

SQS 1–2/2016: Contents / Sisälllys / Innehåll

SQS
1–2/2016

Sisälllys
Innehåll
Contents

Tuula Juvonen & Marjo Kolehmainen

Johdanto:

Näetkö sateenkaarten värit? –

Pervon yhteenkuulumisen affektiiviset politiikat I–V

Introduction:

Seeing the Colors of Rainbows –

Affective Politics of Queer Belonging VI–X

1] Pervoskooppi: artikkelit / QueerScope: Articles



Eetu Kejonen & Teemu Ratinen

”Elämäni vaikein ristiriita”. Affektit ja vanhoillis-

lestadiolainen homoseksuaalisuus 1–20

Johanna Pohtinen

Creating a Feeling of Belonging.

Solidarity in Finnish Kink Communities 21–34

2] Queer Mirror: Essay / Pervopeili: essee

Elizabeth Whitney

Imagining Utopia, Sustaining Community.

Autoethnographic Research and Queer Affective

Pleasure 35–45

3] Queer/View/Mirror: Opinion Piece / Pervo/peruutus/peili:
puheenvuoro

Bessie P. Dernikos

”Queering” #BlackLivesMatter.

Unpredictable Intimacies and Political Affects 46–56

Benno Gammerl

Curtains Up! Shifting Emotional Styles

in Gay Men’s Venues Since the 1950s 57–64

4] Pervosilmäys: arvostelut / Queer Eye: Reviews

Luca Tainio

Kiiltokuvapojista ja ihmisroskista 65–68

Heidi Kurvinen

Miehimyksistä homoseksuaaleiksi.

Miesten välisen intohimon käsitteellistäminen
1900-luvun Suomessa 69–71

Heta Mulari

Kohti audiovisuaalisia ja yhteiskunnallisia utopioita 72–75

5] Contributors / Kirjoittajat

76–77



Kuva/Image: Mari Hokkanen, *Operation gay over* (yksityiskohta/detail), 2014, pigmenttivedös alumiinille / pigment print on aluminium, 100 x 84 cm.

ISSN
1796-5551

NÄETKÖ SATEENKAARTEN VÄRIT?

Pervon yhteenkuulumisen affektiiviset politiikat

Tuula Juvonen ja Marjo Kolehmainen

Länsimaissa on viime vuosina käyty kiivasta keskustelua samaa sukupuolta olevien kumppanien avioliittojen statuksesta ja muista ihmisoikeuskysymyksistä. Tässä suhteessa Suomi ei muodosta poikkeusta, sillä eduskunta hyväksyi vuonna 2014 yhdenvertaisen avioliittolain ja sen myötä adoptio-oikeuden. Ennen lain hyväksymistä käydyt kiivaat keskustelut pari- ja sukulaisuussuhteista osoittavat, kuinka affektiivisesti merkittäviä kuulumisen politiikat ovat (Juvonen 2015). Affektiivisesta ulottuvuudesta huolimatta, tai juuri siitä johtuen, kuulumisen käsitettä harvoin kyseenalaistetaan, sillä tavallisimmin huomio kiinnitetään siihen, mihin ja milloin mukaan ottamisen tai ulossulkemisen rajat tulisi vetää. Esimerkiksi Suomessa kiista kuulumisesta jatkuu yhdenvertaisen avioliittolain voimaantumisen jälkeenkin, kun nyt taistellaan oikeudesta kirkolliseen vihkimiseen.

Vaikka monien mielestä lakimuutokset ovat tervetulleita merkkejä yhteiskunnan muuttumisesta yhdenvertaisemmaksi, seksuaalivähemmistöjen – etenkin lesbojen ja homojen – assimilaatiota on myös kritisoitu homonormatiivisuudesta. Kritiikki kohdistuu esimerkiksi senkaltaiseen parisuhdenormatiivisuuteen, jossa parikeskeisyyden ylittävät sosiaalisen sitoutumisen muodot ohitetaan. Tämänkaltaisen avioliiton ja assimilaationististen tavoitteiden kritiikki osoittaa, että kuulumisen ideaa(lia) voi

myös ”outouttaa”. Näin ollen voidaan ajatella, että yksi queer-tutkimuksen vahvuus on siinä, että sen avulla on mahdollista laajentaa keskustelua tutuista seksuaalivähemmistöjen oikeuksia koskevista diskursseista tätä laajempiin mukaan ottamisen tai ulossulkemisen kysymyksiin.

Queer-yhteisössä kuulumisen kysymykset tulevat esiin lyhenteiden käyttöä koskevissa muutoksissa. Aiemmin käytössä ollut LHBT on muuttunut LHBTI:ksi, ja sittemmin monet ovat alkaneet käyttää lyhennettä LHB-TIQA+, jossa plusmerkki ilmaisee pyrkimystä yhä laajempaan kattavuuteen. Jää kuitenkin nähtäväksi, missä määrin kuulumista itseään voi kyseenalaistaa, ja mitä seurauksia sillä olisi pervopolitiikalle tai -tutkimukselle. Miltei poikkeuksetta kuuluminen nähdään myönteiseksi ja tavoiteltavaksi asiantilaksi (Lähdesmäki ym. 2016). Queer-teorian ja affektiteorian risteyskohdissa assimilaation ja abjektion dualismeja on kuitenkin myös kyetty haastamaan, mikä on avannut mahdollisuuksia myös kuulumattomuuden kriittiselle tarkastelulle (Liu 2017).

Suomen queer-tutkimusseuran julkaiseman SQS-lehden kymmenvuotisnumero muistuttaa lukijoita siitä, että kuulumisen käsitteen käyttöala on queer-tutkimuksessakin laajempi kuin vain ”normatiivisen heterosek-

SQS
1–2/2016

I

Johdanto

Tuula
Juvonen
ja
Marjo
Kolehmainen

suaalisuuden” ja ”ei-normatiivisten seksuaalisuuksien” välisen suhteen tarkastelussa. Vaikka eittämättä on tarpeen tarkastella avioliittolakien ja adoptio-oikeuden kaltaisia epäoikeudenmukaisuuksien paikkoja, perhekeskeisyyteen painottuvat diskurssit ja politiikat helposti peittävät näkyvistä sellaisten yhteisöllisyyden muotojen tarkastelun, jotka ulottuvat parisuhteen ja reproduktiivisen perheen kaltaisten helpoimmin tunnistettavien ja arvostettujen sosiaalisen sitoutumisen muotojen tuolle puolen. Sen lisäksi tämä numero pyrkii osoittamaan, kuinka affektiiviset ulottuvuudet ovat aina läsnä silloin, kun tutkimuksen kohteena on halu kuulua johonkin (Lähdesmäki ym. 2016). Affektiivisuuden tarkastelu tarjoaa hedelmällisiä välineitä niin kuulumisen ja kuulumattomuuden kuin niihin liittyvien eriarvoisuuksien ja epäsymmetrioiden tunnistamiseen ja tutkimiseen. Sillä siinä missä affektit merkitsevät niin yhteenkuuluvuutta kuin -kuulumattomuuttakin, ne eivät ainoastaan tuo meitä yhteen, intentioistamme riippumatta, vaan myös pakottavat meitä erilleen, tai osoittavat tosiasiallisten subjektien välisen yhteyden puuttumisen. (Hemmings 2012; Seigworth ja Gregg 2010.) Tämän numeron teksteistä useat nostavat esiin sellaisen affektiivisen kuulumisen yhteisöllisiä muotoja, jotka ovat jääneet vaille muodollista tunnustusta.

Intersektionaaliset mukaan ottamiset ja ulossulkemiset

Kuuluminen ei ole merkittävää vain eri ryhmien väliselle suhteelle, vaan myös ryhmien sisäisille suhteille. Näin ollen mukaan ottamista ja ulossulkemista ei tapahdu vain silloin, kun keskustellaan homojen oikeuksista, vaan myös pervoyhteisöjen sisällä ja välillä. Tässä numerossa julkaistut artikkelit ja muut tekstit osoittavat niitä tapoja, joilla kuulumisen politiikat aina liittyvät laajempiin valtasuhteisiin. Huolimatta siitä, että teksteissä ei välttämättä käytetä intersektionaalisuuden käsitettä, monet niistä tarjoavat huomiota siitä, kuinka yhteenkuulumisen tunne ja politiikat muotoutuvat

monenlaisten erojen, kuten sukupuolen, seksuaalisuuden, rodun, luokan ja uskonnon, risteyskohdissa. Intersektionaalisuuden käsite itsessään juontaa juurensa Kimberlé Crenshaw’hin, joka alkoi käyttää käsitettä kiinnittääkseen huomiota siihen, kuinka sen paremmin feministinen kuin anti-rasistinenkaan diskurssi ei onnistunut pyrkimyksistään huolimatta ottamaan yhtä aikaa huomioon sellaisten yhdysvaltalaisnaisten kokemuksia, jotka asemoituivat yhtä aikaa sekä naisiksi että mustiksi (Crenshaw 1989). Intersektionaalinen lähestymistapa, joka huomioi samanaikaiset positioitumiset, sallii meidän moninaistaa ymmärrystämme seksuaalisista normeista, jotka usein (ja yhä uudelleen) rakentuvat toisiaan leikkaavien sosiaalisten luokittelujen avulla (ks. Kolehmainen 2012). Samaan tapaan ajatus pervoyhteisöstä monimutkaistuu, kun moninaisten erojen kertautuminen otetaan huomioon.

”Sateenkaaret pitävät sisällään eri värien koko spektrin, mutta se, kuinka monia niistä erotamme, riippuu omasta sosiaalisesta ja kielellisestä ympäristöstämme”, toteaa Nira Yuval-Davis (1996) intersektionaalisuudesta kirjoittaessaan. **Luca Tainion** kirja-arvio Jin Haritawornin teoksesta *Queer Lovers and Hateful Others. Regenerating Violent Times and Places* nostaa esiin sellaisia sosiaalisessa ympäristössä risteäviä eroja, jotka jakavat myös pervoja eri ryhmiin. Vaikka sukupuolen, seksuaalisuuden ja etnisyyden kaltaiset sosiaaliset luokittelut eivät koske vain ”Toisia”, vaan muokkaavat myös etuoikeutettujen ja valtaapitävien kokemuksia (Staunes 2003), Berliinin gentrifioitumisprosessia ja sen myötä syntyviä ”hyvän” ja ”pahan” pervon kategorioita tutkinut Haritaworn osoittaa, että ne pervot, joihin suhtaudutaan kaikista myötämielisimmin, ovat tavallisesti valkoisia, keskiluokkaisia, nuoria ja kyvykkäitä. Näin valkoisen hyväksyttävän queerin hahmo syntyy rodullistettujen toisten kustannuksella.

Kuten **Bessie Dernikos** osoittaa kommenttipuheenvuorossaan, ei ole itses-tään selvää, että queerit löytävät kivutta paikkansa rodullistettujen toisten

joukossa. Yhdysvalloissa kolme mustaa naista perusti #BlackLivesMatter-liikkeen vuonna 2013, vastarektiona mustan miehen, Trayvon Martinin, ampujan vapauttamiselle murhasyytteistä. #BLM on kehittynyt laajaksi yhteiskunnalliseksi liikkeeksi, jonka affektiivinen aktivismi liittyy toisilleen vieraita ihmisiä yhteisöksi. Mutta yhtäaikaaisesti samaiset affektit ovat syventäneet liikkeen sisällä rotuun, sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyviä sosiaalisia rajanvetoja. Lopulta queerit identiteetit ja ruumiit – mukaan lukien liikkeen perustajajäsenten – on häivytetty liikkeestä tavalla, joka ei enää vastaa #BLM-liikkeen alkuperäistä ajatusta *kaikkien* mustien elämien tärkeydestä. Dernikos esittää, että affektiivisuuden tarkastelu auttaa meitä ymmärtämään paremmin niitä kompleksisia tapoja, joilla ruumiit tulevat, tai eivät tule, merkityksellisiksi julkisuudessa.

Myös **Eetu Kejonen** ja **Teemu Ratinen** tutkivat yhtäaikaista kuulumista kahteen yhteisöön, joita yleisesti pidetään toisensa poissulkevinä. Heidän analyysinsä kohteena ovat sellaiset affektiiviset ambivalenssit ja jännitteet, jotka koskevat niitä lesboiksi ja homoiksi identifioituvia ihmisiä, jotka ovat kuuluneet tai kuuluvat edelleen vanhoillislestadiolaiseen uskonyhteisöön. Heidän artikkelinsa osoittaa, kuinka affektiteoria tarjoaa hedelmällisiä välineitä tarkastella keskenään erilaisten sosiaalisten ryhmien välisiä ja sisäisiä jännitteisiä suhteita. Tässä tapauksessa yksi ryhmistä on vahvasti sitoutunut lisääntymiseen tähtäävään heteroseksuaalisen ydinperheen malliin ja toinen haastaa sen. Erityisesti silloin, kun affektin käsitettä ei typistetä vain yksilön reaktioksi, affektiivisuuden tarkastelu avaa uusia mahdollisuuksia syventää ymmärrystä kuulumisen politiikoista.

Tilallisuus ja materiaalisuus yhteenkuuluvuutta luomassa

Kuten pervohistoria osoittaa, yhteisön ja yhteenkuuluvuuden tunteen luomiseksi on usein luotava tarkoituksellisesti yhteisöllisiä tiloja. Erityisesti tilasta ja seksuaalisuudesta kiinnostunut ihmismaantiede on kes-

keisesti edistänyt feminististä ja queer-tutkimuksellista otetta yhteisöjen tutkimiseen (Knopp 2007; Browne ja Ferreira 2015; Brown ja Browne 2016). Vaikka tilallisuuteen ja affekteihin keskittyvä tutkimus on edelleen harvinaista, tervetulleita avauksia on tehty esimerkiksi ilmapiirin tarkastelussa (Anderson 2009). Samoin materiaalisuuden ja affektiivisuuden leikkauskohtien analysointi on synnyttämässä uudenlaista queertutkimusta. Tämän numeron kirjoittajat nostavat näitä teemoja esiin erilaisissa kuulumisen konteksteissa.

Yhdysvaltalainen kommunikaatio- ja performanssitutkimuksen professori **Elizabeth Whitney**, joka vieraili Suomessa Fulbright-tutkijana, tutkii autoetnografisessa esseessään pervoyhteisöön kuulumisen rajoja ja mahdollisuuksia tilanteessa, jossa hän ei jakanut yhteisön kanssa samaa puhuttua kieltä. Millaisia olivat ne affektiiviset hetket, jotka auttoivat häntä ylittämään kulttuurisia rajoja ja täten luomaan edellytyksiä yhteenkuuluvuuden tunteen kokemiselle? Etsiessään pervon maailman luomisen tapoja julkisista pervoyhteisöistä, Whitneyä ohjasi se affektiivinen mielihyvä, jota hän koki tunnistaessaan queer-feministisissä tapahtumissa ja tiloissa tuttuja (ja myös outoja) olemisen ja toimimisen tapoja.

Myös kansatieteilijä **Johanna Pohtinen** analysoi artikkelissaan kuulumista itsevalittuun yhteisöön. Pohtinen analysoi affektiivisen kuulumisen muotoja tarinoista, joita olivat kirjoittaneet ja kertoneet ne ihmiset, jotka ovat löytäneet suomalaisten BDSM- ja fetissijärjestöjen ylläpitämät nettiyhteisöt ja järjestämät tapahtumat. Pohtinen tarkastelee tapahtumia affektiivisina vyöhykkeinä, joiden olemassaolo vaatii aktiivista työtä ja osallistumista sekä tilaisuuksien järjestäjiltä että niihin osallistuvilta vierailta. Tilaisuuksien sosiaalisuus on pitkälti materiaalisesti välittyntä. Tilaisuuksissa vallitsevan etiketin keskeisyyden lisäksi Pohtinen painottaa vaatetuksen, symbolien ja BDSM-laitteiden merkitystä sellaisen solidaarisen ilmapiirin luomisessa, joka mahdollistaa yhteenkuulumisen tunteen ja jossa turvallisen tilan periaatteet voivat toteutua.

SQS
1–2/2016

III

Johdanto

Tuula
Juvonen
ja
Marjo
Kolehmainen

Saksalainen historioitsija **Benno Gammerl** jatkaa materiaalis-affektiivista analyysiä yhdistämällä siihen temporaalisuuden. Kommenttipuheenvuorossaan Gammerl käsittelee affektien ja tilallisuuden yhteen kietoutumista homomiesten yhteisöjen luomisessa. Hänen huolellinen analyysinsä saksalaisten homomiesten muistelukerronnasta osoittaa, miten 1960-luvun homobaarin ja 1980-luvun diskon kaltaisten homojen tapaamispaikkojen tilalliset järjestelyt loivat keskenään hyvin erilaiset puitteet miesten välisen affektiivisten suhteiden syntyemiselle. Hän yhdistää analyysissään useita erilaisia teoreettisia lähestymistapoja ja ehdottaa, että teoreettinen moniaineisuus voi olla hyvin hedelmällistä silloin, kun halutaan saada ote tilojen affektiivisuudesta.

Ajalliset kuulumiset

Affektiivinen kuuluminen on tietysti hyvin kontekstisidonnaista. Historioitsija **Heidi Kurvisen** kirja-arvostelu Sandra Hagmanin monografiasta *Seitsemän outoa veljestä* käy läpi niitä vastakkainasetteluja ja kuulumattomuuden tunteita, joita homoseksuaalisuus herätti suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvun alusta nykypäivään. Hagmanin kirja perustuu hänen historian alan väitöskirjaansa *Seven queer brothers: narratives of forbidden male same-sex desires from modernizing Finland 1894–1971*, jossa hän analysoi valikoitujen homo-oikeudenkäyntien pöytäkirjoja. Kurvinen nostaa esiin sen, kuinka Hagman onnistuu mikrohistoriallisissa tapauskertomuksissaan osoittamaan, että miesten homoseksuaalisuus on muuttunut agraari-Suomessa vielä suhteellisen harmittomana pidetystä (keskinäisen) itsetyydytyksen harjoittamisesta 1930-luvulle tultaessa kauttaaltaan medikalisoituksi ilmiöksi. Siinä vaiheessa kun Suomi valmistautui järjestämään ensimmäiset olympialaisensa vuonna 1952, miesten homoseksuaalisuudesta oli tullut affektiivisesti vahvasti latautunut rikos. Vielä vuonna 1971 tapahtuneen homoseksuaalisten tekojen laillistamisen

jälkeenkin homoseksuaalisuus säilyi Suomessa julkisten keskustelujen kiistanalaisena kysymyksenä.

Erityisesti silloin kun homoseksuaaleja on pidetty yhteiskunnan hylkiöinä, kulttuurituotteet ovat olleet tärkeässä roolissa pervojen maailmojen luomisessa tarjotessaan tilan kuvitella toisin. Arviossaan musiikintutkija Susanna Välimäen teoksesta *Muutoksen musiikki. Pervoja ja ekologisia utopioita audiovisuaalisessa kulttuurissa* kulttuurihistorioitsija **Heta Mulari** nostaa esiin niitä monia tapoja, joilla Välimäki analysoi taidetta, joka voi haastaa ja muuttaa ajatteluamme luomalla utooppisia hetkiä. Muutosvoimainen taide saattaa tulla Suomeen muualta, kuten vaikkapa Stephen Daldryn elokuva *Tunnit*, tai se voi syntyä paikallisesti. Kuten Mulari korostaa, pervoille taiteen utooppisten mahdollisuuksien tunnistamisen oppiminen on erityisen tärkeää, sillä heidän voi olla vaikeaa tai mahdotonta kokea affektiivista yhteenkuuluvuutta vallitsevan kulttuurin rakenteisiin.

Voimme hyvillä mielin todeta, että SQS-lehden kymmenvuotisnumero on onnistunut tuomaan yhteen kirjoittajia erilaisista sosiaalisista ja kulttuurisista piireistä, niin Suomesta kuin muualtakin. Edistämällä queerteoreettista ja affektiteoreettista keskustelua yhteenkuulumisesta he auttavat, Yuval-Davisin sanoin, erottamaan sateenkaarten spektristä entistä useampia värejä. Sateenkaaren värit löytyvät myös kansikuvastamme. Kiitämmekin valokuvaaja **Mari Hokkasta** luvasta käyttää siinä hänen taideteostaan *Operation Gay Over* (2014) sarjasta *Set and Settings*.

• • •

Tässä kohden me päätoimittajat olemme iloisia voidessamme siirtää lehden toimittamisen Turun yliopistossa ja Åbo Akademiassa työskenteleville kollegoillemme. He ovat jo ryhtyneet toimittamaan vuoden 2017 teemanumeroita, joiden aiheina ovat *Pervot parantumiset* sekä *Pervo bioetiikka ja biopolitiikka*. Olemme myös kiitollisia siitä, että Suomen Queer-tutki-

SQS
1–2/2016

IV

Johdanto

Tuula
Juvonen
ja
Marjo
Kolehmainen

muksen Seura on onnistunut saamaan rahoitusta sekä Tieteellisten seurain valtuuskunnalta että Opetus- ja kulttuuriministeriöltä julkaisemansa SQS-lehden toimituskuluihin – ensimmäistä kertaa kymmeneen vuoteen – ja voimmekin siksi suhtautua luottavaisin mielin seuran mahdollisuuksiin jatkaa queer-tutkimuksen edistämistä SQS-lehden sivuilla.

Lähteet

- Anderson, Ben. 2009. "Affective Atmospheres". *Emotion, Space and Society* 2(2009): 77–81. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2009.08.005>
- Brown, Gavin ja Kath Browne (toim.). 2016. *Routledge Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities*. London: Routledge.
- Browne, Kath ja Eduarda Ferreira (toim.). 2015. *Lesbian Geographies. Gender, Place and Power*. London: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics". *University of Chicago Legal Forum* 14: 538–554.
- Hemmings, Clare. 2012. "Affective solidarity. Feminist reflexivity and political transformation". *Feminist Theory* 13(2): 147–161. <https://doi.org/10.1177/1464700112442643>
- Juvonen, Tuula. 2015. *Kaapista kaapin päälle. Homoseksuaaliset ihmiset ja heidän oikeutensa edustuksellisessa politiikassa*. Vastapaino: Tampere.
- Knopp, Larry. 2007. "On the Relationship Between Queer and Feminist Geographies". *The Professional Geographer* 59(1): 47–55. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9272.2007.00590.x>
- Kolehmainen, Marjo. 2012. "Tracing ambivalent norms of sexuality: Agony columns, audience responses and parody". *Sexualities* 15(8): 978–994. <https://doi.org/10.1177/1363460712436822>
- Liu, Wen. 2017. "Toward a queer psychology of affect: restarting from shameful places". *Subjectivity* 10(1): 44–62 (julkaistu sähköisesti). <https://doi.org/10.1057/s41286-016-0014-6>
- Lähdesmäki, Tuuli, Tuija Saresma, Kaisa Hiltunen, Saara Jäntti, Nina Sääskilahti, Antti Vallius ja Kaisa Ahvenjärvi. 2016. "Fluidity and exibility of 'belonging': Uses of the concept in contemporary research". *Acta Sociologica* 59(3): 233–247. <https://doi.org/10.1177/0001699316633099>
- Seigworth, Gregory J. ja Melissa Gregg. 2010. "An inventory of shimmers". Teoksessa *Affect Theory Reader*, toimittaneet Gregory J. Seigworth ja Melissa Gregg. Durham ja London: Duke University Press.
- Staunaes Dorthe. 2003. "Where have all the subjects gone? Bringing together the concepts of intersectionality and subjecti cation". *NORA* 11(2): 101–110. <https://doi.org/10.1080/08038740310002950>
- Yuval-Davis, Nira. 1996. "Belonging and the politics of belonging". *Patterns of Prejudice* 40(3): 197–214. <https://doi.org/10.1080/00313220600769331>

SQS
1–2/2016

V

Johdanto

Tuula
Juvonen
ja
Marjo
Kolehmainen

SEEING THE COLORS OF RAINBOWS

Affective Politics of Queer Belonging

Tuula Juvonen and Marjo Kolehmainen

Within the past few years, the debate concerning the status of same-sex marriage and other human rights questions has been intense in the western world. Finland is no exception, as the Parliament approved the bill for gender-neutral marriage law, including the right to adopt, in 2014. The heated debates about couplehood and kinship preceding the approval of the new law show the affective importance of politics of belonging (Juvonen 2015). Despite, or because of its affective dimensions, the concept of 'belonging' itself has rarely been questioned, as the arguments rather concern where and when the boundaries of inclusion/exclusion should be drawn. For example, although the gender-neutral marriage law came into effect in Finland, the struggle for belonging continues, as equal access to church weddings is now being fought for.

Whereas many view legal changes of this kind as welcome improvements that make a society equal, the increasing assimilation of sexual minorities – especially lesbians and gays – has also been criticized for its homonormativity. This entails accusations of the reproduction of such couple-normativity, which fails to acknowledge social bonds beyond the ideal of a dyad. Such a critique of marriage and other assimilationist goals

demonstrates that the idea(1) of belonging can be 'queered'. Hence, it can be argued that one of the strengths of queer studies lies in the fact that it offers a means to expand discussion about belonging to wider questions of inclusion and exclusion, not restricted to the familial notions of gay rights discourses only.

Within the Finnish queer community the question of belonging is evident in the use of shifting acronyms. The previously commonly used LGBT has now been replaced with LGBTI, and many have recently started to use the acronym LGBTIQ⁺, where the plus signals an attempt at further inclusion. However, it remains to be seen to what extent 'belonging' itself can be queered, and what that could do for queer politics and studies. Almost without exception belonging is appreciated as a positive thing, and as something to aspire towards (Lähdesmäki et al. 2016). However, the intersections of affect theory and queer theory have proven successful in troubling the dualism of assimilation and abjection, which, in turn, has provided possibilities for a critical exploration of non-belonging (Liu 2017).

SQS
1–2/2016

VI

Introduction

Tuula
Juvonen
and
Marjo
Kolehmainen

This 10th anniversary issue of *SQS – Journal of Queer Studies in Finland* reminds readers that within queer studies ‘belonging’ is relevant to phenomena much wider than the relations between ‘normative heterosexuality’ and ‘non-normative sexualities’. While it is surely crucial to consider such sites of inequality as marriage laws and adoption rights, these familist discourses and policies often overshadow the topic of communality – which reaches well beyond the most easily recognized and valued forms of social bonding, such as couple relationships or reproductive families. Moreover, this issue hopes to bring forward how affective dimensions of belonging are omnipresent when studying the desire for attachments (Lähdesmäki et al. 2016). Exploring affectivity provides a fruitful tool for identifying belonging and non-belonging, and related inequalities and asymmetries. While affects mark a body’s belonging as well as non-belonging to the world, they not only draw us together, whatever our intentions; they also force us apart, or signal the lack of any real intersubjective connection (Hemmings 2012; Seigworth and Gregg 2010). In this issue, several texts highlight communal forms of affective belonging, well beyond any formal recognition.

Intersectional inclusions and exclusions

Belonging is not only about the relation between, but also within social groups. Hence, inclusions and exclusions not only take place when gay rights are debated; but, rather, also within the queer community, and between queer communities. The articles and other texts published in this issue all point to the ways in which politics of belonging always entail wider power relations. Even though not necessarily explicitly employing the concept of ‘intersectionality’, several texts provide insights into how the sense of belonging, as well as the politics of belonging, are shaped along multiple axes of difference – such as gender, sexuality, race, class

and religion. The term ‘intersectionality’ was first introduced by Kimberlé Crenshaw (1989), who examined how both feminist and anti-racist discourse in the US failed to take into account the experiences of those women who were positioned simultaneously as women and black. An intersectional approach that considers the simultaneous positionalities allows us to multiply our notions of sexual norms, as they are often (re) structured around intersecting social categories (see Kolehmainen 2012). Similarly, the idea of a queer community is problematized when the axes of multiple difference are taken into account.

‘Rainbows include the whole spectrum of different colours, but how many colours we distinguish depends on our specific social and linguistic milieu’, Nira Yuval-Davis (1996) explains when writing about intersectionality. In this issue, the texts published discuss e.g. the axes of sexuality, gender, race, class, religion, and generation. In his book review of Jin Haritaworn’s *Queer Lovers and Hateful Others. Regenerating Violent Times and Places* **Luca Tainio** stresses Haritaworn’s argument that ‘queers’ are not a unified group. Although social categories such as gender, sexuality or ethnicity not only count for the ‘Others’ but also shape the experiences of the privileged and the powerful (Staunaes 2003), Haritaworn – in their analysis of gentrification processes in Berlin and the ensuing categories of ‘good’ and ‘bad’ queers – argues that the queers that are seen as the most desirable ones are usually white, middle-class, young and able. In this way, the white and desirable queer figure flourishes at the expense of the racialized others.

As **Bessie Dernikos** in her opinion piece demonstrates, it is not self-evident that the queers will find their place easily among the racialized others either. In the US, three black women founded #BlackLivesMatter in 2013 as a response to the acquittal of the shooter of a black man, Trayvon Martin. Since then #BLM has developed into a wide sociopolitical

movement as its affective activism continues to bind strangers together into a collective. Yet simultaneously the very same affects intensified internal divisions along the social categories of race, gender and sexuality. In the end, queer identities and bodies – including those of the founding members – have become erased from the movement in a manner that disrupts the initial intention of #BLM to argue that all black lives matter. Dernikos thus suggests that turning to affect will help us better understand the complex ways that bodies come to matter, or not, within public spheres.

The simultaneous belonging to two communities that are often considered mutually exclusive is also a topic that **Eetu Kejonen** and **Teemu Ratinen** explore when analysing the affective ambivalences and tensions of lesbian and gay identified people who are or who have been members of the Finnish religious community of Conservative Laestadianism. Their article demonstrates how affect theory offers a fruitful tool to explore the overwrought dynamics between and within different social groups. In this case, one group is strongly committed to the idea of a heterosexually reproductive nuclear family, and another poses a challenge to it. Especially when affect as a concept is not reduced to individual response, new possibilities for deepening our understanding of the politics of belonging open up.

Creating belonging through spatiality and materiality

As queer history demonstrates, often the intentional creation of communal spaces is required to establish a community and to generate a sense of belonging. In particular, human geography, with its interest in spatiality and sexuality, has been vital in advancing queer and feminist research on communities (Knopp 2007; Browne and Ferreira 2015; Brown and Browne 2016). Even though work on spatiality and affect is still rare, openings have been made, e.g. in discussions concerning atmospheres

(Anderson 2009). Likewise, the intersection of materiality and affectivity is about to propel new research among queer theorists. In this special issue, the authors begin to raise such issues in the context of queer belonging.

Professor in Communication and Performance Studies **Elizabeth Whitney** from the U.S., who visited Finland as a Fulbright scholar, explores in her autoethnographical essay the limits and possibilities of belonging to a queer community with which she did not share the same spoken language. What were the affective moments that could bridge a cultural divide and thus create a feeling of queer belonging? In her quest for queer world making in public queer communities, Whitney was guided by her affective pleasure in recognizing (un)familiarity in ways of being and acting at queer feminist events and venues.

Likewise, ethnologist **Johanna Pohtinen** analyses belonging in a chosen community in her article. Pohtinen analyses the modes of affective belonging in the oral and written narrations of those people who have found the on-line fora and especially the off-line events organised by Finnish BDSM and fetish organisations. Pohtinen sees the events as affective zones that require work to exist, work that involves active participation both from the organizers and the guests. The sociability at the events is largely facilitated in material ways. In addition to the crucial role of etiquette, the article points out the importance of clothing, emblems and BDSM equipment for creating an atmosphere of solidarity in which the feeling of belonging becomes possible, and where the principles of safe space may come true.

The German historian **Benno Gammerl** takes such material-affective analysis further, combining it with temporality. In his opinion piece, Gammerl discusses the intertwined roles of affect and spatiality in establishing gay men's communities in Germany. In his careful analysis of oral history interviews with gay men, Gammerl is able to show how the

SQS
1–2/2016

VIII

Introduction

Tuula
Juvonen
and
Marjo
Kolehmainen

spatial arrangements of gay venues, a gay bar of the 1960s, and a disco of the 1980s, respectively, offer very different settings for creating affective bonds between men. He bases his analysis on various theoretical approaches, and suggests how fruitful such a theoretical plurality can be when trying to get hold of the affectivity of material spaces.

Temporal belongings

Affective belonging is, of course, thoroughly contextual. The book review of **Heidi Kurvinen** on a fellow historian Sandra Hagman's monography *Seitsemän outoa veljestä* traces the modes of antagonistic non-belonging of homosexuality in the Finnish culture and society from the early 20th century to the present day. Hagman's book is based on her previous dissertation *Seven queer brothers: narratives of forbidden male same-sex desires from modernizing Finland 1894–1971*, where the files of select court cases have been analysed. Kurvinen points out how Hagman in her micro historical case studies succeeds in identifying, for example, how the cultural perception of male homosexuality has shifted from a relatively irrelevant (mutual) masturbation activity in the agrarian Finland to a thoroughly medicalized phenomenon by the 1930s. By the time Finland was to host its first Olympic Games in 1952, male homosexuality had become an affectively highly invested criminal offence. Even after the decriminalisation of homosexual deeds in 1971, homosexuality remained a heavily contested topic in public debates in Finland.

Especially in times when homosexuals have been the outcasts of society, cultural products have been crucial in queer world making, as places to imagine differently. The cultural historian **Heta Mulari** reviews the monography *Muutoksen musiikki. Pervoja ja ekologisia utopioita audiovisuaalisessa kulttuurissa* [*The Music of Transformation: Queer and Ecological Utopias in Contemporary Audiovisual Culture*], written by the

musicologist Susanna Välimäki. Välimäki analyses the many ways in which art can challenge and transform our thinking by initiating utopic moments. Such artwork can travel to Finland from elsewhere, quite as Stephen Daldry's film *Hours* did, or emerge in local settings. As Mulari highlights, learning to identify artworks' utopic spaces is particularly important for queers, who may be neither willing nor able to relate with affective belonging to the hegemonic cultural structures.

We are pleased to conclude that the 10th anniversary issue of *SQS – Journal of Queer Studies in Finland* has managed to bring together authors from a variety of social and linguistic milieus, from Finland and elsewhere. By furthering the discussions on queer theory, affect theory, and studies on belonging, the authors are helping, in Yuval-Davis's (1996) words, to distinguish more colours in the spectrum of a rainbow. The colours of rainbows are also present in the cover image. We would like to thank photographer **Mari Hokkanen** for the permission to use the artwork *Operation Gay Over* (2014) from the narrative series *Set and Settings* as the cover photo.

• • •

At this point we, as the editors in chief, are also happy to hand over the journal to our colleagues at the University of Turku and Åbo Akademi, who are already putting together the upcoming special issues *Queer Healings* and *Queer bioethics and biopolitics* for the year 2017. As the Society for Queer Studies in Finland has been able to secure funding for the first time in 10 years from both the Federation of Finnish Learned Societies and the Ministry of Education and Culture for the publication of its journal *SQS* – for which we express our gratitude –, we look forward to increasing possibilities to engage with and further queer scholarship on the pages of *SQS*.

SQS
1–2/2016

IX

Introduction

Tuula
Juvonen
and
Marjo
Kolehmainen

References

- Anderson, Ben. 2009. "Affective Atmospheres." *Emotion, Space and Society* 2(2009): 77–81. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2009.08.005>
- Brown, Gavin, and Kath Browne (eds.). 2016. *Routledge Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities*. London: Routledge.
- Browne, Kath, and Eduarda Ferreira (eds.). 2015. *Lesbian Geographies. Gender, Place and Power*. London: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics." *University of Chicago Legal Forum* 14: 538–554.
- Hemmings, Clare. 2012. "Affective solidarity. Feminist reflexivity and political transformation." *Feminist Theory* 13(2): 147–161. <https://doi.org/10.1177/1464700112442643>
- Juvonen, Tuula. 2015. *Kaapista kaapinpäälle. Homoseksuaaliset ihmiset ja heidän oikeutensa edustuksellisessa politiikassa [Out and Elected. Homosexual people and their rights in parliamentary politics]*. Vastapaino: Tampere.
- Knopp, Larry. 2007. "On the Relationship Between Queer and Feminist Geographies." *The Professional Geographer* 59(1): 47–55. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9272.2007.00590.x>
- Kolehmainen, Marjo. 2012. "Tracing ambivalent norms of sexuality: Agony columns, audience responses and parody." *Sexualities* 15(8): 978–994. <https://doi.org/10.1177/1363460712436822>
- Liu, Wen. 2017. "Toward a queer psychology of affect: restarting from shameful places." *Subjectivity* 10(1): 44–62 (prepublished). <https://doi.org/10.1057/s41286-016-0014-6>
- Lähdesmäki, Tuuli, Tuija Saresma, Kaisa Hiltunen, Saara Jäntti, Nina Sääskilahti, Antti Vallius, and Kaisa Ahvenjärvi. 2016. "Fluidity and exibility of 'belonging': Uses of the concept in contemporary research." *Acta Sociologica* 59(3): 233–247. <https://doi.org/10.1177/0001699316633099>
- Seigworth, Gregory J., and Melissa Gregg. 2010. "An inventory of shimmers." In *Affect Theory Reader*, edited by Gregory J. Seigworth and Melissa Gregg. Durham and London: Duke University Press.
- Staunaes, Dorthé. 2003. "Where have all the subjects gone? Bringing together the concepts of intersectionality and subjectification." *NORA* 11(2): 101–110. <https://doi.org/10.1080/08038740310002950>
- Yuval-Davis, Nira. 1996. "Belonging and the politics of belonging." *Patterns of Prejudice* 40(3): 197–214. <https://doi.org/10.1080/00313220600769331>

SQS
1–2/2016

X

Introduction

Tuula
Juvonen
and
Marjo
Kolehmainen

"ELÄMÄNI VAIKEIN RISTIRIITA"

Affektit ja vanhoillislestadiolainen homoseksuaalisuus

Eetu Kejonen ja Teemu Ratinen

ABSTRACT

"The biggest contradiction of my life"

Affects, homosexuality, and Conservative Laestadianism

Conservative Laestadianism, the biggest revivalist movement within the Evangelical Lutheran Church of Finland, is known for its strong heteronormativity and strict sexual ethics. This article examines how different affective practices produce homosexual subjectivity within the movement. The authors analyze autobiographical letters written by Conservative Laestadians that identify themselves as homosexuals by asking, for example, how the affects of shame, fear and disgust produce subjectivity both at the level of individual's soul-searching and at the level of family members' emotional ties. A close reading of the material shows that Conservative Laestadianism is not merely limiting sexuality. On the contrary, the limits of the movement, as well as the conditions of being accepted as part of it, are constantly being negotiated within Conservative Laestadianism.

ABSTRAKTI

Artikkeli käsittelee vanhoillislestadiolaista herätysliikettä, jonka seksuaalietiikkaa määrittelevät vahva konservativismi ja heteronormatiivisuus. Artikkelissa tarkastellaan vanhoillislestadiolaisiksi homoseksuaaleiksi itsensä identifioivien ihmisten omaelämäkerrallisia kirjeitä kysyen, millaista homoseksuaalista subjektiutta erilaiset uskonyhteisön sisällä elävät affektiiviset rajanvedot ja käytänteet tuottavat. Kysymystä tarkastellaan sekä yksilön että perheen ja suvun lähi-suhteiden tasolla: kuinka seksuaalinen subjektiivisuus rakentuu yksilön itseensä kohdistamissa pohdinnoissa? Entä kuinka perheen keskinäiset affektiiviset käytänteet mahdollistavat homoseksuaalina elämisen ja toimimisen? Artikkelin haastaa pohtimaan toisin näkemystä uskonnosta vain seksuaalisuutta rajoittavana voimana. Vaikka pintatasolla näyttää siltä, että vanhoillislestadiolainen yhteisö torjuu voimakkaasti homoseksuaalisuuden, aineistona olevien kirjeiden analyysi osoittaa, että yhteisön sisällä käydään jatkuvasti monimuotoisia affekteihin kytkeytyviä neuvotteluja esimerkiksi pyhän rajoista ja niistä ehdoista, joilla homoseksuaalisesti tunteva voi tulla osaksi yhteisöä.

SQS
1-2/2016

1

Pervoskooppi
Artikkelit

Eetu
Kejonen
ja
Teemu
Ratinen

Johdanto

Pohjois-Suomeen painottuva vanhoillislestadiolaisuus on suurin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sisällä toimivista herätysliikkeistä. Samalla se on ruotsalaisen Lars Levi Laestadiuksen (1800–1861) toiminnan seurauksena syntyneen lestadiolaisen herätysliikkeen suurin haara. Siihen kuuluu arviolta noin kaksi prosenttia suomalaisista, kaiken kaikkiaan 120 000 henkeä (Salomäki 2010, 51–52; Nykänen 2012, 3, 96).

Viime vuosien aikana liike on ollut julkisuudessa erityisesti sen sisällä tapahtuneen lasten seksuaalisen hyväksikäytön ja liikkeen korostaman ehkäisykiellon vuoksi. Julkinen keskustelu ihmisoikeuksien ja uskonnonvapauden välisestä suhteesta on heijastellut vanhoillislestadiolaisen liikkeen eksklusiivista itseymmärrystä. Vanhoillislestadiolaisessa opetuksessa ja retoriikassa korostuu yhteisön ja siihen kuulumattomien – ”maailman” – välinen rajalinja. Liike ymmärtää itsensä Jumalan valtakuntana, johon kuuluminen on edellytys ihmisen pelastumiselle (Kupari ja Tuomaala 2015, 178; Nykänen 2012, 70, 220–259). Liikkeen konservatiivinen seksuaalietiikka tukee osaltaan yhteisön itseymmärrystä.

Ihmisoikeuksia korostava kritiikki näkee liikkeen opilliset korostukset helposti yhteisön jäsenten seksuaalisuutta rajoittavina tekijöinä. Vanhoillislestadiolaisuuden kohdalla onkin esitetty sama kysymys, jota uskonnon- ja sukupuolentutkijat ovat pohtineet viime vuosikymmeninä: miksi naiset tai seksuaalisiin vähemmistöihin kuuluvat ihmiset ovat osa sellaisia uskonnollisia yhteisöjä, jotka sortavat ja alistavat heitä (ks. esim. Mahmood 2005; Avishai 2008; Yip 2010)? Kysymys nousee uskonnon monimutkaisesta suhteesta vallan, identiteetin ja toimijuuden kysymyksiin. Uskontoja ei tule ymmärtää vain niihin sisältyvien alistavien rakenteiden mukaisesti. Uskonnotutkijat ovat viime vuosina korostaneet sitä, kuinka ihmiset toteuttavat ja tulkitsevat uskonnollisia perinteitä omista tarpeistaan ja

mahdollisuuksistaan käsin (ks. esim. Ahonen ja Vuola 2015; Mahmood 2005). Esimerkiksi monet vanhoillislestadiolaiset ovat itse olleet herättämässä keskustelua etenkin lisääntymiseen liittyvistä kysymyksistä. Liikkeen sisältä nouseva kritiikki kieli, että vanhoillislestadiolaisuutta eletään – ja toivotaan eletävän – myös toisin kuin liike virallisesti opettaa. Raja liikkeen ja maailman välillä onkin elävä ja huokoinen, sillä yhteisön jäsenet eivät ole yhteiskunnassa vaikuttavien ajattelutapojen ja käytänteiden ulkopuolella. Esimerkiksi lestadiolaisten äitien suljetuilla nettikeskustelupalstoilla sanoitetaan jatkuvasti uudella tavalla lestadiolaista naiseutta ja äitiyttä suhteessa yhteiskunnassa laajemmin vaikuttaviin diskursseihin (Kupari ja Tuomaala 2015, 174–175, 178; Hintsala 2007).

Homoseksuaalisuuden kohdalla raja vanhoillislestadiolaisuuden ja ympäröivän yhteiskunnan välillä näyttää kuitenkin olevan tiiviimpi kuin äitiyden kohdalla. Liikkeen virallisessa opetuksessa homoseksuaalisuuden toteuttaminen torjutaan voimakkaasti, ja liike on kannanotoillaan pyrkinyt vastustamaan seksuaalisen tasa-arvon kehittymistä suomalaisessa yhteiskunnassa ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sisällä (Kejonen 2014, 126–132, 138–145). Vuonna 2010 julkaistun tutkimuksen mukaan yhteisön jäsenten ylivoimainen enemmistö, peräti 92 prosenttia, suhtautuu kielteisesti homoseksuaalisuuteen (Salomäki 2010, 338). Toisin kuin esimerkiksi lisääntymiseen liittyvät säännöt, jotka koskettavat valtaosaa liikkeen aikuisista jäsenistä, homoseksuaalisuus ei ole noussut liikettä kuohuttavaksi keskustelunaiheeksi. Samaan aikaan kun heteroseksuaalisia käytänteitä on liikkeen sisällä tullut mahdolliseksi kritisoida ja jopa neuvotella uuteen uskoon, homoseksuaalisuus on jäänyt yhteisön sisällä pitkälti vaietuksi aiheeksi – siitäkin huolimatta, että se on suomalaisessa yhteiskunnassa ja evankelis-luterilaisessa kirkossa muuttunut paljon aiempaa hyväksyttäväksi ja näkyvämmäksi. Herääkin kysymys, millaista on elää vanhoillislestadiolaisena homoseksuaalina, ja kuinka homoseksuaalisuuteen liittyviä kysymyksiä on mahdollista käsitellä yhteisön sisällä.

Tässä artikkelissa tarkastelemme uskontoihin liittyvää rajoittamisen ja neuvottelun jännitteistä suhdetta affektien ja homoseksuaalisen subjektiuden näkökulmasta. Aineistonamme käytämme vanhoillislestadiolaisiksi homoseksuaaleiksi itsensä identifioivien ihmisten omaelämäkerrallisia kirjeitä. Ymmärrämme affektit queer-teoreetikko Sara Ahmedin (2004, 191–195) tavoin sosiaalisina käytänteinä, jotka tuottavat psyykkistä ja sosiaalista todellisuutta, esimerkiksi erilaisia sosiaalisia kategorioita ja rajalinjoja sekä niihin kytkeytyviä yksilönä olemisen mahdollisuuksia. Tästä näkökulmasta käsin tarkasteltuna affektien alkuperää ei voi palauttaa sen enempää yksilöön kuin häntä ympäröivään yhteiskuntaan tai kulttuuriin. Yksilöllisinä ja ruumiillisina koetuissa affekteissa on kyse eräänlaisista vuorovaikutuksen efekteistä. Ne syntyvät tunteen kokijaa ja sen kohdetta koskevaa sosiaalista merkityksenantoa vasten. Ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa toistuvat ja jatkuvasti muuttuvat merkitykset määrittävät sitä, kuinka orientoidumme emotionaalisesti toisia ja itseämme kohtaan, sekä sitä, kuinka meihin orientoidutaan. Nämä orientoitumiset vaikuttavat vuorostaan siihen, kuinka asioita merkityksellistetään (Ahmed 2004, 4, 8–12).

Käytämme Ahmedin tavoin affektin (*affect*), emotion (*emotion*) ja tunteen (*feeling*) käsitteitä rinnakkain. Käsitteet kuvaavat eri tavoin affektien tuottavaa luonnetta. Yhtäältä ne liikuttavat (latinan verbi *emovere*, panna liikkeelle) yksilöä tunnekohdetta kohti tai siitä pois päin ja saavat tunnekohteen *tuntumaan* joltakin. Toisaalta erilaiset tunnesuhteet vaikuttavat (latinaksi *affectus*) – jättävät jälkensä – yksilöihin ja heidän toimintamahdollisuuksiinsa (Ahmed 2006, 1–3). Kyse on pohjimmiltaan subjektiuden – subjektina olemisen ja toimimisen erilaisten mahdollisuuksien – rakentumisesta. Edelleen kyse on erityisestä minuuden muodosta, joka muotoutuu yhteisön jakamien merkitysten sekä niille vastakkaisten käsitysten ja kokemusten ristivedossa.

Kysymme, kuinka affektit tuottavat vanhoillislestadiolaista homoseksuaalista subjektiutta. Kiinnitämme erityisesti huomiota erilaisiin af-

fektien tuottamiin rajalinjoihin ja affektiivisiin käytänteisiin. Yhtäältä tarkastelemme, kuinka yksilöt yrittävät ratkaista oman seksuaalisuutensa ja oman uskonsa välisen hankalan suhteen, ja millaiseksi subjektius näissä neuvotteluissa muotoutuu. Toisaalta kysymme, millaisten affekteihin kytkeytyneiden käytänteiden välityksellä yksilön ja laajemman yhteisön (perhe, suku, liike) välinen suhde rakentaa homoseksuaalisuutta. Olemme toisin sanoen kiinnostuneita siitä, kuinka seksuaalinen subjektius rakentuu sekä yksilön että yhteisön sosiaalisten suhteiden tasolla.

Aineistonamme on neljä naisen ja viisi miehen kirjoittamaa omaelämäkerrallista kirjettä. Kirjeet saatiin syksyllä 2015 vastauksena kirjoituspyyntöön, jolla haluttiin kerätä seksuaali- ja sukupuolivähemmistöihin kuuluvien vanhoillislestadiolaisten tai vanhoillislestadiolaistaustaisten ihmisten kokemuksia. Kirjoituspyyntö julkaistiin sanoma- ja seurakuntalehdissä sekä erilaisissa blogeissa ja internetryhmissä.¹ Kirjeiden kirjoittajille on annettu nimimerkit ja aineistositaatteja on muokattu tarvittaessa kirjoittajien anonymiteetin säilyttämiseksi.²

Lähestymme aineistoa lähilukemalla. Kiinnitämme huomiomme kirjoittajien käyttämiin käsitteisiin, kielikuviin ja sanavalintoihin, joiden avulla he kuvaavat erilaisia tunnekokemuksiaan (lähiluvusta menetelmänä ks. esim. Pöysä 2015; affekteihin liittyvästä lähiluvusta ks. Ahmed 2004, 12–13). Sara Ahmedin (2004, 12–14, 87–94) mukaan narratiiveissa tuotetaan psyykkistä ja sosiaalista todellisuutta muun muassa metaforien ja tunne-

1 Aineiston kirjoituspyyntö julkaistiin maakuntalehti *Kalevassa*, pääkaupunkiseudun ja Oulun seudun seurakuntalehtien netti- tai paperiversioissa, uskonnon uhrien tukijärjestön UUT:n kotisivulla, vanhoillislestadiolaisuutta kriittisesti tarkastelevassa *Omat polut* -blogissa sekä eräissä kristillisten seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen ja lestadiolaisten seksuaalivähemmistöjen internetryhmissä. Kirjoituspyyntö on luettavissa kokonaisuudessaan täällä: <http://blogs.helsinki.fi/embodied-religion/2015/10/26/sukupuolivahemmistot-ja-seksuaalinen-moninaisuus-vanhoillislestadiolaisuudessa/>

2 Kirjoittajien henkilötiedot ovat vain aineiston kerääjän, Eetu Kejoson, tiedossa.

kohteiden välisten metonymisten kontaktien välityksellä. Esimerkiksi inhon tunne saa voimansa ketjuuntuneiden ja eri kohteisiin sitoutuneiden merkitysten välityksellä siten, että inhottava toinen, esimerkiksi homoseksuaali, voi näyttäytyä likana tai saastana.

Luemme kirjeitä Ahmedin tarjoamasta näkökulmasta käsin. Tavoitteenamme on tehdä näkyväksi se, millaisiin merkityksellistämisen tapoihin homoseksuaalisuuden herättämät tunnekokemukset kytkeytyvät vanhoillilestadiolaisuudessa. Tässä mielessä aineiston kirjeet tarjoavat näkökulman vanhoillilestadiolaisen liikkeen sisäiseen, seksuaalisuutta normalisoivaan prosessiin, ja ne voikin nähdä subjektiksi tulemisen paikkoina, performatiivina, joissa kirjoittaja tunnustaa itsensä tietynlaisena uskonnollisena ja seksuaalisena subjektina (ks. Kaskisaari 2000, 8). Kirjoitushetkellä omaan itseensä liitetyt affektit on eletty ja tulkittu uudelleen nykyhetkestä ja sen tarpeista käsin (ks. Komulainen 1998, 155–156). Tämä refleksiivinen prosessi on puolestaan sidoksissa yhteisöllisiin ja laajempiin kulttuurisiin käsityksiin siitä, mitä on oikea usko tai seksuaalisuus.

Analyysimme tavoitteena on monipuolistaa uskonnolle sukupuolen- ja queer-tutkimuksen sisällä annettuja merkityksiä problematisoimalla uskonnon ja subjektin välisen valtasuhteen luonnetta. Ennen kuin tarkastelemme kirjeitä lähemmin, esittelemme lähemmin teoreettisia lähtökohtiamme uskonnontutkimuksen, sukupuolentutkimuksen ja tunteisiin liittyvän tutkimuksen risteyskohdassa.

Alistettua vai elettyä uskoa?

Vaikka julkisessa keskustelussa sukupuolta ja seksuaalisuutta tarkastellaan usein suhteessa uskontoon, sukupuolen teoretisoinnin ja tutkimuksen sisällä uskonnon ilmiöt ovat olleet vähemmän tutkittuja aiheita. Sukupuolentutkimuksen sisällä uskonto on usein tulkittu naisia tai heteronormin

vastaisia seksuaalisuuksia alistavaksi voimaksi, eikä uskontoa intersektionaalisenä erona ole juurikaan huomioitu (ks. esim. Mahmood 2005; Ahonen ja Vuola 2015).

Sama asetelma näkyy myös queer-tutkimuksessa. Vaikka vähemmistöseksuaalisuuksiin kuuluvien ihmisten kokemuksia onkin viime vuosina tutkittu queer-teoreettisesti painottuneen uskonnontutkimuksen piirissä (ks. esim. Nynäs ja Yip 2012; Browne, Munt ja Yip 2010), queer-tutkimuksen valtavirta on kiinnittänyt melko vähän huomiota uskuntoon ja uskonnollisuuteen. Näkökulma on lisäksi painottunut uskonnon virallisiin ja julkisiin muotoihin, kuten kirkkojen seksuaalisuutta koskevaan opetukseen. Tämän seurauksena uskonto onkin näyttäytynyt usein heteronormatiivisen järjestyksen pönkittäjänä (ks. esim. Wilcox 2006, 74; Wilcox 2010; Yip ja Nynäs 2012, 9–10). Sama koskee myös kristinuskon ja heteronormatiivisuuden suhdetta purkamaan pyrkivää queer-teologiaa silloin, kun se keskittyy virallisten oppien, Raamatun tekstien tai kirkollisten kannanottojen analysointiin (ks. esim. Loughlin 2006). Purkamisinnostuksessaan se tulee huomaamatta tuottaneeksi ja vahvistaneeksi kuvaa konservatiivisista uskonnon tulkinnoista ensisijaisesti yksilöä alistavina ja rajoittavina, eikä uskonnolle yksilötasolla annettuja erilaisia merkityksiä kyetä havaitsemaan. Tässä mielessä konservatiivinen uskonnollisuus saa samankaltaisen aseman kuin heteroseksuaalisuudella on usein queer-tutkimuksessa ollut: se nähdään normittavana ja yhtenäisenä sosiaalisena rakenteena, jonka avulla on mahdollista tarkastella erilaisia sosiaalisia ulossulkemisia (ks. Rossi 2015, 21).

Uskontoihin sisältyviä normittavia rakenteita on tietenkin turha väheksyä. Samalla on kuitenkin hyvä huomata, että uskonnon, sukupuolen ja seksuaalisuuden väliset suhteet ovat monisyisempiä kuin usein oletetaan. Uskonnon- ja sukupuolentutkijat Johanna Ahonen ja Elina Vuola (2015, 8) puhuvat akateemisessa sukupuolentutkimuksessa vallitsevasta ”seku-

laarioletuksesta”, jonka mukaan uskonnottomuus nähdään eräänlaisena subjektiivisuuden normaalitilana (ks. myös Yip 2010, 42–43). Tällöin esimerkiksi syrjivänä nähdyn uskonnollisen yhteisön jäsenyydestä luopuminen voidaan nähdä universaalina ratkaisuna uskonnon ja seksuaalisuuden väliseen ristiriitaan. Samalla kuitenkin unohdetaan esimerkiksi se, että uskonnollisuus voi olla yksilölle yhtä merkittävä ja luovuttamaton itseymmärryksen elementti kuin hänen seksuaalisuutensa (ks. Cornwall 2011, 192).

Uskonnon ja seksuaalisuuden välistä suhdetta voi outouttaa esimerkiksi kysymällä, kuinka uskonnollisen yhteisön seksuaalisuutta koskevat ihanteet muotoutuvat ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa. Kysymyksenasettelu nousee niin kutsutun eletyn uskon tai eletyn uskonnon (*lived religion*) tutkimuksesta. Sen keskeisenä tavoitteena on purkaa rakenne/yksilö- tai oppi/käytäntö -tyyppisiä dikotomioita tarkastelemalla uskonnollisuutta paikantuneina kulttuurisina käytänteinä, jotka saavat merkityksensä yhtäältä yksilön konkreettisesti elämäntilanteesta ja toisaalta suhteesta laajempaan kulttuuriseen kenttään (Orsi 2010, xxxvii–xxxviii; McGuire 2008, 12–13; Nynäs ja Yip 2012, 5). Tästä näkökulmasta käsin uskonnolliset opinkappaleet tai seksuaalisuutta koskevat normit eivät ole sen enempää historiattomia kuin uskonnollisissa yhteisöissä rakentuva subjektiivisuus. Ne kaikki muotoutuvat jatkuvassa vuorovaikutuksessa kulttuurissa elävien ajattelumallien ja sosiaalisten käytänteiden kanssa. Näin yksilöt voivat kokea saman uskonnollisen viitekehyksen hyvin eri tavoin.

Historioitsija Robert M. Orsi (2010, xxxviii–xxxvix) ymmärtää eletyn uskonnon tutkimuksen kohteiksi yhtäältä ihmisten eletyt ja ruumiillistuneet uskonnolliset tulkinnot, ideat ja käytännöt sekä toisaalta niitä säätelevät kulttuuriset ehdot ja rakenteet. Näin määriteltynä eletyn uskonnon tutkimus tulee monin paikoin lähelle queer-tutkimuksen lähtökohtia ja tavoitteita. Keskeinen yhdistävä tekijä on käsitys vallan ja subjektiivisuuden luonteesta. Uskontoihin sisältyvää valtaa tulisi Orsin mukaan tarkastella pikemminkin

subjektiivista tuottavana kuin yksilöitä alistavana tai tukahduttavana valtana. Uskonnollisten käytänteiden myötä yksilö tulee osaksi yhteisöä omaksumaan käsityksiä pyhästä, yhteisön ja maailman alkuperästä sekä niitä ylläpitävistä tai uhkaavista asioista. Orsin mukaan nämä käsitykset ovat voimakkaan ruumiillistuneita ja affektiivisia, jolloin esimerkiksi häpeä ja kauhu voivat viestiä yhteisöllisen rajan rikkoutumisesta. Voimakkaasta säätelystä huolimatta eletty usko taipuu ja muuntuu ihmisten toiminnassa niin, että uskonnolliset käsitteet, kertomukset ja rituaalit saavat jatkuvasti uusia merkityksiä (Orsi 2010, xxxix–xl).

Eletty usko, affektit ja subjektiivisuus

Eletyn uskon voi ymmärtää luonteeltaan performatiivisena, vaikka käsitteeseen ei eletyn uskonnon tutkimuksessa juuri törmääkään. Tällöin voidaan ajatella esimerkiksi niin, että yksilö tavoittelee erityistä minuuden muotoa toistaessaan – sananmukaisesti *eläen* – erityistä uskonnollista ymmärrystä omassa toiminnassaan. Kun uskontoa tarkastellaan elettyinä, keskitytään tarkastelemaan sitä, kuinka yksilön subjektiivisuus, yhteisölliset opit, ajattelumallit ja käytännöt kytkeytyvät toisiinsa yksilöiden välisessä vuorovaikutuksessa ja toiminnassa.

Samoin kuin sukupuolen ja seksuaalisuuden kohdalla, myös eletyn uskon performatiivisuus on voimakkaasti säädeltyä esimerkiksi erilaisten kieltojen, tabujen ja rajoitusten avulla (ks. Butler 1993, 95). Affekteilla on tässä säätelystä keskeinen tehtävä. Judith Butler (1997, 28–29) kuvaa osuvasti säätelystyksen luonnetta todetessaan, kuinka normien toistamiseen liittyy aina yksilön olemassaoloa uhkaava riski siitä, ettei hän kykene toistamaan normia ”oikealla tavalla”. Eletyn uskon säättely voi sanktioiden sijaan perustua myös houkutteleville ja palkitseville affekteille. Esimerkiksi tutut uskonnolliset symbolit, rituaalit tai käytännöt voivat synnyttää tunteen

Jumalan tai pyhän läheisyydestä tai uskonyhteisön kotoisuudesta (Riis ja Woodhead 2010, 57–58).

Eletyn uskon affektiivisen säätelyn erityisluonne liittyy juuri pyhän ja yliluonnollisen kategorioihin. Ihmisellä ei ole tunnesidettä vain omaan uskonnolliseen yhteisönsä, vaan myös Jumalaan ja erilaisiin yliluonnollista edustaviin symboleihin, esineisiin ja paikkoihin (ks. Riis ja Woodhead 2010, 7; Durkheim 1980, 213–214). Esimerkiksi ihmisen jumalasuhteen sisältyy affekteihin perustuvaa normalisoivaa valtaa: Jumalan edessä koettu häpeä ohjaa yksilöä kohti yhteisön jakamia ihanteita ja normeja (ks. Ratinen 2014).

Affektiivinen säätely ei siis tarkoita vain tunteiden tukahduttamista tai yhteisöllisten tunteiden sisäistämistä. On kysyttävä Sara Ahmedin (2004, 4) esimerkin mukaisesti myös sitä, mitä affektit tekevät. Ahmedin mukaan affektit vuorovaikutuksen efekteinä tuottavat ja pitävät yllä erilaisia subjektiivien muotoja, sosiaalisia rakenteita ja rajanvetoja esimerkiksi ”normaalin” ja ”epänormaalin” välille. Yksilöiden välisillä emotionaalisilla orientaatioilla on oma yhteisössä elävä historiansa, joka toistuu ja muuntuu jokaisessa uudessa tunnesuhteessa. Kyse onkin eräänlaisesta performatiivisesta merkijärjestelmästä, joka perustuu toistolle ja merkkien metonymisille kytköksille. Tällöin yksilöllinen tunnekokemus saa voimansa siitä tavasta, jolla tunnekohdetta on yhteisön sisällä merkityksellistetty. Toiston seurauksena jotkin affektit ”tarttuvat” joihinkin subjekteihin, objekteihin tai paikkoihin helpommin kuin toisiin. Homoseksuaalisuudesta koettu häpeä syntyy suhteessa heteronormatiivisuuteen sekä esimerkiksi ydinperheelle annettuihin merkityksiin (Ahmed 2004, 8–12, 44–46, 107–108, 191–195; Ahmed 2010, 32–33). Yhtä lailla häpeä voi liittyä uskonnollisen yhteisön opillisiin korostuksiin, esimerkiksi ajatukseen siitä, että homoseksuaalisuus on synti.

Affektit voikin ymmärtää normalisoivan ja tuottavan vallan efekteinä, jolloin ne synnyttävät psyykkistä ja sosiaalista – ja uskonnollista – todellisuutta (Ahmed 2004, 107). Uskonnollisen yhteisön ja sen jäsenten itseymmärrys voikin rakentua erityisen tunnerepertuaarin varaan (Riis ja Woodhead 2010, 10). Suomalaisista herätysliikkeistä esimerkiksi herännäisyys on tunnettu ”ikäväivästä uskostaan” (Kejonen 2014, 42). Uskontososiologit Ole Riis ja Linda Woodhead (2010) puhuvat emotionaalista valtajärjestelmästä kuvatessaan tunteiden merkitystä uskonnollisten yhteisöjen sekä laajemmin sosiaalisten ryhmien muotoutumiselle ja koossapysymiselle. Emotionaalinen valtajärjestelmä ohjaa muun muassa sitä, kuinka ryhmän jäsenet kykenevät tulkitsemaan, kokemaan ja ilmaistamaan tunteitaan (Riis ja Woodhead 2010, 10–11). Laajemmin kyse on subjektiivien rakentumisesta: millaisena yhteisön jäsen ymmärtää itsensä, maailman ja omat toimintamahdollisuutensa siinä?

Eletyn uskon affektiivinen säätely tulee näkyviin etenkin norminvastaisen seksuaalisuuden kohdalla. Kyse on moninkertaisesta rajanylityksestä, jossa yksilö joutuu punnitsemaan omaa suhdettaan yhtäältä uskonyhteisöön ja sen ihanteisiin sekä toisaalta yliluonnolliseen. Affektien tasolla kyse on yhteisössä kiteytyneiden affektiivisten käytänteiden (*affective practices*) kyseenalaistumisesta: oman elämänhistorian, uskonnollisen tradition kertomusten, symbolien ja rituaalien sekä yhteisössä toistuvien vuorovaikutuksen muotojen pohjalta muotoutunut ruumiillinen ”tuntu” siitä, kuka on, mihin kuuluu tai mihin on suuntaamassa, ei enää päde (ks. Wetherell 2012, 4–22).

Affektiivisen säätelyn tuottamat rajalinjat eivät kuitenkaan ole kiveen hakattuja. Yksilö voi eri tavoin käsitellä ristiriitaa itsensä ja yhteisön välillä. Vaikeat tunteet voi yrittää ohittaa tai valjastaa vaikkapa identiteettipoliittiseksi voimavaraksi. Tätä dynamiikkaa esimerkiksi *Gay Pride* -juhlinta ja siihen kriittisesti suhtautuva *Gay Shame* -aktivismi kuvaavat hyvin (ks.

esim. Hekanaho 2010, 153–154). Näin mahdollisesti muodostuvien uudenlaisten affektiivisten käytänteiden seurauksena myös usko tulee uudella tavalla elettäväksi – ja eletyn uskon affektiiviset rajat uudella tavalla määritellyiksi. Muun muassa näitä yksilötason neuvotteluja käymme tarkastelemaan seuraavaksi.

Yksilön sisäinen kamppailu: usko vai seksuaalisuus?

Uskon ja homoseksuaalisuuden välinen ristiriita perustuu vanhoillislestadiolaisen liikkeen opetukseen avioliitosta ja perheestä. Liikkeen vähäinen opetus seksuaalisuudesta painottaa avioliiton keskeisyyttä, ja miehen, naisen ja heidän lastensa muodostama perhe nähdään elämän ihannemallina (Nykänen 2012, 135–136). Käsitukset sukupuolen ja seksuaalisuuden sekä vanhoillislestadiolaisen yhteisön ja uskon luonteesta kietoutuvat toisiinsa juuri perheen ihanteessa, sillä suurperheet ymmärretään liikkeen piirissä sekä kutsumuksena että Jumalan lahjana (Hintsala 2017). Sekä uskonnollisesti että yhteisön jatkuvuudella perusteltu voimakas heteronormatiivisuus rajaa homoseksuaalisuuden tiukasti yhteisön normaalin elämänmenon ulkopuolelle, kuten Meerin kokemuksesta käy ilmi:

Olin pienestä asti kasvanut siihen ajatukseen, että aikuisena nainen menee miehen kanssa naimisiin ja he saavat lapsia. Minulle se oli ainut todellisuus, eikä muita vaihtoehtoja ollut olemassa. Homoseksuaalit näyttäytyivät ulkopuolisena ja anonyyminä ihmisjoukkona. Pidin heitä enemmän tai vähemmän viallisia ja poikkeavina. Kun sitten tajusin, että pilkka kalahtikin omaan nilkkaan, tunsin itseni vialliseksi ja poikkeavaksi. Ajattelin, että jotain oli mennyt kehityksessäni pieleen ja pahasti. (Meeri)

Homoseksuaalisuuden kokeminen viallisuutena ja poikkeavuutena havainnollistaa perheen keskeistä asemaa sukupuolta ja seksuaalisuutta määrittä-

vänä ja järjestävänä tekijänä vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä. Perheen ihanne perustuu voimakkaalle eronteolle hyväksytyyn ja ei-hyväksytyyn sekä normaalin ja epänormaalin välillä, ja on pyhä siinä mielessä, että se näyttäytyy luonnollisena ja kyseenalaistamattomana elämänjärjestyksenä (ks. Charpentier 2001, 28–33, 114). Pohjimmiltaan tämä selvärajainen elämänjärjestys perustuu affektiiviselle säätelylle. Esimerkiksi sen tajuaminen, että on homoseksuaali, voi johtaa yhtäkkiseen tunteeseen oman minuuden viallisuudesta ja kelpaamattomuudesta. Kyse on häpeälle ominaisesta dynamiikasta, siitä, millaisten ehtojen vallitessa ihminen tulee sosiaalisesti hyväksytyksi ja nähdyksi (ks. esim. Tangney ja Dearing 2004, 2–3; Ahmed 2004, 106). Meerin kohdalla häpeän voima kääntyy häntä itseään vastaan, kun ”pilkka kalahtikin omaan nilkkaan”. Heteroseksuaalisen ydinperheen ihannetta on vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä tuotettu suhtautumalla homoseksuaalisuuteen torjuvasti, jolloin homoseksuaalisuuden tajuaminen synnyttää kokemuksen siitä, että on yhteisön silmissä viallinen.

Meerin kokemus havainnollistaa yhteisöllisten normien ruumiillistumista, eli sitä, että yksityisinkin häpeäkokemus tapahtuu aina suhteessa sisäistettyyn toiseen (ks. Ahmed 2004, 105–106). Homoseksuaalisuutensa tajuavan vanhoillislestadiolaisen ihmisen tilanne voikin ajautua hallitsemattomaksi, sillä homoseksuaalisuutta on mahdotonta liittää osaksi eletyn uskon jatkumoa. Homoseksuaalisuus näyttäytyikin traagisena – Meerin tapauksessa jopa ironisena – kohtalona, jolle on vaikea löytää tarkoitusta vanhoillislestadiolaisessa elämänymmärryksessä.

Häpeälle perustuva, välimuodot ja kompromissit poissulkeva raja normaalin ja epänormaalin välillä johtaa aineiston kirjoittajat kamppailemaan eri tavoin uskon ja homoseksuaalisuuden välisen ristiriidan kanssa. Joillekin heistä vanhoillislestadiolainen usko ja Jumalan sanaan sitoutuminen ovat lopulta tärkeämpiä asioita kuin oman seksuaalisuuden toteuttaminen, kuten Markon kertomus havainnollistaa:

Viime vuosikymmenten uudenlainen suhtautuminen seksuaalieettiin kysymyksiin luterilaisen kirkon sisällä ja laajemmin koko yhteiskunnassa on osa siirtymää kohti maallistumista ja Jumalan sanan hylkäämistä. (...) Voin joko ottaa Jumalan sanan vastaan kokonaan tai hylätä sen kokonaan. Olen miettinyt ja miettinyt, kamppailut, kyseenalaistanut ja kuitenkin aina päätynyt siihen, että haluan elää niin kuin uskon oikeaksi. Usko tuo minulle turvaa ja lohtua, jota en saa mistään muualta. (...) On mahdotonta eritellä mikä johtuu mistäkin, mutta tällä hetkellä tuntuu, että elämäni vaikein ristiriita syntyy seksuaalisen identiteetin ja uskon aiheuttamasta ristiriidasta. En voi sanoa itseäni onnelliseksi. Usein tuntuu, että koko elämä on aivan merkityksetöntä ja tyhjää, kun on menettänyt siitä niin suuren ja tärkeän osa-alueen. (Marko)

Eletyn uskon affektiivinen säätely näkyy myös siinä, kuinka sisäiset kamppailut puetaan sanoiksi liikkeen retoristen ja opillisten korostusten avulla. Esimerkiksi Markon ristiriitaiset tunnekokemukset kietoutuvat vanhoillislestadiolaisessa retoriikassa usein toistuvaan näkemykseen siitä, että ”uudenlainen suhtautumistapa” seksuaalieettiin kysymyksiin on seurausta maallistumisesta, Jumalan sanan ja sen arvovallan hylkäämisestä (ks. myös Kejonen 2014, 127–129). Sen lisäksi, että puhetapa pitää yllä liikkeen itseymmärrystä Jumalan valitsemana yhteisönä, se tuottaa subjektiivista. Esimerkiksi Marko mieltää homoseksuaalina elämisen Jumalan tahdon rikkomisena ja astumisena pelastavan yhteisön – ”turvan ja lohdun” – ulkopuolelle. Uskon ja seksuaalisuuden sovittamatonta ristiriitaa kuvaa osuvasti se, ettei ”uskon mukaan eläminen” kuitenkaan poista Markon kokemuksesta oman elämän merkityksettömyydestä ja tyhjyydestä; omasta elämästä on pitänyt luovuttaa ”suuri ja tärkeä osa-alue”.

Kirjeissä toistuvat opilliset ja retoriset korostukset voi ymmärtää itsekäytännöiksi, yhteisössä tarjolla oleviksi minuuden malleiksi, joita yksilötasolla tulkitaan ja eletään todeksi eri tavoin (ks. Foucault 1988, 16–49;

Alhanen 2007, 158–159). Esimerkiksi vanhoillislestadiolaisen liikkeen korostus parannuksen teon ja ripittäytymisen tärkeydestä (ks. esim. Nykänen 2012, 251) tarjoaa Monikalle keinon tulkita ja käsitellä uskon ja seksuaalisuuden ristiriitaa:

Elin nuoruuteni hyvin ristiriitaisten ajatusten keskellä. Toisaalta koin olevani terve, ehjä ja normaali, toisaalta vihasin seksuaalisuuttani ja halusin ”tehdä parannusta vääristä tunteistani”. (Monika)

Parannuksen tekemisen avulla Monika tavoittelee sellaista minuuden muotoa, joka voi tulla osaksi yhteisön jakamaa elämänymmärrystä. Homoseksuaalisuuden ja vanhoillislestadiolaisen uskon välinen raja ruumiillistuu juuri tällaisessa yksilöiden itseensä kohdistamassa työssä: kuuluakseen osaksi pelastavaa yhteisöä ihmisen tulee tarkastella kriittisesti omia tunteitaan ja pyrkiä tunnistamaan ja parantamaan ne alueet itsessä, jotka ovat yhteisön silmissä vääriä (ks. myös Nykänen 2012, 183, 218).

Itsekäytäntöjen näkökulmasta käsin tarkasteltuna vanhoillislestadiolainen opetus ei ole ensisijaisesti alistavan vallankäytön väline. Kyseessä on pikemminkin subjektiivisten rakennusaineista, joita yksilöt hyödyntävät eri tavoin omaan itseen kohdistuvissa pohdinnoissaan. Uskon ja seksuaalisuuden ristiriidan ratkaisuyrityksissä yhteisössä ja laajemmin kulttuurissa eläviä erilaisia ajattelumalleja tulkitaan ja suhteutetaan keskenään eri tavoin. Esimerkiksi suomalaisessa kirkollisessa keskustelussa ja erityisesti vanhoillislestadiolaisessa homoseksuaalisuutta koskevassa opetuksessa korostettu eronteko hyväksyttävän homoseksuaalin ihmisen ja torjuttavien homoseksuaalisten tekojen välillä (ks. Kejonen ja Hintsala 2013, 148) voi toimia myös uskon ja seksuaalisuuden välisen ristiriidan hallintakeinona. Kun oma seksuaalisuus on mahdollista tulkita synniksi – vääräksi teoksi – sen voi liittää vanhoillislestadiolaiseen uskoon, tosin vain tiettyyn pisteeseen saakka, kuten Karin tapauksessa:

Uskonnollisen vakaumuksen ja oman seksuaalisuuden yhdistäminen onnistui siten, että homoutta pakottautei ajattelemaan valittuna elämäntapana. Niin kauan kun tällaista elämäntapaa ei harrastanut, ei ollut homo. Pohjimmiltaan kyllä tiesin, että homouden määritelmä on jotain ihan muuta, mutten halunnut tunnustaa sitä itselleni. Tällä tavoin vältin pitkään ristiriidan itseni ja uskonnollisen vakaumukseni välillä. (Kari)

Koska teologiset diskurssit ovat vain yksittäisiä (ja monien diskurssien kanssa ristiriitaisia) säikeitä homoseksuaalisuuden kulttuurisessa määrittelyprosessissa, homoseksuaaleiksi identifioituvien vanhoillislestadiolaisten voi olla vaikea kokea seksuaalisuuttaan puhtaasti vääräksi valinnaksi ja synniksi. Näin Karikin ”pohjimmiltaan” tietää, mitä hänen tulisi itselleen tunnustaa. Homoseksuaalisuudessa ei ole kyse vääristä teoista, vaan siitä, kuka hän on:

Huomasin kyllä, että asioiden kohtaamattomuus aiheuttaa ajan myötä omat oireensa. Nämä jotka ilmenivät levottomuutena ja epämääräisenä kalvavana tunteena siitä, että kaikki ei ole kunnossa. Tunteeseen kuitenkin tottui niin, että vasta sen poistuttua huomasin kuinka se pitkällä aikavälillä söi paljon energiaa, vaikkei siitä yleensä tuntunut aiheutuvan haittoja. Kun oman identiteettinsä lopulta joutui kohtaamaan, uskonnollinen vakaumus alkoi tuntua toisarvoiselta, eikä näitä asioita kyennyt yhdistämään. (Kari)

Homoseksuaalisuutta hylkivä usko konkretisoituu affekteissa. Karille asioiden kohtaamattomuus ilmeni ”levottomuutena” ja ”kalvavana tunteena” siitä, että kaikki ei ole kunnossa. Jatkuva tasapainoilu uskon ja seksuaalisuuden välillä söi ”energiaa”. Lopulta joko–tai-valinta uskon ja seksuaalisuuden välillä kääntyy jälkimmäisen vaihtoehdon hyväksi – affektien ohjaamana: suunta on pois levottomuudesta kohti ristiriidattomuutta, yhteisön rajojen sisäpuolelta niiden ulkopuolelle. Modernia yksilöllisty-

miskehitystä tarkastelleet teoreetikot ovat todenneet, että refleksiivisessä identiteettityössä tunteet nousevat yhteisöllisten normien sijaan yksilön valintojen moraaliseksi oikeuttajiksi. Yksilön näkökulmasta ratkaisevaksi nousee tällöin valinta vapauden ja sitoutumisen välillä (ks. esim. Giddens 1991; Jallinoja 1997, 233–234). Myös affektien tasolla käyty uskonkamppailu voi hahmottua valintana oman onnen ja yhteisöön sitoutumisen välillä. Esimerkiksi Karille uskonnollinen vakaumus alkoi ratkaisemattoman ristiriidan edessä näyttää lopulta toisarvoisena.

Vaiettu vanhoillislestadiolainen homoseksuaalisuus

Siirrämme seuraavaksi tarkastelunäkökulman yksilön itseän liittyvistä pohdintoista yhteisön sosiaalisiin suhteisiin ja kysymme, millaisia mahdollisuuksia ja paikkoja vanhoillislestadiolaisen liikkeen sisällä on oman seksuaalisuuden käsittelylle ja elämiselle. Lähtökohtana on yhteisön voimakkaan heteronormatiivisuuden aiheuttama homoseksuaalisuuden näkymättömyys yhteisön opetuksessa ja arjen sosiaalisessa kanssakäymisessä. Tätä havainnollistaa hyvin Monikan kokemus:

Yritin käyttäytyä kuin muut lestadiolaiset ikäiseni tytöt, esitin ihastusta joihinkin poikiin sopiakseni porukkaan (lestadiolaisissa tyttö/naisporukoissa puhutaan hirveän paljon pojista/miehistä ja ihastumisesta ja naimisiinmenosta). En kuitenkaan kokenut olevani osa porukkaa, koska minua eivät kiinnostaneet kyseiset puheaiheet. (Monika)

Sukupuolen ja seksuaalisuuden affektiivinen säätely perustuu myös yhteisön jakamille tunnekohteille ja tunnekokemuksille. Esimerkiksi ”vastakkaiseen” sukupuoleen kohdistuva halu on myös osoitus halusta kuulua vanhoillislestadiolaiseen yhteisöön. Sara Ahmed (2010, 34) on todennut, että yksilö vieraantuu affektiivisesta yhteisöstään silloin, kun hän ei koe

tunneobjektia yhteisön merkityksellistämällä tavalla. Ahmedin mukaan sosiaalinen side uhkaa murtua, jos yksilö asettuu tunneobjektiin nähden eri tavoin kuin muut. Eri tavalla tunteminen herättää kysymyksen omasta normaaliudesta ja mahdollisesti pyrkimyksen osoittaa, että kokee samoja tunteita kuin muutkin (Ahmed 2010, 34–35). Esimerkiksi Monika esitti ”ihastusta sopiakseen porukkaan”. Poikkeava haluaminen – tai halun puute – on tässä mielessä pyhää uhkaava tabu, josta vaietaan kollektiivisesti, mutta joka siitäkin huolimatta ohjaa yksilöitä kohti normaalina pidettyä (ks. Laitinen 2009, 6). Esimerkiksi Sakari kuvaa tätä kollektiivista vaikeumista ja sen seurauksia seuraavalla tavalla:

Avoimesti homoseksuaalina ei kukaan aidosti vl-uskossa oleva voi elää. Raamatun mukaan kaikki esiaviollinen sukupuoli on kiellettyä, ja koska homot eivät voi mennä naimisiin, se automaattisesti sulkee seksin ja kaikenlaisen parisuhdetoiminnan pois. (...) Siihen aikaan ei ollut juuri mitään tietoa homoseksuaalisuudesta yleensäkään, saati sitten, että joku uskovainen olisi ollut sellainen. Se oli aikamoinen taakka nuorelle pojalle, kun ei ollut ketään, jolta kysyä. Kaikki lähelläni olevat olivat ”normaaleja”: tytöt puhuivat pojista ja pojat tytöistä. Ajattelin, että tämäkö on kohtaloni: olla hiljaa ja pysyä yksinäisenä lopun ikääni. (Sakari)

Kyse ei ole vain sosiaalisten suhteiden tasolla tapahtuvasta vaikeumista. Koska homoseksuaalisuudesta vaietaan kollektiivisesti sen yhteisöä uhkaavan luonteen vuoksi, oma homoseksuaalisuus näyttäytyy helposti yhteisöä liikaavana ja uhkaavana asiana. Tämän vuoksi oman homoseksuaalisuuden tunnustaminen – vaikeumattomuus – jopa itselle voi olla hyvin vaikeaa:

[U]skalsin lopulta sanoa itselleni, että olen homo. Silloin ajattelin, että en koskaan kerro asiasta kenellekään. Häpesin ja inhosin itseäni, tunsin olevani todella vastenmielinen. Toisaalta minulla oli myös vapautunut ja turvallinen olo: olin viimein tunnustanut tärkeän

tosiasian. Tunsin, että Jumala on tarkoittanut luoda minut juuri tällaiseksi. Silti rukoilin ja toivoin pitkään, että voisin muuttua. En muuttunut. (Marko)

Markon kokemus kuvastaa osuvasti, kuinka yhteisön jakamat, affekteihin kytkeytyvät merkitykset synnyttävät subjektiutta. Identifioituminen homoseksuaaliksi on astumista uhanalaiselle paikalle, eikä asiaa helpota edes ajatus homoseksuaalisuuden hyväksyvästä Jumalasta (vrt. Ratinen 2014, 260–262). Homoseksuaalisuuden asema liikkeen piirissä tulee näkyviin Markon voimakkaan ristiriitaisissa tunnekokemuksissa. Hän kokee olonsa turvalliseksi, mutta samaan aikaan itsensä inhottavaksi ja vastenmieliseksi. Vaikka hän kokee olevansa vapautunut, hän ajattelee, ettei voi kertoa asiasta kenellekään. Paradoksaalisesti Marko rukoilee, että hänet homoseksuaaliksi luonut Jumala voisi muuttaa hänet heteroseksuaaliksi. Ristiriitaiset tunnekokemukset kuvaavat, kuinka vaikeaa vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä on löytää sijaa homoseksuaalisuudelle.

Homoseksuaalisuuden näkymättömyyttä ja tabuluonnetta vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä on voimistanut se, että liikkeen opetus homoseksuaalisuudesta on ollut yhdenmukaista, ja suomalaisessa yhteiskunnassa tapahtuneeseen seksuaalisen tasa-arvon edistymiseen on suhtauduttu kielteisesti (Kejonen 2014, 126–145). Kun lisäksi oikeaksi nähtyä seksuaalieettistä opetusta on pyritty varjelemaan, homoseksuaalisuutta on käsitteellistetty kapeammin kuin yhteiskunnassa muuten. Esimerkiksi liikkeessä pitkään vallinnut televisiokiello – jota perusteltiin juuri television seksuaalietiikkaa turmelevalla luonteella (Melkas 1985, 264) – on omalta osaltaan vahvistanut rajaa yhteisön ja siihen kuulumattomien välillä.

Liike hyväksyy kuitenkin tietokoneet ja internetin käytön, vaikkakin niiden käytössä kehoitetaan varovaisuuteen (Nykänen 2012, 129). 2000-luvulla käyty kriittinen keskustelu liikkeen sisällä onkin tapahtunut paljolti erilaisilla internetin keskustelupalstoilla ja blogeissa, joissa on ollut mahdollista

käsitellä kipeäksi koettuja asioita nimettömänä (Hintsala 2013, 83–85). Myös aineiston kirjoittajille internet on tarjonnut väylän yhteisön ulkopuolelle sekä tärkeän välineen oman seksuaalisuuden haltuunottoon (ks. myös Hintsala ja Kejonen 2017), kuten Monikan ja Mikaelin kertomuksista käy ilmi:

Etsin vanhoillislestadiolaisesta kirjallisuudesta tietoa homoseksuaalisuudesta, lähes poikkeuksetta turhaan. Lestadiolaiset eivät näe homoseksuaalisuutta, se on heille ”maailman pahuutta”, kunnes se osuu lähipiiriin. Onneksi internet tarjosi vastauksia joihinkin kysymyksiini, tosin ei lestadiolaiselta kannalta ihanteellisesti. (Monika)

Jossain vaiheessa löysin internetistä aikuisviihdesivustot, joiden GAY-osastoista löytyi minua kiinnostavaa materiaalia. Tuolloin viimeistään vakuutuin siitä, että olen homo. Se minun oli pakko myöntää. (Mikael)

Internetin tarjoamat, yhteisön opetukselle vastakkaiset kuvat homoseksuaalisuudesta helpottavat omaan seksuaalisuuteen liittyvää häpeää ja stigmaa, vaikka ne eivät välttämättä ratkaisekaan uskon ja homoseksuaalisuuden ristiriitaisuutta. Helpottavan tiedon lisäksi internetin sivustot tarjoavat mahdollisuuksia seksuaaliseen kiihottumiseen ja nautintoon, jotka alleviivaavat omien tunteiden erilaisuutta suhteessa yhteisön vahvaan heteronormatiivisuuteen (ks. Kangasvuo 2006, 201). Koettu nautinto voikin olla perimmäinen todiste yksilön aidoimmasta ja omimmasta minuudesta. Esimerkiksi Mikael ei internetin materiaaliin tutustuttuaan voinut muuta kuin myöntää oman homoseksuaalisuutensa.

Vanhoillislestadiolaisuutta tutkineen teologi Meri-Anna Hintsalan (2013, 83–85) mukaan verkko on tarjonnut tilaa sellaisille mielipiteille ja ilmiöille, joille ei ole ollut tilaa liikkeen virallisessa julkisuudessa tai norminmukaisessa arjessa. Verkossa on syntynyt alakulttuureja, jotka ovat viime

vuosina muodostuneet entistä vahvemmiksi. Myös aineiston kirjoittajat ovat löytäneet vertaistukea erilaisilta keskustelupalstoilta:

VI-piireissä täytyy olla muitakin kaltaisiani. Vasta aivan viime aikoina olen lähinnä Internetin keskustelupalstoilta löytänyt pieniä viitteitä, että heitä yleensä on olemassa. Olen viestien välityksellä tutustunut erääseen (...) mieheen, joka on vl ja homo. (Sakari)

Vaikka liikkeen arjessa ei ole juurikaan mahdollisuuksia elää avoimesti homona, internetin keskustelupalstoilla on mahdollista jakaa kokemuksiaan sekä löytää samaistumisen kokemuksia. Yhteisön piirissä vaiettu homoseksuaalisuus saakin elintilaa verkossa. Vertaistuki, uudenlainen tieto ja aikuisviihdesivustot vahvistavat yksilön käsitystä omasta identiteetistään ja sen hyväksyttävyydestä. Vaikka internet on viime vuosina lisännyt ja nostanut esiin liikkeen sisäistä moniäänisyyttä, aineistomme pohjalta on vaikea sanoa, missä määrin tämä koskee erityisesti homoseksuaalisuutta. Näyttää kuitenkin siltä, että vanhoillislestadiolaiselle homoseksuaalisuudelle löytyy tilaa helpommin verkkoyhteisöissä kuin yhteisön arjessa. Toisaalta voi ajatella, että niin kauan kuin keskustelu homoseksuaalisuudesta rajoittuu verkkoon, arjen kohtaamisissa rajalinja heteroseksuaalisuuden ja homoseksuaalisuuden välillä pysyy kyseenalaistamattomana. Tarkastelemmekin seuraavaksi sitä, kuinka homoseksuaalisuuteen suhtaudutaan ihmisten lähisuhteissa, perheen ja suvun arjen kohtaamisissa.

Vanhoillislestadiolainen perhe ja homoseksuaalisuus

Aineiston kirjoittajat kertovat paljon perhesuhteistaan. Tämä ei ole yllättävää, sillä vanhoillislestadiolaisuus tunnetaan nimenomaan suurista suvuista ja perheistään, joiden piiriin kuuluvat myös yhteisön uskonnolliset auktoriteetit, saarnaajat. Perhettä ja sukua on pidetty jopa yksilön lähimpinä uskonnollisina auktoriteetteina (Hintsala ja Kejonen 2017).

Yksilön kannalta tärkeintä ei tällöin ole niinkään se, mitä yhteisö virallisella tasolla opettaa kuin se, miten vanhoillislestadiolaisuutta eletään todeksi perhepiirissä. Perheen sisäisissä tunnesuhteissa avautuukin erilaisia mahdollisuuksia homoseksuaalina elämiseen ja toimimiseen.

Perheen sisäisten tunnesuhteiden taustalla vaikuttaa vanhoillislestadiolaiselle perheelle annettu voimakas uskonnollinen merkitys. Koska perheen perustaminen ymmärretään yleisesti Jumalalta saatuna kutsumuksena, pyhänä tehtävänä, se liittyy erottamattomasti kysymyksiin uskosta, yhteisöstä ja pelastumisesta. Esimerkiksi Mikaelille homoseksuaalisuuden ja uskon välinen ristiriita on samalla homoseksuaalisuuden ja yhteisön ihanteiden välinen ristiriita:

[M]yönsin vihdoin itselleni, että olen homo. Samaan aikaan kävin suuria pohdiskeluja uskoni kanssa. Toisaalta olisin halunnut luottaa Jumalaan ja uskoa samaan tapaan kuin isämme ennen. Elinkin hetken siinä ajatuksessa, että olen valmis hylkäämään seksuaalisen elämäni ja minäni uskon puolesta. Olihan minulle koko elämäni ajan opetettu, että vain tämä pieni valittujen joukko pääsee taivaaseen. Ajattelin, että voisin olla onnellinen yksin. Voisin toteuttaa itseäni monilla muilla tavoilla. Joinakin epätoivon hetkinä olin miltei valmis ihastumaan johonkin mukavaan lestadiolaistyttyöön, jonka kanssa olisin voinut sitten perustaa perheen ja täyttää läheisten ja lestadiolaisten tuttavien odotukset. Olla hyvä ihminen ja toteuttaa Jumalan tahtoa. (Mikael)

Vanhoillislestadiolainen sukupuolen ja seksuaalisuuden logiikka ja sen affektiivinen säätely saavat voimansa perheeseen ladatuista uskonnollisista merkityksistä. Usko, yhteisö ja perhe ovat metonymisessä suhteessa toisiinsa: perheen perustaminen mieltyy ”isien uskon” ja yhteisön jatkamisena. Kyse on Jumalalle kuuliaisien ihmisten tärkeästä tehtävästä. Sen sijaan homoseksuaalisuus uhkaa jättää ihmisen perheen, yhteisön ja

pelastavan uskon ulkopuolelle (vrt. Kejonen ja Hintsala 2013, 154–157). Lisäksi perhe on lupaus positiivisista tunteista, kuten hyväksynnästä, onnistumisesta, onnesta ja rakkaudesta. Vanhoillislestadiolaisen yhteisön jakamana tunneobjektina perhe vetää ihmistä puoleensa, sillä se lupaa täyttää ihmisen odotukset ja toiveet (ks. Ahmed 2010, 34–35). Sen sijaan homoseksuaalisuuden kohtaaminen perhepiirissä herättää herkästi pelon ja inhon tunteita, kuten Meerin kertomus osoittaa:

Aluksi en edes uskaltanut ajatella läheisyyttä tai seurustelemista naisen kanssa. Homoseksuaalisuutta leimasi tuolloin ajatuksissani hyvin vahvasti jonkinlainen moraalinen vääräys, luonnottomuus ja inho. Ympäristön tapa reagoida kaapista tulemiseen vain vahvasti kokemusta siitä, että olen vääränlainen. (Meeri)

Meerin kokemus kuvastaa, kuinka homoseksuaalisuutta on merkityksellistetty vanhoillislestadiolaisuuden sisällä. Inhon tunne lainaa voimansa moraalittoman synnintekijän ja luonnonoikun hahmoilta. Inhon tunteen avulla vedetään raja normaalin ja puhtaan sekä epänormaalin ja uhkaavan välille sekä yksilön mielensisäisellä että sosiaalisten suhteiden tasolla (Ahmed 2004, 8–12, 84–87). Oman minuuden kokeminen inhottavana lamauttaa toiminnan ja tekee omimmiksi luulluista tunteista ja haluista epäilyksenalaisia ja epävakaita – niitä ei välttämättä uskalleta edes ajatella. Perheen sisäisten tunnesuhteiden tasolla kaapista ulos tullut ihminen voi puolestaan muuttua perheen silmissä inhottavaksi objektiksi. Kyse on yhtä aikaa rakastetusta, mutta koko perhettä ja lestadiolaista yhteisöä uhkaavasta ihmisestä, johon on vaikea muodostaa tasapainoista suhdetta. Tällaisesta tilanteesta kertovat Meeri ja Monika:

Isäni totesi, ettei asiasta kannata pitää suurta numeroa. Äitini toisteli kykenemättä katsomaan minua silmiin, että asia on hänelle todella vaikea. Muistan, kun itkien selitin äidille sitä, että tämä on minun elämässäni iloinen ja onnellinen asia. Minusta on surullista se, että

minun suurin ilonaiheeni oli vanhemmilleni kuin suru-uutinen. (Meeri)

Elämäni muuttui, kun tapasin nykyisen tyttöystäväni[...] (...) Aloittessamme seurustelun koin voimakasta tahtoa kertoa vanhemmilleni ja sisaruksilleni vihdoinkin itsestäni ja uskon kieltämisestäni. Reaktiot olivat melko shokeeraavia, ainoastaan vanhin siskoni osasi katsoa uskon kieltämiseni ohitse siihen onneen jonka olin seurustelukomppanin löytämisestä saanut. Eräs siskoistani kauhistui uutisistani ja yritti, varmastikin hyvää tahtoen, kysyä olenko saanut mitään hoitoa seksuaaliseen suuntautumiseeni liittyen. Vanhempani kielsivät minua tekemästä sitä heille, minkä koin todella loukkaavana, sillä mielestäni kyse oli minun elämästäni, minun onnestani. (Monika)

Heteroseksuaalisuuden, perheen, yhteisön ja uskon keskinäiset kytkökset tulevat näkyviin muun muassa siinä, kuinka Monika yhdistää homoseksuaalisuuden ja uskosta luopumisen toisiinsa. Vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä kaapista ulos tuleminen seuraukset leviävät laajalle ja voivat olla hallitsemattomia: homoseksuaalisuuden paljastuminen uhkaa yhtä aikaa ihmisen läheisimpiä ihmissuhteita, mutta myös perheen asemaa vanhoillislestadiolaisen yhteisön sisällä. Aineiston kirjeissä kannetaankin huolta omien vanhempien jaksamisesta liikkeen sisällä sekä pohditaan paljon oman homoseksuaalisuuden paljastumisen seurauksia perheelle ja suvulle:

Kuuleeko yhteisö esimerkiksi homoseksuaalin lapsen äidin tai isän hätää? En tiedä millaista on olla homoseksuaalin äiti vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä. Ei varmasti ole helppoa tulla asian kanssa esiin, varsinkin kun monilla saattaa olla sellainen käsitys, että homoseksuaalisuus on valinta tai peräti kasvatuksen/isäsuhteen epäonnistumisen tulos. (...) Minä olen sentään jättänyt jo lestadiolaisen yhteisön, en ole enää vastaanottamassa kaikkea sitä paheksuntaa ja tuomitsemista, mutta vanhempani elävät siellä edelleen ja varmasti kohtaavat monenlaista kielteisyyttä. (Meeri)

Minulla on isän puolelta hyvin pieni suku ja äitini puolelta taas valtava. Molemmat suvut ovat pääosin vanhoillislestadiolaisia ja kuten tunnettua, juttu kiertää melko nopeasti. Jos jättäisin tämän uskon, pelkään myös sukulaisten reaktiota ja sitä, mitä kaikkia huhuja ja juoruja saan kuulla. (kuulen sellaisia tietysti jo nyt). (Liisa)

Vanhoillislestadiolaiseen yhteisöön usein liitetty voimakas yhteisöllisyys sekä liikkeen sosiaalisten verkostojen kattavuus (Salomäki 2010, 244–245, 267; Nykänen 2012, 60–61, 194) ovat vahvan heteronormatiivisuuden tärkeimpiä pönkittäjiä, sillä ”juttu kiertää” ja homoseksuaalin vanhemmat kohtaavat ”monenlaista kielteisyyttä”. Huomionarvoista onkin, kuinka Meeri ei syytä vanhempiaan vaan kantaa huolta heidän jaksamisestaan sosiaalisten paineiden keskellä. Syy omaan ahdinkoon nähdään ennen kaikkea yhteisön sisäisessä dynamiikassa, jota vanhemmat eivät ole osanneet kyseenalaistaa:

Harvalla lestadiolaisella on (...) kykyä kohdata asiaa. Syynä tähän ovat tietämättömyys, virheelliset ennakkoluulot, pinttyneet uskomukset, erilaiset pelot ja uskon tuoma ajatuskuri. Uskon aikaansaamalla ajatuskurilla tarkoitan sitä, että lähtökohtaisesti lestadiolaiset tarkastelevat kaikkia uskon kannalta olennaisia kysymyksiä yhteisön oppien kautta. (Meeri)

Eletyn uskon näkökulmasta ajatuskurin käsite kuvaa osuvasti tilannetta, jossa yksilöt pyrkivät elämään yhteisön uskoa parhaansa mukaan. Samalla se selittää perheen asemaa vanhoillislestadiolaisuuden ydinalueena ja yksilön lähimpänä uskonnollisena auktoriteettina. Voi ajatella, että ajatuskurissa on pohjimmiltaan kyse yhteisössä vallitsevasta affektiivisesta kurista: usko, oppi ja yhteisö pyritään pitämään puhtaana affektiivisten käytänteiden avulla (ks. Wetherell 2012, 16–17). Affektiivinen kuri työntää yksilöitä pyhänä nähtyä perhettä kohti sekä uhkaavana ja inhottavana koetusta homoseksuaalisuudesta pois päin. Tämän seurauksena perhettä ja

homoseksuaalisuutta on vaikea liittää yhteen. Ne, jotka vastustavat affektii-
vistä kuria, joutuvat eri tavoin käsittelemään ja kantamaan vaikeita tunteita.

Vanhoillislestadiolaisen homoseksuaalisuuden mahdollisuudet

Tarkastelemme lopuksi sitä, kuinka aineiston kirjoittajat ovat kyenneet yhdistämään homoseksuaalisuuden ja vanhoillislestadiolaisen uskon toisiinsa. Vaikka edellä käsitellyn pohjalta näyttää siltä, ettei uskon ja seksuaalisuuden ristiriita ole yksiselitteisesti ratkaistavissa, ihmiset pyrkivät eri tavoin pitämään kiinni sekä seksuaalisesta että uskonnollisesta identiteetistään. Muutamalle kirjoittajalle esimerkiksi muutto pois kotoa on ollut tärkeä hetki homoseksuaalisen identiteetin vahvistumisen kannalta. Uudenlaiset sosiaaliset suhteet ja etäisyyden ottaminen liikkeen tiiviistä yhteisöllisyydestä ovat tarjonneet kirjoittajille mahdollisuuden kokeilla omanlaista elämää ilman näkyvää yhteisöstä luopumista:

Kun sitten lähdin opiskelemaan toiselle paikkakunnalle, päätin kokeilla maailmallisempaa elämää. Tutustuin alkoholiin ja sain ensimmäiset seksuaaliset kokemukseni, ja sain jopa oikean poikaystävän joksikin aikaa. Se oli kieltämättä mukavaa, mutta tein virheen: elin kaksoiselämää. Opiskelupaikkakunnalla olin toinen ihminen, kotona kiltti uskovainen. Se oli henkisesti rasittavaa ja sitä jatkui aivan liian kauan, vuosikausia. Päätöksen irtiotosta eli uskon kieltämisen tein vasta vanhempieni kuoltua. (Sakari)

Useat kirjoittajat ilmaisevat kokevansa kaksoiselämän ja salailun välttämättömänä yhteisön torjuvan suhtautumisen vuoksi. Monelle se on kuitenkin epätyytyttävä ja väliaikainen ratkaisu. Monet kirjoittajat haluavat kertoa homoseksuaalisuudestaan perheenjäsenilleen. Sakari sen sijaan päätyy irtautumaan liikkeestä, vaikkakin vasta vanhempiensa kuoltua. Vaikka kaapista ulos tuleminen voi joillekin kirjoittajille olla helppo ja helpottava

teko, toiset kokevat sen ristiriitaisena ja raastavana hetkenä, kuten Meerin kuvauksesta käy ilmi:

Äitini sanoi minulle, että taipumukseni on ”risti kannettavaksi”. Kun puhutaan ristin kantamisesta, sillä viitataan yleensä jonkinlaiseen taakkaan. Jo siitä, että homoseksuaalisuus nähdään ristinä, välittyy selkeä viesti siitä, että kyseessä on epätoivottu ja negatiivinen asia. Puhumattakaan vanhempien kokemasta häpeästä, joka ilmenee asiasta vaikenemisena ja sen hyssyttelynä. (Meeri)

Uskontotieteilijä Peik Ingman (2014, 249–257) on todennut, kuinka kaapista ulos tuleminen vaikutukset eivät pohjimmiltaan ole kenenkään perheenjäsenen hallittavissa, sillä tilanteessa on kyse lukuisten erilaisten intentioiden sekä tilannetta ja sen seurauksia koskevien tulkintojen kohtaamisesta. Ingmanin huomio on hedelmällinen affektien näkökulmasta tarkasteltuna. Tällöin voi ajatella, että eri osapuolten intentiot ja tulkinnat rakentuvat homoseksuaalisuudelle yhteisön sisällä annettujen, affektien tasolla elettyjen, merkitysten varaan. Esimerkiksi ”ristin kantaminen” on Meerille merkki siitä kollektiivisesta häpeästä, jota perhe joutuu hänen vuokseen kantamaan laajemman yhteisön silmien edessä. Häpeästä huolimatta perhe ei kuitenkaan hylkää; ristin kantaminen tulkitaan perheen yhteiseksi taakaksi. Perheeseen, seksuaalisuuteen ja uskoon liittyvien, keskenään risteävien ja ristiriitaisten merkitysten keskellä perheenjäsenet pyrkivät eri tavoin tulemaan toimeen vaikeiden tunteiden kanssa, kuten Monikan ja Meerin kertomukset havainnollistavat:

Vanhemmilleni oli siis suuri järkytys saada kuulla, että olin lesbo. Äitini erityisesti pitää homoseksuaalisuutta suurimpana syntinä, mitä voi tehdä (näin olen kuullut vanhimmilta sisaruksiltani hänen sanoneen). (...) Pikkuhiljaa vanhempani ovat oppineet tuntemaan kumppanini ja vapautumaan seurassamme. Äitini suorastaan anelee meitä vierailuille, jos väli pääsee venähtämään. Kaikesta muutok-

sesta huolimatta en voi kuitenkaan täysin rentoutua vanhempieni seurassa. Tämä johtuu siitä, että vaikka äitini kohtelee kasvatustensa meitä normaalisti, olen kuullut sisariltani, että äiti edelleen kokee meidät ”synnin saastuttamina”. On vaikea luottaa ihmiseen, joka puhuu toisin kuin käyttäytyy. (Monika)

Hyväksymisen sijaan lestadiolaisten suhtautumisesta pitäisi käyttää sanaa sietäminen. He sietävät ja osaavat yleensä olla asiallisia. Olen myös huomannut, että osa lestadiolaisista heittäytyy tietynlaiseen pyhimyksen asemaan siitä hyvästä, että he sietävät minua ja kumppaniani. (...) Minä koen joustaneeni paljon enemmän ja antaneeni heille anteeksi paljon sellaista kohtelua, jota kenenkään ei tulisi kohdata. (Meeri)

Juuri näissä perheen sisäisissä neuvotteluissa määritellään jatkuvasti homoseksuaalisuuden paikkaa ja merkitystä vanhoillislestadiolaisuuden sisällä. Kyse on totuttujen affektiivisten käytänteiden järkkymisestä ja niiden määrittelystä uudelleen. Kuinka pitää yllä synnin ja Jumalan tahdon välistä rajaa tilanteessa, jossa pelastavana ja pyhänä nähdyn perheen sisällä on homoseksuaali ihminen? Hienotunteisuus, joustaminen ja sietäminen kuvaavat osuvasti affekteihin liittyvän neuvottelun jännitteisyyttä. Vaikka liikkeessä korostetaan, että homoseksuaali hyväksytään ihmisenä hänen teoistaan huolimatta, tilanteeseen ei ole olemassa nopeaa ja helppoa ratkaisua. Ainoaksi mahdollisuudeksi jääkin sietää tilannetta ja vältellä vaikeita aiheita. Koska homoseksuaali on ”syy” perheen tunnedyynamiikan järkkymiseen, hän joutuu myös kantamaan suurimman vastuun perheen sisäisten tunnesuhteiden jatkuvuudesta. Esimerkiksi Meerin kokemus on, että häntä siedetään silloin, kun hän osaa joustaa:

Voimme mennä kumppanini kanssa molempien koteihin ja sisarusten luokse, mutta meitä ei nähdä tasavertaisena parina lestadiolaisperheiden pareihin verrattuna. Meidän parisuhde ei rinnastu

lestadiolaisparin avioliittoon. (...) Haluan mennä rakkaani kanssa kihloihin, naimisiin ja perustaa perheen. En haluaisi näillä uutisilla aiheuttaa taas uutta kriisiä juuri, kun he ovat juuri alkaneet tottua meihin. On väärin, että joudun edes miettimään sopivaa aikaa tai tapaa esimerkiksi kihlautumisen kertomiseen. Luultavasti kerron kihlautumisestani tekstiviestillä, jotta voin säästää heidät vaikealta tilanteelta. Toisaalta en edes haluaisi olla vastaanottamassa heidän ensireaktiotaan. (Meeri)

Minua jännittää, joudummeko me kohtaamaan samanlaisen tunnemyrskyn ja mielten pahoittamiset, kun jonain päivänä kerromme kihlauksestamme, naimisiinmenostamme, lapsen saamisesta jne. En haluaisi olla se, joka ”aiheuttaa” muille mielipahaa omalla onnellalla ja elämällään. (Monika)

Homoseksuaalinen subjektiivisuus määrittyy sietämisen, jännittämisen, vastuullistumisen ja varomisen tunnekokemusten kautta. Perheenjäsenet sietävät homoseksuaalia vanhoillislestadiolaista tiettyyn pisteeseen asti, mutta samalla on asioita, joita hänen tulee varoa ja jännittää. Tilanteen epäoikeudenmukaisuus ei jää kirjoittajilta huomaamatta. Kyse on affektien varaan rakentuvasta valtahierarkiasta, joka osoittaa homoseksuaalisuuden aseman suhteessa pyhään. Mitä likeisemmäksi homoseksuaalisuus ja perheen ideaali (kihlautuminen, avioliitto, lapsen saaminen) tulevat, sitä enemmän vaikeita tunteita – ”tunnemyrskyä” – on odotettavissa. Valtahierarkia vastuullistaa, hiljentää ja pakottaa homoseksuaalit vanhoillislestadiolaiset marginaaliin. Esimerkiksi Monika ”ei halua olla” vaikeuksien aiheuttaja, eikä Meeri haluaisi aiheuttaa omilla suunnitelmillaan kriisiä perheen sisällä tilanteessa, jossa häneen ja hänen kumppaniinsa on jo ”totuttu”.

Toisaalta suuriin vanhoillislestadiolaisiin perheisiin mahtuu paljon erilaisia tunnesuhteita, ja niiden mukana erilaisia tapoja tulla nähdyksi homosek-

suaalina. Monen kirjoittajan kokemuksissa oman rakkaussuhteen lisäksi etenkin suhteet omiin sisaruksiin ovat vahvistaneet käsitystä omimmasta minuudesta ja tarjonneet laajempaa elintilaa vanhoillislestadiolaisen yhteisön sisällä:

Ajattelen edelleen, että rakkaus parantaa monia haavoja ja on itsensä hyvin terapeutista. Sisarukseni ovat kaikki ottaneet uutisen todella myönteisesti, he ovat olleet uteliaan kiinnostuneita ja ottaneet kumppanini hyvin vastaan. (Meeri)

Vanhoillislestadiolaisuudessa opetetaan, että on ok olla homo, mutta sitä ei voi toteuttaa. Kun kerroin itsestäni sisaruksilleni, osa heistä muistutti minua tästä, mutta muuten heille asia on ollut minun näkökulmastani melko simppele. (Liisa)

Sisarten ymmärtävä asennoituminen kumpuaa todennäköisesti viime vuosikymmenien laajemmasta muutoksesta suhtautumisessa homoseksuaalisuuteen. Mielenkiintoista tosin on, että vuonna 2010 alle 25-vuotiaista vanhoillislestadiolaisista jopa 89 prosenttia torjui homoseksuaalisuuden, eikä nuorempien ja vanhempien sukupolvien välillä ollut merkittävää eroa (Salomäki 2010, 342). Näin ollen aineistomme pohjalta ei voi vielä päätellä, että vanhoillislestadiolaisen liikkeen suhtautumistapa homoseksuaalisuuteen olisi laajemmin muuttumassa. On mahdollista, että oman sisaren homoseksuaalisuus saa yksilön arvioimaan uudelleen omia asenteitaan sekä yhteisöä että seksuaalisuutta kohtaan. Voi myös ajatella, että vanhoillislestadiolaiselle perheelle annetut uskonnolliset merkitykset vaikuttavat osaltaan sisarusten väliseen solidaarisuuteen. Sisarusten välisessä suhteessa homoseksuaalisuus ei välttämättä uhkaa samalla tavoin perheen pyhyyttä ja yhteisön jatkuvuutta kuin vanhemman ja lapsen välisessä suhteessa. Näin sisaren ulostuloon saattaa olla helpompaa suhtautua kuin oman lapsen homoseksuaalisuuteen (ks. myös Ingman 2014, 255–256).

Vanhoillislestadiolaisen uskon ja homoseksuaalisuuden yhdistäminen on mahdollista sekä liikkeen sisä- että ulkopuolella. Kuten jo edellä totesimme, liikkeen sisällä eläminen edellyttää joustamista, hienotunteisuutta ja joskus jopa suoranaista vaikenemista. Pikkuhiljaa perheen ja yhteisön sisälle saattaa kuitenkin avautua tila, jossa oma usko ja seksuaalisuus voivat toteutua yhdessä ilman raastavaa ristiriitaa, kuten Monikan kuvaus osoittaa:

Nykyään olen todella onnellinen, että olen homoseksuaali, koska tiedän muuttaneeni ainakin yhden perheen asenteita positiivisemmiksi homoseksuaalisuutta kohtaan. Sen lisäksi, että (...) lestadiolaisten kesken [on] riittänyt jutunaihetta vuokseni, olen saanut heidät ymmärtämään, että lestadiolaistenkin keskuudessa on homoseksuaaleja. (Monika)

Vaiettavan häpeän uhmaaminen asettumalla yhteisön silmätikuksi tarjoaa identifikaation mahdollisuuksia myös muille vanhoillislestadiolaisen liikkeen piirissä eläville homoseksuaaleille. Tässä mielessä häpeä on identiteettiä luovaa kommunikaatiota niiden kesken, jotka jakavat saman häpeän (ks. Sedgwick 2003, 36–37). Affektiivisen paineen muuttaminen voimavaraksi voi lopulta muuttaa koko liikkeen suhtautumista homoseksuaalisuuteen.

Yhteisön ulkopuolella vanhoillislestadiolainen homoseksuaalisuus on eräänlaista ”etnistä vanhoillislestadiolaisuutta” (ks. Pelkonen 2013). Vaikka yksilö on irtautunut liikkeestä, vanhoillislestadiolaiset ihanteet jatkavat ruumiillistuneina elämäänsä, kuten Karin ja Sakarin tapauksissa:

Nykyään lestadiolaisuus merkitsee minulle yhä vähenevässä määrin mitään muuta kuin menneisyyttä. Irtautumisprosessini kesti yli kymmenen vuotta ja loppuvaiheessa elin jo selkeästi kaksoiselämää. Hidas irtautuminen oli kuitenkin tavallaan helppo, koska ehdin rakentaa siinä ajassa paljon suhteita liikkeen ulkopuolelle. Useimmat kaverisuhteet muodostuivat joko entisiin vanhoillisiin tai vielä

useammin homoihin. (...) Vanhoillislestadiolaisuus on vaikuttanut paljon ajatuksiini kumppanista. Ajatusmaailmaani on iskostunut syvälle se, että kumppanuus muodostetaan vain yhteen henkilöön ja että tavoitteena olisi mahdollisimman pysyvä suhde. (Kari)

Sitten minulla oli vapaus olla oma itseni ja irti kaikesta uskonnollisuudesta. Mutta kerran vl, aina vl, se asia seuraa aina taustalla, halusimmepa tai emme – tämä toimii vastauksena kysymykseen ”mitä vanhoillislestadiolaisuus merkitsee sinulle”, eli siitä ei todella pääse irti koskaan. (Sakari)

Eletyn uskon ja subjektiuden rakentumisen näkökulmasta tarkasteltuna yhteisöstä irrottautumisessa ei ole kyse yhteisön totaalaisesta hylkäämisestä. Sen sijaan tärkeäksi koetusta uskonnollisesta perinnöstä pidetään eri tavoin kiinni: se elää vahvana esimerkiksi yksilön arvoissa, valinnoissa ja laajemmin koko elämänymmärryksessä. Esimerkiksi Kari näkee, että vanhoillislestadiolaisuus on vaikuttanut paljon hänen ajatuksiinsa ihanteellisesta kumppanista ja parisuhteesta. Sakari puolestaan toteaa, ettei vanhoillislestadiolaisuudesta ”todella pääse irti koskaan”. Kyse on eletystä uskosta yhteisön ja sen affektiivisten käytänteiden ulkopuolella.

Lopuksi

Olemme edellä tarkastelleet vanhoillislestadiolaisen homoseksuaalisen subjektiuden rakentumista affektien näkökulmasta. Esimerkiksi erilaisten affektiivisten rajojen ja niitä ylläpitävien affektiivisten käytänteiden tarkastelun avulla olemme halunneet tarkentaa ja monipuolistaa ymmärrystä uskonnon ja seksuaalisuuden – tässä tapauksessa erityisesti homoseksuaalisuuden – välisestä suhteesta. Uskonto ei yksiselitteisesti tukahduta seksuaalisuutta, vaan uskonnon ja seksuaalisuuden välillä vallitsee monisäikeinen suhde. Uskonto on luonteeltaan performatiivista. Vanhoillis-

lestadiolaisen yhteisön ihanteet ja opit toistuvat ja muuntuvat sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Esimerkiksi yhteisön pyhänä pitämät asiat rajaavat ja järjestävät seksuaalisuutta ja sukupuolta voimakkaasti, mutta ne voidaan myös haastaa tai ottaa neuvottelun kohteiksi eri tavoin. Tässä prosessissa rakentuu eri tavoin homoseksuaalista subjektiutta.

Vanhoillislestadiolaiselle perheelle annetut uskonnolliset merkitykset vaikuttavat keskeisellä tavalla siihen, millä tavoin homoseksuaalina voi elää ja toimia. Kirjoittajien kokemukset havainnollistavat eri tavoin sitä, että perheen perustaminen ymmärretään Jumalalta saatuna tehtävänä. Samalla perheen perustaminen merkitsee yhteisön ja sen uskon jatkuvuutta. Käsitkset normaalista sukupuolesta ja seksuaalisuudesta – liikkeen voimakas heteronormatiivisuus – perustuvat ajatukselle perheen pyhydestä. Perhe on vanhoillislestadiolaisen yhteisön jakama tunneobjekti, lupaus onnesta ja täyttymyksestä, joka vetää yksilöitä puoleensa. Samalla heteroseksuaalinen halu on osoitus yksilön halusta kuulua yhteisöön.

Homoseksuaalinen subjektiuus rakentuu suhteessa näihin merkityksiin. Kysymys siitä, kuinka homoseksuaalisuuden ja vanhoillislestadiolainen uskon ristiriitainen suhde olisi sovittavissa, yhdistää aineiston kirjoittajia. Kyse on häpeää ja torjuntaa vastaan käytävästä kamppailusta, sillä homoseksuaalisuudessa on kyse yhteisöä uhkaavasta ja kollektiivisesti vaietusta tabusta. Tämän vuoksi kirjoittajat kokevat, ettei yhteisön arjessa ole juurikaan mahdollisuuksia homoseksuaalisuuden käsittelyyn tai homoseksuaalina elämiseen. Joillekin kirjoittajille oma seksuaalisuus voi näyttäytyä jopa yhteisöä uhkaavana likana. Internetin keskustelupalstat näyttävät kuitenkin tarjoavan tilan, jossa käsitys oman seksuaalisuuden hyväksyttävyydestä voi vahvistua. Tästä huolimatta uskon ja seksuaalisuuden ristiriita on ”elämän vaikein ristiriita” juuri sen vuoksi, ettei sitä ole mahdollista ratkaista täysin tyydyttävästi.

Perhe ja suku ovat yksilöä lähimmät uskonnolliset auktoriteetit vanhoillislestadiolaisuudessa, ja perheen lähisuhteiden tasolla käydyt, affekteihin kytkeytyvät neuvottelut ratkaisevat homoseksuaalisuuden aseman yhteisön sisällä. Kun yksi perheenjäsenistä tulee ulos kaapista, affektiiviset rajat ja käytänteet on määriteltävä uudelleen. Tämä neuvottelu on kuitenkin aina epäsuhtaista. Affektiiviset käytänteet tuottavat valtahierarkian, joka määrittää, kuinka kenenkin tulee tuntee tilanteessa: perhe sietää homoseksuaalia, kun taas kaapista ulos tulleen oletetaan joustavan ja vaikenevan epäkohdista. Hankalista tunteista huolimatta perhepiirissä avautuu mahdollisuuksia elää vanhoillislestadiolaisena homoseksuaalina ja jopa pyrkiä muuttamaan yhteisön asenteita. Homoseksuaalisuus voi liittyä vanhoillislestadiolaisuuteen myös yhteisön ulkopuolella eräänlaisena ”etnisenä vanhoillislestadiolaisuutena” (ks. Pelkonen 2013).

Uskon ja seksuaalisuuden välinen suhde näyttäytyy eletyn uskon ja affektiivisten käytänteiden näkökulmasta monimuotoisemmalla kuin se yleensä hahmotetaan. Vaikka pintatasolla näyttää siltä, että vanhoillislestadiolainen yhteisö torjuu homoseksuaalisuuden, käydään yhteisön sisällä jatkuvasti monimuotoisia affekteihin kytkeytyviä neuvotteluja esimerkiksi pyhän rajoista ja niistä ehdoista, joilla homoseksuaalisesti tunteva voi tulla osaksi yhteisöä. Usko elää ja samalla elää yhteisön ymmärrys sukupuolen ja seksuaalisuuden olemuksesta. Muutoksen suunta on kuitenkin hankalasti ennakoitavissa. Esimerkiksi internetissä mahdollistunut keskustelu vanhoillislestadiolaisesta naiseudesta ja äitiydestä on monella tapaa haastanut yhteisön virallisia rakenteita. Samoin voi ajan myötä käydä myös homoseksuaalisuuden kohdalla.

Lähteet

Omaelämäkerralliset kirjeet. Eetu Kejoson hallussa.

Kirjallisuus

- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388074>
- Ahmed, Sara. 2010. ”Creating Disturbance. Feminism, Happiness and Affective Differences”. Teoksessa *Working with Affect: Disturbing Differences*, toimittaneet Marianne Liljeström ja Susanna Paasonen, 31–44. London: Routledge.
- Ahonen, Johanna ja Elina Vuola. 2015. ”Uskonto ja sukupuoli. Konflikteja, vuorovaikutusta ja uusia tuulia”. Teoksessa *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*, toimittaneet Johanna Ahonen ja Elina Vuola, 7–31. Tietolipas 247. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Avishai, Orit. 2008. ”’Doing Religion’ in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency”. *Gender & Society* 22(4): 409–433. <https://doi.org/10.1177/0891243208321019>
- Alhanen, Kai. 2007. *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault’n filosofiassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Browne, Kath, Sally R. Munt ja Andrew K. T. Yip (toim.). 2010. *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*. Farnham: Ashgate.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Charpentier, Sari. 2001. *Sukupuoliuskko. Valta, sukupuoli ja pyhä avioliitto lesbo- ja homoliittokeskustelussa*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 69. Jyväskylän yliopisto.
- Cornwall, Susannah. 2011. *Controversies in Queer Theology*. Controversies in Contextual Theology Series. London: SCM.
- Durkheim, Émile. 1980 [1912]. *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. Helsinki: Tammi.

- Foucault, Michel. 1988. "Technologies of the Self". Teoksessa *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, toimittaneet Martin H. Luther, Hugh Gutman ja Patrick H. Hutton, 16–49. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Hekanaho, Livia. 2010. "Queer-teorian kummia vaihteita". Teoksessa *Käsikirja sukupuoleen*, toimittaneet Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi ja Tuula Juvonen, 144–154. Tampere: Vastapaino.
- Hintsala, Meri-Anna. 2007. *Mammapalstat. Voimaantumisen vanhoillislestadiolaisten äitien internetyhteisöissä*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/21735/mammapal.pdf?sequence=2>.
- Hintsala, Meri-Anna. 2013. "Tuoreimmat versot verkossa". Teoksessa *Tuoreet oksat viinipuussa. Vanhoillislestadiolaisuus peilissä*, toimittaneet Meri-Anna Hintsala ja Mauri Kinnunen, 83–103. Helsinki: Kirjapaja.
- Hintsala, Meri-Anna. 2017. "Weary and Grateful – The Power of Expressed Emotions on the Internet among Conservative Laestadians". Julkaisematon artikkelikäsikirjoitus. Tekijän hallussa.
- Hintsala, Meri-Anna ja Eetu Kejonen. 2017. "Vanhoillislestadiolaista HLB-toimijuutta verkkokeskusteluissa". Julkaisematon artikkelikäsikirjoitus. Tekijöiden hallussa.
- Ingman, Peik. 2014. "Complicity and Control in Compositions. Queers Overcoming Victimization in Christian Families". Teoksessa *Queering Religion, Religious Queers*, toimittaneet Yvette Taylor ja Ria Snowdon, 249–268. Routledge Studies in Religion 38. New York: Routledge.
- Jallinoja, Riitta. 1997. *Moderni säädyllyisyys. Aviosuhteen vapaudet ja sidokset*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kangasvuori, Jenny. 2006. "Joustolesbot identiteettihississä". Teoksessa *Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*, toimittaneet Taina Kinnunen ja Anne Puuronen, 198–214. Helsinki: Gaudeamus.
- Kaskisaari, Marja. 2000. *Kyseenalaiset subjektit. Tutkimuksia omaelämäkerroista, heterojärjestyksestä ja performatiivisuudesta*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Kejonen, Eetu. 2014. *Sexualitet i en brytningstid. En etisk analys av två nländska väckelserörelsers syn på samhälle, kyrka och homosexualitet åren 1970–2011*. Diss. Åbo: Åbo Akademi.
- Kejonen, Eetu ja Meri-Anna Hintsala. 2013. "Torjuttuna vai ymmärrettyinä? Homoseksuaalisuuden kohtaminen". Teoksessa *Tuoreet oksat viinipuussa. Vanhoillislestadiolaisuus peilissä*, toimittaneet Meri-Anna Hintsala ja Mauri Kinnunen, 145–172. Helsinki: Kirjapaja.
- Komulainen, Katri. 1998. "Naisten naissuhteet. Kerrottu ja puhuteltu sukupuoli itsenäistymiskertomuksissa". Teoksessa *Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa*, toimittaneet Matti Hyvärinen, Anni Vilkkonen ja Eeva Peltonen, 153–186. Tampere: Vastapaino.
- Kupari, Helena ja Salome Tuomaala. 2015. "Toimijuus ja muutoksen mahdollisuus. Esimerkinä vanhoillislestadiolaisuuden tutkimus". Teoksessa *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*, toimittaneet Johanna Ahonen ja Elina Vuola, 161–187. Tietolipas 247. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laitinen, Merja. 2009. "Tabuilla merkitty mieheys ja elämäntilanne". Teoksessa *Tabujen kahleet*, toimittaneet Merja Laitinen ja Anneli Pohjola, 226–246. Tampere: Vastapaino.
- Loughlin, Gerard (toim.). 2006. *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Oxford: Blackwell.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001>
- Mahmood, Saba. 2005. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Melkas, Jussi. 1985. "Lestadiolainen televisioideologia elämismailman puolustuksena". *Sociologia* 22(4): 261–272.
- Nykänen, Tapio. 2012. *Kahden valtakunnan kansalaiset. Vanhoillislestadiolaisuuden poliittinen teologia*. Acta Universitatis Lapponiensis 237. Väitöskirja. Rovaniemi: Lapin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-484-579-3>.
- Nynäs, Peter ja Andrew Kam-Tuck Yip (toim.). 2012. *Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life*. Farnham: Ashgate.
- Orsi, Robert A. 2010 [1985]. *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. Toinen painos. New Haven: Yale University Press.
- Pelkonen, Johanna. 2013. "Nuoret naiset ja vanhoillislestadiolaisuuden murros". Teoksessa *Poliittinen lestadiolaisuus*, toimittaneet Tapio Nykänen ja Mika Luoma-aho, 171–205. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1395. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Pöysä, Jyrki. 2015: *Lähiluvun tieto. Näkökulmia kirjoitetun muistelukerronnan tutkimukseen*. Kultaneito XVII. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Ratinen, Teemu. 2014. *Torjuttu Jumalan lahja: yksilön kamppailu häpeällistä seksuaalisuutta vastaan*. Dissertations in Education, Humanities, and Theology No 57. Joensuu: University of Eastern Finland.
- Riis, Ole ja Linda Woodhead. 2010. *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199567607.001.0001>
- Rossi, Leena-Maija. 2015. *Muuttuva sukupuoli. Seksuaalisuuden, luokan ja värin politiikkaa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Salomäki, Hanna. 2010. *Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen*. Diss. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 113. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press.
- Tangney, June Price ja Ronda L. Dearing. 2004. *Shame and Guilt*. New York: The Guilford Press.
- Wetherell, Margaret. 2012. *Affect and Emotion: A new Social Science Understanding*. London: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781446250945>
- Wilcox, Melissa M. 2006. "Outlaws or In-Laws? Queer Theory, LGBT Studies, and Religious Studies". *Journal of Homosexuality* 52(1): 73–100. https://doi.org/10.1300/J082v52n01_04
- Wilcox, Melissa M. 2010. "Freaks and Queers in the Study of Religion". *Bulletin for The Study Of Religion* 39(4): 4–9. <https://doi.org/10.1558/bsor.v39i4.002>
- Yip, Andrew Kam-Tuck. 2010. "Coming Home from the Wilderness: An Overview of Recent Scholarly Research on LGBTQI Religiosity/Spirituality in the West". Teoksessa *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*, toimittaneet Kath Browne, Sally R. Munt ja Andrew Kam-Tuck Yip, 35–50. Farnham: Ashgate.
- Yip, Andrew Kam-Tuck ja Peter Nynäs. 2012. "Re-framing the Intersection between Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life". Teoksessa *Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life*, toimittaneet Peter Nynäs ja Andrew Kam-Tuck Yip, 1–16. Farnham: Ashgate.

CREATING A FEELING OF BELONGING Solidarity in Finnish Kink Communities

Johanna Pohtinen

ABSTRACT

Kinky sexuality is often stigmatized in Finnish culture. Therefore, kink communities are vital for creating safe spaces for people who identify as kinky. In this article, I discuss the ways in which the sense of belonging is created in the Finnish kink communities, in particular in their kink events. In kink communities solidarity acts as an important aspect in creating a feeling of belonging. It manifests in shared experiences and knowledge, etiquette rules and consensuality, dressing up in fetish attire and volunteer work at associations. Through interviews, written kinky life stories and participant observation I have examined the experiences of individuals, myself included, to obtain an understanding of the kink phenomenon and the elements that contribute to the sense of belonging. For some people it is important to be able to attend kink events and have face-to-face encounters, whereas others are part of a community online. Yet, the mere existence of the kink community might be enough for an individual to achieve a feeling of belonging to a community.

When I tell people who identify as kinky that I study kink communities, I often receive cheerful encouragement and people offer to tell me their stories. Usually the stories are about how through being able to express their kinkiness they have been able to find peace of mind. Their tone is often celebratory and their stories aim to clear kinky sexuality of its dubious reputation, which is understandable. However, the kink community is not always as splendid as it may seem at first glance to a newcomer: there are problems as there are in any other community. Nevertheless, one of the most distinctive features of the kink community is the strong positive emotional response of a sense of belonging when introduced to and participating in the community.

Previous research has shown that belonging is an important factor for an individual's health and well-being (e.g. Kitchen, Williams and Chowhan 2012). Kimberly Hudson (2015) has studied belonging in queer, multiracial communities. These marginal communities are similar to the kink communities in Finland in that both create intentional spaces to build a sense of connectedness. To the queer community such spaces might be cafés or bars, for the kinky these physical spaces manifest as kink events.

In this article I explain how the sense of belonging is created in the kink communities with a special focus on kink events. To address the topic of belonging, I will first analyze how the feeling of belonging is created in the kink community based on the reports of different kink event participants; what are the contributing factors to the sense of belonging; and how the sense of solidarity makes the kink community special to its participants. I will examine this by discussing entering the kink community, organizing and attending kink events, and submitting to the rules of the community. Through these themes, I will discuss how solidarity acts as an important aspect in creating the feeling of belonging in kink communities.

Kink and Finnish kink events

In my study about the kink phenomenon, I have chosen to use the term *kink* and its variations (e.g. kinky), as opposed to the often used concepts of *sadomasochism* or *BDSM* (e.g. Harviainen 2015a; Simula 2015). These concepts can be applied as umbrella terms for a very similar phenomenon I refer to when I use the concept of kinky. The literal definition of BDSM is bondage/discipline, Dominance/submission¹, and sadism and masochism (Nordling 2009). When used as an umbrella concept BDSM usually stands for various practices that deal with domination, submission, pain, restraint and so forth in a consensual manner. However, Brandy L. Simula states that “kink is a much broader category than BDSM and includes sexual interests like fetishes, cross-dressing, strap-on sex, voyeurism, et cetera” (Simula 2015, 167). In much the same way, I prefer to use the broader concept of kink, as I do not wish to leave out, for instance, fetishists who do not show an interest in sadomasochistic play. In contrast, inside the kink community

1 The word *Dominance* has capitalization on purpose as it is customary inside the community. The same often applies to names of the dominant roles in BDSM, such as *Master* or *Dom*.

vanilla is a term used to refer to someone who is not kinky, occasionally, yet not necessarily in a pejorative sense.

When discussing the kink phenomenon, I have chosen to use the singular *kinky sexuality*, even though there are multiple different kinks that can be studied and identified. In this paper I use the concept of kinky sexuality as an umbrella term for various forms of sexualities in the manner in which it is used within the kink community itself (e.g. Harrington and Williams 2012). Obviously, there is a broad spectrum of kinky sexualities, just as there are individual experiences.

When discussing *kink events* I refer to events in Finland that are usually called either fetish clubs, dress code parties, or just parties in general. A kink event may also be called, for instance, a fetish ball, a BDSM party, or a play² party. These events in Finland that are within the scope of my study are usually organized by the kink associations³ active in most of the biggest towns in Finland, and they aim to provide a place where one can be openly kinky in a semi-public place. Both the organizations and their events are highly kink-inclusive and welcome a multitude of kinks, not just BDSM practitioners. The locations can vary from established erotic bars to old warehouses.

There are roughly two different types of kink events: those that have a dress code and those that do not. This division is made by the organizing associations and thus arises from within the community. *Dress code* usually stands for kinky attire: an outfit that you would not wear to a regular night

- 2 Playing with regards to kink events means sadomasochistic play, or play sessions that usually involve a dominant and a subordinate who engage in consensual sadomasochistic play.
- 3 In this paper I use the concepts of organization and association synonymous for the same phenomenon: a legally registered association with such attributes as board members, board meetings, and a membership fee.

club. This means that attendees are encouraged to attend a kink event in, for example, PVC, or latex garments, corsets and high heels, in a uniform or even in the nude. Kink events with a dress code prohibit entry if the person is in violation of the chosen dress code, that is, wearing casual clothes like a pair of jeans and a T-shirt, whereas a non-dress code party is made more easily accessible by omitting the strict dress code. I use the term kink events as I discuss these different sorts of events in general.

Doing ethnography on the kink community

In this study I have used ethnographic methods to collect and analyze my data. I use participant observation in addition to interviews and query answers. To expand on my data I will also bring into discussion other research done on this topic. This research partially arises from my own background, yet it is not autoethnographic per se. I became acquainted with the kink community as a student in my 20s. I attended kink events and later joined the local kink association and even became a board member, which meant actively participating in organizing and planning the events and other activities. In the process I also became interested in the kink community as a phenomenon and as a subject of study. Today, nearly a decade later, I have no affiliations with any organizations, and I attend kink events irregularly and have as a result somewhat distanced myself from the community.

Despite the changes in my position within the kink community, it is relevant to the research to discuss how the researcher's identity and life experiences shape the stances taken in their research; a topic explored by for example Sherryl Kleinman and Martha A. Copp (1993). Kleinman describes how in her previous study she had neglected to take certain factors into consideration because of her personal beliefs. Thus, the researcher needs to be conscious of the interplay between their private

self and their professional self as a researcher (Kleinman and Copp 1993, 10–13). A researcher needs to acknowledge that it is not possible to fully distance themselves from their topic of research, especially when studying a familiar phenomenon.

In the research field I have a dual role: that of an event participant and a community member, in addition to that of a researcher (Vakimo 2010). However, Billy Ehn and Orvar Löfgren (2012, 59) state that even though the research field is familiar, the ethnographic observation is guided by the research questions. Even though the two roles overlap and it is never possible to fully separate the roles of an event participant and a researcher, the active point of view of the researcher and the research questions guide the research process in the field.

Besides participating in the various kink organizations' activities for close to a decade, the research material for my Ph.D. study also consists of interviews. The interviews focus on kink events and mainly concern events organized in Turku. I have already interviewed five people on the topic of kink events for my Bachelor's thesis in 2009. The interviewees were aged between 20 and 30 years. During the interview process I did not systematically gather information on their gender, sexual orientation or other background information, so I am not able to use such data in my later research. The interviewees were of the unanimous opinion that kink events are a valuable thing in various ways which I shall explore later in this paper. All the interviews were conducted in Finnish and the translations are mine.

In addition to my personal experiences and the interviews, I conducted a query in 2011 on two Finnish BDSM online discussion forums (Tuntematon maa and Turun Baletti) and sent it to three Finnish BDSM⁴

4 In Finland BDSM organizations cater for and welcome fetishists as well, i.e., they are highly kink-inclusive.

organizations' mailing lists (Bizarre Club in Jyväskylä, Rsyke in Tampere and Turun Baletti in Turku) to obtain more everyday experiences on kinky sexuality. Jari Eskola and Juha Suoranta (2000, 63) discuss how in qualitative research the aim is not necessarily to make generalizations about the phenomenon, but rather to obtain an understanding of individuals' experiences and thoughts and how they express them. In much the same way, I am able to obtain an understanding of the kink phenomenon through the experiences of individuals.

For the query, I received 12 responses from people between 20–56 years of age, who identified as women (seven), men (four) and other (one). All the query responses were in Finnish and the translations provided here are mine. Despite not formally asking the respondents about their background, from the answers I was able to conclude that, based on the stories about their childhood and growing up, most of the respondents were Finnish and situated all over Finland. Many of the writings were lengthy sexual autobiographies (kinky life stories), while some were more straightforward answers to the questions I had set as an alternative method for responding.

Most of the respondents gave me elaborate accounts of their sexual history about their kink lives going as far back as childhood or youth. According to Ken Plummer, people from sexual or gender minorities may have the need to scan “the past life for clues to one's sexual being” because of catharsis or clarification (Plummer 1995, 33). The autobiographical writings I received do exactly this: they start with childhood memories of finding particular scenes from movies exciting, such as being tied up with ropes, a fondness for Cat Woman in Batman, or not finding the same things exciting as other teenagers (for instance girls with big breasts, a stereotypical interest for heterosexual men), and then proceed to the realisation of the existence of the kink community. The community is often first found online and the sensations related to this discovery are often rather intense.

I asked how kinky sexuality shows in the everyday lives of my respondents and what it means for them personally to have found and now be part of the kink community. One of my respondents wrote:

It is really important to have people around who share my experiences, and to know that there are many of us. Even if I don't meet these people in real life, I feel like I get so much from them. I feel like I'm part of this subculture and this community on a psychological level. (--) If this contact with others didn't exist I'd probably feel like an isolated freak, too lonely. (T11)

Not all identified with the community in the same way: to some it was an abstract thing that existed outside their realm of experience, whereas to others it was an important physical community, where it was possible to meet others with similar interests face-to-face and to get support. However, the existence of the community in some form or another was deemed important by all the participants.

The tones expressed by my interviewees and respondents were often rather celebratory. This is understandable as kinky sexuality is so strongly stigmatized in our society. Now that the members of kink communities have been given a voice and a chance to speak it is only natural that they would want to clear its reputation. This can understandably lead the researcher to receive biased understandings of the phenomenon. According to John Van Maanen (1983), the researcher can be misled due to various reasons. He mentions, for example, the evading of certain topics, which might be why my respondents did not address violations to the etiquette at kink events, even though they do occur and are a serious issue for the associations. Van Maanen also mentions that the respondents themselves might be wrong, misled or unaware of certain issues. In my study this can be seen in respondents who had only recently entered the kink community and were experiencing the honeymoon phase, and thus

glorifying the community in a celebratory tone. In addition, J. Tuomas Harviainen (2015a) states, “people tend to be unreliable informants on matters pertaining to their own sexuality”, and therefore, triangulation of other sources is also needed. For these reasons this study takes personal bias into consideration when assessing and discussing the data.

Finding the kink community

It is not too hard to see why the kink community is necessary for people whose kink lives are usually kept hidden from outsiders. There is a strong social stigma associated with kinky sexuality “due to its association with non-standard sex and (wrongly) with violence” (Harviainen 2015b). For instance, in the media, kinky sexuality may be presented as a pathology, a joke, as violence, or remain entirely invisible. My respondents established that kinky sexuality is closeted and it was argued whether it should even be out of that closet: there were opinions for and against bringing kinky sexuality into the mainstream. Nonetheless, a heightened understanding and acceptance towards kinky sexuality was called for (for example, T1, T9). Sanna Karkulehto discusses the concept of the *closet* as a well-known metaphor for hiding and ignoring non-normative sexualities (Karkulehto 2011, 160–161). None of my respondents reported being entirely out of the closet. Some of my respondents stated that kinky sexuality should be out of the said closet: to be mainstream and easily available for all (for example, T2). Then again, a certain secretiveness may even be necessary to maintain its fascination (T6). Even though my respondents and interviewees had their separate stories and different relationships with the kinky identity and being closeted, most of them had experience or at least thoughts about being stigmatized or needing to hide their sexuality. These experiences bring people together in the sense that the community is indeed needed to create a safe space where there is no fear of stigma and where one can be open about their kinkiness.

My respondents refer to such a safe space as a singular reality of a kink community. This singularity might be due to the formulation of the questions I had set in the query, but since they did not express strong disagreement with the idea of “A Community”, I discuss the kink community here as one entity as well. However, it is possible to distinguish two layers of the community. Firstly, there is the imagined kink community that is usually accessed online and which is both vast and global, and also functions on the emotional level as knowledge of not being alone. Secondly, there is the physical presence of other individuals that manifests in face-to-face contact and is often a more local one in nature.

The global kink community exists on multiple platforms around the globe and is mainly an imagined community, which according to Benedict Anderson is any community that is so large that people cannot personally know every member of that community (Anderson 1991). One of my respondents pointed out that he certainly feels like he belongs to the kink community, however, he continues that “the kink community of the living people is alien to me” (T6). Similarly, another respondent wrote how important it is to share her experiences with other like-minded people in the online communities, yet she does not take part in the face-to-face community (T11). Here the writers clearly separate the imagined and the face-to-face communities as separate layers of the general kink community.

In any case, people get to know each other on the discussion forums and other social media websites. The imagined and vast global communities may even be a route to the activities of local kink organizations and events as people who have made acquaintances online travel to the events from various parts of the country (H1, H2, H3). The bonds of belonging are tightened and the event is made more accessible when people feel that they already know each other beforehand (see e.g., Wiseman 1996, Appendix II; Harrington and Williams 2012, 127–133). Even though events are seen as

the center of kink communities in many ways, the internet is also essential to maintaining the sense of an imagined community.

Despite the possible separation of the online and physical kink communities and an individual's relation to them, there are similarities between the two layers of community as well. For instance, the narratives of finding home were prevalent in many writings. When a person enters the kink scene for the first time, whether online or at a face-to-face event, there may be a strong sensation of finding home, of being among one's kind (Harviainen 2015a; Newmahr 2011). My respondents described the feeling of finding the kink community as ecstatic: "it was so fantastic to find myself" (T11) and "it's a little like coming home" (H3).

These narratives of finding oneself or finding home highlight how important it is to finally feel that you belong. It has even been pointed out that a sense of belonging has a significant relationship to an individual's mental and physical health and well-being (Hudson 2015). Such positive findings are also supported in my data, for instance, one of my respondents wrote that she feels whole on a "psychological level" when she feels she is not alone (T11). She suggested that the quality of her life has been improved by the knowledge. Ehn and Löfgren (2001, 10–15) discuss how through symbols it is possible to create and strengthen the feeling of collective identity. The sense of collective identity, or even that of home, is present even though the people can, to quote Anderson "never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion" (Anderson 1991, 6). The repeatedly occurring narratives of finding home become symbols of the collective experience of belonging in kink communities.

The narratives in my data often have a certain intensity in the expression of emotion. Charles Moser and JJ Madeson (1999, 49), as well as Staci Newmahr (2011), have discussed how entering a kink event for the first

time can be filled with intense emotion. Harviainen calls this the "relief effect" (Harviainen 2015a). One of my interviewees said: "It's a little like, like coming home! I mean the atmosphere is like so relaxed and accepting that you can't find it anywhere else" (H3). Another participant wrote that "the first time at a kink event was really impressive: liberating, warm, solidary. I felt like I was among my kind, approved of, part of a community" (T11). The same writer also mentioned that kink events are not very important to her and she does not attend them regularly; she is more involved in the online community. Although finding a community for the first time can result in feelings of relief, the effect might wear off after an often short honeymoon phase.

Even though the first experience at a kink event might be important and strong, an enjoyable experience, after the initial excitement the club scene might not be the place for everyone to feel connected to the larger kink community itself. Moser and Madeson discuss the phenomenon that especially young twenty-somethings enter the kink scene with high hopes but after a certain period of time the excitement subsides (Moser and Madeson 1999, 40). This shows in my material as the writers discussed their initial feelings of belonging and finding home as something nearly ecstatic, but then stated that the online community, or merely the knowledge of the community's existence, is enough for them. For some the internet and everyday life with a partner is what is needed to fulfil the need for a community and a sense of belonging: there is the knowledge that it is possible to return to or visit the face-to-face-community again later.

Regardless of the sporadic nature of the kink community, the feeling of belonging is, however, maintained. According to Michel Maffesoli (1995), the modern community may be temporary and random, but it is usually nevertheless a community with regular gatherings. Maffesoli also adds that an individual is nothing without a community (ibid. 44). An individual

thus pursues the feeling of belonging and a group of people to identify with. These ideas from Maffesoli's work apply to the kink community as well. The kink associations organize events fairly regularly. In its simplest form, these events do not require commitment other than attending that particular event and possibly complying with the dress code, though sometimes membership to a kink association is required. The associations function on a volunteer basis, and also have board meetings, pub meet-ups and even theatre visits or weekly sports gatherings, but individuals may choose which events to attend and when to do so. Thus, participating in a local level kink community is regular, but at the same time random and temporary as Maffesoli's theory on modern communities suggests (Maffesoli 1995). On the other hand, perhaps because of the temporary and random nature of the kink community the feeling of belonging is preserved: the community is not overly demanding and an individual may choose their level of commitment at a certain time.

Organizing and attending the kink community events

There are essentially two ways in which one can participate in a kink event and they do not exclude one another. There is participation through organizing an event and participation through attending an event as a guest. These both add to the sense of belonging in their own ways.

Organizing and belonging in kink events is something that Taru Liski (2014) has discussed from a culture manager's point of view. The kink organizations exist to facilitate a safe space for those who are otherwise stigmatized by the surrounding society. They operate on a volunteer basis, and all the possible profits from the events go to the organization, not to the individuals arranging the events. Liski points out that the events are produced to sustain the organizations: the aim is not to make profit. Another reason for producing these events is to make people enjoy

themselves: to provide a means for safe playing, new experiences and peer support (Liski 2014). Maffesoli mentions solidarity that manifests itself, for instance, in different forms of generosity or as volunteer work (Maffesoli 1995, 56). Solidarity – and commitment – is indeed needed, since the production of an event may take months.

I was involved in Turun Baletti, a local BDSM organization in Turku, at a time when the biggest event of the year was produced in an old factory hall that otherwise functioned as a dance theatre. The planning started months before the event with brainstorming ideas, booking the performers, creating a schedule and a floorplan, taking care of various permits and decorating the space as well as executing various building tasks on the premises. All this preparative work is done on a voluntary basis without any other compensation than the possible positive feedback from the attendees eventually participating in the final event (c.f. Liski 2014).

The events usually feature different visual and aural performances on a designated stage. The booked performers can be professionals, but it seems to be characteristic to the Finnish kink events to also have amateur performances by the members of the organization. One of my respondents, who had taken part in organizing kink events, mentioned that the stage program is to acknowledge new participants and to act as entertainment and encouragement to the event guests (H5). The stage program may consist of amateurs, but since the performers come from within the community, their performances are usually well appreciated. The feeling of having "one of our own" on stage, again without monetary compensation, creates solidarity and a shared feeling of accomplishment, in addition to perhaps encouraging event participants to engage in playing or getting to know each other.

The unified effort needed to successfully organize large scale events such as these creates a team spirit among the organizing group which is then

hopefully transmitted to the event guests as well. Lee Harrington and Mollena Williams see volunteering as giving back to the community and call it a “labor of love” that strengthens an individual’s investment in the community (Harrington and Williams 2012). This enhances the feeling of belonging to a community and on the other hand, makes people feel responsible and willing to organize these events in the future. Moreover, one motivator to organize these events is the end result, the kinky ball, which through their own involvement becomes the kind of event the organizers can themselves fully enjoy (H5). Volunteering and joint commitment brings people together and enables the existence of events, thus aiding in building the sense of belonging inside the community.

While the organizers create the optimal conditions for a successful event, all the participants of a particular kinky event are in control of both the general atmosphere and the success of the event. Margaret Wetherell (2012) discusses affects and describes atmosphere as an affective zone that is not a pre-existing given, but that needs work to exist. She also discusses how we may be “affected by an event” even though it is not clear what the impact is (ibid. 2). At kinky events it is customary to comment on the atmosphere of that particular event and perhaps compare it to a previous one, or to another event organized in another city. And although this may seem like meaningless small talk, it in fact conveys one of the most intriguing aspects of the kinky events.

Some of my respondents noted the atmosphere of the events (H2, H5, T8) and its importance to the overall experience. One of my interviewees mentioned that “the events are not merely regular pub nights, but have a special enjoyable atmosphere”, which is her motivation to attend regularly (H2). Although the kinky events may take place in a night club, they differ greatly from a regular visit to a night club or other possible events organized in them, such as theme nights or holiday celebrations.

My respondents’ discussion on atmosphere is abstract: they are affected by something; they feel emotions and have sensations that might not occur at other events. To be able to get a better understanding of these affects I employed methods that Ehn and Löfgren suggest for ethnographic culture analytic fieldwork, while at an event I tried to open up all my senses. In addition to looking and talking to people, I closed my eyes and listened to the sounds and smelled the air (Ehn and Löfgren 2012, 59, 65, 77). I could hear people chatting to each other, whiplashes and occasional screams of pleasurable pain, I could smell the vinyl and rubber clothing; all these elements contribute to the special atmosphere of a kinky event.

When I asked my respondents about the contributors to the special atmosphere at kinky events a common answer was their social aspect. A respondent stated that “a kinky event is a social event” (T2) and another wrote: “I appreciate the organizations, because the events they organize are a good and an easy way to find people who think alike” (T1). Kinky events are important social gatherings: they allow members of the community to meet friends from other cities and people from the online discussion forums in addition to making it possible to get to know entirely new people.

According to my observations at different kinky events, the atmosphere of solidarity perhaps enables more possibilities for communicating with people previously unknown to the participant. Harrington and Williams mention that at kinky events people are “bonded by otherness” (with regards to the world outside the community) which may help in opening up to others (Harrington and Williams 2012, 121). Furthermore, they discuss the need to bond with others: to find play partners, mentors, friends and allies, which pushes a person to communicate with new people inside the community (ibid. 112). In addition to meeting new people, it was also pointed out in an interview that the same people seem to frequent all the kinky events (H2). I have also noticed this in my fieldwork at the Finnish

events: people travel between cities to attend kink events. Seeing familiar faces creates a feeling of community and a safe space: the sense of knowing each other and being connected, if not personally, but at least through a friend, to the other event guests.

In addition to the need to bond with people at a kink event, it is also easier to maintain an atmosphere of solidarity at the events due to the lesser use of alcohol, a feature that Liski has also pointed out (Liski 2014). My respondents mentioned that people tend to drink less alcohol, which they, too, see as a factor that makes the kink events special (H2, H3, H4, T7). Drinking less is related to the play sessions and communication: for playing to be safe and consensual, one has to be able to communicate and not to have their senses blurred by intoxicants (H1, H2). Getting inebriated is not prohibited at the events, but seems to rather be an unwritten rule and common knowledge inside the kink community – at least for those who engage in play sessions.

Although the finding home narratives and ease of attending the organized events are present in much of my data, they do not apply to all participants or members of the kink community nor do all those who identify themselves as part of it feel at home in the face-to-face community. It may also be difficult to access the community. Two of my respondents wrote about their experiences as newcomers at a kink event where they did not personally know anybody. Both respondents felt it was difficult to find the feeling of community when all they encountered was people sitting in groups and chatting to their friends (T7, T8). Both identified as men and pinpointed this as a cause for the not-so-warm welcome: they both expressed the problematic situation of attending an event as a lonely, inexperienced man merely surveying the event, instead of engaging in play with someone, which might have made them seem suspicious to other attendees. These experiences indicate a problem with entering a new

community: it can be very difficult to enter a tightknit community without the help of a friend or an acquaintance already familiar with the group.

The experience of alienation may be agonizing because the expectation of belonging does not actualize. In this environment a lonely individual who is not actively invited to participate may indeed feel estranged and not very safe. The kink events are supposed to present a safe space for the kinky, similarly as Hudson discusses queer cafés and Clare Forstie a lesbian pub as a safe space for these marginal groups (Hudson 2015; Forstie 2015). However, Forstie points out that, according to her study, a certain kind of lesbian expression was more permissible there than others (Forstie 2015, 192). In the same way it may be that inside the kink community a certain kind of kinkiness is preferred to gain access to the group. Harviainen proposes that experience is valued in the kink community, since knowledge and skill provide both safe and more fulfilling play sessions than engaging with less experienced partners. For this reason the kink community places high value on experience, which may make it difficult for supposedly inexperienced newcomers to find play partners (Harviainen 2015b). This, in turn, can make it hard to gain the sense of belonging that is often anticipated when entering the community.

To be recognized in the kink community one needs to have a certain status, or a positive reputation. According to Staci Newmahr, there is a dual path that leads to this: engaging in playing and social involvement (Newmahr 2008, 636). In accordance with this research, both of the respondents who were ignored as newcomers reported about gaining this access to the community later, through volunteering and joining other activities that the organizations provide (T7, T8). One of my interviewees also discussed how it is easier to be noticed in the community through volunteering and getting to know people. Likewise, it may be easier for some people to become part of the community than it is for others: “If you’re, like, a

visible and a loud persona, you will be noticed even if you're new to the community" (H5). She also added that knowing people who are already inside the community helps with gaining access. The event organizers also pay attention to newcomers: to help all those attending an event, there is usually a host who gives a speech with instructions regarding the etiquette and what is to be expected during the evening. In addition, they may casually chat with the newcomers in order to get to know them (H5). This is an active way of enhancing the sense of belonging on the organizers' part.

Submitting to the rules of a kink community

What distinguishes kink events the most from other events (for instance, regular night clubs or festivals) is the etiquette (Liski 2014). This means the specific rules that create a safe space for everyone participating, which again creates a bond between the participants. The rules are often visible, for instance, as posters at the venue, introduced on stage by the host several times a night, or at the very least available on the event's website before the event. It is usually assumed, however, that guests attending parties with a dress code are already familiar with the rules, which is usually also the case.

These rules, for instance, prohibit photographing, touching without consent and discussing the participants or the events of the party after the event. One of my respondents disclosed: "You need to respect people and what they're doing. This is the kind of place where you need to feel safe to be whatever you want to be. Even if you're naked. So, if someone would [violate the etiquette, JP] that would ruin the atmosphere" (H3). Due to the general sense of safe space integral to the community, the etiquette rules are generally obeyed, but in cases of violation the person may be asked to leave. Kathryn R. Klement, Brad J. Sagarin and Ellen M. Lee (2016) discuss how in BDSM play "a culture of consent" prevails. This seems to

extend from play sessions to the events as well and is a crucial factor in building the solidarity among the community members.

Naturally, even if the rules are known, it does not mean they are always obeyed. None of the respondents referred to any serious rule breaking, but in my discussions with people about the events they have attended these experiences did arise. Usually the rule breaking had to do with touching without consent, or interfering with play sessions. This is an important topic for further study, but is not within the scope of this article. The etiquette and consent is nonetheless a distinctive and crucial part of the kink community and the way in which it operates.

Another factor that makes the kink community distinct from many other communities is the fact that it is so closely connected to materiality: fetish clothes, BDSM equipment and other elements of clothing and accessories. Since materiality is so closely related to kinkiness it has even been claimed that sadomasochism is the most capitalist form of sex in existence (Siegel 1995). In particular, the dungeon equipment⁵ is something that many people cannot obtain, and this is for many the main reason for attending the events. Even though the large pieces of dungeon equipment and the glamorous fetish outfits are usually big investments, it is also possible to attend kink events on a budget and still belong.

Through a dress code the organizers aim to ascertain that all the participants are dedicated to the lifestyle, and it helps to create a safe space where the participants can be freely what they are without the fear of being stigmatized, in addition to building the sense of community: when everyone is dressed

5 The event venues usually feature so-called dungeon equipment that serves as the location for playing: usually a submissive is attached to this specially made bondage furniture and then spanked or otherwise handled by the dominant(s), all in a consensual manner.

in fetish outfits the sense of *us* becomes stronger. Even at events without a dress code most people still wear fetish outfits. One respondent wrote: “Even if there’s no strict dress code at an event, a person with regular clothes may be frowned upon. But I guess that’s justified, because the senses of belonging and of the subculture are maintained through the dressing up” (T5). Dressing up for the events creates solidarity and a collective identity through complying with the shared rules of appropriate style of attire.

Dressing up, for an individual, may be an expression of a fetish but it serves other purposes as well. Firstly, it creates the sense of belonging to a subculture that values a certain non-normative aesthetic. Secondly, it functions as a means of escapism or as a transition from the mundane to the special (Lönnqvist 2006, 63; Pohtinen 2014). A respondent wrote: “For me putting on a collar is usually the sign that I am now stepping into my BDSM self and the role of a slave” (T7). Another person described how dressing up in his fetish outfit, even at home, is a total break from everyday life (T6). Bo Lönnqvist notes that the processes of dressing up and undressing may act as a possibility to abandon the rules of mundane life (Lönnqvist 2006, 63). The dressing up in certain gear and pieces of clothing can act as a symbol for crossing a border from the banal to the kinky.

Furthermore, through dressing up in a certain way for the kink event, individuals show their desire to be both one with the crowd and at the same time distinguished as unique individuals (Nykyri 1996, 32). However, many of my respondents viewed dressing up as showing their kink identity and being able to display their fetishes in a semi-public setting among an accepting crowd (T6, T7, T8, T11, H5). The solidarity at the kink events also manifests in frequent compliments on one another’s outfits. This is something that does not happen quite as easily in regular night clubs, where if it does, it is often dishonest, flirtatious and connected to making

a pass at someone, whereas at kink events complimenting might be just that: admiring an outfit. Obviously, also at kink events, compliments may act as icebreakers in getting a conversation started, but honesty is expected and assumed (Harrington and Williams 2012). The setting at a kink event is different: people are at the kink event together, not to compete against each other, but rather to create a fortress against the vanilla world.

Since kink community events are sporadic, the feeling of belonging and being part of a community needs to be enforced through materialistic symbols and consumer choice (Jurvansuu 2002, 23). For the kink community these symbols can be for instance T-shirts, buttons, and badges with the logo of the association, or perhaps less literal and more specific to the kink community, such as leather pants or a collar and a leash (Harrington and Williams 2012). At the kink events I have visited, the logo of the association is usually clearly visible: on the walls printed on large banners and on T-shirts and buttons that are being sold. In addition, there may be a slide show on a big screen that presents BDSM themed art together with advertisements for future events. Through these symbols, it is possible to create a concrete, visual sense of *us* that separates us from *them*: to separate the kinky from the non-kinky and this particular kink group from other groups. Through this separation the feeling of belonging is strengthened inside that particular event and on a larger scale, inside the community.

Belonging through fostering solidarity

In this article I have discussed the Finnish kink community and how the feeling of belonging is created. Kinky sexuality is still stigmatized in the media and popular culture, and people who identify as kinky are often closeted. This creates the need for kink communities: safe, semi-

public spaces to foster the sense of “us”. These communities are created in contrast to “vanilla” life, but co-exist with its demands and often also expectations. What is special to the Finnish kink community is the diversity and inclusiveness of multiple kinks. Most associations and their events are open to BDSM practitioners as well as to fetishists of many kinds. Due to their open nature, the communities enable people with various kinks to communicate, work and party together. This, in turn, feeds the sense of finding one’s way “home”.

Finding the kink community was described as ecstatic by my respondents. It is important for an individual to find a community where they can feel they belong. In the end it does not matter whether the community is found online or from face-to-face encounters, such as events, the most important thing is the knowledge that the community exists.

Solidarity in such a community can be created online through sharing knowledge and experiences or face-to-face by taking part in events as a guest or volunteering. Volunteer work in organizing events may act as an easy way to access the community through getting to know people. By participating as a guest at the events, the solidarity is created through dressing up in fetish outfits, complimenting others’ outfits, playing and lesser use of alcohol. While physical presence at events is not required for the sense of community, according to my respondents, it nevertheless seems to be a key component in building it for many. I believe that the events function as anchors, around which online discussions can be formed in a manner that further sustains the sense of community.

My own position as a researcher but also as a previous member of a kink association has been beneficial for my study. In addition to the support and information access I have been given by the community members, I have knowledge of the ways in which the community functions. Additionally, my taking part in the community has perhaps led to me highlighting the

aspect of organizing the events instead of focusing on merely the event guests and their experiences. I had to focus on being analytic towards the community, yet not allow my own expectations or ideas to mislead my discussion. The results reflect this carefully sought-out balance.

The kink community is important for an individual’s well-being. Feelings of belonging still manifest through the contradictions and complexities within the community. Means such as taking part in organizing events and dressing up in fetish outfits together with shared experiences and knowledge all contribute to a sense of solidarity and commitment among individuals. However, even without the face-to-face contact the feeling of belonging can exist: the knowledge of others who share similar interests can be a healing experience.

References

Query answers

The archives of History, Culture and Arts Studies, University of Turku

Code used in text, age, archive code

T1, 20, TYKL/spa/1474a

T2, 22, TYKL/spa/1474b

T3, 23, TYKL/spa/1474c

T4, 23, TYKL/spa/1474d

T5, 23, TYKL/spa/1474e

T6, 28, TYKL/spa/1474f

T7, 30, TYKL/spa/1474g

T8, 38, TYKL/spa/1474h

T9, 41, TYKL/spa/1474i

T10, 43, TYKL/spa/1474j

T11, 43, TYKL/spa/1474k
T12, 56, TYKL/spa/1474l

Interviews

The archives of History, Culture and Arts Studies, University of Turku
Code used in text, age, archive code

H1, 32, TYKL/aud/1474m
H2, 31, TYKL/aud/1474m
H3, 19, TYKL/aud/1474n
H4, 20, TYKL/aud/1474n
H5, 29, TYKL/aud/1474o

Literature

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Ehn, Billy, and Orvar Löfgren. 2001. *Kulturanalyser*. Malmö: Gleerups.
- Ehn, Billy, and Orvar Löfgren. 2012. *Kulturanalytiska verktyg*. Malmö: Gleerups.
- Eskola, Jari, and Juha Suoranta. 2000 [1998]. *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. Jyväskylä: Vastapaino.
- Forstie, Clare. 2015. “‘Bittersweet’ emotions, identities, and sexualities: Insights from a lesbian community space.” In *Selves, Symbols and Sexualities. An Interactionist Anthology*, edited by Thomas S. Weinberg and Staci Newmahr, 183–199. Los Angeles: Sage.
- Harrington, Lee, and Mollena Williams. 2012. *Playing Well with Others: Your Field Guide to Discovering, Exploring and Navigating the Kink, Leather and BDSM Communities*. The United States: Greenery Press.
- Harviainen, J. Tuomas. 2015a. “Information literacies of self-identified sadomasochists: An ethnographic case study.” *Journal of Documentation* 71(3): 423–439. California: Greenery Press. <https://doi.org/10.1108/JD-02-2014-0032>
- Harviainen, J. Tuomas. 2015b. “Scripting beloved discomfort: narratives, fantasies and authenticity in sadomasochism.” In *Narrative theory, literature, and new media*, edited by Mari Hatavara, Matti Hyvärinen, Maria Mäkelä, and Frans Mäyrä, 106–121. New York: Routledge.
- Hudson, Kimberly D. 2015. “Toward a Conceptual Framework for Understanding Community Belonging and Well-Being: Insights from a Queer-Mixed Perspective.” *Journal of Community Practice* 23(1): 27–50. <https://doi.org/10.1080/10705422.2014.986595>
- Jurvansuu, Sari. 2002. *Paikallisyhdistysten menestystekijät: Tutkimus kansalais-toiminnan hyvistä käytännöistä*. Humanistinen ammattikorkeakoulu, Sarja A. Tutkimuksia 2.
- Karkulehto, Sanna. 2011. *Seksin mediamarkkinat*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kitchen, Peter, Allison Williams, and James Chowhan. 2012. “Sense of community belonging and health in Canada: A regional analysis.” *Social Indicators Research* 107(1): 103–126. <https://doi.org/10.1007/s11205-011-9830-9>
- Kleinman, Sheryl and Martha A. Copp. 1993. *Emotions and Fieldwork*. Newbury Park, CA: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781412984041>
- Klement, Kathryn R., Brad J. Sagarin, and Ellen M. Lee. 2016. “Participating in a Culture of Consent May Be Associated With Lower Rape-Supportive Beliefs.” *Journal of Sex Research* 54(1): 130–134. <https://doi.org/10.1080/00224499.2016.1168353>
- Liski, Taru. 2014. “‘Pieni palanen utopiamaailmaa’: Kinkykulttuuri yhteisöllisyyden tarpeesta muodostuneena ja kehittyneenä seksuaalisena alakulttuurina.” *Seksologinen aikakauskirja* 1(1): 45–56.
- Lönnqvist, Bo. 2006. “Opiskelijahaalari ja kalsarikänni – pukeutuminen ja riisuutuminen matkalla autenttisuuteen.” In *Autenttinen ihminen. Tulkintoja irtautumisen etnografiasta*, edited by Bo Lönnqvist and Laura Aro, 50–64. Jyväskylä: Atena.
- Maffesoli, Michel. 1995. *Maailman mieli: Yhteisöllisen tyylin muodoista*. Tampere: Gaudeamus.
- Moser, Charles, and JJ. Madson. 1999. *Bound to Be Free: The SM Experience*. New York: Continuum.
- Newmahr, Staci. 2008. “Becoming a Sadomasochist: Integrating Self and Other in Ethnographic Analysis.” *Journal of Contemporary Ethnography* 37(5): 619–643. <https://doi.org/10.1177/0891241607310626>
- Newmahr, Staci. 2011. *Playing on the Edge: Sadomasochism, risk and intimacy*. Indiana: Indiana University
- Nordling, Niklas. M. 2009. *Many Faces of Sadomasochistic Sex*. Turku: Åbo Akademi.

- Nykyri, Tuija. 1996. *Naiseuden naamiaiset. Nuoren naisen diskoruumiillisuus.* Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 48. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Plummer, Ken. 1995. *Telling Sexual Stories: Power, Change, and Social Worlds.* London and New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203425268>
- Pohtinen, Johanna. 2014. "Kinky seksuaalisuus arkisena ja arjesta irrottavana ilmiönä." *Seksologinen aikakauskirja* 1(1): 3–14.
- Siegel, Carol. 1995. *Male Masochism. Modern Revisions of the Story of Love.* Bloomington: Indiana University Press.
- Simula, Brandy L. 2015. "'Give me a dominant of any gender over any kind of non-dominant': Sexual orientation beyond gender." In *Selves, Symbols and Sexualities. An Interactionist Anthology*, edited by Thomas S. Weinberg and Staci Newmahr, 163–181. Los Angeles: Sage.
- Vakimo, Sinikka. 2010. "Periaatteista eettiseen toimijuuteen: Tutkimusetiikka kulttuurintutkimuksessa." In *Vaeltavat metodit*, edited by Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma, and Sinikka Vakimo, 79–113. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Van Maanen, John. 1983 [1979]. "Fact of Fiction in Organizational Ethnography." In *Qualitative Methodology*, edited by John Van Maanen, 37–55. Beverly Hills: Sage.
- Wetherell, Margaret. 2012. *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding.* London: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781446250945>
- Wiseman, Jay. 1996. *SM101. A Realistic Introduction.* 2nd edition. California: Greenery Press.

IMAGINING UTOPIA, SUSTAINING COMMUNITY

Autoethnographic Research and Queer Affective Pleasure

Elizabeth Whitney

ABSTRACT

For queers, the affects of pleasure and risk are intrinsically interrelated, and the practice of imagining utopia signifies the importance of community as a place where we come together to sustain and nurture ourselves. This essay explores the affective pleasure of queer worldmaking through community building in Finland from my perspective as a non-Finnish queer researcher. Taking pleasure in the freedom to experiment is at the very heart of being together, resisting heteronormativity, and visualizing alternative and utopian ways of worldmaking. While such acts are not necessarily unique to Finland, my experience as a queer feminist researcher and participant in Finnish queer communities was unique to me. Thus, I use autoethnography to discuss my insider/outsider experience of conducting research in Finland, as a queer feminist from the US. My work adds to a growing body of autoethnographic scholarship that raises questions about cross-cultural perception and belonging, and offers new possibilities for queer methodologies.



Turku Pride Wings. Image: Elizabeth Whitney.

SQS
1-2/2016

35

Queer Mirror
Essay

Elizabeth
Whitney

The hope of queer politics is that bringing us closer to others, from whom we have been barred, might also bring us to different ways of living with others ... A queer hope is not, then, sentimental. It is affective precisely in the face of the persistence of forms of life that endure in the negative attachment of 'the not.'

Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion* (2004, 165)

Introduction: Being a Queer Insider/Outsider in Finland

After walking around the block three times, we still could not find the bar. With our devices leading the way, we tried to follow the directional map, but were quickly coming to the conclusion that it must have closed. We knew at one point there was a bar, because it had been reviewed online, and we knew it must be on this corner, but we were somehow lost.

A month later, when we walked past that corner again and saw that the bar was indeed there and open for business, we wondered how we could have possibly missed that obvious rainbow lettering?! Were our cultural interpretation skills completely obscured by the unfamiliar language? What kind of queers were we, to be so lost right in front of what should have been a signpost for locating a community? (Author's notes)

During the 2015–2016 academic year, I was a Fulbright Scholar in Finland researching arts funding and freedom of expression as a point of cultural comparison with the United States. While this research was not specifically queer, because of my own interests, I was drawn to queer and queer-friendly spaces. Thus, I observed and participated in queer worldmaking (Berlant and Warner 1998) occurring in Finland through the

performance of building community (Johnson and Rivera-Servera 2016; Taylor 2012; Vogel 2000). My focus here is on the affective pleasure of both belonging and *not* belonging to normative society (Seigworth and Gregg 2011). Queer theorists have recently called into question the ways in which queerness hinges on claims of non-normativity (Weigman and Wilson 2016), suggesting that there might be a possibility for theorizing queerness in ways that move beyond a normative/non-normative binary. In this essay I focus on the concept of pleasure as a way to think beyond this binary, and ask how the affective pleasure of queer worldmaking through community building functions as a driving force for queers. Worldmaking is a promising concept for exploring imaginative ways of making and understanding community as a utopian space—an undetermined construct for queer possibility.

It is primarily my own search for pleasure that I am recording and interpreting. I was looking for queer community, in its multitudinous forms, and simultaneously looking for the familiar while experiencing it in an unfamiliar context. Aside from the pleasure of experiencing the (un)familiarity of queer spaces, feelings of frustration, inspiration, and disorientation were also present for me as I operated in a new cultural context. This essay is meant to function self-reflexively: a meditation on the affective pleasure, as well as the challenges of engaging in research in a cultural context that is both familiar and unfamiliar.

I employ an autoethnographic research method (Jones, Adams and Ellis 2015; Muncey 2010; Chang 2008; Ellis 2004) to frame my insider/outsider experience (Dwyer and Buckle 2009; Merriam et al. 2001; Acker 2000; Mullings 1999; Probyn 1996), from my perspective as a queer feminist from the US I use autoethnography because, as Tony Adams and Stacy Holman Jones argue, it is a queer method. Saying that autoethnography is queer is, "...taking a stand on the poetics of change. Saying so treats

identities and communities as a performative, relational accomplishment” (Adams and Jones 2008, 385). Autoethnography makes sense of the challenges of accomplishing such relations, as in the example from my field notes of missing such obvious queer cues as a gay bar with a rainbow sign. My autoethnographic research practice included attending such events, journaling, field notes, and image documentation. As an autoethnographic researcher I am attentive to the question of ethics when representing both my own self-reflexivity as well as the ways that I represent people with whom, and spaces in which I am engaged (Barton 2011; Chatham-Carpenter 2010).

In this essay, I reflect on my experience of attending various events that serve as examples of the queer labor of worldmaking and community building: my local queer bar, a house party, a feminist cursing “open mic,” a brunch fundraiser for Turku Pride, and a film screening fundraiser for the Wonderlust Festival in Helsinki. All of the events I discuss in this essay were community events in public spaces. I consider how my positioning as a US-based researcher allows me to engage with queer communities in Finland differently than a Finnish researcher might, particularly with regards to the orienting cues of recognizing what I perceive to be queer interactions and queer spaces.

Imagining Utopia = Sustaining Community

I was invited to a house party in what I would call the suburbs, if I were in a US context. The invitation specified that this was a queer-friendly space, and that there would be performances, music, food, and a sauna. A friend and I took a bus to get there, as it was roughly forty-five minutes from the city center. When we exited the bus, a small group of people who had also been on board joined us – all going to the party. We walked for ten minutes through what seemed like rural land to me, and found

ourselves in a house that was FULL of people in sparkling, rainbow-themed costumes that I read as queer. It was a very cold night, and the minute our group entered, everyone began removing their heavy coats to reveal that they had carefully planned their outfits. I felt boring in my black sweater and jeans, but I was welcomed just the same. Later, the friend of a friend who invited me cautioned me to remember that this was not a typical Finnish party. And yet, there I was, in the midst of a large, diverse group of queer-minded people in a quiet neighborhood in Finland. I wondered, what was a typical Finnish party, then? (Author’s notes)

Finland is often represented as a utopia in left-leaning United States media, often with regards to institutional structures such as education. When I told this to a Finnish colleague who had recently returned from studying in the US, they remarked that when they explained how things are in Finland, it sounded utopian even to them. Films like David Guggenheim’s *Waiting for Superman* and Michael Moore’s *Where to Invade Next* tout Finland’s public education system as a global model. The point of these documentaries is to create productive possibility in the US by imagining better models of educational practice. So why not imagine Finland as a queer utopia as well as an educational one?

Utopia has been commonly theorized as a no place (Foucault 1986), or a space of *possibility* rather than *actuality* (Muñoz 2009). To imagine the possibility of utopia is key to queer worldmaking. To experiment in changing our lived experience is also key to community sustainability and survival as well as a crucial part of materializing utopian spaces. Without our imaginations, we have only the actual, which is often one-dimensional and uninspiring, if not sometimes downright depressing. We imagine in order to create potentiality, and alternative ways of existing. In other words, the act of imagining utopia is radical and necessary for queer communities.

The possibility of imagining Finland as a queer utopia is one I have raised with various collaborators and colleagues, and has been met with both interest and concern. Perhaps this is because the possibility of utopia creates the possibility of disappointment, or perhaps this is because of the ways in which Finland is struggling with increasing financial austerity and political conservatism. I recognize that my position as a cultural outsider makes it easier to take the risk of imagining Finland as a queer utopia, though I am intrigued by the use value of this exercise. Like Adele Pavlidis (2013) in her autoethnographic research on participating in roller derby, I am interested in considering the meaningfulness of my marginality as a cultural outsider. The duality of being an insider as a queer feminist, and an outsider as non-Finnish, allows me to critically reflect on my subjectivity as a participant-observer ethnographer, and complicates the affective politics of queer community building in Finland.

Imagining a queer utopia anywhere is a challenge. In the face of street harassment, violence, protest, and discriminatory legislation, we are required to think, or fantasize, beyond the present moment if we want to dream of an alternative. We are challenged to think, “if not this, then what?” as Tuula Juvonen and Pia Livia Hekanaho (2008) do in considering the possibilities for queer studies in Finland. We must engage in possibility and utopian thinking as exercises in considering what might otherwise seem impossible. In his article in a previous issue of *SQS*, Piotr Sobolczyk (2015, 1) asks, “How utopian must one be to think of a queer planet?” Sobolczyk is asking us about the limits of our imaginations. He is asking us if we can imagine the impossible.

For queers, the affects of pleasure and fear that accompany risk-taking are intrinsically interrelated. Finding pleasure in the freedom to experiment is at the very heart of resisting and existing within heteronormativity: we are practiced at performatively visualizing alternative and utopian ways of

worldmaking through the processes of building community. Exercising utopian imagination frees queer communities from heteronormative expectations and proscribed ways of being. Utopian thinking signifies community as a place where queers come together to creatively invent ourselves in self-sustaining and nurturing ways, and are thus dependent upon and actively fostering investment in futurity (Muñoz 2009).

Queer theorists and activists are constantly engaged in the labor of non-reproductive (re)production. The question of the future – or, to use Jose Esteban Muñoz’s term, futurity – is one which demands a commitment to possibilities and sustainable practices of existence. In the introduction to the anthology *Queer Futures: Reconsidering Ethics, Activism, and the Political* (2013) the editors re-frame Michael Warner’s (2012) controversial suggestion that queer theory is ending. Instead, the editors ponder, “... queer’s iterative capacity which yields the power of self-renewal” (Yekani, Kilian and Michaelis 2013, 31). Queer communities invest in futurity through constant and imaginative reiteration, in ways that challenge, or, reimagine, normative concepts such as time (Love 2009; Halberstam 2005). We (re)produce our futurity when we are unafraid to imagine ourselves out of and/or against heteronormative time and place.

Themes of risk-taking and intervention, development and pleasure, and a commitment to futurity, are central to the question of the queer utopian imagination. Queer communities challenge homogenous ideologies through the counterhegemonic practice of queering experience. Our insistence on public visibility and determination to show up and enjoy ourselves pushes back against normative social expectations. On social media, in our lived interactions, and at community events, we are actively working to imagine utopia by engaging in hope and pleasure as affective markers of our existence as queers. In Finland, I witnessed the persistence of queer vitality, and effective methods of challenging cultural homogeneity and normativity.

Live Events: Community Building in Action

The roller derby bout was packed with people of all ages carrying signs for teams and players. It was the first time we had seen so many queers in one space! From the merch table where a femme with pink hair offered T-shirts, to the young trans-masculine person explaining the rules of the game alternating between English and Suomi, we were thrilled to be surrounded by queers and their families and allies.

A drag queen who was an emcee counted down in Suomi – numbers we were already beginning to recognize. It was a long bout, and her heels were high, so by the break she was seated on the floor while commenting on the action. While we didn't understand what she was saying, her playful humor was familiar enough (Author's notes).

While it is true that most people in Finland speak at least some English, they generally do not speak it to each other. Most of the events I attended took place in *Suomi*, and even if they did take place partly in English, the conversations happening around me were mostly unintelligible to me. While I worked to learn basic phrases and vocabulary, I was far from fluent in *Suomi*, and this presented a constant challenge in my research, as well as my daily existence. As Sara Ahmed (2006, 11) notes in *Queer Phenomenology*, “the work of inhabitation involves orientation devices...”. The experience of being surrounded by a language I did not understand or speak was indeed phenomenologically queer, and encouraged me, with an affective force, to focus on the things I could understand about the events that were outside of spoken or written texts – my lived experience of *being there*. While pragmatics necessitated that I look for orientation devices on social networking platforms and awkward website auto translations, more often I was oriented by fashion cues, eye contact, generous introductions from friends and colleagues, and other queer and feminist exchanges.

Returning again to Sara Ahmed's (2004) work in *The Cultural Politics of Emotion*, she observes that “queer bodies ‘gather’ in spaces, through the pleasure of opening up to other bodies. These queer gatherings involve forms of activism; ways of claiming back the street, as well as the spaces of clubs, bars, parks and homes” (Ahmed 2004, 165). Ahmed's argument for queer gathering as a pleasurable endeavor is central to my observations of the events I am writing about in this section. Activist gathering involves multiple forms of labor, perhaps most important, emotional labor – and queer emotional labor is always an investment in the possibility and sustainability of community (Cowan and Rault 2014). Here, I consider the affective pleasure of queer activist labor.

Queer space is precious and hard won – particularly public spaces where queerness is allowed and encouraged. The diverse range of events I am discussing here raises important questions about what, exactly, makes a space queer – or, at least, how I thought that I was recognizing queer space. My partner and I sometimes found ourselves in spaces in Finland that were not defined by any formal sign, yet *felt* markedly queer. What makes a space queer, then? While material markers and assembled bodies certainly contribute to – and, alternately, challenge, as in Jasmir Puar's work (2005; 2007) – formations of queerness, understanding a space as queer has so much to do with experiential perspective. All this is to say that I am acutely aware of how my perception of queerness in Finnish public spaces and events is obviously shaped by my US worldview and a certain way I believe that I have of recognizing queerness.

Event 1: Feminist Cursing

The small bar was packed with hip, young people – mostly women, and many of whom I read as queer based on intimate behaviors and aesthetic style. A woman at a sofa near the back wore bright red lipstick and a

T-shirt that said, “good girls go to heaven, bad girls go to Lapland.” This was just about the only thing I saw or heard in English the entire evening (Author’s notes).

After having been in Finland for about a month, my partner and I were invited to what I would call an “open mic.” This was one of my first windows into the vibrancy and activism of Finnish queer feminist communities. The event was called “*Feministinen Kiroiluiltama*,” and, like many *Suomi* expressions, it has no direct translation into English – though a possible explanation would be something like “a public feminist consciousness raising event where people can curse in both politicized and entertaining ways.” Participation was open to anyone who wanted to get up and share a story, poem, song, or other narrative that involved as much cursing as possible.

Since I have already identified myself as a queer feminist researcher, my interest in attending an evening of feminist cursing might be obvious, as well as my desire for a community that is both queer *and* feminist. The crowd at this event was, from the shared perspective of myself and my partner, undeniably queer. Were we, in fact, in a room full of badass queer femme women and their gender non-conforming compatriots who were engaging in public cursing as an act of resisting gender norms? Both my partner and I agreed that we were indeed surrounded by queer feminists, although of course the possibility exists that our utopian imaginations were already fully engaged. Still, there were orienting clues: overly friendly eye contact, a meaningful smile, offers of a place to sit. Though the atmosphere was invitational, this was a markedly insider/outsider event for us. It was an insider experience because we recognized the queer community all around us, and we also felt recognized as queers. However, it was also an outsider event because of the language barrier. It is indeed a very queer experience to

be surrounded by your chosen community while simultaneously immersed in an unfamiliar language.

Fortunately, we had recently learned the very important curse word “*vittu*,” which technically translates as “cunt,” although it is used in a general way like people in the US might use “fuck.” The reason we knew this word was that a queer feminist colleague and friend had, just a week before, explained to us the complex and controversial feminist history surrounding this word. It comes from Finnish-Karelian folk traditions of women’s magic and vaginal power (Stark-Arola 1997), though it has been diffused as part of common vernacular. However, Finnish queer feminists continue to be aware of and rehistoricize the power of the term in its origins. Like all Finnish nouns, there are seemingly endless ways to conjugate the word *vittu*. We heard many of them on that night, and tried to recognize as many forms as possible: *vitun, ja vitut, voi vittu, vittuilla, vittujen*, etc. I have since heard *vittu* being used by people cursing on the street, and each time, I think of the affective power of hearing so many feminists and queer feminists using it that night at the open mic.

This event of course required organizational and emotional labor. In this case, there was a Facebook invitation, and a negotiated space with the bar where the open mic took place. The organizers of this event are also the creators and facilitators of Hattu: A Feminist Think Tank, which operates out of Tampere and was founded in 2015. Hattu’s website states their mission as follows:

Hattu offers carefully crafted feminist analysis and insights on anything, really. We can produce academic and popular texts, artworks and visual commentaries, and oral presentations. We promote laughter and are working on a theory of radical fun.

We can organize, for example, emancipatory seminars, cursing

events, how to be funny workshops, collaging tutorials, lectures on feminist politics, courses on popular culture and world politics (Hattu website 2016).

Hattu's statement emphasizes the importance of play and fun as pleasurable engagement, and their relationship to critical analysis. Cursing, in this case, is more than an act of public taboo; it is an expression of the affective pleasure of doing activist work.

Event 2: Film Screening for Wonderlust

The room for the screening was covered in pillows and crowded with a multi-gendered crowd. People lounged throughout the room on the various types of pillows, comfortable expressing intimacies that seemed both romantic and platonic. When my friend and I walked in, someone thoughtfully brought us chairs, although in my mind, I worried that I looked like I wasn't hip enough for a pillow (Author's notes).

The pleasure to be found in a public indulgence of taboo is at the center of the Wonderlust festival that takes place in Helsinki every June. Advertised as "a festival celebrating diverse and conscious sexuality," Wonderlust exists because of a concern that "first hand pleasure is becoming increasingly rare" (Wonderlust website 2016). Resisting the trend toward virtual pleasure, Wonderlust provides an opportunity to engage in the pleasure of live interaction with other sex-positive, queer-minded people.

I attended a fundraiser for Wonderlust last fall in Helsinki with a Finnish friend. At the fundraiser, the festival organizers screened Buck Angel's documentary, *Sexing the Transman*. In this film, Angel "elicits intimate, in-depth conversations with transmen and those who love them – about

how their bodies, sexualities, and identities are affected by the medical and social processes of gender transition" (*Sexing the Transman* website 2016). The film was screened at a building in Suvilahti, an industrial area reclaimed as arts spaces. On the second floor of one of the buildings is a space shared by multiple arts organizations.

Watching transmen have sex on film in such close quarters was surprisingly publicly intimate. I have attended events with a similar vibe in the US, so the only surprising part (to me) was that it occurred in Finland. This was largely due to the (stereotypical) expectations I had of Finland as socially and sexually reserved – and yet here was a room full of queers and allies lounging together on pillows, watching a documentary by a porn star. I seemed to keep finding these spaces that were supposedly anomalous to Finnish culture. Of course, it was my mistake to import a US reading of public pornography viewing to a Finnish context. In fact, encountering an article in *Vice Magazine* about a queer feminist porn magazine *Ménage à trois* in Finland (Babišová and Hooker 2014) was one of the motivating factors for applying for my Fulbright so I am still surprised that I was so surprised by this event. As Susanna Paasonen (2009) argues regarding histories of porn in Finland, the dialogue on pornography here has not been shaped by the sex wars as the dialogue in the US has. While queer and feminist views on pornography in Finland are certainly complicated, anti-porn sentiment has not become the "iconic issue" here that it has in the US (Paasonen 2009, 588).

There was a moment during *Sexing the Transman* when my colleague and friend, with whom I was attending, made me laugh out loud. The film includes interviews with US comedian Margaret Cho, who positions herself as a trans ally. Since the politics of penetration are central to this documentary, during one of the interviews, Angel asks Cho if she had ever penetrated a trans man. Cho replies by saying that she is a bottom, and she

doesn't think about penetrating anyone. At this point, my friend turned to me and said, 'then maybe she *should* think about it.' A humorous moment, to be sure, and also one that was markedly insider for me as a researcher. I laughed at my friend's comment out of acknowledgement. In a moment of queer recognition, we shared our desire to subvert Cho's stereotypical representation of queer femmes.

Event 3: Brunch Fundraiser for Turku Pride

On the riverwalk in Turku we saw a large banner that depicted rainbow angel wings stretched across clear plastic of some sort. The banner was designed so that a person could stand in front of it, stretch out their arms, and appear to be wearing the wings. On the bottom right corner there was a small tear. Each time we passed the banner the tear was more pronounced, and it was the first time I saw public evidence of anti-queer sentiment (Author's notes).

Turku Pride takes place in August, and like the Wonderlust event I attended, there are fundraisers throughout the year to support the annual event. On a cool and sunny day in June, my partner and I attended a vegan brunch at *Kirjakahvila*. This bookstore café, located near the University of Turku, is known for being a gathering place for the queer and feminist community. The café is open to multiple organizations to host events – whichever organization is hosting uses the kitchen to cook the food they are serving. It's a small place, and we sat at tables outside. When they ran out of food halfway through the brunch, a friend remarked, "they always run out of food." There were a lot of people at the brunch, so it's no surprise that supplies were running low, although the delicious caramel-like cake they served was fortunately replenished long after the sautéed seitan and mushroom salad were gone.

The amount for brunch was charged on a sliding scale – a hallmark of queer community events. We could choose to pay between ten and fifteen euros, depending on our level of income. The brunch, like most buffet meals I've had in Finland, came with tea, coffee, and dessert – the delicious cake. The crowd was, like those at the other events I attended, mostly in their 20s and 30s, mostly white, and many were wearing cultural markers of queer identity (rainbow attire, multicolored hair, piercings, political patches and pins).

The Turku Pride website was only published in *Suomi*, and my auto translate provided a poor reading in English. In fact, translations from *Suomi* to English were consistently poor in my experience, providing only a rudimentary understanding of the original ideas – no fault of the translation machinery here, but rather, indicative of the linguistic complexity of *Suomi* that takes years to fully understand. Nevertheless, auto translate was indispensable for me in gaining at least a general idea of what was going on. I turn, here, to my automatic translation of the Turku Pride website to provide an illustration of the complications of doing research in a language which I was not able to learn as quickly as I would have liked. Here is the translation my computer provided me for the call for volunteers:

Turku Prideä made together, a large number of volunteer efforts! Would you just come to ensure that the traffic is during the parade? Or do you perhaps vigilante qualifications? Give a couple of hours a day a Pride-27.8 and join in! (Turku Pride website)

Vigilante qualifications, while a seemingly strange choice of words for auto translation, are a powerful concept for queer communities. Pride is a necessary engagement in pleasure and an affirmation of existence – a vigilante act in the face of heteronormativity. While this translation, in some ways, marks me as an outsider because of language, the queer pride I experienced in participating in the brunch fundraiser is most certainly a moment of insider recognition.

Conclusion: The Value of Queer Affective Pleasure in Finland

Shortly after attending the Turku Pride brunch fundraiser in the spring of 2016, I opened my laptop to see the news of a mass shooting at a crowded nightclub in Orlando, Florida. Forty-nine people were murdered by a man with an automatic weapon who had reportedly previously frequented the club. They were murdered while dancing. Survivors said that initially they thought the sound of gunfire was part of the music. I thought of all of the dance clubs I had been to during my twenties and imagined the horror of being shot down in a moment of shared community pleasure. (Author's notes).

What does utopia look like? Perhaps it is a crowded nightclub where, as Ahmed (2004, 165) suggests, “Queer pleasures put bodies into contact that have been kept apart by the scripts of compulsory heterosexuality”. But what if that nightclub is interrupted by the violence of compulsory heterosexuality, in the form of an angry man with an assault rifle? The timing of the violence at the US nightclub in Orlando, Florida was a prescient reminder for me during my research that queer utopian spaces are ephemeral, and that the work of sustaining them is a necessary labor.

Yet, even in the face of violent possibilities, we continue to go to the nightclub, the bookstore, the film, the café, and the parade. In defiance of the violence of heteronormativity, queer communities are co-creating cultural potentialities that offer a glimpse at something beyond our immediate moment. In their article, “Pleasure: An Initial Exploration,” Biswas et al. (2015, 315) write, “social pleasures arise from social interactions, activity pleasures from the process of enjoying an activity rather than the end result...”. Pleasure in the performance of queer community at the three events I have discussed here was predicated on my experience of participation. The act of engagement not only created

the affect of pleasure, the act itself *was* the pleasure. Participating in these queer community events was an act of pleasurable imagination; visualizing Finland as a queer utopia.

As I write these final paragraphs, I am in mourning over both mundane and acute occurrences of the violence of heteronormativity. At the same time, like so many queers, I am unwilling to allow such violence to stop my engagement in a utopian imaginary. This queer autoethnography is part of my unwillingness, as well as part of my commitment to international scholarship between my now queer Finnish and US worlds. In the words of editors Kaisa Ilmonen and Tuula Juvonen (2014, 5), “... Finnish queer studies is alive and kicking. It does not narrate itself in a single voice but reaches out thematically, methodologically and theoretically in new directions while also reconsidering the past. It queers both the politics of remembering and the preconditions of traditions”. My research means to contribute to these new directions, affectively queering future possibilities for international work.

In moments when I was aware of my position as a cultural outsider in Finland, I was grateful for the powerful experiences with queer community that my research has allowed me. And, in moments of awareness of being a queer insider in Finland, I was appreciative of the ways in which community can function across cultural identity, when we make spaces inclusive. Community events can make worlds, like the ones I attended in Finland, and they can also threaten to unmake them, like the Pulse nightclub massacre in the US. However, queer community is resilient and insistent in engaging in affective pleasure and imagination. The pleasure we gain from engagement sustains us through the pain of disappointment, loss, and violence. And so, I continue to have hope for queer utopian spaces, and appreciate the ways in which engaging in research in Finland has showed me new possibilities for understanding community.

References

- Acker, Sandra. 2000. "In/out/side: Positioning the Researcher in Feminist Qualitative Research." *Resources for Feminist Research* 28(1-2): 189-208.
- Adams, Tony E., and Stacy Holman Jones. 2008. "Autoethnography is Queer." In *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, edited by Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, and Linda Tuhiwai Smith, 373-390. Thousand Oaks, CA: Sage Publications. <https://doi.org/10.4135/9781483385686.n18>
- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.
- Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, & Others*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388074>
- Babišová, Martina, and George Hooker. 2014. "Finally, There's a Queer Feminist Porn Magazine Available in Finland." *Vice Magazine*, April 29. Accessed August 28, 2016. <https://www.vice.com/sv/article/menage-a-trois-putting-porn-in-feminism-finland>.
- Berlant, Lauren, and Michael Warner. 1998. "Sex in Public." *Critical Inquiry* 24(2): 547-566. <https://doi.org/10.1086/448884>
- Bernadette, Barton. 2011. "My Auto/Ethnographic Dilemma: Who Owns the Story?" *Qualitative Sociology* 34(3): 431-445.
- Biswas-Diener, Robert, P. Alex Linley, Helen Dovey, John Maltby, Robert Hurling, Joy Wilkinson, and Nadezhda Lyubchik. 2015. "Pleasure: An Initial Exploration." *Journal of Happiness Studies* 16(2): 313-332. <https://doi.org/10.1007/s10902-014-9511-x>
- Chang, Heewon. 2008. *Autoethnography as method*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Chatham-Carpenter, April. 2010. "Do Thyself No Harm: Protecting Ourselves as Autoethnographers." *Journal of Research Practice* 6(1): 1-13.
- Cowan, T.L., and Jasmine Rault. 2014. "The Labour of Being Studied in a Free Love Economy." *Ephemera: Theory and Politics in Organization* 14(3): 471-488. Accessed June 6, 2016. <http://www.ephemerajournal.org/contribution/labour-being-studied-free-love-economy>.
- Dwyer, Sonya Corbin, and Jennifer L. Buckle. 2009. "The Space Between: On Being an Insider-Outsider in Qualitative Research." *International Journal of Qualitative Methods* 8(1): 54-63. <https://doi.org/10.1177/160940690900800105>
- Ellis, Carolyn. 2004. *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Foucault, Michael. 1986. "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias." *Diacritics* 16(1): 22-27. <https://doi.org/10.2307/464648>
- Halberstam, Jack. 2005. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: NYU Press.
- Hattu: A Feminist Think Tank. 2016. Accessed June 6, 2016. <http://www.hautomohattu.fi/in-english/>.
- Ilmonen, Kaisa and Tuula Juvonen. 2014. "Queer Traditions: Politics of Remembering." *SQS Journal* 8(1-2): 1-5.
- Johnson, E. Patrick, and Ramón H. Rivera-Servera, eds. 2016. *Blacktino Queer Performance*. Durham: Duke University Press.
- Jones, Stacey Holman, Tony E. Adams, and Carolyn Ellis, eds. 2015. *The Handbook of Autoethnography*. New York: Routledge.
- Juvonen, Tuula, and Livia Hekanaho. 2008. "Leaving a Glorious Future Behind? Queer in the Finnish Academia." *Trickster* #2. Accessed June 6, 2016. <http://trikster.net/2/juvonenhekanaho/5.html>.
- Love, Heather. 2009. *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Merriam, Sharan B., Juanita Johnson-Bailey, Ming-Yeh Lee, Youngwha Kee, Gabo Ntseane, and Mazanah Muhamad. 2001. "Power and Positionality: Negotiating Insider/Outsider Status Within and Across Cultures." *International Journal of Lifelong Education* 20(5): 405-416. <https://doi.org/10.1080/02601370120490>
- Mullings, Beverly. 1999. "Insider or Outsider, Both or Neither: Some Dilemmas of Interviewing in a Crosscultural Setting." *Geoforum* 30(4): 337-350. [https://doi.org/10.1016/S0016-7185\(99\)00025-1](https://doi.org/10.1016/S0016-7185(99)00025-1)
- Muncey, T. 2010. *Creating Autoethnographies*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Muñoz, Jose Esteban. 2009. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York University Press.
- Paasonen, Susanna. 2009. "Healthy Sex And Pop Porn: Pornography, Feminism And The Finnish Context." *Sexualities* 12(5): 586-604. <https://doi.org/10.1177/1363460709340369>
- Pavlidis, Adele. 2013. "Writing Resistance in Roller Derby: Making the Case for Auto/Ethnographic Writing in Feminist Leisure Research." *Journal of Leisure Research* 45(5): 661-676. <https://doi.org/10.18666/jlr-2013-v45-i5-4368>

- Puar, Jasbir. 2005. "Queer Times, Queer Assemblages." *Social Text* 23(3-4/84-85): 121-139.
- Puar, Jasbir. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822390442>
- Probyn, Elspeth. 1996. *Outside Belongings*. London: Routledge.
- Seigworth, Gregory J., and Melissa Gregg. 2011. "An Inventory of Shimmers." In *The Affect Theory Reader*, edited by Melissa Gregg and Gregory J. Seigworth, 1-25. Durham: Duke University Press.
- Sexing the Transman*. 2011. Directed by Buck Angel. Buck Angel Entertainment. Accessed June 6, 2016. <http://www.sexingthetransman.com>.
- Sobolczyk, Piotr. 2015. "Towards a Subversive Queer Atopia: Beyond the Utopia/Dystopia Inversion." *SQS Journal* 9(1-2): 1-14.
- Stark-Arola, Laura. 1997. "Lemi, Fire, and Female Väki: An Exploration into Dynamistic Relationships in Finnish-Karelian Magic and Folk Belief." *Elektroloristi* 4(1). Accessed August 28, 2016. http://www.elore.fi/arkisto/1_97/sta197.html.
- Taylor, Jodie. 2012. *Playing it Queer: Popular Music, Identity and Queer Worldmaking*. Berlin: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-0351-0420-2>
- Turku Pride. 2016. Accessed June 6, 2016. <http://www.turkupride.fi>.
- Vogel, Shane. 2000. "Where Are We Now? Queer Worldmaking and Cabaret Performance." 6(1): 29-60.
- Warner, Michael. 2012. "Queer & Then?" *Chronicle of Higher Education*. Accessed August 28, 2016. <http://www.chronicle.com/article/QueerThen-/130161/>.
- Waiting for Superman*. 2010. Directed by David Guggenheim. Participant Media, Walden Media, and Electric Kinney Films.
- Weigman, Robyn, and Elizabeth Wilson. 2015. "Introduction: Antinormativity's Queer Conventions." *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 26(1): 1-25. <https://doi.org/10.1215/10407391-2880582>
- Where to Invade Next*. 2015. Directed by Michael Moore. Dog Eat Dog Films.
- Wonderlust-festival. 2016. Accessed June 6, 2016. <http://www.wonderlust.fi>
- Yekani, Elahe Haschemi, Eveline Kilian, and Beatrice Michaelis. 2013. *Queer Futures: Reconsidering Ethics, Activism, and the Political*. New York: Routledge.

"Queering" #BlackLivesMatter

Unpredictable Intimacies and Political Affects

Bessie P. Dernikos

ABSTRACT

#BlackLivesMatter (#BLM) has garnered considerable attention in recent years with its commitment to honor all black lives, yet the affective dimensions of this global cause remain largely under-theorized. Within this piece, I explore how #BLM, as a larger sociopolitical movement, works to collectively bind strangers together by transmitting affects that produce a sense of immediacy, intimacy, and belonging. I argue that these affective intensities incite an 'unpredictable intimacy' that closely connects strangers to black bodies and intensifies the forces of race, gender, and hetero/sexuality in ways that—counter to the movement's purpose—violate the bodies of queer/black women, in particular, via the processes of replication and erasure. I conclude by proposing that, while #BLM aims to empower black lives and build a collective, we remember the political possibilities that affect and queer theories have to offer in order to attend to, and potentially disrupt, the violence that such collectives bring.

*If I die in police custody, know that I want to live! We want to live!
We fight to live! Black Lives Matter! All Black Lives Matter!*
(Black Lives Matter Netroots Mob 2015)

The 2012 shooting of 17-year old Trayvon Martin in Sanford, Florida has garnered national attention in the United States, fueling intense speculation over what it means to live in a morally ambiguous world where police brutality and unchecked violence against African Americans tragically proliferate. According to *Washington Post* columnist Jonathan Capehart (2015):

Since that rainy night three years ago, we have watched one horrific encounter after another involving unarmed African Americans on the losing end of a gun or a confrontation with police. Jordan Davis, 17, shot and killed in Jacksonville, Fla., on Nov. 23, 2012 by Michael Dunn. Renisha McBride, 19, shot and killed in Dearborn Heights, Mich., on Nov. 2, 2013 by Theodore P. Wafer. Eric Garner, 43, killed in a chokehold on Staten Island in New York City on July 17, 2014, by police officer Daniel Pantaleo. John Crawford, 22, shot and killed

SQS
1-2/2016

46

Queer/
View/Mirror
Opinion
Piece

Bessie P.
Dernikos

by police in Beavercreek, Ohio, on Aug. 5, 2014. Michael Brown shot and killed in Ferguson, Mo., on Aug. 9, 2014, by then-police officer Darren Wilson. Tamir Rice, 12, in Cleveland on Nov. 23, 2014, by police officer Timothy A. Loehmann. (sec. 3)

While African-American communities continue to demand justice for these state-sanctioned acts of violence, one grass roots organization, Black Lives Matter, has sought to take action into its own hands. A global cause committed to social justice, Black Lives Matter seeks to honor black lives by challenging the endemic brutality and discrimination directed toward blacks by the state, individuals, and society, writ large. Protesting the insidious nature of racism today, especially as it relates to the way American society naturalizes the death of any black who resists arrest or behaves “suspiciously” (Wanzo 2015), Black Lives Matter definitively positions itself as “an ideological and political intervention in a world where black lives are systematically and intentionally targeted for demise” (Garza 2014, sec. 2).

Within this piece, I explore how #BlackLivesMatter (#BLM), as a larger sociopolitical movement, works to collectively bind strangers together by transmitting affects that produce a sense of immediacy, intimacy, and belonging. At the same time, I highlight how these affective attachments have taken on a life of their own, spurring other cultural moments – both within the #BLM movement and in other events inspired by it – that, in one way or another, dismiss the contributions of the three black women who founded the organization, two of whom identify as queer. I argue that the collective and presumably liberatory spaces of #BLM produce an unpredictable intimacy¹ that closely connects strangers to black bodies

1 Here, I draw upon Lauren Berlant’s (2015) work on intimacy as both affective and unpredictable, while also using this phrase in a specific way that refers to #BLM.

and intensifies the forces of race, gender, and hetero/sexuality in ways that cannot be wholly predicted. I hone in on these intensities and the way they operate to violate the bodies of queer/black women, in particular, via the processes of replication (e.g. the slogan *All Lives Matter*) and erasure. Ultimately, these processes can be thought of as a problematic form of transformation that hinges upon objectification and dehumanization, or the discrediting of black bodies as active, human agents. So while #BLM aims to empower black lives and build a collective, I propose that we remember the political possibilities that affect and queer theories have to offer in order to attend to, and potentially disrupt, the violence that such collectives bring.

The “Roots” of #BLM: A Brief History

In recent years, #BLM has emerged as a powerful social movement in support of black civil rights, yet it has historical roots dating back more than three centuries (Mineo 2015). The United States has indeed had a long history of both violence against blacks and advocacy for black lives (PBS Learning Media 2016). As far back as the 17th century, and perhaps the most horrific crime against black humanity, the institutionalization of slavery created an economic system where African people of all ages were treated as chattel, or the legal property of white slave owners. Deprived of basic human rights, blacks were physically separated from their native land and family members, forced to work against their will, and often mercilessly beaten. Deploring the evils of slavery, free blacks and white activists started a movement to emancipate enslaved blacks and abolish slavery altogether. Despite the fact that these abolitionists held conflicting views regarding the dissolution of slavery, their collective efforts served to intensify anti-slavery sentiments and fuel the Civil War of 1861. While the war eventually led to the Emancipation Proclamation of 1863, which

freed slaves, and the 13th amendment to the American Constitution, which legally abolished the institution of slavery in 1865, it did not manage to grant African Americans equal status to whites.

Decades after the war, inhumane treatment of blacks persisted, namely through Jim Crow laws that maintained blacks and whites were “separate but equal”. These laws mandated the legal segregation of schools, drinking fountains, buses, restaurants, restrooms, et cetera, where services and facilities for blacks were almost always inferior to those for whites. Moreover, segregation contributed to increased racial violence against blacks and the rise of the Ku Klux Klan in the South. According to the Equal Justice Initiative, between 1877–1950, there were as many as 3,959 reported “terror lynchings” against blacks who were, in many cases, unjustly killed for committing minor social transgressions, such as accidentally bumping into a white woman (see Luckerson 2015).

In 1954, the ongoing efforts of the National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) and countless activists were, in part, realized when the US Supreme Court declared the doctrine of “separate but equal” unconstitutional. This landmark decision fueled the Civil Rights movement of the 1950s and 1960s and made it possible for many leaders in the African-American community to rise to prominence, most notably Dr. Martin Luther King, Jr. who urged others to fight for equality through respectable, peaceful, and non-violent practices.

In 1964, a decade after the Supreme Court’s ruling, President Lyndon B. Johnson signed the Civil Rights Act into law, thereby legally ending racial segregation and addressing “the civil and political rights that were denied to black people – access and the use of public accommodations, the right to vote, and ensuring fair employment and housing opportunities” (Harris 2015, sec. 2). Despite this legislation, African Americans continued to suffer

from economic disparity, social inequality, and ongoing police harassment and violence. In response to these racial inequities, the Black Panther Party for Self-Defense emerged in 1966 to defend black rights and take a militant stand against the state, namely by “policing the police” (NPR 2015). Taking up Malcolm X’s call to end segregation and discrimination “by any means necessary,” Black Panther supporters engaged in radical street-theater tactics, such as openly carrying guns in black communities so as to monitor police behavior and prevent police brutality against black citizens.

In time, the Panthers’ tactics incited an aggressive, as well as fearful, response from federal and state officials. Declaring the party to be both a terrorist organization and a threat to national security, the Federal Bureau of Investigation (FBI) directly surveilled Panther activity by following and harassing members, tapping phone lines, and encouraging police to “cripple” the party (Workneh and Finley 2016). In turn, police made it virtually impossible for the organization to continue its cause: constantly raiding Panther offices and often killing members – even those who did not resist arrest.

While the fight to advocate for black lives certainly did not end with the Panthers, many historians argue that there exist strong parallels between the Black Panther Party and the current #BLM movement: most notably, the shared focus on police brutality and the use of aggressive tactics, such as disrupting public events, to confront police and state violence (Chancellor 2016). In fact, according to #BLM co-founder Patrisse Cullors, the Black Panther Party has deeply inspired the current #BLM movement, which seeks to take up a somewhat similar conversation: that black people have the right to both decide their own fate and not fear death at the hands of police and state officials (Chancellor 2016).

What's Affect Got to Do with It?

Building upon the legacies of those social movements that came before, #BLM reminds us that the fight for black civil rights persists even to this day, as American society has historically denigrated, and continues to devalue, black lives. In this piece, I am particularly interested in the devaluation and reclamation of black lives as *affective* processes. Drawing upon Teresa Brennan's (2004) theory of affective transmission, I conceptualize affects as energetic forces that, quite literally, enter social bodies² of all kinds: binding individuals to each other, to other things, and to their social environments. As Brennan (2004) argues:

We are not self-contained in terms of our energies. There is no secure distinction between the 'individual' and the 'environment'... transmission breaches individual boundaries ... this bound energy is felt in the flesh.

To be clear, by the transmission of affect, I am not suggesting that, within the #BLM movement, one supporter's feelings or emotions simply become another's. Rather, I mean that all kinds of bodies *affect* and transform one another in myriad ways: where emotions have the affective power to orient #BLM supporters toward and away from other bodies, as well as move them to do particular things. While many affect theorists clearly differentiate between affects and emotions, I resist dichotomizing the two and, like Ann Cvetkovich (2012) and Michalinos Zembylas (2014), use affect in a more generic sense: as a category that includes energies, emotions, forces, intensities, "impulses, desires, and feelings that get historically constructed in a range of ways" (Cvetkovich 2012, 4).

2 Bodily matter can take multiple forms, e.g. human bodies, bodies of knowledge, objects (Deleuze and Guattari 1987).

With this in mind, I would briefly like to connect this conceptualization of affect to John Protevi's (2009) concept of *political affect(s)*, the idea that affects are politically shaped by and entangled within relations of power, history, and politics. According to Protevi, following the aftermath of Hurricane Katrina, the US federal government delayed relief to hundreds of thousands of New Orleans victims until military forces arrived, in large part due to the racial fear associated with rumored reports of mass crime, rape, and murder among blacks. Arguing that black bodies are inextricably connected to violent histories of slavery and revolt, Protevi (2009, 173) explores how such histories impact "white America," whether consciously or subconsciously, by creating a fear of blacks, especially "crowds of blacks without sufficient armed guards around them". This transmitted or racialized fear triggers certain actions or, as noted with Katrina, inactions that may have deadly consequences for black Americans.

I would like to now consider how this fear of black bodies plays out in the case of Trayvon Martin and neighborhood watchman George Zimmerman, who was found innocent of second-degree murder. Due to Zimmerman's desire to protect a Sanford neighborhood from Martin, aka some suspicious "thug" wearing a hoodie, Zimmerman, who was technically off-duty at the time, decided to follow around and then subsequently shoot the unarmed teenager. Zimmerman claims to have shot the victim in self-defense and for fear of his own life. Sadly, we can never ask Trayvon Martin how he felt about being followed around by a strange man with a gun. This leads me to wonder: Why are Zimmerman's fears and feelings — not Trayvon Martin's — allowed to count, and what does this "not/counting" have to do with affects? As Rebecca Wanzo (2015, 230) so powerfully asserts: when fear of black bodies becomes reasonable in a court of law, it somehow "privileges affect[s] of the [white] state over the affect[s] of [black] citizens," which serves to affirm white fear and make the killing of black lives natural. Ultimately, what I would like to suggest, here and throughout, is that the

matter of black lives *always* involves affective in/equalities, which hold both promise and threat.

#BlackLivesMatter: Feel the Love, Feel the Noise

Black Lives Matter surged into public view in 2013, following the acquittal of George Zimmerman in the fatal shooting of Trayvon Martin. Co-founder Alicia Garza immediately took to social media to express her anger and frustration over the verdict and the string of heated tweets or comments³ posted in relation to it on-line (Guynn 2015; Pleasant 2015). Composing what she calls “a love letter to black folks” (Pearce 2015), Garza wrote the following message on her Facebook wall: “I continue to be surprised by how little black lives matter, and I will continue that. Stop giving up on black life...Black people, I love you. I love us. Our lives matter” (McEvers 2016, sec. 1). Garza’s words resonated with Los Angeles activist and friend Patrisse Cullors who put a hashtag⁴ in front of the phrase *Black Lives Matter* (#BlackLivesMatter) to draw awareness to and to protest against the perpetual violence directed toward black people. Within days, the two teamed up with fellow activist Opal Tometi to create #BlackLivesMatter, a network where people could come together off- and on-line as a community to share, as Cullors noted, their stories, grief, and rage in order to take “collective action to build collective power to achieve collective transformation” (Cullors, quoted in King 2014).

3 E.g.: How do I explain this to my young boys??? (Dwayne Wade); We must mourn the unnecessary & unjust death of a child, but to honor him we must rededicate ourselves to the very ideals that were violated. (Cory Broker); It could have been me. It could have been my son. We’ve got to protect them from the #Zimmermans of the world and their helpers. #Trayvon. (Vanessa Robinson) <http://www.towleroad.com/2015/02/queer-origins-of-blacklivesmatter-highlighted-in-msnbc-mini-documentary/>

4 A word or phrase that is preceded by a hashtag (#) and used on social media sites, such as Twitter, to identify specific messages around a given topic.

Cullors’ emphasis on collective emotions and experiences highlights the intimacies that animate #BlackLivesMatter, as an on-line network and larger movement. Here, I would like to draw attention to the way affects not only become public, but also circulate within #BLM to pull individuals into an alternative collective environment or *intimate public* sphere (see Berlant 2009). According to Sara Ahmed (2004), emotions do not reside within individuals and then move outward to affect others; they instead *affectively flow* among bodies, objects, and signs, forming “sticky” attachments that impact both the making of individual subjects and their movement throughout collective social spaces. It is Garza’s emotional reading of the Trayvon Martin verdict (her rage, surprise, support, encouragement, love) and the outpouring of tweets in its aftermath that help to create such a shared collective (our lives, black lives, we/us), even among strangers. While individuals may not necessarily feel, encounter, or experience the #BLM movement in the same way, they nevertheless affectively cohere together through “passionate attachment[s] tied closely to love” (see Ahmed 2004, 118). It is the love, then, of black lives that not only binds folks together but also affectively aligns them against that which threatens love, i.e. racism, as well as certain figures who embody the loss of love, namely police and state officials.

An intimate public, however, is not simply about shared social messages, such as *Black Lives Matter*. The publics actively encourage people to rethink their lives in terms of intimacy, specifically by examining what it has meant for human beings to live and survive within collective social worlds. As Berlant (1998) argues, in order to rethink intimacy we need to both assess how we have been living and how we currently live so as to reimagine better lives than the ones so many human beings are living. For many #BLM activists, reimagining what it might mean for blacks to “have a life” directly involves the “noisy” occupation of public spaces. While the founders repeatedly emphasize love as the sustaining force behind #BLM

(Garza, quoted in Pleasant 2015), protesters and demonstrators, time and time again, continue to engage in confrontational and aggressive tactics. In this way, love for black lives is not a mere emotion that connects #BLM activists; it affectively moves them to take some rather unpredictable actions. Such actions include stopping business as usual in major cities. For example, in November 2014, thousands of #BLM activists took to the streets to protest the non-indictment of police officer Darren Wilson for the murder of Michael Brown. Physically closing down three bridges leading in and out of New York City, they repeatedly chanted phrases such as, “Shut it down” and “Black Lives Matter!” Activists have also made their presence known and felt by interrupting and even shutting down public events. For instance, on August 8, 2015, #BLM supporters brought Vermont Senator and Democratic presidential candidate Bernie Sanders’ rally to a sudden halt by jumping on stage, grabbing the microphone from Sanders, and demanding a four and a half minute moment of silence to honor Michael Brown, who was shot and killed in Ferguson, Missouri a year earlier on August 9, 2014.

Even though these tactics have been criticized as “emotional” and not “mindful” (Reynolds 2015), I would argue that is partly the point. Unlike the male-dominated, centralized, peaceful leadership of the Civil Rights Movement associated with Martin Luther King, Jr, #BLM has a self-governing, populist vibe where anyone — e.g. male, female, trans, queer, straight — can and should consider themselves a leader (Guynn 2015). The idea is to reject the kind of respectability politics⁵ (Pearce 2015) of past black justice work that often focused on mainstream propriety, while excluding marginalized or queer black bodies (see Casper 2014). #BLM, thus, hopes to communicate a different, perhaps even radical, message:

5 Such politics are often perceived to be an attempt at assimilation or “uplifting one’s race,” for example, where middle-class blacks strive to be “proper” or compatible with whites and white mainstream values.

one that deprivileges rational communication in order to transmit an authentic, “unmediated,” more inclusive message about black lives. According to Berlant (2009), “People imagine alternative environments where authenticity trumps ideology, truths cannot be concealed, and communication feels intimate, face to face” (sec. 1). Such an alternative environment is imagined within the #BLM movement through these “in your face” tactics, which strive to actively dismantle the filter that separates out noise or affects from communication. As such, #BLM activists desire to not only transmit the message but also *the noise*, that is, get the public to physically experience discomfort so that they too might feel the pain and frustration that blacks in America encounter (see Altman 2016). The transmission of noise, then, enables the public to *feel* the live intensities that make the message *Black Lives Matter* so affectively seductive and immediate.

Tensions and Unpredictable Intimacies

The notion of a totalized black liberation movement in which all blacks work together to embrace love and eradicate racism, while idyllic, is not particularly helpful when trying to understand the unpredictable intimacies that inevitably circulate within public spaces. Although the founders of #BLM have specifically proclaimed that all black lives matter — “the lives of black queer and trans folks, disabled folks, black-undocumented folks, the folks with records, women and all black lives along the gender spectrum” (#BlackLivesMatter 2015, sec. 4) — not every/body seems to be orientated toward the same directive. This raises the question: Which black lives are we really talking about? According to co-founder Opal Tometi:

The larger public narrative and discourse, particularly in this moment, is still focused on black male bodies, cisgender males. We still experience [e.g. queer, trans] resistance Black Lives Matter

has been viral and people are taking it, appropriating it, and using it however they see fit. We [the founders] become invisible... (Smith 2015, see interview question 3)

As Tometi's words suggest, intimate spheres are, at times, entangled within heteronormative forces, which here work to make the founders' bodies *invisible*. We observe, then, a kind of symbolic violence happening against queer/black women within the public spaces of #BLM — a movement which has, in some ways, taken on a life of its own. In what follows, I explore the kind of re/appropriation and subsequent erasure of marginalized black bodies that Tometi gestures toward through examining two specific cultural moments: the linguistic reclamation of *All Lives Matter* and the volleying of death threats in relation to a Webster University #BLM event.

As of December 2016, #BlackLivesMatter had 198,000 Twitter followers alone, thus pointing to its popularity. Yet, there are those Americans who do not support the movement and assume that if African Americans die, either at the hands of law enforcement or as a result of civilian self-defense, they were surely guilty of committing some crime (Metla 2015). There is also a sense that the movement is exclusionary and should expand to include *all* races, *all* lives. For this reason, the hashtag and slogan #AllLivesMatter (#ALM) has emerged to, in some ways, counter #BLM's message and, incidentally, increase racial tension. Attempting to defuse this tension, President Barack Obama has publically come out on the issue in order to defend #BLM:

We as a society, particularly given our history, have to take this seriously.... I think everyone understands all lives matter.... I think the reason that the organizers use the phrase "Black Lives Matter" was not because they were suggesting that nobody else's lives matter.... Rather, what they are suggesting was, there was a specific problem that is happening in African-American communities that

is not happening in other communities. (Obama, quoted in Sands 2015, sect. 6)

Obama's words suggest that many proponents of #AllLivesMatter view the phrase *Black Lives Matter* as insulting, even racist. Troubling that assumption, Obama attempts to provide some historical context so that non-blacks can both understand the significance of emphasizing black lives and take seriously the concerns of African-American communities. However, in spite of the president's efforts, the desire to advocate for *all* lives in response to the call for black lives (#BLM) remains and persists. According to Garza (quoted in Brydum 2015), insisting that all lives matter when blacks are being killed daily not only denies the reality of race and racism in America but also represents "a lack of humanity." More than that, this re-appropriation of #BLM serves to *dehumanize* black bodies by linguistically reclaiming other bodies who desire to be at the center: mainly white ones. By doing so, #ALM operates as an objectification tool that draws attention to blacks — not as human beings with distinct historical and social experiences, but as mere objects of discussion. At the same time, this new slogan shifts the conversation away from queer/black women and other marginalized black folks who are at once privileged and re/humanized through Garza, Cullors, and Tometi's intended message that *all black lives matter*. As Mel Chen (2012) notes, dehumanization involves both transformation — here the substitution and erasure of black bodies with, for example, white bodies — and the active making of a subject into an object. In this way, the slogan *All Lives Matter* functions to contain black bodies by coercing blacks, especially marginalized blacks, into a form of "non-being."

This coercion becomes more apparent when considering the death threats that Garza, Cullors, and Tometi received before their scheduled talk at Webster University in St. Louis. In February 2016, when the Webster

University event was announced, social media erupted over the origins of the movement. Garza stated that many questioned her right to speak on behalf of #BLM and called her contribution to the movement a lie. She added that people either did not know or simply refused to acknowledge that three black women, two of whom identify as queer, founded the #BLM hashtag and network (McEvers 2016): “Oh wow, queer women helped to start his?” (see Smith 2015, interview question 4). While the three founders did not wish to comment further on the death threats and on-line attacks, we can imagine that they mirror the disturbing death threat a New Jersey #BLM supporter recently received, where a Houston man threatened to “burn her asshole shut” (Terrell 2016). Ultimately, as a result of receiving their own personal attacks and threats, Garza and her co-founders cancelled the talk (Terrell 2016).

In a related interview, Garza relayed the concern expressed on social media that #BLM is essentially a gay movement that is merely masquerading as a black one (Cobb 2016). Cullors added, “I think there was this sort of thing for black folks where it was like, being black was already hard enough. It’s too much to try to be black and gay, black and trans, black, trans, and poor, black, gay and poor — it’s too much” (as cited in Garcia 2015). It is interesting to note the way that the word *gay* gains affective force here. It seems that, for some #BLM supporters, there is a real fear that *queer* has the power to somehow erase race and therefore endanger the larger racial liberation movement for blacks (see Chen 2012 for a discussion of queer affects and racial mattering). As an identity marker, then, *queer* threatens to simply be *too much* — at odds with dominant, heteronormative discourses that shape who and what should count as a worthy black life. More than an individual feeling, this fear of queerness acts as a moving force with the capacity to intensify the interests of the dominant social order, while simultaneously diminishing “the other” (see Hemmings 2005 for a discussion of affect as a critical object). Hence, the

circulation of death threats, in addition to being a violent act against three black women, might also be read as an attempt to *erase* queer identities — to diminish or discredit particular black bodies by refusing to bestow upon them “lifeliness” (Chen 2012, 41).

Conclusion: Reanimating *Queer* and Embracing *Too-Muchness*

Though *queer* has been identified with a kind of *too-muchness*, I wonder if this response might help us rethink past and present histories of violence against blacks, as well as the denigration of queer/female and other marginalized black bodies within the intimate public spaces of #BLM. Queer theories, like feminist theories, attempt to challenge dominant discourses and disrupt the notion of a normal/essential/natural woman and/or man (see e.g. Britzman 1995; Ramazanoglu and Holland 2002), yet the word *queer* itself continues to be affectively mobile and historically un/sticky (Chen 2012). Chen (2012, 57) asks, “how might a historically objectifying slur like *queer* be reanimated?” And, I would add, how might this reanimation embrace, instead of reject, *too-muchness*?

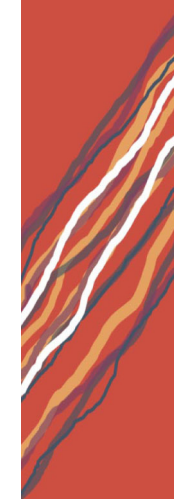
To be *too much* suggests an abundance of something – an overflow that might slip away (Ahmed 2006). Within this piece, I have explored how affects ebb and (over)flow, intimately moving #BLM supporters and non-supporters toward and away from black bodies in unexpected ways that are not always rational or intentional. I have also suggested that white bodies and the affects associated with whiteness, as a dominant social order, become “somatic norms” (Ahmed 2006, 113), serving to potentially displace, devalue, and violate *all* black lives. Perhaps, then, in order to support and possibly disrupt the intimate public spaces of #BlackLivesMatter we might work harder to see publics as affectively messy and slippery, as always in the process of moving in new directions

and becoming (Deleuze and Guattari 1987) in ways that foster both equality *and* inequality, promise *and* threat (Stewart 2007). Despite this uncertainty and unpredictability, it is my hope that turning to affect will help us better understand the complex ways that bodies come to matter, *or not*, within intimate public spheres. In the end, what I would like to propose is this: rather than fearing *too-muchness*, or that which exceeds the “norm,” we might instead embrace it as an affective tool in order to orient our bodies *toward* – and not away from – “queering,” that is, “a way of inhabiting the world by giving ‘support’ to those whose lives and loves make them appear oblique, strange, and out of place” (Ahmed 2006, 179). We, therefore, might strive to see things from a different orientation or angle – to remember material bodies as energetic flows that affectively spill beyond the boundaries of flesh, transmitting political affects which intensify, energize, and enervate black bodies in myriad ways. By doing so, maybe, just maybe, we can actively envision other social worlds where difference, possibility, and wonder abound – worlds where *too-muchness* and *all black lives* truly matter.

References

- Ahmed, Sara. 2004. “Affective Economies.” *Social Text* 22(2): 117–139. https://doi.org/10.1215/01642472-22-2_79-117
- Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388074>
- Altman, Alex. 2016. “Black Lives Matter. A New Civil Rights Movement Is Turning a Protest Cry into a Political Force.” *Time*. Accessed April 20, 2016. <http://time.com/time-person-of-the-year-2015-runner-up-black-lives-matter/>.
- Berlant, Lauren. 1998. “Intimacy: A Special Issue.” *Critical Inquiry* 24(2): 281–288. <https://doi.org/10.1086/448875>
- Berlant, Lauren. 2009. “Affect, Noise, Protest: Ambient Citizenship.” Accessed January 1, 2016. <http://publicsphere.ssrc.org/berlant-affect-noise-silence-protest-ambient-citizenship/>.
- Berlant, Lauren. 2015. “Structures of Unfeeling: Mysterious Skin.” *International Journal of Politics, Culture, and Society* 28(3): 191–213. <https://doi.org/10.1007/s10767-014-9190-y>
- #BlackLivesMatter. 2015. “About the Black Lives Matter Network.” Accessed January 1, 2016. <http://blacklivesmatter.com/about/>.
- Black Lives Matter Netroots Mob. 2015. Accessed January 1, 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=raK8kI7oKW0>.
- Brennan, Teresa. 2004. *The Transmission of Affect*. Ithaca: Cornell University Press.
- Britzman, Deborah. 1995. “Is There a Queer Pedagogy? Or Stop Reading Straight.” *Educational Theory* 45(2): 151–165. <https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.1995.00151.x>
- Brydum, Sunnivie. 2015. “Alicia Garza. Taking Black Lives Matter to Another Dimension.” *The Advocate*, December 9. Accessed January 1, 2016. <http://www.advocate.com/40-under-40/2015/12/09/alicia-garza-taking-black-lives-matter-another-dimension>.
- Capehart, Jonathan. 2015. “From Trayvon Martin to ‘Black Lives Matter.’” *Washington Post*, February 27. Accessed January 1, 2016. <https://www.washingtonpost.com/blogs/post-partisan/wp/2015/02/27/from-trayvon-martin-to-black-lives-matter/>.
- Casper, Monica. 2014. “Black Lives Matter/Black Life Matters: A Conversation with Patrisse Cullors and Darnell L. Moore.” *The Feminist Wire*, December 3. Accessed January 1, 2016. <http://www.thefeministwire.com/2014/12/black-lives-matter-black-life-matters-conversation-patrisse-cullors-darnell-l-moore/>.
- Chancellor, Carl. 2016. “#BlackLivesMatter Deeply Connects to Black Power Movement.” *USA Today*, May 31. Accessed November 23, 2016. <http://www.usatoday.com/story/news/nation-now/2016/02/01/black-lives-matter-black-power-movement/78991894/>.
- Chen, Mel. 2012. *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering and Queer Affect*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822395447>
- Cobb, Jelani. 2016. “The Matter of Black Lives.” *New Yorker*, March 14. Accessed January 1, 2016. <http://www.newyorker.com/magazine/2016/03/14/where-is-black-lives-matter-headed>.

- Cvetkovich, Ann. 2012. *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822391852>
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Garcia, Michelle. 2015. "7 Queer Women Making Sure We All Know That #BlackLivesMatter." *The Advocate*, February 27. Accessed January 1, 2016. <http://www.advocate.com/women/2015/02/27/7-queer-women-making-sure-we-all-know-blacklivesmatter>.
- Garza, Alicia. 2014. "A Herstory of the #BlackLivesMatter Movement by Alicia Garza." *The Feminist Wire*, October 7. Accessed January 1, 2016. <http://blacklivesmatter.com/herstory/>.
- Guynn, Jennifer. 2015. "Meet the Woman Who Coined #BlackLivesMatter." *USA Today*, March 4. Accessed January 1, 2016. <http://www.usatoday.com/story/tech/2015/03/04/alicia-garza-black-lives-matter/24341593/>.
- Harris, Fredrick. 2015. "The Next Civil Rights Movement." *Dissent*, Summer. Accessed September 3, 2016. <https://www.dissentmagazine.org/article/black-lives-matter-new-civil-rights-movement-fredrick-harris>.
- Hemmings, Claire. 2005. "Invoking Affect: Cultural Theory and the Ontological Turn." *Cultural Studies* 19(5): 548–567. <https://doi.org/10.1080/09502380500365473>
- King, Jamilah. 2014. "Facing Race Spotlight: Organizer Alicia Garza on Why Black Lives Matter." October 9. Accessed January 1, 2016. <http://www.colorlines.com/articles/facing-race-spotlight-organizer-alicia-garza-why-black-lives-matter>.
- Luckerson, Victor. 2015. "New Report Documents 4,000 Lynchings in Jim Crow South." *Time*, February 10. Accessed November 23, 2016. <http://time.com/3703386/jim-crow-lynchings/>.
- Metla, Valeriya. 2015. "#BlackLivesMatter: How a Hashtag Sparked a Powerful Movement." May 8. Accessed January 1, 2016. <http://lawstreetmedia.com/issues/entertainment-and-culture/blacklivesmatter-hashtag-powerful-movement/>.
- Mineo, Liz. 2015. "Background on Black Lives Matter." *Harvard Gazette*, November 13. Accessed September 3, 2016. <http://news.harvard.edu/gazette/story/2015/11/background-on-black-lives-matter/>.
- MSNBC Documentary. 2015. "Queerness on the Front Lines of #BlackLivesMatter." February 19. Accessed January 1, 2016. <http://www.msnbc.com/msnbc/watch/queerness-on-the-front-lines-of-blacklivesmatter-401658435959>.
- NPR. 2015. "'Policing The Police': How The Black Panthers Got Their Start." September 23. Accessed September 3, 2016. <http://www.npr.org/2015/09/23/442801731/director-chronicles-the-black-panthers-rise-new-tactics-were-needed>.
- PBS Learning Media. 2016. "Fighting for Freedom and Equality – The Abolitionist Movement and Black Lives Matter." Accessed September 3, 2016. <http://florida.pbslearningmedia.org/resource/ms16.socst.us.cw.freedom/fighting-for-freedom-and-equality-the-abolitionist-movement-and-black-lives-matter/>.
- Pearce, Matt. 2015. "Why the Term 'Black Lives Matter' Can Be So Confusing." *LA Times*, October 20. Accessed January 1, 2016. <http://www.latimes.com/nation/la-na-black-lives-matter-explainer-20151020-story.html>.
- Pleasant, Liz. 2015. "Meet the Woman Behind #BlackLivesMatter — The Hashtag That Became a Civil Rights Movement." *Yes!*, May 1. Accessed January 1, 2016. <http://www.yesmagazine.org/issues/make-it-right/meet-the-woman-behind-black-lives-matter-the-hashtag-that-became-a-civil-rights-movement>.
- Protevi, John. 2009. *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ramazanoglu, Caroline, and Janet Holland. 2002. *Feminist Methodology: Challenges and Choices*. London: Sage.
- Reynolds, Barbara. 2015. "I was a Civil Rights Activist in the 1960s. But It's Hard for Me to Get Behind Black Lives Matter." *The Washington Post*, August 24. Accessed January 1, 2016. https://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2015/08/24/i-was-a-civil-rights-activist-in-the-1960s-but-its-hard-for-me-to-get-behind-black-lives-matter/?utm_term=.04adec597d34.
- Sands, Darren. 2015. "Obama on Black Lives Matter: African-American Community Is Not Just Making This Up." *BuzzFeed News*, October 22. Accessed January 1, 2016. https://www.buzzfeed.com/darrensands/obama-on-black-lives-matter-african-american-community-is-no?utm_term=.gi7oyNmaY#.tn57exQR0.
- Smith, Mychal. 2015. "A Q&A with Opal Tometi, Co-Founder of #BlackLivesMatter." *The Nation*, June 2. Accessed January 1, 2016. <http://www.thenation.com/article/qa-opal-tometi-co-founder-blacklivesmatter/>.
- Stewart, Kathleen. 2007. *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822390404>



- Terrell, Kellee. 2015. "Say What? Black Lives Matter Event Cancelled Due To Death Threats." Accessed September 2, 2016. <http://hellobeautiful.com/2855225/say-what-black-lives-matter-event-cancelled-due-to-death-threats/>.
- Wanzo, Rebecca. 2015. "The Deadly Fight over Feelings." *Feminist Studies* 41(1): 226–231. <https://doi.org/10.15767/feministstudies.41.1.226>
- Workneh, Lily, and Taryn Finley. 2016. "27 Important Facts Everyone Should Know about the Black Panthers." *The Huffington Post*, February 18. Accessed September 3, 2016. http://www.huffingtonpost.com/entry/27-important-facts-everyone-should-know-about-the-black-panthers_us_56c4d853e4b08ffac1276462.
- Zembylas, Michalinos. 2014. "Theorizing 'Difficult Knowledge' in the Aftermath of the 'Affective Turn': Implications for Curriculum and Pedagogy in Handling Traumatic Representations." *Curriculum Inquiry* 44(3): 390–412. <https://doi.org/10.1111/curi.12051>

CURTAINS UP!

Shifting Emotional Styles in Gay Men's Venues Since the 1950s

Benno Gammerl

ABSTRACT

This opinion piece enquires into the history of male homosexuality in West Germany since the 1950s and focuses on the transition from the homophile bar to the gay disco as a prototypical meeting place for same-sex desiring men. Which emotional shifts did this spatial variation entail? Based on oral history interviews and gay magazines, the analysis explores intricate changes in queer everyday life beyond the all too simple supposition that closeted shame was supplanted by openly gay pride. In addition, the study shows on a methodological level that the allegedly antagonistic approaches in emotion research – constructionism, praxeology, affect-theory and phenomenology – can actually be fruitfully combined with each other, especially when it comes to analysing the interplay between spaces and feelings.

Spaces shape feelings, feelings shape spaces. This is, in a nutshell, the argument this opinion piece puts forward. From a history of homosexualities perspective, this implies that looking at emotional changes is crucial, when we want to fully grasp the complexities of how the lives of same-sex desiring people have changed across time. From a history of emotions perspective, it also means: If we want to understand changes in emotional patterns and practices, then looking at shifting spatial constellations is a particularly fruitful endeavour.

Divergent approaches in research on emotions and spaces

Four major approaches inform research on feelings in general and on the interaction between feelings and spaces in particular. Firstly, perspectives highlighting the social construction of feelings emphasise 'emotional standards', 'communities' or 'regimes' (Stearns and Stenrs 1985; Reddy 2001; Rosenwein 2006). They focus on codes and conventions and are particularly influential within the history of emotions. Yet their emphasis on social rules tends to lose sight of non-conforming feelings and of the often confusing nature of emotional everyday life. Praxeological

SQS
1-2/2016

57

Queer/
View/Mirror
Opinion
Piece

Benno
Gammerl

approaches, secondly, focus on 'emotional practices' or 'habitus' instead (Scheer 2012; Eitler and Scheer 2009). They are better equipped to grasp these ambivalences, as they allow for the possibility of failure involved in each emotional performance. But by and large they also highlight the reproduction of certain patterns, thereby eliding the possibility of unexpected and unintelligible feelings. This is exactly where, thirdly, approaches inspired by affect theory prove their strength (Masumi 2002; see also Hutta 2015). They emphasise the non-representational and excessive dimensions of feelings that do not conform to pre-set rules and meanings. But in doing so they sometimes lose sight of the ways in which political and economic conditions shape and limit the affective potentials specific actors can mobilise. In another register, phenomenological approaches, fourthly, also de-emphasise cultural and historical specificities and try to formulate universally valid assumptions about feelings instead (Schmitz 1992; Patočka 1998).

Each of these approaches suggests a particular way of analysing the interaction between spaces and feelings. Social constructionist approaches claim that different emotional standards prevail in distinct places like the beach and the office (Gammerl 2012). Praxeology pinpoints instead how spaces and actors performatively co-constitute each other (Reckwitz 2012). Specific spatial constellations thus facilitate certain emotional practices that in turn inform the ways in which people handle these very settings. Affect theory highlights that encounters between bodies in space engender feelings which exceed clear-cut societal frameworks and subjective interpretations (Thrift 2007). Also, phenomenology finally considers spatial atmospheres as engulfing and overwhelming the subject (Böhme 2006; Tuan 1974). Within research on feelings these approaches are often depicted as mutually exclusive or even as antagonistic. Yet ultimately it is, as this opinion piece argues, much more productive to combine them. The analysis can thus profit from the specific potentials

each of them holds, while avoiding their particular pitfalls. Proving this point is the theoretical and methodological aim this text sets out to achieve.

Spatial emotions and emotional spaces in the history of homosexualities

Empirically, my focus is on the history of male homosexuality in West Germany since the 1950s. Suppositions about spatial emotions and emotional spaces are at the core of the narrative that dominates widespread Western understandings of how the situation of same-sex desiring people changed in the second half of the twentieth century. According to the prevailing assumption, this period witnessed a process of liberation that led gays and lesbians out of their shameful closet into the light of proud visibility (Grumbach 1997; on the (West) German history of homosexualities in general see Gammerl 2010; Kraushaar 1997). Such narratives have been criticised from various perspectives (see Köppert and Regener 2013; Sedgwick 1990). Were same-sex loving men and women really invisible in the post-war decades? Did they move, as a famous slogan had it, "out of the toilets into the streets" in the 1970s? And was this transition actually linked with an emotional shift that replaced shame and fear with pride and self-assertion?

These questions show that issues of space and emotion are at the core of the contemporary history of homosexualities. Therefore, it is rather surprising that there is comparably little research on how the meeting places of men loving men have changed since the 1950s and what kinds of emotional patterns and practices these shifting settings entailed (for geographical research on these questions see Johnston and Longhurst 2010; Binnie and Valentine 1999). Both questions are addressed by the empirical study this opinion piece pursues. It is based on materials that I analyse within my current research project on homosexuality and emotional life

between urban and rural contexts in West Germany from 1960 to 1990.¹ These comprise gay and lesbian publications as well as 32 interviews with men loving men and women loving women born between 1935 and 1970. For exploring the complexity of specific locales and the intricacies of emotional change these oral history sources have proven particularly valuable (Gammerl 2015). As this opinion piece cannot possibly do justice to this wealth of detail when trying to cover all the different spaces where men loving men met each other, it focuses on one paradigmatic shift, namely that from the homophile bar to the gay disco.

The homophile bar: a theatre of cautious gazes

The homophile bar was one of the typical meeting spaces for same-sex desiring men in the first post-war decades (on the bar culture of the 1950s and 1960s see Whisnant 2012, 133–65; Wolfert 2009, 105–10 and 154–60; Meeker 2001). Figure 1 shows such a venue. The photograph accompanied an advertisement for the Café de Paris in West Berlin which specifically highlighted the “comfortable chairs with yellow floral design covers”, the “heavy curtains combined with pretty cloud-drapes”, the “precious mirrors”, the “polished brass dance floor” and the fact that the owners ensured “at the door” for an appropriate “selection of guests” (Anon. 1970).²

These so carefully described interior design and other details are somewhat reflected in a passage from the interview with Mr. Meyer who was born in 1944. He describes his visit of a homophile bar in the late 1960s with the following words:

We stood in front of some bar, [...] and one could not just enter like this, one had to ring a bell. [...] someone peeked, probably for sure, from the inside through the spy hole and opened the door. Yes, we entered this somewhat all chintz and fluff, er, (.) room with reddish furniture and decoration, and I had the feeling, everybody is looking at you now. (pause) [...] luckily I was not alone, but this Hans was also there. That means, I did not have to sink into the ground at once somewhere. It was really, I could have a little conversation with him and, er, er, direct my gaze at him, just as you do when you talk, but I could also cautiously look around, like this, yes, what I later on found so exciiting, Mr. Gammerl. FLIRTING, I thought that, that, th-th,



Figure 1: The decorous interior of a homophile bar, from *Du & Ich* 1970, 2(4):16.

1 See <https://www.mpib-berlin.mpg.de/de/forschung/geschichte-der-gefuehle/projekt-anders-fuehlen/die-studie-und-erste-ergebnisse> (7 March 2017).
2 *Du & Ich* 1970, 2(4):16. *Du & Ich* was published from 1969 to 2014 mostly in Hannover and was one of the most widespread gay magazines in West Germany. All translations from German sources are by the author.

flirting with MEN, that, well, I really did like that a lot, indeed. It is all, if people are chatting online today, they completely miss out on that beautiful foreplay. They pick one another, [...] but this, erm, getting to know someone or batting one's eyelids and there was the routine of treating others. Like, the landlord then says, that is from THIS gentleman back there, that is for YOU. And then somebody sat there and did then a little (in a low voice) very cautiously, er, like this. (laughs) Mr. Gammerl, that, yes, that was then, (.) er, yes, that was in the late 60s.³

The first things that draw attention are the spy hole and the bell. Together with the curtains that many other interviewees from Mr. Meyer's generation mention these devices tried to protect men loving men from external dangers and allowed them to hide in a secluded space. As consensual sex between adult men was illegal in West Germany until 1969, the need for such measures was quite obvious. Yet by guarding patrons against the gazes of passers-by, the curtains and closed doors also implied the logic of shame. One wanted to avoid being seen. This focus on the gaze continued inside the bar as well. Mr. Meyer who had already been eyed up before he entered the venue felt even more like a looked at object once inside. He himself was also largely concerned with where he could and should direct his gaze. Once more this implied the ashamed wish to sink into the ground. But it afforded the joyous excitement of flirting as well: eye contact, roaming and lingering gazes, batting eyelids and gestures which were just about perceivable.

³ Mr. Meyer, int. 1, seq. 139. I conducted two interviews (int.) with every respondent. The sequence numbers (seq.) count consecutively through the transcript of both conversations, with every change of speaker marking the beginning of a new sequence. All interviewees' names are pseudonyms. Capital letters mark an emphasis.

All of this was, if not entirely enabled, at least tremendously enhanced by the spatial setting of homophile bars like Café de Paris. The space was compartmentalised in a way that allowed eyes to wander around, it had corners for hiding and exposed places for presenting oneself, and it had mirrors that extended the reach of flirting gazes. In short, these bars afforded large scopes for manoeuvres between closeness and distance. Accepting an invitation from the gentlemen 'back there' was one way to play this game. Another arena was the dance floor where partners got closer to each other while trying to keep their distance from other couples. These practices and these environments thus allowed for cautiously creating intimacy between men.

The gay disco: in the jungle of moving bodies

Disco that came to shape West German gay scenes in the course of the 1970s and 1980s created a completely different situation (on gay disco see Lawrence 2006; on the queer history of this period see Griffiths 2016; Pretzel and Weiß 2012).

The image on the next page (see figure 2, p. 61) accompanied a report on gay disco venues in West Germany and allows for a blurred glimpse into the period's gay night-life (Bülow 1989). Back then 'disco' was very popular all over the place, but especially among men desiring men. Some differences between Figures 1 and 2 are obvious. Firstly, it is most significant that the homophile bar was presented as empty, foregrounding its spatial structure, while the gay disco was depicted as packed, focusing on the dancing crowd instead. This crowd was, secondly, not ordered according to any pattern. The fact that there were no apparent couples on the dance floor also contributed to this disarrangement. Many of my respondents emphasise that the practice of two men dancing together



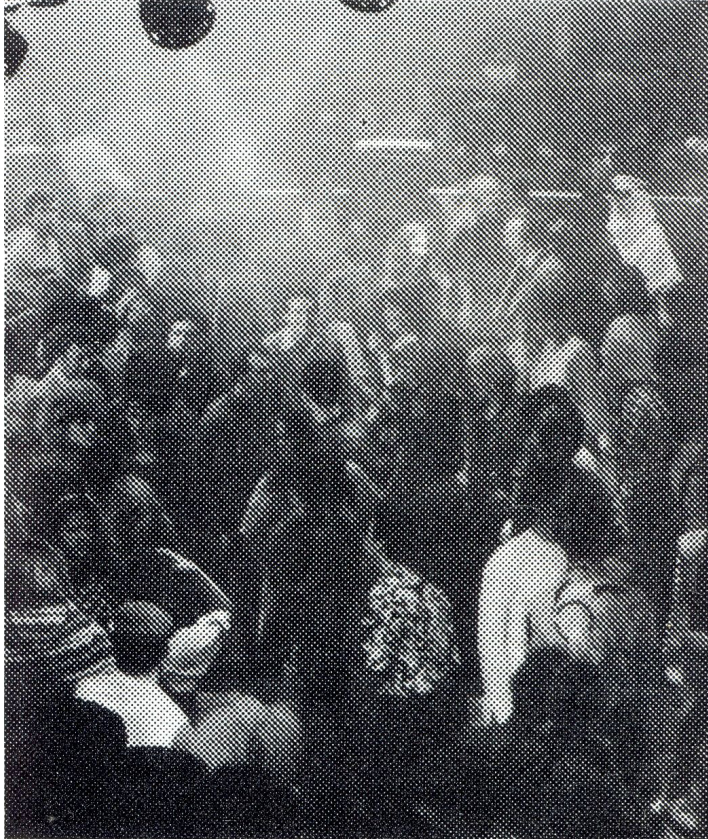


Figure 2: The raucous crowd in a gay disco, from *Du & Ich* 1989, 21(7): 3.

hardly survived the 1970s. Therefore, the crowd's movements seem chaotic. This irregularity corresponded, thirdly, to a spatial setting that featured a large open space where everyone moved on the same level. In contrast to the homophile bar, the gay disco thus afforded an environment that enhanced the likelihood of chance bodily contact.

This likelihood was further increased by the fact that access to the gay disco was less restrictively controlled than in most homophile bars. In

1984 the Unabhängige Homosexuelle Alternative Hamburg organized a "Gay Night" which, as a report claimed, was "totally disco" and which actually took place in the cafeteria of the local university (W. 1985). The door policy enforced there was certainly less strict than the one of the Café de Paris. In this vein, many sources highlight that curtains, spy holes and bells which had turned homophile bars into secluded spaces, disappeared in the course of the 1970s, giving way to shop windows that allowed passers-by to look inside and to open doors that allowed them to enter if they wished. This was also indicative of a new emotional style gaining currency among gay men in the 1970s. If they were not proud of, they were at least not ashamed enough about their sexual orientation to hide themselves when meeting other men.

But the emotional space of the gay disco encompassed other feelings as well. A passage from Mr. Pohl's narrative demonstrates this. He was born in 1956 and in the late 1970s he paid regular visits to a disco that he describes as his "navel of the world".

Here was true, vibrant life. When I visited for the first time, I still remember, it was such a disco, relatively spacious, [...] there were easily like 100, 100 gays in this space later on, dancing, great music, fantastic atmosphere, super marvelous [...] and I thought: that's absolutely fabulous here. (.) I felt it was like a window opening up for me [...] and I thought: amazing that there is so many gay men [...] suddenly one had like a GROUP, [...] a feeling of belonging. (Mr. Pohl, int. 1, seq. 176)

Mr. Pohl mentions a number of spatial particularities here that engendered specific feelings. First, he highlights the openness – also hinted at by the metaphor of a window opening up – and the size of the room. Second, he refers to a crowd too large to count it, thus evoking that the place was packed. Third, he emphasises the rhythmical corporeality of the atmosphere. Mr.

Pohl speaks of a “pulsating” vibrancy and uses the German-English word “*abhotten*” to characterise the way in which people danced. All of this adds up to a synesthetic experience that combined visual and olfactory perceptions, soundscapes, temperatures and the joint, though unorganised moving of the crowd. This environment engendered in Mr. Pohl a feeling of belonging that significantly differed from the sense of security and affiliation that the homophile bars had generated. Within this new setting a ‘back there’ from whence a generous gentleman could cautiously greet did not exist any longer. In the disco, another one of my interviewees says, one rather moved “just like that between so many beautiful guys”.⁴ The disco setting thus enabled coincidental contact that made it difficult to ascertain who was touching whom. Within the multitude of bodies moving towards and past each other gazes and touches no longer sent clear-cut messages that obliged those emitting them to certain consecutive actions. The dynamics of getting closer and the fabrication of intimacy between men therefore implied completely different patterns and practices in the gay disco than they had done in the homophile bar.

Conclusion

In spite of its brevity and sketchiness, this analysis allows for two further reaching conclusions. Firstly, on methodological and theoretical levels, it shows that allegedly antagonistic approaches to the interaction between emotions and spaces can be fruitfully combined. In this vein, this opinion piece relied on the social constructionist claim that different standards prevail in distinct places which informs the crucial finding about the specific emotional styles stipulated and employed in bars and gay discos

4 Mr. Ückert, int. 1, seq. 351. Mr. Ückert was born in 1945.

respectively. At the same time it picked up on praxeological approaches when it found that specific spatial constellations facilitated certain emotional practices. By way of this dynamic the interior design of homophile bars with curtains, spy holes, mirrors, tables, et cetera enabled particular practices of shaming and flirting. The study, moreover, also employed concepts inspired by affect theory when it claimed that encounters between bodies on the disco dance floor enabled intimate moments that did not carry any clear-cut meaning, but rather unfolded open-ended emotional potentials. And it finally brought phenomenological notions of overwhelming atmospheres into play when it highlighted the unavoidability with which the synesthetic experience of the gay disco absorbed Mr. Pohl. While these observations merely hint at the possibility of theoretically integrating the divergent approaches, they certainly demonstrate that analysing spatial emotions and emotional spaces offers a particularly promising path for this endeavour and for establishing a common ground for constructionist, praxeological, affect-theoretical and phenomenological approaches on which their respective assets can be fruitfully combined and make good for the shortcomings each of them entails.

Secondly, on an empirical level, the analysis provides the history of sexualities with exciting vistas into the everyday lives of same-sex desiring men. Moving beyond the generalising assumption that all gay men have since the 1950s left their closets and entered the light of public visibility, the enquiry registered manifold changes in the spatial arrangements of the places where men loving men met. Curtains did in fact disappear, but the claim that utter seclusion was replaced by total openness does not adequately and comprehensively describe the shift. Apart from changes in how the boundary between outside and inside was marked and maintained, the gay disco also devised completely different interior settings that enabled new practices for becoming intimate. While patrons of homophile bars had primarily relied on gazes to cautiously manoeuvre between closeness and

distance, the gay disco facilitated non-committal encounters initiated by (seemingly) accidental bodily contact.

Besides highlighting these more intricate ramifications of the divergent spatial settings, it is also crucial to point out that bars were not completely supplanted by discos in the 1970s and 1980s. This period rather witnessed a diversification of spaces where men loving men could meet and live out their emotions in a variety of ways. Bars and discos came to be available alongside each other and further places like saunas, community centres and cruising areas in public parks where same-sex desiring men could encounter each other (Gammerl 2013). This proliferation of arenas had at least two decisive effects: First, it helped diversify the images of gay men circulating in public discourse and thus delegitimised pejorative and discriminating stereotypes. Second, it also increased the number of entry points through which individuals could access the gay community which made it easier and less scary for newcomers to join the scene. Both processes contributed to the liberation, normalisation and emancipation of same-sex love and desire.

Yet the supplementation of homophile bars by gay discos also involved emotional consequences that escape the all too simple and straightforward supposition that shame was supplanted by pride. On the one hand, the homophile practice of circumspective looking involved much more than an ashamed lowering of the gaze. It also, as Mr. Meyer stresses, enabled the joyous excitement of flirting. On the other hand, the chance bodily encounters the disco dance floor afforded did certainly not eliminate the possibility of shame-like experiences, especially not for those who found it difficult to adapt to the new emotional style of self-assertion. In this vein, the gay disco – besides breeding openness and spontaneity – also furthered a specific kind of shyness. Mr. Helmlinger, born in 1963, describes himself as “INCREDIBLY shy”. “Contact with men”, he says, “has always been

very stressful” for him, because he never knew “what HAPPENS if I get close to someone”. When he visited discos and other gay venues he was therefore “SHIVERING with insecurity”, trying to hide his “weakness” and to maintain the outward appearance of a “cool bloke” who was casually watching the raucous crowd from the secure distance of an observer’s position (Mr. Helmlinger, int. 1, seq. 12 and 134; int. 2, seq. 349). A more detailed enquiry into these ambiguous emotional ramifications of the gay disco might well prove a very rewarding future endeavour.

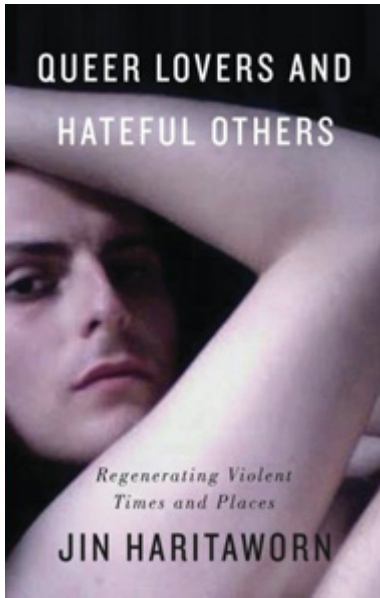
References

- Anon. 1970. [Advertisement for Café de Paris], *Du & Ich*, April, 16.
- Binnie, Jon, and Gill Valentine. 1999. “Geographies of Sexuality – a Review of Progress.” *Progress in Human Geography* 23(2): 175–187. <https://doi.org/10.1177/030913259902300202>
- Böhme, Gernot. 2006. *Architektur und Atmosphäre*. München: Fink.
- Bülow, Thorsten D. 1989. “Der Disco Test,” *Du & Ich*, July, 3 and 14–16.
- Eitler, Pascal, and Monique Scheer. 2009. “Emotionengeschichte als Körpergeschichte: eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert.” *Geschichte und Gesellschaft* 35(2): 282–313. <https://doi.org/10.13109/gege.2009.35.2.282>
- Gammerl, Benno. 2010. “Eine Regenbogengeschichte.” *Aus Politik und Zeitgeschichte* 60(15): 7–13.
- Gammerl, Benno. 2012. “Emotional Styles. Concepts and Challenges.” *Rethinking History* 16(2): 161–175. <https://doi.org/10.1080/13642529.2012.681189>
- Gammerl, Benno. 2013. “Same-Sex Intimacy in Transition.” *History of Emotions – Insights into Research*, October 2013. Accessed 14 March. <https://doi.org/10.14280/08241.8>
- Gammerl, Benno. 2015. “Can you Feel your Research Results? How to Deal with and Gain Insights from Emotions Generated during Oral History Interviews.” In *Methods of Exploring Emotions*, edited by Helena Flam and Jochen Kleres, 153–162. London: Routledge.

- Griffiths, Craig. 2016. "Sex, Shame and West German Gay Liberation." *German History* 34(3): 445–467. <https://doi.org/10.1093/gerhis/ghw033>
- Grumbach, Detlef. 1997. "Hundert Jahre Schwulenbewegung? Ein Blick zurück nach vorn." In *Was heißt hier schwul? Politik und Identitäten im Wandel*, edited by Detlef Grumbach, 13–26. Hamburg: Männerschwarm.
- Hutta, Jan S. 2015. "The Affective Life of Semiotics." *Geographica Helvetica* 70(4): 295–309. <https://doi.org/10.5194/gh-70-295-2015>
- Johnston, Lynda, and Robyn Longhurst. 2010. *Space, Place and Sex. Geographies of Sexualities*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Köppert, Katrin, and Susanne Regener, eds. 2013. *privat/öffentlich. Mediale Selbstentwürfe von Homosexualität*. Vienna: Turia + Kant.
- Kraushaar, Elmar, ed. 1997. *Hundert Jahre schwul. Eine Revue*. Berlin: Rowohlt.
- Lawrence, Tim. 2006. "'I Want to See All My Friends At Once'. Arthur Russell and the Queering of Gay Disco." *Journal of Popular Music Studies* 18(2): 144–166. <https://doi.org/10.1111/j.1533-1598.2006.00086.x>
- Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822383574>
- Meecker, Martin. 2001. "Behind the Mask of Respectability. Reconsidering the Mattachine Society and Male Homophile Practice, 1950s and 1960s." *Journal of the History of Sexuality* 10(1): 78–116. <https://doi.org/10.1353/sex.2001.0015>
- Patočka, Jan. 1998. *Body Community, Language, World*. Translated by Erazim Kohák, edited by James Dodd. Chicago: Open Court.
- Pretzel, Andreas, and Volker Weiß, eds. 2012. *Rosa Radikale? Die Schwulenbewegung der 1970er Jahre*. Hamburg: Männerschwarm.
- Reckwitz, Andreas. 2012. "Affective Spaces: A Praxeological Outlook." *Rethinking History* 16(2): 241–258. <https://doi.org/10.1080/13642529.2012.681193>
- Reddy, William M. 2001. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511512001>
- Rosenwein, Barbara H. 2006. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Scheer, Monique. 2012. "Are Emotions a Kind of Practice (and is That What Makes them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion." *History and Theory* 51(2): 193–220. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>
- Schmitz, Hermann. 1992. *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*. 2nd edition. Paderborn: Junfermann.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.
- Stearns, Peter N., and Carol Z. Stearns. 1985. "Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards." *American Historical Review* 90(4): 813–836. <https://doi.org/10.2307/1858841>
- Thrift, Nigel. 2007. *Non-representational Theory. Space, Politics, Affect*. London: Routledge.
- Tuan, Yi-Fu. 1974. *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. New Jersey: Prentice Hall.
- W. 1985. "Disco & Show," *Du & Ich*, January, 60.
- Whisnant, Clayton J. 2012. *Male Homosexuality in West Germany. Between persecution and Freedom, 1945–1969*. Basingstoke: Palgrave.
- Wolfert, Raimund. 2009. *Gegen Einsamkeit und 'Einsiedelei'. Die Geschichte der Internationalen Homophilen Welt-Organisation*. Hamburg: Männerschwarm.

KIILTOKUVAPOJISTA JA IHMISROSKISTA

Luca Tainio



Jin Haritaworn. 2015. *Queer Lovers and Hateful Others. Regenerating Violent Times and Places*. Lontoo: PlutoPress, 203 s.

Jin Haritaworn tarjoaa kirjassaan tarkkasilmäisen ja historiaan sidotun analyysin valkoisen, hyväksyttävän queerin hahmon syntymisestä rodullistettujen Toisten kustannuksella. Haritaworn käyttää esimerkkinään kolmen berliiniläisen kaupunginosan gentrifikaatioprosessia, eli perinteisten työväenluokkaisten alueiden kes-

kiluokkaistumista niin sanotun luovan luokan muuton myötä. Luokan lisäksi Haritaworn painottaa rodun, sukupuolen ja seksuaalisuuden risteäviä merkityksiä. Hän tarkastelee prosesseja historiallisessa kolonialismin ja rodullistamisen kehityksessä, kyseenalaistaen ajatuksen liikkumisesta homofobisesta menneisyydestä kohti hyväksyvämpää ja tasa-arvoisempaa tulevaisuutta.

Haritaworn kirjoittaa pääasiallisesti berliiniläisten Schönebergin, Kreuzbergin ja Neuköllnin muutoksista jäljittäen eri kaupunginosien gentri-

fikaatioprosessien kytköksiä näkemyksiin hyväksyttävistä kaupallisista queer-ruumiista ja niistä, joiden nähdään jarruttavan neoliberaalia kehitystä. Schöneberg on tunnettua homoaluetta (*gayborhood*), ja läheiset Kreuzberg ja Neukölln perinteisesti ei-valkoisten työläisten asuttamia naapurustoja, joista on muokkaantunut ”trendikkäitä” asuinalueita valkoisten keskiluokkaisten queerien muuttaessa alueelle. Samalla kuitenkin alueella alun perin asuneet ovat löytäneet itsensä nousevien vuokrien, syrjinnän ja turistilaumojen keskeltä kilpailemasta tilasta, asunnoista – ja ihmisarvosta. Haritaworn alleviivaakin miten nimenomaan valkoiset normatiiviset homot on nähty alueiden arvoa mahdollisesti nostavina, samaistuttavina, oikealla tavalla haavoittuvina ja rakastavina. Haluttavuus noudattelee valkoisuuden, vammattomuuden, nuoruuden ja normatiivisen sukupuolen rajoja. Samanaikaisesti kyky vallata ja pitää tilaa niin symbolisesti kuin konkreettisesti riippuu sekin pääsystä luokan, rodun ja sukupuolen tuomiin etuoikeuksiin sekä etäisyydestä niihin ruumiisiin ja tiloihin, jotka nähdään tuhattavina, vallattavina ja arvottomina.

Rakastajista ja vihaajista

Kirjan nimessä mainitusta queerin rakastajan hahmosta Haritaworn kirjoittaa käyttäen esimerkkinä queeria suudelmaa; mainoksissa, yhdenvertaisuusprojekteissa ja lehtijutuissa kierrätettävää kuvastoa suutelevista homomiehistä. Valkoisten ja treenattujen, sukupuoleltaan normatiivisten

SQS
1–2/2016

65

Pervosilmäys
Arvostelut

Luca
Tainio

homomiesten väliset monogamiaan ja kunniallisuuteen sidotut julkiset hellydenosoitukset ovat merkityksellistyneet suvaitsevaisuuden ja yhdenvertaisuuden symboleiksi. Haritawornin mukaan kuvastolla uudelleenkirjoitetaan väkivallan ja aids-kriisin värittämiä onnettomia loppuja normatiivisen romanttisen rakkaustarinan onnellisiksi lopuiksi. Kaikki suukot eivät kuitenkaan ole samanarvoisia. Haritaworn painottaakin kuinka tärkeää on nähdä mitä varten tiettyjä kuvastoja kierrätetään ja ketkä niistä hyötyvät. Kirjassa tehdään näkyväksi se prosessi, jolla tuo subjektius rakentuu rasistisille diskursseille homofobisista, vihamielisistä Toisista. Niin HLBTI-järjestöjen sisällä kuin julkisessa mediassakin kierrätetyt kuvastot romanttiseen rakkauteen viittaavista homosuukoista synnyttävät oikealla tavalla haavoittuvan ja suojelua kaipaavan queerin subjektin, joka ansaitsee homoystävällisen yhteisön tuen ja viranomaisten suojelua. Poliisit otetaan viharikosdiskurssin myötä mukaan projektiin, jossa väkivaltaiset, homofobiset Toiset uhkaavat ja tuottavat turvattomuutta valkoisille homoille. Haritaworn huomauttaa kuitenkin että todellisuudessa gentrifikaation myötä nimenomaan ei-valkoisten (queerien) asukkaiden yhteisöt kutistuvat ja hajaavat, mikä tuottaa turvattomuutta, jota poliisin läsnäolo vain lisää.

Queerin rakastajan lisäksi kirjan nimessä mainitaan vihamielinen Toinen. Tällä viitataan niihin rodullistettuihin, sukupuoleltaan ei-normatiivisiin, työväenluokkaihin ja liian queereihin ruumiisiin, joilla ei ole pääsyä tuohon hyväksyttävällä tavalla haavoittuvaan ja suojeltavaan asemaan. ”Ne” erotetaan ”meistä”, patologisoidaan, suljetaan laitoksiin, leimataan homofobisiksi ja vihamielisiksi. Viharikosdiskurssin ja moraalipaniikin lietsonnan avulla luodaan vastakkainasettelu, jossa eri ryhmien limittäisyys unohtuu. Vaikka Haritaworn kirjoittaa tiettyjen kaupunginosien ja historioiden kehityksessä, ovat nuo samat rasismin mekanismit tuttuja ja kivuliaan ajankohtaisia myös suomalaisessa kontekstissa. Mieleen nousee äärioikeistolaisen Finnish Defence Leaguen pyrkimykset osallistua Pirkanmaa Pride-kulkueeseen vastustaakseen ”homofobista Islamia” vuonna 2012, minkä

jälkeen turvapaikanhakijoiden leimaaminen konservatiiviseksi, patologisesti väkivaltaisiksi ja vähemmistöille vaaralliseksi on vain voimistunut julkisessa keskustelussa. Samaan aikaan queerit turvapaikanhakijat ovat yhä vain haavoittuvammassa asemassa – mutta eivät oikealla tavalla. Kuten Haritaworn kirjassaan argumentoi, rotu ja luokka merkityksellistyvät seksuaalisuutta (ja jossain määrin sukupuolta) tärkeämmiksi ominaisuuksiksi oikeanlaista queeria haavoittuvuutta rakennettaessa.

Menneisyyden harhasta

Paikkojen lisäksi Haritaworn liikkuu myös ajassa, tämän hetken ja menneisyyden välillä. Hän tekee mielenkiintoisia huomioita ja viittauksia varsinkin Saksan historiaan, holokaustin merkitykseen ja sen käsittelyyn nykypäivänä. Kirjassa yhtenä esimerkkinä käytetään Berliiniin pystytettyä muistomerkkiä keskitysleireillä kuolleiden (mies)homojen muistolle. Haritaworn käsittelee patsasta tapana sijoittaa fasistinen väkivalta menneisyyteen. Muistomerkki toimii oikeanlaisen valkoisen syyllisyyden osoittamisen paikkana ja välineenä, jonka avulla rasismin ja väkivallan saa sijoitettua pois tästä ajasta, pois ”meistä”. Tämä kuitenkin tarkoittaa kieltäytymistä näkemästä samoja rasistisia rakenteita nykypäivänä, sekä intersektionaalisuuden puuttumista puhuttaessa juutalaisten ja homojen vainoista ja näiden ryhmien muistamisesta sodan jälkeen. Antisemitismi (uudelleen)rakennetaan rodullistettujen ryhmien ominaisuudeksi. Haritaworn tekee samalla mielenkiintoisen huomion ajallisuudesta; kun tietyt kulttuurit ja uskonnot leimataan takaperoisiksi, ennakkoluuloisiksi ja sivistymättömiksi, ”niiden” nykyisyys näyttäytyy ”meidän” menneisyytenämme. Tämä johtaa Haritawornin mukaan valheelliseen queeriin nostalgiaan, kaipuuseen aikaan jolloin ”niitä” (maahanmuuttajia) ei tietyillä alueilla vielä ollut.

Haritaworn onnistuu tarjoamaan lukijalle sopivasti kontekstia ja taustatietoa, jotta historialliset ja nykypäivän yhteydet eivät jää epäselviksi tai epämääräisiksi. Monet kirjassa avatut historialliset kerrostumat jäisivät varmasti monelta lukijalta huomaamatta ellei Haritaworn kuljettaisi lukijaa sujuvasti tapahtumien ja diskurssien välillä. Väittäisin, että suuri osa varsinkin valkoisista länsimaalaisista lukijoista on tottunut tietynlaisiin valmiiksi muotoiltuihin, tietystä näkökulmasta esitettyihin historian kertomuksiin, joihin Haritaworn avaa uusia näkökulmia. Esimerkiksi huomiot psykologian, patologian ja eugeniikan yhteyksistä tietynlaisten rodullistettujen stereotyyppien syntymiseen olivat eräs mielenkiintoisimmista sivupoluista kirjassa. Suomenkin kontekstissa esimerkiksi alempana luokkataustaan tai etnisyyteen liitetään mielikuvia vaarallisuudesta, rappiosta tai luontaisesta taipumuksesta rikollisuuteen tai päihdeongelmiin.

Tarpeellisesta epämukavuudesta

Kolmas merkittävä ulottuvuus kirjassa ovat tunteet – rakkaus, viha, nostalgia – ja kirja oli epäilemättä myös lukukokemuksena emotionaalinen. Valkoisena, transmaskuliinisena ja akateemisena lukijana oloni oli läpi koko kirjan enemmän tai vähemmän epämukava. Haritaworn ei säästele kritiikkiä tai teräväsanaista lainauksia keittiön pöydän ääreltä kirjoittaessaan ”valkoisista sukupuolentutkimusta opiskelevista queereista epäsymmetrisissä hiustyytleissään”. Tällaista epämukavuutta olisi syytä tuntea useamminkin, niin tutkijana kuin aktivistinakin. Se pakottaa lukijan kohtaamaan omat etuoikeutensa sekä pohtimaan kriittisesti niitä aktivistiprojekteja joihin mahdollisesti itse on sitoutunut. Keitä jää ulkopuolelle, ja miten itse hyödyn esimerkiksi juuri (trans)maskuliinisuudestani, akateemisesta koulutuksestani ja ihonväristäni?

Kirjassa osansa ansaitusta kritiikistä saavat myös valkoisten johtamat HLBTI-järjestöt, jotka epäonnistuvat olemaan inklusiivisia tai näkemään

omaa osallisuuttaan rasististen rakenteiden ylläpitoon. Haritaworn palaa kirjassaan toistuvasti varsinkin Transgender Day of Remembrance -muistopäivään, jonka näennäisesti hyvää tarkoittava päämäärä on herättää tietoisuutta transihmisten kohtaamasta väkivallasta. TDoR sai alkunsa Yhdysvalloissa, mutta on kulkeutunut myös Eurooppaan. Eräs olennainen osa päivää on vuoden aikana surmansa saaneiden transihmisten nimien julkaiseminen. Huomionarvoista on, että muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta nimet ovat ei-valkoisten transnaisten. Haritaworn näkeekin nimilistat materiaana, valkoisten järjestöjen poliittisten päämäärien saavuttamiseksi hyödynnettävänä resurssina. Rodullistetut transnaiset hyödyttävät järjestöjä vasta kuolemansa jälkeen, ennen sitä heille ei anneta ääntä eikä heitä päästetä osallistumaan päätöksentekoon. Vain osa transihmisistä – valkoiset, koulutetut, yleensä transmaskuliiniset – ansaitsee saada äänensä kuuluviin ja toimia asiantuntija-asemissa. Myös suomalaisissa TDoR-tapahtumissa törmää tapaan lukea tai asettaa näkyville listoja vuoden aikana kuolleista. Kirjan valossa onkin kiinnostavaa miettiä ketä ja mitä tarkoitusta nuo listat hyödyttävät siirtyessään maiden ja kulttuurien rajojen yli. Osallistummeko mekin etuoikeutettua ajattelemattomuuttamme vain ei-valkoisten ruumiiden kannibalistiseen hyväksikäyttöön?

Lukijana tuntuu hetkittäin aivan kuin Haritaworn haluaisi sisällyttää koko maailmanhistorian yksien kansien väliin, jokainen lause on ladattu hengästyttävällä määrällä asiaa. Hän onnistuu kuitenkin sitomaan langat yhteen helposti seurattavalla tavalla. Jäin tosin pohtimaan, tuleeko kirja hetkittäin turhaan toistaneeksi ja uudelleenrakentaneeksi kuvaamaansa vahingollista jakoa valkoisten ja ei-valkoisten ryhmien ja projektien välille.

Kirjassa kuvataan tarkkaan ja vakuuttavasti rasistiseen ja kolonialistiseen historiaan kietoutuneen queeriuden ongelmallisuutta, mutta muunlaiset mahdollisuudet tuntuvat puuttuvan. Tämä vaikuttaa myös ristiriitaiselta Haritawornin nähdäkseni peräänkuuluttaessa toisenlaisen, inklusiivisen

muutoksen mahdollisuutta. Dikotominen jako on kuitenkin ymmärrettävä siinä kehyksessä missä Haritaworn kirjoittaa, ja toisaalta vielä useamman haaran ja intersektionaalisen näkökulman lisääminen olisi laimentanut kritiikkiä ja hajauttanut kirjaa, joka jo nyt ulottuu niin moneen eri suuntaan. Kirjassa kuvatut ryhmät ja prosessit kuulostavat tutuilta ja samaistuttavilta – niin hyvässä kuin pahassa – vaikka luinkin sitä eri maan kontekstissa. Jotuen omasta transtutkimuksellisesta taustastani olisin kuitenkin toivonut hieman tarkempaa analyysia transsukupuolisuudesta ja sen yhteyksistä luokkaan ja valkoisuuteen liittyviin etuoikeuksiin. Erityisesti huomiot ei-valkoisten queerien sukupuolirajojen ylittämisen tulkitsemisesta yhtäaikaaisesti liiallisena ja riittämättömänä olisi ansainnut vielä muutaman rivin kirjassa.

Epämukavien ja turhautuneiden, miltei epätoivoisten, tunteiden vastapainoksi haluaisin kovasti nähdä kirjan lopussa mahdollisuuden toiveikkuteen. Loppukappaleessa Haritaworn ehdottaa, kieli poskessa, homosuukkojen käsitteellistämistä D. W. Winnicottin *transitional object* -käsitteen kautta. Tuttu ja turvallinen auttaa käsittelemään asioita muuttuvassa, epävarmassa poliittisessa tilanteessa. Se ei kuitenkaan ole pysyvä identiteetti, vaan väliaikainen tila, siirtymä. Siihen ei siis tarvitse jäädä kiinni, vaan siitä voi päästää irti aivan kuten lapsuuden uninallesta. Haluaisin lukea tuota myös mahdollisuutena aidosti inklusiiviseen yhteistyöhön eri yhteisöjen välillä, queer-liikkeeseen, joka ei rakennu toiseuttamiselle ja rasismille. Tähän päämäärään tarvitaan juuri *Queer lovers, hateful others* -kirjan kaltaisia tekstejä, jotka tekevät olon epämukavaksi ja pakottavat lukijan pysähtymään ja miettimään omaa positiotaan, tutkimustaan ja aktivismiaan.

MIEHIMYKSIÄ HOMOSEKSUAALEIKSI

Miesten välisen intohimon käsitteellistäminen 1900-luvun Suomessa

Heidi Kurvinen



Sandra Hagman. 2016. *Seitsemän kummaa veljestä. Kertomuksia suomalaisen homoseksuaalisuuden historiasta*. Helsinki: Gaudeamus, 296 s.

Sandra Hagmanin homoseksuaalisuuden käsitteellistämisen historiaa valottava suomenkielinen tietokirja on erinomaisesti toteutettu popularisointi englanninkielisestä väitöstutkimuksesta. Teoksen punaisen langan muodostavat seitsemän eri aikoina elänyttä

miestä, joiden elämäntarinat sisältävät seksuaalista kanssakäymistä toisten miesten kanssa. Aleksis Kiven seitsemää veljestä mukailleen Hagman on nimennyt tutkimansa miehet Juhaniksi, Tuomaaksi, Aapoksi, Simeoniksi, Timoksi, Lauriksi ja Eeroksi. Näiden miesten matkassa kertomus etenee 1900-luvun ensivuosisikymmeniltä aina nykypäivään asti.

Hagman tulkitsee veljesten elämää sekä kuulustelu- ja oikeudenkäyntipöytäkirjojen että lehtitekstien valossa. Hän rakentaa paikoin hyvinkin

sirpaleisista tiedoista ehyen tulkinnan vahvan kontekstualisoinnin avulla. Kerronnan edetessä mikrohistorialliset tapaustutkimukset laajenevatkin makrohistorialliseksi kertomukseksi suomalaisen homoseksuaalisuuskäsitteilyn muotoutumisesta. Samanaikaisesti Hagman nivoo tarkastelussaan seksuaalisuuden ja luokan yhteen pohtiessaan työväestön ja keskiluokan erilaisia tapoja ymmärtää ja käsitteellistää miesten välistä intohimoa. Hagman tarkastelee läpi kirjan kiinnostavasti myös kaupungin ja maaseudun välisiä eroja suhtautumisessa miesten välisiin suhteisiin.

Kirja on ammattitaitoisen historiantutkijan työtä, ja teoksen erityisenä ansiona onkin monisyinen pohdinta siitä, miten miesten välistä halua on 1900-luvun eri vuosikymmeninä Suomessa käsitteellistetty. Hagman tuntee erinomaisesti tutkimuskentän ja osaa sijoittaa aineistonsa myös kansainväliseen kehykseen. Käsitteellisellä tasolla miehimyksistä ja miesrakastajista edetään itsesaastuttajiin ja lopulta homoseksuaaleihin. Myös miesten välisen halun näyttämöt vaihtelevat maaseudun ahtaista asuintiloista kaupungissa sijainneisiin älymystökoteihin, sota-ajan korsuihin ja julkisiin käymälöihin.

Kertomus alkaa 1910-luvun pohjoissavolaisesta maaseutupitäjästä, jossa kyläläiset kääntyivät kansakoulunopettajana toiminutta Juhania vastaan.

SQS
1-2/2016

69

Pervosilmäys
Arvostelut

Heidi
Kurvinen

Merkillepantavaa on, että Juhanin käytös oli ollut kyläläisten tiedossa jo aikaisemmin, mutta vasta torpparikysymys synnytti avoimen konfliktin. 1900-luvun alun suomalaisella maaseudulla kyse ei ollutkaan yksinomaan seksuaalisuudesta vaan myös sosiaalisista eroista, jotka kärjistyivät Juhanin osallistuttua omassa pitäjässään torpparien häätöön.

Molemminpuoliseen tahtoon perustuneet miesten väliset suhteet eivät herättäneet yhteiskunnallista kiinnostusta myöskään 1920-luvun Kotkassa, jota Hagman käsittelee viinatrokarina tunnetun Tuomaan samansukupuolisesta haureudesta saaman tuomion kautta. Kaupunkilaismiesten keskuudessa miesten välisen himon ei myöskään ajateltu vielä kyseenalaistavan sitä harjoittaneiden miesten maskuliinisuutta. Homoseksuaalisuuden sijaan miesten välinen haureus näyttäytyi itsesaastutuksena, joka liitettiin liialliseen masturbaation harjoittamiseen.

Ensimmäisiä merkkejä homoseksuaalisuuden selkeästä ongelmallisuudesta alettiin nähdä 1930-luvulla, minkä Hagman osoittaa Aapon ja Simeonin tarinoiden avulla. Toiseen maailmansotaan asti etenkin työväenluokkaiset miehet suhtautuivat miesten väliseen himoon kuitenkin jokseenkin joustavasti. Vasta sotaolot vahvistivat jakoa meihin ja muihin, kuten Hagman kirjoittaa.

Toisen maailmansodan jälkeen suomalainen homoseksuaalisuuskäsitys nojasi entistä vahvemmin saksalaisen mallin mukaiseen ajatukseen viattomia ihmisiä viettelevistä homoseksuaaleista. Samanaikaisesti homoseksuaalisuus alettiin nähdä maskuliinisuuden vastakohtana, yhteiskuntarauhaa uhkaavana miesten feminiinisytenä. Suomalainen homoseksuaalisuuskäsitys loittonikin sotien jälkeisinä jälleenrakennuksen vuosina entisestään muiden pohjoismaiden liberaalimmista näkemyksistä. Helsingin poliisin 1950-luvun alussa harjoittamaan valvontaan vaikuttivat kuitenkin myös tulossa olevat olympiakisat, kuten Hagman ansiokkaasti huomioi. Epäsosiaaliset ainekset haluttiin korjata kaduilta ennen kisavieraiden tuloa.

Hagmanin teoksessa 1950-luku näyttäytyykin suomalaisen homohistorian synkkänä vuosikymmenenä, jolloin samasukupuolisesta haureudesta annettiin enemmän tuomioita kuin muulloin.

Mielipideilmasto alkoi kuitenkin muuttua 1960-luvulla, jolloin yhteiskunnallisen keskustelun radikalisoituessa myös homoseksuaalisuus alettiin nähdä ihmisoikeuskysymyksenä. Suomi sai ensimmäiset homojulkikkisensa, joiden myötä homoseksuaalisuudesta tuli osa viihteellistä julkisuutta aikaisemman uhkakuvakirjoittelun painuessa vähitellen taka-alalle. Teoksen viimeisessä luvussa Hagman liikkuu tarkastelussaan aina nykypäivään asti.

Kokonaisuutena Hagmanin kirja on erittäin ansiokas ja tervetullut tietoteos miesten välisten suhteiden käsitteellistämisen historiasta Suomessa. Tutkija olisi voinut kuitenkin pohtia olisiko joukkoelämäkerrallinen tutkimusote auttanut syventämään analyysiä. Nyt seitsemän kumman veljeksen tarinoihin liittyvä laajempi, miesten välisestä seksuaalisesta kanssakäymisestä tuomittu miesjoukko kulkee kertomuksessa mukana, mutta Hagmanin siihen tekemät viittaukset jäävät paikoin hieman pinnallisiksi. Itse valittujen tapausten käsittelyssä Hagman liikkuu paitsi mikrohistorian myös elämäkerrallisen tutkimuksen rajapinnalla, vaikka sijoittaa tutkimuksensa vain ensimmäisen alaan.

Toinen kriittisempi huomio liittyy Hagmanin tapaan käyttää lehtiaineistoa. Mediahistorioitsijana olisin itse kaivannut hieman kriittisempää otetta niiden käyttöön. Etenkin kirjan viimeisessä luvussa käsitelty Eeron tarina olisi hyötynyt käytetyn lähdeyyppin eli iltapäivälehden ominaispiirteiden huomioimisesta. Samanaikaisesti tapaus olisi tarjonnut mahdollisuuden pohtia toimittajien toimintatapojen eettisyyttä. Laurin tarinassa 1950-luvun *Kalle*-lehden julkaisukäytäntöjen tarkempi erittely olisi puolestaan tuonut kaivattua lisävaloa käytettyyn aineistoon. Nyt lukija ajattelee mitä todennäköisimmin myöhemmin samalla nimellä julkaistua pornolehteä,

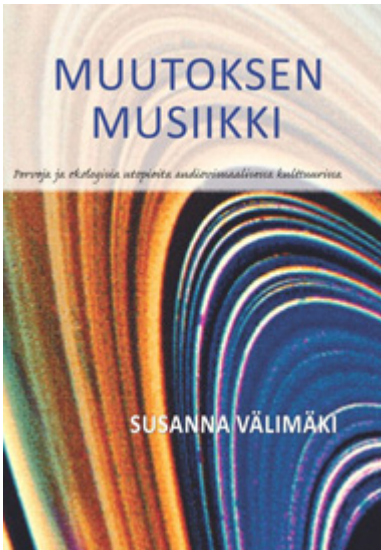
vaikka 1950-luvulla julkaistu *Kalle* oli lajityypiltään vielä lähempänä yleisaikakauslehteä.

Hagmanin kerronta on läpi teoksen sujuvaa ja kirjan kustannustoimitus on tehty ilahduttavan huolellisesti. Teoksen loppupuolella kirjoittaja sortuu hieman toistamaan itseään, mutta pääsääntöisesti kerronta etenee jouhevasti. Hagmanin tekstin lomassa esittämät retoriset kysymykset ovat paikoin hieman kärjistäviä, mutta sopivat tietokirjan tyyliin. Viimeinen luku on kirjan sekavin, mutta aivan teoksen lopussa Hagman onnistuu punomaan kaikkien veljesten tarinat kauniisti yhteen:

Mitähän olisivat juhlahumusta ajatelleet muut veljeksistä: opettaja-Juhani, punainen Tuomas tai intellektuelli Aapo? Olisiko hengittänyt vapautuneemmin reppana-Simeoni, väpeli-Timo tai kaksoiselämää elänyt Lauri? Niin pitkä matka oli tähän käyty. Moni oli elänyt salassa, moni oli muuttanut Ruotsiin, niin moni oli tiellään murtunut. Toisaalta jännityksen kihelmöinti, pimeiden puistojen salainen kiihko oli sekin laantunut. Poikkeavasta oli tullut tavallista. (s. 271)

KOHTI AUDIOVISUAALISIA JA YHTEISKUNNALLISIA UTOPIOITA

Heta Mulari



Susanna Välimäki. 2015. *Muutoksen musiikki: Pervoja ja ekologisii utopioita audiovisuaalisessa kulttuurissa*. Tampere: Tampere University Press, 339 s.

Susanna Välimäki aloittaa teoksensa *Muutoksen musiikki: Pervoja ja ekologisii utopioita audiovisuaalisessa kulttuurissa* kuvaamalla vakuuttavasti sitä, kuinka taidekokemus voi parhaimmillaan vaikuttaa perustavanlaatuisella tavalla ihmisen olemassaoloon. Pysäyttävä elokuva, näyttely, kirja tai

musiikki voi jäsentää ihmisen ajatusmaailmaa uudelleen ja laittaa hänet liikkeeseen. Ihmisen ja taideteoksen välille syntyy kohtaaminen, jossa syntyy uutta; pientä ja suurta kumouksellisuutta.

Välimäki käyttää tutkimuksessaan käsitettä *muutoksen taide*, jolla hän viittaa taiteen potentiaaliin kyseenalaistaa valmiita ajatuksia, hyväksytyjä totunnaisuuksia ja lukkoon lyötyjä merkityksiä. Muutoksen taide voi toimia maailmaa ja elämää uudelleen jäsentävänä voimana, joka synnyttää hetkellisiä utopian kokemuksia, jotka voivat sekä tuoda näkyväksi valta-

kulttuurin lukkiutuneita käytänteitä ja ajatusrakennelmia että horjuttaa niitä paikoiltaan. Muutoksen taide viittaa sekä kumouksellisiin teoksiin että lukutapoihin, joiden avulla on mahdollista haastaa ja hämmentää valtakulttuurin itsestäänselvyyksinä näyttäytyviä rakenteita.

Muutoksen musiikki paikantaa audiovisuaalisesta nykyaiteesta – televisiosarjasta *Angels in America* (2002), elokuvista *Transamerica* (Duncan Tucker 2005), *Tunnit* (Stephen Daldry 2002), *Uusi maailma* (Terrence Malick 2005) ja *Elämän puu* (Terrence Malick 2011) sekä teatteriesityksestä *Tuntematon sotilas* (Kristian Smeds 2007–2009) – utopioita, eli paikkoja ja tuokioita, jotka horjuttavat vallitsevaa heteronormatiivista, uusliberalistista ja konservatiivista järjestystä. Välimäki tulkitsee näitä teoksia queer- ja transtutkimuksen sekä ekomusikologian kautta. Näitä tutkimussuuntauksia yhdistää ajatus toisin kuuntelemisesta. Välimäki ymmärtää käsittelemänsä audiovisuaaliset aineistot utopian tiloina, jotka voivat yhtäältä horjuttaa heteronormatiivista järjestystä ja toisaalta käsitteellistää uudelleen ihmisen ja luonnon välistä suhdetta niin, että ihmisen itsestään selvänä pidetty valta-asema luontoon nähden kyseenalaistuu.

Tutkimus jakaantuu käsittelylukuihin, joista kukin avaa yhtä audiovisuaalista nykyaiteesta tietyn käsitteen kautta. Näitä ovat homous, transsukupuoli, elämä, kuolema, luonto ja kansa. Pidän tätä käsittelytapaa tutkimuksen erityisenä ansiona, sillä käsitteiden kautta kukin audiovisu-

SQS
1–2/2016

72

Pervosilmäys
Arvostelut

Heta
Mulari

aalinen aineisto avautuu sekä sisältöanalyysille että filosofis-teoreettisille pohdintoille toisin kuuntelemisen näkökulmasta. Olen tässä arvioissa valinnut tarkempaan käsittelyyn kirjan luvut ”Elämä”, jossa käsitellään *Tunnit*-elokuvaa, ja ”Kansa”, jossa pureudutaan *Tuntemattomaan sotilaseen*.

Kuullut *Tunnit*

Stephen Daldryn ohjaama ja Michael Cunninghamin romaaniin perustuva elokuva *Tunnit* paikantuu Virginia Woolfin *Mrs Dalloway*-romaanin ympärille, ja se kietoutuu monisukupolvisiin naiseuden ja ei-heteroseksuaalisuuden teemoihin. Kaikkia elokuvan keskeisiä hahmoja yhdistää queer-identiteetti. Välimäki liittää *Tunnit* osaksi 1990-luvun lopun ja 2000-luvun alun ilmiötä, jossa seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen kuvaus valtavirran audiovisuaalisessa kulttuurissa laajeni selvästi. Queer-kulttuuri ja valtakulttuuri kohtasivat ja sekoittuivat eri tavalla kuin ennen, ja queer-näkökulma tuli osaksi valtakulttuurin kuvastoja, kuten elokuvia ja televisiosarjoja. Tämä ”queer-muodikkuus” on herättänyt myös kritiikkiä ja pelkoa siitä, että vastakulttuurinen sanoma menettää terävimmän kriittisyytensä lomittuessaan osaksi vallitsevaa uusliberalistista kulttuuria. Myös siksi kriittiset queer-luennat näistä teksteistä ovat erityisen tärkeitä.

Itselleni kulttuurihistorioitsijana *Tunnit* on aina ollut kiehtova, ajatuksia vavahduttava elokuva. Useamman kerran elokuvan nähtyäni olen kiinnittänyt huomiota siihen, kuinka ajan kuluminen on läsnä tietyssä hetkessä, kuinka aika on kudoksellista ja historia kerroksellista. Naisen melankolian, oman huoneen, feministisen liikkeen ja epänormatiivisen seksuaalisuuden historia on läsnä yhtä aikaa *Mrs Dalloway*-romaanin kirjoittavan Virginia Woolfin kirjoituspöydälle pinotuissa paperiarkeissa, 1950-luvun kotirouva Laura Brownin syvässä masentuneisuudessa, jota hän yrittää epätoivoisesti

paeta omaa huonetta etsien sekä newyorkilaisen kustannustoimittaja Clarissa Vaughanin kipeässä hoivasuhteessa pitkälle edennyttä aidsia sairastavaan nuoruudenrakastettuunsa Richard Browniin.

Elokuvassa aika virtaa hetkestä ja vuosikymmenestä toiseen keskeisen vesielementin tavoin, ja saa samalla kriittisesti kyseenalaistamaan ja pohtimaan sitä, kuinka kirjoitamme historiaa. Kuinka kerromme henkilökohtaista historiaamme tai toisten ihmisten, teemojen tai yhteiskunnallisten ilmiöiden historiaa – mitä teemoja ja tapahtumia valitsemme kerrottaviksemme? Kuten Välimäki toteaa, *Tunneissa* lineaarinen, länsimainen aikäkäsitys murtuu ja rikkoutuu, ja aikaa tarkastellaan tajunnanvirtamaisella, woolfmaisella tekniikalla. Yksi yksittäinen historiallinen totuus murtuu, ja sen sijaan astuu eri ihmisten rinnakkaisia, sisäisiä, hetkistä muodostuvia totuuksia, jotka lomittuvat toisiinsa yllättävillä ja murroksellisilla tavoilla – historiaa kirjoitetaan queer-näkökulmasta, joka avaa vastakerronnan paikkoja.

Välimäen tutkimus avasi itselleni näkökulman, joka oli jäänyt minulta aiemmin pitkälti huomiotta elokuvaa katsoessani. Nimenomaan *katsoessani*, sillä jo tämä ilmaisu kiteyttää konventionaalisen suuntautumiseni elokuvaan. Paikantaessaan elokuvan musiikki- ja äänimaisemasta elementtejä, jotka horjuttavat suoraviivaisia konventioita ja heteronormatiivista järjestystä, Välimäki nostaa analyysissään esiin sen, kuinka elokuvaa voi katsomisen ohella *kuunnella* queer-korvalla. Hän kuvaa elokuvaa ”poikkeuksellisen soivana elokuvana” (s. 133), jossa pitkät musiikkikatkelmat ja toistuvat äänielementit muodostavat virran, joka sitoo paitsi elokuvan kohtaukset, myös keskeiset henkilöahmot ja ajalliset kerrostumat toisiinsa. Esimerkkinä näistä äänielementeistä on kellon tikitys, joka on läsnä samaan aikaan kaikkien päähenkilöiden arjessa kuvastaen ajan ja elämänkulun vääjäämättömyyttä. Elokuvan pianomusiikkia voi puolestaan kuulla ja tulkita utopian tilana, joka ilmentää kaikkien keskeisten hahmojen jatkuvaa

muutosta ja elämän virtaavuutta hetkestä toiseen. Musiikki on näin ollen oleellinen lineaarista aikakäsitystä ja eheää, koherenttia subjektikäsitystä nyrjäyttävä tekijä.

Yhteiskunnallisia nyrjähdysksiä

Tutkimuksen viimeisessä aluvuussa Välimäki tarkastelee Kristian Smedsin Suomen kansallisteatterille vuonna 2007 ohjaamaa *Tuntematonta sotilasta*. Näytelmä sai aikaan mediakohun ja kritiikkiä erityisesti lopun ampumakohtauksesta, jossa kankaalle heijastetut merkkihenkilöt ja satuhahmot ammuttiin ja räjäytettiin äänimaiseman saattelemina. Kuten Välimäki toteaa, kohtauksen aikaansaama kritiikki toi näkyväksi sen, kuinka tavallisten, tuntemattomien kansalaisten tai Irakin sodan uhrien surmaaminen näytöksessä ei herättänyt lähimainkaan samanlaista kritiikkiä kuin merkkihenkilöiden. Tämä osoittaa, kuinka taide voi tehdä näkyväksi yhteiskunnallisia valtasuhteita ja vallitsevia normatiivisia käsityksiä.

Välimäki liittää *Tuntemattoman sotilaan* osaksi niin sanottua postmodernia teatteria, jossa irrottaudutaan perinteisestä draamateatterista ja ammenetaan moniaistisesta ja monimediaisesta esitystaiteesta, joka pyrkii tietoisesti rikkomaan taiteenlajien ja esitystapojen rajoja. Postmoderni teatteri on lähtökohtaisesti kriittistä ja analyttistä itseään kohtaan ja reflektoii omia esitystapojaan, konventioitaan ja poliittisia ja yhteiskunnallisia pyrkimyksiään.

Välimäki kutsuu *Tuntemattoman* esitystapaa audiovisuaaliseksi rytmiksi, joka muodostui itsenäisistä, esityksellisistä toimintablokeista ja niitä yhdistävistä audiovisuaalisista vaihdoksista. Nämä monimediaset vaihdokset koostuivat musiikista, valoista, kuvista, näyttämöasetelmista ja erilaisten tilaratkaisujen muutoksista. Välimäki nostaa esiin tärkeällä tavalla sen, kuinka näiden audiovisuaalisten valintojen kautta näytelmää päästiin laa-

jentamaan ulos lavalta yleisöön. Teatteritilan laajentaminen moniaistisiin ja monimediaisin keinoin johti myös siihen, että esityksen tematiikasta ja yhteiskuntakritiikistä tuli jaettavaa. Kuten Välimäki toteaa: ”Kaikki tämä viesti, että esityksessä oli kyse ”meistä”, yhteisistä asioista, yhteiskunnasta, jaetusta maailmasta.” (s. 251) Ja laajemmin, *Tuntemattoman* siirtäminen 2000-luvulle merkitsee myös sodan päivittämistä globaaliksi, ongelmien näkemistä yleismaailmallisina ja vanhojen kertomusten ja isänmaallisten symbolien nyrjäyttämistä uudesta näkökulmasta. Esityksen kautta hahmottui uusi tila ekokeskeisestä ja monikulttuurisesta yhteiskunnasta. Välimäen luennassa Smedsin *Tuntematon* on näin ollen puhtaimmillaan nyrjäyttävää ja kiistävää muutoksen taidetta, jolle näen itse vertauspintoja muun muassa Ryhmäteatterin *Eduskunta*-trilogiassa.

Muutoksen tutkimusta?

Kuten Välimäki toteaa, sekä musiikin queer-tutkimus että ekomusikologia, joka kytkeytyy ajatukseen ekokeskeisemmästä yhteiskunnasta, jossa ihmisen valta-asema kyseenalaistuu, liittyvät tutkimuspoliittiseen pyrkimykseen saada aikaan muutosta. Elämme yhteiskunnassa, jossa tarvitaan sekä taiteellisia että tieteellisiä utopioita.

Muutoksen taide voikin olla yksi avain muutokseen, joka voi toimia yhtä aikaa henkilökohtaisena sekä yhteiskunnallisena liikuttajana. Taide-elämyksen kohtaaminen oikealla hetkellä voi saada aikaan yllättäviä murtumia – itselleni näin kävi kun törmäsin australialaisen taiteilijan Sia Furlerin nykytanssista ammentavaan musiikkivideotrilogiaan *Chandelier, Elastic Heart* ja *Big Girls Cry* (2014–2015). Tutustuttuani näihin kappaleisiin ja musiikkivideoihin löysin itseni kyseenalaistamassa käsitystäni tiedon tuotannosta ja sen väistämättömästä kehollisuudesta, pohtimassa tyttöyttä posthumanistisesti sekä esiintymisen ja katseen politiikkaa uudesta näkökulmasta. Tämän lisäksi löysin konkreettisesti itseni tanssitunneilta. Taide

sai aikaan muutoksen, liikahduksen ja nyrjähdysten niin henkilökohtaisella kuin teoreettisella ja tiedontuotantoon liittyvillä tasoilla.

Muutoksen musiikki herätti ajattelemaan tieteellisen tutkimuksen ja kirjoittamisen utopioita. Kuinka voimme kirjoittaa kumouksellisesti ja millä keinoin voisimme horjuttaa tieteellisen kaanonin rajoituksia niin, että muutos akatemian sisällä olisi myös mahdollista? Millaista voi olla *muutoksen tutkimus*, ja onko tutkijoilla tässä opittavaa taiteen kumouksellisuudesta? Jäin miettimään tutkijoiden mahdollisuuksia tehdä tutkimuspoliittisia avauksia – paitsi nostamalla esiin tutkimuksissaan vaikuttavia ja horjuttavia ilmiöitä sekä lukemalla valtakulttuurin ilmiöitä vastakarvaan – myös tekemällä itse, akatemian sisällä, sen nykyistä uusliberaalia suuntaa horjuttavia konkreettisia tekoja. Tämä voi tarkoittaa myös tutkijoiden astumista erilaisiin utopian tiloihin, joissa pyritään nyrjäyttämään akateemisen maailman sisäisiä hierarkioita.

SQS
1–2/2016

75

Pervosilmäys
Arvostelut

Heta
Mulari

Contributors

BESSIE P. DERNIKOS, Ed.D.

bdernikos@fau.edu

Bessie P. Dernikos is an assistant professor of reading and language arts at Florida Atlantic University. She received her doctorate in Curriculum and Teaching with a specialization in Literacy Education from Teachers College, Columbia University. Her research explores the material, discursive, and affective dimensions of literacy learning in order to foster cultural, linguistic, and gender diversity. She has authored publications in peer-reviewed journals, including the *Journal of Early Childhood Research* and *M/C Journal ~ Media/Culture*, and is co-editing a forthcoming volume, *High Passions: Affect Studies in Education*.

BENNO GAMMERL, Ph.D.

gammerl@mpib-berlin.mpg.de

Benno Gammerl works at the Max Planck Institute for Human Development, Center for the History of Emotions, in Berlin. His current project explores homosexuality and emotional life in West Germany between 1960 and 1990. His PhD analysed the administration of ethnic heterogeneity in the British and the Habsburg Empires from 1867 to 1918. His upcoming project will investigate the interplay between migrations and sexualities in Germany, Turkey, Britain and East Africa since the turn of the twentieth century. He co-edits the *Jahrbuch Sexualitäten* and campaigns for the establishment

of the Elberskirchen-Hirschfeld-Haus for queer research, education and culture in Berlin.

TUULA JUVONEN, DSocSci

tuula.juvonen@uta.fi

Tuula Juvonen works as an Academy Research Fellow at the University of Tampere, Finland. After finishing her Ph.D. on the post-war construction of Finnish homosexuality, she has scrutinized the heteronormativity of diverse professional practices which have been involved in knowledge production about female and male homosexuality, and has published on journalism, sex research, parliamentary politics, and archiving. Currently she is studying intimate and social lives of women with same-sex sexual attractions in Tampere since the 1970s, as well as leading a project titled *Just the two of us? Affective Inequalities in Intimate Relationships*.

EETU KEJONEN, Th.D.

TEEMU RATINEN, Th.D.

eetu.kejonen@abo.fi

teemu.ratinen@helsinki.fi

Eetu Kejonen and Teemu Ratinen work as post-doctoral researchers at the Faculty of Theology in the University of Helsinki. Kejonen has in his doctoral dissertation *Sexualitet i en brytningstid: en etisk analys av två finländska väckelserörelsers syn på samhälle, kyrka och homosexualitet åren 1970–2011* (2014) analyzed two Finnish revivalist movement's

attitudes towards homosexuality. Ratinen's doctoral dissertation *Torjuttu Jumalan lahja. Yksilön kamppailu häpeällistä seksuaalisuutta vastaan* (2014) dealt with shame, sexuality, and religiosity with regard to normalizing power. They are currently working in a research project called *Embodied Religion: Changing Meanings of Body and Gender in Contemporary Forms of Religious Identity in Finland* funded by the Academy of Finland.

MARJO KOLEHMAINEN, DSocSci

marjo.kolehmainen@uta.fi

Marjo Kolehmainen is a postdoctoral fellow at the University of Tampere. She is working on the Academy of Finland-funded research project (287983) *Just the Two of Us? Affective Inequalities in Intimate Relationships*. Her current research explores therapeutic culture, focusing especially on the practices of relationship and sex counselling. Her research interests include affective labour, gender and sexuality, and research methodology. She has previously published in e.g. *Feminist Media Studies* (2010), *Sexualities* (2012), *Subjectivity* (2012) and *The Sociological Review* (2017).

HEIDI KURVINEN, Ph.D.

heidi.kurvinen@oulu.fi

Heidi Kurvinen is a media historian who has specialized in studying journalists and their history from the perspectives of gender and power. Her PhD

thesis was on Finnish journalists and concentrated on the decades of the 1960s and 1970s. In her postdoctoral project she studies Finnish and Swedish female journalists and their perception of gender equality from the 1960s to the present. She is affiliated with the University of Oulu and works currently as a visiting scholar at the University of Stockholm.

HETA MULARI, Ph.D.

heta.mulari@nuorisotutkimus.fi

Heta Mulari works as a postdoctoral researcher at the Finnish Youth Research Society in Helsinki. She currently works in the research project Digital Youth in the Media City, funded by the Kone Foundation. Mulari's research interests include feminist girlhood studies and historiography, youth film studies and urban feminist ethnography.

JOHANNA POHTINEN, MA

johannapoht@gmail.com

Johanna Pohtinen has M.A. in European Ethnology from Turku University. She has recently started working on her doctoral dissertation on kinky sexuality from the point of view of everyday life and belonging. In addition to her M.A. thesis on kinky sexuality, her article on the same topic has been published on *Seksologinen aikakauskirja* (2014). Pohtinen is particularly interested in kink events and dressing up in fetish outfits in addition to the affects related to kinky sexuality.

TEEMU RATINEN, Th.D.

Please see Eetu Kejonen.

LUCA TAINIO, M.Soc. Sc.

tainio.luca.m@student.uta.fi

Luca Tainio is a trans activist and a doctoral student in Gender Studies at the University of Tampere.

Tainio wrote his Master's thesis on discourses on transgender in Finnish medical articles. Currently he is writing his doctoral thesis on the connections between queer and anarchism in the experiences of transgender activists.

ELIZABETH WHITNEY, Ph.D.

ewhitney@bmcc.cuny.edu

Elizabeth Whitney is an Assistant Professor in the City University of New York at Borough of Manhattan Community College in the Department of Speech, Communication & Theatre Arts. During the 2015–2016 academic year she was a Fulbright Scholar at University of Turku in Finland, in the Department of Media Studies, researching arts funding and freedom of expression. A Performance Studies scholar/practitioner, her research appears in *Text and Performance Quarterly* and *Liminalities: A Journal of Performance Studies*. Her lecture performance, *Queer Longing*, *Queer Failure: A Performative Lecture on Anna Elizabeth Dickinson* was developed with support from the National Endowment for the Humanities, Gilder Lehrman Foundation, and the Faculty Resource Network Scholar in Residence Program at New York University.

