

Satu Pirinen

”HÄNEN LÄHELLÄÄN VERENI NOUSEE MINUA VASTAAN”

Jukka Larssonin *Viettelijä* kristillisen patriarkaalisen heteronormatiivisen kulttuurin kritiikkinä

Pro gradu -tutkielma  
Itä-Suomen yliopisto  
Filosofinen tiedekunta  
Kirjallisuus  
Joulukuu 2014

<b>Tiedekunta – Faculty</b> Filosofinen tiedekunta		<b>Osasto – School</b> Humanistinen osasto	
<b>Tekijät – Author</b> Satu Pirinen			
<b>Työn nimi – Title</b> ”Hänen lähellään vereni nousee minua vastaan.” Jukka Larssonin <i>Viettelijä</i> kristillisen patriarkaalis-heteronormatiivisen kulttuurin kritiikkinä.			
<b>Pääaine – Main subject</b>	<b>Työn laji – Level</b>	<b>Päivämäärä – Date</b>	<b>Sivumäärä – Number of pages</b>
kirjallisuus	Pro gradu -tutkielma Sivuainetutkielma Kandidaatin tutkielma Aineopintojen tutkielma	x 2.12.2014	132 s.
<b>Tiivistelmä – Abstract</b>			
<p>Tutkimuksessa tarkastelen Jukka Larssonin vuonna 1987 ilmestynyttä <i>Viettelijää</i> romaanina, joka patriarkaalis-heteronormatiivisen kulttuurin kuvauksellaan luo kritiikkiä kristinuskon ylläpitämää länsimaista seksuaalikäsitystä kohtaan. Raamattua uudelleenkirjoittava <i>Viettelijä</i> esittää oman näkemyksensä Jeesuksen elämästä ja seksuaalisuudesta, mikä tuo lukijan eteen vaihtoehdoisen kuvan kanonisoitujen evankeliumien tapahtumista. Kuvaamalla Jeesuksen normeja pakoilevaa seksuaalisuutta romaani merkityksellistää kiinnostavalla tavalla kristinuskon tradition ongelmallista suhdetta seksuaalisuuteen. Tutkimusongelma rakentuu tämän uskonnollisen kuvaston kautta tapahtuvan ei-normatiivisen seksuaalisuuden kuvauksen ympärille pohtimaan, kuinka <i>Viettelijä</i> avaa kristinuskon suhdetta seksuaalisuuteen ja mitä merkityksiä tämä luo. Syntyneet päätelmät heijastan tutkimuksessa romaanin ilmestymisajankohdan kulttuuriseen kontekstiin sekä luon merkityksistä tulkintakantoja edelleen 2010-luvun kulttuuriseen keskusteluun. Huomionarvoista tutkimuksessa on, että <i>Viettelijän</i> on kirjoittanut Jukka Larsson -pseudonyymillä takaa kirjailija Pirkko Saisio, mikä osaltaan tuottaa romaanin luentaan performatiivisia ja kontekstuaalisia merkityksiä.</p> <p><i>Viettelijän</i> kerroksellinen luonne luo tutkimukseen monisyisen teoreettisen viitekehyksen: käytän tutkimuksessa queer-teoreettista ja -teologista, intertekstuaalista, kontekstuaalista sekä uskontotieteellistä tarkastelutapaa. Tutkimustehtävän keskittyessä seksuaalisuuden problematiikkaan muodostuu tutkimuksen metodologinen lukutapa luontevasti queer-teoreettisen lähiluentametodin ympärille. <i>Viettelijän</i> uudelleenkirjoittaessa Raamattua nousee merkittäväksi teoreettiseksi tulkintamalliksi myös intertekstuaalinen näkökulma, jonka avulla tarkastelen romaanin intertekstuaalisessa muutoksessa tapahtuneita temaattisia merkityksiä. Lisäksi otan tulkinnassani huomioon romaanin kulttuurisen kontekstin. Analyysin taustalla kulkee kaiken aikaa uskontotieteellinen viitekehys apuna ymmärtämään kristinuskon perinteen laajaa merkityssisältöä suhteessa tutkittavaan teokseen.</p> <p>Tutkimuksessa käsitelen tekstianalyysin keinoin <i>Viettelijän</i> heteronormatiivisesta ihanteesta poikkeavaa sukupuolen ja seksuaalisuuden kuvausta. Tarkastelussani havaitsen romaanin kuvaaman synkän patriarkaalisen maailmankuvan toimivan heteroseksuaaliseen muottiin pakottavana järjestelmänä, joka ajautuu queer-luentani myötä murrokseen. Analyysissä tekemieni huomioiden kautta osoitan, että kuvatessaan kiellettyä seksuaalisuutta kristinuskon kontekstissa muodostuu romaanille potentiaalia rikkoa näitä kristillisen arvoperinteen tukemia heteronormatiivisia käsityksiä sukupuolen ja seksuaalisuuden kulttuurisista tiloista. Tutkimuksellisesti keskeiseksi huomioksi nousee romaanin kulttuurisesti pyhinä pidettyjen henkilöhaamojen seksuaalisuuden muutosvoimainen ja ambivalenssi luonne. Luentani perusteella <i>Viettelijän</i> muutosvoimainen seksuaalisuuden kuvaus rakentuu tietoisesti puheenvuoroksi kristillisiä arvo-oppeja kohtaan. Larssonin uudelleenkirjoituksesta voi vetää johtopäätöksen, joka ymmärtää liikehtivän ja kategorioihin asettumattoman seksuaalisuuden rakkauden elävän kristillisen sanoman ytimessä.</p> <p>Kontekstuaalinen tulkinta luo merkityssuhteita romaanin sisäisen maailman ulkopuolelle: osoitan tutkimuksessa kuinka romaani tematiikallaan osallistuu 1980-luvun aids-kriisin kärjistämään kuohuvaan homoseksuaalisuus-keskusteluun. Tätä kontekstia vasten teos luo myönteistä kuvaa homoseksuaalisesta kokemuksesta länsimaaisen kulttuurin tunnetuimman henkilön, Jeesuksen kautta. Lisäksi tutkimuksessa selviää, millaisia kontekstuaalisia merkityksiä romaani luo suhteessa edeltävien vuosikymmenien seksuaalivähemmistöjen historiaan sekä kirjailija Pirkko Saision henkilökohtaiseen kontekstiin.</p> <p>Seksuaalisuutta ja patriarkaalista maailmankuvaa kristinuskon kontekstissa kumouksellisella tavalla representoiva <i>Viettelijä</i> osoittautuu tutkimuksen myötä luontevaksi queer-teoreettista tematiikkaa käsitteleväksi romaaniksi. Erityisesti teoreettisesti nuori queer-teologinen viitekehys muodostuu merkittäväksi tulkintamalliksi <i>Viettelijän</i> analyysissä – tutkimuksen myötä queerin voi todeta toimivan erityisen sopivana näkökulmana uskonnollisten kysymysten pohdinnalle.</p>			
<b>Avainsanat – Keywords</b> queer-tutkimus, queer-teologia, heteronormatiivisuus, patriarkaallinen kulttuuri, kristinuskko, Raamattu, intertekstuaalisuus, uudelleenkirjoitus, Jukka Larsson, Pirkko Saisio, 1980-luku, konteksti			

## SISÄLLYS

1. JOHDANTO	1
1.1. Tutkimuskohteen esittely	2
1.2. Jukka Larsson vai Pirkko Saisio?	5
1.3. Tutkimustehtävän ja tutkimusaineiston määrittäminen	9
1.4. Aiempi tutkimus ja tutkimuksen teoreettinen viitekehys	12
1.5. Tutkimuksen eteneminen	14
2. TUTKIMUKSEN TEOREETTIS-METODOLOGISET LÄHTÖKOHDAT	17
2.1. Aineiston kuvaus	17
2.2. <i>Viettelijän</i> problemaattinen genre	20
2.3. Tutkimustavan esittely	21
2.4. Queer-teoria metodologisena välineenä	23
2.4.1. Käsitys sukupuolen ja seksuaalisuuden rakentumisesta	26
2.4.2. Patriarkaalisesta vallan tuottama sukupuolijärjestys	29
2.5. Intertekstuaalinen näkökulma	32
2.5.1. <i>Viettelijä</i> uudelleenkirjoituksena	33
2.5.2. Uudelleenkirjoituksen suhde kontekstiin	35
3. KRISTINUSKON SUHDE SEKSUAALISUUTEEN	38
3.1. Raamattu ja kristillinen seksuaalisuuskäsitys	38
3.2. Raamatun naiskuva feministiteologisessa valossa	40
3.3. Kristinuskon suhde homoseksuaalisuuteen	42
4. VIETTELIJÄ JA PROBLEMAATTINEN SEKSUAALISUUS	45
4.1. Jeesus ja ruumiillisuuden kriisi	45
4.2. Jeesuksen ja Lasaruksen kaappiin asetettu homoseksuaalinen rakkaus	51
4.3. Heteroseksuaalinen pako Maria Magdaleenan syliin	59
4.4. Ambivalentti biseksuaalisuus – kristillisen rakkauden ydin?	65
5. PATRIARKAALISEN VALLAN KRITIIKKI	70
5.1. Madonna ja huora -tematiikka	70
5.1.1. Neitsyt Maria -myytin kumoaminen	71
5.1.2. Viettelevä huora teoksen naiskuvana	76
5.2. Seksuaalisuuden kulttuurinen kontrolli	82
5.2.1. Puhtauden vaatimus kontrollin välineenä	82
5.2.2. Heteronormi miehisen ylivallan ohjaajana	85
5.3. Patriarkaalisesta vallan kumous	88
6. SUKUPUOLEN JA SEKSUAALISUUDEN LIIKKUVAT RAJAT	92
6.1. Juudaksen ristiriitainen seksuaalisuus	92
6.2. Pilatus ja pehmeä maskuliinisuus	97
6.3. Sukupuolen muuttuva luonne	100
7. KRIITTINEN KATSE HETERONORMATIIVISUUTEEN	106
7.1. <i>Viettelijän</i> suhde 1980-luvun kulttuuriseen kontekstiin	107
7.2. <i>Viettelijä</i> ja kristillisen seksuaalikäsityksen purku	116
8. LOPUKSI	123
LÄHTEET	125

## 1. JOHDANTO

Kristinuskon ja seksuaalisuuden suhde on ollut kautta kristinuskon tradition ja länsimaisen kulttuurin historian problemaattinen. Tämä tutkimus keskittyy Raamatun evankeliumeja uudelleenkirjoittavan kaunokirjallisen romaanin avulla tarkastelemaan tätä ongelmallisenä pidettyä suhdetta. Tutkimuskohteeksi asettuu Jukka Larssonin romaani *Viettelijä* (1987), joka kristillisen alkukulttuurin kuvauksellaan luo tiiviin suhteen länsimaisen kulttuurin käsitykseen oikeanlaisesta seksuaalisuudesta.

Kristillinen etiikka on ohjannut länsimaisen ihmisen käsitystä seksuaalisuudesta likaisena ja syntisenä, jolloin sen on katsottu perustuvan ihmisen alkukantaiseen ja hallitsemattomaan himoon. Tämä synnin diskurssiin kietoutuva kristillinen moralioppi on tuottanut länsimaiselle ihmiselle selvät seksuaalikäyttäytymisen pelisäännöt: kaikki heteroseksuaalisuudesta poikkeavat seksuaalisuuden muodot muotoutuvat synniksi Jumalan pyhää luomisjärjestystä vastaan. Biologinen suvunjatkamisen diskurssi ja oppi kaksinapaisesta sukupuolijärjestyksestä ovat näin ohjanneet kulttuuriamme heteronormatiiviseen käsitykseen seksuaalisuudesta. Kristinuskon rajoittunut ja negatiivinen suhtautuminen seksuaaliseen haluun on vaikuttanut länsimaisen kulttuurin seksuaalietiikkaan ja kristilliseen ajattelutapaan halki vuosisatojen. Vaikka modernisaation ja kulttuurisen sekularisaation myötä nykykulttuuri on pyrkinyt irtaantumaan näistä kontrolloivista käsityksistä, voi niiden katsoa uinuvan edelleen syvällä länsimaisen kulttuurin perusrakenteissa. (Mm. Ahola ym. 2006: 9; Eerikäinen 2011: 29-30; Kettunen 2011: 265.)

Tämä kulttuurinen perusta antaa käsillä olevalle tutkimukselle sitä taustoittavan lähtökohdan. Modernisoitunut kulttuurimme pursuaa läpätunkevia seksuaaliesityksiä, jotka liikkuvat syntisen ja kielletyn houkuttelevassa maastossa: samaan aikaan länsimaisen ihmisen sukupuoleen ja seksuaalisuuteen yksilötasolla liittyy edelleen paljon kieltämisen ja häpeän problematiikkaa. Tämän tunteen kasvualustaksi kristinuskko ja sen tiukka moraalikoodisto ovat edelleen kiinnittyneitä luoden nykyihmiselle alitajuntaisia käsityksiä oikeasta ja väärästä.

Kristillinen usko ja kulttuuri perustelevat näkemyksiään ja arvojaan Raamatun teksteillä ja evankeliumien Jeesuksen opetuksilla. Tämän länsimaisen kulttuurin tunnetuimman henkilön, puoliksi ihmisenä ja puoliksi jumalana inkarnoituneen kristinuskon ikonin Jeesuksen, ihmisyyden ja siihen kuuluvat inhimillisyyden ja ruumiillisuuden osa-alueet ovat muodostuneet haasteeksi kristilliselle uskolle. Etenkin Jeesuksen seksuaalisuuteen viittaavat esitykset ja kaunokirjalliset tekstit ovat herättäneet ristiriitaisia tunteita läpi kristinuskon tradition, sillä Jeesusta on länsimaisessa kristillisessä kulttuurissa pidetty epäseksuaalisena eikä hänen inhimillistä puoltaan ole haluttu liittää seksuaalisuuteen.

### 1.1. Tutkimuskohteen esittely

Jukka Larssonin *Viettelijä* esittää oman kaunokirjallisen näkemyksensä Jeesuksen elämästä ja seksuaalisuudesta. Romaani uudelleenkirjoittaa Raamatun evankeliumien tapahtumat ja tuo lukijan eteen vaihtoehdoisen historian kuvan kristinuskon alkuhetkien tapahtumista. Teoksessa kohoaa keskiöön epävarman nuorukaisen identiteetin horjunta ja ei-normatiivisen seksuaalisuuden kokemus, sillä romaani kuvaa Jeesuksen biseksuaalina, jolla on rakkaussuhde sekä mieheen että naiseen. Tämä ei-normatiivinen seksuaalisuus asettuu sekä romaanin sisäisessä kulttuurisessa kontekstissa että koko länsimaisen kristinuskon kontekstissa ankarasti kielletyksi ja piiloteltavaksi identiteetikategoriaksi, mikä asetelmallaan haastaa kristinuskon perinnettä ja luo tutkimuksellisesti kiinnostavia kysymyksiä. Samaan aikaan *Viettelijä* representoi laajemmin patriarkaaliseen sukupuolijärjestykseen perustuvaa kulttuuria, jossa kristillinen koodisto sanelee valtarakenteiden ja normien lainalaisuuden merkityksen. Ulkopuolisuuden tematiikka on romaanissa vahvasti läsnä: naiseus ja ei-normatiivinen seksuaalisuus asetetaan romaanin kuvaamassa kulttuurissa sivuosaan, hyväksytyin sosiaalisen diskurssin ulkopuolelle. Ulkopuolisuuden motiivin avulla teos luo kristinuskon normeja horjuttavan representaation myös Jeesuksesta ja tämän seksuaalisuudesta. Kuvaamalla Jeesuksen normeja pakoilevaa seksuaalisuutta *Viettelijä* merkityksellistää kiinnostavalla ja tärkeällä tavalla kristinuskon tradition suhdetta sukupuolen ja seksuaalisuuden olemassaolon mahdollisuuksiin.

Romaanissa keskeiseen teemaan asettuva sukupuolen ja seksuaalisuuden horjuvuus on läsnä jo romaanin kansiliepeissä, missä nuorena göteborgilaisteologina esitelty kirjailija Jukka Larsson

polttaa savuketta epäselvässä mustavalkoisessa valokuvassa. Pian romaanin ilmestyttyä vuonna 1987 lukevalle yleisölle selvisi, että *Viettelijän* kirjoittanut Jukka Larsson on fiktiivinen pseudonyymi, mutta kirjailijan todellisia kasvoja ei saatettu päivänvaloon ja todellinen kirjailija jäi vielä vuosiksi kriitikkojen arvailujen varaan. Vuonna 1991 *Helsingin Sanomat* paljasti salanimen takaa löytyvän kirjailijan, ja pian kansiliepeen valokuvasta hahmottuikin tunnettu kirjailija Pirkko Saisio. (Saisio 1993: 424-435.) Teatraalisen Larsson-esityksensä avulla Saision voi ymmärtää muistuttavan sukupuolisen identiteetin kulttuurisesta rakentumisesta ja kyseenalaistamisen mahdollisuudesta (Karkulehto 2007: 136). Näin sukupuolen muuttuva luonne ja ajatus ”ettei kaikki ole sitä miltä näyttää” on mukana *Viettelijässä* jo teoksen ulkopuolisessa kontekstissa Saision toteuttaman sukupuoliperformanssin myötä. Kameleonttimaisena proosa- ja näytelmäkirjailijana pidetyllä Pirkko Saisiolla onkin performatiivisten kirjailijakokeilujen lisäksi suomalaisen kirjallisuuden kentällä tunnustettu asema ei-normatiivisen sukupuolen ja seksuaalisuuden kuvaajana.

Tämän tutkimuksen kannalta on huomionarvoista, että Saision romaanien tematiikkaa on seurannut 1980-luvun alusta saakka vahva raamatullinen juonne, joka on keskittynyt problematisoimaan Raamatun kertomusten kulttuurista merkitystä ja kristillistä etiikkaa. Katri Kivilaakso (2010) kuvaa Saision tuotannon temaattisia pyrkimyksiä kattavasti: ”Saisio tutkii koko tuotannossaan sukupuolen ja seksuaalisuuden myyttejä, tekee näkyviksi ja murtaa syvälle kulttuuriseen tiedostamattomaan juurtuneita uskomuksia, jotka muokkaavat arkeamme ja ihmiskuvaamme.” Tämä Saision pyrkimys tehdä näkyviksi sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyviä myyttisiä normeja sekä kumota yhteisen kulttuurisen alitajunnan käsityksiä on vahvasti läsnä myös *Viettelijässä*. Romaani tuottaa synkän representaation patriarkaalisheteronormatiivisesta kulttuurista, jota tutkimuksessani pyrin tarkastelemaan peilaten tulkintojani kristillisen kulttuurin traditioon. Tämän lisäksi tarkastelen teosta siinä ilmestymisajankohtansa kulttuurisessa kontekstissa, jossa sen julkaiseminen on vaikuttanut keskustelunavaukselta suhteessa sen hetkiseen kulttuuriseen ilmastoon<sup>1</sup>.

Lähtökohtaisesti ymmärrän *Viettelijän* kaunokirjallisenä teoksena, jolla on perinteistä kristillistä arvomaailmaa ja sen ylläpitämää heterojärjestystä vastustamaan pyrkiviä tavoitteita. Tutkimusaiheeni valinta ja sen myötä tutkimuksellinen mielenkiintoni perustuu Larssonin romaanin tuottamaan ristiriitaan: *Viettelijä* kuvaa lohdutonta, täynnä pahuutta ja miesvaltaista alistusta olevaa kristinuskon syntykontekstiin sijoittuvaa maailmaa, mikä kuvauksellaan sotii

---

<sup>1</sup> Vrt. Karkulehto 2007: 18.

todellisen Raamatun evankeliumien tasa-arvoisen rakkauden sanomaa ja opetuksia vastaan. Ihmisarvo on pyyhkäisty pois sekä institutionaalisen vallan että arkitodellisuuden tasolla romaanissa kuvatussa sosiaalisessa yhteisössä. Tästä huolimatta *Viettelijä* ei alenna kristinuskoa oppeineen maanrakoon vaan luo sille uusia, aiemmasta tulkintaperinteestä irrottautuneita ymmärtämisentapoja. Syntynyt ristiriita on mielestäni Larssonin teoksessa tarkoituksenmukaista ja luo monisyisiä kristinuskoon ja länsimaiseen kulttuuriin ulottuvia merkityksiä. Tämän temaattisesti jopa provokatiivisen ristiriidan pohdinta on tutkimusta motivoiva lähtökohta, jota pyrin purkamaan ja analysoimaan tutkimuksen edetessä.

Kristinuskon ja länsimaisen kulttuurin kontekstissa seksuaalisuuteen liitetty problematiikka muodostuu tutkimusongelman perustaksi. Metodisesti lähestyn tätä kysymyksenasettelua sukupuolta ja seksuaalisuutta tarkastelevan queer-teoreettisen tutkimuksen avulla, joka saa tutkimuksen edetessä voimaa alleen queer-teologisesta suuntauksesta. Queer-teoria keskittyy tutkimaan kriittisesti sukupuolen ja seksuaalisuuden kulttuurista tuottamista ja haastaa erityisesti sukupuolisen kahtiajaon sekä heteroseksuaalisuuden luonnollistetun aseman. Queer-teoreettista metodologiaa soveltaessani tukeudun työssäni queer-tutkimuksen klassikkoteoreetikoihin Judith Butleriin ja Eve Kosofsky Sedgwickiin, mutta myös suomalaisiin queer-tutkijoihin, erityisesti Sanna Karkulehtoon ja Leena-Maija Rossiin. Huomionarvoista on, että tässä tutkimuksessa queer-teoreettinen metodi muotoutuu mielenkiintoiseksi työkaluksi tutkittaessa erityisesti *Viettelijää* heteronormatiivisen kulttuurin representaationa ja ”queer-romaanina”, sillä teoreettisena haarautumana queer-tutkimuksen perinne on kehittynyt vasta romaanin ilmestymisvuoden 1987 jälkeen. Tästä lähtökohdasta pohdin, mitä yli 25 vuotta sitten kirjasta ei olisi huomattu tai osattu tarkastella kuin nyt queer-teorian keinoin on mahdollisuus huomioida. Tämä kysymyksenasettelu suhteuttaa queer-tutkimuksen perinnettä 2010-luvun tutkimuskontekstista 1980-luvun kulttuuriseen kontekstiin, ajanjaksoon, jolloin queer-teoreettinen tutkimus oli vasta kuplimassa kulttuuristen ilmausten ja poliittisten liikkeiden alitajunnassa. Edellä kuvattu perustelu johdattaa tutkijapositioni liikkumaan dialogisesti näiden vuosikymmenten välillä ja lukemaan teosta uusin, queer-teoreettisin silmin. Se, mitä *Viettelijän* ilmestymisen jälkeen on tapahtunut teoreettisella kentällä sekä kulttuurisessa kontekstissa, ohjaa tarkasteluani ja luo uudenlaisen lähtökohdan romaanin tulkinnalle.

Kristinuskon ja seksuaalisuuden suhteen problematiikka on tutkimusongelmana laaja. Tätä kysymyksenasettelua en pyri enkä pysty tematiikan laajuuden ja tutkimuksen rajallisuuden vuoksi tarkastelemaan kattavasti, mutta *Viettelijän* tarjoamassa tutkimuskehyksessä pyrin tekemään tämän mahdollisimman perusteellisesti. Kriittiseen sukupuolentutkimukseen perinteeseen nojaava queer-teoreettinen metodi yhdistettynä queer-teologiseen näkemykseen on tutkimuksessa tärkein teoreettinen lähtökohta, mutta aiheen monipuolisuuden vuoksi käytän apunani myös muita teoreettisia apuvälineitä. Romaanin luodessa intertekstuaalisen suhteen Raamattuun käytän apunani intertekstuaalista teoriaa nojaten pääasiassa Gérard Genetten kehittämään terminologiaan. Tässä työssä en lähesty Raamattua vain sen konkreettisten tekstien pohjalta vaan huomioin laajemmin Raamatun auktoriteettista asemaa asenteiden ja arvojen muovaajana länsimaisessa kulttuurissa. Ymmärtääkseni Raamatun ja kristinuskon moninaiset vaikutukset kulttuuriseen perustaamme käytän tarpeellisena taustoittavana työkaluna myös kontekstuaalista ja uskontotieteellistä tutkimuskehystä huomioimaan *Viettelijän* monipuoliset tutkimuskulmat.

Seuraavaksi esittelen Jukka Larsson -pseudonyymillä kirjoittavan Pirkko Saision kirjailijakuvaa, minkä jälkeen määrittelen tutkimustehtävää ja aineistoa tarkemmin. Tämän jälkeen esittelen aiheeseen liittyvää aiempaa tutkimusta sekä johdattelen kohti tutkielman teoreettista viitekehystä. Johdannon lopuksi kuvaan, kuinka tutkielmani tulee etenemään ja jäsentymään.

## 1.2. Jukka Larsson vai Pirkko Saisio?

Jukka Larsson -pseudonyymillä takaa *Viettelijän* kirjoittanut Pirkko Saisio (s. 1949) on suomalainen kirjailija, ohjaaja ja näyttelijä, joka on pitkän uransa aikana luonut mittavan ja monipuolisen tuotannon romaani- ja näytelmäkirjallisuutta. Median luoman kuvan mukaisesti Saisiota tavataan pitää värikkäänä kirjailijapersoonana suomalaisen kulttuurin kentällä, jonka hartioille on ajankohdasta ja puhujasta riippuen asetettu työläiskirjailijan, vasemmistolaiskirjailijan, draamakirjailijan tai lesbokirjailijan kansallista roolia (Koivisto 2006: 280-281).

Saisio nousi lukevan yleisön tietoisuuteen kriitikoiden ylistämällä esikoisromaanillaan *Elämänmeno* (1975), joka voitti ilmestyessään J. H. Erkon palkinnon vuoden parhaana



esikoisteoksena. *Elämänmeno* sijoittuu Kallion työläiskortteleihin ja piirtää rikaspiirteisen kuvan helsinkiläisen työväenluokan elämästä 1940-luvun lopusta 1960-luvun alkuvuosiin. Romaania pidettiin aikalaiskeskusteluissa realistista suomalaisen työläiskirjallisuuden perinnettä jatkavana uuden polven työläisromaanina. Työläispoliittinen ajankuva on teoksessa vahvasti läsnä, mutta keskusteluissa ohitettiin teoksen muu tärkeä aines: päähenkilö Marjan ristiriitainen kasvutarina, jossa kipeä äitisuhde vaikuttaa nuoren naisen identiteetin kehitykseen. Saision alkuperäisessä romaanikäsitelmässä teokseen oli kirjoitettu kuvaus päähenkilön homoseksuaalisesta identiteetistä, joka täytyi kuitenkin kustantajan pyynnöstä poistaa romaanista aikalaiskontekstissa kohua herättävänä pidetyn aiheen vuoksi (Saisio 2000: 358). Kustantaja ei halunnut vaarantaa nuoren työläiskirjailijana pidetyn lupauksen debyyttiä tällä provosoivalla aiheella, mutta silti *Elämänmenoon* jäi hienovaraisia viitteitä päähenkilön homoseksuaalisista tuntemuksista ja seksuaalisen identiteetin hapuilusta (Kivilaakso 2007: 266). Homoseksuaalisuuden tematiikan voi siis katsoa olleen läsnä Saision tuotannossa jo esikoisteoksesta alkaen, mutta vasta myöhemmin Saisio käsitteli tematiikkaa romaaneissaan avoimesti kulttuurisen ilmaston ollessa aiheelle vastaanottavaisempi.

Ennen Saision kirjailijuuden performatiivista muuntautumista Jukka Larssonin hahmoon hän kirjoitti neljä tiivistunnelmaista romaania. *Sisarukset* (1976) jatkaa työläiselämän kuvausta, *Kadonnut aurinko* (1979) sijoittuu pienen pohjoisen kaupungin teatterimaailmaan ja *Betoniyo* (1981) luo voimakkaan kuvauksen yhden yön väkivaltaisista tapahtumista kesäisessä Helsingissä. *Betoniyössä* Saisio irrottautuu yhä kauemmas työläiskirjailijan leimasta ja omaksuu pelkistetyn unenomaisen tyylin, josta jää vahvasti jälki hänen myöhempiin romaaneihinsa. *Kainin tyttäressä* (1984) Saisio tuo rohkeasti julki aiemmin häneltä kielletyn homoseksuaalisuuden teeman: romaani kuvaa kahden naisen intensiivisen rakkaustarinan. Myös uskonnollinen symboliikka on teoksessa läsnä, sillä romaanin pohjatekstinä on Raamatun veljestaru Kainista ja Abelista. Raamatullinen juonne onkin mukana monissa Saision 1980-luvun jälkeen ilmestyneissä teoksissa ja uskonnollinen tematiikka ulottuu romaaneja kantaviin teemoihin läpi hänen tuotantonsa. Raamatun vaikutus näkyy hänen romaaniensa kielessä, symboliikassa, henkilöahmoissa sekä suorina ja väljempinä intertekstuaalisina viittauksina Raamattuun ja apokryfisiin<sup>2</sup> teksteihin (Kivilaakso 2009).

---

<sup>2</sup> Apokryfisillä teksteillä tarkoitetaan varhaiskristillisiä kirjoituksia, jotka on jätetty Raamatun kanonisoidun tekstikokoelman ulkopuolelle.

Saision kiinnostus kristinuskoon juontuu jo hänen lapsuudestaan, jolloin usko Jeesukseen ja raamatulliset kysymykset saivat hänet jopa suunnittelemaan uraa teologina (Saisio 2000: 344-345). Tämä tausta vaikutti todennäköisesti Saision päätökseen kirjoittaa myöhemmin teologina esitellyn Jukka Larssonin hahmossa.

Hankittuaan kriitikoiden ja lukevan yleisön tukemaa jalansijaa suomalaisen kirjallisuuden kentällä Saisio päätti karistaa monien identiteettien ryydittämän kirjailijaroolin harteiltaan ja muuntautui teologi ja vankilapsykologi Jukka Larssonin hahmoon. Jukka Larsson esitettiin Göteborgissa asuvana korkeakoulutettuna miehenä, joka oli lähtöisin herätysuskovaisesta perheestä. Tämän tarkoin suunnitellun ja Saision vahvasti omaksi sivupersonakseen kokemansa pseudonyymien takaa hän kirjoitti Kärsimystrilogian kokonaisuuden, joka muodostuu kolmesta synkeää maailmaa kuvaavasta proosateoksesta: *Kiusaajasta* (1986), *Viettelijästä* (1987) ja *Kantajasta* (1991). *Kiusaaja* on lyyrinen kuvaus vankilamaailmasta ja sen lainalaisuuksista, *Viettelijä* kertoo länsimaisen kulttuurin tunnetuimman tarinan uudelleen ja *Kantaja* on painostava kertomus isän ja pojan suhteesta. Yhteistä trilogian teoksille on ihmismielen arvaamattomuuden ja homoseksuaalisen rakkauden kuvaus.

Identiteettileikki on temaattisesti läsnä koko Saision tuotannossa, jossa seksuaalisuuden ja vallan tematiikka muodostuu keskeiseksi yksilön identiteetin muodostumisprosessissa. Jukka Larsson -salanimen lisäksi Saisio on koetellut kirjailijuuden rajoja julkaistessaan teoksia nuoren juutalaisnaisen Eva Weinin hahmossa.<sup>3</sup> Eeva Weinina Saisio julkaisi romaanit *Puolimaailman nainen* (1990) ja *Kulkue* (1992), joita ylistettiin lupaavina nuoren naiskirjailijan teoksina ja *Kulkue* nostettiin Finlandia-palkintoehdokkaaksi. Päivi Koivisto (2011: 18) näkee Saision eri tekijänimien, Jukka Larssonin ja Eva Weinin, hahmoissa kokeilut kipuiluna mies- ja naiskirjailijan rooliin kohdistuneisiin paineisiin ja sukupuoleen liittyviin odotuksiin. Samalla Larssonin hahmon voi nähdä kapinana 1980-luvun Suomen kirjallisuuden kentällä muodissa ollutta nais erityisyyttä ihannoivaa ajatusta vastaan (mp.). Koiviston ajatuksessa on perää, sillä Saisio on itse myöntänyt olleensa kyllästynyt tekijäidentiteettiinsä ja naiskirjailijan asemaan. Tämän johdosta hän päätti leikitellä tekijyyden sukupuolisidonnaisilla ulottuvuuksilla kirjoittaessaan Jukka Larssonin hahmossa. (Saisio 2000: 360.) Saision pseudonyymiperformanssi perustui myös sukupuolittuneeseen oletukseen, että käsitelläkseen vakavasti teologisia aiheita oli kirjoitettava miehenä (Kivilaakso 2007: 268).

<sup>3</sup> Suvi Ahola (2012:39) esittää 1980-luvun suomalaista kirjallisuutta käsittelevässä lehtiartikkelissaan Pirkko Saision kirjoittaneen myös pseudonyymi Boris Verhon nimellä. Saisio ei ole tätä kuitenkaan itse julkisesti myöntänyt, joten Verho jäänee edelleen kasvottomaksi kirjailijaksi suomalaisen kirjallisuuden kentälle.

Tämä kulttuurinen oletusarvo aiheutti sen, että Saision jokaisella kirjailijaroolilla on erilainen suhtautuminen Raamatun myytteihin ja kristinuskuun: teologina pidetyn Jukka Larssonin teosten asenne Raamattua kohtaan on erilainen kuin nuorena juutalaisnaisena esitellyn Eva Weinin tai omalla nimellä Saisiona kirjoitettujen romaanien (mp.). Tästä huolimatta eri tekijänimien vaikutus on tullut todenteolla esiin vasta teosten vastaanotossa, sillä Saision eri kirjailijanimillä saatu kritiikki on poikennut vahvasti toisistaan. Etenkin Larssonin esikoisromaanina pidettyä *Kiusaajaa* kiiteltiin ilmestymisen jälkeen sen vankilamaailman kuvauksen autenttisuutta luovasta asiantuntevuudesta, kun taas samaan aikaan Saision omalla nimellä esiteltyä vankilamaailmaan sijoittuvaa näytelmää *Hissiä* (1986) kritisoitiin siitä, kuinka Saisio ei voi tietää mitään vankilamaailman todellisuudesta ja tämän nähtiin heijastuvan näytelmän sisältöön (Saisio 1993: 429). Näin Saision tuottama kirjailijuuskoe osoitti, kuinka kirjailijan henkilöahmo ja erityisesti sukupuoli vaikuttavat julkaistujen teosten saamaan vastaanottoon ja kulttuuriseen arvostukseen.

Salanimillä kirjoittamisen jälkeen Saisio julkaisi autofiktiivisen romaanisarjan *Pienin yhteinen jaettava* (1998), *Vastavalo* (2000) ja *Punainen erokirja* (2003), jotka faktan ja fiktion rajamailla vaeltavina omaelämäkerronnallisina teoksina kertovat henkilöahmosta nimeltä Pirkko Saisio. Tunnetusta romaanistaan *Punainen erokirja* Saisio sai kirjallisuuden Finlandia-palkinnon vuonna 2003, jonka palkintorahat hän lahjoitti lyhentämättömänä seksuaalista tasavertaisuutta edistävälle Setalle. Tämän jälkeen Saisiolta ovat ilmestyneet romaanit *Voimattomuus* (2005) ja *Kohtuuttomuus: toisen miehen muistelmat* (2008), jotka jatkavat Saision omintakeista todellisuutta tutkivaa luonnetta ja ovat kuvauksia keski-ikäisen miehen sielunmaisemasta. Saision tuotannossa kevyempää lyhytproosaa edustava *Lokikirja* julkaistiin vuonna 2010. Vuonna 2011 Saisio keräsi paljon huomiota ja median kiinnostusta uskonto- ja yhteiskuntakriittisellä musikaalillaan *HOMO!*, joka osallistui kantaottavasti 2010-luvun yhteiskunnalliseen keskusteluun homoseksuaalisuudesta. Vuonna 2014 Saisiolta ilmestyi fragmentaarinen ja kirjallisia konventioita uudistavana pidetty proosateos *Signaali*.

Vaikka kirjailija Jukka Larsson on Pirkko Saision tekijyydelle alisteinen, tutkimukseni ei keskity pseudonyymi-problematiikkaan ja sen luomiin merkityksiin vaan teoksesta kumpuaviin teemoihin. Kuitenkin kontekstualisoidessani tutkielman loppupuolella teoksen merkityksiä suhteessa aikansa kulttuuriseen kontekstiin 1980-luvulla ja sitä edeltävinä vuosikymmeninä nousee myös Saision kirjailijuus ja henkilöahmo osaksi tulkintaa. Puhuessani tutkielmassa teoksen kirjailijasta, käytän Jukka Larssonin nimeä halki tarkasteluni,

koska *Viettelijän* on luonut kirjailija Jukka Larsson. Sen sijaan nostaessani Saision oman kirjailijuuden esiin, puhun Pirkko Saisiosta.

### 1.3. Tutkimustehtävän ja tutkimusaineiston määrittelyminen

Tutkimustehtäväni muotoutuu *Viettelijän* luoman patriarkaalis-heteronormatiivisen kulttuurin representaation ympärille: tavoitteena on avata ja tarkastella kriittisesti romaanissa kuvattua seksuaalisuuden merkitystä kristinuskon kulttuurin kontekstissa. Tutkimus keskittyy tämän kulttuurisen representaation tarkasteluun ymmärtäen sen teoksen esittämänä kritiikkinä kristinuskon ylläpitämää heteronormatiivista järjestelmää kohtaan. Tutkimuksessa tulen arvioimaan, kuinka *Viettelijä* avaa seksuaalisuuden kuvauksellaan kristinuskon tradition problemaattista suhdetta seksuaalisuuteen. Tämä on työni tärkein tutkimustehtävä, jota kuljetan temaattisena kysymyksenä halki tutkimuksen. Romaanin kuvatessa kristinuskon keskeisintä henkilöä Jeesus Kristusta biseksuaalina, nousee tämä Jeesukseen liitetty ei-normatiivisen seksuaalisuuden problematiikka keskeisen analyysin kohteeksi. Pyrin vastaamaan kysymykseen, kuinka Larssonin *Viettelijä* avaa juuri Jeesuksen muutosvoimaisen seksuaalisuuden kuvaamisen avulla kristinuskon suhdetta normatiiviseen seksuaalisuuteen ja millaisia merkityksiä tämä luo.

Tarkastellessani seksuaalisuuden ja kulttuurin suhdetta romaanissa on tutkimusotteeni queer-teoreettiseen lähiluentaan perustuva. Queer-teoreettisen metodin avulla luen romaania kielletyn seksuaalisuuden kuvauksena kristillisessä kulttuurissa, joka tiukalla kategorisoinnin arvoperinteellään antaa romaanille potentiaalia rikkoa näitä luokittelevia rajoituksia. Analysoin romaanissa kuvattua Jeesuksen problemaattista suhdetta omaan ruumiillisuuteensa sekä hänen seksuaalisia suhteita Lasarukseen ja Maria Magdaleenaan. Tämä romaanin kuvaama tärkeä temaattinen aihe, Jeesuksen luokitteluja pakoileva biseksuaalisuus, haastaa olemassaolollaan perinteistä kulttuurista hetero-homo -dikotomiaa ja muodostaa näin välitilaisuudellaan monia tärkeitä kysymyksiä: mitä merkityksiä romaani tällä kuvauksellaan luo suhteessa kristinuskon heteronormatiiviseen oppiin? Mitä länsimaisen ihmisen esikuvan, Jeesuksen, ei-normatiivisen seksuaalisuuden kuvauksella halutaan sanoa?

Tutkimuksen keskeisimmän tarkastelun kohteen ollessa seksuaalisuus ja sen olemassaolon mahdollisuudet heteronormatiivisen kulttuurin luomassa kehikossa sitoutuu tähän

rakennelmaan vahvasti patriarkaalin sukupuolijärjestys. Käsitän tutkimuksen kysymyksenasettelun keskiössä olevan *patriarkalis-heteronormatiivisen kulttuurin* miehiseen valtaan perustuvaksi sosiaalseksi järjestelmäksi, joka sallii ainoana hyväksyttävänä seksuaalisuuden muotona heteroseksuaalisuuden. Patriarkalis-heteronormatiivinen kulttuuri nojaa vahvasti sosiaalisen järjestyksen muodostamaan hierarkiaan, joka ohjaa sukupuolen ja seksuaalisuuden olemassaolon mahdollisuuksia ja normeja (Koivunen 1996: 56-57). Tällaisessa hierarkkisessa järjestelmässä mieheys määrittyy naiseuden yläpuolelle ja heteroseksuaalisuus normatiiviseksi suhteessa muihin seksuaalisuuden muotoihin (mp.). Patriarkalis-heteronormatiivisen kulttuurin problematiikan kannalta on luontevaa ja tärkeää tarkastella romaanissa kuvattua mieheyttä ja naiseutta. Kristillisessä kulttuurissa vallitseva alitajuinen ajatus naiseuden liittämisestä ruumiillisuuteen ja mieheyden liittämisestä henkisyteen on tutkimuksessa merkittävä lähtökohta, mitä tarkastelen romaanin avulla. Analyysissäni otan huomioon naisen kokonaisvaltaisen seksuaalisuuden kontrollin teoksen sosiaalisessa yhteisössä. Naiseuden ja seksuaalisuuden ylle asetetaan teoksessa synkkä pimeyden verho - se ilmenee lähinnä alistamisen, tukahduttamisen ja nöyryytyksen kautta. Tätä ahdistuneisuuden ja nöyryytyksen ilmapiirille rakentuvaa alistavaa kontrollia tarkastelen feministisen teologian valossa kahtiajakautuneen kulttuurisen naiskuvan avulla. Romaani esittää Neitsyt Marian ja Maria Magdaleenan henkilöahmot kulttuurisesti traditionaalisen madonna ja huora -asetelman kautta, jonka teos hypoteesini mukaan kumoaa. Tulen pohtimaan Jeesuksen äidin, Marian raiskauksen merkitystä teoksessa, sillä teema asettuu mielenkiintoiseen kehykseen: romaani rikkoo näin ikaikaisen kristillisen myytin Jeesuksen äidistä Neitsyt Mariana. Maria Magdaleenan hahmon avulla pohdin naiseuteen liitettävää huorasymboliikkaa ja sen rikkomisen merkitystä romaanissa.

*Viettelijässä* kulttuurista pyhyttä edustavat henkilöahmot horjuttavat merkittävällä tavalla perinteisiä käsityksiä uskonnollisesta kuvastosta ja sen arvomaailmasta. Larssonin hahmottelema rajoja rikkova sukupuolen ja seksuaalisuuden kuvaus esittää tulkintani mukaan haasteen länsimaiselle seksuaalikäsitykselle, sillä se nostaa esille kulttuurissamme eläviä kristillisiä arvosidonnaisia käsityksiä normatiivisista seksuaali- ja sukupuolikategorioista. Pohdin, kuinka Larssonin luoma seksuaalisuuskäsitys heijastaa modernin yksilön kulttuurista käsitystä normatiivisista tavoista olla ja elää ja analyysini edetessä osoitan, kuinka se pyrkii purkamaan näitä tapoja. Tämän perustelun myötä olen kiinnostunut tarkastelemaan, suhteutuuko Larssonin *Viettelijässä* representoima syntiin ja miesvaltaan kytkeytynyt kristillinen maailmankuva siihen länsimaiseen kulttuuriseen ymmärrykseen, jonka kristinuskon

on institutionaalaisella vaikutusvallallaan läpi historiansa tuottanut. Tarkastelemani monisyiset teemat nivoutuvat toisiinsa ja luovat yhdessä problemaattisen kudelman, jota kuljetan tarkasteluni pohjana läpi analyysin.

Kristinuskon ja *Viettelijän* suhdetta tarkastellessa toimii tärkeänä apuvälineenä intertekstuaalinen tutkimustapa. Romaani haastaa intertekstuaalisessa suhteessaan Raamatun evankeliumien tematiikkaa; se seuraa näennäisen uskollisena Uuden testamentin evankeliumien tapahtumia, mutta muuttaa tapahtumien luonnetta ja tematiikkaa vaivikkaa merkittävällä tavalla. Tutkimuksen pyrkimyksenä ei ole kuitenkaan tehdä vertailevaa tutkimusta näiden kahden teoksen välillä, vaan mielenkiintoni *Viettelijän* intertekstuaalista laatua kohtaan keskittyy ennen kaikkea tutkittavan romaanin ja Raamatun uudelleenkirjoittamisen motiiviin: siihen, minkä merkityksen *Viettelijä* tuo esiin mukaelmallaan lukemattomia kertoja uudelleenkirjoitetusta Raamatusta. Pohdinnan kohteeksi asettuu kysymys, mitä tällä uudelleenkirjoitetulla muutoksella halutaan lukijalle sanoa ja osoittaa laajemmassa tulkinnallisessa kehyksessä ja kulttuurisessa kontekstissa.

Sijoitettaessa *Viettelijän* tematiikkaa yhä suurempaa kontekstia vasten täytyy tutkimuksen lähtökohtana huomioida sen todellisuutta *representoiva* luonne. Kaunokirjallinen romaani representoi eli esittää kielellisen kuvan todellisuudesta ja luo sille uusia merkityksiä omassa tulkintakontekstissaan (Knuutila&Lehtinen 2010: 10-11). *Viettelijä* representoi patriarkaaliseen ja heteronormatiiviseen valtaan perustuvaa kulttuuria omassa tutkimuksellisesti kiinnostavassa kontekstissaan: Larsson sijoittaa miehiseen valtaan perustuvan kulttuurisen representaation ajanlaskumme ja kristinuskomme syntymäkontekstiin. Tätä 2000 vuoden takaiseen historialliseen kontekstiin sijoittuvaa kulttuurista representaatiota Larsson tarkastelee 1980-luvun kirjoitusajankohdan kulttuurisesta kontekstista käsin, minkä otan tutkimuksessani huomioon. Tämä luo tutkimukselleni sen kontekstualisoivan luonteen. Ymmärrän Elina Armista (2009 : 14, ks. myös Karkama 1998) mukailleen, että jokainen kaunokirjallinen teos on vastaus oman aikakautensa yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin haasteisiin ja tästä lähtökohdasta tulkitsem myös *Viettelijän* tuottamia representaatioita ei-normatiivisesta seksuaalisuudesta ja patriarkalis-heteronormatiivisesta kulttuurista. Lähtökohtaa ohjaa mielenkiinto siihen, kuinka 1980-luvun ja aiempien vuosikymmenien kulttuurinen konteksti sekä teoksen ilmestymisajankohtaa edeltänyt julkinen seksuaalisuuskeskustelu Larssonin tekstiin vaikuttavat ja mitä merkityksiä ne teokselle luovat.

Tutkimusaineistoni rajautuu *Viettelijään*, joka näennäisen suppeutensa vuoksi vaatii perusteluja: 127 sivun pienoisromaani ei ensisilmäyksellä tarjoa huomattavaa tutkimusaineistoa laajaan tutkimustyöhön, mutta ottaen huomioon tutkimukseni tekstilähtöinen luenta tarkastelutapana sekä romaanin temaattinen syvyys, aineisto on vallan riittävä ja moniulotteinen. Tarkan systemaattinen analyysi hieman pienemmästä aineistosta mahdollistaa syvemmän ja monipuolisemman tarkastelun. *Viettelijän* lisäksi Raamatun Uuden testamentin sekä kaanonin ulkopuoliset apokryfiset evankeliumit ovat osaltaan tutkimus- ja vertailuaineistoani nostaessani analyysissäni esiin *Viettelijän* intertekstuaalisia viittauksia näiden evankeliumien kohtauksiin. Myös romaanin sitominen tutkimuksen lopussa kulttuuriseen kontekstiin laajentaa tutkimuksen tarkastelukulmaa.

#### 1.4. Aiempi tutkimus ja tutkimuksen teoreettinen viitekehys

Pirkko Saisiota on suomalaisella kaunokirjallisuuden tutkimuksen kentällä tutkittu paljon ja etenkin Saision tekijyyteen liittyvät kysymykset sekä kerronnan autofiktiivinen ote ovat kirvoittaneet lukuisia tutkimuksia ja opinnäytetöitä<sup>4</sup>. Suosiota saaneen omaelämäkerrallisen trilogian ilmestyttyä Saision romaaneista tuli nopeasti monien tieteellisten artikkeleiden, liseniaatintöiden ja väitöskirjojen tutkimuskohde (mm. Haasjoki: 2003; Karkulehto: 2007; Koivisto: 2011). Pirkko Saisioon ja hänen tuotantoonsa liittyvän suuren tutkimuksellisen mielenkiinnon lisäksi Saision pseudonyymeihin, Jukka Larssoniin ja Eva Weiniin, liittyvä problematiikka on herättänyt paljon kiinnostusta tieteellisellä tutkimuskentällä. Jukka Larssonin teoksia onkin usein tutkittu suhteessa pseudonyymien ja Pirkko Saision tekijyyden muodostamiin kysymyksenasetteluihin.

Larssonin tuotantoa on lähes poikkeuksetta tutkittu *Kiusaajasta*, *Viettelijästä* ja *Kantajasta* muodostuvana Kärsimystrilogian kokonaisuutena, eivätkä teokset yksittäisinä ole niinkään olleet huomion kohteena. Trilogiaa on tarkastellut esimerkiksi Katja Ritvanen opinnäytetyössään ”*Syylisyyden raamatulliset kuvat Jukka Larssonin Kärsimystrilogiassa*” (2001), jossa hän lukee romaanisarjaa rinnakkain Raamatun kanssa käsitellen syylisyyden olemusta teosten raamatullisissa interteksteissä. Pro gradu -tutkielmassaan hän sivuaa myös

---

<sup>4</sup> Saision tuotantoa käsitteleviä pro graduja on Saision pseudonyyminä kirjoittamisen jälkeen ilmestynyt yli kymmenen (mm. Järvinen 2009, Kivilaakso 2005, Pohjanpalo 1999), joiden aiheet vaihtelevat pseudonyymien ja Saision tekijyyden fiktiivisyyden analyysistä homoseksuaalisuuden ja ruumiillisuuden tarkasteluun (Koivisto 2011: 18).

seksuaalisuuden teemaa, mutta tutkielman keskiössä ovat syyllisyys ja häpeä. *Viettelijää* yksittäisenä teoksena tarkastellut tutkija on Saision moneen otteeseen tutkimukselliseen syyninsä ottanut Markku Envall. Tutkielmani aiheen vierellä kulkee rinnakkain Envallin artikkeli ”*Aseksuaalisesta biseksuaaliseksi. Jukka Larssonin Viettelijä Jeesus-tradition valossa*” (1990), joka tarkastelee teosta fiktiivisen Jeesus-tutkimustradition kehyksessä keskittyen rinnastamaan *Viettelijää* aiempiin raamatullisiin uudelleenkirjoituksiin. Artikkelissaan Envall ottaa lyhyesti huomioon Jeesuksen biseksuaalisen identiteetin problematiikan, mutta keskittyy seksuaalisuuden tarkastelun sijaan aiempaan Jeesusta käsittelevän kaunokirjallisuuden perinteen muutoksen tutkimiseen. Tästä syystä kyseisen tutkimuksen aihe poikkeaa merkittävästi tämän työn tavoitteista, mutta käytän Envallin artikkelia analyysini tukena.

Queer-luentaa hyödyntävän tutkimuksen kannalta on huomionarvoista, että Saision romaanit ovat olleet hedelmällistä maaperää myös muille queer-tutkijoille niiden sukupuolen ja seksuaalisuuden identiteettikategorioita rikkovien aiheiden vuoksi. Queer-teoreettisella tutkimusotteella Saision teoksia ovat tarkastelleet muun muassa Pauliina Haasjoki (2005) ja Sanna Karkulehto (2007). Jukka Larssonin *Viettelijää* ei ole tarkasteltu seksuaalisuuteen pureutuvan queer-tutkimuksen valossa, joten katson aiheen herättävän kiinnostavan ja relevantin lähtökohdan queer-teoreettiselle tutkimukselle. Oman ainutlaatuisen tutkimuspaikkani muodostaa myös tutkimuksen uudenlainen lähestymistapa suhteessa kohdeteokseen, sillä queer-teoreettinen metodi on teoreettisena kehyksenä muotoutunut vasta romaanin ilmestymisen jälkeen. Yhtäläillä seksuaalisuuden rajapintoja kristinuskon kontekstiin suhteuttava queer-teologinen näkökulma tuo tutkimukseen uutta, 2010-luvun teoreettista perspektiiviä.

Perustelun myötä tutkimuksen metodologinen ote keskittyy queer-teoreettiseen metodiin, jonka seurauksena tarkastelen *Viettelijää* queer-teoreettisen systemaattisen lähiluennan ja tekstianalyysin avulla. Queer-teoria pyrkii havaitsemaan niitä sukupuolta ja seksuaalisuutta tuottavia kulttuurisia normeja ja rakenteita, jotka luovat patriarkaaliseen valtaan ja heteronormiin nojaavia ihmisyyden ihanteita. Tämä teoreettinen lähtökohta ohjaa luentaani ja siitä tutkimukseni tarpeellisuus saa päämääränsä, sillä katson tutkijana kulttuurisesti tuotettujen seksuaali- ja sukupuolikategorioiden kriittisen tarkastelun ja näkyväksi tekemisen olevan aina tärkeää.



Queer-teoreettisen lähestymistavan lisäksi intertekstuaalinen tutkimusmetodi muodostuu olennaiseksi välineeksi tutkiessani *Viettelijän* suhdetta Raamattuun. Lähtökohtaisesti tarkastelen Raamattua ymmärtäen sen laajasti länsimaiseen kulttuuriin vaikuttavana instituutiona, mutta teoksen intertekstuaalisia merkityksiä tulkitessani nostan myös Raamatun tekstikohtauksia aineistokohtauksien rinnalle, joista pyrin havainnoimaan muutoksen ja uudelleenkirjoittamisen motiiveja *Viettelijässä*. Intertekstuaalisen näkökulman voi katsoa sulautuvan luontevasti queer-teoreettiseen metodiin: intertekstien törmäyttäminen ja niiden keskusteluttaminen toistensa välillä tuottaa uutta, queer-lähtökohdan mukaista, toisintoistettuja merkityksiä rakentavaa tutkimusta (ks. Karkulehto 2007: 87-88). Intertekstuaalinen tutkimusotteeni laajentuu myös kontekstualisoimaan romaanin tematiikkaa suhteessa yhteiskunnalliseen kulttuuriseen kontekstiin. Kontekstualisoidessani romaanin teemoja pyrin huomioimaan tutkimuksessa kontekstien eri tasot: teoksen sisäisen historiallisen kontekstin sijoittuen 2000 vuoden taakse, länsimaisen kulttuurin kontekstin, suomalaisen yhteiskunnan kontekstin, suomalaisen homo- ja lesbohistorian kontekstin, ilmestymisajankohdan 1980-luvun kontekstin sekä kirjailija Pirkko Saision henkilökohtaisen kontekstin. Nämä laajat ja erilaiset kontekstit ovat tutkimuksessani tarkastelun taustalla kaiken aikaa ja muodostuvat merkityksellisiksi luodessani kokonaiskuvaa *Viettelijän* suhteesta kristinuskon traditioon ja suomalaisen kulttuurin kontekstiin. Esittelemäni eri teoreettiset lähtökohdat ja kontekstuaaliset näkökulmat kulkevat mukanani läpi tutkimuksen rikastaen tarkasteluni ulottuvuuksia.

### 1.5. Tutkimuksen eteneminen

Tutkimukseni rakentuu kahdeksan pääluvun varaan. Tutkimuksen tavoitteita ja tematiikkaa esittelevässä johdanto-luvussa taustoitan tutkimuksen lähtökohtia ja sen tutkimuksellista viitekehystä. Johdanto luo ymmärrystä *Viettelijästä* romaanina ja avaa Jukka Larsson - pseudonyymillä takaa kirjoittavan Pirkko Saision kirjailijakuvaa sekä hänen aiempaa tuotantoaan. Lisäksi esittelen muodostamaani tutkimustapaa ja tutkimuskohteeseen liittyvää aiempaa tutkimusta. Johdannossa pyrin osoittamaan selkeästi tutkimusta motivoivan tutkimusongelman ja siihen liittyvät pääkysymykset, joiden ympärille tutkimukseni tulee rakentumaan.

Toisessa luvussa esittelen tutkimuksen metodologiset ja käsitteelliset lähtökohdat. Luvun aloitan perusteellisella aineiston kuvauksella, jonka jälkeen tarkastelen *Viettelijän*

problemaattista kirjallisuuden genreä. Tämän jälkeen avaan monialaista tutkimustapaani: teoreettisena työvälteenä käytän työssä queer-teoreettista ja teologista lähiluentametodia, johon yhdistän intertekstuaalista ja kontekstuaalista näkökulmaa. Teoreettiset lähestymistavat olen jakanut omiin alalukuihinsa, joissa käsittelen tarkemmin tutkielman metodologisia lähtökohtia ja tavoitteita. Laajassa luvussa keskityn etenkin sukupuolen ja seksuaalisuuden monialaiseen teoriaan sekä patriarkaalisen vallan käytäntöihin. Luvun lopussa kuvaan lisäksi tähän työhön kehittämiäni intertekstuaalisia ja kontekstuaalisia tarkastelutapoja metodologisina välineinä.

Kolmas luku on syventynyt tarkastelemaan kristinuskon historian ristiriitaista suhtautumista seksuaalisuuteen. Tarkastelen Raamatun miesvaltaisen tulkintaperinteen vaikutusta kristilliseen moraalioppiin ja sen tuottamia yleismaailmallisia käsityksiä kulttuurisesti normatiivisista sukupuolen ja seksuaalisuuden muodoista. Alaluvuissa taustoitan feministiteologista ymmärrystä kristinuskon jakautuneesta naiskuvasta sekä avaan queer-teologian avulla kristinuskon perinteen kielteistä suhtautumista homoseksuaalisuuteen. Tämä kristillishistoriallisen seksuaalisuusperinteen kartoittaminen luo tärkeän tulkinnallisen kehyksen tulevia analyysilukuja varten.

Neljäs luku on ensimmäinen aineiston käsittelyluku, jossa tarkastelen romaanin problemaattista seksuaalisuuden kuvausta ja keskityn etenkin Jeesuksen seksuaalisen identiteetin representaatioon. Paneudun Jeesuksen ruumiillisuuden kuvaukseen sekä hänen seksuaalisiin suhteisiinsa sekä Lasaruksen että Maria Magdaleenan kanssa. Teemat saavat omat alalukunsa, joissa queer-teoreettista ja intertekstuaalista metodia soveltaen analysoin teoksen luomia sukupuolen ja seksuaalisuuden merkityksiä. Lopuksi liitän päätelmäni kristinuskon tulkinnalliseen kehykseen. Luvun päättää ambivalenttia biseksuaalisuutta käsittelevä alaluku, jossa suhteutan Jeesuksen seksuaalisuuden kuvausta koko kristillisen kulttuurin moraalisiin oppeihin ja tarkastelen mahdollisesti syntyneitä uusia merkityssisältöjä.

Viides luku keskittyy huomioimaan *Viettelijässä* kuvattua synkkää patriarkaalista maailmankuvaa ja sen tuottamaa dualistista naiskuvaa. Madonna- ja huora- jakoon perustuvaa naiskuvaa tarkastelen luvun ensimmäisessä osassa Neitsyt Marian ja Maria Magdaleenan henkilöihahmojen kautta. Luvun toisessa osassa selvitän patriarkaalisen vallan käytänteitä romaanissa ja keskityn etenkin romaanissa kuvatun naisen kulttuurisen seksuaalisuuden kontrollin merkityksiin. Viimeinen alaluku muodostuu edellisten alalukujen huomioita

kumoavaksi: se pyrkii tarkastelemaan romaanissa kuvattuja alistusjärjestelmää horjuttavia ja säröyttäviä kohtauksia sekä pohtimaan niiden merkityksiä.

Kuudennessa luvussa kulttuurisesta ihanteesta irtautumisen teema jatkuu. Tarkastelen niitä keinoja, joilla romaani kumoo kokonaisvaltaisen patriarkaalisen ja heteronormatiivisen kulttuurin kollektiivisen pakottavuuden. Keskiöön nousee Juudaksen ristiriitaisena kuvattu seksuaalisuus, Pilatuksen miehisiä normeja rikkova pehmeä maskuliinisuuden kuvaus sekä romaanin sukupuolijärjestystä horjuttavat sukupuolen muuntautumisen kuvaukset. Luvun tarkoituksena on nostaa esiin ne halkeamat ja poikkeamat teoksen miesvaltaisessa maailmankuvassa, jotka ovat ensisilmäyksellä jäädytettiin pimentoon kerrontaa hallitsevan patriarkaalis-heteronormatiivisen kulttuurin kuvauksen takia, mutta jotka nousevat tarkan queer-luennan myötä merkityksellisinä esiin.

Seitsemäs luku irtaantuu aineistoanalyysistä tarkastelemaan romaanin ilmestymisajankohdan ja sitä edeltävien vuosikymmenien kulttuurista kontekstia sekä sen vaikutusta *Viettelijästä* syntyviin tulkintoihin. Luvusta muodostuu kokoavasti analyysin päätelmiä yhteen vetävä päätösluku. Avaan aluksi aikakauden kulttuurista kontekstia 1980-luvulla tarkastellen ajan julkista homoseksuaalisuus-keskustelua sekä aiempien vuosikymmenien yleistä suomalaista asenneilmapiiriä suhteessa homoseksuaalisuuteen. Samalla tarkastelen Pirkko Saision henkilökohtaista kirjailija- ja henkilöhahmon kontekstia suhteessa romaanin teemoihin ja luon yleistä kokonaiskuvaa romaaniin vaikuttavista kontekstuaalisista tekijöistä. Tekemäni huomiot suhteutan *Viettelijän* asemaan ja motiiviin osallistua aikakauden seksuaalisuus-keskusteluun. Luvun toisesta ja viimeisestä alaluvusta muodostuu tutkimuksen päättävä yhteenvetoluku. Suhteutan siinä päätelmäni yhä suurempaa kontekstia vasten, sillä heijastan romaanin seksuaalisuuden kuvauksen koko läntisen kristinuskon kulttuurin kontekstiin ja sitä kyseenalaistaviin merkityksiin. Samalla kokoan tutkimukseni päätelmät yhteen ja tuon johtopäätökseni nykypäivän kulttuuriseen kehukseen.

Tutkimuksen lopuksi laadin metodista itsereflektiota tutkimuksesta sekä luon tutkimuksellisesti eteenpäin suuntaavaa yhteenvetoa tutkimukseni tuloksista.

## 2. TUTKIMUKSEN TEOREETTIS-METODOLOGISET LÄHTÖKOHDAT

Teoreettis-metodologisessa luvussa avaan tutkimuksen teoreettista viitekehystä esittelemällä työn metodologisia ja käsitteellisiä lähtökohtia. Luvun alussa pohjustan tutkimuskohteen vaativaa moniulotteista metodia aineiston kuvauksella sekä problemaattisella genre-pohdinnalla. Tämän jälkeen avaan alaluvuissa queer-teoreettista, intertekstuaalista sekä kontekstuaalista lähestymistapaani. Koska tutkimusongelman keskiössä on kulttuurinen sukupuoli- ja seksuaaliproblematiikka, tarkastelen lisäksi sukupuolen ja seksuaalisuuden kulttuurisen rakentumisen teoreettista viitekehystä sekä patriarkaalisen vallan teoriaa omissa alaluvuissaan.

### 2.1. Aineiston kuvaus

Jukka Larssonin *Viettelijä* kertoo oman versionsa Raamatun Uuden testamentin evankeliumien tapahtumista ja Jeesuksen elämästä. Romaanin ilmestyessä 1987 katkaisi se kauan jatkuneen Jeesus-romaanien tauon suomalaisen kaunokirjallisuuden kentällä; edellinen Jeesus-aiheinen romaani, Ilkka Vuotilan *Hra Petteri lähti merille*, ilmestyi vuonna 1969.<sup>5</sup>

Larsson asettaa romaanissaan Raamatun tapahtumat uuteen, aiempaa raaempaan ja alkukantaisempaan maailmaan. *Viettelijä* mukailee Raamatun kohtauksia, mutta esittää ne uusin: jumalallinen pyhyys on vaihtunut himon johdattelemaan käyttäytymiseen ja ihmeteot selitetään rationaalisin keinoin. Romaani ei tyydy parafrasoin tavoin toistamaan uudelleen Raamatun kertomuksen tapahtumia vaan teos luo oman, demytologisoivan suhteen Uuden testamentin evankeliumeihin. Uudelleenkirjoitus antaa kristinuskon normeja horjuttavalla tulkinnallaan kertomukselle uudenlaisen mahdollisuuden. Jeesuksen ihmeteot esitetään romaanissa ymmärrettäviksi sattumuksiksi, jotka ovat selitettävissä järjellisin perustein: Raamatussa esimerkiksi kuvataan, kuinka Jeesus ihmemyytin mukaisesti käveli opetuslastensa luo vetten päällä, mutta Larsson laittaa romaaninsa Jeesuksen kävelemään liukkaiden

---

<sup>5</sup> Muita tunnettuja Jeesuksen elämää käsitteleviä romaaneja suomalaisessa kaunokirjallisuudessa ovat muun muassa Lauri Pohjanpään *Mestari* (1952), Erkki Ahosen *Kiviä vuoret* (1965), Harri Sirolan *Jeesus Enkelinpoika Nasaretilainen* (2001) sekä Jukka Pakkasen *Muuan Jeesus* (2003).

rantakivien päällä, mikä selittää syntyneen mielikuvan veden päällä astelemisesta. Larsson antaa osalle Raamatun tutuista kohtauksista myös enemmän tilaa, muun muassa Jeesuksen kiusaaminen erämaassa ja Lasaruksen herättäminen kuolleista nousevat teoksessa temaattisesti keskiöön. Romaani luo kerronnallaan ja temaattisilla elementeillään evankeliumeihin arkistavan ja jopa mataloittavan suhteen (Envall 1990: 63), mikä osaltaan korostaa teoksen pyrkimystä inhimillistää ja uudelleentulkita uskonnollinen traditio sekä sen ympärillä leijuva mystiikka.

*Viettelijän* Jeesus on vastoin tahtoaan julistettu Jumalasta inkarnoituneeksi Kristukseksi, joka kamppailee oman identiteetin ja yhteisön profeetallisten odotusten paineen alla. Romaani esittää Jeesuksen väärinymmärrettyinä idealistina, joka koettaa saada hurmioituneet väkimassat ymmärtämään elämän ja rakkauden merkityksen puhumalla jokaisen sisällä olevasta ”voimasta”. Jeesus opettaa ihmisiä löytämään tämän oman rakkauden voimansa itse palvomatta ulkopuolista jumalaa, mikä antaa romaanin Jeesukselle ateistisen luonteen. Romaanissa Jeesus painii suuren johdatustehtävänsä lisäksi seksuaalisen identiteettinsä kanssa, jonka hän kokee ristiriitaisena ja kiellettyä ulkopuolelta hänelle säädetyn jumalallisuuden ja kulttuurisen normin vuoksi. Jeesus tuntee heteroseksuaalista kiintymystä opetuslastaan, prostituoidun ammattia harjoittanutta Maria Magdaleenaa kohtaan sekä homoseksuaalista rakkautta Lasarusta kohtaan. Lasarus kuvataan Jeesuksen suurena rakkautena, jonka vuoksi Jeesus tekee romaanissa ainoan ihmetekonsa herättäessään hänet kuolleista rakkauden tähden. Kristinuskon säätämä suvunjatkamisen motiivi sekä yhteisön asettama heteronormatiivisuuden vaatimus aiheuttavat kuitenkin syyllisyyttä ja häpeää sekä Jeesukselle että Lasarukselle heidän homoseksuaalisista tuntemuksistaan. Tämän lisäksi suhde Maria Magdaleenaan aiheuttaa törmäyksiä kulttuurisen parisuhde-ideaalin kanssa Maria Magdaleenan prostituoidun aseman vuoksi.

Kavaltavana opetuslapsena tunnettu Juudas muodostaa teoksessa vahvan akselin Jeesuksen kanssa ja heidän välillään on syvä yhteys, joka kantaa ristiriitaisena läpi teoksen. Traumaattinen muisto lapsuudesta yhdistää heitä, sillä he ovat molemmat joutuneet todistamaan nuorina lapsina oman äitinsä raiskauksen. Seksuaalisen alistamisen ja vallankäytön tematiikka onkin vahvasti läsnä ja ohjailee henkilöhahmojen identiteettiprosesseja läpi teoksen. Lapsuuden trauma vaikuttaa sekä Jeesuksen että Juudaksen myöhempään elämään aiheuttaen kipunointia oman identiteetin ja sosiaalisen yhteisön vaatimusten kanssa. Synkkänä realistina esitetty Juudas toimii teoksessa ylipappi Hannaksen

lähettiläänä, joka soluttautuu Jeesuksen joukkoihin opetuslapsiksi vakoilemaan kansoja hurmioittavan juutalaisen, profeettana pidetyn Jeesuksen toimia. Rahapalkkio toiveenaan Juudas välittää Hannakselle tietoja Jeesuksen aikeista ja ajautuu kavaltamaan Jeesuksen kuolemantuomioon vastoin tahtoaan Hannaksen uskotellessa hänelle Jeesuksen välttävän kuoleman. Hannas tuomitsee Jeesuksen ristiinnaulittavaksi, mitä Juudas ei kestä vaan ajautuu syyllisyydentunnossaan hirttämään itsensä. Samalla Juudaksen tekoa ohjaa toive siitä, että hän on vastassa Jeesusta kuoleman jälkeisessä maailmassa.

*Viettelijä* etenee lyhyin, tiivistunnelmaisten fragmenttien avulla, jotka muodostavat tihenevän ja kristillistä perinnettä uudistavan kertomuksen Uuden testamentin tapahtumista. Romaani jakaantuu 28 lukuun, joissa ajatuksenomaisten monologiin avulla teoksen henkilöt toimivat kertomusta pala palalta raottavina minäkertojina. Aikarakenteellisesti monologit eivät järjesty romaanissa kronologisesti vaan Larsson muodostaa kertomuksesta sirpaleisen ajallisten takautumien, muistojen ja unikuvien avulla. Jeesuksen lisäksi teoksessa kuullaan Juudaksen, äidin eli Marian, isän eli Joosefin, maaherra Pilatuksen, maaherran vaimon Proklan sekä Jaakobin ja Johanneksen äidin näkökulmasta kerrotut homodiegeettistä kerrontaa edustavat luvut. Suurimmassa osassa luvuista kertomuksen sisäisinä fokalisoinneina ovat Jeesus ja Juudas, jotka muodostuvat romaanin päähenkilöiksi luoden juonta kannattelevan jännitteisen suhteen toisiinsa.

*Viettelijän* kieli on arkaaisen kielen konventioita noudattavaa (ks. myös Envall 1990: 55): virkkeet ovat pitkiä ja monipolvisia sekä usein alistuskonjunktioin jatkettuja, mikä osaltaan raamatullisella puhetavallaan saa aikaan romaanin painokkuuden ja luo autenttisuuden tunnetta lukijalle. Romaanissa vallitsee jatkuva yö, mikä metaforisena ympäristönkuvauksena korostaa painokkuuden ja ahdistavuuden ilmapiiriä. Yö on romaanissa ikuista pimeyttä ja ahdistusta kuvaavan elementin lisäksi tärkeä temaattinen tekijä romaanissa: ihmisten pahuus ja henkinen eksyminen ajautuvat valloilleen öisin (vrt. mts. 54). Läpi romaanin jatkuva yö päättyy kertomuksen viimeisessä luvussa, jolloin aurinko nousee korkealle taivaalle temaattisen ympyränsulkeutumisen ja toivon merkiksi. *Viettelijässä* esiintyy myös romaanin teemoja kannattelevia motiiveja, jotka toistuvat eri muodoissa läpi kertomuksen: esimerkiksi punainen väri on kerronnassa toistuva motiivi, joka esiintyessään kuvastaa vallan ja pahuuden asteittaista voimistumista kertomuksen edetessä.

## 2.2. *Viettelijän* problemaattinen genre

*Viettelijän* sijoittaminen tietyn kirjallisuuden genren alle on haastavaa romaanin rajoja ja määritelmiä pakoilevan luonteen vuoksi. Larsson ei aseta romaaniaan selkeästi minkään luokittelukategorian alle vaan yhdistelee eri lajien ominaisuuksia omiin tarpeisiinsa. Tällaista hybridistä tekstilajien sekoittumista on pidetty ominaisena Pirkko Saision tuotannolle aiemminkin (Karkulehto 2007: 203), joten lajiteoreettisesti *Viettelijä* jatkaa tätä Saision romaanien häilyvää lajien välitilaisuutta.

*Viettelijän* voi katsoa pakoilevan luokittelevia lajimääritelmiä, mutta toisaalta edustavan niitä monipuolisen rikkaasti. Lajiteoreettisesti *Viettelijää* voi pitää ensisijaisesti uudelleenkirjoituksena. Raamatun kertomaperinnettä uudistavalla ja kanonisoituja evankeliumeja uudelleenkirjoittavalla kaunokirjallisuudella on pitkä genreperinteensä, jota *Viettelijä* omalla Uuden testamentin mukaelmallaan jatkaa. Romaanin voi lukea historiallisen romaanin genreen kuuluvaksi sen kertoessa uudelleen kuuluisan historiallisen tapahtumasarjan ajanlaskumme alusta. Toisaalta romaani karttaa monia historialliselle romaanille tyypillisiä maneereja: kaikkietävä kertoja ja aikakauden tarkka, historiallisiin faktoihin perustuva kuvailu on jätetty pois Larssonin romaanista (Envall 1990: 55). Se nostaa halki kertomuksensa moniulotteisia filosofisia teemoja esiin sen sijaan, että toimisi ainoastaan historiallisen ja uskonnollisen kulttuurin representaationa. Tästä näkökulmasta sitä voi pitää Larssonin luomana uutena evankeliumina, joka pyrkii avaamaan Raamatun tapahtumia ja sen esittämiä totuuksia uudesta, traditionaalista käsityksiä purkavasta näkökulmasta.

Jeesus-romaaneeja tutkinut Markku Envall (1985: 25) nimittää tällaista uutta ratkaisua historiankirjoitukselle esittävää romaania *probleemaromaaniksi*, jossa kirjailija järjestää tutun aineiston uuteen muotoon kyseenalaistaen historiallisten tapahtumien kulun. Probleemaromaanin lajissa kirjailija vapautuu Envallin mukaan pelkän historiallisten tapahtumien kuvittajan tehtävästä ja saa sen sijaan leikkiä myyteillä ja rakentaa niistä uuden kokonaisuuden (mts. 60). Tästä probleemaromaanin hypoteesista käsin *Viettelijän* voi ymmärtää osoittavan historiankirjoituksen fiktiivisen luonteen. Se kyseenalaistaa kanonisoitujen Raamatun evankeliumien luoman ”yhteen totuuteen” perustuvan tulkintatradition tuoden lukijan eteen uusia näkökulmia siitä, kuinka asiat olisivat voineet tapahtua.

Pohdittaessa *Viettelijän* edustamaa kirjallisuudengenreä on hyvä huomioida, että vaikka monet Pirkko Saision homoseksuaalisuutta käsittelevät teokset on haluttu kategorisoida genrenä suoraan homo- ja lesbokirjallisuudeksi<sup>6</sup>, en luokittelisi samansukupuolista rakkautta käsittelevää *Viettelijää* tämän lajin edustajaksi. Romaanin arvoituksellinen tematiikka tekee siitä liian moniulotteisen asettumaan homo- ja lesbokirjallisuuden kategoriaan. Homo- ja lesbokirjallisuudella on genrenä sinänsä tärkeä tehtävä, sillä ne edustavat selkeästi kirjallisuuden kaanonissa yleisesti hyväksytystä ”heteroseksuaalisesta kirjallisuudesta” eroavaa kirjallisuutta, mutta toisaalta homo- ja lesboaiheiden niputtaminen omaan genreensä vain kasvattaa kuulua eri seksuaalikategorioiden välillä. Näiden ei-heteroseksuaalisten teemojen marginalisoinnin omaan genreluokkaansa voi katsoa vain rajaavan nämä romaanit ulos heteronormatiivisesta ”normaalikirjallisuudesta”. (Karkulehto 2007: 206-207.)

Tutkimuksessa tarkastelen *Viettelijää* tämän mustavalkoisen kahtiajaottelun ulkopuolelta ja pyrin samalla erottautumaan genresidonnaisista oletuksista liittyen historiallisten Jeesusromaanien traditioon, homo- ja lesbokirjallisuuden konventioihin sekä Pirkko Saision kirjailijahahmoon ja tämän romaanituotantoon. Ensisijaisesti huomioin romaanin eri lajimuotoja sekoittavan luonteen ja pyrin keskittymään teoksen merkityksiin sen raamatullisen luonteen uuteen valoon kääntävästä hypoteesista käsin. Tutkimuksellisesti keskityn pohtimaan, mitä merkityksiä Larssonin myyttiä uudelleenkirjoittavasta ja kristillisiä konventioita purkavasta otteesta voi löytää.

### 2.3. Tutkimustavan esittely

Tutkimuksen keskittyessä tarkastelemaan kaunokirjallista romaania patriarkaalisen heteronormatiivisen kulttuurin representaationa on hyvä punnita kaunokirjallisuuden mahdollisuuksia ympäröivän todellisuuden ja maailman kuvaamisessa. Kirjallisuudentutkimuksen kentällä on viime vuosikymmenien aikana kyseenalaistettu kirjallisuuden edellytyksiä representoida todellisuutta<sup>7</sup>, mikä on kulminoitunut kysymyksiin kielen mahdollisuuksista kuvata maailmaa (Veivo 2010: 136-137, 154). Tässä tutkimuksessa kielen, kirjallisuuden ja todellisuuden erottaminen toisistaan ei ole kuitenkaan tutkimuksellisenä haasteena. Sen sijaan lähtökohtana on kirjallisuuden ymmärtäminen

<sup>6</sup> Homo- ja lesbokirjallisuudesta lajina ks. Kekki 2006.

<sup>7</sup> Lisää representaation kriisistä kirjallisuudentutkimuksessa ks. Veivo 2010.



suhteessa ympäröivään maailmaan ja kulttuuriin. Kaunokirjallisuuden voi käsittää Harri Veivoa (2010: 156) mukailten ”maailman konstruomiseksi ja jäljittelyksi, joka toimii ensisijaisesti teoksen kokonaisuuteen nähden, mutta jolla voi olla myös laajempaa merkitystä: se voi olla väite yhteiskunnallisesta todellisuudesta”. Tällöin teos ottaa luomallaan kulttuurinkuvauksella kantaa aikansa yhteiskunnalliseen keskusteluun, kulttuurisiin normeihin ja polemisoitaviin rajanvetoihin. Kaunokirjallinen romaani tuottaa tämän ymmärryksen mukaan esityksen ympäröivästä todellisuudestamme ja samalla osallistuu siihen, kuinka tuon todellisuuden hahmotamme (ks. Paasonen 2010: 40-41).

Edellä kuvattua Harri Veivon ajatusta kirjallisuuden ja kulttuurin suhteesta seuraten ymmärrän *Viettelijän* luovan seksuaalisuuden kuvauksellaan merkityssuhteen suomalaisen kulttuurisen lisäksi koko kristillisen kulttuurin perimään. Tällöin tulkintakehyksen muodostaa luontevasti queer-teoreettinen lukutapa, joka ymmärtää taiteella ja kulttuurilla olevan mahdollisuus toistaa kulttuurisia rakenteita sekä sukupuolta ja seksuaalisuutta performatiivisesti toisin. Queer-teorian motivoiva luenta käsittää kirjallisuuden kulttuurintuotteena, jolla voi olla muutosvoimainen tavoite ja merkitys. Kaunokirjallinen teos osallistuu tällöin kulttuuriseen keskusteluun, tässä tapauksessa neuvotteluun sukupuolen ja seksuaalisuuksien olemassaolon mahdollisuuksista. (Karkulehto 2011:78.) Romanin luodessa kuvaa yhteiskunnasta ja sen kulttuurisesta todellisuudesta, on hyvä kuitenkin huomioida tulkinnan merkitys kirjallisuudentutkimuksessa, sillä representaation todelliset mahdollisuudet tulevat esiin vasta sen tulkinnallisessa vastaanotossa ja tulkinta sijoittuu aina kulttuurisen neuvottelun alueelle (Veivo 2010: 156-157). Sen vuoksi on hyvä panna merkille tutkijapositioni kautta muotoutuvan tulkinnan raamit myös tässä tutkimuksessa, joka toteutuu 2010-luvun suomalaisen kulttuurin perspektiivistä. Tästä 2010-luvun queer-tutkimuksellisesti suuntautuneesta tutkimuspaikasta käsin tarkastelen *Viettelijää* muutostavoitteellisena romaanina huomioiden sen tarjoamat monipuoliset tutkimuskulmat ja kontekstit.

Kokonaisuutena tutkimusotteeni tulee olemaan intersektionaalinen ja monimetodinen: yhdistän tutkimuksessa queer-teoreettisen ja -teologisen näkökulman lisäksi feminististä, uskontotieteellistä, intertekstuaalista ja kontekstuaalista tutkimusperinnettä. Tutkimustavassani nämä kaikki sulautuvat yhteen queer-lähtökohtaiseen näkökulmaan sekä pyrkivät yhdessä tukemaan monipuolista ja kyseenalaistavaa tieteellistä analyysia. Seuraavissa alaluvuissa esittelen tarkemmin tutkimustapani teoreettista taustaa ja sitä, kuinka sovellan metodisesti teoreettisia välineitä työssäni.

## 2.4. Queer-teoria metodologisena välineenä

Tutkielman keskittyessä sukupuolen ja seksuaalisuuden problematiikkaan on luontevaa käyttää metodologisena apuvälineenä queer-tutkimuksen teoriaperinnettä. Kriittinen ja kumouksellinen queer-teoria pyrkii kyseenalaistamaan kulttuurisesti tuotettuja sukupuoli- ja seksuaali-identiteettejä kuvaavia käsitteitä sekä tasavertaistamaan seksuaalisuuden eri muotoja. Queer-teoreettisesta tutkimuksesta onkin muodostunut tärkeä luonnollistettujen seksuaalisten identiteettien purkaja kriittisen seksuaalisuuden tutkimuksen kentässä. (Karkulehto 2011: 73-74 ; Rossi 2003: 120-121.) Englanninkielinen termi *queer* tarkoittaa suomennettuna 'outoa, kummallista, kyseenalaista' ja queer-teoreettisesti tällä sateenvarjotermillä käsitetään kaikki normatiivisesta heteroseksuaalisuudesta poikkeavat seksuaalisuuden muodot. Olennaista queer-teoriassa on sukupuolen ja seksuaalisuuden luokittelujen kriittisen tarkastelun merkitys. Queer-teoreettinen ajattelu keskittyy Leena-Maija Rossin (2003: 121) sanoin ”kyseenalaistamaan heteroseksuaalisuuden oletetun perustavanlaatuisen luonnollisuuden ja aseman normina”. Teesin motivoimana queer-tutkimus haluaa haastaa tarkastelemaan kriittisesti perinteisien hegemonisten valta-asetelmien, kuten hetero-homo-dikotomian, tuottamista ja ylläpitämistä (Karkulehto 2007: 73). Tämä johtaa queer-teorian yhteiskunnalliseen ja poliittiseen luonteeseen sen luodessa kritiikkiä dominoivaa heteroseksuaalisuuden institutionaalisuutta kohtaan.

Queer-tutkimuksen suhde aiempaan sukupuolentutkimuksen perinteeseen ei ole ollut yksinkertainen. Queer-tutkimuksen katsotaan juontuneen feministisestä, jälkikoloniaalisesta ja lesbo- ja homotutkimuksen monipolvisesta teoreettisesta perinteestä, mutta tutkijat ovat olleet erimielisiä halusta sijoittaa queer-tutkimus muiden tutkimusalojen konventionaalisten metodien ja tavoitteiden alle. (Hekanaho 2010: 145-148.) Läpi nuoren tutkimushistoriansa moniäänistä queer-tutkimusta on yhdistänyt pyrkimys ymmärtää sukupuoli ja seksuaalisuus moniulotteisemmin kuin valtavirran feministinen tutkimus tai homo- ja lesbotutkimus on sen käsittänyt (Aarnipuu 2006: 19). Queer-tutkimuksen taustalla ovat vaikuttaneet vahvasti 1960- ja 1970-lukujen sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjen vapautusliikkeet, joiden poliittiset aallot ulottuivat seuraavalle vuosikymmenelle vaikuttaen queer-poliittisen liikkeen syntyyn. Queer-tutkimuksen genealogia ulottuu 1980- ja 1990-luvun taitteen uudenlaiseen seksuaalipoliittiseen aktivismiin, joka poliittisella liikehdinnällään halusi haastaa siihenastisten lesbo- ja homoliikkeiden toimintaa ja vaati uudenlaista kantaaottavuutta. Queer-aktivistit vaativat erityisesti moniäänisyyttä seksuaalivähemmistöjä koskevaan keskusteluun sekä uusia

muotoja vaikuttaa yhteiskunnallisella kentällä. Yhtenä voimakkaana impulssina queer-liikkeelle katsotaan olleen 1980-luvulla yleiseen tietoisuuteen noussut kansainvälinen aids-kriisi sekä siihen liittynyt yhteiskunnallinen pelko, voimattomuus ja homokieleisyys. (Hekanaho 2010: 145-146 ; Karkulehto 2011: 79.)

Samaan aikaan kun poliittinen queer-liike toimi käytännössä, kiinnostuttiin akateemisessa maailmassa 1990-luvun alussa myös teoreettisesti sen ideologiasta ja tavoitteista. Erityisesti Judith Butler, Michel Foucault ja Eve Kosofsky Sedgwick olivat queer-teoreettista tutkimusta inspiroineita ja eteenpäinvieneitä teoreetikoita. Syntyessään queer-teoria toimi siis akateemisena vastineena kaduilla syttyneeseen seksuaalipoliittiseen paineeseen. (Karkulehto 2011: 79-80.) Tässä työssä queer-teoria toimii tärkeänä välineenä tutkittaessa *Viettelijää* kulttuurin kuvauksena ja heijasteena, sillä queer-tutkimuksen perinne on kehittynyt vasta romaanin ilmestymisen jälkeen. Lähtökohta luo tutkimukseen vuosikymmenten välillä tapahtuvaa dialogia: 2010-luvun teoreettinen tieto viedään 1980-luvulla kirjoitetun romaanin kontekstin tasolle tarkastelemaan romaania queer-teoreettisin silmin. Se mitä *Viettelijän* ilmestymisen jälkeen on tapahtunut akateemisessa maailmassa sekä kulttuurisessa ilmastossa ohjaa analyysiani luoden mahdollisesti uudenlaisia tulkintatapoja.

Queer toimii näin ollen tässä työssä sekä tutkimusta taustoittavana tulkinnallisena kehyksenä että metodologisena lukutapana<sup>8</sup>. Queer-teoriaa sovelletaan kirjallisuudentutkimuksessa avaamaan ja kyseenalaistamaan sellaisia kirjallisuuden tuottamia representaatioita, joissa rakennetaan tiedostaen tai tiedostamatta heteronormatiivista tilaa torjuen samalla seksuaalisuuden monimuotoisuuden mahdollisuus (Kekki 2004a: 42). Queer-näkökulma pyrkii paljastamaan teoksessa vallitsevia kulttuurisia normeja tai kirjoittamaan muuten auki queer-myönteisiä diskursseja. Käyttämäni metodi käsitetään yleisesti kirjallisuudentutkimuksessa *vastakarvaan* tai *vastustavana* lukemisen strategiana. Sanna Karkulehto esittää teoksessaan *Seksin mediamarkkinat* (2011) queer-metodisen lukutavan keskeisen tavoitteen, joka pyrkii osoittamaan tekstissä esiintyviä vastakohtaisuuksia ja niiden tuottamia hierarkioita:

[...] tutkimus on vallitsevien merkitysten, systeemien, järjestelmien ja ideologioiden näkyväksi tekemistä ja niiden kyseenalaistamista. Tekstien, diskurssien ja representaatioiden tutkimuksen valossa se on esimerkiksi valtakulttuurin teksteille ja representaatioille asettamia soveliaita, sopivia tai hyväksyttäviä merkityksiä vastustavaa lukemista. Näin pyritään osoittamaan teksteihin, diskursseihin ja

---

<sup>8</sup> Queer-tutkimusta metodologisena välineenä käyttää samaan tapaan Tiia Aarnipuu (2006:22).

representaatioihin sidostuneita hierarkioita sekä tekemään näkyviksi niitä strategioita ja mekanismeja, jotka mahdollistavat niitä. (Mts. 77.)

Karkulehdon esittämän lukutavan avulla avataan ja puretaan tekstissä ilmeneviä tapoja ja mekanismeja, jotka tuottavat hierarkkisia valta-asetelmia. Myös vapaus valita tutkittava aihe on osa queer-lähtökohtaista tutkimusta. Nykyisessä queer-tutkimuksen kentässä onkin yleistynyt tapa tutkia queer-näkökulmaisesti mitä tahansa romaania, esitystä tai kulttuurista representaatiota, vaikka ne eivät lähtökohtaisesti edustaisikaan queer-aiheita: tällöin tutkijalta pitää löytyä halua ja avoimuutta löytää tekstistä ne seksuaalisuutta ja sukupuolta tuottavat paikat, jotka muodostavat hierarkkisoivia rajanvetoja (Karkulehto 2007: 84).

Tässä työssä ymmärrän vastakarvaanlukemisen toimivan kriittisenä lukemisentapana, joka analysoi aineistoa itsestään selvistä tulkintahypoteeseista poikkeavin silmin. Vastakarvaisen queer-luennan keinoin tekstistä etsitään sellaisia kulttuurisia raja-alueita ja säröjä, joissa kirjallisuuden henkilöiden on mahdollista toteuttaa normatiivisia sukupuoli- ja seksuaaliasemia toisin (Kekki 2004a: 34,43). Raja-alueilla ja säröillä tarkoitetaan tekstissä esiintyviä puhetapoja tai kerronnan keinoja, jotka rikkovat joko tarkoituksellisesti tai huomaamattaan sukupuolijärjestystä ja heteronormia (mp.). Tämän queer-metodisen lukutavan motivoimana pyrin löytämään normia säröyttäviä merkityksiä *Viettelijän* raja-alueista ja aukkokohtista sekä niiden avulla nostamaan teoksesta esiin *queer-eleitä*<sup>9</sup>. Queer-eleellä tarkoitan tekstissä esiintyvää kohtausta tai ilmauksellista elementtiä, jossa jollakin tapaa ilmaistaan ei-normatiivisen seksuaalisuuden olemassaolon mahdollisuus ja sen hyväksyttävyyys sekä horjutetaan heteronormiin perustuvaa sosiaalista järjestystä. Esiin nostamieni queer-eleiden avulla tarkastelen tekstissä ilmeneviä keinoja kyseenalaistaa hallitsevaa valtakurssia. Tätä dekonstruoivaa otetta pyrin soveltamaan tutkielmassani tarkastellessani niitä seksuaalisuuden normatiivisia tiloja, joita *Viettelijässä* esiintyy. En kuitenkaan halua vastustaa romaanin tarjoamia merkityksiä tai ulottaa vastakarvaanlukemista harhaanjohtaviin, ”queer-lähtökohdan mukaisiin ja sen toiveita vastaaviin” päätelmiin, vaan pyrin tarkastelemaan aineistoa objektiivisesti queer-suuntautuneen lähiluennan keinoin.

Koska tarkastelen tässä tutkimuksessa *Viettelijässä* esiintyviä seksuaalisuuden ja sukupuolen merkityksiä suhteessa kristinuskon oppeihin, nousee oivaksi apuvälineeksi tarkastelulleni *queer-teologinen näkökulma*. Queer-teologia on syntynyt tarpeesta käsitellä seksuaalisuutta ja

---

<sup>9</sup> Termiä ”queer-ele” on käyttänyt Sanna Karkulehto (2007: 93,136) tutkimuksessaan *Kaapista kaanoniin ja takaisin. Johanna Sinisalon, Pirkko Saision ja Helena Sinervon teosten queer-poliittisia luentoja*.

sukupuolta kristinuskon kontekstissa uudenlaisesta, hyväksyvistä näkökulmasta (Järviö 2012: 7). Queer-teologia ymmärtää seksuaalisuuden ja sukupuolen queer-teorian mukaisesti kulttuurisesti rakentuneina, mutta vie queer-teoreettisen sisällön tarkastelemaan kristinuskon ja Raamatun oppeja. Tämän näkemyksen myötä queer-teologia päätyy kyseenalaistamaan, kuinka näillä ihmisen kulttuurisesti rakentuneilla ominaisuuksilla on kristinuskossa merkitystä ihmisen pelastumisen kannalta. Nina Järviö (2012: 11-12) tiivistää queer-teologisen pyrkimyksen kyseenalaistaa pysyviä identiteettejä kristinuskon kontekstissa:

Queer-teologiassa ei pyritä tekemään listaa ihmisen seksuaalisuuden eri muodoista ja siitä, mitkä näistä ovat hyväksytyjä kristinuskossa – pikemminkin tarkoitus on tuoda esiin se, että Jumalan kuvana ihminen ei ole sitä taikka tätä, vaan paljon enemmän, mutta samalla ei mitään näistä. [...] Queer-teologiassa voidaan kysyä, mitä merkitystä kristinuskolle on sillä, onko joku homoseksuaali tai vaikkapa nainen. (Mp.)

Queer-teologinen tutkimus pyrkii purkamaan pysyviä patriarkaalisen vallan muovaamia identiteetikategorioita ja luomaan kristinuskolle uusia mahdollisuuksia ymmärtää ihminen. Tutkimukseeni suhteutuvan näkökulmansa vuoksi queer-teologia tulee olemaan tarpeellinen työkalu aineistoni analyysissä ja se nivoutuu läpi työni queer-teoreettisen metodiin. Teoreettisen yhteensulautuman avulla pyrin antamaan *Viettelijälle* mahdollisuuden tuoda esiin uusia tapoja ymmärtää perinteinen kristillinen käsitys seksuaalisuudesta ja luoda siitä uusia, traditionaalisia normeja rikkovia merkityksiä.

#### **2.4.1. Käsitys sukupuolen ja seksuaalisuuden rakentumisesta**

Tässä tutkimuksessa sukupuolen ja seksuaalisuuden käsitteille muodostuu postmoderni lähtökohta: sukupuoli ja seksuaalisuus ovat monimuotoisia ja kontekstisidonnaisia identiteettirakennelmia, joita tuotetaan kulttuurisesti erilaisissa sosiaalisissa diskursseissa. Tämän diskursiivisen näkemyksen myötä käsitykset sukupuolesta ja seksuaalisuudesta kehittyvät aina tulkinnoiksi omassa kontekstissaan: ne rakentuvat kielellisesti ja kulttuurisesti tiettyssä ajassa ja tilassa (Jokela 2006: 188).

Nojaan tutkielmassani seksuaalisuuden<sup>10</sup> kulttuuris-yhteiskunnalliseen määritelmään, jonka muodostan seksuaalisuutta teorisoineiden Michel Foucault'n ja Judith Butlerin käsityksistä. Tällä tarkoitan sitä, että vaikka biologia mahdollistaa ihmisen seksuaalisen mielihyvän ja seksuaalisuus käsitetään usein essentiaalisena suvunjatkamisen muodostamana ”ominaisuutena”, seksuaalisen identiteetin synty ja kehitys tapahtuu oppimisen ja kulttuurisen käsitteellistämisen kautta. Seksuaalisuutta ei näin ollen ole olemassa vain luonnollisena ilmiönä, vaan sitä tuotetaan kaiken aikaa erilaisten ilmaisutapojen avulla sosiaalisissa diskursseissa (Lappalainen 1996: 207-208, 210). Seksuaalisuuden tutkimuksen uranuurtajan Michel Foucault'n (1976: 78-79) mukaan seksuaalisuutta ei voida pitää autonomisena ja kulttuurista riippumattomana tilana, joka muuttumattomuudellaan määrittäisi ihmisen seksuaalisen identiteetin. Teoksessaan *Seksuaalisuuden historia* (1976) Foucault määrittelee seksuaalisuuden diskursiivisesti tuotetuksi konstruktioksi, jota tuotetaan kaiken aikaa puheen ja erilaisten ilmaisukeinojen avulla vallan diskurssin alaisena (mp.). Foucault'lainen ajattelutapa seksuaalisuudesta diskursiivisena ja tuotettuna valtarakennelmana on tutkielmassani keskeisenä lähtökohtana.

Foucault'n määritelmän lisäksi liitän seksuaalisuuden käsitteeseen olennaisena Judith Butlerin teoretisoiman näkemyksen sukupuolen performatiivisesta luonteesta. Sukupuoli niveltyy käsitteellisesti aina seksuaalisuuteen, sillä molemmat määrittävät normituksillaan toinen toistaan (Kangasvuori 2006: 7). Sukupuolta tuotetaan Butlerin mukaan kaiken aikaa jäljittelemällä ja toistamalla erilaisia kulttuurisesti hyväksytyjä sukupuolen normeja. (Butler 2006: 24-25, 235-236; Pulkkinen 2000: 52-53.) Sukupuolesta muodostuu kulttuurisidonnainen konstruktio, performatiivi, jota esitetään ja ylläpidetään sosiaalisissa rituaaleissa. Se muodostuu sosiaalisen ympäristön tuottamaksi kuvaksi siitä, millaiseksi ihmisen biologinen, luonnollinen sukupuoli kuvitellaan (Butler 2006: 57-58; Pulkkinen 2000: 52). Tämä johtaa siihen, että sukupuoli ja seksuaalisuus rakentuvat teoiksi, jotka vaativat toistoa pitääkseen yllä kaksinaapaista valtarakennelmaa. Leena-Maija Rossi (2003: 12) muotoilee Butlerin ajatuksen sukupuolesta ja seksuaalisuudesta pakottavana toistoprosessina näin:

---

<sup>10</sup> Vaikka seksuaalisuus on käsitteenä nuori, vasta 1800-luvulla kielellistetty käsitteenä 'seksuaalisuus' (Lappalainen 1996: 210), käytän käsitettä tutkiessani *Viettelijässä* esiintyvää seksuaalisuutta vaikkei sitä vielä teokseen sijoittuvassa aikakontekstissa ymmärretty käsitteellisenä. 1980-luvulla julkaistun teoksen ilmestymisajankohdan kulttuurinen konteksti on kuitenkin tutkimuksessa määrittävämpi tarkastelun diskurssi.

Sukupuolella ei Butlerin mukaan ole varsinaista alkuperää, eikä sukupuolittunut oleminen ilmaise mitään subjektin sisimmästä kumpuavaa ydinsukupuolta. Sama pätee seksuaalisuuteen: heteroseksuaalisuus ei tästä näkökulmasta edustakaan ainoaa luonnollista peruseksuaalisuutta vaan ainoastaan yhtä seksuaalisuuden muotoa, jota tuotetaan, ylläpidetään ja normalisoidaan valtavien kulttuurisin satsauksin.

Sukupuolen performatiivinen toistaminen tuottaa normatiivisia käsityksiä oikeanlaisesta mieheydestä ja naiseudesta, jotka eivät kumpua mistään ihmisen oikeasta luonnollisesta ydinsukupuolesta, vaan jotka ovat kulttuurisesti hyväksytyjä ja näin oikeutettuja. Samaan tapaan seksuaalisuuden performatiivinen toistaminen luo kulttuurisen illuusion heteroseksuaalisuudesta luonnollisena seksuaalisuuden muotona, mikä saa aikaan heteronormatiivisen valta-asetelman seksuaalisuuden merkityksellistämisen prosessissa.

Seksuaalisuuden monimuotoisuuden tarkastelua raamittaa tutkielmassani *heteronormatiivisuuden käsite*, jota vasten peilaan ja käsittelen heteroseksuaalisuudesta poikkeavaa seksuaalisuutta. Heteronormatiivisuudella viitataan tässä tutkimuksessa kulttuurisesti tuotettuun vallitsevaan sosiaaliseen järjestykseen, joka ylläpitää ja uusintaa heteroseksuaalisuuden normaaliutta ja etuoikeutettua normiasemaa suhteessa muihin seksuaalisuuden muotoihin. Heteronormatiivinen järjestävä valta tuottaa kaksi sukupuolta, miehen ja naisen, joiden halu toisiinsa on ainoa mahdollisuus, jonka normaaliuden tuottava valta sallii. Koska normatiivinen seksuaalisuus edellyttää aina sallitun ja kielletyn seksuaalisuuden määrittelyä, määrittää tämä järjestys esimerkiksi homoseksuaalisuuden ja biseksuaalisuuden normipoikkeamiksi ”oikeasta” seksuaalisuuden muodosta; tällöin ne edustavat seksuaalista toiseutta suhteessa heteroseksuaalisuuteen. (Rossi 2003: 120; Karkulehto 2006: 50; Karkulehto 2011: 51.)

Heteronormatiivisessa kulttuurissa heteroseksuaalisuus on aina lähtökohta ja oletusarvo kun puhutaan seksuaalisuudesta. Heteronormatiivisuuden ideologiaa tuotetaan tiedostaen ja tiedostamatta sekä yhteiskunnassa institutionaalisella tasolla että arjessa käytännön eleinä ja puheina. Sosiaalinen kontrolli on tärkeä heteronormatiivisuuden ylläpitäjä ja vahvistaja, jonka tärkeimpiä yhteisöllisiä tekniikoita ovat kieltäminen ja vaikeneminen (Heikkinen 1994: 93). Heteroseksuaalisuuden normaaliksi määrittämisen vuoksi usein heteroseksuaalisuutta monimuotoisemmin seksuaalisuutensa kokevat henkilöt pyrkivät kieltämään ja tukahduttamaan tunteensa eivätkä näin ollen uskalla identifioida itseään heteroseksuaalisuuden ulkopuolelle (mts. 88). Heteronormatiivisessa yhteisössä normien vastainen seksuaalisuus on usein helpompi piilottaa kuin kohdata julkinen häpeä ja riensaus. Tämän menettelyn

tuottamiseen ja ylläpitämiseen voi nähdä kristinuskon perinteen osallistuneen läpi ihmiskunnan kulttuurisen kehityksen.

Heteronormatiivisen seksuaalijärjestyksen rikkoo rajoihin asettumattomalla luonteellaan *biseksuaalisuus*. Biseksuaalisuuden käsitteellä tarkoitan kykyä tuntea romanttisia ja seksuaalisia tunteita eri sukupuolia olevia ihmisiä kohtaan tai heidän sukupuolestaan riippumatta (Karkulehto 2007: 31). Ymmärrän biseksuaalisesti tuntevan ihmisen kokevan seksuaalista ja emotionaalista kiintymystä yksilöön sukupuolen takana, jolloin ihmisyyden nousee sukupuoleen sijaan merkitykselliseksi. Tutkielmassani biseksuaalisuutta ei määritä itseidentifikaation vaatimus, jolloin henkilön tulisi määrittää itsensä biseksuaaliseksi jotta biseksuaalisuus toteutuisi (vrt. Kangasvuo 2006: 9). Biseksuaalisuuden määrittelyn ongelmana on ollut kulttuurisesti itsepintainen homo-hetero-vastakkainasettelu, joka ei jätä mahdollisuutta haluille tai identifioitumiselle näiden kahden välisissä tiloissa (Karkulehto 2007: 31). Pauliina Haasjoen (2005: 29) mukaan ”biseksuaalisuus määrittyy ambivalentiksi kaksijakoisessa sukupuoli- ja seksuaalisuusjärjestyksessä, kun se sijoittuu kahden tietyn oletetun vaihtoehdon välille (hetero/homoseksuaalisuus)”. Biseksuaalisuuden epävakaaaksi ja kyseenalaiseksi koettu luonne problematisoi seksuaalisuuden hierarkkista kaksijakoisuutta, koska se olemuksellaan viittaa tuon binaarisen homo-hetero-dikotomian yliviivattuihin välitiloihin (mts. 30). Käsitän Sanna Karkulehdon (2007: 32) lailla biseksuaalisuuden muodostuvan hyvin ”queeriksi” käsitteeksi sen pakoillessa valmiita ja normatiivisia seksuaalisuuden homo-hetero-identiteetikategorioita. Tutkielmassani keskeistä biseksuaalisuuden ymmärtämisessä on määrittävän sukupuolen sijaan ihmisyyden kiintyminen, mikä muodostuu olennaiseksi lähtökohdaksi teoksen monimuotoista seksuaalisuutta tarkastellessa. Biseksuaalisuuden käsitteellä avaan Jeesuksen häilyvää seksuaalista identiteettiä, joka aiheuttaa teoksessa henkistä kipuilua ja ristiriitaa heteronormatiivisen yhteisön paineessa.

#### **2.4.2. Patriarkaalisesta vallasta tuottama sukupuolijärjestys**

Patriarkaalisella sukupuolijärjestyksellä<sup>11</sup> tarkoitan laveasti ilmaistuna yhteiskunnalliskulttuurista valtajärjestelmää, joka jyrkimmässä muodossaan perustuu miehelle hallinnalle ja naisten alistamiselle (Koivunen 1996: 56-57). Valta itsessään on tieteellisessä tutkimuksessa

<sup>11</sup> Vrt. feministisessä tutkimuksessa usein käytettyyn *sukupuolijärjestelmän* käsitteeseen, joka on saanut kritiikkiä sen staattisesta institutionaalisesta luonteesta. Nykyisin korrektivana ja vapauttavampana ilmauksena pidetään sukupuolijärjestyksen käsitettä, joka kulkee mukana myös tässä tutkimuksessa. (Julkunen 2010: 19.)



kiistanalainen käsite ja määrittelyihin hankalasti asettava termi. Feministinen tutkimus on käsitteellistänyt vallan sukupuolista rakentumista Foucault'n valta-analyysin avulla, jolloin huomio on kiinnittynyt siihen, kuinka valtasuhteet tuottavat sukupuolta ja sukupuolittuneita valtajärjestyksiä (Kantola 2010: 79-80). Foucault'laisen valtakäsityksen mukaan valta ei ole keskittynyt vain tiettyihin rakenteisiin tai instituutioihin vaan sitä on kaikkialla: se muodostuu kaikkiin ihmisen käytäntöihin ja niveltyy kaikkeen vuorovaikutukseen ja toimintaan (Alhanen 2007: 119-120; Kantola 2010: 84).

Kaikkialla läsnä oleva valta on erityisen näkyvää sukupuolten välisissä valtasuhteissa. Tämän työn puitteissa kiinnostavaa on huomioida Foucault'n valtaa analysoiva käsite *normalisoiva hallinta*, joka pakottaa ihmiset toimimaan tietyn ulkoapäin asetetun ja kulttuurisesti säädetyn mallin mukaisesti. Tällaisessa hallinnassa ihmiset pyrkivät täyttämään tavallisuuden normit sosiaalisen elämän tilanteissa, mikä vahvistaa samalla yhteisön ja valtion institutionaalista valtaa ihmisten subjektivoimisessa. Subjektivoimisella pyritään vaikuttamaan ihmisen käyttäytymiseen ja ajatteluun erilaisin ulkoapäin asetetuilla sosiaalisin hallintakeinoin. (Alhanen 2007: 139, 149; Kantola 2010: 84-85.) Tämä normalisoivan hallinnan valta määrittää ihmisen rajoja ja normeja suhteessa sukupuoleen ja seksuaalisuuteen sekä kytkeytyy vahvasti heteronormatiivisuuden ideaan *Viettelijän* kuvaamassa maailmassa, mikä asettaa teoksen henkilöihmot elämään patriarkaalisuuteen perustuvan kulttuurisen mallin mukaisesti. Romaanin maailmassa myös kristinusko kietoutuu normalisoivan hallinnan lonkeroihin tuottaen romaanin henkilöille kulttuurisia käyttäytymisnormeja ja -odotuksia.

Tästä lähtökohdasta näen normalisoivan hallinnan periaatteen muodostuvan patriarkaalisen sukupuolijärjestyksen perustaksi. Patriarkaalisessa kulttuurissa eli patriarkaatissa miehen valtaa naiseen nähden ylläpidetään yhteisöllisten käsitysten, symbolien ja käytänteiden muodostaman kokonaisuuden avulla (Pesonen 1997: 162). Tällaisessa miesten ylivaltaan perustuvassa kulttuurissa ei ole kyse yksittäisistä ilmiöistä vaan alistamisen muotojen perhe-elämässä, sosiaalisissa suhteissa ja yhteiskunnallisella tasolla voi katsoa tukevan toinen toisiaan (Kantola 2010: 82). Feministisessä tutkimuksessa patriarkaalisen sukupuolijärjestyksen alustaksi on arvioitu muutamaa miesten vallan tuottamaa peruspiirrettä: muun muassa sukupuoleen perustuvaa työnjakoa, epäsymmetristä vanhemmuutta sekä seksuaalisuuden ja lisääntymisen sääntelyä (Julkunen 2010: 15-19). Kulttuurinen sääntely tapahtuu usein *hegemonisen maskuliinisuuden* kulttuurisilla mekanismeilla, joilla ylläpidetään miesten patriarkaalista valtaa. Hegemoninen maskuliinisuus on kulttuurinen konstruktio, jonka

avulla ohjataan miehiä toimimaan valtaa pitävän miehisen järjestyksen mukaisesti. (Sipilä 1994: 19-21.) Hegemonisen maskuliinisuuden avulla patriarkaalin järjestys kontrolloi sukupuolen rakentumista. Etenkin naisen toiminnan mahdollisuudet joutuvat rajoituksen kohteeksi sekä henkilökohtaisen että yhteiskunnallisen elämän tasolla, mikä toteutuu perustavanlaatuisesti *Viettelijän* representoimassa kulttuurissa.

Nykytutkimuksessa patriarkaalin kulttuurin käsitteelle on kasvanut problemaattinen monimerkityksellisyyden taakka, mikä luo käsitteen käyttämiselle omat haasteensa. Patriarkaatin käsitettä on kritisoitu sen epähistoriallisesta ja yleistävästä luonteesta, joka ymmärtää naisen alistamisen aina samanlaiseksi, ajasta ja paikasta riippumattomaksi universaaliksi toiminnaksi (Kantola 2010: 82). Tässä tutkimuksessa rajaan patriarkaatin käsitteellistämään *Viettelijän* kuvaamaa yhteiskunnallis-historiallista todellisuutta, jossa aikakauden symbolinen maailmankuva perustuu miesvaltaisille ihanteille ja kontrollille. Romaanin kuvaamassa kristillisessä alkukulttuurissa patriarkaalin valta ja yhteiskuntarakenne oli luonnollinen kulttuurinen järjestys. Sen sijaan romaanin kirjoitusajankohtana 1980-luvulla länsimainen kulttuuri oli jo irtautunut modernisaation myötä tiukasta patriarkaatin rakenteesta ja sen vanhakantaisesta kulttuuria kuvaavasta merkityksestä, joten patriarkaatin käsitteellä en viittaa 1980-luvun yhteiskunnalliseen kontekstiin ja sitä edeltäneiden vuosikymmenien suomalaisen kulttuurin tilaan.

Käsitteen avulla suhteutan patriarkaalin vallan merkityksiä kristillisen kulttuurin kontekstiin ja sen luomiin traditionaalsiin käsityksiin sukupuolten arvoista ja rajoista. Tutkimuksessa patriarkaalin valta ulottuu myös heteronormatiivisuuden säätelyyn ja käsitteet muodostavat toisiaan tukevan vastinparin. Patriarkaalin sukupuolijärjestys ja heteronormatiivisuus ovat tämän työn queer-lähtökohtaisen kysymyksenasettelun keskiössä. Kiinnostavaa on, että sukupuolijärjestyksen kannalta niiden queer-teoreettinen funktio on vastakohtainen: patriarkaatti vahvistaa naisen ja miehen välistä erottelua, kun taas heteronormatiivisuuden käsite pyrkii purkamaan tätä jaottelua. Tämä kiintoisa problematiikka on hyvä ottaa huomioon tässä työssä, jossa käsitteet muodostuvat tutkimustehtävän perustaksi ja tutkimuskohteeksi.

## 2.5. Intertekstuaalinen näkökulma

Jukka Larsson luo *Viettelijässä* kristillisestä tulkintatraditiosta vahvasti poikkeavan näkemyksen Jeesuksen elämästä. Kanonisoituja Raamatun Uuden testamentin evankeliumeja mukaileva teos pakottaa intertekstuaalisen luonteensa vuoksi tarkastelemaan teosta intertekstuaalisen kirjallisuudentutkimuksen näkökulmasta. Käytän tutkimuksessa *uudelleenkirjoituksen* ja *hypertekstuaalisuuden* käsitteitä avaamaan romaanin kommunikatiivista suhdetta raamatulliseen diskurssiin.

Intertekstuaalisuudella tarkoitetaan laajasti ymmärtäen tekstienvälisyyttä, joka perustuu ajatukseen, että kaikki kaunokirjalliset tekstit ovat kytköksissä toisiinsa ja saavat merkityksensä vasta suhteessa kaunokirjalliseen traditioon. Alun perin tämä laaja kulttuuriteoreettinen termi on lähtöisin Julie Kristevan esseestä (1967)<sup>12</sup>, jossa Kristeva mukailee Mihail Bahtinin kirjallisuusdialogista näkemystä. Esseessä hän esittää kirjallisen tekstin ”tekstuaalisten pintojen kohtaupaikaksi”, jossa monet kirjoitukset käyvät yhtä aikaa vuoropuhelua (Makkonen 1991: 18). Näin jokaisen tekstin voi katsoa kristevalaisen käsityksen mukaan olevan sitaattien mosaiikki täynnä vaikutteita ja muunnoksia muista teksteistä (mp.) Mihail Bahtin on kuvannut tätä tekstien välistä suhdetta dialogisuuden käsitteellä, jonka mukaan tekstin dialogiin osallistuu kirjoittava subjekti, vastaanottaja ja kulttuurikonteksti (Koivisto 1998: 32). Tällöin intertekstuaalisuus ei jää vain kiertämään kehää eri tekstien, kirjoittajan ja lukijan välillä, vaan dialogisuus ulottuu tämän lisäksi ympäröivään todellisuuteen (Saariluoma 1998: 11). Kirjoittajan ja lukijan lisäksi teksti käy siis dialogia paitsi tradition myös oman aikansa kirjallisuuden, kirjallisuuskeskustelun ja ympäröivän kulttuurisen kontekstin kanssa. (Lyytikäinen 1991: 145 ; Makkonen 1991: 18, 24).

Ymmärrän tässä työssä intertekstuaalisuuden pelkän yksinkertaistetun tekstienvälisyyden sijaan bahtinilaisittain kommunikaatioksi teoksen, tradition sekä kulttuurisen kontekstin kanssa. Tämän lähtökohdan mukaisesti jokainen teksti luo ja rakentaa merkityksensä suhteessa muihin teksteihin oman ajan kulttuurisen kontekstin ja tradition vaikutuksenalaisena. Anna Makkosen (1991: 24) mukaan ”kirjallisuuden historian kannalta on tärkeää tietää, mitä tiettyinä ajankohtana parodioidaan, mitä vastaan ja minkä puolesta polemisoidaan”. Teoksen intertekstuaalinen merkitys laajenee näin sijoittaessa se tiettyyn aikakauteen ja kulttuuriseen

---

<sup>12</sup> Julie Kristevan essee ”Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman” julkaistiin vuonna 1967, jolloin Kristeva käsitteellisti termin ”intertekstuaalisuus” ensimmäisen kerran. Intertekstuaalisuus ilmiönä on kuitenkin ollut luonnollinen asia kirjallisuuden paradigmassa aina antiikista saakka (Saariluoma 1998: 7).

tilaan, mikä on tulkinnan lähtökohtana tässä tutkimuksessa. Intertekstuaalisen kirjallisuudentutkimuksen mukaan kaunokirjallinen teksti saa todellisen merkityksensä vasta, kun nähdään sen oikea dialoginen paikka kirjallisuudessa ja kulttuurissa (Lyytikäinen 1991: 145). Tutkimukseni kannalta intertekstuaalisuus on olennainen tutkimusmetodi *Viettelijän* evankeliumeja uudelleenkirjoittavan luonteen vuoksi, joten tutkimuksessani pyrin selvittämään teoksen dialogisen Raamattu-suhteen merkityksiä ja suhteutan päätelmäni kristinuskon kulttuuriseen kontekstiin ja traditioon.

### 2.5.1. *Viettelijä* uudelleenkirjoituksena

Postmodernistisessä kirjallisuudentutkimuksessa uudelleenkirjoituksen käsite (engl. *re-writing*) ymmärretään intertekstuaaliseksi suuntaukseksi, joka kumoo tai uudistaa kaunokirjallisuuden traditioon muodostuneita konventioita. Uudelleenkirjoittamista pidetään prosessina, jossa tuotetaan vanhaa kertomusta mukailien uusia merkityksiä. (Sagulin 2010: 12-13.) Tutkimuksessani ymmärrän uudelleenkirjoituksen käsitteen kuvaavan konkreettista prosessia, jossa uudelleen kirjoittamalla luodaan alkuperäisestä tekstistä poikkeava teksti. Hypoteesina voidaan pitää oletusta, että uudelleenkirjoituksella aina on jokin motiivi, jonka avulla uusi teksti luo uusia merkityksiä suhteessa alkuperäiseen teokseen.

Uudelleenkirjoitusta teoretisoinut Gérard Genette nimittää tekstienvälisiä transformaatioita<sup>13</sup> *hypertekstuaalisuudeksi*, jossa tarkasteltava uudelleenkirjoitus, *hyperteksti*, nähdään muunnoksena alkuperäisestä tekstistä eli *hypotekstistä*. (Genette 1997: 5, 9 ; ks. myös Lyytikäinen 1991: 155). Genetten terminologiaa käyttäen hyperteksti kommentoi, tulkitsee uusin tai laajentaa uudelleenkirjoituksellaan alkuperäistä hypotekstiä omasta kulttuurisesta kontekstistaan käsin. Hypertekstuaalisuudessa on Genetten mukaan olennaista hypotekstin ja hypertekstin vuorovaikutus: hyperteksti luo suhteensa ja asemansa suhteessa hypotekstiin kommentoiden ja tulkiten tätä, mutta myös hypoteksti merkityksellistyy uudelleen hypertekstin tulkinnan kautta. (Genette 1997: mp.; Lyytikäinen 1991: 156.) Uudelleenkirjoitus, hyperteksti, rakentaa siis uusia merkityksiä sekä suhteessa hypotekstin tulkintatraditioon että oman aikansa kulttuuriseen kontekstiin.

---

<sup>13</sup> Genette kuvaa teoreettisessa jäsennyksessään yleisiä tekstien välisiä suhteita termillä transtekstuaalisuus, jonka alalajeiksi Genette luokittelee intertekstuaalisuuden ja hypertekstuaalisuuden. Näiden ohella transtekstuaalisuuden alalajeja ovat arkkitekstuaalisuus, paratekstuaalisuus ja metatekstuaalisuus (Genette 1997: 1-7).

Tutkimuksessani sovellan Genetten muovaamaa käsitystä uudelleenkirjoituksesta hypertekstuaalisuutena, jossa tekstuaaliset suhteet luovat uusia merkityksiä omassa tulkintakontekstissaan. Tulkintakehyksen mukaisesti tarkastelen *Viettelijää* uudelleenkirjoituksena, jonka muokattavana hypotekstinä toimii Raamattu. Tutkin *Viettelijän* suhdetta Raamattuun sitä kommentoivana tekstinä, jolloin intertekstuaalisena lähtökohtana on oletus, että teoksen raamatullisen diskurssin ja tradition tunnistaminen muodostuu välttämättömäksi osaksi teoksen merkityksen rakentumista. Ilman tätä ymmärtämystä Jukka Larssonin *Viettelijää* on hankalaa tulkita Raamattua kommentoivana, uudistavana ja politisoivana teoksena.

Lähtökohtaisesti Raamattu on intertekstuaalisesti moniulotteinen, haastava ja erittäin laaja hypoteksti. Se sisältää monia eri kirjoja ja tekstejä, joita voidaan jo itsenäisinä pitää omina taideoksinaan. Raamatun asemaa länsimaisen kirjallisuuden ja kulttuurin keskeisimpänä vaikuttajana ei voi kieltää ja sitä pidetään William Blaken sanoin ”länsimaisen taiteen suurena koodina” (Nummi 1991: 180). Ilman Raamatun rakennekuvion tai symboliikan tuntemusta länsimainen yksilö ei voisi ymmärtää suurinta osaa kaunokirjallisuuden kaanonin teoksista – niin merkittävä traditioperusta ja lähde Raamattu on länsimaiselle kulttuurille (Sihvo 2001: 9-10). Raamatun arvovaltaa kulttuurisena myyttinä ei siis voi kiistää. Hypotekstinä sille on muodostunut sekä länsimaisen kulttuurin tulkintojen että kaunokirjallisen paradigman moninkertaisten uudelleenkirjoitusten myötä ”tulkintojen laahus”, jonka käsitteleminen ja haltuunotto on tieteellisessä analyysissä käytännössä mahdotonta. Raamatun tutkimuksessa oman haasteellisuutensa tuo sen sisäinen intertekstuaalinen luonne: Uuden testamentin evankeliumien pyrkiessä toteuttamaan Vanhassa testamentissa lausuttuja ennustuksia, muodostuu niiden välille kiinteä intertekstuaalinen suhde. (Koivisto 1998: 33.) Raamattu on kokonaisuudessaan moniulotteinen intertekstuaalisten haarautumien kudelma.

*Viettelijä* haastaa intertekstuaalisuudellaan Raamatun tekstien tematiikkaa. Romaani seuraa näennäisen uskollisena Raamatun evankeliumien tapahtumia, mutta muuttaa tapahtumienkulun, tunnelman tai merkityksen vaivihkaa uudelleentulkittavaksi. Esimerkiksi Luukkaan evankeliumin (Luuk. 9: 10-17) tunnettu kohta Jeesuksen ihmeteosta, jossa Jeesus ruokkii tuhatpäisen kansan viidellä leivällä ja kahdella kalalla, selittyy *Viettelijässä* rationaalisesti niin, että yhden kansalaisen ottaessa eväänsä esiin uskaltavat muutkin esimerkin rohkaisemina ottaa ruokansa esiin ja näin kaikki saivat vatsansa täyteen (205). Samaan tapaan Larsson järkeistää kohtauksen Jeesuksen kävelystä veden päällä (Joh. 6: 16-21): tämä selittyy

romaanissa niin, että Jeesus liukastelee rantakiviä pitkin pelastamaan myrskyyn joutuneet opetuslapset (246). Muutosten myötä Larsson maallistaa romaaninsa Jeesuksen ja muodostaa kristillisen ihanteen Jeesukselle uusia tulkintatapoja ja -mahdollisuuksia. Tämän tutkimuksen kannalta merkittävää on Larsson luoma muutos Jeesuksen maailmankuvaan ja seksuaaliseen identiteettiin liittyen. Tutkimuksessa en pyri kuitenkaan tekemään perinteistä komparatistista tutkimusta näiden kahden teoksen välillä. Sen sijaan mielenkiintoni *Viettelijän* intertekstuaalista luonnetta kohtaan keskittyy tutkittavan teoksen ja Raamatun uudelleenkirjoittamisen motiiviin: minkä merkityksen teos tuo esiin mukaelmallaan lukemattomia kertoja uudelleenkirjoitetusta Raamatusta. Nostan valikoituja Raamatun kohtauksia analyysiini, joita tarkastelemalla analysoin *Viettelijän* uudelleenkirjoittamia kohtauksia ja keskityn intertekstuaalisessa suhteessa tapahtuneiden muutosten aiheuttamiin temaattisiin merkityksiin. Mielenkiintoni kohdistuu etenkin siihen, mitä tällä intertekstuaalisella muutoksella halutaan sanoa ja osoittaa lukijalle.

Huomionarvoista tutkimuksen kannalta on, että työssäni en tarkastele Raamattua vain sen konkreettisten tekstien pohjalta vaan myös sen auktoriteettisesta kulttuurihistoriallisesta asemasta käsin: Raamattua ei voi nähdä pelkkänä tekstikokoelmana vaan täytyy ymmärtää sen arvovallan merkitys länsimaisen kulttuurin perustana ja asenteiden kehtona (Hallikainen 2009: 22). Postmodernina evankeliumien uudelleenkirjoituksena *Viettelijän* voi katsoa polemisovan aiempaa Raamatun ja kaunokirjallisuuden historiallista tulkintraditiota (ks. Hallikainen 2009: 22), mutta samalla se osallistuu keskusteluun kristinuskon, kirjallisuushistorian sekä koko länsimaisen kulttuurin kristillisen tradition kanssa.

### **2.5.2. Uudelleenkirjoituksen suhde kontekstiin**

Metodologisesti tässä tutkimuksessa intertekstuaalinen tarkastelutapa kulkee käsi kädessä yhdessä kontekstuaalisen tutkimustavan kanssa. Tulkitseen *Viettelijän* luomia intertekstuaalisia kytkentöjä suhteessa suomalaisen sodanjälkeisen kulttuurin kontekstiin, keskittyen erityisesti teoksen ilmestymisajankohdan kulttuuriseen kontekstiin 1980-luvulla. Huomioni kontekstuaalisesta suhteesta linkittyvät etenkin 1980-luvulla murroksessa olleeseen seksuaalipoliittiseen keskusteluun, käsityksiin ja yleiseen ilmapiiriin. Koska kontekstualisointi ei ole kuitenkaan tutkimustehtävänä tämän tutkimuksen pääpainopiste vaan pikemminkin

päätelmiä taustoittava heijastepinta, on kontekstin esittelemine ja käsittelemine tästä syystä perusteltua esittää rajatuissa raameissa.

Konteksti on kirjallisuudentutkimuksessa hankalasti määriteltävä ja monisyinen käsite, jolla ei ole yksiselitteistä määrittelyä. Yleisesti kirjallisuudentutkimuksessa konteksti käsitetään yhteiskunnallisessa ja kulttuurisessa tilassa muodostuvaksi taustaksi ja tulkinta-aihioksi romaanin synnylle ja merkityksille. Käsitteelle on muodostunut kirjallisuudentutkimuksessa omat haasteensa: kontekstualisointi sitoo yhteen hyvin monitasoisia ilmiöitä, jolloin se tulee yksinkertaistaneeksi teksti-konteksti-suhdetta, mutta toisaalta se ylläpitää tekstin ja kontekstin välistä erottelua, jota kontekstualisoinnin avulla halutaan usein hälventää. (Kovala 1998: 90.) Tästä seuraa käsitteen ongelmallinen ja ristiriitainen soveltaminen, vaikka omissa rajoissaan käsite on oikein rajattuna hyvin käyttökelpoinen ja monipuolinen väline osoittamaan tietynlaisten ilmiöiden välisen suhteen ja niiden merkityksen (mp.).

Tässä tutkimuksessa kontekstin ja kirjallisuuden tulkinnan suhteelle muodostuu kulttuuridialoginen lähtökohta. Pertti Karkama (1998: 79) käsittää kontekstin dialogiseksi prosessiksi, joka syntyy monien eri kulttuurin osa-alueiden muodostamasta yhteiskunnallisesta vuoropuhelusta. Tällöin kirjallisuus on vain yksi vuoropuheluun osallistuvista osapuolista, jotka muodostavat tätä yhteiskunnan sisäisenä puheena pidettyä kontekstia. Tästä syystä jokaisella kaunokirjallisella teoksella on oma paikkansa tässä dialogissa ja samalla teoksen merkitys syntyy aina omassa kulttuurisessa kontekstissaan. (Mp.) Dialogisen suhteen seurauksena tekstien voi nähdä olevan luonteeltaan aina kulttuurisidonnaisia koskettaen ja ilmentäen näin oman aikansa arvoja ja ideologioita (Nummi 1993: 17). Elina Arminen (2009: 55) määrittelee tutkimuksessaan kaunokirjallisen teoksen kontekstuaalisen tehtävän kulttuurisessa dialogissa näin:

Myös kaunokirjallinen teos voidaan nähdä väitelauseena, joka syntyy tietynä ajankohtana tietystä kulttuurisessa ympäristössä ja vastaa oman aikansa haasteisiin. Teoksen esittämän väitteen ymmärtäminen vaatii historiallisen kontekstin ymmärtämistä. (Mp.)

Näin kaunokirjallisuuden voi katsoa osallistuvan aikakautensa kulttuuriseen keskusteluun ja toimivan ikään kuin kulttuurisena väitelauseena, jonka teesit kumpuavat oman aikansa kulttuurisesta kontekstista ja aikakaudelle ominaisista haasteista, teemoista ja ristiriidoista. Tekstin propagoidessa jotakin tiettyä kulttuurista tilaa, on hyvä kiinnittää huomio myös siihen, millaisen kontekstin teksti pyrkii muuttamaan (Pietiläinen 1998: 135). Kontekstuaalista metodia käyttävän tutkijan tulee siis olla perehtynyt tutkittavan ajankohdan yhteiskunnalliseen

ja kulttuuriseen elämään sekä mahdollisuuksien mukaan ajanjakson ihmisten kokemusperäiseen elämismaailmaan (Karkama 1998: 82).

Kontekstuaalinen näkökulma ohjaa analysoimaan väistämättä romaania siinä kulttuurisessa kontekstissa, jossa sen julkaiseminen vaikuttaa vastineelta sen hetkisen kulttuurin ja yhteiskunnan tarpeisiin (Karkulehto 2007: 18). Kontekstuaalisen tutkimuksen tavoitteena ei ole kuitenkaan teoksen funktion ja merkityksen täydellinen selvittäminen kulttuurisen kontekstin avulla, eikä tämä ole kirjallisuudentutkimuksessa tutkijalle mahdollistakaan (Karkama 1998: 82). Pertti Karkaman (mp.) mukaan on sen sijaan ratkaisevaa, että tutkija on aidosti kiinnostunut tutkimastaan kulttuurisesta ajankohdasta ja kirjallisuudesta sekä pitää niiden teemoja tärkeinä oman aikansakin kulttuuriselle keskustelulle. Tämä Karkaman ajatus motivoi myös tätä tutkimusta, sillä katson *Viettelijästä* nousevien temaattisten aihoiden olevan merkittäviä suhteutettuna sotien jälkeisiin vuosikymmeniin ja 1980-luvun kulttuuriseen kontekstiin. Näkemyksen myötä uskon, että kontekstuaalisen metodin avulla voin tarkastella relevantisti 1980-luvun kulttuurisen kontekstin suhdetta teoksen alitajuntaiseen merkitykseen, vaikkei romaani eksplisiittisesti tapahtumien tasolla ilmennäkään 1980-lukua. Tässä kohtaa tutkijan on hyvä kuitenkin tiedostaa ylitulkinnan mahdollisuus kontekstuaalisessa metodissa (ks. Pietiläinen 1998: 130): tutkijan omat näkemykset kulttuurisesta keskustelusta tai kirjailijan henkilöahmosta voivat ohjata ja vaikuttaa harhauttavasti päätelmiin, minkä vuoksi pyrin refleктоimaan positiotani halki analyysin ja pysymään tekstistä kumpuavissa teemoissa.



### 3. KRISTINUSKON SUHDE SEKSUAALISUUTEEN

Siitä huolimatta, että tämä tutkimus ei sinänsä ole uskontotieteellistä historian tutkimusta tai Raamattu-tutkimusta, on mielekästä antaa kehukset *Viettelijässä* kuvatus raamatullisen maailman ja käsitysten taustalle. Lyhyt katsaus kristinuskon historian ja seksuaalisuuden suhteeseen auttaa luomaan tarpeellisen kontekstin myöhemmille päätelmilleni analyysini luennassa. Tutkimuksessa en erittele kristinuskoa sen eri historiallisten suuntausten tai oppien pohjalta vaan käsittelen kristillistä kirkkoa laajemmassa kontekstissa juutalais-kristillistä perinnettä noudattavana länsimaisena uskontona. Tämä on työni keskiön, kristinuskon ja länsimaisen kulttuurin suhteen tutkimuksen, kannalta merkityksellisempää. Tutkimuksessa tarkasteluani ohjaa Raamatun kristillis-myyttisen arvovallan kulttuurisidonnainen tulkinta, sillä ensisijaisesti ymmärrän Raamatun metaforisena länsimaisen kulttuurisen ajattelun ja maailmankuvan auktoriteettisena perustana. Seuraavissa luvuissa tarkastelen Raamatun auktoriteettista asemaa seksuaali- ja sukupuolikäsitysten muovaajana teologisesta vaikutushistoriallisuuden näkökulmasta käsin. Tarkasteluni painottuu etenkin feministiseen ja queer-teologiseen raamatuntulkintaan, joiden tarkoitusperiä avaan alalukujen myötä.

#### 3.1. Raamattu ja kristillinen seksuaalisuuskäsitys

Kristillisen kirkon suhde seksuaalisuuteen on ollut kautta historian problemaattinen. Kristinuskon on muovannut länsimaiselle ihmiselle kuvan seksuaalisuudesta likaisena ja syntisenä osa-alueena ihmisyyttä. Tämän problemaattisen suhteen voi katsoa juontuvan kristillisen perinteen ongelmallisesta suhtautumisesta ihmisen ruumiillisuuteen. Kristinuskon tulkitaan usein edustavan ihmiskuvaltaan hyvin dualistista uskontoa, joka asettaa hengen ja ruumiin tiukasti erillisiksi. (Aarnipuu 2006: 38.) Kristillisessä opissa henkeä on pidetty yhteytenä taivaalliseen pelastumiseen ja ruumista porttina synnin ja turmeluksen tielle. Tätä kapeaa näkemystä kristillisessä seksuaalietiikassa on perusteltu läpi historian Raamatun teksteillä.

Raamattu on länsimaisen kristillisen kirkon pyhä tekstikokoelma, joka on sen alkuajoista saakka toiminut kristillisen opetuksen perustana. Raamattu koostuu Jeesuksen elämästä,

kuolemasta ja ylösnousemuksesta kertovista Uuden testamentin evankeliumeista<sup>14</sup> sekä maailman syntyä kuvaavasta Vanhasta testamentista, jota Jeesuksen katsotaan pitäneen pyhänä kirjana. Lisäksi Raamatun kaanoniin kuuluu tekstikokoelman ulkopuolelle jätetty joukko apokryfisiä tekstejä, joiden tunnustettu asema on vaihdellut kristinuskon historiassa. Raamattu on kirjoitettu patriarkaalisiin ihanteisiin nojaavalla aikakaudella ja on teksteineen sidoksissa aikansa kulttuurisiin käsityksiin (Mattila 2006: 81). Raamatun tekstit ja niissä kuvattu maailma ovat tuottaneet myöhemmälle kristikunnalle tiukkarajaisen seksuaalikielteisen ja miesvaltaisen arvomaailman, joka perustellaan usein Raamatun tekstien sanomalla.

Raamatun vaikutushistoriaan ja arvovaltaan on vahvasti vaikuttanut Raamatun reseptio eri yhteyksissä eri aikakausina. Historiallisesti Raamattu toimi aluksi kirkollisen yhteisön omana pyhänä kirjana, mutta kun kirkko sai 300-luvulla virallisen aseman, tuli Raamatusta yhteiskunnallinen voimatekijä (Räisänen 1997: 159). Yhtenä suurena vaikuttajana läntisen kristillisen moraaliteologian syntyyn on nähty tuolloin 300-luvulla elänyt kirkkoisä Augustinus. Hänen jyrkät tulkintansa Raamatun evankeliumeista ovat muovanneet koko kristillistä maailmankatsomusta ja ennen kaikkea kristinuskon perinteen käsityksiä seksuaalisuudesta syntyä. Augustinus käsitti Raamatun tekstien mukaisesti seksuaalisen halun turmeltuneena synnin muotona, joka ohjaa lihallisuudellaan ihmisen pois taivaallisen autuuden ja pelastuksen tieltä. Näin seksuaalisuus määriteltiin vain suvunjatkamiseen tarkoitetuksi, jota tuli muutoin sen perisyntien luonteen vuoksi karttaa. (Kettunen 2011: 265; Eerikäinen 2006: 13-15, 17.) Tämä Augustinuksen ja muiden varhaiskristillisten keskuudessa alkunsa saanut ruumiillisuuden ja siihen liittyvien nautintojen totaalinen kieltäminen poikkesi merkittävästi antiikin ruumiinkulttuurista, jossa oli luonnollista eroottis-aistimellisten nautintojen kokeminen ja jakaminen oman ruumiin kautta (Eerikäinen 2006: 17). Kristinuskon ja sen vaikutusvaltaisten tulkitsijoiden voi siis katsoa muuttaneen ihmisen suhtautumista omaan ruumiillisuuteensa hyväksyvistä kieltävään ja piilottelevaan.

Jo Uuden testamentin syntykontekstissa, johon *Viettelijän* tapahtumat sijoittuvat, seksuaaliseen haluun ja mielihyvään suhtauduttiin kielteisesti ja fyysisen mielihyvän tarpeet pyrittiin minimoimaan kollektiivisen kontrollin keinoin. Seksuaalisen halun hallinnan ja kontrollin katsottiin olevan tuolloin selkein ja näkyvin merkki elämänhallinnasta ja korkeasta moraalista, joka varhain muodostui myös kristilliseksi ihanteeksi. (Nissinen 1999: 31). Tämän ihanteen

---

<sup>14</sup> Uusi testamentin evankeliumeilla tarkoitetaan neljää evankeliumia: Matteuksen, Markuksen, Luukkaan ja Johanneksen evankeliumia. Viitataan halki työni yleisen käytännön mukaisesti jokaiseen evankeliumiin kirjoittajan mukaan.

voi nähdä olevan osittain läsnä edelleen kristilliseettisessä arvomaailmassa. Vaikka Raamattu on lähtökohtaisesti kristillisen uskonnon pyhä opetuskirja, on se myös samalla kulttuurin tuote ja heijastuma (Nissinen 1999: 38). Tämä lähtökohta Raamatun asemasta kulttuurin tuotteena on tässä tutkimuksessa keskeinen, koska perehdyn *Viettelijän* analyysin kautta itse tekstikokoelman sijaan Raamatun kulttuurisiin merkityksiin kristillisessä traditiossa ja kulttuurissa. Kiinnostuksen kohteeksi muodostuu Raamatun ja sen kristillisen moraaliopin auktoriteettinen vaikutus kulttuurimme eri osa-alueisiin ja kerrostumiin.

Raamattuun pohjautuvan kristillisen seksuaalikäsityksen avulla tarkastelen *Viettelijässä* kuvattua seksuaalisuutta siinä kristinuskon tradition kontekstissa, jossa synnillinen näkemys seksuaalisuudesta on ohjannut länsimaisen ihmisen seksuaalikäsitystä halki modernin historiallisen kehityksen. Nojaan oletukseen, että huolimatta 1700-luvun valistuksen myötä tapahtuneesta länsimaisen kulttuurin tieteellisestä vallankumouksesta ja uskonnon sekularisoitumisesta, kristinuskon vaikutus ja synnin merkitys ovat edelleen läsnä 2000-luvun postmodernin yksilön seksuaalikäsityksen muovautumisprosessissa. Pureudun tämän näkökulman avulla *Viettelijän* Jeesuksen ja muiden henkilöhahmojen seksuaalisuudestaan kokemaan syyllisyydentuntoon romaanin heteronormatiivisessa kulttuurissa sekä tarkastelen teoksessa esitetyn kulttuurisen seksuaalisen itsetunnon suhdetta synnin ja kiellon valtarakennelmaan. Valtarakennelma yhdistyy vahvasti myös naisen sukupuolen ja seksuaalisuuden problematiikkaan teoksessa. Tulkinnat pyrin linkittämään teoksen luomiin merkityksiin ja ulottuvuuksiin, jotka voidaan hypoteesini mukaan kontekstualisoida teoksen ilmestymisajankohdan 1980-luvun kulttuuriseen kontekstiin sekä samalla ulottaa 2010-luvun yhteiskunnalliseen keskusteluun.

### **3.2. Raamatun naiskuva feministiteologisessa valossa**

Koska tarkastelen Raamatun evankeliumeja uudelleenkirjoittavan *Viettelijän* representoimaa patriarkaalista kulttuuria, on hyvä pyrkiä ymmärtämään teoksessa kuvatun maailman kulttuurisia taustoja. Raamatun tekstit ovat syntyneet patriarkalisessa ympäristössä, jolloin tekstit ilmentävät oman aikansa ja kulttuurinsa arvoja ja todellisuutta. Feministisessä raamatuntulkinnassa on kyse tutkimuksesta, joka pyrkii problematisoimaan sukupuolten välisen suhteen ja asettamaan tutkimukselliset kysymyksensä kokonaan toisin kuin perinteinen raamatuntutkimus. Näkökulman tarkoitus ei ole pelkästään löytää uutta tietoa vaan

kyseenalaistaa vanhaan tutkimusperinteeseen pohjautunut raamatuntulkinta ja koota näistä vanhoista päätelmistä kokonaan uudenlainen, emansipatorinen ja heteronormista vapautuva kuva. Tällöin näkökulmalle muovautuu feministiteologisen tavoitteen lisäksi queer-teoreettinen purkamisen motiivi. Kritiikki kohdennetaan perinteisesti Raamatun tekstien takana olevaan patriarkaaliseen arvomaailmaan, joka on osa kristillistä traditiota ja kulttuuria. (Mts. 195-196.) Pohdinnan kohteeksi nousee keskeisenä kysymys, ovatko mieskeskeiset symboliarvot ja patriarkaaliset valtarakenteet niin keskeinen osa kristillistä traditiota ja Raamatun oppia, että niiden kyseenalaistaminen ja tradition muuttaminen muuttaa samalla myös koko Raamatun sanomaa ja kristikunnan oppia (mp.). Tässä tutkimuksessa tämä problematiikka on tutkimusnäkökulman ja metodisen luennan taustalla kaiken aikaa. *Viettelijä* ilmentää sekä Raamatun evankeliumien tapahtumia että historialliseen kontekstiin perustuvaa miesvaltaista kulttuuria, joten tämän problematiikan huomioonottaminen on tärkeää romaanin muodostamien merkitysten kannalta.

Feministiteologinen tutkimus keskittyy patriarkaalisten valtarakenteiden myötä tarkastelemaan naisten asemaa ja kokemusmaailmaa kristillisessä perinteessä. Erityisesti tulkinnan keskiöön nousevat naisten kokemukset, joita voidaan tarkastella sekä yksilön tasolla että kollektiivisesti. Traditionaalinen kristinuskon teologia on tehnyt naisesta kulttuurisidonnaisia stereotypioita, joissa naiselle on annettu kaksi olemassaolon mahdollistavaa roolia: hänet on luokiteltu joko neitseelliseksi, puhtaaksi madonnaksi tai syntiseksi, miestä vietteleväksi huoraksi (Mattila 1997: 199; Koivunen 1995: 10, 17). Tämä kulttuurinen malli toistuu tutkimuskohteessani *Viettelijässä* ja analyysissäni tulen tarkastelemaan tätä kristillisen perinteen ylläpitämää kahtiajakautunutta naiskuvaa Neitsyt Marian ja Maria Magdaleenan henkilöahmojen avulla.

Perinteisesti feministiteologinen tulkintamalli pyrkii purkamaan näitä dikotomioihin perustuvia stereotypioita, jotta myös naiselle voisi määritellä ulkoapäin määriteltyjen auktoriteettien ja sukupuolirajoitteiden sijaan sisäisen auktoriteetin ja näin ollen ”täyden ihmisyyden”. Miestä ei tulisi pitää kristilliseen etiikkaan nojaavissa keskusteluissa ihmisyyden normina vaan tulkinnassa on pyrittävä kohti laaja-alaista ihmiskäsitystä (ks. Mattila 1997: 199-200). Ajatus on läsnä myös *Viettelijän* luennassa jatkaen näin osaltaan feministiteologista perinnettä. Feministiteologinen näkemys uskoo, että kristilliseettinen moraalioppi ja ihmiskäsitys ovat yhä edelleen vahvasti nykyihmisen etiikan ja ajattelun taustalla. Feministiteologista näkemystä edustava Elina Vuola (2006: 28) ajattelee kristinuskon vaikutuksen olevan länsimaisen kulttuurin ihmiskäsitykseen merkittävä:

Kristinusko on niin olennainen osa kulttuurimme syvärakennetta, että sen välittämä mies- ja naiskäsitys on pitkälti länsimaisen ihmiskuvan perustana. Feministiteologia ottaakin uskonnon vakavasti niin kulttuuritekijänä kuin yksilön arvo- ja kokemusmaailman muokkaajana.

Vaikka Vuolan ja muiden feministiteologisten tutkijoiden asenne kristinuskon kulttuuriseen vaikutukseen on ajoittain mustavalkoista tieteellistä ajattelua pikemminkin edustava kuin poistava, voi ajattelussa nähdä paljon totuudellista maaperää. Tässä tutkimuksessa lähtökohtana on oletus, että länsimaisen modernin, individualismiin pyrkivän ihmisen ajattelun syvärakenteissa vaikuttavat edelleen kristinuskon perusarvot ja opetukset. Kristinuskon voi nähdä kuuluvan perustavanlaatuisesti länsimaiseen kulttuuriin ja samalla kulttuurissa elävät ihmiset ovat tuon kulttuurisen historian eläviä tuotteita ja heijasteita, joiden arvoissa ja käsityksissä nämä arvolataukset säilyvät.

### 3.3. Kristinuskon suhde homoseksuaalisuuteen

Kristinuskon seksuaalikriittisen käsityksen lisäksi kristilliseen traditioon liitetään vahvasti ajatus ihmisen eroottisen rakkauden ja Jumalan rakastamisen välisestä yhteydestä. Tällöin Jumalan ja ihmisen välinen suhde on koettu samanlaisena kuin miehen ja naisen välinen heteroseksuaalinen suhde. (Kettunen 2011: 266.) Tämä sukupuoli järjestykseen sitoutunut ajattelu miehen ja naisen välisestä seksuaalisesta suhteesta jumalallisena tuottaa ja vahvistaa kristinuskon traditionaalista käsitystä heteroseksuaalisuuden luonnollisuudesta. Biologinen suvunjatkamisen diskurssi ja oppi kaksinapaisesta sukupuoli järjestyksestä ovat ohjanneet patriarkaaliseen heteronormatiiviseen käsitykseen seksuaalisuudesta, joka on rakentanut kaikki heteroseksuaalisuudesta poikkeavat seksuaalisuuden muodot synniksi Jumalan pyhää luomisjärjestystä vastaan (ks. esimerkiksi Ahola ym. 2006: 9).

Jumalan antamaa luomiskäskyä vastaan rikkovan ei-heteroseksuaalisuuden harjoittaminen käsitteellistettiin varhaiskristillisyyden ajalla termillä *sodomia*, joka ymmärrettiin ”kammottavaksi epäpuhtaudeksi tai paheeksi” (Eerikäinen 2006: 29). Sodomia on läsnä *Viettelijän* kuvaamassa kulttuurissa, jossa kaikki heteronormista poikkeavat sukupuolen ja seksuaalisuuden muodot tuomitaan sodomaattisiksi ja kielletyiksi. Hannu Eerikäinen (2006: 30) esittää sodomian tarkoittaneen nykyisen perversion käsitteen synonyymia ja olleen vastine homoseksuaalisuudelle, masturbaatiolle ja eläimiin sekaantumiselle. Homoseksuaalinen kanssakäyminen nähtiin sodomian raskaimpana syntinä, josta tuli pyrkiä palaamaan oletettuun

luonnolliseen heteroseksuaalisuuteen (mp.). Vaikka nykynäkökulmasta sodomaattinen lähestymistapa homoseksuaalisuuteen on kristilliseettisesti alkukantainen, on tämä kulttuurinen oletusarvo *Viettelijän* yhteisöllisessä maailmankuvassa. Samalla heteronormiin ohjaava sodomaattinen diskurssi on osaltaan luonnehtinut alitajuisesti homoseksuaalisuutta aina tähän päivään saakka, vaikka 2010-luvun kulttuurissa ajatus liitetään helposti vanhoilliskristillisten liikkeiden piiriin.

Kristinuskon traditio on näin ollen perinteisesti suhtautunut kielteisesti homoseksuaalisuuteen ja muihin heteroseksuaalisuudesta poikkeaviin seksuaalisuuden muotoihin. Tätä näkemystä on perusteltu tiettyihin Raamatun lauseisiin sekä biologiseen diskurssiin perustuvien argumenttien. Raamatussa on monia viittauksia homoseksuaaliseen käyttäytymiseen, missä homoseksuaalinen kanssakäyminen esitetään luonnottomassa ja negatiivisessa diskurssissa. Esimerkiksi Vanhan testamentin pyhyyslaissa asetetaan miestenvälinen seksuaalinen kanssakäyminen kielletyksi sen normeja rikkovan luonteen vuoksi:

Jos mies makaa miehen kanssa niin kuin naisen kanssa maataan, he ovat molemmat tehneet kauhistuttavan teon, ja heidät on surmattava. He ovat itse ansainneet kuolemansa. (3. Moos. 20:13.)

Muun muassa tämä vahvasti seksuaalikäyttäytymistä säätelevä Raamatun kohta on ohjannut kristillisen kirkon ylläpitämää seksuaalikäsitystä länsimaisessa kulttuurissa, mikä on vaikuttanut alitajuntaiseen ja kollektiiviseen kulttuuriseen ymmärrykseen normatiivisista tavoista olla ja elää kulttuurin jäsenenä. Tähän kristinuskon tuottamaan näkemykseen kuuluvat kristillinen aviokäsitys ja perhekäsitys, jotka perustuvat heteronormatiivisuuteen ja sen vahvistamiseen. Moninaisessa ja epäyhtenäisessä nykykulttuurissa, missä normien rikkominen on arkipäivää, näiden kristillisten vanhakantaisten heteronormatiivisten arvojen voi havaita nostavan päätään. Yhä edelleen 2010-luvun suomalaisessa yhteiskunnallisessa homoseksuaalisuus-keskustelussa argumentaatioiden taustalla voi nähdä elävän Raamattuun perustuvien fundamentalististen näkemysten, vaikka asenteet ovat muuttuneet suvaitsevaisemmiksi *Viettelijän* ilmestysajankohdasta 1980-luvusta.

Haasteena tälle heteronormatiiviselle käsitykselle on 2000-luvun teoreettisella kentällä muodostunut homoseksuaalisuutta kristillisessä kontekstissa uusin tarkasteleva queer-teologia, jota olen esitellyt lyhyesti luvussa 2.4. Queer-teologisen näkökulman mukaan homoseksuaalisuus ja muut ei-normatiiviset seksuaalisuuden muodot eivät ole kristinuskolle vieraita ja luonnottomia vaan sen sijaan osa sitä ja sisäänrakennettua kristillistä ihmiskäsitystä

(Vainio 2007: 177). Feministiteologisia näkemyksiä pidemmälle vievä queer-teologinen näkökulma pyrkii haastamaan ja tulkitsemaan uudelleen Raamatun näkemyksiä homoseksuaalisuudesta, jotka ovat tulkinnallisesti meidän ajallemme jyrkkyydessään vieraita (Jokela 2006 : 188-189). Tällöin keskeiseksi teologiseksi tehtäväksi muodostuu pyrkimys ymmärtää kristinuskon keskeisin sisältö meidän kulttuurisesta aikakuplastamme käsin (mp.).

Queer-teologinen näkökulma on kiinnostava hypoteettinen lähtökohta ja perusta *Viettelijän* analyysiin, sillä katson teoksella olevan queer-teologisesti keskeinen tehtävä: romaani tulkitsee uudelleen kristillisiä uskomuksia ja toiveita normatiivisesta seksuaalisuudesta esittämällä Jeesus-hahmon kautta homoseksuaalisen rakkauden samanarvoisena heteroseksuaalisen rakkauden kanssa. Queer-teologisen ajattelutavan mukaisesti tämä tapahtuu romaanissa kristinuskoa kunnioittaen ja löytäen uusia näkökulmia ja mahdollisuuksia ihmisen jumala-suhteeseen. Queer-teologisiin näkemyksiin perustuva heteronormatiivisuutta kritisoiva sanoma kulkee temaattisena viestinä *Viettelijässä* läpi romaanin, mitä tulen analysoimaan kokoavasti seuraavissa käsittelyluvuissa.

#### 4. VIETTELIJÄ JA PROBLEMAATTINEN SEKSUAALISUUS

*Viettelijän* lukijalle valkenee romaanin edetessä suhteellisen nopeasti, ettei päähenkilö Jeesuksen seksuaalinen identiteetti toteuta kulttuurisia odotuksia ja kristinuskon mukaista heteronormatiivista seksuaalikäsitystä: romaani kuvaa hänellä olevan seksuaalinen suhde sekä mieheen että naiseen. Samalla tämä seksuaalinormiston vastainen kuvaus kumoaa kristillisessä perinteessä ylläpidetyn ja tiukasti kontrolloidun käsityksen Jeesuksesta epäseksuaalisena. Romaanissa kuvattujen suhteiden luonne on salainen Jeesukselle asetetun Jumalan pojan aseman vuoksi, sillä seksuaalisuuden ja siihen liittyvien ruumiillisten kokemusten ei katsota kuuluvan synnittömänä ja pyhänä Vapahtajana pidetyn ihmisen ominaisuuksiin. Näin romaani muodostaa kuvauksellaan kahdessa kerroksittain muodostuvassa diskurssissa Jeesuksen seksuaalisuudelle vallankumouksellisia piirteitä: kristillinen myytti Jeesuksen epäseksuaalisuudesta hylätään ja samalla Jeesuksen biseksuaalisuuden kuvauksella horjutetaan seksuaalisuutta määrittäviä kulttuurisia normeja. Tässä luvussa keskityn tarkastelemaan *Viettelijässä* kuvattua Jeesuksen ruumiillisuuden problematiikkaa ja seksuaalista identiteettiä. Analysoin romaanissa muodostettuja merkityksiä hänen suhteistaan Lasarukseen ja Maria Magdaleenaan. Lopuksi luon romaanin kuvaamasta häilyvästä biseksuaalisuudesta uudenlaisen, ambivalenssia seksuaalisuutta puoltavan näkemyksen, jota heijastan kristinuskon sisältöön ja arvokäsityksiin.

##### 4.1. Jeesus ja ruumiillisuuden kriisi

Läpi kristinuskon historian kristillinen perinne on puoltanut näkemystä, jonka mukaan Jumalasta Kristukseksi inkarnoitunut Jeesus on samanaikaisesti todellinen Jumala sekä todellinen ihminen. Tämän ruumiillisen puolen tunnustamisesta huolimatta kristinuskon historian suhtautuminen Jeesuksen seksuaalisuuteen on osoittautunut erittäin vaikeaksi ja kielteiseksi (Ahola ym. 2006: 10). Kristillisessä perinteessä Jeesuksen ihmisyydestä ovat olleet osoituksina toisenlaiset ominaisuudet, kuten se, että hän koki inhimillisiä tunteita ja esimerkiksi itki (Joh. 11: 35), tunsu uupumusta ja janoa (esim. Joh 4: 6-7). Lisäksi hänen kuvattiin joutuvan muiden ihmisten tavoin erilaisten henkisten kiusausten kohteeksi (Hepr. 5: 8). Sen sijaan seksuaaliset toiveet ja tarpeet edustavat sellaista ihmisyyden osa-aluetta, jota ei



ole ollut helppo yhdistää ajatukseen Jeesuksen pyhydestä ja jumaluudesta. (Dunderberg 2006: 31-34.) *Viettelijässä* vailla jumalallisia ominaisuuksia esitetty Jeesus kuvataan kokonaisuena ihmisenä, joka kokee myös ihmiselle luontaisia seksuaalisia tunteita. Nämä tunteet kuvataan romaanissa ajoittain erityisen rosoisella ja primitiivisellä tavalla, mikä näkemykseni mukaan korostaa romaanissa Jeesuksen ruumiillista ja seksuaalista puolta. Provokatiivisen kuvauksen kautta *Viettelijän* voi tulkita nostavan esiin seksuaalisuuden luonnollisen ja universaalisen luonteen esittämällä länsimaisen yksilön ihannekuvan, Jeesuksen, seksuaalisena.

Tarttuessaan Jeesuksen ruumiillisen inhimillisyyden problematiikkaan *Viettelijä* kirjoittaa uudelleen tunnetun Matteuksen evankeliumin kohtauksen Jeesuksen kiusauksista ja kilvoittelusta erämaassa (Matt. 4: 1-11), mikä kohtauksena kuvastaa Uudessa testamentissa Jeesuksen inhimillistä puolta. Paastottuaan 40 päivää erämaassa Raamattu kuvaa Jeesukselle tulleen lopulta nälkä, jolloin perkele ilmestyy solvaamaan jumalallista ihmeidentekijää tämän inhimilliseen heikkouteen viittaavasta fysiologisesta ilmiöstä, nälästä. Evankeliumin kohtauksessa perkele pilkaten käskee Jeesusta muuttamaan autiomaan kivet leiviksi todistaakseen olevansa todellinen Jumalan poika:

Sitten Henki vei Jeesuksen ylös erämaahan perkeleen kiusattavaksi. Ja kun Jeesus oli paastonnut neljäkymmentä päivää ja neljäkymmentä yötä, tuli hänen lopulta nälkä. Silloin kiusaaja tuli hänen luoksensa ja sanoi hänelle: "Jos sinä olet Jumalan Poika, niin käske näiden kivien muuttua leiviksi". (Matt. 4:1-3.)

*Viettelijän* erämaa-kohtaus noudattaa puitteiltaan tarkoin hypotekstiään Matteuksen evankeliumia, mutta vie rienaavan perkeleen kiusaukset uudelleenkirjoituksessaan pidemmälle. Romaanissa Jeesus viettää erämaassa Raamatun kertomuksen mukaisesti 40 päivää ja kohtaa monia kiusaavia näkyjä ja painajaisia kilvoittelunsa aikana. Jeesus kuvataan erämaan armoilla ”nälästä ja yksinäisyydestä nääntyneeksi” (14), mikä mukailee intertekstuaalisesti hypotekstiään Raamattua. *Viettelijässä* perkele, joka ilmestyy Jeesukselle sepän hahmossa, saapuu ilkkumaan kuninkaaksi asetettua Jeesusta ja käskee tämän muuttamaan kivet leiviksi evankeliumin kohtauksen mukaisesti:

Kärsimykseni neljäntenäkymmenentenä päivänä kiirehti minua kohti kaupungista päin hahmo. Maa oli niin kuiva, että hän näytti pölypatsaalta, mutta patsaan ehdittyä lähemmäksi erotin sen sisältä sepän. Sepän tunnistin tietenkin nenästä, jonka aasi oli potkaissut vinoon, sillä hänen silmiensä ilkeän poltteen näin vasta kun hän seisoi edessäni ja viskasi minua kohden kivet joita oli matkalla poiminut helmaansa. [...] Seppä oli kuullut puheet tulevasta kuninkuudestani, ja se oli asia, joka kiusasi häntä enemmän kuin minua. Hän käski minun muuttua leiviksi kivet, joilla hän oli heittänyt minua ja joiden jäljet kirvelsivät ihoani. (16-17.)

Kohtaukselle erämaassa annetaan *Viettelijässä* Raamatun enemmän tilaa ja luodaan vaihtoehtoinen tulkinta tapahtumien kulusta. Suhteutettuna evankeliumin kertomukseen on *Viettelijän* kohtauksen luonne muuttunut huomattavasti Jeesuksen henkilöahmon myötä, sillä se eroaa inhimillisyydessään hypotekstin esikuvastaan. Raamatun kohtauksessa perkele kiusaa Jeesusta tämän nälän kokemuksesta, mutta Larsson laittaa romaanissaan pölypatsaana ilmestyvän seppäperkeleen kiusaamaan Jeesusta myös tämän muista ruumiillisista tuntemuksista, jotka eivät ole kristillisessä kulttuurissa Jumalan Pojalle soveliaita ja sallittuja. Tämän myötä kohtauksessa korostuu Jeesuksen seksuaalisen ruumiin olemassaolo ja sen käyttäytyminen:

Hän ilkkui nälkääni, jota en voinut kieltää, ja kysyi miksi kiusasin itseäni helteessä ja pölyssä ilman ruokaa ja raikasta vettä, niin että nuoresta iästäni huolimatta ihoni roikkui veltona leuan alla ja haisin lialta ja eilispäivän kiimalta niin että hänen täytyi pidellä nenäänsä lähestyessään minua (17).

Kohtauksessa Jeesus esitetään perinteisestä kristillisestä esitystavasta poiketen kuihtuneena, likaisena ja ruumiin eritteiltä haisevana, mikä rikkoo vastenmielisellä kuvauksellaan totuttuja kulttuurisia mielikuvia taivaallisen puhtaasta ja virheettömästä Jeesus-hahmosta. Genetten intertekstuaaliseen teoriaan nojaten *Viettelijän* Jeesukseen on liitetty uusia, kristillisestä traditiosta poikkeavia ominaisuuksia *transvaluoinnin* keinoin. Transvaluoinnissa on kyse siitä, että hypotekstin henkilöahmoon lisätään uusia, toiseen arvoskeemaan kuuluvia piirteitä uudelleenkirjoittaen näin hahmoa merkittävästi (Genette 1997: 343-358, 367). Genetten mukaan tällöin esimerkiksi jumalalliseen hahmoon lisätään inhimillisiä ja maallisia piirteitä (mts. 343-345). *Viettelijässä* tapahtunut transvaluointi, henkilöahmon muunnos, korostaa tietoisesti jumalallisenä pidetyn Jeesuksen ruumiillista puolta. Naturalistisella ilmauksella ”eilispäivän kiima” romaani tuo esiin Jeesuksen ruumiin seksuaaliset tuntemukset. ”Haisevan kiiman” kuvaaminen korostaa primitiivisyydellään seksuaalisuuden alkukantaista ja luonnollista olemusta, minkä radikaali yhdistäminen Jeesukseen tuo romaaniin ihmisen ruumiillisuutta luonnollistavaa ja inhimillistäväää tematiikkaa.

Muualla romaanissa Jeesus lausuu vahvassa tunnetilassa itsestään ”minä olen elävä, värisevä liha [...]” (61), mikä selkeydessään korostaa *Viettelijän* luomaa viestiä Jeesuksen ruumiillisesta ja seksuaalisesta puolesta. Jeesuksen puhe itsestään ”lihana” pohjautuu varhaiskristilliseen seksuaalikäsitykseen ruumiista viettien viemänä lihana, jonka turmelukseen johdattavalla halullaan ymmärrettiin ohjaavan ihmisen käyttäytymistä (Eerikäinen 2006: 20). Tätä syntistä lihanhimoa tuli varhaiskristillisen siveysvaatimuksen mukaan hillitä tahdonvoimalla ja kilvoittelulla, jotta moraalisesti hyväksyttävä elämä toteutuisi ja taivaspaikka Jumalan

valtakunnassa avautuisi (mp.). Erämaa-kohtauksessa kuvataan, kuinka Jeesus on yrittänyt taistella ”nälällä kiusaamaansa lihaa” (18) vastaan siveysvaatimuksen mukaisesti, mutta ei ole voinut seksuaalisille unille ja niistä seuranneille ruumiinsa fyysisille reaktioille mitään. Tällä eleellä romaani luonnollistaa seksuaaliset ja ruumiilliset tuntemukset Jeesus-hahmon kautta: se pyrkii queer-suuntautuneen tulkintani mukaan osoittamaan, kuinka ihmisen seksuaalisuus on luonnollista ja kuinka siihen kietoutuvat häpeän ja syyllisyyden tunteet ovat johdettavissa kristinuskon ylläpitämään synnin diskurssiin.

Lisääntymisen motiivi, joka on ohjannut aina kristillis-eettistä ajattelua, tuomitsee vanhatestamentallisesti ”siementen hukkaan heittäminen” sodomaattisena tekona. Tämä tarkoittaa, että kristillisessä ajattelussa seksuaalinen toiminta joka ei tähtää lisääntymiseen, on syntiä ”luontoa vastaan”. (Salmesvuori 2006: 110; Eerikäinen 2006: 22-23.) Näkemyksen seurauksena seksuaaliset tuntemukset, jotka purkautuvat fyysisinä reaktioina, muotoutuvat merkiksi mielen heikkoudesta ja syntiinlankeamisesta, kuten Jeesuskin kokee *Viettelijässä*. Raamatussa tämänkaltainen haureus ja ruumiin seksuaaliset tuntemukset kielletään jyrkästi vertaamalla ihmisen ruumista Pyhän Hengen temppeliin:

Pysykää erossa haureudesta! Kaikki muut synnit, joita ihminen tekee, kohdistuvat muualle kuin hänen ruumiiseensa, mutta siveetön teko osuu ihmisen omaan ruumiiseen. Ettekö tiedä, että teidän ruumiinne on Pyhän Hengen temppeli? Tämän Hengen on Jumala antanut asumaan teissä. Te ette itse omista itseänne, sillä Jumala on ostanut teidät täydestä hinnasta. Tuottakaa siis ruumiillanne Jumalalle kunniaa! (1.Kor. 6:18-20.)

Korinttilaiskirje ohjaa ihmistä pitämään oman ruumiinsa puhtaana ja siveänä kristilliseettisen seksuaalikäsityksen mukaisesti; tällöin ruumis symboloi Pyhän hengen temppeliä, joka käyttäytymisellään tuottaa Jumalalle kunniaa. Tämä moraalinen ohjenuora neuvoo ihmistä pidättäytymään seksuaalisista teoista, muun muassa sodomaattisesta masturbaatiosta, ja tuottaa samalla ajatuksen luonnollisista ruumiin fysiologisista toiminnoista likaisina ja väärinä. Raamatun asettama ruumiillisuuden ideaali muodostuu tällöin mahdottomaksi biologis-fysiologiselle ihmisruumiille, mikä saa romaanissa Jeesuksen kokemaan häpeää ja syyllisyyttä omasta seksuaalisesta identiteetistään. Ristiriitaisena kuvattu synnin ja häpeän diskurssi leimaa Jeesuksen ruumiillisia tuntemuksia läpi teoksen, mutta hänen kehokuvansa ja seksuaalisuutensa kokevat lopulta käänntekeväen muutoksen suhteessa Lasaruksen kanssa:

Mutta tänä yönä ei Lasarus avaa viittaansa minulle eikä rauhoita minua ruumiinsa valkoisella viileydellä niin kuin ennen, jolloin sain nukahtaa pää hänen kainalokuopassaan ja tuntea oman ruumiini viivat hänen ruumistaan vasten, niin että hän opetti minut rakastamaan omaa ruumistani, joka on temppeli [...] (58-59).

Rakkaussuhteessa Lasarukseen Jeesus löytää oman ruumiillisuutensa hyvyyden ja kauneuden ja siitä tulee hänen temppekinsä, mikä luo intertekstuaalisen suhteen Korinttilaiskirjeen ohjeistukseen ihmisen ruumiista Pyhän Hengen temppeleinä. *Viettelijässä* tämä haureuden kieltävä ohjeistus kumotaan tietoisesti Jeesuksen ruumiillisuuden ja homoseksuaalisuuden voimauttavalla kuvauksella, mikä tuo teokseen homoseksuaalista ruumista emansipoivaa voimaa.

Romaanissa Jeesus, tahdonvoiman ja moraalisen hyvyyden esikuva, esitetään vahvaa seksuaalista halua tuntevana, minkä radikaalilla eleellä voi nähdä horjuttavan koko uskonnollista järjestystä. Queer-teoreettisesta tulkintakehyksestä tämän Jeesuksen ruumiillisuudesta suoraan ja kiertelemättä puhumisen voi ymmärtää muodostuvan romaanissa queer-teologiseksi haluksi tarttua ongelmallisena koettuun aiheeseen, josta yleensä vaietaan kristinuskossa (ks. Järviö 2012: 64). Kristinuskossa Jeesuksen ruumiillisuuteen liittyvä tiukka kieltämisen diskurssi herättää kysymyksen, miksei myös Jeesus länsimaisen ihmisen esikuvana voisi tuntea näitä normaaleja ihmisen seksuaalisuuteen liittyviä tuntemuksia.

Romaanissa tähän kysymykseen tarjotaan lohduton vastaus kulttuurin kuvauksen avulla. *Viettelijä* osoittaa lukijalle, kuinka ankara ja tinkimätön on kristillisessä varhaiskulttuurissa ollut se kulttuurinen koodi, joka luo syvän häpeän diskurssin tällaisten lisääntymiseen tähtäämättömien seksuaalisten kokemusten ylle. Romaanissa Jeesus asettuu tämän kristillisen moraalikoodiston alaiseksi. Kohtaus, jossa sepän kiusauksia vastustaessaan Jeesus käsittelee harhanäyssään oman ruumiinsa fysiologisia tekoja, kuvaa osuvasti Jeesuksen seksuaalisen identiteetin ristiriitaisuuden ja ahdistuneisuuden tunteeseen kytkeytyvää häpeällisyyttä:

Ja seppä nauroi hajua, joka minusta lähti taisteltuani öisin kiimaisia uniani vastaan, sillä nälällä kiusaamani liha ei ottanut asettuakseen vaan heräsin aamuisin jalkoväli märkänä, niin että häpesin itseäni enkä halunnut katsoa silmiin edes liskoa, joka jalkani alta livahti kivien väliin. Olin sepän silmissä arvoton ja saastainen [...] ( 18.)

Kohtauksen näyssä raja yksityisen seksuaalisen kokemuksen välillä ylittyy ja Jeesus joutuu häpeän ja synnintunnon kouriin. Jeesus tuntee niin suurta häpeää yöllisistä seksuaalisista unistaan ja tuntemuksistaan, ettei koe olevansa arvokas katsomaan edes jalkojensa alle eksynyttä liskoa silmiin. Seppä muodostuu kohtauksessa ulkopuolisen kulttuurin edustajaksi, joka ilkkumisellaan edustaa Jeesuksen omaa pelkoa sosiaalisen kulttuurin syyllistävästä ajattelumallista kuin kysyen, näinkö ympäröivä maailma tuomitsee hänet.

Seppä on mies, joka on romaanissa kuvatussa Jeesuksen lapsuuteen sijoittuvassa takaumassa raiskannut Jeesuksen nähden tämän äidin, Marian. Kohtauksessa teos esittää lapsuuden trauman vaikutuksen merkityksen myöhempään seksuaalisuuden kehitykseen: seppä vainoaa aikuisiällä Jeesuksen mieltä ilmestymällä näkyinä ja nauraa tämän seksuaalisille tuntemuksille, joita vastaan Jeesus yrittää ”taistella”. Pilkatessaan Jeesuksen ruumiillista häpeää seppä toimii kohtauksessa kulttuurisen patriarkaatin kuvastajana, joka jo hahmona herättää monia maskuliinisuuteen yhdistyviä stereotyyppisiä mielikuvia: sepän voi nähdä kuvastavan vakiintunutta maskuliinisuuden ideaalia fyysistä kestävyyttä ja voimaa vaativassa ammatissaan. Seppä käyttää patriarkaalisen kulttuurin oikeuttamaa valtaansa halveksumalla Jeesuksen kokemaa häpeällisenä pidettävää seksuaalisuutta luoden näin normatiivisen olemisentavan kategorioita: seksuaalisuus ja kristillinen diskurssi eivät kuulu yhteen. Näin teoksen voi queer-lähtökohtaisesti tulkita luovan kriittisen katseen maskuliiniseen ylivaltaan perustuvaa kulttuuria kohtaan esittämällä sepän vastenmielisenä alistavana hahmona, jota kohtaan lukija ei tunne sympatiaa.

Tarkasteltaessa Jeesuksen kokemaa ruumiillisuuden kriisiä syvemmällä tasolla voi kohtauksesta temaattisesti nostaa esiin tulkinnan kulttuurisesti syntyneestä ja ylläpidetystä ruumiillisuuteen kohdistuvasta syyllisyydentunnosta ja ahdistuksesta, joka on ominaista koko länsimaiselle seksuaalikäsitykselle (ks. Eerikäinen 2006: 21). Ruumiinfenomenologisesta näkökulmasta ymmärrettynä Jeesuksen kokema häpeä omasta ruumiillisuudesta aiheutuu vuorovaikutussuhteessa ympäröivään maailmaan: ruumiillisuuden kokemus on aina kerrostunut historian ja ympäröivän kulttuurin luomista normeista ja sen ”ottamat” asennot ovat kulttuurisesti ja sosiaalisesti opittuja (Haasjoki 2012: 71). Romaanin kontekstissa Jeesuksen ruumiillinen häpeä ja syyllisyydentunto ovat opittuja kristillisen moraalikoodiston sanelemista normeista, jotka asettavat seksuaalisen ruumiin erilaiset ilmenemismuodot vääriksi.

Huolimatta länsimaisen yhteiskunnan sekularisaatiosta ja tapahtuneesta modernin kulttuurin seksualisoitumisesta aiheuttavat oman ruumiillisuuden kokemukset yhä länsimaiselle yksilölle syyllisyyttä ja häpeää fyysisyydestä, joka yhdistyy seksuaalisuuden diskurssiin. Varhaiskristillisyyden perintöä oleva häpeä omasta ruumiillisuudesta on toiminut merkittävänä länsimaisen yksilön identiteetin määrittäjänä halki vuosisatojen. Sosiaalisen kulttuurin kompleksoituessa muodostuu myös suhde omaan ruumiiseen ja seksuaalisuuteen yhä problemaattisemmaksi. Näkemys on tulkinnanvarainen, mutta *Viettelijässä* voi huomioida

tämän länsimaisen ihmisen kokeman ruumiillisuuden kriisin olevan läsnä Jeesuksen henkilöhaahmon kokemassa ahdistuksessa ja koko kohtauksen tunnetilassa. Tällöin romaanin Jeesuksen voi tulkita toimivan länsimaisen ihmisen symbolina ja edustavan kokemuksillaan tätä universaalista ruumiillista häpeää. Tätä häpeän diskurssia vasten käänteentekeväksi eleeksi romaanissa muodostuu Jeesuksen ruumiillinen eheytyminen homoseksuaalisen rakkauden avulla, jota kuvataan Jeesuksen ja Lasaruksen kielletyn suhteen kautta.

#### **4.2. Jeesuksen ja Lasaruksen kaappiin asetettu homoseksuaalinen rakkaus**

Vaikka *Viettelijän* kuvaus Jeesuksen ruumiillisuudesta horjuttaa perinteisiä kristinuskon Kristus-käsityksiä, vie romaanin luoma Jeesuksen homoseksuaalisten tunteiden kuvaus tämän normien horjuttamisen vielä pidemmälle. Tämä ei-normatiivisen seksuaalisuuden asema tabuna korostuu romaanissa, sillä *Viettelijän* kuvaamassa maailmassa homoseksuaalisuudella ei ole kulttuurista tilaa olla olemassa. Homoseksuaaliset tuntemukset ja teot tunnettiin teokseen sijoittuvassa kulttuurisessa kontekstissa sodomaattisina ja ne olivat kristinopin moraaliopin mukaisesti perisyntiä ja rikos Jumalaa vastaan (Eerikäinen 2011: 29-30). Homoseksuaalinen halu nähtiin heteroseksuaalisesta suvunjatkamisesta poikkeavaksi, yksinomaan halua ja nautintoa ylläpitävän seksuaalisuuden episteemiseksi perustaksi (mts. 31). Haluun ja nautintoon perustuva seksuaalisuus on tuomittu siveyttä vaativassa kristillisessä moraaliteologiassa kautta aikojen sen lihallisuuteen nojaavan luonteensa vuoksi, minkä katsottiin turmelevan ihmisen henkisen yhteyden Jumalaan ja taivaalliseen autuuteen. Raamattu kuvaa tällaista epänormaalista seksuaalista halua hallitsemattomana ja häpeällisenä sekä esittää sen syöksevän ihmisen pois ”luonnollisesta” heteronormatiivisesta järjestyksestä:

Siksi Jumala on jättänyt heidät häpeällisten himojen valtaan. Naiset ovat vaihtaneet luonnollisen sukupuoliyhteyden luonnonvastaiseen, ja miehet ovat samoin luopuneet luonnollisesta yhteydestä naisiin ja heissä on syttynyt himo toisiaan kohtaan. Miehet ovat harhautuneet harjoittamaan keskenään säädyttömyyttä ja saavat ansaitsemansa palkan. (Room. 1: 26-27.)

*Viettelijän* representoimassa varhaiskristillisessä kulttuurissa homoseksuaalisuus määrittänyt edellä mainitun tavoin luonnonvastaiseksi nautinnon haureudeksi Jumalaa vastaan ja sellaisena se uhkaa näiden Jumalan armosta harhautuneiden ihmisten ”saamaan ansaitsemansa palkan”. Tämä raamatullinen ohje asettaa kehykset myös romaanissa Jeesuksen ja Lasaruksen suhteen olemassaolon mahdollisuuksille, mikä luonnonvastaisena täytyy kristillisen heteronormatiivisen järjestyksen pakottamana piilottaa. Synnintunto homoseksuaalisista

tuntemuksista ja kaipuu rakkaan luo ajavat molemmat henkilöhahmot epätoivoon ja synkkyyteen romaanissa, mikä luo romaanin tarkasteluun tärkeitä lähtökohtia. Tässä luvussa analysoin *Viettelijässä* kuvattua homoseksuaalisuutta queer-näkökulman innoittamasta näkökulmasta, joka ymmärtää romaanin kääntävän homoseksuaalisuuden kulttuurisen toiseuden asemasta normatiiviseen asemaan teoksen implisiittisellä tasolla. Vaikka teoksen maailmaan sijoittuva heteronormatiivinen parinmuodostuksen koodi ohjaa Jeesuksen ja Lasaruksen homoseksuaalisen suhteen olemassaolon mahdollisuuksia, määrittäyty heidän suhteensa lopulta teoksen kerronnassa ideaaliksi rakkaudentilaksi, mikä tuottaa romaaniin heteronormatiivisuutta kyseenalaistavia merkityksiä.

Huolimatta siitä, että Lasaruksen ja Jeesuksen rakkaustarina esiintyy romaanissa vain sivujuonteena, nousee suhde temaattisesti romaanin keskiöön. Rakkaus Lasaruksen kannattelee Jeesusta vaikeiden aikojen ylitse. Heti romaanin alkusivuilla, missä Jeesus murehtii turvattomuuttaan ja yksinäisyyttään pahuuden valtaamassa öisessä kaupungissa, annetaan lukijalle ensimmäisen vihje Lasaruksen merkityksestä Jeesukselle: ”Kaipaen Lasarusta, hänen viileää lempeyttään” (8). Lasaruksesta muodostuu romaanissa merkittävä tematiikkaa kantava henkilöahmo, vaikka hän on konkreettisesti läsnä vain yhdessä kohtauksessa. Tämä on kohtaus, jossa Jeesus karkaa yön turvin opetuslastensa luota tapaamaan Lasarusta Betaniaan, missä häntä odottavat myös Lasaruksen sisarukset Maria ja Martta. Samainen tapahtuma kerrotaan lyhyesti Johanneksen evankeliumissa (Joh. 12: 1-11), mutta uudelleentulkinnassaan Larsson maustaa kohtauksen seksuaalisen halun ja sitä seuraavan pettymyksen kuvauksella – kuin kertoen, mitä Johanneksen evankeliumin kulisseyksissä todellisuudessa tapahtui.

*Viettelijän* kohtauksessa Jeesus kuvataan hyvin kiihtyneenä ja jännittyneenä hänen paettua salaa opetuslasten joukosta rakastettunsa luo:

Minua hävettää puikkelehtia muurin viertä kuin varas yöllä. [...] Tuli palaa heidän huoneessaan, vaikka on yö, ja minä seison neuvottomana luumupuun alla. Olen kuin pieni poika, en osaa tulla enkä mennä. (55.)

Häpeän tunne leimaa Jeesuksen pakoa ja verratessaan itseään varkaaseen hän samalla kyseenalaistaa homoseksuaalisen halun rikoksena pidetyn luonteen. Kohtauksessa Jeesuksen neuvottomuus kielletyn halun edessä on intensiivisesti läsnä ja se saa hänet tuntemaan itsensä jälleen pieneksi epävarmaksi pojaksi. Hetken epäroityään Jeesus irtautuu häntä rajoittavista vaateista ja astuu sisään Lasaruksen taloon. Jeesuksen ottaa vastaan Lasaruksen sisar Maria, joka laulaa Jeesukselle intohimoista laulua paljastaen samalla romanttiset tunteensa Jeesusta

kohtaan (55-56). Mutta Jeesuksella ei ole romanttista sidettä Mariaan vaan tämän veljeen, jonka hän odottaa palavasti kohtaavansa pian:

Astun sisälle, ja sydämeni hakkaa, ei hänen laulunsa eikä hänen silmiensä tähden vaan siksi, että saan nähdä hänen veljensä, joka on minulle rakas (56).

Jeesuksen ilmaus ”joka on minulle rakas” on suora intertekstuaalinen alluusio Johanneksen evankeliumiin, jossa Lasarusta ennen kuolleista herättämisen ihmetekoa puhutellaan Jeesukselle rakkaana henkilönä: ”Niin sisaret lähettivät Jeesukselle tämän sanan: ’Herra, katso, se, joka on sinulle rakas, sairastaa.’ ” (Joh. 11: 3). Tällä genetteläisittäin konkreettisella viittauksella Larssonin voi tulkita osoittavan lukijalle Lasaruksen olleen Jeesukselle erityisen rakas jo hypotekstinä toimivan Raamatun maailmassa. Larsson kuitenkin uudelleenkirjoittaa tätä vihjettä pidemmälle luoden heidän välilleen normeja rikkovan homoseksuaalisen suhteen. Huomionarvoista on, että tämä merkityksellinen viittaus paikantuu lukijalle vain Uuden testamentin evankeliumien tuntemuksen myötä.

Viittauksen lisäksi kohtauksesta tekee intertekstuaalisesti mielenkiintoisen sen metaforinen kuvaus Jeesuksen voimakkaasta ja hämmentyneestä tunnetilasta hänen saapuessa Lasaruksen luo:

Mutta rikkinäisessä ruukussa ei viini pysy vaan valuu hiekkaan ja jättää janoisiksi ne, jotka tahtovat ruukusta juoda. Ja tänä yönä minä olen rikkinäinen ruukku. (55.)

Rikkinäisen ruukun käyttö metaforana on osoitus Larssonin pseudonyymien takaa kirjoittavan Saision laajasta Raamatun tuntemuksesta, sillä Vanhassa testamentissa on ollut perinteisenä tapana käyttää savea ihmisen vertauskuvana (Hallikainen 2009: 97-98). Jobin kirjassa esiintyneet vertauskuvat taustoittavat paremmin Larssonin uudelleenkirjoittamaa metaforaa rikkinäisen ruukun symboliikasta:

Muista, että olet itse minut tehnyt maan savesta! Nytkö teet minut maan tomuksi jälleen? (Job.10:9.)

Minä olen täynnä sanoja, henkeni kuohuu, olen pakahtua, olen kuin ruukku, joka on täynnä nuorta viiniä, sisukseni ovat repeämäisillään kuin täpötäysi leili (Job. 32:18-19).

Lukijan havaitessa tämän viittauksen Jobin kirjan metaforiseen hypotekstiin avautuu Jeesuksen kokema kuohuttava ja pakahduttava tunne syvemmin hänen valmistautuessaan tapaamaan pian rakastettunsa. *Viettelijän* kohtauksessa Jeesus vertaa itseään rikkinäiseen ruukkuun, jonka voi tulkita symboloivan astumista yhteisön odotuksista ja vaatimasta asemasta sivuun; Jeesus irrottautuu tietoisesti sosiaalisista normeista ja antaa itsellensä luvan olla tänä yönä rikkinäinen,



viallinen. Tässä yhteydessä metafora viittaa kulttuurisesti vääränä ja kiellettyinä pidettyyn homoseksuaalisuuden kokemukseen, jonka Jeesus kohtauksessa ikään kuin valitsee lähtiessään tapaamaan Lasarusta.

Queer-teologisessa kontekstissa ruukkumetafora muotoutuu kristinuskon rajoja rikkovaksi queer-eleeksi, joka kyseenalaistaa kulttuurisen ymmärryksen Jeesuksen seksuaalisuudesta. Queer-teologinen näkemys tulkitsee Jeesuksen tehneen eläessään kulttuurisia vastatekoja, jotka kyseenalaistivat hänen aikakautensa hyväksytyjä konventioita (Järviö 2012: 62). Tätä näkemystä vasten myös kohtauksessa Jeesuksen tietoinen normista irtautuminen, vialliseksi määrittäminen, muodostuu tällaiseksi vastaeleeksi. Queer-teologinen tutkimus ymmärtää Jeesuksen toistaneen elinaikanaan sukupuoltaan tavalla, joka on kyseenalaistanut vallitsevia sosiaalisia valtakursseja ja sukupuolijärjestyksen ehtoja. Jeesus ei kristillisen tradition mukaan ollut muun muassa naimisissa, mikä muodostui aikakauden kulttuurissa huomattavaksi normipoikkeamaksi. (Mts. 63.) Larsson antaa romaanissaan Jeesuksen naimattomuudelle syyn, joka ei ole kristillisen ihanteen ja perinteisen näkemyksen mukainen. Jeesuksen seksuaalisuuden representaatio romaanissa nostaa esiin kysymyksen, mitä merkitystä kristinuskolle on sillä, onko ihminen homo- vai heteroseksuaalinen (ks. Järviö 2012: 12). Kysymyksenasettelun voi nähdä suhteutuvan queer-teologisen tutkimuksen teoreettisiin pyrkimyksiin, jolloin *Viettelijä* haastaa Jeesuksen seksuaalisuuden kuvauksellaan lukijan kyseenalaistamaan heteronormin alle pakotettujen seksuaali-identiteettien merkitystä kristinuskon kontekstissa.

Homoseksuaalinen suhde Lasarukseen muodostuu romaanissa Jeesuksen turvasatamaksi tämän rauhattoman elämän keskellä:

Puutarhan pimeässä hän päästi minut viittansa sisään, ja hänen ruumistaan vasten minä löysin oman ruumiini ja opin rakastamaan ruumistani, niin että kun olin poissa hänen luotaan, olivat uneni levottomia ja ruumiini koditon. (74.)

Inhimillisen homoseksuaalisuuden kuvauksen avulla Larsson asettaa homoseksuaalisuuden myönteiseen valoon, sillä romaanin kontekstissa se muodostuu ainoaksi valonpilkahdukseksi Jeesuksen raskaassa, metaforisesti kuvatussa ikuisen mustan yön täyttämässä elämässä. Suhde Lasarukseen auttaa Jeesusta kohtaamaan ruumiillisuutensa ja seksuaalisuutensa, minkä kautta hän oppii rakastamaan omaa kehoaan. Ruumiinfenomenologisesta näkökulmasta katsoen kohtauksessa otetaan kantaa Jeesuksen ruumiinsubjektin eheytyksen kautta siihen kulttuuriseen malliin, joka tuottaa kulttuurisesti normatiivista ruumiillisuudenkokemista –

romaanin kontekstissa ruumis ottaa ”asentonsa” suhteessa kristillisen kulttuurin muovaamiin häpeällisyyden normeihin (ks. Haasjoki 2012: 71). Tämä seksuaalisen ruumiin voimautumisen ele luo suhteen edellisessä luvussa käsiteltyyn Jeesuksen ruumiillisuuteen kietoutuvan häpeän kuvaukseen; romaanissa Jeesuksen irtaannuttaa tästä kulttuurin luomasta häpeädiskurssista homoseksuaalinen rakkaus. Homoseksuaalisen suhteen kautta romaani karistaa ruumiillisen ja seksuaalisen häpeän Jeesuksen hartioilta ja luo seksuaalisesta vapautumisesta sekä oman kehon arvostamisesta tavoiteltavaa Jeesuksen henkilöahmon kautta.

Huolimatta Jeesuksen ruumiillisesta eheytymisestä *Viettelijä* kuvaa, kuinka vahva on se kulttuurinen koodisto, joka määrittelee yksilön seksuaalisuuden kokemuksille sopivuuden rajat. Saapuessaan Lasaruksen luo Jeesuksen valtaa kielletty seksuaalinen halu, jolloin hän kokee ruumiinsa käyttäytyvän heteronormatiivisen ja jumalallisen luomisjärjestyksen vastaisesti:

Minun polveni vapisevat, sillä hänen lähellään vereni nousee minua vastaan, niin että ajatukseni sumenevat ja maailma puristuu ympärilleni, en muista eilispäivää enkä huomista, en nälkäisiä, jotka olen vietellyt tähän pyörteeseen, niin että he ovat jättäneet isänsä ja veljensä ja ottaneet minut ainoaksi isäkseen ja veljekseen (58).

Biologinen ja heteronormatiivinen diskurssi ohjaa teoksen Jeesuksen ajattelua; hän kiihottuu Lasaruksen seurassa, mutta tunnistaa tämän olevan Jumalan ja kristillisen etiikan asettaman lisääntymiseen tähtäävän heterojärjestyksen vastaista. Tätä kuvastaa kohtausten ilmaus ”hänen lähellään vereni nousee minua vastaan”. Jeesus tiedostaa homoseksuaalisuuteen liittyvän synnin diskurssin, mutta seksuaalisen kokemuksen ja vahvan emotionaalisen tunne-elämyksen ottaessa hänet valtaansa, hän unohtaa vastuunsa ja kristillisen moraalinormiston vaateet. Rakastamansa Lasaruksen läheisyydessä Jeesus pystyy hetkeksi sulkemaan mielestään häneen kohdistuvat jumalalliset odotukset sekä hänen johdatustaan janoavat ihmismassat, jotka hän kiihtyneessä mielentilassa kokee ”vietelleensä” mukaansa. Rikkinäisen ruukun metafora kytkeytyy kohtaukseen: seksuaalisesti rikkinäisenä hän ei koe olevansa enää näitä ihmisiä varten vaan astuu tietoisesti sivuun häneen kohdistuvista odotuksista ja ajautuu tunteensa vietäväksi. Tämä irtautumisen kokemus muotoutuu luennassani queer-eleeksi heteronormatiivista seksuaalirakennetta vastaan ja samalla osoitukseksi Jeesuksen syvästä kiintymyksestä Lasarusta kohtaan.

Ewe Sedgwickin (1990/2008: 67-90) teorisoima *kaapin retoriikka*, joka rakentuu kulttuurissa normienvastaisten seksuaalisuuksien piilottelulle ja salailulle, on metodologisesti oiva väline

kuvaamaan Jeesuksen ja Lasaruksen homoseksuaalisen suhteen ylläpitämistä ja olemassaolon mahdollisuutta. Sanna Karkulehdon (2011: 160-161) mukaan ”Sedgwick sanoo kaappi-metaforan edustavan käsitteenä yleisesti seksuaalisen toiseuden sekä normien vastaisten identiteettien artikuloimatonta aluetta – toisin sanoen aluetta, josta ei voi puhua julkisesti eikä ääneen.” Näin metaforinen homoseksuaalisuuden kaapittaminen asettaa kiellon ja poissulkemisen avulla ei-normatiivisen seksuaalisuuden diskursiiviseen sosiaaliseen tilaan, joka pyritään pitämään kulttuurisesti näkymättömänä (Karkulehto 2007: 60). Samalla tämä homoseksuaalisuuden yhteisöstä poissulkeminen sosiaalisen kaapittamisen muotona vahvistaa heteroseksuaalisuuden kulttuurista valta-asemaa. Näin ollen Sedgwickin teorisoima kaapin retoriikka linkittyy vahvasti kulttuurisen vallan käyttöön, jota tarvitaan kontrolloimaan ihmisten ruumiillista halua heteroseksuaalisessa kehyksessä: tämä edistää yhteiskunnan heteronormatiivista avioliitonsisäistä lisääntymiskeskeisyyttä.

Kristilliseen kontekstiin suhteutettuna tämä seksuaalisuuden kontrollointi ja kaapittaminen on sopinut mainiosti kristilliselle kirkolle, jonka patriarkaalisia arvoja tämä sääntely on vakiinnuttanut (ks. Karkulehto 2010). *Viettelijä* osallistuu tulkintani mukaan tämän kristillisen kontrollointijärjestelmän problematiikan pohdintaan kuvaamalla lohduttomasti Jeesuksen ja Lasaruksen kipunointia kulttuurisesti kaappiin kuuluvan seksuaalisuutensa kanssa. Kaapin retoriikka ohjaa etenkin Lasaruksen elämää romaanin heteronormatiivisessa yhteisössä, jossa homoseksuaalisuuden määrittäminen syntinä ja vääränä seksuaalisuuden muotona on ajanut Lasaruksen piilottamaan identiteettinsä:

Ja haavan takia minä rakastin myös Lasarusta, Martan ja Marian veljeä, joka oli avioon kelpaamaton, sillä hänen himonsa syytyi vain mieheen. Ja tämän taakkansa Lasarus oli kantanut salassa, piilossa ihmisten katseilta, niin etteivät edes hänen sisarensa tunteneet hänen kärsimystään. ( 74.)

Normien vastaisen homoseksuaalisen identiteettinsä, jota romaanissa kutsutaan kuvainnollisesti taakaksi ja kärsimykseksi, Lasarus on joutunut piilottamaan muulta yhteisöltä kaapittavan sosiaalisen diskurssin vuoksi. Kulttuurinen heteronormi ja institutionaalinen avioitumisen tavoite määrittävät Lasaruksen sosiaalisen yhteisön ulkopuolelle, sillä hänen avioon kelpaamaton seksuaalinen halunsa kohdistuu vain mieheen. Tällaiset ”sodomiitteina” pidetyt miehet, kuten romaanin Lasarus, joutuivat varhaiskristillisessä kulttuurissa elämään kaksoiselämää ainaisen paljastumisen pelossa (Eerikäinen 2006: 30), mikä vahvistaa kaapittamisen kytkeytymistä kristilliseen kulttuuriin. Tiukasti heteronormatiiviseen kristilliseen moraaliin sitoutuneen yhteisön luoma kaapin diskurssi ja sosiaalinen kontrolli

saavat Lasaruksen salaamaan suhteensa kaikkein läheisimmiltäänkin välttyäkseen leimautumiselta ja paheksunnalta.

Kohtauksessa Jeesuksen käyttämä ilmaus ”aviioon kelpaamaton” luo intertekstuaalisen suhteen Raamatun Matteuksen evankeliumiin<sup>15</sup>, missä Jeesus käsittelee opetuspuheessaan normista poikkeavan naimattomuuden problematiikkaa:

On sellaisia, jotka äitinsä kohdusta saakka ovat avioliittoon kelpaamattomia, on toisia, joista ihmiset ovat tehneet sellaisia, ja on niitä, jotka itse, taivasten valtakunnan tähden, ovat ottaneet osakseen naimattomuuden. Joka voi valita tämän ratkaisun, valitkoon. ( Matt: 19:12.)

Matteuksen evankeliumin lausuma väite avioliittoon kelpaamattomuudesta on ristiriitainen ja hankalasti tulkittava, mutta yleisessä Raamatun tulkintatraditiossa sen on katsottu viittaavan homoseksuaalisuuteen. Tässä yhteydessä homoseksuaalisuus määrittyy synnynnäiseksi, äidin kohdusta saakka kehittyneeksi tekijäksi yksilön muotoutumisprosessissa (vrt. Foucaultin käsitys seksuaalisuudesta) tai subjektiiviseksi ”omaksi valinnaksi”. Jeesuksen voi tulkita puheessaan olevan myönteinen tälle seksuaalisuuden ominaisuudelle sallimalla valinnanvapauden mahdollisuuden. Larssonin tekemällä intertekstuaalisella viittauksella romaanin voi katsoa vievän loppuun evankeliumissa esitetyn Jeesuksen opetuksen painottamalla avioliittoon kelpaamattomuuden syyksi homoseksuaalisuutta. Samalla viittaus tuo esiin homoseksuaalisuuden halvennetun ja heikon aseman kristillisessä kulttuurissa, missä ilmauksella ”johonkin kelpaamaton” korostetaan kaapittamisen motiiveja.

*Viettelijässä* Sedgwickin teoretisoima kaapittamisen strategia toteutuu kokonaisuudessaan. Salailusta huolimatta Lasarus suljetaan lopulta kokonaan sosiaalisen yhteisön ulkopuolelle seksuaalisen suuntautumisensa vuoksi, mikä pönkittää kulttuurista heteroseksuaalisuuden asemaa:

Pahan, jonka ihmiset olivat Lasarukselle tehneet pakottaessaan hänet yöhön ja yksinäisyyteen kuin kulkukoiran, joka pelkää kiveä ja potkua, olivat ihmiset tehneet oman pelkonsa tähden, niin että sääliessäni Lasarusta säälin yhtä paljon niitä, jotka olivat hänet sääliittäväksi tehneet. (74.)

Lasarus on kulkukoiran lailla ajettu pois sosiaalisen hyväksynnän piiristä, sillä hänen homoseksuaalisuudesta johtuva erilaisuutensa ja vierautensa on saanut ihmiset pelkäämään. Romaanissa mainitaan kuinka Lasarus sisaruksineen elää vauraassa perheessä (57), mikä yhteiskunnallisesti asettaa heidät sosiaalisessa hierarkiassa tavallista korkeampaan asemaan, mutta tämä ei takaa Lasarukselle sosiaalista turvaa hänen vääränä pidetyn seksuaalisen

<sup>15</sup> Myös Markku Envall (1990: 61) mainitsee huomion artikkelissaan.

suuntautumisen vuoksi. Sodomaattisen luonteen omaava homoseksuaalisuus horjuttaa olemassaolollaan yhteisön näennäisesti vakaita poliittisia ja sosiaalisia olosuhteita (Kekki 2004b: 77) ja saa ihmiset karttamaan vierasta toiseutta. Romaanissa kuvattu yhteisöllinen pelko, jossa homoseksuaalisuus koetaan yhteistä sosiaalista järjestystä uhkaavana, on esimerkki kristillisen kulttuurin ylläpitämästä normalisoivasta hallinnasta. Foucault'laisittain ymmärrettynä sosiaalinen kaapittaminen ja yhteisöstä poissulkeminen hallintakeinoina muodostuvat tällaisiksi normalisoivan hallinnan eleiksi, jotka pakottavat ihmiset toimimaan tietyn kulttuurisesti säädetyn mallin mukaisesti (Kantola 2010: 84-84). Näiden hallintakeinojen taustalla on institutionaalinen heteronormatiivisuuden motiivi, joka saa ihmiset käyttäytymään motiivilla ylläpitävästi. Näin tämä homofobinen käyttäytymisnormi hallinnan muotona sulkee sosiaalisen vallan ympyrän ja saavuttaa Sedgwickin teorian mukaisesti kaapittamisen päämäärän, jolloin homoseksuaalisuuden kieltämisellä heteroseksuaalisuuden valta-asema vahvistuu.

Sosiaalinen ulkopuolelle rajaamisen inhimilliset tulokset näkyvät Lasaruksen henkilöahhossa mielentilan järkkymisenä ja masennuksena:

Ja taakka oli painanut hänet kumaraan, niin ettei elämä enää kiinnostanut häntä vaan hän tähysi kuolemaa pelastajakseen, eikä hänellä ollut voimaa tulla oppilaakseni, vaikka hän rakasti minua niin kuin minä rakastin häntä (74).

Romaanissa Jeesuksen ja Lasaruksen homoseksuaalisen suhteen salailu performatiivina on epäonnistunut ja lopulta Lasaruksen elämänhalu katoaa sosiaalisen kaapittamisen myötä. Masentunut Lasarus ei enää jaksa uskoa homoseksuaalisen rakkautensa mahdollisuuksiin ja tähyää pelastajakseen Jeesuksen sijaan kuolemaa. Tämä tulee ilmi Jeesuksen puheesta:

[...] kompastellessani kattotasanteelle puutarhasta, jossa mies, joka on käynyt olemattomuuden porteilla, ei enää piirrä minulle ruumiini ääri viivoja vaan tuijottaa kaivon pohjattomaan syvyyteen, niin syvään ettei se jaksa heijastaa edes hänen kasvojaan [...] (61-62).

Lasaruksen kohtalon kautta *Viettelijä* kuvaa sosiaalisen kiellon ja yhteisön ulkopuolelle poissulkemisen seurauksia, jotka identiteetin hyväksymättömyyden myötä aiheuttavat homoseksuaalille ihmiselle kärsimystä ja tuskaa. Masennuksen ja kuoleman tematiikan kuvaus osoittaa homoseksuaalisuuden olemassaolon mahdottomuuden teoksen ankarassa kristilliseen moraalisiin perustuvassa kulttuurissa. Romaanissa suureksi ja aidoksi muodostuva Jeesuksen ja Lasaruksen homoseksuaalisen rakkauden representaatio tuhoutuu lopulta kulttuuristen normien ja kieltojen vuoksi. Masentuneen ja yksinäisyyteen ajatun Lasaruksen kohtalon

kuvauksen avulla romaani luo kritiikkiä pakottavaa heteronormatiivista järjestelmää kohtaan osoittaen lukijalle tämän kieltävän normin itsetuhoiset seuraukset.

### 4.3. Heteroseksuaalinen pako Maria Magdaleenan syliin

*Viettelijässä* Jeesus esitetään biseksuaalina, jolla on suuren rakkautensa Lasaruksen lisäksi heteroseksuaalinen suhde opetuslapsensa Maria Magdaleenaan. Lukijan silmien eteen tämä biseksuaalinen identiteetti rakentuu Lasaruksen torjuttua Jeesuksen Betanian puutarhassa, jolloin Jeesus lähtee suuren tunnekuohun vallassa takaisin leiriinsä ja ajautuu Maria Magdaleenan kanssa seksuaaliseen suhteeseen:

[...] minä palelen niin kuin en ole koskaan palellut, ja kun näen, että Maria Magdaleenan nuotio vielä kytee, eikä hän, joka ei ole tottunut nukkumaan öisin, nuku nytkään vaan hätkähtää minut nähdessään mykkään odotukseen, istahdan hänen viereensä ja avaan hänelle sydämeni, niin että hän saa tietää epäilyni ja pelkoni, jota en voi muille näyttää, sillä heidän toivonsa on haarniska, johon he ovat minut pukeneet, ja alastomuuteni säikädyttäisi heidät ja veisin heiltä osan, jota kantamaan olen heidät itse vietellyt (62).

Maria Magdaleena tarjoaa Jeesukselle turvapaikan ja lohdutuksen tämän epätoivossa ja surussa. Kohtaus ilmentää sitä identiteetin etsimistä ja ihmismassojen luomaa valtavaa painetta, josta Jeesus vastentahtoisessa johdattajan asemassaan kärsii. Lohdutusta kaipaava Jeesus ajautuu Maria Magdaleenan turvaa tarjoavaan syliin, missä hän kokee voivansa näyttää naiselle pelastajan roolinsa alle piilotetun epävarmuuden ja heikkouden. Kohtaus jatkaa läpi romanin läsnä olevaa Jeesuksen seksuaalisen identiteetin hapuilun kuvausta, joka hänen täytyy käydä lävitse piilossa muilta. Vaikka heteroseksuaalinen parisuhde on heteronormatiivisessa kulttuurissa tavoiteltava päämäärä, ei kristillinen seksuaalietiikka ole koskaan hyväksynyt seksuaalista identiteettiä Jumalanpojan ominaisuudeksi. Kristillisen ihanteen mukaisesti seksuaalisen halun hallinta oli merkki elämönhallinnasta ja itsekontrollista, jolla saattoi todistaa ympäristölle oman moraalin korkean tason (Nissinen 1999: 31). Tämä korkean moraalin todistamisen tärkeys on merkittävä teoksen kristillisessä maailmankuvassa, jossa ihmismassat kärkevät itsellensä hengellistä johdattajaa ja asettavat Jeesuksen näiden painavien odotusten kohteeksi. Jeesus ymmärtää osansa ja käsittelee seksuaalista identiteettiään ja tuntemuksiaan piilossa ankaraa seksuaalietiikkaa vaativalta yhteisöltä.

Kohtaus antaa ymmärtää spontaanin ja häilyvän seksuaalisen halun olevan tärkeä motiivi Jeesuksen päätyessä suhteeseen Maria Magdaleenan kanssa. Lasaruksen torjuttua Jeesuksen päättää hän tyydyttää halunsa Maria Magdaleenaan, minkä hän hyväksyy lukijalle

seksuaalisilla tarpeillaan: ”mutta minä olen elävä, värisevä liha” (61). Tämä Jeesuksen himon johdattama suunnittelematon seksuaaliteko asettaa romaanissa särön Jeesuksen henkilöhahmoon. Vaikka se sukupuolisesti noudattaa kristillistä ihannetta miehen ja naisen välisestä seksinharjoittamisesta, rikkoo se estottomuudellaan ja impulsiivisuudellaan normatiivisen heteroseksuaalisuuden ideaa. Normatiivisen heteroseksuaalisuuden alueelle katsotaan kuuluvan monogaaminen ja lisääntymiseen tähtäävä seksuaalisuus (Rossi 2006: 22,24), minkä ulkopuolelle kohtauksessa kuvattu Jeesuksen promiskuiteettinen, parisuhteen ulkopuolinen himo asettuu. Kohtaus korostaa jälleen Jeesuksen seksuaalista inhimillisyyttä, joka ei taivu vastaamaan kulttuurisia ihanteita. Impulsiivinen pako Maria Magdaleenan syliin avaa kuitenkin Jeesuksen silmät kohtaamaan vastakkaisen sukupuolen:

Nämä olivat asioita, jotka tapahtuivat minulle ennen sitä yötä, joka oli tyyni ja opetti minut tuntemaan naisen, sillä vaikka minusta puhuttiin paljon ja kaikenlaista, en ollut ennen sitä yötä ymmärtänyt, että jumala asui myös naisessa, vaikka olin kunnioittanut naista isäni opetusten tähden ja oman äitini tähden (27).

Seksuaalinen kokemus naisen kanssa auttaa teoksen Jeesusta saavuttamaan yhteyden toiseen sukupuoleen ja näkemään myös naisessa ”asuvan jumalan”. Syntynyt suhde saa Jeesuksen tasavertaistamaan naisen sukupuolisesti mieheyden tasolle, mitä hän ei ole aiemmin tehnyt patriarkaalisen sukupuolijärjestyksen ohjaamana. Dikotomiaan perustuva sosiaalinen sukupuolijärjestys nojaa lähtökohtaan naisen toiseudesta ja alemmuudesta suhteessa miehen ideaaliin normina (Nissinen 1999: 20-23), mikä jäsentää myös *Viettelijässä* kuvattua sukupuolista valtajärjestystä. Romaanissa Jeesus kyseenalaistaa kristinuskon ja heteronormatiivisen patriarkatin ylläpitämän sukupuolijärjestyksen luonnollisuuden asettaessaan Maria Magdaleenan tasa-arvoiseksi miehen kanssa. Queer-teologisessa viitekehyksessä kohtauksesta tekee mielenkiintoisen se, että se toistaa kristinuskon tunteman Jeesuksen sanomaa tasa-arvosta: Jeesus poikkesi historiankirjoitusten ja Raamatun tekstien perusteella huomattavasti oman aikansa sosiaalisista käyttäytymisnormeista kohtelemalla naisia ja muita yhteiskunnan alimpiin kuuluvia ryhmiä tasa-arvoisesti (Järviö 2012: 61). Raamatun myöhemmät tulkitsijat ovat kuitenkin jättäneet tämän Jeesuksen sanoman sukupuolisesta tasa-arvosta huomiotta, koska sukupuolten tasavertaistaminen uhkasi suurin kulttuurisin voimavaroin ylläpidettyä patriarkaalista sukupuolijärjestystä.

Tämän lisäksi romaanin luoma sukupuolen tasa-arvoistamisen tematiikka korostuu kohtauksessa, jossa Larsson Pietari-alluusion kautta korostaa Jeesuksen sukupuolinormeja rikkovaa käytöstä. Uudessa testamentissa Maria Magdaleena ei esiinny Jeesuksen

opetuslapsena, mutta *Viettelijässä* hänet nostetaan apokryfisten tekstien lailla oppilaan asemaan. Intertekstuaalista muutosta ilmentävässä kohtauksessa Jeesus pyytää Maria Magdaleenaa liittymään opetuslastensa joukkoon, mutta opetuslapsi Pietari ei hyväksy patriarkaalisesta sukupuolijärjestyksen ohjaamana naista tähän arvoasemaan:

Ja minä pyysin häntä liittymään seuraani, ja oppilaani, miehiä kaikki, tulivat levottomiksi. Ja Pietari, jonka vene lahosi rantasärkällä ja joka oli jättänyt takiani kaiken, suuttui. Kun olin pyytänyt itselleni oppilaita, ja kun oppilaat olivat pyytäneet minua opettajakseen, oli Pietari aina tarkkaillut jännittyneenä ilmeitäni, sillä hän pelkäsi sen esikoisaseman vuoksi, jonka hän oli itsellensä katsonut. Mutta vasta nyt hänen tahtonsa nousi minun tahtoani vastaan, ja hän töytäisi Maria Magdaleenan maahan ja sanoi, etteivät naiset ole elämän arvoisia. (73.)

Romaani kuvaa, kuinka Pietari pelkää Maria Magdaleenan uhmaavan hänen asemaansa Jeesuksen läheisimpänä opetuslapsena. Kohtauksessa Pietarin itsekontrolli pettää naista suosivan päätöksen edessä ja hän käy ensimmäistä kertaa Jeesuksen tahtoa vastaan. Kohtauksessa Pietarin vahva ilmaus ”naiset eivät ole elämän arvoisia” kiteyttää sen naisvihamielisen ajattelumallin, joka romaanin kuvaamassa kulttuurissa vallitsee ja toimii miesvaltaisen järjestyksen perustana. Pietarin naisviha kumpuaa henkilökohtaisen epävarmuuden lisäksi maskuliinista valtaa uhkaavasta pelosta, jonka Maria Magdaleenan kohottaminen opetuslapsen asemaan aiheuttaa. Kohtauksessa representoituu tämä kollektiivinen pelko, sillä koko miesoppilaiden joukko muuttuu levottomaksi sukupuolihierarkiaa rikkovan eleen myötä. Varhaiskristillisissä yhteisöissä ei nähty sopivana naisen julkista osallistumista seurakuntatyöhön ja uskonopin levittämiseen (Koivunen 1995: 126), mitä myöskään Pietari muiden miesten tapaan ei kohtauksessa suvaitse. Jo Raamatussa kuumaluontoisena kuvattu Pietari yrittää *Viettelijän* kohtauksessa fyysisellä päällekkarkauksellaan osoittaa Maria Magdaleenan heikomman aseman erityisesti muiden miesten edessä, jotta patriarkaalinen järjestys opetuslasten joukossa säilyisi.

Kohtauksesta käy ilmi Larssonina kirjoittavan Pirkko Saision perehtyneisyys Raamatun ulkopuolisiin apokryfisiin teksteihin, sillä se luo suoran intertekstuaalisen suhteen Tuomaan evankeliumiin. Kaanonin ulkopuolelle jääneessä evankeliumissa Pietari sanoo Jeesukselle: ”Jätetään Maria joukostamme, sillä naiset eivät ole elämän arvoisia” (Tuomaan evankeliumi 51: 19-20).<sup>16</sup> Jo varhaiskristilliset tekstit ovat kuvanneet Pietarin kateutta ja naisvihaa Maria Magdaleenaa kohtaan ja tähän yhteyteen Saisio romaanissaan tarttuu. Tuomaan evankeliumia pidetään yhtenä merkittävimpänä Raamatun ulkopuolisena tekstikokoelmana, mihin

---

<sup>16</sup> Saman huomion on tehnyt myös Hannele Koivunen (1995: 136), joka sivuaa tutkimuksessaan Maria Magdaleenan ja Pietarin suhdetta.



viittaamalla Saision voi katsoa haluavan laajentaa lukijan ymmärrystä Raamatun yksioikoisesta kanonisoidusta ja auktoriteettisesta asemasta kristillisessä perinteessä. Saision *Viettelijässä* tekemät viittaukset apokryfisiin teksteihin monipuolistavat perinteistä Raamatun tulkintaa ja luovat uudenlaisia kristinuskon tulkintamahdollisuuksia.

*Viettelijässä* Jeesus ei kuitenkaan toteuta Pietarin toivetta vaan hyväksyy totuttujen sukupuolinormien vastaisesti Maria Magdaleenan opetuslapsekseen muiden miesten rinnalle:

Mutta minä nostin Maria Magdaleenan ylös ja puhdistin hänen vaatteensa ja sanoin, että minä johdan häntä [...] Ja niin liittyi joukkoomme Maria Magdaleena, nainen, mutta koska oppilaani olivat levottomia miehiä, tavoiltaan karkeita ja mieleltään ailahtelevia, en uskaltanut pyytää Mariaa kattotasanteelle tai talliin heinien päälle yöksi, sillä pelkäsin ettei hän ollut turvassa miesten seurassa, ja niin Maria Magdaleena nukkui kadulla lähellä meitä ja paleli. Päivisin hän kulki kannoillamme, niin että miehet kulkivat hänen edellään, ja usein kuulin Pietarin ja toistenkin heittelevän hänelle karkeita pilapuheita. Maria Magdaleena ei niihin vastannut vaan kulki pää painuksissa, ja minä rakastin häntä sen haavan takia, joka hänen sielussaan oli. (73-74.)

Romaanin maailmassa syntisenä pidetyn naisen ottaminen opetuslasten miesvaltaiseen joukkoon on suuri kulttuurista järjestystä horjuttava ele. Tämän Jeesus kohtauksessa ymmärtää ja suojelee Maria Magdaleenaa joukkonsa levottomilta miehiltä ja heidän mahdollisilta karkeilta yrityksiltään palauttaa väärin keinoin yhteisöön takaisin maskuliininen järjestys. Vaikka Maria Magdaleena pääsee opetuslasten joukkoon naisena, on hänen asemansa silti sukupuolittuneen rakenteen mukainen: hän kulkee miesjoukon jatkona ja erillään muista pää painuksissa. Poiketen kanonisen Raamatun kertomuksesta *Viettelijän* Jeesus merkityksellistää feminiinisyyden tasavertaiseksi maskuliinisuuden kanssa ottamalla Maria Magdaleenan opetuslapsekseen, mikä esityksellään asettaa tuhansia vuosia kulttuurisesti määrittyneen sukupuolijärjestyksen sosiaalisesti ylläpidetyksi harhaksi.

Sukupuolisen tasavertaistamisen lisäksi huomionarvoista Jeesuksen ja Maria Magdaleenan heteroseksuaalisessa suhteessa on Maria Magdaleenan yhteiskunnallinen asema prostituoituna, mikä luo suhteeseen oman normia vastustavan piirteensä. Maria Magdaleenaa on yhdistetty kristinuskon perinteessä mielikuvia synnillisestä ja langenneesta huorasta. Häneen liitetty syntinen seksuaalisuus on nähty ahtaasti kristillisen kulttuurin sosiaalisia normeja uhkaavana. Samalla Maria Magdaleenan huoranhahmon kautta on syylistetty naisen seksuaalisuutta läpi kristillisen tradition. (Koivunen 1995: 160.) Feministiteologisissa nykytulkinnoissa on ymmärretty, että kulttuurinen kuva Maria Magdaleenasta syntisenä huorana on tuotettu patriarkaalisesti, koska Raamatun evankeliumien teksteistä ei voi löytää konkreettista perustaa tähän näkemykseen (Hallikainen 2009: 105; Lehtipuu 2006: 116).

Feministiteologista näkökulmaa seuraten *Viettelijä* ottaa kriittisesti kantaa perinteiseen patriarkaaliseen tulkintaan Maria Magdaleenasta huorana, sillä se rikkoo kristillistä myyttiä esittämällä Maria Magdaleenan teoksen naishahmoista inhimillisimmin:

Mutta hän ei pelästy eikä käännä minulle selkäänsä, uskollinen ja viisas ystäväni Maria Magdaleena, joka on nähnyt enemmän kuin mies voisi kestää, hän, jolla on äitini nimi (62).

Kristillisen huora-myytin sijaan Maria Magdaleena kuvataan romaanissa Jeesuksen uskollisena ja viisaana ystävänä, jonka elämän koettelemukset ylittävät jopa maskuliinisen sietokyvyn rajat. Vaikeiden aikojen keskellä Maria Magdaleenasta muodostuu romaanissa Jeesuksen ymmärtäjä ja tukija huolimatta hänen kulttuurisesti häpeällisestä asemastaan huorana. Hän on työskennellyt ennen Jeesuksen opetuslasten joukkoon liittymistään prostituoituna, mikä määrittää hänen asemansa teoksen sosiaalisessa yhteisössä alempiarvoiseksi kaksin verroin sekä sukupuolensa että synnillisen ammattinsa vuoksi. Prostituoituja naisia pidettiin ajan kulttuurisessa kontekstissa usein seksuaalisesti vapaana riistana miesten käyttötarkoitukseen eikä heitä katsottu kelvollisiksi aviosuhteeseen kunniallisten miesten kanssa (Nyberg 2006: 51). Suhde prostituoidun kanssa rikkoo kristinuskon ihanteen avioliiton sisäisestä seksinharjoittamisesta. Teoksessa prostituoidut edustavat naiseudessaan ja seksuaalisuuteen yhdistyvässä ammatissaan alinta yhteiskunnan kerrosta, jonka olemassaolo on perusteltu ainoastaan miesten käyttötarkoitusta varten. Larsson asettaa Jeesuksen näkemään Maria Magdaleenassa jotakin mitä muut eivät sosiaalisen hierarkian sokaisemina pysty näkemään:

Mutta rakkain kaikista oppilaistani oli Maria Magdaleena, hän joka öljysi jalkani narduksella. Antaessaan miesten polkea itseään maksua vastaan hän oli eksynyt itsestänsä, mutta hän ei ollut niin kuin ne huorat, jotka ovat luopuneet voimastaan ja muuttuneet yhdeksi oman lihansa kanssa, ja joiden liha on kuollut liha [...] Maria Magdaleenan sielu märki sen elämän takia, jota hän eli. (71.)

Romaanissa Jeesus ei tuomitse yleisen kulttuurisen käsityksen mukaisesti Maria Magdaleenaa tämän harjoittaman ammattinsa vuoksi vaan hän näkee naisessa elävän voiman ja herkkyyden ulkoisen kuoren ja sosiaalisen aseman lävitse. Jeesus asettaa prostituution tuomittavaksi silloin, kun prostituoituina työskentelevien naisten ihmisarvo on loputtoman objektisoinnin myötä laskenut heidän ruumiillisuutensa tasolle. Herkkänä ja itsestään eksyneenä kuvattu Maria Magdaleena ei romaanissa kestä tätä ihmisyyttä alentavaa elämäntapaa, mikä hänelle on määrätynyt sukupuolensa vuoksi.

Maria Magdaleenan voi katsoa asettuvan romaanissa perinteisen huorasymboliikan sijaan edustamaan pyhän ihmisarvon voimavaraista symbolia. Tällä kristillistä traditiota rikkovalta uudelleenkirjoituksellaan Larsson kohottaa *revaluoinnin* keinoin Maria Magdaleenan asemaa suhteessa hypotekstinä toimivaan Raamattuun. Genetten terminologiassa revaluointi tarkoittaa henkilöhahmon arvoaseman kohottamista suhteessa hypotekstissä kuvattuun asemaan (Genette 1997: 343-354). *Viettelijässä* kuvattu Jeesuksen jalkojen öljyminen luo revaluoinnillaan intertekstuaalisen suhteen Raamatun kohtaukseen syntisestä naisesta, joka voitelee Jeesuksen jalat:

Ja katso, siinä kaupungissa oli nainen, joka eli syntisesti; ja kun hän sai tietää, että Jeesus oli aterialla fariseuksen talossa, toi hän alabasteripullon täynnä hajuvoideita ja asettui hänen taakseen hänen jalkojen kohdalle, itki ja rupesi kastelemaan hänen jalkojaan kyynelillään ja kuivasi ne päänsä hiuksilla ja suuteli hänen jalkojaan ja voiteli ne hajuvoiteella. Mutta kun fariseus, joka oli hänet kutsunut, sen näki, ajatteli hän mielessään näin: ”Jos tämä olisi profeetta, tietäisi hän, mikä ja millainen tuo nainen on, joka häneen koskee: että hän on syntinen.” (Luuk. 7:37-39)

*Viettelijän* muodostama Maria Magdaleenan revaluointi<sup>17</sup> suhteessa Raamattuun parantaa Maria Magdaleenan asemaa ja samalla naiskuvaa lukijalle, vaikka romaanin sisäisessä kulttuurisessa kontekstissa hän on edelleen halvennetussa ja alisteisessa asemassa. Muodostuneen ristiriidan kautta Maria Magdaleenan hyvyyden voi nähdä korostuvan yhä enemmän. Jeesuksen tunteiden ja Maria Magdaleenan hahmon inhimillisen kuvauksen avulla *Viettelijä* puhuu ihmisen sisäisen voiman puolesta ja sen voi nähdä purkavan näin konstruktivistista ihmisyyden jaottelua ulkoisten ominaisuuksien mukaan. Larsson antaa *Viettelijän* Jeesukselle äänen puhua ihmisarvon puolesta kuten esikuvansakin Raamatussa, mutta Larsson vie romaaninsa Jeesuksen suvaitsevaisuuden ja seksuaalisen rakkauden normitettujen tilojen ylitse.

Larssonin luomassa Maria Magdaleena-muunnoksessa voi ymmärtää olevan kyse postmodernista intentiosta kumota ja kyseenalaistaa taiteen keinoin kristillisen tradition luomia patriarkaalisia käsityksiä. Postmodernissa taiteessa on pidetty yhtenä tapana vastustaa naisen universaalia alistamista uudelleenkirjoittamalla tunnettuja naiskuvia, mikä tuottaa tällaisille uudelleenkirjotetuille representaatioille feministis-ideologisia tavoitteita (Hallikainen 2009: 107; Hutcheon 1989: 21-22, 46). Tätä intentiota noudattaen *Viettelijä* nostaa esiin kristillisessä traditiossa marginaaliin jääneen naisnäkökulman esiin Maria Magdaleenan revaluoinnin ja

<sup>17</sup> Maria Magdaleena-henkilöhahmon revaluointia on käyttänyt myös Johanna Sinisalo novellissaan *Yhdeksän ruukkua* (2004), joka kertoo *Viettelijän* tavoin uudelleen evankeliumien tapahtumat. Sinisalon feministisessä novellissa Maria Magdaleenan hahmo muotoutuu todelliseksi ihmeidentekijäksi Jeesuksen sijaan.

Raamatun vaihtoehtoisen tulkinnan kautta (ks. Hiltunen 2009: 110). Maria Magdaleenan kuvaaminen yhtenä opetuslapsena sekä Jeesuksen rakastettuna ja viisaana ystävänä purkaa kristillistä naiskuvaa ja madonna-huora-asetelmaa. Hänelle puetaan romaanissa ymmärtäjän viitta, mikä empaattisuudessaan ja hyvydessään rikkoo huoruuden ikiaikaista patriarkaalista merkkiä huonona naisena. *Viettelijä* antaa lukijalle uuden näkökulman Raamatun henkilöihämoihin ja kohottaa naisen asemaa perinteisessä kristillisessä kuvastossa: naisen mustavalkoinen määrittäminen siveäksi madonnaksi tai syntiseksi huoraksi kumoutuu Maria Magdaleenan moniulotteisen hahmon kautta. Feministiteologisessa valossa tämä länsimaisen kulttuurin tunnetuimman huoran, Maria Magdaleenan, kuvaaminen *Viettelijässä* myönteiseen ja inhimilliseen sävyyn tuo romaaniin kristinuskon avointa patriarkaalisuutta ja historiallista naisvihamielisyyttä kritisoivan piirteen.

#### **4.4. Ambivalentti biseksuaalisuus – kristillisen rakkauden ydin?**

Biseksuaalisuus seksuaalisen suuntautumisen muotona rikkoo perinteistä kulttuurista binaarisuuteen perustuvaa seksuaalisuuden jaottelua hetero- ja homoseksuaalisuuteen. Käsitteellisesti biseksuaalisuuden voi katsoa edustavan heteronormia purkavaa queer-tutkimuksellista tavoitetta, koska se olemuksellaan viittaa niihin kulttuurisesti yliviivattuihin seksuaalisuuden välitiloihin, joita kaksijakoinen homo-hetero-hierarkia tuottaa. (Haasjoki 2006: 29-30.) *Viettelijässä* Jeesuksen häilyvänä kuvattu seksuaalisuus asettuu näiden luokittelevien oppositioiden väliin ja haastaa pohtimaan konventoituneita käsityksiä seksuaalisuuden normatiivisista tiloista. Romaani kyseenalaistaa seksuaalisuuden vallitsevat merkitykset ja asettaa seksuaalisuuden rajat määrittelemättömiksi. Tämän lähtökodan yhdistäminen kristilliseen kontekstiin tuo romaanin tulkintaan queer-teologisesti merkittävää problematiikkaa, mitä analysoin aineiston esimerkkien avulla tässä luvussa.

Teoksessa Jeesuksen biseksuaalisuus saa muuttuvan ja ambivalentin luonteen, joka rikkoo perinteisen kulttuurisesti jäähmettyneen hetero-homo-dikotomian ja esittää seksuaalisuudelle monimuotoisemman ilmentymisen mahdollisuuden. Sanna Karkulehto (2007: 159) mukaillen tulkitsen romaanissa representoidun biseksuaalisen halun kyseenalaistavan olemassaolollaan normitettujen kategorioiden puhtautta sekä hämärtävän tiukkaa rajanvetoa sukupuolten ja seksuaalisuuksien välillä. Samalla sen voi ymmärtää osoittavan butlerilaisittain näiden seksuaalisten valtarakennelmien keinotekoisien ja sopimuksenvaraisen luonteen (mp.).

Teoksessa kuvattu Jeesuksen seksuaalisuus muodostuu oman ambivalenttiutensa ja välitilaisuutensa myötä ”kumouksellisuuden performatiiviksi” (ks. mts. 164), mikä tekee romaanissa kiellettyä samansukupuolista halua näkyväksi. Samalla se luo hypoteesin seksuaalisuuden ambivalentista luonteesta normeihin taipumattomana ja muuttavana prosessina.

*Viettelijässä* seksuaalisuudelle annetaan tärkeä, jumalallinen merkitys, sillä sen avulla ihminen voi tavoittaa syvimmän yhteyden toiseen ihmiseen sekä saavuttaa korkeimman henkisen tason:

[...] rakastaessaan ihminen yhtyy jumalaan, niin että himossa, joka ihmisten maailmassa on rumaa ja likaista, ihminen toistaa luomisen hetken ja saavuttaa jumaluuden (59).

Seksuaalisuus, joka romaanin sosiaalisessa kulttuurissa on määritelty kristinuskon tradition saattelemana vääräksi ja saastaiseksi, nostetaan Jeesuksen puheessa sosiaalisen normiston yläpuolelle jumaluuteen rinnastettavaksi olomuodoksi. Queer-teologisesti *Viettelijä* esittää mielenkiintoisella tavalla seksuaalisuuden heijastumana ihmisen jumalasuhteesta, joka käy dialogia ihmisen ruumiillisen ja hengellisen puolen kanssa (ks. Jokela 2006: 193). Jeesuksen puheessa seksuaalinen teko muodostuu kahden ihmisen välisen rakkauden suurimmaksi merkiksi, mikä metaforisena luomisentekona saa ihmisen saavuttamaan jumaluuden. Seksuaalinormeja rikkovalla esityksellään romaani kyseenalaistaa kristinuskon ihanteen oikeanlaisesta rakkaudesta, joka perustuu heteroseksuaaliseen avioliittoon ja perhekäsitykseen (mts. 189). Sen sijaan Jeesuksen biseksuaalisuuden kuvauksella romaani esittää, että normeista piittaamaton seksuaalinen rakkaus saa päämääränsä ja voimansa jumalasta:

Ja lihan kiihko on huoruutta silloin, kun sielu, joka lihassa asuu, ei yhdy toiseen sieluun lihan yhtyessä toiseen lihaan. Mutta kiihko, jossa sielu yhtyy sieluun lihan yhtyessä lihaan on jumalasta. Se on luomistyön kuva. Ja se on luomistyö itse. (72.)

Himo, joka jo terminä saa hallitsemattomuuden ja likaisuuden konnotaatioita, yhdistetään teoksessa luomiseen, joka on kaiken alku ja ydin. *Viettelijä* puhuu seksuaalisen rakkauden puolesta, missä ihminen saavuttaa yhteyden toiseen ihmiseen seksuaalisen aktin yhteydessä; tällöin pelkkä ruumiillisuuteen perustuva mekaaninen seksinharjoittaminen vailla tunteita asetetaan teoksessa ideaalin ulkopuolelle. Romaani luo kriittisen katseen irrallisia ja tunteettomia seksuaalitekoja kohtaan, mutta ei aseta normeja puhtaalle seksuaaliselle rakkaudelle, jota kuvataan kohtauksessa metaforisesti todellisena jumalan luomistyönä. Näin kristillisessä perinteessä vahvasti elänyt kulttuurinen käsitys seksuaalisuudesta syntisenä ja

saastaisena muodostuu romaanissa ihmisten luomaksi harhaksi, sillä romaani esittää seksuaalisuuden muodostavan suurimman rakkauden kristillistä Jumalaa kohtaan.

Läpi *Viettelijän* nousee esiin sen tapa purkaa seksuaalisuuden kuvauksellaan kristinuskon ylläpitämää pakottavaa heteroseksuaalisuuden valtaa. Heteronormatiivista seksuaalisuuden idylliä problematisoi teoksessa erityisen osuvasti Jeesuksen muotoilema lauselma:

[...] paljon on rakkautta, joka ihmisten maailmassa on rangaistuksen alainen rikos, mutta näkymättömässä maailmassa on rakkaus aina jumalasta, ja näkymättömässä maailmassa rakkaus puhdistaa ihmisen ja näyttää hänelle tien valtakuntaan. ( 75-76.)

Kohtauksessa rakkaudella, joka määritellään ”ihmisten maailmassa” kulttuurisesti rangaistuksenalaiseksi rikokseksi, viitataan selkeästi normatiivisesta heteroseksuaalisesta poikkeaviin seksuaalisuuden muotoihin: muun muassa homoseksuaalisuuteen, biseksuaalisuuteen, transseksuaalisuuteen. Kohtauksessa näkymättömän maailman avulla kuvataan sitä sukupuoli- ja seksuaalinormeista vapaata tilaa, jossa ihmisen seksuaalinen suuntautuminen ei ole esteenä Jumalan valtakuntaan pääsyyn. Queer-teologisesti ymmärtäen kohtaus kritisoi kristinuskon ahdasmielistä ja tiukkaa käsitystä heteroseksuaalisuudesta ainoana oikeana seksuaalisuuden muotona ja esittää, ettei ihmisen seksuaalisella suuntautumisella ole vaikutusta Jumalan armoon tai rakkauteen. Näkymättömän maailman avulla kohtaus luo vihjeen ihmisen ”alkuperäisestä”, normeja tuntemattomasta seksuaalisesta rakkaudesta, joka on peräisin aina jumalasta.

Biseksuaalisuus ambivalenttina seksuaalisuuden muotona asettuu liikehtimään kahtiajakautuneen kulttuurisen seksuaalimallin, hetero- ja homoseksuaalisuuden, välimaastossa ja muodostuu välitilaisuudellaan uhkaksi näille kulttuurissa tiukasti ylläpidetyille rajanvedoille. Jenny Kangasvuo (2006: 17-18) on tarkastellut biseksuaalisuuden välitilaisuutta ja määritellyt biseksuaalisuuden kyseenalaistavan olemassaolollaan koko heteronormatiivisen järjestelmän:

Biseksuaalisuus on länsimaiselle seksuaalisuuskäsitykselle suurempi uhka kuin homoseksuaalisuus: koska homoseksuaalisuus eroaa heteroseksuaalisuudesta selvästi, se on voitu sulkea normaalin ja oikean seksuaalisuuden ulkopuolelle. Biseksuaalisuus rikkoo tätä jakoa homo- ja heteroseksuaalisuuteen. Jos joku voi tuntea seksuaalista halua kumpaankin sukupuoleen, syntyy se pelottava ajatus, että normaali, oikeaa heteroseksuaalisuutta toteuttava ihminen saattaisi tilaisuuden tulle poiketa normaalin ja oikean seksuaalisuuden polulta epänormaalin ja väärän seksuaalisuuden puolelle – ja kenties huomata, ettei jakoa oikeaan ja väärään, normaaliin ja epänormaalin olekaan. (Mp.)<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Kangasvuon näkemystä tukevat Carol Queenin *artikkeli Lesbian Love in the Swinging' Seventies: A Bisexual Memoir* (2002) sekä Beth A. Firesteinin toimittama kokoelma *Bisexuality. The Psychology and Politics of an Invisible Minority* (1996).

Jenny Kangasvuon näkemykseen nojaten ymmärrän biseksuaalisuuden haastavan ja rikkovan romaanissa ahtaita ja luokittelevia kategorisointeja: biseksuaalisuus tarjoaa vaihtoehdon nähdä hegemoniset sukupuoli- ja seksuaalikäsitykset toisin (mts. 18). Normeihin asettumattomuudellaan se voi luoda sosiaalista pelkoa, koska se hämärtää totuttua seksuaalista kahtiajakoa ja hankaloittaa ei-normatiivisen seksuaalisuuden kieltoa olemalla samanaikaisesti sekä hyväksytty (heteroseksuaalinen) että kielletty (homoseksuaalinen). Liikkuvuudellaan ja ambivalenttiudellaan se ravistaa perinteisiä kulttuurisia käsityksiä seksuaalisuuden normatiivista tiloista ja tästä on tulkintani mukaan myös Larssonin Jeesuksen representaatiossa kyse. Larsson haastaa biseksuaalisuuden kuvauksellaan lukijan näkemään normeista irtaantuneen vapaan seksuaalisen halun monimuotoisena, minkä keskeisenä motiivina on halu nähdä ihminen yksilönä sen sijaan kuin sukupuolen tai seksuaalisuuden edustajana (ks. Kangasvuo 2006: 119). Tällöin seksuaalinen kiintymys asetetaan seksuaali- ja sukupuolikategorioiden edelle, jolloin rakkaus ihmisen sisimpään ulkoisten fyysisten ja biologisten ominaisuuksien sijaan muodostuu merkitykselliseksi. Seksuaalisuus saa tämän myötä arvoituksellisen, häilyvän ja muutosvoimaisen luonteen. Näin teoksen voi queer-näkökulmasta tulkita kumoavan ja kyseenalaistavan kulttuurisesti sukupuoleen sidotun seksuaalisen rakkauden normin ja etsivän sen sijaan syvempiä merkityksiä seksuaalisuudelle. *Viettelijä* esittää, että astuessaan seksuaalikategorioiden ja -normitusten valtarakennelmasta hetkeksi syrjään voi löytää monimuotoisemman ja rajoituksiin sopeutumattoman seksuaalisuuden ilmentymän, ambivalentin biseksuaalisuuden, joka rakentuu teoksessa seksuaalisen rakkauden ytimeksi ja aluksi.

Tämä romaanin luoma käsitys biseksuaalisuudesta normeja haastavana, ambivalenttina seksuaalisuuden muotona on tärkeää suhteuttaa laajemmin kristinuskon kontekstiin. *Viettelijän* intertekstuaalinen suhde hypotekstiinsä Raamattuun ja samalla koko kristinuskon historian kontekstiin muodostaa olennaisen taustamerkityksen teoksen luomalle käsitykselle seksuaalisuudesta. Raamatun ja koko kristillisen tradition kielteinen suhde seksuaalisuuteen asettuu haastettavaksi Larssonin uudelleenkirjoituksessa, joka esittää Jeesuksen henkilöhaahmon kautta seksuaalisen identiteetin muuttuvan ja moniulotteisen luonteen. *Viettelijän* luoma ambivalentti ja normeja pakoileva seksuaalisuuden problematiikka kristillisessä kontekstissa kehittyy romaanissa lopulta queer-teologiseksi pohdinnaksi. Queer-teologisesti tulkittuna romaani asettaa lukijan eteen hypoteettisesti kiinnostavan kysymyksen

---

siitä, kuinka erilainen kristinuskon ihmiskäsitys ja suhde seksuaalisuuteen voisi olla, jos kristinuskon vapahtaja Jeesus tunnettaisiin *Viettelijän* kuvauksen tavoin biseksuaalina. Tällöin luodun tulkinnan mukaisesti seksuaalinen halu kohdistuisi määrittelevien sukupuolikategorioiden sijaan ihmisyyteen kategorisointien takana. Teesi on kristinuskon perusrakenteita horjuttava, muttei poikkea ydinajatukseltaan evankeliumien Jeesuksen rakkauden kaksoiskäskyn opetuksesta, joka perustui tasa-arvoisuuteen ja lähimmäisenrakkauteen (ks. Matt. 7 :12; Matt. 22: 37-40). Tulkintani mukaan esittämällä juuri kristinuskon ja länsimaisen kulttuurin merkittävin henkilö, Jeesus, biseksuaalina ja kuvaamalla samansukupuolista rakkautta *Viettelijä* asettaa särön mahdollisuuden koko kristinuskon instituution ja historian muodostamaan käsitykseen oikeanlaisesta rakkaudesta ja seksuaalisuudesta. Tämä särö antaa kyseenalaistamisen mahdollisuuden myös nykyajan länsimaiseen heteronormatiiviseen kulttuuriin, jonka muodostumiseen ja ylläpitämiseen kristinuskon traditio on lähtemättömästi vaikuttanut.



## 5. PATRIARKAALISEN VALLAN KRITIIKKI

*Viettelijässä* patriarkaalinen yhteiskuntajärjestys on läsnä kaiken aikaa romaanin synkässä kerronnassa. Larsson maalaa lohduttoman uhkakuvan sukupuolijärjestykseen perustuvasta miesvaltaisesta maailmasta, joka ohjaa romaanissa henkilöhahmojen, sekä miesten että naisten, toimijuutta ja tapaa olla olemassa. Kulttuurin jokaiseen nurkkaan ulottuva patriarkaalinen valta saa romaanissa tukipohjansa kristillisen alkukulttuurin juutalaisyhteisön maailmankuvasta. Tämä *Viettelijän* kuvaama ajanlaskun alun yhteiskunnallinen ajattelu on kristinuskon historiassa jättänyt jälkensä myöhempään kristinuskon oppiin, mikä luo tiukan siteen kristillisen uskonnon ja miesvallan välille. Julmalla ja alistavalla miesvaltaisen kulttuurin kuvauksellaan *Viettelijä* käy tätä epätasa-arvoista valtarakennelmaa vastaan ja luo kritiikkiä representoimaansa kristinuskon maailmankuvaa vastaan. Tässä laajassa käsittelyluvussa tarkastelen patriarkaalisen vallan ilmenemistä teoksessa: aluksi analysoin romaanin kaksijakoista naiskuvaa madonna- ja huora-tematiikan avulla sekä tämän jälkeen pureudun teoksen seksuaalisen kontrolliin ja sen merkityksiin. Kolmannessa ja viimeisessä alaluvussa kartoitan romaanin patriarkaalista valtaa kumoavia ja kritisovia piirteitä romaanin Jeesuksen ajattelun kautta.

### 5.1. Madonna ja huora -tematiikka

Naiseuden ja seksuaalisuuden suhde on ollut kompleksinen läpi kristinuskon tradition ja länsimaisen kulttuurin historian. Länsimaisen kulttuurin kuvastossa naisen seksuaalisuus yhdistetään usein pahuuteen ja synnillisyyteen myyttisen madonna ja huora -asetelman kautta. Länsimaisessa kulttuurissa uskonnollinen kuvasto on tavannut esittää naisen näiden kahden arkkityypin mukaisesti: joko puhtaana, epäseksuaalisena pyhimysmadonnana tai syntisenä, langenneena huorana. Myyttien avulla patriarkaalinen yhteisö on pystynyt kontrolloimaan ja hallitsemaan uhkaavana koettua naisen seksuaalisuutta. (Koivunen 1994: 13-15; Pesonen 1997: 173.) Kahtiajakautunut naiskuva on keskeinen kristinuskon luomassa käsityksessä oikeanlaisesta naiseudesta ja seksuaalisuudesta; sen vaikutusvallan voi olettaa olevan läsnä alitajuisesti edelleen länsimaisen kulttuurimme perusrakenteissa. Olennaista tällaisessa kristinuskon polarisoituneessa naiseuden määrittelyssä on naisen määrittäminen miehen

toimijuuden kautta: tällöin nainen on olemassa ensisijaisesti vain miehen tarpeita varten (Koivunen 1995: 10). Tämä käsitys muovaa butlerilaisittain naiseuden ja seksuaalisuuden performatiivisia rajoja ja normeja tuottaen naiseuden institutionaalista kontrollia. *Viettelijä* kyseenalaistaa tulkintani mukaan nämä keinotekoisesti rakennetut ja ylläpidetyt naiskuvat tekemällä niiden performatiivisen luonteen näkyväksi. Näkyväksi tekemisen avulla *Viettelijän* voi nähdä paljastavan patriarkaalisesta kulttuurin syrjäisimpiinkin nurkkiin ulottuvan miehen vallan ylivoiman.

### 5.1.1. Neitsyt Maria -myytin kumoaminen

Kristikunnan syntykulttuuria kuvaavassa *Viettelijässä* naisen seksuaalisuuden kontrollista muodostuu osa arkipäiväistä miehistä vallankäyttöä. Romaanin kuvaamassa patriarkaalisessa kulttuurissa naisen kontrolloimaton seksuaalisuus koetaan uhkana yhteiskunnan rakenteelle ja jatkuvuudelle, jota täytyy säädellä institutionaalisesti erilaisissa sosiaalisissa diskursseissa (Koivunen 1995: 40). Seksuaalinen hyväksikäyttö toimii yhtenä patriarkaalisesta vallan välineenä ja naisen ruumiillinen alistaminen on läsnä teoksen kuvaamassa sosiaalisessa todellisuudessa läpi romaanin. Romaanissaan Larsson on rakentanut vahvan osoituksen tästä vallankäytöstä: hän kuvaa raa'alla tavalla naisen seksuaalista alistamista asettamalla hyväksikäytön kohteeksi länsimaisen kulttuurin pyhintä madonnaa edustavan Jeesuksen äidin, Neitsyt Marian. Marian seksuaalista hyväksikäyttöä kuvaavassa kohtauksessa Jeesus muistelee lapsena näkemäänsä äidin raiskausta:

Katu oli mykkä. Tähtiä oli liian paljon. Äidin sydän hakkasi käsivarttani vasten. Puun alta astui eteemme seppä. Tunsin hänet vinosta nenästä. Hänkin haisi happamalta. Hän kaatoi viiniä suuhuni. Hän painoi äidin alleen puun juurelle. (64.)

Romaanissa seppä, joka kipeänä muistona seuraa Jeesusta läpi tämän elämän, raiskaa lapsuuteen sijoittuvassa takaumassa Jeesuksen äidin. Juopunut seppä juottaa tapahtumaa vierestä seuraavalle pienelle Jeesus-lapselle viiniä ja painaa sen jälkeen tämän äidin väkisin puun alle raiskatakseen hänet. Kulttuurisesti hätkähdyttävässä kohtauksessa romaani kumoaa ikiaikaisen kristillisen myytin Jeesuksen äidistä koskemattomana. Tämä naiseutta kautta aikojen määrittänyt kristillinen koskemattomuuden myytti rikkoutuu karkealla ja brutaalilla tavalla sepän raiskatessa puhtaan naiseuden ja äitiyden symbolin, Neitsyt Marian.

Äitini ei huutanut. Ei hän huutanut koskaan. Löin seppää päähän, mutta seppä oli kova mies, ja hän oli tottunut lyönteihin, ja hennot käsivarteni olivat kuin oljenkorret hänen selässä. Äiti piti silmänsä auki, mutta hänen kylmä katseensa oli kuin vainajalla: se ei kohdistunut mihinkään. (64.)

Kohtaus kuvaa, kuinka häikäilemättömän julmasti seppä ottaa Marian väkisin ja raiskaa tämän pienen lapsen hätäisistä estelyistä huolimatta. Joutuessaan väkivaltaisen raiskauksen uhriksi Maria ei osoita minkäänlaisia tunteenpurkauksia vaan hän vertautuu kuolleeseen ruumiiseen, joka makaa liikkumatta esineen lailla. Hän ottaa vastaan sen, mikä teoksen kuvaamassa maailmassa on naisen taakaksi asetettu: ruumiillisen olemassaolon miehen käyttötarkoitusta varten. Romaanin kuvaamassa kristinuskon syntykulttuurissa naiset määrittyvät patriarkaatin normien mukaisesti ruumiinsa objektivoinnin kautta. Yhteiskunnassa, joka perustuu patriarkaaliselle valtarakenteelle, raiskauksen voi katsoa ilmentävän kärjitetysti tätä miehen kulttuurista valta-asemaa: otettaessa nainen väkisin tuotetaan hänestä sosiaalisesti ymmärrystä fyysisenä omaisuutena. (Pollari 1994: 81.) *Viettelijässä* seppä käyttää hänelle tuotettua patriarkaalista valtaa ja osoittaa raiskauksella Marialle tämän kulttuurisen aseman:

Hänen kasvonsa olivat hiestä läpimärät, vaikka yö oli niin kylmä, että hän vapisi villaisen lampaalta haisevan vaatteensa sisällä. [...] Kuu oli sininen ja ilkeä. Se valaisi huoneen, jossa lamppu vielä savusi. Se venytti varjot muodottomiksi ja liitti heidät yhdeksi huohottavaksi pyörteeksi. Ei hän itkenyt, äitini. Ei hän itkenyt koskaan. (63-64.)

Larssonin teos haluaa tulkintani mukaan kiinnittää lukijan huomion naisen seksuaaliseen sortoon esittämällä kristillisen kulttuurin puhtaimman naisen, Jeesuksen äidin, joutuvan kenen tahansa naisen lailla seksuaalisen väkivallan kohteeksi. Kulttuurisesti Neitsyt Maria on edustanut läpi länsimaisen ajatusmaailman kehityksen patriarkaalista naisideaalia, joka on hahmona täydellisen siveä, puhdas ja äidillinen (Vuola 1994: 212). Neitsyt Marian hahmossa äitiys on Hannele Koivusen (1995: 17) sanoin ”puettu mahdollisimman epäseksuaaliseen myyttiin neitseellisesti synnyttäneestä madonnasta”. Käänteentekevänä voi pitää *Viettelijän* tapaa purkaa tätä mustavalkoista patriarkaalista myyttiä esittämällä Jeesuksen äidin raiskattuna ja seksuaalisesti alistettuna. Intertekstuaalisena keinona se osoittaa Neitsyt Marian hahmon *devaluoinnin*<sup>19</sup> avulla seksuaalisuuden ja väkivallan olemassaolon mahdollisuuden myös kristillisessä pyhydessä: Raamatun puhdas Jeesuksen äiti on uudelleenkirjoituksessa saanut uuden, karkeasti rikotun aseman romaanin arvojärjestelmässä. *Viettelijän* kuvaamassa kristillisiin käsityksiin perustuvassa sukupuolisessa hierarkiassa naisen ruumis määräytyy

<sup>19</sup> Devaluointi on Gerard Genetten (1997: 354-358) teorisoima intertekstuaalinen tehokeino: henkilöhahmo saa uudelleenkirjoituksessa alhaisemman arvon tai aseman kuin hypotekstissä.

kahta käyttötarkoitusta varten: joko miehen seksuaalisten tarpeiden tyydyttämiseen tai reproduktion välineenä olemiseen eli lasten synnyttämiseen. Romaanissa kuvataan julmalla tavalla Jeesuksen äidin kautta näiden naisen molempien tehtävien täyttyminen.

Läpi romaanin Jeesuksen suhde hänen äitiinsä kuvataan hyvin kiinteänä ja läheisenä. Äiti edustaa Jeesukselle lohdullista turvaa ja syyliä, mitä hän aikuisena miehenä kaipaa viimeisenä asiana teloituksen hetkellään (115). Äidin raiskaus traumatisoi Jeesuksen ja tapahtuman myötä maailman pahuus ja kulttuurisen järjestelmän seuraukset näyttäytyvät hänelle liian aikaisin:

Sinä yönä tajusin, että jokaisen ihmisen sisällä asuu sakaali, joka haavoittuneena on vaarallinen kaikille, omilleenkin. [...] Kujan elämä muuttui valoisaksi ja merkitykselliseksi, mutta minä haparoin pitkään pimeässä vailla tukikeppiä, joka liian varhain oli temmattu kädestäni. (63-65.)

Jeesus ei pääse koskaan yli traumaattisesta väkivallanteosta, jossa tuntematon mies tahraa säälimättömästi hänen oman äitinsä ruumiillisen koskemattomuuden. Larsson tuo rankkaan teemaan syvyyttä ja haavoittuvaisuutta kuvaamalla lohdutonta tekoa lapsen näkökulmasta, jossa Maria on Jeesukselle ”koskematon niin kuin äidit pojilleen ovat” (20). Nähdessään äidilleen tapahtuvan pahan Jeesus ymmärtää maailmassa tapahtuvan kollektiivisen julmuuden ja ajautuu haparoimaan pimeyteen vailla lapsenuskoa symboloivaa tukikeppiä. Myöhemmin ympäröivät ihmiset vahvistavat tapahtuman aiheuttamaa sosiaalista häpeää kutsumalla Jeesusta ”huoranpenikaksi” (63,112), mikä ilmentää teoksen representoimaa vinoutunutta patriarkaalista maailmankuvaa, joka asettaa väkivaltaisesti raiskatun naisen häpeälliseen huoran asemaan.

Mariaan kohdistuva hyväksikäyttö rakentuu romaanissa patriarkaalisen vallan epäinhimillisten seurauksien kuvastajaksi, joka ei lopulta tuo tyydytystä edes väkivallantekijälle:

Ja tajusin, että paha joka tapahtui, oli jotakin erikoista pahaa, sillä kun seppä nousi äitini päältä ja peitti paljaan häpynsä viitallaan, ei hänen kasvoillaan ollut sitä yhtä aikaa loukkaantunutta ja voitonriemuista ilmettä, jolla mies katsoo eteensä tullessaan voittajana tappelusta, vaan hänen silmänsä olivat yhtä kylmät ja etäiset kuin äitinikin. ( 64.)

Kohtauksessa on huomionarvoista se, että seksuaalinen hyväksikäyttö on muodostunut romaanin todellisuudessa niin väljähtyneen arkipäiväiseksi, ettei se herätä seksuaalisen väkivallan tekijän eikä uhrin kasvoilla muuta kuin etäännyttävän tyhjyyden ja välinpitämättömyyden tunteen. Vastoin romaanin luomaa hypoteettista odotusta ei sepän kasvoilla kuvastu miehisen vallan tuottama autuus vaan hänenkin silmänsä tuijottavat

tyhjyyteen yhtä kylminä ja etäisinä kuin Marian. Seksuaalinen hyväksikäyttö kuvataan kohtauksessa lapsen silmin ”jonkinlaisena erikoisena pahana”, mikä ei herätä henkilöhahmoissa suurta kivun, tuskan tai tyydytyksen tunnetta vaan pikemminkin se kuvataan ahdistavan systemaattisena pakkotoimintona, mikä luo kohtaukseen sen intensiivisen painokkuuden. Sepän tyhjistä ilmeistä ja teon ”erikoisen pahasta” luonteesta voi ymmärtää sepän suorittavan hänelle ulkoapäin asetettua maskuliinisen vallan mekanismia, joka teoksen kulttuurisessa todellisuudessa on helppo kohdistaa naisen ruumiilliseen hyväksikäyttöön. Raiskaus ei kuitenkaan tuota sepälle tyydytystä vaan kohtaus viestii, että hän kipunoi tekonsa jälkeen moraalisen syyllisyyden kanssa. Seppä, tavallisen miehen metaforana, asettuu teoksen maailmassa yhdeksi patriarkaalisen sukupuolijärjestyksen orjuuttaman koneiston palaseksi, joka heikkona hetkenään toteuttaa pakonomaisesti hänelle asetettua maskuliinisen ylivallan tehtävää.

Myöskään Maria ei kamppaile tilanteessa hyväksikäyttäjää vastaan vaan mukautuu rooliin, jonka sosiaalinen todellisuus on hänelle normittanut. Kohtaus viestii eleettömyyden ja vastaanpanemattomuuden arkipäiväisyydellään, ettei tapahtunut hyväksikäyttö ole ensimmäinen, jonka Jeesuksen äiti on joutunut kokemaan, vaan yleisesti naisten kohdalle osuva tapahtuma, normaalina pidettävä kulttuurinen lapsus. Tämä luo teokseen näkymättömän vihjeen siitä, että jopa Jeesus olisi voinut syntyä Marian kokeman hyväksikäytön kautta: romaanissa kuvataan, kuinka Maria kantaa mykkänä salaisuuttaan, josta ei suostu puhumaan edes raskaudesta yllättyneelle aviomiehelleen (44-45). Näkemys on tulkinnanvarainen, mutta sen voi nähdä tuottavan teokselle kristinuskon tradition ja patriarkaalisen ylivallan tuottamaa seksuaalista hyväksikäyttöä vastustavan piirteen.

Elina Vuola (2010: 86-88) esittää tutkimuksessaan *Jumalainen nainen – Neitsyt Mariaa etsimässä* näkemyksen Neitsyt Marian hahmon alistuneisuudesta ja passiivisuudesta perustamalla sen Marian raamatulliseen vastentahtoiseen raskaaksitulemiseen Jumalan asettaessa Marian raskaaksi. Tämän voi nähdä Vuolan mukaan vahvistavan naisen alistuneisuutta miehisen tahdon alaiseksi ja luovan hyväksyntää naisen seksuaaliselle alistamiselle kristilliseen seksuaalietiikkaan perustuvassa kulttuurissa (mp.). Vuolan näkemystä sivuten kohtauksessa voi katsoa Larssonin osoittavan lukijalle, mitä tällaiset patriarkaaliset valtarakenteet voivat pahimmillaan saada aikaan kuvaamalla kulttuurimme pyhimmän naisen, Neitsyt Marian, seksuaalisesti alistettuna ja hyväksikäytettynä. Voimakkaalla eleellä teoksen voi nähdä merkityksellistävän seksuaalisen vallankäytön

universaaliksi ilmiöksi, joka on läsnä kristillisen patriarkaatin valtaan perustuvassa kulttuurissa. Samalla se osallistuu feministiseen keskusteluun siitä, kuka omistaa ja määrää naisen ruumista.

Jatkuvasta alistamisesta ja hyväksikäytöstä huolimatta on romaanin naisen seksuaalisuudesta luoman merkityksen kannalta olennaista, että naiseus teoksessa ei määriy vain ja ainoastaan seksuaalisen alistamisen kautta. Tärkeässä osassa merkityksen luomisessa on kohtaaminen, joka kuvastaa Marian haluttomuutta alistua uhrin asemaan. Patriarkaalisessa kulttuurissa katsotaan olevan sisäänrakennettuna vahva selviytymisen vaatimus, jonka myötä nainen ei halua ilmaista olemassaoloaan häväistynä ja avuttomana uhrina (Keskinen 2010: 248). Häväistyn ja avuttoman uhrin osaan Mariakaan ei romaanissa halua jäädä vaan ilmaisee selviytymisentahtoa lähtiessään sosiaalisen yhteisön eteen noutamaan kaivolta vettä:

Tyttäret tahtoisivat viedä minulta ruukun kädestäni ja estää minua menemästä ihmisten silmien eteen, mutta minä menen silti. Minulla ei ole mitään häpeämistä, enkä ole enää heikko niin kuin silloin sepän tapauksen aikoina. (9.)

Kristel Nyberg (2006: 50) kirjoittaa, että Uuden testamentin maailmassa naisia ohjasi vahva kotona pysyttelemisen ihanne, joka rajoitti naisten liikkumista kodin piirin ulkopuolella ja määritteli naisten vedenhaku- ja ostotehtäviä. Samalla on hyvä huomioda, että ajan patriarkaalisessa kulttuurissa ihminen ei toteuttanut itseään vaan ulkopuolisen yhteisön sanelemaa roolia (Nissinen 2006: 21), jolloin liikkumisen rajoittaminen saattoi liittyä kysymykseen perheen kunnia. Ajan kulttuurissa ainoa naiselle sallittu sukupuolikumppani oli naisen oma aviomies ja joutuessaan romaanissa sepän väkisinmakaamaksi on Marian - ja hänen myötä koko perheen - kunnia häpäisty. Tämä rajaa Marian sosiaalisia mahdollisuuksia teoksen yhteisössä. Kohtauksessa Marian lauselma ”minä menen silti, minulla ei ole mitään häpeämistä” kuitenkin vastustaa ja purkaa tätä kulttuurista naisen seksuaalisuuteen kietoutuvaa häpeän ja kunnian normia. Kohtaaminen tuo romaaniin voimaannuttavan elementin, joka viestii tärkeällä tavalla naisen seksuaalisen uhriutumisen sijaan naisen selviytymisen ja voiman mahdollisuudesta. Samalla se monipuolistaa ymmärrystä myyttisistä naiskuvista ja niitä ylläpitävistä naishahmoista. Rikotun Neitsyt Maria -myytin avulla romaanin voi tulkita voimaannuttavan koko teoksen passiivista naiskuvaa ja emansipoivan kristinuskon keskeisimmän naishahmon kautta naisen kulttuurista seksuaalista alistamista, mikä on ilmiönä ollut läsnä kaikissa kristinuskon kulttuureissa läpi historian.

### 5.1.2. Viettelevä huora teoksen naiskuvana

*Viettelijässä* naissukupuoli kuvataan systemaattisesti dualistisena kristillisen naiskäsitteksen mukaisesti, jolloin madonna-ihanteen vastapainona nainen representoituu huoramyytin mukaisesti lähinnä sisäsyntyisesti viettelevänä huorana. Tällöin naisen olemassaolo rakentuu ainoastaan miehen ruumiillista käyttötarkoitusta varten ja samalla naisen luontaisena ominaispiirteensä pidetty huoruus tekee naisen omasta seksuaalisuudesta likaista ja syntistä. Tämä myyttinen käsitys naisesta seksuaalisesti syntisenä tuottaa lisäoikeutuksen periaatetta miesten rakenteelliselle vallalle. (Vuola 1994: 218.) Kristillisen alkukulttuurin kontekstissa miehen seksuaalista ylivaltaa ilmensi runsas prostituutio, jonka palveluiden hyväksikäyttämistä pidettiin miehelle luonnollisena ja sosiaalisesti hyväksyttynä tarpeena huolimatta siitä, että ajan moraalinen ohjekirja Raamattu tuomitsi prostituution<sup>20</sup> (Nyberg 2006: 51-52). Myös *Viettelijän* kuvaamassa maailmassa prostituutio on yleinen yhteiskunnallinen ilmiö ja läsnä romaanin tapahtumissa. Huorista puhutaan romaanissa ”huonoina naisina” (22, 87), joiden kanssa sosiaalinen vuorovaikutus – lukuun ottamatta seksuaalista kanssakäymistä – on yhteisön normeissa kiellettyä.

Huoruuden ja naisen alistamisen normatiivisuus representoidaan romaanissa Jeesuksen isän, Joosefin, hahmon kautta. Joosef kuvataan moneen otteeseen ”tavallisena miehenä” (43, 44), minkä painottaminen korostaa huorissakäymisen normaaliutta ja yleisyyttä aikakauden miesten keskuudessa. Parisuhteeseen uskovan Joosefin puheesta selviääkin prostituoidun käyttämisen tavanomaisuus:

Olin nähnyt päiviä, joita olin luullut hyväksi. Silloin olin saanut maistaa katkeraa, hyvänmakuista viiniä, ja joskus vierelläni makasi nainen, joka ääntä päästämättä antoi minun tyydyttää lyhyen, tympäisevän himoni (43).

Joosefin puheesta käy ilmi se naisia välineellistävä seksuaalinen käytösmalli, joka on läsnä teoksen kuvaamassa miesvaltaisessa kulttuurissa. Larssonin kuvauksessa naisen seksuaalinen esineellistäminen muodostuu kollektiivisesti hyväksytyksi miehen seksuaalisen halun muodoksi, joka tulee purkaa johonkin: tätä varten Joosefin maailmassa ovat käyttöomaisuutena

---

<sup>20</sup> Raamattu tuomitsee prostituoitujen palveluiden käyttämisen: ”Vai ettekö tiedä, että joka yhtyy porttoon, tulee yhdeksi ruumiiksi hänen kanssaan? Onhan sanottu: ”Ne kaksi tulevat yhdeksi lihaksi.” (Korint. 1. 6:16). Myös Mooseksen kirjassa miehiä ohjeistetaan välttämään suhdetta prostituoidun kanssa: ”Älkööt he ottako vaimoksi porttoa tai häväistyä naista älköötäk ottako miehensä hylkäämää vaimoa, sillä pappi on pyhä Jumalallensa.” (Moos. 3. 21:7.)

kuvatut naiset. Itseään myyvät naiset vastaanottavat tämän Joosefin arkipäiväistyneen, tympeän himon ääntä päästämättä. Näin romaani tuottaa vihamielisen ja passiivisen representaation naisruumiista (ks. Palin 1996: 233). Äänettömänä kuvatusta huorasta nousee esiin se kulttuurinen vaitonaisuus ja äänettömyys, joka on läsnä kaiken aikaa romaanin luomassa naiskuvassa. Naisen vaikenemisesta muodostuu yleinen kulttuurinen koodi ja alistumisen merkki, mikä yhdistää teoksen naishahmoja ja tuo esiin heidän alisteisen aseman romaanin kuvaamassa sosiaalisessa hierarkiassa. Vaiennettu ja äänetön huora edustaa romaanissa sitä miesvaltaista eetosta, jossa nainen ja hänen ruumiillisuutensa koetaan altruistisena: naisen olemassaolo perustuu miesryhmän hedonisten tarpeiden toteuttamista varten (Näre 1994: 59). Naisen äänettömyys ja naisruumiin kietominen miehen käyttötarkoitusta varten irrottaa teoksen naishahmoilta toimijuuden.

Kohtauksessa Joosef jatkaa prostituoidun kanssa viettämänsä yön kuvausta:

Mutta silloinkin heräsin yksin, sillä sellaiset naiset eivät nuku miehen vierellä, vaan saatuaan rahansa he lähtevät metsästämään uutta saalista kuin ketut. He eivät nuku koskaan, sillä siihen he ovat liian levottomia ja säikyteltyjä. (43-44.)

Joosefin puheessa prostituoidut asettuvat hyväksytyjen sosiaalisten normien ulkopuolelle. Ilmaus ”sellaiset naiset” korostaa prostituoitujen huonoa mainetta ja sosiaalista ulkopuolisuutta. Prostituoidun rinnastaminen säikyteltyyn, saalistavaan kettuun luo kuvan kulttuurisesta suojattomuuden ja avuttomuuden tilasta, mikä teoksen huorien osaan liittyy. Huomionarvoista Larssonin ihmisyyden kuvauksessa onkin metaforinen eläimeen rinnastaminen läpi romaanin (mm. 7, 13, 41, 64, 87, 109); sen monissa kohdissa törmäytetään kristinuskon ihmisyyden ihanne kuvaamalla henkilöahmoja primitiivisinä ja viettien varaisina toimijoina. Tämän johdosta käyttöesineinä kuvatut prostituoidut ovat kollektiivisesti säikyteltyjä ja alistettuja eläimen asemaan. Huoruudesta muodostuu loputon hyväksikäytön kierre, miltä teoksen naiset eivät saa koskaan rauhaa tai lepoa.

Prostituutioon liittyy romaanissa vahva kaksinaismoralismin kehä. Vaikka Joosef käyttää itse prostituoituja seksuaalisiin tarpeisiinsa, hän toisaalta halveksuu tekopyhästi Jeesuksen ajanviettoa prostituoiduiksi luokiteltujen naisten kanssa:

Mutta sellaisen naisen kanssa en ole koskaan jakanut ateriaani, enkä ymmärrä tässä asiassa poikaani, sillä sellaiset naiset elävät vain öisin. Huonoimmat heistä, rokonarpiset, sairaat tai liian vanhat, avaavat reitensä päivisinkin, mutta he eivät saa palkkaansa rahassa eivätkä heidän luonaan vieraile kunnon miehet, ne jotka tekevät päivisin töitä käsillään ja pitävät rukoushetkensä [...]. (44.)



Huolimatta siitä, että prostituutio on romaanin kuvaamassa patriarkalisessa kulttuurissa instituutiona hyväksytty (ks. Nyberg 2006: 52), on prostituoitu itse kaukana kunnollisen naisen ihanteista. Tällainen likaisen naisen perikuva toteuttaa syntistä elämäänsä yöaikaan, joka kuvautuu romaanissa pahuuden ja normeista irtaantumisen ajallisena metaforana. Kohtauksessa Joosef tuomitsee poikansa Jeesuksen sosiaalisen kanssakäymisen näiden häpeällisten naisten kanssa, joiden kanssa ei ole sosiaalisesti hyväksyttävää jakaa ateriaa tai olla muutoin tekemisissä kuin muiden katseilta piilossa tapahtuvan seksinharjoittamisen aikana. Käyttäytymisellään Jeesus murtaa yleistä sosiaalisen hierarkian järjestystä ja tätä on isän vaikea hyväksyä pojaltaan. Joosefin lause ”sellaisen naisen kanssa en ole koskaan jakanut ateriaani” korostaa kulttuurista madonna-huora-jakoa, jossa madonnaa edustava puhdas, tavallinen nainen kuuluu kodin piiriin jakamaan yhteistä elämää, mutta syntinen huora ei ole luotu tätä tehtävää täyttämään. Kohtauksessa tulee määritellyksi myös kulttuurinen maskuliinisuuden ihanne, joka liittyy töiden tekemisen ja uskonnon harjoittamisen ”kunnan miehen” ominaisuuksiksi. Tällaiset miehet eivät kajoa naisia ulkoisesti hierarkkisoivassa jaottelussa ”huonompina” kuvattuihin prostituoituihin, joita määrittää tietty miesvallan arvioima arvoasteikko.

Kuvatessaan ensin patriarkalisen seksuaalijärjestyksen aiheuttamat raskaat seuraukset prostituution avulla, säröyttää romaani tämän jälkeen hegemonisen maskuliinisuuden yhtenäisenä pidetyn halun ja tunnesäätelyn. Romaanissa kuvataan, kuinka Juudas punnitsee mietteissään Maria Magdaleenan sosiaalista asemaa huorana:

Ja siinä oliivipuun alla seistessäni minua lähestyi nainen, jonka viitan alla hän oli öitään viettänyt, laiha ja kurja huora, jolle hänen oppilaansa toivat aterian rippeet ulos kuin koiralle, sillä hänellä ei ollut lupa istua pöydässä heidän kanssansa [...] Ja Maria Magdaleena jäi puun alle, laihana ja nälkäisenä, ja sääli täytti minut niin että vihastuin itselleni ja purin käsivarttani, sillä hän oli kuin äitini, josta minun oli erotettava sydämeni voidakseni kulkea omaa tietäni. (109-110.)

Kohtauksessa tunteettoman kylmänä, hegemonisen maskuliinisuuden ideaalina kuvattu Juudas täyttyy säälistä ja myötätunnosta ajatellessaan Maria Magdaleenan ala-arvoista kohtelua sosiaalisessa yhteisössä. Raiskatun äitinsä kohtalon kautta hän ymmärtää tuon alistamisen yhteiskunnallisen järjestelmällisyyden ja päästääkseen irti piinaavasta ja syyllistävästä ajatuksesta hän satuttaa itseään. Juudaksen ajattelussa esiintyvä pieni inhimillisyyden rako tuo särön romaanin maskuliinisuuden kuvaukseen ja samalla toisintoistamisen mahdollisuuden henkilöhahmoihin, joiden käytöksessä hegemonisen maskuliinisuuden ylläpitämät mekanismit

hetkeksi murtuvat (ks. Sipilä 1994: 20-21). Kuvatessaan Juudaksen inhimillisyyttä ja torjuttuna esitettyä myötätuntoa romaani vihjaa, että myös hän on romaanin kuvaaman patriarkaalisen kulttuurijärjestyksen uhri toteuttaessaan sen säättämiä mieheyden normeja pakonomaisesti. Maskuliinisuudesta muodostuu Juudakselle ja muille romaanin henkilöhahmoille kulttuurinen taakka (ks. mts. 21-22), mikä ajaa heidät toimimaan maskuliinisten ihannemallien mukaisesti ja poissulkemaan ei-maskuliinisena pidetyn empatian tunteen sisältään.

Tämän lisäksi kulttuurista maskuliinisuuden ideaalia rikkoo romaanissa Jeesus, joka muodostaa vastaeleen toimiessaan tätä prostituutiota ylläpitävää miesvaltaista järjestystä vastaan. Kumoavassa ajattelussaan hän irrottaa naiset huoruuteen liittyvistä alistavista symbolista käsityksistä, joita Jeesuksen sanoin ”yhteisenä etuna” kuvattu patriarkaalinen valta pitää yllä:

Mutta minä en kehota ihmisiä huoruuteen ja lakien rikkomiseen, niin kuin viholliseni väittävät, vaan kehotan heitä luopumaan huoruudesta, en siksi, että heidän huoruutensa vahingoittaisi yhteistä etua, sillä mitään yhteistä etua ei ole olemassa, vaan siksi, että he niin tekemällä vahingoittavat itseään (72).

Puheessaan Jeesus kääntyy niiden naisten puolelle, jotka huoraamalla vahingoittavat itseään ja ovat alistettuja miesvaltaisen järjestyksen alle. Jeesus kehottaa heitä luopumaan tästä, jotta yhteiskunnallisen järjestyksen keinotekoisuus paljastuisi, sillä Jeesuksen sanoin mitään ”yhteistä etua” ei ole olemassa:

Maria Magdaleenan sielu oli tulehtunut haava, eikä hänen rikoksena ollut rikos muita ihmisiä vastaan, niin kuin lainoppineet ja papit puhuvat, sillä heidän mukaansa huoruus syö valtaa, ja vallalla he tarkoittavat sitä valtaa, jota he pitävät itse käsissään. Mutta valtaa he eivät kutsu vallaksi vaan yhteiseksi eduksi, ja yhteisellä edulla he tarkoittavat omaa etuaan. (72.)

Tässä huoruutta käsittelevässä puheessaan Jeesus astuu käänteentekevästi yhteiskunnan ylintä kerrosta, lainoppineita ja pappeja, vastaan ja osoittaa heidän ylläpitämän kulttuurisen valtajärjestelmän, jota he kutsuvat ”yhteiseksi eduksi”, olevan lopulta vain heidän omia etujaan ajava keinotekoinen sosiaalinen kupla. Jeesuksen lausuman ajatuksen voi tulkita yhteiskuntapoliittiseksi kannanotoksi, sillä se asettuu sekä yhteiskunnallista patriarkaalista järjestelmää (lainoppineet) että kristinuskon oppia ja sen harjoittamia rakenteita (papit) vastaan. Perinteisiä käytänteitä ja rakenteita kumoavasta Jeesuksen ajattelutavasta muodostuu romaanissa queer-lähtökohtaisesti tulkittuna purkava ja toisinajatteleva, mikä avaa uusia näkökulmia kahlitsevien yhteiskuntajärjestysten taakse. Romaani muuttaa hypotekstinsä esikuvan ajattelua uudelleenkirjoituksessaan radikaalisti ja havainnollistaa

lukijalle, kuinka Jeesuksen ajatukset on voitu käsittää kristillisessä kulttuurissa väärin jo hänen elinaikanaan. Romaanin maailmassa syntipukkina toimivien huorien sijaan Jeesus osoittaa syyttävän sormensa tekopyhää patriarkaalista valtajärjestelmää kohtaan, joka keinotekoisilla mekanismeilla alistaa naiset hegemonisen maskuliinisuuden ikeen alle. Larssonin Jeesus on heikompien puolella kuten esikuvansakin Raamatussa, mutta samalla Larssonin luoma Jeesus asettuu koko epätasa-arvoistavaa järjestelmää vastaan. Vapauttaessaan teoksen naiset huoruuden kulttuurisesta painolastista emansipoi *Viettelijän* Jeesus romaanin naiskuvaa ja muuttaa käsitystä naisista patriarkaalisen järjestelmänä osana.

Romaanin kulttuurissa naisten yhteisöllistä hyväksikäyttöä ja huonoa kohtelua perustellaan heidän sisäsyntyisellä viettelevyydellään ja seksuaalisella houkuttelevuudellaan, mikä vahvistaa perinteistä naiseen liitettävää huora-myyttiä. Nainen on kristillisessä kuvastossa ja alkukulttuurissa nähty viettelijänä, mikä on voitu nähdä perusteena naisten seksuaaliselle hyväksikäytölle. Kristillinen kulttuuri on pönkittänyt tätä naiskäsitystä Vanhan testamentin kertomuksella, jossa kristinuskon ensimmäisen naisen, Eevan, katsottiin saattelevan ihmiskunnan tuhoon viettelemällä miehen (Vuola 1994: 211). Tätä naiseen liitettävää seksuaalisen viettelijän mielikuvaa käsitellään *Viettelijässä* Juudaksen kokeman ahdistavan unen kautta:

Miksi hän itkee niin kovin? Hän istuu maassa ja läiskyttää kuraa käsillään, sillä sade lankeaa maahan kuin hyökyaalto. [...] Hän tarttuu vaatteeni liepeeseen, eikä laske irti. Hän on tyttö, ja hänen kasvonsa ovat sateesta ja liasta juovikkaat. [...] Mutta tyttö ei laske irti, ja minun on pakko nostaa hänet syliini ja ottaa mukaani. [...] Ja tyttö on alkanut liikkua vaatteeni sisällä, ja kun katson häntä kasvoihin, on hän maalannut huulensa ja keikistelee minulle silmien raoista. Ja minä säikähdän ja yritän ravistaa hänet irti vaatteistani, mutta hän on tarttunut kuin ohdake minuun kuin ohdake kankaaseen, ja hän nauraa, nauraa ääneen, tikahtuakseen hän nauraa vanhan ihmisen holtitonta naurua. (121-122.)

Unessaan Juudas auttaa tapojensa vastaisesti pientä nuorta tyttöä, joka käperryttyään levollisesti hänen vaatteensa sisälle muuttuu hetkessä vietteleväksi huoran irvikuvaksi, joka ei päästä säikähtänyttä Juudasta irti otteestaan. Traumaattinen lapsuus äidin seksuaalisen hyväksikäytön myötä vaikuttaa Juudaksen ihmiskäsitykseen vielä aikuisiällä, mikä peilautuu epäluottamuksena naisiin. Unessa pieni viaton tyttö muuttuu Juudaksen silmissä vastenmieliseksi huoraksi, samanlaiseksi, jollaiseksi maatalon isäntä raiskaamalla oli hänen äitinsä tehnyt (12-13, 23). Kohtauksessa pelottavaksi naiseksi muuttuva tyttö nauraa Juudakselle loputonta tuskaista nauruaan kuin nauraen sille itsestään selvänä pidetylle osalle, mikä jokaiselle viattomalle naiselle romaanin kuvaamassa maailmassa annetaan. Hyytävän muodonmuutoksen avulla Juudas saa unessaan kokea, että lopulta jokaiseen naiseen liittyy ulkopuolinen viettelevän huoran odotusarvo, joka patriarkaalisisessa kulttuurissa seuraa jokaista

naista läpi tämän elämän. Uni muistuttaa tästä naiskäsityksestä, joka kumpuaa sekä ulkopuolisesta kulttuurista käsin että samaisessa kulttuurissa kasvaneen Juudaksen sisältä, mikä saa miehen säikähtämään omaa ajatusmaailmaansa. Viettelevän naisen hahmo nousee tärkeäksi vaikuttimeksi romaanin maskuliinisen tajunnan kuvauksessa.

Vietteleminen muodostuu *Viettelijässä* kiinnostavaksi teemaksi jo romaanin nimen myötä. Viettelevän naisen sijaan tekijänimellä viitataan läpi romaanin Jeesukseen. Jeesuksen vihamiehet ja epäilijät katsovat tämän ”viettelevän kadulla ihmisiä” (80) ja vetävän väärän profeetan pyörteeseensä ”nälkäiset, jotka hylkäävät isänsä ja äitinsä ja ottavat hänen isäkseen ja veljekseen” (58). Lisäksi sotilaat pilkkaavat Jeesusta ”miesten viettelijäksi” (112), jolla viitataan halventavasti Jeesuksen oletettuun homoseksuaalisuuteen.<sup>21</sup> Teoksen kuvaamassa kulttuurisessa kontekstissa naiset nähdään perinteisen naiskäsityksen mukaisesti syntisinä ja viettelevinä, mutta lukijalle Jeesuksesta muodostuu lopulta romaanin todellinen viettelijähahmo. Viettelemisestä kehittyä kerronnassa toistuva motiivi, millä kirjailija kuvaa päähenkilön asemaa väärinymmärrettynä johdattajana ja kristinuskon sanoman levittäjänä. Tämän seurauksena viettelemisen merkityksestä muodostuu romaanissa moniulotteisempi kun se viedään kärsivien naisten hartioilta Jeesuksen kannettavaksi. Vaikka romaanin naiset eivät vapaudu kulttuurisesta naiskäsityksestä ja sen muodostamasta huoran ja madonnan tasapainottelevasta keinulaudasta, tuo romaani kulttuurisesti jähmeään tilaan uutta näkökulmaa. Se kumoaa perinteistä viettelijän käsitystä naisena asettaessaan sen sijaan ihmiskunnan viettelijäksi kristinuskon puhtaimpana kuvatun miehen, Jeesuksen.

Queer-luennan avulla muutoksen voi nähdä osoittavan ihmistä merkitsevien mielikuvien ja käsitysten olevan kulttuurisesti konstruoituja, joiden luominen on motivoitu aina valtaa pitävän kansanosan etujen ylläpitämistä varten. Jeesus-hahmon kautta romaani muodostaa tärkeän viestin, jonka mukaan esimerkiksi naiseuteen liittyvät sortavat mielikuvat ovat patriarkaalisen vallan aikaansaannosta, jotta kulttuurinen sukupuoli-järjestys toimisi maskuliinisen edun mukaisesti. Pysyäkseen pystyssä tämä maskuliininen valtarakenne vaatii kokonaisvaltaista naisen seksuaalisuuden kulttuurista kontrollia, jonka ilmenemistä romaanissa tarkastelen laajemmin seuraavassa luvussa.

---

<sup>21</sup> Myös Markku Envall (1990:59) on tehnyt samoja huomioita tarkastellessaan *Viettelijän* tekijänimeä suhteessa Jeesuksen henkilöähahmoon.

## 5.2. Seksuaalisuuden kulttuurinen kontrolli

Kahtiajakautunut naiskuva nivoutuu tiukasti naisen seksuaalisen kontrollin ytimeen *Viettelijän* kuvaamassa patriarkaalisessa kulttuurissa. Tätä miehiseen valtaan perustuvaa todellisuutta vastaan romaani käy inhorealistic kuvauksen avulla: se tuo lukijan silmien eteen raa'an kuvan naisen seksuaalisuudesta lähinnä alistamisen ja seksuaalisen hyväksikäytön kautta. Miesyhteisön alistavan vallankäytön välineiksi muodostuvat romaanissa naisen seksuaalisen puhtauden vaatimus sekä heteronormatiivinen maailmankatsomus, jotka ohjaavat miesten toteuttamaa seksuaalisuuden kulttuurista kontrollia. Tämän kontrollin ilmenemistä *Viettelijän* maailmassa tarkastelen seuraavissa luvuissa, joiden päätteeksi patriarkaalinen valta ajautuu tulkinnassani kumoavaan murrokseen.

### 5.2.1. Puhtauden vaatimus kontrollin välineenä

Vallankäytön problematiikka, joka liittyy diskursiivisesti aina seksuaalisuuteen, on läsnä läpi romaanin seksuaalisuuden kuvauksen. Romaanissa naisen seksuaalisuutta määrittää aiemmin kuvaamani myyttinen puhtauden vaatimus, joka kuitenkin rikotaan kaiken aikaa huora-myytin mukaisesti. Väkivaltaisessa kohtauksessa, jossa Juudas muistelee äitinsä kokemaa seksuaalista vallankäyttöä, nainen rinnastuu eläimeen:

[...] se öisin oli seuranani, kun isäntä käytti äitiä. Äiti ei nukkunut koskaan, sillä emäntä antoi piiskata häntä usein, ja öisin hän odotti aamua, sillä isäntä oli karkea ja haisi sipulilta, ja äidin hän otti kuin lehmän, usein luonnottomassa asennossa, ja aamun valjettua äiti odotti yötä ja lepoa, sillä hän pelkäsi emännän piiskaa. ( 12-13.)

Naisen luonnottomassa asennossa ottaminen, eläimeen rinnastaminen ja piiskaaminen kuvaavat Juudaksen äidin kokemaa piinaa, jolta hän ei saa turvaa päivin eikä öin. Esimerkissä tulee ilmi läpi teoksen toistuva seksuaalisen alistamisen diskurssi, jossa patriarkaalinen sukupuolijärjestys toteuttaa symbolista ja rakenteellista valtaansa kaikkein konkreettisimmin ottamalla naissukupuolelta mahdollisuuden päättää omasta fyysisyydestään (ks. Koivunen 1996: 56-57). Kohtauksessa isäntä ”käyttää äitiä” objektisoiden tämän ruumiillisuuden käyttökohteeksi. *Viettelijä* tuo lukijan eteen kuvan kristinuskon ylläpitämästä sukupuolisidonnaisesta seksuaalisuuden valtarakennelmästä, jossa naisen seksuaalisuus esineellistetään vastaamaan miehen haluja ja toiveita.

Teologi Eva Lundgren (1993: 30-31, 261-264) esittää tutkimuksessaan *Gud och alla andra karlar* ajatuksen naiseuden kontrollin ja kristinuskon suhteesta. Kristillisessä kuvastossa naiseus määrittyy madonna-huora-tematiikan mukaisesti joko puhtaudeksi tai liaksi ja pahuudeksi, minkä vuoksi maskuliininen väkivalta ja naiseuden kontrolli nähdään tuon lian loputtomana siivoamisena (ks. myös Koivunen 1996:60). Näin miehet toteuttavat kristinuskon normeja täyttävää jumalallista pelastusohjelmaa rankaisemalla naista ja korostamalla omaa maskuliinista ylivoimaansa. Lundgrenin mukaan kristinuskon ja tämä patriarkaalisen ylivaltaan perustuva sukupuolikulttuuri tukevat toisiaan materialisoituen naisen pahoinpitelyssä ja seksuaalisessa hyväksikäytössä (mts. 236, 242-244.). Vaikka Lundgrenin näkemys on suhteellisen ääri-feministinen ja maskuliinisuuteen liitettäviä stereotyyppioita ylläpitävä näkökulma, voi Larssonin teoksesta löytää samankaltaisia kristillisen tradition tukemia maskuliiniseen ylivaltaan perustuvia piirteitä.

Patriarkaalisen sosiaalisen alistamisen ideologian voi nähdä kiteytyvän tässä kulttuurisessa ”lian siivoamisessa” naisen ruumiillisuuden kontrollin muodossa. Tämä liittyy ennen kaikkea vaatimukseen naisen seksuaalisesta puhtaudesta tarkastelemani madonna-myytin mukaisesti. Koska naisella nähdään patriarkaalisessa kulttuurissa olevan korvaamaton tehtävä jälkeläisten synnyttäjänä, täytyy hänen seksuaalisuuttaan ja hedelmällisyyttään kollektiivisesti kontrolloida ja valvoa (Lehtipuu 2006: 108). *Viettelijä* kuitenkin osoittaa tämän seksuaalisen kontrollin kaksinaismoralistisen luonteen asettamalla naisen puhtauden vaatimuksen väkivaltaisen ja karkean miesyhteisön runtelemaksi:

Ja silti en osannut olla säälimättä naista, sellaistaakaan, jota muut sylkivät ja jonka päälle he virtsasivat otettuaan hänet tallin heinien päällä tai paljaalla maalla muurin vierellä muiden katsellessa ja naureskellessa, härnätessä naista ruohonkorrella tai pidellessä häntä ranteista ja nilkoista, ellei hän halunnut pysyä aloillaan (44).

Kohtauksessa Joosef kuvaa tilannetta, jossa esineellistetty nainen joutuu miesjoukon homososiaalista liittoa pönkittävän seksuaalisen väkivallan ja sadistisen häpäisyn kohteeksi. Kohtauksessa kuvataan se epäinhimillinen naisruumiin materiaallinen hyväksikäyttö, joka saa teoksen maailmassa sosiaalisesti normatiivisia piirteitä. Rosi Braidottia (1993: 166) mukaillen romaanissa kuvattu naisen ruumiillinen uhraus ja hyväksikäyttö sekoittuvat miesten homososiaalisen liiton ja kulttuurisen järjestyksen perustuksiin. Tällöin miesten välinen homososiaalisuuden rakenne muodostuu myös poliittiseen instituutioon vaikuttavaksi

toiminnaksi, mikä antaa naisen seksuaaliselle sorrolle hiljaisen hyväksynnän yhteiskunnallisen valtajärjestelmän tasolla:

Raakuutta minä vihaan vieläkin, mutta kun kuulen juutalaisten huudattavan naisiaan tai mielenvikaisiaan, suljen korvani ja vaivun unelmiini, ja jos miehet, jotka itse öisillä retkillään ovat polkeneet naisen, aamulla kivittävät hänet huutaen ääneen naisen häpeää, olen puuttumatta asiaan, ellei minun virkani tähden ole pakko sitä tehdä (50).

Maaherra Pilatus ylläpitää kohtauksessa kulttuurista naisten alistamista olemalla puuttumatta tapahtuviin väkivallantekoihin, koska hänen ei ole virkansa vuoksi välttämätöntä niin tehdä ja vasta asemansa niin vaatiessa hän ryhtyisi vastatoimenpiteisiin. Tätä välttelevää käyttäytymismallia voi perustella miesten välisellä *homososiaalisuudella*, joka Eve Sedgwickin (1990/2008: 184) mukaan luo miesten välille keskinäistä riippuvuutta ja solidaarisuutta ylläpitämään miesten yhteistä valtaa suhteessa naisiin. Homososiaalinen solidaarisuuden ele tulee ilmi Pilatuksen käytöksessä hänen sulkiessaan silmänsä ja korvansa miesjoukon tekemiltä väkivallan teoilta. Toisaalta tulkinnallisesti Pilatuksen henkilöhahmon voi myös uhriuttaa, jolloin hänestä muodostuu tämän homososiaalisuuden ja maskuliinisen valtarakenteen uhri, joka ei soimaavasta omatunnostaan huolimatta voi tai uskalla toimia maskuliinista ylivaltaa vastaan vaikka hänellä olisi siihen poliittisena toimijana mahdollisuus.

On huomioitavaa, että kohtauksen miesten väkivaltainen toiminta edustaa sitä seksuaalista alistusjärjestelmää, joka kohdistuu naisen seksuaalisen puhtauden vaatimukseen, ja kaiken lisäksi käyttää sitä irvokkaalla tavalla hyväkseen. Pilatuksen puheesta osoittautuu aiemmin käsittelemäni raamatullinen myytti naisen seksuaalisuuden perinpohjaisesta pahuudesta ja likaisuudesta, mikä saa brutaalin väkivallanteon muovautumaan uhrin itsensä aiheuttamaksi häpeäksi. Larsson kuvaa puhuttelevasti kieroutunutta seksuaalisen kontrollin valtajärjestelmää, joka perustuu tähän naisen puhtauden vaatimukseen: miehen käyttäessä naista seksuaalisesti hyväksi tämän vaadittu seksuaalisen puhtauden ominaisuus rikkoontuu ja naisesta tulee yhteiskunnallisesti syntinen huorintekijä, jonka miesyhteisö voi rangaistuksena kivittää. Tämä johtaa päätelmään, että kaksinaismoralistinen sääntely elää voimakkaasti seksuaalisen kontrollin ytimessä.

### 5.2.2. Heteronormi miehisen ylivallan ohjaajana

*Viettelijän* uudelleenkirjoittaessa Raamatun Uuden testamentin tapahtumia sijoittuu romaanin kulttuurinen konteksti ajanlaskumme alkuun, jolloin yhteiskunnalle oli luonteenomaista vahva hierarkkinen ideaali ihmisten välisistä suhteista. Tällaiselle heteronormiin perustuvalla kulttuurille on luonteenomaista luoda sosiaalista eriarvoisuutta ihmisten välille tuottaen erilaisia sosiaalisen erottelun kategorioita, mikä aiheuttaa kulttuurisesti huomattavia seurauksia. Sosiaalisen erottelun kategoriat jakaantuvat esimerkiksi sukupuoleen, rotuun ja seksuaaliseen suuntautumiseen. Kulttuurisessa kontekstissa ihmisten sosiaalinen erottelu luo sortoa, joka kytkeytyy aina vallanjaon ja yksilön toimintamahdollisuuksien problematiikkaan. (Koivunen 1996: 54.) Hierarkkinen sosiaaliseen erotteluun nivoutunut ajattelutapa on läsnä myös *Viettelijässä* ja tunkeutuu henkilöhahmojen ajatusprosesseihin ja käytöstapoihin vaikuttaen heidän toimintamahdollisuuksiinsa.

*Viettelijässä* yhtenä vahvana sosiaalisen erottelun kategoriana toimii heteronormatiivisuus. Heteroseksuaalisuus on *Viettelijän* kuvaamassa maailmassa kulttuurinen normi, jonka institutionaalista asemaa teoksen sosiaalinen yhteisö ei kyseenalaista tai arvioi. Teoksen kulttuurisessa kontekstissa heteroseksuaalinen avioliitto on seksuaalisuuden toteuttamisen ideologinen tavoite ja jokaisen aikuisuuden ikään ehtineen kansalaisen tavoittelema statusarvo. Jeesuksen isä Joosef murehtii aikuisen poikansa elämää ilman normin mukaista pariutumista:

Ja hän sanoi, että minun oli aika ottaa vaimo, sillä oli sopimatonta, että aikuisena miehenä kuljeskelin haaveissani kuin paimenpoika, joka ei huomispäivästä tiedä. Ja vielä hän puhui ja sanoi, että paimenet usein tekevät rumia asioita lampaiden kanssa, koska tuntevat eläimen luonnon paremmin kuin naisen luonnon, ja että jos mies elää yli iän, jolloin on hyvä oppia tuntemaan naisen luonto, hän saattaa kasvaa sellaiseksi, joka ei kykene siittämään itselleen poikia [...] . ( 29-30.)

Kulttuurinen heteroseksuaalisuuden ihanne ohjaa kohtauksessa Joosefin huolta poikansa yhteiskunnallisesta asemasta. Heteroseksistinen soziaalistamisen malli opastaa heteroseksuaaliseen parinmuodostamiseen ja esittää siitä poikkeavat seksuaaliset tilat pelottavina uhkakuvina. Saavuttaakseen sosiaalisen hyväksyttävyyden yksilön tulisi identifioida itsensä heteroseksuaaliseksi ja suunnata seksuaalisuutensa etenkin parisuhteen kautta vastakkaiseen sukupuoleen. (Heikkinen 1994: 82-84.) Joosefin puhetta värittää kulttuurinen uhkakuva sodomiasta: mikäli ei ole päässyt kanssakäymiseen naisen kanssa sopivaan naimaikään mennessä, voi joutua toteuttamaan seksuaalista viettiään eläinten kanssa kuten Joosefin puheessa paimenet, jotka tekevät ”rumia asioita lampaiden kanssa”. Joosefin



tuomitseva ajatus johdattaa heteronormatiivisen prosessin ytimeen, jossa heteroseksuaalisuus määrittää itsensä suhteessa siihen, mitä se ei ole. Tässä tapauksessa se viittaa ei-normatiiviseen seksuaalisuuden harjoittamiseen, sodomaattiseen eläimiin sekaantumiseen (Koivunen 1996: 54). Heteroseksuaalisuus tarvitsee olemassaolonsa edellytykseksi välttämättömän ”toisen” turvamaan heteroseksuaalisuuden luonnollisuuden (mp.). Ei-normatiiviset seksuaalisuuden tilat, yleisimmin homoseksuaalisuus, toimivat kulttuurisissa puheteoissa heteroseksuaalisuuden institutionaalisen rakennelman ylläpitäjinä tällä marginaalisella asemallaan.

Joosef kokee epävarmuutta poikansa elämäntavasta hurmioituneiden kansanjoukkojen johdattajana ja pyrkii saamaan poikansa elämään kosketuspintaa opastamalla tätä kohti normaaliuden ehdot täyttävää heteroparisuhdetta:

Ja kun olin vaiti, hän puhui vieläkin ja sanoi, että koska olin hänen esikoisensa, oli hänen ilonsa minun kädessäni, niin että maksaakseni hänelle rakkaudesta ja huolenpidosta, jota hän avokätisesti oli minua kohtaan osoittanut, minun piti ottaa itselleni vaimo ja siittää hänelle pojanpoikia, koska hän halusi kuulla talossaan nuorta ääntä ja pitää arpisessa kädessään, johon taltta, tuli ja veitsi olivat purreet arpensa, hentoa pojankättä, sileää ja luottavaista (30).

Jumalanpoikaan liitetty epäseksuaalisuuden vaatimus ei vaikuta Joosefin heteronormatiivisen puheen motiiveihin, vaan hän ajautuu valistamaan Jeesusta biologisen diskurssin ohjaamana, jotta Jeesus lisääntyisi Jumalan luomiskäskyn mukaisesti ja ”siittäisi pojanpoikia”. Patriarkaalinen sukupuolijärjestys tuottaa lastenhankintaan ideaalin, jossa toive poikalapsesta asettuu ensisijaiseksi tyttölapsen sijaan. Maskuliinisuuden ihanne määrittää ihmisyyttä romaanin kuvaamassa kulttuurisessa kontekstissa, mikä saa Joosefin määrittelemään puheessaan lapsen ”pojaksi”.

Kulttuurinen käsitys sukupuolisidonnaisesta sääntelystä tulee ilmi kaiken aikaa Joosefin heteronormatiivisesta puheesta. Kohtauksessa Joosefin Jeesukselle muotoilema toive ”aika ottaa vaimo” kuvaa sukupuolijärjestykseen sitoutunutta ajattelutapaa, jota Marianne Liljeström (1996: 130-131) luonnehtii käsitteellä *heterosuhteutunut todellisuus*. Liljeströmin mukaan heterosuhteutunutta todellisuutta ohjaa normatiivinen ajatusrakenne siitä, että nainen määritetään miehelle eikä päinvastoin. Tämä perustuu sukupuolisidonnaiselle ajattelutavalle, että naiset ovat olemassa vain miehiä varten ja miehillä on rajaton käyttöoikeus naisiin (mp.). Tätä miesten homososiaalista yhteyttä pönkittävää asennetta pitää yllä Joosefin lausunta vaimon ottamisesta, jolloin nainen objektisoituu kaupankäynnin kohteeksi, jonka voi ”ottaa omakseen”. Alistavan lauseen lisäksi kohtauksessa huomioituu Jeesuksen asema

naimattomana miehenä. Queer-teologiassa on pidetty mielenkiintoisena niitä tapoja, joilla Raamatun ja historiankirjoitusten tuntema Jeesus poikkesi oman aikansa ihmisistä jo pelkällä käyttäytymisellään: Jeesus ei edustanut perinteistä yhteiskunnallista käsitystä maskuliinisuudesta ja jättäytyi naimattomaksi aikansa normien vastaisesti (Järviö 2012: 61), mikä toteutuu myös *Viettelijässä*.

Rakkaudessaan ja homoseksuaalisessa suhteessaan Lasarukseen Jeesus ymmärtää olevansa kyvytön täyttämään isänsä vaatimaa ja kulttuurin sanelemaa normia: ”Ja tajusin, että minun tieni tulisi olemaan eri tie, eikä hän voisi koskaan ymmärtää minun tietäni, enkä minä tulisi koskaan täyttämään unelmia [...]” (31). Tämän voi tulkita heteronormia rikkovaksi queer-eleeksi, jonka myötä teoksen Jeesus valitsee tiedostaen normienvastaisen ja kulttuurisesti kielletyn seksuaalisuuden toiston ja identiteetin. Jeesus irrottautuu heteronormiin pakottavasta painostuksesta ja tietää aiheuttavansa ympäristölleen pettymyksen jättäessään täyttämättä isän, sosiaalisen yhteisön ja yhteiskunnan odotukset heteroseksuaalisesta parinmuodostuksen koodista, jonka pyrkimyksenä ja tavoitteena toimii lisääntyminen.

On huomioitava, että sukupuoli järjestykseen nivoutunut ajattelutapa tunkeutuu myös romaanin naisten ajatusprosesseihin. *Viettelijässä* Jeesuksen äiti, Maria, pelkää poikansa aseman puolesta ja punnitsee kriittisesti tämän valintoja mielessään. Viipymättä hän kuitenkin muistaa sukupuolen asettaman roolinsa ja kieltää poikansa toimintaa arvottavat ajatuksensa vedoten sukupuolen määräämään asemaansa: ”Sanottuani sanani minä kadun, sillä ei ole naisen tehtävä arvioida miestä, ei edes omaa poikaansa”(11). Teoksen raamatullinen viitekehys ohjaa tulkintaa teoksen sukupuoli järjestyksen ohjaavuudesta. Luomisjärjestyksen mukainen patriarkaalin sukupuoli järjestyksen ei mahdollista teoksessa naiselle roolia haastaa tai arvioida sosiaalisessa hierarkiassa korkeammalle sijoittuvaa miessukupuolta, vaikka tämä olisi hänen oma poikansa. Kohtauksessa Maria vastaa pakotetulla mukautumisellaan yhteiskunnan jäykkiin sukupuolisidonnaisiin odotuksiin ja ylläpitää toiminnallaan patriarkaatin valtaa (ks. Kantola 2010: 83). Vaikka moderni länsimainen kulttuuri on sekularisaation myötä päässyt sukupuolen tasa-arvoistamisessa pitkälle, voi nykyajan sosiaalisessa todellisuudessa nähdä edelleen samankaltaista heteronormiin ja sukupuoli järjestykseen pohjautuvaa hierarkkisuutta, joka määrittää miehenä ja naisena olemisen tapoja. Tulkintani mukaan kristikunnan alkukulttuurin heteronormatiivisen tajunnan sekä ohjaavan sukupuoli järjestyksen kuvauksella romaani osoittaa lukijalle näiden normien kulttuurisidonnaisuuden ja keinotekoisuuden.

### 5.3. Patriarkaalisien vallan kumous

*Viettelijä* muodostaa läpi kerrontansa ahtaan kuvan heteronormiin ohjaavasta kulttuurisesta ajattelusta, jossa patriarkaalinen järjestelmä ylläpitää miehistä vallan kategoriaa ja samalla alistaa naissukupuolta erityisesti seksuaalisen vallankäytön keinoin. Tästä huolimatta romaanin voi nähdä queer-luennan avulla horjuttavan muutamassa teoksen sanoman kannalta merkittävässä kohtauksessa patriarkaaliseen voimaan perustuvaa valtaa. Traditiota rikkevällä tulkinnallaan se muokkaa perinteisiä käsityksiä kristinuskon opista ja länsimaisen kulttuurin tuntemasta tutusta Jeesus-hahmosta.

Normatiivisen patriarkaalisien vallan murtuessa romaanissa muodostuu merkitykselliseksi Juudaksen puheenvuoro vallasta:

Valta kulkee tulenpunaisessa viitassa ja on Aina levoton. Se, joka kumartaa päätään vallan edessä, pelkää, mutta vielä enemmän pelkää se, jota kumarretaan. Valta puolustaa itseään, sillä Vallan yläpuolella ei ole mitään. (23.)

Kohtaus muodostuu tutkimuksen kannalta merkittäväksi, koska se avaa teoksen kuvaaman institutionaalisen ja joka puolelle ulottuvan miesvallan syitä. Juudas pitää painokkaan puheensa äitinsä raiskauksen muistelemisen yhteydessä: näin kohtaus kiinnittää Juudaksen valtapuheen etenkin kulttuuriseen, sukupuolijärjestykseen sitoutuneeseen patriarkaaliseen valtaan ja sen syihin ja motiiveihin. Ihmisten ulottumattomissa oleva valta saa kohtauksessa levottoman, liikkuvan olomuodon. Larssonin muodostama vallan kuvaus on romaanissa ainoa, jonka painokkuutta kirjailija korostaa isoin alkukirjaimin: valta- ja aina-sanojen markkeeraus tehostaa vallan voimaa ja sen ikuisuutta. Samalla se toistaa punaisen värin motiivia (ks. aiemmin s.19), sillä kohtauksessa valta on saanut ylleen tulenpunaisen viitan symboloimaan kiihtynyttä voimaansa.

Teoksessa Larsson esittää lukijalle, että valta ottaa voimansa yhteiskunnan hierarkkisuudesta ja kollektiivisesta pelosta. Larssonin miesten ylivallalle antama syy, pelko, ohjaa romaanin luomassa maailmassa maskuliinisen vallan käytänteitä. Juudas kuvaa puheessaan, kuinka se, joka vallan edessä alistuu asetettuun asemaansa kumartamaan (nainen), pelkää, mutta vielä suuremman pelon kokee se, joka valtaa pitää kädessään ja jolle se on kulttuurisesti säilytetty (mies). Näin romaani muodostaa maailmankuvan, jossa sukupuolensa vuoksi alemmaksi valtajärjestyksessä asettuvat naiset pelkäävät osansa puolesta, mutta samalla se esittää, että valtaa hallitsevat miehet pelkäävät kulttuurisesti pakotetun asemansa vuoksi vielä naisia

enemmän. Päätelmänä tästä kaksijakoisesta hierarkiasta voi todeta, että naisten lisäksi patriarkaalinen valtajärjestelmä alistaa yhtä lailla myös miehiä hegemonisen maskuliinisuuden ihanteensa kautta (Kantola 2010: 83). Tämä maskuliinisuuden ihanne pakottaa miehet tietynlaiseen kulttuuriseen muottiin, joka sulkee pois moninaisemman miesidentiteetin mahdollisuuden (mp.). *Viettelijässä* havainnollistetaan tätä maskuliinisuuden vaadetta Juudaksen äidin raiskauksen kautta:

Sen tiedän minä, äpärä Kariotin kaupungista, joka jouduin heiniin piiloutuneena näkemään äitini häpeän. Sillä kun isännän katse osui pelästyneisiin pojansilmiini hänen työntyessään äitini sisälle takaapäin, peitti hän itsensä ja pieksi minut. Mutta ei hän minua vihasta piessyt vaan pelosta. Itsensä tyynnyttääkseen hän minut pieksi. (23-24.)

Kohtauksessa raiskaava isäntä ymmärtää lapsen nähdessään tekonsa vääryyden ja ”tyynnyttääkseen itsensä” hän pahoinpitelee pienen pojan, jottei hänen heikkoutensa paljastuisi ja maskuliinisuuden valtaperformanssi murtuisi. Järjestelmällisen seksuaalisen hyväksikäytön kautta romaani kuvaa patriarkaalisen vallan rakenteellisuutta ja molempia sukupuolia alistavaa pakottavuutta, jolla on raskaat inhimilliset seuraukset

Vallan keinotekoinen luonne nouseekin *Viettelijän* tematiikassa tärkeäksi. Larsson kuvaa mielenkiintoisella tavalla patriarkaalisen valtarakenteen konstruktiivisuutta lauseella ”Valta puolustaa itseään, sillä Vallan yläpuolella ei ole mitään” (23). Lausunnossa osoitetaan, että patriarkaalinen valta joutuu suojelemaan itseään turvatakseen asemansa, koska, kuten kohtauksessa todetaan, ei ole mitään ylempää tahoja tai valtaa joka tämän valtajärjestyksen asettaisi. Näin romaani kumoaa kristinuskon oikeuttaman, Jumalan asettamana pidetyn, epätasa-arvoisen sukupuolijärjestyksen harhaksi ja kulttuurin luomaksi konstruktioksi. Romaanissa Juudas halveksuu tätä keinotekoista valtaa, joka ajaa tavalliset miehet unelmoimaan siitä:

Ja valtaa voimakkaampi mahti on unelma vallasta, ja siksi nämä nälkiintyneet ja likaiset miehet, jotka kattotasanteella nukkuvat, hymyilevät unessa. Ja minun suuhuni nousee paha maku katsellessani heidän kasvojaan, sillä heidän toivonsa on hämähäkin kutoma hauras seitti, jonka sade repäisee irti ja vie mennessään. (24.)

Miesten kollektiivista pelkoa tärkeämmäksi tekijäksi kulttuurisen vallan tuotannossa romaani nostaa esiin miesten yhteisen unelman tuosta utopistisesta vallasta. Juudas näkee kohtauksessa huono-osaisten miesten mielissä sen vallan illuusion, johon liittyvä toivo ylläpitää patriarkaalista valtarakennetta. Hegemonisen maskuliinisuuden kulttuurinen vaade saa miehet toimimaan kulttuurisen miesihanteen mukaisesti, koska siihen sisältyy takaus tai ainakin

lupaus kaikkivoipaisesta vallasta myös heille (Kantola 2010: 83). Kohtauksessa Juudas paheksuu miesten turhia, omahyväisiä kuvitelmia vallasta, jotka kuvautuvat hämähäkin seitin lailla hauraiksi ja kestäättömiksi. Lopulta teoksessa representoitu miesvaltainen valtajärjestelmä ajautuu kritiikin kohteeksi ja kompleksoituu henkilöhahmojen kautta.

Tätä kompleksista patriarkaalista valta-asetelmaa kristinuskon kontekstissa purkavaksi nousee merkittävä kohta, jossa seppä ilmestyy Jeesukselle erämaassa ja näyttää tälle tuhoisia kuvia kristinuskon viitoittamasta tulevaisuudesta:

Ja kuilu syveni ja syveni meidän jalkojemme juuressa, ja taas näin kuvat, joita ihmiset palvoivat: mies roikkui ristillä, ja hänellä oli minun nimeni, vaikka se en voinut olla minä [...] (18-19).

Jeesuksen epäuskoisten silmien eteen avautuu näkyjä maailmasta, jossa kristinuskon valloittama kansa palvoo sokeana hänen kuvaansa ja kylvää sotaa ympärilleen uskonsa vuoksi (18-19). Dystopista maailmankuvaa tulviva kuilu syvenee yhä enemmän Jeesuksen edessä:

Mutta kuilu syveni ja syveni, ja näin paljon rikkautta ja yltäkylläisyyttä ja miehiä, jotka ristinpuulla masensivat alleen kokonaisia kansoja ja niin tehdessään lauloivat ihania hymnejä, joissa toisteltiin minun nimeäni (19).

Painajaismainen näky näyttää Jeesukselle hänen johtamansa kristinuskon ankarat seuraukset, jotka ovat miesvaltaisen tulkintaperinteen myötä muodostuneet vieraiksi ja hänestä riippumattomiksi. Näyssä kritisoidaan sitä materialistisen rikkauden ristiriitaa, mikä elää kristinuskon instituutiossa vahvana: kristinuskon perinteinen oppi puhuu maallisen omaisuuden turhuudesta (esim. Saarn. 5: 10), mutta todellisuudessa länsimainen kristillinen kirkkoinstituutio kylpee varakkuudessa ja taloudellisessa yltäkylläisyydessä. Samalla kohta tekee näkyväksi kristinuskon ylläpitämän valtajärjestelmän, joka verhoaa valtansa ”ristinpuuhun” ja alistaa sen varjolla ihmiset mielivaltaisen ja ihmisiä luokittelevan järjestyksensä alle. Queer-teologisesta näkökulmasta katsoen romaanin voi tulkita turmeltuneella näkemyksellään luovan kritiikkiä koko kristinuskon miesvaltaan perustuvaa rakennetta ja tulkintaperinnettä kohtaan, sitä kulttuuria kohtaan, jossa romaanin sanoin ”miehet masentavat alleen kokonaisia kansoja” (19).

Tämä kristinuskon tuhoisa maailmankuva asetetaan romaanissa väärinymmärretyyn Jeesuksen harteille, joka ei tunnista tulevaisuuden kristillisestä maailmasta ajatuksiaan ja opetustaan. Lopulta Jeesusta kiusaava seppä lausuu viettelemisen motiivia uusintaen hänelle:

- Tähän sinä viettelet maailman, ellet luovu tiestäsi.

Minä sanoin, ettei tie ollut minun hallussani, vaan jos minut oli valittu vaskitorveksi, soisin kun minuun puhallettaisi, olisipa oma tahtoni mikä tahansa. (19.)

Kohtauksessa todentuu läpi romaanin kulkeva vihje Jeesuksen vastentahtoisesta asemasta Jumalanpoikana, johon uskon hurmioima yhteisö peilaa toiveitaan ja halujaan jättäen Jeesuksen todelliset mielipiteet ja ajatukset ulottumattomiin. Näin romaanissa luodaan kritiikkiä Jeesus-kulttia kohtaan ja kuvataan kristinuskon alkuoppi patriarkaalisesta vallan luomaksi konstruktioksi, joka on syntyessään naamioitu Jeesuksen Kristukseen. Hänet kuvataan romaanissa kristinuskon käynnistäjänä ja sen luomien kahlitsevien valtarakenteiden syyttömänä alkuunpanijana (ks. myös Envall 1990: 59). Tulkintani mukaan Larsson haluaa uudelleenkirjoittamallaan Jeesus-hahmolla vihjata, ettei todellinen Jeesus ja hänen sanomansa välttämättä ollut sellainen millaisena kristinuskon oppi ja instituutio on sitä läpi historiansa opettanut. Markku Envall (1990: 59) tekee artikkelissaan saman huomion: ”Romaani näyttää Jeesuksen väärinkäsittämisen alkaneen jo hänen elinaikanaan.” Näin romaanin muodostama intertekstuaalinen muutos on merkittävä, sillä se rikkoo perinteisiä normatiivisia käsityksiä kristinuskon ohjaavista opeista. Kritisoimalla patriarkaalisesta vallan rakenteita se hylkää kristillisen kulttuurin miesvaltaisen perinteen. Lisäksi se laajentaa näkemystä lukkiutuneesta evankeliumin tarinasta kuvaamalla Jeesus-hahmoa normeista poikkeavana oman tiensä kulkijana, jonka rajoihin asettumaton seksuaalisuus ja alistavien valtarakenteiden halveksunta horjuttaa tehokkaasti länsimaisen sukupuolijärjestyksen kahta perussääntöä: heteronormatiivisuutta ja maskuliinista valtaa.

## 6. SUKUPUOLEN JA SEKSUAALISUUDEN LIIKKUVAT RAJAT

*Viettelijän* luoma kulttuurinen maailmankuva pyrkii asettamaan teoksen henkilöhahmot staattiseen sukupuolen ja seksuaalisuuden heteronormatiiviseen muottiin. Teoksessa esiintyy kuitenkin monia heteronormin ideaalia rikkovia kohtia, joista voi huomata näiden ulkoapäin asetettujen sukupuolta ja seksuaalisuutta sitovien rajojen horjuvan. Tässä luvussa tarkastelen romaanin representoimia sukupuolen ja seksuaalisuuden normipoikkeamia, joilla romaani tulkintani mukaan nostaa esiin sukupuolen ja seksuaalisen identiteetin liikkuvan, muutosvaraisen ja häilyvän luonteen. Luvussa tarkastelen kylmäkiskoisena heteromiehenä esitetyn Juudaksen seksuaalisuutta horjuttavia piirteitä sekä vallanpitäjä Pilatuksen hegemonisen maskuliinisuuden ihanteita rikkovaa henkilöahmoa. Luvun lopussa analysoin sukupuolen muutokseen ja muutosvoimaisuuteen liittyviä kohtauksia, joita romaanissa esiintyy useita.

### 6.1. Juudaksen ristiriitainen seksuaalisuus

Juudaksen ja Jeesuksen vastakkainasettelujen kautta kuvattu jännitteinen suhde muodostuu romaanin juonta kannattelevaksi kehityskertomukseksi. Ylipappi Hannaksen toimesta Jeesusta varjostamaan palkattu kavaltaja Juudaksen viehtymys ja intensiteetti Jeesusta kohtaan kasvaa teoksen myötä yhä tulkinnanvaraisemmaksi tilaksi. Teoksen alussa elämän kaltoin kohteleva Juudas luo pessimistisiä epäilyksiä Jeesuksen opettajuuteen ja idealistisiin puheisiin kokien tämän puheet ”vääriksi luuloiksi elämästä” (68). Tapahtumien edetessä Juudas kuitenkin kokee yhteyden syvenevän Jeesukseen ja Jeesuksen puheet paremmasta maailmasta luovat toivoa myös Juudaksen kylmettyneeseen sydämeen. Tästä muodostuu koko romaanin pää rakenne, jossa Jeesuksen Juudakselle muodostama viettelys kasvaa läpi teoksen yhä voimakkaammaksi saaden realistina kuvatun Juudaksen taipumaan lopulta Jeesuksen viitoittamalle idealistisuuden tielle.<sup>22</sup>

Oman sivujuonteensa tähän hankalana kuvattuun suhteeseen tuo Juudaksen ristiriitaisena esitetty seksuaalinen identiteetti. Juudaksen syvenevät tunteet Jeesusta kohtaan esitetään romaanin edetessä ristiriitaisina ja niiden luonne ei avaudu lukijalle yksiselitteisenä. Jeesuksen

---

<sup>22</sup> Saman huomion on tehnyt myös Markku Envall (1990: 59-60).

ja Juudaksen hankalasti tulkittavat tunteet voidaan ymmärtää kirjailijan tarkoituksellisena päämääränä hämätä lukijan odotuksia kahden miehen välisestä intensiivisestä suhteesta, joka läheisyydellään purkaa hegemonisen maskuliinisuuden ja heteroseksuaalisuuden tyypillisiä normeja. Larssonin jättäessä näiden kahden henkilön suhteen luokittelemattomaksi antaa tämä tulkinnallisen vastuun lukijalle. Romaanissa Juudas tarkastelee omia voimakkaina heränneitä tunteitaan suhteessa Jeesukseen:

Kuka tuntee sydämensä kaikki käytävät? Minun sydämessäni, syvällä ja salassa, asui mielipuoli, joka hallitsi kaikkea, ja se mielipuoli oli hänen hulluutensa peilikuva. (109.)

Kohtauksessa häilyvä ja epävarmana kuvatus tunnetilan voi tulkita heränneiksi homoseksuaalisiksi tuntemuksiksi, joita Juudas yrittää itseltään kieltää. Tunteiden kuvataan asuvan ”syvällä ja salassa”, jolloin niiden olemassaolo saattaa miehen hämmennykseen. Juudas epäilee mieltään ja heittää lukijan eteen kuin puolustelemaan kysymyksen siitä, kuka voi lopulta tuntea sydämensä jokaisen käytävän ja tunteen. Säikähdysten syntyneistä epäselvistä ja kielletyistä tunteista voi nähdä aiheuttavan hänessä pakonomaisen homokielteisyyden: ”Minun himoni ei syty mieheen, ja kun sellaisesta kuulen, minua inhottaa, niin että sylkäisen pahan maun pois suustani” (87). Heteronormatiivisuuden ohjailemana Juudas toistaa performatiivisesti heteroseksuaalisuutta ja maskuliinisuutta kulttuurisesti ”oikein” todistelemalla itsellensä, kuinka poikkeava seksuaalisuuden muoto herättää hänessä luonnollisen ja oikeutetun reaktion, pahoinvoinnin tunteen ja ällötyksen. Tästä itsensä vakuuttelusta huolimatta hän tuntee ristiriitaisia tunteita Jeesusta kohtaan:

Mutta hänellä on minuun valta niin kuin on huonolla naisella mieheen. Hänen musta katseensa ja mustat kulmakarvansa tekevät minut levottomiksi, ja kun hän nukkuu alhaalla kadulla sen litteärintaisen ja surkean huoran viitan alla, en saa unta vaan kierrän kattotasannetta kuin koira, ja veri pakkautuu ohimoihini, niin että ajatukset sekoavat enkä tunne itse omaa sydäntäni. (87.)

Kohtaus kuvaa, kuinka levottomasti käyttäytyvä Juudas tuntee selittämätöntä hermostuneisuutta Jeesuksen nukkuessa Maria Magdaleenan vieressä. Hän myöntää Jeesuksella olevan häneen samanlainen valta kuin romaanin patriarkalisessa maailmankuvassa viettelevän syntisellä naisella nähdään olevan mieheen. Juudas tuntee kadottaneensa oman rationaalisen mielensä veren pakkautuessa kiihotuksen lailla hänen ohimoihinsa eikä hän kykene sanallistamaan näitä sekavia tuntemuksia itsellensä. Queer-orientoituneesta näkökulmasta tulkittuna Juudaksen levottomuuden ja hämmennyksen tunteet voi nähdä romaanissa queer-vihjeeksi miehen häilyvästä ja rajoihin asettumattomasta



seksuaalisuudesta. Kohtauksessa Juudas tuntee odottamatonta halua ja vetovoimaa Jeesusta kohtaan, muttei heteronormatiivisuuden ja hegemonisen maskuliinisuuden pakottavan mallin ohjaamana halua myöntää homoseksuaaliseksi luokiteltavaa tunnetta osaksi seksuaali-identiteettiään. Homoseksuaalinen halu problematisoi vakaan ja normatiivisen sukupuolikäsityksen (Eeva 2004: 330), joten teoksessa Juudas kieltää homoseksuaaliset toiveet ja halut itseltään vakiinnuttaen näin omaa maskuliinista identiteettiään heteronormatiivisen mallin alaisena.

Heteronormiin asettuva hegemoninen maskuliinisuus ylläpitää valta-asemaansa marginalisoimalla tai alistamalla normista poikkeavat maskuliinisuuden muodot, yleensä homoseksuaalisuuden (Jokinen 2010: 133). Seksuaalisen suuntautumisen lisäksi homoseksuaalisuuteen liitetään kulttuurisesti paljon feminiinisiä piirteitä, kuten heikkoutta ja pehmeyttä, jotka eivät sovi patriarkaaliseen maskuliinisuuden ideaaliin. Näin heteromies on alisteinen rakentamaan omaa maskuliinisuuttaan erottautumalla homoseksuaalisuudesta kaikin keinoin heteronormatiivisen kulttuurin mallin mukaisesti (mp.) Tämä heteronormatiivisuuden motivoiva hegemonisen maskuliinisuuden ihanne ohjaa edellä mainitun tavoin Juudaksen toimintatapaa romaanissa hänen kohdatessa itsessään kulttuurisesti kiellettyjä homoseksuaalisia tunteuksia.

Edellä esitetyssä kohtauksessa Juudas vertaa herännyttä homoseksuaalista tuntemustaan ”huonon naisen” eli prostituoidun aiheuttamaan kiihottuneisuuteen, mikä määrittyy teokseen sijoittuvassa kulttuurisessa kontekstissa likaiseksi ja synnin alaiseksi, mutta kuitenkin heteronormatiivista sukupuolisidonnaista halua noudattavaksi. Herännyt homoseksuaalinen tuntemus aiheuttaa hämmennystä ja vierautta omasta identiteetistä: ”Jokin hänen hulluudessaan pidättelee minua. Hänen mustat silmänsä polttavat reiät sydämeeni, enkä enää tunne itseäni, eivätkä jalkani tottele minua” (96.) Kuten Jeesuskin kohdatessaan Lasaruksen, myös rationaalisenä kuvattu Juudas kadottaa kontrollin järkeistettyyn ja hallittuun seksuaaliseen identiteettiinsä, mikä luo teokseen vakaata seksuaali-identiteettiä kyseenalaistavan merkityksen. *Viettelijä* esittää seksuaalisuudelle muutosvoimaisen ja häilyvän luonteen mahdollisuuden. Kuvaamalla heteroseksuaaliseksi itsensä määrittelevän Juudaksen homoseksuaalisia tunteuksia romaanista voi löytää hypoteesin jokaisen yksilön sisäisestä seksuaalisesta häilyvyydestä, jota ei voi rajoittaa ja tukahduttaa dikotomisilla rajoituksilla ja normeilla. Samalla romaanista esiin nostettu huomio muistuttaa normatiivisten sukupuoli- ja seksuaalikäsityksien kulttuurisesta rakentumisesta, joiden tuottamia

maskuliinisuuden ja feminiinisuuden vaateita tavataan pitää queer-tutkimuksellisessa tulkintakehyksessä kulttuurisesti sopimuksenvaraisina.

*Viettelijässä* problemaattisena kuvattu Jeesuksen ja Juudaksen suhde kiteytyy hypotekstissään Raamatussa lähinnä yhteen länsimaisen kristinuskon kontekstissa paljon keskustelua herättäneeseen kohtaukseen, jossa Juudas kavaltaa Jeesuksen kiinniotettavaksi tunnusmerkinään petollinen suudelma:

Mutta hänen kavaltajansa oli antanut heille tunnusmerkin sanoen: ”Se jota minä suutelen, hän se on; pidättäkää hänet.” Ja hän meni suoraan Jeesuksen luo ja sanoi: ”Terve, rabbi!” ja suuteli häntä hyvin hellästi. Mutta Jeesus sanoi hänelle: ”Ystävä, mitä varten olet täällä?” Sitten he astuivat esiin, kävivät käsiksi Jeesukseen ja pidättivät hänet. (Matt. 26: 48-50.)

Uskonnollisessa kuvastossa merkittäväksi muodostunutta suudelmaa kuvataan Matteuksen evankeliumissa ”hyvin helläksi”, mikä ilmaisuna poikkeaa selkeästi Raamatun kirjallisen tyylin diskurssista. Tämä pieni monitulkintainen poikkeama Raamatun tekstissä on voinut osaltaan vaikuttaa Larssonin uudelleenkirjoittamaan suudelma-kohtaukseen *Viettelijässä*, missä Jeesuksen ja Juudaksen suudelma saa syvempiä sävyjä:

Suudelma.

Nielen vastenmielisyyteni ja suutelen häntä suulle, sillä se on sovittu merkki. Hänen huulensa ovat kuumat ja ne vastaavat suudelmaani vapisten, kiihkeästi. [...] Ja hänen huulensa kysyvät, onko ketään, joka seuraisi häntä loppuun saakka. Ja minun huuleni vastaavat, että minä seuraan. Ja muutakin meidän välillämme tapahtuu siinä seistessämme, mutta sitä en osaa sanoilla kuvailla; se on toivon ja epäilyksen, valon ja varjon, kysymyksen ja vastakysymyksen kiihkeä leikki.

Ja hän irrottautui minusta ja kysyi:

-Miksi tulit?

Ja minä käsitin, ettei hän kysynyt sitä minulta vaan hänen kysymyksensä oli tarkoitettu oppilaille, jotka seisovat ympärillämme hämillisinä ja pahantuulisina. Ja silloin astuivat varjoista esiin miehet, jotka olivat seuranneet minua temppeleistä asti, mutta he eivät pyytäneet häntä seuraamaan heitä, niin kuin oli sovittu, vaan löivät häntä ja sitoivat hänet köysiin [...] (111-112.)

Intertekstuaalisesti mielenkiintoisen kohtauksesta tekee Larssonin suudelmalta antama suurempi kerronnallinen tila ja sisältö: tapahtumiltaan se mukailee hypotekstinä toimivan Matteuksen evankeliumin kertomusta, mutta luo sille uusia, queer-potentiaalisia merkityksiä. Suudelmassa tiivistyy läpi romaanin kulkenut Jeesuksen ja Juudaksen intensiivinen ja jännitteinen suhde, joka saa voimansa levottomasta kiihkosta ja molemminpuolisesta yhteenkuuluvuuden tunteesta. Kohtauksessa suudelma ei muodostu kuitenkaan suoraan homoseksuaalisen halun kuvaus, vaan siitä kehittyy ambivalentimpi, kategorisoiviin rajoihin asettumattoman vetovoiman representaatio. Kohtauksessa kuvataan, kuinka Juudas nielee vastenmielisyytensä ennen suudelmaa: tämän voi tulkita olevan osoitus hänen homofobisesta

asenteestaan, mutta toisaalta kieliä Juudaksen kokemasta syyllisyyden ja häpeän taakasta, jota hän tuntee ennen Jeesuksen kavaltamista. Suudelman aikana heidän välillään tapahtuu jotakin selittämätöntä ”mitä ei osaa sanoilla kuvailla” ja syntyneen kiihkeän leikin seurauksena Juudas lupaa seurata Jeesusta loppuun saakka, mikä punoo heidän läpi romaanin jännitteisenä kulkeneen tunnesiteen yhteen.

Merkittävää on, että Juudaksen lupaus seurata Jeesusta loppuun saakka tuo romaaniin lopulta queer-teologisesti kiinnostavaa perspektiiviä. Vihje Juudaksen homoseksuaalisesta kiintymyksestä luo kavaltamiseen uudenlaisen merkityksen romaanissa nyrjäyttäen näin intertekstuaalisesti evankeliumin tarinaa. Teoksen lopussa ilmiantamisen motiiviksi paljastuu Juudaksen loukkaantuminen ja pettymys Jeesukseen, jolta hän ei saa vastakaikua heränneisiin tunteisiinsa:

He aikoivat teloittaa hänet, ja minä olen tiennyt sen kaiken aikaa, tiesin sen suudelllessani häntä suulle. Ja jättäessäni hänet heidän käsiinsä en tehnyt sitä pelastaakseni häntä vaan siksi, että olin loukkaantunut häneen, sillä hän ei tehnyt minua osalliseksi elämästään vaan hylkäsi minut, niin että katsoessani häntä silmiin hän käänsi päänsä pois, ja koskettaessani hänen olkapäätänsä hän värähti vastenmielisyydestä. (122.)

Juudaksen monologista ilmentyvät ne voimakkaat tunteet Jeesusta kohtaan, joiden jäädessä ilman vastakaikua hän on pettymyksensä johdattamana ymmärtänyt kaiken aikaa alitajuntaisesti ilmiantavansa Jeesuksen teloittajien käsiin. Lauseesta, jossa Juudas puhuu katkerasti siitä, kuinka Jeesus ei tehnyt häntä osalliseksi elämäänsä, paljastuu ehkä kaikkein selvimmin vihje siitä, kuinka miehen toive suhteen luonteesta olisi ollut toverillista kumppanuutta suurempi. Näin Jeesuksen kuolemaan johtavan kavaltamisen saa aikaan Juudaksen läpäisemättömänä kuvatus sydämen särkyminen. Tämä luo romaanin jännitteiseen kehityskertomukseen traagisen päätepisteen. Juudaksen kokema yksipuolinen, rajoja rikkova rakkaus johtaa romaanissa Jeesuksen ristiinnaulintaan ja ajaa Juudaksen itsensä henkiseen tuhoon kohtalokkaan kavaltamisen seurauksena. Lopulta ateistisenä kuvattu Juudas päätyy hirttämään itsensä ollakseen Jeesusta vastassa ”tien päässä” (124), jolloin rakkauden voima saa miehen uskomaan tuonpuoleiseen ja kristilliseen jälleennäkemiseen.

Kohtalokkaan tapahtumasarjan voi tulkita queer-teologisesti kristinuskoa kunnioittavaksi näkökulmaksi romaanissa, jossa kristillisessä etiikassa tuomittu homoseksuaalinen rakkaus saa lopulta Juudaksen uskomaan kristilliseen kuolemanjälkeiseen elämään - vaikkakin raskain seurauksin. Queer-luennan avulla Juudaksen henkilöahmo tuo uutta valoa Raamatun ja länsimaisen kristinuskon näkemykseen homoseksuaaleja odottavasta kuolemanjälkeisestä

kadotuksesta; *Viettelijässä* tämä käsitys kyseenalaistuu Juudaksen ristiriitaisen seksuaalisuuden ja pelastavan kuoleman kuvauksessa. Queer-teologisesta lähtökohdasta tulkittuna seksuaalisuudesta muodostuu romaanissa moniulotteisempi, kulttuurisiin kategorioihin asettumaton osa ihmisyyttä, joka ei määritä ihmisen asemaa Jumalan edessä.

## 6.2. Pilatus ja pehmeä maskuliinisuus

Häilyvän seksuaalisuuden kuvauksen lisäksi *Viettelijä* rikkoo perinteistä sukupuolikäsitystä maskuliinisuutta horjuttavalla kuvauksellaan. Hegemonisen maskuliinisuuden kulttuurista ideaalia kumoo romaanissa maaherra Pilatuksen henkilöhahmo, jonka tarina seuraa pääpiirteittäin evankeliumien kertomusta, mutta uudelleenkirjoituksessaan Larsson piirtää uudenlaisen inhimillistävän kuvan tästä Jeesuksen teloitettavaksi tuominneesta miehestä. Pilatuksen henkilöhahmosta muotoutuu Larssonin käsissä epävakaa ja herkkä johtajahahmo, jonka puheista huokuu hänen päätösvaltansa aiheuttama henkinen taakka ja turhautuminen elämään:

Minä olen ikävystynyt mies. Hyvä ateria ja turhat unelmat ovat ainoa huvini näinä päivinä, kun kansa kuhisee taas kuin kärpäsparvi, ja vaimoni on etäännyttänyt minusta, niin että hän painaa päänsä edessäni nöyrästi niin kuin kumartavat miestään ne juutalaiset naiset, joiden kanssa hän vetäytyy huoneeseensa. (97.)

Nykyisen länsimaisen ihmisen irvikuvana Pilates turruttaa kohtaamiaan vastoinkäymisiä ruoalla mässäilyyn läpi kertomuksen ja henkilöhahmona tematisoikin romaanissa kokonaisvaltaista ruumiillisuutta. Romaanin kuvaamassa patriarkaalisessa kulttuurissa poikkeuksellisen Pilatuksen miehisyden kuvauksesta tekee hänen lempeä hellämielisyytensä, jota hän osoittaa erityisesti vaimoan Proklaa kohtaan:

Mutta minä pidän vaimostani. Katselen mielelläni piirteitä, jotka aikanaan saivat vereni kuohumaan mutta jotka nyt alkavat himmetä ja kuihtua. Enkä ymmärrä itseäni, sillä kuihtuneina hänen piirteensä käyvät minulle yhä rakkaammiksi, ja toivon, että hänen oman lakastumisensa tähden saisin hänen silmissään armon, vaikka olen pöhötynyt ja hengessäni laiska. Toivon, että saisin armon sen muiston tähden, joka hänellä täytyy olla minusta nuorena, kiihkeänä lainoppineena, joka tahtoi nähdä oikeuden tapahtuvan ja joka vihasi vääryyttä ja raakuutta. (50.)

Pilatuksen herkkä ja syvä rakkaus vaimoan kohtaan rikkoo romaanissa kuvattua naista väheksyvää ja alistavaa kulttuurista konventiota. Samalla representaatio kumoo romaanin

kuvaaman patriarkaalisen kulttuurin hegemonisen maskuliinisuuden vaateita esittäessään yhteiskunnallista valtaa käsissään pitävän miehen herkkänä, inhimillisenä ja epävarmuuksia kokevana hahmona. Kohtauksessa kuvastuu Pilatuksen iän myötä syvenevä kiintymys vaimoan kohtaan, joka ei enää kiinnity ulkoisiin naista arvottaviin seikkoihin. Epävarmuuden kokemus heijastuu Pilatuksen puheesta hänen toivoessaan vaimon edelleen välittävän hänestä, vaikka hän on sanojensa mukaan ”pöhötynyt ja hengessään laiska”. Samalla se korostaa Pilatuksen henkistä turhautumista ja ahdinkoa, joka antaa selityksen hänen välinpitämättömälle suhtautumiselleen tapahtumien edetessä.

Romaanissa osoitetaan, kuinka maaherrana toimiva Pilatus tiedostaa ympäröivän maailman pahuuden ja ihmisiä hierarkkisesti arvottavan raakuuden, muttei korkeavaltaisesta asemastaan huolimatta tai juuri siitä syystä uskalla toimia kulttuurisia normeja ja ihmisten huudattamia vaatimuksia vastaan. Romanin kuvaama kristillisen alkukulttuurin maskuliinisuuden ihanne seuraa raskaana taakkana herkkää Pilatusta läpi romanin, joka rikkoo perinteistä mieskuvaa osoittaessaan emotionaalisen ja fyysisen heikkoutensa. Hän pelkää joutuvansa tämän vuoksi naurunalaiseksi vaimonsa ja palvelustyttöjen silmissä:

Kun tulin kotiin ensimmäisestä teloituksesta, oksensin koko yön. Häpesin itseäni ja pelkäsin, että vaimoni kääntyisi minua vastaan ja nauraisi minua palvelustyttöjen kanssa. Mutta heikkouteni saikin vaimoni hetyään, ja vaimosta joka minulle oli annettu, tuli todellinen vaimo, joka etsi ja puhdisti minusta esiin hyvän niin kuin olisi kiillottanut tummuneen hopea-astian (50).

Pilatuksen kokema häpeä heikkoudestaan kääntyy lopulta positiiviseksi voimavaraksi vaimon rakastaessa miestä juuri tämän inhimillisyyden vuoksi, mikä luo kohtaukseen patriarkaalisen kulttuurin maskuliinisuuden ihanteita vastustavan piirteen. Yksityisen kodin piirissä Pilatus pystyy paljastamaan feminiinisyttä edustavan heikkoutensa, mutta tämä maskuliinisuuden hegemoniasta irtautuminen ei kuitenkaan yllä enää kodin ulkopuolelle. Tästä huolimatta Pilatus tekee poikkeuksen romanin maskuliinisessa koodistossa osoittaessaan kunnioitusta vaimoan Proklaa kohtaan. Pilatuksen hahmo luo teoksessa tulkintamahdollisuuden siitä, että yleisesti miehet kautta aikojen patriarkalisessa kulttuurissa ovat yksityisessä kodin piirissä rakastaneet vaimojaan ja arvostaneet vastakkaista sukupuolta, mutta kulttuurinen koodisto ja hegemonisen maskuliinisuuden paine ovat estäneet tämän osoittamisen kodin ulkopuolella miesten homososiaalisessa maailmassa.

Vaimoan kunnioittavan Pilatuksen henkilöahmon problematiikkaan punoutuu lopulta syvempi tragedia, sillä Pilatus ja Prokla kärsivät avioliitossaan lapsettomuudesta.

Lapsettomuuden aiheuttaman surun johdosta Prokla on päätenyt seuraamaan Jeesusta ihmeparannuksen toivossa. Naisen epätoivo paljastuu lukijalle hänen kohdatessaan kannattajajoukon seassa Jeesuksen äidin Marian:

Ja se häpeä oli, että kohtu, joka oli synnyttänyt sen miehen, kumarsi minun kohtuani, joka oli kuivettunut kuin puu, niin että se oli tuomittu hakattavaksi, koska se ei pystynyt kantamaan hedelmää. Ja se oli ollut minun onnettomuuteni, niin että menetettyäni toivon olin tehnyt mieheni lapseksi ja rakastanut ja hoivannut häntä kuin sylilasta, ja mieheni joka on viisas ja lempeä hallitsija, oli minun rakkaudestani nääntynyt kuin poika, josta äiti ei päästä irti, niin että tämä luopuu itsestänsä ja etsii huvinsa ja lohtunsa äidistä. (117.)

Proklan kokema häpeä ja kärsimys lapsettomuudesta on heijastunut romaanissa siihen, että Prokla on kohdistanut lapsen sijaan hoivatarpeensa aviomieheensä Pilatukseen ja tehnyt tästä lapsensa rikkoen näin heteronormatiivisen parisuhteen oletusarvoista mies-vaimo-tasapainoa. Hoivaamisen tarpeen voi yhdistää aikakauden kulttuuriin odotuksiin: ajanlaskun alun kristillisessä kulttuurissa naiseus yleisesti samaistettiin äitiyteen, jolloin äitiydestä muodostui biologisena tai kulttuurisesti tuotettuna ominaisuutena naiseuden määritelmän perusta (Koivunen ja Liljeström 1996: 275). Tällöin naisen katsotaan saavuttavan tarkoituksensa sukupuolellisena olentona synnyttäessään lapsia. Tämä maternalistinen käsitys, joka asettaa yhteiskunnallisesti naisen tärkeimmäksi tehtäväksi lisääntymisen ja äitinä olemisen (Vuori 2010: 116), tuottaa romaanissa Proklalle häpeää ja itseinhoa tahattomasta lapsettomuudesta johtuen. Proklan häpeään vaikuttavasta kulttuurisesta ajattelutavasta voi poimia sen asenteellisen lähtökohdan, joka ymmärtää naisruumiin automaattisena synnytyksen mekanismina ja sitä myötä syypäänä tähän lapsettomaan kohtaloon (Palin 1996: 227). Romaani ei kuitenkaan sorru tarkastelemaan vain ulkokohtaisesti naisen biologisen tehtävän tuomaa taakkaa ja kulttuurista painetta ruumiilliseen lisääntymiseen, vaan kääntää huomionsa myös tämän tragedian kohdanneen naisen mieleen:

Ja minä tajusin, että sen minkä olin menettänyt kun minulla ei ollut poikaa eikä tytärtä, sen olin menettänyt, eikä sitä menetyttä korvannut mikään. Eikä mikään lohduttanut minua sinä yönä, sillä ennen olin kaivannut iloa ja ylpeyttä, jota lapsi toi äidilleen, mutta nyt kaipasin sitä kärsimystä, josta olin osaton. (117-118.)

Kohtauksesta ilmenee vahvana se pohjaton suru ja lapsen kaipuu, jonka tahaton lapsettomuus teoksessa Proklalle aiheuttaa. Jeesuksen teloitettavaksi tuomitsemisen myötä Prokla menettää viimeisenkin toivonsa lapsensaamisen suhteen. Vaimoan rakastava, mutta omasta itsestään ja yhteiskunnallisesta todellisuudesta irtautunut Pilatus ymmärtää vaimonsa hädän ja punnitsee tekemäänsä päätöstä:

Yritin pelastaa hänet. Vaimoni takia minä sitä yritin, ja nyt kun olen antanut hänet heidän käsiinsä syistä, joita vaimoni kieltäytyy ymmärtämästä [...], minua vaivaa vain yksi kysymys: annoinko liian helposti myöten heidän kiihkolleen, sillä iän myötä, kun viinin maku on hapantunut suussani ja unet, joihin öisin pakenen, työntävät väreillään ja merkityksillään yhä kauemmaksi maailman, jossa elän, on vaimoni se ankkuriköysi, joka minut elämään sitoo. (120.)

Larsson muokkaa Pilatus-tulkinnallaan perinteisiä Raamattuun perustuvia myyttisiä käsityksiä Jeesuksen kuolemaan johtaneesta tuomiosta. Masennuksesta kärsivä hallitsija, joka laiminlyö yhteiskunnallista päätösvaltaansa sairautensa vuoksi, aiheuttaa teoksessa Jeesuksen langettavan tuomion välinpitämättömyytensä vuoksi. Pilatuksen masentuneisuuden voi tulkita aiheutuneen lapsettomuuden aiheuttamasta taakasta, jolloin patriarkaalisista käsityksistä erkaantuen romaani osoittaa lapsettomuuden satuttavan myös miestä. Maskuliinisen itsevarmuuden ja kunnianhimon ihanteesta poikkeava Pilatus toivoo läpi teoksen itsellensä ainoastaan vaimonsa hyväksyntää, josta muodostuu hänen ainoa turva ja kiinnike elämään. Tämä inhimillistävä kuva rikkoo vahvasti läpi romaanin representoitua mieskuvaa ja naisen näkymättömäksi vaientavaa käyttäytymiskoodia. Pilatuksen pehmeän maskuliinisuuden avulla romaani horjuttaa kuvaamaansa patriarkaalista kulttuurijärjestelmää ja sen pakottamaa yhtenäistä ihmiskäsityksen vaatimusta, joka oikeuttaa vain tietynlaisen naiseuden ja mieheyden. On huomionarvoista, että *Viettelijä* säröyttää sukupuolen ja seksuaalisuuden performatiivisesti rakentuneita tiloja läpi kerrontansa ja niiden merkityksiä tarkastellen seikkaperäisemmin seuraavassa luvussa.

### 6.3. Sukupuolen muuttuva luonne

Annamari Vänskä (2006: 59) esittää foucault'laisittain, että kaikki käsitykset ruumiista, sukupuolista ja seksuaalisuuksista ovat rakentuneet diskursiivisesti ja historiallisesti. Niitä tuotetaan kaiken aikaa erilaisissa tekstuaalisissa ja kuvallisissa esityksissä, jolloin niitä voi pitää ideologisina rakennelmina. Ideologisuuden vuoksi ruumiillisuutta, sukupuolisuutta ja seksuaalisuutta voi ajatella myös sopimuksina, joista on mahdollisuus käydä neuvottelua. Nämä sopimusneuvottelut sisältävät kuitenkin aina väistämättä ristiriitaisuuksia ja konflikteja, koska niiden merkityksestä ei ole olemassa vain yhtä käsitystä (mp.).

Neuvottelu sukupuolen ja ruumiillisuuden merkityksestä on käynnissä läpi *Viettelijän*. Butlerilainen sukupuolen performatiivinen toistaminen on kaiken aikaa läsnä ja sukupuoli näyttäytyy konstruktiona, jota ylläpidetään ja tuotetaan normitetuissa tiloissa, toistoissa.

Romaanissa on kohtausta, jossa sukupuolirajojen ylittäminen on merkittäväällä tavalla ilmeinen. Ollessaan vetäytynyt kilvoittelemaan ja mietiskelemään autiomaahan Jeesus kohtaa näyn, joka havainnollistaa teoksen sukupuolen olemuksellisuutta kyseenalaistavaa merkitystä. Hän tapaa haarniskaisen hahmon, jonka sukupuolta hän ei aluksi osaa määrittää:

Hän oli tyttö eikä poika, joksi häntä ensiksi luulin, sillä hän istui huolettomana ja julkeana maassa ja valutti hiekkaa sormiensa välistä. [...] Hänellä oli metallinen vaate, vähän samantapainen kuin sotilalla mutta raskaampi, ja maassa hänen edessään lojui repaleinen viiri. Kosketin häntä käsivarteen, ja vaikka aikomukseni ei ollut paha eikä likainen, hän paloi silmiäni edessä kirkkaalla liekillä ja huusi niin kuin haukka. (14-15.)

Maskuliinisuuden yhdistetyt piirteet, huolettomuus ja julkeus, saavat Jeesuksen aluksi tulkitsemaan haarniskaisen hahmon pojaksi. Hahmo on kuitenkin tyttö, johon Jeesus yrittää saada yhteyden koskettamalla tätä käsivarteen. Seksuaalisuuden kielletty ja ahdistava tematiikka leijuu kohtauksen ympärillä Jeesuksen pelätessä hänen viattomaksi tarkoitettua kosketuksensa seksualisoituneen ja tytön palaneen hänen silmiensä edessä tämän vuoksi.

Näky haarniskaisesta työstä ei päästä Jeesusta irti otteestaan:

Minun näkyni olivat painajaisia kaikki. [...] Mutta pahin kaikista oli metalliseen pukuun pukeutunut tyttö, sillä hän puhui minuun vedoten ja oli tehnyt itsensä mieheksi, niin kuin minä olen käskennyt, mutta miehet, jotka hekin puhuivat minuun vedoten, eivät tunteneet sääliä häntä kohtaan vaan polttivat hänet elävänä. ( 16.)

Sukupuolen performatiivinen muuttaminen ei saa teoksessa sosiaalista hyväksyntää ja tyttö poltetaan elävänä. Kohtauksessa Jeesus tuntee olevansa syyllinen tytön kuolemaan, koska tämä on Jeesuksen väärintulkitun käskyn mukaisesti tehnyt itsensä kulttuurisen ihanteen mukaisesti mieheksi ja joutunut tämän vuoksi tapetuksi. Kohtauksen voi katsoa luovan intertekstuaalisen yhteyden Raamattuun, jossa tuomitaan ristiinpukeutuminen ja sukupuolen muuttaminen jyrkästi:

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

Hegemonisen seksuaalijärjestyksen mukainen sukupuolen rakentamisen ideaali saa romaanissa tytön mieheksi pukeutumisen näyttäytymään kiellettyinä ja väärinä toimintana, mikä uhkaa yhteisön patriarkaalista järjestystä ja identiteettiä. Lisäksi se rikkoo seksuaalijärjestyksen mukaisia feminiinisuuden kuuluvia ominaisuuksia ja vaatteita. Ristiinpukeutuminen ja androgyynisyys ovat vastaan heteronormatiivista sukupuoli- ja seksuaali-identiteettien toistoa



(Karkulehto 2011: 154), jolloin tytön eleen voi tulkita butlerilaisesta näkökulmasta sukupuolen performatiivisuutta korostavaksi ilmaukseksi. Eleenä se kyseenalaistaa oletusta sukupuolisten tilojen liikkumattomuudesta. Haarniskaan pukeutuneen tytön roolinotto ja sukupuolinen performanssi koetaan teoksessa luonnollistettua hegemonista heterojärjestystä uhkaavana ja horjuttavana toimintana, mikä täytyy tukahduttaa mahdollisimman nopeasti näyttävin keinoin.

Haarniskaisen tytön sukupuolisen performanssin voi tulkita intertekstuaaliseksi viittaukseksi 1400-luvulla eläneeseen vallankumoustaistelija Jeanne D’arciin, joka poltettiin roviolla harhaoppineisuuden ja miehen vaatteisiin pukeutumiseen liittyvien rikkomusten vuoksi. Tämä on ainoa kohta romaaniin, jossa liikutaan Jeesuksen aikakauden ylitse anakronismin keinoin (ks. myös Envall 1990: 58). Jeanne D’arc tunnetaan länsimaisessa kulttuurissa pyhimyksenä, joka koki jumalallisia näkyjä ja ilmestyksiä korostaen aina toimivansa ainoastaan Jumalan käskyjen mukaisesti ja niiden edistämiseksi (Aarnipuu 2008: 48). Viittauksen tähän myyttiseen naissankariin voi katsoa tuovan teokseen uskonnollista pyhimysmyyttiä kyseenalaistavan merkityksen. Teoksessa esitetty referenssi Jeesuksesta ja Jeanne D’arcista väärinymmärrettyinä historiallisina henkilöinä, jotka ovat länsimaisen historiankirjoituksen kehityksen myötä mytologisoitu pyhimyksen asemaan, saa lukijan pohtimaan kriittisesti kristinuskon sanomaa levittävien johdattaja-hahmojen ja heidän sukupuolensa merkitystä.

Romaanissa on myös toinen merkillinen sukupuolenvaihtamiseen viittaava kohta, jossa Pietari pelkää Maria Magdaleenan olevan uhka hänen asemalleen opetuslapsena ja töytäisee tämän vihamielisesti maahan sanoen, etteivät naiset ole elämän arvoisia (73).<sup>23</sup> Jeesus ei kuitenkaan myönnä Pietarin maskuliinista valtaa ilmentävään uhkaukseen, vaan haluaa osoittaa Pietarille ja muille opetuslapsille Maria Magdaleenan sukupuolisen tasavertaisuuden symbolisin keinoin:

Mutta minä nostin Maria Magdaleenan ylös ja puhdistin hänen vaatteensa ja sanoin, että minä johdatan häntä, niin että teen hänet mieheksi, joka tulee eläväksi hengeksi ja muistuttaa heitä, sillä jokainen nainen, joka tekee itsensä mieheksi, pääsee taivasten valtakuntaan. Ja minun oppilaani vaikenivat, sillä he luulivat, että kosketuksestani kasvaisi Maria Magdaleenan poskille parta, ja minun oli pakko hymyillä heidän ilmeitään. Ja myös Kariotin Juudas hymyili. (73.)

Kohtauksessa Jeesus lausuu opetuslapsille tekevänsä Maria Magdaleenan mieheksi, mutta opetuslapset eivät ymmärrä Jeesuksen symbolista kieltä vaan väärinkäsittävät puheen odottaen naisen muuttuvan fyysisesti mieheksi. Jeesus huvittuu opetuslastensa yksinkertaisuudesta ja

---

<sup>23</sup> Olen tarkastellut kohtausta myös luvussa 4.3.

huomaa Juudaksen ajattelevan samoin, mikä kohtauksessa vahvistaa heidän välistä yhteisymmärrystä. *Viettelijää* tarkastellut Markku Envall (1990: 62) on huomionnut kohtauksessa Jeesuksen lausumien sanojen intertekstuaalisen lähteen löytyvän apokryfisista kirjoista, Koptilaisen Tuomaan evankeliumista. Evankeliumissa Jeesus sanoo:

[...] minä johdatan häntä (Mariaa), niin että teen hänet mieheksi, että hänkin tulisi eläväksi hengeksi, joka muistuttaa teitä miehiä, sillä jokainen nainen, joka tekee itsensä mieheksi, pääsee taivasten valtakuntaan (Apokryfiset evankeliumit: 95).

*Viettelijässä* Jeesuksen lausumat sanat ovat siis suora sitaatti Tuomaan evankeliumista, joka muodostaa romaanille kiinteän intertekstuaalisen suhteen kanonisoidun Raamatun kokoelman ulkopuolelle. Kohtaus implikoi, että nainen voi saavuttaa pyhyden ja taivaallisen pelastuksen muuntautumalla performatiivisesti mieheksi, joka edustaa patriarkaattiin sidotussa maailmankuvassa oikeaa ihmisyyttä. Viittaus Maria Magdaleenan mieheksi tekemiseen on romaanin sukupuolisia rajoja venyttävässä tematiikassa merkittävä, sillä päällisin puolin se toistaa Raamatun jähmeitä, sukupuolijärjestystä ylläpitäviä oppeja, mutta purkaa lopulta symbolisen kerronnan keinoin kristinuskon sanomaa sukupuolen liikkumattomasta luonteesta.

Tämä sukupuolen konstruktionistista jaottelua purkava tema saa perustelujensa romaanin opetuslasten kuvauksesta. Jo aiemmin ennen kyseistä Jeesuksen puhetta teoksessa ilmaistaan, kuinka yksinkertaisina ja pinnallisina esitetyt opetuslapset joutuvat ponnistelemaan ymmärtääkseen Jeesuksen metaforisia puheita: ”[...] puheeni olivat heille vaikeita, niin että heidän otsasuonensa pullistuivat heidän yrittäessään nähdä hämäreiden kuvieni taakse” (39). Opetuslasten ymmärtämättömyys muodostuu Maria Magdaleenan sukupuolta käsittelevässä kohtauksessa merkittäväksi ja avaa Jeesuksen puheen tarkoituksiperiä paremmin: opetuslapset edustavat romaanissa sitä ihmisjoukkoa, joka Jeesuksen puheita ja sanoja on myöhemmälle maailmalle tulkinut ja vienyt eteenpäin. Kuvatessaan heitä yksinkertaisiksi ja Jeesuksen puheita väärinymmärtäneiksi Larsson osoittaa romaanissaan kristinuskon opin monitulkintaisuuden ja jopa väärintulkinnan mahdollisuuden. Tätä näkemystä tukee myös toisaalla romaanissa kuvattu Jeesuksen suurelle ihmisjoukolle pitämä vuorisaarna:

Ja heitä oli paljon, tuhatmäärin, niin että tiesin, että vain etummaisat kuulisivat sanani ja selittäisivät takimmaisille ne, niin että takimmaisten totuus olisi se, jonka etummaisat olisivat puheestani ymmärtäneet (34).

Jeesuksen tärkeimpänä opetuksena pidetty vuorisaarna joutuu uudenlaisen ymmärryksen kohteeksi romaanin kontekstissa. Teoksessa kuvataan, kuinka Jeesus itse jo eläessään

ymmärtää, etteivät hänen opetuksensa tule periytymään oikeinymmärrettynä jälkipolville – kohtauksessa sanoma muuttuu jo puhetilaisuuden aikana. Näin romaanissa nostetaan merkittävällä tavalla esiin kristinuskon tulkintaperinteen omavaltaisuuden mahdollisuus, mikä on mahdollisesti muokannut kristinuskon oppia huomattavasti toiseen suuntaan kuin todellinen Jeesus olisi sen kristinuskon syntykulttuurissa tarkoittanut. Ajatuksen voi laajentaa pidemmälle ja nähdä sen kyseenalaistavan sukupuolen ja seksuaalisuuden normeihin liittyvät staattiset kristinuskon käsitykset ja opit, joita on perusteltu läpi kristillisen historian Raamatulla ja Jeesuksen sanoilla. *Viettelijässä* niiden voi queer-luennan avulla nähdä purkautuvan. Jeesuksen kategorioita pakoileva suhtautuminen sukupuolen performatiiviseen luonteeseen keskittyy sukupuolen sijaan laajempaan ihmisyyteen, jolloin muodostuneen merkityksen voi nähdä tulkinnassani suhteutuvan osaltaan queer-teoreettisen tutkimuksen lähtökohtiin.

*Viettelijän* sisältämän sukupuolitematiikan lisäksi on hyvä tarkastella romaania myös sen ulkopuolisessa kontekstissa, sillä koko Jukka Larssonin teoksen näkyvin sukupuolen liikkuvuuden muodostama queer-ele on kirjailijan pseudonyymien luoma performatiivinen kokeilu sukupuolen esittämisestä toisin. Kirjailija Pirkko Saisio on kirjoittanut *Viettelijän* Jukka Larssonin hahmossa imitoiden näin sukupuolta oman essentiaalisen ruumiinsa vastaisesti. Sanna Karkulehto (2007: 136-137) on pitänyt tätä Pirkko Saision kokeilua kirjoittaa mieskirjailijan hahmossa *queer-teatraalisena performanssina*, jossa Saisio Karkulehdon mukaan muistuttaa esityksellään heteronormatiivisten sukupuoli- ja seksuaali-identiteettien sopimuksenvaraisesta kulttuurisesta rakentumisesta. Karkulehdon butlerilaiseen performatiivisuuden teoriaan painottuva näkemys on hyvä ottaa huomioon Saision pseudonyymi-problematiikkaa tarkastellessa, mutta se tuottaa helposti liian yksioikoisen ja queer-motivoituneen tulkinnan pseudonyymien kirjoittamisesta. Sen sijaan tulkinnan voi sitoa kulttuuriseen kehykseen, jolloin Saision pseudonyymi-performanssin voi nähdä ottavan kantaa erityisesti aikansa kirjallisuusinstituution sukupuolittuneisuuteen ja kirjailijoiden sukupuoleen liittyvään kulttuuriseen arvostukseen. Saisio osoittaa kirjailijakokeellaan sukupuolen vaikutuksen kaunokirjallisten teosten vastaanottoon, sillä sukupuoleen liittyvät arvosidonnaiset odotukset latautuvat teoksesta syntyvään tulkintaan: mieskirjailija Larssonin romaanit saivat ilmestymisensä jälkeen 1980-luvulla kauttaaltaan parempaa arvostelua kuin Saision omalla tai pseudonyymi Eva Weinin nimellä julkaistu tuotanto (Saisio 2000: 360). Näin Saisio luo Larsson-performanssillaan kritiikkiä kulttuurista sukupuolijärjestystä ja sen määrittäviä sukupuolikäsityksiä kohtaan, jotka heijastuvat yleisiin kirjailijakäsityksiin ja tuottavat kirjallisuusinstituutioon epätasa-arvoistavia lähtökohtia.

*Viettelijän* sisäisen tematiikan ja kirjailijan muodostaman sukupuoliperformanssin takia romaanista kehittyä ajassaan merkittävä sukupuolen kulttuuristen merkitysten esille nostaja, jonka sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvän kumouksellisuuden voi ymmärtää vielä selvemmin romaanin ilmestymisen jälkeen kehittyneen queer-teoreettisen lukutavan avulla. Butlerin kehittämä teoreettinen ajattelutapa sukupuolen ja seksuaalisuuden performatiivisuudesta sekä sen jälkeen sitä queer-tavoitteelliseen tutkimukseen muokanneet tutkijat ovat luoneet tutkimussuunnan, joka avaa Jukka Larssonin *Viettelijää* uudella tavalla. Romaanista muotoutuu kokonaisvaltainen sukupuoli ja seksuaalisuutta nyrjäyttävä teos, jossa näiden identiteettien toisinesittäminen ja -toistaminen on läsnä sekä teoksen sisäisessä tematiikassa kerronnan tasolla että teoksen synty- ja vastaanottoprosessissa teoksen ulkopuolisissa kontekstissa.

## 7. KRIITTINEN KATSE HETERONORMATIIVISUUTEEN

*Viettelijän* luoma kriittinen ja monitasoinen tulkinta patriarkaalis-heteronormatiivisesta kulttuurista kristinuskon kontekstissa on merkittävä suhteutettuna ilmestymisaikansa kulttuuriseen kontekstiin ja yhteiskunnalliseen tilaan. Romaanissa temaattiseen keskiöön asettuu kritiikki patriarkaalista yhteiskuntajärjestelmää ja sen ylläpitämää heteroseksuaalisuuden normia kohtaan. Kritiikin kärjiksi nousevat etenkin Jeesuksen järjestelmää kyseenalaistavat ja vastustavat ajatukset, jotka tuovat romaaniin tulkintani mukaan queer-tavoitteellisesti purkavaa, kumoavaa ja horjuttavaa näkökulmaa. Tästä seksuaalisuuden normistoa arvostelevasta kritiikistä muodostuu mielenkiintoisia ja uudistavia näkökantoja heijastaessa niitä romaanin ilmestymisajankohdan, 1980-luvun, seksuaalipoliittista keskustelua ja laajemmin suomalaisen kulttuurin kontekstia vasten.

Suhteuttaessani *Viettelijää* kulttuuriseen kontekstiinsa ymmärrän lähtökohtana, että taiteella ja kirjallisuudella on mahdollisuus hahmottaa yhteiskunnallista todellisuutta ja ottaa kantaa oman aikakautensa yhteiskunnalliseen keskusteluun (Kunnas 1983: 174). Tällöin kirjallisuuden avulla voidaan paljastaa oman aikansa kulttuuriseen tilaan liittyviä yhteiskunnallisia rakenteita ja asenteita (mp.). Tulkinnassani katson tämän kontekstiin suhteutuvan yhteiskunnallisen ilmaisun olevan taustalla Jukka Larssonin kirjoittamassa *Viettelijässä*. Luomani tulkinnan mukaan romaanilla on tietoinen paikka aikakautensa kulttuurisessa kontekstissa 1980-luvulla, jolloin kulttuurinen ajattelu ajautui murrokseen ja aids-kriisi ravisutti homoseksuaalien yhteiskunnallista asemaa.

Tässä luvussa vedän yhteen käsittelyluvuissa tekemiäni johtopäätöksiä *Viettelijän* kuvaamasta miesvaltaiseen ja heteronormiin perustuvasta kulttuurista. Pysin luomaan tulkinnoista uusia yhteenvetoja 2010-luvun kontekstuaalisesta positiostani käsin. Suhteutan päätelmäni eri kontekstien tasoihin, jotka ovat yhteydessä *Viettelijästä* syntyviin merkityksiin. Suomalaisen kulttuurin seksuaalimurrosta ja sen suhdetta *Viettelijään* tarkastelen reflektiivisesti ensimmäisessä alaluvussa, jossa perehdyn suomalaisen kulttuurin ja homoseksuaalisuuden suhteeseen 1980-luvulla ja sitä edeltävinä vuosikymmeninä. Tarkasteluuni vaikuttaa osaltaan Jukka Larsson -kirjailijanimen takaa kirjoittavan Pirkko Saision henkilöhistoria ja tunnustettu yhteiskunnallinen asema seksuaalivähemmistöjen puolestapuhujana, mikä luo oman kontekstuaalisen aspektin romaanin tarkasteluun. On huomioitava, että tulkinnan taustalla vaikuttaa tämän lisäksi koko länsimaisen kulttuurin homoseksuaalisuuden historia aina 1900-

luvun modernisaation kynnykseltä 2000-luvun medialisoituneeseen kulttuuriseen kontekstiin. Tutkimuksessani risteääkin monta eri tulkinnallista kontekstia: toisaalta sijoitan tulkintani 1980-luvun historialliseen kontekstiin sekä kirjailija Pirkko Saision henkilökohtaiseen kontekstiin, mutta romaanin uskonnollisen aiheen kannalta en voi myöskään unohtaa sen laaja-alaisinta intertekstuaalista viitekehystä, joka pohjautuu Raamattuun ja koko kristillisen kulttuurin luomaan arvomaailmaan. Nämä eri kontekstit ja diskurssit törmäävät tarkastelussani dialogisesti toisiinsa luoden monia tulkinnan tasoja (ks. Karkulehto 2007: 20), millä pyrin tuomaan tulkintaani kontekstuaalista syvyyttä ja kerroksellisuutta.

Tarkastellessani ensimmäisessä alaluvussa *Viettelijää* suhteessa aikansa historiallispoliittiseen yhteiskunnalliseen tilaan, laajennan toisessa alaluvussa pohdintani koskemaan koko länsimaisen kristinuskon kontekstia. Luvussa vedän yhteen seksuaalisuuden normistoa huojuttavat päätelmäni *Viettelijästä* ja heijastan ne kristinuskon ohjaaviin sukupuoli- ja seksuaalikäsitteisiin. Sulatan päätelmiini intertekstuaalista ja kontekstuaalista tarkastelua ymmärtääkseni laajemmin romaanin muodostamaa häilyväistä seksuaalisuuskäsitystä. Johtopäätökseni pyrin suhteuttamaan Raamatun teksteihin, kristinuskon historian tradition näkemyksiin sekä 2010-luvun kulttuurisiin käsityksiin seksuaalisuudesta. Huomioni mukailevat feministi- ja queer-teologisen tutkimuksen tavoitteellisuutta, jotka tulkitsevat kristinuskoa ja sen ylläpitämiä käsityksiä emansipatorisesti ja heteronormia purkavasti. Kokonaisuudessaan viimeisestä luvusta muodostuu tutkimuksen loppulukku, joka kokoo yhteen analyysissäni tekemäni tulkinnat ja päätelmät sekä luo niistä uuden, kristinuskon seksuaali- ja ihmiskäsitystä voimauttavan merkityksen.

### **7.1. *Viettelijän* suhde 1980-luvun kulttuuriseen kontekstiin**

Kontekstuaalisesti tulkiten *Viettelijän* voi katsoa ottavan osaa aikansa seksuaalisuuden normistoa puivaan keskusteluun. Teoksen ilmestymisajankohdan kulttuurisessa kontekstissa 1980-luvulla kansainvälinen aids-kriisi aiheutti runsaasti negatiivista julkisuutta ja sosiaalista stigmatisointia homoseksuaaleille. Samalla tilanteeseen kulminoitui vuosikymmeniä Suomessa jatkunut seksuaalivähemmistöjen syrjintä ja heikko yhteiskunnallinen asema. Raamattua uudelleen tulkitsevan *Viettelijän* merkitystä kannanottona aikansa seksuaalipoliittiseen keskusteluun voi pitää ilmeisenä: länsimaisen kulttuurin ja historian keskeisimmän henkilön, Jeesus-hahmon, esittämisen sekä hetero- että homoseksuaalisena voi tulkita vastareaktioksi homoseksuaalisuuden ympärille muotoutunutta kielteistä ja torjuvaa

ilmapiiriä vastaan. Suhteuttaessani tässä luvussa *Viettelijää* 1980-luvun kulttuuriseen kontekstiin sekä käsityksiin homoseksuaalisuudesta, on hyvä taustoittaa homoseksuaalisuuden historiaa suomalaisessa kulttuurissa, jotta voisi paremmin hahmottaa romaanin seksuaalitematiikkaan vaikuttaneita kulttuurisia tarkoituksia ja taustoja. Samalla kuvaan myös kirjailija Pirkko Saision henkilöhistoriaa homoseksuaalien oikeuksien edistäjänä ja tämän vaikutusta *Viettelijästä* syntyviin temaattisiin merkityksiin.

Homoseksuaalisuus on ollut Suomessa läpi 1900-luvun alun aina sotavuosiin saakka hyvin vaiettu ja näkymätön ilmiö heteronormiin perustuvassa agraariyhteiskunnassa. Yhteiskunnallista vakautta horjuttaneiden sotavuosien jälkeen homoseksuaalisuus sai kulttuurisesti yllään vielä aiempaa tiukemman sairauden ja synnin leiman, millä pyrittiin pönkittämään kansalliseen kasvuun tähtäävää ydinperheihannetta ja korkeaa moraalia (Juvonen 2002: 145-160). 1950- ja 60-luvuilla suomalainen sensaatiolehdistö piti yllä kirjoittelullaan homoseksuaalisuuteen liitettyä perversion ja sairauden käsitystä, mikä hankaloitti ajan yhteiskunnallisessa todellisuudessa eläneiden homoseksuaalien sosiaalista elämää kasvattaen syrjintää ja ennakkoluuloja (mts. 114-116). 1960- ja 1970-lukujen vaihteessa länsimaissa tapahtui kansainvälinen herätys vaatimaan seksuaalisten vähemmistöjen oikeuksia ja edistämään heidän yhteiskunnallista näkyvyyttään. Länsimaisen ajattelun vapautumisen myötä syntyi myös Suomeen monia seksuaalipoliittisia järjestöjä ajamaan lakimuutoksia ja toimimaan seksuaalivähemmistöjen puolesta. (Karkulehto 2007: 70.)

Homoseksuaalisuus oli Suomessa tuomittava rikos aina vuoteen 1971, jolloin homoseksuaalisuus lopulta dekriminisoitiin pitkällisen yhteiskunnallisen keskustelun ja painostuksen myötä (Mustola 2007: 20). Vaikka Suomi oli asetuksessaan lainsäädännöllisesti muita Pohjoismaita selvästi jäljessä, ei kansa ollut henkisesti vielä 1970-luvun alussa valmis hyväksymään aikuisten välisen homoseksin rangaistavuuden poistamista. Etenkin nuorisoa haluttiin aikakaudella suojella homoseksuaalisuuden vaikutuksilta ja hyväksyvän lakipykälän pelättiin horjuttavan yleistä heteronormatiivista asenneilmastoa. (Mustola 2007: mp.) Sotienjälkeisessä suomalaisessa kulttuurissa muovautunut ajatus homoseksuaalisuudesta rikollisena ja arkaluonteisena ilmiönä elikin kansakunnan mielessä suhteellisen pitkään (Juvonen 2002: 289). Vasta vuonna 1981 lääkintöhallitus lopulta poisti homoseksuaalisuutta pitkään leimanneen sairausluokituksen (Stålström 1997: 229- 231), joten 1980-luvun alussa seksuaalivähemmistöjen kulttuurinen ja sosiaalinen vapautuminen alkoi hitaasti nähdä valoa.

Hitaasti kehittynyt seksuaalivähemmistöjen kulttuurinen hyväksyntä koki kuitenkin 1980-luvun alkuvuosina voimakkaan takaiskun kansainvälisen aids-kriisin myötä. Maailmalta kiirinyt huhu uudesta, homomiesten keskuudessa leviävästä tappavasta viruksesta kantautui Suomeen vuosikymmenen alussa ja jäädettiin juuri vapautuneen suhtautumisen homoseksuaaleihin. Homoja leimaavan sairauden ajoitus olikin seksuaalivähemmistöjen näkökulmasta pahin mahdollinen. Vuonna 1983 ensimmäisen suomalaisen aids-potilaan tultua ilmi räjähti kansallista pelkoa ja paniikkia lietsova homofobinen lehdistökirjoittelu, missä sairaus leimattiin suoraan häpeälliseksi homotaudiksi (Huotari 1993: 87; Järvi&Nikkanen 2014: 30-39). Aids-kriisin vahva yhdistäminen homoseksuaalisuuteen merkitsikin 1980-luvulla homoseksuaaleille yhteiskunnallista, poliittista ja sosiaalista vainoaikaa (Karkulehto 2007: 71). Seksuaalivähemmistöt kokivat aids-kriisin aikana valtavaa inhimillistä kärsimystä joutuessaan hetkessä takaisin kaappiin seksuaalisen suuntautumisen vuoksi.

Yhteiskunnallista pelkoa 1980-luvulla lietsoi etenkin se lähtökohta, että ”homoruttona” esitellyn aidsin peloteltiin tarttuvan ”tavallisiksi ihmisiksi” kuvattuihin heteroseksuaaleihin, jolloin homoseksuaalit muodostuivat ajan kulttuurisessa kontekstissa yhteiskunnallisesta normista poikkeaviksi ja samalla kansakuntaa uhkaavasta riskistä vastuussa oleviksi (Huotari 1993: 85). Aikakauden homofobisen ajattelun voi nähdä toistuvan myös Jukka Larssonin vuonna 1987 ilmestyneen *Viettelijän* kuvaamassa kulttuurisessa järjestyksessä, jossa yhteiskunnallista heteronormatiivista tasapainoa uhkaavat sodomaattisina kuvatut homoseksuaalit. Kiinnostavaa on, että *Viettelijän* alkukantaisesta ajanlaskun alun kulttuurin kuvauksesta voi löytää yhtymäkohtia romaanin ilmestymisajankohdan kontekstiin, sillä vielä modernissa 1980-luvun Suomessa homoseksuaalit joutuivat sodomaattisten syytösten kohteeksi. Yhteiskunnallisten ongelmien sijoittaminen mystifioituihin homoihin voidaankin selittää osaltaan historiallisen viitekehyksen avulla: suomalaisessa kulttuurissa homoseksuaalisuuden määrittäminen synniksi, sairaudeksi, poikkeavuudeksi tai joka tapauksessa tuomittavaksi oli ohjannut yleistä ajattelua koko 1900-luvun (mp.). Näin aids-kriisi syntyessään kärjisti suomalaisessa kulttuurissa elänyttä alitajuntaista ja kollektiivista ajattelua homoseksuaalisuudesta vääränä ja kiellettynä.

1980-luvun kulttuurinen asenneilmaston muutos ja seksuaalivähemmistöjen yleinen syrjintä heijastui aikakauden kulttuuriin ilmiöihin ja taiteeseen. Ville Sassi (2012: 19-29) on tarkastellut 1980-luvun kirjallisuutta historiallis-dialogisesta näkökulmasta keskittyen analysoimaan pahuuden tematiikkaa ajanjakson romaaneissa. Sassi nostaa tutkimuksessaan esiin kirjallisuuden arvokriittisen tehtävän, joka luo kaunokirjallisuudelle poliittista ja eettistä



potentiaalia toimia yhteiskunnallisena vaikuttajana (mts. 22-23). Osana yhteiskunnallisten järjestelmien dialogia kirjallisuuden voi nähdä tarttuvan niihin kulttuurisiin epäkohtiin, joihin esimerkiksi poliittinen tai uskonnollinen järjestelmä ei yllä (mts. 23). Samalla se nostaa esiin näitä temaattisia epäkohtia julkisen arvo-ohjauksen motivoimana: joko rikkoakseen tai vahvistaakseen kulttuurisia käsityksiä esimerkiksi soveliaasta seksuaalisuudesta, oikeanlaisesta perheestä tai mielekkästä elämästä (mp.).

Edellä kuvatun historiallis-dialogisen näkökulman pohjalta Jukka Larssonin *Viettelijä* on luonteva ymmärtää 1980-luvun ja sitä edeltäneiden vuosien julkista arvokeskustelua kommentoivana kirjallisuutena. 1980-luvulla tapahtuneen kulttuurisen homoseksuaalien diskriminoinnin myötä heteronormatiivista rakennetta ryhdyttiin pitämään yllä julkisessa keskustelussa yhä tiukemmin uskontoon ja luonnon lakeihin perustuvien argumenttien (Järvi&Nikkanen 2014: 70-71). Tämän heteronormin pönkittämisen voi nähdä heijastuvan Larssonin romaanin sisältöön: heteronormiin perustuva perhe-elämä kuvataan keinotekoisena ja synkkänä patriarkaalisen kulttuurin ilmentymänä, jossa rakkaudettomuus ja naisen alistaminen saavat ahdistavan pääroolin. Heteroseksuaalinen avioliitto muodostuu kulttuurin luomaksi järjestelmätaakaksi, joka vie osanottajiltaan halun inhimilliseen ja ihmisarvoiseen elämään. Pakottavan kulttuurisen periaatteen Larsson vierittää romaanissa heteronormatiivisen yhteiskuntajärjestelmän syyksi, joka on ollut länsimaisen kristillisen kulttuurin perustana halki vuosisatojen, ja näyttää kriittisessä romaanissaan valtajärjestyksen aiheuttamat tuhoiset seuraukset kristinuskon tärkeimmän kertomuksen kautta.

*Viettelijän* muodostamana seksuaalipoliittisena vastailmauksena tähän homokielteiseen asenneilmastoon voi pitää Jeesuksen esittämistä biseksuaalina, jonka homoseksuaalinen suhde Lasarukseseen muotoutuu romaanin kuvaamassa maailmassa kauneimmaksi ja puhtaimmaksi rakkauden muodoksi. Jeesuksen ja Lasaruksen rakkaus kohotetaan romaanissa pakottavien normien yläpuolelle, minkä eleenä voi ymmärtää ottavan kantaa 1980-luvulla yhteiskunnalliseen keskusteluun juurtunutta heteronormatiivista pakottavuuspuhetta ja parisuhdeihannetta kohtaan. Kääntöpuolena tälle homoseksuaalisen rakkauden myönteiselle kuvaukselle romaani havainnollistaa kulttuurisen homoseksuaalisuuskiellon aiheuttamat raskaat seuraukset: sosiaalinen kontrolli ja kaapittaminen ajavat romaanissa homoseksuaalin Lasaruksen yhteisön ulkopuolelle ja itsemurhan partaalle, mikä on ollut erityisen ajankohtainen teema 1980-luvun kriisiä seuranneissa käytösmalleissa ja lehdistökirjoittelussa. Itsemurha ja sen mahdollisuus leijui vahvasti 1980-luvulla takaisin kaappiin ajettujen homoseksuaalien ympärillä ja aihe on tulkintani mukaan läsnä romaanin Lasaruksen kaapitetussa kohtalossa.

Lasaruksen kohtalon lisäksi myös Jeesus kamppailee ei-normatiivisen seksuaalisen identiteetin kanssa läpi romaanin. Jeesus pohtii ihmisyyttään ja oikeaa tapaa olla sukupuolisesti ja seksuaalisesti olemassa, mikä kytkeytyy suomalaisessa kulttuurissa läpi kriittisten vuosikymmenten eläneiden homoseksuaalien kokemusmaailmaan.

Näin ollen Larssonin luomalla kulttuuristen sukupuoli- ja seksuaali-ihanteiden kumoavalla tulkinnalla voi katsoa olevan suhteensa 1980-luvun kulttuuriseen kontekstiin, jossa ”homoruttoa” levittäneiden seksuaalivähemmistöjen katsottiin uhkaavan yleistä heteronormatiivisuuden ideaalia ja samalla yhteiskunnallista tasapainoa. Toisaalta laajemman kontekstin perspektiivistä katsottuna 1980-luvun aids-kriisin voi nähdä olevan vain yksi osatekijä siinä suomalaisen kulttuurin jatkumossa, missä homoseksuaalisuus määrittyi vuosikymmenten ajan vääräksi ja kielletyksi seksuaalisuuden muodoksi. Kontekstuaalisessa kirjallisuudentutkimuksessa ymmärretään yhteiskunnallisessa tilassa tapahtuvien kulttuuristen murrosten ja eri ryhmien välisten jännitteiden heijastuvan kaunokirjallisuuteen ja sen motiiviin vastata näihin haasteisiin (Arminen 2009: 56). Larsson itse vahvistaa tätä kontekstuaalista motiivia romaanitrilogiansa ensimmäisen teoksen *Kiusaajan* kansiliepeessä kirjoittaessaan: ”Olen kirjoittanut fiktiivisen romaanini vastalauseeksi niille väittämille, joiden mukaan 80-luvun todellisuutta ei voi kuvata fiktiivisesti” (Larsson 1986). Larssonin kontekstuaalisuutta puoltavan kommentin voi suhteuttaa myös vuotta myöhemmin ilmestyneen *Viettelijän* tarkasteluun: ymmärrän romaanin kommentina 1980-luvun ja samalla koko edeltävien vuosikymmenien ajan jatkuneeseen homokielteiseen yhteiskunnalliseen keskusteluun. Teeman esiin nostamisen sijaan romaani tarjoaa kuitenkin laajemman näkökulman seksuaalisuuden problematiikkaan sijoittaessaan ilmiön kristinuskon kontekstiin.

Se, että tarkastellessaan kulttuurisesti hyväksytyjä tapoja olla seksuaalisesti olemassa Larsson asettaa pohdintansa Raamatun evankeliumeja ja kristinuskon instituutiota vasten, on tulkintani mukaan tietoinen ja harkittu yhteiskunnallinen puheenvuoro. Länsimaisen kulttuurin vaikutusvaltaisimman tarinan ja myytin uudelleenkirjoittaminen näin normeja horjuttavalla tavalla on suomalaisen kaunokirjallisuuden historiassa uutta. Jeesus-aiheisia romaaneja on 1900-luvun aikana ilmestynyt Suomessa useita (ks. viite 5), mutta koskaan aiemmin kristinuskon päähenkilöä Jeesusta ei ole kuvattu sekä hetero- että homoseksuaalina. Kaiken kaikkiaan homoseksuaalisuudesta puhuminen ja kirjoittaminen on ollut Suomessa kauan kulttuurisesti hankalaa ja vaiettua. Sanna Karkulehdon mukaan (2007: 40) ennen ratkaisevia vuosia 1971 ja 1981, jolloin homoseksuaalisuutta koskevat kiellot poistettiin Suomen lainsäädännöstä, on ei-normatiivisesta seksuaalisuudesta kirjoittaminen suomalaisen

kaunokirjallisuuden kentällä ollut suhteellisen vähäistä. Normienvastaisesta seksuaalisuudesta on kyllä kirjoitettu, mutta sen ilmaisun muodot ovat olleet rajallisia (mp.) 1980-luvulla kirjoitettu *Viettelijä* ei mukaudu tähän kirjallisuuden tradition luomaan käytäntöön vaan vie homoseksuaalisuuden teeman vielä aiempaa pidemmälle, sillä Larsson yhdistää samansukupuolisen rakkauden normeja rikkovalla tavalla Jeesukseen sekä kristinuskon esittämiin käsityksiin oikeanlaisesta seksuaalisuudesta.

Huolimatta ajan homokieleisestä ilmapiiristä ja suomalaisen kaunokirjallisuuden tradition tukalasta suhtautumisesta ei-normatiiviseen seksuaalisuuteen, ei romaani herättänyt erityistä keskustelua ilmestymisensä jälkeen (Envall 1990: 52). Sensaatiomaiseksi luokiteltavan aiheen sijaan lukevan yleisön mielenkiinto keskittyi arvuuttelemaan kirjailijaa salanimen takana, jolloin pseudonyymien arvoitus peittosi kiinnostavuudessaan romaanin tematiikan (mp.). Raamattu on ollut läpi 1900-luvun osa suomalaisen kulttuurin virallista arvomaailmaa ja sen käyttämistä kaunokirjallisuudessa on tavattu pitää tehokkaana keinona vaikuttaa lukijaan (Koivisto 2002: 190). Vielä kirjasotien vuosikymmenellä 1960-luvulla *Viettelijän* tematiikka olisi mitä luultavimmin aiheuttanut kansallista kohua aiheensa vuoksi ja saanut osakseen syytteitä jumalanpilkasta, mutta 1980-luvulla näin ei enää tapahtunut. Ilmiön taustalla kuvastuu yhteiskunnan sekularisoituminen, missä kaunokirjallisuuden ja kirkon kulttuurinen suhde on muodostunut välinpitämättömäksi ja samalla kirjallisuuden merkitys yhteiskunnallisena vaikuttajana on vähentynyt (mts. 53). Envallin (1990: 53) mukaan ”kirjallisuus on voittanut taistellen vapautensa, mutta saanut maksaa siitä lisääntyneen välinpitämättömyyden hinnan”, mikä todentui myös *Viettelijää* seuranneessa jälkipuinnissa. Larssonin luoma tärkeä seksuaalinormeja horjuttava sisältö painui vastaanotossa tekijään liittyvän spekulatiivisuuden alle ja Larssonin henkilökuva ajautui kirjallisen keskustelun keskiöön.

Yleisen mielenkiinnon keskittyessä romaanin sisällön sijaan tekijään, paljastui lopulta Larssonin salanimen takaa arvostettu suomalainen kirjailija Pirkko Saisio, joka leikitteli pseudonyymi-performanssin avulla kirjailijan arvostukseen ja sukupuoleen liittyvillä käsityksillä. Pirkko Saision kirjailijuus ja henkilökuva on tärkeää ottaa huomioon tarkastellessa *Viettelijää* kontekstuaalisesta näkökulmasta, sillä Saision henkilökohtainen tekijyyden konteksti vaikuttaa teoksesta syntyvään tulkintaan. Suomalaisen kulttuurin kentällä Saisiolle on muodostunut moniulotteinen julkisuuskuva, johon on iskostunut konnotaatioita ärhäkästä vasemmistolaiskirjailijasta ja aktiivisesta seksuaalivähemmistöjen puolestapuhujasta. Julkisuudessa hänet on nostettu jopa kansallisen lesboikonin jalustalle, ja hänen puoleen on kääntynyt jokaisessa homoseksuaalisuuteen liittyvässä yhteiskunnallisessa kysymyksessä

(Hiltunen 2011: 55, 57-58). Saisio onkin läpi uransa ottanut teoksissaan ja julkisissa puheenvuoroissaan kantaa homoseksuaalisuuden kulttuuriseen asemaan sekä rikkonut sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liitettyjä heteronormatiivisia oletuksia. Ei-normatiivisen seksuaalisuuden teema kulkee temaattisena lankana läpi Saision kirjallisen tuotannon, mikä kieliä kipuilusta oman kielletyksi asetetun seksuaalisuuden kanssa ja sen problemaattisesta suhteesta kulttuuriin normeihin.

Kirjailijan identiteettikipuilun voi suhteuttaa yhteiskunnallisen homokielteisen ilmapiirin lisäksi Saision omaan taustaan. Saisio on lähtöisin kommunistisesta työväenluokan perheestä, jossa 1950-luvun taistolaisen työläsideologian mukaisesti vahvistettiin konservatiivista heteronormiin perustuvaa sukupuoli- ja seksuaalikäsitystä. Tämä kunnollisen heteroihmisen muottiin valmistava kasvatusta jätti jälkensä Saisioon, joka koki joutuvansa piilottamaan oman identiteettinsä muilta vuosien ajaksi. (Saisio 2000: 344-346.) Autofiktiivisessä romaanissaan *Punainen erokirja* Saisio korostaa taistolaisessa aatteessa mukana ollutta tapaa diskriminoida homoseksuaaleja ja muita seksuaalivähemmistöjä (Koivisto 2011: 186), jolloin vasemmistoliikkeestä muodostui lopulta Saisiolle henkilökohtainen taakka ja hän joutui valitsemaan seksuaalisen suuntautumisensa ja taistolaisliikkeen välillä (mts. 188). Sitten Saisio irrottautui taistolaisuudesta toimimaan varhaisaktivistina seksuaalipoliittisissa homo- ja lesboliikkeissä 1960- ja -70-luvuilla ja häntä on pidetty suomalaisen homokeskustelun tienraivaajana (Hiltunen 2011: 56-57). Tämän homokielteisen kasvualustan työväenliikkeessä ja siitä irtautumisen voi tulkita vaikuttaneen Saision teosten seksuaalisuuden monimuotoisuutta emansipoivaan tematiikkaan ja olevan kontekstuaalisena motiivina myös *Viettelijän* synnyssä. Huomionarvoista on, että seksuaalisen identiteetin törmäminen ulkoisiin kulttuuriin vaatimuksiin on merkittävänä teemana *Viettelijän* sisältämässä identiteetti-problematiikassa etenkin Jeesuksen, Lasaruksen ja Juudaksen hahmojen kautta. Homoseksuaalisuuden kuvaaminen länsimaisen kulttuurin tunnetuimman kertomuksen kautta ja sen sijoittaminen ajanlaskun alkuun tuottaa romaaniin motiivin puhua homoseksuaalisuuden historiattomasta ja universaalista luonteesta – siitä, kuinka homoseksuaalisuutta on esiintynyt luonnollisena ilmiönä kaikissa kulttuureissa kaikkina aikoina. Tämän teesin taustalla voi nähdä vaikuttavan sekä Saision oma henkilöhistoria että koko suomalaisen kulttuurin vaikea tie kohti homoseksuaalisuuden hyväksyntää.

Taistolaisuudesta irtautuvan seksuaalipoliittisen heräämisen lisäksi huomionarvoista Saision henkilökohtaisen kontekstin ja *Viettelijän* suhteen pohdinnassa on kirjailijan oma uskonnollisuus. Saisio on julkisesti tunnettu vahvasta kiinnostuksestaan teologisiin

kysymyksiin ja uskonnolliseen symboliikkaan, jotka ovat inspiroineet häntä lapsuudesta saakka (Saisio 1993: 344-345). Etenkin Jeesus-hahmo ja tämän sukupuoleen liittyvät kysymykset kiehtoivat häntä jo nuorena, mikä muodostaa Saision uskontosuhteeseen ja *Viettelijän* tulkintaan kiinnostavan lähtökohdan: homoseksuaalit tuomitseva kristinusko on puhutellut Saisiota sen keskeisimmän hahmon sukupuoleettomuuden kautta (Koivisto 2011: 99). Jeesuksen sukupuoli- ja seksuaalikäsitteet rakentuvat uudelleen *Viettelijässä*, joka uudelleenkirjoituksellaan kritisoi kristinuskoa ja Raamatun fundamentalistista arvovaltaa. Tämän tutkimuksen kannalta onkin olennaista ymmärtää Saision uskontokäsityksen kriittisyys itse kirkkoinstituutiota kohtaan (Tastula 26.03.2008), sillä tämän kritisoivan näkemyksen voi nähdä konkretisoituvan Saision tuotannossa selkeimmin *Viettelijän* kristinuskoa ja Raamatun arvovaltaa haastavassa aiheessa.

Pirkko Saision henkilökohtainen historia homoseksuaalina sekä hänen uskonnollinen taustansa heijastuvat *Viettelijän* lisäksi muihin Saision romaaneihin ja niiden tulkintaan. Tähän vaikuttaa osaltaan 1960-luvulla tapahtunut kirjailijanroolin murros, jonka myötä kiinnostus kirjailijoiden yksityiselämää ja persoonaa kohtaan kasvoivat (Arminen 2009: 117). Tämä antoi kirjailijalle uusia mahdollisuuksia käyttää hyväkseen omaa kirjailijakuvaansa romaanien sisällössä ja jatkaa teoksissaan keskustelua omasta julkisesta roolistaan (mp.). On syytä olettaa, että Saisio on halunnut paeta Pirkko Saisio -nimiseen kirjailijakonstruktion liittyttä vankkoja ennakkokäsityksiä kirjoittaessaan Jukka Larssoniksi rakennetun representaation kautta (ks. myös Karkulehto 2007: 135), jotta hänen luoma tärkeä seksuaalisuuden tematiikka uskonnollisessa kontekstissa voitaisiin ottaa vakavasti vailla provosoivina pidettyjen ”saisiolaisten” piirteiden etsimistä tekstistä. Huomioitavaa onkin, että Jukka Larsson -representaation avulla Saisio on luonut rohkeimmat uskontoa kommentoivat teoksensa. Saisio itse toteaa etsineensä Jukka Larssonin hahmon avulla uskonnollisia peruskysymyksiä itsestään ja samalla ”vapautta ja oikeutta kirjoittaa niistä” (Saisio 1993: 362). Johtopäätöksenä tästä voi ajatella, että Saisio on tekemänsä sukupuoliperformanssin avulla halunnut käsitellä seksuaalisuuden ja kristinuskon problematiikkaa vailla julkisuuskuvansa painolastia, kulttuurisesti vakavasti otettavan göteborgilaisteologi Jukka Larssonin hahmossa. Astuessaan miehen roolihahmoon hän on voinut ottaa yhteiskunnallisen toimijan roolin, mitä kulttuurisesti pidetään miehelle naista luontevampana (Karkulehto 2007: 136). Tätä taustaa vasten muodostuu ymmärrettäväksi kirjoittaa arkaluontoisesta ja tunteita herättävästä aiheesta Jukka Larssonin representaation kautta, vaikka kuten aiemmin esitin, vastaanotossa 1980-luvulla romaanin merkittävä temaattinen sisältö hukkui lopulta tekijä-kohun alle.

Tekijä-problematiikan sijaan romaanin esiin nostama seksuaalisuuden problematiikka on kontekstuaalisesti tärkeä suhteessa aikakautensa 1980-luvun seksuaalipoliittiseen tilanteeseen, sillä ”tänä päivänä voi helposti unohtaa, kuinka homovihamielinen paikka Suomi oli 1980-luvulla” (Järvi&Nikkanen 2014: 187). Kaunokirjallisena teoksena *Viettelijästä* muodostuu tulkintani mukaan osa yhteiskunnallista dialogia, sillä kulttuuristen ongelmien heijastamisen lisäksi se osallistuu yhtenä kulttuurisen prosessin osapuolena aikansa todellisuuden rakentamiseen ja hahmottamiseen (ks.Arminen 2009: 48; Koivisto 1998: 23). Aids-kriisin leimattua homoseksuaalit 1980-luvun aikana takaisin yhteiskunnalliseen kaappiin, tuntuu länsimaisen kulttuurin suurimpana pidetyn ihmisen ja esikuvan Jeesuksen esittämisen biseksuaalina olevan kirjailijan vastaus tähän seksuaalivähemmistöjä loukanneeseen tilanteeseen. Ajassa tapahtunut homoseksuaalien kulttuurinen stigmatisointi laajentaa *Viettelijän* tulkinnallista tarttumapintaa: romaani rikkoo kulttuurisia käsityksiä soveliaasta seksuaalisuudesta törmäyttämällä nämä näkemykset kristilliseen kulttuuriin ja uskoon.

Homoseksuaalien diskriminoinnin myötä romaanille muodostuu laajempi kontekstuaalinen merkitys, jonka taustalla vaikuttaa vuosikymmenien ajan jatkunut suomalaisen kulttuurin kielteinen suhtautuminen homoseksuaalisuuteen. Tässä laajassa kontekstissa 1980-luvulla tapahtuneen aids-kriisin ja sitä seuranneen homokielteisyyden voi nähdä vain yhtenä romaanin aiheeseen vaikuttaneena tapahtumasarjana. Siitä muodostuu myös Pirkko Saision henkilöhistoriaan suhteutettuna kokonaisvaltaisempi omakohtainen teesi, jossa yhdistyvät Saision tausta työväenluokan kulttuurisessa kaapissa eläneenä homoseksuaalina sekä siihen yhdistyvä yhteiskunnallinen kritiikki kirkon arvovaltaa ja sen ylläpitämää heteronormatiivista ideologiaa kohtaan. Tästä johtopäätöksenä voi ymmärtää, että *Viettelijän* moniulotteinen ja arvoituksellinen seksuaalisuuden tematiikka sekä ihmisyyden pohdinta eivät ole kontekstuaalisesti tulkiten sattumaa vaan osaa laajempaa historiallis-poliittista ilmiötä. Vaikka *Viettelijän* sisällön suhde aikansa kontekstiin ei ole alleviivaava, on se perusteltu suomalaisen homoseksuaalisuus-kontekstin ja kirjailijan henkilökohtaisen historian tuntemisen jälkeen. Raamatun patriarkaalisen seksuaalikäsityksen horjuttaminen sekä Jeesuksen biseksuaalinen identiteetti tuovat romaaniin merkityksellistä kontekstuaalista sanomaa. Tämän radikaalin kontekstuaalisen käsittelyn seurauksena kristinuskon ylläpitämä seksuaalikäsitys ajautuu uudenlaisen tarkastelun kohteeksi.

## 7.2. *Viettelijä* ja kristillisen seksuaalikäsityksen purku

Luomani tulkinnan mukaan *Viettelijä* osallistuu aikalaiskautensa yhteiskunnalliseen keskusteluun sukupuolen ja seksuaalisuuden normatiivisista tiloista sekä niiden rajoista. Romaani rakentaa säälimättömän kuvan maailmasta, jossa patriarkaattiin perustuva heteronormatiivinen kulttuuri aiheuttaa tuhoa ja kärsimystä siihen pakotetuille yksilöille. Näin se osallistuu representaatiollaan miesvaltaisen kulttuurin merkitysten työstämiseen ja kyseenalaistaa dystopisella kristinuskon maailmankuvallaan heteronormatiivisen järjestyksen kannattavuuden. Tässä luvussa luon kokonaiskuvaa romaanin kriittisestä merkityssisällöstä suhteessa aikalaiskautensa 1980-luvun sijaan laajaan, länsimaisen kristinuskon kulttuurin kontekstiin. Kristillisen kulttuurin kriittinen kuvaus ja tarkastelu rakentavat romaaniin tärkeitä muutosvoimaisia merkityksiä, joita kiedon tässä luvussa queer-teoreettisesta näkökulmasta tekemääni kristillistä seksuaalikäsitystä purkavaan tulkintaan.

Läpi tutkimuksen olen tarkastellut ja nostanut esiin niitä keinoja, joilla *Viettelijä* kuvaa patriarkaalisen valtajärjestelmän ja sen ylläpitämisen heteronormin ongelmallisuutta. Miessukupuolen yksioikoinen valta tuottaa romaanissa dualistisen madonnaan ja huoraan jakautuvan naiskuvan sekä kulttuurisen kontrollin, joka keskittyy etenkin naisen ruumiin ja seksuaalisuuden hallintaan. Naisen seksuaalisuudesta muodostuu romaanissa tärkeä kristinuskon naiskäsitystä rikkova teema, sillä romaani esittää perinteiset kristinuskon ikoniset naishahmot traditiosta irtautuvana vastakohtaisena tulkintana. Puhdasta madonnaa kuvaava Neitsyt Maria representoituu romaanissa raiskattuna ja seksuaalisesti häpäistynä. Neitsyt Marian raiskauksen kautta romaani osoittaa rajulla tavalla, mitä patriarkaalinen vallankäyttö ja seksuaalinen kontrolli voivat saada naisruumiille aikaan. Viettelevän huoran kulttuurinen symboli Maria Magdaleena esiintyy sen sijaan romaanissa puhtaan ihmisyyden metaforana, mikä intertekstuaalisesti nyrjäyttää merkityksellisellä tavalla kristinuskon symbolista naiskuvaa. Muodostamani tulkinnan mukaan romaani osoittaa kristinuskon luomat myyttiset käsitykset naiseudesta ja siihen liittyvät kulttuuriset odotukset harhaksi. Kristillisen naiskuvan kriittinen pohdinta ja sen heijastaminen patriarkaalisen vallan käytäntöihin tuo romaaniin merkittävää feminististä muutosvoimaa ja emansipaatiota, mikä suhteutuu erityisesti feministiteologian teoreettiseen perinteeseen.

Feministiteologinen viitekehys taustoittaa myös muita analyysini päätelmiä patriarkaalisen vallan pakottavasta prosessista *Viettelijän* kuvaamassa kristillisessä alkukulttuurissa. Käsittelyssäni olen havainnut hegemonisen maskuliinisuuden vaateen ja homososiaalisen

pakottavuuden ajavan romaanin miehet toteuttamaan toimissaan naista alistavaa valtaa. Tällöin miehistä muodostuu naisten lisäksi patriarkaalisesta kulttuurin valtakoneistoon alistettuja uhreja, jotka sosiaalisen ja yhteiskunnallisen paineen vuoksi ovat painostettuja osaansa. *Viettelijä* nostaa tärkeällä tavalla esiin tämän valtajärjestyksen moniulotteisen ja molempia sukupuolia alistavan luonteen. Romanissa tämän pakottavan sosiaalisen järjestyksen ylläpitäjänä nähdään yhteiskunnan ylin vallanpitäjien kerros: kritiikkiä romanissa saavat osakseen sekä lainoppineet että papisto, joita vastaan Jeesuksen puhe teoksessa keskittyy. Näin romaanista muodostuu uskontoa ja yhteiskuntaa kriittisesti arvioiva ja kommentoiva teos, sillä se asettuu Jeesuksen ajatusten kautta yhteiskunnallista järjestelmää ja kristinuskon harjoittamia rakenteita vastaan.

Toisintoistamisen avulla romaanissa tuotetaan järjestelmää vastustavaa potentiaalia. Maskuliinisuuden normeja purkavana eleenä romaani tuottaa todellisina maskuliinisina miehinä pidettyjen Juudaksen ja Pilatuksen henkilöihin kulttuurisia odotuksia kumoavia piirteitä. Juudaksen hetero-odotuksia rikkova seksuaalisuus ja Pilatuksen pehmeä maskuliinisuus tuovat romaaniin merkittävää sukupuolen ja seksuaalisuuden rajoja rikkovaa tematiikkaa, minkä voi tulkinnassani nähdä tukevan queer-motivoitunutta luentaani. Merkityksellisillä sukupuolen muuntautumiseen liittyvillä kohtauksilla romaani nostaa esiin sukupuoleen liittyvän performatiivisen luonteen, mikä vastustaa kristinuskon luomia kulttuurisia käsityksiä sukupuolesta essentiaalisena ja muuttumattomana ihmistä ohjaavana fyysisenä olemuksellisuutena. Näin romaanista muodostuu kokonaisvaltainen sukupuoleen liittyviä kristinuskon käsityksiä uudeelleentulkitseva teos. Siinä sukupuolen performatiivinen toisinesittäminen ja -toistaminen ovat läsnä teoksen sukupuolijärjestyksen ohjaavuutta kritisoivassa tematiikassa. Romaani piirtää intertekstuaalisesti mielenkiintoisella tavalla kuvan toisinajattelevasta biseksuaalista Jeesus-hahmosta, jonka ajattelu murtaa perinteisiä kristinuskon käsityksiä sukupuolesta ja seksuaalisuudesta sekä niiden lukituista tiloista.

*Viettelijässä* Jeesuksen ajattelu pureutuu sukupuolijärjestykseen sitoutuvaa ihmisyyden jaottelua vastaan. Romanin kuvaamassa ahdasmielisessä ja vahvasti hierarkisoidussa kulttuurissa sukupuoli määrittää ihmisyyden arvoa, jolloin nainen määrittyy kaiken aikaan sosiaalisissa diskursseissa miestä huonommaksi ja vähempiarvoisemmaksi. Tätä kulttuurista jäsenystä korostetaan erityisesti seksuaalisen vallankäytön kautta läpi romaanin. Alleviivaavan rajulla ja väkivaltaisella kuvauksella romaanin voi nähdä osoittavan kritiikkiä vuosisatoja jatkuneeseen kristillismoraaliseen ja myöhemmin länsimaisessa kulttuurissa



ohjaavaksi ajatukseksi muodostuneeseen näkemykseen miehestä naista arvokkaampana sukupuolen edustajana. Romaanissa Jeesus puhuu tasa-arvoisen ihmisyyden puolesta ja hyväksyy naiset miesten veroisina, mitä romaanissa korostaa etenkin Jeesuksen tasavertainen suhtautuminen kulttuurisesti kaksin verroin sukupuolensa ja ammattinsa puolesta alempiarvoisena pidettyyn Maria Magdaleenaan. Jeesuksen ajattelussa mieheys ei määrity ihmisyyden normiksi patriarkaalisen mallin mukaisesti vaan se feministisesti tulkiten laajentaa ihmiskäsitystä sukupuolisidonnaisuuden yläpuolelle.

Naisten kollektiivisen alentamisen lisäksi *Viettelijässä* kuvataan patriarkaalinen maailmankuva heteroseksuaaliseen muottiin pakottavana. Kristillinen traditio on perustellut läpi historiansa heteronormatiivista käsitystään seksuaalisuudesta sukupuolierolla ja sillä, kuinka ero on syntynyt Jumalan luodessa ihmisen mieheksi ja naiseksi. Tämä käsitys Jumalan asettamasta heteroseksuaalisuuteen perustuvasta luomisjärjestyksestä määrittää kristinuskon suhdetta seksuaalisuuteen ja samalla asettaa kaikki luomisjärjestyksestä uhkaavat seksuaalisuuden muodot synniksi. (Charpentier 2000: 52.) *Viettelijässä* representoituu se kristillinen maailmankuva, joka on peräisin Raamatusta ja kirkon opetuksesta: se tuomitsee heteronormista poikkeavan seksuaalisuuden perisynniksi Jumalan asettamaa pyhää luomisjärjestyksestä vastaan. Tekemäni analyysin myötä herää kysymys, miksi lähimmäisenrakkauden oppeihin perustuva kristinuskon perinne käyttää valtaansa näin asettaessaan rajoituksia, ehtoja ja normeja ”oikean” seksuaalisuuden määrittelyssä. Paavo Kettusen (2011: 279) mukaan seksuaalisen normin tekeminen Jumalan tahdon kysymykseksi toimii alistamisen ja vallankäytön välineenä. Tämä vallankäyttö havainnollistuu myös *Viettelijässä* julmin ja raoin keinoin. Larsson uhmaa tätä luomisjärjestyksellä perusteltua ahdasmielistä seksuaalisuuden normia asettamalla uudelleenkirjoituksessaan Uuden testamentin evankeliumien tapahtumat kyseenalaisiksi. Kuvaamalla Jeesuksen häilyviä seksuaalisia tuntemuksia osana hänen luontaista seksuaali-identiteettiään, tuo romaani esille seksuaalisuuden muutosvoimaisen luonteen. Muutoksen myötä romaani puhuu monimuotoisemman, rajoja ylittävän seksuaalisen halun puolesta, mitä voi pitää merkittävänä ilmauksena suhteessa kristinuskon perinteiseen oppiin.

Eero Jokela (2006: 189) esittää, että kristinuskko on ollut alkulähteiltään hyvin ruumiillisuusmyönteinen uskonto, joka on historiallisen syiden vuoksi ajautunut pois syntykontekstinsa ajatuskehdestä. Jokelan (mp.) mukaan kristinuskon syntykulttuurissa seksuaalisen halun kohteena nähtiin pohjimmiltaan aina Jumala, joten ihmisen sukupuolella ei tuolloin koettu olevan merkitystä. Vasta valistusajan rationaalisen ajattelun ihanne biologisoi seksuaalisen

halun ja yhdisti sen heteroseksuaaliseen lisääntymisviettiin (mp.) Näin heteronormatiivinen seksuaalisuuden ideaali valtasi valistuksen aikakaudella kristillisen moraaliteologian käsityksen normatiivisesta seksuaalisuudesta ja vaikutti koko länsimaisen ihmisen seksuaali-identiteetin kehitykseen. Kirjoittamalla Raamatun tarinaa uusiksi *Viettelijä* haastaa lukijan näkemään tuntemamme länsimaisen heteronormatiivisen kristillisen historian ja kulttuurin kehityksen toisin. Queer-teoreettisesta näkökulmasta katsottuna se herättää kysymyksiä: mitä jos ajanlaskumme alusta lähtien kristinusko olisi puhunut seksuaalisen halun puolesta jumalallisena kuten Jokelakin edellä mainitussa esittää? Mitä jos seksuaalinen monimuotoisuus ja rakkaus ihmistä kohtaan sukupuolesta riippumatta olisivatkin ”normitettua” ja kristikunnan sanoman ydintä?

Nämä kristinuskon perinteisiä oppeja horjuttavat kysymykset ovat läsnä romaanin Jeesuksen ajattelussa, jonka sanoma muotoutuu teoksessa lähimmäisenrakkauden ja eettisyyden ympärille. Samanaikaisesti Jeesuksen seksuaalinen identiteetti representoituu biseksuaalina, joka implisiittisesti esittäytyy läpi romaanin puhtaana ja muutosvoimaisena ihmisen ”luontaisen” seksuaalisuuden kuvana. Huomioitavaa kuitenkin on, ettei Jeesuksen ihmisyyden tai seksuaalisuuden kuvaus ole romaanissa taivasmallin mukaisen virheetön tai eheä; sen sijaan se korostaa Jeesuksen ruumiillista ihmisyyttä ja samalla osoittaa identiteettien muuttuvan ja inhimillisen luonteen. Queer-lähtökohtaisesta tarkastelusta käsin Jeesuksen seksuaalisen identiteetin voi nähdä puhuvan romaanissa vapaamman ihmisyyden puolesta, missä seksuaalisuuden ei tarvitse asettua identiteettiä rajoittaviin kulttuurisiin normeihin ja kategorioihin. Romaanissa seksuaalisuuteen kytkeytyy häilyvyyttä ja liikkuvuutta, mikä luo sille monimerkityksellisyyden ja arvoituksellisuuden potentiaalia. Jeesuksen seksuaalisuuden kuvaus ei ole romaanissa sukupuolisidonnainen vaan teos puhuu ambivalentista, ihmisyyteen sukupuolen takana sitoutuvasta halusta. Larssonin luoma seksuaalisuuden kuvaus ei ole yksioikoinen homo-hetero-jaotteluun jäsenyvä eikä myöskään Jeesuksen biseksuaalinen identiteetti välitilaisuudellaan vahvasta tätä luokittelevaa kahtiajakoa. Sen sijaan romaani pyrkii herättämään lukijan näkemään seksuaalisuuden tätä moniulotteisempänä, häilyvänä ja dynaamisena prosessina.

Tulkinnan myötä ihmisyyden moninaisuus ja sen kulttuurinen kategorisointi muodostuvat läpi romaanin keskeiseksi teemaksi. Päätelmänä romaanin voi nähdä ulottavan merkityksensä ulkoisten luokittelevien piirteiden sijaan ihmisen sisäiseen eettisyyteen. Tästä näkökulmasta *Viettelijään* voi luentani kautta nähdä muodostuvan teemoja, jotka mukailevat osaltaan queer-

teologisia käsityksiä. Nina Järviö (2012: 11-12) on tutkimuksessaan kiteyttänyt queer-teologisen näkemyksen seksuaalisuudesta ihmisyyden osana:

Queer-teologiassa ei pyritä tekemään listaa ihmisen seksuaalisuuden eri muodoista ja siitä, mitkä näistä ovat hyväksytyjä kristinuskossa – pikemminkin tarkoitus on tuoda esiin se, että Jumalan kuvana ihminen ei ole sitä taikka tätä, vaan paljon enemmän, mutta samalla ei mitään näistä (mp).

*Viettelijän* Jeesus puhuu romaanissa kokonaisesta ihmisestä puhtaana Jumalan luomistyön kuvana, jota eivät määrittele ulkoiset sukupuoli, seksuaalisuuteen, vakaumukseen tai yhteiskunnalliseen asemaan liittyvät seikat. Intertekstuaalisesti merkittäväksi muodostuu romaanin luoma temaattinen kristillisen sanoman muunnos, jossa Larsson antaa romaanissaan kristinuskon tradition tärkeimpänä Jeesuksen opetusta sisältävänä puheena pidetylle vuorisaarnalle (Matt: 5-7) uuden sisällön. Saarna keskittyy ihmisen sisäiseen voimaan ja muutokseen ulkoisen kuoren sijaan (34-37). Etenkin ihmisen sisäinen henki ja minuuden liikkuva luonne nousevat merkitykselliseksi romaanin Jeesuksen puheessa: ”sillä se mitä kutsumme sieluksi on liikettä, ja liike on taistelua mustan ja valkoisen välillä” (35). Näin teoksen muodostamassa sanomassa korostuu sisäisen minuuden ja identiteetin jatkuva liike kulttuuristen kategorioiden ulkopuolella, sen ambivalentti ja häilyvä luonne. Tämän tulkinnan seurauksena romaanin Jeesuksen ajattelusta voi löytää yhtäläisyyksiä queer-teologisen näkemyksen kanssa.

Queer-teologisen käsityksen mukaan ihmisen taivaallisen pelastumisen kannalta on samantekevää edustaako hän mitä seksuaalisuutta (Järviö 2012: 74). Ajatus toteutuu myös *Viettelijän* Jeesuksen ajattelussa, jonka heteronormatiivisuutta rikkovat puheet ja seksuaalisuuden toisintoistaminen voidaan tulkita edustavan romaanissa kristinuskon puhtainta oppia lähimmäisenrakkaudesta. Tämä Jeesuksen oppi lähimmäisenrakkaudesta saa kristinuskon sisältöä kunnioittavan luonteen, mutta romaanin kuvaamassa heteronormatiivisessa maailmassa Jeesuksen edustama ihanne ei saa hyväksyntää, vaan asettaa miehen painavaan häpeään ja syyllisyyteen tuntemuksistaan. *Viettelijä* luo kuvan avoimesta ja sallivasta Kristuksesta, joka kulttuurisen paineen alaisena joutuu piilottamaan itsensä ja käsityksensä ihmisyydestä; tämän myötä romaani kumouksellisesti vihjaa, että messiaaksi ristityn herkän miehen sanoman on myöhempi kristinuskon tulkintaperinne ymmärtänyt totaalisen väärin luodessaan patriarkaaliseen heterojärjestykseen perustuvat rakenteensa.

Ajatuksen myötä kristillinen moraaliteologia ja evankeliumien opit joutuvat kiinnostavalla tavalla uudenlaisen tarkasteluun kohteeksi. *Viettelijän* Jeesuksen ihmiskäsitys on Raamatun

Jeesuksen lailla laaja-alainen lähimmäisenrakkauteen perustuva, mikä luo kriittisen epäilyksen ja kysymyksen koko kristinuskon tulkintatraditiota kohtaan: mikäli Jeesuksen sanoma on ollut alkujaan sukupuolta ja seksuaalisuutta tasa-arvoistava, miksei tämä toteudu kristinuskon ylläpitämissä opeissa ja kulttuurisissa järjestelmissä? Larssonin tuottama uudelleenkirjoitus Raamatun evankeliumeista luo kriittisen katseen niihin patriarkaalisen vallan normeihin ja rakenteisiin, joita kristinuskon instituutio on läpi historiansa pitänyt yllä. Sen voi nähdä esittävän kritiikkiä etenkin Raamatun oppeja tulkinnutta ja eteenpäin vienyttä miesvaltaista perimää sekä yhteiskunnalliseen ajatteluun vaikuttanutta instituutionaalista kirkkojärjestelmää kohtaan. Tästä kielii romaanissa Jeesusta seuranneiden opetuslasten ja kansalaisten kuvaaminen yksinkertaisina ja ymmärtämättöminä – he edustavat sekä romaanissa että Raamatussa sitä apostolijoukkoa, joiden vastuulla Jeesuksen sanoman levittäminen jälkipolville on ollut. On kuitenkin tärkeää huomioida, ettei *Viettelijän* merkityssisältö kristinuskoa kohtaan ole ainoastaan kielteinen. Kirkon institutionaalinen luonne ja sen yhteiskunnallinen vaikutusvalta saavat Larssonin uudelleenkirjoituksessa osakseen kritiikkiä, mutta sen sijaan kristinuskon perimmäisen sanoman ja opin Larsson asettaa tulkintani mukaan myönteiseen valoon. Larsson näyttää *Viettelijässä* yhden tulkintamahdollisuuden siitä, mitä kristinuskon institutionaalisten rakenteiden ja patriarkaalisen tulkintaperinteen taustalla on voinut olla. *Viettelijässä* Jeesuksen elämän ja ajatuksien kuvaus on ihmisen sisäistä eettisyyttä korostava, mikä ennemmin vahvistaa Raamatun perimmäistä välittämisen sanomaa kuin purkaa sitä. Larsson vain asettaa lukijan katsomaan perinteistä myyttiä ja kristillistä kuvastoa uusin silmin.

Larssonin teoksen kristinuskon oppeja kyseenalaistavan tematiikan voi heijastaa suurempaa kontekstia vasten ja vetää merkityssuhteet ulottumaan nykypäivään saakka. 2010-luvun queer-teoreettisesti suuntautuneesta tutkijapositionista käsin vuonna 1987 ilmestyneen *Viettelijän* voi nähdä yhä edelleen luovan uudistavia ja tuoreita käsityksiä sukupuolen ja seksuaalisuuden kulttuurisesta rakentumisesta. Kumouksellisuutta romaanin sanomaan tuo etenkin sen normeja horjuttavan sukupuoli- ja seksuaalisuustematiikan heijastaminen kristinuskon 2000-vuotiseen kontekstiin. Kristinuskon tradition näkemykset seksuaalisuudesta ovat vaikuttaneet sekä länsimaisen yksilön että yhteiskunnan käsityksiin seksuaalisuuden hyväksytyistä rajoista. Kulttuurinen ymmärrys luonnollisesta seksuaalisuudesta heteroseksuaalisena yksiavioisuutena määrittänyt pitkälti kristinuskon opin pohjalta. Vaikka seksuaalisuuden tematiikka on vallannut 2010-luvun modernia kulttuuria ja arkipäiväistynyt kokonaisvaltaisen medialisoitumisen myötä yhä enemmän, yhdistyy seksuaalisuuteen yksilön tasolla edelleen paljon epävarmuutta

sekä oikean ja väärän problematiikkaa. Nykykulttuurissa, jossa normien rikkomisesta on tullut normatiivista, etsitään lopulta vastauksia kulttuurin pysyvistä ja muuttumattomista rakenteista: tällaisina ankkureina todellisuuteen ja omaan itseen toimivat muun muassa kristilliset opit. Uskonnon sekularisoitumisesta huolimatta postmodernin ihmisen seksuaalikäsitykseen ja sen muovautumisprosessiin voi katsoa vaikuttavan alitajuntaisesti yhä kristillinen syntioppi ja sen luoma heteronormatiivinen seksuaalietiikka. Nämä kristinuskon arvolataukset ja moraalikäsitykset vaikuttavat edelleen suomalaisessa julkisessa keskustelussa ja ohjaavat yhteiskunnallista päätöksentekoa – tästä esimerkkinä voi pitää vuonna 2014 esillä olevan tasa-arvoisen avioliittolakiehdotuksen jatkuvaa törmäämistä Raamatun opeilla perusteltuihin fundamentalistisiin vasta-argumentteihin.

Tähän kompleksiseen keskusteluun *Viettelijän* moniulotteinen tematiikka tulkintani mukaan vastaa. Seksuaalinen identiteetti, joka rakentuu nykykulttuurissa vallankäytön ja yhteiskunnallisen poliittisen polemiikin välineeksi, saa Larssonin teoksessa yksilöllisen, arvoituksellisen ja ambivalentin luonteen. Queer-lähtökohtaisesti tulkittuna teos haastaa uudelleenkirjoituksellaan kulttuurimme kristillis-länsimaisen näkemyksen seksuaalisuuden ja sukupuolen heteronormatiivisesta rakentumisesta kuvaamalla niiden olemassaoloa muutosvoimaisina, rajoihin asettumattomina ja epävarmoina tiloina. Jeesuksen kokema ruumiillinen eheytyminen homoseksuaalisen suhteen avulla on romaanissa merkittävä kannanotto kristilliseen homokielteisyyteen. Eräällä tavalla länsimaisen ihmisen esikuvana pidetyn Jeesuksen esittäminen biseksuaalina voi nähdä tuovan uutta näkökulmaa koko länsimaisen kulttuurin seksuaalikäsitykseen. Se luo tulkinnanvaraisen ja hypoteettisen ajatuksen seksuaalisuuden ”alkuperäisestä” olomuodosta ambivalenttina ja liikkuvaisena, mikä ei mukaudu kristinuskon eli ihmisen luomiin rajoituksiin ja ehtoihin tietynlaisesta oikeasta, normatiivisesta seksuaalisuudesta olemisentapana.

## 8. LOPUKSI

Sukupuolta ja seksuaalisuutta kristinuskon kontekstissa kumouksellisella tavalla representoiva Jukka Larssonin *Viettelijä* osoittautuu tutkimuksen myötä luontevaksi queer-teoreettista tematiikkaa käsitteleväksi kaunokirjalliseksi romaaniksi. Romaanin queer-potentiaalinen merkitys on huomattava huolimatta siitä, että queer-tutkimuksen perinne kehittyi teoreettisena haarautumana vasta romaanin ilmestymisen jälkeen. Tutkijapositioni 2010-luvun queer-tutkimuksen teoreettisella kentällä on luonut kiinnostavan suhteen vuonna 1987 ilmestyneen romaanin tarkasteluun ja tarjonnut tutkimuksellisesti uuden lähtökohdan teoksen analyysille.

Käsillä oleva tutkimus on ollut luonteeltaan metodisesti haastava monien eri teoreettisten sisältöjen yhteenniveltämisen vuoksi. Olen yhdistänyt tutkimuksessani queer-teoreettista näkemystä intertekstuaaliseen ja kontekstuaaliseen viitekehykseen. Tulkinnan taustalla on kulkenut mukana myös uskontotieteellinen näkökulma, joka on perustunut pääasiassa feministisiin ja queer-teologisiin lähtökohtiin. Valitsemani metodologiset välineet ovat mielestäni olleet toimivia: etenkin vastakarvaista lukemisen strategiaa edustava queer-luenta on tarjonnut *Viettelijän* temaattisen moninaisuuden tutkimiseen tarvittavat avaimet. Queer-teoreettinen metodi ja sen teoreettinen käsitteistö ovat palvelleet hedelmällisesti ja asianmukaisesti tutkimuskohteena olevaa seksuaalisuuden problematiikkaa kristinuskon kontekstissa. Huomionarvoista on, että tutkimuksen myötä queerin voi todeta toimivan erityisen sopivana lähtökohtana uskonnollisten kysymysten pohdinnalle, mikä rohkaisee etenkin teoreettisesti nuoren queer-teologisen näkökulman kehittämiseen.

Queer on tutkimustapana ja ilmiönä kokonaisvaltainen ja syvälle tunkeutuva. Tällöin vaarana on liiallinen teoreettiseen sisältöön nojautuminen, mikä aiheuttaa aineiston objektiiviselle tarkastelulle riskin lähteä lentoon. Tätä queer-motivoitua ylitulkinnan vaaraa olen tietoisesti pyrkinyt välttämään läpi tutkimustyön reflektoiden tarkasteluani suhteessa aineistoon ja metodiin kaiken aikaa – toivottavasti olen tässä onnistunut. Tutkijapositionistani käsin olen nähnyt queerin kokonaisvaltaisuuden lopulta positiivisena ongelmana, sillä ilman innostumista ei voi nähdäkseni syntyä myöskään perehtyneisyyttä.

Tutkimuksen intertekstuaalinen näkökulma muodostui itsestään selväksi *Viettelijän* Raamattua uudelleenkirjoittavan ja -tulkitsevan luonteen vuoksi. Tutkimuksen keskittyessä queer-teoreettisen metodin avulla tarkastelemaan *Viettelijän* muodostamia sukupuolen ja

seksuaalisuuden merkityssuhteita suhteessa Raamattuun ja kristilliseen kulttuuriin, muovautui intertekstuaalisesta näkökulmasta ennen kaikkea queer-teoreettisia huomioitani vahvistava ja tukeva. Raamattu hypotekstinä on niin laaja, että vertailtavia evankeliumien kohtauksia olen ottanut työhöni tutkimuksen suppeuden vuoksi vain rajallisen määrän: monia tutkittavia mahdollisuuksia *Viettelijän* ja Raamatun intertekstuaalisessa tulkintakehyksessä jäi vielä odottamaan vuoroaan.

Tämän lisäksi kontekstuaalisen tulkintakulman tuominen *Viettelijän* luentaan on ollut avartavaa. Kontekstuaalinen analyysi on osallistunut dialogisesti kiinnostavalla tavalla kulttuuriseen keskusteluun seksuaalisuuden normeista. Tämän tutkimuksen puitteissa kontekstien kokonaisvaltainen haltuunotto on ollut mahdotonta, joten kontekstien monipuolistaminen ja kerrosten laaja-alaisempi tarkastelu tulisivat mahdollisessa laajemmassa tutkimuksessa kysymykseen. On myös huomionarvoista, että tutkimus on liikkunut monessa eri aikatasossa ja tulkinnallisessa kontekstissa aina kristinuskon syntyhistorian kontekstista nykypäivän arvokeskusteluun, mikä on tuonut tutkimuksellisen mielenkiintonsa lisäksi mukanaan metodologiset vaatimuksensa. Tutkimuskohteen vaatiman kontekstuaalisen kerroksellisuuden myötä olen positioissani ollut ajoittain hukkoa eri kerrosten muodostamaan näkökulma- ja tulkintaloukkuun, mihin on syytä kiinnittää jatkossa huomiota yhä johdonmukaisemman ja monipuolisemman analyysin mahdollistamiseksi.

*Viettelijän* temaattinen syvyys ja mystisyys on hämmästyttänyt läpi tutkimusprosessin: sen moniulotteinen ja arvoituksellinen luonne tuottaa jatkuvasti uusia problemaattisia kysymyksiä. Erityisesti analyysissa esiin kohoava ambivalenssin tematiikka ja sen kietoutuminen seksuaalisuuden ja ihmisyyden kokemukseen on merkillinen, minkä tarkastelu muodostaisi kiinnostavia tutkimuskulmia mahdollisessa jatkotutkimuksessa. Rajoihin asettumattoman ja jatkuvassa liikkeessä olevan ambivalenssin suhteuttaminen kristillisiin arvoihin ja merkitysjärjestelmiin muodostaisi romaanin tarkasteluun uutta queer-lähtökohtaista tulkintaa. Tämä lähtökohta toisi romaanin siihen tilaan, johon se väistämättä kaiken aikaa hakeutuu: kulttuurisia kategorioita ja normeja pakoilevaan maailmaan, jossa ihmisestä identiteetteineen muodostuu jatkuvassa liikkeessä oleva arvoitus.

## LÄHTEET

### Tutkimusaineisto

LARSSON, JUKKA 1987: *Viettelijä*. Helsinki: WSOY.

### Vertailuaineisto

*Raamattu*. 1992. Helsinki: Kirjapaja.

*Apokryfiset evankeliumit*. 1979. Suom. Johannes Seppälä. Joensuu: Ortokirja.

### Tutkimuskirjallisuus

AARNIPUU, TIIA 2006: *Ei ole miestä eikä naista. Queer-luenta keskiajan Euroopassa tunnettuja ristiinpukeutuvia pyhimyksiä kuvaavista teksteistä*. Helsinki: SETA.

AARNIPUU, TIIA 2008: *Trans. Sukupuolen muunnelmia*. Keuruu: Otava.

AHOLA, MINNA; ANTIKAINEN, MARJO-RIITTA; SALMESVUORI, PÄIVI 2006: Seksuaalisuus kristinuskon historiassa. Teoksessa *Taivaallista seksiä. Kristinuskko ja seksuaalisuus*. Toim. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori. Helsinki: Tammi, 7–11.

AHOLA, SUVI 2012: Kirjan kannet auki. *Helsingin Sanomat, TEEMA 1980-luku*. 4. numero, 2012, 34–39.

ALHANEN, KAI 2007: *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiassa*. Helsinki: Gaudeamus.

ARMINEN, ELINA 2009: *Keskeltä melua ja ääntä. Timo K. Mukan myöhäistuotanto, kirjallisuuskäsitys ja niiden suhde 1960-luvun yhteiskunnallis-kulttuuriseen keskusteluun*. Joensuu: Joensuun yliopisto.

BRAIDOTTI, ROSI 1991/1993: *Riitasointuja. (Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy)* Käänt.toim. Päivi Kosonen. Tampere: Vastapaino.

BUTLER, JUDITH 2006: *Hankala sukupuoli*. Käänt. Tuija Pulkkinen ja Leena-Maija Rossi. Helsinki: Gaudeamus.



CHARPENTIER, SARI 2000: Pyhä sukupuoli homo- ja lesboliittojen vastustamisen taustalla. Teoksessa *Uskonto ja sukupuoli*. Toim. Tuija Hovi, Aili Nenola, Tuula Sakaranaho ja Elina Vuola. Helsinki: Yliopistopaino, 43–71.

DUNDERBERG, ISMO 2006: Jeesus, seksi ja harhaoppiset. Teoksessa *Taivaallista seksiä. Kristinusko ja seksuaalisuus*. Toim. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori. Helsinki: Tammi, 31–46.

EERIKÄINEN, HANNU 2006: Halu ja nautinto järjen haasteena. Teoksessa *Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*. Toim. Taina Kinnunen ja Anna Puuronen. Helsinki: Gaudeamus, 13–43.

EEVA, SARA 2004: Kreolinaisen heteroseksuaalisuuden ”pakollinen” ja melankolinen rakentuminen Jean Rhysin romaaneissa *Voyage in the Dark* ja *Siintää Sargassomeri*. Teoksessa *Pervot pidot. Homo-, lesbo- ja queer-näkökulmia kirjallisuudentutkimukseen*. Toim. Lasse Kekki ja Kaisa Ilmonen. Helsinki: Like, 312–338.

ENVALL, MARKKU 1985: *Nasaretin miehen pitkä marssi. Esseitä Jeesus-aiheesta kirjallisuudessa*. Porvoo: WSOY.

ENVALL, MARKKU 1990: Aseksuaalisesta biseksuaaliseksi. Jukka Larssonin Viettelijä Jeesus-tradition valossa. Teoksessa *Onni, tieto ja tuska. Tutkielmia kirjallisuudesta*. Helsinki: SKS, 52–72.

FOUCAULT, MICHEL 1976, 1984 /1998: *Seksuaalisuuden historia. (Histoire de la sexualité I-III)* Käänt. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.

GENETTE, GÉRARD 1984/1997: *Palimpsests. Literature in the Second Degree*. Engl. käänt. Channa Newman ja Claude Doubinsky. United States of America: University of Nebraska Press.

HAASJOKI, PAULIINA 2003: Yliviivattuna syntynyt nimi – biseksuaalisuus luettuna ja lukemattomana. *Naistutkimus*. 16. vuosikerta, 1. numero, 2003, 30–44.

HAASJOKI, PAULIINA 2005: Mitä tiedät kertomuksestani? Biseksuaalinen ambivalenssi ja queer-lukeminen. *Naistutkimus*. 18. vuosikerta, 2. numero, 2005, 29–39.

HEIKKINEN, TEPPO 1994: Heteroseksismi ja homojen marginaalistaminen. Teoksessa *Miestä rakennetaan, maskuliinisuuksia puretaan*. Toim. Jorma Sipilä ja Arto Tiihonen. Tampere: Vastapaino, 81–102.

HEKANAHO, PIA LIVIA 2010: Queer-teorian kummia vaiheita. Teoksessa *Käsikirja sukupuoleen*. Toim. Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi ja Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino, 144–154.

HILTUNEN, PEKKA 2011: Itsensä paljastaja, Pirkko Saisio. *Image*. 8. numero, 2011, 54–61.

- HUOTARI, KARI 1993: *Aids-kysymyksen muotoutuminen kansallisessa kirjoittelussa*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- HUTCHEON, LINDA 1989: *Poetics of Postmodern*. New York: Routledge.
- JOKELA, EERO 2006: Kohti uudenlaista seksuaalisuuden teologiaa. Teoksessa *Näen Jumalan toisin. Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Toim. Pauliina Kaunulainen ja Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 182–195.
- JOKINEN, ARTTO 2010: Kriittinen mies- ja maskuliinisuustutkimus. Teoksessa *Käsikirja sukupuoleen*. Toim. Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi ja Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino, 128–139.
- JULKUNEN, RAIJA 2010: *Sukupuolen järjestykset ja tasa-arvon paradoksit*. Tampere: Vastapaino.
- JUVONEN, TUULA 2002: *Varjoelämää ja julkisia salaisuuksia*. Tampere: Vastapaino.
- JÄRVI, ANTTI & NIKKANEN, HANNA 2014: *Karanteeni. Kuinka aids saapui Suomeen*. Helsinki: Siltala.
- KANTOLA, JOHANNA 2010: Sukupuoli ja valta. Teoksessa *Käsikirja sukupuoleen*. Toim. Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi ja Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino, 78–87.
- KARKAMA, PERTTI 1998: Kontekstualismin haasteet. Teoksessa *Konteksti – tutkimuksen avainsana*. Helsinki: SKS, 78–83.
- KARKULEHTO, SANNA 2007: *Kaapista kaanoniin ja takaisin. Johanna Sinisalon, Pirkko Saision ja Helena Sinervon teosten queer-poliittisia luentoja*. Oulu: Oulun yliopisto.
- KARKULEHTO, SANNA 2011: *Seksin mediamarkkinat*. Helsinki: Gaudeamus.
- KEKKI, LASSE 2004a: Pervot pidot. Johdanto homo-, lesbo- ja queer-kirjallisuudentutkimukseen. Teoksessa *Pervot pidot. Homo-, lesbo- ja queer-näkökulmia kirjallisuudentutkimukseen*. Toim. Lasse Kekki ja Kaisa Ilmonen. Helsinki: Like, 13–45.
- KEKKI, LASSE 2004b: ”Joutavat triumfit, naamiaiset, irstaat näytökset” Sodomian performatiivinen rakentuminen Christopher Marlowen tragediassa *Edvard toinen*. Teoksessa *Pervot pidot. Homo-, lesbo- ja queer-näkökulmia kirjallisuudentutkimukseen*. Toim. Lasse Kekki ja Kaisa Ilmonen. Helsinki: Like, 68–92.
- KEKKI, LASSE 2006: Kirjat kaapista: lesbo- ja homokirjallisuuden lajia etsimässä. Teoksessa *Fiktiota! Levottomat genret ja kirjallisuuden arki*. Toim. Kaisa Hýpen. Helsinki: Gummerus, 85–94.
- KESKINEN, SUVI 2010: Sukupuolistunut väkivalta. Teoksessa *Käsikirja sukupuoleen*. Toim. Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi ja Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino, 243–254.
- KETTUNEN, PAAVO 2011: *Kätkeyty ja vaiettu. Suomalainen hengellinen häpeä*. Helsinki: Kirjapaja.

KIVILAAKSO, KATRI 2007: Pirkko Saision tuotanto ja julkisuus – ”Mikä on elävän sanan kriteeri?” Teoksessa *Sateenkaari-Suomi. Seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen historiaa*. Toim. Kati Mustola ja Johanna Pakkanen. Helsinki: Like, 266–270.

KNUUTTILA, TARJA; LEHTINEN, AKI PETTERI 2010: Johdanto: Representaatio – tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi. Teoksessa *Representaatio – tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi*. Toim. Tarja Knuuttila ja Aki Petteri Lehtinen. Helsinki: Gaudeamus, 7–34.

KOIVISTO, JUHANI 1998: *Leipää huudamme ja kiviä annetaan. Pentti Haanpään 30-luvun teosten kytkentöjä aikansa diskursseihin, todellisuuteen ja Raamattuun*. Helsinki: SKS.

KOIVISTO, JUHANI 2002: Kirkonvastustajan kirjakulta. Raamattu Pentti Haanpään tuotannossa. Teoksessa *Raamattu suomalaisessa kirjallisuudessa*. Toim. Hannes Sihvo ja Jyrki Nummi. Helsinki: Yliopistopaino, 166–195.

KOIVISTO, PÄIVI 2006: Tekijän ylösnousemus. Saisio-Larsson-Wein-Saisio. Teoksessa *Tekijyyden tekstit*. Toim. Kaisa Kurikka ja Veli-Matti Pynttari. Helsinki: Yliopistopaino, 275–302.

KOIVISTO, PÄIVI 2011: *Elämästä autofiktioksi. Lajitradition jäljillä Pirkko Saision romaanisarjassa Pienin yhteinen jaettava, Vastavalo ja Punainen erokirja*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

KOIVUNEN, ANU 1996: Sorto. Teoksessa *Avainsanat, 10 askelta feministiseen tietämiseen*. Toim. Anu Koivunen ja Marianne Liljeström. Tampere: Vastapaino, 35–75.

KOIVUNEN ANU JA LILJESTRÖM MARIANNE: Paikantuminen. Teoksessa *Avainsanat, 10 askelta feministiseen tietämiseen*. Toim. Anu Koivunen ja Marianne Liljeström. Tampere: Vastapaino, 271–292.

KOIVUNEN, HANNELE 1995: *Madonna ja huora*. Helsinki: Otava.

KOVALA, URPO 1998: Skylla ja Kharybdis? Teoksessa *Konteksti – tutkimuksen avainsana?* Toim. Päivi Molarius. Vaasa: Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 51; 89–95.

KUNNAS, TARMO 1983: Yhteiskunnallisesti suuntautunut kirjallisuudentutkimus. Teoksessa *Kirjallisuudentutkimuksen menetelmiä*. Toim. Maija-Liisa Nevala. Juva: WSOY, 170–196.

LAPPALAINEN, PÄIVI 1996: Seksuaalisuus. Teoksessa *Avainsanat, 10 askelta feministiseen tietämiseen*. Toim. Anu Koivunen ja Marianne Liljeström. Tampere: Vastapaino, 207–224.

LARSSON, JUKKA 1986: *Kiusaaja*. Juva: WSOY.

LEHTIPUU, OUTI 2006: Miten elää Uuden testamentin patriarkaalisten tekstien kanssa? Teoksessa *Näen Jumalan toisin. Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Toim. Pauliina Kainulainen ja Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 105–125.

LILJESTRÖM, MARIANNE 1996: Sukupuolijärjestelmä. Teoksessa *Avainsanat, 10 askelta feministiseen tietämiseen*. Toim. Anu Koivunen ja Marianne Liljeström. Tampere: Vastapaino, 111–137.

LUNDGREN, EVA 1990/1993: *Gud och alla andra karlar. En bok om kvinnomisshandlare.* Ruots. käänt. Svante Hansson. Stockholm: WSOY.

LYYTIKÄINEN, PIRJO 1991: Palimpsestit ja kynnystekstit. Tekstien välisiä suhteita Gérard Genetten mukaan ja Ahon *Papin rouvan* intertekstuaalisuus. Teoksessa *Intertekstuaalisuus. Suuntia ja sovelluksia.* Toim. Auli Viikari. Helsinki:SKS, 145–179.

MAKKONEN, ANNA 1991: Onko intertekstuaalisuudella mitään rajaa? Teoksessa *Intertekstuaalisuus. Suuntia ja sovelluksia.* Toim. Auli Viikari. Helsinki:SKS, 9–30.

MATTILA, TALVIKKI 1997: Feministinen raamatuntulkinta. Teoksessa *Raamatuntutkimuksen uudet tuulet.* Toim. Raimo Hakola ja Petri Merenlahti. Helsinki: Yliopistopaino, 193–203.

MATTILA, TALVIKKI 2006: Vastavirtaan – feministisiä näkökulmia raamatuntulkintaan. Teoksessa *Näen Jumalan toisin. Kristinuskon feministisiä tulkintoja.* Toim. Pauliina Kainulainen ja Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 65–82.

MUSTOLA, KATI 2007: Suomalaisten lesbo- ja homoliikkeiden historiaa. Teoksessa *Sateenkaari-Suomi. Seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen historiaa.* Toim. Kati Mustola ja Johanna Pakkanen. Helsinki: Like, 18–42.

NISSINEN, MARTTI 1999: Sukupuoli Raamatun maailmassa ja raamatuntulkinnassa. Teoksessa *Uskonto ja sukupuoli.* Toim. Tuija Hovi, Aili Nenola, Tuula Sakaranaho ja Elina Vuola. Helsinki: Yliopistopaino, 16–42.

NUMMI, JYRKI 1991: Kirjoituksia kirjoituksista. Raamatun intertekstuaalisuudesta. Teoksessa *Intertekstuaalisuus. Suuntia ja sovelluksia.* Toim. Auli Viikari. Helsinki:SKS, 180–209.

NUMMI, JYRKI 1993: *Jalon kansan parhaat voimat.* Porvoo: WSOY.

NYBERG, KRISTEL 2006: Prostituutio ja naisihanne Uuden testamentin maailmassa. Teoksessa *Taivaallista seksiä. Kristinuskon ja seksuaalisuus.* Toim. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori. Helsinki: Tammi, 47–59.

NÄRE, SARI 1994: Pornografiakeskustelusta bordellikeskusteluun. Kaupallinen seksi vietti- ja rakkauseetoksen taistelulenttänä. Teoksessa *Pahan tyttäret. Sukupuolitettu pelko, viha ja valta.* Toim. Sara Heinämaa ja Sari Näre. Helsinki: Gaudeamus, 34–65.

PAASONEN, SUSANNA 2010: Sukupuoli ja representaatio. Teoksessa *Käsikirja sukupuoleen.* Toim. Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi ja Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino, 39–49.

PALIN, TUTTA 1996: Ruumis. Teoksessa *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen.* Toim. Anu Koivunen ja Marianne Liljeström. Tampere: Vastapaino, 225–244.

PESONEN, HEIKKI 1997: Uskonto ja vaietut naiset. Teoksessa *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia.* Toim. Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho ja Tom Sjöblom. Helsinki: Yliopistopaino, 160–195.

- PIETILÄINEN, PETRI 1998: Mikä kummittelee John Banvillen *Aaveissa?* Intertekstuaalisuus ja kulttuurinen konteksti. Teoksessa *Interteksti ja konteksti*. Toim. Liisa Saariluoma ja Marja-Leena Hakkarainen. Helsinki:SKS, 126–148.
- POLLARI, PÄIVI 1994: Raiskaus sukupuolisen väkivallan muotona. Teoksessa *Pahan tyttäret. Sukupuolitettu pelko, viha ja valta*. Toim. Sara Heinämaa ja Sari Näre. Helsinki: Gaudeamus, 79–96.
- PULKKINEN, TUIJA 2000: Judith Butler – Sukupuolen suorittamisen teoreetikko. Teoksessa *Feministejä – aikamme ajattelihoita*. Toim. Anneli Anttonen, Kirsti Lempiäinen ja Marianne Liljeström. Tampere: Vastapaino, 43–60.
- ROSSI, LEENA-MAIJA 2003: *Heterotehdas. Televisiomainonta sukupuolituotantona*. Helsinki:Gaudeamus.
- ROSSI, LEENA-MAIJA 2006: Heteronormatiivisuus. Käsitteen elämää ja kummastelua. *Kulttuurintutkimus*. 23. vuosikerta. 3. numero, 19–28.
- RÄISÄNEN, HEIKKI 1997: Raamatun reseptio- ja vaikutushistoria. Teoksessa *Raamatuntutkimuksen uudet tuulet*. Toim. Raimo Hakola ja Petri Merenlahti. Helsinki: Yliopistopaino, 157–165.
- SAARILUOMA, LIISA 1998: Saatteeksi. Teoksessa *Interteksti ja konteksti*. Toim. Liisa Saariluoma ja Marja-Leena Hakkarainen. Helsinki:SKS, 7–12.
- SAGULIN, MERJA 2010: *Jälkiä ajan hiekassa. Kontekstuaalinen tutkimus Daniel Defoen Robinson Crusoen suomenkielisten adaptaatioiden aatteellisista ja kirjallisista traditioista sekä subjektikäsitteistä*. Tampere: Tampereen Yliopisto.
- SAISIO, PIRKKO 1993: Jälkisanat. Elämää Jukka Larssonin ja Eva Weinin varjossa. Teoksessa Jukka Larsson: *Kärsimystrilogia. Kiusaaja. Viettelijä. Kantaja*. Juva: WSOY, 419–439.
- SAISIO, PIRKKO 2000: Pirkko Saisio. Teoksessa *Miten kirjani ovat syntyneet*. Toim. Ritva Haavikko. Juva: WSOY, 336–369.
- SALMESVUORI, PÄIVI 2006: Pyhät, rippi ja mystiikka – kolme näkökulmaa seksuaalisuuteen keskiajalla. Teoksessa *Taivaallista seksiä. Kristinusko ja seksuaalisuus*. Toim. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori. Helsinki:Tammi, 97–116.
- SASSI, VILLE 2012: Tematiikkaa ajan tarpeisiin. Kirjallisuuskeskustelu loi 1980-luvun pahan tematiikan reaktioksi arvomurrokseen. *AVAIN*. 1. numero, 2012, 19–33.
- SEDGWICK, KOSOFKY EVE 1990/2008: *Epistemology of the Closet*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- SIHVO, HANNES 2001: Uudelleen kirjoitettuja lukuja kirjojen kirjasta. Teoksesta *Raamattu suomalaisessa kirjallisuudessa. Kaunis tarina ja Jumalan keksintö*. Toim. Hannes Sihvo ja Jyrki Nummi. Helsinki: Yliopistopaino; 9–25.
- SIPILÄ, JORMA 1994: Miestutkimus – säröjä hegemonisessa maskuliinisuudessa. Teoksessa *Miestä rakennetaan – maskuliinisuuksia puretaan*. Toim. Jorma Sipilä ja Arto Tiihonen. Tampere: Vastapaino, 17–33.

- STÅLSTRÖM, OLLI 1997: *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu*. Helsinki: Gaudeamus.
- VAINIO, OLLI-PEKKA 2007: Homoseksuaalisuus ja teologia. Teoksessa *Homoseksuaalisuus Raamatussa ja kirkon opetuksessa*. Toim. Antti Saarelma. Kirkon tutkimusseuran julkaisuja 101. Jyväskylä: Gummerus, 146–196.
- VEIVO, HARRI 2010: Representaation muodot ja mahdollisuudet kirjallisuudessa. Teoksessa *Representaatio – tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi*. Toim. Tarja Knuuttila ja Aki Petteri Lehtinen. Helsinki: Gaudeamus, 135–157.
- VUOLA, ELINA 1994: Eevan ja Marian tyttäret. Kristinuskon naiskuva. Teoksessa *Pahan tyttäret. Sukupuolitettu pelko, viha ja valta*. Toim. Sara Heinämaa ja Sari Näre. Helsinki: Gaudeamus, 209–224.
- VUOLA, ELINA 2006: Mitä feministiteologia on? Teoksessa *Näen Jumalan toisin. Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Toim. Pauliina Kainulainen ja Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 25–50.
- VUORI, JAANA 2001: Äitiys sukupuolikysymyksenä. Teoksessa *Käsikirja sukupuoleen*. Toim. Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi ja Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino, 109–120.
- VÄNSKÄ, ANNAMARI 2006: *Vikuroivia vilkaisuja. Ruumis, sukupuoli, seksuaalisuus ja visuaalisen kulttuurin tutkimus*. Helsinki: Gummerus.

### **Painamattomat lähteet**

- HALLIKAINEN, TIINA 2009: ”SE OLI NÄIN, SE EI OLLUT NÄIN, KAIKKI ON NIIN KUIN SANOMME SEN OLLEEN”. *Postmoderni uudelleenkirjoitus historian ja fiktion suhteiden problematisoijana José Saramagon romaanissa Jeesuksen Kristuksen evankeliumi*. Pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto. Luettavissa osoitteessa <https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/47625/gradu2009hallikainen.pdf?sequence=1>. Luettu 15.2.2014.
- JÄRVINEN, SUVI 2009: ”Eihän tätä ole olemassakaan”. *Tunnustamattomuus, kirjoittaminen ja kuolema Pirkko Saision teoksissa Pienin yhteinen jaettava, Vastavalo ja Punainen erokirja*. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- JÄRVIÖ, NINA 2012: *Pervo kirkko? Queer-teologia Suomen ja Ruotsin evankelis-luterilaisten kirkkojen homoseksuaalisuutta käsittelevissä lausunnoissa vuosina 1951–2010*. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto. Luettavissa osoitteessa <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/37153/pervokir.pdf?sequence=1>. Luettu 9.9.2013.
- KANGASVUO, JENNY 2006: *Koettu ja kirjoitettu biseksuaalisuus. Biseksuaalisuuden määrittely lehtiteksteissä ja biseksuaalien haastatteluissa vuosituhannenvaihteen Suomessa*.

Lisensiaatintutkimus . Oulu: Oulun yliopisto. Luettavissa osoitteessa <http://cc.oulu.fi/~jek/KangasvuoLisuri.pdf>. Luettu 10.5.2013.

KARKULEHTO, SANNA 2010: *Foucault: Seksuaalisuuden historia*. Artikkelit sivustolla *Filosofia.fi*. Luettavissa osoitteessa <http://filosofia.fi/node/5277>. Luettu 20.4.2014.

KIVILAAKSO, KATRI 2005: ”*Muuta kotia ei minulla enää ollut*”: eettinen rakkausmahdollisuutena ja ristiriitana Pirkko Saision Kainin tyttäressä sekä Eva Weinin ja Jukka Larssonin tuotannoissa. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

KIVILAAKSO, KATRI 2009: Pakolaisena maan päällä – Raamattu Pirkko Saision ja Jukka Larssonin teoksissa. Alustus *Kirja kirjassa – Raamattu suomalaisessa nykykirjallisuudessa*. Luettavissa osoitteessa [http://www.kulttuurifoorumi.fi/index.php?blogEntityId=18&red\\_enabled=true&red\\_path=fin/puheenvuoro/&id=50&](http://www.kulttuurifoorumi.fi/index.php?blogEntityId=18&red_enabled=true&red_path=fin/puheenvuoro/&id=50&). Luettu 8.4. 2013.

KIVILAAKSO, KATRI 2010: *Saisio, Pirkko*. Kansallisbiografia-verkkójulkaisu. Biografiakeskus. Julkaistu 15.1.2010. Luettavissa osoitteessa <http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/8397/>. Luettu 8.4.2013.

POHJANPALO, VIRVE 1999: *Kirjailija(pala)pelit : Pirkko Saisio - Jukka Larsson - Eva Wein*. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

TASTULA, MAARIT 2008: *Punainen lanka – vieraana Pirkko Saisio*. 26.03.2008.