

**NAISET, LUONTO JA USKONTO**  
**Ekofeministinen lähestymistapa uskontotieteessä**

Uskontotieteen pro gradu-tutkielma  
Humanistinen tiedekunta  
Johanna Kiviluoto  
12.11. 2004

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion <b>Humanistinen tiedekunta</b>		Laitos – Institution <b>Uskontotieteen laitos</b>	
Tekijä – Författare <b>Mari Johanna Kiviluoto</b>			
Työn nimi – Arbetets titel <b>Naiset, luonto ja uskonto: ekofeministinen lähestymistapa uskontotieteessä</b>			
Oppiaine – Läroämne <b>Uskontotiede</b>			
Työn laji – Arbetets art <b>Pro gradu-tutkielma</b>		Aika – Datum <b>12.11. 2004</b>	Sivumäärä – Sidoantal <b>100</b>
Tiivistelmä – Referat <p>Tutkielmassa tarkastellaan ekofeminismia ja sen tarjoamia mahdollisuuksia uskonnollisten luontodiskurssien tutkimiselle. Ekofeminismi on saavuttanut Suomessa yllättävän vähäistä kiinnostusta siitäkin huolimatta, että sekä feministisellä tutkimuksella että toisaalta uskontoekologiassa on jalansijansa suomalaisessakin uskontotieteessä. Tutkielman tehtävänä onkin osaltaan paikata tätä tyhjiötä ja paitsi esitellä keskeisiä ekofeministisiä teorioita, niin myös näiden pohjalta kehitellä uudenlaista näkökulmaa uskontotieteelliseen, ihmisen ja luonnon suhdetta koskevaan tutkimukseen.</p> <p>Metodologisena viitekehyksenä tutkielmassa on käytetty sekä van Dijkn kriittisen diskurssianalyysin että Chris Weedonin kuvaileman jälkistrukturalistisen teorian peruseräitä, vaikkei diskurssianalyysi olekaan tutkielman pääasiallinen tavoite. Vaikka tutkielmassa sitoudutaan avoimesti ekofeministiseen projektiin, on näkökulma myös käytettyyn tutkimuskirjallisuuteen kriittinen: yhtäältä ekofeminististä näkökulmaa esitetään vaihtoehdoksi ns. perinteisille uskonnontutkimuksen teorioille, toisaalta tarkastellaan itseään ekofeminismia ja sen lähtökohtia itsekriittisesti. Tutkielmassa käytetty uskonnon määritelmä nojaa Clifford Geerzin määritelmään uskonnosta symbolijärjestelmän, joka osaltaan muokkaa yhteiskunnallista järjestystä sekä yhteiskunnan jäsenten syvimpiä arvoja ja asenteita. Näin nähtynä uskonnolla on tärkeä asema myös luontodiskurssien muodostamisessa ja ylläpitämisessä, eikä sitä näin ollen ole syytä jättää ekofeministisen tarkastelun ulkopuolelle.</p> <p>Ekofeminismi on 1970-luvulla syntynyt feminismin haara, jonka perustana on ajatus, että kaikki alistamisen muodot ovat verkkomaisessa suhteessa toisiinsa ja niiden taustalla toimivat samat mekanismit, oli kyseessä sitten rotuun, luokkaan, sukupuoleen tai lajiin perustuva sortaminen. Sorron taustalla toimivan ideologian ydin on käsitys järjen vallasta luonnon yli, jolloin alistetut ryhmät sekä naisellistetaan että naturalisoidaan. Tämän käsityksen perustan muodostavat länsimaista ajattelua jäsentävät dualismit kuten järki/tunne, mies/nainen, mieli/ruumis, yhteiskunta/luonto. Myös ympäristökriisin katsotaan nousevan näistä dualismeista, joten niiden tarkastelu, esiin kaivaminen ja purkaminen ovat yksi tärkeä osa ekofeminististä projektia. Näin ollen myös tässä tutkielmassa on kiinnitetty erityishuomio dualismeihin käyttäen apuna Val Plumwoodin teoriaa dualistisista mekanismeista ja toisaalta Karen Warrenin teoriaa dualismeihin nojaavasta herruuden logiikasta. Tutkielmassa luodaan myös katsaus länsimaisen, dualismeille pohjaavan luontosuhteen syntyyn niin filosofiassa, tieteessä kuin kristinuskossakin siten, kuin se ekofeminismin parissa yleisesti käsitetään. Tutkielmassa keskitytään kahteen ekofeministiseen pääsuuntaukseen, materiaaliseen ja kulttuuriseen ekofeminismiin. Näistä ensimmäisen taustalla ovat erilaiset sosialistiset ja marxilaiset teoriat: painotus on biologisesti ja sosiaalisesti sukupuolittuneessa työn jakautumisessa sekä naisen asemassa uusintavan työn tekijänä ja välittäjänä kulttuurin ja luonnon välissä. Kulttuurinen ekofeminismi puolestaan näkee ongelmien juuret enempi kulttuurisina, jolloin pääpaino on patriarkaalisella kulttuurin tavalla väheksyä kaikkea feminiiniseksi luokiteltua ja siten sekä naisia että luontoa. Tutkielmassa nämä kaksi näkökulmaa yhdistetään, sillä symbolis-materiaalisen sortokäsityksen mukaisesti huomio tulee kiinnittää yhtä lailla sorron materiaaliseen kuin kulttuuriseenkin puoleen. Tämän yhdistämisen tuloksena muodostuu uudenlainen näkökulma: ekofeministinen holismi.</p> <p>Ekofeministisen holismin teorian juuret ovat paitsi yllä mainituissa ekofeminismin muodoissa, niin myös pyrkimyksessä ylittää ekofeministisen ajattelun sisäiset dualismit. Teoria nojaa yhtäältä ns. ekologiseen hoivaetiikkaan ja toisaalta ajatukseen ekologisesta holismista: kokonaisuus hahmotetaan osiensa kautta, ja pääpaino on erilaisten suhteiden verkkomaisessa ymmärtämisessä. Huomio kiinnitetään yhtä lailla materiaaliseen kuin diskursiiviseenkin todellisuuteen, sillä valtarakenteet muotoutuvat näiden kahden vuorovaikutuksesta. Ekofeministinen holismi tarjoaakin uskonnollisten luontodiskurssien kriittiseen tarkasteluun monipuolisen näkökulman, jonka avulla on mahdollista paljastaa näiden diskurssien taustalla vaikuttavia dualistisia rakenteita samalla, kun huomioidaan myös näiden rakenteiden materiaaliset ja sosiaaliset vaikutukset. Kasaantuvien ekologisten ja sosiaalisten ongelmien edessä tällainen näkökulma puoltaa paikkaansa myös uskontotieteessä.</p>			
Avainsanat - Nyckelord <b>ekofeministiset teoriat - länsimainen luontosuhde - dualismit - ekologinen holismi - ekologinen hoivaetiikka - uskonnollinen luontodiskurssi</b>			
Säilytyspaikka - Förvaringställe <b>Uskontotieteen laitos (Topelia)</b>			

## SISÄLLYS

1. JOHDANTO .....	4
1.1. Aikaisempi tutkimus.....	4
1.2. Tutkimuksen tavoitteet ja toteutustapa.....	7
1.3. Aineisto ja sen analyysi: itsekriittinen ote ekofeminismiin.....	9
1.4. Oma positioni.....	13
2. FEMINISMI TEOREETTISENA VIITEKEHYKSENÄ.....	14
2.1. ”Lopullisuuden ja varmuuden sijaan naisen tieto tarjoaa liikettä.” .....	14
2.2. Feministinen lähestymistapa uskonnontutkimuksessa .....	16
2.3. Keskeisiä käsitteitä.....	18
2.3.1. Luonto ja sen määrittelyn ongelma .....	18
2.3.2. Immanenssi ja transsendenssi .....	19
2.3.3. Patriarkaatti vai filiarkaatti?.....	20
3. NÄKÖKULMANA EKO-FEMINISMI.....	23
3.1. Kun feminismi kohtaa vihreän liikkeen: mitä on ekofeminismi?.....	23
3.2. Vihreäkin vihreämpää: ekofeminismi ja syväekologia.....	25
3.3. Materiaalinen ekofeminismi .....	28
3.4. Kulttuurinen ekofeminismi .....	31
3.5. Ekofeminismi ja uskonto .....	35
3.5.1. Spirituaalinen ekofeminismi .....	36
3.5.2. Kritiikkiä ja vastakritiikkiä .....	39
3.6. Nainen ja luonto: (eko)feminismin kuuma peruna.....	42
3.6.1. Ongelmallinen ruumiillisuus .....	42
3.6.2. Ei ihmistä ilman ruumista, ei ruumista ilman luontoa.....	43
3.6.3. Naiset, ympäristö ja immanentti realismi .....	44
4. KAHTIA JAETTU MAAILMA: DUALISMIT JA HERRUUDEN LOGIIKKA....	46
4.1. Mistä on pienet dualismit tehty? Dualismien ominaispiirteitä .....	46
4.2. Platonin dualismi ja Aristoteleen hierarkia.....	49
4.3. Descartes: uusi aika, uudenlainen dualismi .....	52
4.4. Maasta olet sinä tullut? Kristinuskon ja luonto .....	54
4.5. Machina ex Dea: organisisesta maailmankuvasta mekanistiseen.....	59

4.6. Herruuden logiikka.....	65
5. POLUT YHTYVÄT: KOHTI EKO-FEMINISTISEN HOLISMIN TEORIAA.....	69
5.1. Synteesiä: pyrkimys holistisuuteen .....	69
5.2. Miksi ekofeministinen holismi?.....	72
5.2.1. Holismin kompastuskivet.....	72
5.2.2. Ekofeministinen holismi .....	74
5.3. Jälkistrukturalistinen diskurssianalyysi ja ekofeministinen holismi .....	83
6. SUMMA SUMMARUM: YHTEENVETO JA POHDINTAA.....	86
LÄHTEET JA KIRJALLISUUS .....	93

“Then Adam forgot the names and one by one  
the creatures died.

He seemed heroic then, a breed apart,  
and how he loved them more for being lost

became his only myth, a tale he told  
of golden frogs and blood-red simians.

Sometimes he wondered if they died en masse  
or if a single female had remained

for months in the forest,  
lamenting the loss of her kind.

And this was how he knew himself at last,  
the unvoiced presence shining in his eyes

Made flesh again, made whole, untouched by god,  
and homesick for the other animals.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> John Burnside: History. Burnside 2002, 20.

## 1. JOHDANTO

Uskontojen suhtautuminen luontoon on ollut jo jonkin aikaa uskontotieteellisen tutkimuksen kohteena Suomessakin.<sup>2</sup> Kasaantuvien ympäristöongelmien edessä kysymys ihmisen ja luonnon suhteesta onkin polttavan ajankohtainen myös uskonnon osalta, sillä uskonto ei ole lainkaan yhdenmukainen osatekijä ihmisten ajattelumallien ja arvomaailmojen muokkaajana: Leena Vilkan mukaan ympäristöongelmien synty palautuu juuri luonnon hyväksikäytön salliviin arvoihin ja asenteisiin.<sup>3</sup>

Miten näitä arvoja ja asenteita sitten tulisi tarkastella? Tähän kysymykseen käsillä oleva pro gradu –tutkielma pyrkii etsimään uudenlaista näkökulmaa ekofeminismistä. Suomessa ekofeminismi on jäänyt yllättävän vähälle huomiolle: niinpä työn yksi päämäärä on omalta osaltaan täyttää tätä tyhjiötä. Tarkoituksena on tarkastella ekofeministisiä teorioita, pohtia niiden mahdollista antia uskontotieteelle sekä hahmotella sellaista teoreettista viitekehystä, jonka puitteissa uskontojen ihminen-luonto –suhdetta voitaisiin tarkastella ekofeministisestä näkökulmasta käsin. Tarkoitus on myös alustavasti luoda perustukset ekofeministiselle tekstintutkimuksen metodille. Lähtökohtaisena kriteerinä sekä teoreettiselle viitekehykselle että metodille on dualismien ja alistussuhteiden paljastaminen erilaisista uskonnollisista luontodiskursseista.

### 1.1. Aikaisempi tutkimus

Käsillä olevan työn teoriapainotteisuus johtuu pitkälti vallitsevasta tilanteesta, jossa ekofeminismi on vasta rantautumassa Suomeen, eikä näin ollen ole yleisesti tunnettua. Aikaisempaa suomenkielistä kirjallisuuttakin on huomattavan vähän: Ulla Anttilan vuonna 1988 ilmestynyt kirja *Vapaus, ekologia ja tasa-arvo* lienee ensimmäisiä suomenkielisiä tekstejä aiheesta. Sittenkin ekofeminismistä itsestään on Leena Vilka kirjoittanut yleisluontoisesti (mm. Vilka, 1993). Uurtimon ja Jaaksin toimittamassa, vuonna 1997 ilmestyneessä teoksessa *Ympäristöfilosofian polkuja* on suomennettuna Karen Warrenin artikkeli aiheesta; sen sijaan samana vuonna ilmestyneessä

<sup>2</sup> Ks. esim. Laitila 1987 ja Pesonen (toim.) 1999.

<sup>3</sup> Vilka 1993, 130.

*Ympäristöfilosofiassa* (toim. Oksanen ja Rauhala-Hayes) ei ekofeminismiä ole huomioitu millään tavoin. Tutkimusnäkökulmana ekofeminismiä on käytetty ainakin Pertti Sillanpään tutkimuksessa sanataiteen osallistumisesta suomalaisen ympäristökeskusteluun.<sup>4</sup> Antero Seirio puolestaan on käyttänyt ekofeminismiä osana ekosofisen tieteenkäsityksen muotoilua; hän myös peräänkuuluttaa maahamme aitoa, voimakasta ekofeminististä liikettä.<sup>5</sup> Myös Kaarina Kailo kehottaa suomalaista naisliikettä ”nostamaan luontonsa lovesta”.<sup>6</sup> Lisäksi Satu Hassi on tarkastellut kirjassaan *Käärme ja tiedon puu* (1987) tekniikkaa ja luonnontieteitä tavalla, jota voidaan hyvällä syyllä kutsua ekofeministiseksi.

Myös uskontotieteen osalta ekofeministinen tutkimus on yhtä lailla lapsenkengissään, vaikka feminististä uskonnontutkimusta harjoitetaan ja siitä kirjoitetaan:<sup>7</sup> itse olen uskontotieteeseen liittyen törmännyt ekofeminismiin vain kolme kertaa. Maria Suutala on käyttänyt ekofeminististä näkökulmaa, joskaan hänkään ei käsittäkseni ole tarkastellut ekofeminististä teoriaa ja metodologiaa muutoin kuin yleisluontoisesti.<sup>8</sup> Myös Kaarina Kailo on käyttänyt ekofeminismiä tarkastellessaan suomalaista kansanrunoutta ja -uskoa.<sup>9</sup> Heikki Pesonen on puolestaan tarkastellut ekofeminismiä uskonnollisen luontosuhteen retoriikkaa käsittelevässä artikkelissaan.<sup>10</sup>

Kenties yhtenä syynä ekofeminismin saamaan vähäiseen huomioon on suomalaisen naistutkimuksen vähäinen kiinnostus radikaalia feminismiä ja mm. patriarkaattiteorioita kohtaan, jotka ekofeminismissä ovat keskeisellä sijalla. Suomalaisen naisliikkeen ja -tutkimuksen juuret ovat perinteisesti olleet tasa-arvopolitiikassa, ja radikaalifeminismiin kuuluvan emansipaatioprojektin sijaan on keskitytty ns. valtiofeminismiin; kyse on siis ollut enemmän *naistietoisuudesta* kuin *feministisestä tietoisuudesta*.<sup>11</sup> Näin ollen myös patriarkaatin ja uskontojen välisen suhteen tarkastelu on ollut vähäistä: kristinuskossa

---

<sup>4</sup> Sillanpää 2000.

<sup>5</sup> Seirio 2001.

<sup>6</sup> Kailo 2001.

<sup>7</sup> Ks. esim. Hovi & al. 1999; Koivunen 1994; Utriainen 1999; Pesonen 1997a, 1997b, 1997c; Huhta 2001.

<sup>8</sup> Ks. esim. Suutala 1995 ja 2001.

<sup>9</sup> Kailo 2001. Kailo pohjaa oman ekofeminismiteoriaansa ekofeministiseen ja -spirituaaliseen liikkeeseen, suomalais-ugrilaiseen luontofilosofiaan, sekä lahjatalousteorioihin.

<sup>10</sup> Pesonen 1999b.

<sup>11</sup> Koivunen 1996, 80-81, 91-92. Aino Saarisen mukaan naistietoisuus merkitsee kasvavaa itsearvostusta ja poliittista toimijuutta sukupuolten välisen työnjaon puitteissa, kun taas feministinen tietoisuus painottaa naisten sukupuoleen perustuvan syrjinnän ja alistamisen tunnistamista (Koivunen 1996, 91).

ilmenevää patriarkaalisuutta ovat Suomessa käsitelleet lähinnä Aili Nenola,<sup>12</sup> joka on pohtinut laajemminkin naisen ja uskonnon suhdetta ja päätenyt hyvin kriittiselle kannalle, sekä Hannele Koivunen,<sup>13</sup> joka puolestaan on tutkinut kristinuskon dualistista naiskuva.<sup>14</sup> Oman työni aihepiiriä lähimpänä on puolestaan Elina Huhdan pro gradu – tutkielma feministisestä jumalatar-uskonnosta.<sup>15</sup> Feministiteologi Elina Vuola näkee tämän vähäisen kiinnostuksen seuraavanlaisesti:

”Kyse on myös meitä kaikkia tietoisesti tai tiedostamatta koskevasta kulttuurin symbolitasosta: kuka määrittelee pyhän, transsendenssin, hyvän ja pahan, synnin ja kuoleman, ruumiin ja hengen? Juuri tällä alueella naisten subjektiivisuus – feminiinisen liittäminen transsendenssiin Luce Irigarayn tavoin tai naisen ruumiin ja pyhän yhdistäminen – tuntuu julkeimmalta. Saman palkan vaatiminen ei herätä samanlaisia intohimoja kuin vaatimus osallisuudesta jumaluuteen.”<sup>16</sup>

Ekofeminismiä käsitellessään tutkimukseni tulee siis poikkeamaan jonkin verran sekä suomalaisen naistutkimuksen että uskontotieteen valtavirrasta. Poikkeavaa on kenties sekin, että tutkimukseni paitsi tarkastelee ekofeminismiä, on myös itsessään (eko)feministinen<sup>17</sup>.

Feministinen teoria on kyseenalaistanut valistusfilosofian myötä tietoon liitetyn objektiivisuuden periaatteen, vaikka sen omat historialliset juuret ovat samaisessa perinteessä. Tämän myötä feministisessä tutkimuksessa kulkee kaksi rinnakkaista ja päällekkäistä keskustelua: samaan aikaan kun feministinen teoria muotoutuu oppositiosuhteessa ”ulospäin”, suhteessa kritiikin kohteena oleviin ajatusrakennelmiin ja instituutioihin, on käynnissä jatkuva ”sisäinen” keskustelu. Tämän sisäisen keskustelun kautta paitsi ”tarkastellaan tieteen valtavirran kanssa käydyn dialogin ehtoja ja tavoitteita”, niin myös ”itsekritiikillisesti pohditaan vaihtoehtoisen tiedon tuottamisen lähtökohtia”.<sup>18</sup> Tällaisen jatkuvan sisäisen dialogin ansiosta feministinen

---

<sup>12</sup> Ks. Nenola 1988, 1992.

<sup>13</sup> Ks. Koivunen 1994, 1995.

<sup>14</sup> Pesonen 1997a, 172 – 174.

<sup>15</sup> Huhta 2001.

<sup>16</sup> Vuola 1995, 486.

<sup>17</sup> Käytän tässä nimenomaan käsitettä ”feministinen” käsitteiden ”naistutkimus” tai ”sukupuolitutkimus” sijaan. Feministinen tutkimus viittaa paremmin näkökulmaan, joka pyrkii purkamaan vanhaa ja rakentamaan kokonaan uutta tiedekäsitystä (Pesonen 1997a, 163).

<sup>18</sup> Koivunen & Liljeström 1996a, 13.



teorianmuodostus on jatkuvassa liikkeessä; se myös takaa omalta osaltaan itsetietoisuuden ja itsekritiikin.<sup>19</sup>

Omassa tutkielmassani pyrin siis käymään sekä tuota ulkoista, että sisäistä keskustelua: yhtäältä pyrin esittelemään ekofeminististä, kriittistä näkökulmaa vaihtoehtona ns. perinteisille uskonnontutkimuksen teorioille, toisaalta tarkastelemaan itseään ekofeminismiiä ja sen lähtökohtia itsekriittisesti, tuoda esiin mahdollisia epäkohtia ja kenties esittää niille vaihtoehtoja.

## **1.2. Tutkimuksen tavoitteet ja toteutustapa**

Työssäni tulen keskittymään kahteen ekofeministiseen suuntaukseen, materiaaliseen ja kulttuuriseen ekofeminismiin: tarkoitukseni on saada nämä kaksi erilaista näkökulmaa hedelmälliseen vuoropuheluun keskenään. Tutkimuksen varsinaiset tavoitteet voi tiivistää kahteen kohtaan, joista ensimmäinen on hahmottaa ekofeminististä ajattelua ja teoriaa sitä silmällä pitäen, miten niitä voisi hyödyntää uskontotieteessä. Tarkoituksena on kiinnittää erityishuomio ekofeminismin olettamien dualismien syntyperään, Val Plumwoodin teoriaan dualistisista mekanismeista, sekä Karen Warrenin teoriaan herruuden logiikasta. Toisena tavoitteena on luoda pohjaa sekä teorialle että metodille ekofeministisen ajattelun mielestäni keskeisimmistä elementeistä yhdistellen jo edellä mainittuja materiaalista ja kulttuurista ekofeminismiiä, sekä pohtia, millaista ekofeministinen analyysi uskonnon ja luonnon suhteesta voisi olla. Lähtökohtaisesti tarkastelutavan tulisi olla sellainen, jonka avulla olisi mahdollista kaivaa esiin joko implisiittisiä tai eksplisiittisiä dualismien ja erilaisten valtasuhteiden ilmentymiä sekä ylipäättään tarkastella, onko niitä löydettävissä. Ekofeminismin mukaisesti esioletuksena on, että niitä löytyy, ja että ne ovat mukana länsimaisessa uskonnollisessa luontodiskurssissa muovaten ja ylläpitäen olemassa olevia valtasuhteita. Tutkimus etenee seuraavanlaisesti:

Luvussa kaksi tulen lyhyesti esittelemään feministisen tietoteorian poliittista luonnetta ja sen herättämää kritiikkiä. Lisäksi tarkastelen feministiselle teorialle keskeisiä

---

<sup>19</sup> Koivunen & Liljeström 1996a, 26.

kriteereitä ja pohdin, miten ekofeminismi täyttää mainitut kriteerit. Tarkoituksena on myös esitellä lyhyesti feministisen uskonnontutkimuksen eri suuntauksia ja lopuksi selventää muutamia sekä ekofeminismin että tutkielmani kannalta keskeisiä käsitteitä.

Luvussa kolme on tarkoitus perehtyä ekofeminismin taustoihin, keskeisiin ajatuksiin sekä sen ristiriitaiseen suhteeseen syväekologiaan. Tämä jälkeen siirryn esittelemään materiaalisen ja kulttuurisen ekofeminismin, jotka tulevat toimimaan oman ekofeministisen ajatteluni ja teoriakehitykseni kulmakivinä. Tässä yhteydessä on tarkoitus myös esitellä lyhyesti ekofeminismin suhdetta uskontoon. Ekofeminismin (kuten yleensäkin feminismin) sisällä uskontoon suhtaudutaan hyvin erilaisin, jopa ristiriitaisin tavoin, ja tämän keskustelun edes pinnallinen kartoittaminen lienee aiheellista pohdittaessa mahdollista ekofeminististä lähestymistapaa uskontotieteessä. Lopuksi kiinnitän huomion ekofeminismin ”kuumaan perunaan”, eli kysymykseen naisen ja luonnon välisestä suhteesta.

Ekofeminismi suhtautuu varsin kriittisesti länsimaiseen filosofiaan ja tieteeseen. Tämä ekofeminismin yksi keskeisimmistä juonteista on aiheena luvussa neljä, jossa esittelen Val Plumwoodin ja Karen Warrenin näkemyksiä dualismeista ja herruuden logiikasta. Tässä yhteydessä on tarkoitus myös jäljittää paitsi näiden dualismien, niin myös niiden värittämän länsimaisen luontosuhteen historiaa ja kehitystä niin filosofiassa, kristinuskossa kuin tieteessäkin siten, kuin se ekofeminismin sisällä yleisesti tulkitaan. Ekofeminismin mukaan varsinkin filosofia ja kristinuskko ovat pitkälti vastuussa nykyisestä ekologisesta kriisistä mahdollistaessaan mekanistisen maailmankuvan synnyn ja siksi katson tarpeelliseksi perehtyä myös niihin kohdistettuun kritiikkiin.

Viidennessä luvussa pyrin edellisten lukujen pohjalta luomaan synteesiä materiaalisen ja kulttuurisen ekofeminismin keskeisistä teemoista: tarkoitus on myös pohtia uskonnon paikkaa luontodiskurssien synnyssä ja ylläpidossa. Pyrkimykseni on kehittää sekä teoreettiset että metodologiset raamit uskonnollisen luontodiskurssin analysoimiselle *ekofeministisen holismin* pohjalta. Luvussa perehdytään siis myös holismin käsitteeseen sekä tämän käsitteen kompastuskiviin ja niiden välttämiseen. Metodini osalta tarkastelen kriittisen diskurssianalyysin tarjoamia mahdollisuuksia ekofeministiselle analyysille.

Luvussa kuusi teen yhteenvetoa työni tuloksista. Työn teoriapainotteisen luonteen vuoksi teen tämän yhteenvedon käytännön esimerkin avulla, sitoen sitä kautta ekofeministisen teorian käytäntöön. Samalla pyrin osoittamaan paitsi ekofeminististen teorioiden ajankohtaisuuden, myös sen että ekofeminismillä yleensä ja luvussa viisi kehitellyllä ekofeministisellä holismilla erityisesti on paikkansa myös uskontotieteellisessä tutkimuksessa.

### **1.3. Aineisto ja sen analyysi: itsekriittinen ote ekofeminismiin**

Kuten aiemmin tuli ilmi, tutkimustani voi hyvällä syyllä kutsua ekofeministiseksi tutkimukseksi ekofeminismistä: yhtä lailla tutkimustani voi kutsua kriittiseksi, sillä tarkoitus on tarkastella myös tutkimuksen perustana olevaa aineistoa itsekriittisen linssin läpi. Aineistoni päärungon muodostaa enimmäkseen englanninkielinen feministinen ja ekofeministinen kirjallisuus. Tarjolla olevaa materiaalia aiheesta on hyllymetreittäin, ja tämän paljouden läpikäilyminen ja sieltä oman tutkimuksen kannalta oleellisen esiinkaivaminen on ollut haastavaa. Olen pyrkinyt poimimaan kirjallisuutta, joka omasta mielestäni on parhaiten käsitellyt tutkimukseni kannalta keskeisiä aihepiirejä ja joiden avulla on ollut mahdollista luoda edes jonkinlainen peruskatsaus ekofeministisen kentän kahteen pääleiriin, materiaaliseen ja kulttuuriseen ekofeminismiin.

Vaikka olen itse sitoutunut ekofeministiseen projektiin, olen soveltanut tutkimukseni perustana olevaa aineistoa läpikäydessäni kriittisen diskurssianalyysin periaatteita. Sekä diskurssin että diskurssianalyysin määrittely ovat tehtävänä haasteellisia, sillä molempia leimaa terminologinen hajanaisuus ja heterogeenisyys. Itse olen päätenyt työssäni myötäilemään Heikki Pesosen määritelmiä: Pesonen tarkoittaa diskurssilla ”kiteytyntä ajattelutapojen, käsitysten (kuten arvot, normit ja asenteet) ja olettamusten kokonaisuutta, jota ylläpidetään erilaisten sosiaalisten instituutioiden avulla.”<sup>20</sup> Diskurssianalyysillä hän puolestaan tarkoittaa tutkimusta, jossa erilaisia puhuttuja ja/tai kirjoitettuja tekstejä analysoimalla haetaan sosiaalisesta todellisuudesta erilaisia diskursseja sekä tutkitaan niiden yhteiskunnallisia ja kulttuurisia merkityksiä. Pesonen

---

<sup>20</sup> Pesonen 1997d, 135.

toteaa määritelmiensä pohjautuvan paitsi jälkistrukturalistiseen eli kriittiseen diskurssin tutkimukseen, niin myös feministisen teorian tapaan käsittää kielen ja todellisuuden suhteita.<sup>21</sup> Mutta mitä sitten on kriittinen diskurssianalyysi, ja miten sitä käytetään tässä tutkimuksessa?

Teun A. van Dijkin mukaan kriittinen diskurssianalyysi syntyi 1980-luvulla vastalauseena sen astiselle kielitieteen perinteelle, joka keskittyi tutkimaan kieltä lähinnä konteksteistaan irroitettuina abstrakteina lauserakenteina, joilla ei ollut juuri tekemistä kielen varsinaisten käyttäjien tai käyttötilanteiden kanssa. Ensimmäinen askel kohti kriittistä diskurssianalyysiä otettiin, kun huomiota alettiin kiinnittää paitsi kielenkäyttötilanteisiin, myös siihen, mikä merkitys kielen käyttäjän sosiaalisella taustalla – luokalla, sukupuolella, rodulla, iällä, ammatilla tai asemalla – oli kielen käyttämiselle. Tutkimus oli kuitenkin edelleen lähinnä deskriptiivistä, eikä ottanut kantaa kielenkäyttötilanteissa esiintyviin erilaisiin poliittisiin ja sosiaalisiin valtasuhteisiin, saati että olisi niitä systemaattisesti tutkinut. Varsinainen kriittinen diskurssianalyysi toikin muotoutuessaan mukanaan kokonaan uudenlaisen paradigman: sen sijaan, että tutkimusta ohjaisi jokin tietty teoria tai edes aineisto, otettiin lähtökohdaksi ongelmalähtöisyys. Tavoitteeksi ei tullut niinkään uusien teorioiden luominen kuin yhteiskunnassa ja kulttuurissa vallitsevien relevanttien ja rakenteellisten ongelmien kriittinen analysointi. Perusoletuksena on, että monet näistä ongelmista ovat itsessään kielellisiä tai diskursiivisia: niitä ilmaistaan, säädetään, tuotetaan ja laillistetaan puheessa ja teksteissä. Van Dijkin mukaan näiden ongelmien kriittinen analysointi voi osaltaan auttaa paitsi ongelmien arvioimisessa, niin mahdollisesti myös niiden ratkaisemisessa.<sup>22</sup>

Van Dijkin mukaan yhteiskunta on täynnä sosiaalisia suhteita, joita luonnehtivat termit ”valta”, ”dominanssi”, ”hyväksikäyttö”, ”manipulaatio” ja ”sorto”. Nämä muodostavat osittain toisiinsa nivoutuvan systeemin, joka paitsi näyttäytyy ja ilmaisee itseään tekstin ja puheen kautta, niin myös muotoilee ja tuottaa niitä.<sup>23</sup> Tämä ajatus kielestä kaksisuuntaisena löytyy myös feministisestä jälkistrukturalismista. Chris Weedonin mukaan jälkistrukturalistisessa ajattelussa kieli nähdään jonain, joka ei niinkään heijasta

<sup>21</sup> Pesonen 1997d, 135-136.

<sup>22</sup> van Dijk 1987, 17.

<sup>23</sup> van Dijk 1987, 17-18; Pellikka 1997, 152.

valmiiksi olemassa olevaa sosiaalista todellisuutta kuin määrää tai perustaa sen. Toisin sanoen sosiaalisella todellisuudella ei ole kiinteitä, sisäisiä merkityksiä, joita kieli vain ilmaisisi tai heijastaisi. Sama pätee myös subjektiuteen ja tietoisuuteen, jotka nekin nähdään kielen kautta sosiaalisesti rakentuneina, ei minään sisäsyntyisinä tai geneettisesti määräytyvinä. Weedonin mukaan kieli ei ole abstrakti systeemi, joka kuvaisi jo olemassa olevia merkityksiä: sen sijaan kieli on aina sosiaalisesti ja historiallisesti paikantuneena erilaisiin diskursseihin.<sup>24</sup>

Ajatus kielen kontekstuaalisuudesta juontaa juurensa Ferdinand de Saussuren merkkiteoriaan. Saussuren mukaan kieli koostuu merkkijonoista, ja jokainen merkki koostuu sekä merkitsijästä (ääni, kuva tai kirjoitettu sana) että merkitystä (jota edellinen kuvaa). Näiden kahden välinen suhde toisiinsa on mielivaltaisen: äänne, kuva tai sana jolla jotain asiaa kuvataan määrittyy aina suhteessa muihin merkkeihin. Näin ollen esimerkiksi merkitsijä ”huora” ei omaa itsessään minkäänlaista luonnollista tai sisäistä merkitystä: se saa merkityksensä vasta suhteessa muihin naiseuden merkitsijöihin kuten ”äiti” tai ”neitsyt”.<sup>25</sup> Kieli näyttäytyy saussurelaisessa tarkastelussa varsin kontekstuaalisena, mikä onkin diskurssianalyysin yksi peruslähtökohdista. Kieli nähdään ikään kuin suhteiden verkkona: systeeminä, jossa merkitsijöiden ja merkittyjen suhteet eivät ole lukkoonlyötyjä, olemuksellisia tai muuttumattomia, vaan määriteltyjä, sovittuja ja siten koko ajan uudelleensovittavissa olevia.<sup>26</sup>

Feministisessä jälkistrukturalistisessa teoriassa kieli on näin ollen poliittisen kamppailun taistelukenttä. Kieli on paitsi systeemi, jossa merkitykset ovat sattumanvaraisia ja sosiaalisesti tuotettuja, niin myös jotain, joka esiintyy historiallisesti spesifeissä diskursseissa. Nämä erilaiset diskurssit käyvät keskenään jatkuvaa valtakamppailua, jossa taistelua käydään johtavasta tavasta paitsi organisoida yhteiskunnallisia instituutioita ja prosesseja, myös antaa merkityksiä ympäröivälle todellisuudelle. Kieli tarjoaa ihmisille erilaisia diskursiivisia positioita, joiden kautta hahmottaa ja elää elämäänsä: kuinka ihmiset valitsevat positionsa riippuu puolestaan paitsi tarjolla olevien diskurssien sosiaalisesta vallasta, niin myös sekä pääsystä näihin diskursseihin että niiden edustamien intressien poliittisesta voimasta. Eri diskurssit eivät

<sup>24</sup> Weedon 1997, 21-22, 40.

<sup>25</sup> Weedon 1997, 23; Pesonen 1997d, 136.

<sup>26</sup> Pesonen 1997d, 137.

siis ole keskenään samanarvoisia: siinä missä toiset diskurssit ovat osa sen hetkistä merkityshegemoniaa ja omaavat suuremman painoarvon, toiset asettuvat vastustamaan kyseistä hegemoniaa: usein nämä jäävät kuitenkin marginaalisiksi yrityksiksi, jotka vallalla oleva diskurssi sivuuttaa merkityksettöminä tai haitallisina.<sup>27</sup>

Lähden siis tarkastelemaan tutkimukseni pohjana olevaa kirjallisuutta edelläkuvatun kriittisen diskurssianalyysin hengessä. Pää tarkoituksena ei kuitenkaan ole tehdä diskurssianalyysia *per se*, vaan pyrkiä luomaan tutkimusaineistona olevan kirjallisuuden pohjalta uudenlainen teoreettinen ja metodologinen lähestymistapa uskonnollisten luontodiskurssien tutkimiseen. Van Dijkin hahmotteleman kriittisen diskurssianalyysin peruseriaatteen ovat kuitenkin läsnä tutkimukseni aiheessa ja tavoitteissa: liikkeellepanevana motivaationa on ollut paitsi kaivaa esiin kulttuurissamme läsnäolevien dualismien ominaispiirteitä ja historiaa, niin myös löytää relevantti tapa lähestyä ja tutkia näitä dualismeja. Lähtökohtani on siis ongelmalähtöinen kolmellakin tasolla. Ensimmäiseltä tasolta löytyy konkreettinen huoli ympäröivän luonnon tilasta: tähän liittyy huoli niistä arvoista ja asenteista, jotka ovat johtaneet vallitsevaan tilanteeseen ja joita osaltaan ylläpidetään ja uusinnetaan myös uskonnollisten luontodiskurssien kautta. Toiselta tasolta on löydettävissä huoli dualismien vaikutuksesta paitsi edellämainittuihin arvoihin ja asenteisiin, niin myös niiden kautta konkreettisesti ilmeneviin ekologiisiin ja sosiaalisiin ongelmiin, joita Van Dijkin mainitsevat termit (valta, dominanssi, hyväksikäyttö, manipulaatio ja sorto) leimaavat. Kolmas taso puolestaan muodostuu siitä havainnosta, että yllämainittuja epäkohtia on suomalaisessa uskontotieteellisessä tutkimuksessa tarkasteltu yllättävän vähän: ekofeministisestä viitekehyksestä käsin tämä tarkastelu on ollut vielä vähäisempää.

Näillä eväillä lähden siis hahmottamaan ekofeminististen teorioiden laajaa kenttää sekä luomaan perusteita ekofeministiselle lähestymistavalle uskontotieteessä. Kriittiseen diskurssianalyysiin palaan kuitenkin vielä luvussa 5.3., jossa pohdin tarkemmin jälkistrukturalistisen diskurssianalyysin paikkaa tässä tutkimuksessa muotoutuvan ekofeministisen teorian metodina.

---

<sup>27</sup> Weedon 1997, 23-40.

#### 1.4. Oma positioni

Feminististä uskonnontutkimusta on mahdotonta rajata ns. perinteisen tunnustuksettoman uskontotieteen raameihin. Tämä johtuu siitä, että feministiseen teoriaan sisältyy vaade tutkijan itsereflektiosta ja positioinnista.<sup>28</sup> Feministisen, interaktionistisen tietoteorian mukaan tutkijan subjektiiviset arvostukset, asenteet ja käsitykset vaikuttavat tutkimuksessa, eikä niitä siksi pidä sulkeistaa tutkimuksen ulkopuolelle: päinvastoin ne on eksplikoitava ja otettava huomioon.<sup>29</sup> Niinpä eksplikoin omia lähtökohtiani niiltä osin, kun katson tässä vaiheessa tarpeelliseksi: tutkimuksen edetessä positioni tulee tarkentumaan.

Tutkielmani syntyyn on pitkälti vaikuttanut oma vihreä aatemaailmani: luonto on ollut lähellä sydäntäni niin kauan kuin jaksan muistaa, ja siksi pidän kaikkea ympäristönsuojeluun ja luontoon liittyvää tärkeänä. Paitsi vihreä, on lähestymistapani asioihin myös feministinen: nämä kaksi näkökulmaa yhtyvät ekofeminismissä, joka on siis sekä tutkielmani aihe että sen viitekehys. Olen joutunut pohtimaan omia näkökulmiani ja motiivejani ja niiden vaikutusta tutkimukseeni; toisaalta, feministisen perinteen mukaisesti olen sitä mieltä, ettei mikään tutkimus voi olla täysin arvovapaata ja objektiivista. Näin ollen en näe ongelmana avointa sitoutumista tiettyyn näkökulmaan: en siis aio sulloa omia lähtökohtiani kaapin perukoille piiloon gradun teon ajaksi, sillä se olisi paitsi itseni, myös lukijan huijaamista. En myöskään usko, että pystyisin tekemään Evelyn Fox Kellerin analysoiman rationaalisen tieteenihanteen mukaista tutkimusta, jossa tietävä subjekti ja tutkittava objekti kuuluvat ikään kuin eri maailmoihin.<sup>30</sup> En halua ”hallita” tutkimuskohdettani etäännyttämällä itseni siitä tarpeeksi kauas nähdäkseni sen kokonaan. Sen sijaan koen Donna Harawayn ehdottaman feministisen objektiivisuuden enemmän omakseni; ovathan sen perustana ”kyseenalaistaminen, purkaminen, intohimoinen rakentaminen, yhteyksien luominen sekä toivo muutoksesta tiedon tuottamisen järjestelmässä.”<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Pesonen 1997a, 174. Tosin kuten mm. Heinämaa huomauttaa, ei paikantamisen vaatimus ole (enää?) yksinomaan naistutkimuksen erityispiirre, vaan idea paikantamisesta (tai kontekstuaalisuudesta) on lyönyt itsensä läpi ihmistieteissä laajemminkin (Heinämaa 1993, 24).

<sup>29</sup> Pesonen 1997b, 122; 1997a, 174.

<sup>30</sup> Koivunen & Liljeström 1996b, 271.

<sup>31</sup> Koivunen & Liljeström 1996b, 288-289.

## 2. FEMINISMI TEOREETTISENA VIITEKEHYKSENÄ

### 2.1. ”Lopullisuuden ja varmuuden sijaan naisen tieto tarjoaa liikettä.”<sup>32</sup>

Feminismin – minkä tahansa feminismin – valitseminen teoreettiseksi viitekehyyksi ei ole ongelmatonta sen luonteen vuoksi: feminismi on poliittista. Se ei ole objektiivinen, staattinen teoria, jonka avulla voidaan hahmottaa jotain asiaa ja jättää se sitten sikseen. Feminismi on politiikkaa, jonka päämääränä on muuttaa vallitsevia valtasuhteita kaikilla elämän osa-alueilla, oli kyseessä sitten perhe, koulutus, hyvinvointi, työ, politiikka, kulttuuri tai vapaa-aika,<sup>33</sup> ekofeminismin mukaisesti lisäksi luettelon vielä suhtautumisemme luontoon. Jotta muutos on mahdollista, on ensin löydettävä teoria, jonka avulla voidaan ymmärtää miksi ja miten ihmiset sortavat paitsi toisiaan, myös luontoa.<sup>34</sup>

Feminististä teoriaa ja käytäntöä on usein vaikeaa erottaa toisistaan: lähtökohtana on oletamus, että henkilökohtainen on poliittista. Perustan muodostavat (naisten) subjektiiviset ja jokapäiväiset kokemukset, joiden pohjalta patriarkaalisia merkityksiä ja arvoja voidaan uudelleen määritellä ja vastustaa. Tätä kautta feminismi synnyttää uusia teoreettisia näkökulmia, joiden avulla vallitsevia käytänteitä voidaan kritisoida ja uusia vaihtoehtoja tuoda esiin.<sup>35</sup>

Naisten nostaminen tutkimuskohteeksi on kirvoittanut positivistista<sup>36</sup> kritiikkiä feminististä tutkimusta kohtaan, sillä sen ei katsota täyttävän tieteen kaksinaista yleistettävyyssperiaatetta. Feministit ovat vastanneet kritiikkiin osoittamalla, ettei kaikkien ideaalien mukainen tiedekään täytä omia vaatimuksiaan, sillä yleensä esimerkiksi ihmistä tutkittaessa on tutkittu vain miehiä: tällöin ongelmaksi nouseekin patriarkaalisen tieteen oikeutus, mikäli mittana pidetään sen itsensä asettamaa yleistettävyyssperiaatteen vaatimusta mahdollisimman kattavasta säännönmukaisuudesta.

---

<sup>32</sup> Heinämaa 1989, 8.

<sup>33</sup> Weedon 1997, 1.

<sup>34</sup> Tähän väliin on syytä huomauttaa, että suhtautuminen teorian käsitteeseen vaihtelee: mm. Mary Daly ja Susan Griffin näkevät teorian maskuliinisena diskurssin muotona, joka ylläpitää miehistä valtaa ”nielaisemalla” naiset ja tukahduttamalla feminiinisen (Weedon 1997, 6). Itse en jaa tätä näkemystä.

<sup>35</sup> Weedon 1997, 5.

<sup>36</sup> Positivismilla tarkoitetaan tässä yhteydessä suuntausta, joka ”kieltää tieteen ja tutkimuksen poliittisten, ideologisten ja taloudellisten ulottuvuuksien olemassaolon” (Matero 1996, 250).



Yleistettävyyssperiaatteen toinen puoli (yksittäinen tutkija on voitava periaatteessa korvata kenellä tahansa saman koulutuksen saaneella tutkijalla) on myös kyseenalaistettu: feministit ovat politisoineet tiedon ja tieteen ja sitä kautta kyseenalaistaneet objektiivisen ja sitoutuneen tutkimuksen välisen dikotomisen kahtiajaon. Feminismin mukaan kaiken tutkimuksen ja teoretisoinnin taustalla on löydettävissä ideologisuutta: tiede ei synny tyhjiössä. Tällä ideologisuuden julkituonnilla feminismi on samalla perustellut omaa poliittisuuttaan.<sup>37</sup>

Chris Weedon on tuonut esiin muutamia keskeisiä kriteereitä, jotka feministisen teorian tulisi täyttää ollakseen käyttökelpoinen. Ensimmäisenä Weedon mainitsee subjektin merkityksen ymmärtämisen: vaikka teoria ei voi perustua pelkälle naisen subjektiiviselle kokemukselle, ei tätä kokemusta tulisi myöskään vähätellä. Tavat, joilla ihmiset hahmottavat todellisuuttaan ovat välttämätön pohja sen ymmärtämiselle, miten valtasuhteet muokkaavat yhteiskuntaa: teorian on siis kyettävä osoittamaan, miten naisten kokemukset suhteutuvat materialistiseen sosiaaliseen todellisuuteen ja valtasuhteisiin, jotka tätä todellisuutta luovat. Lisäksi teorian tulee nähdä ja eritellä erilaiset, kilpailevat subjektiiviset todellisuudet ja osoittaa ne sosiaaliset intressit, joiden puolesta nämä todellisuudet toimivat. Weedonin mukaan tämä käsittää myös sen ymmärtämisen, miten tietyt sosiaaliset rakenteet ja prosessit luovat todellisuutta, joka on samaan aikaan sekä materiaalista että diskursiivista. Näiden vaiheiden kautta uudenlaiset olemisen muodot tulevat mahdollisiksi: yksilölle tarjoutuu tilaisuus toisenlaiseen näkökulmaan ja toisenlaisen valinnan tekemiseen. Tämä puolestaan avaa tien poliittisen muutoksen mahdollisuudelle.<sup>38</sup>

Miten sitten ekofeminismi täyttää yllä kuvatut kriteerit? Ekofeminismihän on näkökulmana melko tuore, mutta yhdyn Mary Mellorin näkemykseen, jonka mukaan ekofeminismin viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana kehittämä logiikka on tuottanut selvästi erotettavan ja arvokkaan teoreettisen näkökulman yhteiskunnan ja ympäristön välisiin suhteisiin.<sup>39</sup> Vaikka Weedon puhuu pääasiallisesti ihmisten välisistä sosiaalisista suhteista, on nämä suhteet mahdollista laajentaa käsittämään myös ihmisen ja luonnon välisiä suhteita. Weedonin peräänkuuluttama materiaalista

<sup>37</sup> Matero 1996, 250-251; Heinämaa 1993.

<sup>38</sup> Weedon 1997, 8-9.

<sup>39</sup> Mellor 1997, 3.

todellisuutta luovien sosiaalisten prosessien ja rakenteiden ymmärtäminen on yksi materiaalisien ekofeminismin peruslähtökohdista; kulttuurisen ekofeminismin voidaan puolestaan katsoa keskittyvän enemmän todellisuuden diskursiiviseen puoleen. Näiden kahden näkökulman yhdistäminen luo mielestäni mahdollisuuden todellisuuden kokonaisvaltaisempaan hahmottamiseen ja kriittiseen tarkasteluun. Kaivamalla esiin kulttuurimme perustavanlaatuisia arvoja ja käytänteitä avautuu näkökulma myös niiden mahdollisille vaihtoehdoille.

## 2.2. Feministinen lähestymistapa uskonnontutkimuksessa

Feminististä uskonnontutkimusta ja samalla uskontotieteen kritiikkiä on länsimaaisessa uskontotieteessä harjoitettu 1970-luvun alusta lähtien.<sup>40</sup> Selittävän, ymmärtävän ja kriittis-emansipatorisen uskonnontutkimuksen kolmijaossa feministinen tutkimus sijoittuu jälkimmäiseen, ja feminismille ominainen paljastamis-, purkamis-, ja rakentamisprojekti ovat läsnä myös feministisessä uskontotieteessä, ovat sen kohteena sitten eri uskontoperinteet tai uskontotiede itse.

Eräs feministisen uskonnontutkimuksen lähtökohdista on ollut oletus uskonnollisten traditioiden sisältämästä kulttuurin miehisestä vallan legitimoivasta diskurssista. Feministitutkijat ottavat uskonnon vakavasti, ja korostavat sen roolia naisen sosiaalisten roolien ja statusten muokkaajana eri kulttuureissa: tämän näkemyksen mukaan yhteiskunnalliset naista alistavat käytänteet ovat pitkälle peräisin uskontojen luomista ihmiskäsityksistä. Länsimaissa tämä kritiikki on luonnollisesti kohdistunut kristinuskoon ja sen naista alistavaan juonteeseen.<sup>41</sup> Feministiselle tutkimukselle olennainen emansipatorinen projekti, taistelu patriarkaattia vastaan, esiintyy myös feministisessä uskonnontutkimuksessa ja uskontokritiikissä. Pesosen mukaan feministisen uskontokritiikin yksi merkittävä havainto onkin juuri uskonnollisen, ts. jumalallisen, legitimaation ja yhteiskunnallisen vallan välisen kytköksen esiintuminen.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Pesonen 1997a, 171.

<sup>41</sup> Pesonen 1997a, 182.

<sup>42</sup> Pesonen 1997c, 191.

Feministiuskonnontutkijoiden kritiikki ei kuitenkaan kohdistu pelkästään uskontoihin, vaan myös niihin tapoihin, joilla uskontoa on tutkittu. Uskontotieteen juuret ovat androsentrisessä tieteessä, ja niinpä naiset ovat jääneet marginaaliin niin tutkijoina kuin tutkittavinakin: uskonnollinen nainen on joko unohdettu, tai sitten naisten esille tuodut kokemukset on suodatettu miehisen linssin läpi, jolloin kuva on vääristynyt ja todellinen kokemus jäänyt näkemättä. Yksi feministisen uskonnontutkimuksen tavoitteista onkin nostaa nainen tutkimuksen keskiöön ja samanaikaisesti etsiä uudenlaisia tapoja tutkia uskontoja. Tällöin on kyseessä sekä paljastamis –että purkamisprojekti.<sup>43</sup>

Uskontoa on lähestytty feministisessä tutkimuksessa eri tavoin, ja usein suhtautuminen uskuntoon on hyvin ristiriitaista: siinä missä feministiteologit pyrkivät juurimaan uskonnostaan pois naista alistavia juonteita ja spirituaalifeministit<sup>44</sup> luomaan täysin uutta uskonnollisuutta, sekulaarifeministit ovat valmiita hylkäämään uskonnon kokonaan auttamattoman seksistisenä instituutiona, johon naisten ei kannata sitoutua millään tasolla. Uskontotiedettä tehdään kuitenkin kaikkien näiden eri lähtökohtien sisällä. Pesosen mielestä tämä laajentaa näkymää uskontotieteestä mielenkiintoisella tavalla: uskontotiede ja teologia eivät olekaan enää automaattisesti toisiaan poissulkevia, vaan parhaimmillaan toisiaan täydentäviä tapoja tarkastella ja analysoida uskontoa sukupuolisesta viitekehystä käsin.<sup>45</sup>

Ekofeminististen tutkijoiden ja teo/teologien<sup>46</sup> näkemykset uskonnosta myötäilevät yllä kuvattuja feministisen uskonnontutkimuksen pääsuuntia. Palaan tähän kuitenkin tarkemmin luvussa 3.5. (Ekofeminismi ja uskonto).

---

<sup>43</sup> Pesonen 1997a, 177.

<sup>44</sup> Spirituaalifeministi ja spirituaalinen feminismi ovat termeinä kaikkea muuta kuin yksiselitteisiä, ja niitä käytetään eri lähteissä hieman eri tavoin. Pesonen käyttää spirituaalifeministi-termiä kuvaamaan kristinuskosta irtautunutta ja uutta feminististä (jumalatar-) uskonnollisuutta luovaa feministiä; tällöin spirituaalifeministi voidaan nähdä synonyymina teologille. Laajemman määrittelyn mukaan spirituaalifeministeiksi voidaan kuitenkin lukea myös kristinuskon parissa pysyneet feministiteologit: tällöin spirituaalinen feminismi voidaan jakaa kahtia erottaen perinnettä uudistavat reformistit ja täysin uutta henkisyttä luovat revolutionistit. Tässä työssä tulen jatkossa käyttämään tätä jälkimmäistä tapaa (ks. tarkemmin luku 3.5.).

<sup>45</sup> Pesonen 1997a, 174-175.

<sup>46</sup> Teologia on vastine teologialle ja tarkoittaa jumalataroppia.

### 2.3. Keskeisiä käsitteitä

Ennen siirtymistä varsinaiseen ekofeminismin tarkasteluun lienee syytä määritellä muutamia ekofeminismin kannalta keskeisiä käsitteitä ja niiden merkityksiä sekä käyttöä nimenomaan tässä tutkimuksessa.

#### 2.3.1. Luonto ja sen määrittelyn ongelma

Olen jo moneen otteeseen ehtinyt puhua ihmisen ja luonnon suhteesta. Mutta mitä tarkoitan, kun puhun luonnosta? Sanalla on monia eri merkityksiä ja merkitysvivahteita: puhumme muun muassa ”luonnonsuojelusta”, ”luonnon tuhovoimasta” ”heteroseksuaalisuuden luonnollisuudesta” ja ”ihmisluonnosta”. Luonto voi siis olla toiminnan kohteena oleva objekti tai itse toimijana oleva subjekti; yhtä lailla se voi olla ominaisuutta kuvaava adjektiivi tai määre. Pieni pohdinta siis lienee paikallaan.

Val Plumwood määrittelee luonnon yksinkertaisesti joksikin, joka on järjen vastakohta: luonto on kaikkea sitä, mitä järki ei ole. Plumwood listaa luonnon kategoriaan kuuluviksi ruumiin, intohimot, eläimellisyyden, primitiivisen, koko ei-inhimillisen maailman; listaa jatkavat aine, fyysisyys ja aistikokemukset sekä järjenvastaisuus, usko ja hulluus.<sup>47</sup> Plumwoodin mukaan luonto nähdään länsimaissa jonkinlaisena *terra nulliuksena*, itsessään tarkoituksettomana, sekä puutteena: luonnolta puuttuu, mitä ihmisellä on. Mekanistisen käsityksen mukaan luonto on passiivinen, luomiseen kykenemätön: se on mieletön, vailla kykyä luoda ja saavuttaa omia päämääriään.<sup>48</sup>

Tässä välissä on syytä huomioida sanojen ”luonto” ja ”ympäristö” merkityserot. Tämä ero tulee esiin, kun puhutaan luonnonsuojelusta ja ympäristönsuojelusta. Vaikka näiden kahden täsmällisistä merkityksistä ei vallitsekaan yhteisymmärrystä, voidaan Vilkan mukaan kuitenkin erottaa kaksi erilaista suojellista lähtökohtaa ja päämäärää: tällöin ympäristönsuojelu viittaa nimenomaan ihmisen elinympäristön terveellisyys turvaamiseen, kun taas luonnonsuojelun katsotaan kantavan huolta myös muiden lajien

---

<sup>47</sup> Plumwood 1993, 19-20.

<sup>48</sup> Plumwood 1993, 110.

ja koko luonnon hyvinvoinnista.<sup>49</sup> Myös Plumwoodin voidaan katsoa tekevän eron luonnon ja ympäristön välille: luonto nähtynä ympäristönä on yhtä kuin sen näkeminen *terra nulliuksena*, näkymättöminä taustaolosuhteina, *tabula rasana*, johon järjen ja kulttuurin saavutukset piirretään. Plumwoodin mukaan naiset ovat perinteisesti olleet ”ympäristö”: naiset ovat tarjonneet ympäristön ja olosuhteet, joita vasten miehiset saavutukset on tehty ilman, että naisten tekemisiä olisi nähty saavutuksena.<sup>50</sup>

Itse tulen puhumaan nimenomaan luonnosta, sillä näen sen terminä olevan vähemmän ihmiskeskeinen: se ei myöskään implikoi samanlaista passiivisuutta kuin ympäristö. Luonnon määrittelen Plumwoodia myötäillen siten, kuin se on länsimaissa perinteisesti määritelty: järjen vastakohtana. Tämä määritelmä on laaja sisältäen sekä fyysisen luonnon itsessään, että kaiken sen, mitä luonnon on katsottu järjen vastakohtana edustavan. Vaikka työni yhtenä tarkoituksena onkin kritisoida ja kyseenalaistaa järki vs. luonto –tyyppisiä vastakkainasetteluja, näen tämän käsiteparin käytön tässä yhteydessä hyödylliseksi määrittelyn välineeksi.<sup>51</sup>

### 2.3.2. Immanenssi ja transsendenssi

Myös tällä käsiteparilla on lukuisia merkityksiä. Edelliseen lukuun viitaten voisi käsiteparin määritellä ytimekkäästi seuraavasti: luonto = immanentti, järki = transsendentti.

Immanenssilla tarkoitetaan tässä yhteydessä kaikkea ruumiillista, jokapäiväistä, ”arkista”, selviytymiselle välttämätöntä ja tarpeellista: sanalla sanoen, luontoa. Immanenssin piiriin kuuluvat mm. (perinteisesti) naisten tekemä, elämää ylläpitävä ja uusintava työ kuten ruoanlaitto, siivoaminen, hoivaaminen, lastenhoito jne. Transsendenssille on puolestaan ominaista keskittyminen abstraktin alueelle järkeen, tajuntaan, luovuuteen ja vapauteen: transsendenssi paitsi vähättelee, myös kieltää riippuvuuden immanentista maailmasta.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Vilka 1993, 33.

<sup>50</sup> Plumwood 1993, 4, 22.

<sup>51</sup> Luonnon määrittelystä ks. myös Lyytinen 1993 sekä Soper 1995.

Plumwood näkee immanenssin ja transsendenssin eron äidin ja (poika)lapsen suhteessa. Äidin opettamat elintärkeät fyysiset, sosiaaliset ja persoonan muotoutumiseen vaikuttavat taidot nähdään vain perustuksen luomisena *oikealle* oppimiselle, joka puolestaan määritetään kuuluvaksi miehiseen järjen ja tiedon piiriin. Äiti itse on siis vain tausta ja määritetään joko suhteessa lapseen tai tämän isään, aivan kuten luonto määritetty suhteessa ihmiseen ”ympäristönä”. Samalla tavoin kuin länsimaissa ihmisen identiteetti muovautuu vastakohtana luonnolle ja jopa koko luonnon kieltämiselle, määrittelee myös (poika)lapsi itsensä vastakohtana äidilleen ja tämän edustamalle hoivaamiselle. Lapsi vastustaa riippuvaisuutensa tunnustamista: sen sijaan maailma jäsentyy miehisen (eli inhimillisen) vapaan toiminnan kautta, joka tapahtuu naisellista (eli luonnollista) välttämättömyyden taustaa vasten.<sup>53</sup> Länsimainen herruuteen perustuva tietoisuus kieltää riippuvaisuutensa ei-inhimillisestä maailmasta, ruumiista, naisten työstä, sekä suvunjatkamisesta.<sup>54</sup>

### 2.3.3. Patriarkaatti vai filiarkaatti?

Edelliseen liittyen on syytä pohtia myös patriarkaatin käsitettä hieman tarkemmin. Feminismin yhtenä lähtöolettamuksenahan on käsitys yhteiskunnan patriarkaalisuudesta. Sylvia Walby on määritellyt patriarkaatin ”sosiaalisten rakenteiden ja käytänteiden järjestelmäksi, jossa miehet hallitsevat, alistavat ja riistävät naisia”. Walby haluaa alleviivata käsitettä sosiaalinen rakenne, sillä se hylkää selvästi sekä biologisen determinismin että käsityksen siitä, että jokainen mies yksilönä on hallitsevassa asemassa ja jokainen nainen puolestaan alistetussa. Dualistisen järjestelmän teoreetikot puolestaan näkevät patriarkaatin järjestelmänä, joka toimii rinnakkain kapitalismin ja rasismin kanssa.<sup>55</sup>

Myös Weedon haluaa painottaa patriarkaatin rakenteellisuutta: patriarkaatti on läsnä yhteiskunnallisissa instituutioissa ja sosiaalisissa käytänteissä eikä sitä näin ollen voida selittää yksittäisten miesten tai naisten (hyvillä tai pahoilla) intentioilla. Tämä ei

---

<sup>52</sup> Plumwood 1993, 93.

<sup>53</sup> Plumwood 1993, 22.

<sup>54</sup> Plumwood 1994, 78.

<sup>55</sup> Walby 1990, 20. Patriarkaatin ja kapitalismin suhteesta, ks. myös Kuhn & Wolpe 1978.

kuitenkaan kiellä sitä, että yksittäiset miehet ja naiset toimivat usein sorron välikappaleina, tai itse sortajina.<sup>56</sup>

Feministisessä kontekstissa patriarkaatti ei siis tarkoita varsinaisesti isänvaltaa, vaan miesten valtaa. Ekofeminismin kannalta katsottuna käsite on kuitenkin harhaanjohtava: perinteisessä mielessähän patriarkka on perheenpää, jolla on paitsi auktoriteettia, myös vastuuta perheestään. Ekofeminismin mukaan valtaosa planeetan luonnonvarojen ja ihmisten hyväksikäytön hyötyjistä on kuitenkin miehiä, jolloin (ainakin) länsimaissa patriarkaattissa näyttäisi vastuu unohtuneen matkan varrelle. Mary Mellor ehdottaakin korvaavaksi termiksi filiarkaattia, joka tarkoittaa ”poikalapsen”<sup>57</sup> autonomisuutta: lapsi voi leikkiä, koska ”äiti” ylläpitää sitä. Äiti toimii tässä yhteydessä analogiana paitsi naiselle, myös luonnolle ja kaikille niille ihmisryhmille, joiden varassa filiarkan leikki on. Siinä missä patriarkka implikoi vastuuta, on filiarkalle vastuu täysin tuntematon käsite, samoin kuin lapsille ylipäättään. Filiarkaallinen yhteiskunta on kuin lapsi, joka vaatii autonomiaansa peittämällä silmänsä ja sanomalla ”et voi nähdä minua.” Tällaisessa yhteiskunnassa valtaapitävät eivät ”näe” alistetussa asemassa olevia eivätkä luonnon alennustilaa. Filiarkka käyttää surutta luonnonvaroja, sosiaalista aikaa ja tilaa välttääkseen immanentin realismin, ja kuluttaa aikaansa leikkimällä transsendenssissa. Tällainen todellisuuspakaisuus tarkoittaa sitä, ettei filiarkka ole tietoinen äidistään, ja juuri tämä mahdollistaa hyväksikäytön ja riistämisen. Filiarkka kiinnittää huomiota äitiinsä vasta, kun tämä ylläpitojärjestelmä alkaa horjua ja pettää. Mellorin mukaan ekofeminismin tehtävänä on avata filiarkan silmät kohtaamaan se todellisuus, joka tekee tämän olemassaolon mahdolliseksi: äidin äänen on tultava kuuluviin, jotta filiarkat saadaan ymmärtämään oma ruumiillisuutensa, oma immanentti realisminsa ja se, mitkä seuraukset näillä kahdella seikalla on heidän vaatimuksiinsa autonomiasta ja transsendenssista.<sup>58</sup>

Mielestäni Mellorin luoma käsite filiarkaattista on varsin mielenkiintoinen: se tarjoaa uudenlaisen näkökulman ja vaihtoehdon patriarkaatin käsitteelle. Sitä paitsi Mellorin

---

<sup>56</sup> Weedon 1997, 3.

<sup>57</sup> On pidettävä mielessä, että tämä on pitkälti kielikuva, eikä siis implikoi, että juuri miehet, saati jo poikalapset, olisivat vastuuttomia hyväksikäyttäjiä. Filiarkka voi olla yhtä hyvin nainen kuin mieskin; se voi olla myös mm. suuryhtiö tai valtio. Tarkoitus ei siis ole syyllistää miehiä, vaan käsittääkseni kyseessä on tarkoituksella luotu vaihtoehto patriarkaattille, jolloin samat näkemykset sen luonteesta sosiaalisten rakenteiden ja käytänteiden järjestelmänä pätevät yhtä lailla filiarkaattiin kuin patriarkaattiinkin. Painotus vain on erilainen.

oivallus vastuun puutteesta on mainio ja varsin käyttökelpoinen, ja kuvaa mielestäni nykyistä tilannetta paremmin kuin perinteinen käsitys patriarkaatista. Laajemmin ajateltuna filiarckana voidaan nähdä koko teollistunut maailma, joka on lähes täysin riippuvainen kolmannen maailman resursseista pyöriäkseen: patriarkaatin edellyttämää vastuuta tästä toiminnasta on äkkiseltään hyvin vaikea löytää.

Se, kuinka itse tulen tässä työssä hyödyntämään filiarckan käsitettä, vai tulenko lainkaan, jää nähtäväksi: mielestäni se on kuitenkin niin mielenkiintoinen, tuore ja ajatuksia herättävä näkökulma patriarkaattiin, että päätin tuoda sen tässä yhteydessä esille.

---

<sup>58</sup> Mellor 1997, 193-194.



### 3. NÄKÖKULMANA EKO-FEMINISMI

#### 3.1. Kun feminismi kohtaa vihreän liikkeen: mitä on ekofeminismi?

Ekofeminismi syntyi 1970-luvun puolivälissä samoihin aikoihin toisen aallon feminismiin ja vihreän liikkeen kanssa. Se yhdistää elementtejä näistä kahdesta: vihreältä liikkeeltä huolen ihmisen toiminnan vaikutuksista muuhun luontoon, ja feminismiltä näkemyksen ihmisyyden sukupuolittumisesta tavoilla, jotka alistavat ja riistävät naisia ja saattavat nämä alempiarvoiseen asemaan. Ekofeminismi jakaa ns. syväekologian (deep ecology) näkemyksen siitä, että ihmiskunnan tulisi perustavanlaatuisesti miettiä uusiksi suhteensa luonnolliseen maailmaan, johon ihmisetkin kuuluvat: maailma olisi nähtävä kokonaisuutena, jonka osat ovat riippuvaisia toisistaan.<sup>59</sup> Syväekologia tarkastelee ihmiskunnan ja luonnon välisiä tuhoavia symbolisia, psykologisia ja eettisiä suhteita sekä näiden korvaamista elämää säilyttävällä kulttuurilla; feminismi tarkastelee samoja suhteita, mutta suhteina naisten alistamisen ja miehisen valta- ja resurssimonopolin välillä.<sup>60</sup> Ekofeminismi puolestaan yhdistää nämä kaksi näkökulmaa jo nimessään.

Ekofeminismin perustana on ajatus, että kaikki alistamisen muodot ovat verkkomaisessa yhteydessä toisiinsa, ja niiden taustalla toimivat samat mekanismit, oli kyseessä sitten rotuun, luokkaan tai sukupuoleen perustuva sortaminen. Naisten alistaminen on keskeistä kaikelle feministiselle ymmärtämiselle alistamisen mekanismeista, mutta se toimii myös hyvin teoretisoituna ja valaisevana mallina mille tahansa sorrolle, siis myös luonnon: sorretut kun hyvin usein sekä naisellistetaan että naturalisoidaan. Sorron taustana toimivan ideologian ydin on käsitys järjen vallasta luonnon yli, jolloin alistetut ryhmät nähdään kaoottisena osana alemmaa luokkaa, jonka hallitseminen järjen avulla on luonnollista ja luonnon järjestyksen mukaista. Tähän alempaan luokkaan on vuorollaan luettu niin eläimet, orjat, kolonisoitujen seutujen alkuperäiskansat kuin naisetkin: viimeisin lisäys ovat köyhät. Yhdistävinä piirteinä kaikille edellä luetelluille ryhmille on niiden näkeminen enemmän luontoon kuin järjen/sivistyksen piiriin

---

<sup>59</sup> Mellor 1997, 1.

<sup>60</sup> Ruether 1993, 14.

kuuluvina, järjestyksenvastaisina, tunteellisina sekä alttiina ruumiillisuudelle, jota pidetään kaoottisena ja eläimellisenä.<sup>61</sup>

Ekofeminismistä puhuttaessa on pidettävä mielessä, ettei ole olemassa vain yhtä ja kaikenkattavaa ”ekofeminismiä”, vaan käsite pitää sisällään laajan kirjon erilaisia teorioita ja näkökulmia, joista osa saattaa olla kovallakin törmäyskurssilla keskenään: samahan pätee myös feminismin itseensä. Ekofeminismin kentästä on kuitenkin erotettavissa kaksi päälinjaa: sosialistinen / marxilainen ja radikaali / kulttuurinen / spirituaalinen ekofeminismi. Ekofeminismin yhteys viimeksi mainittuihin feminismin muotoihin ja radikaali lähestymistapa ekologiaan värjivät varhaista ekofeminististä kirjallisuutta varsinkin Yhdysvalloissa. Tämä johti siihen, ettei ekofeministisessä kirjallisuudessa tehty suurtakaan eroa akateemisten ja runollisten / hengellisten kirjoitusten välillä, ja ekofeminismiä kritisoitiin essentialistiseksi ja mystiseksi. Ekofeminismin ”aikuistuuessa” on myös kirjallisuus akateemistunut asettaen raamit selkeämmälle teoretisoinnille feministisen ja ekologisen viitekehyksen yhteydestä.<sup>62</sup>

Erilaisuuksistaan huolimatta eri ekofeministisillä suuntauksilla on yhteinen ydin, joka niistä kaikista on löydettävissä: länsimaisen yhteiskunnan patriarkaalisuuden kritiikki. Ympäristökriisin juurten nähdään nousevan länsimaisen yhteiskunnan ja tiedonmuodostuksen hierarkkisista dualismeista: mies/nainen, julkinen/yksityinen, yhteiskunta/luonto, mieli/ruumis; järki/tunne, käsitteellinen/konkreettinen, asiantuntijuus/kansantieto. Näiden dualismien esiin kaivaminen ja niiden purkaminen on yksi keskeinen osa ekofeminististä projektia. Vaikka näkökulmat ja lähestymistavat näihin dualismeihin vaihtelevat, voidaan yhteisistä päämääristä lukea paljon siitä tulevaisuuden visiosta, jonka ekofeministit jakavat: ekofeministinen ihanneyhteiskunta olisi egalitaarinen<sup>63</sup> ja ekologisesti kestävällä pohjalla; sukupuoleen perustuva työnjako olisi historiaa; suhde ihmisten ja luonnon välillä olisi tasapainoinen ja yhteistyöhön perustuva.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Plumwood 1994, 72-75.

<sup>62</sup> Mellor 1997, 3, 45. Mellor huomauttaa kuitenkin, etteivät nämä kategoriat ole millään muotoa vesitiiviitä: vuotoja tapahtuu puolin ja toisin ja suuntauksat sekoittuvat iloisesti keskenään. Laajemmaksi johdannoksi ns. toisen aallon feminismin eri suuntauksiin, ks. Evans 1995. Näiden eri suuntausten soveltuvuudesta ekofeminismin raaka-aineiksi, ks. Warren 1987.

<sup>63</sup> Egalitaarisuus (tai egalitarismi) tarkoittaa sosiaalista rakennetta, jossa naiset ja miehet ovat tasa-arvoisia (Lerner 1986, 29).

### 3.2. Vihreäkin vihreämpää: ekofeminismi ja syväekologia

Ekologia tieteenalana syntyi 1960-luvun lopulla tutkimaan ihmisen toiminnan luonnolle aiheuttamia muutoksia maaperässä, ilmassa ja vedessä.<sup>65</sup> Vihreä liike perustuu ekologiselle näkökulmalle, jonka mukaan kaikki elävät organismit on nähtävä suhteessa niiden luontaiseen ympäristöön, ja ihmiskunta on aina nähtävä osana paikallisia ja globaaleja ekosysteemejä. Nämä ekosysteemit asettavat rajatut olosuhteet kaikille niissä osallisina oleville eliöille, ja nykyinen ekologinen kriisi nähdään seurauksena ihmisen välinpitämättömyydestä näitä rajoja kohtaan. Vihreä liike voidaan jakaa kahteen osaan sen mukaan, miten kriisiin tulee suhtautua: luotetaanko ihmiskunnan kykyyn käyttää teknologista kekseliäisyyttään rajojen ylittämiseen tai niihin sopeutumiseen, vai tarvitseeko ihmiskunnan perinpohjaisesti miettiä uudelleen suhteensa koko luonnolliseen maailmaan.<sup>66</sup>

Arne Naess on antanut näille kahdelle suuntaukselle nimet pinnallisen ja syvällisen ekologian liike. Ensiksi mainittu taistelee saastumista ja luonnonvarojen loppuun käyttämistä vastaan, ja sen keskeisenä päämääränä on kehittyneissä maissa elävien ihmisten terveys ja hyvinvointi. Naess kritisoi pinnallista liikettä yksipuolisuudesta: se on painottanut saastumista ja luonnonvarojen loppuun käyttämistä, mutta laiminlyönyt valtavat sosiaaliset ja taloudelliset erot yli- ja alikehittyneiden maiden välillä. Tämän lisäksi pinnallinen liike on Naessin mukaan antroposentrinen rajatessaan oikeuden elää ja kukoistaa vain ihmisiin muiden elämänmuotojen kustannuksella.<sup>67</sup>

Pinnallisen ekologisen liikkeen vastakohtaksi Naess hahmotteli vuonna 1973 ensimmäisen kerran ilmestyneessä artikkelissaan syvällisen ekologian liikkeen pääpiirteet, ja häntä voidaankin pitää radikaalin syväekologisen suuntauksen oppi-isänä.<sup>68</sup> Naessin syväekologiaa luonnehtivat seitsemän seikkaa:

---

<sup>64</sup> Mellor 1997, 69-70.

<sup>65</sup> Ruether 1993, 13.

<sup>66</sup> Mellor 1997, 1.

<sup>67</sup> Naess 1997, 138-143.

<sup>68</sup> Oksanen 1997, 113.

1. ”Ihminen ympäristössä” –käsitteen hylkääminen ja korvaaminen relaationaalisella, koko kentän kattavalla käsityksellä, joka pitää organismeja solmuina biosfäärin verkossa tai luontaisten suhteiden kentässä.
2. (Periaatteellinen) biosfäärinen egalitarismi, jonka mukaan yhtäläinen oikeus elää ja kukoistaa kuuluu kaikille eliöille.
3. Diversiteetin ja symbioosin periaatteet, joiden mukaan monimuotoisuus edesauttaa elonjäämisen ja uusien elämänmuotojen mahdollisuuksia sekä muotojen paljoutta: ”elä ja anna elää” on voimakkaampi ekologinen periaate kuin ”joko sinä tai minä”. Monimuotoisuus kattaa tässä paitsi luonnon, myös erilaiset kulttuurit.
4. Luokka-ajattelun vastustaminen, joka koskee myös kehittyneiden ja kehitysmaiden välisiä ristiriitoja.
5. Taistelu saastumista ja luonnonvarojen loppuunkäyttämistä vastaan. Naess korostaa, että tässä taistelussa on otettava huomioon kaikki seitsemän seikkaa, sillä vaarana on toteuttaa hankkeita, jotka vähentävät saastumista, mutta lisäävät muita epäkohtia.
6. Kompleksisuutta (moninaisuutta), ei monimutkaisuutta. Ihmisiin sovellettuna tämä tarkoittaa työn jakamista, ei pirstomista.
7. Paikallinen itsehallinto ja hajauttaminen. Tällä tarkoitetaan karkeasti ottaen yritystä vahvistaa paikallista itsehallintoa (vähentämällä hierarkkisen päätösketjun lenkkien määrää) ja materiaalista ja henkistä omavaraisuutta.<sup>69</sup>

Yllämainittujen kohtien perusteella Naess on edelleen kehittänyt syväekologian perusideoita. Naessin pohdinnan keskiössä on se, millä tavoin ihminen ymmärtää oman ja muiden elävien olentojen olemassaolon. Naessin maailmankäsitys on holistinen: ihminen on osa luontoa ja tiedostaa tämän. Myöhemmässä kirjallisuudessa syväekologian ihanteena on yksilö, joka on välittömässä henkisessä ja biologisessa yhteydessä luontoon, eikä enää käsitä itseään irrallisena, omaa mielihyvää tavoittelevana egona. Naessin syväekologiassa on siis myös henkinen puolensa, ja monet syväekologian kannattajat kokevatkin ympäristökriisin nimenomaan henkisenä, jolloin ratkaisunkin on oltava henkinen. Myös Naessin mukaan on tärkeää

---

<sup>69</sup> Naess 1997, 138-141.

”puhdistautua sisäisesti”: ei pidä luottaa vain siihen, että poliittinen prosessi johtaisi ratkaisevaan vihreään muutokseen.<sup>70</sup>

Ekofeminismi jakaa monia syväekologian näkemyksistä, ja monet, varsinkin syväekologian kannattajat, näkevät ekofeminismin lähinnä osana syväekologista liikettä, vaikka ekofeministit itse painottavatkin ekofeminismin olevan oma, itsenäinen liikkeensä. Suurimmat yhtäläisyydet ekofeminismin ja syväekologian välillä näkyvät ihminen/luonto –dualismin hylkäämisessä ja ekologisessa holismissa, jossa ihminen on ruumiillinen olento ja osa luontoa; myös ihmisten välisten epätasa-arvojen vastustaminen sopii hyvin ekofeminismiin, vaikkakin tämä ja varsinkin miesten ja naisten välinen epätasa-arvo ovat jääneet syväekologiassa vähemmälle huomiolle.<sup>71</sup>

Yhtäläisyyksistään huolimatta ekofeministit ovat osoittaneet syväekologiaa kohtaan rajuakin kritiikkiä. Ekofeminismin ja syväekologian välisen vuoropuhelun avaajana voidaan pitää Ariel Sallehin vuonna 1984 *Environmental Ethics* - lehdessä julkaistua artikkelia *Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection*, jossa Salleh ruotii syväekologiaa nimenomaan ekofeministisestä näkökulmasta käsin.<sup>72</sup> Tämä artikkeli aloitti varsin värikkään väittelyn ekofeministien ja syväekologien välillä. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista perehtyä tähän mielenkiintoiseen keskusteluun sen ansaitsemalla laajuudella, joten nostan esiin vain muutamia keskeisiä kipupisteitä.<sup>73</sup>

Kenties tärkein ekofeministisen kritiikin kohde on syväekologian tapa kritisoida antroposentrismiä eli ihmiskeskeisyyttä ilman, että se ottaisi huomioon androsentrismin eli mieskeskeisyyden: ekofeministien mukaan on kyseenalaista syyttää ekologisesta kriisistä koko ihmiskuntaa, kun itse asiassa miehet, eivät naiset, ovat historian valossa olleet vastuussa ympäristökriisiin johtaneen tieteen ja teknologian kehityksestä. ”Ihmiskunnan” syyttäminen asettaa yhtäläiseen vastuuseen Pohjoisen ja Etelän, rikkaat ja köyhät, värilliset ja valkoiset, miehet ja naiset, eikä näin ota huomioon sosiaalisia eroja saati epätasa-arvoa. Kuvaava esimerkki syväekologian sokeudesta androsentrismitte on syväekologi Warwick Foxin toteamus, jonka mukaan

---

<sup>70</sup> Oksanen 1997, 114-115.

<sup>71</sup> Mellor 1997, 133.

<sup>72</sup> Salleh 1984.

<sup>73</sup> Tästä vuoropuhelusta tarkemmin, ks. Salleh 1984, 1992, 1993; Cheney 1987; Zimmerman 1987; Fox 1989; Slicer 1995.

ekofeminismin heikkous syväekologiaan nähden on sen tapa priorisoida patriarkaatti ennen rasismia tai imperialismia: Fox itse ei siis näe jälkimmäisten yhteyttä ensimmäiseen.<sup>74</sup>

Toinen tässä yhteydessä huomiota ansaitseva kritiikki kohdistuu syväekologian ekosentriseen näkökulmaan biosfäärisestä egalitarismista, joka äärimmäisyyksiin vietyinä muuntuu ihmisvastaiseksi: tärkeää ei olekaan enää koko elämänverkko, vaan pelkästään ne osat, jotka ovat ei-inhimillisiä, jolloin ihmisen oma oikeus elää ja kukoistaa joutuu vaakalaudalle. Mellorin mukaan ekosentrismien käsite on siitakin ongelmallinen, että se asettaa ihmisen dualistiseen suhteeseen luontoon nähden: jos ihmiskunta nähdään ongelman ytimenä, sisältää tämä näkökulma ajatuksen ihmisyydestä jonakin luonnosta erillisenä ja luontoa vastaan olevana. Mellor ehdottaakin tilalle käsitettä ekologinen holismi, joka paremmin kuvaa ihmiskunnan ja luonnon keskinäistä riippuvuutta ilman, että keskiöön asetetaan joko ihminen tai luonto.<sup>75</sup> Ekologisessa holismissakin on kuitenkin omat ongelmansa: käsitellen niitä tarkemmin luvussa 5.

### 3.3. Materiaalinen ekofeminismi

Mary Mellorin mukaan ekofeministinen teoria on väistämättä materiaalinen, sillä se painottaa ihmisen olemassaolon immanenttia puolta: ruumiillisuutta ja osana luontoa olemista.<sup>76</sup> Materiaalisen ekofeminismin taustalla ovat erilaiset sosialistiset ja marxilaiset teorit, ja se painottaa patriarkaatin osuutta paitsi naisten alistettuun asemaan, myös ekologiseen rappiotilaan; kapitalismi nähdään patriarkaatin viimeisimpänä ja kaikkein tuhoisimpana manifestaationa. Vaikka Marxin historiallinen materialismi sivuuttaakin sukupuolten väliset suhteet (sex / gender relations), tarjoaa se silti arvokkaan näkökulman materiaaliseen ekofeminismille tunnustaessaan vastavuoroisen suhteen yhteiskunnan ja luonnon välillä.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Mellor 1997, 138-142; Merchant 1992, 104. Ks. myös Fox 1989, 17. Seksismin, rasismin ja kapitalismin suhteesta tarkemmin ks. esim. Stolke 1993.

<sup>75</sup> Mellor 1997, 138.

<sup>76</sup> Mellor 1997, 162.

Materiaaliselle ekofeministiselle teorialle on keskeistä biologisesti ja sosiaalisesti sukupuolittunut työn jakautuminen: painopiste on naisten tekemässä, elämää ylläpitävässä työssä, joka on perustana kaikelle tuotannolle. Tämä elämän uusintamiseen liittyvä työ on tärkeä linkki immanenssiin: perinteinen marxismi, samoin kuin perinteinen kapitalismi erottavat toisistaan tuottavan (productive) ja uusintavan (reproductive) työn, joista ”oikeana työnä” huomioidaan vain ensiksi mainittu. Tällöin naisten työ niin sanotun biologisen ajan<sup>78</sup> parissa jää näkymättömiin, piiloon yksityisen alueelle, ja tuloksena on julkinen maailma, joka voi jakaa ihmisen olemassaolon erillisiin lokeroihin. Seurauksena tällainen yhteiskunta voi tehdä päätöksiä, jotka eivät ota huomioon ihmiselämän materiaalisia tosiasioita: ”ekonominen mies”<sup>79</sup> jättää huomiotta ihmisen ruumiillisuuden ja askaroi abstraktien, transsendenttien asioiden parissa.<sup>80</sup> Kuitenkin juuri naisten tekemä (palkallinen tai palkaton) elämää jatkava ja ylläpitävä työ on se, joka mahdollistaa ”ekonomisen miehen” ja ylipäättään transsendenssin olemassaolon. Tässä yhteydessä voitaisiin puhua jonkinasteisesta parasitismista: pieni osa ihmiskunnasta voi elää immanenssistaan vapaana, koska valtaosa on siihen sidottua joko vaimoina, äiteinä, hoitajina, työntekijöinä tai orjina. Kaikki osapuolet ovat jumissa systeemissä, jonka päämääränä on transsendenssi, vaikkakin sitten vain harvoille. Patriarkaalinen kapitalismi pitää tätä oravanpyörää yllä lupaamalla transsendenssin kaikille, niillekin, joiden saavuttamattomissa se tällä hetkellä on; maailmanlaajuinen transsendenssi on kuitenkin ekologisesti täysin mahdoton tavoite, sillä jos (parasiittisissa) hyvinvointivaltioissa saavutettu kulutus- ja elintaso ulotettaisiin maailmanlaajuiseksi, tulos olisi ekologisesti katastrofaalinen.

---

<sup>77</sup> Mellor 1997, 167-169. Marxin mukaan ”...Man [*sic!*] lives from nature, i.e. nature is his body, and he must maintain a continuing dialogue with it if he is not to die... for man is part of nature.”

<sup>78</sup> Biologinen aika tarkoittaa kaikkea ihmisen ruumiillisuuteen liittyvää (paitsi päivittäiset tarpeet, myös koko elämänsä), josta on huolehdittava (Mellor 1997,172).

<sup>79</sup> Englanniksi ”rational economic man”. Yleensä tämä suomennetaan taloudelliseksi ihmiseksi (*homo economicus*), ja se kuvaa uusklassisen taloustieteen näkemystä ihmisestä perusluonteeltaan taloudellisena olentona, joka pyrkii suurimpaan mahdolliseen hyötyyn taloudellistamalla ratkaisunsa (Valtonen 1994, 53). Feministiset taloustieteilijät ovat kuitenkin kyseenalaistaneet mallin sukupuolineutraalisuuden, sillä malli ei huomioi tyypillisesti naisten tekemää uusintavaa työtä, vaan keskittyy perinteisesti miehisiin pidettyihin rooleihin ja ominaisuuksiin. *Homo economicus* on tyypillisesti autonominen, ”sivilisaatiota” erilaisin sopimuksin luova mies, joka kuitenkin todellisuudessa on riippuvainen naisten tekemästä ”näkymättömästä” työstä, jota malli pitää mielenkiinnottomana ”luonnollisena funktiona”. (Hewitson 1999, 69-70.) ”Taloudellinen ihminen” olisi harhaanjohtava suomennos siksin, että vaikka naiset tekevät 2/3 maailman työtunneista ja tuottavat puolet maailman ruoasta, ansaitsevat he ainoastaan 10% maailman tuloista ja omistavat alle prosentin maailman omaisuudesta (World Development Indicators 1997, Laitilan (2001) lainaamana). Täten olen päättänyt suomentamaan termin ekonomiseksi miehiksi.

<sup>80</sup> Mellor 1997, 173.

Materiaalisen ekofeministisen teorian mukaan siis nimenomaan transsendenssi ja sen havittelemisen luovat riistoa, alistamista ja ekologista rappiotilaa.<sup>81</sup>

Myös naisen yhteys luontoon määrittyy sukupuolitetun työnjaon kautta. Nainen nähdään välittäjänä luonnon ja kulttuurin välillä: nainen synnyttää ja imettää; hoitaa ne jokapäiväiset elämää ylläpitävät askareet, joilla mies ja luonto yhdistyvät toisiinsa; jalostaa luonnon raaka-aineita kulttuurisiksi tuotteiksi ruoanlaittajina, kutojina, viljelijöinä, herbalisteina, jne; toimii symbolisena kuvana luonnolle. Tähän välittäjän rooliin sisältyy sekä hyväksikäyttöä että poissulkemista: se tarkoittaa ajan, tilan tai raaka-aineiden tuottamista jonkun muun käyttöön. Huomioitavaa on, että naiset voivat myös hyötyä tästä: valkoinen, länsimainen nainen voi välittää biologista aikaansa perheelleen, ja samanaikaisesti riistää toisten aikaa, kehitysmaiden resursseja ja maapallon kykyä ylläpitää elämää.

Toisaalta tämä rooli luonnon ja kulttuurin välissä tarjoaa naisille myös tietynlaisen eturivin paikan suhteessa sekä kapitalismiin että ekologisiin kysymyksiin: naisten marginaalinen asema kapitalismin reunalla ”ei-työntekijöinä” mahdollistaa naisten identifioitumisen luonnon kanssa, vaikeivätkä he itse olekaan ”luonto”.<sup>82</sup> Naiset eivät itsestään selvästi (”luonnollisesti”) asetu luonnon puolelle, mutta voivat tehdä tietoisien poliittisten päätöksen olla hylkäämättä tätä mahdollisuutta.<sup>83</sup> Samalla tavoin naisten tekemä, elämää ylläpitävä työ voidaan nähdä yhdistävänä tekijänä naisen ja luonnon välillä. Tästä kuitenkin enemmän luvussa 3.6.

Materiaalinen ekofeministinen teoria siis näkee ihmisten välisen epätasapainon juurten ulottuvan länsimaissa tiedostamattomaan immanenssin ongelmaan ja siihen, kuinka sekä transsendenssi että kapitalismi ovat tästä immanenssista riippuvaisia ja sen päälle rakennettuja. Nämä juuret vievät myös ekologisen kriisin lähteille, sillä yrityksessä piilottaa elämän ruumiilliset tosiseikat on myös luonto lakaistu maton alle. Polttopisteessä onkin huomion suuntaaminen immanenttiin maailmaan: materiaalisen todellisuuden tiedostaminen johtaa tarpeeseen ottaa vastuu transsendenssin kustannuksista: ketkä ja millaisissa oloissa ovat käyttäneet omaa aikaansa ja

---

<sup>81</sup> Mellor 1997, 190-191.

<sup>82</sup> Mellor 1997, 174.

<sup>83</sup> Mellor 1997, 61.



resurssejaan eri tuotteiden ja palveluiden tuottamisessa, mitä se kaikki merkitsee luonnolle ja sitä kautta ihmiselle itselleen?<sup>84</sup> Minkä tahansa tuotteen historian tarkasteleminen tuhoaa lopulta käsityksen itsenäisestä kuluttajasta ja ekonomisten prosessien autonomisuudesta: jotta voin juoda kupillisen teetä, on jonkun jossain ensin muokattava maa, istutettava teepensaat, korjattava sato, pakattava ja kuljetettava se (luultavasti fossiilisia polttoaineita käyttäen) lähimarkettiini. Teehetkeni on siis riippuvainen monista eri välikäsistä: en ole millään muotoa ”itsenäinen kuluttaja”.

### 3.4. Kulttuurinen ekofeminismi

”What we do about ecology depends on our ideas of the man-nature relationship. More science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink our old one. [...] Since the roots of our trouble are so largely religious, the redemy must also be essentially religious, whether we call it that or not.”<sup>85</sup>

Näin kirjoitti historioitsija Lynn White artikkelissaan *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* vuodelta 1967. Whiten artikkeli paitsi syytti kristinuskkoa ympäristökriisistä, myös vauhditti jo jonkin aikaa olemassa ollutta keskustelua kristinuskon suhteesta ympäristöongelmiin. Gregory Bateson puolestaan esitti vuonna 1972 esseessään *The Roots of Ecological Crisis*, että kaikki ihmisen selviytymistä uhkaavat tekijät on palautettavissa kolmeen perussyhyyn, joista yksi<sup>86</sup> on länsimaisen kulttuurin ajattelun ja asenteiden virheellisyys.<sup>87</sup> Batesonin mukaan länsimainen ylimielisyys (hybris) luontoa kohtaan on yksi perussy ekologisen kriisin syntymiseen. Väärät ajattelutavat ja asenteet estävät tehokkaasti kaikenlaisten ratkaisumallien toteuttamisen: niinpä muutoksen on lähdeittävä myös kulttuurista, sillä pelkkä teknologia ei riitä: muutos ajattelussa johtaa koko yhteiskunnan perinpohjaiseen uudistamiseen, sillä koko järjestelmä on rakentunut näiden syvään luutuneiden

<sup>84</sup> Mellor 1997, 195.

<sup>85</sup> White 1996, 191, 193. Whiten artikkeli on klassikko, joka on vaikuttanut paitsi ekoteologiaan, myös ekofilosofiaan, ja siksi katsoin sen olevan tässäkin yhteydessä ohittamaton, vaikkei White itse ekofeministi ollutkaan. Whiten näkemyksiä on kritisoitu mm. liian yksinkertaistaviksi, liioitelluiksi ja helpoiksi: tästä kritiikistä tarkemmin ks. Whitney 1993.

<sup>86</sup> Kaksi muuta ovat teknologinen prosessi ja väestönkasvu.

<sup>87</sup> Bateson tiivistää tämän 7 kohtaan, jotka kuuluvat seuraavasti: ”(a) It’s us *against* the environment; (b) It’s us *against* other men; (c) It’s the individual (or the individual company, or the individual nation) that matters; (d) We *can* have unilateral control over the environment and must strive for that control; (e) We

ajattelumallien päälle. Bateson tähdentää, että muina aikoina ja muissa kulttuureissa on vallinnut toisenlaisia tapoja hahmottaa ihmisen ja luonnon suhdetta: meidän länsimainen tapamme ei ole ainoa mahdollinen, ja siis muutettavissa.<sup>88</sup>

Whiten ja Batesonin artikkeleiden ilmestymisen aikoihin 1960- ja 1970 -lukujen taitteessa syntyi kulttuurinen ekofeminismi vastauksena käsitykselle naisten ja luonnon suhteesta ja molempien aliarvostamisesta länsimaisessa kulttuurissa.<sup>89</sup> Yhteistä niin Whitelle ja Batesonille kuin kulttuuriselle ekofeminismillekin on oletus ympäristöongelmien kulttuurisesta luonteesta; tähän ekofeministit lisäsivät myös naisten asemaan liittyvät ongelmat, joiden juuret nähtiin myös perimmiltään kulttuurisina.

Kulttuurinen ekofeminismi ponnistaa toisen aallon radikaalifeminismistä, joka erosi aiemmista näkemyksistä suhtautumisessaan sukupuolieroon. Siinä missä siihenastinen feministinen ajattelu oli joko kieltänyt koko eron olemassaolon tai sitten tiedostanut sen ja pitänyt sitä enimmäkseen negatiivisena, kulttuurinen feminismi ei ainoastaan tiedostanut tämän eron olemassaoloa, vaan nosti sen jalustalle: naisten erityisyys, luonteenpiirteet ja arvot nähtiin nyt arvokkaina, ylivoimaisina ja ensisijaisina miesten vastaaviin verrattuna.<sup>90</sup> Kulttuurinen feminismi (paradoksaalista kyllä, jos ajatellaan suuntauksen nimitystä) hylkäsi tietyllä tasolla ajatuksen sosiaalisesta sukupuolesta, genderistä, ja katsoi, että sukupuolieron perusta on nimenomaan biologinen. Sara Heinämaa ja Esa Saarinen puhuvatkin *biofeminismistä*, joka korostaa nais erityisyyttä: nainen on biologisesti ainutlaatuinen, mistä seuraa, että nainen on myös metafysisesti ja tieto-opillisesti ainutlaatuinen. Ajattelumallin mukaan naisen biologinen perintö takaa ainutlaatuisen feminiinisen ainesosan, joka on poispyyhkiytymätön ja redusoimaton.<sup>91</sup>

Kulttuurisen feminismin mukaan tämä naisen erityisyys on patriarkalisessa kulttuurissa tukahdutettu, ja tästä on seurannut paitsi naisen, myös luonnon alistaminen ja vähättely. Vallitseva (länsimainen) kulttuuri on yksinomaan maskuliininen, ja sen hallitsevat muodot ovat muotoutuneet ainakin osittain feminiinisen (ja siten luonnon)

---

live within an infinitely expanding "frontier"; (f) Economic determinism is common sense; (g) Technology will do it for us." (Bateson 2000, 500.)

<sup>88</sup> Bateson 2000, 496-501.

<sup>89</sup> Merchant 1992, 190.

<sup>90</sup> Evans 1995, 76.

kontrolloimisen, aliarvostamisen ja poissulkemisen kautta: näin ollen koko kulttuuri on kehittynyt hierarkkiseksi, aggressiiviseksi ja luontoa ja elämää tuhoavaksi.<sup>92</sup>

Ratkaisumalli tähän vinoumaan jakaa kulttuurisen feminismin kahtia vahvaan (strong) ja heikkoon (weak).<sup>93</sup> Ns. vahva kulttuurinen feminismi katsoo, että vallitseva maskuliininen kulttuuri on läpeensä mätä, eikä naisilla tulisi olla sen kanssa mitään tekemistä: päinvastoin naisten tulisi luoda oma, erillinen kulttuurinsa ja kielensä. Miehet ja naiset nähdään biologisin ja/tai kosmologisista perusteista fundamentaalisesti erilaisina ja yhteen sovittamattomina, ja naisen ja luonnon välillä katsotaan olevan suora biologinen tai kosmologinen yhteys (joka siis on miehille saavuttamaton).<sup>94</sup> Vahva kulttuurinen feminismi on separatistista: terävimmän esimerkin ajatussuunnasta tarjoaa Mary Daly, jonka *Gyn/Ecology* vei kyseisen ajatuspolun loogiseen päätepisteeseensä: täydelliseen separatismiin, jossa naiset ja miehet elävät toisistaan erillään, kummatkin omissa kulttuureissaan.<sup>95</sup>

Kulttuurisen feminismin ”miedompi” haara, ns. heikko kulttuurinen feminismi, näkee asiat toisin. Tämän näkemyksen mukaan naisten ominaisuuksiksi luokitellut ”hyvät” ominaisuudet (toisista ihmisistä ja luonnosta välittäminen ja huolehtiminen, luonnon kanssa yhteydessä oleminen) voivat esiintyä myös miehillä: sukupuolten väliset biologiset ja/tai kosmologiset erot nähdään komplementaarina ja siten yhteen sovitettavissa olevina, vähän kuin taolaisen symboliikan yin ja yang.<sup>96</sup> Projektina ei suinkaan ole maskuliinisesta maailmasta vetäytyminen, vaan sen muuttaminen sellaiseksi, jossa feminiinisiä arvoja ja ominaisuuksia arvostetaan ja toteutetaan: tässä projektissa voivat olla mukana miehet yhtä lailla kuin naisetkin.<sup>97</sup>

Ekofeministisen projektin kannalta vahva kulttuurinen feminismi johtaa mielestäni umpikujaan, jossa naiset elävät oman elämää säilyttävän kulttuurinsa parissa samalla, kun muu maailma jatkaa kulkuaan kohti ekologista katastrofia. Lisäksi sitä leimaa tietynlainen elitistisyys: Mary Daly kutsuu naisia (eikä suinkaan kaikkia naisia, vaan

---

<sup>91</sup> Heinämaa & Saarinen 1983, 250-251.

<sup>92</sup> Plumwood 1993, 30.

<sup>93</sup> Evans 1995, 76, 91; Mellor 1997, 57.

<sup>94</sup> Mellor 1997, 57.

<sup>95</sup> Daly 1978. Daly edustaa ajatussuunnan ääripäätä: hillitympi ote löytyy mm. Adrienne Richiltä (Ks. Evans 1995, 83-88; Rich 1986).

<sup>96</sup> Mellor 1997, 57.

pelkästään sellaisia, joilla on tarpeeksi koulutusta, vapaa-aikaa ja feministisen ymmärryksen syvyyttä) psyykkiselle ja sisäänpäin kääntyvälle muutoksen matkalle sen sijaan, että yrittäisi korjata patriarkaalisen kulttuurin vääristymiä.<sup>98</sup> Vahvaa kulttuurista feminismiä ja ylipäätään biofeminististä ajattelua on syytetty myös essentialistisesta olemusajattelusta sen olettaessa kaikkien naisten olevan samanlaisia biologisiin perusteisiin nojautuen. Käsitys lukkoon lyödyistä, ikuisista ja muuttumattomista, puhtaasti seksuaalisuuteen perustuvista naisen ja miehen olemuksista ei liene pidemmän päälle kovinkaan hedelmällinen: Heinämaan ja Saarisen sanoin, ”kun olemus on lukkoonlyöty, on valinta ja vapaus poissa.”<sup>99</sup>

Ongelmia aiheuttaa myös kulttuurisessa feminismissä yleisesti esiintyvä käänteislogiikka, jonka mukaan ongelmat ratkeavat, kun aiemmin tukahdutetut feminiiniset arvot ja käytänteet nostetaan hallitseviksi. Tällöin koko vinoumien perussy, dualismit, jäävät koskemattomiksi, ja kulttuurin vääntymä vain vaihtaa puolta. Plumwoodin mukaan naisten ja luonnon erityissuhde on pitkälti seurausta naisten sulkemisesta kulttuurin ulkopuolelle, ja toisaalta heidän voimattomuudestaan silloin, kun he ovat kulttuurissa läsnä; naisilta on myös evätty mahdollisuus osallistua teknologian avulla luonnon hallintaan ja luonnosta erottautumiseen. Näin ollen tällaisissa olosuhteissa muovautuneiden ominaisuuksien vahvistaminen johtaa lähinnä alkuperäisen luonto-kulttuuri -dualismin säilymiseen, ei todelliseen vapautumiseen.<sup>100</sup> Ratkaisuna Plumwood ehdottaa näkökulmaa, jossa naisten ei katsota olevan puhtaasti osana luontoa sen enempää kuin miestenkään: sekä miehet että naiset ovat osallisina sekä kulttuurista että luonnosta. Kulttuurinen ekofeminismi piiryy näin ollen integroivana prosessina, jonka tavoitteena on integroida naiset takaisin kulttuuriin ja miehet takaisin luontoon, ja näin häivyttää näiden kahden välillä vallitseva dualistinen rotko. Plumwood peräänkuuluttaa kriittistä ekologista feminismiä, joka rohkaisisi naisia asettumaan aktiivisesti, harkitusti ja reflektiivisesti luonnon rinnalle, vallitsevan

---

<sup>97</sup> Evans 1995, 91.

<sup>98</sup> Eisenstein 1984, 115. Dalyn herättämästä kritiikistä ja vastakritiikistä ks. myös Walby 1990, 101-102 sekä Evans 1995, 80-82.

<sup>99</sup> Heinämaa & Saarinen 1983, 255. Toisaalta on huomioitava, että Heinämaan ja Saarisen mukaan ”naisen alistaja on viime kädessä itse biologia”, ja että ”nainen asustaa kehoa, joka on hänelle vieras”. Kirjoittajien mukaan vaatimus naisen yksilöllisestä itsenäisyydestä ja omaehtoisesti määräytyvän olemisen puolesta on ”taisteluhuuto luontoa vastaan”. ( 212-213 ) Taustalla on selvästi nähtävissä beauvoirilainen näkemys immanenssista ja transsendenssista, joka asettaa kirjoittajien esittämän biofeminismin kritiikin oikeaan valoon. Vaikka olenkin paikoin käyttänyt Heinämaan ja Saarisen teosta, en katso yleisesti ottaen olevani heidän kanssaan samoilla linjoilla.

<sup>100</sup> Plumwood 1993, 32.

kulttuurin tuhoavia ja dualistisia muotoja vastaan. Tällainen dualismin kritiikkiin keskittyvä ekofeminismi siirtyy Plumwoodin mukaan perinteisten, eroon keskittyvien feminististen teorioiden ohitse, ja ansaitsisi nimityksen feminismin ”kolmantena aaltona”. Aikaisemman, liberaalin feminismin mukaisesti tämä kolmas aalto haluaisi kuljettaa naiset täysivaltaisiksi kulttuurin jäseniksi. Rannalle se jättäisi kuitenkin aiemman käsityksen itse kulttuurista: kulttuurisen feminismen tapaan se näkee, että tällainen integraatio on ainoastaan mahdollista kulttuurissa, jossa perinteinen länsimainen käsitys sekä ihmisestä että kulttuurista on perinpohjaisesti uusiutunut.<sup>101</sup>

Tässä työssä tulen käyttämään kulttuurista ekofeminististä näkökulmaa lähinnä juuri kulttuurikriittisenä työkaluna. Haluan tässä yhteydessä tähdentää, etten allekirjoita ajatuksia biologiaan perustuvasta, universaalista, essentialisesta nais erityisyydestä; en myöskään näe erillisen naiskulttuurin luomisen ratkaisevan ekologisia ongelmia. Näiltä osin siis irtisanoudun kulttuurisen ekofeminismin eräistä yleisimmistä näkemyksistä, mutta en suinkaan kulttuurisesta ekofeminismistä kokonaisuudessaan, sillä kulttuurintutkijalle se tarjoaa monia käyttökelpoisia työkaluja.

Kulttuurisen ekofeminismin kritiikin keskiössä majailevat länsimainen filosofia ja uskonto, eritoten kristinusko, jota pidetään yhtenä suurimmista syyllisistä ympäristökriisiin. Itse asiassa nämä kaksi kohdetta, länsimainen filosofia ja kristinusko, kulkevat pitkän matkan historiaansa käsi kädessä ruokkien toinen toisiaan: näin ollen on syytä tarkastella molempiin kohdistettua kritiikkiä. Palaan tähän kuitenkin tarkemmin luvussa neljä.

### **3.5. Ekofeminismi ja uskonto**

Ekofeministisen liikkeen parissa näkemykset suhtautumisessa uskontoon kietoutuvat hyvin pitkälti kysymykseen ekofeministisen uskonnollisuuden tai spirituaalisuuden tarpeellisuudesta. Uskonnosta puhuttaessa ekofeministit tuntuvat jakautuvan spirituaalisen ekofeminismin kannattajiin (jotka voidaan edelleen jakaa reformisteihin ja

---

<sup>101</sup> Plumwood 1993, 36-40.

revolutionisteihin) ja sekulaareihin ekofeministeihin.<sup>102</sup> Useat varsinkin marxilaiseen tai sosialistiseen / sosiaaliseen teoriaan sitoutuneet ekofeministit suhtautuvat uskontoon ja sen feministiseen ilmentymään, spirituaaliseen (eko)feminismiin, varsin epäilevästi: he myös usein näkevät tämän lähes synonyymisena kulttuuriselle ekofeminismille. Tämä näkemys ei kuitenkaan tee oikeutta sen paremmin kulttuuriselle kuin spirituaalisellekaan ekofeminismille: ennemminkin on syytä käsitellä spirituaalista ekofeminismia yhtenä kulttuurisen ekofeminismin muotona. Tarkoituksenani on ensin esitellä pintapuolisesti spirituaalista ekofeminismia, ja sen jälkeen tarkastella sitä kohtaan esitettyä kritiikkiä ja vastakritiikkiä.

### 3.5.1. Spirituaalinen ekofeminismi

Termi ”spirituaalisuus” ymmärretään usein tarkoittamaan yksinomaan sellaista uskonnollista tai jopa askeettista asennetta elämään, joka on erillään sekulaarista maailmasta. Feministisestä näkökulmasta katsottuna spirituaalisuus piirtyy kuitenkin varsin toisennäköisenä: feminismihän pyrkii osoittamaan kaikista kulttuurin ja tiedon alueista niiden separatiiviset ja poissulkevat elementit voidakseen etsiä uuden, kokonaisen ja holistisen tavan ajatella ja toimia. Tämä pätee myös spirituaalisuuteen, joka ymmärretään kaikkia ihmisen toimia ja kokemuksia läpäisevänä sen sijaan, että se olisi vain ylimääräinen lisuke: se on jotain, jota voidaan kuvailla transformatiiviseksi kasvun prosessiksi, joka on orgaaninen ja dynaaminen osa ihmisen kehitystä, niin yksilön kuin yhteiskunnankin tasolla.<sup>103</sup>

Miten sitten feminismi liittyy uskonnollisuuteen ja laajemmin spirituaalisuuteen? Ursula Kingin mukaan feministinen ajattelu toimii kriittisenä kategoriana itse spirituaalisuudelle. Tämä toimii kahdella tasolla: negatiivisesti katsottuna se haastaa perinteisten uskontojen ja henkisyyden muotojen naiseen kohdistavan poissulkemisen, syrjimisen ja alistamisen; positiivisesta näkökulmasta katsottuna se puolestaan etsii toisenlaisia, integraalimpia ja maailmaa ja elämää vahvistavia uskonnollisia

<sup>102</sup> Tämä jako on sikäli perusteltu, että yleensä lukemissani teksteissä, joissa uskonto ja erityisesti feministinen spirituaalisuus on tullut esiin, siihen otetaan selkeästi kantaa joko puolesta tai vastaan. Toki on myös kirjoittajia, jotka sivuuttavat uskonnon täysin, mutta tässä yhteydessä sivuutan itse puolestani heidät. Ekofeministien suhtautumisesta spirituaalisuuteen, ks. myös Warren 1993.

<sup>103</sup> King 1993, 5-6.

mahdollisuuksia.<sup>104</sup> Ekofeministinen spirituaalisuus ei ole mihinkään tiettyyn uskontoon sidottua, vaan sitä esiintyy yhtä lailla maailmanuskontojen kuin uususkonnollisuudenkin piirissä.<sup>105</sup>

Liikkeenä feministinen spirituaalisuus on varsin tuore, sillä se syntyi vasta 1970 – luvulla. Liikkeen tarkkarajainen määrittely on hankalaa: se on ruohonjuuritason liike, jolla ei ole katto-organisaatiota, hierarkiaa, eikä tarkasti määrittyä ja rajattua käsitystä siitä, kuka on jäsen ja kuka ei. Se ammentaa lukuisista uskonnollisista perinteistä, muttei ole sitoutunut niistä yhteenkään: ensisijainen ominaispiirre onkin juuri moninaisuus. Yhdistäviä teemoja ovat naisten ”voimaannuttaminen” (empowerment), luonnon ja naisen sekä ylipäätään feminiinisen kunnioittaminen, sekä sukupuolisuhteiden ja -hierarkioiden historiallisen muotoutumisen pohtiminen ja tarkastelu (”sacred history”). Feministisen spirituaalisuuden sisäiset jännitteet syntyvät pitkälti juuri eroavista käsityksistä luonnon ja sosiaalisen sukupuolen (gender) tärkeydestä: myös mm. jumalatar aiheuttaa erimielisyyksiä. Kaikesta huolimatta spirituaalifeministit kuitenkin näkevät erimielisyydet lähinnä rikkautena, ja kaikkien kukkien annetaan kukkia. Kaiken kaikkiaan liikkeen rajoja on hyvin vaikeaa, muttei mahdotonta piirtää. Ellerin mukaan eräs kriteeri on yksinkertaisesti se, että nainen (miksei mieskin), joka itse katsoo kuuluvansa liikkeen piiriin, voidaan lukea spirituaalifeministiksi.<sup>106</sup> Karen J. Warren kuitenkin näkee, että ollakseen feminististä, on spirituaalisuuden sitouduttava naisten alisteisen aseman kitkemiseen sekä naisten kokemusten ja näkökulmien arvostamiseen. Lisäksi, ollakseen ekofeminististä, on spirituaalisuuden sitouduttava myös luontoa alistavien käytänteiden eliminoimiseen: vasta nämä kriteerit täyttävää spirituaalisuutta voidaan kutsua ekofeministiseksi.<sup>107</sup>

Eräs yhteinen nimittäjä spirituaalifeministeille uskontoon katsomatta on käsitys juutalais-kristillisen tradition patriarkalisuudesta. Suhtautuminen tähän patriarkalisuuteen puolestaan jakaa leirin karkeasti ottaen kahtia reformisteihin ja revolutionisteihin. Näistä ensiksi mainitut pitäytyvät perinteessään senkin jälkeen, kun ovat havainneet sen käytänteet naista alistaviksi: reformistien projekti on puhdistaa

---

<sup>104</sup> King 1993, 6.

<sup>105</sup> Esimerkkejä tästä ekoteologiien ja –teologiien kirjosta tarjoavat mm. Starhawk 1989, Spretnak 1991, Primavesi 1991, Christ & Plaskow 1992, Ruether 1992, sekä Adams 1993.

<sup>106</sup> Eller 1995, 3-6.

<sup>107</sup> Warren 1993, 124.

uskonto sen historian varrella keräämästä patriarkaalisuudesta ja kaivaa esiin todellinen ydin, joka on tasa-arvo. Revolutionistit puolestaan näkevät näiden uskontojen ytimen olevan niin auttamattomasti seksistinen, että naisten ainoa mahdollisuus vapautua näistä patriarkaalisista ja seksistisistä traditioista on hylätä ne täysin ja kehittää tilalle uudenlaista henkisyttä. Jumalatar on ”löydetty” uudelleen, ja monille historiasta esiin kaivetut jumalattaret ovat toimineet inspiroivana pohjana uudelle Jumalatar – uskonnollisuudelle. Näin katsottuna jaottelu reformisteihin ja revolutionisteihin saattaa olla harhaanjohtava, sillä osa revolutionisteista katsoo seuraavansa esiraamatullisia uskontoja, jolloin heidät voidaan nähdä ”traditionaalisempina” kuin raamatullisten uskontojen seuraajat. Toisaalta on myös revolutionisteja, jotka eivät turvaa minkäänlaiseen historiaan, vaan uskovat, että yksinomaan naisen oma kokemus, tässä ja nyt, riittää perustaksi uskonnolliselle näkemykselle.<sup>108</sup>

Ekofeministisen spirituaalisuuden kenties keskeisin symboli naiseuden ja luonnon pyhyydelle (ja ylipäätään naiseudelle ja luonnolle) on jumalatar. Oleellisin piirre jumalattaressa on kyky edustaa kaikkea sitä, mitä perinteisesti länsimaissa on pidetty ”feminiinisenä”: luonnon pyhyys, maa ja kuu, ruumiillisuus, seksuaalisuus: jumalatar on lähellä kotia, elää luonnonkierron mukana, ja on ylipäätään löydettävissä niistä asioista, joita perinteiset uskonnot ovat pitäneet profaaneina. Tärkeä piirre feministisessä spirituaalisuudessa onkin sen sulautuminen luonnolliseen maailmaan, kaikkeen mikä on ”tämän puoleista” ja siten perinteisesti profaania: kaikki mikä on lihallista, feminiinistä ja seksuaalista, kaikki mikä kuolee, mätänee ja maatuu, on juuri sitä, mitä feministinen spirituaalisuus pitää kaikkein pyhimpänä ja arvokkaimpana. Luonto käsitetään elävänä, usein tavalla tai toisella feminiinisenä ja monesti jumalattaren ruumiina, jolloin jumaluus nähdään kaikessa ja kaikkialla olevana, yhtä lailla luonnossa kuin naisessa itsessään. Jumalatar onkin immanentti vastakohtana hierarkkiselle, transsendenttiselle (juutalais-kristilliselle) Jumalalle: spirituaalifeministit

---

<sup>108</sup> Christ & Plaskow 1992, 9-11. Jakoa reformisteihin ja traditionalisteihin on kritisoitu mm. siksi, että jälkimmäisten on katsottu olevan radikaalimpia ja rohkeampia kuin ensiksi mainittujen. Tämä ei kuitenkaan ollut alkuperäisen jaon tarkoitus. On myös huomioitava, että näiden kategorioiden sisään mahtuu ajattelijoita laidasta laitaan. Christ&Plaskow katsovat jaon olevan kuitenkin siinä määrin hyödyllinen, että päätös työskennellä joko vakiintuneiden instituutioiden sisä- tai ulkopuolella on sen verran tärkeä, että se kannattaa huomioida: sehän vaikuttaa mm. tapaan nähdä historia. (Christ & Plaskow 1992, viii.)



eivät halua ”Jahvea mekossa”, vaan jumaluuden, joka on läsnä sekä yksilössä että luonnossa.<sup>109</sup>

### 3.5.2. Kritiikkiä ja vastakritiikkiä

Spirituaalista ekofeminismiä kohtaan on esitetty paljon kritiikkiä, jonka terävimmässä kärjessä ovat syytökset epäpoliittisuudesta, feministisen projektin hylkäämisestä ja silmien sulkemisesta todellisilta ongelmilta: naiset pakenevat (kuvitellun) jumalattarensa syliin uneksimaan muinaisesta matriarkaatista sen sijaan, että yrittäisivät muuttaa sosiaalista todellisuutta.<sup>110</sup> Spirituaalifeministit itse näkevät kuitenkin asian päinvastoin: kyseessä ei ole vain yksityinen henkinen etsintä, vaan siihen liittyy usein sosiaalisen vastuun ja poliittisen aktivismin hyväksyminen; uutta spirituaalisuutta ei nähdä tärkeänä vain itselle, vaan ennen kaikkea uuden sosiaalisen järjestelmän luomiselle.<sup>111</sup> Feministisestä spirituaalisuudesta haetaan usein voimistusta ja vahvistusta poliittisiin ja yhteiskunnallisiin projekteihin; käänteisesti on käynyt niin, että spirituaalisuuden myötä on intouduttu toimimaan feminismin parissa laajemminkin.<sup>112</sup> Niinpä spirituaalisuus ja politiikka näyttävät kietoutuvan tiiviisti toisiinsa sen sijaan, että ne olisivat toisensa poissulkevia.

Myös luonnon näkeminen feminiinisenä, usein Suurena Jumalattarena tai Äiti Maana, on herättänyt vastustusta. Kriitikot pelkäävät, että paluu Äiti Maa –ajatteluun vahvistaa kulttuurissa jo valmiiksi olevia stereotypioita naisista paitsi (potentiaalisina) äiteinä, myös alisteiseen luontoon lähemmin liittyvinä ja siten itsekin alisteisina.<sup>113</sup> Tämä ei kuitenkaan mielestäni riitä kritiikin perustaksi, sillä koko ekofeministisen spirituaalisuuden yksi keskeisiä tavoitteita on muuttaa vallalla olevia näkemyksiä naisista ja luonnosta: mikäli siis Äiti Maa –ajattelusta luovuttaisiin siksi, että se *patriarkalisessa kulttuurikontekstissa* sisältää luontoa ja naisia alistavia konnotaatioita, tarkoittaisi tämä näiden konnotaatioiden (ja siten patriarkaalisen kulttuurikontekstin)

<sup>109</sup> Christ & Plaskow 1992, 135-137. Jumalattaren merkityksestä feministiselle spirituaalisuudelle, ks. Kiviluoto 2002 sekä Huhta 2001.

<sup>110</sup> Christ & Plaskow 1992, 186; Ochshorn 1997, 390. Muinaisesta matriarkaatista tarkemmin, ks. Gimbutas 1982.

<sup>111</sup> King 1993, 116. Ks. myös Warren 1993.

<sup>112</sup> Spretnak 1993, 278-279.

<sup>113</sup> Ks. esim. Rose 1993 sekä Roach 1996.

hyväksymistä sellaisenaan sen sijaan, että niitä kyseenalaistettaisiin ja pyritäisiin muuttamaan. Länsimaisessa kulttuurissa jumalattaren palauttaminen ja palvominen onkin Elisabeth Puttickin mukaan syytä toteuttaa nimenomaan feministisestä kontekstista käsin, jotta spirituaalisuus ja sen uudet visiot voitaisiin todella juurruttaa ja integroida poliittisiin, sosiaalisiin ja ekologisiin kysymyksiin.<sup>114</sup>

Plumwood puolestaan on kritisoinut etenkin Jumalatar-panteismia, toisin sanoen luonnon näkemistä yhtenä suurena jumalattarena. Plumwoodin mukaan ongelmana on paitsi luonnon antropomorfisointi, myös äärimmilleen vietyinä kaikenlaisen erilaisuuden häivyttäminen: luonto eliöineen nähdään yhtenä suurena jumalattarena, jolloin kokonaisuuden osat menettävät itseisarvonsa ja tarkoituksensa omana itsenään. Plumwoodin mukaan tällainen jumaluus on varkautta, eikä voi millään tapaa korvata sen tunnistamista, että luonnossa jokaisella toimijalla on oma autonomiansa, toimintansa ja tarkoituksensa. Plumwoodin mukaan jumaluus menettää merkityksensä, mikäli luonnon eri osat nähdään arvokkaina paitsi itsessään, niin myös osana kokonaisuutta.<sup>115</sup>

Mutta onko tämän kokonaisuuden pyhänä kokeminen tai näkeminen jumalattarena sitten väistämättä välteltävä asia ekofeministisen projektin kannalta? Luonnon pyhänä pitämisen voidaan katsoa ruokkivan poliittista aktivismia: Vivianne Crowleyn sanoin ”a nature religion implies a nature to worship”. Wiccassa<sup>116</sup>, joka on kenties suurin yksittäinen ekofeministisen spirituaalisuuden muoto, tapahtui jonkinasteinen ”poliittinen käänne” 1970-luvulla pitkälti amerikkalaisen Starhawkin myötä: enää ei riittänytään sisäinen tunne yhteydestä luontoon, vaan tärkeäksi muodostui radikaali toiminta luonnon suojelemiseksi.<sup>117</sup> Starhawkin mukaan

”Meditation on the balance of nature might be considered a spiritual act in

---

<sup>114</sup> Puttick 1997, 202-203.

<sup>115</sup> Plumwood 1993, 127-128.

<sup>116</sup> Wicca on uuspakanuuteen kuuluva uskonnollinen liike, joka syntyi Englannissa 1950-luvulla.

Aiheesta tarkemmin Crowley 1998. Kattavan katsauksen uusnoituuden historiaan tarjoaa puolestaan Hutton 1999. Uuspakanuudesta yleensä, ks. Harvey 1997.

<sup>117</sup> Crowley 1998, 176-177. On kuitenkin syytä ottaa huomioon wiccan jakautuminen eri suuntauksiin, lähinnä traditionaaliseen ja ns. uuswiccaan: Crowleyn mainitsema poliittinen käänne liittyy läheisemmin juuri uuswiccaan.

Witchcraft, but not as much as would cleaning up garbage left at the campsite or marching to protest an unsafe nuclear plant.”<sup>118</sup>

Spirituaalinen ekofeminismi hakee usein inspiraatiota paitsi esi-historiasta, niin myös säilyneiden luonnonkansojen kulttuureista ja uskonnoista. Tässä piilee kuitenkin kulttuurisen kolonialismin vaara: siinä missä siirtomaa-aikoina valkoiset länsimaalaiset riistivät alkuperäiskansojen luonnonvaroja, valkoiset spirituaalifeministit saattavat nyt surutta riistää samaisten kansojen henkistä perintöä.<sup>119</sup> Spirituaalifeministejä on syytetty siitä, että he poimivat eri kulttuureista ns. rusinat pullasta: omaavat käyttöönsä ne osat kulttuurista tai uskonnosta, jotka nähdään sopivina, ja sisällytetään omaan uskonnollisuuteen. Tällöin kompastuskiviä on varsinaisen kulttuurisen kolonialismin lisäksi kolme. Ensinnäkään ei suostuta tai kyetä näkemään kyseistä kulttuuria kokonaisuutena: kontekstistaan irrallisten uskomusten käyttö häivyttää taka-alalle kyseisen kulttuurin mahdollisen patriarkaalisuuden ja naista alistavat käytänteet.<sup>120</sup> Toisekseen vaarana on, että alkuperäiskansat romantisoidaan, jolloin ei nähdä sitä sosiaalista ja ekonomista todellisuutta, jossa he elävät, eikä täten myöskään tehdä mitään tämän todellisuuden muuttamiseksi. Andy Smith, itse cherokee, arvostelee valkoisia feministejä mm. juuri tästä: intiaaneista on hänen mukaansa tehty romantisoituja guruja, hyödykkeitä, jotka ovat olemassa vain tarjotakseen luonnosta erkaantuneelle valkoiselle ihmiselle täytettä henkiseen tyhjiyhteensä.<sup>121</sup> Kolmantena kompastuskivenä voi nähdä vaaran siitä, että alkuperäiskansoilta ja muista uskonnoista poimitut elementit sulautetaan omaan hallitsevaan, länsimaiseen maailmankuvaan: tällöin pohjalla oleva länsimainen maailmankuva ja ajattelutapa dualismeineen ja hierarkioineen jää ennalleen, ja muutos maailmankuvassa on vain kosmeettinen.<sup>122</sup>

Syytökset kulttuurisesta imperialismista on syytä ottaa vakavasti. Yhtenä ratkaisuna ongelmaan voidaan pitää Andy Smithin kehoitusta etsiä luontokeskeistä henkisyttä oman kulttuurin menneisyydestä: esi-kristillisen Euroopan uskonnot olivat yhtä lailla

<sup>118</sup> Starhawk 1989, 26. Starhawk itse katsoo olevansa enemmän Jumalatar-uskonnon kuin wiccan edustaja: silti hänen tekstejään pidetään varsin wiccalaisina.

<sup>119</sup> Tämä kolonialismi saattaa tosin saada myös materiaalisia muotoja erilaisten maksullisten kurssien, kirjallisuuden, äänilevyjen tms. muodossa. Ks. Smith 1993.

<sup>120</sup> Mellor 1997, 55.

<sup>121</sup> Smith 1993, 169. Uuspakanoiden tavasta hyödyntää omassa uskonnonharjoituksessaan muita kulttuureita, mm. Pohjois-Amerikan intiaaneja, ks. Pike 2001 (erityisesti luku 4).

<sup>122</sup> Warren 1993, 124.

luontokeskeisiä, sisältäen pitkälti samoja elementtejä kuin mitä monet eurooppalaiset ja pohjois-amerikkalaiset feministit etsivät mm. intiaanikulttuureista. Smithin sanoin: ”A medicine woman would be more likely to advice a white woman to look into her *own* culture and find what is liberating in it.”<sup>123</sup>

### 3.6. Nainen ja luonto: (eko)feminismin kuuma peruna

#### 3.6.1. Ongelmallinen ruumiillisuus

Ekofeminismin yksi perustavimmanlaatuisia kysymyksiä on pohdinta miehisen vallan, naisten ja luonnon välisestä suhteesta. Sherry Ortner esitti vuonna 1974 väitteen, jonka mukaan luonto on kulttuurille samaa kuin nainen miehelle.<sup>124</sup> Tämä paljon keskustelua herättänyt ja pitkälti myös kritisoitu väittämä kiteyttää erään feminismin perusväittämistä: (länsimaisessa) patriarkaalisessa kulttuurissa naisen katsotaan olevan lähempänä luontoa, ja miehet puolestaan kuuluvat kulttuurin piiriin. Ortnerin mukaan syy tähän on naisen ruumiillisuudessa: naisen keho ja sen funktiot (menstruaatio, raskaus, synnyttäminen) näyttävät asettavan naiset lähemmäs luontoa selvemmin kuin miesten fysiologiset ominaisuudet, jotka vapauttavat miehet toimimaan kulttuurin piirissä. Toisekseen naisen ruumis ja sen toiminnot asettavat naiset sellaisiin sosiaalisiin rooleihin, joita pidetään kulttuurisesti alempiarvoisina kuin miesten rooleja. Kolmanneksi Ortner näkee, että naisille ruumiillisten funktioidensa kautta langennut sosiaalinen rooli muokkaa myös naisten psyykettä, joka myös nähdään luontoa lähempänä olevana: konkreettisiin tunteisiin, asioihin ja ihmisiin kietoutuvana vastakohtana miehelle abstraktisuudelle.<sup>125</sup> Ortnerin mukaan edellä mainitut kolme seikkaa selittävät naisten asemaa: koska kulttuuri asettuu luonnon yläpuolelle, myös miehet kulttuurin edustajina asettuvat naisten yläpuolelle.<sup>126</sup>

Suhtautuminen naisten biologiaan ja ruumiillisuuteen feministisessä kentässä vaihtelee ääripäästä toiseen: hyvinä esimerkkeinä ovat Simone de Beauvoir ja Adrienne Rich. De

<sup>123</sup> Smith 1993, 169.

<sup>124</sup> Ortner 1974.

<sup>125</sup> Ortner 1974, 73-81. Ortnerin tarjoama ratkaisu ongelmaan on pitkälti sama kuin de Beauvoirin: naisten on päästävä mukaan ”miesten maailmaan”, osallisiksi kulttuurisesta luovuudesta ja transsendenssista. Ortner ei siis kyseenalaista itse perusjakoa, saati immanenssin alempiarvoisuutta. (Ortner 1974, 87).

Beauvoirin mukaan naisen ruumiillisuus sitoo tämän immanenttiin todellisuuteen, kun taas miesten maailma (eli kulttuurin maailma) on transsendentti: naisten ainoa tapa päästä vapaaksi immanenssistaan on hylätä ruumiillisuutensa, ”tulla mieheksi”. De Beauvoirin näkemys ruumiillisuudesta on siis hyvin kielteinen: transsendentti kulttuuri rakentuu ruumiillisuuden ”ylittämisen” kautta, ja näin ollen yhteiskunta rakentuu luonnollista maailmaa vastaan ja sen yläpuolelle.<sup>127</sup>

Adrienne Rich näkee asiat toisin: sen sijaan, että mieli/ruumis –dualismin jälkimmäinen, torjuttu puoli pitäisi kokonaan hylätä, tulisi se palauttaa arvoonsa. Richin mukaan naisten tulee vaatia ruumiinsa takaisin patriarkaaliselta järjestelmältä: syynä naisen alistaiseen asemaan ei siis ole biologia, vaan äitiyden institutionalisoituminen, jonka seurauksena naisilta on riistetty oikeus omaan ruumiillisuuteensa. Rich siis peräänkuuluttaa immanenssin arvonalautusta ja (naisten?) ruumiillisuuden juhlistamista, biologian nostamista kulttuurin rinnalle tai oikeammin kulttuurin nostamista biologian rinnalle, sillä miesten yhtä lailla kuin naisten on löydettävä uudelleen oma ruumiillisuutensa: tämä toisi mukanaan sosiaalisen muutoksen, joka hyödyttäisi molempia osapuolia.<sup>128</sup>

### 3.6.2. Ei ihmistä ilman ruumista, ei ruumista ilman luontoa

Naisen ja luonnon välisen suhteen tarkastelu nostaa tuskanhien monen feministin otsalle, sillä naisen alisteista asemaa on perinteisesti oikeutettu ja perusteltu juuri Ortnerin esittämällä väittämällä naisen ruumiillisuudesta. Biologisista tosiseikoista<sup>129</sup> on mielellään vaiettu biologisen determinismin pelossa, eikä ekofeministien toimesta pöydälle uudelleen nostettua kissaa ole aina katsottu hyvällä. Biologialla ja ruumiillisuudella on kuitenkin keskeinen paikkansa ekofeministisessä ajattelussa, joka lähtee siitä perustavanlaatuisesta toteamuksesta, että luonnon olemassaolo on hyvin keskeistä ihmisen olemassaololle. Luonto tulee aina olemaan osa ihmistä ja ihmiskuntaa, samoin kuin ihminen tulee aina olemaan osa luontoa: tätä suhdetta ei voida ylittää eikä ohittaa, yhtä lailla kuin ei voida ohittaa ihmisen ruumiillisuutta. Tästä

<sup>126</sup> Assmuth & Tapaninen 1994, 149.

<sup>127</sup> Mellor 1997, 78-79; de Beauvoir 1993.

<sup>128</sup> Mellor 1997, 87-88; Rich 1986.

näkökulmasta katsoen naisen ja luonnon välinen suhde ei ole yhdentekevä, samoin kuin ei ole naisen suhde ihmisen ruumiillisuuteen ja osana luontoa olemiseen: päinvastoin, kuten Mellor toteaa, naisen ja luonnon välisen yhteyden näkeminen tuo yhteen ruumiillisuuden biologiset ja sosiaaliset aspektit. Ekofeministit argumentoivatkin, että koska naiset ovat sekä biologiansa että kulttuurin kautta läheisessä suhteessa ruumiillisuuteen, heillä on ainutlaatuinen kyky tiedostaa ruumiillisuuden seuraukset joko tietyllä tavalla ruumiillistuneina olentoina (kuten synnyttäjinä, naisen ruumiillistumana), tai ihmisinä, jotka ovat eri tavoin tekemisissä ruumiillisuuden kanssa (äiteinä, hoitajina, jne.).<sup>130</sup>

### 3.6.3. Naiset, ympäristö ja immanentti realismi

Väite naisten ainutlaatuisesta suhteesta luontoon ja tätä kautta myös ekologisiin ongelmiin johtaa helposti syytöksiin universalismista (kaikilla naisilla kaikkialla on samat kokemukset) ja essentialismista (naiset kaikkialla ovat luonnostaan samanlaisia). Väite voidaan helposti ymmärtää myös niin, että nainen saa synnyinlahjanaan ”ekologisen etiikan” ja kyvyn olla lähempänä luontoa, tai että naisilla olisi jonkinlainen (miehiltä puuttuva) ”henkinen” yhteys luontoon; tällaiset väitteet ansaitsevatkin osakseen kritiikkiä. Mutta jos lähtökohdaksi otetaan naisten fyysinen todellisuus, arkipäivän realismi, ei väite välttämättä enää kuulostakaan täysin tuulesta tempaistulta.

Naiset eivät ole lähempänä luontoa jonkin tietyn fysiologisen tai henkisen sukulaisuuden kautta, vaan johtuen niistä materiaalisista olosuhteista, joissa he elävät: jo aiemmin todettu rooli kulttuurin ja luonnon ”välittäjinä” tarjoaa naisille usein niin sanotun eturivin paikan tarkkailla, mitä ympäristölle tapahtuu. Kingin mukaan naisten ei tule hylätä tätä asemaansa, sillä ”miesten maailmaan” liittyminen tarkoittaisi naisiin ja luontoon vihamielisesti kohdistuvan kulttuurin omaksumista: koska naisten herkkyyks ekologisille kysymyksille on sosiaalinen rakennelma, voidaan se yhtä hyvin sosialisoida naisista pois, mikäli nämä omaksuvat patriarkaalisen kulttuurin. Naiset eivät ole

---

<sup>129</sup> Syöminen, juominen, nukkuminen, ulostaminen, menstuaatio, lisääntyminen, kuoleminen, jne.

<sup>130</sup> Mellor 1997, 60. Tästä erään konkreettisen esimerkin tarjoaa Terhi Utrianen tutkimus naisista kuolettajina (Utrianen 1999).

essentially yhtään sen lähempänä luontoa kuin miehetkään; miehet vain ovat käytännössä kauempana.<sup>131</sup>

Naiset ovat usein eri tavalla alttiita ympäristöongelmille kuin miehet. Ympäristömyrkyt leviävät maaperään ja vesistöön ja sitä kautta sikiöön ja äidinmaitoon aiheuttaen epämuodostumia ja keskenmenoja. Useimmiten naiset toimivat hoitajina lapsille, vanhuksille ja sairaille, joiden terveys on horjunut ympäristöongelmien johdosta, oli syynä sitten myrkyllisten jätteiden dumpkaus, pilaantunut juomavesi, radioaktiivinen säteily, ilmansaasteet tai köyhyydestä ja maan eroosiosta johtuva ruoan puute. Ongelmat vaihtelevat teollisuusmaiden ja kehitysmaiden välillä: teollisuusmaissa ne ovat yleensä ”näkymättömämpiä”, kuten ilmansaasteet, kun taas kehitysmaissa ekologinen kriisi on kouriintuntuvampaa viljelysmaan, juomaveden ja polttopuun puutteen muodossa: listaa voisi jatkaa loputtomiin. Äiteinä naiset kantavat vastuuta myös lapsistaan, ja ”tavalliset perheenäiditkin” ovat aktivoituneet kampanjoimaan ympäristöongelmia vastaan. Tällaisia ruohonjuuritason liikkeitä on ympäri maailmaa – esimerkkeinä mainittakoon Himalayan Chipko-liike, Kenian Green Belt sekä Yhdysvaltojen Love Canal.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Mellor 1997, 60.

<sup>132</sup> Mellor 1997, 25; Mies & Shiva 1993; Merchant 1992. Esimerkkinä Suomesta voisi mainita erilaiset gallupit, joiden perusteella yhä uudelleen tulee näkyviin se, että naiset ovat ympäristöasioissa tiedostavampia ja huolestuneempia sekä ns. eettisestä ja luonnonmukaisesta kulutuksesta kiinnostuneempia kuin suomalaiset miehet.

## 4. KAHTIA JAETTU MAAILMA: DUALISMIT JA HERRUUDEN LOGIIKKA

### 4.1. Mistä on pienet dualismit tehty? Dualismien ominaispiirteitä

“The story of the control of the chaotic and deficient realm of ‘nature’ by mastering and ordering ‘reason’ has been the master story of Western culture.”<sup>133</sup>

Val Plumwood määrittelee dualismin prosessiksi, jossa vastakohtaiset käsitteet muodostetaan herruuden (domination) ja alempiarvoisuuden kautta, ja jossa nämä käsitteet nähdään toisilleen vastakkaisina ja toisensa poissulkevinä. Näiden käsiteparien arvostetumman puolen nähdään olevan täysin erilainen, vieras ja “toisesta maailmasta oleva” verrattuna alempiarvoiseen puoleen, jota pidetään selvästi “toisena”; kummankin osapuolen nähdään olevan vailla sellaisia ominaisuuksia, joiden avulla tämä ero voitaisiin ylittää, tai nähdä vastapuolet osana samaa jatkumoa ja toisilleen sukua olevina. Vallalla oleva, arvostetumpi puoli on normi, jota vasten toinen, alempiarvoinen puoli määrittyy; näin ollen mies on ihmisyyden malli, ja nainen on tästä mallista poikkeava toinen. Dualismi on myös prosessi, jossa valta muovaa identiteetin; tämä identiteetti tosin on yhtä vääristynyt kummallakin puolella, oli kyseessä sitten herra tai orja, sadisti tai masokisti, egoisti tai altruisti, maskuliini tai feminiini, ihminen tai luonto.<sup>134</sup>

Dualismi ei siis ole pelkästään luokittelua tai eron tekemistä; se ei myöskään ole pelkkä yksinkertainen hierarkkinen suhde kahden osapuolen välillä. Dualismissa “toiseen” liitetyt (todelliset tai oletetut) ominaisuudet, kulttuuri, arvot ja elämänalueet nähdään systemaattisesti ja kaiken kattavasti alempiarvoisina.<sup>135</sup> Plumwood on erotellut viisi dualismille ominaista piirrettä:

1. Taustoittaminen (backgrounding) eli kieltäminen, joka muotoutuu niistä ratkaisemattomista ristiriidoista, joita herruus aiheuttaa itse herralle tämän yrittäessä sekä hyötyä toisesta käyttämällä toisen tarjoamia palveluja ja luottamalla niihin, että samanaikaisesti kieltää olevansa tästä toisesta millään muotoa riippuvainen.

---

<sup>133</sup> Plumwood 1994, 74.

<sup>134</sup> Plumwood 1993, 31-32.



2. Radikaali poissulkeminen eli hyperseparaatio, jonka mottona on “minä en ole laisinkaan samanlainen kuin tuo alempiarvoinen toinen.” Toinen ei ole vain erilainen, vaan myös alempiarvoinen, jolloin on tarpeen tehdä selvä ja jyrkkärajainen ero itsen ja toisen välille. Erilaisuuden merkitys korostuu ja mahdollisista yhtäläisyyksistä joko vaietaan, ne kielletään, tai niitä pidetään merkityksettöminä. Tämä on yksi dualismin avainindikaattoreista.
3. Sisällyttäminen (incorporation) eli suhteellinen määrittäminen, jossa toinen määritellään ainoastaan suhteessa itsen tai itsen tarpeisiin ja haluihin. Dualistisen vastaparin alempi puoli määrittyy ylemmän kautta puutteena, negaationa, jolta puuttuu ylemmän puolen ominaisuudet: valloitetulta puuttuu se, mikä valloittajalla on; valloitettu *ei* ole sitä, *ei* ole tätä. Toista ei nähdä itsenäisenä, vaan tämä määrittyy täysin valtaapitävän kautta, joka määrittelee, mitä ominaisuuksia toisella on (tai pikemminkin mitkä tältä puuttuvat).
4. Välineellistäminen (instrumentalism) eli objektifikaatio, jossa alempana olevien odotetaan toimivan välineinä, joiden avulla valtaapitävät pääsevät päämääriinsä; samalla heidän oletetaan laittavan syrjään omat intressinsä. Alempiarvoiset myös esineellistetään, jolloin heidät nähdään vailla minkäänlaista omaa tarkoitusta, joka täytyisi huomioida.
5. Homogenisaatio eli stereotypisointi, jossa alempiarvoisen ryhmän parissa esiintyvät erilaisuudet sivuutetaan. Tällaiseen ryhmään kuuluvat nähdään kaikki samanlaisina, eikä heitä pidetä persoonallisina yksilöinä.<sup>136</sup>

Nämä mekanismit voidaan ulottaa koskemaan myös länsimaisen ihmisen suhtautumista luontoon. Ihminen on riippuvainen luonnosta, muttei halua tai kykene myöntämään tätä. Jyrkkä erottelu luonnon ja kulttuurin välillä pitää yllä hyperseparaatiota, jolla ihminen erottaa itsensä “eläimellisestä” luonnosta. Ihminen haluaa määritellä mitä luonto on määrittelemällä, mitä ihminen itse ei ole: tässä voisi nähdä jonkinlaisen käänteisen sisällyttämisen, jossa toinen ei määräydykään sen mukaan, mitä se *ei* ole, vaan nimenomaan sen mukaan, mitä se *on*, mutta mitä *ihminen itse* ei ole. Luonto on raaka, julma, sivistymätön, kontrolloimaton, barbaarinen, sieluton: kaikkea, mitä sivistynyt, länsimainen ihminen ei katso olevansa. Luonnon ja eläinten esineellistäminen, objektifikaatio, taas on oma lukunsa sinällään: luontoa käytetään

<sup>135</sup> Plumwood 1993, 47.

<sup>136</sup> Plumwood 1993, 48-55.

raaka-aineverastona, välineenä, jonka avulla ihminen pääsee päämääriinsä. Luonnolla itsellään ei nähdä olevan minkäänlaisia omia intressejä tai tarkoitusperiä, jotka olisi otettava huomioon. Homogenisaatio puolestaan näkyy erityisesti suhtautumisessa tuotantoeläimiin (jo pelkkä nimitys kertoo paljon), joista on tehty persoonatonta, konemaista massaa: eläimiä ei nähdä yksilöinä vaan tuotantovälineinä. Edellisvuotiset suu- ja sorkkatautiepidemian yhteydessä suoritettujen miljoonien eläinten joukkoteurastukset kertovat tästä omaa kieltään: uutiskuvat näyttivät massoittain ruhoja, joita nosteltiin kauhakuormaajilla joukkohautoihin.<sup>137</sup>

Mutta mistä tällainen dualistinen ja hierarkkinen luonto-suhde on saanut alkunsa? Kuten aiemmin totesin, ekofeminismi pitää yhtenä nykyisen ympäristökriisin pääsyyllisenä länsimaista filosofiaa. Ekofeminismi ei ole yksin tämän syytensä kanssa, sillä myös monet ympäristöfilosofit kritisoivat filosofiaa vääristyneistä asenteista. Filosofian vaikutusta ei ole syytä vähätellä: ovathan useimmat akateemiset ja tieteelliset oppiaineet syntyneet juuri filosofiasta, esimerkkeinä mainittakoon historia, matematiikka, fysiikka, valtio-oppi ja psykologia.<sup>138</sup> Usein dualismin juuret palautetaan Descartesiin, mutta tämä on vain puoli totuutta. Descartesilla oli takanaan varhaiseen kreikkalaiseen filosofiaan asti ulottuva perinne, jossa olivat läsnä ihmisen vieraantuminen luonnosta ja hengen ja ruumiin, järjen ja luonnon asettaminen dualistisesti vastakkain ja hierarkkisesti alekkain. Mutta jotta nämä syytteet tulisivat ymmärrettäviksi, lienee syytä raottaa filosofian historian verhoa ja kurkistaa, mitä sen takaa löytyy.

Yhdysvaltalainen filosofi Eugene C. Hargrove on jäljittänyt syytä länsimaisen filosofian välinpitämättömyyteen ympäristöasioita kohtaan. Hargroven tuomio on armoton: hänen mukaansa erityisesti filosofia on aina ollut joko merkityksetön tai yhteensopimaton ympäristöajattelun kanssa, ja tämä yhteensopimattomuus on saanut alkunsa siitä hetkestä, jolloin länsimainen ihminen keksi ryhtyä filosofoimaan lähes kolme tuhatta vuotta sitten<sup>139</sup>. Hargroven mukaan filosofian historiassa on kaksi ajanjaksoa, jotka

---

<sup>137</sup> Eläinten oikeuksien puolustamisen sisällyttämisestä ekofeminismiin, ks. Adams 1994 (erityisesti sivut 87-108) sekä Adams 1996.

<sup>138</sup> Hargrove 1997, 106.

<sup>139</sup> Hargrove 1997, 73.

ovat tuottaneet ympäristön kannalta kaikkein välineellistävimmät asenteet: nämä ovat klassinen kreikkalainen filosofia ja varhainen uuden ajan eurooppalainen filosofia.<sup>140</sup>

#### 4.2. Platonin dualismi ja Aristoteleen hierarkia

Klassisen kreikkalaisen filosofian suurten nimien, Platonin ja Aristoteleen, työn perusta oli esisokraattisessa filosofisessa traditiossa, jonka lähes yksinomainen kiinnostuksen kohde oli luonto, tarkemmin sanottuna spekulointi aineen luonteesta ja sen vuorovaikutuksesta mielen kanssa. Thales ja kumppanit olivat vakuuttuneita, että maailmalla on järkiperäinen rakenne, joka on tiedettävissä ja suhteellisen helposti ymmärrettävissä: rationaalisen toiminnan avulla ihmisen on mahdollista paljastaa rationaalisen maailman salaisuudet. Esisokraatikot olettivat, että on olemassa jokin alkuprinsiippi, perimmäinen substanssi, johon koko olemassaoleva maailma on palautettavissa. Näkemykset tämän substanssin luonteesta vaihtelivat filosofista toiseen, mutta oleellista oli käsitys siitä, ettei pohjimmainen substanssi ollut keksittävässä aisteilla havaittavasta maailmasta: tietoa oli siis etsittävä vain järjen avulla, aisteihin luottamatta.<sup>141</sup>

Yksi esisokraatikkoja askarruttaneista ongelmista koski muutosta. Muutosta koskevan pohdinnan tuloksena filosofiaan jäi elämään käsitys, jonka mukaan aistikokemuksessa kohdatut aineelliset kappaleet olivat kuviteltuja eivätkä ne olleet olemassa: kun jokin asia oli muuttuakseen, oli oltava ajanhetki, jolloin muuttuva kappale ei ollut enää sitä, mitä se oli ollut, muttei myöskään vielä se, miksi se oli muuttuva; tällä ajanhetkellä se ei siis olisi yhtään mitään. Päätelyketju sai kreikkalaiset vastustamaan koko muutoksen ajatusta, ja johti heidät käsitykseen aineen pysyvyydestä ja muutoksen mahdottomuudesta: aine on ikuista, muuttumatonta, pysyvää, jakamatonta, tuhoutumatonta ja liikkumatonta. Tätä ajatteluketjua seuraten Platon loi käsityksensä todellisista olioista, jotka täyttivät kaikki edellä luetellut kriteerit. Nämä ”muodot” tai ”ideat” säätelivät ihmisten ajattelua ja havaintoja maailmasta, mutta ne eivät olleet olemassa kokemuksen maailmassa, vaan sen ulkopuolella: ne voitiin saavuttaa tai havaita ainoastaan järjen avulla. Muotojen henkinen valtakunta oli täysin todellinen ja

---

<sup>140</sup> Hargrove 1997, 75.

<sup>141</sup> Hargrove 1997, 75-78.

tuhoutumaton, mutta kokemusmaailma ei, koska muutos ja tuleminen tekivät välttämättömiksi ei-olemassaolon hetken. Platon tosin myönsi aineellisille kappaleille rajoitetun olemassaolon todellisuudessa, mutta riippuen siitä, missä määrin ne olivat osallisina muodoissa: muodottomat, täysin vailla kauneutta ja hyvyyttä olevat luonnon objektit eivät Platonin mukaan olleet olemassa laisinkaan. Luonnonsuojelun kannalta tällainen metafyyminen näkökulma, jossa maailma on vain harhakuvitelma, on musertava.<sup>142</sup> Hargroven sanoin:

“Yhtäältä koettua maailmaa ei voida tuhota, koska se ei todella ole olemassa. Toisaalta maailmaa siten kuin se todella on olemassa ei voida tuhota eikä edes vahingoittaa, koska se on jo tuhoutumaton ja muuttumaton.”<sup>143</sup>

Platonin mukaan myös ihmissielu oli kuolematon, tuhoutumaton ja muuttumaton, ja kuului siis muotojen maailmaan: sen sijaan ruumis kuului muuttuvaan ja aineelliseen kokemusmaailmaan. Tämän näkemyksen seurauksena ihminen jakautui kahteen vastakkaiseen osaan, todelliseen ja valtaa pitävään järkeen ja alempiarvoiseen luontoon. Ruumis piirtyy tällöin häiriönä, vieraana ja pahana, lihallisena vankilana, jossa sielu on jumissa. Kuolema vapauttaa sielun tästä vankilasta, ja siksi Sokrateskin odotti kuolemaa innolla, sillä hän odotti sen vapauttavan itsensä aistien maailmasta ja antavan kyvyn järkeillä selvemmin.<sup>144</sup>

Ihmisen todellinen minuus on Platonin mukaan *logos*, joka siis on jumalallinen: niinpä ihmisen olemassaolon tarkoitus ja todellinen sijainti on jossain Maan ulkopuolella, muotojen maailmassa. Plumwoodin mukaan tästä on lähtöisin pari vuosituhatta kestänyt “eksistentiaalinen kodittomuus”, jossa ihminen ei koe olevansa maapallolla kotonaan, vaan vain käymässä, matkalla kohti todellista ja ainoa merkittävää kotiaan, joka on tämän maailman ulkopuolella. Ihmisen tärkeimmäksi tehtäväksi tässä maailmassa muotoutuu tällöin sekä sisäisen että ulkoisen luonnon yläpuolelle nouseminen ja niistä erottautuminen. Platonilaisessa dualismissa tärkeintä on tehdä mahdollisimman suuri pesäero ylemmän logoksen ja alemman ruumillisuuden välille: yleisesti käytössä oleva sanonta “platoninen rakkaus” onkin varsin kuvaava.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> Hargrove 1997, 80-91.

<sup>143</sup> Hargrove 1997, 92.

<sup>144</sup> Hargrove 1997, 93.

<sup>145</sup> Plumwood 1993, 89-92.

Aristoteleen näkemys todellisuudesta oli hieman Platonia lempeämpi. Aristoteles toi muodot alas luonnolliseen maailmaan, ja täten hylkäsi Platonin käsityksen kahdesta toisistaan erillisestä maailmasta. Aristoteleelle kappaleet olivat yhdistelmä ainetta ja muotoa, joista jälkimmäinen oli läsnä kahdella tavalla, aktuaalisena ja potentiaalisena. Aristoteles oli myös vahvasti sitä mieltä, että perimmäisten substanssien tutkimista esisokraattisella tavalla olisi syytä täydentää tutkimalla luontokappaleita sellaisina, kuin ne luonnossa kohdataan.<sup>146</sup>

Aristoteles ei siis kieltänyt maailman olemassaoloa, mutta hänen ristikseen lankesi hierarkkisen luonnonjärjestyksen kehittäminen. Aristoteles jakoi maailman kolmeen osaan, josta ensimmäinen oli älyllinen luonto (johon kuului vain ihminen), toinen sielu (joka kuului kaikille eläville olennoille ja jolla oli psyykkisiä ominaisuuksia, jopa kasvien tasolla) ja kolmas eloton luonto. Älykkyys ja järki kuuluivat siis ihmiselle, ja olivat ominaisuuksina ylivoimaisia kaikkeen muuhun nähden: näin ollen ihminen oli oikeutettu asemaan muun luonnon yläpuolella, pyramidin huipulla. Aristoteles tosin soi myös luonnolle mielen ominaisuuksia, sillä olihan muoto mielen kaltainen: hänen filosofiansa ei siten jyrkästi erottanut ihmistä muusta luonnosta. Sen sijaan hän järjesti luonnon hierarkkiseksi pyramidiksi.<sup>147</sup>

Aristoteleen luontoa koskevat havainnot johtivat hänet näkemään kaiken olevan olemassa jotain tiettyä tarkoitusta varten: tammenterhon olemassaolon tarkoitus tai päämääräisyys oli tammipuu. Tämän näkemyksen laajentaminen johti päätelmään, jossa alemmat organismit olivat olemassa korkeampien olentojen hyödyksi, ja jossa kaikki voidaan asettaa järjestykseen, jossa ihminen siis asettuu oksalle ylimmälle. Aristoteleen hierarkiassa eloton luonto on kasveja, kasvit eläimiä ja eläimet (sekä koko luonto) ihmistä varten.<sup>148</sup>

Kreikkalaisten puolustukseksi on pidettävä mielessä, että aika ajoin läpi Kreikan kulttuurihistorian on luonnon syvä arvossapito ja rakastaminen ollut muodissa. Myös filosofisia toisinajattelijoita löytyi: Aristoteleen oppilas Theofrastos väitti, että eläimillä, kasveilla ja maalla on olemassa omat, ihmisestä riippumattomat tarkoituksensa. Ikävä

---

<sup>146</sup> Hargrove 1997, 80-81, 84.

<sup>147</sup> Plumwood 1993, 105.

<sup>148</sup> Hargrove 1997, 85-86.

kyllä hänen työnsä jäi vaille huomiota, eivätkä kreikkalaiset filosofit juuri muutenkaan kunnostautuneet luonnon rakastamisessa: hehän olivat keskittyneet puurtamaan sellaisen parissa, jota ei aistein voida havaita ja jolla ei siten voisi myöskään olla esteettisiä ominaisuuksia. Taide ja kirjallisuus kulkivat eri polkuja kuin filosofia: ensiksimitut saivat inspiraationsa aistimaailmasta, kun taas filosofia etsi todellisuutta aistimaailman takaa. Kreikkalainen filosofia puolestaan tuli uudelleen länsimaiseen ajatteluun paljon aikaisemmin kuin kreikkalainen taide ja kirjallisuus: niinpä välinpitämättömyys luontoa kohtaan siirtyi keskiaikaisille ja varhaisille uuden ajan filosofeille ja teologeille. Nämä erehtyivät pitämään sitä tyypillisesti kreikkalaisena piirteenä ja sitä jäljitellessään siirsivät penseän luontoasenteen eteenpäin.<sup>149</sup>

### 4.3. Descartes: uusi aika, uudenlainen dualismi

Val Plumwoodin mukaan on erotettavissa kolme askelta, jotka ovat johtaneet nykyisenlaiseen ihminen/luonto –dualismiin. Ensimmäinen näistä on järjen tai mielen varaan rakennetun ihmisidentiteetin kehittäminen: tämä pitää ihmistä “järjen jättiläisenä”, ja kaikki ei-inhimillinen jää tällöin ulkopuolelle arvottomana tai tarpeettomana. Toinen askel on mielen tai järjen käsittäminen luonnon vastakohtaksi ja joksikin luonnossa esiintymättömäksi. Kolmas askel on itsensä luonnon näkeminen mielettömänä ja järjettömänä. Tämä sekä vahvistaa kahta ensimmäistä askelta, että muokkaa kuvaa luonnosta vieraana toisena, jonka kanssa ihmisellä ei ole mitään tekemistä. Platon otti näistä askelista kaksi, ja kolmannen astui René Descartes.<sup>150</sup>

Descartesia voidaan pitää varhaisen uuden ajan ja itse asiassa koko uuden ajan<sup>151</sup> avainfilosofina, sillä vaikka kaikki häntä seuranneet filosofit ovatkin arvostelleet hänen näkemyksiään, ovat he kaikki kuitenkin työskennelleet sellaisen filosofisen viitekehyksen sisällä, joka on täysin kartesiolainen.<sup>152</sup>

<sup>149</sup> Hargrove 1997, 87. Myös Platonin ajatus muotojen maailmasta tuntuu edelleen elävän filosofiassa mielenkiintoisella tavalla. Akateemikko G.H. Von Wright on kirjoittanut Leibnizin merkkipelistä seuraavaa: “[...] Sanat kohdistuvat erääseen ihmishengen suurimmista ominaisuuksista – kykyyn kohota tosiasioiden yläpuolelle, ikuisesti pätevien suhteiden muotopuhtaaseen ja ankaran lainalaiseen maailmaan (Von Wright 1982, 48-49).”

<sup>150</sup> Plumwood 1993, 107.

<sup>151</sup> Uusi aika alkaa 1600 -luvulta ja käsittää suurimman osan 1900 –lukua.

<sup>152</sup> Hargrove 1997, 96. Myös Von Wrightin mukaan uuden ajan filosofian ja tieteen perustana olevat ajattelutavat ovat Descartesin muovaamia enemmän kuin kenenkään muun (Von Wright 1982, 39).

Descartes oli rationalisti, joka siis seuraili Platonin jalanjälkiä. Uutena aspektina ihmisen ja luonnon väliseen dualismiin Descartes toi ajatuksen vallasta: siinä missä Platon oli tyytynyt järjen valtaan sisäisestä luonnosta (tunteista ja aisteista), Descartes ulotti tämän vallan koskemaan myös ulkoista luontoa, jota hän kuvasi käyttämällä metaforina vahaa ja konetta: luonto on passiivinen ja helposti muovattavissa, kone jota voidaan kontrolloida, kunhan vain tiedetään sen toimintaperiaatteet. Descartesin myötä järki sai uuden roolin, sillä nyt sen tehtävänä oli harjoittaa valtaa luonnon yli sen sijaan, että se olisi pyrkinyt luonnosta eroon tai noussut sen yläpuolelle kuoleman tai oikeanlaisen elämän avulla.<sup>153</sup> Aikaisempien rationalistien tavoin Descartes näki todellisen itsen joksikin ruumiille ja luonnolle vieraaksi, mutta määritteli itsen uudelleen: mielen perusta siirtyi rationaalisuudesta tietoisuuteen, ja tämä tietoisuus kuului vain ihmiselle, siinä missä aiempi käsitys rationaalisuudesta tai mielestä oli laajempi ja salli näiden ominaisuuksien ilmenemisen myös luonnossa. Descartesille mielestä ja tietoisuudesta, sen tärkeimmästä piirteestä, tuli joko-tai –käsite: joko se on täysin läsnä (ihminen) tai sitä ei ole lainkaan (luonto).<sup>154</sup>

Descartes toteutti tämän kahtiajaon jakamalla aistimukset kahteen osaan: niihin, jotka voidaan tulkita ajattelun tavoiksi ja niihin, jotka liittyvät aineeseen tai ruumiiseen. Aistimus itsessään koostuu kahdesta osasta, joista ensimmäinen on ulkoisen objektin aiheuttama vaikutelma aistinelimessä, ja toinen mielen tietoisuus tästä vaikutelmasta. Descartesin mukaan näistä vain jälkimmäinen oli aito aistimus, joka oli osa itseä. Tästä seurasi se johtopäätös, että aistiminen on yhtä kuin ajatteleva, ja tämä vapautti ajattelun ja aistimisen mistään sidoksista ruumiiseen: joko ajattelevaan mieleen tai itseen ja mekaaniseen ruumiiseen oli valmis. Descartes luki ajattelun kategoriaan kuuluviksi tietoisuuden, tajunnan, havainnoinnin, mietiskelyn ja kaikenlaisen järkeilyn: näistä kaikista tuli siis ajattelun tapoja, ja joko-tai –periaatteen mukaisesti niitä esiintyi vain ihmisellä. Hyperseparaation mukaisesti ihminen erkani tyystin paitsi ruumiillisuudesta, myös muista eläimistä sekä luonnosta, jotka näyttäytyivät vain mielettöminä koneina, vailla tietoisuutta tai päämääriä.<sup>155</sup> Kaikenlainen kanssakäyminen ihmisen ja ruumiin tai ihmisen ja luonnon välillä on mahdotonta, sillä nämä kahdenlaiset luodut substanssit –fyysiset ja henkiset- eivät voineet olla keskinäisessä

---

<sup>153</sup> Plumwood 1993, 109-110.

<sup>154</sup> Plumwood 1993, 112-113.

<sup>155</sup> Plumwood 1993, 114-116.

vuorovaikutuksessa: jotta kahdenlaisia substansseja olisi voinut ylipäättään olla olemassa, Descartes piti välttämättömänä sitä, ettei niillä ollut mitään yhteisiä ominaisuuksia: ergo ne eivät myöskään voineet olla vuorovaikutuksessa.<sup>156</sup>

Tämä kartesiolainen dualismi mahdollisti osaltaan mekanistisen maailmankuvan synnyn tieteellisen vallankumouksen myötä. Filosofia ei kuitenkaan yksin ollut vastuullinen luontoon vihamielisesti suhtautuvan tieteellisen ilmapiirin synnystä: toinen suuri vaikuttaja oli kristinusko, jonka voidaan katsoa yhdessä filosofian kanssa ruokkineen toinen toisiaan ja käsi kädessä luoneen sellaisen kulttuurisen, henkisen ja tieteellisen ilmapiirin, joka mahdollisti mekanistisen maailmankuvan synnyn. Niinpä tarkastelen seuraavaksi ekofeministien kristinuskoon kohdistamaa kritiikkiä, ja vasta sen jälkeen esitän lyhyen oppimäärän luonnon kuolemasta.

#### 4.4. Maasta olet sinä tullut? Kristinusko ja luonto

“Me tiedämme, että vaikka tämä meidän maallinen telttamajamme puretaankin, Jumalalla on taivaassa meitä varten ikuinen asunto, joka ei ole ihmiskäteen työtä. [...] Olemme siis aina turvallisella mielellä, vaikka tiedämme, että niin kauan kuin tämä ruumis on kotimme, olemme poissa Herran luota.”<sup>157</sup>

Tätä sitaattia Paavalin toisesta kirjeestä korinttolaisille voidaan pitää yhtenä esimerkkinä edellä mainitusta eksistentiaalisesta kodittomuudesta, joka siirtyi Platonin ajattelusta gnostilaisuuden kautta kristinuskoon. Platonin mukaanhan ihmissielut sijaitsevat ensin tähdissä oppimassa muotojen maailman viisautta, jonka jälkeen sielut istutetaan ruumiiseen kontrolloimaan tätä. Mikäli sielu onnistuu tehtävässään pitää ruumiin kurissa, pääsee se palaamaan kotitähdelleen elämään leppoisaan, mietiskelevää elämää. Mutta jos se epäonnistuu, se menettää kykynsä palata taivaalliseen kotiinsa: sen sijaan sielun kohtaloksi tulee syntyä uudelleen yhä alempiin ja alempiin ihmisluokkiin, ja lopulta eläimeksi: Platonille kaiken pahan alku ja juuri on siis sielun joutuminen ruumiillisten viettien vietäväksi. Sielun alkuperäinen, taivaallinen koti sijaitsee kosmoksessa, maailmankaikkeuden ylimmissä kerroksissa, jotka ovat

---

<sup>156</sup> Hargrove 1997, 98.

<sup>157</sup> 2. Kor. 5:1,6.



kuolemattomia: sen sijaan Kuun ja Maan välinen, alempi kerros, on pahojen henkien aluetta, ja siellä olevat maalliset ruumiit täten alttiina rappeutumiselle ja kuolemalle.<sup>158</sup>

Gnostilaisuus vei Platonin dualismin ja kosmisen hierarkian käsitteet vielä pidemmälle. Luotu maailmankaikkeus ja yksi, todellinen jumalallinen olento ovat kaukana toisistaan: maailman on luonut langennut, demoninen demiurgi, ja todellinen jumalallinen voima on jossain tämän synkän, kosmisen vankilan ja sen asukkaiden ulkopuolella. Joissain ihmisissä tosin on jäljellä alkuperäinen, jumalallinen kipinä, ja se saa heidät etsimään tietä ”kotiin”: gnostilaisuuden keskeinen piirre onkin juuri sielun vetäytyminen ruumiista ja sen palautuminen aineettomaan, näkyvän maailman ulko- ja yläpuoliseen todellisuuteen.<sup>159</sup>

Tämä kahtiajako taivaallisen sielun ja maallisen ruumiin välillä tulee kristinuskossa esiin Paavalin kirjoituksissa, jotka liittivät ruumiillisuuden synnin käsitteeseen. Paavali jakaa olemassaolon kahteen erilaiseen tapaan: on lihallinen tapa, joka kuvataan orjuuden ja synnin tilaksi, sekä Hengen tapa, joka vapauttaa kristityn Kristuksessa tapahtuvan uudelleensyntymisen kautta hyveelliseen ja rakastavaan elämään sekä lupaukseen kuolemattomuudesta. Paavalin velka gnostilaisuudelle näkyy tavassa yhdistää synti kuolemaan ja hyvyys ikuiseen elämään taivaallisessa ruumiissa: ylimmällä tasolla on taivaallisia, kuolemattomia, aineettomia ruumiita vastakohtana maallisille, syntisille ja kuoleville ruumiille, joita demoniset voimat hallitsevat.<sup>160</sup>

Kirkkoisä Augustinus jalosti neljännellä vuosisadalla Paavalin ajatuksia edelleen. Vaikka Augustinus näkikin, että kaikki olevainen oli lähtöisin Jumalasta ja täten hyvää, elää ajattelussa silti platoninen ruumisvastainen näkemys, jonka mukaan Jumala on aineeton olento, ja ollakseen tähän olentoon yhteydessä on ihmisen käännäyttävä pois aineellisesta, vähemmän hyvästä ruumiillisuudesta. Ruumisvastaisuus näyttäytyy myös seksuaalivastaisuutena: Augustinus juurrutti kristinuskoon käsityksen perisynnistä. Tämän käsityksen mukaan jokainen ihminen syntyy valmiiksi syntisenä ja sille tasolle taantuneena, mille Aatami syntiinlankeemuksessa vajosi: syynä on lisääntymiseen

<sup>158</sup> Ruether 1992, 122-124; 1993, 17.

<sup>159</sup> Ruether 1992, 124; 1993, 17.

<sup>160</sup> Ruether 1992, 127-129.

liittyvä seksuaalinen intohimo, joka tekee lisääntymisaktista synnillisen ja häpeällisen.<sup>161</sup>

Ruetherin mukaan ylläkuvattu tapa nähdä ruumiillinen, maallinen elämä pahana ja synnin hedelmänä on johtanut maailmankieltävään etiikkaan ja hengellisyyteen, joka puolestaan on johtanut luonnon laiminlyömiseen ja jokapäiväisen, elämää ylläpitävän työn halveksimiseen. Elämän ja kuoleman käsitteet ovat heittäneet kuperkeikkaa, kun kuolemaa tarjotaan ainoana väylänä todelliseen elämään. Silti kuolemaan itseensä suhtaudutaan lähinnä fobisesti, samoin kuin kaikkeen siihen liittyvään: vanhenemiseen, rappeutumiseen, kuolleisiin ruumiisiin ja seksuaalisuuteen liittyviin ruumiineritteisiin. Tämän fobian keskiöön ovat joutuneet naiset, joiden syyksi on laitettu sekä syntyä että kuolema luomiskertomuksen muodossa: naisessa yhdistyvät syntyä ja kuolema, epäpuhtaus ja ihmiselämän rajallisuus. Nainen houkutteli miehen syntiinlankeemukseen ja turmeli tämän alkuperäisen, luonnollisen kuolemattomuuden.<sup>162</sup> Paratiisista karkoittamisensa jälkeen ihminen on ollut eksyksissä ja vieras omalle ruumiilleen: kaikkein ylimpänä päämääränä on ollut ruumiillisuudesta – ja siis immanenssista – vapautuminen.

Luomiskertomus itsessään on ohittamaton ja tärkeä osa kristinuskon luontoasenteisiin kohdistuvaa kritiikkiä.<sup>163</sup> Ensimmäisessä Mooseksen kirjassahan Jumala paitsi luo ihmisen omaksi kuvakseen, myös antaa tälle maan hallittavaksi: “Vallitkaa meren kaloja, taivaan lintuja ja kaikkea, mikä maan päällä elää ja liikkuu.”<sup>164</sup> Mutta kuten Ruther huomauttaa, ei tämä itsessään vielä oikeuta ihmistä pitämään luontoa omanaan, sillä viimekädessä luonto on Jumalan: ihminen on vain “tilanhoitaja”, jonka velvollisuus

<sup>161</sup> Ruether 1992, 134-138.

<sup>162</sup> Ruether 1992, 139-140. Myös Plumwood puhuu länsimaisesta kulttuurista kuoleman kulttuurina, koska se keskittyy kuolemanjälkeiseen, tuonpuoleiseen elämään ja sen tavoitteluun. Plumwoodin kritiikin keskiöön asettuvat tässä yhteydessä Platonin filosofia ja kristinuskko. Ks. tarkemmin Plumwood 1993, 97-103.

<sup>163</sup> Tosin myös tätä kritiikkiä on kritisoitu. Mm. Hargrove näkee, että Genesis ei itsessään aloittanut luonnon riistämistä, vaan lähinnä ilmaisi jo sen näkemyksen ihmisen suhteesta luontoon, joka oli kirjan kirjoittamisen aikoihin olemassa ja yleisesti hyväksytty (Hargrove 1999: 74). Tässä näkemyksessä on varmasti perää, mutta näkisin kyseessä olevan jonkinlaisen muna vai kana –tyyppisen dilemman, jossa on vaikea erotella syy- ja seuraussuhteita: vaikka siis Genesisin kirjoittajat eivät tehneet muuta kuin kirjasiivat ylös jo olemassa olleita näkemyksiä, ovat ne tämän ylöskirjaamisen myötä siirtyneet eteenpäin ja joutuneet ihmiskeskeisen luontosuhteen pyhän oikeuttajan asemaan.

<sup>164</sup> 1. Moos. 1:28. Huomionarvoista on myös tapa, jolla maailma luodaan: varhaisemmista, sumerilaisista ja babylonialaisista luomiskertomuksesta poiketen luomisessa ei esiinny feminiinistä prinssiippiä: Äidistä (*Mother*) on tullut ainetta (*matter*), josta ulkopuolinen voima käskyillään muotoilee maailman (Ruether 1992, 19).

on paitsi viljellä, myös varjella luontoa.<sup>165</sup> Tässä vaiheessa ihmiselle ei myöskään anneta oikeutta käyttää eläimiä ravinnokseen, vaan pelkästään kasveja ja hedelmiä. Mielenkiintoista onkin Genesisin lehdiltä luettavissa oleva muutos ihmisen ja muiden eläinten välisessä suhteessa.<sup>166</sup> Ensimmäisessä, Aatamin kanssa tekemässään liitossa Jumala siis antoi ihmiselle vain vihreät kasvit syötäviksi. Mutta vedenpaisumuksen jälkeisessä, toisessa liitossa Nooan kanssa ihmisten ja muiden eläinten suhde määräytyy seuraavanlaisesti:

“Kaikki villieläimet ja taivaan linnut, kaikki maan päällä liikkuvat eläimet ja meren kalat pelkäävät ja säikkyvät teitä; ne on annettu teidän valtaanne. Teidän ravintonanne olkoot kaikki olennot, jotka elävät ja liikkuvat. Ne kaikki minä annan nyt teille, niin kuin annoin teille vihreät kasvit.”<sup>167</sup>

Samalla korostuu myös ihmisen erityisasema Jumalan kuvana: kuka tahansa vuodattaa ihmisen verta, oli vuodattaja sitten toinen ihminen tai eläin, joutuu teostaan tilille. Sen sijaan eläimen veren vuodattaminen on paitsi sallittua, myös ruoaksi tarkoitettuna eläimen kohdalla suotavaa: elämänvoimaa, verta, sisältävää lihaa ei saa syödä.<sup>168</sup> Palataksemme Plumwoodin erittelemiin dualismin piirteisiin, voidaan ylläolevassa nähdä ainakin välineellistämistä: eläimet annetaan ihmisen käyttöön. Vaikka ihminen siis tässä kohden asetetaan erityisasemaan, ei kyseessä silti ole hyperseparaatio: ihmisissä ja eläimissä nähdään olevan jotain samaa, jotain yhteistä. Kummassakin virtaa sama elämänvoima, ja ne ovat täten osa samaa jatkumoa.

Vaikka kristinuskon omaksui Vanhan Testamentin luomiskertomuksen, se teki siitä oman synteesinsä sekoittaen mukaan aineksia mm. heprealaisista ja kreikkalaisista ajatuksista. Luontosuhteen kannalta eräs oleellinen muutos oli sen ajatuksen hylkääminen, että Jumala olisi luonut maailman aineesta, joka oli jo olemassa: sen sijaan tilalle astui käsitys luomisesta *creatio ex nihilo*, prosessina jossa Jumala “luo maailman tyhjästä”: ts. Jumala luo myös raaka-aineen, josta maailmankaikkeus on muotoiltu. Tuloksena on jako luojaan ja luotuun, josta jälkimmäinen on ei-jumalallinen ja luonnoltaan kuolevainen; siltä myös puuttuu kyky olla olemassa itsenäisesti ja

<sup>165</sup> Ruther 1992, 21; 1. Moos. 2:15. Teuvo Laitila tosin on purevasti huomauttanut, että puhe varjelemisesta on lähinnä hurskastelua niin kauan, kuin käytännön toiminta lähtee kuitenkin siitä, että viimekädessä vain ihminen on tärkeä, eikä käskyä ”älä tapa” ole ulotettu muihin kuin ihmisiin (Laitila 1987, 186). Tilanhoitajaetiikasta ja erilaisista ekoteologioista yleensä, ks. Pesonen 1999a.

<sup>166</sup> Ruether 1992, 65.

<sup>167</sup> 1. Moos. 9:2-3.

riippumattomasti.<sup>169</sup> Tämä jyrkkä jako luojaan ja luotuun tulee ilmi myös mm. Paavalin kirjeestä roomalaisille, jossa tuomitaan luotujen eikä Luojan kunnioittaminen ja palveleminen.<sup>170</sup>

Toinen luonnon kannalta tuhoisa näkemys kumpuaa myös Genesiksen alkulehdiltä, ja tämä on ihmisen jumalallistaminen, jota Teuvo Laitilan mukaan erityisesti protestanttisissa kirjoituksissa on korostettu: ihminen piirtyy, kuten aiemmin on ollut puhe, paitsi Jumalan kuvana, niin myös käskynhaltijana tai taloudenhoitajana maan päällä. Luonto on olemassa ihmistä varten, eikä sillä ole omaa järkeä, vapaata tahtoa saati kuolematonta sielua: Tuomas Akvinolainen astelee Aristoteleen jalanjäljillä kirjoittaessaan Summa Theologiaessa, ettei ole syntiä käyttää esinettä siihen tarkoitukseen, johon se on luotu. Hierarkiassa epätäydellisemmät ovat täydellisempiä varten, jolloin oletetun pyramidin huipulle asettuu jälleen ihminen.<sup>171</sup>

Akvinolaisen jäljiltäkin luonto oli kuitenkin vielä osa jumalallista näytelmää: luonto oli täynnä demonisia henkiä, ja sitä hallitsi itse pimeyden ruhtinas. Demonien välikappaleina nähtiin erityisesti naiset, jotka houkuttelivat miehiä syntiin: seksuaalisen halunsa säilyttäneestä vanhasta, riippurintaisesta naisesta tuli tällaisen välikappaleen stereotypia, noita, joka oli myynyt sielunsa Paholaiselle. Paholaisen piiriin kuului kaikki, mitä ei oltu saatu Kristuksen (ja siis kirkon) alaisuuteen, oli kyseessä sitten kesyttämätön luonto villieläimineen tai ei-kristityt maat ja niiden asukkaat. Luonto ei keskiaikaisessa ajattelussa ollut kuitenkaan yksinomaan pahan temmellyskenttä, vaan ambivalentti suhtautuminen luontoon näki siinä myös sakramentaalisen puolen: maailmankaikkeus, imettyään itseensä Kristuksen pelastavaa voimaa, näyttäytyi Jumalan kuvana, ylösnousseena ruumiina, joka on yhtä Jumalan kanssa. Neitsyt Maria oli tämän pelastetun maailmankaikkeuden taivasiinastunut, poikansa rinnalla hallitseva edustaja.<sup>172</sup>

Ruether on – mielestäni osuvasti - tiivistänyt länsimaisen luontosuhteen kehittymisen kolmeen myyttiseen vaiheeseen. Ensimmäisessä vaiheessa mies tunnustaa

---

<sup>168</sup> 1. Moos. 9:4-6.

<sup>169</sup> Ruether 1992, 26-27.

<sup>170</sup> Room. 1:22-25.

<sup>171</sup> Laitila 1987, 185.

<sup>172</sup> Ruther 1993, 18-19.

riippuvaisuutensa äidistä (naisena ja luontona), mutta samalla käyttää tätä oman valtansa oikeuttajana: tästä edelleen elävänä esimerkkinä toimii katolisen ikonografian kuva Neitsyt Mariasta Jeesuslapsi sylissään. Tämä on suoraa jatkumoa varhaisempien kulttuurien myytille Äiti Jumalattaresta ja tämän poikakuninkaasta, joka kuvataan istumassa valtansa oikeuttajan, Äidin, sylissä. Toisessa myyttisessä vaiheessa tämä riippuvuussuhde kielletään pyrkimyksellä erottaa kuolematon sielu tai henki kuolevaisesta ruumiista. Positiivinen riippuvaisuus luonnosta ja äidistä kielletään, mutta jäljelle jää vielä käsitys näiden omaamasta demonisesta voimasta. Kolmas vaihe on se, mitä tulen käsittelemään seuraavaksi: pyrkimys sterilisoida luonto minkäänlaisista voimista, olivat ne sitten positiivisia tai demonisia. Luonto näyttäytyy kuolleen materiaana, joka on täysin ihmisen muokattavissa: modernin tieteen muovailuvahana. Viitteitä tästä viimeisestä vaiheesta on olemassa jo babylonialaisessa luomismyytissä, jossa Marduk muotoili maailmakaikkeuden äitijumalatar Tiamatin kuolleesta ruumiista.<sup>173</sup> Kuitenkin vasta kalvinistinen reformaatio ja tieteellinen vallankumous olivat ne tekijät, jotka länsimaissa viimeistelivät mekanistisen maailmankuvan synnyn ja siinä ohessa luonnon kuoleman.

#### 4.5. *Machina ex Dea*: orgaanisesta maailmankuvasta mekanistiseen

“The quickening power of the earth produces all things that grow forth from it, and he who says that the earth has no life makes a statement flatly contradicted by facts. What is dead cannot produce life and growth, seeing that it is devoid of the quickening spirit.”<sup>174</sup>

1600-luvulle tultaessa oli eurooppalaisten perusmetafora maailmankaikkeudelle varsin orgaaninen: maailma nähtiin suurena organismina, joka satoi yhteen yksilön, yhteisön ja kosmoksen, ja kaikki nämä osat olivat toisistaan riippuvaisia. Orgaaninen maailmankuva loi joustavan kehyksen, jonka sisällä esiintyi niin poliittisten kuin filosofistenkin näkemysten vaihtelua: osa näistä näkemyksistä toimi myöhemmin tieteellisen ja teollisen vallankumouksen myötä syntyneiden uusien näkemysten raaka-aineena.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> Ruether 1992, 200.

<sup>174</sup> Alkemisti Basil Valentine, Merchantin (1989, 27) lainaamana.

Orgaaninen maailmankuva perustui analogialle toisaalta kosmoksen ja ihmisruumiin (makrokosmos ja mikrokosmos), toisaalta maan (geokosmos) ja ihmisruumiin välillä. Luonto käsitettiin yleisesti ottaen feminiiniseksi, ja maa hoivaavaksi äidiksi, joka oli tunteva, elävä ja ihmisen toimiin reagoiva. Maailma nähtiin tuntevana, järkevänä olentona, joka loi yhtäläillä tuntevia ja järkeviä olentoja: Paracelsuksen mukaan maa oli kuin nainen, jonka kohdusta kaikki elämä on lähtöisin. Maa oli kuin ihmisruumis suuremmassa mittakaavassa: maan hengitys piti elämää yllä, kaste tulkittiin maan hikoiluksi, ja vesi-, kulta-, ja metallisuonet olivat maan verisuonia. Naisen kykyä synnyttää ja hoivata verrattiin yleisesti maan kykyyn synnyttää kiviä ja metalleja, jotka olivat kasvaneet sen kohdussa. Kaiken kaikkiaan renesanssin aikana maa hoivaajana, Äiti Maana, oli suosittu metafora, eikä selkeää erottelua elävän ja elottoman luonnon välille tehty: kaiken nähtiin olevan elämän läpäisemää, ja siten enemmän tai vähemmän elävää.<sup>176</sup> On kuitenkin syytä muistaa, ettei feminiininen luonto ollut yksinomaan hyväntahtoisen lempeä: luonto oli yhtä aikaa myös villi ja hallitsematon, kykenevä väkivaltaan, myrskyihin, kuivuuskausiin ja yleiseen kaaokseen. Yhteistä näille vastakkaisille näkemykselle oli niiden kummankin yhdistäminen nimenomaan naissukupuoleen.<sup>177</sup>

1600-luvulla käsitys luonnosta alkoi kuitenkin muuttua sitä mukaa, kun uusi teollisuus ja tiede kehittyivät. Merchantin mukaan orgaaninen käsitys hoivaavasta luontoäidistä toimi rajoittavana tekijänä ihmisen suhteessa luontoon: se toimi tehokkaana moraalisena ohjenuorana, sillä niin kauan kuin maa käsitettiin elävänä ja tuntevana olentona, ulottuivat eettiset säännöt koskemaan myös maata, jota tuli kohdella kuten kanssaihmiisiä. Kukaan ei tuosta vain olisi valmis satuttamaan, saati tappamaan äitiään. Niinpä uudenlaiset mielikuvat olivat tarpeen, jotta luontoa voitiin alkaa hyödyntää uudenlaisen teollisuuden ja kaupankäynnin tarpeisiin. Syntyi ristiriita orgaanisten mielikuvien ja materiaalisen todellisuuden välillä, ja vanhat rakenteet saivat hiljalleen väistyä uusien tieltä.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> Merchant 1989, 1-2.

<sup>176</sup> Merchant 1989, 20-28.

<sup>177</sup> Merchant 1989, 2.

<sup>178</sup> Merchant 1989, 2-3. Mielenkiintoiseksi esimerkiksi siitä, kuinka maan näkeminen hoivaavana äitinä rajoitti luonnon hyväksikäyttöä, Merchant tarjoaa 1500-luvulla käytyä väittelyä kaivostoiminnan oikeutuksesta. Tässä väittelyssä sekä louhinnan vastustajat että puolustajat käyttivät orgaanista metaforaa, jonka mukaan Äiti Maa on kätkenyt rikkaudet syvälle ruumiiseensa: kaivostoimintaa vastustavien mukaan ihmisen ei tulisi näitä rikkauksia kaivaa esiin, kun taas puolustajat näkivät, että rikkaudet ovat

Osa orgaanisessa ajattelussa läsnä olleista elementeistä siirtyi melko vaivatta uudenlaisen mekanistisen ajattelun palvelukseen. Kuten aiemmin tuli ilmi, orgaanisenkin ajattelun sisällä esiintyi erilaisten suuntausten kirjoa. Taiteen puolella yksi yleinen suuntaus oli pastoraalisuus, jossa luonto nähtiin paratiisinomaisena turmeltumattomuuden tyyssijana, Arkadiana, jonne ihminen saattoi paeta kaupunkielämän paineita. Tämä näkemys oli varsin maskuliininen: luonto nähtiin äitinä ja morsiamena, jonka pääasiallinen tehtävä on lohduttaa, hoivata ja pitää huolta miehestä. Nainen ja luonto nähtiin molemmat alisteisina ja passiivisina, ja täten helposti hallittavina ja käytettävänä. Pastoraalitaide sulautui teollistuvaan maailmaan hyvin tarjoten kaupunkilaisille pakotien “luonnon helmaan”, rikkumattomaan ja neitseelliseen maaseutuidylliin.<sup>179</sup>

Filosofisista suuntauksista sekä Platonin filosofia että uusplatonismi sisälsivät näkemyksiä, jotka siirtyivät mekanistiseen ajatteluun. Platon näki koko maailman kuin suurena eläimenä, jota hallitseva sielu oli feminiininen: tämä maailmansielu toimi siltana ideoiden ja muotojen maailmojen välillä. Myöhemmässä uusplatonismissa luonto nähtiin kättilönä, joka muunsi ideat materiaalisiksi olennoiksi. Sekä platonisessa että uusplatonisessa symboliikassa luonto ja aine olivat feminiinisiä, kun taas ideat olivat maskuliinisina: tällöin materia nähtiin äitinä ja ideat isänä.<sup>180</sup> Aristoteles puolestaan yhdisti aktiivisuuden maskuliinisuuteen ja passiivisuuden feminiinisyyteen. Maskuliininen muoto hallitsi kuollutta, passiivista, feminiinistä ainetta: yhtäläillä ihmisen lisääntymisessä nainen tarjosi pelkän elottoman raaka-aineen, josta miehen aktiivinen siemen muotoili uuden elämän. Nämä aristoteeliset ideat ihmisen lisääntymisestä projisoituivat myös maailmankaikkeuteen ja näkemykseen luonnosta: 1500-luvulla oli yleisesti vallalla biologinen käsitys, jonka mukaan taivas hedelmöittää passiivisen maan. Merchantin mukaan tämänkaltaiset näkemykset naisesta ja luonnosta passiivisina vastaanottajina muuntuivat helposti hyväksikäyttöä vahvistaviksi orgaanisen kehityksen muuntuessa mekanistiseksi. Myös sekä Platonilla että Aristoteleellä esiintynyt näkemys aineen passiivisuudesta sopi hyvin uudenlaiseen näkemykseen kuolleista atomeista, joita ulkoiset voimat liikuttavat.<sup>181</sup>

---

olemassa nimenomaan ihmistä varten. Vaakakuppi kallistui lopulta puolustajien hyväksi. Tarkemmin tästä vivahteikkaasta väittelystä, ks. Merchant 1989, 29-41.

<sup>179</sup> Merchant 1989, 8-9, 20.

<sup>180</sup> Merchant 1989, 10.

<sup>181</sup> Merchant 1989, 13-16, 20.

Siirtyminen orgaanisesta maailmankuvasta mekanistiseen oli pitkä prosessi, jonka aikana uusi tiede alkoi hahmottua. Evelyn Fox Kellerin mukaan tässä murrosvaiheessa kilpaili kaksi erilaista filosofiaa ja näkemystä siitä, millaista tuon uuden tieteen tulisi olla. Keller kirjoittaa:

“Hermeettinen perinne oli sitä mieltä, että aineellinen luonto on hengen kyllästämää ja siksi sen ymmärtäminen edellyttää sydämen, käden ja mielen yhtäaikaista ja yhteistä ponnistusta. Mekanistiset filosofit yrittivät päinvastoin erottaa aineen hengestä sekä käden ja mielen sydäimestä.”<sup>182</sup>

Merchantin mukaan kielen ja kielikuvien merkitys kulttuurin heijastajana on suuri, sillä kieli sisältää kulttuurin, ja kun kieli muuttuu, myös kulttuuri muuttuu.<sup>183</sup> Onkin mielenkiintoista havaita, kuinka sekä hermeettisen että mekaanisen filosofian edustajien käyttämä kieli heijastaa vielä orgaanista maailmankuvaa, joskin eri tavoin. Teksteistä on luettavissa paitsi muutos suhtautumisessa luontoon, niin myös muutos suhtautumisessa seksuaalisuuteen ja sukupuolirooleihin: Kellerin mukaan sukupuolisidonnainen kielenkäyttö tuli suurelta osin vallitsevaksi 1600-luvulla, kun keskusteltiin siitä, millaista “uuden tieteen” tulisi olla.<sup>184</sup> Luonnon mieltäminen feminiiniseksi tekee tästä kielenkäytöstä mielenkiintoisen verrattaessa kilpailevien näkemysten suhdetta luontoon. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista käsitellä aihepiiriä kovinkaan syvällisesti, joten tarjoan vain muutamia esimerkkejä, joiden toivon valottavan 1600-luvun murroskautta.

Mekaanisen filosofian edustajan Francis Baconin keskeinen metafora tieteestä oli valta: tiede on valtaa, ja riittävän elinvoimainen kyetäkseen tunkeutumaan luontoon ja alistamaan sen. Myös renesanssin alkemistit, eli hermeettisen filosofian edustajat, tavoittelivat tiedenäköyksessään valtaa, mutta heille valta merkitsi jotain aivan muuta.<sup>185</sup> Baconin käsitystä herruudesta ja alistamisesta leimaa sukupuolijärjestelmä, sillä Baconin ajattelussa sekä herruus että alistaminen kohdistuvat poikkeuksetta “luontoäitiin”. Baconin tekstit vilisevät kielikuvia luonnosta morsiamena, joka tieteellisen hengen täytyy kesyttää, muokata ja valloittaa; toisaalla luonto ja henki tulee vihkiä siveään ja lailliseen avioliittoon. Häveliästä luontoa on jahdattava, jotta sen

---

<sup>182</sup> Keller 1985, 50.

<sup>183</sup> Merchant 1989, 4.

<sup>184</sup> Keller 1985, 54.

<sup>185</sup> Keller 1985, 54.



salaisuudet paljastuisivat; uuden tieteen avulla voimme paitsi valloittaa ja alistaa, niin myös järkyttää luontoa perustuksiaan myöten.<sup>186</sup> Myös alkemistien perusmetafora oli sukupuolinen, mutta mielen ja luonnon erottamisen sijaan hermeettinen filosofia painotti hengen ja aineen yhteenliittymistä, ja perustavin kielikuva oli yhdyntä. Siinä missä Bacon painotti alistamista, alkemistit näkivät miesten ja naisten vähintään allegorisen yhteistoiminnan välttämättömäksi. Alkemistien käsitys kosmoksesta perustui harmonian käsitteeseen, jota kuvaamaan käytettiin myös avioliittometafora: Paracelsuksen perinteen edustaja Thomas Vaughan puhuu “Auringon morsiamesta”, joka on jokaisessa tähdessä ja ihmisen maailmassa olemassaoleva periaate. Auringon yhtyminen morsiamensa tuottaa siemenen, jota luonto kantaa kohdussaan. Vaughan puhuu kahdesta universaalista ystävyksestä, mies- ja naispuolisesta kuningas- ja kuningatarhallitsijasta, joiden aviosuhde ja sukupuolinen läheisyys heijastaa kaikkien asioiden suhdetta toisiinsa: myös ihmisen tietämys luonnonilmiöistä on tämän suhteen heijastumaa.<sup>187</sup>

Sekä Baconin että Vaughanin metaforat kumpuavat organisesta viitekehystä käsin. Ero on kuitenkin suhtautumisessa: siinä missä Bacon haluaa luovuttaa ihmiselle “morsiameksi luontoäidin kaikkine lapsinensa, jotta sinä valjastaisit hänet palvelukseesi ja tekisit hänestä orjasi<sup>188</sup>”, puhuu Vaughan “tietystä taidosta, jonka avulla tietty henki voidaan yhdistää universaaliin henkeen ja sen seurauksena luontoa voidaan oudolla tavalla vahvistaa ja moninaistaa<sup>189</sup>”. Näistä kahdesta uusi tiede valitsi Baconin tieteen patriarkaalisen kuvakielen ja hylkäsi hermeettisen perinteen myötälävemmän ja eroottisemman kielen. Uuden tieteen päämääräksi ei tullut metafyyminen kanssakäyminen luonnon kanssa, vaan sen alistaminen, ihmisen herruus luonnon yli: tiede tähtäsi naispuolisen luonnon alistamiseen, ei siihen yhtymiseen.<sup>190</sup>

1600-luku oli monenlaisen kuohunnan aikaa, jolloin myös tavat tarkastella naisia ja luontoa muuttuivat. Noituus oli vielä 1660-luvulla tieteellisesti hyväksytty, olemassa oleva tosiasia. 1660-70 –luvuilla aiheen tiimoilta käyty kiivas väittely on kuvaava: vastapuolina olivat Royal Societyn jäsenet Joseph Glanvill ja Henry More, jotka

---

<sup>186</sup> Keller 1985, 39-40.

<sup>187</sup> Keller 1985, 54-57.

<sup>188</sup> Kellerin (1985, 40) lainaamana.

<sup>189</sup> Kellerin (1985, 58) lainaamana.

<sup>190</sup> Keller 1985, 61, 68.

väittivät noituuden olevan täyttä totta, ja radikaali protestantti John Webster, jonka mukaan - alkemisteja myötäillen - luonnossa esiintyvät voimat olivat kaikki Jumalasta lähtöisin. Mutta Glanvill ja More näkivät, että luonnossa vallitsevat henget ovat demonisia: demonologia toimi kaivattuna välittäjänä hengen ja aineen välillä. Noidat nähtiin näiden demonisten voimien käyttäjinä ja naisen seksuaalisen voiman ruumiillistumina, ja näitä vastaan uusi, mekanistinen tiede ryhtyi taistelemaan, sillä noituuden nähtiin edustavan kaikkea miehiselle, puhtaalle ja siveälle tieteelle vastakkaista. Noitakiihko, joka saavutti huippunsa juuri 1600-luvulla, toimi täten myös väylänä torjua uudesta tieteestä sekä nainen että seksuaalisuus.<sup>191</sup> Keller kirjoittaa:

“Uusi mekanistinen maailmankuva tarjosi miehisyydelle turvallisen ajattelun alueen, sillä sen käsitykseen tiedemiehestä ja luonnosta ei sisällynyt minkäänlaista yhteistoimintaa miehen ja naisen välillä, ei edes allegorista.”<sup>192</sup>

Taustalla näissä muutoksissa oli myös muutos sukupuoliroolikäsityksissä: nainen ja mies käsitettiin yhä enenevässä määrin toisilleen vastapuoliksi. Tästä seurannut perheen ja työn yhä jyrkempi erottaminen palveli osaltaan myös varhaisen teollisuuskapitalismin tarkoituspäätä. Siirryttäessä 1600-luvulta 1700-luvulle myös naisihanne, ja käsitykset naisista ylipäätään, muuttuivat: himokkaasta nielijättärestä tuli sukupuoleton kodin hengetär, jonka voima ei enää uhannut yhteiskunnallista järjestystä. Naisista tuli sukupuolesta vapaita olentoja samaan aikaan, kun luonnosta tuli eloton, maallinen ja mekaaninen. Uusi tiede tuki omalta osaltaan tätä kehitystä korostamalla tieteen vastakkaisuutta kaikkeen naiselliseen nähden. Koko monitahoisen ja –syisen prosessin seurauksena pelot sekä luontoa että naista kohtaan hälvenivät.<sup>193</sup> Molemmat menettivät voimansa, oli tuo voima ollut alkuperältään sitten jumalallista tai demonista.

Tähän aiheeseen liittyen on syytä tuoda esiin myös uskonnossa tapahtuneet muutokset, sillä 1600-luvulla vaikuttanut yhteiskunnallisen, tieteellisen ja filosofisen ilmapiirin muutoksen aalto ei jättänyt uskontoakaan entiselleen. Ruetherin mukaan kalvinistinen reformaatio on, tieteellisen vallankumouksen lisäksi, toinen tärkeä käännekohta länsimaisen luontokäsityksen kehityksessä. Kalvinismi näki luonnon täysin vailla mitään jumalaista olevana ja turmeltuneena. Kaikenlainen materialismi ja symboliikka

---

<sup>191</sup> Keller 1985, 63-68.

<sup>192</sup> Keller 1985, 68.

<sup>193</sup> Keller 1985, 68-71.

joutui kalvinistien hyökkäyksen kohteeksi, sillä ainoa tapa kokea Jumala oli sanan välityksellä: saarnat ja musiikki olivat pääasialliset väylät kanssakäymiseen jumalaisen kanssa. Kaikki mitä pystyi näkemään, koskemaan, haistamaan tai maistamaan joutui epäilyksen alle. Mielenkiintoista kyllä, kalvinismi ylläpiti käsitystä luonnossa ja naisessa vallitsevista demonisista voimista: itse asiassa koko kalvinistisen kirkon ulkopuolinen maailma vilisi demoneja, ja kalvinistit olivat protestanteista ahkerimpia noitien jahtaajia. Puritaaninen näkemys patriarkalisesta, keskiluokkaisesta ydinperheestä vahvisti puolestaan miesten ja naisten välistä eroa.<sup>194</sup>

Jonkinlaisen viimeisen kuoliniskun luonnolle antoi kenties Isaac Newton. Descartes oli jo luonut metaforan luonnosta koneena, ja Newton pilkkoi tämän koneen atomeiksi. Maailmankaikkeus oli kuin kello, jonka koneiston Jumala oli luonut ja jota tämä piti toiminnassa välillä puuttuen koneistossa ilmeneviin vikoihin. Newtonin fysiikka loi perustan uudennlaiselle paradigmalle mekanistisesta maailmankaikkeudesta, joka voitiin redusoida “luonnonvaroihin” ja käyttää uuden eurooppalaisen valtaeliitin tarpeisiin. Luonnosta häädettiin niin jumalaiset kuin demonisetkin voimat, ja jäljelle jäi vain kone, jota ulkoiset voimat liikuttelivat. Aluksi tämä ulkoinen voima oli Jumala, mutta tieteen edistyessä Jumalakin sai väistyä: jäljelle jäivät tiedemiehet, jotka yhdessä teollisuuden ja valtioiden päättäjien kanssa hallitsevat passiivista, kuollutta ainetta.<sup>195</sup>

#### 4.6. Herruuden logiikka

Olemme nyt käyneet lyhyesti läpi dualismien ominaispiirteitä sekä dualistisen ajattelun oppihistoriaa länsimaisessa filosofisessa, uskonnollisessa ja luonnontieteellisessä perinteessä. Mutta kuinka nämä dualismit toimivat ja miten ne yhä edelleen ohjaavat länsimaista ajattelua? Kuinka herruuden logiikka toimii?

Karen Warrenin mukaan osa tärkeimmistä naisten ja luonnon sortamista yhdistävistä linkeistä ovat käsitteellisiä: Warren puhuukin *käsitteellisistä viitekehyksistä* (*conceptual frameworks*), joilla hän tarkoittaa ryhmää perustavanlaatuisia uskomuksia, arvoja,

<sup>194</sup> Ruether 1992, 192-194.

<sup>195</sup> Ruether 1992, 197. Uuden tieteen ja kolonialismin, industrialismin ja sotateollisuuden välisistä yhteyksistä, ks. Ruether 1992, 198-199.

asenteita ja olettamuksia, jotka muovaavat ja heijastavat sitä, kuinka yksilö näkee itsensä ja maailman ympärillään. Warrenin mukaan kyseessä on sosiaalisesti rakennettu linssi, jonka kautta näemme itsemme ja toiset: tähän linssiin vaikuttavia tekijöitä ovat muiden muassa sukupuoli, ikä, rotu, luokka, seksuaalinen suuntautuminen sekä uskonnollinen tausta.<sup>196</sup>

Osa näistä käsitteellisistä viitekehysistä on sortavia. *Sortava käsitteellinen viitekehys* selittää, oikeuttaa ja ylläpitää erilaisia valta- ja alistussuhteita: kun tällainen sortava viitekehys on patriarkaalinen, se selittää, oikeuttaa ja ylläpitää naisten alisteista asemaa miehiin nähden. Warrenin mukaan sortavasta käsitteellisestä viitekehuksesta voidaan erottaa kolme merkittävää piirrettä, joista ensimmäinen on *arvohierakkinen ajattelu*: toisin sanoen sellainen tapa ajatella, jossa asiat järjestetään hierarkkisesti ylhäältä alaspäin, ja jossa suurempi arvo annetaan tämän arvohierarkian huipulla oleville asioille. Toinen piirre ovat *arvodualismit*: asioita laitetaan pareittain erilaisten ominaisuuksien kautta siten, että nämä ominaisuudet nähdään vastakkaisina ja poissulkevinä, ei toisiaan täydentävinä, ja suurempi arvo annetaan vain toiselle ominaisuudelle. Tärkeimmäksi Warren nostaa kuitenkin kolmannen piirteistä, *herruuden logiikan (logic of domination)*, jonka Warren määrittelee sellaiseksi todistelun rakenteeksi, joka johtaa alistussuhteiden oikeuttamiseen. Kyseessä ei kuitenkaan ole vain looginen rakennelma: mukana on oltava myös arvojärjestelmä, eettinen peruste sille, miksi alistussuhteet ovat oikeutettuja. Warrenin mukaan alistaminen oikeutetaan tyypillisesti viittamalla johonkin väitettyyn ominaisuuteen, joka alistajalla on mutta alistetulta puuttuu.<sup>197</sup> Kyseessä on siis sama mekanismi, josta Plumwood puhuu hyperseparaationa.

Warrenin mukaan pelkässä arvohierarkkisessa ajattelussa tai arvodualismeissa sinänsä ei välttämättä ole mitään vikaa: tarvitsemme niitä päivittäin mm. tiedon järjestämisessä ja vertaamisessa. Ongelma on siinä, että näitä käytetään sortavasta käsitteellisestä viitekehuksesta käsin, jolloin ne valjastetaan vakiinnuttamaan erilaisia alempiarvoisuuden ja alistamisen käytänteitä. Avainsanana tässäkin toimii herruuden logiikka, sillä ilman sitä kuvaus samankaltaisuuksista ja eroavaisuuksista olisi vain

---

<sup>196</sup> Warren 1990, 127.

<sup>197</sup> Warren 1990, 127-128.

kuvaus, ei muuta. Warren antaa käytännön esimerkin seuraavanlaisen argumentin kautta:

- (A1) Ihmisillä on, mutta kasveilla ja kivillä ei ole, kyky tietoisesti ja radikaalisti muuttaa asuttamaansa yhteisöä.
- (A2) Mikä tahansa, jolla on kyky tietoisesti ja radikaalisti muuttaa asuttamaansa yhteisöä, on moraalisesti korkea-arvoisempi kuin mikä tahansa, jolta tämä kyky puuttuu.
- (A3) Näin ollen ihmiset ovat moraalisesti kasveja ja kiviä korkea-arvoisempia.
- (A4) Minkä tahansa X:n ja Y:n suhteen, jos X on moraalisesti korkea-arvoisempi kuin Y, on X moraalisesti oikeutettu alistamaan Y.
- (A5) Näin ollen ihmiset ovat moraalisesti oikeutettuja alistamaan kasveja ja kiviä.<sup>198</sup>

Ilman argumentin kohtia (A2) ja (A4) kyseessä olisi vain erojen kuvaus ihmisten ja kasvien ja kivien välillä, olkoonkin että kyseiset erot esitetään korkea-arvoisuuden kautta. Kuitenkin vasta kohta (A4), herruuden logiikka, oikeuttaa ihmiset kohtelemaan kasveja ja kiviä alempiarvoisina itseensä nähden.<sup>199</sup>

Tällä samalla argumenttiketjulla voidaan Warrenin mukaan myös paljastaa, kuinka länsimaisessa kulttuurissa vallitseva, naisten ja luonnon alempiarvoisuuden oikeuttava sortava käsitteellinen viitekehys on nimenomaan patriarkaalinen. Warren antaa toisen esimerkin:

- (B1) Naiset identifioidaan luontoon ja ruumiilliseen; miehet identifioidaan ”ihmiseen” ja älylliseen.
- (B2) Mikä tahansa, joka identifioidaan luontoon ja ruumiilliseen on alempiarvoinen kuin mikä tahansa, joka identifioidaan ”ihmiseen” ja älylliseen; toisinpäin, jälkimmäinen on ylempiarvoinen edelliseen verrattuna.
- (B3) Näin ollen naiset ovat alempiarvoisia miehiin nähden, tai miehet ovat ylempiarvoisia naisiin nähden.

---

<sup>198</sup> Warren 1990, 129.

<sup>199</sup> Warren 1990, 129.

(B4) Minkä tahansa X:n ja Y:n suhteen, jos X on ylempiarvoinen kuin Y, on X oikeutettu alistamaan Y.

(B5) Näin ollen miehet ovat oikeutettuja alistamaan naisia.<sup>200</sup>

Ylläolevassa argumentissa ovat läsnä kaikki kolme aiemmin mainittua sortavan käsitteellisen viitekehysten piirrettä: arvodualismit (B1), arvohierararkkinen ajattelu (B2) sekä herruuden logiikka (B4). Argumentin pohjalta ei tietenkään voida lähteä vetämään johtopäätöksiä sen suhteen, kuinka oikeassa esimerkiksi kohta (B1) on väittäessään, että naiset ovat lähempänä luontoa ja ruumiillista kuin miehet. Oleellisempaa on se, että tämä on kuitenkin se linssi, jonka läpi naisia ja luontoa on kautta länsimaisen historian tarkasteltu. Erityisen ongelmalliseksi sekä kohdan (B1) että kohdan (B2) tekee se, että niitä on historiallisesti käytetty patriarkaalisen käsitteellisen viitekehysten välineinä oikeuttamassa sekä naisen että luonnon hallitsemista. Näin ollen Warrenin mukaan onkin oleellista, että kaikki feministiseen projektiin sitoutuvat kiinnittävät huomionsa herruuden logiikkaan sekä sellaisiin käsitteellisiin viitekehyksiin, jotka joko tukevat sitä tai nousevat sen pohjalta.<sup>201</sup>

Itse näkisin Warrenin argumenttiketjujen soveltamisen varsin hedelmällisenä työkaluna pyrittäessä paljastamaan ja purkamaan länsimaisen uskonnollisen ajattelun mahdollisia dualistisia rakenteita. Warrenin käsite herruuden logiikasta on hyvin lähellä Plumwoodin erittelemiä dualismien ominaispiirteitä, ja näkisinkin nämä kaksi lähestymistapaa hyvin toisiaan täydentävinä: ne yhdistämällä alkaa dualismien monisyisyys hahmottua, jolloin niitä on mahdollisuus paljastaa ja purkaa sekä luoda uutta pohjaa sellaisten käsitteellisten viitekehysten rakentamiselle, jotka eivät perustu herruuden logiikalle.

---

<sup>200</sup> Warren 1990, 130.

<sup>201</sup> Warren 1990, 130-131.

## 5. POLUT YHTYVÄT: KOHTI EKOFEMINISTISEN HOLISMIN TEORIAA

### 5.1. Synteesiä: pyrkimys holistisuuteen

Kuten aiemmin kävi ilmi, ekofeminismi voidaan jakaa karkeasti ottaen kahtia kulttuuriseen ja materiaaliseen ekofeminismiin. Pehdyttyäni kumpaankin näkökulmaan olen päätenyt jonkinasteiseen synteisiin näiden kahden väliltä.

Ynestra Kingin mukaan minkä tahansa todella ekologisen politiikan, ekofeminismi mukaan lukien, on oltava anti-dualistista.<sup>202</sup> Mielestäni tämä pätee myös ekofeministiseen teoriaan ja analyysiin: mikäli halutaan pysyä uskollisina feminismin pyrkimykselle purkaa länsimaisen yhteiskunnan dualistiset rakenteet, on ensin tunnistettava ja ylitettävä nämä dualismit ekofeminismissä itsessään. Keskittyminen pelkästään ihmiselämän materiaaliseen puoleen unohtaa helposti kulttuurin ja henkisyyden, ja vice versa: todella holistinen näkökulma lähtee liikkeelle ajatuksesta, että ihminen on sekä ruumiillinen että henkinen olento. Mies ja Shiva peräänkuuluttavatkin tarvetta paitsi uudelle antropologialle, myös uudelle kosmologialle, jotka molemmat huomioisivat luonnon (ihmiset mukaan lukien) rakentuvan vastavuoroisuudelle ja yhteistyölle.<sup>203</sup> He myös hylkäävät jaon poliittiseen ja spirituaaliseen ekofeminismiin, eivätkä näe ristiriitaa luonnon pyhänä pitämisen ja materialistisen, aktiivisen politiikan välillä: päinvastoin he kokevat, että luonnon pyhänä näkeminen ja kunnioittaminen johtavat sen suojelemiseen. Ekofeministiseen spirituaalisuuteen ei välttämättä tarvita muuta kuin ihmisen ja luonnon välisen yhteyden oivaltaminen, joten se ei välttämättä ole uskontoa perinteisessä mielessä, vaikka esimerkiksi Jumalatar-usko voidaan sellaisena nähdäkin.<sup>204</sup>

Materiaalinen ekofeminismi on arvokas osa ekofeminististä näkökulmaa siksi, että se painottaa ihmisen ruumiillisuutta ja riippuvaisuutta luonnosta: ihminen on aina osa luontoa, vaikka länsimaisen kulttuurin dualistinen yhteiskuntarakenne ja tiedonmuodostus muuta väittävätkin. Tämä immanentti realismi kuvaa hyvin ihmisen ja luonnon välistä suhdetta, samoin kuin käsitys ekologisesta holismista: itse asiassa

<sup>202</sup> Mellor 1997, 59.

<sup>203</sup> Mies & Shiva 1993, 6.

<sup>204</sup> Mies & Shiva 1993, 16-17.

ensiksi mainittu vaatii jälkimmäisen perinpohjaista tiedostamista. Tämä kaiken olevaisen yhteenkuuluvuus (interconnectedness of all existence) voidaan tiedostaa eri tavoin joko tieteellisen ymmärtämisen tai henkisen oivalluksen kautta; myös ruumiillisuus itsessään voi toimia väylänä oivallukselle. Ekologisen holismin idean mukaisesti ihminen on osa ekologista verkostoa, ja tähän verkostoon kuuluvat ovat toisistaan riippuvaisia: ihminen ympäröivästä luonnosta yhtä lailla kuin muista ihmisistä. Tämä vetäisee maton länsimaisen kulttuurin hellimän yksilöllisyyden ja riippumattomuuden ideaalin alta.<sup>205</sup>

Ihminen on kuitenkin yhtä lailla kulttuurinen kuin biologinenkin olento. Kulttuurinen ekofeminismi pitää länsimaista filosofiaa ja uskontoa suurimpina syyllisinä nykyiseen tilanteeseen, ja niinpä myös muutoksen on lähdettävä näistä tekijöistä. Uskontotieteilijänä minua kiinnostaa erityisesti uskonto ja sen rooli länsimaisen ihmisen luontosuhteessa.

Clifford Geertzin mukaan uskonto ei ole sosiologisesti ajatellen mielenkiintoinen siksi, että se kuvailisi yhteiskunnallista järjestystä, vaan siksi, että se muokkaa sitä. Geertzin määritelmä uskonnosta<sup>206</sup> perustuu käsitykseen uskonnosta symbolijärjestelmänä, joka tuottaa voimakkaita, kaikkialle tunkevia ja pitkäkestoisia mielialoja ja motivaatioita ihmisille, joihin kyseinen uskonto vaikuttaa. Mielialalla tai ehkä pikemminkin mielentilalla Geertz tarkoittaa psykologista asennetta kuten kunnioitusta, luottamusta ja arvostusta, kun taas motivaatio on tämän mielentilan sosiaalinen ja poliittinen ilmentymä: mielentila muuntaa myytin eetokseksi ja symbolijärjestelmän sosiaaliseksi ja poliittiseksi todellisuudeksi. Symbolien vaikutus on sekä poliittinen että psykologinen: ne saavat ihmiset hyväksymään sellaiset poliittiset tai sosiaaliset järjestelyt, jotka ovat yhdenmukaisia symbolijärjestelmän kanssa. Symbolit siis muokkaavat kulttuurista eetosta, ja määrittelevät näin ollen yhteiskunnan ja sen jäsenten syvimät arvot.<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> Mellor 1997, 185-187.

<sup>206</sup> "Religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men [*sic*] by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic." (Geertz 1965, 206.)

<sup>207</sup> Geertz 1965, 204-216.



Geertzin mukaan uskonnolla on myös toinen tärkeä tehtävä: se tarjoaa ihmisille väylän selviytyä tilanteista, joissa elämä näyttäytyy käsittämättömänä ja maailma täysin vailla minkäänlaista järjestystä olevana, kun ihminen kohtaa hämmennystä, kärsimystä tai pahuutta. Tällaisessa tilanteessa herää epäily, ettei maailmassa eikä ihmisen elämässä ole minkäänlaista aitoa järjestystä: uskonnon vastaus on tarjota sellainen järjestäytyneet kuva maailmasta, joka ottaa huomioon ja jopa juhlistaa ihmiselämän epävarmuutta, hämmentävyyttä ja paradokseja.<sup>208</sup>

Carol Christ on käyttänyt Geertzin määritelmää uskonnosta perusteluna sille, miksi naiset tarvitsevat jumalatarta: uskonto, jonka palvonnan keskiössä on yksinomaan miespuolinen jumaluus, tuottaa sellaisia psykologisia mielentiloja ja motivaatioita, jotka pitävät naiset psykologisesti riippuvaisina miehistä ja miehisestä auktoriteetista; samaan aikaan tällainen uskonto legitimoit tämän poliittisen ja sosiaalisen auktoriteetin yhteiskunnan eri instituutioissa. Christin mukaan uskontoa ja siis symbolijärjestelmiä ei voi vain hylätä ja unohtaa, vaan ne on vaihdettava uusiin: feministeillä ei ole varaa jättää uskontoa ”isien käsiin”, koska sillä on niin vaikuttava ote monien ihmisten psyykkeeseen. Christ näkee näiden symbolijärjestelmien vaikuttavan taustalla silloinkin, kun ihminen on tietoisesti niistä luopunut: hädän hetkellä maallistuneinkin ihminen saattaa löytää itsensä kirkosta tai synagogasta. Mikäli tarjolla ei ole vaihtoehtoa, ihmismieli palaa tuttuihin symboleihin, eikä mikään muutu.<sup>209</sup>

Myös Grace M. Jantzen varoittaa jättämästä uskontoa feministisen projektin ulkopuolelle. Jantzenin mukaan etenkin kristinuskon tekstit ja traditiot ovat muokanneet länsimaisen kulttuurin tajuntaa siinä määrin, että niiden huomiotta jättäminen olisi lähinnä tuhoisaa. Uskonnon huomioiminen on tärkeää etenkin siksi, että näennäisestä sekularisaatiosta huolimatta kristinuskon perintö vaikuttaa yhä poliittisessa päätöksenteossa. Jantzenin sanoin:

”This insistence is all the more appropriate because the Bible and the heritage of christendom is *not* being ignored by those who set social and political and economic policies.”<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Geertz 1965, 210-211.

<sup>209</sup> Christ 1992, 274-275.

<sup>210</sup> Jantzen 1998, 107-108.

Geertzin, Christin ja Jantzenin tapaan näen, ettei uskonto ole yhdentekevää, eikä sitä siksi tule sivuuttaa ekofeministisessä näkökulmassakaan. Christin näkemys voidaan laajentaa käsittämään myös luonnon: symbolijärjestelmä, jossa luontoa pidetään alempiarvoisena Toisena, luo väistämättä mielentilan, jossa luontoa ei kunnioiteta eikä arvosteta, sekä motivaation, joka konkretisoi tämän käytännöksi.

Ekofeministisen teorian tulisi näin ollen yhdistää sekä materiaallinen että kulttuurinen näkökulma. Metodien puolestaan tulisi tarjota työkaluja mm. seuraavanlaisten kysymysten selvittämiseen: miten analyysin kohteena oleva aineisto suhteutuu ideaan immanentista realismista ja ekologisesta holismista? Millaisia dualismeja aineistossa esiintyy, vai esiintyykö lainkaan? Millainen kuva ihmisen ja luonnon suhteesta hahmottuu: todella egalitaarinen, vai johonkin suuntaan hierarkkinen? Jos hierarkkinen, niin millaisin valtasuhtein? Sanalla sanoen: millaisia mielentiloja ja motivaatioita aineisto tarjoaa ekofeminismin näkökulmasta katsottuna?

## 5.2. Miksi ekofeministinen holismi?

### 5.2.1. Holismin kompastuskivet

”We want to have the entire world in our head, sometimes the entire world in our heart. We do not see that this gesture transforms the life of the world into something finished, dead, because the world thus loses its own life, a life always foreign to us, exterior to us, other than us.”<sup>211</sup>

Olen jo useampaan otteeseen tuonut esiin ekologisen holismin osana ekofeminististä näkökulmaa ihmisen ja luonnon suhteisiin. Holismi ei kuitenkaan ole täysin ongelmaton lähtökohta, ja ansaitsee siksi osakseen hieman pohdintaa. Perekdyttyäni ekofeministien holismia kohtaan esittämään kritiikkiin olen päätenyt nostamaan esiin kolme yleisimmin mainittua kipupistettä: atomismin, hierarkkisuuden ja androsentrismin.

Holismia tarjotaan varsinkin syväekologian kannattajien toimesta usein ratkaisuna atomistiselle luontokäsitykselle, joka painottaa yksilöllisiä oikeuksia,

---

<sup>211</sup> Irigaray 2002, 121-122.

riippumattomuutta ja oikeuksille perustuvaa moraalihierarkiaa.<sup>212</sup> Atomismissa yksilöt nähdään toisistaan irrallisina, jolloin suhde muihin yksilöihin on parhaimmillaankin epäolennaista.<sup>213</sup> yksilöt määrittyvät lähinnä itseään koskevien intressien kautta, ja ovat toistensa kanssa tekemisissä ainoastaan tyydyttääkseen nämä intressinsä, koskivat ne sitten hyödykkeitä, mielihyvän saamista tai vaurautta.<sup>214</sup>

Holismi voi kuitenkin olla itsessäänkin atomistista, ja tämä on yksi syväekologian tarjoaman holismin ongelmista. Ekofeministisen kritiikin mukaan ihminen määrittyy syväekologiassa atomistisesti, jolloin myös ratkaisu ihmisen vieraantumiselle luonnosta on atomistinen: syväekologian yhtenä tavoitteena on ihmisen ja luonnon välisen dualismin ylittäminen painottamalla itsen tai egon identifioitumista luonnon kanssa. Tällöin vaarana on kuitenkin luonnon sulauttaminen itseen ja tätä kautta koko luonnon katoaminen: on vain yksi suuri Itse (Self), joka ei tunnusta minkäänlaista erilaisuutta.<sup>215</sup>

Atomismi sisältää myös käsityksen yksilöistä vailla itsenäistä toimijuutta: yksilöllä ei ole kykyä saati kapasiteettia toimia itselähtöisesti, vaan liikkeelle paneva voima tulee jostain ulkoapäin.<sup>216</sup> Syväekologinen eettinen holismi kompastuu atomismiin pyrkiessään painottamaan ekosysteemiä yksilöiden sijaan: tällöin ollaan kuitenkin Cheney'n mukaan tilanteessa, jossa meillä on käsissämme ”a kind of atomism of one”, jossa yksilö hukkuu osaksi kokonaisuutta.<sup>217</sup>

Toinen holismin ongelmista on androsentrisyys, josta Plumwood tarjoaa valaisevan esimerkin mielen käsitteen kautta. Kenties perustavanlaatuisin dualismi ihmisen ja luonnon suhteissa on kartesiolainen jako (ihmis)mielen ja ruumiillisen, ja tätä kautta ihmisen ja luonnon välillä. Mieli käsitetään usein nimenomaan tietoisuutena, jonka taas nähdään olevan erityisesti ihmiselle ominainen piirre. Mielen käsite kostuu kuitenkin Plumwoodin mukaan muustakin kuin vain tietoisuudesta: mm. aikomuksellisuudesta, mielikuvituksesta, järjestä, päämäärähakuisuudesta, kokemuksesta. Yritettäessä ylittää mieli/luonto –dualismia valitaan näistä mielen ominaisuuksista työkaluksi usein juuri tietoisuus, jota sitten yritetään ulottaa myös muusta luonnosta löytyväksi. Tällöin

---

<sup>212</sup> Cheney 1987, 118.

<sup>213</sup> Plumwood 1993, 125.

<sup>214</sup> Cheney 1987, 122.

<sup>215</sup> Plumwood 1993, 174-176

<sup>216</sup> Plumwood 1993, 125.

luonnolle annetaan helposti ihmisenkaltaisia ominaisuuksia: yritykset eivät siis ole oikeastaan holistisia, vaan varsin androsentrisiä.<sup>218</sup>

Kolmas holismiin pesiytynyt epäkohta on oikeuksille pohjaava moraalihierarkia. Syväekologian yksi perusteeseista vaatii kaikille eliöille yhtäläistä *oikeutta* elää ja kukoistaa. Käytännössä tällainen oikeuksille pohjaava etiikka on kuitenkin kestäättömällä pohjalla ja luo jatkuvia eettisiä ja moraalisia konflikteja: kuinka ratkaista esimerkiksi tilanne, jossa saaliseläimen ja saalistajan oikeudet elää ja kukoistaa joutuvat vastakkain? Mikäli asiaa lähdetään ratkomaan oikeuksien pohjalta, päädytään väistämättä arvottamaan joko saaliseläimen tai saalistajan etu toisen edelle. Vaikka Naessin alkuperäinen idea oli hylätä oikeuksiin pohjautuvat hierarkiat, on niitä mahdoton välttää atomistisessa yksilön oikeuksiin perustuvassa holistisessa etiikassa.<sup>219</sup> Tässä kohden niputtuvat yhteen myös aiemmin mainitut androsentrismi ja atomismi: oikeuksia jaetaan sen mukaan, kuinka paljon olio muistuttaa tai eroaa ihmisestä: ihmistä eniten muistuttavat hyväksytään ihmisten moraaliseen yhteisöön kuuluviksi ja saavat näin ollen enemmän oikeuksia kuin ihmistä vähemmän muistuttavat. Tällainen samankaltaisuuteen perustuva yhtenäisyys yksinään on lähinnä erojen häivyttämistä, ei itsen ja toisen välisen erilaisuuden kunnioittamista.<sup>220</sup>

### 5.2.2. Ekofeministinen holismi

Onko holismi sitten automaattisesti erot häivyttävää ja kaikennielevää? Joutaako holismin idea ekofemistisessä projektissa vääjäämättä romukoppaan? Mielestäni ei. Sen sijaan holismin käsitettä on syytä tarkentaa siten, että yllämainitut kompastuskivet voitaisiin ohittaa.

Tämä tarkennus on syytä aloittaa palauttamalla mieleen holismin määritelmä: Uuden sivistyssanakirjan mukaan holismi on ”mm. psykologiassa, biologiassa ja sosiologiassa esiintyvä suunta, joka korostaa kokonaisuuksien määräävää asemaa niiden osiin

---

<sup>217</sup> Cheney 1987, 130.

<sup>218</sup> Plumwood 1993, 130-131.

<sup>219</sup> Plumwood 1993, 130-131.

<sup>220</sup> Warren 1990, 137; Plumwood 1993, 171-173.

verrattuina.”<sup>221</sup> Holistisuus puolestaan tarkoittaa kokonaisvaltaista, kokonaisuudesta määräytyvää.<sup>222</sup> On helppo ymmärtää ekofeministien tuntema varovaisuus holismin käsitettä kohtaan: varomattomasti käytettynä käsite muuttuu helposti atomismin työrukkaseksi, ja johtaa tilanteeseen jossa yksilöt unohtuvat ja huomio kiinnitetään pelkästään kokonaisuuteen, tässä tapauksessa maapalloon. Tämä ei kuitenkaan poista sitä tosiseikkaa, että ekologisesti ajatellen kokonaisuudella viime kädessä todella on määräävä asema osiinsa verrattuna: mikäli maapallon elämää sisältävä vyöhyke eli biosfääri osiensa summana voi huonosti, eivät sen osatkaan, ihminen mukaan lukien, voi hyvin. Tietyllä tapaa koen, että holismin idean hylkääminen tai sivuuttaminen on silmien sulkemista siltä immanenssilta realismilta, että jos ympäristömme ei voi hyvin, mekään emme voi kovin pitkään menestyä. Tämän tiedostaminen on oleellinen osa mitä tahansa ekologista ajattelua, ja kuuluu siksi olennaisesti myös ekofeministiseen analyysiin. Holismilla on kuitenkin terminä sen verran painolastia harteillaan, että sen sisällyttäminen ekofeministiseen projektiin vaatii tarkkaavaisuutta ja kriittisyyttä: näin ollen olen päätenyt puhumaan nimenomaan *ekofeministisestä holismista* erotuksena muista holismin muodoista. Mutta mitä sitten on ekofeministinen holismi?

Jotta ratkaisu mihin tahansa dualismiin olisi tarkoitustaan vastaava, on sen Plumwoodin mukaan otettava huomioon yhtä lailla sekä jatkuvuus (continuity) että erilaisuus (difference). Plumwood painottaa omassa työssään nimenomaan tätä jatkuvuuden ja erilaisuuden tasapuolista huomioimista: voidakseen todella kunnioittaa ja arvostaa toista, on kyettävä tiedostamaan tuon toisen erityislaatuisuus ja erilaisuus. Mikäli holismissa mennään äärimmäisyyksiin, painotetaan helposti liikaa jatkuvuutta ja sukulaisuutta sekä arvotetaan kokonaisuus osiensa yläpuolelle: tällöin ollaan tilanteessa, jonka Plumwood näkee hyperseparaation polaarisenä vastakohtana, erottamattomuutena (indistinguishability).<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> Aikio 2000, 265.

<sup>222</sup> Aikio 2000, 265.

<sup>223</sup> Plumwood 1993, 125-126, 174. Plumwood tarjoaa ratkaisuksi ongelmallisena näkemänsä holismin tilalle intentionaalisuuden käsitettä: tämä tarjoaa Plumwoodin mukaan pohjan sekä mielen ja luonnon jatkumolle, että luonnon heterogeenisyyden tunnistamiselle (Plumwood 1993, 134). Intentionaalisuudesta yleisesti, ks. Heinämaa ja Reuter 1996, 136-152.

Sekä Plumwood että Cheney<sup>224</sup> ovat valmiita hylkäämään holismin käsitteen muiden muoossa edellisessä luvussa mainittujen ongelmakohtien vuoksi. Plumwood kuitenkin myöntää, että osa ongelmaa on holismin käsitteessä, jota käytetään usein epämääräisesti tarkoittamaan milloin erottamattomuutta, milloin pelkästään ei-atomismia.<sup>225</sup> Robert Sessions puolestaan huomauttaa, että myös syväekologiasta löytyy perustavanlaatuisena ajatus monimuotoisuuden äärimmäisestä arvostamisesta: Sessions näkeekin ongelmana enemmän monimuotoisuuden ja yhtenäisyyden riittämättömän yhteensovittamisen kuin itsensä holismin. Sessions heittääkin haasteensa sekä syväekologialle että ekofeminismille ja peräänkuuluttaa toimivia tapoja käsittää suhteemme ei-inhimillisen luonnon elementteihin ja asukkeihin siten, että sekä samanarvoisuus että erilaisuus tulevat huomioitua.<sup>226</sup>

Oma vastaukseni Sessionsin haasteeseen on kehittää ja tarkentaa ekologisen holismin käsitettä siten, että lähtökohtana on ekofeministinen näkemys olemassaolosta suhteiden verkkona: Marti Kheel puhuu syvästä holistisesta tietoisuudesta, jonka koemme suhteessa johonkin tiettyyn olentoon yhtä lailla kuin laajempaan kokonaisuuteen.<sup>227</sup> Jo aiemmin mainittu Mary Mellorin hahmottelema ekologinen holismi toimii mielestäni hyvänä lähtökohtana ekofeministiselle holismille.

Mellor tarjoaa ekologisen holismin käsitettä ongelmallisena kokemansa syväekologisen ekosentrismin käsitteen tilalle kuvaamaan ihmiskunnan perustavanlaatuista ja syvää ruumiillisuutta sekä riippuvaisuutta luonnosta: tarkoitus on alleviivata kaiken elollisen ja elottoman äärimmäistä ja ontologista ruumiillisuutta ja fyysisyyttä. Mellorin mukaan tällaisen ekologisen holismin, samoin kuin ihmisyyden immanenssin, tiedostaminen ja ymmärtäminen materiaalisena tosiasiana on poliittisesti parempi lähtökohta ja peruste motivoida luonnon huomioimiseen kuin syväekologian tarjoama ideologinen, metafyyminen tavoite kosmologisesta harmoniasta.<sup>228</sup> Mellorin näkemyksen mukaan

<sup>224</sup> Tässä kohden on syytä huomauttaa, että Mellorin luenta Cheneystä on virheellinen: Cheney ei aja holistista näkökulmaa, vaan nimenomaan argumentoi sitä vastaan. Ks. Mellor 1997, 141 sekä Cheney 1987, 132.

<sup>225</sup> Plumwood 1996, 175.

<sup>226</sup> Sessions 1996, 149-150.

<sup>227</sup> Mellor 1997, 141.

<sup>228</sup> Mellor kuitenkin huomauttaa, ettei tämä sulje pois spirituaalista tai 'syvää' immanenssin tiedostamista, eikä näe ristiriitaa henkemmän lähestymistavan ja toisaalta radikaalin ja rationaalisen politiikan ja/tai tieteellisen lähestymistavan kanssa. Mellorin mukaan tällaisen henkisyuden ei kuitenkaan tarvitse olla mystistä, vaan se voi edustaa ihmisen tajunnan ja ekologisen tiedostamisen syvää tasoa. (Mellor 1997, 148.)

ekologinen holismi ei automaattisesti implikoi harmoniassa olemista tai ylipäättään minkäänlaista ei-kilpailevaa, ei-riistävää tai ei-tuhoavaa suhdetta luonnon kanssa: nämä kaikki kuuluvat osana erilaisiin tapoihin olla yhteydessä ja/tai riippuvuussuhteessa.<sup>229</sup> Myös Kate Soper on huomauttanut, ettemme voi olla tasapuolisen suojelevia kaikkea luonnossa olevaa kohtaan. Soperin mukaan tilanne on verrattavissa siihen, ettei kukaan voi eikä hänen kannatakaan yrittää suojella lastaan kaikelta mahdolliselta vahingolta tai tuskalta. Soper näkee kuitenkin, että suhteemme luontoon hyötyisi paljonkin, jos se saisi osakseen edes vähän siitä ahdistuksesta, jota vanhempi kokee lapsensa puolesta tämän altistuessa jatkuville vaaroille.<sup>230</sup>

Sekä Mellorin että Soperin näkemyksissä kuvastuu ekofeminismille tyypillinen tapa nähdä ihmisen ja luonnon suhde nimenomaan suhteiden verkkona. Sen sijaan, että huomio kiinnitettäisiin joko erilaisten oikeuksien laajentamiseen tai kaikenlaisten erojen häivyttämiseen ihmisen ja muun luonnon väliltä, monet ekofeministit<sup>231</sup> ovat lähteneet etsimään ongelmalliseen luontosuhteeseemme ratkaisua ekologisesta hoivaetiikasta (ecological ethics of care), joka pohjautuu pitkälti Carol Gilliganin havaintoihin erilaisista suhteesta olemisen tavoista. Kirjassaan *In a Different Voice* Gilligan on tutkinut tapoja, joilla naiset ja miehet käsittelevät toisalta moraalisia kysymyksiä, toisalta näkevät itsensä suhteessa ympäristöönsä ja toisiin ihmisiin. Gilliganin mukaan naiset määrittelevät itsensä osaksi suhteiden, välittämisen ja vastuun verkkoa: itseä ei nähdä muista irrallisena, muttei myöskään muihin täysin sulautuneena.<sup>232</sup> Plumwoodin mukaan tällainen näkemys tarjoaa hedelmällisen lähtökohdan ihmisen ja luonnon suhteelle: se huomioi yhtäläillä luonnon erityisyyden kuin suhteemme luontoon ja paikkamme sen jatkumossa.<sup>233</sup>

Millaista sitten olisi ekologinen hoivaetiikka ja millaisen vaihtoehdon se voisi tarjota oikeuksiin perustuvalla etiikalla? Deane Curtin on hahmotellut ekologista hoivaetiikkaa erittelemällä kaksi erilaista välittämisen tapaa: universaali, yleinen välittäminen (caring about) ja spesifimpi, henkilökohtaiselle suhteelle ja kokemukselle perustuva välittäminen (caring for). Yleinen välittäminen kohdistuu laajempiin kokonaisuuksiin,

---

<sup>229</sup> Mellor 1997, 146-147.

<sup>230</sup> Soper 1995, 278.

<sup>231</sup> Esimerkkeinä mainittakoon mm. Cheney 1987, Warren 1990, Curtin 1996 sekä Plumwood 1996.

<sup>232</sup> Gilligan 1982.

<sup>233</sup> Plumwood 1996, 172.

joihin ei ole suoraa henkilökohtaista suhdetta: lukemalla esimerkiksi vanhojen metsien hakkuista ihminen voi alkaa yleisellä tasolla välittää siitä, mitä metsille tapahtuu. Sen sijaan kontekstuaaliseksi, henkilökohtaiselle suhteelle perustuvaksi välittäminen muuttuu siinä vaiheessa, kun ihmisellä on suhde johonkin tiettyyn metsäalueeseen, jossa hän käy vaikkapa patikoimassa ja jonka puihin hänelle on muodostunut sellainen suhde, että mikäli ne hakattaisiin, hänen tulisi niitä ikävä. Curtinin mukaan nämä kaksi välittämisen tapaa eivät ole millään muotoa toisiaan poissulkevia, vaan kumpi tahansa voi johtaa toiseen: lähimetsään kiintyminen voi johtaa metsistä välittämiseen laajemminkin, ja toisaalta laajempi metsistä välittäminen voi johtaa huomion kiinnittämiseen ja suhteen luomiseen johonkin tiettyyn metsäalueeseen.<sup>234</sup>

Ekologisessa hoivaetiikassa kyse on pitkälti myös siitä, miten suhtaudumme ympäristöömmme. Karen Warrenin antama esimerkki kahdesta eri tavasta kokea vuorikiipeily on kuvaava: ihminen voi joko kiivetä kallion päälle ainoana tavoitteenaan valloittaa se, tai vaihtoehtoisesti suhtautua kallioon jonain itsestä täysin erilaisena, jonain jolle kiipeilijä on täysin yhdentekevä, mutta samalla jonain, johon kiipeilijä voi muodostaa suhteen, olkoonkin vaikka kuinka yksipuolisen. Kiipeilijä tietää, mihin hän itse loppuu ja mistä kallio alkaa: kyseessä on kahden hyvin erilaisen ja toisistaan riippumattoman entiteetin kohtaaminen, mutta siitä huolimatta nämä kaksi entiteettiä ovat suhteessa toisiinsa, vaikkakin vain siksi, että suhteen toinen osapuoli, vuorikiipeilijä, kokee tilanteen vastavuoroisena kohtamisena yksipuolisen valloittamisen sijaan.<sup>235</sup> Warrenin vuorikiipeilyesimerkki on kirvoittanut myös kritiikkiä: Roger J.H. King on sitä mieltä, ettei sillä, miten ihminen suhtautuu kallioon kiivetessään sen päälle, ole itse kalliolle mitään merkitystä. Kingin mukaan kallion kannalta katsottuna on yhdentekevää, kiivetäänkö sen päälle valloittaja-asenteella vai suhtaudutaanko siihen kumppanina, välittäen ja sille puhellen: kallion kannalta lopputulos on sama, eli sen päälle kiivetään. King kysyykin, mitä hyötyä on erilaisista kumppanuuden ja ystävyuden metaforista, mikäli ne irroitetaan inhimillisestä kontekstistaan, jolloin ainoa puhuja ja hyötyjä on vuorikiipeilijä? Mikäli välittämisen kohde ei suoranaisesti hyödy näistä metaforista, ei niillä Kingin mukaan ole juurikaan laajempaa moraalista merkitystä.<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> Curtin 1996, 72-73.

<sup>235</sup> Warren 1990, 134-137.

<sup>236</sup> King 1996, 91-92.



Itse näkisin, että King osuu kritiikissään harhaan kahdella tavalla. Kuten aiemmin tuli ilmi, välittämistä voi olla kahdenlaista, yleistä ja spesifimpää. Warrenin esimerkissä kiipeilijä luo kallioon henkilökohtaiselle kokemukselle perustuvaa suhdetta: kallio ei ole yhdentekevä, mikä tahansa kallio, vaan juuri se tietty kallio, jonka kanssa kiipeilijä sillä hetkellä on tekemisissä. Kiipeilijä tunnustaa kallion omana, erityisenä entiteettinä, vuorikiipeilyn toisena osapuolena, ei vain objektina joka on valloitettava. Mikäli kallio joskus tulisi räjäytysuhan alle, ei sen kohtalo olisi kiipeilijälle enää yhdentekevä, vaan hän saattaisi hyvinkin pyrkiä tekemään jotain estääkseen tutuksi tulleen kallion tuhoamisen.

Kingin toinen kritiikki kohdistuu hoivaetiikan merkitykseen yleisemmin moraalien kannalta katsottuna. Plumwood puolestaan näkee, että itse moraalien käsite on varsin ongelmallinen, sillä se ponnistaa samalta perustalta kuin abstraktit järjen, oikeudenmukaisuuden ja oikeuksien käsitteet. Plumwoodin mukaan tällainen näkemys moraalista jonain järjestä kumpuavana ja siten henkilökohtaiselle, erityiselle ja tunteille vastakkaisena on saanut jalansijaa viimeaikaisessa ympäristöetiikassa. Tällainen asettelu, jossa henkilökohtaiselle kokemukselle ja tunteelle perustuva välittäminen asetetaan vastakkain yleisemmän moraalisen huolenpidon kanssa heijastelee vanhaa tuttua jakoa yksityiseen (feminiininen) ja julkiseen (maskuliininen): näin ollen se on osa juurikin niitä samoja dualismeja, joihin länsimainen tapa suhtautua luontoon juontaa juurensa. Plumwoodin mukaan ei ole mitään syytä asettaa näitä kahta erilaista välittämisen tapaa vastakkain, sillä käytännössä juuri spesifi, henkilökohtaiselle kokemukselle perustuva välittäminen luo pohjan paljolle sille, mitä kutsumme yleiseksi moraaliksi: jälkimmäistä ei olisi ilman ensimmäistä. Näin ollen myös huolenpito jostain tietyistä, itselle tärkeistä ja läheisistä ihmisistä, eläimistä, puista ja luontoalueista ovat olennainen lähtökohta laajemmalle ja yleisemmälle huolenpidolle ja välittämiselle.<sup>237</sup>

Ekologisessa hoivaetiikassakin on toki omat vaaransa, kuten Curtin huomauttaa. Yhteiskunnassa, jossa (enimmäkseen) naisten tekemä hoivatyö (oli kyse sitten julkisesta tai yksityisestä) on muutenkin aliarvostettua, voi ekologinen hoivaetiikka kääntyä helposti itseään ja koko ekofeminististä projektia vastaan kolmella tavalla. Ensinnäkin

---

<sup>237</sup> Plumwood 1996, 158-159.

hoivaetiikkaa voidaan käyttää naisten välittämiseen perustuvan moraalin privatisoimiseen. Lisäksi etiikka, joka ei perustu ainoastaan omien oikeuksien turvaamiselle, johtaa monesti tilanteisiin, joissa toisen etu asettuu oman edun edelle ja joissa päätöksen tekeminen siitä, mikä on paras toimintatapa kulloisessakin tilanteessa, vaatii empatiaa toista osapuolta kohtaan. Tällaista toisen edun asettamista oman edulle on helppo hyväksikäyttää, ja Curtin muistuttaakin, kuinka vaimo, joka epäitsekästä huolehtii puolisoistaan joka huolehtii vain itsestään, on liiankin hyvin tunnettu esimerkki. Toisekseen hoivaetiikka voidaan helposti kutistaa pelkäksi paikalliseksi huolenpidoksi, jonka laajemmat vaikutukset yleisiin asenteisiin jäävät olemattomiksi: hoivaetiikkahan vastustaa universaaleja moraalisia vaateita nojaten niiden sijasta erityisille, kontekstuaalisille suhteille. Kolmas ongelma piilee siinä, kuinka itse välittäminen ja erityisesti spesifimpi, johonkin tiettyyn kohteeseen kohdistuva välittäminen määritellään: kriitikkojen mukaan välittämisestä voidaan puhua vasta silloin, kun se on vastavuoroista. Tällöin esimerkiksi tietystä metsäalueesta välittäminen ja siitä huolehtiminen eivät olisi ”aitoa” välittämistä, vaan jotain muuta.<sup>238</sup>

Kuinka sitten välttää yllämainitut karikot? Curtinin mukaan vastaus löytyy hoivaetiikan politisoimisesta: ekologinen hoivaetiikka on kytkettävä osaksi laajempaa, radikaalia poliittista agenda, joka mahdollistaa sellaisten kontekstien syntymisen, joiden puitteissa hoivaetiikka ja erityisesti spesifimpi välittäminen voivat toteutua ilman, että niitä käytetään hyväksi. Tavoitteena ei ole tehdä yksityisestä välittämisestä julkista, vaan osaltaan auttaa purkamaan jako yksityiseen ja julkiseen laajemminkin. Politisoiminen ratkaisee Curtinin mukaan toisenkin ongelmista, sillä hoivaetiikka voi ilmetä samanaikaisesti sekä kontekstuaalisena, spesifinä välittämisenä että yleisempänä huolenpitoa: kuten aiemmin tuli ilmi, näiden kahden ei tarvitse olla toisiaan poissulkevia. Kolmanteen ongelmaan välittämisen määrittelystä Curtinin vastaus on yksikantainen: vastavuoroisuus ei ole välttämätön kriteeri välittämiseen, varsinkaan feministisessä kontekstissa. Voimme välittää ja kantaa huolta vaikkapa intialaisten naisten asemasta ilman, että meidän pitäisi vaatia heitä välittämään yhtä lailla itsestämme. Curtinin mukaan yksi välittämisen piirre on juuri se, ettei vastavuoroisuutta vaadita, sillä jos sen määrittäminen, mikä olisi sopiva vastine välittämiseen, on lähes mahdotonta.<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> Curtin 1996, 72-73.

<sup>239</sup> Curtin 1996, 72-73.

Curtin on ekologisen hoivaetiikan suhteen toiveikas: hänen mukaansa se voisi mahdollistaa paitsi uudenlaisen tavan kokea suhteiden verkko, myös uudenlaisia tapoja välittää tämän verkon muista osapuolista. Ekologisessa hoivaetiikassa välittäminen ei perustu niinkään vastavuoroisuudelle tai tasavertaisuudelle kuin sille, että se antaa mahdollisuuden kehittää kykyämme välittää ja kantaa huolta paitsi lähellä olevista olennoista ja ympäristöstä, niin myös niistä, joihin meillä ei ole suoranaista, henkilökohtaista kosketusta. Toisaalta hoivaetiikka voi auttaa myös löytämään yhteyksiä ja kosketuspinta-alaa suhteista, jotka ensi näkemältä vaikuttavat irrallisilta: valkoihoinen länsimaalainen nainen voi havahtua ymmärtämään, kuinka hän on joko suoranaisesti tai välikäsiensä kautta vastuussa köyhempien maiden naisten oloista.<sup>240</sup> Näin ollen ekologinen hoivaetiikka kytkeytyy osaltaan myös ideaan immanentista realismista. Itse näkisin sen hedelmällisenä ekofeministiselle projektille myös siksi, että siinä feministinen teoria ja käytäntö lyövät kättä: lähtökohtana on konkreettinen, ruumiillinen ja henkilökohtainen suhde ympäristöön ja muihin eläviin olentoihin, ja laajempi eettinen keskustelu nousee tältä pohjalta, aivan kuin moraalimme viime kädessä ponnistaa koetusta ja eletystä elämästä, vaikka se yritettäisiinkin korottaa ”pelkän” ruumiillisen ja emotionaalisen tuolle puolen, puhtaan järjen sfääriin. Curtinin määrittelemä ekologinen hoivaetiikka erilaisine välittämisen tapoineen seuraa kirjaimellisesti vanhaa ”toimi paikallisesti, ajattele globaalisti” –slogania.

Itse näen ekologisen hoivaetiikan olevan käytännössä sitä, mitä ajan takaa ekofeministisellä holismilla: kokonaisuuden tunnustamista ja hahmottamista osiensa kautta. Ekofeministinen holismi ei pyri sulauttamaan kaikkea olevaista yhdeksi suureksi, persoonattomaksi superyksilöksi. Sen sijaan sen keskiössä on olemassaolo suhteiden verkkona, jossa painottuu sekä yksilö että suurempi kokonaisuus. Yhtä lailla kuin ihminen voi säilyttää käsityksen itsestään samanaikaisesti sekä yksilönä että osana laajempaa suhteiden verkkoa, on hänen mahdollista myös välittää ympärillä olevista olennoista ja paikoista sekä spesifisti että yleisemmällä tasolla. Ekofeministisen holismin keskiössä on myös immanentti realismi ja ruumiillisuuden tunnustaminen: olemme ruumiillisia olentoja ruumiillisine tarpeineen, tunteineen ja suhteineen. Koska ihmisen kuva maailmasta ja ympäröivästä todellisuudesta hahmottuu pitkälti koetun kautta, vaikuttaa tämä myös vääjäämättä arvomaailmaan ja moraaliin. Ekofeministinen

---

<sup>240</sup> Curtin 1996, 74.

holismi huomioikin erilaisten suhteiden kontekstuaalisuuden ja tämän vaikutuksen mm. eettisiin kysymyksiin: aivan kuin atomismi ei ole oikea ratkaisu pohdittaessa ihmisen suhdetta ympäristöönsä, ei puhtaalle järjelle pohjaava, ehdoton ja abstrakti moraalitai etiikka ole oikea vaihtoehto etsittäessä ratkaisua erilaisiin ekologisiin ongelmiin.

Ekofeministinen holismi on holistista myös toiselta kannalta katsottuna: siinä yhdistyvät sekä materiaallinen että kulttuurinen ekofeminismi. Ekofeministinen holismi onkin mielestäni nähtävä osana pyrkimystä nähdä paitsi naisten, myös luonnon alisteinen asema symbolis-materiaalisena sortona, jossa yhtyvät paitsi radikaalifeministien näkemys seksuaalisuudesta ja ruumiista vallankäytön avainalueina, niin myös marxilainen käsitys sorron materiaalisuudesta ja huomion kiinnittäminen valtarakenteisiin. Näiden lisäksi symbolis-materiaalisen sorron käsite nivoutuu jälkistrukturalistiseen diskursiivisuuden ajatukseen, jossa painopiste on valtarakenteiden näkemisessä symbolisen ja materiaalisen liittona ja vuorovaikutuksena.<sup>241</sup> Tavoitteena onkin moniulotteinen ymmärrys alistuksesta, joka pohjaa ”sille feministisen ajattelun perinteelle, joka on pyrkinyt ylittämään symbolisen ja materiaalisen välisen dualismin sekä näkemään ne perustaltaan toisiinsa kytkeytyneinä.”<sup>242</sup>

Ekofeministinen holismi tulisi myös nähdä osana Val Plumwoodin nimeämää feminismin ”kolmatta aaltoa”. Kuten aiemmin tuli ilmi, Plumwood on peräänkuuluttanut sellaista kriittistä ekologista feminismiä, joka rohkaisisi naisia asettumaan luonnon rinnalle ja vastustamaan näin vallitsevan kulttuurin sekä naisia että luontoa sortavia arvoja, asenteita ja käytänteitä. Kyse ei kuitenkaan ole vain vastustamisesta, vaan nimenomaan integroivasta prosessista, jonka tarkoituksena on kritisoida dualismeja: naisten ei tämän näkökulman mukaisesti katsota olevan osa vain luontoa ja miesten vain kulttuuria, vaan molemmat nähdään osallisina sekä luonnosta että kulttuurista.<sup>243</sup> Ekofeministisen holismin sisältämien erilaisten välittämisen tapojen kautta naiset (ja miehet) voivat aktiivisesti ja tietoisesti asettua luonnon rinnalle ilman, että kyseessä olisi vallitsevan kulttuurin sanelema oletamus naisista jotenkin essentialistisesti luontoon kuuluvina. Luonto ja kulttuuri eivät myöskään ole toisiaan poissulkevia: luonnon rinnalle asettuminen ei automaattisesti tarkoita kulttuurin

---

<sup>241</sup> Koivunen 1996, 55.

<sup>242</sup> Koivunen 1996, 70.

<sup>243</sup> Plumwood 1993, 36-40.

ulkopuolelle jäämistä. Päinvastoin: symbolis-materiaalisen sorto-käsityksen mukaisesti on tärkeää huomioida sekä materiaalinen että diskursiivinen todellisuus. Pyrkimyksenä on muuttaa paitsi naisten ja luonnon immanenttia realismia, myös niitä kulttuurisia diskursseja ja käytänteitä, jotka tätä realismia luovat ja ylläpitävät. Naisten integroiminen takaisin kulttuuriin ja miesten takaisin luontoon ei onnistu, ellei perinteinen länsimainen käsitys ihmisestä, kulttuurista ja luonnosta pääse eroon dualistisista mielentiloistaan ja motivaatioistaan.

Yllä hahmottelemani ekofeministisen holismin tarkoituksena on toimia pohjana ja jonkinlaisena teoreettisena viitekehyksenä ihmisen ja luonnon suhteen kriittiselle tarkastelulle erilaisissa uskonnollisissa konteksteissa. Teoria tarvitsee kuitenkin parikseen metodin, työkalun jonka avulla käydä aineistoon käsiksi: seuraavaksi pyrinkin tarjoamaan muutamia suuntaviivoja, joiden pohjalta metodia on mahdollista lähteä rakentamaan.

### **5.3. Jälkistrukturalistinen diskurssianalyysi ja ekofeministinen holismi**

Tutkimukseni alussa esittelin lyhyesti kriittisen diskurssianalyysin historiaa ja peruseriaatteita sekä käyttöä nimenomaan tässä tutkimuksessa. Jälkistrukturalistinen, kriittinen diskurssianalyysi tarjoaa kuitenkin varsin hedelmällisen pohjan myös sellaiselle diskurssien tarkastelulle, joka operoi yllä kehitellyn ekofeministisen holismin viitekehyksestä käsin. Niinpä aiheeseen on syytä vielä hieman palata ja tarkastella, millaisia yhteisiä teemoja ja kosketuspinta-aloja kriittisen diskurssianalyysin ja ekofeministisen holismin väliltä on löydettävissä.

Ensinnäkin Van Dijkn yhteiskunnan sosiaalisia suhteita luonnehtivat termit, joita olivat siis valta, dominanssi, hyväksikäyttö, manipulaatio ja sorto, ovat varsin tuttuja ekofeminismin puolelta: vaikka van Dijk alun perin tarkoittikin niillä lähinnä ihmisten välisiä sosiaalisia suhteita, ovat samat termit mielestäni ulotettavissa myös kuvaamaan ihmisen ja luonnon välisiä suhteita ja niitä sekä kuvaavia että synnyttäviä diskursseja. Yhtä lailla kuin uskonto Geertzin mukaan enemmänkin muokkaa yhteiskunnallista järjestystä kuin vain kuvaa sitä, voidaan myös erilaisten uskonnollisten diskurssien nähdä muokkaavan tapaamme suhtautua luontoon. Toinen yhtymäkohta kriittisen

diskurssianalyysin ja ekofeministisen holismin välillä löytyy näkemyksestä sekä kielestä että ihmisen ja luonnon suhteista erilaisina suhteiden verkkoina: merkitsijät eivät pysty olemaan olemassa ilman muita merkitsijöitä, eikä ihminen pysty irrottamaan itseään ympäröivästä luonnosta. Tämä puolestaan kytkeytyy näkemykseen kielestä paitsi kontekstuaalisena, myös jonain, joka on hyvin ruumiillista: kieli ei ole abstrakti, immanentista realismista erillään oleva systeemi, eikä se kuvaa jossain abstraktissa ulottuvuudessa olevia asioita, joiden olemus olisi kiinteä ja lukkoonlöyty. Asiat saavat merkityksensä vasta, kun ne artikuloidaan: Platonin kuvailemaa puhdasta muotojen maailmaa ei ole olemassa.

Kieli on ruumiillista myös siksi, että diskursiivisella toiminnalla on usein tuntevia materiaalisia seurauksia. Esimerkiksi heteroseksuaalisuus määrittää itsensä suhteessa homoseksuaalisuuteen: johonkin, mitä se itse ei ole. Näin homoseksuaalisuus määrittyy ”toisena” sosiaalisessa todellisuudessa, jossa heteroseksuaalisuudella on hegemoniasema. Tällä puolestaan on konkreettisia seurauksia niiden yksilöiden elämään, jotka on näin määritelty osaksi tuota ”toista”. Yhtä lailla voidaan puhua myös vaikkapa rodusta, sukupuolesta, kolmannesta maailmasta: kaikki nämä ovat esimerkkejä erilaisista sosiaalisen erottelun kategorioista, jotka kytkeytyvät paitsi sosiaalisten suhteiden määrittymiseen ja materiaalien resurssien jakautumiseen, niin myös vallanjakoon ja yksilöiden toimintamahdollisuuksiin.<sup>244</sup> Tämä sama erottelu on nähtävissä myös länsimaisessa luontosuhteessa, jossa luonto on ihmiseen ja kulttuuriin nähden ”toinen”, ja seuraukset luonnolle ovat olleet sen mukaiset. Kyseessä on hyperseparaatio *par excellence*.

Kaiken kaikkiaan kriittinen diskurssianalyysi tarjoaa lähtökohtaisesti oivat työkalut Plumwoodin erittelemien, tämän työn neljännessä luvussa käsiteltyjen dualismien ominaispiirteiden esiin kaivamiseen länsimaisesta uskonnollisesta luontodiskurssista. Näkisin näiden dualismien paljastamisen olevan yksi tärkeimpiä ekofeministisen analyysin tavoitteita, sillä sekä ne että herruuden logiikka ovat avaimia länsimaisen luontosuhteen ymmärtämiselle. Dualistiset ajattelumallit myös estävät holistisemman luontosuhteen kehittymisen: ne on ensin paljastettava ja purettava, jottei ekofeministisen holismin kaltainen luontodiskurssi jäisi pelkäksi marginaali-ilmiöksi.

---

<sup>244</sup> Koivunen 1996, 54.

Edellisen luvun lopussa kerroin pyrkiväni tarjoamaan suuntaviivoja ekofeministisen metodin pohjaksi. Sellaisiksi tämän luvun sisältö saa jäädäkin: suuntaviivoiksi. Tähän on syynä se, että sellainen kriittinen diskurssianalyysi, jota olen tässä työssä kuvaillut, on ongelmalähtöistä: näin ollen myös käytettävän metodin on oltava ongelmalähtöinen. Lisäksi metodin on syytä olla aineistolähtöinen, eli noustava tutkittavasta aineistosta. Pesonen on huomauttanut, että koska jokainen metodi on kehitetty aina kulloisenkin tarkastelun alla olevan aineiston tutkimista varten, voi sen soveltaminen uuteen materiaaliin olla turhan väkivaltaista.<sup>245</sup> Näin ollen ekofeministisen holismin puitteissa operoivan metodin tarkempi miettiminen, saati sellaisen spesifimpi kehittäminen, tuntuu tämän tutkielman puitteissa lähinnä metodin kehittämiseltä metodin itsensä takia ja sellaisenaan tässä kontekstissa hyödyttömältä.

---

<sup>245</sup> Pesonen 1997d, 133-134.

## 6. SUMMA SUMMARUM: YHTEENVETOA JA POHDINTAA

Aloittaessani pro graduni tekemisen oli aikomukseni saada aikaiseksi hyvin erinäköinen tutkielma kuin tämä nyt käsillä oleva. Tarkoitukseni oli vain lyhyesti esitellä ekofeministisiä teorioita, valita sieltä omani ja sitten tarkastella jotakin aineistoa tästä näkökulmasta käsin. Toisin kuitenkin kävi kahdestakin syystä. Ensimmäkin ekofeminismi on Suomessa niin vähän tunnettua, että teoriapuolen syvällisempi kartoittaminen tuntui perustellulta. Toisekseen ekofeministisiin teorioihin tutustuessani huomasin paitsi niiden valtavan kirjjon, myös sen etten sittenkään onnistunut löytämään tuosta kirjosta juuri sellaista, joka mielestäni olisi ollut sellaisenaan käyttökelpoinen. Niinpä ei jäänyt kuin yksi vaihtoehto – kehitellä teorioita edelleen omia lähtökohtiani ja tarpeitani vastaavaan suuntaan. Niinpä tästä työstä tuli varsin teoriapainotteinen, jopa siinä määrin, että työtä läpikäydessäni tuntui välillä siltä, että ajelehdin kauemmas ja kauemmas ekofeminismin toisesta puolesta: käytännöstä. Mieltäni alkoi kaivertaa ajatus, ettei kaikella tällä teoretisoinnilla sitten kuitenkaan olisi vastaavuutta käytännön elävän elämän ja arkitodellisuuden kanssa. Olinko kehittänyt teoriaa vain teorian itsensä vuoksi? Olivatko kaikki hienot ajatukset alkaneet elää omaa elämäänsä tutkielmani sivuilla ilman todellista kosketuspinta-alaa niin paljon peräänkuuluttamaani immanenttiin realismiin? Olinko saanut aikaiseksi vain sivukaupalla vakuuttavan kuuloista sanahelinää, joka ei viime kädessä kuitenkaan vakuuttaisi edes minua itseäni?

Sitten törmäsin internetissä Suomen Ammattiliittojen Solidaarisuuskeskus SASKin uutissivustoihin: siellä silmäni osuivat tuoreeseen lehdistöreferaattiin leikkokukkien viljelyn ongelmista.<sup>246</sup> Sivustoja selaillessani koin jonkinlaisen ahaa-elämyksen: graduni teorit eivät sittenkään olleet vailla todellisuus pohjaa. Mutta mitä tekemistä leikkokukilla ja ekofeministisillä teorioilla, saati sitten uskontotieteellä, on toistensa kanssa? Ennen tähän kysymykseen vastaamista pieni kertaus lienee paikallaan.

Tutkielmani lähti liikkeelle olettamuksesta, että länsimainen, uskonnollinen luontodiskurssi paitsi synnyttää, muokkaa ja ylläpitää luontosuhteeseen vaikuttavia arvoja ja asenteita, niin on samalla myös erilaisten dualismien läpikäymä. Dualismit ovat prosesseja, jossa vastakohtaiset käsitteet muodostetaan herruuden ja

---

<sup>246</sup> *Kukkaloiston kääntöpuoli*, 2004.



alempiarvoisuuden kautta: samalla nämä käsitteet nähdään paitsi toisilleen vastakkaisina, niin myös toisensa poissulkevinä. Tällaisia dualistisia vastakohtapareja ovat mm. mies/nainen, kulttuuri/luonto ja mieli/ruumis. Näiden käsiteparien arvostetumman puolen nähdään olevan täysin erilainen kuin sen vastaparin muodostama ”toinen”: arvostetumpi puoli muodostaa myös normin, jota vasten tämä ”toinen” määrittyy. Oma osuutensa tässä prosessissa on myös herruuden logiikalla, jonka avulla alistussuhteet oikeutetaan: tyypillisesti alistaminen oikeutetaan viittaamalla johonkin väitettyyn ominaisuuteen, joka alistajalla on mutta alistetulta puuttuu.

Yksi keskeisin ja perustavanlaatuisin dualismi on järjen ja luonnon välinen: ekofeministisen näkemyksen mukaan tämä on kaikenlaisen sorron taustana toimivan ideologian ydin. Käsitteiden järjen vallasta luonnon yli on johtanut paitsi luonnon, niin myös kaiken luonnon piiriin kuuluvaksi luetun alistamiseen, olivat kyseessä sitten eläimet, orjat, kolonisoitujen seutujen asukkaat, köyhät tai naiset. Yhteistä näille kaikille ryhmille on ollut niiden naisellistaminen ja naturalisoiminen, niiden näkeminen jonain järjelle ja kulttuurille vastakkaisena. Tämän takia dualismien kritisointi, niiden esiin kaivaminen ja purkaminen ovatkin yksi keskeinen osa ekofeminististä projektia. Se, kuinka tätä pyritään tekemään, vaihtelee näkökulmasta riippuen: olen tässä tutkielmassa nostanut näistä näkökulmista esiin erityisesti materiaalsen ja kulttuurisen.

Materiaalinen ekofeminismi kiinnittää erityishuomion ihmisen ruumiillisuuteen ja painottaa näin olemassaolon immanenttia puolta. Ihminen on ruumiillinen olento ja osa luontoa, mutta tämä tosiseikka on patriarkalisessa kapitalismissa pyritty lakaisemaan maton alle: tämän vuoksi myös (useimmiten) naisten tekemä uusintava työ on erotettu tuottavasta työstä ja piilotettu yksityisen alueelle. Tuloksena on illuusio siitä, että ihminen voisi unohtaa immanenssinsa ja askaroida vain abstraktien, transsendenttiin kuuluvien asioiden parissa. Tämä länsimaissa tiedostamaton immanenssin ongelma nähdään paitsi sosiaalisten, myös ekologisten ongelmien lähteenä: tärkeimpänä tehtävänä pidetäänkin immanentin realismin tiedostamista sekä vastuun ottamista transsendenssin kustannuksista.

Kulttuurinen ekofeminismi puolestaan näkee ympäristöongelmien nousevan länsimaisen kulttuurin vinoutuneista asenteista kaikkea feminiiniseksi miellettyä ja siten

myös luontoa kohtaan. Kritiikki kohdistuu erityisesti länsimaiseen filosofiaan ja kristinuskoon, jotka nähdään nykyisen ympäristökriisin pääsyyllisinä: molempien nähdään paitsi vaikuttaneen länsimaisen ihmisen luontoasenteisiin ja -arvoihin, niin myös osaltaan myötävaikuttaneen mekanistisen maailmankuvan syntyyn. Näin ollen kulttuurinen ekofeminismi näkee, että myös muutoksen on lähde näistä tekijöistä.

Oma ekofeministinen ajatteluni yhdistää nämä kaksi näkökulmaa. Ekofeministinen holismi tukeutuu näkemykseen sorron symbolis-materiaalisesta luonteesta: niinpä dualismeja ei voida kritisoida, jollei niitä ensin tunnisteta myös kritiikin välineenä toimivasta ekofeminismistä itsestään. Näin ollen on tarpeen ylittää materiaalisen ja kulttuurisen välinen dualismi, sillä todellisuudessa nämä kaksi muodostavat yhdessä sortavat valtarakenteet ja pitävät niitä pystyssä. Parhaimman käsityksen ekofeministisen holismin käyttökelpoisuudesta tarjoaa alla oleva käytännön esimerkki. Palatkaamme siis leikkokukkiin.

SASKin selvityksen mukaan leikkokukkatuotanto on siirtynyt pitkälti kehitysmaihin, vaikka markkinat ovatkin pääasiassa rikkaissa teollisuusmaissa. Kehitysmaiden halpa työvoima, löyhemmät ympäristö- ja työlainsäädännöt sekä kuljetuskustannusten nopea lasku ovat luoneet tilanteen, jossa leikkokukkien viljely kaukana markkinoista on kannattavaa: suuria leikkokukkaviljelmiä on syntynyt etenkin Kolumbiaan, Ecuadoriin, Keniaan ja Zimbabween. Vaikka ala työllistääkin kehitysmaissa arviolta 200 000 ihmistä, on kukkaloistolla myös kääntöpuolensa.

Ensinnäkin valtaosa työntekijöistä on nuoria, alle 35-vuotiaita naisia. Työsuhteet ovat epävarmoja, työ raskasta ja seksuaalinen ahdistelu yleistä, eikä tuottajien vihamielisyys ammattiyhdistyksiä kohtaan helpota tilannetta. Myös lapsityön käyttö on yhä yleistä sekä Afrikassa että Latinalaisessa Amerikassa. Toinen ongelma liittyy ympäristönsuojeluun: viljelmillä käytetään sellaisia kemikaaleja, jotka Euroopassa ja Yhdysvalloissa ovat kiellettyjä. Nämä kemikaalit saastuttavat herkästi lähiympäristön maaperän, joet ja pohjavedet. Näillä kemikaaleilla on suora vaikutuksensa myös viljelmillä työskentelevien naisten terveyteen: monilla afrikkalaisilla viljelmillä torjunta-aineita ruiskutetaan samalla, kun naiset leikkaavat samassa kasvihuoneessa kukkia. Kemikaaleja myös sekoitellaan ja annostellaan ilman varotoimia, ja joskus jopa paljain käsin. Ympäristönsuojelullisia ongelmia tuottaa myös leikkokukkien

rahtaaminen markkinoille: tämä tapahtuu pääasiassa lentoteitse, ja lentoliikenne puolestaan on yksi ilmastonmuutokseen vaikuttavista tekijöistä. Kolmantena ongelmana on syytä mainita vielä ruokaturvan heikkeneminen useilla alueilla: koska kehitysmaissa tuotetun leikkokukan hinta on maailmanmarkkinoilla vakaampi kuin vaikkapa kahvin tai teen, ovat Maailmanpankki ja muut kansainväliset rahoituslaitokset kannustaneet viljelijöitä siirtymään ruokakasveista kukkien viljelyyn.

Ylläoleva on lähes koulukirjaesimerkki symbolis-materiaalisesta sorrosta. Materiaalinen ekofeminismihän näkee naisen yhteyden luontoon määrittyvän pitkälti juuri sukupuolitetun työnjaon kautta, jossa naisen tehtävänä on toimia välittäjänä luonnon ja kulttuurin välillä. Juuri tähän leikkokukkaviljelmillä työskentelevät naiset ovat: he jalostavat luonnon raaka-aineita kulttuurisiksi tuotteiksi. Samalla heitä kuitenkin riistetään niin työntekijöinä kuin naisinakin kehnnon palkkauksen, huonojen työolojen ja seksuaalisen ahdistelun ja hyväksikäytön kautta. Naisten ja ympäröivän luonnon riisto limittyvät puolestaan toisiinsa torjunta-aineiden käytön kautta: ne paitsi vaarantavat viljelmillä työskentelevien naisten terveyden, myös saastuttavat ympäröivän luonnon. Lisäksi myös paikallisen ruoantuotannon hiipumisella on omat seurauksensa naisten jokapäiväiseen elämään.

Leikkokukkien viljelyyn liittyy materiaalisen sarron lisäksi kuitenkin myös kulttuurinen taso: otetaan esimerkiksi ruusu, joka neilikan ohella on maailmanmarkkinoiden merkittävin leikkokukka. Ruusu mielletään länsimaisessa kulttuurissa yleisesti feminiiniseksi kukaksi, joka paitsi symboloi erilaisia tunteita ja ominaisuuksia väristään riippuen, myös toimii ihanteellisten naisellisten ominaisuuksien symbolina: nainen ”puhkeaa kukkaan”, naisen huulia ja rintoja verrataan ruusunnuppuun, kauniin punaisia poskia voidaan kutsua ”ruusuisiksi” etc. Naisten ja kukkien suhde on muutenkin läheinen: naiset ostavat kukkia itselleen ja toisilleen, ja toisaalta miehen perinteinen lahja naiselle on ruusukimppu.<sup>247</sup> Meitä on mainonnan kautta kannustettu ”kertomaan se kukkasin”, ja kukat ovatkin tärkeä ja oleellinen osa monessa elämäntilanteessa: kukkia ostetaan koulunsa päättäneelle ylioppilaalle, niiden avulla toivotetaan pikaista paranemista sairastuneelle, niiden kautta välitetään onnentoivotuksia mitä erilaisimpina merkkipäivinä. Ja kukapa ei olisi koskaan kuullut äitienpäiväruusuista?

<sup>247</sup> Tämä kukkien feminiinisyys näkyy myös nimipäiväkalenteria selaillessa: kaikki kasviperäiset nimet ovat naistennimiä (Ruusu, Kukka, Orvokki, Vuokko, Linnea, Pihla ja Kielto näin muutamia mainitakseni).

Kukat liittyvät myös uskontoon ja uskonnollisiin rituaaleihin ja siirtymäriitteihin. Kukat ovat läsnä niin häissä kuin hautajaisissakin, ja ripille päässeelle ojennetaan perinteisesti ruusuja. Eri kukat symboloivat eri asioita: osa iloa, osa surua, osa rakkautta. Ei ole samantekevää, millaisia kukkia kulloisessakin rituaalissa käytetään: hautajaiskukat ovat erilaisia kuin hääkirkkoa koristavat. Oleellisinta on kuitenkin se, että kukilla on paikkansa niin kulttuurissa yleensä kuin erilaisissa uskonnollisissa tilaisuuksissakin. Harva kuitenkaan vaikkapa rippiruusuja ostaessaan tulee ajatelleeksi, mistä ruusu on peräisin ja millaisissa oloissa se on tuotettu.

Leikkokukkien viljely nivoutuu siis ekofeminismin osoittamaan, länsimaissa vallitsevaan immanenssin ja transsendenssin ongelmaan. Leikkoruusuja ostaessaan länsimainen ihminen leikkii filiarkan tavoin transsendenssissa. Hän ei tiedosta ostamansa kulttuurisen symbolin todellista hintaa: sitä immanenttia realismia, jossa ruusuviljelmillä työskentelevät naiset elävät, puhumattakaan siitä, mitä ruusuviljelmät saavat aikaan ympäristössään paitsi torjunta-aineiden, myös lentokonerahdin kautta. Filiarkaallinen yhteiskunta ei ole kiinnostunut transsendenssinsa kustannuksista, yhtä lailla kuin suomalaiset kuluttajat eivät SASKin selvityksen mukaan ole kiinnostuneita kehitysmaiden viljelmien työoloista.

Miten sitten yllä kuvailtu leikkokukkien viljely erilaisine sosiaalisine ja ekologisine epäkohtineen on mahdollista? Vastausta tähän kysymykseen on syytä lähteä pohtimaan paikantamalla sekä herruuden logiikkaa että dualismien perusrakenteita: ekofeminismin näkökulmasta ongelman ydin piilee juuri dualismeihin perustuvassa ”me” ja ”muut” – ajattelussa, joka mahdollistaa ”muiksi” leimattujen ihmisten ja luonnon hyväksikäyttämisen. Ekofeministinen holismi näkee leikkokukkien viljelyssä esimerkin suhteiden verkosta: siitä, kuinka erilaiset, näennäisesti toisistaan irralliset asiat ja ilmiöt lopulta kuitenkin vaikuttavat toisiinsa ja kietoutuvat yhteen monella tasolla, niin materiaalisella kuin symbolisellakin. Valtarakenteet muotoutuvat näiden kahden, symbolisen ja materiaalisen, liitosta ja vuorovaikutuksesta: diskursiivisella toiminnalla on materiaaliset seuraukset yhtä lailla kuin materiaalisella diskursiiviset. Leikkokukkien asema erilaisina kulttuurisina symboleina saa aikaan sen, että kukkia ostetaan ja niitä käytetään erilaisissa siirtymäriiteissä ja uskonnollisissa rituaaleissa; tämä puolestaan on suorassa yhteydessä siihen materiaaliseen todellisuuteen, jossa leikkokukkaa

kehitysmaissa tuotetaan. Kukkateollisuus puolestaan vahvistaa kukkien kulttuurista asemaa mainostamalla tuotteitaan.

Ekofeministinen holismi ei kuitenkaan feministisenä projektina voi jäädä vain paljastamisen ja purkamisen tasolle, vaan sen olisi oltava mukana myös käytännön tasolla, jälleenrakentamisessa. Edellisessä luvussa kuvailtu ekologinen hoivaetiikka on yksi mahdollinen avain immanentin realismin näkemiseen ja sitä kautta sen ymmärtämiseen, että kyse on suhteiden verkosta: länsimaalainen nainen on kehitysmaissa viljeltyjä ruusuja ostaessaan omalta osaltaan vastuussa siitä, mitä ruusujen viljeleminen tarkoittaa paitsi niitä viljeleville naisille, myös ympäristölle. Eikä vain paikalliselle ympäristölle ”jossain kaukana”: ilmastonmuutosta omalta osaltaan vauhdittavan lentorahdin kautta ympäristöongelmat tulevat omalle kotiovelle. Palataksemme Mellorin ajatukseen filiarkaattista: kuten tutkielmani alkusivuilla tuli ilmi, on ekofeminismin tehtävänä avata filiarkan silmät kohtaamaan se todellisuus, joka tekee transsendenssissa leikkimisen mahdolliseksi. Ylläpitojärjestelmän äänen on tultava kuuluviin ja näkyviin, sillä mikä on poissa silmistä, on varsin usein myös poissa mielestä. Vain epäkohtia esiinkaivamalla niitä voidaan lähteä purkamaan ja niille tarjoamaan konkreettisia vaihtoehtoja: leikkokukkien kohdalla näitä vaihtoehtoja voivat olla vaikkapa kotimaisten ruusujen suosiminen tai Reilun kaupan järjestelmän piirissä tuotettujen leikkokukkien ostaminen, mikäli niitä on saatavilla. Tärkeintä on saada ihmiset paitsi havahtumaan erilaisiin sosiaalisiin ja ekologisiin epäkohtiin, myös saada heidät välittämään oman elintasonsa kustannuksista, toisista ihmisistä ja ympäröivästä luonnosta. Tämä välittäminen voi olla sekä spesifiä että yleistä, ja tämän välittämisen motivoima toiminta paikallista, globaalia tai molempia yhtä aikaa.

Olen huojentunut: ekofeministisen holismin teoria ei sittenkään ole irrallaan arkitodellisuudesta, se ei ole vain abstraktia sanahelinää. Sillä on juurensa immanentissa realismissa samalla, kun se ottaa huomioon myös tuon realismin diskursiivisen puolen. Seuraava luonteva askel on syventää ja tarkentaa ekofeminististä holismia paitsi teoreettisena viitekehyksenä, niin myös metodina, ja ennen kaikkea soveltaa näitä molempia käytännössä: kokeilla, mitä erilaisista uskonnollisista luontodiskursseista on paljastettavissa tässä tutkielmassa esiintuotujen ja kehiteltyjen työkalujen avulla. Nykyisessä ekologisessa tilanteessa, jossa alkava ilmastonmuutos on vain yksi monista ongelmista, on syytä ottaa käyttöön kaikki mahdolliset keinot

pyrittäessä muuttamaan suhtautumistamme ympäröivään maailmaamme. Ekofeministinen holismi on yksi tapa paljastaa, purkaa ja jälleenrakentaa länsimaista luontosuhdetta, eikä suoraan sanottuna usko että meillä on varaa jättää sitä käyttämättä.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Adams, Carol J.(ed.). 1993. *Ecofeminism and the Sacred*. Continuum, New York.
- Adams, Carol J. 1994. *Neither Man nor Beast. Feminism and the Defense of Animals*. Continuum, New York.
- . 1996. "Ecofeminism and the Eating of Animals". – Karen J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana University Press, Bloomington: 114-136.
- Aikio, Annukka (toim.). 2000. *Uusi sivistysanikirja*. Otava, Helsinki.
- Anttila, Ulla. 1988. *Vapaus, ekologia ja tasa-arvo*. Perusta / WSOY, Juva.
- Assmuth, Laura & Tapaninen, Anna-Maria. 1994. "Antropologian naisongelma." – Tapio Nisula (toim.), *Näköaloja kulttuureihin – antropologian historiaa ja nykysuuntauksia*. Gaudeamus, Tampere: 136-188.
- Bateson, Gregory. 2000. (1972). "The Roots of Ecological Crisis." –Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*. University of Chicago Press Edition 2000 with a new foreword by Mary Catherine Bateson. The University of Chicago Press, Chicago: 496-501.
- de Beauvoir, Simone. 1993 (1949). *Toinen sukupuoli*. Kirjayhtymä, Helsinki.
- Burnside, John. 2002. *The Light Trap*. Cape Poetry, London.
- Cheney, Jim. 1987. "Eco-Feminism and Deep Ecology." *Environmental Ethics* 9 (2): 115-145.
- Christ, Carol P. 1992 (1979). "Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections." – Carol P. Christ & Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising. A feminist reader in religion*. HarperSanFrancisco: 273-286.
- Christ, Carol P. & Plaskow, Judith. 1992 (1979). "Introduction." – Carol P. Christ & Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising. A feminist reader in religion*. HarperSanFrancisco: 1-17.
- Christ, Carol P. & Plaskow, Judith (eds.). 1992 (1979). *Womanspirit Rising. A feminist reader in religion*. HarperSanFrancisco.
- Crowley, Vivianne. 1998. "Wicca as Nature Religion." - Joanne Pearson & Richard H. Roberts & Geoffrey Samuel (eds.), *Nature Religion Today. Paganism in the Modern World*. Edinburgh University Press, Edinburgh: 170-179.

- Curtin, Deane. 1996. "Toward an Ecological Ethic of Care." – Karen J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana University Press, Bloomington: 66-81.
- Daly, Mary. 1978. *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. The Women's Press Ltd, London.
- Eisenstein, Hester. 1984. *Contemporary Feminist Thought*. Unwin Paperbacks, London.
- Eller, Cynthia. 1995. *Living in the Lap of the Goddess. The Feminist Spirituality Movement in America*. Beacon Press, Boston.
- Evans, Judith. 1995. *Feminist Theory Today. An Introduction to Second-Wave Feminism*. SAGE Publications, London.
- Fox, Warwick. 1989. "The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and its Parallels." *Environmental Ethics* 11 (1): 4-25.
- Geertz, Clifford. 1965. "Religion as a Cultural System." – William A. Lessa & Evon Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach, 2<sup>nd</sup> ed.* Harper & Row, New York: 204-216.
- Gimbutas, Marija. 1982. *The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and Cult Images*. New and updated edition. Thames and Hudson, London.
- Hargrove, Eugene C. 1997. "Filosofiset asenteet." – Markku Oksanen & Marjo Rauhala-Hayes (toim.), *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Tampere: 73-108.
- Harvey, Graham. 1997. *Listening People, Speaking Earth. Contemporary Paganism*. Hurst & Company, London.
- Hassi, Satu. 1987. *Käärme ja tiedon puu. Naisnäkökulmia tekniikkaan*. WSOY, Porvoo.
- Heinämaa, Sara & Reuter, Martina. 1996. "Naisten tunneherkkydestä: filosofinen keskustelu tunteiden järjellisydestä." – Ilkka Niiniluoto & Juha Räikkä (toim.), *Tunteet*. Yliopistopaino, Helsinki: 132-159.
- Heinämaa, Sara & Saarinen, Esa. 1983. *Olennainen nainen. Naiskuvan filosofiset perusteet*. Toinen painos. WSOY, Juva.
- Heinämaa, Sara. 1989. "Esipuhe." – Sara Heinämaa (toim.), *Naisen tieto*. Art House, Helsinki: 7-8.
- . 1993. "Paikka tutkimuksessa. Henkilökohtaisen paikanmäärityksen vaatimus naistutkimuksessa." *Naistutkimus*. 1/1993: 22-34.
- Hewitson, Gillian J. 1999. *Feminist Economics. Interrogating the Masculinity of Rational Economic Man*. Edward Elgar, Cheltenham & Northampton.



- Hovi, Tuula & al (toim.). 1999. *Uskonto ja sukupuoli*. Yliopistopaino, Helsinki.
- Huhta, Elina. 2001. *Jumalatar kulttuurisen transformaation metaforana: feministiteologian jumalatar retoriikan näkökulmasta*. Helsingin yliopiston Uskontotieteen laitos. Pro gradu-tutkielma.
- Hutton, Ronald. 1999. *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford University Press, Oxford.
- Irigaray, Luce. 2002. *Between East and West. From singularity to community*. Columbia University Press, New York.
- Kailo, Kaarina. 2001. *Globalisaatio ja ekofeminismi*. [WWW-dokumentti].  
<<http://www.rauhanpuolustajat.fi/globalisaatio/blibalisaatio.html>>.  
(Luettu 23.2.2003).
- King, Roger J.H. 1996. "Caring about Nature: Feminist Ethics and the Environment." – Karen J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana University Press, Bloomington: 82-96.
- King, Ursula. 1993. *Women and Spirituality. Voices of protest and promise*. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Kiviluoto, Johanna. 2002. "Feministinen näkökulma: Mihin jumalatarta tarvitaan?" *Vox Paganorum*. 2/2002: 4-9.
- Koivunen, Anu. 1996. "Emansipaatio." – Anu Koivunen & Marianne Liljeström (toim.), *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Vastapaino, Tampere: 77-109.
- Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne. 1996a. "Kritiikki, visiot, muutos." – Anu Koivunen & Marianne Liljeström (toim.), *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Vastapaino, Tampere: 9-34.
- , 1996b. "Paikantuminen." – Anu Koivunen & Marianne Liljeström (toim.), *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Vastapaino, Tampere: 271-292.
- Koivunen, Hannele. 1994. *The Woman Who Understood Completely. A Semiotic Analysis of the Mary Magdalena Myth in the Gnostic Gospel of Mary*. Acta Semiotica Fennica III, Imatra: International Semiotic Institute.
- , 1995. *Madonna ja Huora*. Otava, Helsinki.
- Kuhn, Annette & Wolpe, AnnMarie (eds.). 1978. *Feminism and Materialism. Women and Modes of Production*. Routledge and Kegan Paul, London and New York.

- Kukkaloiston kääntöpuoli*. 2004. Suomen Ammattiliittojen Solidaarisuuskeskus SASK ry:n lehdistöreferaatti. [WWW-dokumentti]. <[http://www.sask.fi/Documents/kukat\\_lehdisto.doc](http://www.sask.fi/Documents/kukat_lehdisto.doc)>. (Luettu 16.9.2004).
- Laitila, Anastasia. 2001. "Naiset ruoantuotannossa." *Maailmankauppalehti Extra*. 2/2001: 12-13.
- Laitila, Teuvo. 1987. "Ihminen ja luonto." – Helena Helve (toim.), *Ihmisenä maailmassa*. Gaudeamus, Helsinki: 181-202.
- Lerner, Gerda. 1986. *The Creation of Patriarchy*. Oxford University Press, New York.
- Lyytinen, Tuija. 1993. "Luonnon kohtaaminen." *Kulttuuritutkimus* 10 (1): 3-10.
- Matero, Johanna. 1996. "Tieto." – Anu Koivunen & Marianne Liljeström (toim.), *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Vastapaino, Tampere: 245-269.
- Mellor, Mary. 1997. *Feminism & Ecology*. Polity Press, Cambridge.
- Merchant, Carolyn. 1989 (1980). *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper & Row Publishers, San Fransisco.
- . 1992. *Radical Ecology: the search for a livable world*. Routledge, New York.
- Mies, Maria & Shiva, Vandana. 1993. *Ecofeminism*. Fernwood Publications, Halifax; Zed Books, London & New Jersey.
- Naess, Arne. 1997. "Pinnallinen ja syvälinen, pitkän aikavälin ekologialiike." – Markku Oksanen & Marjo Rauhala-Hayes (toim.), *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Tampere: 138-144.
- Nenola, Aili. 1988. "Seinään isketty naula. Uskonto naiseuden ja naisen roolin määrittelijänä." *Naistutkimus*. 1/1988: 19-28.
- . 1992. "Naisen ja miehen uskonto." – Juha Pentikäinen & Katja Pentikäinen (toim.), *Uskonnont maailmassa*. WSOY, Juva: 361-372.
- Ochshorn, Judith. 1997. "Goddesses and the Lives of Women." – Karen L. King (ed.), *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today*. Fortress Press, Minneapolis: 377-405.
- Oksanen, Markku. 1997. "Johdanto." – Markku Oksanen & Marjo Rauhala-Hayes (toim.), *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Tampere: 111-119.
- Ortner, Sherry B. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?" – Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture & Society*. Stanford University Press, Standford: 67-88.

- Passmore, John. 1997. "Asenteet luontoa kohtaan." – Markku Oksanen & Marjo Rauhala-Heyes (toim.), *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Tampere: 34-46.
- Pellikka, Ismo. 1997. "'Big Talk and Small Talk' – johdantoa T.A. van Dijkin diskurssianalyysiin." – Tom Sjöblom (toim.), *Tutkija, tekstit ja uskonto*. Limes ry:n kirjapaino, Helsinki: 150-164.
- Pesonen, Heikki. 1997a. "Uskonto ja vaietut naiset." – Kimmo Ketola & al., *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Yliopistopaino, Helsinki: 161-197.
- . 1997b. "Mikä on tutkijasubjekti?" – Heikki Pesonen (toim.), *Uskontotieteen ikuisuuskysymyksiä*. Limes ry:n kirjapaino, Helsinki: 114-132.
- . 1997c. "Androsentrismi ja uskontotiede." – Heikki Pesonen (toim.), *Uskontotieteen ikuisuuskysymyksiä*. Limes ry:n kirjapaino, Helsinki: 183-199.
- . 1997d. "Kieli ja sosiaalinen todellisuus. Diskurssianalyysin lähtökohtia." – Tom Sjöblom (toim.), *Tutkija, tekstit ja uskonto*. Limes ry:n kirjapaino, Helsinki: 133-149.
- . 1999a. "Kristinusko ja ympäristökriisin 'sylliset'." – Heikki Pesonen (toim.), *Uskonnon luonto. Ihmisen ja luonnon suhde länsimaisessa ajattelussa*. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä: 13-32.
- . 1999b. "Luomakunnasta äiti-maahan. Uskonnollisen luontosuhteen retoriikkaa." – Tuula Hovi & al. (toim.), *Uskonto ja sukupuoli*. Yliopistopaino, Helsinki: 319-351.
- Pesonen, Heikki (toim.). 1999. *Uskonnon luonto. Ihmisen ja luonnon suhde länsimaisessa ajattelussa*. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä.
- Pike, Sarah M. 2001. *Earthly Bodies, Magical Selves. Contemporary Pagans in the Search for Community*. University of California Press, Berkeley.
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, London and New York.
- . 1994. "The Ecopolitics Debate and the Politics of Nature." – Karen J. Warren (ed.), *Ecological Feminism*. Routledge, London and New York: 64-87.
- . 1996. "Nature, Self, and Gender." – Karen J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana University Press, Bloomington: 155-180.
- Primavesi, Anne. 1991. *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*. Burns & Oates, Kent.

- . 2000. *Sacred Gaia*. Routledge, London and New York.
- Puttick, Elisabeth. 1997. *Women in New Religions*. McMillan Press Ltd, Houndmills.
- Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Suomen Piipliaseura, Glasgow.
- Rich, Adrienne. 1986. *Of Woman Born. Motherhood as experience and institution*. W.W. Norton & Company, New York.
- Roach, Catherine. 1996. "Loving Your Mother: On the Woman-Nature Relation." – Karen J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana University Press, Bloomington: 52-65.
- Rose, Ellen Cronan. 1993. "The Good Mother. From Gaia to Gilead." – Carol J. Adams (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*. Continuum, New York: 149-167.
- Ruether, Rosemary Radford. 1992. *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. HarperSanFrancisco.
- . 1993. "Ecofeminism. Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature." – Carol J. Adams (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*. Continuum, New York: 13-23.
- Salleh, Ariel Kay. 1984. "Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection." *Environmental Ethics* 6 (4): 339-345.
- . 1992. "The Ecofeminism/Deep Ecology Debate: A Reply to Patriarchal Reason." *Environmental Ethics* 14 (3): 195-216.
- . 1993. "Class, Race, and Gender Discourse in the Ecofeminism/Deep Ecology Debate." *Environmental Ethics* 15 (3): 225-244.
- Seirio, Antero. 2001. *Ympäristöfilosofia ja tiede*. [WWW-dokumentti]. <<http://pp.kpnet.fi/seirioa/EKOFILO.htm>>. (Luettu 6.9.2002).
- Sessions, Robert. 1996. "Deep Ecology versus Ecofeminism: Healthy Differences or Incompatible Philosophies?" – Karen J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana University Press, Bloomington: 137-154.
- Sillanpää, Pertti. 2000. *Uusi luominen. Ympäristönsuojeluaate suomalaisessa kirjallisuudessa ensimmäisessä ekologisessa huomiosyklissä 1970-1973*. Oulun yliopiston Taideaineiden ja antropologian laitos. Lisensiaatintutkielma. [WWW-dokumentti]. <<http://edunet.sote.oamk.fi/pesillan/lisuri.htm>>. (Luettu 6.9.2001).
- Slicer, Deborah. 1995. "Is There and Ecofeminism-Deep Ecology 'Debate'?" *Environmental Ethics* 17 (2): 151-169.

- Smith, Andy. 1993. "To All Those Who Were Indian in a Former Life." – Carol J. Adams (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*. Continuum, New York: 168-171.
- Soper, Kate. 1995. *What is Nature?* Blackwell, Oxford.
- Spretnak, Charlene. 1991. *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*. HarperSanFrancisco.
- . 1993. "Earthbody and Personal Body as Sacred." – Carol J. Adams (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*. Continuum, New York: 261-280.
- Starhawk. 1989. *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess. 10<sup>th</sup> Anniversary Edition*. HarperSanFrancisco.
- Stolcke, Verena. 1993. "Is sex to gender as race is to ethnicity?" – Teresa del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*. Routledge, London & New York: 17-37.
- Suutala, Maria. 1995. *Naiset ja muut eläimet. Ihmisen suhde luontoon länsimaisessa ajattelussa*. Yliopistopaino, Helsinki.
- . 2001. *Kesytetty nainen. Seksuaalisuus ja luontosuhde länsimaisessa ajattelussa*. Yliopistopaino, Helsinki.
- Utriainen, Terhi. 1999. *Läsnä, riisuttu, puhdas. Uskontoantropologinen tutkimus naisista kuolevan vierellä*. SKS, Helsinki.
- Uurtamo, Yrjö ja Jaaksi, Vesa (toim.). 1997. *Ympäristöfilosofian polkuja*. TAJU, Tampere.
- Valtonen, Pekka. 1994. "Talous antropologisessa tutkimuksessa: Malinowskista Marxiin ja nykypäiviin." – Tapio Nisula (toim.), *Näköaloja kulttuureihin – antropologian historiaa ja nykysuuntauksia*. Gaudeamus, Tampere: 51-71.
- Vilkka, Leena. 1993. *Ympäristöetiikka. Vastuu luonnosta, eläimistä ja tulevista sukupolvista*. Yliopistopaino, Helsinki.
- Walby, Sylvia. 1990. *Theorizing Patriarchy*. Blackwell, Oxford.
- van Dijk, Teun A. 1987. "Introduction". – Iris M. Zavala & Myriam Diaz-Diocaretz & Teun A. van Dijk (eds.), *Approaches to Discourse, Poetics and Psychiatry*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam: 15-24.
- Warren, Karen J. 1987. "Feminism and Ecology: Making Connections." *Environmental Ethics* 9 (1): 3-20.
- . 1990. "The Power and the Promise of Ecological Feminism". *Environmental Ethics* 12 (2): 125-146.

- . 1993. "A Feminist Philosophical Perspective on Ecofeminist Spiritualities." - Carol J. Adams (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*. Continuum, New York: 119-132.
- Weedon, Chris. 1997. *Feminist Practise & Poststructuralist Theory*. 2<sup>nd</sup> edition. Blackwell Publishers, Oxford.
- White, Lynn. 1996 (1967). "The Historical Roots of Our Ecological Crisis." – Roger S. Gottlieb (ed.), *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*. Routledge, New York and London: 184-193.
- Whitney, Elspeth. 1993. "Lynn White, Ecotheology, and History." *Environmental Ethics* 15 (2): 151-169.
- von Wright, Georg Henrik. 1982. *Logiikka, filosofia ja kieli*. Otava, Helsinki.
- Vuola, Elina. 1995. "Feministiteologia naistutkimuksen ja vapautuksen teologioiden kentässä." *Teologinen aikakauskirja*. 6/1995: 482-491.
- Zimmerman, Michael E. 1987. "Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics." *Environmental Ethics* 9 (1): 21-44.