

## Rikottu hiljaisuus

Intialaisten sanomalehtien normista poikkeavia seksuaalisuuksia ja  
sukupuolia käsittelevät artikkelit heteromatriisin huojuttajina ja tabun  
uudelleenjärjestäjinä

Uskontotieteen pro gradu -tutkielma  
Humanistinen tiedekunta  
Lumi Sammallahti  
17.4.2007

# SISÄLLYS

1. Johdanto	1
1.1. Tutkielman synty	1
1.2. Aikaisempi tutkimus	3
2. Teoria ja käsitteet	5
2.1. Tabu ja saastuminen	5
2.2. Queer	7
2.2.1. Mikä queer?	7
2.2.2. Queerin juuret homoseksuaalisuuden historiassa	8
2.2.3. Queerin juuret aktivismissa	10
2.2.4. Queer-teoria	13
3. Queerit seksuaalisuudet ja sukupuoli Intiassa	14
3.1. Sukupuoli ja (hetero)seksuaalisuus	14
3.2. Queerit perinteet ja myytit	15
3.2.1. Feminisaatio	15
3.2.2. Queerit myytit	19
3.2.3. Naisten queerit roolit ja queerit naismyytit	22
3.2.4. Myyttien tulkinta	23
3.3. Queer lääketieteessä, filosofiassa, laissa ja erotiikassa	24
3.4. Moderni Intia	27
3.4.1. Rikoslain 377. pykälä	27
3.4.2. Queer nyky-Intiassa	30
3.4.3. Queer elokuvissa: <i>Fire</i> ja <i>Girlfriend</i>	34
4. Analyysi: normista poikkeavat seksuaalisuudet ja sukupuoli sanomalehtiartikkeleissa	37
4.1. Analyysimenetelmä: retorinen analyysi	37
4.2. Aineiston esittely	39

4.3. Artikkelit aiheyhmittäin	40
4.3.1. Ryhmä 1: rikoslain 377. pykälä	40
4.3.2. Ryhmä 2: hijrat	49
4.3.3. Ryhmä 3: Pushkin Chandran murha	56
4.3.4. Ryhmä 4: Parisuhde, perhe ja avioliitto	59
4.3.5. Ryhmä 5: Elokuvat ja lesbous	64
4.3.6. Ryhmä 6: Homojen elämää	67
4.3.7. Ryhmien ulkopuolelle jääneet artikkelit	70
4.4. Yhteenveto	72
5. Johtopäätökset	74
6. Lopuksi	79
Bibliografia	81

# 1. JOHDANTO

## 1.1. Tutkielman synty

”For one thousand years in our culture, those two things you mentioned – I don’t even want to say the words – they have not been there.”<sup>1</sup>

Navin Sinha, hindulaisen oikeistopuolueen BJP:n virkamies homoudesta ja lesboudesta (San Francisco Chronicle 10.10.2004)

Uutiset, jotka kantautuvat Intiasta länsimaisiin korviin, eivät aina kerro suuresta suvaitsevaisuudesta heteroseksuaalisesta normista poikkeamista kohtaan. Intian rikoslain mukaan homoseksuaalinen yhdyntä on rikos. Hindunationalistit pitävät homoutta ja lesboutta epäisänmaallisena lännen matkimisena. Suomen televisiossakin esitetty kahden hindunaisen rakkaussuhteesta kertova *Fire*-elokuva provosoi nationalistit hyökkäämään elokuateattereihin eri puolilla Intiaa. Toisaalta Intia esiintyy usein esimerkkinä yhteiskunnasta, joka tarjoaa sukupuoleltaan epämääräisille henkilöille positiivisia rooleja. Sukupuolinen epämääräisyys ja sukupuolen vaihtuminen liittyvät moniin rituaaleihin ja hindulaisuuden suuntauksiin. Tällaisten roolien suojissa myös heteronormista poikkeavalla seksuaalisuudella voi olla tilaa ja kulttuurista merkitystä.

Etelä-Aasian tutkimuksen perusopintoihini kuului A. L. Bashamin teos *The Wonder That was India*. Teoksen mukaan muinaisen Intian eroottinen elämä oli yleisesti heteroseksuaalista: homoseksuaalisuus tuomitaan lyhyesti lakikirjoissa, *Kama-sutra* käsittelee sitä pintapuolisesti ja innostumatta, kaunokirjallisuus jättää sen lähes huomiotta. Muinaisen Intian sanotaan olleen tässä suhteessa ”paljon terveempi kuin monet muut muinaiset sivilisaatiot”. Bashamin mukaan myös toinen muinaisten sivilisaatioiden epämiellyttävä erikoisuus – eunukki – oli Intiassa harvinainen. (Basham 1993: 173.)

Intiaa – niin muinaista kuin nykyistäkin – tarkastellaan usein samanlaisten heteroseksuaalisten linssien läpi kuin A. L. Basham 1950-luvulla. Itseäni alkoivat kuitenkin kiinnostaa ne kulttuurin piirteet, jotka rikkovat heteroseksuaalisen mallin. Olin Intian-matkoillani

---

<sup>1</sup> ”Tuhanteen vuoteen niitä kahta asiaa jotka mainitsitte – en halua edes sanoa niitä sanoja – ei ole ollut kulttuurissamme.”

kohdannut hijroja<sup>2</sup>, jotka olivat tuoneet mieleeni länsimaiset transvestiittimiehet, transsukupuoliset naiset ja jopa drag queenit<sup>3</sup>. Hijrat rikkovat kahden sukupuolen kulttuurin rajusti ja äänekkäästi. Hijrojen lisäksi kiinnostuin myös hiljaisesta, salatummasta heteroseksuaalisen normin rikkomisesta.

Seuratessani suomalaisissa lehdissä käytyjä homoseksuaalisuutta sivuavia kirjoituksia – parisuhteen rekisteröinnistä hedelmöityshoitoihin – aloin kiinnostua siitä, onko vastaavia kirjoituksia intialaisissa lehdissä. Miten intialaiset lehdet kirjoittavat seksuaalivähemmistöistä? Millaisia aiheita ja teemoja niissä käsitellään? Millä tavalla lehtiartikkelit huomioivat kotoperäiset normista poikkeavat seksuaalisuudet ja sukupuolet? Miten hijroista kirjoitetaan? Samaistetaanko intialaiset seksuaali- ja sukupuolivähemmistöt länsimaisiin seksuaali- ja sukupuolivähemmistöihin? Vai pyritäänkö ne näkemään ennen kaikkea suhteessa intialaiseen perinteeseen?

Pro gradu -työni on syntynyt tämän kiinnostuksen tuloksena. Olen etsinyt artikkeleita intialaisista englanninkielisistä sanomalehdistä ja analysoinut niitä retoriseen diskurssi-analyysiin tukeutuen. Keskityn neljässä sanomalehdessä vuosina 2003–2006 julkaistuihin heteronormista poikkeavaa seksuaalisuutta ja sukupuolta käsitteleviin tai niitä sivuaviin kirjoituksiin. Olen ryhmitellyt artikkelit aiheittain kuuteen pääryhmään. Tarkastelen artikkeleissa esitettyä seksuaalisuutta ja sukupuolta osana kulttuuria ja hyödynnän tarkastelussani Mary Douglasin käsitystä kulttuurijärjestelmistä ja saastumisesta. Seksuaalisuutta ja sukupuolta on mielestäni hedelmällistä tarkastella myös tabun käsitteen avulla.

Työni taustalla vaikuttaa queer-teoria, jonka lähtökohtiin kuuluu sukupuolen performatiivisuus: ei ole mitään muuttumatonta, olemuksellista sukupuolta, vaan sukupuoli syntyy toiston ja tavoittamattoman ideaalin jäljittelyn kautta. Judith Butlerin vuonna 1990 ilmestynyt teos *Gender Trouble* on tärkeimpiä vaikuttajia queer-teorian kehityksessä. Vaikka teos edustaa lähinnä feminististä ajattelua, se näkee koko sukupuolen käsitteen heteroseksuaalisuutta suosivana rakenteena. Sukupuoli on kulttuurista fiktiota, jonka takana ei ole mitään todellista sukupuoli-identiteettiä. (Jagose 1996: 83-84; Butler 1990: 17-25.) Butlerilta on peräisin myös tärkeä heteroseksuaalisen matriisin käsite. Heteroseksuaalinen matriisi viittaa siihen kulttuurisen ymmärryksen verkkoon, jossa ruumiit, sukupuolet ja halut luonnollistuvat (Butler 1990: 151, viite 6).

Queer-teorian juuret ovat länsimaisessa homoseksuaalisuuden, sen tutkimisen, homo- ja lesboliikkeiden ja feminismen historiassa. Katson tarpeelliseksi valaista jonkin verran

---

<sup>2</sup> Hijrat ovat yleensä naisiksi pukeutuvia biologisia miehiä, jotka muodostavat kolmannen sukupuolen kategorian. Käsittelem hijroja tarkemmin luvussa 3.2.1.

<sup>3</sup> Drag queen on naiseksi speaktaakkelinomaisesti pukeutuva mies, yleensä esiintyvä taiteilija.

tätä historiaa. Syynä ei ole pelkästään, että se tekee queer-teorian ymmärrettävämmäksi, vaan myös se, että intialainen homoaktivismi ja analysoimani lehtiartikkelit ovat sidoksissa ja peilautuvat länsimaihin. Poikkeavasta seksuaalisuudesta käytävässä keskustelussa tuntuu vallitsevan jonkinlainen jännite länsimaisten ja kotoperäisten seksuaalisuuskäsitysten, politiikkojen ja kulttuurien välillä.

Länsimaista ”queer-historiaakin” olennaisempaa on esitellä intialaisia seksuaalisuuskäsityksiä ja intialaiseen kulttuuriin kuuluvaa heteronormista poikkeavaa materiaalia. Näihin keskityn teoriaosuuden jälkeen. Intialaista heteroseksuaalisuutta esittelen Sudhir Kakarin teorioitten avulla. Esittelen lyhyesti myös brittiläisen imperiumin historiaa Intiasa. Brittien vaikutus näkyy konkreettisesti lainsäädännössä ja vaikuttaa edelleen asenteisiin homoseksuaalisuutta kohtaan.

Olen jättänyt esitelmästäni pois diakriittiset merkit, koska uskon tekstin olevan siten luettavampaa. Korvaan merkillä š sekä palataalisen että retrofleksisen s-kirjaimen. Intialaisperäisten sanojen j-kirjain lausutaan dž ja c-kirjain tš. Y lausutaan kuten suomalainen j.

## 1.2. Aikaisempi tutkimus

Tutkielmani kannalta hyvin monenlainen tutkimus voi olla niin sanottua aikaisempaa tutkimusta: lehdistöä aineistona käyttävä, normista poikkeavan seksuaalisuuden esittämistä tarkasteleva retorinen tutkimus ja diskurssianalyysi, antropologiset, yhteiskuntatieteelliset ja jopa lääketieteelliset tutkimukset intialaisista seksuaalisuuksista, sukupuolista ja heteronormin rikkovista ryhmistä, intialaisten myyttien queer-luennat, queer-teoreettisesta näkökulmasta tehty kaukaisten kulttuurien ilmiöitä tarkasteleva tutkimus.

Hyödynnän tutkielmassani näkyvimpiä ja oman työni kannalta tärkeimpiä intialaisesta seksuaalisuudesta kirjoittaneita tutkijoita. Wendy Doniger sekä Ruth Vanita & Saleem Kidwai ovat tarkastelleet intialaisia myyttejä, joissa on heteronormista poikkeavaa ainesta. Vanita & Kidwai katselevat aineistoaan selvimmin queer-näkökulmasta, Donigerin näkökulma on lähinnä psykoanalyttinen. Ruth Vanitan toimittaman *Queering India* -teoksen (Vanita 2002) artikkelit tarjoavat näkökulman samanasukupuoliseen rakkauteen ja heteronormista poikkeamiseen intialaisessa kulttuurissa. Leonard Zwillig ja Michael Sweet ovat tutkineet kolmannen sukupuolen rakentumista Intiassa Veda-ajalta alkaen. Serena Nanda on tehnyt kenttätutkimusta hijrojen parissa. Jeremy Seabrook on haastatellut intialaisia miehiä, jotka harrastavat seksiä miesten kanssa. Giti Thadani on kirjoittanut lesbisestä halusta Intiassa.

Bangkokissa järjestettiin heinäkuussa 2005 ensimmäinen kansainvälinen aasialaisen lesbo-, homo-, bi-, trans- ja queer-tutkimuksen konferenssi.<sup>4</sup> Konferenssin esitelmien perusteella aasialaisia normista poikkeavia seksuaalisuuksia ja sukupuoliä tutkitaan ahkerasti. Intiaa käsittelevää tutkimusta oli myös jonkin verran. Omaa aiheittani lähimpänä oli Sumanyu Satpathyn esitelmä intialaisen queerin suhteesta mediaan. Hänen tarkastelemissa tapaukset – Pushkin Chandran murha ja *Girlfriend*-elokuva – ovat mukana myös oman pro gradu -työni aineistossa. Satpathy pohtii esitelmässään representaation etiikkaa, median vastuuta siitä kuvasta, jonka se synnyttää seksuaali- ja sukupuolivähemmistöistä. Hän analysoi myös jonkin verran lehdistön käyttämää retoriikkaa. (Satpathy 2005.)

Suomessa tehdään queer-tutkimusta monella tieteenalalla. Kirjallisuudentutkimuksessa queer näyttää olevan erityisen elinvoimaista, mistä esimerkkinä vuonna 2004 ilmestynyt teos *Pervot pidot* (Kekki & Ilmonen 2004). Suomalaisessa uskontotieteellisessä tutkimuksessa queer-näkökulmaa on käyttänyt vain Tiia Aarnipuu pro gradu -työssään ristiinpukeutuvien pyhimysten keskiaikaisista legendoista (Aarnipuu 2005). Sari Charpentier on puolestaan analysoinut suomalaisessa lehdistössä käytävää homoseksuaalisuuskeskustelua (ks. esim. Charpentier 1999, 2001). Charpentier ammentaa teoreettiseen viitekehykseensä aineksia mm. Judith Butlerin ja Mary Douglasin ajattelusta. Charpentierille sukupuoli on kulttuurinen käsite, eikä ruumista voi tarkastella neutraalina materiaana ilman kulttuurisia merkityksiä (Charpentier 2001: 24-25). Lähimpänä omaa tutkimusaiheittani on Elina Leväniemen pro gradu -työ delhiläisistä lesboiksi identifioituvista naisista. Leväniemi tarkastelee tutkielmassaan lesbon ja naisen kategorian rajaa Monique Wittigin ja Adrienne Richin teorioitten sekä Sari Charpentierin käyttämän sukupuoliusko-käsitteen avulla. (Leväniemi 2003.)

---

<sup>4</sup> Konferenssin kotisivut ovat osoitteessa <http://bangkok2005.anu.edu.au/>

## 2. TEORIA JA KÄSITTEET

### 2.1. Tabu ja saastuminen

Sigmund Freudin mukaan tabulla on kahdenlainen merkitys: toisaalta se on pyhä ja pyhitetty, toisaalta kammottava, vaarallinen, kielletty, epäpuhdas. Ilmaisuna *pyhä kauhu* vastaa usein tabua. Tabu ilmenee rajoituksina ja kieltoina, jotka ikään kuin tarjoutuvat itseltään ja joita ei tarvitse perustella. Tabukiellot perustuvat tiettyjen ihmisten, eläinten, esineitten ja tilojen vaaralliseen voimaan, joka voi infektion lailla tarttua. Tämä voima on kaikissa erikoisissa ihmisissä ja poikkeuksellisissa ruumiillisissa tiloissa. (Freud 1989: 36-40)

Freud pitää tabukieltoja ja pakkoneuroosia samankaltaisina ilmiöinä. Sekä tabussa että pakkoneuroosissa perustavin kielto liittyy kosketukseen, eikä pelkästään fyysiseen kosketukseen. Kaikki, mikä johtaa ajatukset kiellettyyn asiaan, on myös kiellettyä. Olennaista tabukansoilla on ambivalentti suhtautuminen tabuihinsa: tiedostamattaan ne haluavat rikkoa tabukieltoja, mutta pelko voittaa halun. Tabun perustana on siis kielletty toiminta, jonka suorittamiseen piilotajunnassa on voimakas taipumus. (Freud 1989: 44-50.)

Homoseksuaalisuuteen liitetään usein tabun käsite. Modernissa Intiassa tämä tabu tuntuu olevan erityisen vahva. Homoseksuaalisuudesta ei saisi edes puhua. Siihen viittavia termejä – jos ne ylipäänsä ovat tiedossa – ei haluta käyttää. Avoimuuden ja sallivuuden saatetaan pelätä johtavan hillittömyyksiin ja ihmiskunnan loppumiseen. Analysoimani lehtiartikkelit, joissa homoseksuaalisuudesta puhutaan avoimesti, voidaankin nähdä jonkinlaisena tabun rikkomisena ja uudelleenjärjestelyä.

Mary Douglasin mukaan kaikki, mihin huomiomme kohdistuu, jäsentyy ja valikoituu ennalta määräytyneen kaavamaisen hahmotustavan mukaan. Kaavamaisten hahmotustemme ulkopuolelle jääneet asiat saavat aikaan järkytyksen, jos kohdistamme niihin huomiomme. Reagoimme tuomitsevasti asioihin, joka hämmentävät vaalimiamme luokitteluja. Lika ja saastuminen liittyvät järjestelmään tiiviisti. Missä on likaa, siellä on myös järjestelmä: lika on ainetta väärässä paikassa. Yksilö voi tarkastaa omia kategorioitaan ja muovata niitä, mutta kulttuuriset kategoriat ovat kaikille yhteisiä ja siksi jäykempiä. Jokaisessa kulttuurissa joudutaan kuitenkin tekemisiin anomalioiden kanssa. Anomaliaan voidaan suhtautua monin tavoin. Sitä voidaan vähentää antamalla jokin selitys. Sitä voidaan säädellä fyysisellä tasolla, esimerkiksi tappamalla poikkeavat yksilöt. Sen välttä-



misellä voidaan pyrkiä vahvistamaan sääntöjä ja määritelmiä. Se voidaan luokitella vaaralliseksi. Sille voidaan myös antaa symbolinen asema ja käyttää sitä rituaaleissa rikastuttamassa merkitystä ja kiinnittämässä huomiota olemassaolon toisiin tasoihin. (Douglas 2000: 85-92)

Järjestykseen liittyvät rajoitukset: kaikista mahdollisista aineista on rajattu tietty valikoima ja kaikista mahdollisista suhteista vain tietty määrä. Epäjärjestys on rajoittamatonta, kaavatonta ja vaarallista, mutta siinä on loputon määrä mahdollisuuksia kaavojen luomiseen. Rituaaleissa epäjärjestyksen mahti tunnustetaan ja siitä etsitään voimia ja totuuksia. Marginaalisessa tilassa olevat yksilöt ovat vaaran kanssa tekemisissä mutta myös voiman lähteillä. (Douglas 2000: 156-181)

Douglas näkee ruumiin ja yhteiskunnan symbolisessa suhteessa toisiinsa. Kaiken voidaan sanoa symboloivan ruumista, mutta vielä suuremmalla syyllä ruumiin voidaan sanoa symboloivan kaikkea. Ihmiset suhtautuvat ruumiinsa rajoihin kuten muihinkin rajalinjoihin. Kulttuurin uhat ja ongelmat määräävät sen, miltä ruumiin alueelta voiman uskotaan löytyvän. Yhteiskuntaa koskevat uhat kuvastuvat ruumista uhkaavissa vaaroissa. Ruumiin naukot symboloivat ruumiin erityisen haavoittuvia kohtia. Ruumiin naukkojen rituaalinen suojeleminen voidaan nähdä sosiaalisten sisääntulo- ja poistumisreittien symbolisena varjelmisena. (Douglas 2000: 190-192.)

Kaikissa kulttuureissa on omat käsityksensä liasta ja saastumisesta sekä sille vastakkaisesta kokonaisrakenteesta, jota ei saa rikkoa. Uskonnoissa kuitenkin usein pyhitetään juuri ne asiat, jotka on inhoten torjuttu. Syynä tähän on ensiksikin lian olemus: lika on vaarallista vain siinä vaiheessa, kun sen alkuperä tunnustetaan, kun sen sisältö voidaan eritellä. Lopullisessa muodossaan lika on muodotonta, eriytymätöntä, tunnistamatonta, ja tämä muodottomuus on tärkeä symboli kasvulle ja alkamiselle, uuden luomiselle. Voimansa lika on kuitenkin saanut vaaran tilasta, jonka se kävi läpi, jonka rajan se ylitti. Toiseksikin ilman likaa ei olisi elämää. Puhtauden vaatimus yrittää pakottaa kokemukset ristiriidattomiin, loogisiin kategorioihin, joihin ne eivät kuitenkaan suostu menemään. Puhtauden vaatimus on ankara ja hedelmätön. Se vääristää todellisuutta. Anomaliat ja iljetykset ovat joissakin uskonnoissa kuin kompostijätettä, jonka voima käytetään puutarhan hyväksi. (Douglas 2000: 236-243.)

## 2.2. Queer

### 2.2.1. Mikä queer?

Queer-tutkijat ja -teoreetikot toistavat usein, että queeria ei voi määrittellä. Tietty määrittelymättömyys on se dynamiikka, joka tekee queerista erityisen ja toimivan tutkimusvälineen. Teoreetikot tuntuvat pelkäävän, että määrittely vie queerilta voiman, muuntaa sen uudistavan ja radikaalin luonteen vain yhdeksi kuivaksi akateemiseksi teoriaksi.

Ei kuitenkaan ole olemassa kielellistä käsitettä, joka olisi jotenkin täysin määrittelyn ulkopuolella. Queeria käytetään aina jossakin merkityksessä. Alun perin se on ollut anglo-amerikkalainen haukkumanimi homoseksuaaleille, mutta nykyään sitä käytetään monissa eri merkityksissä, joita esimerkiksi Tiina Rosenberg on listannut teoksessaan *Queerfeministisk agenda*. Queer on synonyymi lesbo-, homo- bi- ja transidentiteeteille. Sitä käytetään myös kattoterminä, jonka alla edellä mainitut identiteetit ja muut ei-heteroseksuaaliset asemat sijaitsevat. Tällöin kiinnitetään vain vähän huomiota identiteettien eroihin tai asemien erilaisuuteen. Queer voi olla myös termi, jolla viitataan erilaisten ei-heteroseksuaalisten asemien välisiin alueisiin. Queer voi viitata sellaiseen tekstiluentaan, jossa tekstiä tulkitaan ei-normaativisen seksuaalisuuden näkökulmasta. Queer viittaa myös yleisesti erilaisiin ei-normatiivisiin sukupuoliasemiin, jolloin myös tietyt heteroseksuaalisuuden muodot kuuluvat sen alle. Queer kuvaa myös sellaisia ei-heteroseksuaalisia ilmiöitä, joita ei voi selkeästi lukea lesboksi, homoksi, biksi tai transiksi, vaan jotka usein hämmentävät näitä kategorioita. Queer tarkoittaa myös sellaisia yleisöpositioita, tulkintoja, taidetta, kulttuuri-ilmiöitä ja koodijärjestelmiä, jotka ylittävät vakiintuneet sukupuoli- ja seksuaalikatogoriat. (Rosenberg 2002: 11-12.)

Queer-termin suomentamisesta käydään keskustelua. Queer käännetään joskus ”pervoksi” tai ”vinoksi”. Suomentukseksi on ehdotettu myös termiä ”huterok”. Useimmiten termiä ei kuitenkaan käännetä. Itse en myöskään tässä työssä suomenna sitä. Käytän sitä eräänlaisena kattoterminä ei-heteroseksuaalisille tai sellaisiksi tulkittaville ilmiöille – tosin yleensä kirjoitan normista poikkeavista seksuaalisuuksista tai sukupuolista. Queer on myös verbi, joka voidaan suomentaa ”queeriyttää” tai ”pervouttaa”. Tällöin viitataan siihen tapaan, jolla heteroseksuaalisena pidetty asia tulkitaan uudelleen ei-heteroseksuaaliseksi, tarkastellaan ilmiötä heteroseksuaalisten linssien sijasta ei-heteroseksuaalisten linssien läpi.

### 2.2.2. Queerin juuret homoseksuaalisuuden historiassa

Teoksessaan *Histoire de la sexualité (Seksuaalisuuden historia, 1989.)* Michel Foucault tarkastelee länsimaista yhteiskuntaa tunnustamisen käsitteen kautta. Foucault'n mukaan yhteiskunnat ovat käyttäneet kahta perusmenetelmää totuuden tuottamiseksi sukupuolesta. Intian kaltaiset yhteiskunnat kehittivät *ars erotican*, rakkauden tai erotiikan taidon, jossa totuus löytyy nautinnosta. Nautintoa tarkastellaan silloin itsenään, nautintona, ei suhteessa kiellettyyn, sallittuun tai hyödyllisyyteen. Länsimaisessa kulttuurissa sen sijaan kehittyi *scientia sexualis*, tunnustamiseen perustuva tapa kertoa totuus sukupuolesta. Keskiajalta lähtien länsimaisessa kulttuurissa on ollut keskeisenä rituaalina (synnin)tunnustus, jossa yksilö tulee itse tietoiseksi omista teoistaan ja ajatuksistaan. Tunnustaminen on sittemmin vallannut kaikenlaiset tilat: oikeuden, lääketieteen, perhe- ja rakkaussuhteet, arjen ja juhlat riitit. Ihmiset tunnustavat vaikeita ja kipeitä asioita julkisesti ja yksityisesti, itselleen ja muille. Foucault kutsuu länsimaista ihmistä tunnustavaksi eläimeksi. Sukupuolisuus on ollut tärkeä teema tunnustuksissa. Kun *ars erotica* perustuu salaisuuksien välittämislle, länsimaisen yhteiskunnan sukupuolietieto perustuu tunnustuksien hitaalle pintautumiselle. Koko seksuaalisuuden käsite nousee tunnustuspakosta, kliinisestä kuuntelusta ja siitä koneistosta, joka tuottaa sukupuolidiskursseja. (Foucault 1998: 46-54.)

Foucault'n mukaan moderni homoseksuaalisuus syntyi 1800-luvun lopulla. 1700- ja 1800-luvuilla alkoi länsimaisessa yhteiskunnassa erottua kaksi erilaista seksuaalista maailmaa: luonnollinen, aviollinen maailma ja eräänlainen periferinen perversiomaailma, joka oli moraalin ja lain vastainen. Kun aikaisemmin sodomia oli oikeusjärjestelyissä määritelty vain yhdeksi kiellettyjen tekojen tyypiksi, alettiin 1800-luvulla tarkastella homoseksuaalia yksilönä, jonka menneisyys, luonne, elämäntapa, anatomia, fysiologia ja kaikki hänessä suhteutettiin hänen seksuaalisuuteensa. Karl Westphalin<sup>5</sup> vuonna 1870 kirjoittaman ”vasta-virtaisia sukupuolitunteuksia” käsittelevän kirjoituksen myötä homoseksuaalisuus muodostui kategoriaksi. Se mikä oli ennen ollut pelkkä tavaksi tullut synti, oli nyt sisäistä androgyniaa ja sielun hermafroditismia. Samalla tavalla luotiin muitakin ”pervertikkojen” tyyppejä, joille annettiin eriskummallisia nimiä<sup>6</sup>. Poikkeavat seksuaalisuudet eriteltiin, asetettiin todellisuuteen ja vahvistettiin niiden rajat. (Foucault 1998: 34-38.) Kaikki eivät ole samaa mieltä Foucault'n kanssa siitä, kuinka moderni homoseksuaalisuus syntyi, mutta

---

<sup>5</sup> Saksalainen psykiatri, 1833-1890.

<sup>6</sup> Esim. ekshibitionistit, fetisistit, zoofiilit, zoerastit, automonoseksuaalit, mikroskopofiilit, gynekomastit, presbyfiilit, seksuaaliesteettiset invertit, dyspareunistiset naiset.

yleisesti voidaan tehdä ero homoseksuaalisen *käytöksen* ja homoseksuaalisen *identiteetin* välillä. Homoseksuaalisuus on käytöksenä läsnä kaikkialla, mutta identiteettinä se on tiettyjen historiallisten kehityskulkujen tulosta. (Jagose 1996: 11-15.)

Foucault'n teksteistä paistaa läpi kritiikki länsimaista *scientia sexualista* kohtaan. Häntä voidaan syyttää haikailusta tietynlaiseen ”kaapin tilaan”<sup>7</sup>. Michael J. Sweet taas kritisoi Foucault'ta intialaisen yhteiskunnan romantisoinnista ja tahallisesta väärinymmärryksestä. Foucault käyttää urbaanin, yläluokkaisen sivistyneistön elämästä kertovaa *Kama-sutraa* mallina *ars eroticalle* ja jättää huomiotta esimerkiksi intialaiset lääke- ja lakitieteen alaan kuuluvat tekstit. Näissä teksteissä tehdään yksityiskohtaisia ja kategorisia sukupuoli-normatiivisia erotteluja ja kuvaillaan rangaistuksia sosiaalisia normeja rikkovasta käytöksestä. Vaikka yläluokkaiset, varakkaat miehet saattoivat elää estotonta elämää nautintojen parissa, suurin osa esimodernin ajan intialaisista eli seksuaalisten tabujen ja sukupuoleen liittyvien rajoitusten alaisina. (Sweet 2002: 79.) Wendy Doniger ja Sudhir Kakar puolestaan kritisoivat ajatusta, että *Kama-sutra* olisi pelkkä erotiikan taitoon keskittyvä teos. Vaikka tunnustamisen elementti tekstistä puuttuukin, täyttää se monet muut *scientia sexualiksen* määreet ja perustuu tarkkaan havainnointiin ja kokemukseen. (Doniger & Kakar 2002: xvii.)

Homoseksuaalisuudella tarkoitetaan yleensä samaan sukupuoleen kohdistuvaa rakkautta ja seksuaalisuutta. Homoseksuaalisuuden tutkimuksessa on vallalla kaksi vastakkaista suuntausta: essentialistinen ja konstruktivistinen. Essentialistisen käsityksen mukaan homoseksuaalisuus on aitoa ja sisäsyntyistä, kun taas konstruktivistit tarkastelevat erilaisia itsestään selvinä pidettyjä kategorioita – kuten homo ja hetero – monimutkaisten historiallisten prosessien tuloksina. Essentialistien mukaan sosiaalinen tukahduttaa luonnollista, ja konstruktivistit väittävät sosiaalisen synnyttävän luonnollisen. Essentialistisen näkökulman uskotaan usein johtavan konservatiivisiin ja konstruktivistisen edistyksellisiin tuloksiin. Asia ei kuitenkaan ole niin yksinkertainen, sillä kumpaakin näkökulmaa voidaan käyttää sekä homojen oikeuksien puolustamiseen että homofobisiin pyrkimyksiin. Konstruktivistiset ja essentialistiset näkökulmat eivät myöskään välttämättä sulje toisiaan pois. (Rosenberg 2002: 23-26; Jagose 1996: 8-9.)

Homoseksuaalisen identiteetin synty sai aikaan sen, että voitiin argumentoida homoseksuaalisten tekojen kriminalisointia vastaan. Syntyi teorioita miehistä, jotka ovat sielultaan naisia ja naisista, jotka ovat sielultaan miehiä. Homoseksuaalisuus voitiin nähdä

---

<sup>7</sup> ”Kaappi” viittaa oman homoseksuaalisuuden salaamiseen kaikilta tai joiltakin henkilöiltä.

primitiivisyytenä, kehittymättömyytenä, sairautena – mutta ei rikollisena. Havelock Ellis<sup>8</sup> viittasi homoseksuaalisuuteen inversiona ja piti sitä värisokeuden kaltaisena epänormaaliutena. Ellis katsoi kuitenkin ympäristön vaikuttavan homoseksuaalisuuden syntyyn. Tyttöjen ja poikien eristäminen, vietteleminen ja pettymykset ”normaalissa” rakkaudessa saattoivat nostaa esiin aikaisemmin latentin homoseksuaalisuuden. Karl Westphalin mukaan homoseksuaaleja ei pitänyt rangaista vaan hoitaa lääketieteen keinoin. Magnus Hirschfeld<sup>9</sup> päätyi käsitykseen eräänlaisesta seksuaalisesta pluralismista, jossa jokaisen ihmisen seksuaalisuus on erilainen. Hirschfeldin vaikutus homoseksuaalisuuden asemaan on huomattava. Hän kyseenalaisti kokonaan jaon normaaliin ja epänormaaliin seksuaalisuuteen ja käytti tieteellisiä analyysejä argumentoidessaan ennakkoluuloja ja syrjintää vastaan. (Sullivan 2003: 4-13.)

Ellisin, Westphalin ja Hirschfeldin ajatukset ovat edelleen näkyvissä niin omassa länsimaisessa kulttuurissamme kuin intialaisessa tavassa suhtautua homoseksuaalisuuteen. Sukupuolten eristäminen mielletään homoseksuaalisuuden syyksi etenkin Intiassa, jossa nuoria rohkaistaan solmimaan samansukupuolisia ystävyysuhteita samalla kun erisukupuolisia ystävyysuhteita rajoitetaan ja paheksutaan. Niin Intiassa kuin länsimaissakin esiintyy pyrkimyksiä homoseksuaalisuuden parantamiseen erilaisin lääketieteellisin tai psykoterapeuttisin keinoin. Homoseksuaalien syrjintää vastaan argumentoidaan monenlaisin tieteellisin argumentein sekä meillä että Intiassa.

### 2.2.3. Queerin juuret aktivismissa

Homofiililiike oli ensimmäinen varsinainen homoseksuaalien asioita ajava liike. Homofiili-termi oli syntynyt jo 1900-luvun alkupuoliskolla, mutta 1950-luvulla sillä alettiin korvata homoseksuaali-termiä. Toivottiin, että uusi termi herättäisi suvaitsevaisuutta ja ymmärrystä – homofiili kun viittasi seksuaalisuuden sijaan samansukupuoliseen rakkauteen ja kiintymyssuhteisiin. Liike pyrki siihen, että homoseksuaalisuus tunnustettaisiin luonnolliseksi ilmiöksi. Yhdysvalloissa syntyneet ensimmäiset homofiilijärjestöt pyrkivät sopeutumaan yhteiskunnan sukupuolinormeihin ja irtisanoutuivat esimerkiksi drag queeneista ja jopa butcheista<sup>10</sup>. Joskus ne esittelivät homoseksuaalisuuden epänormaalina synnynnäisenä tilana, minkä johdosta homoseksuaaleja pitäisi sääliä. Etsittiin tukea asian-

---

<sup>8</sup> Brittiläinen seksologi, 1859-1939.

<sup>9</sup> Juutalainen lääkäri, sosialisti ja homojen oikeuksien puolustaja, 1868-1935

<sup>10</sup> Butch on maskuliinisesti käyttäytyvä ja pukeutuva lesbo

tuntijoilta, joista osa näki homouden jopa sairautena. Järjestöjen jäsenmäärät eivät kuitenkaan koskaan kasvaneet korkeiksi. (Jagose 1996: 22-29; Rosenberg 2002: 32-33.)

Päivämäärää 27.6.1969 pidetään usein eräänlaisena homojen vapautusliikkeen syntymänä. Silloin poliisi teki ratsian newyorkilaiseen Stonewall Inn -nimiseen homo-, lesbo- ja transkapakkaan. Kapakan asiakkaat nousivat vastustamaan poliisia, ja tämä johti koko viikonlopun kestäneisiin mellakoihin. Stonewall – kuten näitä tapahtumia kutsutaan – oli eräänlainen taitekohta kehityksessä, jossa homofiilijärjestöille tyypillinen assimilaatioajattelu väistyi radikaalimman Gay Liberation -ajattelun tieltä. Kun homofiilit olivat esittäneet homoseksuaalit ”kunnon kansalaisina” ja heteroseksuaalien kaltaisina kaikilta muilta osin paitsi seksuaaliselta suuntautuneisuudeltaan, keskittyi homojen vapautusliike erilliseen, erilaiseen homo-identiteettiin ja ylpeyteen tästä identiteetistä. Homous oli myös poliittinen identiteetti, ja ulostulo kaapista oli yhteiskunnallisen muutoksen väline. Homojen vapautusliike ei pyrkinyt vain siihen, että homoutta suvaittaisiin, vaan se halusi muuttaa yhteiskunnan rakenteita ja arvoja laajemminkin. Sukupuoliroolien nähtiin sortavan kaikkia ihmisiä. Tarkoituksena oli vapauttaa ihmiset näiden roolien kahleista ja saada heidät kohtaamaan todellinen androgyyni ja biseksuaali itsensä. Homoseksuaalisuutta ja heteroseksuaalisuutta pidettiin keinotekoisina kategorioina, joita ei enää tarvittaisi, kun yhteiskunta olisi päässyt irti sukupuolen kahleista. Homojen vapautusliike muutti pienimuotoisen homofiilitoiminnan kansainväliseksi massaliikkeeksi. Vaikkei se onnistunut tavoitteissaan sukupuolineutraalista yhteiskunnasta, se synnytti poliittisesti toimivan gay-identiteetin ja nosti sukupuolen keskustelun kohteeksi. (Rosenberg 2002: 32; Jagose 1996: 30-43.)

Monet homojen vapautusliikkeessä toimineet naiset pettyivät liikkeeseen, jonka he katsoivat loppujen lopuksi edustavan valkoisen keskiluokkaisen homomiehen seksistisiä ja naisvihamielisiä pyrkimyksiä. Naisten vapautusliikkeitä alkoi syntyä 1960- ja 70-luvun vaihteessa, ja monet naiset siirtyivät toimimaan niitten puitteissa. Konservatiivisemmat naisliikkeet pitivät kuitenkin lesbojäseniään ja lesbojen asioitten hoitoa esteenä toiminnalleen ja julkisuuskuvalleen. Lesbot olivat marginaalissa sekä homo- että naisliikkeissä. Syntyikin erityisiä lesbofeministiryhmiä, jotka katsoivat lesboilla olevan enemmän yhteistä heteronaisten kuin homomiesten kanssa. Liittoutumisen perusteeksi nousi seksuaalisuuden sijaan sukupuoli. Heteroseksuaalinen nainen oli kuitenkin jännitteitä synnyttävä, ristiriitainen olento, ja nämä jännitteet näkyivät erityisesti vaatimuksessa, että kaikkien feministien tulisi olla poliittisia lesboja. Poliittinen lesbous ei edellyttänyt naisten välisiä seksisuhteita: identiteetin perustana oli kieltäytyminen heteroseksististä. Pian lesbous alettiinkin määritellä enemmän poliittisena kuin seksuaalisena identiteettinä, ja heräsi jopa kritiikkiä niitä lesboja kohtaan, jotka määrittelivät identiteettinsä seksuaalisen halun perusteella.

Tällainen lähestymistapa sulki monia lesboja ulkopuolelle. Lesbofeminismimiä ei kuitenkaan voi pitää yhtenäisenä suuntauksena. Queer-teoria on saanut monia piirteitään ja ajatuksiaan juuri sellaisen lesbofeminismin piiristä, jossa seksuaalisuutta ei nähdä sukupuolen sivutuotteena. Näitä piirteitä ovat heteronormatiivisuuden kritiikki, erityishuomion kiinnittäminen sukupuoleen ja seksuaalisuuden tarkastelu institutionaalisenä enemmän kuin henkilökohtaisena asiana. (Sullivan 2003: 32-34; Jagose 1996: 44-57.)

Homojen vapautusliike ja lesbofeminismi alkoivat 1970-luvun puolivälistä lähtien keskittyä ”sukupuolivallankumouksen” sijasta homoseksuaalien tasa-arvon ajamiseen. Vapautuksen asemesta alettiin korostaa etnisen identiteetin kaltaista mallia: homot ja lesbot muodostivat vähemmistöryhmän, jolle pitäisi turvata kansalaisoikeudet. Etninen malli asetti kuitenkin jotkut ryhmät marginaaliin. Ei-valkoiset homoseksuaalit arvostelivat seksuaalisen suuntautuneisuuden nostamista ainoaksi yhteisöä määritteleväksi tekijäksi ja rodun jäämistä merkityksettömäksi tai ylimääräiseksi identifikaation kategoriaksi. Kritiikkiä herätti myös etnisen mallin lähtökohtana oleva homo–hetero -jaottelu ja seksuaalisen suuntautuneisuuden määrittely pelkän kohteen valinnan perusteella. Keskustelut biseksuaalisuudesta, sadomasokismista, pornosta, butch–femme<sup>11</sup> -suhteista, transvestismista, prostituutiosta ja pedofiiliasta kyseenalaistivat homo–hetero -jaottelun hegemonisen aseman. (Jagose 1996: 58-64.)

Queer-aktivismiksi on kutsuttu 1980-luvulla alkanutta uuden sukupolven homoaktivismia, joka ei enää kiltisti odota lain ja asenteitten muutoksia, vaan vaatii äänekkäästi oman olemassaolonsa tunnustamista. Queer-aktivismiin varsinaisena alkuna tai käännekohtana voidaan pitää New Yorkin pride-paraatia vuonna 1990. Silloin Queer Nation -niminen ennestään tuntematon ryhmä jakoi lentolehtisiä, joissa julistettiin raivoa heteroseksististä, homoseksuaaleja sortavaa maailmaa kohtaan. Lehtisessä hylättiin gay-termi, koska se viittasi iloisuuteen ja miehiin. Aiemmin halventavassa merkityksessä käytetty queer sen sijaan muistutti homoseksuaalien (ja muitten queerien) alistetusta asemasta ja yhdisti erilaiset ryhmät taistelemaan yhteistä vihollista vastaan. Queer-aktivismi vastusti hieman ristiriitaisesti sekä separatismia että assimilaatiota. Se pyrki vahvistamaan homotai pikemminkin queer-identiteettiä – mutta torjui samalla kategoriat. Se käski yhteiskunnan häipyä silmistään – mutta vaati samalla, että se huomataan: ”*we queers are gonna get in your face*”. (Rosenberg 2002: 34-39, 167-178; Jagose 1996: 75-76.)

---

<sup>11</sup> Termi femme viittaa naisellisesti käyttäytyvään ja pukeutuvaan lesboon.

#### 2.2.4. Queer-teoria

Queer-teoria perustuu pitkälti lesbofeminismin ja homotutkimuksen parissa käytyihin teoreettisiin keskusteluihin ja näiden tutkimusperinteiden dekonstruktioon ja sisäiseen kritiikkiin. Queer-teoria kehittyi pääasiassa humanististen tieteitten – tarkemmin sanottuna filosofian ja kirjallisuustieteen – parissa, mutta levisi 1990-luvulla yhteiskuntatieteisiin, oikeustieteeseen, teologiaan ja jopa luonnontieteisiin. Queer-tutkimusta käytetään joskus synonyymina tai kattoterminä homo-, lesbo-, bi- ja transtutkimukselle (HLBT-tutkimus), mutta varsinaisesti se on eräs HLBT-tutkimuksen haara tai kehitysvaihe. Perinteinen HLBT-tutkimus keskittyy seksuaali- ja/tai sukupuolivähemmistöjen historiaan ja olosuhteisiin, kun taas queer-tutkimus analysoi normittavia käytänteitä laajemmasta näkökulmasta. Queer-teorian näkökulma ei kuitenkaan ole mitenkään yhtenäinen tai systemaattinen, vaan teorian sisään mahtuu erilaisia tutkimuksia, jotka tarkastelevat kriittisesti institutioita, rakenteita, suhteita ja tekoja, jotka pitävät yllä heteroseksuaalisuutta. Queer väittää, ettei ”luonnollinen” seksuaalisuus ole mahdollista ja kyseenalaistaa jopa sellaiset ongelmattomina pidetyt kategoriat kuin mies ja nainen. (Rosenberg 2002: 12-14; Jagose 1996: 2-3.)



### 3. QUEERIT SEKSUAALISUUDET JA SUKUPUOLET INTIASSA

#### 3.1. Sukupuoli ja (hetero)seksuaalisuus

Normista poikkeavia sukupuolia ja seksuaalisuuksia voi tarkastella suhteessa norminmukaiseen seksuaalisuuteen, vaikka norminmukainen seksuaalisuus ei olekaan mikään yhtenäinen monoliitti ”poikkeavuuksien” taustalla. Seksuaalisuus on Intiassa tarkasti kontrolloitua. Avioliitot ovat yleensä järjestettyjä. Aviollista seksiä hallitsevat säännöt kielteyistä ajankohdista, joissa heijastuu paheksuva asenne liiton eroottista puolta kohtaan. Monilla hindunaisilla – erityisesti korkeampien kastien hindunaisilla – ei ole edes nimeä sukupuolielimilleen. Intialaisen psykoanalyytikon Sudhir Kakarin mukaan kulttuuriset velvoitteet ja kiellot eivät välttämättä rajoita sukupuoliyhteyden määrää mutta lisäävät seksuaalista hämmennystä. Syvä psykologinen tyydytys saattaa puuttua seksielämästä. Tiukat säännöt koskettavat lähinnä ylä- ja keskiluokan ihmisiä, mutta hämmennys ja tyydytyksen puute eivät rajoitu vain yhteiskunnan ylempiin kerroksiin. Delhissä haastatellut dalit-naiset<sup>12</sup> kuvasivat aviollista seksiä yleensä epämiellyttävänä, muutaman minuutin kestäväenä tunteettomana aktina, johon he alistuivat – monet väkivallan pelosta. Yhdynnät tapahtuivat yleensä huoneessa, jossa oli muitakin ihmisiä, eikä kukaan naisista riisunut vaatteitaan. (Kakar 1990: 19-22.)

Intialainen psyyke eroaa Kakarin mukaan länsimaisesta psyykestä syyllisyyden kokemisen suhteen. Intialaisen egon ja superegon välillä ei ole niin suurta jännitettä kuin länsimaisella ihmisellä, ja intialainen ei koe tarvetta tyynnyttää superegoaan tuottavalla toiminnalla ja saavutuksilla. Omatunto on Intiassa yhteisöllistä; moraalisia standardeja noudatetaan ennen kaikkea siksi, ettei loukattaisi muitten tunteita. Kun ”kukaan ei katso”, normeja ei tarvitse noudattaa niin tarkasti. (Kakar 1981: 133-136.) Tämä tulee esiin myös normista poikkeavan seksuaalisuuden kohdalla: homoseksuaalisuus herättää pahennusta silloin, kun se on näkyvää. Piilossa pysyessään se ei loukkaa eikä uhkaa.

Kakarin tunnetuimmat teoriat käsittelevät intialaisen äidin ja pojan suhdetta. Intiassa pienen lapsen ja äidin suhde on hyvin kiinteä. Äitiys on arvostettua, ja nainen kokee lapsensa, erityisesti poikansa – jonka syntymää patriarkalisessa kulttuurissa arvostetaan

---

<sup>12</sup> Dalit-termi on ilmaus, jota ns. ”kastittomat”, ”koskettamattomat” tai ”harijanit” haluavat itsestään käytettävän.

huomattavasti enemmän kuin tytön – eräänlaisena pelastajahahmona, joka antaa hänelle statuksen ja roolin perheessä ja yhteiskunnassa. Intialaisessa kulttuurissa naisen oletetaan saavan emotionaalinen tyydytys ensi sijassa suhteessa lapsiinsa. Tämä taas johtaa siihen, että eroottiset tunteet lapsia, erityisesti poikaa kohtaan ovat voimakkaita ja lähempänä tietoisuutta. Poikalapsi kokee äitinsä eroottiset tarpeet uhkaaviksi. Syntyy noidankehä: miehet kokevat aikuisten naisten seksuaalisuuden ylipäänsäkin uhkaavaksi, välttelevät naisia, mikä puolestaan saa naiset suuntaamaan seksuaaliset tarpeensa poikiinsa, mikä synnyttää aikuisia miehiä, jotka pelkäävät naisten seksuaalisuutta. (Kakar 1981: 88-95.)

Hindulaista naiskäsitystä ja aviosuhdetta varjostaa jo kliseeksi muodostunut freudilainen äiti–huora -jaottelu. Hindulaisuudessa vaimon roolit hyvänä, pahana tai jumalaisena ovat sidottuja kontekstiin. Rituaalisissa yhteyksissä ja äitinä vaimo on kunnioitettava olento. Kauhistuttava hän on ainoastaan seksuaalisena olentona, pelkkänä naisena. *Manusmrtin*<sup>13</sup> mukaan naisen tulisikin aina olla jonkun miehen suojeluksessa: lapsena isänsä, nuorena miehensä ja vanhana poikiensa. Naista ei suojella vain ulkoisilta uhilta, vaan myös hänen omilta sisäisiltä seksuaalisilta taipumuksiltaan. (Kakar 1990: 17-18.)

Hindulaisten ihanteitten mukainen nainen on siveä ja hedelmällinen – varsinkin poikalasten suhteen. Hyvä nainen on *pativrata*, uskollinen vaimo joka omistaa oman elämänsä miehensä hyvinvoinnille ja tarpeille. Hindu vaimolle aviomies on tärkein jumala, ja aviomiehen toiveet pitää täyttää epäröimättä, vaikka ne olisivat tuhoisia ja kunniantomiakin. *Pativrata*-ihanteet ovat rakentuneet hindulaisen naisen superegoon ja ovat näkyvissä kaikissa yhteiskuntaluokissa. Jopa slummien naiset, joitten aviomiehet ovat usein saamattomia ja väkivaltaisia, pyrkivät seuraamaan näitä ihanteita ja tuntevat syyllisyyttä, kun eivät siihen pysty. (Kakar 1990: 66-68.)

## 3.2. Queerit perinteet ja myytit

### 3.2.1. Feminisaatio

Näkyvimmän ja tunnetuimman intialaisen sukupuolirajoja hämmentävän ryhmän muodostavat hijrat. *The Oxford Hindi-English Dictionary* määrittelee termin hijra seuraavasti: ”1. a eunuch 2. an impotent man 3. pej. a masculine-looking woman”<sup>14</sup>. *A Dictionary of Urdu and Classical Hindi and English* taas antaa termille seuraavat merkitykset: ”a eunuch; – a

---

<sup>13</sup> Vanhin intialainen lakikokoelma.

<sup>14</sup> 1. eunukki 2. impotentti mies 3. halv. maskuliiniselta näyttävä nainen

hermaphrodite; adj. unmanly; pusillanimous, cowardly”<sup>15</sup>. Kyseiset määritelmät piirtävät karkeita suuntaviivoja, millaisina hijrat nähdään. Ne myös kertovat, että hijran käsite sisältää sellaisia ilmiöitä, jotka oman kulttuurimme piirissä luettaisiin eri kategorioihin.

Serena Nanda määrittelee hijrat uskonnolliseksi yhteisöksi, joka koostuu naisiksi pukeutuvista ja naisten lailla käyttäytyvistä miehistä. Heidän kulttuurinsa keskittyy palvomaan Bahucara-mataa, joka on yksi versio kaikkialla Intiassa palvottavasta äitijumalattaresta. Tämän jumalattaren palvontaan liittyen hijrat käyvät läpi operaation, jossa heiltä poistetaan sekä penis että kivekset mutta vaginaa ei rakenneta. Operaatio määrittelee hijrat hijroiksi, eunukeiksi, ei miehiksi eikä naisiksi. Äitijumalattareen ja hänen feminiiniseen luomisvoimaansa samastuminen antaa hirjoille erityisen paikan Intian kulttuurissa ja yhteiskunnassa. Hijrat toimivat institutionalisoituna kolmantena sukupuoliroolina. Epäselvä sukupuolinen olemus selittää heidän perinteisen ammattinsa: esiintymisen lapsen syntymän jälkeen, häitten yhteydessä ja temppelijuhlissa. (Nanda: 1990: xv.)

Kastraatiota pidetään hijrojen *dharmana*, uskonnollisena velvollisuutena. Se liittyy oleellisesti hijrana olemiseen, sillä juuri se muuntaa ”impotentin” eli lisääntymään kykeneemättömän ja intialaisen perinteen mukaan siksi hyödyttömän miehen hijraksi, olenoksi, joka on täynnä äitijumalattaren voimaa. Tämän voiman ansiosta hän kykenee siunaamaan ja myös kiroamaan. Hijrojen uskotaan saavan äitijumalattarelta kutsun suorittaa operaatio, ja jos he eivät tee kuten jumalatar vaatii, he syntyvät ”impotentteina” vielä seitsemässä seuraavassa elämässä. (Nanda 1990: 6-8, 13-15, 24; 1993: 385, 395; Sharma 2000: 5.)

Hindulaisessa ajattelussa askeetin voimat ja seksuaalisuudesta luopuminen ovat yhteydessä toisiinsa. Tätä ajatusmallia hijrat soveltavat itseensä kuvatessaan itseään ”tuonpuoleisina”, *sannyasineina*, pyhinä vaeltelijoina. Kastraatio todistaa heidän luopuneen (miehistä) seksuaalisista nautinnoista. Kuvaavaa on, että hijrat kutsuvat kastraatio-operaatiota nirvanaksi, tilaksi, jossa halua ei ole, jossa siirrytään korkeampaan tietoisuudentilaan, synnyttään uudelleen. (Nanda 1990: 26, 29)

Serena Nandan haastattelemista hijroista kaikki eivät kuitenkaan olleet käyneet läpi kastraatio-operaatiota, ja kastroidustakin lähes kaikki olivat tehneet sen vasta vuosien kuluttua hijrayhteisöön liittymisestä. Toisaalta Nanda kertoo hijrojen tehneen selkeän eron aitojen ja epäaitojen – kastroimattomien – hijrojen välillä. Tärkeää oli myös se, ettei hijralla ollut koskaan ollut seksuaalisia suhteita naisiin. Tämäkään sääntö ei kuitenkaan ollut niin itsestään selvä; eräs Nandan informantti oli ollut naimisissa ennen kuin liittyi hijroihin. Hän ei tosin itse suostunut myöntämään asiaa Nandalle. (Nanda 1990: 14, 72, 119)

---

<sup>15</sup> eunukki; – hermafrodiitti; adj. epämiehekäs; arka, raukkamainen

Kastraation merkitys jumalattaren voiman antajana ja askeetiksi muuntumisena ei sekään ole hijroille välttämättä niin yksiselitteinen asia. Eräs Nandan haastattelema hijra piti kastraatiota keinona saavuttaa naisen rooli ja sitä kautta ”elää kunniallista perhe-elämää”. Eräs toinen puolestaan piti kastraation ensisijaisena tuloksena sitä, että voi käyttäytyä seksuaalisesti kuin nainen, ”harrastaa seksiä etupuolelta” ja riisuutua miehensä edessä. Myös taloudellisilla seikoilla on merkitystä kastraation läpikäymiseen; kastroidut hijrat ansaitsevat enemmän sekä perinteisessä toimenkuvassaan esiintyjinä että prostituoituina. (Nanda 1990: 118-119)

Hijrat esiintyvät perinteisesti poikalapsen syntymän sekä häitten yhteydessä. Esiintymiset koostuvat yleensä tanssista, laulusta, lapsen tai hääparin siunaamisesta. Hijrat, joitten oma ”impotenssi” ja hedelmättömyys on muuttunut luomisvoimaksi, pystyvät suomaan toisille kyvyn luoda uutta elämää, jatkaa sukua. Esiintymisiin liittyy naismaisen käytöksen liioittelua, aggressiivisen seksuaalisuuden esiintuomista, seksuaalisia viittauksia – asioita, jotka rikkovat räikeästi eri sukupuolten seurustelua koskevia sääntöjä. Häitten yhteydessä hijrat myös kommentoivat negatiivisen koomiseen sävyyn sulhasta ja tämän perhettä purkaen näin avioliittoon liittyviä jännitteitä ja kääntäen hetkeksi perinteiset roolit päällelleen.<sup>16</sup> (Nanda 1993: 386-387; 1990: 4-5)

Toinen hijrojen perinteinen toimenkuva on almujen pyytäminen, toimi joka vahvistaa heidän identiteettiään uskonnollisina vaeltelijoina. Kerjäämistä pidetään yleensä raskaana mutta varsinkin isoissa kaupungeissa se voi olla melko tuottoisaa. Usein hijrat tekevät yritysten kanssa sopimuksia, että nämä maksavat heille säännöllisesti tietyn summan ja saavat olla rauhassa. Prostituutio on todennäköisesti hijrojen suurin tulonlähde. Sitä pidetään yhteisössä kuitenkin poikkeavana ja häpeällisenä toimintana. Prostituution yleisestikin alhaisen statuksen lisäksi se loukkaa äitijumalatarta ja rikkoo kuvan uskonnollisesta vaeltelijasta. Se on kuitenkin niin tuottoisaa liiketoimintaa, ettei yhteisö sitä kiellä. Isoissa kaupungeissa prostituoidut eivät kuitenkaan asu ”kunniallisten”, perinteisiä ammatteja harjoittavien hijrojen kanssa. (Nanda 1990: 50-54)

Hijrat eivät ole ainoa sukupuolta hämmentävä ryhmä Intiassa. Yellamma-nimiselle jumalattarelle omistautuneet miehet, *jogappat*, ovat hijroja muistuttavia naisiksi pukeutuvia miehiä. Yellamman<sup>17</sup> palvontaa harjoitetaan Maharaštran ja Karnatakan osavaltiossa. Eri tutkijat antavat jogappoista erilaisen kuvan. Nicholas Bradfordin mukaan jogappat ovat homoseksuaaleja, joilla on hyvin pieni tai erektioon kykenemätön penis. Heitä ei kuitenkaan pidetä eunukkeina, vaan jumalallisina olentoina. Heillä on homoseksuaalisia suhteita

---

<sup>16</sup> Morsiamen perheellä on Intiassa perinteisesti alempi status kuin sulhasen perheellä.

<sup>17</sup> Yellamma tunnetaan myös nimellä Renuka.

keskenään, mutta muihin kuin toisiin jogappoihin he eivät solmi seksisuhteita. He käyttäytyvät kuitenkin avoimen, jopa aggressiivisen flirttailevasti miehiä kohtaan saadakseen almuja. Erick Laurentin ja Alka Panden mukaan jogappat voivat mennä naimisiin ja elää perhe-elämää. Pande korostaa jogappojen korkeampaa statusta hijroihiin verrattuna ja suurempaa sitoutumista tempeliperinteeseen. Laurent kutsuu jogappoja miespuolisiksi tempeliprostituoiduiksi, kun taas Bradfordin mukaan he eivät harjoita prostituutiota. Kaikki tutkijat kuitenkin viittaavat siihen, että useat jogappat on jo lapsina omistettu Yellammalle. (Bradford 1983: 311-312; Pande 2004: 64; Laurent 2005: 17.)

Yksi hindulaisen kirjallisuuden piirre on kuvailla sielun eroa jumalasta siten, että mies(runoilija) ottaa naisen roolin suhteessa jumalaan. Sielun ja jumalan suhde samastetaan usein sellaisiin pareihin kuin Sita ja Rama, Mira<sup>18</sup> ja Krišna sekä Radha ja Krišna. 800-luvulla elänyt tamil-runoilija Nammalvar<sup>19</sup> runoili usein Višnuun rakastuneen naisen äänellä. Šri-vaišnava-traditioon kuuluu sekä Višnun esittäminen lumoavana naispuolisena Mohinina että Nammalvarin runojen resitoiminen ja runoilijan pukeminen nuoreksi tytöksi. Pukeutuminen naiseksi tai naisen roolin ottaminen voidaan nähdä alempiarvoisen roolin ottamisena patriarkaalisen jumalan edessä. Tämä on kuitenkin hyvin rajoittunut näkökulma. Otettu naisrooli ei myöskään yleensä ole perinteinen passiivinen, alistuva naisen rooli, vaan itsenäinen, uhmakas, rakkaudessaan rajoja rikkova. Naisen roolin voidaan pikemminkin nähdä mahdollistavan uusia ulottuvuuksia miehen ja jumalan suhteessa. (Narayanan 2003: 567-586.)

Morsiusmystiikka kuului olennaisena osana keskiaikaiseen *bhaktiin*. Miespuoliset runoilijat käyttivät usein itsestään feminiinisiä verbimuotoja ja identifioituivat Krišnaa odottavaan Radhaan tai sulhasta odottavaan morsiameen. Caitanyan gaudiya-vaišnavismissa<sup>20</sup> morsiusmystiikka kohosi huippuunsa, ja tähän osallistuvien miesten välille muodostui hyvin tiiviitä tunnesiteitä. (Vanita 2000c: 64-65.) Bengalilainen *sakhibhavaka*-lahko katsoo edustavansa Caitanyan perintöä. Caitanya piti itseänsä naisena suhteessa Krišnaan, ja lahkoon kuuluvat miehet pukeutuvat naisiksi. He ovat Krišnan ystävättäriä (*sakhi*), ja Krišna on heidän aviomiehensä. (Majumdar 1999: 343-344.)

Karin Kapadian mukaan miesten feminisaatiolla on tärkeä symbolinen merkitys tamilien possessorituaaleissa. Ei-brahmanoitten possessorituaalien voimakkain osa on *alaku*,

---

<sup>18</sup> Keskiaikainen *bhakti*-runoilijatar.

<sup>19</sup> Nammalvar on yksi šri-vaišnava-suuntauksen kunnioittamasta 12 pyhimysrunoilijasta. Šri-vaišnavat korostavat Višnun puolison Šrin eli Lakšmin asemaa erottamattomana Višnun osana ja välittäjänä ihmisten ja Višnun välillä. (Ks. esim. Narayanan 1998.)

<sup>20</sup> Bengalilaisessa gaudiya-vaišnavismissa keskeisin hahmo on 1400-1500 -luvulla elänyt Caitanya, jota mm. länsimaihien levinnyt Hare Krishna -liike katsoo seuraavansa

erilaiset metallikoukut, -piikit, -keihäät, -vartaat ja -neulat, joita käytetään kehon lävistämiseen ja vahingoittamiseen. Tarkoituksena on ilmaista alistumista, tottelevaisuutta, katumusta ja omistautumista jumaluutta kohtaan. Possessorituaaliin liittyy seksuaalisymboliikkaa. Palvoja, joka haluaa tulla possessoiduksi ja lävistetyiksi aseilla, muistuttaa naista, joka haluaa rakastajansa ottavan hänet. Kapadian informantit puhuivat jumalan penetraatiosta ja sen aiheuttamasta kivuliaasta ilosta. Nämä penetroidut ovat kuitenkin miehiä, sillä naiset eivät saa laittaa *alakua*. Kapadia pitää merkittävänä sitä, että sekä ala- että yläkastisten miesten on ”tultava naiseksi” jotta jumaluus voi possessoida heidät. Rituaaleissa ikään kuin sulkeistetaan se, mitä naisissa pidetään kaikkein arvokkaimpina ominaisuuksina: alistuminen ja itsensä uhraaminen. Nämä naisten ominaisuudet liitetään sitten miehiin ja niitä juhlietaan. Kapadia ei tulkitse miesten feminisaatiota sukupuolen monimuotoisuutena, vaan eräänlaisena naisten syrjäyttämisenä. Kaikki suopeat possessiot tapahtuvat miehille, ja miesten omaksuessa feminiiniset ominaisuudet naiset marginalisoidaan uskonnollisesta diskurssista ja heistä tulee symbolisesti merkityksettömiä. Miehet voivat olla sekä miehiä että naisia, kun naisten roolina on olla passiivisia objekteja, jotka vain katsovat naisiksi muuttuneita miehiä ja osoittavat heille kunnioitustaan. (Kapadia 2000: 181-188, 192.)

### 3.2.2. Queerit myytit

Sukupuoli-identiteetti ei Intiassa ole sidoksissa vain sukupuoleen. Sukupuoli-identiteettiin liittyy sellaisia kysymyksiä kuin luokka, uskonto, status, etninen tausta, asuinalue, ikä, seksuaalinen suuntautuneisuus, koulutus, sosiaalistuminen ja jopa historiallinen ajanjakso. Hengellinen tai metafyyssinen taso taas irrottautuu mahdollisimman kauas edellä mainitun kaltaisista, ihmisiä materiaaliseen maailmaan sitovista asioista – myös sukupuolten välisestä erottelusta. (McGee 2000: 42.) Nyky-Intian homofobiselta vaikuttava todellisuus on varsin erilainen kuin intialaisen kulttuurin metafyyssinen taso, jossa androgyyniys ja sukupuolen vaihtuminen ovat yleisiä teemoja.

Queer voidaan helposti tulkita intialaisen mytologian ytimeen. Ardhanarišvara, joka nostetaan usein eräänlaiseksi seksuaalivähemmistöjen symboliksi, on Šivan androgyyni muoto, jonka oikea puoli on maskuliininen ja vasen feminiininen. Ardhanarišvarassa yhdistyvät jumala ja jumalatar, Šiva ja Parvati, yhdeksi kokonaisuudeksi. Ardhanarišvara on kuitenkin ensisijaisesti Šiva, feminiinisellä puolella rikastettu maskuliini. Parvati ei ole maskuliinisella puolella rikastettu feminiini; hän on vain sulautunut puolisoonsa tätä

täydentäen. Ardhanarišvara tulkitaan (heteroseksuaalisten linssien läpi) usein täydellisen avioliiton symboliksi, jossa nainen sulautuu osaksi miestänsä. Tällainen näkökulma voidaan kuitenkin nähdä myöhemmin keksittynä selityksenä sukupuolirooleja hämmentävälle hahmolle. (O’Flaherty 1981: 296, 317.) Ardhanarišvaran lisäksi intialaisessa mytologiassa on muitakin hahmoja, joissa kaksi eri jumaluutta yhdistyy yhdeksi, usein androgyyniksi kokonaisuudeksi.

Ardhanarišvara on ensisijaisesti mies, kuten suurin osa intialaisen mytologian androgyyneista. Naisen androgyyniys on harvinaisempaa ja vaarallisempaa. Mies voi tulla naiseksi, mutta naisen maskuliiniset piirteet rikkovat kategoriarajoja. Rajojen rikkominen on voimallista ja vaarallista. Intialaiset jumalattaret ja jumalarten eri muodot voidaan jakaa vaimojumalattariin ja naimattomiin jumalattariin. Yksinään, ilman aviomiestä palvottavat jumalattaret edustavat vaarallista, hallitsematonta voimaa. (Fuller 1992: 40-56.) Voimakas yksinäisistä jumalattarista on Mahadevi, suuri jumalatar, jonka muotoja muut jumalattaret pohjimmiltaan ovat. *Devi-mahatmyassa*<sup>21</sup> jumalattareen liitetään hyvin maskuliinista ja fallista kuvastoa. Jumalatar sekä ylittää sukupuolten dualismin että kääntää naisen roolin pääläelleen. Kun tavallinen nainen on miehen siementä odottava pelto, katkaisee jumalatar miehen pään<sup>22</sup>, juo tämän siemenen, mutta ei synnytä vaan tappaa. *Devibhagavata-puranassa*<sup>23</sup> suuri jumalatar nähdään miehenä, joka vain esittää naista. (Humes 2000.)

Hindulaisessa mytologiassa on paljon hahmoja, joiden voidaan tulkita rikkovan heteroseksuaalisen mallin. Ainakin kolmessa eri *purana*-tekstissä esiintyy myytti naispuolisen Mohinin hahmon ottavasta Višnusta. Šiva näkee Mohinin, himoitsee tätä ja vuodattaa siemenensä. Siemenestä syntyy lapsi: Skanda, Ayyappan tai Hanuman, riippuen tekstistä. Myytti on perinteisesti selitetty siten, että Šiva unohtaa Višnun olevan mies ja tuntee siksi vetoa tämän Mohini-muotoon. On kuitenkin versioita, joissa Šiva itse pyytää Višnua muuntumaan kaipaamakseen kauniiksi Mohiniksi ja on siten tietoinen hahmon sukupuoli-sesta epämääräisyydestä. (O’Flaherty 1981: 320; Vanita 2000d: 69-70.)

*Mahabharata*-eepoksen tamilinkielisessä versiossa esiintyy toisenlainen Mohini-legendaa. Siinä Arjunan<sup>24</sup> poika Aravan uhraa itsensä Kali-jumalattarelle varmistaakseen voiton taistelussa. Hän haluaa kuitenkin mennä naimisiin ennen kuolemaansa, ja Krišna ottaa Mohinin hahmon täyttääkseen tämän toiveen. Tätä legendaa juhlietaan joka vuosi Koovagamin kylässä Tamil Nadussa. Se on hijrojen suuri juhla, jossa he samastuvat

---

<sup>21</sup> Varhaisin, 500-luvulta peräisin oleva suureen jumalattareen keskittyvä teksti, osa *Markandeya-puranaa*

<sup>22</sup> Pää on usein fallinen symboli. Selibaatti kerää miehen siemennesteen päähän.

<sup>23</sup> N. 1000-1100 -luvulta peräisin oleva suureen jumalattareen keskittyvä teksti.

<sup>24</sup> *Mahabharatan* sankari, yksi viidestä Pandava-veljeksestä.

Mohiniin: menevät naimisiin Aravanin kanssa, juhlivat häitä, ja jäävät lopulta leskeksi. Juhlaan, jonka olennainen osa on kahlitsematon seksi, osallistuu hijrojen lisäksi muita seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjä ja ristiinpukeutuvia miehiä. (Hiltebeitel 1991: 320-325; Vanita 2000c: 60; Pande 2004: 55-60.)

Višnun ja Šivan pojan Ayyappanin<sup>25</sup> ympärille keskittyy nykyään laaja omistautumis- ja pyhiinvaellusperinne, johon hedelmällisessä iässä olevat naiset eivät saa osallistua. Ayyappan, jonka erottamaton kumppani on köyhien auttaja, muslimirosvo Vavar, kuvataan metsän asukiksi – hän on sanoutunut irti heteroseksuaalisuudesta ja elää vain oman sukupuolensa kanssa metsässä, paikassa joka yhdistyy selibaatin lisäksi luvattomaan seksuaalisuuteen, sukupuolen vaihtuvuuteen ja ihmeellisiin syntyimiin. Ayyappan hämmentää sukupuolikategorioita, sillä hänet kuvataan joskus tiikerillä ratsastavana ja puhvelidemonin tappajana – kumpikin jumalattarelle kuuluvia määreitä. (Vanita 2000f: 94-99; Smith & Narasimhachary 1997: 222-224.)

Krišnan ja Arjunan syvä rakkaus muodostaa kehyksen *Mahabharatan*<sup>26</sup> tapahtumille. *Mahabharatan* Krišna ei ole samanlainen kuin myöhempi Radhan ja muiden paimentyttöjen kanssa kisaileva jumala. Hän on kuningas ja soturi – ja ennen kaikkea Arjunan ystävä. Krišna ei voi elää ilman Arjunaa, joka on hänelle tärkeämpi kuin vaimot, lapset tai sukulaiset. Arjunan takia Krišna tekee moraalisesti arveluttavia tekoja taistelukentällä. Arjuna on hänen toinen puoliskonsa. Tämän rakkauden katsotaan symboloivan inhimillisen ja jumalaisen itsen rakkautta. (Vanita 2000a: 3-7.)

*Padma-puranassa*<sup>27</sup> Krišna on jo kehittynyt sellaiseksi eroottiseksi hahmoksi, jona hänet yleisimmin tunnetaan. Hänen kisailunsa Radhan ja muitten paimentyttöjen kanssa edustaa jumalaisen ja inhimillisen hengen yhteyttä. Tiettyjä Krišnaan liittyviä tarinoita vaišnavat eivät kuitenkaan halunneet ulkopuolisille kertoa – luultavasti pelättiin, että ne saatettaisiin käsittää irstaiksi. Yksi tällaisista tarinoista on *Padma-puranaan* sisältyvä kertomus Arjunan ja Krišnan rakastelusta. Tarinassa Arjuna haluaa kokea Krišnan ”jumalaisen leikin” ja kauniiksi naiseksi muuttuneena saakin ”antautua kaikkiin mahdollisiin leikkeihin” hänen kanssaan. Tarinassa Krišna varoittaa Arjunaa kertomasta kenellekään tästä salaisuudesta. (Vanita 2000e: 90-93.)

Tunnetumpi tarina Arjunan sukupuolen vaihtumisesta esiintyy *Mahabharatassa*. Tarinassa Urvaši-niminen nymfi rakastuu Arjunaan ja lähestyy tätä. Arjuna kuitenkin sulkee korvansa ja sanoo Urvašin olevan hänelle kuin äiti. Raivostunut nymfi kiroaa Arjunan

---

<sup>25</sup> Ayyappan tunnetaan myös nimillä Aiyanar, Šasta tai Hariharaputra.

<sup>26</sup> *Ramayanan* ohella Intian tärkein eepos, synty ajoitettu perinteisesti vuosien 400 eKr. ja 400 jKr. välille.

<sup>27</sup> Krišnan palvontaan keskittynyt vaišnavateksti n. 1100-luvulta.



tanssijaksi naisten joukkoon, kunniaattomaksi epämieheksi, eunukiksi. Arjunan isä, jumalten kuningas Indra lupaa kuitenkin kirouksen kestävän vain vuoden. Kirous toteutuu vuosia myöhemmin, kun Arjuna piiloutuu kuninkaan hoviin eunukkina. (O’Flaherty 1981: 298.)

### 3.2.3. Naisten queerit roolit ja queerit naismyytit

Ardhanarišvara, Višnu-Mohini, Ayyappan, Arjuna, Nammalvar ja muut naisen äänellä puhuvat miesrunoilijat, jogappat ja hijrat ovat hahmoja, jotka voivat tarjota seksuaaliselta tai sukupuoliselta olemukseltaan epämääräisille miehille – puhun nyt biologisista miehistä – positiivisia rooleja ja roolimalleja. Mutta mitä roolimalleja naisille on tarjolla?

Asketismi on vaihtoehto, jolla nainen voi luopua (hetero)seksuaalisesta maailmasta ja seksuaalisuudesta. Naispyhimysten legendat voivat tarjota naisille muitakin roolimalleja kuin perinteisen vaimon roolin. Ihanteitten mukainen hindunainen on aina jonkun miehen suojeluksessa, mutta naispyhimys ei yleensä kuulu kenellekään miehelle. Jumala on hänen ensirakkautensa. Yleensä hän onnistuu välttämään avioliiton tai pakenee avioliitostaan. Naispyhimykset rikkovat yhteisön normeja muullakin tavoin. Mahadevi jopa kulki alastomana. Initiaation naispyhimykset ovat kuitenkin yleensä saaneet miespuolisilta pyhimyksiltä. Usein naispyhimys päättyy myös ”menemään naimisiin Jumalan kanssa” ja toistaa näin heteroseksuaalista mallia jollakin tasolla. Naispyhimyksistä ei myöskään yleensä tule guruja kuten miespyhimyksistä. (Ramanujan 1995: 316-324.) Yellamma-jumalattarelle omistautuu ”pyhien naismiesten” lisäksi myös naisia. Hedelmällisessä iässä olevat naiset ovat lähinnä temppeleiprostituoituja, mutta iäkkäämmistä naisista voi tulla *jogammoja*, miesten vaatteita käyttäviä pyhiä askeettinaisia. He ovat kuitenkin harvinaisia. (Bradford 1983: 317-318.)

Myös Jumalatar voi toimia roolimallina itsenäiselle, perinteisen roolin hylkäävälle naiselle. Mutta onko mitään samaistumiskohteita naista rakastavalle naiselle? Bengalilaisessa *Ramayana*-versiossa on tarina, jossa kuningas Dilipa kuolee ja jättää kaksi kuningatartaan leskeksi. Valtakunta jää ilman kuningasta, ja kuninkaan sukulinja on vaarassa loppua. Jumalten neuvosta kuningattaret harrastavat seksiä ja saavat lapsen keskenään. Poika syntyy, mutta hänellä ei ole luita.<sup>28</sup> Tietäjä Vasišthan siunauksen voimasta poika kuitenkin muuttuu normaaliksi lapseksi ja saa nimen Bhagiratha, koska hän on kahdesta vulvasta syntynyt<sup>29</sup>. (Vanita 2000g: 100-102.)

---

<sup>28</sup> *Suśruta-samhitān* (lääketieteellinen teksti) mukaan kahden naisen tekemällä lapsella ei ole luita.

<sup>29</sup> Bhaga viittaa vulvaan.

Yksi tunnetuimpia mytologisia sukupuolenvaihdoksia on *Mahabharatan* tarina Sikhandinista. Lapseton kuningas Drupada pyytää Šivalta poikaa, mutta Šiva lupaa hänelle naismiehen, tyttären josta tulee poika. Tytär syntyy ja kasvatetaan poikana. Puberteetti saa kuninkaan kuitenkin hätääntymään, ja hän päättää järjestää Sikhandinin avioliiton uskoen tytön muuttuvan siten pojaksi. Sikhandinin vaimo huomaa, ettei hänen aviomiehensä ole mies, minkä johdosta uhkaa syttyä sota kahden kuninkaan välille. Sikhandin kuitenkin onnistuu vaihtamaan sukupuolta erään *yakšan*<sup>30</sup> kanssa ja muuttuu mieheksi. Vaikka Sikhandin on kaikkien kriteerien mukaan mies, tietäjä Bhišma kieltäytyy tunnustamasta häntä mieheksi ja tappamasta häntä taistelussa. (Vanita 2000a: 18, Vanita 2000b: 31-36.)

Samansukupuolinen suhde ja eroottinen rakkaus tehdään myyteissä yleensä mahdolliseksi sillä, että toinen suhteen osapuoli muuttaa sukupuoltaan. Luuttomana syntyneen Bhagirathan äitien suhde on tietenkin poikkeus. Kertomus kuningas Ilasta tuo esiin kuitenkin toisenlaisen sukupuolenvaihdon. Ila syntyi (papin tekemän virheen takia) tyttönä, mutta muuttui sitten pojaksi, kunnes Šivan käskystä sai naisen hahmon takaisin. Lopulta hän päätyi androgyyniksi hahmoksi, joka vaihtaa kuukauden välein sukupuoltaan. Naisena ja vaimona hän synnytti yhden pojan, ja miehenä hän on kolmen pojan isä. Tärkeä kohta Ilan tarinassa on se, kun Ila, vielä mies, menee lumottuun metsään, jossa Parvati ja Šiva ovat antautuneet rakastelemaan. *Ramayanan* versiossa Šiva on muuttanut itsensä naiseksi miellyttääkseen puolisoaan. Samalla kaikki muutkin metsän olennot ovat muuttuneet naispuolisiksi. (O’Flaherty 1981: 303-304; Vanita 2000a: 18.)

#### 3.2.4. Myyttien tulkinta

Intialaisia myyttejä on usein tulkittu Sudhir Kakarin edustamasta psykoanalyttisesta näkökulmasta. Kakar tulkitsee myyttejä intialaisen äiti-poika -suhteen dynamiikan kautta, jossa poika ei voi täyttää äitinsä eroottisia tarpeita ja kastroi itsensä symbolisesti. Kakar lukee esimerkiksi edellä mainitun Arjunan ja Urvašin tarinan äiti-poika -suhteen heijastumana. Myytissä Arjuna torjuukin Urvašin lähentymisyritykset vetoamalla siihen, että tämä on hänelle kuin äiti. (Kakar 1981: 96-98.) Samoin tarina rakastellessaan naisen hahmon ottavasta Šivasta voidaan nähdä heijastumana jumalattaren – äidin – kastroivasta voimasta. Hijrojen konkreettinen, täydellinen, henkeä uhkaava kastroatio on tämän tulkinnan mukaan äärimmäinen esimerkki yrityksestä lunastaa kyvyttömyys ja avuttomuus jumalatar-äidin seksuaalisten vaatimusten edessä.

---

<sup>30</sup> Luonnonhenki, keiju

Robert Goldman taas tulkitsee intialaisiin myytteihin ja perinteeseen kuuluvan sukupuolen vaihtumisen ja miesten feminisaation teeman miehiä kohtaan tunnetun ahdistuksen pohjalta. Vaikka Goldman näkee myyttien taustalla naisia ja heteroseksuaalista yhdyntää kohtaan tunnetun pelon, tämä pelko liittyy kuitenkin naisten uhriutumiseen miesten välisissä valtataisteluissa. Todellinen ahdistus ei kohdistu naisiin lainkaan, vaan rankaisevan ja korvaamattoman isän representaatioihin. Kastratio tai miehisestä (hetero)seksuaalisuudesta luopuminen rauhoittaa isän. Hijrat ovat Goldmanin mukaan ääriesimerkki isän rauhoittelusta: hijra on isän eroottisen rakkauden passiivinen kohde. (Goldman 1993: 396-397.)

Kakar ja Goldman tarkastelevat myyttejä heteroseksuaalisesta näkökulmasta. Myyttien oletetaan syntyneen heteroseksuaalisessa maailmassa, ja heteroudesta poikkeavalle materiaalille on löydyttävä jokin selitys. Myyteistä voidaan kuitenkin tehdä myös queer-luentoja, joissa korostuvat samansukupuolinen halu, sukupuolen epämääräisyys ja pakotie heteroseksuaalisuudesta. Psykoanalyttiset luennat ja queer-luennat eivät välttämättä sulje toisiaan pois.

### **3.3. Queer lääketieteessä, filosofiassa, laissa ja erotiikassa**

Leonard Zwillig ja Michael J. Sweet tarkastelevat intialaista sukupuolijärjestelmää, jossa – heidän mielestään intuition vastaisesti – on kolme eikä kaksi sukupuolta. Kolmen sukupuolen järjestelmän he katsovat syntyneen kolmen tekijän yhteisvaikutuksesta. Ensinnäkin Veda-kirjallisuudessa ei ennen luomista ollut olemassa kontrasteja tai eroja – ei myöskään sukupuolieroa. Tätä sukupuolettomuutta ilmaistiin erilaisilla androgyyneilla hahmoilla. Miespuoliselle luojalle Prajapatille kuvattiin usein naisen ominaisuuksia: rinnat, kohtu, raskaus. Toinen tekijä oli patriarkaalisien Veda-kulttuurin suuri arvostus miehen potenssia ja lisääntymiskykyä kohtaan. Potenssi ja siihen liittyvä miehuus olivat kuitenkin haavoittuvaisia; tästä todistavat lukuisat rukoukset ja rituaalit, joilla pyrittiin varmistamaan oma tai tuhoamaan vihollisen potenssi. Näitten rituaalien yhteydessä esiintyy ensimmäistä kertaa seksuaaliseen epämääräisyyteen suoraan viittaavaa terminologiaa. *Napumsaka*, ”ei-mies”, oli yksi uhrattavista eläimistä. *Napumsaka*-termi viittasi lisääntymiskyvyn puutteen, androgyyniuteen, hermafroditismiin ja kastratioon. Myöhemmin *napumsaka* kehittyi merkitsemään sekä kolmatta sukupuolta että kolmatta kieliopillista sukua, neutria. Kolmas kolmen sukupuolen järjestelmään vaikuttanut tekijä olikin kieliopillisen terminologian kehittyminen. (Zwillig & Sweet 2000: 99-110.)

Ajanlaskun alun jälkeen koottu *Caraka-samhita* ja 300-luvulta jKr. peräisin oleva *Suśruta-samhita* ovat perinteisen intialaisen lääketieteen perusteoksia. Kumpikin teksti käsittelee *napumsakaa* biologisena kolmantena sukupuolena. *Suśruta-samhitassa* katsotaan sukupuolten syntyvän lisääntymisnesteitten – siemennesteen ja veren – erilaisesta suhteesta. Nesteitten ollessa tasapainossa syntyy *napumsaka*. Kumpikaan teksti ei kuitenkaan anna kuvausta siitä, millainen kolmatta sukupuolta edustava ihminen todellisuudessa on. Kolmannesta sukupuolesta oli tullut hyväksytty, luonnollinen kategoria, mutta sitä ei voitu kuvailla selkeästi. *Suśruta-samhita* sen sijaan luokittelee epänormaaleiksi sellaisia asioita, jotka muissa yhteyksissä oli yhdistetty *napumsakaan*: passiivisen homoseksuaalisuuden ja miehen naismaisuuuden. (Zwillig & Sweet 2000: 110-112.)

Jainalaisen filosofian piirissä onnistuttiin kuvaamaan parhaiten kolmannen sukupuolen luonnetta. Samalla jainalaiset ajattelijat esittivät kuvan siitä sosiaalisesta todellisuudesta, jossa kolmannen sukupuolen edustajat elivät. Yleensä kolmannen sukupuolen edustaja esitettiin naismaisena transvestiittimiehenä, joka naisten tavoin uhkasi munkkien siveyttä. Ongelmia kuitenkin syntyi, kun yritettiin selittää, tunsivatko munkit vetoa *napumsakaan* tämän naisellisuuden takia vai tämän itsensä takia. Nämä pohdinnat johtivat neljännen sukupuolikategorian, *pumsaka-napumsakan*<sup>31</sup> syntyyn. *Pumsaka-napumsakat* näyttivät miehiltä, pukeutuivat ja käyttäytyivät kuin miehet – ainoa erottava tekijä oli heidän sukupuolinen halunsa miehiin. Kolmannen sukupuolen (bi)seksuaalisuuden oletettiin koostuvan miehen ja naisen seksuaalisuuksista eikä olevan itsessään erillinen seksuaalisuus. Heräsi kuitenkin kysymys, millainen olisi erillinen kolmannen sukupuolen seksuaalisuus. Myöhemmissä jainalaisissa teksteissä kolmannen sukupuolen seksuaalisuutta määrittelee ennen kaikkea samansukupuolinen halu ja siihen liittyvä käytös. 400-luvulle tultaessa jainalaiset filosofit olivat jo erottaneet seksuaalisuuden biologiset piirteet sen psykologisista piirteistä. Seksuaalisuuden erottaminen biologiasta oli täysin uusi asia intialaisessa perinteessä ja kenties koko esimodernissa seksologiassa. (Zwillig & Sweet 2000: 112-116.)

Jainalaiset uskoivat kolmannen sukupuolen edustajien kykenevän saavuttamaan yli-luonnollista tietoa ja jopa täydellistymään ja vihkivät joitakuuta heistä munkiksi. Buddhalainen sanskritinkielinen perinne ei puolestaan hyväksynyt sukupuoleltaan epämääräisiä ihmisiä edes maallikkojäseniksi sanghaan. Heidän uskottiin olevan äärimmäisen emotionaalisen saastuneisuuden vallassa, eivätkä he siksi hyötyisi hengellisistä harjoituksista. Buddhalaiset eivät teoriassa hyväksyneet kolmannen sukupuolen kategoriaa, vaan lähtivät siitä, että sukupuolia on kaksi. Käytännössä kuitenkin tunnustettiin sukupuolten välille

---

<sup>31</sup> Mies-*napumsaka*, miespuolinen ei-mies

sijoittuvien hahmojen olemassaolo. Palinkielisessä traditiossa tietynyyppisiä, viriiliyteen kykeneviä kolmannen sukupuolen edustajia voitiin vihkiä munkiksikin. Potenssi teki siis heistä miehiä ja siten munkiksi sopivia. Epäseksuaalista miesten välistä kiintymystä ylistettiin buddhalaisessa perinteessä, ja homoseksuaalisuutta suvaittiin joskus käytännössä. Kuten länsimaissa, myös Intiassa uskonnolliset sääntökunnat ovat tarjonneet vaihtoehdon niille miehille, jotka eivät ole voineet mukautua heihin kohdistuneisiin (hetero-) odotuksiin. (Zwillig & Sweet 2000: 117-122.)

Sukupuolista epätyypillisyyttä on Zwilligin ja Sweetin mukaan kuitenkin pidetty statukseltaan alhaisena ja jopa halveksittavana. Vanhin perinteinen lakiteksti *Manusmṛiti* esittää rangaistuksia homoseksuaalisesta käytöksestä. Rangaistuksia ei kuitenkaan kohdisteta kolmannen sukupuolen edustajiin, vaan miehiin ja naisiin. (Zwillig & Sweet 2000: 120-121.) Miehen, joka vuodattaa siemenensä eläinnaaraisiin, miehiin, menstruoiviin naisiin, veteen tai jonnekin muualle kuin vaginaan, täytyy suorittaa (helppo ja lyhyt) puhdistautumisrituaali. (Doniger & Smith 1991: 267-268, 271.) Kastin menetys on vakavin homoseksuaalisesta käytöksestä koitua rangaistus. Miehen yhtyminen mieheen rinnastuu tällöin papin vahingoittamiseen, kieroiluun, viinin haisteluun tai muitten sellaisten aineitten haisteluun, joita ei saa haistella. Teksti kuitenkin esittelee erilaisia puhdistautumisrituaaleja, joilla kyseiset teot voidaan mitätöidä. (Doniger & Smith 1991: 257-258.) Rangaistukset tai rituaalit kohdistuvat selvästi penetroijaan, eivät penetroituun. Naisten välisestä seksistä langetetuissa rangaistuksissakin on nähtävissä jako aktiiviseen ja passiiviseen osapuoleen, joista vain ensiksi mainittua rangaistaan. (Doniger & Smith 1991: 191.)

Varsinaiset kolmannen sukupuolen edustajat, *klibat*<sup>32</sup> eivät *Manu-smṛitin* mukaan saa periä omaisuutta tai osallistua uskonnollisiin rituaaleihin. (Zwillig & Sweet 2000: 120-121.) *Klibat* rinnastuvat eräässä kohdassa varastaviin pappeihin, langenneisiin miehiin ja ateisteihin, toisaalla ”koskettamattomiin”, sikoihin, kukkoihin, koiriin, menstruoiviin naisiin, toisaalla pappeihin jotka eivät osaa Vedaa ulkoa, sellaisiin pappeihin jotka suorittavat rituaaliuhreja minkälaisille ihmisille tahansa sekä naisiin. Eräässä kohdassa *kliba* nähdään selkeästi vajavaisena, sairaana: hän sijoittuu samaan kategoriaan kuin syntymästään sokea tai kuuro, hullu, idiootti, mykkä ja voimaton henkilö. (Doniger & Smith 1991: 58-59, 68, 93, 220.)

*Kama-sutra* mainitaan analysoimissani lehtiartikkeleissa useasti ja se nousee eräänlaiseksi muinaisen Intian sallivuuden symboliksi. Tämä vanhin intialainen eroottista rakkautta kuvaava teos käsittelee mm. kumppanin löytämistä, avioliittoa, aviorikosta, kurti-

---

<sup>32</sup> *Kliba* viittaa eunukkiin tai impotenttiin mieheen. Hijrat voidaan nähdä nykyajan *kliboina*.

saanina tai kurtisaanin kanssa elämistä, huumeidenkäyttöä ja yhdyntäasentoja. Oraalista seksiä käsittelevässä luvussa puhutaan ”kolmannesta luonnosta”, jota on kahta lajia. Naista imitoivan ja kurtisaanin lailla elävän kolmannen luonnon edustajan sanotaan saavan elantonsa oraalisesta seksistä (vastaanottavana osapuolena). Miestä muistuttava kolmannen sukupuolen edustaja kätkee halunsa miestä kohtaan ja ansaitsee elantonsa hierojana. Tässä ominaisuudessa hän voi antaa miesasiakkailleen suuseksiä, jota tekstissä kuvataan hyvin yksityiskohtaisesti. Niin naisen kuin miehenkin muotoiseen kolmannen luonnon edustajaan viitataan feminiinisin kielimuodoin, vaikka kyseessä on biologinen mies. *Kama-sutra* viittaa myös naisten väliseen seksiin haaremin naisten elämää käsittelevässä luvussa. Naisten sanotaan pukevan palvelijansa tai ystävänsä mieheksi ja käyttävän dildoja ja muita esineitä seksuaaliseen nautintoon. Naisten välisen seksin syyksi tosin mainitaan miesten puute, ei kolmanteen luontoon liittyvä tarve. (Doniger & Kakar 2002: xi, xxxiv-xxxv, 65, 125-126.)

### 3.4. Moderni Intia

#### 3.4.1. Rikoslain 377. pykälä

Analysoimissani lehtiartikkeleissa on yleisimpänä ja näkyvimpänä aiheena Intian rikoslain 377. pykälä, joka kuuluu seuraavasti:

Whoever voluntarily has carnal intercourse against the order of nature with any man, woman or animal, shall be punished with imprisonment for life, or with imprisonment of either description for a term which may extend to ten years, and shall also be liable to fine.

Explanation. Penetration is sufficient to constitute the carnal intercourse necessary to the offence described in this section.

Comment. This section is intended to punish the offence of sodomy, buggery and bestiality. The offence consists in a carnal knowledge committed against the order of nature by a person with a man, or in the same unnatural manner with a woman, or by a man or woman in any manner with an animal. (*The Indian Penal Code*, 27<sup>th</sup> ed. siteerattu artikkelissa Bhaskaran 2002: 15.)<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Suomeksi: ”Sitä, joka harjoittaa lihallista, luonnonjärjestyksen vastaista sukupuoliyhteyttä miehen, naisen tai eläimen kanssa, rangaistakoon elinkautisella vankeusrangaistuksella tai kymmenen vuoden vankeudella ja sakotettakoon. Selitys. Penetraatio on riittävä lihallinen yhteys, joka muodostaa tässä pykälässä kuvatun rikoksen. Kommentti. Tämän pykälän tarkoituksena on rangaista sodomia- ja eläimiinsekaantumisrikoksista. Rikos sisältää henkilön luonnonjärjestyksen vastaisen haureuden miehen kanssa, tai samalla luonnottomalla tavalla naisen kanssa, tai miehen tai naisen millä tahansa lailla eläimen kanssa.”

Olen suomentanut pykälän ilmauksen ”offence of sodomy, buggery and bestiality” sodomia- ja eläimiinsekaantumisrikoksina, koska suomen kielessä *buggery*-termi kääntyy sodomiaksi. Jos halutaan olla tarkkoja, *sodomy*-termi viittasi 1800-luvun brittiperinteessä miesten väliseen anaaliyhdyntään. *Buggery* viittasi yleensä anaaliyhdyntään, myös miehen ja naisen väliseen. (Sorainen, Antu, henkilökohtainen sähköposti 8.12.2006.)

Pykälä 377:llä on juuret kolonialismissa, brittiläisen imperiumin vallan vahvistumisessa Intiassa. Sodomia<sup>34</sup> luokiteltiin törkeäksi rikokseksi Britanniassa vuonna 1533. Tämä liittyi katolisen kirkon ja valtion väliseen valtapolitiikkaan, kirkollisten lakien syrjäyttämiseen maallisilla laeilla. Vuonna 1826 sodomia muuttui kuolemantuomiota vaativaksi rikokseksi, kunnes vuonna 1861 se muuttui rikokseksi, josta oli tuomiona vankeus, jopa elinkautinen. (Bhaskaran 2002: 17-18.)

Vuonna 1600 perustettu brittiläinen Itä-Intian kauppakomppania alkoi pian perustamisensa jälkeen kaupankäynnin Intian länsirannikolla Suratissa, laajensi 1600-luvun aikana toimintaansa Bombayhin, Madrasiin ja Bengaliin ja sai vähitellen yhä enemmän valtaa niemimaalla. Seuran kolme aluetta hallitsivat presidentit ja kymmenhenkiset kauppasneuvostot. Alueille perustettiin myös oikeuslaitoksia, ja aseistetut joukot suojelivat kauppasemia. Alueet olivat nimellisesti Englannin kruunun hallussa, mutta kauppaseura hallitsi niitä. Vuonna 1773 tuli voimaan säätelylaki, joka antoi Englannin hallitukselle enemmän valtaa ja nosti aluehallinnon yläpuolelle kenraalikuvernöörin. Ensimmäinen kenraalikuvernööri Warren Hastings uudisti intialaista lainsäädäntöä ja otti uudistusten pohjaksi hindujen ja muslimien vanhat lait, joita muunneltiin brittikäsitysten mukaisiksi. Vuonna 1857 intialaiset sotilaat nousivat brittejä vastaan ja saivat haltuunsa ison alueen Pohjois-Intiaa. Tämä ”*sepo*y-kapinana” tunnettu kansannousu voitettiin vuonna 1858, ja Intiasta tuli Englannin kruunun alainen siirtomaa. Intian rikoslaki tuli voimaan vuonna 1860, rikosprosessisäännökset vuonna 1861. Rikoslaki oli koottu Englannin laeista, hindu- ja muslimilaeista, Livingstonin Louisiana-laista sekä Napoleonin laista. (Lloyd 1984: 13, 73-77, 172-176; Spear 1975: 65-67; Moorhouse 1984: 29; Hämeen-Anttila 2005: 189-191; Bhaskaran 2002: 18-20.)

Siirtomaavallan alussa oli tapana, että brittiläisillä sotilaille oli intialaisia rakastajattaria ja seka-avioliittojen solmimiseen kannustettiin. On esitetty arvioita, että 1700-luvun puolivälissä 90 prosentilla Intian brittimiehistä oli intialainen vaimo. ”*Sepo*y-kapina” ja yleinen brittien asennemuutos johti 1800-luvulla kuitenkin eristäytyvämpään politiikkaan, jossa brittien oli syytä säilyttää seksuaalinen, sosiaalinen ja rodullinen puhtautensa. Brittinaisia kuljetettiin Intiaan, mutta se ei ratkaissut koko armeijan ongelmia. Vaimojen puutteen pelättiin johtavan ”Sodoman ja Gomorran toisinton” tai ”erityisiin itämaisiin paheisiin”. Tätä ehkäisemään perustettiin 1850-luvun puolivälissä valtion valvomia bordelleja, jotka oli tarkoitettu ensi sijassa valkoihoisille. Bordellit joutuivat kuitenkin pian kristillisen ja feministisen kritiikin kohteeksi ja ne lakkautettiin vuonna 1888. Kritiikki sisälsi ajatuksen

---

<sup>34</sup> ”Detestable and abominable vice of buggery”.

politiikasta, johon eivät kuuluneet sellaiset alhaiset paheet kuin prostituutio ja homoseksuaalisuus. (Hyam 1990: 115-127; Bhaskaran 2002: 16-17.)

Suparna Bhaskaran on tutkinut pykälän 377 perusteella tehtyjä pidätyksiä, tuomioita ja onnistuneita muutoksenhakuja ja luokittelee ne erilaisiin kategorioihin. Useimmiten tuomio langetetaan aikuiselle miehelle, joka on raiskannut 7–13-vuotiaan lapsen. Toiseen kategoriaan kuuluu eläimiin kohdistuva penetraatio. Kolmanteen kategoriaan kuuluvat tapaukset, joissa osapuolina on kaksi aikuista miestä. Tästä teemasta on kolme erilaista muunnelmaa: pakotettu seksi, seksi johon kumpikin osapuoli suostuu ja seksi ”tavoiltaan sodomiittien” kanssa. Kolmanteen kategoriaan kuuluvissa tuomioissa ei mainita kertaakaan sanaa raiskaus, ja ankarimman tuomion ovat saaneet kaksi miestä, jotka harrastivat seksiä kummankin osapuolen suostumuksella. He suorittivat kuusi vuotta tuomiostaan, kunnes heidän muutoksenhakunsa hyväksyttiin. Jos taas pakotetun seksin uhrin epäillään olevan ”tavoiltaan sodomiitti”, syytteistä yleensä luovutaan. Tämä muistuttaa tuomarien tapaa olla nostamatta raiskaussyytteitä, kun naispuolisen uhrin todistetaan harrastaneen irtosuhteita. Neljäs kategoria on harvinaisin ja siihen kuuluu heteroseksuaalisia aviopareja. Vain näissä tapauksissa on ilmaistu aikuisten väliseen seksiin liittyvä suostumus – tai paremminkin sen puute – ja sitä on käytetty perusteluna tuomiossa. (Bhaskaran 2002: 20-26.)

Naisia ei ole toistaiseksi tuomittu pykälän 377 perusteella. Kommentaareissa tai ennakkotapauksien yhteydessä ei ole huomioitu, että penetraatio voidaan suorittaa muullakin kuin peniksellä. Pykälää on kuitenkin käytetty uhkailun välineenä mm. naisparien anoessa avioitumislupaa. (Bhaskaran 2002: 26.)

Vuonna 2001 Naz Foundation jätti Delhin korkeimpaan oikeuteen anomuksen, että 377. pykälä poistettaisiin rikoslaista. Pyyntö oli pari vuotta käsittelyn alla, kunnes Intian hallitus ilmoitti päätöksensä, että lakia ei muuteta. Hallitus perusteli tämän sillä, että lainkohdan poistaminen lisäisi rikollista käytöstä. Se totesi myös, että laki ja yhteiskunta eivät ole erillisiä. Laki heijastaa yhteiskunnan käsityksiä, ja vaikka Iso-Britanniassa ja Yhdysvalloissa osoitetaan suvaitsevaisuutta ”uudelle” seksuaaliselle käytökselle tai suuntautuneisuudelle, tämä käytös ei ole universaalisti hyväksyttyä. Hallitus esitti, että 377. pykälän tehtävä on järjestää terveellinen ympäristö yhteiskuntaan kriminalisoimalla luonnottomat, luonnonvastaiset seksuaaliset toiminnat. (Bondyopadhyay 2004, BBC News 2.9.2004.)

Naz Foundationin anomus ei ollut ensimmäinen kerta, jolloin rikoslain 377. pykälää on pyydetty poistettavaksi. Vuonna 1994 *AIDS Bhedbhav Virodhi Andolan* (AIDS-syrjinnän vastainen liike) jätti Delhin korkeimpaan oikeuteen anomuksen, jossa muiden pyyntöjen lisäksi todettiin pykälä 377 laittomaksi ja pätemättömäksi ja anottiin sen poistamista.



Anomus liittyi keskusteluun, jota käytiin kondomien jakamisesta Intian suurimman vankilan, Delhin Tihar Jailin vangeille. AIDS levisi vankilassa, ja kahden kolmasosan vangeista oli todettu osallistuneen ”homoseksuaaliseen toimintaan.” Viranomaiset vastustivat kondomien jakamista, koska se olisi merkinnyt homoseksuaalisuuden dekriminialisointia. (Bhaskaran 2002: 15-16.)

### 3.4.2. Queer nyky-Intiassa

Nyky-Intiaa ja intialaista queeria voidaan tarkastella osana laajempaa kokonaisuutta, Aasiaa. Aasialaiset lesbo- ja homoliikkeet ovat saaneet hyvin paljon vaikutteita länsimaista. Pride-paraatit, toiminta, symbolit ja tavoitteet ovat samanlaisia kuin länsimaisilla liikkeillä. Myös kategorisointi tai vastakkainasettelu – kuten homo vs. hetero – on vallalla. Yleisesti ottaen näyttää siltä kuin aasialaisten lesbo- ja homoliikkeitten tila olisi sama kuin länsimaisten liikkeitten joitakin vuosia (tai vuosikymmeniä) sitten. Täytyy kuitenkin ottaa huomioon, että aasialaiset kulttuurit ovat monin tavoin erilaisia kuin ne länsimaiset kulttuurit, joissa sellaiset aktivismille tärkeitä käsitteet ja identiteetit kuin homo, lesbo, bi ja trans ovat syntyneet. (Laurent 2005: 163-169.)

Shivananda Khan pohtii länsimaisten käsitteiden ja kategorioitten käyttämistä intialaisessa kontekstissa, etenkin seksuaaliterveydestä ja AIDSista puhuttaessa. Yleinen oletus on, että samansukupuolisen seksin harrastaminen merkitsee, että henkilö on homoseksuaalinen, kun taas miehen ja naisen välinen seksi kertoo henkilön heteroseksuaalisuudesta. Heteroseksuaalisuus luetaan ”normaaliksi”, muu seksuaalinen toiminta perverssiksi ja vieraaksi. Tällainen ajattelu kuitenkin rajoittaa vaihtoehtoisen seksuaalisuuden monimuotoisuutta. Intialaiseen kulttuuriin huonosti sopivien länsimaisten termien käyttö synnyttää väärinymmärryksiä, jotka helposti johtavat siihen tulkintaan, ettei Intiassa ole laisinkaan tai että siellä on hyvin vähän kotoperäistä homoseksuaalisuutta. Tällöin voidaan kieltää homoseksuaalisen käytöksenkin olemassaolo eikä esimerkiksi nähdä tarvetta investoida miesten kanssa seksiä harrastavien miesten parissa tehtävään AIDSin vastaiseen työhön. (Khan 2001: 102-104.)

Khan kiinnittää huomiota myös siihen, että homo- ja lesboaktivistit ovat yleensä koulutetun, urbaanin, englanninkielisen yläluokan länsimaistuneita edustajia. He ovat ”tulleet kaapista ulos” ja tuoneet mukanaan kiihkeät keskustelut homojen ja lesbojen oikeuksista, elämäntyyleistä ja identiteeteistä. Intialaisten enemmistön homoseksuaaliset tunteet ja toiminnot ovat kuitenkin sidottuja perinteeseen, tapoihin ja kulttuuriin – eikä

ihmisillä ole yleensä edes sanoja, joilla ilmaista haluaan ja erilaisuuttaan. Seksuaalisuudesta ja identiteeteistä väittelemisen voidaan jopa nähdä eräänlaisena uuskolonialismina, jossa länsimaiset ideologiat valtaavat intialaiset seksuaalisuus-diskurssit ja tekevät kotoperäisistä historioista ja kulttuureista näkymättömiä. Intialainen queer-historia ja -perinnekin yritetään saada sopimaan länsimaiseen seksuaalisuusdiskurssiin. Tällöin voi olla vaarana, että kotoperäiset homoaffektiiviset ja homososiaaliset<sup>35</sup> rakenteet tuhoutuvat, koska pelätään ”homon” leimaa. (Khan 2001: 103-105; Seabrook 1999: 141-142.)

Mutta millaista on kotoperäinen intialainen queer nykyaikana? Luvussa 4.2. esittelemäni ryhmät – hijrat ja jogappat – ovat tunnustettua, näkyvää queeria myös nyt. Mutta millaista on queer, joka ei näy niin hyvin? Millaista on intialainen homoseksuaalisuus? Länsimainen seksuaalisuus-diskurssi nousee individualistisesta yksilökäsityksestä, ihmisoikeuksista ja seksuaalisen käytöksen medikalisoinnista. Siinä seksuaalinen halu ja seksuaalinen identiteetti ovat persoonallisuuden keskiössä. Intialaisille miesten kanssa seksiä harrastaville miehille merkityksellisempiä ovat sellaiset käsitteet kuin aktiivinen ja passiivinen<sup>36</sup>, laukeaminen, nautinto, halu. Samansukupuolinen seksi ei ole merkityksellinen identiteettiä muodostava tekijä. Oikea seksi tapahtuu miehen ja vaimon välillä avioliitossa. Miesten väliseen seksuaaliseen toimintaan viitataan hindinkielisellä termillä *masti*. Se on näkymättömissä tapahtuvaa peliä, jota harrastetaan naisen puutteessa. Se liittyy laukeamisen tarpeeseen ja itse aktiin, ei toista ihmistä kohtaan tunnettuun haluun. (Khan 2001: 105-110.)

Jeremy Seabrook haastatteli 75 intialaista miestä, jotka harrastivat seksiä miesten kanssa. Haastattelutkimuksen keskuksena oli delhiläinen kruisailupaikka ”Puisto”. Puistossa kävi miehiä, jotka olivat muuttaneet Delhiin eri puolilta Intiaa, joten Seabrook katsoi paikan tarjoavan jonkinlaisen yleiskatsauksen intialaiseen miesseksiin. Puistossa käyvien miesten enemmistö oli ala- ja keskiluokkaista työväestöä, valkokaulustyöläisiä ja pienyrittäjiä. Rikkaat ja hyvin köyhät puuttuivat lähes kokonaan. Suurin osa miehistä oli 21–30-vuotiaita. 40% heistä oli naimisissa. (Seabrook 1999: 1-6, 9-13.)

Seabrookia kiinnosti naisten asema miesseksiä harrastavien miesten elämässä. Suurin osa naimisissa olevien miesten vaimoista ei tiennyt mitään miesten ”harrastuksesta”. Osa miehistä myönsi, että vaimo saattaa jollain tasolla tuntea jonkin olevan vialla. Muutama

---

<sup>35</sup> Intiassa on tavallista, että mies- ja naisparit kulkevat käsi kädessä. Samansukupuolisilla ystävyysuhteilla on suuri merkitys. Viitataan homoaffektiivisuudella ja homososiaalisuudella tällaisiin kulttuurisiin piirteisiin.

<sup>36</sup> *Kothit* ovat oma, erityinen kategoriansa, johon kuuluvat miehet ovat feminiinisiä, penetroitavan roolin ottavia miehiä. *Panthit* ovat kothien seksikumppaneita, maskuliinisia penetroijia. *Do-parathat* ovat miehiä, jotka pitävät sekä penetroimisesta että penetroitavana olemisesta. (Ks. esim. Kulkarni et al. 2000: 19-20.)

mies myönsi vaimon olevan tyytymätön pariskunnan seksielämään. Vain yhden miehen vaimo tiesi, mitä mies tekee – ja myös hyväksyi toiminnan. Vaikka miehet yleensä ilmaisivat kunnioittavansa avioliittoa ja vaimojaan, vaimoja käytettiin myös syntipukkeina, joitten takia miesseksi oli oikeutettua. Naiset eivät ymmärtäneet miesten tarpeita eivätkä hyväksyneet muuta seksuaalista toimintaa kuin edestä tapahtuvan yhdynnän. Eräs mies sanoi miesseksin harjoituksen syyksi sen, että naisen ruumis on lasten synnyttämisen jälkeen löysä, miehet ovat tiukempia. Osa miehistä piti miesseksiä ainoastaan korvikkeena ”oikealle seksille”. Vallalla oli myös uskomus, jonka mukaan miehiltä ei voi saada sukupuolitauteja, kuten AIDSia. Naimattomista miehistä suurin osa oli menossa naimisiin, ja monet uskoivat lopettavansa Puistossa käymisen ja miesseksin avioliiton solmittuaan. (Seabrook 1999: 16, 26, 32-38, 47.)

Seabrookin haastattelemat miehet väittivät usein, ettei Puistossa harjoitettava miesten välinen seksi olisi mahdollista muualla Intiassa – edes muissa suurkaupungeissa. Kylissä, joissa kolme neljäsosaa intialaisista asuu, samansukupuolinen seksi oli miesten mukaan tuntematonta. Monet halusivat pitää synnyinseutunsa ikään kuin puhtaana toiminnasta, jonka he kokivat poikkeavaksi ja häpeälliseksi. On kuitenkin selvää, että miesten välinen seksi on yleistä joka puolella Intiaa.<sup>37</sup> Monien haastateltujen ensimmäiset homoseksuaaliset kokemukset olivat tapahtuneet jo lapsuudessa tai varhaisuudessa. Usein ensimmäinen seksikumppani oli vanhempi, auktoriteettiasemassa oleva henkilö, ulkomaalainen, vieras tai rikas. Tälle ”initioijalle” annettiin usein vastuu oman seksuaalisuuden heräämisestä ja seksuaalisesta toiminnasta. (Seabrook 2001: 4-6, 62-74.)

Intialainen tutkijaryhmä teki Punessa<sup>38</sup> tutkimuksen, jossa he kartoittivat kaupungin kruisailupaikkoja ja miesten harjoittamaa homoseksuaalista toimintaa. Kruisailupaikkoina toimivat monet julkiset wc:t, rautatieasema ja sen ympäristö, hijrojen temppeli, muutama puisto, tietty katu. Tutkijoitten havainnot olivat hyvin samanlaisia kuin Seabrookin. Miesten suhteet olivat hyvin lyhytkestoisia, usein edes partnerin nimeä ei tiedetty. (Kulkarni et al. 2000: 13-16; 32.) Jotkut Seabrookin haastattelemat yläluokkaiset, länsimaistuneet miehet kokivatkin intialaisten miesten seksuaalisuuden raa’aksi ja karkeaksi: ”*all he wants to do is to put his cock in your mouth, to come and go, without even taking his clothes off*”<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Arviot siitä, kuinka yleistä miesten välinen seksi on, vaihtelevat. Naz Foundation esittää, että yli 50% seksuaalisesti aktiivisista miehistä harjoittaa miesseksiä jotakuinkin säännöllisesti. Erilaisten väestöryhmien parissa tehtyjen tutkimusten tulokset vaihtelevat 8 prosentista 29,5 prosenttiin. (Kulkarni et al. 2000: 47-48.)

<sup>38</sup> Maharaštran osavaltion toiseksi suurin kaupunki, kulttuuri- ja teollisuuskaupunki, jossa asuu noin 2,4 miljoonaa ihmistä.

<sup>39</sup> Hän haluaa vain laittaa kalunsa suuhusi, tulla ja mennä, ilman että edes riisuu vaatteitaan.

Ihailtiin länsimaita, joissa homotkin voivat elää pitkäkestoissa rakkaussuhteissa. (Seabrook 1999: 144-145.)

Jotkut Seabrookin haastattelemista sivistyneistöön kuuluvista miehistä taas moittivat länsimaista homoaktivismia kolonialismista ja kulttuuriterrorismista. Perinteinen intialainen malli oli heidän mielestään toimiva ja sivistynyt. Sen mukaan miehen kuului mennä naimisiin ja saada lapsia, mutta muuten ei ollut niin väliä, mitä hän teki, kunhan teki sen hienotunteisesti ja salassa. Asioitten nimeäminen ja kategorisointi – kuten brittihallinnon tuoman rikoslain kohta, jossa keskitytään seksuaalisen aktin kuvaamiseen – rikkoo kulttuurisen mallin ja tekee asioista ongelmallisia. ”Ulostulo kaapista” saatettiin nähdä tarpeettomana ja lyhytnäköisenä. (Seabrook 1999: 136-140.)

Intialaiset naiset eivät yleensä voi liikkua kodin ulkopuolella läheskään yhtä vapaasti kuin miehet, joten heidän mahdollisuutensa tavata tai etsiä samanhenkistä seuraa ovat paljon pienemmät. Elina Leväniemen haastattelemat delhiläiset lesbot toivat esiin miesten valta-aseman ja naisten taloudellisen riippuvuuden miehistä. Heidän mukaansa miesten on paljon helpompaa elää homona kuin naisten. He näkivät jopa pykälä 377:n homomiehiä suosivaksi: pykälä tekee miesten homouden näkyväksi, mikä helpottaa identiteetin valintaa ja oman seksuaalisuuden toteuttamista. Leväniemen haastattelemat lesbot kokivat itsensä myös eräänlaisiksi väliinpuotoajiksi homoyhteisön ja naisliikkeen välissä. Homoyhteisö keskittyy ”suureen taisteluun” miesten välisiin suhteisiin liittyvän pykälä 377:n kumoamiseksi, kun taas feministien piirissä esiintyy homofobiaa. (Leväniemi 2003: 52, 57-58, 88.)

Giti Thadani on tarkastellut intialaista lesboutta<sup>40</sup> Veda-ajoista nykypäivän Intiaan. Kun esimerkiksi monet Seabrookin haastattelemat miehet elivät tyytyväisinä heteroseksuaalisessa avioliitossaan ja satunnaisissa homosuhteissaan, lesbojen on Thadanin vaikeampaa löytää paikkaansa yhteiskunnassa. Myös Thadani viittaa miesten ja naisten valta-aseman erilaisuuteen, mikä tekee avioliitosta erilaisen naiselle kuin miehelle. Thadani esittää kritiikkiä myös intialaista seksuaalisuuskäsitystä kohtaan. Hänen mukaansa aktiin keskittynyt intialainen seksuaalisuus muuttuu brutaaliksi joko naisen ja miehen tai kahden miehen väliseksi purkautumiseksi. Naisen nautintoon perustuvalla seksuaalisuudella ei ole tilaa, puhumattakaan että tilaa olisi naista haluavalle naiselle. Yleensä ainoana vaihtoehtona on kompromissi: heteroseksuaalinen avioliitto ja salainen elämä sen rinnalla. Naisparien solmimat avioliitot<sup>41</sup> ovat kuitenkin merkki siitä, että kompromisseihin ei suostuta. Joskus lesbosuhde voidaan yrittää saada hyväksytyksi siten, että toinen naisista vaihtaa

---

<sup>40</sup> Thadani viittaa lesbo-termillä naista seksuaalisesti haluavaan naiseen, ei lesbo-identiteettiin.

<sup>41</sup> Lesbot ovat solmineet avioliittoja hindulaisin menoin. Juridista statusta näillä liitoilla ei kuitenkaan ole.

sukupuolta. Lesboliitto johtaa kuitenkin yleensä uhriutumiseen: yhteiskunta ei liittoja voi hyväksyä. (Thadani 1996: 87-93, 104-113, 121-122.)

Naimattomat naiset ovat harvinaisia Intiassa, etenkin maaseudulla. Jokaisen oletetaan menevän naimisiin ja jatkavan sukua. Miehillä on kuitenkin tarjolla rooleja, joiden avulla voi välttää avioliiton tai paeta siitä. Jokaisen (yläkastisen) hindumiehen uskonnollinen velvollisuus olisikin ryhtyä askeetiksi ja ”luopua maailmasta” elämänkaarensa loppuvaiheessa. Naisasketismi on sen sijaan hyvin harvinaista; naisen uskonnollinen velvollisuus liittyy avioliiton, aviomieheen ja äitiyteen. Hijrojen kaltaista vaihtoehtoista sukupuoli-kategoriaa ei biologisille naisille ole. Himalayan rinteillä tosin asuu gaddi-kansa, jonka parissa syntyi 1800-luvun lopulla uusi sukupuolirooli naisille. *Sadhinin* roolin ottava nainen ei mene naimisiin, sitoutuu selibaattiin, pukeutuu kuin mies ja pitää hiuksensa lyhyinä. Sadhin ei ole kuitenkaan vaihtanut sukupuoltaan vaan ennemminkin ylittänyt sen. Hän elää maailmassa, voi tehdä sekä miesten että naisten töitä ja istua miesten joukossa tilaisuuksissa, joissa sukupuolet ovat erillään. Hänellä ei kuitenkaan uskota olevan sellaisia ”yliluonnollisia” voimia kuin esimerkiksi hijroilla. Sadhinin rooli voidaan nähdä reaktiona, joka syntyi tasa-arvoisemman gaddi-kulttuurin joutuessa tiiviimpään kontaktiin oikeaoppisen hindulaisuuden kanssa. Kulttuuriset paineet synnyttivät roolin, jonka avulla voidaan kontrolloida avioliitosta kieltäytyvää naista ja tämän seksuaalisuutta. Sadhinin roolissa keskeistä onkin neitsyys ja aseksuaalisuus. (Nanda 2000: 40-41.)

### 3.4.3. Queer elokuvissa: *Fire* ja *Girlfriend*

Elokuvat ovat näkyvä ja tärkeä osa intialaista nykykulttuuria. Myös intialaisten homojen ja lesbojen alakulttuureissa populaarielokuvia ihailaan. Kaupallisissa valtavirran elokuvissa ei ole perinteisesti juurikaan ollut avoimia viittauksia homoseksuaalisuuteen, mutta niissä romanttinen rakkaus esitetään tärkeimpänä inhimillisenä tunteena. Romanssia ei kuitenkaan esitetä selkeän seksuaalisesti, ja samansukupuolista ystävyyttä kuvaavat kohtaukset saattavat olla samanlaisia kuin heteroseksuaalista rakkautta kuvaavat. Monista elokuvista voi löytää epäsuoria viittauksia queeriuteen. (Ghosh 2002: 207-211)

Deepa Mehtan ohjaamaa, naisrakkaudesta kertovaa *Fire*-elokuvaa alettiin esittää intialaisissa elokuvateattereissa vuoden 1998 marraskuussa. Elokuva oli merkittävä tapaus intialaisen elokuvan historiassa, sillä se nosti homoeroottisuuden ja homoseksuaalisuuden selkeästi esiin. Näkymättömästä lesbosta, jota oli aiemmin käsitelty vihjeenomaisesti, tuli näkyvä. Joulukuussa hindunationalistisen Shiv Sena -ryhmittymän jäsenet hyökkäsivät

kahteen mumbailaiseen elokuvateatteriin, rikkoivat ikkunoita, tuhosivat sisustusta ja polttivat *Fire*-elokuvan julisteita. Elokuvan näytöksiä jouduttiin perumaan. Shiv Senan naisosaston edustaja argumentoi: ”Jos naisten fyysiset tarpeet tyydyttyvät lesboakteissa, avioliittoinstituutio romahtaa ja ihmisten lisääntyminen lakkaa”. Elokuvateattereihin hyökättiin, katsojia häirittiin ja protesteja elokuvaa vastaan esiintyi pian muuallakin Intiassa. *Fire* ja siihen liittyneet hyökkäykset aloittivat ensimmäisen julkisen intialaisen keskustelun lesboudesta ja homoseksuaalisuudesta ylipäänsä. Tärkeä teema keskustelussa oli intialaisuus ja ulkomaisuus, kysymykset siitä, onko homoseksuaalisuus tuotu ulkomailta Intiaan vai kuuluuko se intialaiseen perinteeseen. (Patel 2002: 222-227; Ghosh 2002: 218; Bachmann 2002: 235-239; Satpathy 2005: 1.)

*Fire*-elokuvaa kohtaan suunnatut hyökkäykset eivät liittyneet ainoastaan lesbouteen vaan laajemmin uskontoon ja poliittiseen tilanteeseen Intiassa. Hindunationalistit kokivat elokuvan hyökkäykseksi intialaista kulttuuria ja yhteiskuntaa kohtaan. Shiv Senan johtaja Bal Thackeray kysyi, miksi lesbous pitää esittää hindulaisen perheen piirissä. ”Miksi sankarittarien nimet ovat Radha ja Sita eivätkä Shabhana tai Saira?” hän kysyi. Hindu-myologiasta peräisin olevat nimet asettuivat tässä vastakkain yleisten muslimien kanssa – seksuaalinen poikkeavuus esitettynä hinduperheen ytimessä koettiin erityisen uhkaavaksi nationalistien pyrkimyksille. (Gopinath 2002: 156-157, 161; Patel 2002: 224-227.)

Oman aineistooni kuuluu artikkeleita, jotka käsittelevät toista elokuvaa, jossa on teemana lesbous: Karan Razdanin ohjaamaa *Girlfriendiä*. Kun *Fire* on englanninkielinen, kanta-aottava, korkeatasoinen taide-elokuva – siitä jopa puuttuvat intialaisessa elokuvaperinteessä olennaiset laulu- ja tanssikohtaukset – *Girlfriend* lukeutuu kerrontatapansa puolesta tavanomaisiin hindinkielisiin elokuviin. Myös *Girlfriend* herätti vihaisia reaktioita – mutta nyt sekä homofoobikkojen että homoaktivistien keskuudessa. *Girlfriendissä* kaksi ystäväparia, Tanya ja Sapna, asuvat yhdessä. Sapna on hyvin feminiininen ja rakastaa Tanyaa parhaana ystävänä. Tanya taas ottaa miehisen roolin – urheilee, tappelee miesten kanssa, korjaa vuotavat putket – ja rakastaa Sappnaa ”kuin mies”. Sapna ei kuitenkaan tiedosta ystävänsä lesbistä rakkautta, ja kerran tapahtuneen rakastelunkin Sapna tulkitsee vain humalatilasta johtuneeksi. Elokuvan juoni kiertyy sen ympärille, kun Sapna rakastuu mieheen, ja Tanya yrittää kaikkensa erottaakseen rakastavaiset. Lopussa Tanya yrittää tappaa Sappnan rakastetun, mutta kuoleekin itse.

Tanya esitetään elokuvassa omistushaluisena, mustasukkaisena, aggressiivisena ja lopulta jopa häiriintyneenä tappajana. Lesbous yhdistyy miesvihaan, joka on syntynyt lapsuudessa tapahtuneen seksuaalisen hyväksikäytön tuloksena. Seksuaalinen poikkeavuus

liittyy myös sukupuoliseen epämääräisyyteen: miehiä vihaava Tanya sanoo ristiriitaisesti olevansa mies naisen ruumiissa. Elokuvasa esiintyvä miespuolinen homo taas kuvataan hyvin naismaisena hahmona, joka loukkaantuu, kun Sapna käskee häntä poistumaan huoneesta jotta voisi vaihtaa vaatteita. Mielestään hän on Sapnan ystävä – *saheli* – ja pyytää, ettei Sapna loukkaisi häntä kutsumalla häntä mieheksi.

*Girlfriend* antaa hyvin stereotyyppisen kuvan seksuaalivähemmistöjen edustajista, niin homoista kuin lesboistakin. Analysoimissani artikkeleissa esiintyy protesteja elokuvan lesbokuvaa vastaan. Toisaalta elokuva esittää myös heterot stereotyyppisinä hahmoina. Aloite- ja arviointikyvytön Sapna, joka käyttäytyy perin naisellisesti ja on usein muitten johdateltavissa oleva ”uhri”, herättää itsessään vähintään yhtä suurta ärtymystä kuin maskuliinisena esitetty Tanya. Kenties Sapna ei kuitenkaan ärsytä intialaista katsojaa, sillä hän on intialaisen naisihanteen mukainen nuori nainen.

*Fire*-elokuvaan liittyneet syytökset hyökkäyksestä hindulaisuutta kohtaan *Girlfriend* väistää kuvaamalla elokuvan roisto-lesbon kristityksi. Lopputekstien liukuessa valkokankaalla nähdään, kuinka hindulaiset, hyveelliset, (hetero)avioliiton satamaan päässeet päähenkilöt vievät kukkia Tanyan haudalle, jota koristaa risti. Hindulaista perheidyttä uhannut lesbous yhdistyy näin vieraaseen, länsimaista tulleeseen uskuntoon.

## **4. ANALYYSI: NORMISTA POIKKEAVAT SEKSUAALISUUDET JA SUKUPUOLET SANOMALEHTIARTIKKELEISSA**

### **4.1. Analyysimenetelmä: retorinen analyysi**

Aineiston analysoinnissa tukeudun retorisen diskurssianalyysin menetelmiin. Diskurssianalyysin luonteeseen kuuluu, että tekstin takaa ei yritetä etsiä mitään ”oikeaa” todellisuutta, vaan se otetaan tutkimuskohteeksi sellaisenaan, todellisuuden olennaisena osana. Diskurssianalyysi keskittyy kielellisiin prosesseihin ja tuotoksiin, jotka rakentavat sosiaalista todellisuutta. Retoriikan tutkimuksessa keskitytään tarkastelemaan erilaisia keinoja, joilla lukijaa pyritään suostuttelemaan ja vakuuttamaan esitetyn argumentin kannatettavuudesta. (Jokinen 1999a: 38, 40-41, 47.) Retorisessa diskurssianalyysissä retoristen keinojen analysointi ei ole itsetarkoituksellista, vaan huomio kiinnitetään siihen, mitä keinojen avulla saadaan aikaan todellisessa käytössä. Analyysiin ei kuulu sen arvuuttelminen, onko keinojen käyttö tietoista vai ei. Retorisia keinoja ei myöskään oteta minään takuuvarmoina, kaiken kattavina vakuuttamisen luetteloina – argumentaatio on aina tilannekohtaista. (Jokinen 1999b: 131-132.)

Retorisen diskurssianalyysin juuret ovat antiikin klassisessa retoriikassa ja sen pohjalta kehittyneessä uudessa retoriikassa. Klassisen retoriikan perusajatus on puhuja ja hänen sanomansa perille meneminen, ne tekniikat, joita julkinen puhuja käyttää osoittaessaan sanomansa häntä kuuntelevalle maallikkoyleisölle. Uudessa retoriikassa uutta on ennen kaikkea se, että siinä tutkitaan kaikenlaisille yleisöille tarkoitettuja esityksiä. Uusi retoriikka merkitsee uutta tapaa tarkastella maailmaa ja on yhteydessä maailman muuttumiseen. Sähköinen viestintä, maailmansodat ja niiden luoma epävarmuuden ilmapiiri, elämäntyylin kaupallistuminen ja mainokset ovat edesauttaneet uudenlaisen retoriikka-käsityksen leviämistä. Vanha retoriikka liittyi oraaliseen kulttuuriin, uudessa retoriikassa korostuu tekstuaalisuus. (Perelman 1996: 7, 11-12; Puro 2006: 107-110; Koistinen 1998: 41.)

Tutkimusaineistoni on englanninkielistä, ja olen itse saanut länsimaisen koulutuksen. Siksi on luontevaa tarkastella aineistoa länsimaisesta perinteestä nousevaan analyysiin tukeutuen. Aineistoni on kuitenkin osa intialaista kulttuuria, ja Intiassa on oma rikas retoriikan perintensä, jota länsimaissa tunnetaan huonosti. Eri kulttuurien retoriikassa voidaan havaita samankaltaisia askeleita, mutta eri uskontojen vaikutus retoriikkaan kan-



nattaa huomioida. Intialaisen perinteen buddhalainen ja hindulainen retoriikka poikkeavat kristillisestä retoriikasta lähtökohdiltaan. Kun kristillisessä retoriikassa keskeistä oli Sanan levittäminen, buddhalainen retoriikka nojautui tiukkaan totuudellisuuteen ja luotettavuuteen. Hinduretoriikka taas painottaa yhteisöllisyyttä ja yhteenkuuluvuutta. Buddhalaiseen ja hindulaiseen retoriikkaan verrattuna länsimainen perinne on suoraviivaista ja hyökkääväkin. Intia on myös osa islamilaista maailmaa, ja myös islamilainen retoriikka – vaikka lähempänä onkin – poikkeaa länsimaisesta retoriikasta. Sen metaforat ovat erilaisia, ironia perustuu erilaisille sosiaalisille säännöille, ja pelkoihin vedotaan eri voimakkuudella. (Puro 2006: 171-172.)

Retorinen diskurssianalyysi on minulle ennen kaikkea työkalu, jonka avulla aineistoa tarkastelen. Siksi en keskity tässä sen enempää pohtimaan työkalun historiaa tai suhdetta erilaisiin retoriikan traditioihin vaan ennemminkin sitä, miten sitä käytän. Ammennan analyysiini aineksia mm. Tuula Sakaranahon luomasta retorisestä analyysimallista. Sakaranaho on luonut Kenneth Burken, Michael Billigin ja Jonathan Potterin retoriikkateorioiden pohjalta mallin, jonka pääperiaatteena on tietty kaksinapaisuus. Kielenkäyttöä analysoidaan ymmärrettäviksi ja kuultaviksi tarkoitettuina argumentteina, ja toisaalta huomioidaan myös lausumattomat, rivien välistä luettavat merkitykset. Tärkeitä käsitteitä ovat *identifikaatio*, joka viittaa ilmiöiden tai ihmisten yhdistämiseen toisiinsa sekä *erottaminen*. Inhimillisen kommunikaation luonteeseen kuuluu se, että moninaisuutta pyritään redusoidaan selkeyteen. Se johtaa terministisiin ilmaisuihin, jotka pyrkivät olemaan tyhjentäviä, lopullisia ja määrättyyn suuntaan ohjaavia tapoja kuvata todellisuutta. Terministiset ilmaisut rakentuvat jumala-termeihin perustuvassa kielenkäytössä. Jumala-termejä käytetään kaiken muun selityksenä ja lähteenä; niitä itseään ei tarvitse selittää ja niitten suhteen vallitsee kulttuurinen yksimielisyys. (Sakaranaho 2001: 13-15)

Diskurssianalyysin luonteeseen kuuluu, että tutkimus on puheenvuoro puheenvuorojen ketjussa. Analyysin tarkoituksena on synnyttää uutta keskustelua, ei tarjota kaiken kattavaa selitystä. Olennainen kysymys on, mille yleisölle tutkimus halutaan suunnata, mihin keskusteluun sillä halutaan osallistua. Kriittinen diskurssianalyysi pyrkii tekemään oletetut alistussuhteet näkyviksi ja mahdollisesti korjaamaan epätyytyttävän tilanteen. Se on poleeminen puheenvuoro suhteessa vallitsevaan sosiaaliseen järjestykseen. Analyyttinen diskurssianalyysi pyrkii tiukkaan aineistolähtöisyyteen, jossa ei tehdä mitään ennakkoletuksia alistussuhteista. Tutkija ottaa ei-tietäjän position ja pitää ensisijaisena tavoitteenaan sosiaalisen todellisuuden yksityiskohtaista erittelyä. Kriittinen ja analyttinen lähestymistapa eivät välttämättä sulje toisiaan pois. (Jokinen & Juhila 1999: 85-87.)

Queer-näkökulma, josta aineistoani tarkastelen, nousee feministisestä tutkimustraditiosta. Feministinen tutkimus on perinteisesti ollut kriittistä ja poliittista. Itse pyrin kuitenkin lähestymään aineistoani mahdollisimman analyttisestä näkökulmasta. Rakenteita kyseenalaistava ja purkava queer ei ole mielestäni välttämättä sen poliittisempi valinta kuin rakenteita säilyttävä ja kyseenalaistamaton näkökulma. En kuitenkaan kykene täysin sulkeistamaan pois ympäröivää kulttuurikontekstia valta- ja alistussuhteineen, mikä olisi puhtaan analyttisen analyysin edellytys. En edes usko, että tällainen sulkeistaminen on mahdollista, koska analyysissä käytetyt käsitteet nousevat väistämättä jostakin kulttuurista. Haluan kuitenkin työssäni pyrkiä mahdollisimman suureen aineistolähtöisyyteen ja antaa myös ennako-oletusteni vastaisten havaintojen ja tulosten nousta esiin. Toivon työni toimivan puheenvuorona keskustelussa, jossa pohditaan seksuaalisen suuntautuneisuuden ja sukupuolen kulttuurista rakentumista. Toivon sen myös nostavan sukupuolen ja seksuaalisuuden kriittisen tarkastelun näkyvämmäksi uskontotieteessä.

## 4.2. Aineiston esittely

Ensimmäisen ennako-oletusteni vastaisen havainnon kohtasin aineistoa kootessani. Sanomalehdet, joista etsin aineistoa, ovat englanninkielisiä, ja niiden lukijakunnan miellän koulutetuksi keski- ja yläluokaksi. Tämän väestöryhmän oletan olevan keskimääristä tietoisempaa läntisessä maailmassa näkyvyyttä saaneista aatteista, kuten seksuaalivähemmistöjen oikeuksien ajamisesta. Oletin silti, että tarkastelemissani lehdissä olisi runsaasti seksuaalivähemmistöjä ja heidän näkyvyyttään kritisoivia artikkeleita. Kritiikkiä löytyi kuitenkin harvinaisen vähän.

Analysoimani aineisto koostuu sanomalehtiartikkeleista ja -kirjoituksista, joissa käsitellään Intian seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjä, näihin vähemmistöihin kuuluvia ihmisiä tai Intian rikoslain 377. pykälää. Aineistoni ulkopuolelle olen kuitenkin rajannut sellaiset sinänsä kiinnostavat artikkelit, joissa kerrotaan 377. pykälän perusteella langetetuista tuomioista. Aineistoon kuuluu myös joitakin mielipidekirjoituksia. Olen etsinyt aineistoa intialaisten sanomalehtien internet-arkistoista käyttäen hakutermejä *homosexuality*, *hijra*, *section 377*, *gay* ja *lesbian*. Varhaisimmat artikkelit ovat vuodelta 2003, myöhäisimmät vuoden 2006 marraskuulta. Aineistooni kuuluu artikkeleita seuraavista sanomalehdistä: *The Hindu*, *The Times of India* kaupunkiliitteineen, *Deccan Herald* ja *The Telegraph*. Päätin rajata määrän noihin neljään lehteen, jotta aineisto ei paisuisi hallitsemattoman isoksi. Sisällytin aineistooni myös yhden *The Statesmanin* artikkelin, koska

siinä esiintyi tutkimuskysymyksen kannalta kiinnostava näkökulma. En havainnut lehtien välillä merkittäviä eroja tavassa käsitellä seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjä.

Sanomalehdissä, joista aineistoa etsin, on saattanut olla enemmänkin artikkeleita tutkimuskysymykseeni liittyvistä aiheista. Joitakin artikkeleita en ehkä ole löytänyt arkistoista. Voi olla, että kaikkia lehtien paperiversioissa julkaistuja artikkeleita ei ole liitetty internet-arkistoihin. Löysin kuitenkin niin paljon ja niin monenlaisia artikkeleita, että uskon niiden tarjoavan hyvän ja kattavan kuvan siitä, kuinka intialainen englanninkielinen lehdistö kirjoittaa seksuaali- ja sukupuolivähemmistöistä.

Artikkeleita tai kirjoituksia kertyi yhteensä 117. Niistä 26 oli *The Telegraphista*, 61 *The Times of Indiasta*, 14 *The Hindusta*, 15 *Deccan Heraldista* ja yksi *The Statesmanista*. Jaoin aineistoni artikkelit kuuteen ryhmään niiden pääasiallisten teemojen mukaan. Suurimman ryhmän muodostavat rikoslain 377. pykälää ja homoseksuaalisuuden dekriminointia käsittelevät kirjoitukset (43 kpl). Toisen ryhmän artikkeleissa ovat pääosassa hijrat (15 kpl). Kolmas artikkeliryhmä keskittyy USaidin työntekijän Pushkin Chandran murhaan Delhissä (12 kpl). Neljänteen ryhmään kuuluvissa artikkeleissa on teemoina parisuhde, perhe ja avioliitto (13 kpl). Viidennen ryhmän aiheina ovat elokuvat, elokuvamaailma ja lesbous (12 kpl). Kuudenteen ryhmään kuuluvissa artikkeleissa pyritään antamaan ääni miespuolisille homoille ja/tai kuvaamaan heidän elämäänsä (16 kpl). Ryhmien ulkopuolelle jää kuusi artikkelia, jotka tuovat oman lisänsä analyysiin. Muodostamieni artikkeliryhmien rajat eivät ole tiukkoja, ja monet artikkelit voitaisiin lukea useampaankin ryhmään.

### **4.3. Artikkelit aiheryhmittäin**

#### **4.3.1. Ryhmä 1: rikoslain 377. pykälä**

Intian rikoslain 377. pykälää käsittelevät artikkelit muodostavat ensimmäisen ja suurimman analysoimani artikkeliryhmän. Osa näistä artikkeleista (15 kpl) on lyhyehköjä uutisia, joissa ikään kuin neutraalin objektiivisesti pyritään kuvaamaan tapahtumia. Kiinnostavaa mielestäni kuitenkin on, kenen äänen annetaan kuulua näissä artikkeleissa, kenestä artikkeleissa kerrotaan ja kenen sanomisia siteerataan. ”Neutraaleista” artikkeleista kahdeksan<sup>42</sup> antaa selkeästi äänen 377. pykälän kumoamista toivoville tahoille. Kaikissa kahdeksassa artikkelissa on lyhyitä haastattelunpätkiä tai lainauksia aktivisteilta. Ainoastaan yhdessä,

---

<sup>42</sup> TH 1.3.2005, TH 27.9.2006, TH 13.1.2006, TTOI 15.9.2003, TTOI 26.10.2003, TTOI 4.2.2006, TTOI 17.9.2006, TTOI 28.9.2006.

hyvin lyhyessä artikkelissa<sup>43</sup> luetellaan kylmät tosiasiat ilman että minkään tahon ääni pääsisi esiin. Toimittaja on tässä artikkelissa kuitenkin laittanut ilmaisun *unnatural sex*, luonnoton seksi ympärille lainausmerkit. Luen sen mielipiteenilmaisuksi siitä, ettei toimittaja itse pidä luonnottomana pykälän 377 kriminalisoivaa seksiä ja siten asettuu aktivistien puolelle.

Viidessä artikkelissa<sup>44</sup> ääni annetaan sekä pykälän kumoamista toivoville että niille virallisille tahoille, jotka vastustavat kumoamista. Pykälää kannattavien oikeuslaitosten edustajien ääni on jokaisessa artikkelissa viimeisenä. Heille annetaan ikään kuin viimeinen sana. Vai annetaanko? Tarkoituksena voi olla myös tuoda esiin viranomaisten rajoittuneisuus ja konservatiivisuus. Yhdessä artikkelissa annetaan ääni Naz Foundationin aktivistille ja nuorelle yliopisto-opiskelijalle ja kerrotaan homoryhmien järjestämistä julkisista tapaamisista, joissa tullaan yhdessä kaapista ulos. Artikkelit loppuu korkeimman oikeuden tuomarin kommenttiin:

It's unlikely that their demand of legalizing homosexuality in this country will be even considered. They're just wasting time. Who's anyway coming to see what they're doing in their bedrooms? They should just be who they are without making so much noise about it.<sup>45</sup>

Itse luen kohdan niin, että nuori, elinvoimainen, muutosta haluava aktivismi asetetaan vastakkain vanhoihin kaavoihin kangistuneen, ymmärtämättömän virkamiehen kanssa. Kohta voidaan lukea toisaalta myös niin, että eräänlainen järjen ääni pääsee kuuluviin aktivistien turhanpäiväisen metelin jälkeen.

Ensimmäisen ryhmän artikkeleiden joukkoon kuuluu myös seitsemän lyhyttä mielipidekirjoitusta, joissa yhtä lukuun ottamatta kannatetaan homoseksuaalisuuden dekriminointia. Muista artikkeleista 20:ssä kirjoittaja ilmaisee oman mielipiteensä selkeästi tai ainakin melko selkeästi. Näistä artikkeleista kahdessa dekriminointia vastustetaan, 18:ssä puolustetaan. Kahdessa artikkelissa ainoastaan haastatellaan lakipykälän kumoamista ajavaa aktivistia, ja kirjoittaja itse esittää pelkät kysymykset. Yhdessä artikkelissa<sup>46</sup> kirjoittaja tuo esiin sekä vastustajien että kannattajien mielipiteitä, eikä itse ota selkeästi kantaa. Yhdessä mielipidekirjoituksessa<sup>47</sup> kirjoittaja identifioituu itse homoksi ja yhden artikkelin<sup>48</sup> lopussa mainitaan, että kirjoittaja on homoaktivisti (*gay rights activist*).

---

<sup>43</sup> TTOI 2.8.2005.

<sup>44</sup> DH 4.2.2006, TTOI 8.9.2003, TTOI 5.11.2004, TTOI 3.2.2006a, TTOI 3.2.2006b.

<sup>45</sup> TTOI 5.11.2004. ”On epätodennäköistä, että heidän vaatimustaan homoseksuaalisuuden laillistamisesta tässä maassa edes harkitaan. He haaskaavat vain aikaansa. Kuka edes katsoo, mitä he tekevät makuuhuoneissaan? Heidän pitäisi olla mitä ovat ilman että tekevät siitä niin suuren numeron.”

<sup>46</sup> TTOI 14.1.2006.

<sup>47</sup> TT 24.1.2003.

<sup>48</sup> TTOI 31.8.2004.

Homoseksuaalisuuden dekriminalisoinnin puolesta käytetään monenlaisia vetoavia ja suostuttelevia argumentteja. Artikkelit maalaavat kuvan homosta, joka ei voi homoudelele mitään ja joutuu kärsimään.

people who are not homosexual cannot become homosexuals. No one chooses to be a homosexual.<sup>49</sup>

there is immense social stigma attached to it<sup>50</sup>

Artikkelit vetoavat tunteisiin antamalla lukuisia konkreettisia esimerkkejä syrjinnästä ja kärsimyksestä.

They have been thrown out of jobs and rejected by their families.<sup>51</sup>

Couples holding hands in a park can be picked up by the police, and assaulted, and then let off in return for monetary or sexual favours.<sup>52</sup>

Homoseksuaalisuus esitetään normaalina, luonnollisena tilana, joka pitäisi voida hyväksyä.

Homosexuality is part of human evolution<sup>53</sup>

Society must learn to accept another of nature's laws.<sup>54</sup>

Homosexuals are as normal as 'you' and 'me'. Yet, just because they love 'their own kind' they are ostracised and hounded by the law. And branded as 'queers' and 'aberrations' – precisely what they are not.<sup>55</sup>

Viimeisen lainauksen kirjoittaja luo tuttavallisen tunnelman käyttämällä ilmaisua 'you' and 'me'. Hän ja hänen yleisönsä ovat normaaleja heteroseksuaaleja. Samalla kirjoittaja laajentaa tuttuuden ja normaaliuden piiriä ja päästää myös "heidät", homoseksuaalit piirin sisälle. Hänen on kuitenkin vakuutettava, että homoseksuaalit eivät ole sitä, mitä yleisö saattaa kuvitella: outoja (*queer*) ja poikkeavia. *Queer*-sanana valinta tässä yhteydessä on erikoista. Kirjoittaja ei kenties ole tietoinen termin positiivisista merkityksistä seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen omassa diskurssissa. Hän vakuuttaa, että homoseksuaalit eivät ole *queer*, kun homoseksuaaleista monet – ainakin länsimaissa – määrittelevät kuitenkin

---

<sup>49</sup> TTOI 20.9.2003. "Ihmiset, jotka eivät ole homoseksuaaleja eivät voi muuttua homoseksuaaleiksi. On vaikeaa olla homoseksuaali."

<sup>50</sup> TTOI 31.8.2004. "siihen liittyy suunnaton sosiaalinen häpeätahra"

<sup>51</sup> DH 22.9.2006. "Heidät on heitetty ulos työpaikoiltaan ja heidän perheensä ovat hylänneet heidät."

<sup>52</sup> TT 14.12.2005. "Poliisi voi ottaa kiinni ja uhata väkivallalla pareja, jotka löydetään puistosta käsi kädessä ja sitten vapauttaa heidät rahallisia tai seksuaalisia palveluksia vastaan."

<sup>53</sup> TT 24.1.2003. "Homoseksuaalisuus on osa inhimillistä evoluutiota"

<sup>54</sup> TTOI 17.6.2004. "Yhteiskunnan täytyy oppia hyväksymään vielä yksi luonnonlaki."

<sup>55</sup> TTOI 18.9.2003. "Homoseksuaalit ovat yhtä normaaleja kuin 'sinä' ja 'minä'. Kuitenkin vain siksi, että he rakastavat 'omanlaisiaan' laki hyljeksii ja vainooa heitä. Ja heidät leimataan oudoiksi ja poikkeaviksi – mitä he nimenomaan eivät ole."

itsensä *queeriksi* ja juhlistavat outouttaan.<sup>56</sup> Kirjoittaja antaa viestin, että homoseksuaalin täytyykin olla tiukasti epäouto, normaali kaikilla muilla tavoilla paitsi haluamansa ihmisen sukupuolen suhteen, jotta hänet voidaan hyväksyä ”sinun ja minun” ja ”muiden normaalien heteroseksuaalien” joukkoon.

Kyseinen artikkeli luo seksuaalivähemmistöistä normaaliuden lisäksi myös sankarillisen marttyyrin kuvan:

People who refuse to fit every expression of their sexuality under one homogeneous umbrella to satisfy society. People who reaffirm their rejection of a singular identity. People who are beaten, harassed and jailed simply because of their sexual orientation. This is the world of gays, lesbians and bisexuals – sexual minorities which have given India, and the world, some of its most creative people, including Walt Whitman, Elton John, Michelangelo and Gianni Versace.<sup>57</sup>

Seksuaalivähemmistöihin kuuluvat ihmiset eivät siis ole pelkästään normaaleja, he ovat myös poikkeuksellisen rohkeita ja luovia ihmisiä. Kirjoittajan antamat esimerkit ovat kuitenkin kaikki länsimaisia ihmisiä – tarkemmin sanottuna länsimaisia miehiä. Missä ovat seksuaalivähemmistöjen nimenomaan Intialle antamat luovat ihmiset? Heitä ei mainita nimeltä. Ovatko kaikki kaapissa? Jos ovat, mistä kirjoittaja tietää, että he kuuluvat seksuaalivähemmistöihin? Kaapissa olosta artikkelissa ei kuitenkaan puhuta mitään. Jättämällä nimeämättä intialaisia seksuaalivähemmistöjen edustajia kirjoittaja osittain toistaa homoseksuaalisuuteen liittyvää tabua. Hän pyrkii tabun rikkomiseen käsittelemällä vaiettua aihetta, mutta ei kuitenkaan riko sitä ihan suoraan.

Kaappia sivutaan joissakin muissa artikkeleissa. Yhdessä artikkelissa<sup>58</sup> siteerataan aktivistia, joka kehottaa homoja tulemaan ulos kaapista. Kaapista tulo on ollut aktivistille vaikeaa mutta palkitsevaa. Enää ei tarvitse teeskennellä. Toisessa artikkelissa<sup>59</sup> haastattelija kysyy aktivistilta, eikö kuuluisien intialaisten homoseksuaalien velvollisuus olisi tulla ulos. Aktivisti vastaa:

If prominent Indians who are homosexuals are unable to come out, that speaks volumes for the system. It would be great if people who are gay, can come forward and admit to it. If they don't, we need to look within and see why even prominent Indians don't feel safe enough to express their sexual identity.<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> Vain yhdessä analysoimassani artikkelissa (TTOI 5.11.2004) termiä queer käytetään positiivisessa merkityksessä.

<sup>57</sup> TTOI 18.9.2003. ”Ihmiset, jotka kieltäytyvät sovittamasta seksuaalisuutensa jokaista ilmentymää yhden homogeenisen sateenvarjon alle ollakseen yhteiskunnan mieleen. Ihmiset, jotka vakuuttavat kieltäytyvänsä yhdestä identiteetistä. Ihmiset, joita hakataan, kiusataan ja jotka laitetaan vankilaan pelkästään seksuaalisen suuntautuneisuutensa vuoksi. Tämä on homojen, lesbojen ja biseksuaalien maailma – seksuaalivähemmistöjen, jotka ovat antaneet Intialle, ja maailmalle, jotkut luovimmista ihmisistään, mukaan luettuna Walt Whitman, Elton John, Michelangelo ja Gianni Versace.”

<sup>58</sup> TT 4.6.2003.

<sup>59</sup> TTOI 20.9.2003.

Toisaalla<sup>61</sup> kaapissa olevista seksuaalivähemmistöjen edustajista annetaan traaginen kuva. Naimisissa olevat miehet elävät kaksoiselämää ja odottavat lakimuutosta, jotta heidän ei tarvitsisi elää valheessa. Artikkelissa tosin muistetaan mainita, ettei lakimuutos yksinään riitä. Homoaktivistin kirjoittamassa artikkelissa:

Many gay men succumb to this rampant homophobia. Some become depressive, fragile and diffident. Other make choices to please others, they get married and repress their real desires for a lifetime. Very few are able to stand up to the onslaught and try living on their own terms.<sup>62</sup>

Kaappi esitetään artikkeleissa valitettavana tilana, josta ulostulo on toivottavaa, joskin hyvin vaikeaa. Kaapissa olemiseen ja sieltä tulemiseen liittyy vahva kategorisointi. On heteroitten kategoria ja on seksuaalivähemmistöjen kategoria, jota kaappi-kysymys koskee. Seksuaaliseen suuntautuneisuuteen mahdollisesti liittyvää epävarmuutta, häilyvyyttä ja liukuvuutta ei huomioida.

Artikkeleissa pureudutaan myös kysymykseen seksistä ja sen tarkoituksesta. Pykälä 377:n katsotaan edustavan ajattelua, jonka mukaan seksi on vain lisääntymistä varten. Yksi mielipidekirjoittajista huomauttaakin, että tällainen näkökulma vääristää inhimillisen kokemuksen, sillä se ei ota huomioon nautintoa syynä seksin harjoittamiselle. Kirjoittaja rinnastaa homoseksuaalisuuden avioliiton ulkopuoliseen (hetero)seksiin, lisääntymään kykenevämmien sekä lisääntymisiään ylittäneiden väliseen (hetero)yhdyntään, jotka eivät myöskään sovi suvunjatkamista korostavaan ajattelumalliin.<sup>63</sup>

Artikkeleissa korostuu vahvasti tietoisuus, että homoseksuaalisuuden kriminalisoiva pykälä on brittien perintöä ja ajastaan jäljessä. Pykälä on ”kolonialistinen jäännös, joka ilmentää viktoriaanisen Englannin juutalais-kristillistä moraalialia”.<sup>64</sup> Pykälän vanhentuneisuutta korostetaan tunnepitoisilla, voimakkailla ilmaisuilla:

we criminalize homosexuality with the help of the worm-eaten planking of a dead law crafted by the British in the 19th century<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> TTOI 20.9.2003. ”Jos kuuluisat intialaiset jotka ovat homoseksuaaleja eivät pysty tulemaan (kaapista) ulos, se kertoo paljon järjestelmästä. Olisi hienoa, jos ihmiset jotka ovat homoja, voisivat astua esiin ja myöntää sen. Jos he eivät tee näin, meidän pitää katsoa sydämeemme ja nähdä miksi edes kuuluisat intialaiset eivät tunne olevansa tarpeeksi turvassa ilmaistakseen seksuaalisen identiteettinsä.”

<sup>61</sup> TTOI 9.9.2003.

<sup>62</sup> TTOI 31.8.2004. ”Monet homomiehet taipuvat valtoimenaan riehuvan homofobian edessä. Joistakin tulee masentuneita, heikkoja ja arkoja. Toiset tekevät valintoja miellyttääkseen muita, menevät naimisiin ja tukahduttavat todelliset halunsa koko elämänsä ajaksi. Hyvin harvat pystyvät vastustamaan ankaraa hyökkäystä ja yrittävät elää omilla ehdoillaan.”

<sup>63</sup> TT 24.1.2003.

<sup>64</sup> TT 10.11.2005.

<sup>65</sup> TT 15.1.2006. ”me kriminalisoimme homoseksuaalisuuden brittien 1800-luvulla muotoileman kuolleen lain madonsyömällä laudoituksella”.

ridiculous and outdated colonial legacy<sup>66</sup>

Artikkeleissa erottaudutaan viktoriaanisen ajan Englannista ja sen arvomaailmasta. Toivotaan, että kolonialistisesta perinnöstä päästäisiin eroon ja aito, oikea intialainen arvomaailma pääsisi vallalle. Kirjoittajat kuvaavat intialaista perinnettä seksuaalimyönteiseksi ja suvaitsevaiseksi. Piirretty kuva muinaisesta *Kama-sutran* kotimaasta – ja toisaalta 1800-luvun ahdasmielisestä kristillisyydestä, joka on ikään kuin pilannut aidon ja oikean Intian.

Burn the Kama Sutra. In the land of ancient erotica, a 143-year-old British law makes illegal any sexual activity that is not procreative.<sup>67</sup>

Unlike in the Judaeo-Christian world, India traditionally did not carry the same kind of anti-gay cultural baggage though this changed in more recent times. Some ancient mythological and literary texts alluded to gay and lesbian relationships. If the Kama Sutra is anything to go by, Indian cultural and religious theorists tended to view sex as pleasure, even an art form, not a divinely ordained utilitarian act.<sup>68</sup>

Edellisessä lainauksessa muinaisiin samansukupuolisiin rakkaussuhteisiin viitataan homo- ja lesbosuhteina. Samaten käytetään termiä homovastainen kun puhutaan perinteisestä kulttuurisesta painolastista. Moderniin diskurssiin kuuluvien termien valinta ja siirto aikaan, jolloin kyseisiä termejä ei tunnettu, pyrkii rakentamaan siltaa ja yhteenkuuluvuutta muinaisen Intian sekä intialaisen mytologian ja nykyajan Intian homoiksi ja lesboiksi identifioituvien ihmisten välille. Seksuaalivähemmistöt pyritään tälläkin tavalla vetämään hyväksytyjen asioitten piiriin.

Artikkeleissa mainitaan myös, että pykälä 377 ei koske pelkästään homoseksuaalista käyttäytymistä. Myös heteroiden suu- tai anaaliseksi on pykälän mukaan rangaistusta vaativa rikos. Yksi mielipidekirjoittajista huomauttaakin, että lainkohtaa vastustavaa kampanjaa ei pitäisi nähdä yksinomaan homojen oikeuksien ajamisena. Kampanjan pitää ennemminkin haastaa valtion pyrkimykset säädellä aikuisten ihmisten vapaata seksuaalista toimintaa.<sup>69</sup> Heteroiksi oletettua lukijakuntaa pyritään näin saamaan pykälän muuttamisen kannalle. Pykälä ei säätele vain kaukaisen ja vieraan marginaaliryhmän elämää, vaan itse

---

<sup>66</sup> TTOI 31.8.2004. ”naurettava ja vanhentunut kolonialistinen perintö”.

<sup>67</sup> TTOI 16.9.2003. ”Polttakaa Kama-sutra. Muinaisen erotiikan maassa 143 vuotta vanha brittiläki tekee laittomaksi minkä tahansa seksuaalisen toiminnan, joka ei ole lisääntymiseen tähtäävää.”

<sup>68</sup> TTOI 6.4.2005. ”Toisin kuin juutalais-kristillisessä maailmassa, Intiassa ei perinteisesti ollut samanlaista homovastaista kulttuurista painolastia, vaikka tämä on viime aikoina muuttunut. Jotkut mytologiset ja kaunokirjalliset tekstit viittasivat homo- ja lesbosuhteisiin. Jos Kama-sutraa voi yhtään uskoa, intialaisilla kulttuuri- ja uskontoteoreetikoilla oli taipumus pitää seksiä nautintona, jopa taidemuotona, ei jumalallisesti säädettyä utilitaristisena toimenä.”

<sup>69</sup> TT 11.4.2005a.



asiassa koskettaa ainakin teoriassa kaikkia, joitten seksielämä ei rajoitu pelkkään peno-vaginaaliseen yhdyntään.

Homoseksuaalisuuden dekriminalisointia kannattavissa artikkeleissa erottaudutaan viktoriaanisen kristillisen moraalin lisäksi nyky-Intian homofobisesta kulttuurista.

What kind of culture is so badly damaged that it cannot imagine or countenance an unashamed love?<sup>70</sup>

Artikkelissa, josta edellinen lainaus on peräisin, kirjoittaja leikittelee häpeän käsitteellä, sanoilla *shameless* ja *unashamed*. Kirjoittaja mainitsee ”meidän” eli nyky-Intian homofobisen yhteiskunnan syytävän homojen päälle pahimman haukkumasanansa *shameless*, häpeämätön. Tämän jälkeen hän itse kutsuu tuota rakkautta myös häpeämättömäksi, käyttäen termiä *unashamed*. Mutta kun *shameless* viittaa hävyttömään ja röyhkeään häpeämättömyyteen, *unashamed* kuvaa sankarillista ja pystypäistä häpeilemättömyyttä. Näin kirjoittaja muuntaa häpeän puutteen vihattavasta ominaisuudesta sankaruudeksi, suostuttelee katsomaan asiaa uudella tavalla.

Joistakin Intian vanhoista perinteistä pyritään artikkeleissa kuitenkin erottautumaan. Kun pykälän säilyttämistä perustellaan intialaisen yhteiskunnan arvoilla ja perinteillä, yksi artikkeli mainitsee leskenpolton, koskettamattomuuden, lapsiavioliitot ja myötäjäiset esimerkkeinä sellaisista sosiaalisista tavoista, joiden arvo on kyseenalainen.<sup>71</sup> Suvaitsematonta intialaista kulttuuria kritisoidaan paikoin vahvasti:

Homosexuality is against Indian culture. Unvirginal Indian women and courting couples and Valentine’s day are against Indian culture. But female foeticide has never been against Indian culture, apparently, nor has rape or homophobia or honour killings ever been against Indian culture.<sup>72</sup>

Homofobian sijoittaminen samaan joukkoon naispuolisten sikiöitten abortoimisen, raiskausten ja kunniamurhien kanssa korostaa sen raakaa ja rikollista luonnetta ja alleviivaa kärsimyksiä, joita se voi uhreilleen tuottaa.

Kun artikkeleissa erottaudutaan vanhoillisesta juutalais-kristillisestä maailmasta ja identifioidutaan muinaiseen, suvaitsevaiseen Intiaan, nykyaika kääntää identifikaation maantieteellisesti toisin päin. Nyky-Intian homofobisesta yhteiskunnasta erottautumisen ohessa kirjoittajat identifioituvat vahvasti länsimaihin ja niitten edustamaan demokratiaan.

<sup>70</sup> TT 15.1.2006. ”Minkäläinen kulttuuri on niin pahoin turmeltunut, ettei se voi kuvitella tai suvaita häpeilemätöntä rakkautta?”

<sup>71</sup> TT 10.11.2005.

<sup>72</sup> TT 15.1.2006. ”Homoseksuaalisuus on intialaisen kulttuurin vastaista. Epäneitseelliset intialaiset naiset ja seurustelevat parit ja ystävänäpäivä ovat intialaisen kulttuurin vastaisia. Mutta naispuolisten sikiöitten murhaaminen ei ole ilmeisesti koskaan ollut intialaisen kulttuurin vastaista, eivätkä myöskään raiskaus tai homofobia tai kunniamurhat ole koskaan olleet intialaisen kulttuurin vastaisia.”

Kirjoittajat muistuttavat, että Englanti, jonka ansiosta samansukupuolinen seksi on Intiassa rikos, on itse luopunut jo aikoja sitten vastaavasta laista. Pykälän 377 katsotaan olevan edistykselliseen demokratiaan kuuluvien ihmisoikeuksien vastainen. Artikkeleissa on esimerkkejä maista, joissa homoseksuaalien asema lainsäädännössä on huomattavasti parempi kuin Intiassa. Lähes kaikki ovat länsimaita. Muuttamalla lainsäädäntöään Intia voitaisiin lukea sinne, minne se lukijakunnan mielestä oletetusti haluaakin lukeutua: edistyksellisten, vauraitten demokratioiden joukkoon.

India must march in step with other democracies in removing legal restrictions on sexual orientation.<sup>73</sup>

Toisaalla<sup>74</sup> taas muistutetaan, että homoseksuaalisuuden kriminalisointi sijoittaa Intian sellaisten maitten seuraan kuten Angola, Botswana, Burundi, Etiopia, Gambia, Ghana, Iran, Libya, Tshetshenia, Somalia, Sudan, Swazimaa, Togo, Uganda, Uzbekistan, Sambia ja Zimbabwe. Lainausmerkit näitä maita kuvaavan ilmaisun *edistykselliset demokratiat* ympärillä tuovat mukaan oman ironisen sävynsä. Intia haluaa olla edistyksellinen demokratia. Mutta homoseksuaalisuuden kriminalisointi saattaa lisätä määreen ympärille lainausmerkit, tehdä Intian naurunalaiseksi ja vetää joukkoon, johon se ei halua kuulua.

Homoseksuaalisuuden dekriminalisoinnin puolesta argumentoidaan myös vetoamalla homoseksuaalien suureen määrään ja kriminalisoinnin tuottamaan haittaan HIV- ja AIDS-työssä. Huomio kiinnitetään myös siihen, että lainkohta ei erottele vapaaehtoista ja pakotettua seksiä. Yksi mielipidekirjoittaja kysyykin

in the case of homosexuals, who is the culprit and who the victim?<sup>75</sup>

Pykälää 377 käsittelevistä artikkeleista vain kolmessa vastustetaan homoseksuaalisuuden dekriminalisointia. Yksi mielipidekirjoittajista vastustaa sitä nykyisessä tilanteessa ja nykyisin ehdoin. Hänen mukaansa homoseksuaalisuuden dekriminalisointi tuottaisi enemmän haittaa kuin hyötyä ilman lakia samansukupuolisesta avioliitosta. Yhteiskunnan täytyisi ensin päättää, onko samansukupuolinen seksi moraalista vai moraalitonta ja muuttaa avioliittolaki tämän päätöksen mukaiseksi. Kirjoittaja kysyy

What would legalizing homosexuality mean without the permission to marry? With whom should homosexuals have sex then? And wouldn't society be condoning immorality, since it would be going against the accepted association of marriage with sex?<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> TH 12.20.2006. ”Intian on kuljettava samassa tahdissa muitten demokratioiden kanssa poistamalla seksuaalista suuntautuneisuutta koskevat lakirajoitukset.”

<sup>74</sup> TT 7.2.2006.

<sup>75</sup> TT 24.1.2003c. ”Kuka homoseksuaalien tapauksessa on syytetty ja kuka uhri?”

Kirjoituksessa tärkeää ei ole niinkään sukupuoli tai seksuaalinen suuntautuneisuus, kunhan seksuaalinen suhde saadaan sosiaalisesti kontrolloidun avioliittojärjestelmän piiriin.

Lyhyehköissä, ”neutraaleissa” uutisartikkeleissa dekriminalisoinnin vastustajat käyttävät perusteluina pykälän 377 säilyttämiselle mm. intialaisen yhteiskunnan paheksuvia asenteita, ja sitä, että pykälän perusteella on yleensä tuomittu lasten hyväksikäyttötapauksia. Joskus kuulijoihin pyritään vetoamaan pelolla:

Deletion of the said section can well open floodgates of delinquent behaviour<sup>77</sup>

Kiinnostavaa on, millä lailla pykälän poistaminen voisi lisätä rikollista tai moraalisesti tuomittavaa käytöstä. Jos pykälä poistettaisiin, kyseinen käytöshän ei enää olisi rikollista. Homoseksuaalisuus mielletään ehkä porttina, joka johtaa yhä eriskummallisempiin seksuaalisuuden muotoihin, kenties pedofiliaan. Näkyvissä ovat sukupuolijärjestelmän rikkoutumiseen ja tabuun liittyvät pelon ja ahdistuksen tunteet.

Dekriminalisointia vastustavat äänet jäävät kovin hiljaisiksi analysoimassani aineistossa. Vahvin puheenvuoro esiintyy *The Hindu* -lehdessä. Kirjoittaja, joka asemoi itsensä lääketieteen parissa toimivaksi henkilöksi, aloittaa artikkelinsa ilmaisemalla huolensa siitä, että homoseksuaalisuus pyritään dekriminalisoimaan. Ilmaisun *decriminalising* ympärille hän on jostakin syystä sijoittanut lainausmerkit. Kertovatko ne, ettei homoseksuaalisuutta ole itse asiassa koskaan oikeasti kriminalisoitu, eikä sitä siten voida dekriminalisoidakaan? Kirjoittaja muistuttaa, että homoseksuaalisuus oli AIDSin leviämiseen vaikuttanut tekijä ja että MSM:t (miesten kanssa seksiä harrastavat miehet) kuuluvat korkean infektoriskin ryhmään. Hän ymmärtää valistustyön ja riskiryhmien luottamuksen saavuttamisen merkityksen, mutta se pitäisi saavuttaa jollain muulla tavalla kuin tuomitsemisen lopettamisella.

If decriminalization is also implemented there is a real danger of the percentage of population with such undesirable, unhealthy, unnatural and abnormal behaviour increasing without control.<sup>78</sup>

Kirjoittaja, joka on aloittanut artikkelinsa melko varovasti ja asiallisesti, päästää äskeisessä tekstinkohdassa ikään kuin tunteensa valloilleen puuskahtamalla neljä homoseksuaalista käytöstä kuvaavaa adjektiiviaan. Samalla hän pyrkii herättämään lukijoiden pelon. Homoseksuaalinen käytös, jonka lukijakunta on kenties aiemmin yhdistänyt johonkin margi-

<sup>76</sup> TT 11.4.2005c. ”Mitä homoseksuaalisuuden laillistaminen saisi aikaan ilman lupaa mennä naimisiin? Kenen kanssa homoseksuaalit sitten harrastaisivat seksiä? Ja eikö yhteiskunta suvaitsi tällöin moraalittomuutta, sillä se toimisi vastoin yleisesti hyväksyttyä ajatusta avioliiton ja seksin yhteydestä?”

<sup>77</sup> TTOI 3.2.2006. ”Kyseisen pykälän poistaminen voi hyvinkin avata rikollisen käytöksen tulvaportit.”

<sup>78</sup> TH 29.10.2006. ”Jos myös dekriminalisointi toteutetaan, on olemassa todellinen vaara, että väestön prosentuaalinen osuus, joka harjoittaa tuollaista epätoivottavaa, epätervettä, luonnotonta ja epänormaalia käyttäytymistä, kasvaa hillitsemättä.”

naaliryhmään, kuvataan eräänlaisena hallitsemattomana massana tai kaaoksena, joka on vaarassa levitä muuallekin yhteiskuntaan, jos sitä ei pidetä aisoissa. Myöhemmin artikkelissaan kirjoittaja esittää, että kriminalisointi suojelee nuoria joutumasta ”tämän epänormaaliuden uhreiksi”. Näin hän vetoaa lukijoiden vastuuntuntoon tulevan sukupolven kasvattajina ja kaitsijoina. Homoseksuaalisuutta ei nähdä ihmisen sisäisinä tunteina ja haluina, vaan jonakin HI-viruksen kaltaisena ulkopuolisena uhkana, jonka uhriksi (viattomat) nuoret voivat joutua. Näkyvissä ovat alun perin Havelock Ellisin esittämät ajatukset siitä, että ympäristö voi aiheuttaa latentin homoseksuaalisuuden puhkeamisen (ks. tutkielman luku 2.2.2).

Normaaliuden käsite, jonka piiriin dekriminisoinnin puolustajat ovat koettaneet homoseksuaaleja vetää, on tärkeä rajanveto myös tässä artikkelissa. Kirjoittaja peräänkuuluttaa sympatiaa homoseksuaaleja kohtaan, mutta

It is an altogether socially, ethically and medically unacceptable idea treating them as normal.<sup>79</sup>

Perusteluja epänormaaliudelle artikkelissa ei mainita kuin yksi: homoseksuaalien puuttuminen eläinkunnasta. Eläimet – joiden seksuaalisuudesta kirjoittaja ei selvästikään ole lukenut kovinkaan paljon tutkimuksia – näyttävät tässä kohoavan eräänlaiseksi moraaliseksi mittariksi, jonka perusteella luonnollisuuden ja luonnottomuuden rajaviivan voi asettaa.

#### 4.3.2. Ryhmä 2: hijrat

Hijroja käsittelevistä kirjoituksista kaksi on mielipidekirjoitusta. Neljä on lyhyttä uutista, joiden aiheina ovat poliisin pahoinpitelemä hijra, hijra-aktivistien vaatimukset prostituution laillistamiseksi, rikollisten tappama hijra ja hijran itsemurha. Loput yhdeksän kirjoitusta ovat pitempiä artikkeleita, joissa mm. kuvataan hijrojen juhlia ja elämää ja otetaan kantaa vaikeuksiin, joita hijrat joutuvat kohtaamaan.

Artikkeleissa nousee keskeiseksi aiheeksi ihmisyyys. Niissä pyritään muistuttamaan, että hijrat ovat ihmisiä ja siksi heille pitäisi antaa ihmisten oikeudet. Kun pykälää 377 käsittelevissä artikkeleissa pyritään yleensä vakuuttamaan seksuaalivähemmistöjen kuuluvan luonnollisen ja normaalin piiriin, hijroja käsittelevien artikkeleiden ei tarvitse vakuuttaa, että hijrat kuuluvat ihmisyyden piiriin. Sen sijaan ne pyrkivät avaamaan yleisön silmät sille, että hijroja ei kohdella kuin ihmisiä, heillä ei ole samoja oikeuksia kuin ihmisillä.

---

<sup>79</sup> TH 29.10.2006. ”On sosiaalisesti, eettisesti ja lääketieteellisesti täysin mahdoton ajatus pitää heitä normaaleina.”

to be a eunuch is to be less than human. Members of the third sex cannot vote, cannot legally marry, cannot adopt children and cannot inherit certain kinds of family property.<sup>80</sup>

”We too are human beings and demand equal respect.”<sup>81</sup>

Homoseksuaalisuuden dekriminalisoinnin yhteydessä esiin nouseva normaaliuden käsite ei ole hijroja käsittelevissä artikkeleissa kovinkaan näkyvä. Yhdessä artikkelissa<sup>82</sup> kerrotaan hijra-aktivistista, joka yrittää saada yhteiskunnan näkemään hijrat ”normaaleina ihmisinä joilla on normaalit toiveet”. Muuten hijroja ei pyritä esittämään niinkään normaaleina vaan erikoisina ihmisinä, mutta ennen kaikkea ihmisinä. Ihmisyys taas määritellään sisäisinä ominaisuuksina, ei tietynlaisena sukupuolisena tai seksuaalisena roolina:

In terms of intelligence, moral awareness, an ability to experience emotion, eunuchs do not differ from the rest of us.<sup>83</sup>

Artikkeleissa pyritään usein menemään stereotyyppisen hijra-kuvan taakse, näkemään ihminen roolin takana. Stereotyyppistä roolia kuvataan yhdessä artikkelissa suoraan:

Gaunt male features, coquettish feminine gestures, dancing, begging, or engaged in prostitution for a living.<sup>84</sup>

Artikkelissa kaivaudutaan tämän kuvan pinnan alle ja annetaan hijralle oma ääni, elämäntarina, toiveet ja halut. Toisaalla taas kerrotaan, kuinka hijra pelasti kirjoittajan ahneen autorikshankuljettajan kynsistä. Hijrasta annetaan ylevä ja sankarillinen kuva:

Absolutely unperturbed, she ordered the auto driver to take what was due and went about her task. She was bold and beautiful.<sup>85</sup>

Sankarillisuuden teema esiintyy myös muualla. Yhdessä artikkelissa<sup>86</sup> kerrotaan vaalikomission määräyksestä ottaa hijrat vaaliluetteloon. Määräyksen tuloksena jotkut hijroista voittivat kunnallisvaaleissa, ja kirjoittaja kuvaa heitä erinomaisen menestyksekkäiksi, tehokkaiksi ja rehellisiksi valtuutetuiksi ja pormestareiksi.

---

<sup>80</sup> TT 28.3.2004. ”Olla eunukki on olla vähemmän kuin ihminen. Kolmannen sukupuolen edustajat eivät voi äänestää, eivät voi mennä laillisesti naimisiin, eivät voi adotoida lapsia eivätkä voi periä tiettytyypistä suvun omaisuutta.”

<sup>81</sup> DH 16.5.2004. ””Mekin olemme ihmisiä ja vaadimme tasavertaista kunnioitusta.””

<sup>82</sup> TH 12.1.2004.

<sup>83</sup> TT 28.3.2004. ”Eunukit eivät poikkea meistä muista älynsä, moraalitajunsa tai kykynsä tuntea tunteita suhteen.”

<sup>84</sup> TH 12.1.2004. ”Kolkot miehiset piirteet, keimailevat feminiiniset eleet, tanssii, kerjää tai harjoittaa prostituutiota elannokseen.”

<sup>85</sup> DH 16.3.2004. ”Täysin rauhallisena hän määräsi rikshakuskin ottamaan sen mikä hänelle kuului ja lähti omiin töihinsä. Hän oli rohkea ja kaunis.”

<sup>86</sup> TT 12.3.2005.

Artikkeleista neljä kuvaa hijrojen juhlia: Hijra Habba Bangaloresa, Madhyapradeshin hijrojen kajaria-juhlaa Bhopalissa, koothandavar-juhlaa Tamilnadussa. Artikkeleissa korostuu juhlien ja juhlijoiden värikkäisyys ja eloisuus. Hijrat pyritään identifioimaan huippuseurapiireihin tai elokuvamaailmaan.

There was glamour all around: designer saris, perfumes, gold watches, waxed arms, sequins, strap tops, tie-up cholis, high heels, perfect make-up, swaying hips ... much cheering, many smiles. The Hijra Habba looked almost like a film awards night.<sup>87</sup>

Bhopalin vuosijuhlusta kertovassa artikkelissa<sup>88</sup> kuvataan juhlaa ja sen kulkua sekä esitellään lyhyesti hijrojen perinteistä roolia ja elämää. Muissa juhlia kuvaavissa artikkeleissa paneudutaan juhlan lisäksi hijrojen huonoon asemaan ja ongelmiin, loisteliaan pinnan alla kytevään ”epävarmuuteen, pelkoon ja tuskaan”. Korostetaan, että juhlat ovat poikkeus hijrojen arjessa. Tavallisesti yhteisö on yhteiskunnan hyljeksimä ja jokapäiväisen kiusaamisen, hyväksikäytön, pilkan, nöyryytyksen, kiristyksen ja uhkauksien kohteena.<sup>89</sup> Järkyttävimmän kuvan hirjojen elämästä piirtävät artikkeleissa kuvatut yksittäistapaukset, erityisesti Kokila-nimisen hijran tapaus. Kokila joutui joukkoraiskauksen uhriksi ja raportoituun poliisille vielä poliisien seksuaalisen väkivallan ja kidutuksen kohteeksi.<sup>90</sup>

Hijrojen perinteinen rooli on vahvasti esillä. Juhlien kuvauksissa perinteet ja hijra-yhteisön uskonnollinen ulottuvuus korostuvat. Kajaria-juhlan yhteydessä mainitaan, että hijrat ovat viimeiset 50 vuotta rukoilleet hyvien sateitten, sadonkorjuun, yhteisen sovun ja maailmanrauhan puolesta. Rukouksissa on voimaa, sillä:

As members of the 'third sex', we are closer to God<sup>91</sup>

Koothandavar-juhlaa kuvaavissa artikkeleissa viitataan myyttiin Aravanin uhrauksesta ja Mohinin hahmon ottavasta Krishnasta ja kuvataan hijrojen symbolisia häitä Aravana esittävän papin kanssa. Toinen juhlaa kuvaavista artikkeleista painottaa symbolisen avioliiton merkitystä hijroille mainitsemalla mm. sen, että monilla hijroilla oli kyyneleet silmissä heidän kumartaessaan papille. Artikkelissa siteerataan erästä hijraa:

---

<sup>87</sup> TH 8.9.2003. ”Kaikkiolla oli glamouria: design-sareja, hajuveittä, kultakelloja, vahattuja käsivarsia, paljetteja, olkaintoppeja, sidottavia choleja\*, korkeita korkoja, täydellisiä meikkejä, keinuvia lanteita ... paljon hilpeyttä, monia hymyjä. Hijra Habba näytti melkein elokuvapalkintojen jakoillalta.”

\* Choli on sarin kanssa käytettävä tiukka paita tai yläosa, tie-up choli viittaa muodikkaaseen takaa nyörillä sidottavaan yläosaan.”

<sup>88</sup> TT 4.9.2004.

<sup>89</sup> TH 8.9.2003.

<sup>90</sup> DH 2.7.2004; DH 21.6.2004.

<sup>91</sup> TT 4.9.2004. ”Kolmannen sukupuolen edustajina olemme lähempänä Jumalaa”.

”In real life, I may never get an opportunity to marry. I will never be able to lead a family life. At least let me cherish these moments”<sup>92</sup>

Edellisen kaltaisilla lainauksilla ja kuvauksilla kyyneleistä vedotaan lukijan myötätuntoon ja pyritään jopa herättämään sääliä. Intialaisessa yhteiskunnassa perhe-elämällä ja perhe-suhteilla on erittäin tärkeä merkitys. Hijrat identifioidaan tässä naisiin, jotka haluavat miehen ja perheen kuten kuka tahansa norminmukainen nainen. Toisaalla artikkelissa valitetaan sitä, että miehet käyttävät hijroja ainoastaan seksuaalisen halun kohteina, vaikka nämä itse haluaisivat muuta. Identifikaatio norminmukaisiin naisiin kuitenkin rakoilee kirjoittajan kuvatessa, kuinka hijrat voivat kirotta ja asioitten mennessä todella inhottaviksi nostaa vaatteensa ja paljastaa sukuelimensä. Tällainen käytös kuitenkin selitetään artikkelissa aggressiivisena kostona yhteiskunnan alimmalla askelmalla elämisestä ja joskus eläimiäkin huonommasta kohtelusta.

Toinen mielipidekirjoittajista<sup>93</sup> määrittelee hijrat erityiseksi yhteisöksi, joka seuraa tiettyä hindulaista kulttia ja viittaa hijrojen perinteiseen rooliin esiintyjinä – tanssijoina ja muusikkoina – lapsen syntymän yhteydessä. Hän toteaa, että esiintymisestä saatava tulo on vähentynyt jo pitkään kaikkialla Intiassa, ja selittää hijrojen harjoittaman prostituution ja rikollisuuden tästä johtuvaksi. Kirjoittajat pyrkivätkin usein esittämään hijrat sankareina ja/tai uhreina ja selittävät yleisön heihin todennäköisesti yhdistämät ikävät piirteet jostakin ulkopuolisesta syystä johtuvaksi. Näin he pyrkivät muovaamaan yleisön hijroista muodostavaa kuvaa siistimmäksi ja ymmärrettävämmäksi.

Paikoin kuva ei kuitenkaan ole siisti. Uutinen, joka kertoo Familia-nimisen hijran itsemurhasta, on otsikoitu ”*Sex worker commits suicide*”<sup>94</sup>. Otsikko määrittelee siis Familan ensi sijassa seksityöläiseksi. Tekstissä hänet tosin mainitaan tosin myös hijrojen oikeuksia ajavaksi aktivistiksi. Kuva, joka Familasta uutisartikkelissa piiryy, on epämääräinen ja tasapainoton. Familia asui poikaystävänsä ja kahden muun miehen kanssa. He olivat kaikki juhlineet aamuyöhön, nauttineet alkoholia ja lopulta Familia hirtti itsensä ”päihtyneessä tilassa mitättömän asian takia”, kuten poliisia uutisessa siteerataan. ”Mitätön asia” oli riita ja epäily, että poikaystävällä on suhde toiseen asuinkumppaneista.

Kiinnostavinta oman tutkimuskysymyksen kannalta ovat ne tavat, joilla artikkeleissa pureudutaan hijrojen sukupuoli-identiteettiin ja tuon identiteetin asemaan intialaisessa kulttuurissa. Hijrat esitetään usein transsukupuolisina naisina.

---

<sup>92</sup> DH 16.5.2004. ””Todellisessa elämässä minulla ei ehkä ole koskaan mahdollisuutta mennä naimisiin. En koskaan voi elää perhe-elämää. Antakaa minun edes vaalia näitä hetkiä””.

<sup>93</sup> TT 13.2.2003.

<sup>94</sup> DH 17.7.2004. ”Seksityöläinen tekee itsemurhan”.

They are women in male bodies. In India there is no legal recognition for sex change so transsexuals (sic) go in for castration and join the hijra community.<sup>95</sup>

Tässä hijrayhteisöön liittyminen nähdään jonkinlaisena korvikkeena tavalliselle elämälle oikeana naisena. Kastratio esitetään korvikkeena oikealle, lain hyväksymälle sukupuolenvaihdokselle tai -korjaukselle. Monissa artikkeleissa naisiksi ja transsukupuolisiksi nimeäminen sijoittaa hijrat ikään kuin kahden sukupuolen järjestelmän piiriin. Sijoittamalla heidät naisten kategoriaan kirjoittajat siirtävät heidät uhkaavasta rajatilasta tuttuun ja järjestettyyn maailmaan. Jos hijrat saisivat elää naisina, jos laki hyväksyisi sukupuolenkorjaukset, hijrayhteisö tai ainakin siihen liittyvät ikävät piirteet häviäisivät. Toisaalta artikkelissa, josta edellinen lainaus on peräisin, kirjoittaja esittää naiseuden myös eräänlaisena korvikkeena:

One of the reasons for hijras demanding to be recognised as women is the fact that there is no identity for the third gender in India.<sup>96</sup>

Väite tuntuu kummalliselta, mikäli *identity* ymmärretään sananmukaisesti identiteetiksi. Hijrojen kolmannen sukupuolen identiteettihän on kulttuurisesti tunnustettu. Kirjoittaja viittaakin ehkä enemmän henkilöllisyyteen ja siihen liittyviin kansalaisoikeuksiin.

Toisaalla, hijrojen perinteistä juhlaa kuvaavassa artikkelissa hijrojen identiteettiä ei kuvata pelkästään kansalaisoikeuksien vaan ennen kaikkea historian ja mytologian kautta:

*Hijras* have always occupied the fringe of the Indian subconscious, they are accepted without question, even if it is with a mixture of fear, ridicule and contempt, because of their inherited centuries old court history combined with the eternal spring-well of mythology, which constantly affirms and validates their existence<sup>97</sup>

Intialainen kulttuuri näyttäytyy artikkelissa sukupuolista monimuotoisuutta suvaitsevana mytologiansa, historiansa ja kaikki olemisen mahdollisuudet sisäänsä sulkevan filosofiansa takia. Hijroja verrataan ”länsimaiseen vastineeseensa transsukupuoliseen”, jonka täytyy ratkaista sukupuoleen liittyvä anomalia suuntaan tai toiseen. Hijra voi sen sijaan ylellisesti kellua miehen ja naisen välisessä limbossa. Hijroista piiryy jälleen kerran sankarillinen kuva:

---

<sup>95</sup> DH 2.7.2004. ”He ovat naisia miesten ruumiissa. Intiassa laki ei tunnusta sukupuolenvaihdosta joten transsukupuoliset tekevät kastraation ja liittyvät hijrayhteisöön.”

<sup>96</sup> DH 2.7.2004. ”Yksi syy siihen, että hijrat haluavat tulla tunnustetuiksi naisina, on se, ettei Intiassa ole kolmannen sukupuolen identiteettiä.”

<sup>97</sup> TH 25.5.2003. ”*Hijrat* ovat aina olleet intialaisen alitajunnan laitamilla, heidät on hyväksytty ilman kysymyksiä, vaikkakin sekaisin pelon, pilkan ja halveksunnan kanssa, koska heillä on vuosisatoja vanha perintöhistoria hoveissa yhdistettynä ikuisen mytologian lähteeseen, joka jatkuvasti vakuuttaa ja vahvistaa heidän olemassaolonsa”.



The life of a hijra is a dubious chimera of sexual ambiguity, but it is also a life that has embraced this ambiguity and called a spade a spade, so to speak. Hijras should be saluted for taking this stand, for disallowing for pretence, for wearing their hearts on their sleeves and parading around the streets with them.<sup>98</sup>

Avoimuus ja teeskentelemättömyys ovat tässä arvokkaita ominaisuuksia, jotka liitetään hijroihin. Hijrojen avoimuuteen vertautuvat muut juhlan osallistajat, monenlaiset miehet: ”homoseksuaalit, biseksuaalit, heterot, ristiinpukeutajat, naimisissa olevat, sinkut, eronneet, college-opiskelijat, rikshakuskit, teekaupan pitäjät, liikemiehet”. Kirjoittaja ihmettelee salailua ja kaksoiselämää. Hän ihmettelee myös satoja ”nuoria heteromiehiä”, jotka osallistuvat juhlaan, koska seksi on halpaa ja helposti saatavilla. Salailusta hän syyttää ”seksuaalisuuden julmaa luontoa” intialaisessa yhteiskunnassa, tekosiveyttä, tukahduttamista, erilaisuuden ja poikkeavuuden lakaisua maton alle. Kuten pykälää 377 käsittelevissä artikkeleissa, myös tässä identifoidutaan intialaisen kulttuurin tiettyihin piirteisiin ja erottaudutaan toisista. Tässä ei tosin kaiveta erottautumisen syytä brittiperinästä tai historiasta. Syy-yhteyksiä ja ristiriitaa intialaisen kulttuurin sisällä ei pohdita.

Heterous on kiinnostava kysymys tässä artikkelissa. Kirjoittaja määrittelee tietyt hijrojen juhlaan osallistuvat, seksiä harrastavat ja sitä ostavat nuoret miehet heteroiksi. Kirjoittaja ei kommentoi, mikä tekee tällaisesta miehestä heteron ja onko miehen seksi hijran kanssa homo- vai heteroseksistä vai jotakin ihan muuta. Kenties kirjoittaja näkee hijrat naisen korvikkeina näille miehille. Toisaalta tässä saattaa olla näkyvissä intialaiseen seksuaalisuusdiskurssiin kuuluvat aktiivisuuden ja passiivisuuden käsitteet. Penetroijaa ei välttämättä mielletä homoseksuaaliksi – ainoastaan penetroitu on homo.

Artikkeleissa käytetään hijroista usein termiä *eunuch*, eunukki. Termi viittaa lisääntymiskyvyn puutteeseen ja kastraatioon. Eunukki on mies, jolta on poistettu ainakin jotkut miehen ominaisuudet. Eunukki-termi tuo mielestäni hyvin esiin hijrojen sukupuoleen liittyvän epämääräisyyden. Heidät esitetään transsukupuolisina naisina ja kastroituina miehinä. Yhdessä kirjoituksessa hijrojen harjoittamaan prostituutioon viitataan ilmaisulla *male prostitution*, miesprostituutio. Yhdeksässä artikkelissa käytetään hijroista yksikön kolmatta persoonapronominia, joka on lähes poikkeuksetta feminiininen *she*. Vain yksi kirjoittajista<sup>99</sup> on valinnut pronominiksi maskuliinisen *he*. Poikkeava valinta selittyy todennäköisesti sillä, että artikkelissa kuvattu hijrayhteisön jäsen määrittelee itse itsensä bisek-

---

<sup>98</sup> TH 25.5.2003. ”Hirjan elämä on sukupuolisen monimerkityksellisuuden epävarma hourekuvana, mutta se on myös elämä, joka on syleillyt tätä monimerkityksellisyyttä ja kutsunut asioita niiden oikeilla nimillä. Hijroille pitäisi tehdä kunniaa tämän aseman ottamisen takia, teeskentelyn hylkäämisen takia, tunteiden avoimen näyttämisen takia ja niiden kanssa kaduilla marssimisen.”

<sup>99</sup> DH 10.1.2004.

suaaliksi mieheksi. Hijrayhteisöön liittyminen oli hänelle keino selvitä vaikeasta elämäntilanteesta, johon hän oli miessuhteensa ja feminiinisen olemuksensa takia joutunut. Biseksuaali mies tuo oman lisänsä hijroista piirtyvään kuvaan ja hämmentää sitä entisestään.

Artikkeleissa siteeratut hijrat eivät aina ole itsekään samaa mieltä omasta sukupuoli-identiteetistään. Yhdessä artikkelissa<sup>100</sup> toiset hijrat sanovat syntyneensä miehiksi mutta *valinneet* olevansa naisia. Naiseuden he katsovat erottavan heidät mm. sellaisista kategori-  
oista kuin homot ja transvestiitit. Toiset hijroista taas identifioivat itsensä kolmannen sukupuolen edustajiksi, eivät naisiksi.

Passinhakemuskaavakkeen sukupuoli-kysymystä pohtiva kirjoittaja<sup>101</sup> sanoo hijrojen – tai eunukkien – kuuluvan samaan kategoriaan ”transsukupuolisten, intersukupuolisten, transvestiittien ja hermafrodiittien” kanssa. Kirjoittaja katsoo kaavakkeen eunukki-vaihtoehdon olevan suunnattu myös heille. Jää epäselväksi, mihin kirjoittaja näillä termeillä tarkkaan ottaen viittaa. Miksi hän viittaa intersukupuolisiin ja hermafrodiitteihin ikään kuin erillisinä ryhminä? Määrittääkö transvestismi sukupuolta niin vahvasti, ettei miehen (tai naisen) kategoria kelpaa? Vai käyttääkö kirjoittaja länsimaisesta sukupuoli- ja seksuaalisuusdiskurssista omaksumiaan termejä jonkinlaisia hijrayhteisön sisäisiä eroja kuvaavina termeinä antaen niille uusia merkityksiä? Itse tulkitseen kirjoittajan pyrkivän auktoriteettinsa lisäämiseen esittelemällä hienon kuuloisia termejä. Termien sisällöstä hän ei kuitenkaan ole täysin tietoinen.

Toisaalla<sup>102</sup> hijrat esitetään osana lesbo-, homo-, bi- ja trans-yhteisöä ja aktivismia, joka ajaa LGBT-vähemmistöjen asioita ja pyrkii muuttamaan 377. lakipykälän. Hijrat niputetaan yhteen myös *kothien* (feminiinisten homoseksuaalien) ja *panthien* (maskuliinisten homoseksuaalien) kanssa.

Artikkeleiden piirtämä kuva hijroista on hyvin moninainen. Hijrat pyritään sijoittamaan erilaisiin kategorioihin, antamaan heille erilaisia määritelmiä ja rooleja, tekemään heidät ymmärrettävämmiksi modernissa diskurssissa. Mikään pyrkimyksistä ei kuitenkaan näytä poistavan hijroiin liittyvää hämmennystä. Ovatko he perinteinen hindulainen lahkko? Ovatko he ihan tavallisia naisia vain hieman poikkeavassa ruumiissa? Ovatko he kastroiduja miehiä? Ovatko he kolmannen sukupuolen edustajia? Ovatko he homoja? Ovatko he prostituoituja? Ovatko he pyhiä askeetteja? Ovatko he yhteiskunnan hylkiöitä? Ovatko he seksuaalivähemmistöjen oikeuksien ajajia ja sankareita? Voidaanko hijrayhteisön sisälle vetää erilaisia rajaviivoja ja nostaa erilaisia kategorioita esiin? Ihmisyyden korostaminen

---

<sup>100</sup> DH 16.5.2004.

<sup>101</sup> TT 12.3.2005.

<sup>102</sup> DH 10.1.2004.

jää kenties ainoaksi vakuuttamisen keinoksi hijran identiteettiin liittyvän hämmennyksen keskellä.

### 4.3.3. Ryhmä 3: Pushkin Chandran murha

Ainoastaan yksi Pushkin Chandran murhaa käsittelevistä artikkeleista ei viittaa millään lailla uhrin seksuaaliseen suuntautuneisuuteen. Kahdessa artikkelissa Chandran homoutta ei kommentoida suoraan, mutta asian voi päätellä muuten. Lopuissa yhdeksässä artikkelissa homouteen viitataan suoraan.

Vaikka artikkelit käsittelevät yksittäistapausta, useat niistä osallistuvat laajempaan keskusteluun homoseksuaalisuudesta. Chandrasta piirtyy tietynlainen kuva nimenomaan yläluokkaisena homomiehenä, joka juhlii paljon ja harrastaa epämääräisiä suhteita.

Pushkin's was a lifestyle that gay men around the world aspire to, for he was young, successful and free to live on his own terms. That included having a series of boyfriend [sic] like Kuldip Singh who he would take along to parties around town.<sup>103</sup>

Tässä kirjoittaja olettaa, millä lailla homomiehet ylipäänsä haluavat elää, asettuu tietynlaisen stereotyyppisen kuvan kannattajaksi. Myöhemmin artikkelissa Chandran elämätavan todetaan olevan samanlainen kuin monilla muillakin delhiläisillä sinkuilla. Termi *single*, sinkku viittaa tässä todennäköisesti myös – ja ehkä ennen kaikkea – heteroihin, jolloin Pushkin Chandra pyritään esittämään ensisijaisesti urbaanina yksineläjänä. Pornografian hallussapito, ei-monogaamiset suhteet ja rankka juhliminen pyritään näin yhdistämään homouden sijasta suurkaupunkilaisten sinkkujen elämäntyyliin.

Yleensä artikkelit pyrkivät korjaamaan uutisoinnin pohjalta syntyneitä stereotyyppistä kuvaa niin Pushkin Chandrasta kuin homoistakin. Joskus ne piirtävät uudelleen tuon kuvan ja sitten korjaavat sitä. Yksi kirjoittajista kuvaa median raportoimia yksityiskohtia Chandran elämästä, mm. tavan iskeä miesprostituoituja tai muita miehiä juhlista, tämän asunnosta löydetyt sadat homopornokuvat ja -videot ja epäilyt tämän harjoittamasta kiristyksestä. Kirjoittaja viittaa myös median luomaan kuvaan homoyhteisön seksuaalisesta promiskuiteetista. Artikkelissa siteerataan homoista dokumenttia tekevää YK:n asiantuntijaa ja elokuvantekijää:

---

<sup>103</sup> TTOI 21.8.2004. ”Pushkinin elämäntyyli oli sellainen, jota homomiehet ympäri maailman tavoittelevat, sillä hän oli nuori, menestyvä ja vapaa elämään omilla ehdoillaan. Tähän laskettiin mukaan jono Kuldip Singhin kaltaisia poikaystäviä, joita hän vei mukanaan juhliin ympäri kaupunkia.”

are constantly looking for sexual encounters, even with strangers. In some cases, they don't even know each other's names."<sup>104</sup>

"By and large, their sense of belonging and loyalty to each other is very rare. It is a difficult situation because on the one hand, one is concerned about their sexual and legal rights or the lack of them; on the other hand, one is worried about their sexual health and the physical dangers they are exposed to"<sup>105</sup>

Homoista piirretty tässä yliseksuaalinen, sitoutumiskyvytön kuva, joka huolestuttaa ”normaalia” ihmistä. Kuva saa vahvistusta myöhemmin, kun kirjoittaja siteeraa homoa, jonka mukaan seksi on luonteva tapa tavata ihmisiä ja vertautuu kahvilla tai elokuvissa käymiseen.

Stereotyypistä kuvaa kirjoittaja purkaa viittaamalla homoihin, jotka ovat vielä neitsyitä. Eräs siteerattu (hetero)mies kertoo kuusikin vuotta seurustelleista homopareista ja siitä, kuinka on nähnyt homojenkin saavan sydänsuruja. Näin homot pyritään esittämään tuntevina olentoina, joihin on helpompi samaistua. Kirjoittaja toteaa myös murhan ja tavan, jolla sitä on käsitelty, marginalisoineen entisestään marginalisoitunutta homoyhteisöä ja kerää lukijoiden sympatiaa yhteisön puolelle. Kiinnostavaa on, että samalla kun kirjoittaja pyrkii asettumaan samalle puolelle aktivistien kanssa ja toivoo lakipykälän 377 muutosta, hän myös antaa tilaa stereotyypistä kuvaa tukeville äänille ja ikään kuin tirkistelee homojen outoa elämää.

Yksi artikkeleista pyrkii antamaan ”oikean” kuvan Pushkin Chandrasta, joka (kumppaninsa kanssa)

have been turned into caricatures of the gay Delhi-ite, with a decadent lifestyle that's totally removed from anything we can imagine for ourselves.<sup>106</sup>

Kirjoittaja lukeutuu tässä yleisönsä kanssa ”meihin”, jotka emme voisi edes kuvitella elävämme (stereotyypisten) homojen lailla. Näin hän vakuuttaa yleisön omasta normaaliudesta ja vaarattomuudesta. Tämän jälkeen hän kysyy, millaisia Chandra ja tämän kumppani todellisuudessa olivat. Hän kertoo olleensa Pushkin Chandran ystävä. Tämä tekee hänet kykeneväksi vastaamaan kysymykseen Chandran todellisesta luonteesta. Todellisesta luonteesta mainitaan tosin vain muutama asia: Chandra oli täysin sinut seksuaalisuutensa kanssa, eikä hänessä ollut mitään prameilevaa vaan hän näytti juuri siltä

---

<sup>104</sup> TT 22.8.2004. ”He etsivät jatkuvasti seksuaalisia kohtaamisia, jopa ventovieraitten kanssa. Joissain tapauksissa he eivät edes tiedä toistensa nimiä.”

<sup>105</sup> TT 22.8.2004. ”Yleensä lojaalius ja yhteenkuulumisen tunne ovat heillä harvinaisia. Tilanne on vaikea, koska toisaalta heidän seksuaaliset ja lailliset oikeutensa, tai niitten puute huolestuttaa; toisaalta huolestuttavat heidän seksuaaliterveytensä ja ne fyysiset vaarat, joille he altistuvat”.

<sup>106</sup> TTOI 21.8.2004. ”on muutettu delhiläisen homon irvikuviksi elämäntapoineen, joka on täysin irrallaan siitä mitä voimme kuvitella omalla kohdallamme.”

järjestöjohtajalta mikä olikin. Yritys puhdistaa Chandran maine jää hyvin pinnalliseksi. Riittääkö yleisölle, että Chandra näytti normaalilta?

Pushkin Chandran kumppaniin, toiseen murhattuun, liittyvät kuvaukset tuovat artikkeleihin mukaan rajoja rikkovan suhteen teeman. Murhatun kumppanin nimeksi ilmoitetaan yleensä Kuldip Singh, mutta kahdessa artikkelissa häntä kutsutaan Vishaliksi. Uhrien yhteiskunnallisen aseman ero tulee usein esille. Kuldip Singh esitetään paikoin epäilyttävässä valossa, samoin kuin koko suhde:

he appeared to be a vagabond, a male prostitute. The officer added Pushkin's friends had disapproved of his picking up men from the roadside.<sup>107</sup>

Yhdessä artikkelissa poliisi jopa epäilee Singhin suunnitelleen Chandran murhan ystäviensä kanssa. Onko kahden eri-ikäisen ja erilaisista lähtökohdista olevan miehen ei-monogaaminen suhde vaikea käsittää muuksi kuin molemminpuoliseksi hyväksikäytöksi? Singhin tausta hämärtää jopa sen tosiasian, että hänkin on murhan uhri.

Yksi artikkeleista kuitenkin esittää Singhin ja Chandran suhteen toisin:

Despite countless Bollywood films, most people have trouble with the idea that a rich person and poor person can forge a relationship based on mutual respect.

But gays in India have managed to break the class barrier and no one blinked an eye when Pushkin arrived at parties with Kuldip.<sup>108</sup>

Tässä Chandran ja Singhin suhteeseen yhdistyy eräänlainen elokuvamaailman sadunomaisuus, luokkarajoja rikkova rakkaus. Suhde on sankarillinen, ja sama sankaruus liitetään homoyhteisöön, joka mahdollistaa ja hyväksyy suhteen.

Kiinnostava näkökulma kaksoismurhaan esiintyy yhdessä *The Times of India* -lehden artikkelissa. Siinä murhaajat identifioidaan heteromiehiksi. Kirjoittaja syyttää mediaa siitä, että homot nähdään jotenkin syyllisinä siihen että jotkut heteromiehet kohtelevat heitä huonosti tai jopa murhaavat heidät. Hän sanoo:

These are straight men, enjoying all the strength and authority that society accords to this tribe. They are not women or children whose weaker position makes them more vulnerable to abuse and exploitation. Under most circumstances they would readily side into a dominating, aggressive role. So, how do they suddenly become hapless victims of homosexuals?<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> TTOI 17.8.2004. ”hän näytti rentulta, miesprostituoidulta. Konstaapeli lisäsi, että Pushkinin ystävät olivat paheksuneet sitä, että tämä iski miehiä tienvarrelta.”

<sup>108</sup> TTOI 21.8.2004. ”Lukemattomia Bollywood-elokuvia lukuunottamatta, suurin osa ihmisiä ei voi oikein käsittää, että rikas ja köyhä voivat ryhtyä suhteeseen joka perustuu molemminpuoliseen kunnioitukseen. Mutta Intian homot ovat onnistuneet rikkomaan luokkaerot eikä kukaan räpäyttänyt silmäänsäkään, kun Pushkin tuli juhliin Kuldipin kanssa.”

<sup>109</sup> TTOI 24.8.2004. ”Nämä ovat heteromiehiä, jotka nauttivat kaikesta siitä voimasta ja vallasta, jonka yhteiskunta suo tälle heimolle. He eivät ole naisia tai lapsia joiden heikompi asema tekee heistä alttiita

Heteromiehistä luodaan tässä selkeä kuva vahvoina, dominoivina, ei-uhreina. He pystyvät aggressiivisestikin torjumaan lähentely-yritykset. Heitä verrataan naisiin ja lapsiin, joille annetaan heikon ja uhrin osa. Mutta missä homot sijaitsevat? Hehän ovat miehiä. Miehistä kirjoittaja sanoo:

The men, of course, cannot be easily compelled – except for hijras and effeminate young men who become commercial sex workers because it is pretty much the only career open to them.<sup>110</sup>

Hijrat kirjoittaja lukee miehiksi, mutta heikoiksi ja uhrin asemassa oleviksi, naisten kaltaisiksi miehiksi. Naismaiset nuoret miehet asettuvat samaan kategoriaan. Homot kirjoittaja asettaa uhrin asemaan kaapin takia. Homoksi paljastumisen pelko on heikko kohta, johon heteromiehet iskevät. Artikkelin luoja vahvoja kategorioita ja liittää niihin vahvoja ominaisuuksia. Esittämällä kiristäjät ja murhaajat nimenomaan heteroina hän pyrkii suuntaamaan yleisön tuomitsevan katseen pois homoyhteisöstä. Rikollisten heterouttaminen pyrkii esittämään murhan pelkkänä ”tavallisena” murhana.

Pushkin Chandran murha viiltää ikävän särön homoseksuaalisuuden dekriminialisointia koskevaan mediakeskusteluun ja siihen kuvaan, jonka useimmat kirjoittajat haluavat seksuaalivähemmistöistä antaa. Monet artikkelit pyrkivät paikkaamaan tätä säröä, jotkut onnistuneemmin kuin toiset.

#### 4.3.4. Ryhmä 4: Parisuhde, perhe ja avioliitto

Neljännän analysoimani artikkeliryhmän olen koonnut artikkeleista, joissa kerrotaan samansukupuolisista pareista, käsitellään samansukupuolista avioliittoa tai lasten hankintaa. Seitsemässä artikkelissa pääosassa ovat avioliiton solmivat parit. Neljä artikkeleista käsittelee samansukupuolista avioliittoa yleisemmällä tasolla. Kahdessa artikkelissa pohditaan samansukupuolisten parien vanhemmuutta.

Yhdessä artikkelissa esiintyy kolme miesparia, jotka ovat menneet tai menossa naimisiin Lakshya Trust -nimisen järjestön avustamana. Avioliitot esitetään positiivisessa valossa: ne edistävät monogaamista sukupuolielämää ja auttavat kampanjoinnissa HIViä vastaan. Artikkeleissa kuvataan miesten tunteita ja hääjärjestelyjä. Hääjärjestelyjen kuvaus

---

pahoinpitelylle ja hyväksikäytölle. Useimmissa tapauksissa he asettaisivat vaivatta dominoivaan, aggressiiviseen rooliin. Kuinka heistä siis yhtäkkiä tulee homoseksuaalien onnettomia uhreja?”

<sup>110</sup> TTOI 24.8.2004. ”Miehiä ei tietenkään voi helposti pakottaa – paitsi hijroja ja naismaisia nuoria miehiä, joista tulee kaupallisia seksityöläisiä, koska se on lähestulkoon ainoa ura, joka heille on mahdollinen.”

korostaa yhteisiä piirteitä ja samuutta heterohäitten kanssa. Miesten tunnoissa esiintyy optimismia tulevaisuuden suhteen, mutta myös surua siitä, että heidän suhteitaan ei aina hyväksytä. Artikkelin loppu vetoavaan lauseeseen:

The only thing the couples want is acceptance from society.<sup>111</sup>

Loput samansukupuolisia liittoja kuvaavista artikkeleista liittyvät kahteen tapaukseen: Raju- ja Mala-nimisten naisten solmimaan liittoon sekä Sonu- ja Rekha-nimisiin naisiin, jotka karkasivat kotoa elämään yhdessä. Kummastakin tapauksesta piirtyy dramaattinen kuva kauhistuneine vanhempineen ja poliiseineen.

Is this what we call kalyug?<sup>112</sup>

kysyy Rajun äiti artikkelissa ja jatkaa:

It is humiliating for us and for humanity.<sup>113</sup>

Sitaatit korostavat Rajun ja Malan suhteen skandaalimaisuutta ja niitä suuria, kosmisiin mittasuhteisiin paisuvia tunteita, jotka suhde läheisissä herättää. Kyseisessä artikkelissa Rajun ja Malan suhdetta tarkastellaan lähinnä perheen ja poliisin näkökulmasta. Vanhempien ollessa kauhuissaan poliisia kuvataan adjektiivilla *clueless*, neuvoton. Artikkelin lopussa siteerataan naisten oikeuksia ajavaa aktivistia, joka periaatteessa sallii naisparit, mutta huomauttaa, etteivät tällaiset avioliitot anna mitään yhteiskunnalle.

Kaksi muuta Rajua ja Malaa käsittelevää artikkelia liittyy suhteen keskusteluun seksuaalivähemmistöjen oikeuksista ja 377. pykälästä. Myös naisen asema tulee artikkeleissa esiin:

At the level of everyday life, however, the homosexual woman's lot remains irredeemably tragic. Her sexual orientation is an added burden on the already overloaded bundle of pressures, social and economic, that she must bear.<sup>114</sup>

Intialainen nainen asettuu tässä uhrin asemaan taloudellisine ja sosiaalisine paineineen. Toisaalta tässä viitataan nimenomaan homoseksuaalisiin naisiin. Sosiaaliset ja taloudelliset paineet liittyvät sekä homoseksuaalisuuteen että naiseuteen: naisten on vaikea tulla toimeen ilman aviomiestä. Homoseksuaalinen nainen määrittäytykin ennen kaikkea homo-

---

<sup>111</sup> TTOI 28.8. ”Ainoa asia, mitä parit haluavat, on yhteiskunnan hyväksyntä.”

<sup>112</sup> TT 8.12.2004. ”Onko tämä sitä, mitä me kutsumme kali-yugaksi\*?”

\* Kali-yuga on viimeinen ja rappeutunein neljästä hindulaisuuden syklisestä maailmankaudesta.

<sup>113</sup> TT 8.12.2004. ”Se on nöyryyttävää meille ja ihmiskunnalle.”

<sup>114</sup> TT 10.12.2004. ”Jokapäiväisen elämän tasolla homoseksuaalisen naisen osa on kuitenkin yhä auttamattoman traaginen. Hänen seksuaalinen suuntautuneisuutensa on ylimääräinen taakka niiden sosiaalisten ja taloudellisten paineiden lisänä, jotka hänen pitää kestää.”

seksuaalisuutensa tiedostavana ja avioliiton ulkopuolelle jättäytyvänä naisena – ja uhrina. Uhrius viedään äärimmilleen kuvauksessa teinitytöistä, jotka kävelivät käsi kädessä junan alle. Samansukupuolisen suhteensa tunnustamista vaativat naiset taas nähdään sankareina, jotka osoittavat ”käsittämätöntä rohkeutta”. Suhteitten onnistumisen esteenä nähdään kuitenkin pykälä 377:n olemassaolo.

Puolisentoista vuotta Rajun ja Malan jälkeen uutisissa olivat Sonu ja Rekha. Näissä artikkeleissa on tärkeässä osassa oikeuden päätös, jonka mukaan naiset saavat elää yhdessä. Pykälää 377 ei voitu soveltaa heidän tapauksessaan, koska gynekologinen tarkastus oli todistanut Sonun ja Rekhan naisiksi ja siksi kykenemättömiksi penetraatioon. Artikkeleissa ei oteta kantaa siihen, onko penis todella ainoa elin tai esine, jolla penetraatio voidaan suorittaa. Siteeratut homoaktivistit olivat iloisia tapauksesta, koska katsoivat sen edistävän pyrkimyksiä pykälän 377 poistamiseksi ja todistavan, että homojen hyväksyntä on lisääntymässä Intiassa. Tapausta ei tarkasteltu siitä vähemmän optimistisesta näkökulmasta, että pykälän soveltaminen olisi tehnyt naisesta aktiiviseen seksuaaliseen toimintaan kykenevän olennon ja antanut hänelle ikään kuin lisää valtaa.

Sonun ja Rekhan tapauksessa kiinnostavaa on myös naisten sukupuoli ja sen gynekologinen tutkiminen. Sonu, jota vastaan Rekhan vanhemmat olivat nostaneet kidnappaus-syytteen, kuvataan yhdessä artikkelissa<sup>115</sup> housuihin ja paitaan, siis miehen vaatteisiin pukeutuneeksi. Sonun kerrotaan sanoneen haluavansa elää miehenä. Miehininen olemus korostuu kirjoittajan siteeratessa Rekhan vanhempia, jotka olivat luulleet Sonua pojaksi, jolla on tytön vaatteet. Rekhan sukupuolinen olemus tai rooli eivät artikkeleissa tule esiin, joten ne eivät todennäköisesti ole ristiriidassa hänen biologiansa kanssa. Gynekologinen tarkastus tuntuu erikoiselta. Mikäli Sonu olisi osoittautunut biologiseksi mieheksi, hän olisi ollut kykenevä penetraatioon, mutta penetraatio ei olisi enää ”luonnonvastainen”. Artikkeleissa ei pohdita sukupuolen tutkimisen mielekkyyttä laisinkaan. Eikä myöskään sitä, miksi Sonu haluaa elää miehenä. Kokeeko hän itsensä mieheksi? Vai pyrkiikö paris-kunta imitoimaan heteroavioliittoa, jolloin toisen on otettava miehen rooli?

Samansukupuolista avioliittoa käsittelevistä artikkeleista yksi<sup>116</sup> ottaa vahvasti kantaa liittojen puolesta. Kirjoittajan mukaan hetero- ja homoseksuaalisuus ovat yhtä paljon (tai vähän) valintoja. Hän lukee tällä lailla homoseksuaalisuuden ihmiseen liittyväksi olemukselliseksi, kenties geneettiseksi tai biologiseksi piirteeksi, jolle yksilö itse ei voi oikein mitään. Ja koska heteroitakaan – jotka eivät voi heteroudelleen mitään – ei syrjitä, myös samansukupuolisia avioliittoja pitäisi olla olemassa. Kirjoittaja pohtii avioliiton merkitystä

---

<sup>115</sup> TTOI 8.3.2006.

<sup>116</sup> TT 11.4.2004.



ja esittää sen kahdenlaisen mallin mukaisena. Ensimmäisessä mallissa avioliitto on instituutio, jossa mies ja nainen yhdistetään tiettyyn sosiaaliseen ja oikeudelliseen riippuvuussuhteeseen. Toisessa mallissa avioliitto on intiimi aitojen sielujen liitto. Tästä aitojen sielujen liitosta kirjoittaja ei haluaisi sulkea ulos samansukupuolisia rakastavia pareja.

Avioliitosta luodaan artikkelissa idealistinen ja romanttinen kuva, jota korostavat viittaukset kirjoittajan homo- ja lesboystäviin ja heidän haluunsa juhlistaa rakkauttaan julkisesti kuten kaikki muutkin. Kirjoittaja vaatii katsomaan avioliittoa romanttisen rakkauden juhlimisena ja irtisanoutuu sen perinteisestä merkityksestä, jossa jälkeläisten tuottaminen ja miehen oikeus vaimon ruumiiseen ovat pääosassa. Samalla hän houkuttelee yleisön, jonka olettaa jakavan samansuuntaiset näkemykset, hyväksymään myös samansukupuoliset liitot. Tätä korostetaan myös vertauksella:

Because there was a time when black and white marriages were considered an affront to civilization, and there was a time when Hindu-Muslim marriages were almost unthinkable, and because we can now admit we were wrong, maybe it's time to give same sex marriages a chance.<sup>117</sup>

Kirjoittaja olettaa, että lukijat hyväksyvät eri rotujen ja uskontojen väliset (hetero)liitot, ikään kuin asiasta ei olisi epäilystäkään ”meidän” eli sivistyneiden intialaisten piirissä. Samansukupuoliset liitot pyritään vetämään hyväksytyyn piiriin.

Yhdessä artikkelissa esitetään sekä samansukupuolista avioliittoa puoltavia että vastustavia argumentteja. Artikkelissa kerrotaan pääasiassa ulkomaista, joissa samansukupuolinen avioliitto on mahdollinen, mutta mielestäni artikkeli osallistuu myös keskusteluun intialaisten seksuaalivähemmistöjen oikeuksista ja on siksi mukana aineistossani. Vastustavat argumentit ovat artikkelissa voimakkaita:

The legalization of homosexual marriage will destroy the traditional family and the younger generation become confused, losing the value of lifelong commitments, emotional bonding, sexual purity and the sanctity of marriage. Legalized gay marriages will lead to polygamy and other alternatives to one-man/one woman unions.<sup>118</sup>

Samansukupuolisia liittoja puolustetaan muualla mm. siksi, että ne edistävät yksiavioista, elinikäistä sitoutumista. Tässä liitot nähdään kuitenkin uhkana sitoutumiselle ja yksiavioisuudelle. Puolustajat ja vastustajat pitävät kumpikin kiinteää, yksiavioista parisuhdetta

---

<sup>117</sup> TT 11.4.2004. ”Koska oli aika jolloin mustien ja valkoisten avioliittoja pidettiin loukkauksena sivistynyttä maailmaa kohtaan, ja oli aika jolloin hindujen ja muslimien avioliitot olivat lähes mahdottomia, ja koska me voimme nyt myöntää olleemme väärässä, on ehkä aika antaa samansukupuolisille avioliitoille mahdollisuus.”

<sup>118</sup> DH 20.3.2005b. ”Homoseksuaalisen avioliiton laillistaminen tuhoaa perinteisen perheen ja nuorempi sukupolvi hämmentyy, kadottaa elinikäisten sitoumuksien arvon, emotionaalisen sitoutumisen, seksuaalisen puhtauden ja avioliiton pyhyyden. Laillistetut homoliitot johtavat polygamiaan ja muihin vaihtoehtoihin yhden miehen ja yhden naisen muodostamille liitoille.”

tavoittelemisen arvoisena asiana ja erottautuvat sitoutumattomasta elämäntyylisestä, joka usein liitetään homoseksuaaleihin, tai ennemminkin homomiehiin. Erimielisyyttä aiheuttaa lähinnä se, edistääkö samansukupuolisten liittojen laillistaminen parisuhteelle ja sitoutumiselle perustuvaa elämäntyyliä.

Kiinnostavan näkökulman samansukupuolisiin liittoihin ja vanhemmuuteen tarjoaa *The Statesmanin* artikkeli, joka yhdistää homoseksuaalisten liittojen shokeeraavuuden lisääntymiseen. Samansukupuolisessa liitossa elävä kieltäytyy velvollisuudesta lisätä heimoaan, kansaansa tai yhteiskuntaansa – mikä on ollut perinteisissä kulttuureissa tärkein velvollisuus.

Thus the Bible says "go forth and multiply"; for Hindus peace in the afterlife isn't possible unless funeral rites are performed by one's offspring.<sup>119</sup>

Modernin homoseksuaalisuuden kirjoittaja yhdistää modernin yksilöllisyyden syntyyn. Moderni yksilöllisyys on kuitenkin törmäyskurssilla sosiaalisen tai uskonnollisen lisääntymisvelvollisuuden kanssa. Kirjoittajan mukaan uusi bioteknologia tuo tähän kuitenkin oman kiehtovan käänneensä.

can there be a procedure where a homosexual couple can have a child who will inherit the genetic material of both parents, just as children of "normal" heterosexual couples do?  
The answer to that question appears to be yes.<sup>120</sup>

Kirjoittajan mukaan modernin bioteknologian avulla homoseksuaalit voivat tulla vanhemmiksi *just like everyone else*, aivan kuten kaikki muutkin. Ilmaisuu on kiinnostava. Ovatko hedelmöityshoidot, DNA:n istuttaminen laboratoriossa munasoluun ja kenties sijaissynty-täjän käyttö tapoja, joilla "kaikki muutkin" tulevat vanhemmiksi? Lisääntyminen ja vanhemmuus nähdäänkin siis ennen kaikkea omien geenien siirtona jälkeläisille.

Toisessa vanhemmuutta käsittelevässä artikkelissa korostetaan taas vanhemmuuden sosiaalista luonnetta ja todetaan, etteivät biologiset vanhemmat välttämättä ole parhaita vanhempia. Artikkelissa siteerataan homomiestä, joka haluaa kumppaninsa kanssa adoptoida lapsen. Mies on kuitenkin epävarma siitä, vaikuttaako lapsen psykologiaan se, että muilla lapsilla on isä ja äiti. Epävarmuus liittyy myös koko homona elämiseen:

May be we ourselves are not very comfortable with ourselves. Why else do we try to hide our sexuality?<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> TS 27.7.2003. "Niinpä Raamattu sanoo 'menkää ja täyttäkää maa'; hindut eivät pääse kuolemanjälkeisessä elämässään rauhaan ilman että jälkeläiset suorittavat hautajaisriitit."

<sup>120</sup> TS 27.7.2003. "Voiko olla sellaista menettelytapaa, jolla homoseksuaali pari voi saada lapsen joka perii kummankin vanhemman geneettisen materiaalin, juuri niin kuin 'normaalien' heteroseksuaalien lapset? Vastaus tähän näyttää olevan kyllä."

Kysymys on erikoinen ottaen huomioon rikoslain tilan. Onko se seksuaalivähemmistöihin kuuluville lukijoille osoitettu kehoitus tulla kaapista ulos? Kenties tässä pyritään herättämään myötätuntoa korostamalla homoseksuaalien uhriutta ja aggression puutetta. Sen lisäksi että yhteiskunta ja lainsäädäntö tuomitsevat heidät rikollisiksi, he ottavat syyn tuomitsemisesta omille harteilleen, eivät hyökkää silmille vaatimaan oikeuksiaan.

#### 4.3.5. Ryhmä 5: Elokuvat ja lesbous

Elokuvia ja lesboutta käsittelevien artikkelien niputtaminen samaan ryhmään tuntuu varmasti oudolta. Lesboutta käsittelevät artikkelit olisikin voinut sijoittaa vaikkapa edellisen artikkeliryhmän yhteyteen. Lesbous liittyy kuitenkin tiiviisti elokuvista käytävään keskusteluun. Elokuva-aiheisista artikkeleista lähes kaikki viittaavat jollain lailla lesboutteen. Samaten lesboutta käsittelevissä artikkeleissa viitataan lähes aina elokuvamaailmaan. Suurin yhdistävä tekijä on *Girlfriend*-elokuva.

Artikkelit, joissa *Girlfriend*-elokuvasta kirjoitetaan, ovat melko yksimielisiä siitä, että elokuva antaa lesboista väärän kuvan. Vain yksi artikkeli mainitsee elokuvan melko pinnallisesti eikä tuomitse sen sisältöä. Muissa artikkeleissa elokuva tuomitaan usein jyrkin sanankääntein.

the film is a complete distortion of reality<sup>122</sup>  
tacky, sleazy film of Razdan<sup>123</sup>

Razdania syytetään siitä, että hän kosiskelee lesbo-aiheella (miespuolista) yleisöä ja antaa samalla lesboudesta ikävän kuvan.

'Lesbian' issue is a hot topic; it attracts audiences, creates curiosity and definitely impacts the box office collections.<sup>124</sup>

After watching a film like this, it is impossible for anyone to think of 'women who love women' as normal human beings with two hands and two feet, who may be a friend, a sister, a mother, an aunt, a neighbour, a grand mother, and least of all a caring lover.<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> TTOI 16.3.2006. ”Ehkä me emme itse ole sinut itsemme kanssa. Miksi muuten yrittäisimme salata seksuaalisuutemme?”

<sup>122</sup> TT 20.6.2004. ”elokuva on todellisuuden täydellinen vääristymä”.

<sup>123</sup> DH 27.6.2004. ”Razdanin sottainen ja alhainen elokuva”.

<sup>124</sup> TTOI 15.6.2004. ”’Lesbo’-kysymys on kuuma aihe; se vetää yleisöä, luo uteliaisuutta ja ilman muuta vaikuttaa kassatuloihin.”

<sup>125</sup> TTOI 15.6.2004. ”Katsottuaan tällaisen elokuvan kenenkään on mahdotonta ajatella ’naisia rakastavia naisia’ normaaleina ihmisinä joilla on kaksi kättä ja kaksi jalkaa, jotka voivat olla ystäviä, siskoja, äitejä, tätejä, naapureita, isoäitejä ja vähiten kaikista huolehtivaisia rakastajia.”

Artikkeleissa kritisoidaan sitä, että elokuva kuvaa lesbon miehiä vihaavaksi, tasapainottomaksi hahmoksi, jonka lesbouskin on lapsuudessa tapahtuneen seksuaalisen hyväksikäytön tulosta. Tabujen poiston sijasta elokuvan katsotaan luovan tabuja ja ennakkoluuloja. Näitä ennakkoluuloja monet artikkeleista pyrkivät poistamaan. Keinoina käytetään mm. ”aitojen” lesbojen haastatteluja. Yhdessä artikkelissa ”aito” lesbo rinnastetaan elokuvan lesbohahmoon:

Half expecting her to breeze in like Isha Koppikar’s character – darting dagger looks and spewing venom at the men around – in Karan Razdan’s recently released film, *Girlfriend*, you are just a little bit disappointed, when a few minutes later, a heavy-set woman in her early 40s saunters in, virtually unnoticed, wearing a starched white sari and terracotta jewellery and an apologetic smile for being late.<sup>126</sup>

”Aito” lesbo on ulkoisesti kuin kuka tahansa keski-ikäinen intialainen nainen: pyöreä, melko huomaamaton, sariin ja koruihin pukeutunut, muut huomioiva. Kaikkea muuta kuin elokuvan antama kuva lesbosta.

Artikkelissa kritisoidaan myös elokuvan antamaa kuvaa naisten välisistä suhteista. Kun elokuvassa naisten välinen seksi perustuu himoon, todellisuudessa lesbosuhteet ovat hyvin lempeitä ja helliä. Niitä leimaa sisaruus, äärimmäinen lojaalius ja syvä ymmärrys toisen vaikeuksia ja pulmia kohtaan. Yhden yön suhteet ovat harvinaisuuksia. Myöskään miehiä lesbot eivät vihaa.

”We are as fond of men as two heterosexual women are fond of each other,” she exclaims, exasperated that anyone should feel otherwise.<sup>127</sup>

Artikkeli kumoaa myös elokuvan luoman kuvan lesbosta miehenä naisen ruumiissa. ”Aito” lesbo sanoo olevansa nainen naisen ruumiissa. Myös ”aidon” lesbon lapsuutta kuvataan tavallisena, onnellisena lapsuutena, eikä hänellä ole ollut poikatyttömäisiä piirteitä<sup>128</sup>.

*Girlfriend*-elokuvan antaman lesbo-kuvan tilalle artikkelit tarjoavat toisenlaisen kuvan lämpimästä, tavallisesta, onnellisesta, hellästä, naisellisesta naisesta, jolle miehet ovat ystäviä. Tällainen nainen on normaali kaikilla muilla tavoilla paitsi seksuaalisen suuntautuneisuutensa puolesta. Normaalius nousee jälleen kerran keskeiseksi linjaksi, jonka sisään lesbo vedetään.

<sup>126</sup> TT 20.6.2004. ”Kun olet puoliksi odottanut hänen pyyhkäisevän paikalle kuin Isha Koppikarin hahmo – katsellen murhaavasti ja syösten myrkyä ympärillä olevien miesten päälle – Karan Razdanin äskettäin julkistetussa elokuvassa *Girlfriend*, olet vain hieman pettynyt, kun pari minuuttia myöhemmin vähän yli nelikymppinen raskastekoinen nainen käyskentelee sisään, käytännössä huomaamatta, pukeutuneena tärkättyyn valkoiseen sariin ja terrakottakoruihin ja anteeksipyytävään hymyyn myöhästymisensä takia.”

<sup>127</sup> TT 20.6.2004. ”’Pidämme miehistä kuten kaksi heteroseksuaalista naista pitää toisistaan’, hän huudahtaa, ärtyneenä siitä että joku ajattelisi muulla lailla.”

<sup>128</sup> TT 20.6.2004.

Razdan does not let her be just a normal working girl, who dresses, eats, talks and behaves like any other girl, and she is different only in her choice of a mate.<sup>129</sup>

All that's different about Anamika is her sexual orientation.<sup>130</sup>

Vakuuttaessaan lesbon normaaliutta heterolukijakunnalle artikkelit antavat samalla viestin myös siitä, millainen lesbon kuuluu olla. Kun lesbo asetetaan normaalin piiriin, tavalliseksi naiseksi joka poikkeaa vain ja ainoastaan parinvalinnan suhteen muista tavallisista naisista, ulkopuolelle jää paljon sellaista, mitä ei saada sopimaan asetelmaan. Järjestystä rikkovat ne lesbot, jotka eivät ole normaaleja, tavallisia ja naisellisia, ne lesbot jotka ovat joutuneet seksuaalisen hyväksikäytön kohteeksi ja ne lesbot, jotka inhoavat miehiä. Selkeää paikkaa ei ole myöskään niille naisia rakastaville naisille, jotka haluaisivat olla miehiä? Missä heidän paikkansa on?

Artikkeleissa arvostellaan muitakin elokuvamaailman seksuaalivähemmistöistä antamia kuvia. Bollywoodin naismaiset homot ja maskuliiniset lesbot ovat ”humpuukia”.<sup>131</sup>

Again the guys spoke with an exaggerated hand movement, they painted their nails, wore lipstick, nurtured pink cheeks and spoke like a 16-year-old girl who had just met her best friend! So outlandish, so infuriating.<sup>132</sup>

On screen they are almost made to look like eunuchs.<sup>133</sup>

Homokin pitäisi esittää normaalina miehenä, joka poikkeaa muista miehistä ainoastaan yhdessä asiassa. Yksi kirjoittajista<sup>134</sup> analysoi syvällisemmin Bollywoodin homo- ja lesbo-kuvien ja todellisuuden välistä suhdetta. Hän katsoo elokuvien heijastavan heteroseksuaalisen Intian samansukupuolista rakkautta kohtaan tuntemaa kauhua. Elokuvissa esiintyvä homoseksuaalien elämän, eleitten ja halujen pilkka vahvistaa kollektiivisiä ennakkoluuloja. Toisaalta se että Bollywood ”demonisoi” homoseksuaalisuuden on osoitus siitä, ettei aihetta ole onnistuttu lakaisemaan maton alle.

Yhdessä artikkelissa kirjoittaja asettuu ikään kuin samalle puolelle homoseksuaalisuutta karsastavan yhteiskunnan kanssa. Hän ihmettelee tapaamansa lesbon halua mennä naimisiin paljon vanhemman kumppaninsa kanssa ja ihmettelee, miksi seksi pitää liittää naisten väliseen kiintymyssuhteeseen. Kirjoittaja tarkastelee naisten välistä suhdetta

---

<sup>129</sup> TH 18.6.2004. ”Razdan ei anna hänen olla vain normaali työtä tekevä tyttö, joka pukeutuu, syö, puhuu ja käyttäytyy kuin kuka tahansa tyttö, ja on erilainen vain parinvalinnan suhteen.”

<sup>130</sup> TTOI 19.6.2004. ”Ainoa erilaisuus Anamikassa on hänen seksuaalinen suuntautuneisuutensa.”

<sup>131</sup> TH 18.6.2004.

<sup>132</sup> TH 18.6.2004. ”Taas miehet puhuivat liioitelluin käsielein, lakkasivat kyntensä, käyttivät huulipunaa, hoitivat vaaleanpunaisia poskia ja puhuivat kuin 16-vuotias tyttö joka on juuri tavannut parhaan ystävänsä! Niin omituista, niin raivostuttavaa.”

<sup>133</sup> TTOI 20.12.2003. ”Valkokankaalla heidät esitetään melkein eunukkeina.”

<sup>134</sup> TT 28.6.2004.

heteroseksuaalisen mallin läpi, eikä käsitä sitä, että naisten välinen ystävyys ja vetovoima voi olla perusluonteeltaan hyvin seksuaalista. Myös normaaliuden rajalinja asettuu eri lailla kuin yleensä aineistoni artikkeleissa:

Whether it is because we believe it is 'wrong' or that it stirs up something uncomfortable inside, it will be a long time before we can accept homosexuality as 'normal'.<sup>135</sup>

Lopussa kirjoittaja kuitenkin toteaa sanoilla leikitellen, että vaikka homoseksuaalisuus ei ole *your cup of tea*, teidän juttunne, meidän pitäisi kuitenkin *let them drink from their cup that cheers*, antaa heidän juoda omasta virkistävästä kupistaan. Teekuppi-vertaus homoseksuaalisen käytöksen yhteydessä pyrkii tekemään asiasta kevyempää. Tunnustamalla omat ennakkoluulonsa ja heteroseksistiset ajatusmallinsa kirjoittaja asettuu vahvasti heterolukijakunnan puolelle. Hän ei edes yritä vetää homoseksuaalisuutta normaalin piiriin. Sen sijaan hän pyrkii tekemään siitä vähäpätöisen yksityisasian, johon pitäisi voida suhtautua välinpitämättömän suvaitsevasti.

Useissa aineistoni artikkeleissa korostetaan, kuinka lesbonaisen asema on Intiassa vaikeampi kuin homomiehen. Homot ja lesbot esitetään kuitenkin samaan joukkoon kuuluvina, toisilleen lojaaleina ryhminä. Ainoastaan yhdessä, viidenteen ryhmään kuuluvassa artikkelissa viitataan tiettyyn säröön yhteisöjen välillä. Artikkelissa siteerataan lesboa, jonka mukaan patriarkaatti on vallalla yhtä lailla homo- kuin heteromiesten parissa.

"It's unfortunate, but just because they are different in their sexuality does not mean they are obliged to be progressive elsewhere."<sup>136</sup>

Artikkeli loppuu tähän sitaattiin. Homomiesten patriarkaalisuudesta ei kerrota sen enempää.

#### 4.3.6. Ryhmä 6: Homojen elämää

Kuudennen ryhmän olen koonnut artikkeleista, joissa käsitellään lähinnä homoseksuaalimiesten elämään liittyviä asioita. Artikkeleissa käsitellään mm. HI-virusta, homoaktivismia, homokulttuuria, kaapista tuloa, poliisin pidätyksiä ja prostituutiota. Artikkeleista 11 kuvaa homoseksuaalien elämää ja asemaa jossakin tietyssä kaupungissa tai tietyissä kaupungeissa. Artikkeleista kolme kuvaa homoseksuaalien pidätyksiä. Yhdessä artikkelissa pääaiheena on kaapista tulo.

<sup>135</sup> DH 13.1.2006. "Joko siksi että uskomme sen olevan 'väärin' tai siksi että se herättää sisällämme jotain epämukavaa, kuluu pitkä aika ennen kuin voimme hyväksyä homoseksuaalisuuden 'normaalina'."

<sup>136</sup> TTOI 19.6.2004. "Se on ikävää, mutta se, että heidän seksuaalisuutensa on erilaista, ei tarkoita että heidän pitää olla edistyksellisiä muissa asioissa."

Uutisartikkelit, jotka kertovat homoseksuaalien pidätyksistä, eivät ota kantaa homoseksuaalisuuteen sinänsä vaan pyrkivät raportoimaan tapahtumia neutraalisti. Yksi artikkeleista<sup>137</sup> kuvaa homoprotituutioyritykseen liittyviä pidätyksiä. Neutraaliudesta huolimatta artikkelissa on tirkistelyn maku: yrityksen asiakaslistalla kerrotaan olleen kuuluisuuksia, kuten elokuvatähtiä ja poliitikkoja, joitten nimiä ei tosin mainita. Myös artikkelin otsikko *Cops expose 'gay abandon'* (Poliisit paljastavat 'homojen hillittömyyden') on vähemmän neutraali. Homoseksuaalisuus yhdistyy kahlitsemattomaan seksuaalisuuteen.

Kaksi muuta pidätyksistä kertovaa artikkelia liittyy internetissä toimineeseen homo-klubiin. Näissä artikkeleissa annetaan ääni sekä homoaktivisteille tai homoille että poliisille. Poliisin mielipide homoaktivismista pääsee kuuluviin:

Gays are not respected in Indian society. NGOs which are espousing their cause are doing so at the behest of their foreign contributors. They should come forward and to alleviate poverty and illiteracy instead,<sup>138</sup>

Poliisi asettaa vastakkain intialaisen yhteiskunnan ”todelliset ongelmat” ja homojen oikeuksien ajamisen. Homojen oikeuksien ajamista ei esitetä pelkästään turhana näperelynä, vaan asiana, joka vie aikaa ja energiaa todellisten ongelmien hoitamiselta. Homojen asioitten ajaminen esitetään myös epäintialaisena, länsimaisten pillin mukaan tanssimisena. Poliisi kuvaa internetin homoklubin jäseniä kunnollisten perheitten jäseniksi, jotka olivat liittyneet klubiin *for the sake of pleasure*, nautinnon tai hovin vuoksi. Artikkeleissa kommentoidut poliisit eivät selvästikään tarkastele homoseksuaalisuutta syvänä ihmisen olemukseen liittyvänä piirteenä, vaan melko pinnallisena huvituksena ja nautintona, johon liittyyvää aktivismia on vaikea ymmärtää.

Eri kaupunkien ”homoelämää” kuvaavissa artikkeleissa on paikoin positiivinen sävy: homoseksuaalien asema on parantunut, kaapista on helpompi tulla ulos, julkisia tapahtumia järjestetään, HIV-työ on kantanut hedelmää, seksuaalivähemmistöjen oikeuksia ajavat yhdistykset ovat lisääntyneet, homoille on omia klubeja ja yökerhoja. Toisaalta kuvataan myös asioita, jotka eivät ole niin positiivisia: kaikissa kaupungeissa ei ole säällisiä kokoontumispaikkoja, poliisi ahdistelee, samalla kun homoseksuaalisuus on tullut näkyvämmäksi myös hyökkäykset ovat lisääntyneet, kaapista on edelleen vaikea tulla ulos.

Artikkeleissa sivutaan jonkin verran intialaisen homokulttuurin historiaa ja erityispiirteitä. Yhdessä artikkelissa kuuluisa homoaktivisti Ashok Row Kavi sanoo, että paraikaa

---

<sup>137</sup> TTOI 1.2.2006.

<sup>138</sup> TTOI 12.1.2006. ”Homoja ei kunnioiteta intialaisessa yhteiskunnassa. Järjestöt, jotka kannattavat heidän asiaansa tekevät niin ulkomaisten avustajiensa käskystä. Niiden pitäisi sen sijaan tarjoutua vähentämään köyhyyttä ja lukutaidottomuutta.”

on nousemassa esiin homokulttuureja, jotka ovat intialaisia.<sup>139</sup> Sitä artikkelissa ei kerrota, minkälaisia nuo nimenomaan intialaiset homokulttuurit ovat ja miten ne eroavat ei-intialaisista homokulttuureista. Intialaisen homokulttuurin historiallisia juuria vahvistetaan usein. Artikkeleissa mainitaan *Kama-sutra* ja muinaisten temppelien samansukupuolista rakkautta kuvaavat freskot<sup>140</sup>, vanha Nizam-valtakunta, jossa oli aktiivinen homokulttuuri<sup>141</sup>, Delhi, joka on ollut Intian ”homopääkaupunki” Mogulien ajoilta asti<sup>142</sup>.

Homokulttuurin erityispiirteet pulpahtavat paikoin esiin. Yksi kirjoittajista sanoo, että hiljaisemmat seksuaalivähemmistön edustajat haluavat ottaa etäisyyttä ystäviensä ”sateenkaari-ylitsevuotavuuteen” (*rainbow exuberance*) ja että homoja palkkaavat yhtiöt pyrkivät joskus laimentamaan näitten ulkomuotoa.<sup>143</sup> Stereotyyppinen homo-kuva, jota monet homot itsekin ylläpitävät, ei ole taaskaan ongelmaton. Kirjoittaja tuo esiin, että myös muunlaisia homoja on olemassa, että vaaleanpunainen kuva (*pink image*) herättää risti-riitoja myös homoyhteisön sisällä.

Yhdessä artikkelissa käsite homoseksuaali esitetään mielenkiintoisella tavalla:

Even the one organization that deals with alternate sexuality, Mithrudu, focuses on MSM (Men who have Sex with Men). As Krishna of Mithrudu says, ”The people who come to us are mostly lower income groups – homosexuals hardly ever approach us.”<sup>144</sup>

Tässä tehdään kategorinen ero homoseksuaalin ja alempiin tuloluokkiin kuuluvan, miesten kanssa seksiä harrastavan miehen välille. Käsitteitä ei kuitenkaan avata sen enempää.

Kaapista tulo on teemana monissa artikkeleissa. Yksi artikkeli asettaa vastakkain elämän kaapissa ja ulkona ja tarkastelee kaappia ja ulostuloa erään homoseksuaalin kehityskaaren osana. Kaappiin liittyy oman homoseksuaalisuuden havaitseminen, hämmennys ja häpeä, miesten tapailu puistojen pimeissä loukoissa ja julkisissa käymälöissä. Kenenkään kanssa ei voinut puhua. Ulostulo taas muuttaa elämän täysin: homo elää avoimesti ja onnellisesti poikaystävänsä kanssa, ja perhekin on hyväksynyt asian. Hän ajaa seksuaalivähemmistöjen asiaa. Artikkelin loppu hänen sitaattiinsa:

The idea is to break the silence<sup>145</sup>

---

<sup>139</sup> TTOI 21.6.2004.

<sup>140</sup> TTOI 22.8.2004.

<sup>141</sup> TTOI 25.3.2004.

<sup>142</sup> TTOI 15.8.2004.

<sup>143</sup> TTOI 22.8.2004.

<sup>144</sup> TTOI 25.3.2004. ”Jopa ainoa vaihtoehoton seksuaalisuuden kanssa tekemisissä oleva järjestö, Mithrudu, keskittyy MSM:iin (Miehiin jotka harrastavat Seksiä Miesten kanssa). Kuten Krishna Mithrudusta sanoo, ”Ihmiset jotka tulevat luoksemme, ovat yleensä alemmista tuloluokista – homoseksuaalit lähestyvät meitä tuskin koskaan.”



#### 4.3.7. Ryhmien ulkopuolelle jääneet artikkelit

Pääryhmien ulkopuolelle jääneet kuusi artikkelia tuovat oman lisänsä analyysiini. Yksi artikkeleista on homoaktivisti Ashok Row Kavin vetoamus RSS:n<sup>146</sup> johtajalle, jotta tämä lopettaisi homoyhteisöön kohdistuvat hyökkäykset. Yksi artikkeli käsittelee homoseksuaalisuutta muinaisessa Intiassa, yksi Intian ”seksivallankumousta”. Yhdessä artikkelissa pohditaan biseksuaalisuutta ja sen asemaa intialaisessa yhteiskunnassa. Kaksi artikkeleista keskittyy homoseksuaalisuuden syihin ja syitten tutkimiseen.

Ashok Row Kavi pyrkii kirjoituksessaan oikaisemaan RSS:n johtajan käsityksiä, että lesbo-, homo-, bi- ja transyhteisöt ovat ulkomaisia elämäntapoja.

If you read the Vedas, Puranas and the Itihaasas, you'll find that LGBT communities existed even then. There are over 10 genders of males mentioned in our sacred literature; there are more sophisticated definitions than in any other civilization, whereas the West only had binary definitions like homosexual and heterosexual. It was only in India that we recognized and cherished different kinds of sexualities as valid. LGBT identities were never brushed under the carpet.<sup>147</sup>

Tässä esiintyy samanlainen vastakkainasettelu länsimaitten ja Intian välillä kuin monissa muissakin aineistoni artikkeleissa. Muinaisen Intian seksuaalinen ja sukupuolinen moninaisuus pyritään esittämään perihindulaisena, ylevänä asiana. Homo-, lesbo-, bi- ja transyhteisöt ja -identiteetit yhdistetään tuohon menneisyyteen. Kieli on hieman mahtipontista, ikään kuin kirjoittaja yrittäisi saada asiansa perille käyttämällä sellaista kieltä ja sellaisia ilmaisuja joita olettaa vastustajansa käyttävän. Pyhiin kirjoituksiin vetoaminen ja Intian ainutlaatuisuuden korostaminen ovat hindunationalistien käyttämiä retorisia keinoja.

Row Kavi yhdistää kirjoituksessaan modernit HLBT-yhteisöt ja -identiteetit erittäin voimakkaasti muinaisen Intian seksuaali- ja sukupuolikulttuuriin. Hän ei pohdi sitä, oliko muinaisessa Intiassa oikeasti vastaavanlaisia yhteisöjä puhumattakaan vastaavista identiteeteistä. Sukupuolinen ja seksuaalinen moninaisuus riittää yhdistäväksi tekijäksi. Länsimaiden ”binaaristen määritelmien” asettaminen vastakkain muinaisen Intian moninaisuuden kanssa pyrkii – asioita vahvasti yksinkertaistaen ja termien historian unohtaen – vetoamaan vastustajan ylpeyteen oman kulttuurisen ja uskonnollisen perintönsä monimuotoisuudesta ja suvaitsevaisuudesta.

---

<sup>145</sup> TT 5.3.2006. ”Ajatuksena on rikkoo hiljaisuus”

<sup>146</sup> Rashtriya Swayamsevak Sangh (kansallinen vapaaehtoisten liitto), hindunationalistinen järjestö.

<sup>147</sup> TTOI 17.6.2004. ”Jos luet vedoja, puranoita ja itihaasoja\*, huomaa että HLBT-yhteisöjä oli jo silloin. Pyhissä kirjoissamme mainitaan yli 10 miessukupuolta; meillä on hienostuneempia määritelmiä kuin millään muulla sivilisaatiolla, kun lännessä oli vain homoseksuaalin ja heteroseksuaalin kaltaisia binaarisia määritelmiä. Ainoastaan Intiassa tunnistimme ja vaalimme luvallisina erilaisia seksuaalisuuksia. HLBT-identiteettejä ei koskaan lakaistu maton alle.”

\* Itihaasa = vanhat kertomukset.

Muinaisen Intian homoseksuaalisuutta käsittelevässä artikkelissa<sup>148</sup> esitellään ”löytöjä, jotka voivat ratkaista tämän päivän väittelyn”. Näitä löytöjä ovat *devanagari*-kirjoitus, joista itse kirjaimet symboloivat Sivaa, *matrat*<sup>149</sup> Parvatia, kolmannen sukupuolen edustajana vuoden elänyt Arjuna ja Ardhanarišvara. Hindulaisuuden kaikki (sukupuolet) sisäänsä sulkeva Jumala-käsite pyritään vetämään mukaan homoseksuaalisuudesta käytävään keskusteluun. Nähdäänkö homoseksuaalisuus siis ensi sijassa sukupuoleen liittyvänä välitilana tai täydellistymänä? Kun modernissa länsimaisessa seksuaalisuus- ja sukupuoli-diskurssissa erotetaan toisistaan sukupuolikokemus ja seksuaalinen suuntautuneisuus, tässä ne liitetään vahvasti yhteen. Artikkelissa siteerataan intialaisesta androgyniasta kirjoittanutta Alka Pandeaa, joka samastaa homoseksuaalisuuden pyhään androgyniaan:

”Right from literature to mythology and religion, homosexuality in ancient India is considered to be the ultimate and acceptable form of the sacred kind.”<sup>150</sup>

Intialaisen kulttuurin erityislaatua korostetaan myös Intian pikkukaupunkien ”seksivallankumousta” käsittelevässä artikkelissa. Artikkelissa mainitaan seksielämän aloittamisen varhentuminen, vaatimukset erilaisen seksin suhteen, pornon katseleminen, karkaavat lesbomorsiamet, sukupuolenvaihdokset. Näitä taustoitetaan viittauksella perinteiseen etelä-intialaiseen vaihtoehtoiseen avioliittojärjestelyyn matrilineaarisen Nayar-yhteisön parissa. Nayar-nainen saattoi mennä naimisiin ylemmän kastin – yleensä Nambudirien – useampien miesten kanssa, ja päättää itse keiden kanssa halusi olla seksuaalisesti tekemisissä. Artikkelissa mainitsee myös gujaratilaisen kylän perinteiset rituaaliset häät, joissa kaksi miestä menee naimisiin keskenään. Intian ”seksivallankumousta” verrataan lännen vastaavaan:

The sexual revolution of the West is believed to be ignited by a technological breakthrough – the Pill. India’s has been possible because of the liberation of the mind.<sup>151</sup>

Lännen teknisyys asettuu vastakkain Intian mielen vapauden ja hengellisyyden kanssa. Lukijoiden isänmaallisia ylpeydetunteita pyritään herättämään ja nostamaan seksuaalinen vapautuneisuus osaksi asioita joista voi ja pitääkin olla ylpeä.

Biseksuaalisuutta käsittelevä artikkeli ei näe intialaista yhteiskuntaa yhtä positiivisessa valossa.

---

<sup>148</sup> TTOI 1.9.2004.

<sup>149</sup> *Matra* on *devanagari*-kirjaimen yläviiva.

<sup>150</sup> TTOI ”Kirjallisuudesta mytologiaan ja uskontoon muinaisessa Intiassa homoseksuaalisuutta pidetään korkeimpana ja hyväksyttynä pyhän laatuna.”

<sup>151</sup> TTOI 22.1.2006. ”Lännen seksuaalisen vallankumouksen uskotaan syntyneen teknologisen läpimurron – pillerin – ansiosta. Intian vallankumous on ollut mahdollinen mielen vapautumisen takia.”

In India, the chances of a person being confused about his or her sexuality are particularly high. One is expected to be normal, which is a description of heterosexuality.<sup>152</sup>

Biseksuaalisuuden artikkeli esittää eräänlaisena hämmennyksen tilana, jossa ei uskalleta olla täysin homoja. Artikkelin näkee intialaisen biseksuaalisuuden syinä avioliitot, rikoslain 377. pykälän sekä uskonnolliset, lisääntymiseen ja viimeisiin rituaaleihin liittyvät ajatukset. Aidot biseksuaalit, jotka kykenevät ilman ahdistusta olemaan suhteissa myös vastakaisen sukupuolen edustajan kanssa, ovat kirjoittajan mukaan harvinaisia. Yleensä biseksuaalisuus nähdään siis jonkinlaisena ristiriitana halujen ja käytöksen välillä.

Yhdessä artikkelissa<sup>153</sup> kirjoittaja on tuohtunut siitä, että joku lehtinainen on kuvannut (lesbojen) seksuaalista suuntautuneisuutta termillä *fad*, muotihullutus. Hän pitää tällaisen termin valintaa homofobiana ja kutsuu homofobikkoja fasisteiksi. Tieto on hänen mielestään paras ase syrjintää ja ennakkoluuloja vastaan. Hän pyrkiikin artikkelissaan lisäämään tietoa pohtimalla homoseksuaalisuuden syitä. Hän viittaa tutkimuksiin, joissa homoseksuaalimpien aivojen on todettu poikkeavan heteroseksuaalimpien aivoista ja pohtii (miesten) homoutta aiheuttavan geenin olemassaoloa.

Toisessa artikkelissa<sup>154</sup> esitetään kritiikkiä juuri tällaisille pohdinnoille. Kirjoittajan mielestä moderniin diskurssiin kuuluvat pohdinnat homoseksuaalisuuden syistä osoittavat normatiivista ajattelua, jossa poikkeavuudelle pitää aina löytää jokin selitys. Heteroseksuaalisuudelle ei koskaan etsitä selitystä, kirjoittaja huomauttaa. Toiseksikin nämä pohdinnat keskittyvät aina miesten homoseksuaalisuuteen. Naiset ovat kirjoittajan mukaan pelkkiä kohtuja, joissa ”seksuaalisten kohtaloitten draama esitetään”. Kirjoittaja kuvaa myös biologista sukupuolta, sukupuolirooleja, seksuaalista identiteettiä ja seksuaalista käyttäytymistä erillisinä mutta limittäin olevina elementteinä ihmisen seksuaalisuudessa. Niitä ei voi rajata sellaisiin binaarisuuksiin kuin homo ja hetero, aktiivinen ja passiivinen, maskuliininen ja feminiininen.

#### 4.4. Yhteenveto

Olen analyysissäni tarkastellut niitä tapoja, joilla aineistoni artikkelit rakentavat normista poikkeavaan seksuaalisuuteen ja sukupuoleen liittyvää sosiaalista todellisuutta. Olen keskittynyt ennen kaikkea siihen, miten kirjoittajat pyrkivät erilaisilla retorisisilla keinoilla

---

<sup>152</sup> TTOI 2.7.2006. ”Intiassa on erityisen todennäköistä että henkilö on hämmentynyt seksuaalisuutensa suhteen. Ihmisen oletetaan olevan normaali, mikä kuvaa heteroseksuaalisuutta.”

<sup>153</sup> DH 30.5.2005.

<sup>154</sup> TT 1.7.2006.

vakuuttamaan yleisön omien argumenttiansa pätevyydestä. Rikoslain 377. pykälää käsittelevien artikkeleiden sävy on selkeimmin poleeminen. Kirjoittajilla on useimmiten selkeä mielipide siitä, pitäisikö pykälä 377 poistaa vai ei ja he pyrkivät aktiivisesti saamaan yleisön näkökantansa taakse. Ensimmäisen analysoimani ryhmän artikkeleissa näkyvätkin selkeimpinä erilaiset identifikaatiot ja erottautumiset.

Seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen edustajista piirretään useissa artikkeleissa sanakarillista kuvaa. Heidät esitetään usein myös uhreina ja pyritään herättämään yleisön myötätunto ja ymmärrys. Hijrojen kohdalla korostetaan ihmisyyttä, sitä että hijratkin ovat tuntevia inhimillisiä olentoja. Normaalius ja luonnollisuus ovat tärkeitä määreitä, jotka pyritään yhdistämään niin homoihin kuin lesboihinkin. Hijrojen kohdalla normaaliutta ei yleensä yritetä vakuuttaa. Homokulttuurin tietyt piirteet – lyhytaikaiset, ei-monogaamiset suhteet, epämääräiset tapaamispaikat – häiritsevät normaalia kuvaa. Elokuvien ja median antamaa, ikäväksi, epänormaaliksi ja vääristyneeksi koettua lesbo- ja homokuvaa kritisoidaan ja pyritään korjaamaan.

Artikkeleissa ei kyseenalaisteta pitkäkestoista, yksiavioista parisuhdetta. Tällainen parisuhde nähdään ennen kaikkea romanttisen rakkauden ilmentymänä. Samansukupuolisen avioliiton katsotaan yleensä edistävän tällaista suhdetta, ja seksuaalivähemmistöjen edustajat halutaan sulkea avioliittojärjestelmän piiriin. Avioliittoon liittyä yleensä jälkeläisten saaminen, ja muutamassa artikkelissa tehdäänkin selväksi, että on muitakin tapoja tulla vanhemmaksi kuin perinteinen heterotapa.

Intialaisuutta ja intialaista perinnettä käytetään monissa artikkeleissa argumenttina seksuaalisen ja sukupuolisen moninaisuuden puolesta. Tällaiset argumentit on suunnattu vastalauseeksi hindunationalistien edustamalle kannalle, jonka mukaan homous on intialaiselle kulttuurille vierasta lännen matkimista. Kun hindunationalistit identifioivat heteroseksuaalisen järjestyksen ja hindulaisuuden toisiinsa, artikkeleitten kirjoittajat yhdistävät hindulaisuuteen suvaitsevaisuuden, moninaisuuden, erotiikan monet muodot. Kolonialistista perintöä ja lännen matkimista on kirjoittajien mukaan sen sijaan homoseksuaalisuuden tuomitseminen; nationalistit syyllistyvät itse siihen, mistä liberaalimpia ajattelijoita syyttävät.

Monet kirjoittajat ihannoivat moderneja länsimaisia demokratioita ja niiden oletettua edistyksellisyyttä. Muinaisen Intian hengellisyys ja sallivuus yhdistyvät nykyajan lännen suvaitsevuuuteen. Nyky-Intian homofobinen ilmapiiri yhdistyy taas länsimaiden ahdasmieliseen, seksuaalikielteiseen menneisyyteen. Tosin monista intialaiseen perinteeseenkin kuuluvista tavoista – kuten leskenpoltosta ja myötäjäisistä – pyritään erottautumaan. Suhtautuminen normista poikkeavaan seksuaalisuuteen onkin eräänlainen vedenjakaja, joka määrää, mistä kulttuurien piirteistä erottaudutaan ja mihin identifioidutaan.

## 5. JOHTOPÄÄTÖKSET

Tarkastelen analyysissäni seksuaalisuuteen ja sukupuoleen liittyviä kysymyksiä queer-teoreettisesta näkökulmasta. Jo pelkän aiheen valinnan lisäksi queer-teoria on näkyvissä niissä kysymyksissä, joita aineistolleni teen. Lähdän liikkeelle seksuaalisuuden ja sukupuolen performatiivisuudesta ja suhtaudun kriittisesti luonnollisena pidettyyn, vallitsevaan heteroseksuaaliseen järjestykseen. Mielestäni queer-teoreettinen näkökulma sopii hyvin yhteen retorisen diskurssianalyysin kanssa. Queer-teoria antaa avaimia seksuaalisuuteen ja sukupuoleen liittyvän sosiaalisen todellisuuden erittelyyn, tuo esiin kysymyksiä, joita aineistolle kannattaa tehdä. Retorisen diskurssianalyysin analyttinen luonne ja tutkijan ”ei-tietäjäys” kasvavat, kun mitään seksuaalisuuden tai sukupuolen muotoa ei oteta itsensäselvyytenä. Samalla queer-teoria tekee analyysistä väistämättä poleemisen puheenvuoron suhteessa vallitsevaan järjestykseen ja lisää sen kriittistä luonnetta. Queer-näkökulmasta tehty retorinen analyysi yhdistääkin mielenkiintoisella tavalla analyttisen ja kriittisen tutkimuksen.

Heteroseksuaalista matriisia voi tarkastella järjestelmänä, jossa asiat hahmottuvat tiettyjen kaavamaisten jäsenysten mukaan. On miesten ja naisten kategoriat sekä näihin kategorioihin liittyvät määreet ja oletukset heteroseksuaalisista haluista ja käyttäytymismalleista. Järjestelmään sopimattomat seksuaalisuuden ja sukupuolen ilmentymät hämmentävät ja aiheuttavat järkytystä. Samalla ne voivat toimia myös järjestelmää ylläpitävänä ja voimistavana tekijänä. Hijrat ovat hyvä esimerkki anomaliasta, joka on samalla vaarallinen ja iljettävä mutta voimakas ja elämää ylläpitävä. Hijroissa kulminoituvat ne monet tavat, joilla Mary Douglasin mukaan anomalioihin kulttuureissa suhtaudutaan (ks. Douglas 2000: 90-92). Hijroja kohtaan tunnettu pelko ja vastenmielisyys tukevat järjestelmää ja saavat ihmiset pysymään sen puitteissa. Hijrat kiinnittävät huomion myös olemassaolon toisiin tasoihin, myyttiseen androgyyniiteen. Hijroilla on Intiassa perinteinen, tunnustettu rooli ja asema, kun taas hijrayhteisön ulkopuolelle – ja samalla kenties muuta yhteiskuntaa lähemmäksi – jäävä seksuaalinen poikkeavuus herättää suuria järkytysten tunteita. Anomalia tulee liian lähelle, eikä siihen ole löytynyt selkeää kulttuurista suhtautumistapaa.

Analysoimiani lehtiartikkeleita voikin pitää tuon kulttuurisen suhtautumistavan hakemisena. Sari Charpentier on keskittynyt suomalaista homo- ja lesboliittokeskustelua koske-

vassa tutkimuksessaan lähinnä liittoja vastustavien kirjoituksiin ja nähnyt ne sukupuoliuskon – sukupuolieron ja heteroseksuaalisen järjestyksen pyhyyden – ilmentyminä. Liittoja puolustavien kirjoitusten Charpentier näkee irtisanoutuvan sukupuoliuskosta. Toisaalta hän huomaa, etteivät puolustajat välttämättä irtisanoudu täysin heteroseksuaalisesta järjestyksestä, vaan vain suhtautuvat siihen eri tavalla, toistavat sitä toisin. Charpentier kysyykin, voivatko puoltavat kirjoitukset liikauttaa heteroseksuaalista pyhää järjestystä vai muodostavatko ne sittenkin vain uudenlaisen pyhän järjestyksen. (Charpentier 2001: 12, 119.)

Omassa aineistossani seksuaalista poikkeavuutta puolustavat artikkelit ovat keskeisiä. Mielestäni ne sekä huojuttavat heteroseksuaalista järjestelmää että muodostavat uuden järjestyksen, jonka katveisiin jää edelleen ”likaa”, sopimatonta materiaalia. Järjestelmää artikkelit huojuttavat siten, että niissä sukupuoli ei ole keskeinen tekijä hahmoteltaessa sitä, kuka voi ja saa olla kenenkin kanssa rakkaussuhteessa. Toisaalta ne eivät pyri purkamaan järjestelmää, vaan vain yrittävät vetää seksuaalivähemmistöt sen piiriin. Heteroseksuaalisen mallin mukainen elämä, johon liittyy pitkäkestoinen parisuhde, romanttinen rakkaus ja avioliitto hääseremonioineen, kenties lapset, esitetään ihanteena ja tavoitteena, johon myös seksuaalivähemmistöjen edustajat pyrkivät – tai heidän tulisi pyrkiä.

Aineistossani vähemmistöksi jääneet homoseksuaalisuutta vastustavat äänet pyrkivät säilyttämään intialaisessa kulttuurissa vallitsevan heteroseksuaalisen järjestyksen, jossa homoseksuaalisuus on tabu. Tabun säilyttämiseen pyrkii mm. artikkelissa TTOI 5.11.2005 siteerattu tuomari, joka sanoo, että ”heidän” – homoseksuaalien – pitäisi olla mitä ovat ilman että tekevät siitä niin suuren numeron. Homoseksuaalisuus yhdistyy johonkin makuuhuoneen hämärissä tapahtuvaan toimintaan, joka voidaan hyväksyä niin kauan kuin muiden ei tarvitse tietää siitä. Tämä tukee Sudhir Kakarin näkemystä intialaisen oman-tunnon kollektiivisesta luonteesta: olennaista moraalissäännöissä on se, ettei toisten tunteita loukata (ks. Kakar 1981: 133-136).

Freudin mukaan tabun perustana on kielletty toiminta, jonka suorittamiseen piilotajunnassa on voimakas taipumus (ks. Freud 1989: 47-50). Tabuun liittyvän ambivalenssin voidaan tulkita tulevan esiin aineistossani homoseksuaalisuuteen kielteisesti suhtautuvissa äänissä. Pelot ”moraalisesti tuomittavan” tai ”epätoivottavan, epäterveen, luonnottoman ja epänormaalin” käytöksen hillittömästä lisääntymisestä voidaan nähdä ambivalentin suhtautumisen heijastumina. Tabun rikkomista pelätään, ja toisaalta aistitaan ne piilotajuiset taipumukset, jotka voivat johtaa kiellettyyn toimintaan, jollei pelko pidä niitä kurissa.

Homoseksuaalisuuteen myönteisesti suhtautuvat artikkelit pyrkivät tabun rikkomiseen tai uudelleenjärjestelyyn. Tabu yhdistyy kaappiin. Kaappi kuvastaa hiljaisuutta, ahdistusta,

nimettömyyttä, riskejä, valheita, uhriutumista. Puolustavat äänet pyrkivät tarkastelemaan tabua sen sisäpuolelta, sen ihmisen näkökulmasta, joka on tabun alainen. Uhriuden teema on näkyvissä kaikissa analysoimissani artikkeliryhmissä. Homot, lesbot ja hijrat esiintyvät kaikki uhreina, jotka joutuvat kärsimään. Jeremy Seabrookin haastatteleminen miesten esittämää ”sivistynyttä” tapaa elää – heteroseksuaalinen julkinen elämä ja salassa pidetyt homoseksuaaliset kontaktit (ks. Seabrook 1999: 136-140.) – ei esitetä positiivisena elämänmallina. Kun puolustavat artikkelit viittaavat homoseksuaalisuuteen osana intialaista perinnettä, ne kuitenkin pyrkivät muuttamaan sitä tapaa, jolla homoseksuaalisuus on yleensä ollut osa tätä perinnettä. Hiljaisuus, joka homoseksuaalisuutta on ympäröinyt, pyritään rikkomaan. Homoseksuaalisuuden tabu yhdistetään muihin intialaisen kulttuurin negatiivisiin perinteisiin, joista jokaisen sivistyneen ihmisen pitäisi irtisanoutua.

Jotta tabun uudelleenjärjestely olisi mahdollista eikä uhkaisi järjestelmää liikaa, seksuaali- ja sukupuolivähemmistöt pyritään esittämään ”normaaleina”. Artikkeleissa vakuutetaan, että seksuaalivähemmistöihin kuuluvat ihmiset ovat samanlaisia kuin kaikki muutkin (normaalit, heterot) ihmiset. Ainoa asia, joka heidät tekee hieman erilaisiksi, on rakkauden kohteen valinta. Ja tämän pienen eronkin ”luonnollisuutta” pyritään vakuuttamaan. Artikkeleissa ei kyseenalaisteta tai kritisoida heteroseksuaalista järjestelmää, vaan pyritään laajentamaan tuota normaalina ja luonnollisena pidettyä mallia siten, että myös seksuaalivähemmistöjen edustajat voisivat toimia sen sisällä.

Normaali kuva kuitenkin rakoilee. Sitä rikkoo mm. murhan uhriksi joutunut homomies Pushkin Chandra, jonka elämäntyylillä – irtosuhteet, sitoutumattomuus, pornografia, epämääräiset tuttavat, raju juhlinta – ei ole intialaisten mittapuitten mukaan laisinkaan normaalia. Myös elokuvamaailman esittämät kuvat seksuaalivähemmistöjen edustajista häiritsevät tavoiteltua normaaliutta. *Girlfriend*-elokuvan ”väärää” lesbo-kuvaa monet artikkelit pyrkivät aktiivisesti oikaisemaan. Ryhmä, jonka olemassaoloa ei oikein saada sopimaan tavoiteltuun järjestykseen, ovat hijrat. Heidä ei voi kuvailla normaaleiksi, poikkeaviksi ainoastaan rakkauden kohteen valinnan suhteen. Artikkelissa TTOI 20.12.2003 paheksutaan elokuvia, joissa homot esitetään melkein eunukkeina. Eunukin eli hijran hahmo jää ulkopuolelle, kun entistä ”normaalia ja luonnollista” järjestystä laajennetaan niin, että myös seksuaalivähemmistöt mahtuisivat sen piiriin. Homo ei saisi edes muistuttaa eunukia.

Hijrat yritetään saattaa uuden järjestyksen piiriin esittämällä heidät tavallisina naisina. Hijran rooli on korvike sille, mitä nämä tavalliset naiset oikeasti haluaisivat: sukupuolenkorjauksen, naisen aseman, kansalaisyhteiskunta, avioliiton. Hijrat pyritään näin sulkemaan kahden sukupuolen järjestelmän sisään. Toisaalta monet artikkelit ihannoivat hijrojen sukupuolen epämääräisyyttä, kellumista miehen ja naisen kategorioiden välimaastossa.

Artikkeleissa kohtaavat erilaiset diskurssit, joista yhdessä tarkastellaan hijroja osana transsukupuolisuuden teemaa, yhdessä taas osana hindulaista perinnettä ja mytologiaa. Hijroilla on Intian heteroseksuaalisessa järjestelmässä ollut selkeä, tunnustettu ja näkyvä paikkansa järjestelmää ylläpitävänä ja voimistavana anomaliana. Kun analysoimissani lehtiartikkeleissa haetaan muotoa uudelle järjestelmälle, jonka piiriin myös homoseksuaaliset halut ja tunteet voisivat mahtua, hijrat aiheuttavat hämmennyksen. Heitä ei oikein voi sulkea uuden järjestelmän piiriin, mutta toisaalta ulkopuolelle jättäminenäkään ei tunnu hyvältä.

Mary Douglasin mukaan anomaliat ja moniselitteisyys sallitaan taiteessa paremmin kuin muilla kulttuurin alueilla (ks. Douglas 2000: 88). Elokuvat ovat intialaisessa kulttuurissa alue, jossa sallitaan heteroseksuaaliseen järjestelmään kuulumattomien elementtien olemassaolo paremmin kuin arkielämässä. Sudhir Kakar pitää elokuvissakäyntiä eräänlaisena intialaisten kollektiivisena päiväunena (ks. Kakar 1990: 26-29). Seksuaali- ja sukupuolivähemmistöt pyritään joissakin analysoimissani artikkeleissa samastamaan elokuva maailmaan ja siihen liittyvään rajojen rikkomiseen ja unenomaisuuteen. Hijrat esitetään elokuvatähtien kaltaisina; homomiesten rajoja rikkovat irtosuhteet samastetaan elokuva maailman rajoja rikkoviin romanttisiin suhteisiin. Seksuaalivähemmistöihin liitetään paikoin myös taide ja luovuus, heistä tehdään jonkinlaisia sankarihahmoja. Hijrat ovat myös eräänlaisia eläviä taideteoksia sekä itse taiteilijoita: tanssijoita ja muusikkoja. Heidän sankaruutensa liittyy myös rohkeus olla sitä mitä on, rehellisyys ja oikeudenmukaisuus – mikä liittyy kenties henkilökohtaisten perhesuhteitten puuttumiseen.

Romanttinen rakkaus, johon samansukupuolisia avioliittoja puolustavat kirjoittajat viittaavat, liittyy myös sadunomaiseen elokuvamaailmaan ja länsimaistuneeseen elämäntyyliin. Valtaosa intialaisista avioliitoista on yhä järjestettyjä, eikä romanttinen rakkaus ole kovin merkittävä tekijä liittoja solmittaessa. Romanttisen rakkauden ihanne horjuttaa omalta osaltaan perinteistä avioliittojärjestelmää. Samansukupuoliset liitot esitetään nimenomaan romanttisen rakkauden ilmentymänä – aineistoni artikkeleissa ei esimerkiksi vaadita, että perheiden ja sukujen pitäisi alkaa järjestää seksuaalivähemmistöihin kuuluvien jäsentensä samansukupuoliset liitot.

Analysoimissani homoseksuaalisuutta puolustavissa artikkeleissa tarkastellaan seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjä etnisen mallin mukaisina ryhminä (ks. tutkielmani luku 2.2.3.). On selkeät heteroseksuaalien ja homoseksuaalien kategoriat, joista jälkimmäisille pitäisi taata ainakin suurin piirtein samat oikeudet kuin ensimmäisille. Seksuaalisuus nähdään sisäsyntyisenä ominaisuutena, johon yksilö ei itse voi vaikuttaa. Biseksuaalisuutta artikkeleissa ei pohdita kovinkaan paljoa. Biseksuaalisuus hämmentää homon ja heteron kategorista rajaa ja saa artikkelin TTOI 2.7.2006 kirjoittajan yhdistämään sen käytöksen ja



halujen väliseen ristiriitaan – vailla heteroseksuaalisen kulttuurin vaikutusta biseksuaalisuus olisi hyvin harvinaista. Hijrat eivät myöskään sijoitu helposti länsimaisesta seksuaalisuusdiskurssista omaksuttujen etnisen mallin mukaisten kategorioiden sisälle.

## 6. LOPUKSI

Ara Wilson pohti *Sexualities, Genders, and Rights in Asia* -konferenssin esitelmässään aasialaisten seksuaalisuuksien tutkimista. Modernin queerin katsotaan yleensä olevan länsimainen ilmiö, ja aasialaista queeria tarkastelevat länsimaisena tuontitavarana niin homofoobikot kuin homoaktivistit. Vastavoimana tällaiselle lähestymistavalle toimii tutkimus, jossa etsitään kotoperäisiä ei-heteroseksuaalisia toimintoja ja rajataan queer uudella, paikallisella tavalla. Tällainen tutkimus saattaa kuitenkin usein sortua romantisoimaan menneisyyden kulttuureja. Myös jälkikolonialistisen kritiikin piirissä kyseenalaistetaan näkemys siitä, että aasialaiset queer-identiteetit olisivat jonkinlaista lännen matkimista. Wilsonin mukaan länsi tulisi aasialaista queeria tutkittaessa asettaa entistäkin voimakkaammin periferiaan. Hän tarjoaa ratkaisuksi kriittistä aluetutkimusta, jossa tarkastellaan moderneja queereja seksuaalisuuksia Aasian sisällä, lännestä erillään, mutta kieltämättä kuitenkin lännen ylivaltaa globalisoituvassa maailmassa. Aasian ”sulkeistaminen” lännestä erilleen saattaa tuoda näkyviin ilmiöitä, joita ei välttämättä muuten huomattaisi. (Wilson 2005.)

Wilsonin esitelmä herätti minut pohtimaan omaa lähestymistapaani pro gradu -työni aineistoon. Olen tutkielmassani esitellyt aineistoni kehyksenä länsimaisen normista poikkeavan seksuaalisuuden ja homoaktiivisuuden historiaa, en muitten Aasian maitten queer-kulttuuria tai -historiaa. Toisaalta tällainen lähestymistapa nousee vahvasti aineistosta: analysoimani artikkelit keskustelevat nimenomaan länsimaiden ja länsimaisten seksuaalisuuskäsityksien kanssa, juuri niihin ne peilaavat itseään. Wilsonin peräänkuuluttama Aasian queer-kulttuurin sulkeistaminen saattaa myös johtaa näkemykseen Aasiasta jonkinlaisena itämaisena ”toisena”, kuten John Nguyet Erni huomautti omassa esitelmässään samaisessa konferenssissa (Erni 2005: 9). Voi kuitenkin olla, että intialainen queer-kulttuuri hakee tulevaisuudessa samastumiskohteensa ennemmin muualta Aasiasta kuin länsimaista, jolloin valtamediakin joutuu tarkastelemaan sitä enemmän suhteessa muuhun Aasiaan.

Olen pyrkinyt pro gradu -tutkielmassani vastaamaan, kuinka intialaiset englanninkieliset sanomalehdet kirjoittavat normista poikkeavista seksuaalisuuksista ja sukupuolista. Tähän liittyvät kysymykset siitä, millä tavalla lehtiartikkelit huomioivat kotoperäiset normista poikkeavat seksuaalisuudet ja sukupuolet, kuten hijrat. Tärkeä kysymys on ollut myös jännite länsimaisten ja intialaisten seksuaali- ja sukupuolikäsitysten välillä. Lähtö-

kohtani on ollut sukupuolen ja siihen liittyvän heteroseksuaalisen järjestelmän luonne kulttuurisena fiktiona. Olen tarkastellut tätä kulttuurista fiktiota tukeutuen Mary Douglasin ajatuksiin kulttuurisista järjestelmistä.

Työni edetessä mielessäni heräsi monenlaisia ajatuksia siitä, kuinka tarkastelemani aihetta voisi jatkaa ja laajentaa. Aluksi tarkoitukseni oli ottaa tutkielmaani mukaan myös lehtiä, joissa esiintyvät kirjoitukset on kirjoitettu lähinnä homomiesten näkökulmasta: *Pukaar*-niminen miesten välisiin suhteisiin ja miesten seksuaaliterveyteen keskittyvä julkaisu ja *Bombay Dost* -niminen homolehti. Olin kiinnostunut myös internetissä The Hindu Universe -sivustolla käydyistä homoseksuaalisuutta käsittelevistä keskusteluista. Suurempi aineisto olisi paisuttanut tutkielmani liian laajaksi, joten keskityin vain sanomalehtiin. Tutkielman ulkopuolelle jäänyt aineisto tarjoaisi kuitenkin hedelmällisiä aineksia jatkotutkimukseen ja antaisi vastauksia kysymyksiin intialaisista kotoperäisistä seksuaalisuus- ja sukupuolikäsityksistä. Työn ulkopuolelle jääneessä aineistossa jännite kotoperäisten ja länsimaisten jäsenyystapojen on esillä selkeämmin kuin analysoimissani sanomalehtiartikkeleissa.

Tärkeä ja kiinnostava jatkotutkimuksen aihe olisi järjestäytyneen uskonnon merkitys seksuaali- ja sukupuolivähemmistöistä käytävässä keskustelussa ja vähemmistöjen omassa elämässä. Omassa aineistossani uskonto ei noussut kovin keskeiseksi teemaksi, joten en keskittynyt siihen sen tarkemmin. Aineistossani oli tosin viittauksia intialaiseen perinteeseen, joka merkitsi kirjoittajille lähinnä samaa kuin hindulainen perinne. Islamiin tai islamilaisiin perinteisiin viitattiin hyvin harvoin ja kristinuskoonkin vain länsimaisena kolonialistisena tuontitavarana. Normista poikkeavien seksuaalisuuksien ja sukupuolien tarkastelu nimenomaan hindulaisuuden, islamin ja kristinuskon – ja kenties muittenkin Intian uskontojen – muodostamassa kehyksessä toisi varmasti esiin kiinnostavia näkökulmia.

## BIBLIOGRAFIA

### Lähteet

Olen listannut aineistooni kuuluvat artikkelit sanomalehden mukaan. Artikkelin otsikon perässä olevat numerot viittaavat ryhmään, johon olen artikkelin pääteemansa perusteella luokitellut. Numeroa vailla olevat artikkelit ovat jääneet ryhmien ulkopuolelle.

(1) = rikoslain 377. pykälä ja homoseksuaalisuuden dekriminointi

(2) = hijrat

(3) = Pushkin Chandran murha

(4) = parisuhde, perhe ja avioliitto

(5) = elokuvat ja lesbous

(6)= homojen elämää

#### The Hindu:

TH 25.5.2003. Lessons in transformation. (2)

TH 8.9.2003. Holiday from harassment. (2)

TH 12.1.2004. 'We are no aliens'. (2)

TH 18.6.2004. Bold but clichéd. (5)

TH 15.8.2004. Double murder in Defence Colony. (3)

TH 18.8.2004. Police release double murder suspects' portraits. (3)

TH 19.8.2004. Prejudices ... out of the closet. (3)

TH 20.8.2004. Different people flay media bias. (3)

TH 1.3.2005. Protest against using law 'to harass sexual minorities'. (1)

TH 13.1.2006. Cases against homosexuals were fabricated, says report. (1)

TH 27.9.2006. Law against homosexuality may go. (1)

TH 12.10.2006. Human rights versus Section 377. (1)

TH 29.10.2006. Drawing the rights line. (1)

TH 18.11.2006. An untenable provision. (1)

#### The Telegraph:

TT 24.1.2003a. Sex and Society, Bhattacharjee. (Mielipide) (1)

TT 24.1.2003b. Sex and Society, Basak. (Mielipide) (1)

TT 24.1.2003c. Sex and Society, Sharma. (Mielipide) (1)

TT 13.2.2003a. Separate category, Nag. (Mielipide) (2)  
 TT 13.2.2003b. Separate category, Calcutta. (Mielipide) (2)  
 TT 4.6.2003. This is India's chance to come out. (1)  
 TT 16.10.2003. Too gay for god. (1)  
 TT 28.3.2004. The twilight gender. (2)  
 TT 11.4.2004. Vega and Mala: The Wedding. (4)  
 TT 20.6.2004. 'Why would I want to be a man?' (5)  
 TT 28.6.2004. Don't worry, it's just a joke. (5)  
 TT 22.8.2004. How gay is their world? (3)  
 TT 4.9.2004. Dance, music & claps at Bhopal love parade. (2)  
 TT 8.12.2004. Runaway girls tie the knot. (4)  
 TT 10.12.2004. Women in love. (4)  
 TT 12.3.2005. M, F, E or more? (2)  
 TT 11.4.2005a. Grow up, Sircar. (Mielipide) (1)  
 TT 11.4.2005b. Grow up, Nag. (Mielipide) (1)  
 TT 11.4.2005c. Grow up, Kumar. (Mielipide) (1)  
 TT 11.4.2005d. Grow up, Banerjee. (Mielipide) (1)  
 TT 10.11.2005. Still living in the shadows. (1)  
 TT 14.12.2005. Giving gays their legal rights. (1)  
 TT 15.1.2006. Right to love. (1)  
 TT 7.2.2006. Think again. (1)  
 TT 1.7.2006. The gay science.  
 TT 5.3.2006. Love and let love. (6)

#### Deccan Herald:

DH 10.1.2004. Breaking the silence. (2)  
 DH 16.5.2004. In search of an identity. (2)  
 DH 21.6.2004. Police charged with assaulting an eunuch. (2)  
 DH 27.6.2004. In the name of publicity. (5)  
 DH 2.7.2004. Hijras demand justice in an unequal world. (2)  
 DH 17.7.2004. Sex worker commits suicide. (2)  
 DH 2.1.2005. Why fear being yourself. (5)  
 DH 20.3.2005a. Holy? Unholy? A knotty issue. (1)  
 DH 20.3.2005b. Immoral or natural – divided verdict. (4)  
 DH 27.3.2005. A brave attempt. (5)  
 DH 30.5.2005. Homosexuality: is it about desire or destiny.  
 DH 13.1.2006. Wide screen narrow outlook. (5)  
 DH 4.2.2006. SC sends back plea on homosexuality to HC. (1)  
 DH 5.3.2006. Eunuch's killing shocks community. (2)  
 DH 22.9.2006. Repeal this law. (1)

The Times of India:

- TTOI 8.9.2003. Govt disapproves of homosexuality. (1)  
TTOI 15.9.2003. Govt. Rapped over gay rights. (1)  
TTOI 16.9.2003. Sex on your mind? Don't just do it. (1)  
TTOI 18.9.2003. Why should homosexuality be a crime? (1)  
TTOI 20.9.2003. Minority matters. (1)  
TTOI 26.10.2003. Gay rights unite against archaic law. (1)  
TTOI 6.12.2003. Homosexual activities on rise in state. (6)  
TTOI 20.12.2003. Out of the closet and onto the silver screen. (5)  
TTOI 25.3.2004. Not such a gay world after all. (6)  
TTOI 21.5.2004. Mumbai's gays are HIV positive. (6)  
TTOI 27.5.2004. Time to come out of the closet. (4)  
TTOI 3.6.2004. Douse the Fire! (5)  
TTOI 15.6.2004. Dear Mr Razdan, homosexuals are not freaks. (5)  
TTOI 16.6.2004. Will *Girlfriend* bring lesbians out in the open? (5)  
TTOI 17.6.2004a. Freedom from the Birdcage. (6)  
TTOI 17.6.2004b. Happy to be gay.  
TTOI 19.6.2004. 'Lesbians want space, not publicity'. (5)  
TTOI 21.6.2004. City gays, lesbians yearn for open-mindedness. (6)  
TTOI 23.6.2004. Legalise prostitution: Eunuchs. (2)  
TTOI 14.8.2004. Double murder in South Delhi. (3)  
TTOI 15.8.2004. Love is the name and Delhiites are all game. (6)  
TTOI 17.8.2004. Pushkin was secretive about partners: Cops. (3)  
TTOI 18.8.2004. Identity of suspects yet to be established. (3)  
TTOI 21.8.2004. A friend remembers Pushkin Chandra. (3)  
TTOI 21.8.2004. Many envied Pushkin's lifestyle. (3)  
TTOI 22.8.2004. City gayspace: Not quite in the pink of health. (6)  
TTOI 24.8.2004. Less than gay: It's a Society Haunted by Heterosexual Blackmail. (3)  
TTOI 25.8.2004. Pink may be pretty, but Mumbai won't admit it. (6)  
TTOI 28.8.2004a. Gay double murder solved: Two held. (3)  
TTOI 28.8.2004b. Gay marriages groom anti-Aids battle. (4)  
TTOI 31.8.2004. Blame the Law: Section 377 Drives Gays Into A Twilight Zone. (1)  
TTOI 1.9.2004. Good Old Gays.  
TTOI 6.9.2004. Straight Answers. (1)  
TTOI 9.9.2004a. Fighting a losing cause. (1)  
TTOI 9.9.2004b. Mujhse shaadi karega? 4  
TTOI 5.11.2004. Why can't I love a girl, asks Ela. (1)  
TTOI 12.12.2004. Women in love: 'Wish fulfilled. (4)  
TTOI 2.4.2005. Why is gay sex illegal, asks SC. (1)  
TTOI 6.4.2005a. Obsolete law is open to misuse. (1)  
TTOI 6.4.2005b. Scrapping the rule could hinder AIDS awareness. (1)  
TTOI 21.12.2005. Still a grey area. (1)  
TTOI 5.1.2006. Gay club running on Net unearthed. (6)  
TTOI 12.1.2006. Ignoring outcry, UP refuses to free gays. (6)

TTOI 14.12.2006. Intellectuals defend homosexuality. (1)  
 TTOI 22.1.2006. Sex revolution in small-town.  
 TTOI 1.2.2006. Cops expose 'gay abandon'. (6)  
 TTOI 3.2.2006a. Homosexuality: Govt relents. (1)  
 TTOI 3.2.2006b. Homosexuality illegal: Court disposes petition. (1)  
 TTOI 4.2.2006. Gay community hails SC section. (1)  
 TTOI 8.3.2006. Cops track down lesbian couple. (4)  
 TTOI 16.3.2006. Wanted: Caring Parents. (4)  
 TTOI 30.3.2006. Court order on gay relationship now a precedent. (4)  
 TTOI 31.3.2006. Court unites lesbian couple. (4)  
 TTOI 21.6.2006. Homosexual population in city rises exponentially: NACO. (6)  
 TTOI 2.7.2006. Could you be bisexual?  
 TTOI 21.7.2006. Gay rights. (1)  
 TTOI 2.8.2006. When 300 gay men party, it rocks! (6)  
 TTOI 1.9.2006. Naco readies action plan to help gays. (6)  
 TTOI 17.9.2006. Backing gay rights. (1)  
 TTOI 19.9.2006. Why aren't celebs gay about Sec 377? (6)  
 TTOI 28.9.2006. Section 377 to go? (1)

The Statesman:

TS 27.7.2003. India's sexual minorities. (4)

## Kirjallisuus

**Aarnipuu, Tiia**, 2005. *Ei ole miestä eikä naista. Queer-luenta keskiajan Euroopassa tunnettuja ristiinpukeutuvia pyhimyksiä kuvaavista teksteistä*. Pro gradu -tutkielma, Uskontotieteen laitos, Humanistinen tiedekunta, Helsingin yliopisto.

**Bachmann, Monica**, 2002. After the Fire. Teoksessa *Queering India. Same-Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society*. Ed. Ruth Vanita. Sivut 234-243. Routledge, New York and London.

**Basham, A. L.**, 1993. *The Wonder That was India*. Rupa & Co, Calcutta. (1. painos 1954.)

**Bhaskaran, Suparna**, 2002. The Politics of Penetration. Section 377 of the Indian Penal Code. Teoksessa *Queering India. Same-Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society*. Ed. Ruth Vanita. Sivut 15-29. Routledge, New York and London.

**Bondyopadhyay, Aditya**, 2004. Puhe Genevessä YK:ssa 13.4.2004. ([http://www.ilga.org/news\\_results.asp?LanguageID=1&FileCategoryID=44&FileID=64&ZoneID=3](http://www.ilga.org/news_results.asp?LanguageID=1&FileCategoryID=44&FileID=64&ZoneID=3))

**Bradford, Nicholas**, 1983. Transgenderism and the Cult of Yellamma: Heat, Sex, and Sickness in South Indian Ritual. *Journal of Anthropological Research*, 39(3): 307-322. University of New Mexico, Albuquerque.

- Butler, Judith**, 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York.
- Charpentier, Sari**, 1999. Pyhä sukupuoli homo- ja lesboliittojen vastustamisen taustalla. Teoksessa *Uskonto ja sukupuoli*. (toim. Tuija Hovi et al.) Yliopistopaino, Helsinki.
- 2001. Sukupuoliusko. Valta, sukupuoli ja pyhä avioliitto lesbo- ja homoliitto-keskustelussa. Nykykulttuurin tutkimuskeskus, Jyväskylän yliopisto.
- Doniger, Wendy & Brian K. Smith**, 1991. *The Laws of Manu*. Penguin Books, New Delhi.
- Doniger, Wendy & Sudhir Kakar**, 2002. *Kamasutra. A new, complete English translation of the Sanskrit text*. Oxford University Press, Oxford.
- Douglas, Mary**, 2000. *Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi*. Suom. Virpi Blom ja Kaarina Hazard. Vastapaino, Tampere. (Alkuteoksen 1. painos 1966.)
- Erni, John Nguyet**, 2005. Queer Pop Asia: Toward a Hybrid Regionalist Identity. Paper presented at *Sexualities, Genders, and Rights in Asia. 1st International Conference of Asian Queer Studies*. Bangkok, Thailand. 7–9 July, 2005. (<http://bangkok2005.anu.edu.au/papers/Erni.pdf>)
- Foucault, Michel**, 1998. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto, Nautintojen käyttö, Huoli itsestä*. 2. painos. Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki. (Alkuteos 1976-1984.)
- Fuller, C. J.**, 1992. *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*. Princeton University Press, New Jersey.
- Freud, Sigmund**, 1989. *Toteemi ja tabu. Eräitä yhtäläisyyksiä villien ja neuroottisten sielunelämässä*. Suom. Mirja Rutanen. Love kirjat, Helsinki. (Alkuteoksen 1. painos 1913.)
- Ghosh, Shohini**, 2002. Queer Pleasures for Queer People. Film, Television, and Queer Sexuality in India. Teoksessa *Queering India. Same-Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society*. Ed. Ruth Vanita. Sivut 207-221. Routledge, New York and London.
- Goldman, Robert P.**, 1993. Transsexualism, Gender, and Anxiety in Traditional India. *Journal of the American Oriental Society* 113.3: 374-401.
- Gopinath, Gayatri**, 2002. Local Sites/Local Contexts. The Transnational Trajectories of Deepa Mehta's *Fire*. Teoksessa *Queer Globalizations. Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. Ed. Arnaldo Cruz-Malavé and Martin F. Manalansan. Sivut 149-161. New York University Press, New York and London.
- Hiltebeitel, Alf**, 1991. *The Cult of Draupadi 1. Mythologies: From Gingee to Kurukṣetra*. Motilal Banarsidass, Delhi. (1. painos 1988.)



- Humes, Cynthia Anne**, 2000: Is Devi Mahatmya a Feminist Scripture? Teoksessa *Is the Goddess a Feminist. The Politics of South Asian Goddesses*. (ed. Alf Hildebeitel & Kathleen M. Erndl) New York University Press, New York.
- Hyam, Ronald**, 1990. *Empire and Sexuality. The British Experience*. Manchester University Press, Manchester and New York.
- Hämeen-Anttila, Virpi**, 2005. Uusi aika. Teoksessa *Intian kulttuuri*. Toim. Asko Parpola. Sivut 187-195. Otava, Helsinki.
- Jagose, Annamarie**, 1996. *Queer Theory. An Introduction*. New York University Press, New York.
- Jokinen, Arja**, 1999a. Diskurssianalyysin suhde sukulaistraditioihin. Teoksessa *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Sivut 37-53. Vastapaino, Tampere.
- 1999b. Vakuuttelevan ja suostuttelevan retoriikan analysoiminen. Teoksessa *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Sivut 126-159. Vastapaino, Tampere.
- Jokinen, Arja & Kirsi Juhila**, 1999. Diskurssianalyttisen tutkimuksen kartta. Teoksessa *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Sivut 54-97. Vastapaino, Tampere.
- Kakar, Sudhir**, 1981. *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. Second edition. Oxford University Press, New Delhi. (1. painos 1978.)
- 1990. *Intimate Relations. Exploring Indian Sexuality*. Penguin Books (India), New Delhi.
- Kapadia, Karin**, 2000. Pierced by Love: Tamil Possession, Gender and Caste. Teoksessa *Invented Identities: The Interplay of Gender, Religion, and Politics in India*. 181-202. Oxford University Press, New Delhi.
- Kekki, Lasse & Kaisa Ilmonen** (toim.), 2004. *Pervot pidot. Homo-, lesbo- ja queer-näkökulmia kirjallisuudentutkimukseen*. Like, Helsinki.
- Khan, Shivananda**, 2001. Culture, Sexualities and Identities: Men Who Have Sex with Men in India. *Journal of Homosexuality* Vol. 40, No. 3/4, 99-115.
- Koistinen, Mikko**, 1998. Pelkkää taloutta. Retoriikka journalismin tutkimuksessa. Teoksessa *Media-analyysi. Tekstistä tulkintaan*. Helsingin yliopiston Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus.
- Kulkarni, Vinay & Sanjeevane Kulkarni & Neelima Sahasrabudhe & Meghana Marathe**, 2000. Networks, Language and Sexual Behaviours of Men who Have Sex with Men in an urban Setting. Paper presented at the *Workshop on Reproductive Health in India: New Evidence and Issues*. Pune, India. 28 February to 1 March 2000. ([http://www.prayaspune.org/Health/MSM\\_Report.pdf](http://www.prayaspune.org/Health/MSM_Report.pdf))
- Laurent, Erick**, 2005. Sexuality and Human Rights: An Asian Perspective. *Journal of Homosexuality* Vol. 48, No. 3/4, 165-225.

- Leväniemi, Elina**, 2003. *Naisen ja lesbon kategorinen raja nykypäivän Intiassa. Tutkimus delhiläisten lesboiksi identifioituvien naisten kokemuksista naiseudesta ja lesboudesta.* Pro gradu -tutkielma. Uskontotiede, Kulttuurien tutkimuksen laitos, Humanistinen tiedekunta, Turun yliopisto.
- Lloyd, T. O.**, 1984. *The British Empire 1558-1983.* Oxford University Press, London.
- McGee, Mary**, 2000. *Invented Identities: The Interplay of Gender, Religion, and Politics in India.* Teoksessa *Invented Identities: The Interplay of Gender, Religion, and Politics in India.* Oxford University Press, New Delhi.
- McGregor, R. S.**, 1993. *The Oxford Hindi-English Dictionary.* Oxford University Press, Delhi.
- Majumdar, Sachin**, 1999. *Post Caitanya Vaisnavite Sects in Bengal.* Teoksessa *Medieval Bhakti Movements in India. Sri Caitanya Quincentenary Commemoration Volume.* Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- Moorhouse, Geoffrey**, 1984. *India Britannica.* Paladin Books, London.
- Nanda, Serena**, 1990. *Neither Man nor Woman. The Hijras of India.* Wadsworth Publishing Company, Belmont, California.
- 1993. *Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India.* Teoksessa: Gilbert Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History.* Zone Books, New York.
- 2000. *Gender Diversity. Crosscultural Variations.* Waveland Press, Long Grove, Illinois.
- Narayanan, Vasudha**, 2003. *Gender in a Devotional Universe.* Teoksessa *The Blackwell Companion to Hinduism.* Blackwell Publishing, Oxford.
- 1998. *Shri. Giver of Fortune, Bestower of Grace.* Teoksessa *Devi: Goddesses of India.* First Indian edition. Motilal Banarsidass, Delhi.
- O’Flaherty, Wendy Doniger**, 1981. *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology.* Motilal Banarsidass, Delhi. (1. painos [otsikolla *Women Androgynes, and other Mythical Beasts*] 1980.)
- Pande, Alka**, 2004. *Ardhanarishvara the Androgyne. Probing the Gender Within.* Rupa & Co, New Delhi.
- Patel, Geeta**, 2002. *On Fire. Sexuality and Its Incitements.* *Queering India. Same-Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society.* Ed. Ruth Vanita. Sivut 222-233. Routledge, New York and London.
- Perelman, Chaïm**, 1996. *Retoriikan valtakunta.* Suomentanut Leevi Lehto. Vastapaino, Tampere. (Alkuteoksen 1. painos 1989.)
- Platts, John T.**, 1997. *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi, and English.* Munshiram Manoharlal, New Delhi. (1. painos 1884.)

- Puro, Jukka-Pekka**, 2006. *Retoriikan historia*. WSOY, Helsinki.
- Ramanujan, A. K.**, 1995. On Women Saints. Teoksessa *The Divine Consort. Radha and the Goddesses of India*. Ed. John Stratton Hawley & Donna Marie Wulff. 316-324. Motilal Banarsidass, Delhi.
- Rosenberg, Tiina**, 2002. *Queerfeministisk agenda*. Atlas, Tukholma.
- Sakaranaho, Tuula**, 2001. Uskontotieteen kohtauspaikka – Retorisen tutkimuksen tavat ja mahdollisuudet. Teoksessa *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*. Toim. Tuula Sakaranaho. Sivut 6-28. Uskontotieteen laitos, Helsingin yliopisto.
- Satpathy, Sumanyu**, 2005. Ethics of RepreseNtATION: Media and the Indian Queer. Paper presented at *Sexualities, Genders, and Rights in Asia. 1st International Conference of Asian Queer Studies*. Bangkok, Thailand. 7–9 July, 2005. (<http://bangkok2005.anu.edu.au/papers/Satpathy.pdf>)
- Seabrook, Jeremy**, 1999. *Love in a Different Climate. Men Who Have Sex with Men in India*. Verso, London.
- Sharma, Satish Kumar**, 2000. *Hijras. The Labelled Deviants*. Gyan Publishing House, New Delhi. (1. painos 1989.)
- Smith, Daniel H. & M. Narasimhachary**, 1997. *Handbook of Hindu Gods, Goddesses and Saints. Popular in Contemporary South India*. Second edition. Sundeep Prakashan, Delhi.
- Spear, Percival**, 1975. *A History of India 2*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex. (1. painos 1965.)
- Sullivan, Nikki**, 2003. *A Critical Introduction to Queer Theory*. New York University Press, New York.
- Sweet, Michael J.**, 2002. Eunuchs, Lesbians, and Other Mythical Beasts. Queering and Dequeering the *Kama Sutra*. Teoksessa *Queering India. Same-Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society*. Ed. Ruth Vanita. Sivut 77-84. Routledge, New York and London
- Thadani, Giti**, 1996. *Sakhiyani. Lesbian Desire in Ancient and Modern India*. Cassell, London, New York.
- Vanita, Ruth**, 2002. (ed.) *Queering India. Same-Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society*. Routledge, New York and London.
- 2000a. Introduction: Ancient Indian materials. Teoksessa Vanita, Ruth & Saleem Kidwai (eds.) *Same-Sex Love in India. Readings from Literature and History*. Sivut 1-30. St. Martins's Press, New York.
- 2000b. Vyasa's Mahabharata: "Sikhandin's Sex Change" (Sanskrit). Teoksessa Vanita, Ruth & Saleem Kidwai (eds.) *Same-Sex Love in India. Readings from Literature and History*. Sivut 31-36. St. Martins's Press, New York.

- 2000c. Introduction: Medieval Materials in the Sanskritic Tradition. Teoksessa Vanita, Ruth & Saleem Kidwai (eds.) *Same-Sex Love in India. Readings from Literature and History*. Sivut 55-68. St. Martins's Press, New York.
- 2000d. Bhagavata Purana: *The Embrace of Shiva and Vishnu (Sanskrit)*. Teoksessa Vanita, Ruth & Saleem Kidwai (eds.) *Same-Sex Love in India. Readings from Literature and History*. Sivut 69-71. St. Martins's Press, New York.
- Vanita, Ruth**, 2000e. Padma Purana: Arjuni (Sanskrit). Teoksessa Vanita, Ruth & Saleem Kidwai (eds.) *Same-Sex Love in India. Readings from Literature and History*. Sivut 90-93. St. Martins's Press, New York.
- 2000f. Ayyappa and Vavar: Celibate Friends. Teoksessa Vanita, Ruth & Saleem Kidwai (eds.) *Same-Sex Love in India. Readings from Literature and History*. Sivut 94-99. St. Martins's Press, New York.
- 2000g. Krittivasa Ramayana: The Birth of Bhagiratha (Bengali). Teoksessa Vanita, Ruth & Saleem Kidwai (eds.) *Same-Sex Love in India. Readings from Literature and History*. Sivut 100-102. St. Martins's Press, New York.
- Vanita, Ruth & Saleem Kidwai** (eds.), 2000. *Same-Sex Love in India. Readings from Literature and History*. St. Martins's Press, New York.
- Wilson, Ara**, 2005. Intra-Asian Circuits and the Problem of Global Queer. Paper presented at *Sexualities, Genders, and Rights in Asia. 1st International Conference of Asian Queer Studies*. Bangkok, Thailand. 7-9 July, 2005. (<http://bangkok2005.anu.edu.au/papers/Wilson.pdf>)
- Zwillig, Leonard & Michael J. Sweet**, 2000. The Evolution of Third-Sex Constructs in Ancient India: A Study of Ambiguity. Teoksessa *Invented Identities: The Interplay of Gender, Religion, and Politics in India*. Oxford University Press, New Delhi.