksia ja kipua.

8.3. Imitatio Christi

Wilgefortisin suosio oli korkeimmillaan aikana, jolloin Kristuksen imitoiminen oli muuttunut yhä kirjaimellisemmaksi. Kristuksen seuraaminen ja siihen liittyen myös kärsimyksen korostuminen syrjäyttivät 1000-luvulle tultaessa vähitellen muut kristillisen ihanne-elämän mallit. Myötäkärsimisen ja tunteellisen eläytymisen rinnalle tai ohitse nousi Kristuksen kanssa kärsimisen ja yhdeksi tulemisen, Kristuksen ruumiillisen imitoimisen ajatus, *imitatio Christi*.²⁰⁴ *Imitatio Christi* oli keskiajalla yleisempi ilmiö naisten kuin miesten keskuudessa. Se, että naisen tavat pyhittyä olivat miesten tapoja selvemmin ruumiillisia, kertoo Meri Heinosen mukaan jotain oleellista naisen, ruumiin ja neitsyyden välisestä yhteydestä keskiaikaisessa ajattelussa. Pyhät naiset imitoivat Kristusta Kristuksen ruumiin kaltaisessa ruumiissaan: anatomisen naisen ruumis pystyy ruokkimaan elämää maidollaan, ja anatomisen naisen ruumis vuotaa itsestään verta. Myös kristillisessä kuvataiteessa on rinnastettu esimerkiksi Kristuksen kyljen vuotava, mutta elämää ravitseva haava imettävän naisen rintaan.²⁰⁵ Mitä merkityksiä Wilgefortisin ristinkuolemaan voi lukea? Yhdistääkö häntä Kristukseen muukin kuin risti?

Psykiatri J. Hubert Lacey tutkii artikkelissaan ”Anorexia Nervosa and a bearded female saint” mahdollisuutta, että Wilgefortis olisi ollut varhainen yritys ymmärtää ja kuvata aikansa uskonnollisen jargonin kautta oireyhtymää, joka sittemmin on nimetty anoreksiaksi. Lacey muistuttaa, että anoreksian aiheuttama hormonitoiminnan epätasapaino johtaa osalla potilaista myös parta- ja viiksikarvojen kasvamiseen. Lisäksi anoreksiaa sairastavat tytöt asettavat usein itselleen hyvin korkeita eettisiä tavoitteita ja pelkäävät aikuistumista ja siihen liittyvää seksuaalisuutta. Lacey'n luennassa Wilgefortis vastaa hyvin kuvaa tyypillisestä anorektikosta. Poh-

²⁰⁴ Heinonen 2002: 87–88.

tiessaan kultin laajaa levinneisyyttä 1200-luvulta lähtien Lacey esittää myös teorian, että kysymys ei ehkä olekaan saman pyhimyksen eri nimistä, vaan lukuisista eri ihmisistä, joilla on todettu samankaltaisia oireita samoihin aikoihin.²⁰⁶

Lacey'n luenta ei pakota legendaa fiktioksi ja kunnioittaa muista luennoista poiketen myös jossain määrin Wilgefortisin omaa toimijuutta. Askeesin rinnastaminen anorektisuuteen antaa hermafrodiitti-luennan tapaan tilaa apua rukoilevan nuoren mahdolliselle hädän ja kivun kokemukselle. Anoreksiatulkinta ei rajaa pois tai sivuuta tarinan uskonnollisia elementtejä, vaan Lacey'n mainitsemana korkeana eettisenä tavoitteena anoreksian takana voidaan nähdä voimakas halu säilyttää neitisyys ja neitseellinen ruumis Kristuksen takia. Tämä tulkinta edellyttää kuitenkin anoreksian näkemistä psykofyysisenä reaktiona ulkoa tuleviin paineisiin – eikä sairautena, joka ei ole suoraan riippuvainen erilaisista riskitekijöistä.²⁰⁷ Lisäksi Lacey'n luenta edellyttää, että Wilgefortisin rukous viittaa pitkään askeesiin, jonka aikana ruumiilliset reaktiot tulevat näkyviksi.

Lacey ei ole anoreksialuentansa kanssa yksin, eikä Wilgefortis ainoa anorektikoksi luettu pyhimys. Caroline Walker Bynum on löytänyt Lacey'n lisäksi useita muitakin lääketieteilijöitä ja lääketieteen historioitsijoita, jotka ovat etsineet anoreksian historiaa keskiajalta asti. Monissa näistä tulkinnoista ajatuksena on, että sama ilmiö on aikaisemmin selitetty uskonnollisilla käsitteillä (askeesi, paasto) ja myöhemmin patologisoitu. Se, voidaanko anoreksialuentaa soveltaa keskiajalle, riippuu Bynumin mukaan osittain siitä, mikä moderni selitysmalli anoreksialle valitaan. Psykodynaaminen selitys linkittää anorektisen käyttäytymisen neuroosiin, jonka takaa löytyvät ylikontrolloivat vanhemmat, kun taas sosiokulttuurinen selitys korostaa kulttuuristen laihuusvaatimusten osuutta ja osa tutkijoista näkee anoreksian yhtenä depression muotona, jota voidaan hoitaa lääkkeillä.²⁰⁸

Riippumatta siitä, mihin asti anoreksiatulkinta venyy, voi naiseksi syntynyt askeesilla häivyttää ruumiistaan ja olemuksestaan sellaisia piirteitä, jotka tulkitaan sukupuolen merkeiksi: pukeutuminen, korut, tapa laittaa hiukset, pyöreät ruumiin muodot, kuukautiset. Sukupuolitettujen merkkien häivyttäminen voi nuoren ihmisen

²⁰⁵ Bynum 1991: 131, 145–146, 218; Heinonen 2000: 129–130.

²⁰⁶ Lacey 1982.

²⁰⁷ Ks. myös Bynum 1988: 197, 201.

²⁰⁸ Bynum 1988: 194–198, 201.

kohdalla tarkoittaa sukupuolettoman tai androgyynin tilan säilyttämistä ja aikuistuneen kohdalla siihen palaamista. lästä riippumatta askeesin – ja anoreksian – voi lukea sukupuolitetun aikuisen (naisen) roolista kieltäytymisenä.

Toteamalla Wilgefortisin hahmon keksityksi tutkija tai lukija tulee samalla sivuuttaneeksi koko joukon askeesin mahdollisia keskeisiä merkityksiä: Kristuksen kärsimykseen samastumisen, maallisesta (myös sukupuolesta) irrottautumisen ja oleellisen hengellisen todellisuuden etsimisen. Lisäksi järjetön fiktio -luenta sivuuttaa isänsä ja sulhasensa tahtoa vastustavan ja omaa hengellistä ja ruumiillista itsemäärämisoikeuttaan puolustavan nuoren mahdollisen hädän ja ruumiillisenkin tuskan.

Lukemissani tulkinnoissa Wilgefortisin legendasta ei ole pohdittu, miksi isä antoi ristiinnaulita lapsensa. Jos ristiinnaulitsemisen syynä oli isää vastaan kapinoiminen, kysymys oli tyttären itsemäärämisoikeudesta²⁰⁹, mutta jos syyksi katsoo väärän uskonnollisuuden, Wilgefortis oli marttyyri. Isän voi myös ajatella raivostuneen nimenomaan parran takia: tytär muuttui turhaksi ja isälleen hyödyttömäksi, kun ei enää kelvannut naittavaksi. Jos ottaa tosissaan Wilgefortisin rukouksen, voi myös ajatella, että parran kasvaminen oli hänen oma intentionaalinen tekonsa ja ristiinnaulitsemisen motiivi oli osoittaa, että ruumis ei ole lapsen (tai naisen) oma vaan aikuisten (tai miesten) omaisuutta, jota ei saa muunnella luvatta. Isän raivon syyksi saattoi riittää myös väärä tai hirviömäiseksi tulkittu sukupuoli, jolloin Wilgefortisin voi nähdä myös esimerkiksi intersukupuolisena (tai hermafrodiittina) tai transsukupuolisena marttyyrinä.

Ristiinnaulitsemisen oletettu syy tai syyt vaikuttavat myös siihen, keiden puolesta tai keiden syntien tähden voi tulkita Wilgefortisin kuolleen. Argentiinassa Santa Librada on toiminut ja toimii yhä köyhän kansan kritiikkinä alistavaa ja yhdenmu-kaistavaa hallintoa ja muun muassa pukeutumisen tukahduttamisen ja kontrolloimisen politiikkaa kohtaan. Librada on muun muassa köyhyyden takia pikkurikoksia tekevien suojeluspyhimys, ja vanhassa rukouksessa pyydetään häntä vapauttamaan rukoilija poliisin käsistä. Libradan kohdalla ei kuitenkaan ole selvä, onko ky-

²⁰⁹ Tämän suuntaiseen luentaan ohjaa myös se, että Wilgefortis on ollut suosittu pyhimys väkivaltaisten miesten vaimojen ja seksuaalisen väkivallan kohteeksi joutuneiden keskuudessa.

symys Kristusta imitoivasta naispyhimyksestä vai Neitsyt Mariaa imitoivasta Kristuksesta.²¹⁰

8.4. Ristiinpuettu Kristus

Marcella Althaus-Reid analysoi kirjassaan *Indecent Theology* (2000) Santa Libradan kuvaa. Buenos Airesin pienissä kaupoissa myydään pieniä Libradan patsaita ja häntä esittäviä postikortteja ja muuta uskonnollista rihkamaa. Osa paikallisista tulkitsee Libradan naispuoliseksi Kristukseksi ja osa ristiinnaulituksi Neitsyt Mariaksi. Librada on kuvissa hyvin nuori ja hyvin vaalea, vaaleahiuksinen ja sinisilmäinen, usein ruumiiltaan poikamainen, mutta Neitsyt Marian tapaan vaateetettu hahmo. Elementit viittaavat enemmän Kristukseen kuin Mariaan. Althaus-Reidin luenta on, että Librada ei tee Kristuksesta naista tai Mariasta miestä, vaan Kristuksesta Mariaksi pukeutuneen Kristuksen ja Mariasta naisen, joka ottaa miehen pyhän paikan ristillä.²¹¹ Miten ajatus ristiinpukeutuvasta Kristuksesta muuttaa luentaa Wilgefortisista?

Sukupuolen ambivalenssilla tai sukupuolten yhdistämisellä Kristuksen kuvissa on pitkä historia. Ilse E. Friesenin mukaan Kristus esitettiin jo varhaiskristillisessä taiteessa usein selvästi naisellisena tai äidillisenä hahmona. Pitkien hiusten ja parattomien kauniiden kasvojen lisäksi Kristuksella saattoi myös olla esimerkiksi pienet, mutta selvät rinnat.²¹² 1200-luvulle, *imitatio Christin* kulta-ajalle, sijoittuu siirtymä liikkumattomista, tasaisista ja opettavaisista Kristuksen representaatioista kohti dynaamisempia ja samalla yhä avoimemman feminiinisiä Kristus-kuvia. Renessanssitäiteessä ristiinnaulittu Kristus esitetään lähes säännönmukaisesti hyvin naisellisena: Kristus on alistuva, passiivinen, kaunis ja pois päin katsova. Miriana Ilieva analysoi, että renessanssikuvien Kristus kutsuu ilmeillään ja eleillään katsomaan paljasta ruumistaan, mutta ei itse katso katsojaansa. Jotkut renessanssitai-
teilijat käyttivät Kristusta maalatessaan myös naispuolisia malleja.²¹³

²¹⁰ Althaus-Reid 2000: 79–82; Goss 2003: 161–162.

²¹¹ Althaus-Reid 2000: 79–82.

²¹² Friesen 2001: 27.

²¹³ Ilieva 2003: 7, 14–16.

Friesen löytää tarkoituksella ambivalenteiksi tehdyille (sekä Kristusta että Wilgefortisia tai sekä miestä että naista esittäville) kuville myös poliittis-taloudellisia selityksiä. Kristuksen androgynia tai naisellistaminen oli Friesenin tulkinnan mukaan myöhäiskeskiaikaista yleisöä niin myönteisellä tavalla kiinnostava, inspiroiva ja lohduttava asia, että pyhiinvaeltajia saatettiin näillä kuvilla ja krusifikseilla pyrkiä houkutteleminen Italian Volto Santon sijaan saksankielisen alueen omiin kohteisiin.²¹⁴

Sen lisäksi, että krusifikseja saatettiin veistää tarkoituksella androggyneiksi tai sukupuolieltaan epäselviksi, joitain niistä myös puettiin ristiin. Friesen löysi Tirolin alueelta kaksi 1100-luvulla tehtyä krusifiksia, joiden paljas yläruumis näytti hänen mukaansa tavanomaista feminiinisemmältä, ja joita molempia puettiin myöhempiinä vuosisatoina selkeästi naisen vaatteisiin. Toisen kohdalla on säilynyt myös suora viittaus siihen, että tarkoituksena oli pukea Kristus nimenomaan Kümmernikseksi (eli Wilgefortisiksi).²¹⁵ Friesen huomauttaa lisäksi, että Tirolin alueella pyhimys tunnettiin myös Kummernuksen nimellä, jolloin suruun viittaavan sanan pääte on maskuliininen. Hänen tulkintansa onkin, että Wilgefortis ei ollut tuolla alueella vain Kristuksen kaltainen tai Kristusta imitoiva pyhimys, vaan toimi myös ikään kuin Kristuksen sijaisena.²¹⁶

Wilgefortisin toimiminen sijais-Kristuksena kuulostaa ristiriitaiselta ajatukselta vain silloin, jos pitää Kristusta miehenä ja hänen sijaistaan naisena. Kuten jo Marinan isyydestä tehtyjen luentojen kohdalla luvussa 6.4. tuli esille, Kristuksen sukupuoli ei kuitenkaan ole juuri mistään näkökulmasta ristiriidaton. Jeesus, kokonaan Jumala ja kokonaan ihminen, syntyi naisesta. Naisesta syntyminen tarkoittaa myös sitä, että kaikki ihmisyyys Jeesuksessa on peräisin naisesta. Jeesuksella ei ollut siittäjä-isää. Näin ollen Kristuksen ruumis on perustavanlaatuisen feminiininen. Terhi Utriainen on todennut, että tällainen naisen ruumiillinen suhde ruumiilliseen Kristukseen tekee häiritsevän halkeaman siihen heteroseksuaaliseen kuvaan tai asetelmaan, jonka mukaan uskonnollinenkin halu tulisi järjestää.²¹⁷ Kristuksen ruumiin naiseus onkin mietityttänyt paljon myös monia kirkkoisia.

²¹⁴ Friesen 2001: 92, 107.

²¹⁵ Friesen 2001: 98–99.

²¹⁶ Friesen 2001: 93, 107.

²¹⁷ Utriainen 1998: 141–145.

Puhutteleva erimerkki Kristuksen ruumiin naiseudesta on se, miten Kristuksen kyljen haava rinnastettiin keskiajalla usein sekä sanallisesti että kuvallisesti naisen vaginaan. Haavaan kohdistuvan hartauden voi nähdä myös luonteeltaan avoimen seksuaalisena: rakkaus Kristusta kohtaan teki haavan rakastajan sieluun ja tämä haava haluttiin yhdistää Kristuksen kyljen haavaan. Kristuksen haavaan saatettiin haluta tunkeutua, ja joissain teksteissä haavaa kutsuttiin paratiisin portiksi. Myöhäiskeskiajalta on säilynyt kuvallisia esityksiä Kristuksen haavasta luonnollisessa koossa ja irrallaan Kristuksen ruumiista. Karma Lochrien mukaan naispuolisen kristityn suhde Kristuksen vaginamaiseen haavaan – ja erityisesti se, miten vähän tätä kuvastoa on analysoitu – paljastaa, miten tiukasti heteronormatiiviset säännöt vartioivat myös mystiikkaan ja sen tutkimukseen liittyviä diskursseja.²¹⁸

Robert E. Goss toteaa, että (valtakulttuurin näkökulmasta) eri tavoin irstaita tai sopimattomia Kristuksia ”ilmestyy silloin, kun ihmiset haluavat paljastaa aikansa kristologioiden takana vaikuttavat suloiset kuvitelmat”.²¹⁹ Althaus-Reidin mukaan transvestisuus tuo pintaan ja tekee näkyväksi jossain (piilossa) olevan konfliktin.²²⁰ Tämän työn puitteissa ei kuitenkaan ole mahdollista tutkia, oliko myös myöhäiskeskiajan ristiinpuettu Kristus kommentti johonkin tai mitä konflikteja se toi pintaan.

Friesen eksplikoi kirjansa lopussa sen, mihin Valerie Hotchkiss viittaa ja mitä lähes kaikki lukemani tutkimuskirjallisuus vahvasti implikoi: hän pitää androgyniaa tosiasiallisena mahdottomuutena. Friesenin näkökulmasta sukupuolen ambivalenssi tai häivyttäminen on mahdollista kokea vain taiteen tai muiden kulttuuristen välineiden (kuten androgynien krusifiksien) kautta.²²¹ Omassa queer-luennassani kuitenkin näkyy, että androgynia – tai sukupuolen ylittäminen, sukupuolettomuus²²² – ei ole vain tosiasiallisena mahdollista, vaan myös uskonnollisesti erityisen merkityksellinen olemisen tapa. Ristiinpukeutuva pyhimys onkin ristiinpukeutuva pyhimys: sukupuoli on selviytymisstrategia myös uskonnollisessa kontekstissa ja Wilgefortisin, kuten muidenkin tässä työssä käsiteltyjen pyhimysten kohdalla toi-

²¹⁸ Lochrie 1997: 189–195.

²¹⁹ Goss 2003: 157.

²²⁰ Althaus-Reid 2000: 81.

²²¹ Friesen 2001: 133–134.

²²² Androgynia ja sukupuolettomuus eivät ole synonyymejä. Tulkintani kuitenkin on, että esimerkiksi ristiinnaulitun kuvien kohdalla androgynia toimii symbolina sille, miten Kristus olemuksellaan ylittää maallisen sukupuolen kokonaan. Androgynia siis viittaa sukupuolettomuuteen, jota sinällään on

miva strategia on Kristuksen ambivalentin tai androgyynin sukupuolen (enemmän tai vähemmän tietoinen) imitoiminen, performatiivinen sukupuolettomuus Kristukseen pukeutumisen kautta.

Wilgefortisin kohdalla selviytymisstrategia ei tarkoita vääränlaisen sukupuolen nostattaman väkivallan välttämistä tai edes hengissä selviämistä. Hänen legendassaan strategia johtaa marttyyrikuolemaan, jonka voi kuitenkin nähdä uskonnollisesti yhtenä mahdollisuutena selviytyä minäkuvan (kristityksi kääntyminen ja sitoutuminen neitsyyteen) ja sosiaalisten odotusten (isän valinnat, sulhasen odotukset, ympäröivän yhteisön normit) välisestä ristiriidasta.

9. YHTEENVETO

Teklan, Marinan/Margareetan, Eufrosynen ja Wilgefortisin legendoista nousi erityisen selkeästi esille neljä teologista teemaa tai kuvaa: kaste Kristukseen pukeutumisena, Jeesuksen (Kristuksen) sukupuolittaminen, mieheksi tuleminen edellytyksenä Kristuksen seuraamiselle ja askeesi Kristuksen ruumiillisena imitoimisena. Queer-luennassani nämä teemat tarkentuivat ja elävöityivät, ja osoittautuivat tärkeiksi tulkinta-avaimiksi ristiinpukeutuvien pyhimysten legendoihin.

Teologiset tulkinta-avaimet, queer-ajattelu ja taustatiedot keskiaikaisista sukupuolikäsitteistä tuntuivat valottavan jokainen suunnaltaan hyvällä tavalla sekä työni kohdetta että toinen toisiaan. Yhdessä ne toivat esille kysymyksiä, jotka olivat aiemmassa tutkimuksessa jääneet pääsääntöisesti kysymättä ja toivat näkyviin myös syitä tälle kysymättä jättämiselle. Luentani jälkeen on helppo nähdä, että pyhimysten vaatteiden vaihtaminen voi jäädä irralliseksi ”transvestisuudeksi” tai miehen sosiaalisen statuksen tavoitteluksi, ellei sitä lue kasteen ja Kristukseen pukeutumisen kautta. Pyhän Marinan/Margareetan isyyden tunnustaminen näyttää ”luostarifantasian kirjallisen kehittelyn lopullisena tuloksena”,²²³ jos sitä katsoo modernisti rajattujen isyyden ja äitiyden käsitteiden kautta irrallaan Jumalan sukupuolen ambivalenssista, Jeesuksen neitseellisestä syntymästä ja Kristuksen sijaiskärsijyyden imitoimisesta. Eufrosynen eunukkiperformanssi jää helposti ohueksi sivujuonteeksi, jos ei liitä sitä mieheksi tulemisen vaatimukseen ja pura tuon vaatimuksen mahdollisia merkityssisältöjä – ja parran kasvattaneen neitseen ristiinnaulitseminen kuulostaa ”järjettömältä sepitykseltä”, ellei sitä liitä Kristuksen ruumiilliseen imitoimiseen.

Erityisesti queer-luenta nosti näkyville kysymyksen sukupuoleettomuuden mahdollisuudesta. Luentani perusteella voi todeta, että sekä sukupuolen ambivalenssi että sukupuoleettomuuden mahdollisuus voidaan marginaalin ja torjuttavan sijasta lukea myös aivan kristinuskon ytimeen. Paavalin ”sukupuoli on maallista” -ajattelun lisäksi myös Kristusta voidaan katsoa nimenomaan kulttuuristen sukupuolirajojen ylittämisen kautta – monien muidenkin sosiaalisesti merkittävien rajojen ylittämisen ohella. Sukupuolen ylittäminen voi toki toimia symbolina tai metaforana jolle-

²²³ Anson 1974: 30.

kin muulle, niin kuin partakin voi toimia voiman symbolina, mutta sukupuolen ylitäminen voi myös olla kuva siitä itsestään. Symbolinen ja konkreettinen eivät myöskään sulje toisiaan pois.

Luentani näytti pyhimysten "naamioitumisen" sukupuolen toisin toistamisena ja selviytymisstrategiana: esimerkiksi jo ennen miehen imitoimista Tekla imitoi ensin ei-kristittyä naista, ja väljän "miehen imitoimisen" voi lukea myös tarkemmin kastetun kristityn, neitseen, ja Kristuksen imitoimisena. Lukemissani tutkimuksissa vaatteiden vaihtaminen nähdään naamioitumisena, mutta queer-luennassa myös nimenomaan naiseus voidaan nähdä tietynlaisena naamiona. Queer-näkökulmasta sukupuoli on selviytymisstrategia, eikä ole olemassa mitään luonnollista mieheyttä, jota ristiinpukeutuva pyhimys kopioisi. Pyhimysten sukupuoli on siis toistuva, opittu performanssi ja selviytymisstrategia, niin ennen vaatteiden vaihtamista kuin sen jälkeenkin. Yksinkertaistetusti luenta voi olla, että pyhimys pukeutuu (tai "naamioituu") naiseksi, kunnes saa riittävästi rohkeutta tai tilanne muuttuu sietämättömäksi. Silloin hän luopuu kulttuurisesti hyväksytyyn naiseuden naamioista ja muuttuu aktiiviseksi toimijaksi. Aktiivisena toimijana pyhimys elää niin kuin kokee oikeaksi. Näin lukien "naamioitumisen" voi nähdä naamion riisumisena. Tai toisin sanoen: naamioituminen voi "identiteetin piilottamisen" sijaan laajentaa tai lisätä "identiteettejä" eli tuoda esille lisää sen sijaan, että peittäisi näkyvistä enemmän.²²⁴

Ristiinpukeutuvat pyhimykset siis osoittavat, että miehen vaatteisiin pukeutuminen ei ilman muuta ole naiseudesta luopumista tai mieheksi naamioitumista, vaan se voidaan nähdä myös Kristukseen pukeutumisena ja sitä kautta sukupuolesta riisuutumisenä tai lapsen sukupuolettomuuteen jäämisenä tai palaamisena, tai naiseudesta riisuutumisenä ja aktiivisen itsenäisen toimijuuden merkkinä. Pyhimysten ristiinpukeutumisen voi queer-lukea myös performatiiviseksi sukupuolettomuudeksi, jonka keskeiset merkitykset löytyvät uskonnollisuudesta.

Queer-luettuina Tekla, Marina, Eufrosyne ja Wilgefortis kertovat myös, että kirkkoisien "nainen tulee mieheksi" -retoriikkaa voi lukea muustakin kuin naisten alisteisen aseman historian näkökulmasta. Jos lukee Paavalin galatalaiskirjettä uskonnollisesti sensitiivisten queer-lasien läpi, sukupuoli on vain maallinen ilmiö eikä

ainakaan taivasten valtakunnassa ole sen paremmin miestä kuin naistakaan. Mieheksi tuleminen näyttää ehkä yhdet kasvot maailman totuutena ja toiset Jumalan totuutena. Myös queer-näkökulmasta sukupuoli on kulttuurinen ilmiö, ihmisen keksintö – ei Jumalan.

Tieteenalasta riippumatta ristiinpukeutuvien pyhimysten sukupuoli on tieteellisissä tulkinnoissa yleensä otettu itsestäänselvytenä ja sukupuolen ambivalenssiin tai moninaisuuteen viittaavat asiat on jätetty lukematta. Sukupuolta kuvaavat modernit käsitteet ja niiden mukana koko heteroseksuaalinen matriisi on viety liian kyseenalaistamattomina suoraan keskiajalle. Sukupuolen ylittäminen on lisäksi tulkittu usein suoraan seksuaalisuuden kieltämiseksi ja toisinpäin. Tämä näkyy myös siinä, että esimerkiksi askeesin ja selibaatin käsitteitä käytetään joskus harkitsemattomasti, niiden merkityssisältöä tarkemmin pohtimatta. Monta kiinnostavaa kysymystä jää kysymättä, kun sukupuoli redusoidaan suvunjatkamiseen ja sitä kautta seksuaalisuuteen. Sukupuolen, seksuaalisuuden ja suvunjatkamisen sekoittuminen keskenään rajoittaa siis uusien ja uutta luovien tulkintojen tekemistä näistäkin legendoista.

Työni nostaa pöydälle joukon jatkokysymyksiä, joista osaan toivon itse voivani vastata jatkotutkimuksen muodossa ja joista osaan haluan työlläni rohkaista muita vastaamaan. Kenties kaikkein kiinnostavin kysymyskokonaisuus, johon minulla ei ole resursseja vastata, liittyy siihen, miksi nämä legendat on unohdettu tai miksi ne ovat muuttuneet keskeisistä ja tärkeistä tarinoista vaikeasti tulkittaviksi kuriositeeteiksi. Milloin ja miten uskonnollisesti johdonmukaisista kertomuksista ja teoista tuli kummajaisia? Miksi ja milloin maailman viisaudesta tuli Jumalan viisaus – miksi esimerkiksi Wilgefortisin legenda ei ole saanut toimia keskeisenä kuvana Euroopassa, vaikka on samaan aikaan aktiivisessa käytössä esimerkiksi Argentiinassa? Toivon saavani jonain päivänä lukea esimerkiksi analyysin siitä, onko Wilgefortisin hahmossa jotain liian uhkaavaa ja jos on, mitä se uhkaa. Ristiinnaulitun Kristuksen sukupuolta? Hegemonista valtaa? Naisen rajattua paikkaa ja sukupuolten luonnollista eroa?

Itse haluaisin jatkaa sukupuolettomuuden ja sukupuolen ambivalenssin teemojen äärellä. Samojen teemojen ympärille mahtuu ja tarvitaan kuitenkin paljon enem-

²²⁴ Ks. myös Tseëlon 2001: 111.

mänkin queer-luentoja ja tarkempaa queer-teoreettista analyysia sukupuolen ambivalenssin, androgynian ja sukupuolettomuuden mahdollisuuksista sekä uskonnollisessa että myös ei-uskonnollisessa kontekstissa. Itseäni kiehtovat kovasti tässä työssä etualalle nousseet teologiset teemat ja niiden vuoropuhelu queer-näkökulmien kanssa. Lisäksi muun muassa kysymys uskonnollisten ja maallisten sukupuolijärjestelmien erillisyyksistä ja limittäisyyksistä kutsuu tarkempiin luentoihin ja analyysihin. Jatkotutkimuksen lähtökohdaksi rakentuu tämän työn perusteella ajatus, että sukupuolettomuus ei ole enemmän tai vähemmän tosi ilmiö kuin mieheys tai naiseuskaan, vaan performatiivisuuden näkökulmasta saman tason asia – mutta ainakin modernissa ei-uskonnollisessa ajattelussa niin vahvasti sanktioitu olemisen tapa tai tyyli, ettei sen toistaminen ole samalla tavalla mahdollista.

Toivon, että työni toimii uskontotieteen – sekä teologisen että humanistisen tutkimuksen – sisällä rohkaisuna tutustua queer-teoreettiseen ajatteluun ja ottaa sen hedelmistä käyttöön ne lähtökohdat, käsitteet ja kysymykset, jotka kunkin aiheen kohdalla vaikuttavat käyttökelpoisimmilta. Uskon itse, että queer voi tuoda lisäarvoa minkä tahansa sukupuolta tai seksuaalisuutta sivuavan aiheen käsittelyyn. Lisäksi näyttäisi siltä, että queer voi toimia aivan erityisen hedelmällisenä lähtökohdana ja apuna nimenomaan uskonnollisten sukupuolikäsitysten ymmärtämisessä.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Ahola, Minna, Antikainen, Marjo-Riitta & Salmesvuori, Päivi (toim.) 2002
Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa. Helsinki: Edita.

Ahti, Risto 1984
Loistava yksinäisyys. Porvoo, Helsinki, Juva: WSOY.

Althaus-Reid, Marcella 2000
Indecent Theology. Theological perversions in sex, gender and politics. London & New York: Routledge.

Anson, John 1974
"The female transvestite in early monasticism: the origin and development of a motif". – *VIATOR. Medieval and Renaissance Studies.* Vol. 5/1974: 1–32.

Aspegren, Kerstin 1990
The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church. Uppsala Women's Studies, A. Women in religion, 4. Uppsala: University of Uppsala.

Atkinson, Clarissa W, Buchanan, Constance H & Miles, Margaret (eds.) 1985
Immaculate & Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality. Boston, Massachusetts: Beacon Press.

Attwater, Donald 1956 [**Butler, Alban** 1756–1759]
Lives of the Saints. Volumes 1, 3, 4. Butler's Lives of the Saints edited, revised and supplemented by Herbert Thurston, S.J. and Donald Attwater. Aberdeen: The University Press.

Bergenheim, Åsa & Lennerhed, Lena (red.) 1997
Seklernas sex. Bidrag till sexualitetens historia. Stockholm: Carlssons.

Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas 1994 [1966]
Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Helsinki: Gaudeamus.

Bremmer, Jan N. (ed.) 1996
The Apocryphal Acts of Paul and Thecla. Studies on the Apocryphal Acts of Apostler (2). Kampen: Kok Pharos Publishing House.

Bremmer, Jan N. 1996
"Magic, martyrdom and women's liberation in the Acts of Paul and Thecla". Bremmer, Jan N. (ed.): *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla.* Studies on the Apocryphal Acts of Apostler (2): 36–59. Kampen: Kok Pharos Publishing House.

- Brooten, Bernadette J.** 1985
 "Paul's Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism". Atkinson, Buchanan, Miles (eds.): *Immaculate & Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality*. 61–87. Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- Brown, Peter** 1988
The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. London: Faber and Faber Ltd.
- Bullough, Vern L.** 1973
 "Transvestites in Middle Ages". – *American Journal of Sociology*. Volume 79, number 6: 1381–1394.
- Bullough, Vern L.** 1996
 "Cross Dressing and Gender Role Change in the Middle Ages". Bullough & Brundage (eds.): *Handbook of Medieval Sexuality*: 223–242. New York & London: Garland Publishing, Inc.
- Bullough, Vern L & Brundage, James A.** (eds.) 1996
Handbook of Medieval Sexuality. New York & London: Garland Publishing, Inc.
- Butler, Judith** 1990
Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. New York & London: Routledge.
- Burger, Glenn & Kruger, Steven F.** (eds.) 2001
Queering the Middle Ages. Medieval Cultures, Volume 27. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Burger, Glenn & Kruger, Steven F.** 2001
 "Introduction". Burger & Kruger (eds.): *Queering the Middle Ages*: XI–XXI. Medieval Cultures, Volume 27. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Burr, Vivien** 1995
An Introduction to Social Constructionism. London & New York: Routledge.
- Bynum, Caroline Walker** 1984
Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Bynum, Caroline Walker** 1988
Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Bynum, Caroline Walker** 1991
Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. New York: Zone Books.

- Cadden, Joan** 1995
Meaning of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture. Cambridge: Cambridge University Press.
- Constas, Nicholas** 1996
 "Life of St. Mary/Marinos". Talbot, Alice-Mary (ed.): *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation.* Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Daniell, Anne** 2000
 "The Spiritual Body: Incarnations of Pauline and Butlerian Embodiment Themes for Constructive Theologizing Toward the Parousia" – *Journal of Feminist Studies in Religion.* Volume 16, number 1: 5–22.
- Daston, Lorraine & Park, Katharine** 1996
 "The Hermaphrodite and the Orders of Nature. Sexual Ambiguity in Early Modern France". Fradenburg & Freccero (eds.): *Premodern Sexualities:* 117–136. New York and London: Routledge.
- Davis, Stephen J.** 2001
The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Davis, Stephen J.** 2002
 "Crossed Texts, Crossed Sex: Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men". – *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002): 1–36.
- Dean-Jones, Lesley** 1991
 "The Cultural Construct of the Female Body in Classic Greek Science". Pomeroy (ed.): *Women's History and Ancient History:* 111–137. Chapel Hill & London: University of North Carolina Press.
- Dekker, Rudolf M & van de Pol, Lotte C.** 1989
The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe. London: MacMillan Press.
- Delehaye, Hippolyte** 1961 [1907]
The Legends of the Saints: an Introduction to Hagiography. University of Notre Dame Press. www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.html
- Dreger, Alice Domurat** 1998
Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Ekins, Richard & King, Dave** (eds.) 1996
Blending Genders. Social Aspects of Cross-dressing and Sex-changing. London & New York: Routledge.
- Entwistle, Joanne & Wilson, Elizabeth** (eds.) 2001
Body Dressing. Oxford: Berg.

- Feinberg, Leslie** 1996
Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman. Boston: Beacon Press.
- Fradenburg, Louise & Freccero Carla** (eds.) 1996
Premodern Sexualities. New York and London: Routledge.
- Friesen, Ilse E.** 2001
Images of St. Wilgefortis Since the Middle Ages. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Gaunt, Simon** 1996
 "Straight Minds/ 'Queer' Wishes in Old French Hagiography. La Vie de Sainte Euphrosine". Fradenburg & Freccero (eds.): *Premodern Sexualities*: 155–173. New York and London: Routledge.
- Garber, Marjorie** 1993
Vested interests. Cross-dressing and cultural anxiety. London & New York: Penguin Books.
- Goss, Robert E.** 2003
 "Marcella Althaus-Reid's 'Obscenity no. 1: Bi/Christ': Expanding Christ's Wardrobe of Dresses". – *Feminist Theology*. Vol. 11.2. January 2003: 157–166.
- Heikkilä, Tuomas & Lehmijoki-Gardner, Maiju** 2002
Keskiajan kirkko. Uskoneilämän muotoja läntisessä kristikunnassa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heikkilä, Tuomas** 2000:
 "Pyhimyselämäkerrat hengenmiesten aseina". Heinonen, Meri (toim.): *Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*: 33–57. Helsinki: Gaudeamus.
- Heinonen, Meri** (toim.) 2000
Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa. Helsinki: Gaudeamus.
- Heinonen, Meri** 2000
 "Naismystikot ja sukupuolen ongelma". Heinonen (toim.): *Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*: 111–139. Helsinki: Gaudeamus.
- Heinonen, Meri** 2002
 "Hadewijch – Jumalan rakastaja ja ritari". Ahola, Antikainen, Salmesvuori (toim.): *Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa*: 80–93. Helsinki: Edita.
- Heinämaa, Sara, Reuter, Martina, Saarikangas, Kirsi** (toim.) 1997
Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia. Tampere: Gaudeamus.
- Herdt, Gilbert** (ed.) 1996
Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. New York: Zone Books.

- Hotchkiss, Valerie R.** 1996
Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe. New York & London: Garland Publishing, Inc.
- Hovi, Tuija, Nenola, Aili, Sakaranaho, Tuula & Vuola, Elina** (toim.) 1999
Uskonto ja sukupuoli. Helsinki: Yliopistopaino.
- Huuska, Maarit** 2005
"Sukupuolen moninaisuus – totta vai tarua?". Minna-tietokanta:
www.minna.fi/minna/artikkelit/huuskasukupuoli.html
- Ilieva, Miriana** 2003
The Jesus Project: An Artistic Definition of the Sacred Feminine. Submitted to the Office of Graduate Studies of Texas A&M University.
<https://txspace.tamu.edu/bitstream/1969/285/1/etd-tamu-2003C-VIZA-Ilieva-1.pdf>
- Jarrick, Arne** 1997
"Har könen blivit fler med tiden? En kritik av Thomas Laqueur". Bergenheim & Lennerhed (red.): *Seklernas sex. Bidrag till sexualitetens historia: 22–38.* Stockholm: Carlssons.
- Juvonen, Tuula** 1995
"Ruumiita, sukupuoli ja hermafrodiitteja". – *Naistutkimus* 4/95: 14–28. Suomen Naistutkimuksen Seura.
- Järvinen, Irma-Riitta** 1990
"Sydämiltään tahrattomat ja ruumiiltaan puhtaat'. Legenda Aurean naispyhimysten elämäkerrat". Nenola & Timonen (toim.): *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista: 117–126.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaskisaari, Marja** 1996
"Kyseenalainen teoria – homo- ja lesbotutkimuksen tila". – *Sosiologia* 2/96: 114–121.
- Kekki, Lasse & Ilmonen, Kaisa** (toim.) 2004
Pervot pidot. Homo-, lesbo- ja queer-näkökulmia kirjallisuudentutkimukseen. Helsinki: Like.
- Kekki, Lasse** 2004
"Pervot pidot. Johdanto homo-, lesbo- ja queer-kirjallisuudentutkimukseen". Kekki & Ilmonen (toim.): *Pervot pidot. Homo-, lesbo- ja queer-näkökulmia kirjallisuudentutkimukseen: 13–45.* Helsinki: Like.
- King, David** 1996
"Gender Blending. Medical perspectives and technology". Ekins & King (eds.): *Blending Genders. Social Aspects of Cross-dressing and Sex-changing.* London & New York: Routledge.

- Koskinen, Taava** (toim.) 1998
Kurtisaaneista kunnian naisiin. Helsinki: Yliopistopaino.
- Kuefler, Mathew S.** 1996
 "Castration and Eunuchism in the Middle Ages". Bullough & Brundage (eds.): *Handbook of Medieval Sexuality*: 279–306. New York & London: Garland Publishing, Inc.
- Lacey, J. Hubert** 1982
 "Anorexia Nervosa and a bearded female saint". – *British Medical Journal*. Vol. 285/1982: 1816–1817.
- Laqueur, Thomas** 1990
Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud. Cambridge: Harvard University Press.
- Legenda Aurea.**
 William Caxtonin englanninkielinen käännös, kirja päivätty vuodelle 1895.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju** 2000:
 "Johdanto: Uskonto keskiajan kulttuurissa". Heinonen (toim.): *Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*: 11–30. Helsinki: Gaudeamus.
- Linkinen, Tom** 2004
 "Geoffrey Chauserin *Canterburyn tarinoiden* anekauppias. Pervo myöhäis-keskiajan sukupuolittuneessa todellisuudessa". Kekki & Ilmonen (toim.): *Pervot pidot. Homo-, lesbo- ja queer-näkökulmia kirjallisuudentutkimukseen*: 49–67. Helsinki: Like.
- Lochrie, Karma, McCracken, Peggy & Schultz, James A.** (eds.) 1997
Constructing Medieval Sexuality. Medieval Cultures Volume 11. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Lochrie, Karma** 1997
 "Mystical Acts, Queer Tendencies". Lochrie, McCracken, Schultz (eds.): *Constructing Medieval Sexuality*: 180–200. Medieval Cultures Volume 11. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Löfström, Jan** 1999
Sukupuoliero agraarikulttuurissa. 'Se nyt vaan on semmonen'. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Marjanen, Antti** 2002
 "Kaikki naiset eivät vaienneet". Ahola, Antikainen, Salmesvuori (toim.): *Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa*: 35–52. Helsinki: Edita.
- Namaste, Viviane K.** 2000
Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and Transgendered People. Chicago: The University of Chicago Press.

- Nanda, Serena** 2000
Gender Diversity. Crosscultural Variations. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- Nenola, Aili & Timonen, Senni** (toim.) 1990
Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nenonen, Kaisu-Maija & Teerijoki, Ilkka** 1998
Historian suursanakirja. Porvoo, Helsinki, Juva: WSOY.
- Nissinen, Martti** 1999
 "Sukupuoli Raamatun maailmassa ja raamatuntulkinnassa". Hovi, Nenola, Sakaranaho & Vuola (toim.): *Uskonto ja sukupuoli*: 16–41. Helsinki: Yliopistopaino.
- Oksala, Johanna** 1999
 "Ollako vai eikö olla? Kysymyksiä identiteetistä". – *Naistutkimus* 2/99: 2–14. Suomen Naistutkimuksen Seura.
- Pardoe, Rosemary & Pardoe, Darroll** 1988
The Female Pope. The Mystery of Pope Joan.
www.users.globalnet.co.uk/~pardos/PopeJoanHome.html
- Petäjäniemi, Soili** 1997
 "Judith Butler ja ruumiin poliittinen fenomenologia". Heinämaa, Reuter, Saarikangas (toim.): *Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia*: 245–270. Tampere: Gaudeamus.
- Pomeroy, Sarah B.** (ed.) 1991
Women's History and Ancient History. Chapel Hill & London: University of North Carolina Press.
- Pulkkinen, Tuija** 1994
 "Sukupuolen genealogiaa eli ristiinpukeutuminen ja postmoderni filosofia". – Häyry, Heta & Matti (toim.): *AJATUS 50*. Teemanumero Vapaus ja moraalinen perusta: 169–184.
- Pulkkinen, Tuija** 1998
Postmoderni politiikan filosofia. Helsinki: Gaudeamus.
- Raamattu**
 Vuonna 1933 (VT) ja 1938 (UT) käytäntöön otettu suomennos. Suomen kirkon sisälähetysseura.
- Reuter, Martina** 2002
 "Descartes on the body, sexual difference, and the passions". Songe-Møller & Tellman (eds.): *Bios, Eros and Thanatos in ancient and early modern philosophy*. Bergen: Universitetet i Bergen, Senter for kvinne- og kjønnsforskning.

- Ringrose, Kathryn M.** 1996
 "Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium". Herdt (ed.): *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*: 85–109. New York: Zone Books.
- Roseneil, Sasha** 2000
 "Postmoderneja seksuaalisuuden muutoksia: Queer viitekehyksenä ja vaikutteena". – *Naistutkimus* 2/00: 28–41. Suomen Naistutkimuksen Seura.
- Salmesvuori, Päivi** 2002 a
 "Asketismilla puhdistettu nainen". Ahola, Antikainen, Salmesvuori (toim.): *Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa*: 59–69. Helsinki: Edita.
- Salmesvuori, Päivi** 2002 b
 "Tekla – aktiivinen apostoli". Ahola, Antikainen, Salmesvuori (toim.): *Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa*: 53–58. Helsinki: Edita.
- Songe-Møller, Vigdis & Tellman, Vibeke A.** (eds.) 2002
Bios, Eros and Thanatos in ancient and early modern philosophy. Bergen: Universitetet i Bergen, Senter for kvinne- og kjønnsforskning.
- Sorainen, Antu** 1998
 "Lesbotutkimuksen visiot". – *Naistutkimus* 4/98: 40–43.
- Talbot, Alice-Mary** (ed.) 1996
Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Tseëlon, Efrat** 2001
 "From Fashion to Masquerade: Towards an Ungendered Paradigm". Entwistle & Wilson (eds.): *Body Dressing*: 103–117. Oxford: Berg.
- Uro, Risto** 2002
 "Jos Tuomas olisi viides evankeliumi". – *Teologinen Aikakauskirja* 107 (2002): 544–54. www.helsinki.fi/collegium/events/tuomas.pdf
- Utriainen, Terhi** 1998
 "Ruumis, kuolema ja pyhä sana - ruumis kohtalona ja ilmaisuna keskiajan naismystikoilla". Koskinen (toim.): *Kurtisaaneista kunnian naisiin*: 130–158. Helsinki: Yliopistopaino.
- Venhola, Mika** 2001
 "Intersukupuolisuus". www.seta.fi/transtukipiste/intersukupuolisuus
- Warner, Marina** 1981
Joan of Arc. The Image of Female Heroism. London: Weidenfeld and Nicolson.