

Uskonto, intersektionaalisuus ja sukupuolentutkimus

Globaalin feministiteologian näkökulmia

Tämä artikkeli tarkastelee kriittisestä näkökulmasta sukupuolentutkimuksen suhdetta uskontoon. Siitä huolimatta, että sukupuolentutkimus on luonteeltaan monitieteistä, väitän, että tieteidenvälisyys toteutuu sukupuolentutkimuksessa puutteellisesti ja selektiivisesti. Uskontoon kohdistuva sukupuolentutkimus on tästä hyvä esimerkki. Sitä harvemmin pidetään ”varsinaisena” sukupuolentutkimuksena, jonka kanssa käytäisiin kriittistä ja rakentavaa dialogia niin, että sen keskeisiä käsityksiä ja tuloksia otettaisiin huomioon. Uskontoa on käsitelty sukupuolentutkimuksessa usein varsin stereotyyppisesti – tai sitä ei ole käsitelty ollenkaan. Kutsun ilmiötä samanaikaiseksi uskonnon yli- ja aliarvionniksi.

Pyrin artikkelissa luomaan kriittisen katseen feministisen teoriaperinteen historiaan ja ennen muuta siihen, miten tätä historiaan kirjoitetaan: mitä otetaan mukaan, mitä ei? Millaisia ääneen lausumattomia normatiivisia oletuksia tällaisessa historiankirjoituksessa on? Näkökulmani on uskontoon tavalla tai toisella kiinnittyvän feminismiin. Akateemisen tutkimuksen osalta keskityn teologiseen sukupuolentutkimukseen, jota on perinteisesti – eikä ongelmitta – varsinkin angloamerikkalaisessa kontekstissa kutsuttu feministiteologiaksi. Merkittävä

osa feministiteologiaa liittyy elimellisesti laajempaan globaaliin vapautuksen teologioiden perheeseen. Sukupuolentutkimuksen sekulaarisuusoletus asettuu tässä tarkastelussa kriittiseen valoon. Useat uskontohistorioitsijat¹ ovat dokumentoineet uskonnon merkityksen niin 1800- ja 1900-luvun vaihteen naisasianaisille eri maissa kuin myöhemmillekin naisten oikeuksien puolustajille.

Konkretisoin uskonnon sivuuttamiseen kohdistuvaa kritiikkiäni intersektionaalisuuden käsitteen kautta. Se on nykyisessä sukupuolentutkimuksessa varsin keskeinen. Osoitan historiallisiin lähteisiin tukeutuen, kuinka intersektionaalisuuden ajatus on ollut läsnä feministiteologiassa paljon aiemmin kuin muussa sukupuolentutkimuksessa. Tuon uskonnon sukupuolentutkimuksen historian keskiöön. Artikkelini on siis sukupuolentutkimuksen ja feministisen teorianmuodostuksen historian kriittistä tarkastelua.

Käytän tässä artikkelissa termiä feministiteologia, vaikka kaikki eivät suinkaan pidä sitä onnistuneena eivätkä halua sitä käyttää. Palaan asiaan tuonempana. Käytän termiä artikkelissani seuraavista syistä. Ensinnäkin, käsitteenä se viittaa erityisesti varhaisimpaan teologiseen sukupuolentutkimuk-

seen, jonka keskiössä olivat naiset. Kunnioitan täten näiden merkittävien teologiiden itseidentifikaatiota: he nimesivät työskentelynsä feministiteologiaksi. Toiseksi, se on ongelmistaan huolimatta kansainvälisesti eniten käytetty termi, joka viittaa ennen muuta systemaattiseen teologiaan – kristillisen teologian, kirkkojen ja niiden oppien de- ja rekonstruktioon sukupuolen (naisten) näkökulmasta. Kolmanneksi, termi liittyy juuri tässä artikkelissa käsitellyt teologit osaksi laajempaa vapautuksen teologioiden liikettä.² Niissä kaikissa oli voimakas muutokseen tähtäävä eetos, jota naisten kohdalla feministi-etuliite alleviivasi.

USKONTO JA SUKUPUOLENTUTKIMUKSEN NARRATIIVIT

Kysymykset uskonnon ja sukupuolen suhteesta ovat merkityksellisiä kaikkien uskontojen parissa ja keskenään erilaisissa kulttuureissa. Uskonto ei ainoastaan alista naisia: esimerkit sekä menneisyydestä että nykyisyydestä osoittavat, että uskonnolla voi olla myös myönteinen merkitys jopa naisten oikeuksien ajamisessa. Sukupuolentutkimuksen valtavirran ignoroiva tai kielteinen suhtautuminen uskontoon tarkoittaa sekä uskonnon merkityksen vähättelyä, varsinkin positiivisessa mielessä (aliarviointi) että suurentelua (yliarviointi). Uskonto nähdään toisin sanoen liian yksioikoisesti pääsyynä naisten alistaiseen asemaan.³

Useat uskonnontutkijat ovat huomauttaneet, kuinka uskonto jää helposti joko käsittelemättä tai se on nähty yksiuolotteisesti feministisessä teoriassa. Esimerkiksi Elizabeth Castelli on kiinnittänyt huomiota siihen, kuinka

– – uskonto on harvoin ollut mukana siinä muuttujien litaniassa – rotu, luokka, kulttuuri, etnisuus/kansallisuus, seksuaalisuus – jonka kautta “naisesta” tulee yhä selkeämpi ja eritellympi kategoria. Kuitenkin feminististä uskonnontutkimusta harjoittavat tutkijat ovat usein kiinnittäneet huomiota uskonnon monimutkaiseen rooliin identiteetin muodostumisessa, sosiaalisissa suhteissa ja valtarakenteissa. ”Uskonto” kategoriana leikkaa usein muita identiteettiä muovaavia kategorioita (sukupuoli, rotu, luokka, jne.) niitä monimutkaistaen.⁴

Egyptissä konservatiivisten musliminaisten parissa etnografista tutkimusta tehnyt antropologi Saba Mahmood sanoo saman asian hiukan toisin sanoin:

Viimeisten kahden vuosikymmenen aikana tärkeä kysymys on pohdituttanut monia feministiteoreetikkoja: kuinka historiallinen ja kulttuurinen erityisyys vaikuttaa feministiseen analyysiin ja politiikkaan? Tämä kysymys on johtanut pyrkimykseen integroida seksuaalisen, rodullisen sekä luokkaan ja kansalliseen eroon liittyviä asioita feministiseen teoriaan. Samalla uskonnolliseen erilaisuuteen liittyvät kysymykset ovat paljolti jääneet tutkimatta.⁵

Feministinen teoria on näiden tutkijoiden mukaan ollut usein sekä sokeaa että avoimen kielteistä uskontoa kohtaan. Taustalla vaikuttavat maallistumisoletus ja yksiuolotteinen käsitys uskonnosta.

Ruotsalainen historiantutkija Inger Hammar on puolestaan huomauttanut, kuinka sukupuolihistorioitsijat ovat usein olleet uskontosokeita. Varhaisia ruotsalaisia naisasianaisia koskeneen tutkimuksen pohjalta hän väittää:

Koska pitkään oletettiin, että naisten emansipaatio ja sekularisaatio kulkivat käsi kädessä, ruotsalainen sukupuolihistoriallinen tutkimus ei juurikaan kiinnittänyt huomiota feministisen liikkeen voimakkaaseen kristilliseen sävyyn. – – Näin tehdessään historioitsijat eivät kiinnittäneet huomiota siihen ilmeiseen ristiriitaan, että 1800-luvun puolivälistä lähtien emansipaatiokeskustelun aloittaneet ja sitä edistäneet naiset olivat ideologisesti ankkuroituneet kontekstiin, jota pidettiin emansipaation vastaisena.⁶

Catherine Brekus toteaa samasta asiasta yhdysvaltalaisessa kontekstissa: ”Samaan aikaan, kun Amerikan uskontohistorian tutkijat eivät kirjoittaneet

1 Mm. Braude 2001; Braude, ed. 2004; Hammar 2010; Kinunen 2014.

2 Feministiteologian ymmärtämisestä vapautuksen teologia ks. Vuola 1995.

3 Suomeksi ks. myös Vuola 2010 ja 2015.

4 Castelli 2001, 4–5.

5 Mahmood 2005, 1.

6 Hammar 2010, 57–58; Hammar 1998.

naisista, monet Amerikan naishistorian tutkijat eivät kiinnittäneet huomiota *uskontoon*.⁷ Hänen mukaansa 1960- ja 1970-luvun naisliikettä tutkineet sukupuolihistorioitsijat olettivat kyseenalaistamatta, että kyse oli sekulaarista liikehännästä.⁸ Brekusin mukaan

ironista kyllä, naishistorian tutkijat ovat ylleilleet unohdettujen naisten esiin nostamisella, vaikka samalla – tietoisesti tai tiedostamatta – he syyllistyivät omanlaiseensa unohtamiseen. Monet ovat käytännössä sivuuttaneet naisten uskonnolliset identiteetit.⁹

Feministiteologisen tutkimuksen ja uskonnollisen feminismin poisjättäminen feministisen teorian ja feminismin historiasta kertoo osaltaan dialogin puutteesta eri tieteenalojen välillä. Yhdysvaltalainen historioitsija Ann Braude onkin kysynyt, miksi maan toisen aallon feminismin historiankirjoituksesta on lähes säännönmukaisesti kirjoitettu ulos uskonnolliset feministit. Braude antaa toimitamassaan teoksessa¹⁰ äänen eri uskonnollisten perinteiden piirissä toimineille naisjohtajille, jotka olivat merkittävässä asemassa sekä uskonnollisessa yhteisössään että (sekulaarissa) feministisessä liikkeessä. Kirjassa julkaistut puheenvuorot pidettiin Harvardin yliopistossa syksyllä 2002 konferenssissa, jossa olin itsekkin mukana. Tässä konferenssissa Braude, joka itse on juutalainen, kutsui eri uskontoperinteiden feministiteologeja ja uskonnollisia naisjohtajia kertomaan kokemukistaan. Konferenssin ajatuksena oli siis sanoittaa historiaa sen keskeisten toimijoiden suulla. Brauden mukaan feministinen historiankirjoitus harvoin mainitsee, että monet Yhdysvaltojen 1960-luvun feministisen liikkeen johtohahmoista olivat myös uskonnollisia naisia, joiden toinen aktivismin muoto toteutui eri uskonnollisissa yhteisöissä.

Braude toteaa teoksen johdannossa:

Uskonnolliset feministit ovat ryhmänä tehneet yli 40 vuotta työtä sen eteen, että uskonnolliset naiset nostet-
tisiin esiin pimennosta ja että heidän roolinsa teksteissä, pappeudessa, teologiassa, rituaaleissa, opetuksessa ja hurskaudessa tunnustettaisiin. Luodakseen ei-sekstistisiä malleja tulevaisuuden naisille ja miehille he ovat kritisoi-

neet naisten ulossulkemista tukevia olosuhteita muutakseen niitä. Mikä valtava ironia olisikaan siinä, että heidän oma historiansa, tarina uskonnon ja feminismin vuorovaikutuksesta, tipahtaa pois kertomuksesta juuri sillä hetkellä, kun ollaan kirjoittamassa feminismin toisen aallon historiaa.¹¹

Feminismin ja sukupuolentutkimuksen historian kuvaaminen vain sekulaarissa viitekehyksessä on Brauden mukaan paitsi historian tutkimuksellisesti ongelmallista myös yhden feminismin tärkeän ulottuvuuden näkymättömäksi tekemistä. Uskonnon huomioiminen on tärkeää monesta syystä. Yksi sellainen on Brauden mukaan se, että sekä feministien kielteisesti suhtautuvat uskonnolliset tahot että sekulaarit feministit jakavat oletuksen uskonnon ja feminismin vastakkaisuudesta, vaikka käytännössä näin ei ole ollut. Sen lisäksi Braude pitää tärkeänä, että naisliikkeen vaikutuksista eri yhteiskunnissa annetaan tosiasioihin pohjautuva kuva. Esimerkiksi yhdysvaltalaisen toisen aallon naisliikkeen johdossa oli eri uskontoperinteistä tulevia henkilöitä, joilla oli uskonnollinen vakaumus ja jotka toimivat aktiivisesti sekä naisliikkeessä että uskontonsa piirissä.¹²

Valaiseva esimerkki uskonnon huomiotta jättämisestä sukupuolentutkimuksen ja feministisen teorianmuodostuksen historiankirjoituksessa on englantilaisen Clare Hemmingsin tutkimus, joka arvioi kriittisesti angloamerikkalaisen sukupuolentutkimuksen hallitsevia narratiiveja.¹³ Hänen aineistonaan ovat tietyn aikakauden englanninkieliset tieteelliset lehdet. Niiden pohjalta hän esittää, että monimuotoisuuden vaatimuksesta ja oletuksesta huolimatta tarina sukupuolentutkimuksen historiasta on hämmästyttävän yksiuolotteinen: se on länsimainen ja angloamerikkalainen. Tämä tietenkin heijastelee hänen valitsemaansa aineistoa. Hän toivoo vaihtoehtoisia narratiiveja,

jotka kiinnittäisivät huomiota siihen, mitä on jätetty ulkopuolelle, ja jotka pyrkisivät tallentamaan nämä ulossuljetut tarinat [sukupuolentutkimuksen] historiaan.¹⁴

Tästä sinänsä asianmukaisesta kritiikistään huolimatta Hemmings ei mainitse teoksissaan sanallakaan uskontoa ja uskontoon kohdistuvaa

sukupuolentutkimusta. Toisin sanoen hän itse jättää huomiotta ja sulkee ulos valtavan määrän sukupuolentutkimusta ja siten toisintaa kritisoimaansa hegemonista narratiivia. Tämä on erityisen ongelmallista globaalissa perspektiivissä. Hemmings itse – aivan oikein – kritisoi sukupuolentutkimuksen ”valtavirtatarinan” länsimaisuutta, mutta samalla yksi globaaleimmista sukupuolentutkimuksen muodoista (uskonnontutkimus, teologia) jää häneltä itseltään täysin katveeseen.

INTERSEKTIONAALISUUS SUKUPOOLENTUTKIMUKSESSA¹⁵

Erilaisten erojen (useimmiten rotu, sukupuoli, luokka) yhtäaikainen kriittinen tarkastelu on sukupuolentutkimuksessa nimetty intersektionaalisuudeksi (intersectionality). Sitä ei voida pitää yhtenäisenä teoriaana tai lähestymistapana. Pikemminkin se ottaa lähtökohdakseen ajatuksen, jonka mukaan keskeisyydestään huolimatta sukupuoli ei kuitenkaan ole ainoa merkittävä yhteiskunnallis-kulttuurinen jakoperuste tai ero ihmisten välillä. Sukupuoli rakentuu aina yhteydessä muihin ”eroihin”. Musta feminismi sekä postkoloniaali ja niin sanottu kolmannen maailman feminismi ovat tuoneet intersektionaalisuuden ajatuksen sisällöllisesti feministiseen teoriaan, vaikka termiä ei aina olekaan käytetty. Keskeistä on huomion kiinnittäminen siihen, miten sekä yksilöllinen että kollektiivinen identiteetti rakentuvat kytköksissä valtaan. Sukupuolentutkimuksessa intersektionaalisuus viittaa ennen muuta siihen, miten sukupuoli ajatellaan suhteessa muihin ihmisten yhteiskunnallista asemaa ja identiteettiä muovaaviin tekijöihin.

Afrikkalaisamerikkalainen oikeustieteilijä Kimberlé Crenshaw lanseerasi termin sukupuolentutkimukseen. Hän halusi korostaa rodullisten ja etnisten vähemmistöjen naisten todellisuuden moniulotteisuutta, jota pelkkä sukupuolen käsite ei riittävästi avaa, ja loi pohjan kokonaan uudelleen tavalle ajatella sukupuolta. Crenshaw pyrki intersektionaalisuuden käsitteen avulla osoittamaan, kuinka rotu ja rasismi sekä niihin kiinnittyvä taloudellinen eriarvoisuus määrittävät afrikkalaisamerikkalaisia naisia vähintään yhtä paljon kuin sukupuoli ja seksismi – ja että niitä on itse asiassa mahdotonta

ajatella vaikutuksiltaan jossakin tärkeysjärjestyksessä. Kaikkia näitä tulisi tarkastella yhdessä, koska ne ovat yhteen kietoutuneita, usein toisiaan vahvistavia, yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ja identiteetin muotoja.¹⁶ Intersektionaalisuudesta on sittemmin tullut niin feminismin kuin sukupuolentutkimuksenkin valtavirtaa ja jopa ydintä siinä mielessä, että sukupuolta ei enää tarkastella muista alistusrakenteista, identiteeteistä ja eroista irrallaan.

Intersektionaalisuus-termille ei ole yhtä vakiintunutta suomennosta, ja kirjava käsitteistö saattaa olla pikemminkin sekoittavaa kuin selkiyttävää. Usein on epäselvää, viitataan intersektionaalisuudella identiteettiin yleensä ja sen rakentumiseen vai ennen muuta vallan lävistämiin yhteiskunnallisiin eroihin. Useimmat tutkijat ymmärtänevät käsitteen kattavan nämä molemmat. Intersektionaalisuus käännetään suomeksi tavallisimmin risteytyneisyytenä. Leena-Maija Rossi¹⁷ suomentaa termin monisanaisesti erojen leikkaamiseksi, risteämiseksi tai yhteisvaikutukseksi. Puhutaan myös erojen moninaisuudesta ja nivelytyneisyydestä.¹⁸

Enemmän käytäntöön painottuvissa teksteissä saatetaan puhua moniperustaisesta syrjinnästä tai keskenään risteävistä sarron mekanismeista. Niissä kummassakin lähtökohtana on alistus- tai sortoletus, jolloin analyysi painottuu enemmän eroista aiheutuviin seurauksiin. Rotu on eri asia kuin rasismi, sukupuoli on eri asia kuin seksismi. Elettynä kokemuksena ja yhteiskunnallisena todellisuutena ne eivät kuitenkaan ole toisistaan riippumattomia.

Kansainvälisessä intersektionaalisuutta koskevassa tutkimuksessa tulee näkyviin se, miten

7 Brekus 2007, 24. Painotus alkuperäinen.

8 Brekus 2007, 27.

9 Brekus 2007, 26.

10 Braude, ed. 2004.

11 Braude 2004, 3.

12 Braude 2001, xxii–xxiv.

13 Hemmings 2005 ja 2011.

14 Hemmings 2011, 13.

15 Tämä osuus pohjautuu osittain aiempiin artikkeleihini: Vuola 2015 ja 2012.

16 Crenshaw 1989 ja 1991.

17 Rossi 2010, 35.

18 Valovirta 2010, 94.

käsitteellä tarkoitetaan hiukan eri asioita. Puhutaan paitsi eroista yleensä, myös ”erilaisista eroista”,¹⁹ identiteetistä,²⁰ identiteetistä ja valtapositiosta,²¹ kategoriasta,²² eron kategoriasta,²³ valtarakennelmista²⁴ tai valta-asymmetrioista.²⁵ Nira Yuval-Davis kiinnittää huomiota juuri näihin moninaiisiin käytötapoihin ja niiden ongelmiin. Tutkimuksessa ei hänen mukaansa riittävästi erotella eri tasoja tai ulottuvuuksia. Hän itse puhuu sosiaalisista jaoista (social divisions), mikä sisältää sekä yksilölliset ja subjektiiviset kokemukset että erilaiset vallankäytön ja alistamisen ulottuvuudet. Hän mainitsee myös uskonnon tällaisena jakona. Erojen tai jakojen luettelo on periaatteessa loppumaton, mutta jotkut jakoperusteet ovat toisia merkittävämpiä. Ne ovat aina myös historiallisesti ja kulttuurisesti erityisiä, ja sellaisina niitä on myös analysoitava.²⁶

FEMINISTITEOLOGIA JA INTERSEKTIONAALISUUS

Kuten aiemmin totesin, uskonto mahdollisena intersektionaalisenä erona ei ole juurikaan kiinnittänyt tutkijoiden huomiota. Tässä artikkelissa en tarkastele uskontoa erona, vaan haluan kiinnittää huomiota siihen, miten intersektionaalisuuden ajatus on ollut läsnä merkittävässä osassa feministiteologiaa aivan alusta asti ja paljon aiemmin kuin muussa sukupuolentutkimuksessa.

Ajatus samanaikaisten ja moninaisten alistussuhteiden merkityksestä on ymmärrettävästi paljon vanhempi kuin intersektionaalisuuden käsite, jonka Crenshaw toi tutkimukseen 1980- ja 1990-luvun vaihteessa. Tarkoitukseni ei ole tässä vähätellä Crenshawn merkitystä, vaan kritisoida sukupuolentutkimuksen liian kapeaa aatehistoriallista näkökulmaa. Varhaiset feministiteologit kuten Rosemary Radford Ruether nostivat jo 1970-luvulla esiin sen, miten sukupuolta tulee aina tarkastella suhteessa rotuun ja luokkaan silloinkin, kun tutkitaan uskontoa tai teologiaa. Silloin ei puhuttu intersektionaalisuudesta. Ruetherille kyse oli ainoastaan mielekkäästä tavasta kyseenalaistaa feministiteologiassa sen alkuaikoina viljelty ”naisten kokemus” (women’s experience), joka osoittautui pitkälti valkoisen, koulutetun ja keskiluokkaisen teollisuusmaan naisen kokemukseksi.

Ruether totesi jo vuonna 1975:

Jokainen naisliike, joka on huolissaan *vain* seksismistä eikä mistään muusta sorron muodosta, jää pakostakin valkoisen yläluokan naisliikkeeksi. Kyse on silloin *vain* tästä joukosta naisia, joiden *ainoa* ongelma on naisena oleminen, koska kaikessa muussa mielessä he kuuluvat hallitsevaan luokkaan. – – Niinpä minusta on olennaista, että naisliike avautuisi ulospäin ja liittäisi seksismin ja kaikenlaisen muun sorron keskinäisen rakentumisen (interstructuring) osaksi taisteluaan sekä tunnustaisi naisten liikkeiden moninaisuuden. – – Muuten se jää hallitsevan luokan naisliikkeeksi, jota voidaan käyttää väärin hallitsevan luokan vallan varmistamiseksi köyhiä ja ei-valkoisia miehiä ja naisia vastaan.²⁷

Feministiteologia oli alusta asti moniuskontoista, ekumeenista ja globaalia, mitä käsittelem tarkemmin tuonnempana. Se tarkoitti sitä, että globaalinen etelän – Aasian, Afrikan ja Latinalaisen Amerikan – naisten äänet kuuluivat feministiteologiassa jo varhain. Ekumeenisen liikkeen, kirkkojen välisen solidaarisuuden ja kansainvälisten vapautuksen teologien tapaamisten kautta osa kristillisestä feministiteologiasta käsittelee alusta asti sukupuolta osana muita alistusmekanismeja. Ekumeeniset yhteydet tarjosivat konkreettisen alustan ja verkoston, jossa naiset eri kirkkokunnista ja maanosista kävivät (itse)kriittistä keskustelua feministiteologiasta. Juuri globaalinen etelän teologit toivat tähän keskusteluun kolonialismin, taloudellisen epätasa-arvon sekä rasismin kysymykset osana feministiteologista pohdintaansa.

Ruetherin kaltaisten feministiteologien varhainen ”intersektionaalinen” laaja-alaisuus sukupuolen ymmärtämisessä tuli tästä vuorovaikutuksesta globaalinen etelän, erityisesti Latinalaisen Amerikan, vapautuksen teologien kanssa. Merkittävä osa feministiteologiasta kehittyikin suorassa suhteessa köyhien maiden kirkkoihin, teologeihin ja yhteiskunnallisiin liikkeisiin. Samalla Ruether on sillä pitkällä jatkumolla, johon aiemmin viittasin. 1800-luvun lopun yhdysvaltalainen naisliike toimi kiinteässä yhteydessä orjuuden vastaisen liikkeen kanssa. Monet toimivat molemmissa käyttäen samoja argumentteja, jotka usein olivat uskonnollisia

ja raamatullisia: Jumala on luonut kaikki ihmiset samanarvoisiksi ja kaikki ihmiset, myös mustat ja naiset, ovat Hänen kuviaan.

Ruether käytti jo 1970-luvulla termejä *interstructuring*, *interconnectedness* ja *interrelatedness* kuvatessaan erilaisten alustusmuotojen yhteenkiinnittymistä, lomittuneisuutta ja erottamattomuutta. Sisällöllisesti kyse on samasta asiasta kuin myöhemmässä intersektionaalisuuden käsitteessä. Useat muut varhaiset yhdysvaltalaiset feministiteologit jakoivat Ruetherin käsityksen. Näitä olivat esimerkiksi kristillisen perinteen parissa työskentelevä Elisabeth Schüssler Fiorenza²⁸ ja juutalainen feministiteologi Judith Plaskow.²⁹

Yhdysvalloissa syntyi 1980-luvulla etnisiin ja rodullisiin vähemmistöihin kuuluvien naisten luomaa teologiaa, jota he eivät halunneet nimetä feministiteologiaksi, koska heidän mukaansa feminismissä ei oltu riittävästi pohdittu muita eroja kuin sukupuolta. Afroamerikkalaiset teologit kutsuivat työskentelyään nimellä *womanist-teologia*.³⁰ Osa Yhdysvaltojen latinotaustaisista teologeista ”käänsi” termin espanjaksi ja kutsui teologiaansa *mujerista-teologiaksi*.³¹ Jälkimmäinen ei ole vakiintunut siinä määrin kuin edellinen. Osa latinoteologeista pitää itseään nimenomaan feministiteologeina. Latinalaisessa Amerikassa termi ei ole saanut minkäänlaista jalansijaa. Joka tapauksessa eriytyminen ja nimeäminen kertovat siitä, että intersektionaalisuus ei käytännössä toteutunut feministiteologiassa siitä huolimatta, että se teoreettisena ajatuksena oli keskeinen. Ilmiö kuvastaa myös ennen muuta yhdysvaltalaisista todellisuutta.³²

Koreanamerikkalaisen Kwok Pui-lanin mukaan feministiteologian historiaa ei pidä esittää lineaarissa, jossa valkoinen feministiteologia mielletään alkuperäisenä ja muut sen myöhemmin ”haaroina”. Kwok toteaa:

Kun tätä monimuotoista teologista liikettä [feministiteologiaa] kuvataan, on tavallista, että tutkijat antavat etusijan eurooppalaisperäisten naisten ajattelulle. Heitä pidetään ”esiäiteinä” ja heidän katsotaan luoneen suuntauksen perustan, jolle muut sitten rakensivat. Oletuksena on, että valkoinen feministiteologia syntyi ensin ja että sen syntyi

mahdollisesti mustien ja latino-naisten teologian sekä erilaiset kolmannen maailman feministiteologiat. Tällainen kertomus on eurosentrinen, mutta se myös mystifioi ja häivyttää feministiteologian syvällisen kulttuurienvälisen luonteen. Väitän, että feministiteologia on paitsi monikulttuurista – erilaisiin yhteisöihin ja kulttuuriin konteksteihin juurtunutta – myös kulttuurienvälistä, koska eri kulttuurit eivät ole toisistaan irrallisia. Ne kietoutuvat yhteen kolonialismin, orjuuden ja lännen kulttuurin hegemonian vuoksi.³³

Kwok painottaakin sitä, että feministiteologian – silloinkin, vaikka sitä ei sellaiseksi nimettäisi – eri muodot eri puolilla maailmaa ovat 1970-luvulta asti painottaneet naisten välisiä eroja. Vaikka feministiteologian eri muodoilla on omat historiansa ja institutionaaliset paikkansa, ne eivät ole toisistaan irrallisia vaan usein päällekkäisiä ja lomittaisia.³⁴

Vaikka Kwok ei sanokaan sitä eksplisiittisesti, kyse on juuri samasta ilmiöstä, mitä itsekin tässä

19 Yuval-Davis 2006, 199.

20 Nash 2008.

21 Lykke 2005.

22 Davis 2008; Staunaes 2003.

23 Ludvig 2006.

24 Borgström 2005.

25 Lykke 2003, 48.

26 Yuval-Davis 2006.

27 Ruether 1975, 125. Painotus alkuperäinen.

28 Fiorenza 1975 ja 1989.

29 Plaskow 1991; Tirosh-Samuels & Hughes, ed. 2014; Christ & Plaskow, ed. 1979. Vain murto-osa juutalaisesta ja islamiin kohdistuvasta sukupuolentutkimuksesta nimetään feministiteologiaksi. Sama koskee myös nykyistä kristilliseen perinteeseen kohdistuvaa sukupuolentutkimusta.

30 Esim. Cannon 1988; Grant 1989.

31 Esim. Isasi-Díaz & Tarango 1988.

32 Kiinnostava tutkimuksen aihe olisi arvioida onko womanist-teologia vaikuttanut muiden alojen afrikkalaisamerikkalaisten teoreetikkojen (kuten Crenshaw) ajatteluun. Uskonnolla on ollut tärkeä merkitys kansalaisoikeusliikkeessä ja sitä myöhemmässä afrikkalaisamerikkalaisessa rasisminvastaisessa toiminnassa. Womanist-teologit pitävät kristillistä perinnettä myönteisenä ja tärkeänä voimavarana orjuuden aikana ja sen jälkeen. Afrikkalaisamerikkalainen spirituaalisuus on yksi tärkeä osa tätä identiteettiä.

33 Kwok 2002, 24–25.

34 Kwok 2002, 30.

artikkelissa korostan: feministiteologia on alusta asti ollut globaali ilmiö, jossa erilaiset intersektionaaliset kysymykset ovat olleet läsnä jo varhain. Tässä mielessä on aivan perusteltua esittää globaali feministiteologia intersektionaalisen lähestymistavan edelläkävijänä.

Se, ettei tätä historiaa yleensä tunneta, johtuu uskonnon ja uskonnollisten feministien sekä teologisen tutkimuksen sivuuttamisesta sukupuolentutkimuksessa ja sekulaarissa feminismissä. Ruether onkin esimerkki Ann Brauden mainitsemasta feministisen ajattelun historian yksipuolisesta esittämisestä, jossa juuri uskonnolliset feministit tai feministinen teologia jätetään huomiotta. Tämä puolestaan liittyy feminismiin ja feministisen ajattelun mieltämiseen ennen muuta ”länsimaisina” (tai ainakin globaalien pohjoisten) ilmiöinä – sekä ennen muuta sekulaareina. Mikäli uskonto ja teologia otettaisiin mukaan sukupuolentutkimuksen ja feminismiin historiankirjoitukseen, eikä näitä mielletäisi lähtökohtaisesti sekulaareiksi hankkeiksi, olisi todettava, että intersektionaalisuuden ajatus on ollut juuri uskontoon kohdistuvassa sukupuolentutkimuksessa aiemmin läsnä ja keskeisemmällä sijalla kuin muussa tutkimuksessa. Tähän on puolestaan selkeät syynsä. Tarkastelenkin seuraavaksi lähemmin eräitä Kwokin mainitsemia institutionaalisia paikkoja, joissa globaali feministiteologia kehittyi. Tarkoitukseni on osoittaa joidenkin esimerkkien kautta, miten intersektionaalinen ajattelutapa tuli osaksi feministiteologiaa.

GLOBAALI EKUMEENINEN FEMINISTITEOLOGIA

Sekä globaalien pohjoisten että etelän feministiteologioiden varhainen painotus erilaisten vallan muotojen yhteen kietoutuneisuudesta – ja niiden suhteesta uskontoon – oli seurausta yhteistyöstä vapautuksen teologiaksi kutsutun globaalien teologisen liikkeen kanssa. Kapeassa mielessä vapautuksen teologialla tarkoitetaan Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologiaa (teología de la liberación). Laajemmassa mielessä termi viittaa erilaisiin kontekstuaalisiin teologioihin ja vapautuksen teologioihin, jotka syntyivät kutakuinkin samoihin aikoihin eri puolilla maailmaa. Jälkimmäisessä mielessä niin rasismi,

seksismi kuin kolonialismi otettiin teologisen pohdinnan keskiöön. On helppo osoittaa, miten monet mustan teologian ja feministiteologian varhaiset teokset julkaistiin suurin piirtein samaan aikaan latinalaisamerikkalaisen vapautuksen teologian ensimmäisten teosten kanssa. Sama koskee Aasian ja Afrikan kontekstuaalisia teologioita. Kwokin kritisoima lineaarinen ajattelutapa, jossa jokin vapautuksen teologian muoto (latinalaisamerikkalainen vapautuksen teologia tai valkoinen feministiteologia) katsotaan ”alkuperäiseksi” ja muut sen ”seurauksiksi”, pätee siis myös laajemmin. Pikeminkin kyse oli laajasta teologisesta liikehdinnästä, joka haki muotoaan eri kirkkokuntien parissa ja eri yhteiskunnissa 1960–1970-luvuilta lähtien. Ne myös vaikuttivat toisiinsa alusta asti.

Tämän artikkelin kannalta keskeistä on feministisen vapautuksen teologian synty: sen fokuksessa ovat olleet eri vallan ja alistamisen muotojen yhteen liittyminen eli nykytermein intersektionaalinen lähestymistapa. Sitä kehittäneet teologit liittyivät niin teoreettisesti kuin käytännöllisesti laajempaan vapautuksen teologian liikkeeseen, jonka painopiste oli globaalissa etelässä. Näin kolonialismista, sen seurauksista ja liittyntäkohdista uskontoon tuli 1970-luvun feministiteologian keskeisiä ”intersektioita”. Toisin sanoen feministiteologian intersektionaalisuus oli sekä varhaisempaa että laajempaa ja globaalimpaa kuin 1990-luvun sukupuolentutkimuksellinen intersektionaalisuus.

Yksi keskeinen konkreettinen *locus* globaalien feministiteologian kehittymiselle on ollut 1976 perustettu Kolmannen maailman teologien ekumeeninen yhdistys (Ecumenical Association of the Third World Theologians, EATWOT). Sen toimintaan osallistui vapautusteologisesta suuntautuneita teologeja globaalista etelästä ja pohjoisesta. Historiallisiin dokumentteihin perustuen on perusteltua väittää, että EATWOT oli se konteksti, jossa globaali, ekumeeninen feministinen vapautuksen teologia syntyi.

Eri vapautuksen teologiat vaikuttivat toisiinsa 1970-luvulta lähtien juuri EATWOT:n yhteydessä käydyissä keskusteluissa. Latinalaisamerikkalaista vapautuksen teologiaa kritisoitiin keskittymisestä taloudellisiin kysymyksiin rotu- ja sukupuoliana-

lyysin kustannuksella. Mustaa teologiaa puolestaan kritisoitiin luokka-analyysin ohuudesta. Aasialaiset ja afrikkalaiset vapautuksen teologit toivat keskusteluun monietnisen ja -uskonnollisen kontekstin, jossa kristityt teologit toimivat vähemmistönä. Suurin osa feministiteologeista on sitä mieltä, että sukupuolen (naisten) näkökulma oli vaikeinta ja hitainta saada läpileikkaavaksi eri vapautuksen teologioissa. Heidän mukaansa feminismiä ei pidä ymmärtää kapeasti vain seksismin kritiikkinä, vaan myös naisten olosuhteisiin vaikuttavien rasismien, luokan, kolonialismin ja militarismin rakenteiden kritiikkinä.³⁵ Useimmille globaalien etelän feministiteologeille kuten myös womanist- ja mujerista-teologeille erilaisten alistavien rakenteiden yhteen kietoutuneisuus oli eksplisiittinen lähtökohta.³⁶

EATWOT perustettiin Dar-es-Salaamissa vuonna 1976, minkä jälkeen järjestettiin lukuisia alueellisia ja globaaleja konferensseja.³⁷ Kahden ensimmäisen konferenssin esitelmistä koostuvissa julkaisuissa³⁸ naisia, sukupuolta tai seksismiä ei mainita lainkaan. Ne nousivat esiin vasta EATWOT:n kolmannessa konferenssissa Sri Lankassa vuonna 1979,³⁹ minkä jälkeen ne olivat kokousten agendalla pysyvästi.

New Delhissä vuonna 1981 pidetyssä EATWOT:n konferenssissa feministiteologiset kysymykset nousivat voimakkaasti esiin.⁴⁰ Siihen vaikutti keskeisellä tavalla ghanalainen Mercy Amba Oduyoye. Hänen mukaansa

seksismin kysymyksiä pidetään kapitalistisen lännen keskiluokkaisten, närkästyneiden naisten vapaa-ajan puuhana. – – Tosiasiassa seksismi on osa sitä monimutkaista alistamisen verkkoa, jossa suurin osa meistä elää. – – Feminismi on kaikkea muuta kuin jokin imperialistinen juoni kuten jotkut meistä haluaisivat ajatella.⁴¹

Feministiteologian kehityksen kannalta tärkeä EATWOT:n konferenssi pidettiin Genevessä vuonna 1983. Siellä keskityttiin teollisuusmaiden ja kehitysmaiden vapautuksen teologioiden väliseen dialogiin. Merkittävistä feministiteologeista mukana olivat Rosemary Ruether ja Letty Russell Yhdysvalloista, Elsa Tamez Costa Ricasta, Mercy Amba Oduyoye Ghanasta sekä Dorothee Sölle Sak-

sasta. Aiemmin kaksi tällaista etelän ja pohjoisen teologioita yhdessä tarkastelevaa konferenssia oli pidetty Detroitissa vuosina 1975 ja 1980, mutta ne keskittyivät Pohjois- ja Etelä-Amerikkaan.⁴²

Geneven kokouksen jälkeen EATWOT:n yhteyteen perustettiin naisten komissio. Se järjesti omia kansainvälisiä ja alueellisia naisteologiensa tapaamisia, joista ensimmäinen pidettiin Meksikossa vuonna 1986 ennen EATWOT:n yleiskokousta. Tämän naisteologiensa kokoontumisen esitelmistä koottu julkaisu on ensimmäinen Afrikan, Aasian ja Latinalaisen Amerikan feministiteologiaa esittelevä teos.⁴³ Kirjan johdannossa todetaan:

Köyhyyden konteksti, monenlainen sorto ja näennäiset muutokset näyttävät olevan kaikissa kolmessa maanosassa jaettu kokemus. Kolmas maailma on taloudellisten, poliittisten ja uskonnollis-kulttuuristen sarron muotojen

35 Fiorenza 1989, 316.

36 Ks. myös G. H. Andersonin ja T. F. Stranskyin toimittama *Mission Trends* 4 (1979). Se on yksi varhaisimpia julkaisuja, joka esittelee eri vapautuksen teologioiden muotoja ja niiden välistä dialogia. Mukana on myös feministiteologia.

37 EATWOT:n tärkeimmät konferenssit: Dar-es-Salaam, Tansania (1976), Accra, Ghana (1977), Wennappuwa, Sri Lanka (1979), São Paulo, Brasilia (1980), New Delhi, Intia (1981), Geneve, Sveitsi (1983), Oaxtepec, Meksiko (1986), Nairobi, Kenia (1992), Tagaytay, Filippiinit (1996) sekä Quito, Ecuador (2001). Kaikkien kokousten puheenvuoroista on tehty julkaisu.

38 Torres & Fabella, ed. 1978 ja Appiah-Kubi & Torres, ed. 1979.

39 Fabella, ed. 1980, erityisesti Katoppo 1980.

40 Fabella & Torres, ed. 1983.

41 Oduyoye 1983, 249. Tämänkaltainen teksti on tärkeää osata lukea ajallisessa yhteydessään. Silloin ei käytetty termiä globaali etelä, vaan puhuttiin kolmannesta maailmasta. Sukupuolen kysymykset liitettiin lähes yksinomaan naiseen. Myös maailmanpoliittinen tilanne ja kehitysmaiden vapautumispyrkimykset vaikuttivat kielenkäyttöön: imperialismin vastaisuus oli vapautuksen teologioissakin toistuva teema.

42 Torres & Eagleson, ed. 1976.

43 Fabella & Oduyoye, ed. 1988. Vuonna 2010 tämän teoksen jatkona julkaistiin kirja (Kwok, ed. 2010), jossa tarkastellaan sitä, miten globaalien etelän feministiteologiat ovat sittemmin kehittyneet. Mukana on myös nuoremman sukupolven teologeja. Ks. myös Ruether 2002, 14–18 sekä King, ed. 1994. EATWOT:n Meksikon yleiskokouksen esitelmät kokoava julkaisu käsittelee eri vapautuksen teologioiden eroja ja yhtäläisyyksiä, ml. feministiteologiaa. Abraham, ed. 1990.

läpileikkaama todellisuus, jossa naiset ovat kaksin- tai kolminkertaisesti taakoitettuja.⁴⁴

EATWOT:n lisäksi ekumeenisella liikkeellä laajemmin – erityisesti Kirkkojen Maailmanneuvostolla (KMN) – sekä uskontojenvälisillä verkostoilla on ollut keskeinen rooli sekä feministiteologian että globaalin vapautuksen teologian kehityksessä. Jälkimmäiseen kuuluu myös eri maanosien musta teologia ja niiden erilaiset kontekstuaalisen teologian muodot. Tästä vaikutuksesta ei ole toistaiseksi tehty yksityiskohtaista tutkimusta.⁴⁵ Elisabeth Raiserin mukaan

kirkkojen muodostaman ekumeenisen yhteisön muutosprosessi aidosti ”inklusiiviseksi” yhteisöksi voimistui 1960-luvulla. Usein ekumeeniset pyrkimykset olivat rinnakkaisia poliittisille vapautumis- ja osallisuushankkeille. Apartheidin vastainen liike ja kansalaisyhteiskunta sekä nouseva naisliike inspiroivat tätä ekumeenista muutosta.⁴⁶

Vaatus suuremmasta osallisuudesta ei tapahtunut ilman ristiriitoja. Naisten osallisuudesta ja heidän esittämästään kriitistä tuli ekumeenisen työn inklusiivisuuden koetinkivi. Jännitteet nousivat sekä useiden jäsenkirkkojen omista patriarkaalisista rakenteista että eroista globaalin etelän ja pohjoisen naisten välillä.⁴⁷

Joka tapauksessa Kirkkojen Maailmanneuvostosta muodostui yksi tärkeä globaalin feministisen keskustelun foorumi. Tätä tosiasiaa ei ole syytä sivuuttaa. Tutkimuksen tulisi kiinnittää huomiota paitsi siihen, että kyse oli kristillisten kirkkojen sisällä ja välillä käytävästä keskustelusta, myös tämän feministisen dialogin transnationaaliseen ja globaaliin luonteeseen. Se on osa naisliikkeen historiaa. KMN:n yhteyteen perustettiin vuonna 1971 naisten kysymyksiin keskittyvä osasto, Department of Women in Church and Society. Joistakin globaalin etelän feministiteologeista – kuten ghanalaisesta Mercy Amba Oduyoyesta ja intialaisesta Aruna Gnanadasonista – tuli merkittäviä ekumeenisia ja kansainvälisiä johtajia.

EATWOT:n ja KMN:n prosessit olivat osittain rinnakkaisia. Ne myös vaikuttivat toisiinsa. Kuten

aiemmin totesin, tämän historian tarkka dokumentointi ja tutkimus ovat vielä tekemättä. On kuitenkin selvää, että ekumeeninen ja uskontojenvälinen dialogi on rinnakkainen myös sekulaarille YK:n parissa pidetyille maailman naiskonferensseille. Joskus prosessit olivat päällekkäisiä: samat ihmiset saattoivat osallistua molempiin. Varsinkin globaalin etelän naisliikkeiden näkökulmasta ekumeeninen (uskonnollinen) ja sekulaari prosessi eivät välttämättä olleet toisilleen niin vastakkaisia tai erillisiä kuin teollisuusmaissa. Ekumeeninen liike on käytännössä edistänyt globaalin etelän naisteologiain ja naispuolisten uskonnollisten johtajien koulutusta esimerkiksi apurahojen muodossa. Moni merkittävä etelän feministiteologi on tehnyt tohtorin tutkintonsa Euroopassa tai Yhdysvalloissa ekumeenisten järjestöjen taloudellisella tuella. Samalla ekumeeninen liike on osaltaan edistänyt naisten johtajuutta sekä tarjonnut olemassa olevan kansainvälisen verkoston ja alustan naisten käymälle dialogille. Uskontojen välinen dialogi on ollut toinen, osin päällekkäinen, globaali prosessi, jonka puitteissa keskustelu laajeni eri uskontoperinteistä tulevien naisten vuorovaikutukseen.⁴⁸

Nämä tarinat tulee tutkia ja kertoa sekä teologian että ”sekulaarin” sukupuolentutkimuksen kontekstissa, koska ne ovat *de facto* feminismin ja sukupuolentutkimuksen historiaa. Itse asiassa uskonnollisen feminismin ja uskontoon kohdistuvan teologisen ja muun tutkimuksen tärkeä rooli kyseenalaistaa koko sekulaari/uskonnollinen -jaon. Samalla tämä historia osoittaa kuinka uskonnon, naisten ja feminismin suhde on kaikkea muuta kuin yksinkertainen ja monoliittinen. Monille naisille heidän uskontonsa on sekä alistamisen että valtaantumisen lähde. Historiankirjoituksen on kiinnitettävä huomiota kumpaankin ulottuvuuteen.

LOPUKSI

Artikkelini on esimerkki kriittisestä historian (kirjoituksen) tarkastelusta ja sen uudelleen ajattelemisesta. Samalla pyrin osoittamaan, miten ongelmallista ja todellisuutta vastaamatonta valtavirran sukupuolentutkimuksellinen tapa kuvata alan kehitystä on. Vaatisi paljon lisätutkimusta, jotta tässä esittämäni näkökulmat tulisivat yksityiskohtaisesti

huomioiduksi. Olen käyttänyt esimerkkinä yhtä sukupuolentutkimuksen keskeistä käsitettä, intersektionaalisuutta, siitä miten uskonnon ja teologian asianmukainen huomioiminen muuttaa vakiintuneita käsityksiä alasta ja sen kehityksestä. Varsin tärkeää on myös huomioida feministiteologian alun alkaenkin globaali, ekumeeninen ja uskontojenvälinen luonne. Myös tässä mielessä juuri uskontoon kohdistuva sukupuolentutkimus on ollut edellä monia muita aloja.

Kokonaan toinen kysymys on, kuinka intersektionaalisuuden käsitettä voisi kritisoida, kehittää ja laajentaa uskonnon näkökulmasta.⁴⁹ Se edellyttäisi monenlaisen sukupuoleen kohdistuvan uskonnotutkimuksen huomioimista: teologista, etnografista, uskontososiologista ja uskontotieteellistä.

Nykymaailmassa on entistä tärkeämpää muistuttaa siitä, että feminismi ja sukupuolentutkimus eivät ole koskaan olleet vain sekulaareja ilmiöitä. Pintapuolinenkin historiallinen katsaus osoittaa, että päinvastaisista väitteistä huolimatta uskonto ja feminismi eivät ole toisilleen vastakkaisia. Tämä on erityisen merkityksellistä nostaa esiin globaalisti ja eri uskontoperinteiden parissa. Uskonnolla ja feminismillä on pitkäikäinen ja monimuotoinen vuorovaikutussuhde. Se on erilaista eri maissa, uskonnoissa ja kulttuureissa sekä eri aikoina. On tosiasioiden vastaista esittää, että feminismi tai feministiteologia ovat vain tai ensisijaisesti länsimaisia ilmiöitä.

TT Elina Vuola (elina.vuola@helsinki.fi) on globaalin kristinuskon ja uskontodialogin professori. Artikkelit on muokattu ja lyhennetty käännös tekijän englanninkielisestä artikkelista ”Religion, Intersectionality, and Epistemic Habits of Academic Feminism: Perspectives from Global Feminist Theology”, joka on julkaistu vuonna 2017 lehdessä *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, ks. <http://www.lectitopublishing.nl/Article/Detail/DBU1TOTH>. Käännös kirjoittajan.

KIRJALLISUUS

- Abraham, K. C., ed. (1990). *Third World Theologies: Commonalities and Divergences*. New York: Orbis Books.
- Appiah-Kubi, Kofi & Sergio Torres, ed. (1979). *African Theology en Route*. New York: Orbis Books.
- Borgström, Eva (2005). Från redaktionen: Om ord, olikheter och ojämlikhet. *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2–3, 4–6.
- Braude, Ann (2001). *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*. Second edition. Bloomington & Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Braude, Ann (2004). Introduction. *Transforming the Faiths of Our Fathers: Women Who Changed American Religion*. Ed. A. Braude. New York: Palgrave MacMillan, 1–11.
- Braude, Ann, ed. (2004). *Transforming the Faiths of Our Fathers. Women Who Changed American Religion*. New York: Palgrave MacMillan.
- Brekus, Catherine A. (2007). Introduction: Searching for Women in Narratives of American Religious History. *The Religious History of American Women: Reimagining the Past*. Ed. C. A. Brekus. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1–50.
- Cannon, Katie G. (1988). *Black Womanist Ethics*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Castelli, Elizabeth A. (2001). Women, Gender, Religion: Troubling Categories and Transforming Knowledge. *Women, Gender, Religion: A Reader*. Ed. E. A. Castelli. New York: Palgrave MacMillan, 3–25.
- Christ, Carol P. & Judith Plaskow, ed. (1979). *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: Harper & Row.
- Crawford, Janet E. (1995). *Rocking the Boat: Women's Participation in the World Council of Churches, 1948–1991*. Diss. Victoria University of Wellington. <http://hdl.handle.net/10063/912>

44 Fabella & Oduyoye, ed. 1988, xi.

45 Ks. kuitenkin King, 1994, 8–12.

46 Raiser 2004, 243. Ks. myös Crawford 1995 ja Maxson 2015.

47 Raiser 2004, 243–245.

48 Ks. esim. Egnell 2006; Eck & Jain, ed. 1986.

49 Ks. tästä Latinalaisen Amerikan kontekstissa Vuola 2012.

- 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*, 139–167.
- Crenshaw, Kimberlé (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* 43(6), 1241–1299.
- Davis, Kathy (2008). Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes Feminist Theory Successful. *Feminist Theory* 9(1), 67–85.
- Eck, Diana L. & Devaki Jain, ed. (1986). *Speaking of Faith: Cross-Cultural Perspectives on Women, Religion, and Social Change*. London: The Women's Press.
- Egnell, Helene (2006). *Other Voices: A Study of Christian Feminist Approaches to Religious Pluralism East and West*. Uppsala: Swedish Institute of Mission Research.
- Fabella, Virginia, ed. (1980). *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology*. New York: Orbis Books.
- Fabella, Virginia & Mercy Amba Oduyoye (1988). Introduction. *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology* Ed. V. Fabella and M. A. Oduyoye. New York: Orbis Books, ix–xv.
- Fabella, Virginia & Mercy Amba Oduyoye, ed. (1988). *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*. New York: Orbis Books.
- Fabella, Virginia & Sergio Torres, ed. (1983). *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*. New York: Orbis Books.
- Fabella, Virginia & Sergio Torres (1985). *Doing Theology in a Divided World*. New York: Orbis Books.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler (1975). Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation. *Theological Studies* 36, 605–626.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler (1989). The Politics of Otherness: Biblical Interpretation as a Critical Praxis of Liberation. *The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*. Ed. M. H. Ellis & O. Maduro. Second edition. New York: Orbis Books, 311–325.
- Grant, Jacquelyn (1989). *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Hammar, Inger (1998). Några reflexioner kring ”religionsblind” kvinnoforskning. *Historisk tidskrift* 1, 3–29.
- Hammar, Inger (2010). From Fredrika Bremer to Ellen Key: Calling, Gender and the Emancipation Debate in Sweden, c. 1830–1900. *Gender and Vocation: Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*. Ed. P. Markkola. Helsinki: Finnish Literature Society, 27–67.
- Hemmings, Clare (2005). Telling Feminist Stories. *Feminist Theory* 6(2), 115–139.
- Hemmings, Clare (2011). *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*. Durham & London: Duke University Press.
- Isasi-Díaz, Ada María & Yolanda Tarango (1988). *Hispanic Women: A Prophetic Voice in the Church*. New York: Harper & Row.
- Katoppo, Marianne (1980). Asian Theology: An Asian Woman's Perspective. *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology*. Ed. V. Fabella. New York: Orbis Books, 140–151.
- King, Ursula (1994). Introduction. *Feminist Theology from the Third World: A Reader*. Ed. U. King. London & New York: SPCK & Orbis Books, 1–20.
- King, Ursula, ed. (1994). *Feminist Theology from the Third World: A Reader*. London & New York: SPCK & Orbis Books.
- Kinnunen, Tiina (2014). Alexandra Gripenberg's Feminist Christianity. *Finnish Women Making Religion: Between Ancestors and Angels*. Ed. T. Utriainen & P. Salmesvuori. New York: Palgrave MacMillan, 61–79.
- Kwok, Pui-lan (2002). Feminist Theology as Intercultural Discourse. *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Ed. S. F. Parsons. Cambridge: Cambridge University Press, 23–39.
- Kwok, Pui-lan, ed. (2010). *Hope Abundant: Third World and Indigenous Women's Theology*. New York: Orbis Books.
- Ludvig, Alice (2006). Differences between Women? Intersecting Voices in a Female Narrative. *European Journal of Women's Studies* 13(3), 245–258.
- Lykke, Nina (2003). Intersektionalitet – ett användbart begrepp för genusforskningen. *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1, 47–56.
- Lykke, Nina (2005). Nya perspektiv på intersektionalitet: Problem och möjligheter. *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2–3, 7–17.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: The Islamic Re-*

- vival and the Feminist Subject. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Maxson, Natalie (2015). *Journey for Justice: The Story of Women in the WCC*. Geneva: World Council of Churches.
- Nash, Jennifer C. (2008). Re-thinking Intersectionality. *Feminist Review* 89, 1–5.
- Oduyoye, Mercy Amba (1983). Reflections from a Third World Woman's Perspective: Women's Experience and Liberation Theologies. *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*. Ed. V. Fabella & S. Torres. New York: Orbis Books, 246–255.
- Plaskow, Judith (1991). *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. New York: Harper & Row.
- Raiser, Elisabeth (2004). Inclusive Community. *A History of the Ecumenical Movement, Vol. 3, 1968-2000*. Ed. J. Briggs & M. A. Oduyoye & G. Tsentsis. Geneva: World Council of Churches, 243–277.
- Rossi, Leena-Maija (2010). Sukupuoli ja seksuaalisuus, erosta eroihin. *Käsikirja sukupuoleen*. Toim. T. Saresma & L.-M. Rossi & T. Juvonen. Tampere: Vastapaino, 21–38.
- Ruether, Rosemary R. (1975). *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. San Francisco: Harper & Row.
- Ruether, Rosemary R. (2002). The Emergence of Christian Feminist Theology. *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Ed. S. F. Parsons. Cambridge: Cambridge University Press, 3–22.
- Staunaes, Dorthe (2003). Where Have All the Subjects Gone? Bringing Together the Concepts of Intersectionality and Subjectification. *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 2(11), 100–110.
- Tirosh-Samuelson, Hava & Aaron W. Hughes, ed. (2014). *Judith Plaskow: Feminism, Theology, and Justice*. Library of Contemporary Jewish Philosophers 6. Leiden: Brill.
- Torres, Sergio & John Eagleson, ed. (1976). *Theology in the Americas*. New York: Orbis Books.
- Torres, Sergio & Virginia Fabella, ed. (1978). *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*. New York: Orbis Books.
- Valovirta, Elina (2010). Ylirajaisten erojen politiikkaa. *Käsikirja sukupuoleen*. Toim. T. Saresma & L.-M. Rossi & T. Juvonen. Tampere: Vastapaino, 92–105.
- Vuola, Elina (1995). Feministiteologia naistutkimuksen ja vapautuksen teologioiden kentässä. *Teologinen Aika-kauskirja* 100(6), 482–490.
- Vuola, Elina (2010). Feministinen uskonnontutkimus. *Käsikirja sukupuoleen*. Toim. T. Saresma & L.-M. Rossi & T. Juvonen. Tampere: Vastapaino, 170–182.
- Vuola, Elina (2012). Intersectionality in Latin America? The Possibilities of Intersectional Analysis in Latin American Studies and Study of Religion. *Bodies and Borders in Latin America*. Ed. S. Lundgren & T. Machado-Borges & C. Widmark. Stockholm: Stockholm University & University of Gothenburg, 131–151.
- Vuola, Elina (2015). Unohdettu ero? Intersektionaalisuus, naiset ja uskonto. *Uskonnon ja sukupuolen risteysksiä*. Toim. J. Ahonen & E. Vuola. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 32–54.
- Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies* 13(3), 193–209.