



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Opiskelijakirjaston verkkojulkaisu 2007

Kuolettajanainen ja kuoleamisen metonyymiset merkitykset

Terhi Utriainen

Julkaisu: Synteesi:

Suomen taidekasvatuksen tutkimusseura ry:n ja Jyväskylän yliopiston taidekasvatuksen laitoksen julkaisu.

Jyväskylä: Suomen taidekasvatuksen tutkimusseura

ISSN 0359-5242

15(1996): 4

s. 42-53

Tämä aineisto on julkaistu verkossa oikeudenhaltijoiden luvalla. Aineistoa ei saa kopioida, levittää tai saattaa muuten yleisön saataviin ilman oikeudenhaltijoiden lupaa. Aineiston verkko-osoitteeseen saa viitata vapaasti. Aineistoa saa opiskelua, opettamista ja tutkimusta varten tulostaa omaan käyttöön muutamia kappaleita.

www.opiskelijakirjasto.lib.helsinki.fi
opiskelijakirjasto-info@helsinki.fi



KUOLETTAJANAINEN JA KUOLEMISEN METONYYYMISET MERKITYKSET

"Onko tuolla vellovan massan joukossa jotain joka on minua itseäni vahvempi, jotain, joka kohta alkaa määrällä tekemisiäni tai menemisiäni, jotain joka tappaa?"

"Haluaisin pohtia sitä, miten juuri minä itselläni, tällä rakkaalla työvälineelläni teen tätä työtä."

Kun yritän hahmottaa, miten käsitys kuolemasta ja kuolemasta jäsentyy ja välittyy siinä maailmassa, jossa itse elän, en voi kuunnella vain pappeja tai lääkäreitä. On kuunneltava niitä jotka todella istuvat kuolinvuoteiden äärellä, kuolettajia — käytän heistä tarkoituksellisesti tätä vanhahtavaa nimeä joka sisältää sanan kuolema. Suurin osa kuolettajista on naisia.¹ Lääkärin tehtävä määräytyy paljolti sen kautta että hän ylläpitää elämää — kuolemisen häntä ei enää välttämättä tarvita. Pappi on kiinnostunut kuolemasta tuonpuoleisen ja iankaikkisuuden mielessä, kuoleminen on lähinnä siihen johtava prosessi. Kuolettajien on kohdattava kuoleva ja kuoleminen lähempänä. Kuolevan ihmisen hoitajan tehtävä on määritelmän mukaisesti auttaa kuolemaan: kuolettaja kuolettaa. Todellisuudessa he ovat enemmän tai vähemmän läsnä, mutta kuten eräs tämän tekstin taustalla olevan aineiston² kirjoittajista toteaa: "— hoitotyötä tehdään vaikka toivoa ei enää olisi, kun lääketiede on jo lopettanut hoidon toivottomana." Kuolettajalla ei ehkä myöskään ole aivan yhtä monia teknisiä pakopaikkoja joiden suojiin kätkeytyä kuolemalla kuin lääkäriellä.

Kuoleman symbolisointi tapahtuu paljolti naisen välityksellä. Kuolema on painotetusti representoitu ja rituaalisesti järjestetty naisen ruumiin kautta. Nainen on usein kuoleman toiseuden myyttinen kuva ja useimmiten nainen huolehtii suruun ja saastaan sekä niistä irtautumiseen ja puhdistautumiseen liittyvistä rituaaleista.³ Tämä ei kuitenkaan itsestäänselvästi ole osoitus naisten alemmasta yhteisöllisestä statuksesta. Esimerkiksi perinteinen karjalalainen itkijänainen oli kulttuurissaan arvostettu tuonpuoleista koskevan tiedon haltija ja välittäjä.⁴ Kuolemaan liittyvien käytänteiden ja symboleiden analysointi feministisestä perspektiivistä, tai naisen suunnasta, onkin tärkeää.

Kuolettajanaisen ruumis on tila, kenttä tai kynnys, jolla kohtaavat paitsi luonto ja kulttuuri myös elämä ja kuolema. Hänen käsissään elävä muuttuu kuolleeksi. Kuolettajanaisen ruumiillinen subjekti on tila, jossa suuri osa kulttuurisia käsityksiä kuolemasta — ja sen mukana ihmiskuvasta, itsen ja toisen suhteista — kohtaa ja jäsentyy. Hänen ruumistaan voisi kutsua mytologiseksi tekstiksi tai rituaaliseksi paikaksi, kuoleman merkityksen keskeiseksi *lokukseksi*.

Toisen ihmisen kuoleman ja itsen välissä on oltava jotain. Toisen kuolema on kohdattava jonkin symbolisen välineistön avulla, joka etäännyttää kuoleman väkivallan minusta tai yhteisöstä. Kun ihminen ajattelee omaa kuolemaansa — joka usein tapahtuu suremisen tai toisen kuolemaan valmistautumisen kontekstissa — tehdään

samoin: kuvitellaan ja tuodaan jotain kuoleman ja minän häviämisen väliin. Julia Kristeva (1980, 11-12) luonnehtii kuoleman kohtaamista ilman symbolia abjektin perustavanlaatuisesti kokemukseksi. Kuolleen ruumiin kohtaaminen uhkaa hävittää subjektin ellei hän kykene erottamaan itseään kuolleesta objektista ja kuolemasta jota se representoi. Kuolema vaatii symbolisaation ja representaation. Representoiminen siirtää kuoleman itsen ulkopuolella ja pitää sen siellä. Symboloimattomana ja representoimattomana kuolema jäisi abjektiksi tai siitä tulisi, Jean Baudrillardin (1976, 194-282) sanoin, vainoava Imaginaarinen.

Symboleita, kuoleman käsittelemisen välineitä, on monenlaisia. Uskonto- ja kuolemanantropologia on täynnä esimerkkejä: ruumiista huolehtimisen rituaalit, sururiitit, kuolleiden muistajaismenot... Kuoleman representoimisen ja etäännyttämisen tavat eivät ole vain kulttuurisidonnaisia. Kuolemanantropologisen tutkimuksen mukaan ne myös selvästi kertovat kunkin kulttuurin sisällä risteilevistä ihmiskuvista ja valtasuhteista. Kysymykseni on: jos kuuntelen kuolettajanaisia, luen tätä kuolemanrituaalin tilaa, minkälaisia kuolemanjäsenyyksiä erotan? Millaisia itsen ja kuoleman väliin piirtyviä etäännyttäviä ja elämää säilyttäviä symboleita heidän esityksessään rakentuu? Millainen kuva itsestä ja toisesta hahmottuu? Onko kuolettajanainen erityinen kuolemantuntija ja episteeminen subjekti? Millainen? Mitä se kertoo? Kuoleminen on alue, samea tila, jossa voi liikkua ainoastaan ruumiillaan, joten millä tavoin tuo subjekti on ruumiillinen? Tulen antamaan kysymyksiin vain alustavia vastauksia. Pääpaino on kyselemisessä ja yrityksessä osoittaa kysely mielekkääksi.

Aluksi näyttäisi siltä, että nykyinen kuolemankulttuurimme ei sisällä ainakaan mitään itkuvirsiin rinnastettavaa erityistä symbolisaatiota. Vai onko kuitenkin etsittävä vikaa metodeista ja käsitteistä, joilla yritämme kuunnella? Yritän miettiä tätä kysymystä lukemalla joitain väitöskirjani aineistoon kuuluvista • teksteistä, joita suomalaiset kuolettajat ovat kirjoittaneet Stakesin "Hyvä kuolema" -tutkimushankkeen pyynnöstä kuolevan hoitamisesta ja kuoleman merkityksestä 1990-luvulla. Aluksi hahmottelen joitain kulttuurisia figuureita, kuuntelen kulttuurisia ääniä, jotka kietoutuvat kuolettajanaiseen ja hänen kirjoitukseensa. Kuolettaja voi olla ammattilainen tai maallikko, vieras tai omainen. Aineistooni kirjoittaneet ovat molempia, useat kirjoittavat monesta erilaisesta ammatillisesta ja henkilökohtaisesta positiosta käsin.

Hoitaja, nunna, itkijä, äiti, kättilö, prostituoitu... kuolettajan taustafiguurit.

Figuurilla tarkoitan yksinkertaisesti kuvaa, muotoa tai naishahmoa, joka on tunnistettavissa joko kuoleman tai naiseuden kautta kuolettajanaisen kulttuurisena taustahahmona. Kuolettajan kulttuurinen subjektius jäsentyy erilaisten figuureiden kautta. Äänillä taas viitataan siihen, että kuolettajan kirjoituksesta voi ajatella näiden figuurien puhuvan ja puhuttelevan — sekä toisiaan että lukijaa. Kuolettaminen ei ole yksiselitteinen positio, vaan useiden figuureiden risteys, kohtauspaikka. Kulttuurintutkijan näkökulmasta on erotettavissa sekä erilaisia tämän päivän ääniä että myös joitain arkaaisiä ääniä. Ja äänet kuuluvat aina jollekin erityiselle ruumiilliselle naissubjektille. Subjektia ei ole ruumiittomana, ei myöskään eikä erityisestikään kuolettamisessa, jossa vähintään kaksi ruumista kohtaa hyvin konkreettisesti. Kuolettaja siis nähdäkseni kohtaa kuolevan eräänlaisena enemmän tai vähemmän moninaisena, moniäänisenä figuureiden liittymänä, konfiguraationa, saattojoukkona, josta on hahmotettavissa useita asentoja ja liikkeitä. Yritän ymmärtää kuolettamisen tapahtumaa ja intersubjektivista maailmaa kuuntelemalla kuolettajan ääniä ja etsimällä hänen asentojaan ja liikkeitään.⁵ Kuten Sara Heinämaa (1996, 85) toteaa: "Liikkeiden kerrostuneisuuden vuoksi yksittäisen

henkilön hahmottama maailma kytkeytyy toisten hahmottamiin maailmoihin. Ruumis-subjekti ei ole itseriittoinen eikä maailma ole yksilöllinen aikaansaannos vaan perintö."

Naiset jotka hoitavat kuolevia ammattisairaanhoidajina ovat terveydenhuollon ja lääketieteen asiantuntijoita. Kuten lääkärit he käyttävät diagnostiikan kieltä. He ovat sisäistäneet paljolti lääketieteen ideaalit, joista eräs on kuoleman loitolla pitäminen. Hoitaja toivottaa tervetulleeksi instrumentit jotka lievittävät potilaan kipuja. Tätä hoitavaa subjektia voisi kutsua instrumentaaliseksi, hän on koodin palveluksessa. Lääketieteellinen koodi sallii tiedon subjektin pysyä etäällä tiedon kohteesta. Kuoleva on potilas, ongelma odottamassa ratkaisuaan. Tästä näkökulmasta toisen kärsimyksen sameuteen astuminen jää idiosynkraattisen yksilön asiaksi.

Kuolevan hoitaja on myös nunnan ja diakonissan kulttuurinen perillinen. Näiden figureiden voi hiukan kärjistetysti nähdä tarjoavan itsensä sairaille ja kuoleville jumalan lähettämänä välineinä. Jotkut sairaanhoitajista pohtivat ammattinsa syvempää merkitystä. Joidenkin mielestä ketä hyvänsä ei ole "tarkoitettu" kuolevien hoitajaksi. He miettivät, mitä kuolevien hoitaminen, kuolettaminen, antaa ja mitä se ottaa. Lääketieteen ja uskonnon tarjoamat positiot saattavat sulautua toisiinsa, mutta kärjistyneinä niiden premissien välillä saattaa olla myös selviä ristiriitoja. Edelliselle kuolema on toinen vihollisen mielessä, jälkimmäiselle se voi olla ystävää, elämän aiheuttamien kärsimysten parantaja. Kuolettajanaudessa puhuva nunna saattaa toivottaa kuoleman tervetulleeksi, joskus kirjaimellisesti Raamattu tai hartauskirja kädessään. Kuulijoita ovat kuoleva ja lukija.

Kuolettaja on kuoleman rajalle saattaja, jolloin hänessä puhuu myös itkijän ääni. Perinteinen karjalainen itkijä saattaa itkuvirttä laulamalla kuolleen ihmisen sielua, matkustaa sen seuralaisena tuonpuoleiseen. Itkemisen kulttuurissa kuoleminen käsitetään pitkäksi tapahtumaksi joka ei pääty hengenlähtöön. Sekulaarissa protestanttisessa kulttuurissa hoitaja-kuolettaja saattaa kuolevaa elämän loppumiseen asti — tai siihen asti kun ruumis muutetaan, puetaan ja asetetaan vainajaksi. Kuolemisen kategoria varioidaan. Aineistooni kirjoittaneita kuolettajia ja vanhoja itkijöitä kuitenkin yhdistää tärkeä seikka: kumpikin ottaa selvästi asennon toisen ihmisen kuolemiseen ja kuolemaan nähden. Kuolettajat reflektioivat usein hyvinkin vaikeaa ja ristiriitaista positiota kuolevan vierellä. Tässä reflektiiossa kuoleva saa joskus epäpersoonallisen *sen* statuksen, joskus hänestä tulee *sinä*, jonka kanssa kuolettaja jakaa, kommunikoi ja kulkee kohti kuolemaa. Jotkut teksteistä on kirjoitettu kirjeiksi joiden vastaanottaja, *sinä*, on kuoleva. Joskus taas tekstin subjektipositio siirtyy kuolettaja-kirjoittajasta kuolevaan, josta tulee kertomuksen tai runon *minä*, ja jonka kautta muut saavat suoremman näkökulman kuolemaan. Subjektin vaihtuminen on yleinen ilmiö itkuvirsissä: itkijänainen puhuu ja laulaa vuoroin omana itsenään, vuoroin surijan tai kuolleen äänellä.⁶

Kuolettajaan kätkeytyy myös äidin kulttuurinen figuuri; erityisesti äidin joka suree toisen, ennen kaikkea lapsensa kuolemaa. Eräs aineiston kirjoittajista viittaa Hans Christian Andersenin satuun *Äiti*, jossa äiti matkustaa kuoleman maahan noutamaan lapsensa sielua takaisin ja luopuu matkan varrella lapsensa hyväksi omista pitkistä hiuksistaan ja kirkkaista silmistäänkin ennen kuin ymmärtää, että Jumalan säättämää eivät äidit saa uhmata. Usein kuolettajaa voisi kutsua Mater Dolorosaksi, kärsiväksi äidiksi. Jossain kaukana puhuu myös Neitsyt Maria.⁷ Kuolen kuolettajien kirjoituksissa äidin joka hoitaa, ruokkii ja pesee kuolevaa kuin omaa lastaan, joka laulaa kehtolauluja ja lukee iltasatuja. Ja kuolettaja-äidinkin suurin kiitos on usein tyytyväisenä nukahtava lapsi.⁸ Kirjoituksissa kuoleva alkaa usein muistuttaa pientä lasta, jopa vastasyntyntä, hoitajansa käsissä, sylissä ja silmissä. Eräs osoitus tästä on teksti, joka voimakkaan provosoivasti kyseenalaistaa tämän jäsenyyksen — ja kyseenalaistaessaan tunnustaa

sen yleisen, kulttuurisen kantavuuden. Ammattisairaanhoidaja joka kuolettaa vanhempaa miestä tämän omassa kodissa kirjoittaa, että heidän suhteensa ei ollut äidin ja lapsen suhde: "Minulle ei tullut mieleenikään kohdella häntä kuin lasta". Hänelle suhde oli miehen ja naisen välinen, eroottisine merkityksineen. Kuolevan äitimininen (Eeva Jokisen ilmausta lainatakseni) on mitä ilmeisimmin myös kulttuurinen oletusarvo, suhtautumistapa jollaista kuolettajalta odotetaan kuolevaa kohtaan. Äitimininen saa paikoin hyvin ruumiillisia vertauskuvallisia ilmaisuja. Eräs nainen kirjoittaa, että kuolevan hoitaminen ja saattaminen "oli samanlaista kuin ensimmäisen lapseni odottaminen".

Kuolettajan positio on monen läheisemmän ja kaukaisemman feminiinisen figuurin leikkauspiste. Sairaanhoidajan, nunnan, itkijän ja äidin äänet kuuluvat eri tavoin aineistossani. Lisäksi kuolettajaa voisi vielä jäsentää ainakin suhteessa kättilöön ja prostituoituun. Kättilö toimii biologian ja kulttuurin suhteiden välittäjänä ja hoitaa jossain mielessä hänkin itkijän tavoin tämän- ja tuonpuoleisen välistä vaihtoa; onhan lapsi kohdussa näkymättömissä ja tulee yhteisöllisesti näkyväksi vasta kohdun ulkopuolella. Kättilö joutuu joskus myös kuolettajaksi, jolloin hän välittää näkymättömästä näkymättömään: "Lapsi vain liukuu pimeydestä esiin ja joskus samantien toiseen pimeyteen eli 'todelliseen kuolemaan'." Prostituoituja taas on ainakin Japanissa kutsuttu sotilaiden "lohtunaisiksi", joiden sylissä kuoleman ja väkivallan haavat hetkeksi unohtuvat.

Puhun jatkossa yleisesti kuolettajasta — ellen halua painottaa erityisesti esim. ammattistatusta, jolloin puhun hoitajasta — keskittyen lähinnä itkijän ja äidin figuureihin ja ääniin. Teen näin siksi, että olen kiinnostunut mukanaolemisen, myötäelämisen tai -kärsimisen melko feminiiniseksi ja maternaaliseksi merkittyneestä kysymyksestä. Millaista myötäkärsimistä kirjoituksissa on? Yritän kuunnella kuolettajanaisia hiukan kuten Kristeva kehottaa tekstissään "Stabat Mater" (1993, 161-162) kuuntelemaan äitejä, heidän mahdollisesti erilaista, kerettiläistä ja lohduttavaa kieltään ihmisen kuolevaisuudesta. Vai onko se lopulta millään lailla toisella tavoin kuolemasta puhuvaa, kerettiläistä?

Metaforisesta ja metonymisesta merkityksenannosta

Kuolettajat käyttävät erilaisia symbolisia keinoja kuoleman ja kuoleamisen kohtaamiseen ja representoimiseen. He saattavat tuoda kirjoitukseensa utopian, tuonpuoleisen, helvetin tai paratiisin. Tällöin he rakentavat kuoleman merkityksen metaforisesti substituutiolla: kipu ja kärsimys korvautuvat uskonnollisella symbolilla. Uskonnossa kivun, kärsimyksen ja kuoleamisen kokemukset saavat merkityksensä jumalallisen lain ja tuonpuoleisen kautta. Kärsimys saattaa viitata eletyn elämän (uskonnolliseen) laatuun, mutta sen merkitys ja arvo — jossain mielessä sen "totuus" — tulee viimekädessä "ylhäältä". Se rakentuu metaforisesti kahden eri syntaksiin kuuluvan asian (vaikkapa kivun ja synnin) yhteenliittymästä. Painotus on koodissa joka järjestää erot paradigmaattisesti. Kokemus korvautuu idealla, esimerkiksi moraalilla, saa merkityksensä tässä korvautumisessa. Keskeisenä tehtävänä on koodin mukainen tulkinta, kokemuksen tai tuntemuksen kääntäminen.

Lääketiede toimii pitkälti samoin. Kokemus tai tuntemus käännetään ensin oireeksi, tämä puolestaan diagnoosiksi. Lääketiede on eräs vaikutusvaltaisimmista kielistä ymmärtää kuolemaa. Siihen sisältyy implisiittisesti ajatus kivun, kärsimyksen ja kuoleman lykkäämisestä ja usein jopa toive niiden korvaamisesta hoidolla ja terveydellä, voittamisesta.⁹ Tämä käy kuolettajien teksteistä ilmi silloin kun hoitaja

syöttää itseään siitä, ettei ole saanut pidetyksi potilasta hengissä edes oman työvuoronsa päättymiseen saakka. Tämä ilmaisee selvästi toiveen kuoleman poissaolosta. Kuolema tulee merkitsemään lääketieteen tappiota. Sekä uskonto että lääketiede jättävät kuoleamisen kokemuksen kuoleman rajaa vähemmälle huomiolle. Tavallaan voisi sanoa myös, että uskonto ja lääketiede tarkastelevat ihmisen kuolemaa enemmän tai vähemmän kausaalisten miksi-kysymysten kautta, synn ja seurauksen näkökulmasta. Synn etsiminen antaa synn kääntää katse kuolemisenesta toisaalle.

Kirjoituksissa toistuu kuitenkin ilo siitä, että saattohoidon myötä ihmiset saavat kuolla. Tämä merkitsee muutosta kuolevaan potilaaseen suhtautumisessa. Hänet voidaan kohdata kuolevana, ei enää parannettavana ja pelastettavana. Nyt lääkinnän tarkoituksena on auttaa kuolemaan kivuttomana. Hoitajat —jotka ovat nyt saaneet erisnimen Saatto-hoitaja — arvioivat itseään suhteessa siihen ovatko he onnistuneet tässä, ovatko he kyenneet tarjoamaan rauhallisen tilan kuolla. Tässä on jonkinlainen muutos metaforiseen merkityksenantoon ja miksi-painotteiseen näkökulmaan. Useat tekstit kuvaavat sitä kuinka loputtomat miksi-kysymykset vain jatkuvat ja johtavat toiston umpikujaan. Niihin ei tule kuitenkaan vastausta, syytä ei löydy.

Kirjoitukset kuvaavat paljon kuolevan hoidon käytännöllistä, arkipäiväistä rutiinia, toistuvuutta, miten-ulottuvuutta. Ne painottavat sitä, että kuolettaja pysyisi kuolevan vierellä, kuoleamisen kokemuksen vierellä eikä siirtäisi huomiotaan eletystä kokemuksesta syrjään. Yksi teksti sanoo näin: "Läsnäolo on ensisijainen, sen jälkeen tulee vasta 'temppejen' tekeminen, suorittaminen ja osaaminen." Toinen kirjoittaa: "hoitotyötä ei voi tehdä ilman kosketusta." Ruumiillisen todellisuuden, kosketuksen, läheisyyden ja läsnäolon teemat: ovatko ne kuolettajien keretiikkaa?

Ainakin ne tuntuvat minusta viittaavan johonkin muuhun kuin metaforisesti jäsentyvään merkityksenantoon. Kummankin tutkiminen on tärkeää. Samoin on niiden yhtymäkohtien ja sameiden välimaastojenkin — esimerkiksi äitiään kuolettavan tyttären kuvaus siitä kuinka kuolinhetkellä huone "todella" täyttyi taivaallisesta kukkien tuoksusta on elämys, ei vain metafora. Ehkä kosketusta, läheisyyttä ja läsnäoloa painottavat kirjoituksenosat on kuitenkin ymmärrettävissä myös ilman että ne vain palautetaan hospice-ideologiaan — vaikka se eräänlaisena kuoleman vastakulttuurina onkin tässä vastuussa paljosta — tai johonkin sellaiseen kuin biologiseen hoivaviettiin, luontoon. Toiset kuolettajat puhuvat hoitamisesta ja kuolevan läheisyyden sietämisestä synnynnäisenä kyynä ja ominaisuutena, "aitoutena", mutta yhtä monet painottavat, että aito läheisyyskin on ammattitaitoa tai vähintäänkin kokemuksen tuottamaa. Hyvin sama ristiriitaiselta vaikuttava jäsenitys on esillä itkijöillä kun he pohtivat, mitä itkuvirsien itkeminen oikein on, mitä se vaatii: yhtäältä se vaatii tietyllä tavalla tuntevan ihmisen, toisaalta taas tietyllä tavalla eletyn elämän¹⁰. Kuolettajat kirjoittavat itsestään monesta lähteestä tulevien intohimojen ja tunteiden vastaanottajina, muuntajina ja välittäjinä. He kutsuvat huomiota jollekin subjektin aspektille jota ei voi heti redusoida professionaalisuuteen tai ideologisuuteen mutta ei naiselliseen luontoonkaan.

Yksi mahdollisuus käsitteellistää edellistä on Luce Irigarayn idea metonymiasta nimenomaan läheisyyteen ja kosketukseen perustuvana symbolisena artikulaationa, merkityksenantona. Metonymia toimii jatkuvuuden periaatteella. Irigaray ajattelee, Margaret Whitfordin (1991, 177) mukaan, että kyse ei ole "itsessään luonnollisesta suhteesta, vaan symbolisesta artikulaatiosta joka on naisille ominainen..." Irigaray käyttää metonymian käsitettä etsiessään toisenlaista (feminiinistä) kulttuurista ekonomiaa. Hän viittaa 'metaforalla' kokonaiseen kulttuuriseen käytäntöön järjestää vaihto paradigmaattisen korvaavuuden perusteella. Tämän hän näkee patriarkalisena.

Metaforisessa substituutiosta, korvaamisessa, on aina kyse katkoksesta termien välillä toisin kuin metonymisessä kosketuksessa."

Irigarayn 'metonymia' siirtää fokuksen syntagmaan ja elettyyn kontekstiin. Hän myös korostaa järjen ja käsitteiden taustalla olevia mielenliikkeitä ja intohimoja, passioita sekä ruumista. Vaikka hän painottaa elettyä kontekstia koodin kustannuksella, hän ei ole tekemässä yksilöllisten tunteiden ja tuntemusten analyysiä. Sen sijaan — yritän tulkita ajatusta omia tarpeitani varten — keskeisenä on sen ajatteleminen, olisiko metonymisellä artikulaatiolla mahdollisuuksia vakavasti otettavaksi merkityksenannon käytänteeksi metaforisen rinnalle. Hän saattaa vain esittää arveluja siitä, missä tämän "naisellisen kielen" alkuja olisi kuultavissa: siellä missä on paljon naisia yhdessä tai ehkä äidin ja tyttären välillä. Minun ehdotukseni on, että jotain siitä voitaisiin kuulla myös sellaisissa perinteisissä naisellisissa kielenkäytön tilanteissa kuin kuolettajanais-ten ilmaisussa: eleissä, puheessa ja kirjoituksessa.

Metonymian ekonomia perustuisi jatkuvuuteen ja assosiativisuuteen ruumiillisessa kontekstissa. Koodin, käännessäntöjen ja substituution sijaan tulee kontekstin vaatimus: siinä termit tai asiat ovat merkityksellisiä vain erityisissä ja elävissä suhteissaan toisiinsa. Kuolettaja ja kuoleva ovat sidoksissa toisiinsa. He ottavat paikkansa ja asentonsa samassa tilassa, heidän ruumiinsa suhteutuvat toisiinsa, usein koskettavat. Myös heidän tunteensa koskettavat toisiaan: kuolevan kärsimys kohtaa kuolettajan tunteet — ei vain rakkauden, myötätunnon ja surun tunteita vaan useiden ristiriitaisten tunteiden vyyhden: vihan, ahdistuksen, pelon ja jopa kauhun. Kauhun ja hellyyden sekaiset tunteet voivat seurata kuolettajaa uniin: "Jatkaessani työtäni vainaja olikin muuttunut lihankimpaleeksi, jota olin käärimässä muoviin pakastamista varten. Laitoin nytyin jääkaappiin, mutta kohta sieltä alkoi kuulua lapsen itkua." Eräs ruotsinkielinen kirjoittaja antaa kuolevan äänen lohduttaa kuolettajaa: "Min kropp överfaller dig inte som en stor svart panter. Och det är inte nödvändigt att genast flytta den hemifrån. ----- Visst får du gråta — men kom i håg att leva". Jotkut kirjoittajat peräävät tuskan ja surun tunteiden tunnustamista työnsä metodiksi: "Mietin tätä tapahtumaa monta päivää; siinä, miehen surun vapaata ilmaisemista. Mietin sitäkin kun itkin silloin — olin toisaalta heikko, mutta toisaalta vahva ja myötäelävä. Itse olen sitä mieltä, että hoitajalla on oikeus suruun ja tunteiden ilmaisuun, kun vaan tilanne pysyy 'hallinnassa'." Tunnetyön ristiriitaisuus tulee kenties vielä korostetummin esille saattokodissa keräämässäni etnografiassa kuin tässä käsiteltävissä saattohoitoa promovoi- van kirjoituskilpailun teksteissä.

Aineistoni metonyminen merkityksenanto tapahtuu ruumiiden lähellä, kokemuksellisen ja eksistentiaalisen maailman kontekstissa. Tekstien tasolla löydän sitä erityisesti niissä kohdissa, joissa kuolettajat kuvailevat mikä heidän työssään on antoisinta ja mikä taas vaikeinta, ja joissa he refleктоivat, usein hyvin kriittisestikin, itseään ja kuolettamista.

Kuolettamisen vaikeus on aineistossani ilmaistu usein hyvin konkreettisesti ja samalla kokonaisvaltaisesti. Vaikeinta on pysyä lähellä ja koskettaa. Vaikeinta on olla jättämättä kuolevaa yksin — vaikkapa vetoamalla työkiireisiin tai siihen, että liika emotionaalinen läheisyys haittaa tehokkuutta. Kuoleamisen kontekstissa, kuolevan ruumiin vierellä pysyminen ei ole helppoa. Tiedän sen itekin osallistuvan havainnoinnin perusteella. Monet kirjoittavat pitkästi siitä kuinka he ajan myötä oppivat ylittämään kuolevaa ja kuollutta ruumista kohtaan tuntemansa pelon ja vastenmielisyyden. Silti saman 500-kirjoittajapäisen aineiston sivut toistavat sitä, että vastenmielisyyden ja pelko on voitettava koska läsnäolo on tavoite ja ideaali: "Mitä opettelen? Opettelen läsnäoloa." Halu olla läsnä ja läsnäolon pelko törmäilevät ja vaihtelevat. Monet tekstit myös kritisoivat kuolinvuoteiden ääreltä pakenemista osana

lääkäreiden vieraantunutta, kuoleman ja kuoleamisen poissaoloa legitimoivaa käytäntöä. Hospice-diskurssissa, joka on tärkeänä taustana kuolettajien kirjoituksille, kuolettajan, saattohoitajan läsnäolon vaatimus on kuitenkin kokenut miltei inflaation. Onkin tärkeää kysyä, puhutaanko läsnäolosta vain yhdessä mielessä. Tuntuu nimittäin kuin kuolettajan tietynlaisen läsnäolon pitäisi toteutua salaa, myös läsnäoloa painottavalta *hospice*-ideologialta salaa, ollakseen muuttumatta vain normiin sidotuksi arvioitavaksi työksi.

Kuolettajat itse näyttäisivät ajattelevan että kuolettamisen nautinto ja työn vaikeimmin toteutettavat vaatimukset yhtyvät. Lähellä pysyminen, hiljaisuuden sietäminen: hiljaisen läsnäolon sietäminen ilman muita instrumentteja kuin he itse, ilman kieltäkään. Hiljainen nautinto josta he kirjoittavat joskus intensiiviseen ja kaoottisen kivun ja kärsimyksen keskelläkin — jotkut todella puhuvat nautinnosta — on saavutettavissa kun oppii olemaan paikallaan ja kyselemättä. Se koostuu sellaisista seikoista kuin kuolevan ruumiin kuunteleminen, hengityksen harvenemisen kuunteleminen, sydämenlyönnin ja pulssin heikkenemisen tunnusteleminen, kasvojen värin muuttumisen tai silmien samentumisen katsominen, kädenpuristuksen hellittäminen... Aineistoni kuvaa tämän milloin yksityiskohtaisemmin, "Kasvot ovat värittömät. Niiden uurteet siliävät", milloin kokoavammin: Kuolevan hoitaminen "vie imuunsa"; "Tunnen, ettei tärkeintä olekaan mitä tai mihin asti käden kosketus ehkä näkee. Tärkeintä on kosketus itse"; "Ja miten merkityksellinen onkaan meille kaikille kosketus, hyvin primitiivinen, alkeellinen ele." Kosketuksen ja nautinnon konteksti on usein hyvin emotionaalinen. Kuolettajan teksti rakentaa välittömältä vaikuttavan emotionaalisen yhteyden itsensä ja kuolijan väliin. Joskus kuolemisessa mukana olemisen kuvaus hipoo hurmiota, jossa toisen omaa aluetta ei enää tunnusteta: "Minä olin kokonaan tunnetta: hyvä ihminen, minä olen tässä, lähellä, vain sinua varten. Tunne se, koe se! Se on totta!"

Kuolettaja on, työskentelee, pysyttelee... lähellä kuolevan tai kuolleen ruumista, seuraa ruumiin kuolemista. Hän saattaa jopa tunkeutua kuolevan alueelle, yrittää työntyä tämän kokemukseen. Hän saattaa kuolevaa omalla ruumiillaan. Hän antaa tälle kätensä, joskus kirjaimellisesti sylinsä. Kuolettajan omasta ruumiista tulee kuolemisen (feminiininen) tila, eräänlainen kehto ja hauta, ja kirjoitukset yrittävät kertoa tästä, jatkuvuuden ja läheisyyden eri aspekteista. Ne merkitsevät intiimiyttä milloin nautinnon, milloin kauhun, objektin mielessä.

Kieli muuttuu kosketukseksi

Usein kuolettaja tarjoaa kuolijalle erikoislaatuista kuolinapua. Hän voi sanoa: "sinä voit lähteä, et ole yksin". Kielen ja kosketuksen välinen suhde on kuolettamisessa erityisen kiinnostavana se liittyy ruumiillisen merkityksenannon ilmiöön, jota olen hahmotellut metonymian käsitteen avulla. Karkeasti voisi ehkä sanoa, että vaikka kuolemasta ja kuolemisesta puhumista pidetään tärkeänä (onhan se myös *hospice*-liikkeen keskeisiä ideaaleja) lopulta kieli usein menettää merkitystään symboleiden ja asiasisältöjen välittäjänä. Kieli redusoituu puhumiseen ja ääneen, ääneen jonain sellaisena joka pitää ihmisiä kosketuksessa keskenään, joka rakentaa yhteyttä ja läheisyyttä, pitää yllä yhteistä maailmaa. Ääni alkaa muistuttaa kosketusta materiaalisuudessaan. Yksi kirjoittaja toteaa näin: "Kuolemasta pitäisi puhua vähin sanoin ja hiljaisella äänellä". Toinen teksti vertaa ihmisäänen materiaalista merkityksellisyyttä sateen ääneen. On kuin kuolemisen aistimellisesta, materiaalisesta kontekstista — kuten muuttuneista ruumiintoiminnoista ja usein vastasyntyneen "haurauteen ja

alastomuuteen" verrattavasta lisääntyneestä aistiherkkyydestä ja sen vaatimasta huomioinnista — tulisi myös kielen merkitystä saneleva konteksti.

Malinowski ja Jakobson kutsuvat faattiseksi kommuunioksi, yhdessäoloksi, tai faattiseksi kommunikaatioksi viestintää, joka ei perustu symboleiden välittämiseen vaan ihmisten välisen yhteyden ylläpitämiseen. Se on oikeastaan kommunikaatiota kommunikaatiosta, kehyksestä —joka on ihmisten yhdessäolo.¹²

Malinowski (1969, 315-316) kuvaa faattista kommuuniota "puheeksi, jossa yhteyden siteet (*ties of union*) luodaan pelkällä sanojen vaihdolla", puheeksi jossa "Jokainen lausuma on akti joka tähtää suoraan *sitomaan (binding)* kuulija puhujaan jonkinlaisen yhteisöllisen tuntemuksen *siteellä (tie)*". Faattinen kommuunio "palvelee persoonallisen yhteyden *siteiden (bonds)* rakentamista ihmisten välillä jotka ovat kokoontuneet yhteen ainoastaan kumppanuuden kaipuusta, eikä se palvele ideoiden kommunikoinnin tehtävää". (Kursivointi minun.)

Elämän lopussa näyttää joskus jäävän jäljelle vain kielen yhteensitova aspekti. Sekin voi lisäksi redusoitua fyysiseksi kosketukseksi, käsien tai laajempien ruumiinosien väliseksi. Kuolettajat kuvaavat kosketuksen ja kielen viestiä viime kädessä samaksi: olen tässä, et ole yksin. Onkin mielenkiintoista että vaikka useat kirjoittavat ihmisen perimmäisestä yksinäisyydestä kuoleman hetkellä, he silti korostavat yksilöiden välistä kommunikaatiota ja sen "*primitiivistä*" ruumiillista elettä, kosketusta. Ja vaikka kosketus on teksteissä selvästi arvo, niistä käy myös ilmi, että se saattaa muuttua tukahduttavaksi.

Naisen ruumis ja kuoleman symbolisointi

Mutta entä keretiikka ja kuolettajan metonyminen artikulaatio — olenko kuullut minkäänlaista uutta tai toisenlaista kieltä kuolevaisuudestamme? Aluksi vaikuttaisi kuin kuolettamisen positiossa kuoleman ja minän häviämisen välillä ei olisi minkäänlaista symbolista välineistöä, ainoastaan faattinen kommunikaatio, ruumiit ja täydellisen läsnäolon idea. Mutta idea on aina symbolinen, maksimaalisen läsnäolon idea ei ole läsnäoloa vaan eettinen ja normatiivinen muotoilu joka voi toteutua tai olla toteutumatta. Kuolettajan metonyminen keretiikka tuntuisi rakentuvan kommuunion ja läsnäolon ideale ja jopa ideaalille. Läsnäolon rakentaisivat ruumiilliset, ruumiillaan kommunikoivat ihmiset, ja kielikin olisi lopulta eräänlainen ruumiinosa tai elin, ruumiin ulottuvuus.

Läsnäolon keretiikan tai Irigarayn metonymialle ja läheisyydelle perustuvan etiikan¹³, merkitystä ei tietenkään voi analysoida ottamatta huomioon ympäröiviä arvoja ja etiikkaa, koko symbolista, johon sen toteutumismahdollisuudet suhteutuvat. Maksimaalisen läsnäolon ideaali on meidän kulttuurissamme yksi kestävimpiä feminiinisen myyttejä ja stereotyyppioita. Siinä on korosteisesti kyse imaginaarisesta naisesta avoimuutena ja vastaanottavuutena toiselle¹⁴. Erityisesti myytti rasittaa äitiä: äidinhän olisi oltava läsnä lapsilleen. Äitiä arvioidaan suhteessa optimaaliseen läsnäoloon, äiti voi olla liian kaukana tai liian lähellä, jolloin hän syö, sulattaa toisen itseensä.¹⁵ Äitiys on pitkälti oman läsnäolon reflektointia, ja juuri sitä kuolettajat tekevät tekemästä päästyään. Mutta äitiys voi myös olla eroissa ja erojen elämistä, toisen vierellä olemista... Pelkkä feminiiniseksi nimeäminen onkin ratkaisu joka tyytyy vähään ja pysäyttää uteliaan kyselyn. Kiinnostavampaa ja haastavampaa olisi kysyä mitä tämä toiselle avoimuus merkitsee sen sisältä käsin, mitä se sanoo ja miltä asetelma siitä suunnasta näyttää. Siihen metonymian käsite saattaisi ainakin heuristisena avata tietä.

Toisaalta myös nimeämisen pohtiminen voi kertoa jotain. Metonymyminen, jollaiseksi olen tässä tulkinnut ruumiillisen läheisyyden ja faattisen kommunikaation kuolevien kanssa, merkitty feminiiniseksi, ja samalla jollain tavoin vähempiarvoiseksi — huolimatta siitä, että kuolettajat itse tekevät kaikkensa arvostaakseen sitä. Se, että ne eivät ole metaforisen merkityksenannon kanssa samanarvoisia, kertoo ehkä ainakin kahdesta seikasta: Ensiksikin kieltä, joka kommunikoi ideoita, arvostetaan huomattavasti enemmän kuin kieltä, jossa on kyse "vain" läsnäolosta ja läheisyydestä; juoruilu ja rupattelu ovat naisellisia. Toiseksi ajatus kommuuniosta ja kommunikaatiosta erityisesti elävien ja kuolleiden tai kuolevien välillä herättää abjekteja tuntemuksia. Sehän tarkoittaisi, että elävät ottaisivat osaa kuolemiseen. Ajatus kuolevan ja kuolemisen lähelle joutumisesta ja ehkä jopa siihen sulautumisesta ei sovi ihmiskuvaamme, jolla on selkeät ääriviivat.

Jean Baudrillard (1976, 184-192) pohtii kuoleman ja elämän välistä binaarista katkosta. Kun joissain kulttuureissa esivanhemmat hallitsevat koko poliittista maailmaa, sekulaari läntinen kulttuuri päinvastoin sulkee heiltä pääsyn genealogiaamme sekä poliittiseen ja kulttuuriseen elämäämme. Ja tämän päättelyn mukaan, jota voi jatkaa vaikkapa Norbert Elias (1993) seurassa, emme luontevasti hakeudu myöskään kuolevien seuraan, emme anna heille kommunikatiivista statusta. Emme halua sekaantua heihin, oman katoavaisuutemme mieliinherättäjiin. Mehän emme muutu millään merkityksellisellä tavalla esivanhemmiksi. Meille kuolema merkitsee vain loppua ja kastroatiota.¹⁶ Kuolleet ja kuolevat ihmiset uhkaavat meitä abjektina.

Myös Irigarayn voi tulkita käsittelevän elämän ja kuoleman välisen katkoksen kysymystä. Whitfordin mukaan psykoanalyttisesti ymmärretty käsitys elämän ja kuoleman dualiteetista on tärkeällä sijalla Irigarayn työssä. Patriarkaalin kuolemanvietti (joka usein metaforisesti jäsentää naisen kuolemaksi ja kuoleman naiseksi ja molemmat yhdessä subjektia uhkaavaksi toiseksi) ei ole ainut mahdollinen tapa representoida kuolemaa. Whitfordin (1994, 389) mukaan "Irigaray yrittää muotoilla toisenlaisen ekonomian ehtoja, jotka sitoisivat kuolemanvietit toisiin, ja erityisesti symboloida naisen kuolemanviettiä tarjoamalla naisille symbolisen identiteetin".

Ajatukseni on, että kuoleman kohtaamisella on jotain tekemistä kuolemanvietin järjestämisen kanssa, ja että toisen kuoleman kohtaajia, kuolettajia, olisi siitä syystä kuunneltava. Kuolevan toisen kohtaaminen uhkaa kuolettajaakin. Uhka ei kuitenkaan välttämättä hävitä subjektia, joka voi myös jäädä paikalleen kuolemisen rajatilaan, missä miksi-kysymyksillä ei enää ole kaikupohjaa, kuuntelemaan kuolemisen kautta hahmottuvia itsen ja toisen väliin asettuvia samuuksia ja eroja. Kuoleman aiheuttama eroahdistus — jos halutaan käyttää psykoanalyttistä kieltä — saattaa ilmetä väkivaltaisina katkoksina, hylkäämisinä ja poislähtemisinä tai päinvastoin tunkeutumisenä ja rajattomana samastumisena, mutta sitä voidaan myös välittää ja sovittaa erilaisilla asennoilla, välimatkan säätelyllä, näkökulman ja asenteen vaihteluilla. Kuolettajanaisen monet figuurit voivat jakaa työtä ja positiota.

Oman feminiinisen ruumiin asettaminen kynnykseksi, jolla kuolema nivotaan ja vastaanotetaan elämään, on tietyllä tasolla kuolettajien kirjoitusten pääteema. Ne kertovat lukijalle työläästä neuvottelusta, joka tapahtuu kuolettajanaisen ruumiin kautta. Tekstit eivät ole feministisiä missään mielessä. Feminiinisyyskin on niissä pikemmin taustalla olevien figureiden ja hoitoinstituution feminiinisuuden sekä kirjoittajien käyttämien kielikuvien kuin teeman ja eksplisiittisten pohdintojen tasolla. Positio on melko perinteinen ja patriarkaalinenkin, jos niin halutaan. Ei kuitenkaan yksiselitteisesti. Kuolettajanainen miettii yhtäältä oman ruumiinsa oikeuksia ja toisaalta oikeutta olla ruumiillisesti läsnä toiselle. Hänen näkökulmastaan moderni ja

traditionaalinen eivät asetu selvästi järjestyvään arvoasetelmaan. Äänet törmäilevät. Riitasointuja vai elävä kuoro?

Kuolemanantropologian näkökulmasta kulttuurin keskeiset kategoriat ja epistemologiat löytyvät kuoleman läheisyydestä. Jos kuolemaan liittyvät käytänteet ja käsitykset ovat symbolisen keskeinen alue, niitä pitäisi muistiinmerkitä ja analysoida myös feminiinisen ruumiillisuuden ja ainakin mahdollisen eron epistemologian kannalta.

Viitteet

1. Stakesin "Hyvä kuolema" -projektin kirjoituskilpailuun lähetetyistä 506 kirjoituksesta 422 oli naisten kirjoittamia. Vaikka naiset tunnetusti osallistuvat kirjoituskilpailuihin miehiä enemmän, ero kertonee jotain myös varsinkin ammattihoitajien sukupuolija-kaumasta.
2. Aineistoni koostuu Stakesin "Hyvä kuolema" -projektin järjestämään "Kirjoita kuolemasta" -kirjoituskilpailuun (14.10.1993-15.3.1994) lähetetyistä kirjoituksista. Kirjoituskilpailusta tiedotettiin laajasti tiedotusvälineissä ja erityisesti hoitoalan koulutustilaisuuksissa. Kirjoituskehotuksessa ilmaistiin kilpailun tarkoitukseksi "edistää arvokkaan kuoleman edellytyksiä herättämällä asiasta julkista keskustelua". Kilpailu lautakunta palkitsi osan kirjoituksista. Valikoima kirjoituksia julkaistiin myös *Elämä ja kuolema* -nimisenä antologiana (Simonen 1994).

Kirjoitusten pituudet vaihtelevat muutamasta liuskasta aina kymmeneen sivuihin. Aineisto on heterogeenistä vaikka suuri osa kirjoittajista onkin terveydenhoitoalan ammattilaisia. Joukossa on omaelämäkerrallisia tekstejä, kertomuksia tietystä kuolemantapauksesta, yleisluontoisia pohdintoja kuolemasta, kuolevan ihmisen hoitotyön raportointia, saattohoidon periaatteiden esittelyä ja niin edelleen. Usein yksi teksti sisältää kaikkia näistä. Osa teksteistä on kirjoitettu fiktiivissä hän-muodossa. Mukana on paitsi proosa- myös runomuotoisia tekstejä. Aineistosta ja "Hyvä kuolema" projektista ks. Stakesin loppuraportti (Simonen 1995).
3. Ks. esim. Nenola 1990; Bloch 1982; Bronfen 1992; Utriainen 1994. Littlewood (1994) osoittaa kuinka se, että leski ulkomuodollaan symboloi kuolemaa yhteisölle, jatkuu moderneissa yhteisöissä.
4. Karjalaisista itkijänaisista ja itkuvirsistä ks. esim. Apo 1989, Honko 1978, Nenola 1982, Utriainen 1995 ja 1996.
5. Metodiani voi verrata — paitsi Bahtinin innoittamiin heteroglossiatutkimuksiin — vaikkapa Eeva Jokisen *Väsnyt äiti* -tutkimuksessa käytettyyn sikäli, että siinäkin lähdetään liikkeelle erilaisten äänten kuuntelun ja asentojen hahmottamisen ideoista. Myös Jokinen käyttää käsitettä konfiguraatio. Hänellä se on kuitenkin painotetun massa, enemmän valtaan viittavassa asemassa. Minä käytän sitä tässä vain teknisenä, figureiden yhteenliittymän nimenä.
6. Itkijän asennosta ks. Utriainen 1995.
7. Kärsvä äiti on erittäin ladattu kulttuurinen hahmo, kuten vaikkapa Kristevan *Stabat Mater* osoittaa. Clarissa Atkinson (1991) on tutkinut kristillisiä käsityksiä äitiydestä. Hän osoittaa, että äidin kärsimyksen pyhittämisellä on ollut historialliset huippuhetkensä. Myös protestanttisessa kulttuurissa on kehitetty omat ideansa pyhästä kärsvästä äidistä vaikka suhde Neitsyt Mariaan ei olekaan ollut yhtä suora. Eikä kärsvän ja kärsimyksellään lapsensa pelastavan äidin teema ole poissa kansanperinteestäkään kuten kuten esim. Apo (1995) osoittaa *Kalevalan* kohdalla. Myös rakastetulla sadunkertojallamme, Anni Swannilla on *Vuorenkuninkaan poika* -niminen satu, jossa äidin kyyneleet muodostavat joen joka pelastaa pojan sydämen kadotukselta.

8. Ks. Jokinen (1996, esim. 165, 192) jossa äidin onni ja lapsen uni liittyvät kiinnostavasti yhteen.
9. Ks. esim. Honkasalo 1996.
10. Ks. esim. Utriainen 1996.
11. Irigarayn käyttämistä metaforan ja metonymian käsitteistä ks. "This sex which is not one" (1977/1985) sekä Whitford 1991, 177-185.
12. Malinowski (1923/1969) sekä Jakobson (1986). Kiitän tästä ideasta Marja-Liisa Honkasaloa, joka on tulkinnut tehtaassa työskentelevien naisten keskinäistä puhetta oireistaan myös faattisen kommunikaation kannalta, ks. Honkasalo 1995.
13. Ks. Butler (1994, 159): Irigarayn mukaan eettiset suhteet tulisi perustaa läheisyysuh-teille.
14. Judith Butler (1994) kirjoittaa, että nainen on länsimaisessa (filosofisessa) ajattelussa miltei aina nähty penetroitavana astiana. Nainen on avoin toiselle työntyä sisään, mutta hän itse ei penetroi toista.
15. Ks. esim. Eeva Jokisen tutkimus äitiyden erilaisista, ristiriitaisista esityksistä (1996).
16. Ks. esim. Cixous 1981.

Kirjallisuus

- Apo, Satu (1989). "Nainen ja kuolema. Karjalaiset itkuvirret". *"Sain roolin johon en mahdu": suomalaisen naiskirjallisuuden linjoja*, Marja-Liisa Nevala (toim.). Helsinki: Otava, 28-38.
- (1995). *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Helsinki: Hanki ja jää.
- Atkinson, Clarissa W. (1991). *The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Ages*. Ithica: Cornell University Press.
- Baudrillard, Jean (1976). *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.
- Bloch, Maurice (1982). "Women, Death, and Power". *Death & the Regeneration of Life*, Maurice Bloch & Jonathan Parry (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bronfen, Elizabeth (1992). *Over her Dead Body. Death, Femininity and the Aesthetic*. Manchester: Manchester University Press.
- Butler, Judith (1994). "Bodies that Matter". *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought*, Carolyn Burke et al. (eds.). New York, Columbia University Press, 141-173.
- Cixous, Helene (1981). "Castration or Decapitation?" *Signs* 7, 1: 41-55.
- Elias, Norbert (1993). *Kuolevien yksinäisyys*. Helsinki: Gaudeamus.
- Heinämaa, Sara (1996). *Ele, tyyl, sukupuoli. Merleau-Pontyn ja de Beauvoirin ruumiinfe-nomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Helsinki: Gaudeamus.
- Honkasalo, Marja-Liisa (1995). "Symptoms, communication and the female body". Paper in 94th Annual Meeting of the American Anthropological Association in Washington, November 15-19, 1995.
- (1996). "Laadullinen tutkimus ja paradigmahaaste — esimerkkinä krooninen kipu." *Sosi-aalilääketieteellinen aikakauslehti* 1/96. Painossa.
- Honko, Lauri (1978). "The Ingrian Lament as Psychopomp". *Temenos* 14: 79-96.
- Irigaray, Luce (1977/1985). *This Sex Which is Not One*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jakobson, Roman (1986). "Closing Statement: Linguistics and Poetics." *Semiotics. An Introductory Anthology*, Robert Innis (ed.). London: Hutchinson, 147-175.
- Jokinen, Eeva (1996). *Väsynyt äiti. Äitiyden omaelämäkerrallisia esityksiä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kristeva, Julia (1980). *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris: Editions du Seuil.

- (1977/1993) "Stabat mater". *Julia Kristeva. Puhuva subjekti. Tekstejä 1967-1993*, Pia Sivenius (toim.). Helsinki: Gaudeamus, 137-162.
- Littlewood, Jane (1994). "Widow's Weeds and Women's Needs: The Re-Feminisation of Death, Dying and Bereavement". *Women and Health: Feminist Perspectives*, Sue Wilkinson et al. (eds.). London: Taylor & Francis.
- Malinowski, Bronislaw (1923/1969). "The Problem of Meaning in Primitive Languages. *The Meaning of Meaning*, C.K. Ogden and I.A. Richards (eds.). London: Routledge & Kegan Paul, 296-336.
- Nenola, Aili (1982). *Studies in Ingrian Laments*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- (1990). "Kuolema kohtaa naisen".
Naisen elämä, Kari Immonen (toim.) Helsinki: Otava.
- Simonen, Leila (toim.) (1994). *Elämä ja kuolema. Suomalaisten kirjoituksia kuoleman kohtaamisesta*. Helsinki: Kirjayhtymä Oy.
- (1995). *Hyvä kuolema*. Helsinki: Stakes tutkimuksia 59.
- Utriainen, Terhi (1994). "Kohdun hauta. Naisen ja kuoleman jatkumosta". *Pahan tyttäret. Sukupuolitettu pelko, viha ja valta*, Sara Heinämaa ja Sari Näre (toim.). Helsinki: Gaudeamus, 243-257.
- (1995). "Itkijänaisen paradoksi. Uskonnotutkimus, toinen ja tiedon asennot". *Teologinen aikakauskirja* 100:531-539.
- (1996). "Feminine and Masculine in the Study of Balto-Finnic Laments — Old and New Questions". Artikkelikäsikirjoitus, painossa.
- Whitford, Margaret (1991). *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*. London: Routledge.
- (1994). "Irigaray, Utopia, and the Death Drive". *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought*. Carolyn Burke et al. (eds.). New York: Columbia University Press, 379-400.