



**TURUN  
YLIOPISTO**  
UNIVERSITY  
OF TURKU

# FEMINISMIN HENKI?

Naisten voimaantuminen ja  
yhteiskunnallinen muutos 2010-luvun  
feminiinisessä henkisyydessä

Ella Poutiainen





**TURUN  
YLIOPISTO**  
UNIVERSITY  
OF TURKU

# **FEMINISMIN HENKI?**

Naisten voimaantuminen ja yhteiskunnallinen  
muutos 2010-luvun feminiinisessä henkisyudessa

---

Ella Poutiainen

## Turun yliopisto

---

Humanistinen tiedekunta  
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos  
Sukupuolentutkimus  
Tohtoriohjelma Juno

## Työn ohjaajat

---

Anu Koivunen  
Turun yliopisto

Suvi Salmenniemi  
Turun yliopisto

Eeva Sointu  
York St John University

Taru Leppänen (vuosina 2018–2021)  
Åbo Akademi

## Tarkastajat

---

Katariina Mäkinen  
Itä-Suomen yliopisto

Terhi Utriainen  
Helsingin yliopisto

## Vastaväittäjä

---

Terhi Utriainen  
Helsingin yliopisto

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck-järjestelmällä.

Kansikuva: Ella Poutiainen, kuvankäsittely Katri Astala

ISBN 978-951-29-9878-4 (Painettu)  
ISBN 978-951-29-9879-1 (PDF)  
ISSN 0082-6987 (Painettu)  
ISSN 2343-3191 (Sähköinen)  
Painosalama, Turku, Suomi 2024

TURUN YLIOPISTO

Humanistinen tiedekunta

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

Sukupuolentutkimus

ELLA POUTIAINEN: Feminismin henki? Naisten voimaantuminen ja yhteiskunnallinen muutos 2010-luvun feminiinisessä henkisyudessa

Väitöskirja, 308 s.

Tohtoriohjelma Juno

Lokakuu 2024

## TIIVISTELMÄ

Erilaiset naisille suunnatut sekä naiskehoa ja feminiinisyyttä korostavat henkisyiden muodot ovat kasvattaneet suosiotaan holistisen henkisyiden kentällä maailmanlaajuisesti. Tässä tutkimuksessa käytän ilmiöstä nimitystä feminiininen henkisyys. Feminiinisen henkisyiden avulla naisia kutsutaan voimaantumaan ja tavoittelemaan yhteiskunnallista käännettä kohti feminiinisemmäksi kuviteltua aikakautta. Usein epäsuorista feministisistä äänenpainoista huolimatta feminiinisen henkisyiden harjoittajat suhtautuvat monesti varauksella feminismiin. Feministisessä tutkimuksessa puolestaan naisten henkisyys on ollut usein jännitteinen aihe ja kritiikin kohde. Väitöskirjani käsittelee yhteiskunnallisen muutoksen ja naisten voimaantumisen saamia merkityksiä ja muotoja sekä niihin liittyviä sukupuolen tuottamisen tapoja feminiinisen henkisyiden kentällä suomalaisessa ja angloamerikkalaisessa kontekstissa. Se tarkastelee erityisesti feminiinisen henkisyiden ristiriitaista ja kitkaista suhdetta feminismiin.

Tutkimus paikantuu sukupuolentutkimuksen, uskontotieteiden ja affektitutkimuksen risteyskenttään. Se ammentaa sukupuolen, henkisyiden ja feminismien merkitystä ja politiikkaa postfeministisessä ja postsekulaarisessa kontekstissa käsittelevästä tutkimuksesta sekä kehollisuutta ja kokemusta käsittelevistä feministisistä ja uskontotieteellisistä keskusteluista. Tutkimuksessa hyödynnän erityisesti lumon, kummitelun ja affektiivisen orientaation teoretisoituja. Metodologisesti tutkimus pohjaa monipaikkaiseen etnografiaan ja autoetnografiaan. Aineisto koostuu 20 puolistrukturoidusta teemahaastattelusta, neljästä naisille suunnatusta henkisestä opaskirjasta sekä osallistuvasta havainnoinnista naisille suunnatuilla henkisillä kursseilla ja tapahtumissa. Autoetnografia toimii tutkimuksessa välineenä sekä tiedon tuottamisen prosessin esiin tuomiseen ja feministiseen itserefleksiivisyyteen että feminiinisen henkisyiden käytäntöihin liittyvien normien kriittiseen tarkasteluun. Analyysissä olen hyödyntänyt teoriaohjaavaa temaattista analyysiä sekä narratiivista analyysiä.

Tutkimuksessani tarkastelen feminiinistä henkisyyttä ja siihen liittyvää 'feminiinistä käännettä' lumouttamisen pyrkimyksinä. Näissä pyrkimyksissä on kyse orientoitumisesta uudelleen kohti henkilökohtaisia henkisiä kokemuksia, henkiseen tietoisuuteen perustuvaa yhteiskunnallista toimijuutta sekä henkisiä feminiinisyyden ihanteita ja kehon kokemisen tapoja. Esitän, että feminiininen käänne samalla kääntyy osittain pois päin sekulaarista rationalismista, maskuliiniseksi mielletyistä institutionaalisen uskonnollisuuden ja henkisyiden muodoista, nykypäivän emansipoitu-

neen naiseuden ihanteista sekä sekulaarista politiikasta ja feminismistä. Käänte on monin tavoin affektiivinen. Esitän, että sen taustalla vaikuttavat kokemukset sekä feminiinisyyden että henkisyiden ohittamisesta ja puuttumisesta niin yhteiskunnassa laajemmin kuin feminismissäkin. Samalla sekä feminiinisessä henkisyudessa että sitä koskevassa feministisessä kritiikissä kummittelevat feminiinisen henkisyiden historialliset ja jännitteiset kytkökset feminismiin.

Tutkimukseni edistää vuoropuhelua uskontotieteiden ja sukupuolentutkimuksen välillä ja tuo uusia näkökulmia holistisen henkisyiden sukupuolittumista, postfeminismiä ja postsekulaaria feminismiä käsittelevään tutkimukseen. Se kartoittaa empiirisesti feminiinisyyden ympärille rakentuvaa henkisyttä. Se valottaa kysymyksiä sukupuolesta ja ruumiillisuudesta henkisyiden parissa analysoimalla sitä, miten henkisen feminiinisyyden kokemukset ja merkitykset sekä sen mahdollisuudet ja rajat muodostuvat affektiivisesti. Tutkimus kontribuoi teoreettisesti henkisyttä ja sukupuolta käsitteleviin tutkimuskeskusteluihin esittämällä affektiivis-diskursiivisen inkarnaation käsitteen kuvaamaan henkisen feminiinisyyden normatiivisia muotoja ja kokemuksellisia kaavoja. Tutkimukseni osoittaa myös feministisen keskustelun sokeita pisteitä nostamalla esiin yhtäältä henkisten kokemusten ohittamisen naisten henkisyttä käsittelevissä feministisissä kritiikeissä ja toisaalta holistisen henkisyiden ohittamisen postsekulaarin feminismin keskusteluissa. Esitän, että feminististä kritiikkiä vainoavat mielikuvat naisten henkisydestä vanhanaikaisena kulttuurifeminisminä tai populaarina (post)feminisminä, mistä syystä lumouttamiseen liittyvää sukupuolinormien haastamista ja yhteiskunnallista toimijuutta ei ole huomioitu riittävästi. Tarkastelemalla feminismin kummittelevaa läsnäoloa feminiinisen henkisyiden parissa tuon esiin niitä tapoja, joilla feministiset ajattelutavat ja käytännöt vaikuttavat epäsuorasti feminiinisen henkisyiden parissa. Tuomalla holistisen henkisyiden osaksi postsekulaarin feminismin keskusteluja osoitan, että feminismin sekulaarit perusolettamukset vaikuttavat tutkimuksen osallistujien kielteisen feminismisyyden taustalla ja tekee feminiinisyydestä heille lumoaavaa.

ASIASANAT: Holistinen henkisyys, feminiinisyyys, postfeminismi, populaari feminiinisyyys, postsekulaari feminismi, affekti, orientaatio, lumo, kummittelu, kummit kokemukset, ruumiillisuus, terapeuttinen kulttuuri, poliittinen toimijuus

UNIVERSITY OF TURKU

Faculty of Humanities

School of History, Culture and Arts Studies

Gender Studies

ELLA POUTIAINEN: The Spirit of Feminism? Women's Empowerment and Societal Change in 2010s Feminine Spirituality

Doctoral Dissertation, 308 pp.

Juno Doctoral Programme

October 2024

## ABSTRACT

Forms of holistic spirituality that are targeted at women and that emphasise femininity and female embodiment, have become increasingly popular globally. In this study, I call this phenomenon 'feminine spirituality'. Feminine spiritualities call on women to empower themselves and to aim for a societal shift toward what is imagined as a more feminine era. Despite the often-implicit feminist undertones, practitioners of feminine spirituality frequently display a cautious attitude toward feminism. At the same time, women's spirituality has constituted a contentious topic, as well as a target of critique, within feminist scholarship. My doctoral dissertation discusses how societal change and women's empowerment is understood and enacted within feminine spiritualities in Finnish and Anglo-American contexts. The dissertation examines the production of gender in feminine spiritualities and explores the ambivalent and strained relationship between feminine spirituality and feminism.

The study is situated at the intersection of gender studies, religious studies, and affect theory. I build on scholarly debates on the meaning and politics of gender, spirituality and feminism in postfeminist and postsecular contexts, as well as on discussions about embodiment and experience within feminist and religious studies scholarship. I, in particular, draw on theorisations of *enchantment*, *haunting* and *affective orientation*. Methodologically, the study is grounded in multi-sited ethnography and autoethnography. The material consists of 20 semi-structured thematic interviews, four women-oriented spiritual guidebooks, and participant observation of spiritual courses and events targeted at women. In this study, autoethnography functions as a tool to make visible the process of knowledge production, as a practice of feminist self-reflexivity, but also as a means of critically examining gender norms within feminine spiritualities. In the analysis, I have used abductive thematic analysis and narrative analysis.

In this study, I examine feminine spiritualities as involving a 'turn to the feminine' that is geared at re-enchantment. This re-enchantment entails attempts at reorientation towards personal spiritual experience, as well as towards spiritually informed modes of agency, ideals of femininity, and ways experiencing the body. At the same time, feminine spiritualities readily involve turning away from secular rationalism, supposedly masculine forms of institutional religion and spirituality, contemporary ideals of emancipated womanhood, and secular politics and feminism. This turn is in many ways *affective*. It is motivated by experiences of disregard for

both femininity and spirituality within society at large, but also within feminism. At the same time, the contested relationship between feminine spiritualities and feminism continue to haunt both feminine spirituality as well as feminist critiques of it.

My research promotes interdisciplinary discussion between gender studies and religious studies, and generates new perspectives on scholarship on postfeminism, postsecular feminism, and the gendered nature of holistic spirituality. Through mapping out spiritualities that are constructed around a focus on femininity, I shed light on issues of gender and embodiment in the context of spirituality. I explore how meanings and experiences of femininity, but also their possibilities and limits, are affectively formed. Through developing the concept of affective-discursive incarnation to describe the normative shapes and experiential patterns of spiritual femininity, this study contributes theoretically to discussions into spirituality and gender. My research also points out limitations in feminist discussions by highlighting how spiritual experiences are readily overlooked in feminist critiques of women's spirituality, while holistic spirituality has been overlooked in discussions of postsecular feminism. I argue that feminist criticisms are *haunted* by images of spirituality as an old-fashioned form of cultural feminism or as popular (post)feminism. Because of these presuppositions, feminist thinkers have not paid sufficient attention to the ways in which re-enchantment can challenge gender norms and motivate societal agency. By examining the haunting presence of feminism within feminine spiritualities, I highlight the implicit impact of feminist ideas and practices on feminine spiritualities. By bringing holistic spirituality into discussions on postsecular feminism, I show how the secular underpinnings of feminism feed my research participants' negative stances toward feminism, while also making femininity seem enchanting.

**KEYWORDS:** Holistic spirituality, femininity, postfeminism, popular feminism, postsecular feminism, affect, orientation, enchantment, haunting, uncanny experiences, embodiment, therapeutic culture, political agency



# Kiitokset

Tämä tutkimus on saanut alkunsa kohtaamisista holistisen henkisyyden kentällä. Sen ovat mahdollistaneet ihmiset, jotka ovat jakaneet minulle elämäntarinoitaan, kokemuksiaan ja ajatuksiaan. Erityiskiitos kaikille tutkimukseen osallistuneille, jotka ovat tavalla tai toisella avanneet minulle oven maailmaansa sekä siellä piileviin ihmeellisiin ja kummiin kokemuksiin, iloihin ja suruihin, kirkkaisiin visioihin ja elämän epämääräisyyksiin. Kiitos luottamuksesta ja yhteisistä hetkistä, tätä tutkimusta ei olisi ilman teitä.

Tutkimuksen tekeminen ja ajattelu tapahtuu sekä yksin että yhdessä. Suuri kiitos ennen kaikkea ohjaajilleni, joita minulla on onnekseni ollut tutkimusprosessin aikana kaiken kaikkiaan neljä kappaletta. Haluan kiittää kaikkia vuosien aikana saamastani tuesta ja arvokkaasta palautteesta, te olette olleet todellinen *dream team*. Kiitos Anu Koivunen väsymättömästä käsikirjoitusversioiden lukemisesta sekä huolellisesta kommentoinnista ja pilkun viilaamisesta (kirjaimellisesti ja muutenkin). Olet ollut ohjaajana omistautunut ja venynyt monen tiukan paikan tullen – arvostan sitä suuresti. Kiitos myös siitä, että vaikka tulit ohjaajatiimiin kesken tutkimusprosessin, vastuuohjaajan vaihtuminen sujui sulavasti. Kiitos Suvi Salmenniemi, että olet alusta asti auttanut luottamaan siihen, että tutkimusaihe on kiinnostava ja tärkeä. Olet ollut ohjaajana rohkaiseva ja sinulla on aina tuntunut olevan aikaa auttaa ja vastata sähköposteihin. Kiitos myös järjestämästäsi jatkokoulutuseminaarista ja siihen luomas-tasi ilmapiiristä. Seminaari on ollut merkityksellinen sekä työn edistymisen että vertaistuen kannalta. Kiitos Eeva Sointu innostuksestasi aihetta kohtaan sekä runsaasta kannustavasta palautteesta. Sinulla on erityinen kyky huomata ja nostaa esiin se, mikä työssä on ollut hyvää. Positiivisen palautteen merkitystä ei pidä vähätellä, kiitos siitä. Erityiskiitos Taru Leppänen siitä, että kaikkein ensimmäisenä uskoit tutkimusideaani. Autoit luovimaan ne monella tapaa vaikeimmat ensimmäiset vuodet, kun rahoitusta ei vielä ollut ja kaikki tuntui kaoottiselta.

Kiitos Terhi Utriainen ja Katariina Mäkinen suostumisestanne työni esitarkastajiksi sekä antamastanne sydäntälämmittävästä palautteesta ja arvokkaista kommentista. Teidän asiantuntevat ja huolelliset ehdotuksenne työn kehittämiseksi ovat auttaneet viimeistelyssä suuresti. Kiitos myös Terhille siitä, että suostuit vastaväittäjäkseni.

Lisäksi haluan kiittää lämpimästi kaikkia kollegoitani kanssa-ajattelusta, avusta, tuesta ja seurasta läpi tutkimusprosessin. Kiitos sukupuolentutkimuksen oppiaineen väki kotoisasta sekä ajattelua innostavasta ja haastavasta yhteisöstä. Kiitos Riikka Taavetti, Lotta Kähkönen, Marianne Liljeström, Varpu Alasuutari, Saara Tuusa, Vilja Jaaksi, Nóra Ugron ja kaikki muut sukupuolentutkimuksen tutkijaseminaariin osallistuneet lukuisten suunnitelmien ja työversioiden lukemisesta ja kommentoinnista vuosien varrella. Sukupuolentutkimuksen tutkijaseminaarin ohella myös sosiologian jatkokoulutuseminaari on ollut tärkeä paikka jakaa tekstejä sekä tutkimuksen iloja ja haasteita. Kiitos Emma Lamberg, Kia Andell, Reeta Hautaniemi, Joni Jaakola ja kaikki muut seminaarilaiset kannustavasta ilmapiiristä, ahkerasta kommentoinnista ja vertaistuesta vuosien varrella niin seminaarin puitteissa kuin sen ulkopuolellakin.

Haluan kiittää myös tutkimustani rahoittaneita tahoja. Kiitos Donner Instituutille ja Turun yliopiston tohtoriohjelma Junolle työn mahdollistamisesta. Lisäksi haluan kiittää Donner Instituutin väkeä sekä lämpimästä ja vastaanottavasta työyhteisöstä väitöskirjaprosessin alkuvaiheessa että erinomaisesta kirjastopalvelusta. Kiitos myös Junon koordinaattorille Meri Heinoselle kaikesta käytännön asioihin liittyvästä avusta.

Lisäksi haluan kiittää perhettäni, ystäviäni ja läheisiäni. Kiitos saamastani tuesta mutta ennen kaikkea kaikesta siitä, mikä ei millään ole tavalla liittynyt tähän tutkimukseen, mutta joka juuri siksi on ollut elintärkeää tutkimuksen edistymisen ja jakamisen kannalta. Kiitos Katri Astala kansikuvan ilmeen viimeistelystä. Kiitos Johanna Fredenberg ylipitkistä lounastauoista ja kirjoitusretriiteistä saaristossa. Kiitos Sirius ratkaisevan tärkeästä muistutuksesta, että töiden lisäksi elämässä on tärkeää myös aarteiden etsiminen, legojen rakentaminen ja pehmoleluilla leikkiminen peiton alla. Kiitos äiti loputtomasta tuesta, rakkaudesta ja kannustuksesta. Suureksi surukseni et päässyt näkemään työn valmistumista, mutta tämä kirja on omistettu sinulle.

Syyskuussa 2024  
*Ella Poutiainen*

# Sisällys

<b>Kiitokset.....</b>	<b>7</b>
<b>1 Johdanto Feminiinisen nousu holistisessa henkisyudessa .....</b>	<b>12</b>
1.1 Henkisyuden, sukupuolen ja feminismin hankala yhtälö .....	24
1.1.1 Feminismejä ja feminiinisyyksiä.....	26
1.1.2 Feministisiä näkökulmia henkisyteen ja uskonnollisuuteen.....	31
1.1.3 Tutkimuksen kontekstit ja kontribuutiot .....	37
1.2 Naisten henkisyuden historia ja kontekstit .....	43
1.2.1 Angloamerikkalaisen feminismin ja henkisyuden jaettu historia.....	44
1.2.2 Henkisyuden, sukupuolen ja feminismin historia Suomessa .....	49
1.3 Tutkimuksen rakenne .....	54
<b>2 Teoria, metodologia ja tutkimusaineisto.....</b>	<b>57</b>
2.1 Affektiteoria ja feminiinisen henkisyuden affektiivinen elämä .....	60
2.1.1 Lumo ja kummittelu .....	63
2.1.2 Affektiivis-diskursiivinen inkarnaatio .....	67
2.2 Feminiinistä henkisyttä kartoittamassa .....	70
2.2.1 Monipaikkainen etnografia: feminiinisen käänteen seuraaminen .....	71
2.2.2 Kenttätyö ja osallistuva havainnointi .....	75
2.2.3 Haastattelut .....	76
2.2.4 Kirja-aineisto .....	78
2.2.5 Aineiston analyysi: lumottuja kehoja ja affektiivisiä hahmoja .....	80
2.3 Feministinen etnografia, autoetnografia ja tutkimuksen etiikka.....	84
2.3.1 Impressionistisia tarinoita ja institutionaalista refleksiivisyyttä .....	88
2.3.2 Tutkimuksen rajoista .....	94
<b>3 Naisten kummat kokemukset ja lumoava feminiininen .....</b>	<b>97</b>
3.1 Henkisyuden sukupuolittunut merkitys ja lumon katoaminen .....	101
3.1.1 Lumon kokemus ja uskonnollinen tunne.....	105
3.2 Sukupuolittuneet uudelleenlumoutumisen tarinat .....	108

3.2.1	Havahtumistarinat: "viimeinki täs maailmas on jotain järkee" .....	109
3.2.2	Etsimistarinat: "etsin sitä fantastista tunnetta" .....	118
3.2.3	Raukeamistarinat: "sit se katkes, mä napsahdin ulos siitä" .....	125
3.3	Yhteenveto.....	135
<b>4</b>	<b>Feminiininen käänne ja kummitteleva feminismi.....</b>	<b>137</b>
4.1	Populaari feminismi ja feminiinisen henkisyysden onnellisuuskäänne .....	142
4.1.1	Feminismin ja feminiinisen henkisyysden affektiiviset kehot .....	145
4.2	Feminiininen – ei feministinen – henkisyys.....	148
4.2.1	Feminismin negatiivinen aura ja onnellinen henkisyys? .....	148
4.2.2	Feminismin kummitustarinat.....	155
4.3	Pyhä – ei poliittinen – feminismi .....	161
4.3.1	Vastakkainasetteleva poliittinen feminismi.....	162
4.3.2	Sielun feminismi ja henkinen kaappi.....	171
4.4	Yhteenveto.....	180
<b>5</b>	<b>Uusi henkinen feminiinisyys? .....</b>	<b>182</b>
5.1	Holistisen henkisyysden feminiinisuuden ihanteet .....	187
5.1.1	Lumoavat arkkityypit ja feminiinisuuden inkarnaatiot .	189
5.2	Gladiaattorista villiksi naiseksi .....	191
5.2.1	Naiseuden tunnetta etsimässä .....	192
5.2.2	Villi naiseus feminiinisen henkisyysden tunneohjelmana.....	200
5.3	Kuningattaren energialla feminiiniseksi johtajaksi.....	210
5.3.1	Sisäinen tasapaino: naiseuden parantaminen .....	212
5.3.2	Kollektiivinen muutos: sisaruuden parantaminen.....	219
5.4	Yhteenveto.....	227
<b>6</b>	<b>Feminiininen keho ja lumouttamisen käytännöt.....</b>	<b>230</b>
6.1	Luonnollisen naiskehon problematiikka ja energeettinen keho .....	235
6.1.1	Kehon lumouttamisen affektiivinen potentiaali.....	238
6.2	Feminiinisen kehon uudelleenkuvaaminen .....	240
6.2.1	Luonnollinen naiseus ja energeettinen feminiininen ..	243
6.2.2	Lumoava keho.....	250
6.3	Kehon työstäminen ja feminiinisen kehon kyvyt .....	257
6.3.1	Kohdun traumaista maagisiin voimiin .....	260
6.3.2	Atmosfäärinen feminiininen .....	269
6.4	Yhteenveto.....	275
<b>7</b>	<b>Lopuksi.....</b>	<b>278</b>
7.1	Feminiininen käänne ja yhteiskunnan uudelleenlumouttaminen .....	279
7.2	Lumoava feminiininen ja sukupuolen inkarnaatiot .....	281
7.3	Feminismin henki ja kummittelevat feminismit.....	283

7.4	Feminiininen henkisyys linssinä postsekulaariin ja postfeministiseen aikaan .....	285
7.5	Tutkimuksen lumottu katse .....	288
<b>Lähteet</b>	.....	<b>294</b>
	Aineisto .....	294
	Kirja-aineisto .....	294
	Haastattelut .....	294
	Havainnointiaineisto .....	295
	Kirjallisuus .....	295
<b>Liitteet</b>	.....	<b>307</b>
	Liite 1: Haastattelurunko .....	307

# 1

## Johdanto

### Feminiinisen nousu holistisessa henkisydessä

*Päätin kouluttautua joogaopettajaksi hetken mielihoiteesta taidehistorian opintojeni kolmantena vuonna saadakseni vastapainoa kaikelle sille päättämiseksi ja ajattelemiseksi, jota yliopistossa opiskeleminen minulle edusti. Tilanne piirtyy elävänä mieleeni: Istun kirjoituspöytäni äärellä – luultavasti jonkin lukemista odottavan artikkelin tai avatun kirjan äärellä – ja ajattelen kaipaavani taukoa. Haluan tehdä jotain kehollista ja kokemuksellista. Olin joogannut muutaman vuoden, ja löydän itseni seilailemasta netissä joogareitriteitä, aktiivisesti vältellen edessäni odottavaa lukemista. Törmään puolivahingossa kuukauden mittaiseen joogaopettajakoulutukseen Intiassa. Ajatus kiehtoo, vaikka olin kyllä suunnitellut vain viikon tai parin lomaa. Liian kallis. Hylkään haaveeni ja palaan opintojeni pariin. Ajatus ei kuitenkaan jätä minua rauhaan, ja muutaman viikon päästä olen ilmoittautunut koulutukseen ja varannut itselleni lennot Delhiin. Päätöstä voisi kutsua intuitiiviseksi: tein sen, koska se ”tuntui” oikealta. Myöhemmin huomaan, etten ajatellut asiaa aivan loppuun asti. Matkani estää minua osallistumasta kandiseminaariin, ja valmistumiseni lykkääntyy vuodelle. Toisaalta jälkeensä ajoitus osoittautui täydelliseksi: kun joogaopettajani pian kotiinpaluuni jälkeen loukkaa nilkkansa, lupaudun hänen sijaisekseen, ja olen opettanut joogaa siitä asti. Ylläpidän säännöllistä joogaharjoitusta, ja huomaan olevani vähemmän ahdistunut ja levoton. Harjoitus pitää minut juurtuneena, ja tunnen olevani enemmän yhteydessä kehooni.*

*Muutama vuosi tämän jälkeen vierailen samalla kurssilla kanssani joogaopettajaksi opiskelleen ystäväni luona Kööpenhaminassa. Hän hehkuttaa minulle brittiläisen joogaopettajan Uma Dinsmore-Tulin kohtujoogaopasta. Muistelemme vedet silmissä naureskellen erästä joogaopettajakoulutuksen anatomialuentoa, jossa miespuolinen kouluttajamme kertoi meille kuukautisten vaikutuksesta joogaharjoitukseen, mutta oli epävarma kierron tiheydestä: olivatkohan ne nyt joka toinen viikko vai kuukausittain? En ole sen kummemmin ajatellut joogaa sukupuolen näkökulmasta tai pitänyt joogaharjoitustani erityisen feministisenä, mutta Dinsmore-Tulin kirja väittää tekevänsä molemmat. Kiinnostun kirjasta, ja tilaan sen itselleni. Pidän monista kirjan harjoituksista, mutta jokin joogaharjoituksen sukupuolittamisesta häiritsee. Teetän toisinaan harjoituksia tunneillani, mutta jätän lähes poikkeuksetta*

*pois kohtuterminologian. En pysty samaistumaan kohtukeskeisyyteen – en siksi, ett-eikä minulla olisi kohtua, mutta sen nostaminen joogaharjoituksen keskiöön turhaut-taa. Kohtuyhteyden etsiminen tuntuu lähinnä kiusalliselta ja naiseuden julistaminen sekä henkilökohtaisesti vieraalta että poliittisesti arveluttavalta ja eksklusiiviselta. Mitä enemmän kirjaa luen, sitä enemmän se minua häiritsee. En voi olla ihmettele-mättä, mitä kollegani siitä saa, jota minä en kykene näkemään?*

*Lopulta päädyn kirjoittamaan gradun joogan naisellistumisesta sukupuolentut-kimuksen oppiaineeseen, ja vuosien mittaan saan huomata, ettei Dinsmore-Tulin kirja ole poikkeuksellinen. Erilaisilla joogafestivaaleilla on lähes aina vähintään yksi työpaja tai luento, jossa käsitellään jollain tapaa feminiinisyiden teemoja tai naisten henkistä kasvua. Joogastudiolla, jossa opetan alkaa naisten voimaantumi-seen keskittyvä viikkotunti. Jossain vaiheessa huomaan, ettei kyse enää ole yksiselit-teisesti joogasta. Jatkan lisääntyvien naistenpiirien, retriittien ja työpajojen seuraa-mista ja kiinnostukseni aiheeseen kasvaa gradusta väitöskirjatutkimukseksi. Tör-mään kirjoihin ja blogikirjoituksiin, jotka kertovat feminiinisestä aikakaudesta ja kutsuvat naisia nousemaan. Kuuntelen podcasteja, jotka käsittelevät shakti-energian heräämistä, sekä verkkokonferensseja, jotka nostavat esiin ”feminiinisiä henkisiä johtajia”. Perheeni ja ystäväni keskuudessa uusi kiinnostuksen kohteeni saa aikaan merkittävää silmien pyörittelyä. En voi olla yhtymättä tähän päivittelyyn, mutta kai-kesta huolimatta naisille suunnattu henkisyys ja sen ilmeinen vetoavuus moniin nai-siin kummittelee mieltäni. Onko henkisyys yksi aikamme populaarin feminismin en-sisijaista näyttämöistä?*

\* \* \*

Tämä henkilökohtainen anekdootti kuvaa holistisen henkisyiden kentällä kasvavaa ilmiötä, jota nimitän feminiiniseksi henkisyudeksi. Ilmiön lisääntyvä suosio ilmenee esimerkiksi naisille suunnattujen henkisten retriittien, kurssien, työpajojen, jumala-tarkorttipakkojen ja voimaantumissopaiden tarjonnan laajentumisena. Hakutulos sa-noille *feminine + spirituality + women Amazon.com* verkkokaupan kirjaosastolla an-taa yli kaksi tuhatta osumaa, joista yli tuhat lukeutuu osastoon *New Age & Spiritu-ality*. Muutaman viime vuoden aikana lukemat ovat kaksinkertaistuneet.<sup>1</sup> Joogaopet-tajakollegani on yksi niistä monista naisista, joille henkisyudesta on tullut väline tut-kiskella ja kehittää omaa naiseutta sekä parantaa suhdetta itseen ja omaan kehoon. Kirjat ja erilaiset kurssit kutsuvat naisia voimaantumaan uudelleenhaltuunottamalla feminiinisen voimansa tai löytämällä sisäisen jumalattarensa ja parantamaan maail-

<sup>1</sup> Tehdessäni saman haun vuonna 2021 osumia oli reilu tuhat, joista noin viisi ja puoli sataa uushenkisyiden osastolla.

maa pyhän feminiinisen energian avulla. Ehdotettu keinovalikoima vaihtelee tarotkorteista kuurituuaaleihin, joogasta Magdaleenan mysteereihin, arkkityyppisestä varjotyöskentelystä affirmatiiviseen päiväkirjatyöskentelyyn. ”Uusi feminiinisyys” on siis todellakin nousussa holistisen henkisyuden kentällä (Longman 2018).

Feminiininen henkisyys paikantuu kentälle, josta tässä tutkimuksessa käytän termiä *holistinen henkisyys* (Sointu & Woodhead 2008) mutta jota on vaihtelevasti kutsuttu myös henkisyudeksi, uushenkisyudeksi, vaihtoehtoiseksi henkisyudeksi, spiritualiteetiksi, vastakulttuuriksi, esoteeriseksi henkisyudeksi, new age-henkisyudeksi (Opas & Mahlamäki 2022, 8), holistiseksi miljööksi (Trzebiatowska & Bruce 2012) ja terapeuttisiksi käytännöiksi (Salmenniemi & Kempainen 2020). Holistinen henkisyys voidaan nähdä historiallisena jatkumona, jonka juuret ovat 1800-luvun modernissa esoteriassa sekä sen käsitteistöä toisen maailmansodan jälkeen popularisoineessa new age -ajattelussa (Opas & Mahlamäki 2022, 8–9). Holistinen henkisyys kytkeytyy modernissa kulttuurissa tapahtuneeseen subjektiiviseen käänteeseen ja siihen liittyvään uskonnollisuudessa tapahtuneeseen muutokseen, jossa löyhästi tai ei ollenkaan institutionalisoidut ja yksilöllisyyttä ja henkilökohtaista kokemusta painottavat uudet henkisyuden muodot ovat lisääntyneet samalla, kun perinteisen uskonnollisuuden suosio on ollut laskussa. Tämän ”henkisen vallankumouksen” myötä yhä useampi mieltää itsensä henkiseksi, mutta ei uskonnolliseksi. (Heelas & Woodhead 2005.) Uskontososiologit Paul Heelas ja Linda Woodhead erottavat uskonnollisen ja henkisen siten, että ennen mainittua luonnehtii hierarkkinen organisoituminen, henkisen ja maallisen erottava metafyyssinen dualismi sekä yksilöä säänteleviä normeja ja ihanteita ylläpitävä moralismi. Jälkimmäistä puolestaan luonnehtii henkisen tai energieettisen mieltäminen immanentiksi ja yksilön sisimmässä piileväksi, jolloin henkisestä polusta tulee henkilökohtainen polku. Henkisyudessa korostuu hyvinvointia haittaavaksi miellettyjen kaavojen ja tapojen kyseenalaistaminen, tasapainon ja yhteyden tunteen tavoittelu ja yksilöllistä kokemusta esiin kutsuva osallistujalähtöisyys. (Emt., 14–28.) Feminiinisen henkisyuden henkilökohtainen polku johdattelee naisia tutkimaan erityisesti omaa sisäistä feminiinienergiaansa henkisten harjoitusten avulla. Se opastaa kohti positiivisia naiseuden kokemuksia sakralisoidulla naiskeho ja feminiinisyttä, eli kohtelemalla niitä pyhinä ja liittämällä niihin henkistä merkitystä.

*Tässä tutkimuksessa tarkastelen feminiinistä henkisyttä postsekulaaria käännettä (Habermas 2008; Ingman ym. 2016) ja postfeminististä kulttuuria (Gill 2007; 2017; McRobbie 2009; 2015) käsittelevien keskustelujen valossa, jotka kuvaavat sekularismin ja uskonnollisuuden sekä feminististen ja antifeminististen tendenssien rinnakkaista ja limittäistä läsnäoloa nykykulttuurissa. Tutkimuksen teoreettisena viitekehyskenä toimii affektiteoria, jota hyödyntäen tulkitsen feminiinistä henkisyttä lumon (Bennett 2001; Utriainen 2011; Plancke 2019), kummittelun (Gordon 2008) ja tässä tutkimuksessa kehittäessäni affektiivis-diskursiivisen inkarnaation käsittei-*



*den avulla.* Ensinnäkin tarkastelen feminiinisen henkisyuden kentällä ilmeneviä naisten voimaantumisen ja yhteiskunnallisen muutoksen tavoitteita lumon kaipuuna ja lumouttamisen pyrkimyksinä, eli toiveina ja yrityksinä tuoda henkiset kokemukset takaisin henkilökohtaiseen ruumiilliseen elämään ja yhteiskuntaan. Toiseksi tutkin sekä feminiinisen henkisyuden ambivalenttia suhdetta feminismiin että sekulaarin feminismin parissa esitettyä arvostelua naisten henkisyyttä ja populaaria feminismiä kohtaan. Käsittelen feminiinisen henkisyuden ja feminismin kitkaista suhdetta molemminpuolisena kummitteluna, eli vainoavana yhdistelmänä läsnä- ja poissaoloa. Kolmanneksi tarkastelen feminiinisen henkisyuden parissa ilmeneviä normatiivisia sukupuolikäsityksiä affektiivis-diskursiivisina inkarnaatioina, eli henkisen feminiinisuuden jähmettymisinä kokemusta ja merkityksiä rajoittavien tunnesääntöjen sekä feminiinisyteen liimautuvien merkitysten myötä.

*Feminiinisellä henkisyydellä viitataan tässä tutkimuksessa sellaisiin holistisen henkisyuden muotoihin, jotka ovat erityisesti naisille suunnattuja sekä naisten koetuihin (kehollisiin, henkisiin ja emotionaalisiin) tarpeisiin muokattuja ja jotka (joko eksplisiittisesti tai implisiittisesti) painottavat feminiinistä erityisenä henkisenä periaatteena tai henkisyuden harjoittamisen tapana.* Feminiinisen henkisyuden käsitteen alle mahtuu monia henkisiä perinteitä ja käytäntöjä esimerkiksi joogasta ja tant-rasta jumalatarhenkisyteen ja shamanismiin. Niitä yhdistävät erilaiset naiskehoon keskittyvät harjoitukset, kuten kohtumeditaatiot, huomion kiinnittäminen kuukautisykliin sekä naiseuden ja naisten kokemusten nostaminen esiin esimerkiksi arkkityyppisen psykologian feminiinisten arkkityyppien avulla. Näiden avulla feminiinisen henkisyuden parissa pyritään aktivoimaan sisäistä jumalatar-tai feminiinienergiää, ja tyypillisesti tämä tapahtuu vain naisille tarkoitetuissa retriiteissä ja tapahtumissa. Feminiinisen henkisyuden käsite on sekä osittain kentältä peräisin oleva, emic-tason käsite että analyttinen etic-tason kuvaus tutkimuksessa tarkastelemastani ilmiöstä. Yhtäältä osa haastateltavistani nimesivät itse harjoittamansa henkisyuden juuri feminiiniseksi henkisyudeksi, ja lähestulkoon kaikki puhuivat joko pyhästä feminiinisydestä, feminiinisestä tietoisuudesta, feminiinienergiasta ja/tai feminiinisistä arkkityypeistä (ks. myös Longman 2020, 71–72). Feminiinisen henkisyuden määritelmä muodostui myös sosiaalisesti siten, että ne, jotka katsoivat itsensä feminiinisen henkisyuden harjoittajiksi, lukivat usein myös muita toimijoita osaksi kenttää huolimatta siitä, nimittivätkö nämä itse toimintaansa feminiiniseksi henkisyudeksi. Toisaalta feminiinisen henkisyuden käsitteellä kuvaan sitä, että huolimatta siitä, millä termeillä harjoittajat itse henkisyuttään kuvasivat, tutkimuksen keskiössä olevaa henkisyttä femininisoidaan tietoisesti: sitä sekä suunnataan naisille että muokataan naisten oletettuihin tarpeisiin.

Feminiininen merkityksellistyy ja konkretisoituu feminiinisen henkisyuden parissa kahdella erilaisella, mutta toisiinsa limittyvällä tavalla. Yhtäältä feminiinisyys ilmenee keskittymisenä naiskehoon ja naisten kokemukseen, usein yksinomaan nai-

sille suunnattuina kursseina ja tapahtumina. Minun ja kollegani naureskelu joo-  
gaopetuksen kouluttajan kuukautistietämyksen puutteelle laajenee feminiinisen hen-  
kisyuden parissa ”tavallista” henkisyyttä kohtaan esitetyksi maskuliinisuuden kritii-  
kiksi. Feminiinisyuden ja naiseuden korostamista motivoi kokemukset siitä, että  
henkisyys on maskuliinisesti värittyä. Tämän maskuliinisen henkisyuden katso-  
taan sivuuttavan naiskehon sekä naisten niin henkisten kuin yhteiskunnallisten ko-  
kemusten erityisyyden. Kuten kohtujoogan esimerkki osoittaa, feminiinisen henki-  
syyden parissa nostetaan puolestaan kohtu, vulva ja rinnat henkisen harjoituksen  
keskiöön. Ne määritellään sekä itsessään pyhiksi että naisille erityisiksi henkisiksi  
resursseiksi tai työvälineiksi. Samalla keskittymisessä feminiinisyuden on kyse  
naisten voimaannuttamisesta. Tämän voimaannuttamisen katsotaan tapahtuvan va-  
pauttamalla naisten sisäinen jumalatar tai auttamalla heitä löytämään todellinen fe-  
miniininen voimansa. Feminiinisen henkisyuden naiseuden korostaminen ilmenee  
siis sekä henkisyuden naisellistamisena että oman naiseuden etsimisenä ja tutkiske-  
luna (Longman 2020, 71–72, 76).

Toisaalta feminiinisellä viitataan feminiinisen henkisyuden parissa myös erityi-  
seen feminiiniseen henkiseen voimaan, jonka ei ajatella suoranaisesti liittyvän suku-  
puoleen. Sen sijaan feminiinisen ajatellaan olevan jokaisessa ihmisessä (sukupuol-  
leen katsomatta) piilevä energia tai joukko piirteitä, joita myös miehet voivat itses-  
sään kehittää. Tämä ilmenee käytännössä feminiinisiksi miellyttyjen arvojen, omi-  
naisuuksien ja toimintatapojen korostamisena. Esimerkiksi feminiiniseksi miellettyä  
luovuutta saatetaan ilmentää vapaan liikkeen tai tanssin muodossa, yhteisöllisyyttä  
puolestaan luomalla turvallista tilaa kokemusten jakamiselle, pehmeyttä ja lempeyttä  
taas korostamalla omien rajojen kuuntelua ja puskemisen välttämistä. Feminiinistä  
henkisyyttä luonnehtii siis myös usko *feminiiniseen käänteeseen*: kentällä korostuu  
ajatus siitä, että feminiininen on nousussa ja että tätä nousua voi ja täytyy tukea hen-  
kisen harjoituksen kautta. Laajemmassa merkityksessään feminiinisen katsotaan mo-  
nesti nousevan niin miehissä kuin naisissakin. Tästä huolimatta naiset esitetään usein  
tämän muutoksen edelläkävijöinä tai ensisijaisina toimijoina, ja feminiinisen henki-  
syyden parissa keskitytään feminiinienergian aktivoimiseen naisissa ja naisten  
kautta. Feminiinisen aktivoimisen ei siis katsota jäävän yksittäisten naisten oman  
naiseuden löytämiseen ja parantamiseen, vaan siihen liittyy myös ajatus yhteiskun-  
nallisesta muutoksesta ja sen tavoittelusta. Feminiinisen korostamisen ja työstämisen  
uskotaan johtavan laajempaan yhteiskunnalliseen muutokseen ja vakiintuneiden patri-  
arkaalistien tai maskuliinisten rakenteiden ja toimintatapojen murtumiseen. Ajatus  
feminiinienergian kultivoimisen tarpeesta antaa kuitenkin ymmärtää, ettei feminiini-  
nisen nousu tarkoita ”vain” naisten nousemista tasa-arvoiseen asemaan miesten  
kanssa tai käännettä kohti mitä tahansa feminiinisyyttä. Sen sijaan feminiininen  
käännös nähdään olennaisella tavalla *käänteenä kohti feminiinistä henkisyyttä ja sen  
parissa kuviteltua henkistä feminiinistä*.

Holistista henkisyyttä määrittelee eklektisyys ja postmoderni elementtien yhdistely erilaisista, niin henkisistä ja uskonnollisista kuin sekulaareistakin lähteistä (Heelas & Woodhead 2005). Käytän tässä tutkimuksessa termiä holistinen henkisyys (Sointu & Woodhead 2008), sillä se alleviivaa, miten nykyajan henkisyudessa ei ole kyse ”vain” henkisyudesta tai uskonnollisuudesta. Sen sijaan se kytkeytyy keskeisesti myös terapeutin kulttuurin ja hyvinvointitoimialan kaltaisiin, sekulaareiksi miellettyihin ilmiöihin, jolloin henkisen ja maallisen välisestä rajasta tulee häilyvä.<sup>2</sup> Terapeutin kulttuurin käsite viittaa siihen, miten psykologian käsitteistö, terapeutiset diskurssit sekä niihin liittyvät käsitykset itsestä ja itsen terapeuttisesta kehityksestä ovat tulleet osaksi kulttuuria ja erilaisia instituutioita laajemmin (Salmenniemi ym. 2020, 1), erityisesti holistisen henkisyyden kenttää (Salmenniemi 2022; Sointu 2012). Holistinen henkisyys on oiva esimerkki uskonnollisuuden terapeutisoitumisesta: henkisen etsinnän tai valaistumisen tavoittelun lisäksi siinä on kyse kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin kehittämisestä niin mielen, ruumiin kuin hengenkin tasolla. Feminiinisen henkisyyden kentällä chakrat, tarot-kortit ja kaakaoseremoniat yhdistyvät luontevasti populaariin psykologiaan, vaihtoehtohoitoihin, itseavun menetelmiin ja kehollisiin tai esimerkiksi taideterapeutisiin harjoituksiin. Feminiinistä henkisyyttä voi kuvata joogatutkija Theodora Wildcroftia (2020, 5) mukailleen opetuslinjojen jälkeisenä (*post-lineage*) henkisyyttenä, jossa määrittelyvalta henkisyyden merkityksestä otetaan omiin käsiin ulkoisen auktoriteetin sijaan. Yksinkertaisuuden vuoksi puhun feminiinisestä henkisyudesta yksikössä, vaikka tiedostan kentän moninaisuuden. Lisäksi yksiköllisen muodon käyttöä perustelee se, että feminiinisen henkisyyden harjoittajat näkivät usein itse oman henkisyytensä osana laajempaa feminiinisen henkisyyden kenttää ja sen erilaisten henkisten perinteiden kirjoa. Henkisen feminiinisen korostaminen ja henkisyyden naisellistaminen näyttäytyvätkin monesti keskeisempänä harjoittamisen muotoa määrittelevänä ja toimijoita yhdistävänä tekijänä kuin se, mitä yksittäistä henkistä perinnettä tutkittavani edustivat ja naisellistivat (ks. myös Longman 2020, 72).

Feminiinisen henkisyyden kentällä korostetaan erityisesti niin henkisyyden immanenttiutta ja holistisuutta kuin sen eklektisyyttäkin. Esimerkiksi tiettyjen opetus-

<sup>2</sup> Holistisen henkisyyden käsite on nähty myös suppeana. Esimerkiksi Anna Fedele ja Kim Knibbe (2020, 6) esittävät erontekoa holistisen henkisyyden ja laajemman henkisyyden käsitteiden välille. Ensin mainitun he katsovat viittavan spesifisti mielen, ruumiin ja hengen hyvinvointia korostaviin kehollisiin käytäntöihin. Jälkimmäiseen he puolestaan lukevat myös sellaiset henkisyyden harjoittajat, jotka mieltävät itsensä henkiseksi mutta ei uskonnollisiksi mutta jotka eivät välttämättä asetu institutionaalisen uskonnon ulkopuolelle. Tässä tutkimuksessa en kuitenkaan näe mielekkäänä tehdä eroa holistisen henkisyyden ja laajemman henkisyyden kategorian välille. Vaikka feminiinisen henkisyyden harjoittajat pääasiassa sijoittuvat holistisen henkisyyden alueelle (kuten Fedele ja Knibbe sen ymmärtävät), eivät hekään aina täysin irtisanoudu institutionaalisesta uskonnollisuudesta (ks. luku 3).

linjojen tarkan seuraamisen ja traditioiden välisten rajojen vetämisen väitetään usein ilmentävän patriarkaalista kontrollia ja määrittelyä. Lisäksi (joko implisiittisesti tai eksplisiittisesti) ”maskuliiniseksi” miellettyä henkisyyttä kritisoidaan liiallisesta henkisen ja ylimaallisen korostamisesta tämänhetkisen kehollisen ja tunteellisen elämän kustannuksella. Tätä kuvaa hyvin esimerkiksi se, miten ”henkisiä” palveluita tarjoavat haastateltavani toimivat niin papittarina, joogaopettajina ja henkisinä mentoreina kuin myös parantajina, somaattisina valmentajina, vaihtoehtoohoitajina ja seksuaalikasvattajina. Feminiininen henkisyys nähdään siis sen harjoittajien parissa erityisen kokonaisvaltaisena ja joustavana verrattuna muihin, ei-feminiinisiin henkisyiden muotoihin. Samalla feminiinisuuden korostaminen ja henkisyiden naisellistaminen tuottavat joko suorasti tai epäsuorasti yksioikoista kuvaa henkisyudesta yleensä maskuliinisenä.

Kuten oma polkuni joogan parissa todistaa, tämän päivän henkisyyttä luonnehtii lisäksi myös ylirajaisuus, jossa ajatukset, tuotteet ja ihmiset liikkuvat moninaisten sijaintien välillä: matkustan joogatakseni Intiaan, ystäväystyn Tanskassa asuvaan kollegaani, jonka myötä törmään brittiläisen joogaohjaajan kirjaan. Tämän päivän feminiinisen henkisyiden kontekstia ei luonnehdi ainoastaan yksilöllisen, löyhemmin määritellyn henkisyiden suosion kasvu institutionaalisen uskonnollisuuden kustannuksella. Sen lisäksi tämän päivän henkisyiden harjoittajien yhä enenevässä määrin globaalit verkostot tarkoittavat sitä, että erilaiset henkisyiden kentät – feminiininen henkisyys mukaan luettuna – ulottuvat monesti kansallisten rajojen ylitse (Fedele & Knibbe 2013, 7). Nykypäivän globalisoituneessa maailmassa kulttuuriset ilmiöt ja ajatusmallit vaeltavat ennätysvauhdilla internetin ja erilaisten sosiaalisten medioiden välityksellä. Myös kulutuskulttuurin ja uusliberaalin markkinatalouden kehityskulut ovat olennaisella tavalla vaikuttaneet uskonnollisuuden luonteeseen ja sosiaaliseen paikantumiseen (Gauthier 2020). Tämän päivän feminiinistä henkisyyttä voi kuvata uskonnontutkija François Gauthierin (2020, 8) sanoin ei-institutionaliseksi, yrittäjähenkiseksi ja mediatajuiseksi ylikansalliseksi henkiseksi liikkeeksi. Marginaalisen ilmiön sijaan feminiininen henkisyys sijoittuu yhä vahvemmin markkinaorientoituneen ja tuotteistuneen populaarin henkisyiden (esim. Jain 2015; 2020) kentälle, jossa feminiinisen henkisyiden tuotteet, diskurssit ja käytännöt vaeltavat ja sen verkostot kurottuvat laajalle. Feminiinisen henkisyiden harjoittaminen pitääkin monesti sisällään jonkinlaista kuluttamista, ostaapa harjoittaja sitten kiiltäväkantaisen itsepuoppaan, jumalatarkorttipakan, *Yoni egg* -kiven, täyden kuun Zoom-seremonian, henkisen kasvun koulutuksen tai satoja tai jopa tuhansia euroja maksavan retriitin. Lisäksi feminiinisen henkisyiden ammattilaisten tuottama verkkosisältö blogikirjoituksista ja videoblogeista podcasteihin ja verkkokonferensseihin lisää feminiinisen henkisyiden näkyvyyttä ja sen parissa esitettyjen ajatusten leviämistä. Naisille suunnatun henkisyiden kasvu ja siihen liittyvä ajatus feminiinisen noususta ovat havaittavissa myös suomalaisen henkisyiden kentällä. Tämä näkyy niin kan-

sainvälisten feminiinisen henkisyuden oppaiden suomenkielisten painosten kuin useiden kotimaisten feminiinisen henkisyuden oppaiden ilmestymisenä viime vuosina.<sup>3</sup> Kentän eklektisyydestä ja monipaikkaisuudesta huolimatta feminiinisen nousun kielikuva tuottaa diskursiivisesti ajatusta feminiinisestä henkisyudesta yhtenäisenä liikkeenä.

Sekulaarin ja henkisen välisen rajan huokoisuus feminiinisen henkisyuden kentällä paikantaa ilmiön myös osaksi postsekulaaria aikakautta. Maallistumisen ja sakralisaation prosessit limittyvät toisiinsa länsimaissa, joissa uskonnollinen elämä on yhtäältä hiipumassa mutta henkilökohtainen elämä on toisaalta henkistymässä (Heelas & Woodhead 2005, 9–10). Postsekulaarin käsite viittaa modernisaation ja sekularisaation automaattisen yhteenkietoutumisen kyseenalaistumiseen sekä siihen, miten länsimaisia yhteiskuntia leimaa samanaikaisesti sekä sekularisoituminen että uskonnollisuuden jatkuvuus ja elpyminen (Habermas 2008). Filosofin ja yhteiskuntateoreetikko Jürgen Habermasin mukaan ajatus sekularisoitumisesta on totta sikäli, että uskonnon individualisoituessa uskonnollisten instituutioiden yhteiskunnallinen toimivalta on kaventunut ja niiden tehtävä on tarkentunut sielunhoidolliseen rooliin. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että uskonnon yhteiskunnallinen vaikutus välttämättä olisi vähentynyt poliittisella, kulttuurisella tai henkilökohtaisen elämän tasolla. (Emt., 19.) Postsekulaarin käsite kyseenalaistaa myös sosiologi Max Weberin (1991 [1948]) teorian lumon katoamisesta modernista rationalisointuneesta yhteiskunnasta ja ihmisten elämästä. Uskonnotutkija Terhi Utriainen (2011, 418) huomauttaa, että postsekulaarissa kontekstissa on havaittavissa elämän ja kehollisen olemisen lumoamisen nälkä. Utriaisien mukaan postsekulaari ei niinkään viittaa mihinkään huomattavaan muutokseen tai siirtymään sekulaarin jälkeiseen yhteiskunnalliseen tilanteeseen. Sen sijaan postsekulaari kutsuu tutkijoita sekularisaationnarratiivia vivahteikkaampaan tulokulmaan, jossa kiinnitetään hu-

<sup>3</sup> Sally Kemptonin kirjan *Awakening Shakti: The Transformative Power of the Goddesses of Yoga* (2013) suomennos *Shakti sinussa. Herätä jumalatar-energiäsi* ilmestyi 2018, Campbellin *Rise Sister Rise: A Guide to Unleashing the Wise, Wild Woman Within* (2016) puolestaan suomennettiin 2020 nimellä *Rise sister rise. Vapauta viisas villi naiseutesi*. Kotimaisista holistisen henkisyuden kentällä ilmestyneistä, feminiinisyttä korostavista kirjoista voi mainita Frangen ja Mortin kirjojen lisäksi mm. Minna Anderssonin *Feminine yin. Hehkuva naiseus* (2021), Kirsti Kuosmasen *Hehkuvan naisen salaisuuksia* (2020) ja Kirsi Ranton *Sydämen matkaopas. Naisen vaiettu voima* (2018).

miota moninaisiin lumoutumisen, lumon katoamisen ja uudelleenlumoutumisen prosesseihin.<sup>4</sup> (Emt., 421.)

Postsekulaaria yhteiskunnallista kontekstia luonnehtii lisäksi uskonnollisuuden yhteenkietoutuminen uusliberalistisiin ajattelutapoihin ja olosuhteisiin (Guest 2022, 7; Mavelli 2020). Uskonnontutkijat ovat esittäneet, että siinä missä Weberin teoria lumon katoamisesta perustui ajatukseen kapitalismista protestanttisen etiikan sekularisoitumisena ja ennusti talousjärjestelmän modernisaation myötä irtaantuvan yhä vahvemmin uskonnollisuuden piiristä, kehitys on kulkenut päinvastaiseen suuntaan (Mavelli 2020, 61–62; Guest 2022, 15). Yhtäältä uusliberaalin talousajattelun on itsessään katsottu lähenevän uskontoa, sillä se perustuu uskoon markkinoiden itseohjautuvuudesta ja ihmisen käsityskyvyn ylittävstä kompleksisuudesta ruokkien samalla totuudenjälkeistä politiikkaa (Mavelli 2020). Toisaalta tämän päivän uusliberaalit yhteiskunnalliset olosuhteet synnyttävät uusia uskonnollisia ilmiöitä, joita voi uskontososiologi Matthew Guestin (2022, 7) mukaan kutsua uusliberaaliksi uskonoksi. Holistisen henkisyuden on katsottu sille tyypillisen individualismin korostumisen ja itsen kehittämisen imperatiivin vuoksi sopivan erityisen hyvin yhteen uusliberaalin ideologian ja arvojen kanssa (Jain 2020; Carrette & King 2005).

Habermas (2008, 20) esittää, että vaikka uskonnollisuudella ei sekularisoitumisen myötä ole virallisia kytköksiä yhteiskunnalliseen vallankäyttöön, se ottaa kuitenkin mielipideauktoriteetin roolin. Feminiinisen henkisyuden parissa esitetyt ajatukset yhteiskunnan maskuliinisuudesta ja feminiinisestä käänteestä voidaankin tulkita kriittisinä kannanottoina liittyen nyky-yhteiskunnan arvoihin ja toimintatapoihin. Feminiinisen henkisyuden trendin myötä myös feministiset vivahteet ja äänenpainot ovat lisääntyneet uushenkisyuden ja holistisen hyvinvoinnin kentällä. Feminiinisen henkisyuden kenttä on täynnä puhetta naisten voimaantumisesta, naisten terveydestä, uuden feminiinisen aikakauden juhlistamisesta ja patriarkaalisen tai maskuliinisen yhteiskunnan kritiikistä. Kuitenkin samalla feminismiin viitataan suoraan vain harvoin. Lisäksi vaikka joillekin feminiinisen henkisyuden edustajille feminiininen henkisyys tarkoittaa myös feminististä henkisyyttä, monet heistä suhtau-

<sup>4</sup> Postsekulaarin käsitettä kohtaan on esitetty myös kritiikkiä. Esimerkiksi kulttuuriantropologi Khaled Furani (2015) arvostelee postsekulaarin käsitettä siitä, että se perustuu rajalliselle ja historiallisesti spesifille tavalle ymmärtää sekulaari. Siten se Furanin mukaan pikemminkin uusintaa kuin haastaa sekulaarin ja uskonnollisen välistä vastakkainasettelua. Historiallisesti sekulaari ei ole tarkoittanut yksinomaan uskonnollisen vastakohtaa, vaan maallisuutta ja olemassaolon äärellistä luonnetta niin uskonnon sisällä kuin sen ulkopuolellakin. Furani esittää, että sekulaarin kyseenalaistaminen edellyttää sekulaarien perinteiden moninaisuuden ja käsitteen joustavuuden tarkastelua, ei pyrkimystä sekulaarin tuolle puolen. (Emt.) Pidän kuitenkin postsekulaarin käsitettä hyödyllisenä, sillä se tuo esiin sen, miten tämänhetkistä kulttuurista ja poliittista kontekstia leimaa ristiriitaisella tavalla sekä uskonnollisen ja sekulaarin välinen vastakkainasettelu että niiden rinnakkaiselo ja limittyminen.

tuvat feminismiin vähintäänkin varauksella, eivätkä he useinkaan miellä itseään feministeiksi (ks. myös Salmenniemi & Kempainen 2020, 288; Becci ym. 2020; Longman 2018, 12). Feministisen vallankumouksen sijaan yhteiskunnallista muutosta käsitteellistetään feminiinisen nousuna ja feminiinienergian aktivoimisena. Tämä ambivalenssi suhteessa feminismiin kytkee feminiinisen henkisyyden myös osaksi postfeminististä kulttuuria.

Postfeminismin käsitteellä viitataan yhtäältä feminististen ja antifeminististen elementtien limittymiseen tämän päivän kulttuurissa ja mediarepresentaatioissa, toisaalta mielikuviin feminismistä samanaikaisesti sekä trendikkäänä että vanhanaikaisena. Feministiteoreetikot Rosalind Gill ja Angela McRobbie esittävät, että postfeministinen kulttuuri kannustaa naisia kohti ammatillista kunnianhimoa, taloudellista autonomisuutta ja seksuaalista vapautta samalla kuin ajatukset luonnollisesta sukupuolierosta vahvistuvat, normatiivista feminiinisyttä korostetaan ja naisten kehoja uudelleenseksualisoidaan kulutuskulttuurissa. Feminismiin suhtaudutaan yhtäältä kriittisesti ja se nähdään tarpeettomana, sillä yksittäisten naisten menestystä pidetään todisteena tasa-arvon toteutumisesta. Toisaalta feminismi on saanut uudenlaista nostetta Beyoncé'n kaltaisten julkisuuden henkilöiden juhlistaessa näyttävästi feminismin sanomaa. (Gill 2007; 2017; McRobbie 2009; 2015.) Populaaria, voimaantumista painottavaa feminismiä on kuitenkin kritisoitu uusliberaaliin ideologiaan mukautumisesta, naisten vastuullistamisesta ja rakenteellisten epäkohtien pelkistämisestä yksilöpsykologisiksi ongelmiksi. Tämän myötä voimaantumisesta on katsottu tulevan pelkkä positiivisen mentaliteetin ja itsevarmuuden kehittämisen kysymys. (Gill 2017; Gill & Orgad 2017.)

Myös feminiinisen henkisyyden kentällä niin implisiittiset feministiset äänenpainot kuin eksplisiittisesti feministiset kannanototkin yhdistyvät feminismin kritiikkiin ja jopa antifeministisiin asenteisiin. Esittämällä tutkimuksen otsikossa kysymyksen feminismiin ”hengestä” viittaa yhtäältä feminismin epämääräisesti kummittelevaan läsnäoloon feminiinisen henkisyyden kentällä. Tämä ilmenee samanaikaisena feminismin torjumisena ja toiveina henkisyyden palauttamisesta feminismiin. Toisaalta kysymys feminismin hengestä viittaa feministisen teorian parissa esitettyihin huoliin populaarin feminismin pinnallisuudesta (Banet-Weiser ym. 2020; Gill 2017, 611; Gill & Orgad 2017, 28) ja feminismin kuolemasta tai puhtaan spektraalisesta läsnäolosta postfeministisessä kulttuurissa (McRobbie 2009; 2004, 257–269). Vaikka puhun feminismistä tässä tutkimuksesta toisinaan yksikössä tarkoitukseni ei ole esittää, että on olemassa yhtä, yhtenäistä feminismiä. Sen sijaan yksiköllinen feminismi viittaa siihen, miten feminismi toimii moninaisuudestaan ja sisäisestä ristiriitaisuudestaan huolimatta kulttuurissamme tunnistettavana terminä ja yhteiskunnallisena liikkeenä, jota sekä vastustetaan että puolustetaan, josta irtisanoudutaan ja jonka nimissä tehdään asioita. En toisin sanoen hae yksiselitteistä vastausta kysymykseen feminismin hengestä. Sen sijaan valaisen tutkimuksellani sitä, miten, miksi ja minkälainen

feminismi erilaisista näkökulmista tulkitaan joko henkisenä, henkensä menettäneenä tai sielunsa kadottaneena.

Siinä missä feminiinisen henkisyyden parissa kartetaan viittauksia feminismiin, kertoo oma tuskailuni suhteessa kohtujoogaan siitä, miten feminiininen henkisyys koetaan nykyisen intersektionaalisen ja sukupuolen moninaisuutta painottavan feminismin näkökulmasta helposti lähinnä kiusallisena. Kuten sukupuolentutkija Karlyn Crowley (2011, 153) huomauttaa, uushenkisyyden parissa esitetyt näkemykset naisten voimaantumisen saavat useimmat feministit punastumaan. Kiinnostus ja vierastus ovat alusta asti luonnehtineet suhtautumistani feminiiniseen henkisyyteen. Yhtäältä minua on kiehtonut feminiinisen henkisyyden ambivalentti suhde feminismiin, toisaalta en voi kieltää, että suhtaudun itse vähintään yhtä ambivalentisti feminiiniseen henkisyyteen. Lisäksi kohtaamani silmien pyörittely, johon itsekin toisinaan syyllistyn, paljastaa naisten henkisyyteen liittyvän arvolutauksen. Kulttuurissa mielikuvituksessa holistisella henkisyydellä on usein läpeensä kaupallisen ja ei-vakavasti otettavan new age -hömpötyksen leima, joka on vahvasti sukupuolitunut (Crowley 2011, 23; Knibbe 2020). Vaikkei feminiinisen henkisyyden ilmiö olekaan täysin ongelmaton, henkisyyteen liittyvän stigman uusintaminen on omiaan vahvistamaan naisvihamielisiä asenteita. Kaupallisuuden ja uusliberaalin individualismin kritiikkien tärkeydestä huolimatta on siksi osattava huomioida myös se, että feminiinistä henkisyyttä harjoittavien naisten lumon kaipuussa on heidän itsensä näkökulmasta kyse kaikesta muusta kuin huuhaasta tai pinnallisesta kulutuskulttuurista.

Feminiinisen henkisyyden ambivalentti ja jännitteinen feminismisuhde on tämän tutkimuksen keskeinen kiinnostuksen kohde. Sen paremmin feminismissä kuin feminiinisessä henkisydessäkään ei ole kyse yhdestä yhtenäisestä ilmiöstä, vaan pikemminkin on puhuttava monista feminismeistä, henkisyyksistä ja henkisyyden feminiinisoinnin tavoista. Oma kohtaamiseni feminiinisen henkisyyden kanssa on sekin täynnä sekä risteäviä että törmäviä feminismejä ja henkisyyskäsitteitä: vaikka minua ja kohtujooga yhdistää sekä jooga että samaistuminen feminismiin, niin kohtujooga kuin sen feminismikin tuntuvat kuitenkin itselleni vierailta. Tämän voi katsoa johtuvan yhtäältä kahden eri joogan, toisaalta kahden eri feminismin törmäyksestä. Kohtujoogan edustama feminiininen jooga törmää siihen ”tavalliseen” tai ”maskuliiniseen” joogaan, jota itse harrastan jokseenkin tyytyväisenä opettajani kuukautistietämättömyydestä huolimatta. Kohtujoogan naiskehoa juhlistava kulttuurifeminismi (Echols 2003 [2002], 154–157) puolestaan törmää omaan queer-feministiseen katseeseen, jonka valossa tulkitsen kohtukeskeisyyden poliittisesti arveluttavaksi.

Tässä tutkimuksessa kartoitan feminiinisen henkisyyden kenttää ja tarkastelen feminiinisen henkisyyden ja feminismin monimutkaista suhdetta monipaikkaisen etnografian ja autoetnografian menetelmiä hyödyntäen. Tutkimusta ohjaavat tutkimuskysymykset ovat:



- 1) Millaisia merkityksiä ja muotoja naisten voimaantuminen ja yhteiskunnallinen muutos saavat feminiinisen henkisyuden kentällä?**
- 2) Minkälaisiin sukupuoleen liittyviin ongelmiin feminiinisyuden lumouttaminen vastaa, ja millä tavoin se uusintaa tai haastaa sukupuolinormeja?**
- 3) Miten feminismi kummittelee feminiinisen henkisyuden ajattelutavoissa ja käytännöissä, ja millä tavoin feminiininen henkisyys puolestaan vainoaa feminismiä?**

Suomalaisen ja angloamerikkalaisen feminiinisen henkisyuden konteksteihin sijoituvan tutkimuksen aineisto koostuu osallistuvasta havainnoinnista, haastatteluista sekä naisten henkisistä opaskirjoista. Näiden avulla kartoitan feminiinisen henkisyuden ilmiötä ja siihen liittyvää feminiinistä käännettä sekä niiden mahdollisuuksia ja rajallisuutta. Analysoin feminiinisen henkisyuden sukupuolen ja yhteiskunnan (uudelleen)lumouttamisen pyrkimyksiä pureutumalla siihen, mitä feminiinisellä käännteellä oikeastaan tarkoitetaan, millaisen feminiinisyuden katsotaan ”nousevan” sen myötä ja minkälaista muutosta sen ajatellaan tuovan tullessaan. Samalla tutkin feminiinisen henkisyuden monimutkaista suhdetta erilaisiin feminismeihin kahdesta näkökulmasta käsin. Ensinnäkin tarkastelen tutkimukseen osallistuneiden henkisten naisten näkökantoja ja suhtautumistapoja feminismiin liittyen. Olen kiinnostunut niistä erilaisista henkisyyksistä ja niin feministisistä kuin feminismin vastaisistakin positioista, joita kentältä löytyy, sekä niistä kulttuurisista merkityksistä, joita feminiininen henkisyys ja feminismi saavat. Missä määrin ja miksi feminiinisen henkisyuden harjoittajat kääntyvät pois päin feminismistä, ja minkälaisesta (todellisesta tai kuvittelusta) sellaisesta? Entä millä tavoin taakse jätetty feminismi on epäsuorasti läsnä feminiinisessä henkisyudessa ja minkälaisia vaihtoehtoisia henkisiä feminismejä feminiinisen henkisyuden kentältä löytyy (feminismin kritiikin ohella). Toiseksi tarkastelen kriittisesti ja itserefleksiivisesti feministisen tutkimuksen hegemonisia tulkintoja holistisesta henkisyudesta, sitä harjoittavista naisista sekä henkisyuden kentällä ilmenevien sukupuolirepresentaatioiden ongelmallisuudesta.

Tässä luvussa kartoitan aiempaa tutkimusta sukupuolesta, feminismistä ja holistisesta henkisyudesta. Pohdin, miten feminiinisen henkisyuden ilmiö tulisi ymmärtää ja minkälaisia näkökulmia tutkimukseni tarjoaa suhteessa aiempaan tutkimukseen. Tutkijat ovat keskustelleet ensinnäkin holistisen henkisyuden naisellistumisesta, eli sen naisvaltaistumisesta ja kytkeytymisestä kulttuurisesti feminiiniseksi miellettyihin asioihin (esim. Trzebiatowska & Bruce 2012; Sointu 2012; Woodhead 2016 [2007]). Näissä keskusteluissa keskeisiä kysymyksiä ovat olleet sen pohtiminen, miksi holistinen henkisyys vetoaa nimenomaan naisiin ja miten tämä vaikuttaa kenttään ja sen käytäntöihin. Esitän, että feminiinisen henkisyuden edustajien kokema

tarve naisellistaa jo entuudestaan naisellista holistista henkisyttä on kiinnostava, sillä se kutsuu meitä tarkastelemaan sukupuolen lumouttamisen kaipuuta. Toiseksi tutkijat ovat väitelleet niin holistisen henkisyyden yleensä kuin erityisesti feminiinisen henkisyyden feministisyydestä (esim. Balizet & Myers 2016; Crowley 2011; Bobel 2010; Danuta Walters 1985). Nämä keskustelut ovat keskittyneet pohtimaan, onko holistinen henkisyys naisystävällistä tai feminiininen henkisyys feminististä. Esitän, että on keskeistä kiinnittää huomiota siihen, määritteleekö henkisyyden feministiseksi tutkija vai henkisyyden harjoittaja. Lisäksi on tärkeää pohtia, mistä feministiseksi määrittely tai määrittelemättä jättäminen johtuu ja miten se vaikuttaa naisten henkisyydestä tehtyihin tulkintoihin. Kolmanneksi tutkijat ovat kartoittaneet henkisyyden ja feminismin historiallisia kytköksiä. Tutkimuksessa on tarkasteltu esoteerisen ajattelun vaikutuksia ensimmäisen aallon feminismiin ja muihin 1800-luvun radikaaleihin yhteiskunnallisiin liikkeisiin sekä nais erityisen ja eksplisiittisesti feministiseksi julistautuneen henkisyyden kehittymistä toisen aallon feminismin parissa (esim. Harmainen 2020; Salomonsen 2002; Eller 1993). Esitän, että tämän päivän feminiinisen henkisyyden ambivalenttia feminismiä tarkasteltaessa on kiinnitettävä huomiota siihen, miten feminiinisen henkisyyden ja feminismin väliset historialliset yhtymäkohdat ja jännitteet kummittelevat niin nykyajan feminiinisen henkisyyden käytännöissä kuin sen harjoittajien asenteissa feminismiä kohtaan.

## 1.1 Henkisyyden, sukupuolen ja feminismin hankala yhtälö

Niin länsimaisten yhteiskuntien sekularisoituminen kuin henkisyyden suosion kasvukin ovat sukupuolittuneita prosesseja. Uskonnontutkijat Martha Trzebiatowska ja Steve Bruce (2012) ovat osoittaneet, että naiset ovat tänä päivänä monissa maissa selvästi uskonnollisempia kuin miehet. Sukupuolierot kirkkoon kuulumisen ja kirkossa käymisen osalta ovat kasvaneet selvästi samalla kun länsimaiset yhteiskunnat ovat sekularisoituneet. 2000-luvun alussa tehtyjen tutkimusten perusteella esimerkiksi Britanniassa erilaisten kristillisten kirkkojen kävijöistä 65–70 prosenttia oli naisia (emt., 3). Holistisen henkisyyden osalta sukupuolittuminen on vieläkin selkeämpää, ja jopa 80 prosenttia holistisen henkisyyden harjoittajista on naisia (emt., 64–65).

Holistisen henkisyyden on katsottu olevan kenttänä feminiininen yhtäältä sen naisvaltaisuuden vuoksi ja toisaalta siksi, että se kytkeytyy kulttuurisesti feminiinisyteen yhdistettyihin käytäntöihin ja ominaisuuksiin, kuten hoivaan, empatiaan ja tunteisiin (Sointu 2012, 72–73). Samaan aikaan tutkijat ovat huomauttaneet, että luokka näyttää olevan jopa sukupuoltakin vahvempi henkisyyden vetovoimaa määrittelevä tekijä. Trzebiatowskan ja Bruce (2012, 70) mukaan henkisyys vetoaa erityisesti sosiaalitoimen, koulutuksen ja terveydenhuollon parissa työskenteleviin

mutta miesten kiinnostus lopahtaa naisia useammin. Tästä he päättävät, että henkisyuden sukupuolittuminen vahvistaa itse itseään, sillä holistisen henkisyuden palveluita kehittävät pitkälti naiset naisvoittoiselle asiakaskunnalle (emt., 71), ja siihen kytkeytyy laulamisen, tanssimisen ja kylpyläterapioiden kaltaisia, jo valmiiksi sukupuolittuneita sekulaareja käytäntöjä (emt., 73). Lisäksi holistisen henkisyuden taustalla vaikuttaa patriarkaatin ja miespuolisen jumalan ja luojan vastustaminen sekä ekofeministinen teollisen kapitalismin kritiikki. Vaikka tämä ei sinänsä sulje miehiä pois, se on omiaan haastamaan heitä ja vähentämään heidän kiinnostustaan henkisyyttä kohtaan. (Emt., 72–3.) Uskonnontukijat ovatkin luonnehtineet holistista henkisyyttä yleensä pitkälti samoin käsittein, joilla feminiinistä henkisyyttä kuvataan sen harjoittajien toimesta. Uskonnontutkijat Anna Fedele ja Kim Knibbe (2013, 6) tiivistävät ”henkisen mutta ei uskonnollisen” identiteetin rakentuvan uskonnon ja henkisyuden välisen vastakkainasettelun varaan, jossa uskonto nähdään jäykkänä, autoritaarisena, epätasa-arvoisena, hierarkkisenä sekä kehoon ja seksuaalisuuteen kielteisesti suhtautuvana, kun taas henkisyys nähdään joustavana, auktoriteeteista vapaana, tasa-arvoisena, epähierarkkisenä ja keho- ja seksipositiivisena. Feminiinissä henkisyudessa kuitenkin korostetaan lisäksi eksplisiittisesti feminiinisyttä ja naiskehoa.

Vaikka feminiinisen henkisyuden juuret juontuvatkin toisen aallon feminismiin (Eller 1993), nykyisen feminiinisen henkisyuden feministisyys on kuitenkin kyseenalaistettu niin sen harjoittajien kuin feminististen tutkijoidenkin toimesta. Kysymys siitä, onko tämän päivän henkisyys feminististä tai ei, on esitetty useamman tutkijan voimin (Balizet & Myers 2016, 277; Crowley 2011, 149, 166), ja uushenkisyttä harjoittava nainen on niin feministien kuin muiden yhteiskuntakriitikkojen rakastama kritiikin kohde (Crowley 2011, 23). Vaikka holistinen henkisyys usein mielletään naisystävällisemmäksi verrattuna institutionaalisiin uskontoihin, henkisyttä ja sukupuolta käsittelevässä tutkimuksessa on pohdittu myös sitä, minkälaisia normatiivisia feminiinisyksiä henkisyuden kentällä tuotetaan ja uusinnetaan (Fedele & Knibbe 2016, 197; 2013, 9–10). Kysymys uushenkisyuden feministisyydestä ei ole uusi. Henkisyuden suosion kasvu, uushenkisyuden yhä korostuneempi sukupuolittuneisuus ja keskustelut postfeminismistä ovat kuitenkin tehneet siitä yhä polttavamman. Esitän, että feminiininen henkisyys on hankala aihe feministeille sen vuoksi, että siinä yhdistyy kolme feministisessä keskustelussa kiistanalaista asiaa: 1) naiserityisyyden ja feminiinisen korostaminen, 2) uskonnollisuus ja henkisyys sekä 3) uusliberaali individualismi, jota yksilökeskeiseksi mielletyn holistisen henkisyuden on katsottu edustavan. Ei kuitenkaan ole olemassa yhtä feminististä näkökulmaa sen paremmin sukupuoleen kuin uushenkisyteenkään. Seuraavaksi esitän lyhyesti, miten feminiinisyttä on eri feminismien parissa käsitelty, jonka jälkeen siirryn tarkastelemaan feministisiä näkökulmia uskonnollisuuteen ja henkisyteen.

### 1.1.1 Feminismejä ja feminiinisyyksiä

Naisen ja feminiinisyyden käsitteet ovat feministisen teorian keskeisimpiä mutta samalla myös kiistellyimpiä, eikä niiden määrittelystä ole yhteisymmärrystä (ks. esim. Alcoff 1988, 405; Dahl 2012, 58; 2011, 12). Sukupuolentutkija Ulrika Dahlia lainaten, vaikka sukupuolta on purettu osiin ja ajatus ”naisesta” yhtenäisenä feminismin subjektina on hylätty ja vaikka maskuliinisuudentutkimus on saanut yhä enemmän jalansijaa sukupuolentutkimuksen kentällä, feminiinisyyden tutkimus loistaa tieteenalana poissaolollaan ja feminiinisyyttä nähdään edelleen puutteena (Dahl 2012, 57–58; 2011, 8). Kuten Rosalind Gill ja Christina Scharff (2011, 2) huomauttavat, sukupuolen ja kulttuurin tutkimuksessa tutkitaan tyttöjä ja naisia mutta ei feminiinisyyttä eikä esimerkiksi hegemonisen maskuliinisuuden ohella tutkita hegemonista feminiinisyyttä. Niin naiseuteen kuin feminiinisyyteen on feministisen ajattelun parissa suhtauduttu monin eri tavoin, minkä lisäksi käsitteiden välinen suhde on kompleksinen. Naiseuden ja feminiinisyyden käsitteet ovat läheiset ja niitä käytetään toisinaan keskenään vaihdettavina, mutta ne eivät kuitenkaan ole synonyymejä. Naiseutta on toisinaan käytetty viittaamaan (biologiseen) sukupuoleen ja feminiinisyyttä sen oletettuun (sosiaaliseen) ilmentämiseen tai ihanteeseen. Vaikka feministisen teorian parissa on pitkään kyseenalaistettu eronteko biologisen ja sosiaalisen sukupuolen välillä (esim. Butler 2006 [1990]), ajatus feminiinisyydestä jonkinlaisena pinnallisuutena tai triviaalina ulkokuorena on Dahlin mukaan pitänyt pintansa feministisessä ajattelussa (Dahl 2011). Ruumiillisuuden, naiseuden ja feminiinisyyden väliset suhteet ovat Dahlin mukaan tuottaneet feministiselle teorialle ongelmia, mutta myös ratkaisuja (emt., 22).

Kuten kulttuurintutkija Joanne Hollows (2002, 2) kiteyttää, erityisesti toisen aallon feministisessä keskustelussa feminiinisyydestä muodostui ongelma, sillä feminiiniset arvot ja käyttäytyminen nähtiin keskeisinä naisten sortoa ylläpitävinä tekijöinä. Samalla feministi-identiteetti tuli rakentuneeksi feminiinisyyden hylkäämisen kautta (emt., 2). Toisen aallon feministisessä kritiikissä korostui ajatus feminiinisyydestä miesten tai patriarkaalisesta kulttuurin määrittelemänä valheellisena ihanteena. Esimerkiksi radikaalifeministi Susan Brownmiller (1984, 14–15) kuvaa kirjassaan *Femininity* feminiinisyyden biologisen sukupuolen ylittävänä ”haasteena” ja vaatimuksena aktiivisesti ”demonstroida” sukupuolieroa. Brownmillerille feminiinisyyden selkeästi este tai rajoite. Hän mieltää sen itse aiheutetuksi masokismiksi ja joukoksi tiesulkujia, jonka tulkitseminen todelliseksi luonnoksi on tietoinen erehdys (emt., 235–236). Kuitenkin toisen aallon feminismiin parissa oli erilaisia käsityksiä siitä, tarkoittiko feminiinisyyden hylkääminen siirtymistä kohti maskuliinisuutta, androgyynisempiä sukupuolirooleja vai valheellisen feminiinisyyden alla piilevää todellista naiseutta (Hollows 2002, 9–16).

Esimerkiksi liberaalifeministit pitivät kotiäitiyttä patriarkaalisena feminiinisyyden mallina, joka kielsi naisten älylliset taidot ja teki heistä passiivisia ja miehistä

riippuvaisia. Liberaalifeminismi siis osittain hyväksyi feminiinisen ja maskuliinisen välisen arvohierarkian esittämällä, että naisten vapautuminen tapahtuu kouluttautumisen ja työuran tavoittelun kautta. (Hollows 2002, 11–12.) Vaikka radikaalifeministit liberaalifeminismin tavoin kritisoivat feminiinisyttä valheellisena patriarkaalisenä ihanteena, erityisesti kulttuurifeminisminä kutsutussa radikaalifeminismin haarassa naiset nähtiin pohjimmiltaan miehiä hyveellisempinä (emt., 16; Echols 2003 [2002], 152–154). Vaikka kulttuurifeminismi muodostui radikaalifeminismitä, feministihistorioitsija Alice Echols (2003 [2002]) erottaa kulttuuri- ja radikaalifeminismin toisistaan. Siinä missä radikaalifeminismi kytkeytyi uusvasemmistolaiseen liikkeeseen ja vastusti sukupuolijärjestelmää ja sen selittämistä biologialla, kulttuurifeministit korostivat biologialla naisellisuutta voimavarana ja näkivät feminismin ja vasemmiston keskenään yhteensopimattomina (emt., 152–159). Kulttuurifeminismin parissa ajatukset todellisesta naiseudesta ja naisille ominaisista hyveistä korostuivat, ja naisten vapautumisen uskottiin tapahtuvan ”naisten kulttuurin” tunnistamisen ja luomisen myötä sekä ottamalla valta naiseuden määrittelemisestä naisten omiin käsiin (Wolff 2007, 1; Alcoff 1988, 406–407). Feminiinisuuden korostaminen naisille luontaisina, positiivisina ominaisuuksina oli tapa kyseenalaistaa sukupuolittuneita valta-asetelmia, jotka arvostavat miehiä ja maskuliinisuutta naisten ja feminiinisuuden kustannuksella (Wolff 2007, 1). Henkisyttä korostavassa kulttuurifeminismin klassikossa *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism* Mary Daly (1991 [1978], 50–51, 67–68) esittää feminiinisuuden miesten rakentamana onttona hologrammina tai naamiona, jolla ei ole mitään tekemistä naiseuden kanssa. Daly näkee tien vapautumiseen toismaailmallisena matkana, joka kulkee ulkopuolisten maskuliinisten myyttien oivaltamisen, sisäistettyjen ihanteiden pois maanamisen ja uusien, naiskeskeisten olemisen tapojen luomisen kautta (emt., *passim*). On kuitenkin huomionarvoista, ettei feminismin historia eri maissa ja konteksteissa noudata yhtä kaavaa. Esimerkiksi pohjoismaista kontekstia luonnehti 1960–70-luvuilla niin kutsuttu sukupuoliroolikeskustelu, jossa korostui sukupuolten samanlaisuus sukupuolierojen sijaan (Kurvinen & Turunen 2023; 2018).

Niin liberaali- kuin radikaali- ja kulttuurifeministejä on arvosteltu erityisesti mustien feministien näkökulmien ohittamisesta ja siitä, että sekä heidän ongelmalliseksi mieltämässään feminiinisyudessa kuin heidän esittämässään ratkaisuissa oli kysymys pitkälti keskiluokkaisten valkoisten naisten kokemuksesta. Työväenluokkaisten naisten näkökulmasta kotiäitiys näyttäytyi kaukaiselta, ja ajatus emansipaatiosta samojen oikeuksien saavuttamisesta kuin miehillä herätti kysymyksiä siitä, keiden miesten oletettiin edustavan kyseisiä oikeuksia (Hollows 2002, 12–13). Lisäksi esimerkiksi runoilija ja musta feministi Audre Lorde (1979) kritisoi Dalylle kohdistamassaan avoimessa kirjeessään häntä ei-länsimaisten jumalattarien ohittamisesta ja ei-valkoisten naisten esittämisestä pelkkinä uhreina. Afroamerikkalaiset naiset suhtautuivat osittain varauksella (valkoiseen) feminismiin sekä siksi, että se

koettiin eksklusiiviseksi ja mustien feministien näkökulmia marginalisoivaksi, että toisaalta sen koetun miesvastaisuuden takia, jonka vuoksi sen ei koettu mahdollistavan solidaarisuutta niin ikään rasistisesta eriarvoisuudesta kärsivien rodullistettujen miesten kanssa (Hill Collins 1996, 11, 13–15). Mustan feminismiin ohella afroamerikkalaiset naiset ovat ehdottaneet womanismin käsitettä kuvaamaan seksismin ja rasismin kokemusten yhteenkietoutumista tavalla, joka ei luonut solidaarisuutta vain naisten välille vaan myös naisten ja sorrettujen miesten välille (Izgarjan & Markov 2012, 309; Hill Collins 1996, 10). Kirjailija Alice Walkerin vuonna 1983 lanseeraama womanismi tarjosi afroamerikkalaisille naisille feminiinisyyden mallin, jonka ei koettu nojaavan länsimaisiin, patriarkaalisiin feminiinisyyden määritelmiin. Sen sijaan siihen haettiin vaikutteita naistenvälisiä verkostoja korostavasta afroamerikkalaisesta matrilineaarisesta kulttuurista sekä esikristillisestä afrikkalaisesta ja latinalaisamerikkalaisesta patriarkaalista kulttuurista ja sen jumalatarpalvonnasta (Izgarjan & Markov 2012, 309–310, 312). Kuitenkin myös womanismia on kritisoitu essentialismista ja mustien naisten identiteetin universalisoimisesta ja ylevöittämisestä (emt., 312).

Hollowsin (2002, 17) mukaan toisen aallon feministit eivät feminiinisyyden kriittistään huolimatta riittävästi teoretisoineet feminiinisyyttä ja sitä, miten he ymmärsivät kulttuurin. Vaikka toisen aallon feminismiin parissa sukupuoli nähtiin sosiaalisesti tuotettuna, Dahlin (2011, 15) sanoin feminiinisyyden kritiikin taustalla on vaikuttanut vähintäänkin implisiittinen ajatus siitä, että valheellisen feminiinisen pinnan alta löytyy jonkinlainen aidompi naiseus. Kolmannen aallon intersektionaaliset ja poststrukturalistiset feministit ovat kyseenalaistaneet yhä vahvemmin biologisen ja sosiaalisen sukupuolen välisen eron, naisen kategorian yhtenäisyyden ja oletukset naisesta feminismiin ensisijaisena subjektina. Intersektionaalisen feminismiin käsitteellä kriittinen rotuteoreetikko Kimberlé Crenshaw on nostanut esille mustien naisten kokemusten marginalisoinnin niin feministisessä teoriassa kuin antirasistisessä politiikassakin (Crenshaw 2011 [1989], 26). Crenshaw korostaa, että on tärkeää kiinnittää huomiota erilaisten sarron muotojen risteämiseen ja siihen, ettei rasismin ja seksismin tarkastelu toisistaan erillisinä riitä kuvamaan mustien naisten kokemaa sortoa (emt., 26). Kysymykset rodusta ja rasismista ovat kuitenkin olleet pohjoismaisessa keskustelussa vaikeita, ja ne ovat jääneet edistyksellistä tasa-arvon toteutumista korostavien mielikuvien varjoon (Keskinen 2021). Intersektionaalista feminismiä on myös arvosteltu uskonnon ohittamisesta tärkeänä naisten elämää määrittelevänä sarron risteymänä (Vuola 2017; 2015; Llewellyn 2015, 47).

Poststrukturalistisen feminismiin myötä puolestaan subjektiivisuuden rakentumisen prosessin teoretisointi nousi keskeiseksi kysymykseksi (Alcoff 1988, 418). Poststrukturalistiset feministit ovat pyrkineet ajattelemaan sukupuolta biologisen ja sosiaalisen vastakkainasettelun ulkopuolella korostamalla sitä, miten diskurssit ja merkitysrakenteet ovat erottamattomasti osa subjektiivisuuden ruumiillisia ja psyykkisiä ra-

kenteita (esim. Butler 2006 [1990]). Feminiinistä ja sen merkitystä on kuitenkin post-strukturalistisen feminismin parissa ajateltu erilaisin tavoin. Eroistaan huolimatta esimerkiksi Irigaray ja Butler lähtevät liikkeelle samasta ongelmasta eli siitä, että tavoitteena on epätasa-arvoisten sukupuolittuneiden käsitysten haastaminen ja niistä irtautuminen samalla kuin käytettävissä olevat kulttuuriset muodot ja diskurssit ovat auttamattomasti kietoutuneet patriarkaattiin (Rainford 2005, 2).

Feminiininen nousi keskeiseksi käsitteeksi ja teoretisoinnin kohteeksi esimerkiksi psykoanalyttisessä sukupuolieron feminismissä. Kuten feministifilosofi Alison Stone (2016, 879) huomauttaa, erityisesti Lacanin symbolisen järjestyksen käsite, joka korostaa kielen ja psyyken perustavanlaatuisia yhteenkietoutumista, mahdollisti sukupuolieron ajattelemisen biologisen tai sosiaalisen sijaan symbolisena, eli samanaikaisesti kielellisenä ja psyykkisenä. Luce Irigarayn kaltaiset psykoanalyttiset feministit ovat arvostelleet psykoanalyysia patriarkaalisten rakenteiden luonnollistamisesta tai universalisoimisesta. Irigaray esimerkiksi korostaa, että maskuliinisen ja feminiinisen merkitykset länsimaisessa kulttuurin symbolisessa järjestyksessä organisoivat keskeisellä tavalla hierakkisia vastakkainasetteluja, kuten mieli/ruumis, järki/tunne, kulttuuri/luonto, aktiivinen/passiivinen. Irigaray esittää, että koska feminiininen saa merkityksen vain maskuliinisen kautta ja sen puutteena, todellista sukupuolieroja ei olekaan. (Emt., 883.) Irigaray siis kritisoi liberaalifeminismistä siitä, että tasa-arvopolitiikka ylläpitää patriarkaattia tunnistamalla vain maskuliinisen ideaalin, ja että tasa-arvon tavoittelu on samuuden tavoittelua (emt., 885). Sen sijaan Irigarayn mukaan on luotava kulttuuri, jossa sukupuoliero todellisena tunnustetaan ja jossa naisruumiillisuus uudelleenkuvitellaan omaehtoisesti positiivisena identiteettinä (emt., 883). Irigaray (1985) näkee siis feminiinisen niin valheellisenä naamiona tai maskuliinisen representaatiosysteemin määrittelemänä roolina kuin diskurssin radikaalina ulkopuolisuutena.

Erityisesti queerteorian parissa sukupuolieron feminismistä on arvosteltu heteronormatiivisuudesta ja siitä, että se ylläpitää binääristä sukupuolijaottelua. Esimerkiksi queerteoreetikko Judith Butler kyseenalaistaa maskuliinisen ja feminiinisen välisen eron kohottamisen perustavanlaatuisiksi malliksi (sukupuoli)eron ajattelemiselle (haastattelussa Cheah & Grosz 1998, 24, 28, 40). Butler on kiinnostuneempi siitä, milloin feminiininen ja maskuliininen risteävät, purkautuvat ja menettävät erillisyytensä (emt., 24). Siinä missä sukupuolieron feministit tarkastelivat feminiinistä (tai sen olemattomuutta) ja sen ongelmallisuutta ensisijaisesti naisten kannalta, queerteoreetikot ovat kutsuneet ajattelemaan feminiinisyttä ja maskuliinisuutta ilman, että niitä sidotaan nais- ja mieskehoihin (Halberstam 1998, 1; Dahl 2012, 62). Queerteorian myötä niin naiseus kuin feminiinisyyskin ovat menettäneet ensisijaisen paikkansa feministisen teoretisoinnin kohteena, ja huomio on kiinnittynyt esimerkiksi naismaskuliinisuuteen (Halberstam 1998) sekä pakollisen heteroseksuaalisuuden rooliin sukupuolen merkityksiä organisoivana teki-

jänä (Butler 2006 [1990]). Samalla Dahl (2017, 36) kuitenkin ehdottaa, että queer-teoriassa on taipumus korostaa sukupuolinnormien transgressiota ja ylenkatsoa feminiinisyttä. Naiskehojen feminiinisyys käsitetään vakautena, jota vasten queeriys muodostuu eräänlaisen (maskuliinisuutta kohti tapahtuvan) poisvaelluksen kautta (Dahl 2011, 16). Feminiinisuuden teoretisointi on Dahlin (2012, 59) mukaan feministisen teorian parissa edelleen puutteellista ja naiseus ja biologinen sukupuoli on pitkälti korvattu feminiinisydellä ja sosiaalisella sukupuolella. Dahl kysyykin, tarvitseeko feminismi feminiinisyyteen liittyviä negatiivisia konnotaatioita omien feminististen projektiensa ruokkimiseksi (emt., 59).

Keskustelut sukupuolen de- ja retraditionalisoitumisesta ja postfeminismistä ovat nostaneet feminiinisuuden uudella tavalla keskeiseksi kysymykseksi ja kriittisen tarkastelun kohteeksi feministisen teorian parissa. Johdannossa kirjaan *New Femininities. Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity* Gill ja Scharff (2011, 1–2) peräänkuuluttavat uusliberaalin ja postfeministisen kulttuurin synnyttämien voimaantumista painottavien feminiinisyksien tutkimista, vaikka he suhtautuvat epäilyksellä niiden oletettuun uutuuteen. He kutsuvat tutkimaan sekä muutosta että jatkuvuutta sekä sitä, mikä itsepintaisesti on ja pysyy (kuten binaarinen sukupuoli) (emt., 2). Postfeminististä kulttuuria tarkastelevan tutkimuksen voi sanoa jossain määrin toistavan käsityksiä feminiinisestä pinnallisuutena. Se kritisoi sitä, miten feminiinisyys tämän päivän kulutuskulttuurin, muoti- ja kauneusteollisuuden ja muodonmuutuskulttuurin (*makeover paradigm*) myötä saa yhä vahvemmin merkityksiä kehollisena ominaisuutena ja miten feminiinisuuden korostamisesta ja naiskehon seksuaalisoinnista on tullut uudella tavalla sallittua, haluttavaa ja jopa (näennäisen) voimaannuttavaa (Gill 2007; McRobbie 2007; 2009). Esimerkiksi McRobbie (2009, 65–66) toistaa sukupuolieron feminismiin ajatuksia kuvatessaan feminiinisuuden korostumista ja naiskehon uudelleenseksuaalisointia postfeministiseksi naamioksi, joka esitetään uudelleentraditionalisoinnin sijaan feministisenä valintana. Feminiinisen naamionsa ohella postfeministinen naissubjekti on myös fallinen tyttö, jonka sallitaan ”nauttia” maskuliinisista seksuaalisista vapauksista ja käyttäytymisestä, kunhan ei hylkää feminiinistä ulkomuotoaan tai haasta maskuliinista hegemoniaa (emt., 83–4). Postfeministinen feminiinisyys on McRobbien mukaan seurausta siitä, että maskuliinisen symbolisen järjestelmän on täytynyt mukautua sitä haastaviin yhteiskunnallisiin kehityskulkuihin. Maskuliinista symbolista valtaa on McRobbien mukaan haastanut niin feministinen liike ja queerteoreettisen kritiikin popularisoituminen kuin uusliberalistinen järjestelmäkin, joka edellyttää naisten taloudellista itsenäisyyttä. Samalla muoti- ja kauneusteollisuudesta on puolestaan tullut keskeinen kenttä, jolla sukupuolten välisiä valtasuhteita ylläpidetään. (Emt., 60–62.)

Keskustelut sukupuoliessentialismista ovat viime vuosina kiihtyneet TERF-ilmion, eli transihmiset ulossulkevan radikaalifeminismin, myötä (Pearce ym. 2020).



Transioikeuksien edistämisen pyrkimykset ovat aikaansaaneet takaiskun poliittisessa keskustelussa, jossa transihmiset ja muunsukupuoliset esitetään uhkana (valkoisten) cisnaisten turvallisuudelle. TERF argumenteissa cisnaisten oikeuksia korostetaan tavalla, joka uusintaa ajatusta biologisesta sukupuolesta materiaalisena, pysyvänä todellisuutena ja sosiaalisesta sukupuolesta muuttuvana sosiaalisena roolina tai ideologiana. (Emt., 679.) TERF ilmiön voi nähdä tämän päivän ilmauksena vanhemmasta sukupuoliessentialistisesta ajattelusta, jossa feministisen tutkimuksen oivallukset biologisen ja sosiaalisen sukupuolen yhteenkietoutumisesta jäävät huomiotta (emt., 679–680).

### 1.1.2 Feministisiä näkökulmia henkisyyteen ja uskonnollisuuteen

Kysymys nais erityisyydestä kytkee feminiinisen henkisyyden osaksi feministisen liikkeen aatehistoriaa. Aiempi tutkimus on todennut, että monet feminiiniselle henkisyydelle keskeiset asiat, kuten naisten kokemusten esiin nostaminen ja niiden jakaminen, perinteisesti feminiinisyyteen liitettyjen piirteiden korostaminen ja uudelleenarvottaminen sekä ajatus sisaruudesta, heijastelevat toisen aallon radikaali- ja kulttuurifeminismin aatteita ja käytäntöjä (Salmenniemi & Kempainen 2020, 289; Crowley 2011, 149, *passim.*). Kulttuurifeminismin liittyy lisäksi ns. henkinen feminismi, jossa jumalatarhenkisyyden, holistisen ajattelun ja noituuden kaltaiset elementit yhdistyivät nais erityiseen feminismin (Eller 1993; Danuta Walters 1985; Salomonsen 2002). Kuitenkin esimerkiksi sosiologit Suvi Salmenniemi ja Laura Kempainen (2020, 289) toteavat, että vaikka nykyiset henkiset naisempiirit muistuttavat feministisiä tiedostamisryhmiä, niitä ei mielletä osaksi feminististä genealogiaa.

Vaikka feminiininen henkisyys nivoutuu feminismin juuri nais erityisyyden korostamisen takia, se on samalla tehnyt siitä monille feministeille hankalan aiheen. Henkistä feminisminä on kulttuurifeminismin lailla arvosteltu vallitsevien, miehisten tulkintojen uusintamisesta, eli naiseuden samaistamisesta luontoon, henkisyyteen ja tunteisiin (Danuta Walters 1998, 25–26). Kuukautisten kaltaisten biologisten prosessien korostamisen on katsottu edustavan ongelmallista, naisten itsemääritystä rajoittavaa biologista essentialismia (emt., 30; Bobel 2010, 92). Intersektionaalisen ja poststrukturalistisen feminismin näkökulmasta niin kulttuurifeminismin kuin feminiininen henkisyys on tulkittu valkoisen feminismin tuotteeksi, jonka naiskäsitys rakentuu ongelmalliselle universalismille ja historiattomuudelle (Alcoff 1988, 412–13; Crowley 2011, 130–132; Bobel 2010, 72–73). Vaikka nais erityinen henkisyys on kautta historiansa halunnut elätellä unelmaa globaalista, monikulttuurisesta sisaruudesta, tämä unelma ei näytä toteutuvan harjoittajien demografisen profiilin tasolla (Eller 1993, 18–19). Crowley (2011, 8) esittää holistisen henkisyyden pikemminkin

toimivan areenana, jossa valkoiset naiset voivat neuvotella naisliikkeen pitkää historiallista kitkaa valkoisten ja rodullistettujen feministien välillä. Monikulttuurisen sisaruuden unelma on Crowleyn mukaan tarjonnut mahdollisuuden kuvitteelliseen liittolaisuuteen ei-valkoisten naisten kanssa samalla, kun ajatukset sisaruudesta on asetettu kyseenalaiseksi akateemisen feminismien parissa (emt., 8). Holistista henkisyttä on lisäksi kritisoitu muiden kulttuurien eksotisoinnista, rodullisten erojen romantisoinnista, kulttuurisesta omimisesta, ja ei-valkoisten naisten äänen vaientamisesta (Lucía 2020; Crowley 2011; Maya 2019; Bobel 2010, 80). Jotkut tutkimukset kyseenalaistavat holistisen henkisyyden yksinkertaista leimaamista homogeenisen valkoiseksi. Huolimatta etnisen moninaisuuden esiin nostamisesta näissäkin kuitenkin todetaan, että valtaosa henkisyyden harjoittajista länsimaaisessa kontekstissa on valkoisia. (Longman 2020, 70–73; 2018, 5, 12.)

Naiserityisyyden kritiikki tulkitsee siis feminiinisen henkisyyden poliittisesti harhaanjohtavaksi ja tämän päivän intersektionaaliseen feminismiin verrattuna vanhanaikaiseksi kulttuurifeminismiksi. Katson kuitenkin, että näihin kritiikkeihin liittyy ongelmallinen oletus siitä, että nykyinen feminiininen henkisyys on (tai yrittäisi olla) feminististä henkisyttä. Tämä sivuuttaa feminiinisen henkisyyden edustajien omat näkemykset feminismistä sekä kysymyksen feminiinisen henkisyyden parissa esitetystä feminismien kritiikistä. Samalla kulttuurifeministinen, essentialistinen naisuus samaistetaan feminiiniseen henkisyyteen tunnistamatta sen erilaisia tapoja käsitellä naiskeho (ks. myös Plancke 2021).

Osaltaan feminiinisen henkisyyden kiistanalaisuuteen vaikuttaa se, että uskonnollisuus yleensä on ollut feminismien historiassa hankala ja mielipiteitä jakava asia. Samalla kun uskonnollisuus ja henkisyys ovat naisvaltaistuneet, erityisesti eurooppalainen feminismi on mukaillut sekulaaria maailmankatsomusta (Braidotti 2008, 3; Reilly 2017, 482–483). Feministifilosofi Rosi Braidottin mukaan feminismien ateistinen positio kumpuaa valistuksen uskonnollisen dogman ja auktoriteetin kritiikin sekä eksistentiaalisen ja marxilaisen feminismien vaikutteista (emt., 3). Feminismia on leimannut kristinuskon patriakaalisuuden kritiikki (emt., 4), ja sukupuolentutkimuksessa uskonto on historiallisesti nähty feminismien tavoitteiden vastaisena (Avishai 2016, 263). Uskonnontutkija Elina Vuolan (2017; 2015) mukaan valtavirtainen sekulaari feminismi on kuitenkin ollut jokseenkin kyvytön käsittelemään uskonnollisuutta vivahteikkaasti. Sen parissa uskontoa helposti joko ylikorostetaan negatiivisena, tai se ohitetaan kokonaan sukupuolen analyyseissä (Vuola 2017, 3; 2015, 34–5). Feminiinisen henkisyyden edustajien uskontoa ja henkisyttä kohtaan esittämä maskuliinisuuden kritiikki toistaa osittain feminististä epäluuloa uskonnollisuutta kohtaan.

Amerikkalaisessa feminismissä henkisyys ja uskonnollisuus on ollut eurooppalaiseen kontekstiin verrattuna vahvemmin läsnä esimerkiksi mustien feministien kir-

joituksissa (Keating 2008; Crowley 2011, 157–163), feministisessä teologiassa<sup>5</sup> sekä uuspakanuuden ja feminismin yhteenkietoutumisen muodossa (Eller 1993; Urban 2015). Kuitenkin erityisesti akateemisen feminismin parissa on usein ohitettu henkiset aspektit mustien feministiteoreetikkojen kirjoituksissa (Arora 2018, 49; Keating 2008, 54–55), ja uskonnollinen feminismi on poiskirjoitettu feminismin historiasta (Vuola 2017, 3–4; 2015, 37). Henkisyyttä 1970–80-lukujen amerikkalaisessa feministisessä liikkeessä tarkastellut uskonnontutkija Cynthia Eller (1993) puolestaan huomauttaa, että kiinnostus nais erityistä henkisyyttä kohtaan aiheutti kitkaa liikkeen sisällä ja muodosti jakolinjan ”henkisten feministien” ja ”poliittisten feministien” välillä. Poliittisella feminismillä Eller tuntuu viittaavan tasa-arvo- tai liberaalifeminismiin, jonka näkökulmasta henkisyyttä ei useinkaan mielletty osaksi poliittista toimintaa, vaan se näyttäytyi epärelevantilta tai jopa taantumukselliselta. (emt., 45, 196–197, 186–187, palaan tähän tarkemmin kohdassa 1.2.)

Keskustelut postsekulaarista käänteestä ovat kuitenkin herättäneet feminismin sisällä kritiikkiä uskonnon ohittamisesta sekä uskonnollisten naisten esittämisestä väärässä tietoisuudessa elävinä sorron uhreina (Reilly 2011, 6–7; Bracke 2008, 61). Postsekulaari käänne on kutsunut kyseenlaistamaan länsimaisen feminismin sekulaareja perusolettamuksia ja arvioimaan uudelleen uskonnon ja henkisyuden roolia feministisessä politiikassa (Braidotti 2008; Reilly 2017). Sekulaariin ja liberaaliin logiikkaan nojaavia toimijuuden ja subjektuuden määritelmiä on pidetty riittämättöminä, jos halutaan ymmärtää uskonnollisten naisten elämiä ja toimijuutta (Mahmood 2006; Bracke 2008). Lisäksi niiden on katsottu jättävän uskonnolliset feministit huomiotta (van den Brandt & Longman 2017, 517). Uskonnotutkija Saba Mahmoodin (2006) mukaan toimijuuden yhdistäminen yksinomaan vastarintaan ja kumouksellisuuteen peittää alleen muun muassa sellaiset toimijuuden muodot, joita motivoi hartaus. Normien vastustamisen ohella myös erilaiset normien asuttamisen ja todeksi elämisen tavat tulisi Mahmoodin mukaan nähdä toimijuutena (emt.). Postsekulaarit feministiset keskustelut ovat lisäksi kiinnittäneet huomiota siihen, miten keskustelut kulttuurien yhteentörmäyksestä ja siitä seuraavista konflikteista liittyvät sekularismin edistykseen. Näin ne tuottavat valheelliseen vastakkainasetteluun perustuvia kä-

<sup>5</sup> Feministisen teologian parissa on uskonnonvastaisuuden sijaan pyritty muokkaamaan juutalaiskristillistä uskonnollisuutta naisystävällisempään ja naisten kokemukset paremmin huomioivaan suuntaan. Kuitenkin myös feministinen teologia kumpuaa feministisestä uskontokritiikistä, jossa erityisesti institutionaalisen uskonnollisuuden on katsottu olevan rakenteeltaan patriarkaalista ja seksististä. (Christ & Plaskow 1979, 9–11; ks. myös kohta 1.2 tässä tutkimuksessa.) Koska holistisen henkisyuden kenttää on katsottu luonnehtivan sen asettuminen institutionaalisen uskonnollisuuden ulkopuolelle (Heelas & Woodhead 2005), ja koska myös feminiininen henkisyys kumpuaa juutalaiskristillisestä uskonnollisuudesta tietoisesti pesäeroa tekevän feministisen henkisyuden parista (Christ & Plaskow 1979, 10–11), en tämän tutkimuksen puitteissa käsittele feministisen teologian keskusteluja.

sityksiä liberaalista ja tasa-arvoisesta lännestä ja islaminuskosta sen väitetysti sortavana Toisena. (Scott 2018; Butler 2008.) Feministihistorioitsija Joan W. Scott (2018) on huomauttanut, että ajatus sukupuolten välisestä tasa-arvosta olennaisena osana sekularisaation logiikkaa on virheellinen. Hänen mukaansa naisten alistaminen yksityiseen sfääriin on pikemminkin seurausta valtion ja kirkon erottamisesta ja politiikan ja talouden sekularisaatiosta ja rationalisoinnista. Sukupuolen- ja uskonnotutkija Kristin Aune kollegoineen esittää kysymyksen siitä, onko sekularismi itse asiassa haitaksi naisille (Aune ym. 2017). He esittävät, että sekularismilla on ollut kielteisiä vaikutuksia erityisesti uskonnollisille naisille – joskaan ei yksiselitteisesti. Samalla he korostavat, että on tärkeää kiinnittää tarkoin huomiota siihen, keitä naisia mitkään sekularismit hyödyttävät ja keitä ei. (Emt., 455–457, 470.) Postsekulaarit feministit ovat ehdottaneet, että uskonnonvastaisuuden sijaan tarvitaan parempaa uskontoa (Arora 2018, 35) ja että hengellisyys tulisi pyrkiä irrottamaan voimista, jotka kolonialisoivat ja vääristävät sitä sortaviin tarkoituksiin (Fernandes 2003, 11, 14). Postsekulaari käänne haastaa feministejä tarkastelemaan sitä, että uskonnollisuus tai henkisyys voivat motivoida poliittista toimijuutta (Braidotti 2008, 2).

Erityisesti ei-institutionaalista holistista henkisyyttä ja siihen kytkeytyvää terapeutista kulttuuria on arvosteltu yksilökeskeisyydestä ja epäpoliittisuudesta. Holistisen henkisyyden terapeutin orientaatio ja usko yksilön kykyyn muuttaa ja hallita omaa elämäänsä ovat herättäneet kritiikkiä liiallisesta sisäänpäin kääntymisestä ja yksilön vastuullistamisesta. Joogaa feministisenä toimintana tutkinut Amy Champ (2013, 170, 292) on esittänyt, että joogan kentällä naisen henkilökohtainen parantuminen ja sen myötä voimaantuminen nähdään eräänlaisena välttämättömänä esivaiheena. Yhteiskunnallisen toiminnan tai aktivismin ajatellaan tapahtuvan vasta sisäisen työn jälkeen (emt.). Myös feminiinisen henkisyyden kentällä korostuu ajatus, että muutos lähtee sisältäpäin ja että tie kohti feminiinistä käännettä ja terveempää maailmaa käy sisäisen feminiinisen parantamisen kautta. Crowley (2011, 149) kuitenkin epäilee, seuraako tätä sisäistä voimaantumista koskaan kääntyminen ulospäin. Crowleyn mukaan juuri ulkoisen poliittisen toiminnan puute erottaa uushenkiset naistenpiirit toisen aallon feminismin tiedostamisryhmistä. Vaikka Crowley tulkitseekin naisten henkisyyden osaksi feministisen liikkeen jatkumoa, hän pitää sitä oikeena (amerikkalaisen) feminismin ”takaiskun” jälkeisestä feminismin sisäänpäin kääntymisestä (emt. 149).

Tulkinnat holistisen henkisyyden ja terapeutin kulttuurin epäpoliittisuudesta korostuvat uusliberalismin ja postfeminismin kritiikeissä (Carrette & King 2005; Jain 2020; Balizet & Myers 2016; Salmenniemi & Adamson 2015). Yhä vahvemmin kaupallistuneen, markkinoistuneen ja individualisoituneen holistisen henkisyyden on katsottu keskittyvän nyky-yhteiskunnan ongelmien tuottaman pahoinvoinnin lievitämiseen niin, että niiden taustalla vaikuttavat sosiaaliset ja poliittiset realiteetit sivuutetaan (Carrette & King 2004, 56). Uskonnotutkijat Jeremy Carrette ja

Richard King syyttävät holistista henkisyyttä mukautumisesta kapitalistisen kulutus-kulttuurin määrittelemiin yhteiskunnallisiin, taloudellisiin ja poliittisiin ideologioihin (emt., 5, *passim.*). Kyseenalaisinta tämän päivän henkisyudessa on heidän mukaansa juuri se, ettei se kyseenalaista vallitsevia yhteiskunnallisia olosuhteita riittävästi (emt., 5). Joogatutkija Andrea Jain (2020) puolestaan on kuvannut uusliberaaliksi henkisyudeksi nimeämäänsä kaupallistunutta henkisyuden kenttää kumoukselliseksi pelkkien eleiden tasolla. Uusliberaalia henkisyyttä luonnehtii Jainin mukaan harjoittajalle suunnattu kehoitus ottaa itse vastuu omasta terveydestä, hyvinvoinnista, itsehoivasta, menestyksestä ja onnellisuudesta kuluttamalla henkisten yrittäjien tarjoamia tuotteita ja palveluita (emt., 17–19). Jainin mukaan tämän päivän holistinen henkisyys ratsastaa kumouksellisilla ja uusliberalismin vastaisilla arvoilla tekemättä minkäänlaisia pyrkimyksiä vallitsevien poliittisten, ideologisten tai ekonomisten rakenteiden ja toimintaperiaatteiden muuttamiseksi (emt., 8–9, *passim.*).

Feministiseltä vaikuttavan holistisen henkisyuden on näin ollen usein katsottu edustavan pikemminkin postfeministisiä ja uusliberaaleja feministisiä ihanteita (Jain 2020; Balizet & Myers 2016; Kolehmainen 2018, 71–73). Esimerkiksi kirjallisuudentutkijat Adriana Balizet ja Whitney Myers (2016, 277–278) ovat huomauttaneet, että vaikka joogan kentällä painotetaan voimaantumisen, vapauden, kehoitietoisuuden ja kehopositiivisuuden kaltaisia feministisiä viestejä ja tunnustetaan esimerkiksi (seksuaalinen) hyväksikäyttö ja traumat, valtavirtajoogan parissa ei juurikaan tunnusteta seksismin, rasismien, homofobian tai köyhyyden kaltaisia rakenteellisia tai kulttuurisia esteitä. Tämän vuoksi joogan on katsottu typistyvän postfeministiseksi ja individualistiseksi voimaantumisen menetelmäksi, jossa rakenteelliset kysymykset esitetään yksilöpsykologisina ongelmina ja jossa naisia ohjataan ottamaan itse vastuu omasta voimaantumisestaan itsekehityksen, autonomian ja henkilökohtaisen eheytyksen avulla (Jain 2020; Balizet & Myers 2016). Postfeminismin kritiikki muokkaa laajempaa terapeutista kulttuuria ja naisten itseapukirjallisuutta sekä niiden näennäistä feminismiä kohtaan esitettyä arvostelua (Perheentupa & Salmenniemi 2019; Salmenniemi & Adamson 2015; Kolehmainen 2018; Blackman 2004; Hochschild 1994). Terapeuttisen itseavun on todettu mustamaalaavan feminismiä ja asettavan feminiinisuuden terapeuttisen intervention ja aktiivisen (esteettisen) työn kohteeksi: naisia ohjataan kultivoimaan perinteisiä käsityksiä feminiinisydestä, löytämään siitä mielihyvää sekä omaksumaansa tämä aseeksi epäoikeudenmukaisessa maailmassa selviämiseen (Perheentupa & Salmenniemi 2019; Salmenniemi & Adamson 2015, 97). Sukupuolentutkija Marjo Kolehmainen (2018, 71) toteaa, että samanaikaisesti kun feminiinisyttä korostavissa (henkisissä) naisten ryhmissä esitetään väitteitä naisten/feminiinisuuden sorrosta, feminismi nähdään vanhanaikaisena tai liian pitkälle menneenä ja feminiinisuuden kadottaminen seurauksena naisten uranoususta. Kolehmainen kritisoi terapeutista henkisyyttä postfeministisestä feminiinisuuden juhlistamisesta, jossa feminiinisyys ja (hetero)seksuaalisuus kietoutuvat

erottamattomasti toisiinsa ja jossa naisten seksuaalinen esineellistäminen on vaihtunut itse-esineellistämiseen (emt., 73).

Uskonnontutkimuksen ja sosiologian näkökulmasta tehdyssä feministisessä tutkimuksessa on puolestaan kiinnitetty huomiota naisten elettyyn kokemukseen ja siihen, mitä holistinen henkisyys naisille tarjoaa. Sen on katsottu toimivan keinona neuvotella keskenään ristiriitaisia, uusia ja vanhoja feminiinisyyden ihanteita (Sointu & Woodhead 2008; Fedele & Knibbe 2016), tarjoavan terveempiä feminiinisyyden malleja länsimaisen, yliseksualisoidun kehokulttuurin kontekstissa ja kyseenalaistavan länsimaisia dikotomioita miesten ja naisten, hengen ja ruumiin, ja aistimellisen ja transsendentaalisen välillä (Ahonen 2006). Sosiologit Eeva Sointu ja Linda Woodhead ovat esittäneet, että holistisen henkisyyden yksilökeskeisyys ja itsehoivan korostaminen haastavat naiseen perinteisesti kohdistuvaa, muiden hoivamiseen liittyvää vastuullistamista ja mahdollistavat irtaantumisen perinteisistä feminiinisyyden rooleista (Sointu 2012, 72; Sointu & Woodhead 2008). Omasta itsestä ja kehosta huolehtiminen tarjoaa Soinnun mukaan naisille itsekunnioitusta kulttuurissa, jota leimaa feminiinisen kehon esineellistäminen ja sen ymmärtäminen pikemminkin vallan kohteena kuin sen lähteenä (Sointu 2012, 156). Voimaantumisen ja itsen vastuullistamisen diskurssit helpottavat lisäksi minuuden arvottamista uudella tavalla, ei vain suhteessa muiden odotuksiin (emt., 86).

Samalla jokapäiväisen elämän sakralisaatio asettaa feminiiniseksi mielletyt toiminnot uuteen arvoon ja legitimoit perinteistä naisten työtä kehollisen ja emotionaalisen hoivan sekä esimerkiksi kauneudenhoidon parissa (Sointu 2012, 167; Sointu & Woodhead 2008). Hoivatyön arvostus on merkityksellistä erityisesti kodin piiriin syystä tai toisesta jääville naisille, jotka eivät samaistu institutionaalisen uskonnon naiskuvaan, mutta jotka eivät myöskään istu sekulaariin, pitkälti ammatillisen identiteetin varaan rakentuneeseen naisihanteeseen (Knibbe 2020, 188–189). Fedele ja Knibbe (2020) esittävät, että henkisyys tulisi ymmärtää uskonnollisen ja sekulaarin väliin asettuvana kolmantena kategoriana osana sukupuolittunutta yhtälöä. He tulkitsevat feminiinisyyden korostumisen henkisyyden parissa strategiseksi essentialismiksi, joka eroaa sekä uskonnollisuuteen liitetystä patriarkaalisesta sukupuoliessentialismista että sekulaarista sukupuolikonstruktivismista ja maskuliinisesta individualismista (emt., 15).

Feminiinisen henkisyyden on lisäksi katsottu tarjoavan ratkaisuja nais erityisiin terveydellisiin ongelmiin, joihin naiset eivät löydä tai halua vastaanottaa lääketieteellistä hoitoa (Plancke 2021), ja antavan äänen esimerkiksi kuukautisiin, seksuaalisuuteen ja feminiinisyteen liittyville sukupuolittuneille tunteille, jotka usein ohitetaan sekä uskonnollisissa että sekulaareissa instituutioissa ja diskursseissa (Fedele 2014). Esimerkiksi tantran ja muiden kehollisuutta ja seksuaalisuutta painottavien henkisten käytäntöjen on todettu auttavan naisia purkamaan kuukautisiin liittyviä negatiivisia assosiaatioita ja pääsemään yli seksuaalisuuteen liittyvistä häpeän ja

syällisyyden tunteista, sillä ne korostavat seksuaalista mielihyvää ja etäännyttävät sosiaalisesti legitimiiksi mielletyn seksin reproduktiosta ja avioliitosta (Fedele 2014; Fedele & Knibbe 2016).

Sukupuolen- ja uskonnontutkija Chia Longman (2018, 11) on vastannut postfeministiseen individualismiin kritiikkiin huomauttamalla, että esimerkiksi naistenpiiritoiminnassa rakennetaan sisäisen yhteyden ohella myös kytköksiä toisiin rituaalien, kosketuksen, tunteiden ja tarinoiden jakamisen muodossa. Näin ollen naistenpiireillä voi Longmanin mukaan olla potentiaalia edetä henkilökohtaisesta voimaantumisesta laajempaan feministiseen kritiikkiin ja eettiseen ja poliittiseen muutokseen (emt.). Vaikka Longman näkee tämän päivän naistenpiireissä feminististä potentiaalia ja patriarkaatin vastustamista, niissä ei hänenkään mukaansa kuitenkaan suoranaisesti ole kyse kamppailusta tai organisoitumisesta feministisen aktivismin merkityksessä (emt., 12–13, ks. myös Longman 2020). Salmenniemi ja Kemppainen (2020) puolestaan esittävät, että holistisen henkisyuden avulla haastetaan uusliberaaliin ja postfeministiseen kulttuuriin kytkeytyviä naiseuden ihanteita. Heidän mukaansa suomalaiset naiset etsivät henkisyuden avulla vaihtoehtoisia kertomuksia, jonka varaan rakentaa sellaista sukupuolittunutta identiteettiä ja minuutta, jossa on tilaa haavoittuvuudelle ja itsestä huolehtimiselle (emt.). Tutkimuksellani liityn tähän sukupuolta ja henkisyyttä käsittelevään tutkimukseen, jossa naisten osallistumisen holistiseen henkisyyteen ei katsota yksiselitteisesti pelkistyvän postfeministiseksi ilakoinniksi tai ongelmalliseksi essentialismiksi. Sen sijaan nykyisen nais erityyden henkisyuden parissa rakentuvien ”uusien feminiinisyyksien” tulkitaan osittain toistavan postfeministisen kulttuurin elementtejä, mutta myös vastustavan uusliberaalia työelämän eetosta sekä yksilöä vastuullistavia itsetunnon ja itsevarmuuden kehittämisen ja menestyksen narratiiveja (Longman 2018, 10; Plancke 2021).

### 1.1.3 Tutkimuksen kontekstit ja kontribuutiot

Omalla tutkimuksellani osallistun edellä kuvattuihin keskusteluihin tarkastelemalla kasvavaa ja ylirajaista feminiinisen henkisyuden ilmiötä. Aihe on ajankohtainen ja tärkeä, ja sitä tutkimalla voi valaista aikamme postsekulaaria ja postfeminististä luonnetta. Tuomalla yhteen keskustelut postsekulaarista ja postfeministisestä kulttuurista edistän kaivattua vuoropuhelua sukupuolentutkimuksen ja uskontotieteen välillä (ks. Gemzöe & Keinänen 2016; Vuola 2015, 36–37). Samalla tuon neljällä tapaa uutta tietoa kummankin tieteenalan keskeisiin keskusteluihin.

Ensinnäkin tutkimukseni osallistuu aiempiin tutkimuskeskusteluihin henkisyuden naisvaltaisuudesta ja sukupuolittumisesta. Vaikka holistisen henkisyuden sukupuolittuminen on ollut laajojen uskonnontutkimuksellisten ja sosiologisten keskustelujen kohteena, feminiinistä henkisyyttä on erillisenä ilmiönä tutkittu vähemmän. Nykyisen feminiinisen henkisyuden laajemmalle kartoitukselle on lisäksi tarvetta,

sillä aiempi tutkimus on keskittynyt pitkälti tiettyyn maantieteelliseen kontekstiin tai rajatun henkisen käytännön tarkasteluun (poikkeuksena Longman 2020). Valtaosa feminiinistä henkisyyttä käsittelevästä tutkimuksesta on keskittynyt Yhdysvaltoihin (Eller 1993; Salomonsen 2002; Bobel 2010), joskin viime vuosina feminiinisen henkisyyden kenttää on tutkittu jonkin verran myös Euroopan kontekstissa, kuten Iso-Britanniassa (Castro 2024; Plancke 2021), Belgiassa (Plancke 2021; 2020a; 2020b; 2020c) ja Ranskassa (Fedele 2014). Lisäksi feminiinistä henkisyyttä käsittelevässä tutkimuksessa on keskitytty tiettyjen henkisten käytäntöjen tarkasteluun, kuten uusnoituuteen (Salomonsen 2002), naistenpiireihin (Longman 2018; Castro 2020; 2024), kohtujoogaan (Plancke 2021), tantrisiin retriitteihin (Plancke 2020a; 2020b; 2020c) ja Maria Magdaleena -pyhiinvaelluksiin (Fedele 2014). Vaikka Ellerin (1993, 3) tutkimus on yllirajainen sikäli, että hänen tutkimuskenttäänsä lukeutuu moninaisia henkisiä käytäntöjä, hänen tutkimuksensa rajoittuu kuitenkin maantieteellisesti yksinomaan yhdysvaltalaiseen kontekstiin. Nykyisen feminiinisen henkisyyden yllirajaisuus ilmenee kuitenkin sekä maantieteellisten ja kulttuuristen kontekstien että erilaisten henkisten käytäntöjen ja perinteiden välisten rajojen huokoisuutena. Tällaista yllirajaista tutkimusta henkisyttä harjoittavista naisista on tehnyt esimerkiksi uskontoantropologi Åsa Trulsson (2010), joskaan hänen tutkimuksensa ei käsittele yksinomaan naisille suunnattua tai feminiinisyttä korostavaa henkisyttä. Vastavaa yllirajaista tutkimusta feminiinisestä henkisyydestä edustaa ainoastaan Longmanin (2020) etnografinen tutkimus erilaisista feminiinisyttä korostavista henkisyyden muodoista Belgian, Alankomaiden ja Saksan konteksteissa. Lumouttamisen sijaan Longman kuitenkin analysoi tutkimuksessaan henkisyyden sekularisoitumista tai henkisten elementtien häivyttämistä (emt). Tutkimuksellani laajennan näitä keskusteluja kartoittamalla edelleen feminiinisen henkisyyden ilmiötä ja sen yllirajaisuutta. Tässä tutkimuksessa tarkastelun keskiössä on se, miten jaetut näkemykset henkisyyden naisellistamisen tarpeesta ja feminiinisen tietoisuuden heräämisestä toimivat yhdistävänä tekijänä, joka tuo yhteen toimijoita ja käytäntöjä erilaisista maantieteellisistä ja henkisistä konteksteista.

Tutkimukseni tuo lisän holistisen henkisyyden sukupuolittumista käsittelevään tutkimukseen myös tarkastelemalla feminiinisen henkisyyden ilmiötä tarkemmin Suomen kontekstissa. Vaikka holistisen henkisyyden sukupuolittumista on tutkittu myös Suomessa (esim. Utriainen 2017; 2016; 2014; Mahlamäki & Utriainen 2019; Salmenniemi & Kempainen 2020), feminiinisen henkisyyden kategorian alle mahduttavia käytäntöjä on lähinnä vain sivuttu laajemmassa terapeutin kulttuurin tutkimuksessa (Salmenniemi 2022; Kolehmainen 2018). Suomalaista, eksplisiittisen feminiinistä henkisyttä käsittelevän tutkimuksen vähäisyys johtunee siitä, että kenttä on Suomessa vielä suhteellisen pieni. Esimerkiksi suomalaisten naisten enkelihenkisyyttä tämän päivän populaarina kansanuskontona tutkinut Utriainen (2016, 178) toteaa, että vahvasta sukupuolittumisesta huolimatta (94 prosenttia harjoittajista on



naisia) enkelihenkisyudessa ei viitata kuukautisten kaltaisiin nais erityisiin kysymyksiin – feminismistä puhumattakaan. Utriainen onkin kuvannut enkelihenkisyyttä naisvaltaiseksi mutta vain implisiittisen feminiiniseksi eikä lainkaan feministiseksi (emt., 185). Kanavointia Suomessa tutkinut uskonnontutkija Katariina Hulkkonen (2021, 239–240) puolestaan toteaa, että vaikka hänen haastattelemansa kanavat esittivätkin ajatuksia feminiinisestä aikakaudesta ja naisten erityisestä henkisestä herkkyydestä, ei kanavoinnin parissa esiinny tietoista naisille suuntaamista. Suomalaisen ja angloamerikkalaisen kontekstin tarkastelu rinnakkain on kiinnostavaa, sillä ne eroavat toisistaan niin suhteessa feministiseen liikehdintään kuin uskonnollisuuteen. Tämä auttaa valaisemaan sitä, miten feminiininen henkisyys ylijärjestyksestä ja kansainvälisyydestään huolimatta asettuu osaksi paikallisia kulttuurisia konteksteja.

Toiseksi tutkimukseni tuo uusia näkökulmia aiempiin tutkimuskeskusteluihin tämän päivän henkisyuden luonteesta ja niin sekulaarin (Aune ym. 2017, 455) kuin postsekulaarin yhteiskunnallisen tilanteenkin sukupuolittumisesta (Graham 2012, 234). Tarkastelen sitä, miten feminiiniseen henkisyyskäsitykseen vaikuttaa paitsi ilmiön feministinen genealogia myös aikansa postfeministinen kulttuuri ja postsekulaari konteksti. Historiallisten jatkuvuuksien ja eroavaisuuksien pohtimiselle on tarvetta, sillä monista yhteneväisyyksistä huolimatta tämän päivän feminiinisen henkisyuden voi nähdä myös poikkeavan luonteeltaan esimerkiksi Ellerin kartoittamasta, eksplisiittisen feministisestä 1970–80-lukujen nais erityisestä henkisyyskäsityksestä tai Salomonsenin (2002) kuvaamasta feministisestä uusnoituudesta (palaan tähän kohdassa 2.1). Vaikka näitä yhdistävät feminiinisen henkisen periaatteen tai jumaluuden korostaminen ja nais erityisten tilojen luominen, nykyinen feminiininen henkisyys on selkeämmin osa kaupallistunutta, markkinoitunutta ja mediavälitteistä populaarin henkisyyskenttää. Tämän päivän naistenpiiri ei useinkaan ole tiedostamisryhmästä alkunsa saanut henkisten naisten yhteisö tai pysyvästä ryhmästä muodostuva noitapiiri (*coven*) – vaikka se toki voi olla sitäkin – vaan sitä luonnehtii monesti väljempi sitoutuneisuus ja kulutusluonteisuus. Yhä useammin naistenpiiri on esimerkiksi sosiaalisessa mediassa markkinoitu yksittäinen tapahtuma tai viikoittainen meditaatio-ryhmä, johon osallistumisesta saa toisinaan maksaa 10–20 euron osallistumismaksun, tai esimerkiksi tietoisuusharjoituksia, keskustelua ja alkoholitonta kuohuviinitarjoilua sisältävä ohjattu palvelupaketti, jonka voi ostaa omalle ystäväporukalle pidettäväksi. Tutkimukseni valottaa sitä, miten feminiinisen henkisyyskentällä liittyvät ristiriitaiset elementit ja vaikutteet, kuten henkisyys ja kaupallisuus, individualismi ja yhteisöllisyys sekä feministiset ja feminismin vastaiset piirteet.

Näitä kysymyksiä tarkastelemalla osallistun myös keskusteluihin holistisen henkisyyskäsityksen kulttuurisesta arvostuksesta. Uskontotieteessä on esimerkiksi kiistelty siitä, luokitellaanko pinnalliseksi ja kaupalliseksi mielletty populaari henkisyys ”oikeaksi” uskonnoksi (ks. esim. Jain 2020, 26–29). Kuten uskonnontutkijat Peik Ingman, Terhi Utriainen, Tuija Hovi ja Måns Broo (2016) huomauttavat, postsekulaarit kes-

kustelut lumouttamisesta ja sakralisaatiosta korostavat, että ei ole yksiselitteistä, mikä määrittänyt uskonnolliseksi, missä uskonnollisen ja maallisen välinen raja kulkee tai miten se piirtyy esiin. Lisäksi tämän rajan esiin piirtymiseen vaikuttavat erilaiset sukupuolittuneet valtasuhteet ja arvottamisen tavat. Yhtäältä pyhän ja maallisen tai uskonnollisen ja ei-uskonnollisen välinen eronteko ei ole neutraali, jolloin uskonnolliseksi tunnistamisessa on kyse myös arvottavasta eleestä. Lumon käsitteen avulla korostan, että päälle päin arkiselta, maalliselta tai triviaalilta vaikuttavat asiat tulevat osaksi uskonnollista tai henkistä ja että ne tulisivat tulla tunnistetuiksi sellaisina. Toisaalta sekularisoituneessa yhteiskunnassa uskonnollisen tai henkisen arvo ei ole yksiselitteinen, eikä uskonnollisten naisten poliittiselle toimijuudelle tai äänelle löydy helposti sijaa (Aune ym. 2017). Esimerkiksi Longman (2020, 79–82) huomauttaa, että feminiinisen henkisyuden edustajat toisinaan sekularisoivat tietoisesti puhetoimia ja käytäntöjä, jotta feminiinisuuden sanomaa olisi helpompi edistää ja valtavirtaistaa. Näin ollen myös kysymykset siitä, nähdäänkö feminiininen henkisyys vakavasti otettavana henkisyysenä, tai otetaanko se kaikessa henkisyysessään vakavasti, on tärkeä. Tutkimuksellani osallistun erityisesti naisten henkisyysen liittyvän stigmatisoinnin purkamiseen (Crowley 2011; Knibbe 2020).

Kolmanneksi tutkimukseni osallistuu myös feministisen teorian parissa käytyihin keskusteluihin postsekulaarista käänteestä ja postfeminismistä. Poliitikantutkija Nandini Deo (2018, 2) esittää postsekulaarissa feminismissä olevan kyse pyrkimyksestä ajatella alistetun uskonnollisen naisen ja liberaalin sekularismin poliittisideologisen hegemonian välisen vastakkainasettelun ulkopuolella. Postsekulaari feminismi kyseenalaistaa Deon mukaan oletukset feminismiin subjektista sekä valinnan ja toimijuuden merkityksestä, ja kutsuu siten feministejä laajentamaan ”empaattista kuvitteluaan” (emt., 2). Postsekulaarit feministit ovat luoneet vivahteikkaampia tulkintoja esimerkiksi musliminaisten tai muihin fundamentalistisiksi miellettyihin uskontoihin identifioituvien naisten asemasta ja toimijuudesta (Mahmood 2006; Bracke 2008; Butler 2008; van den Brandt & Longman 2017; Reilly 2017). Samalla kysymys postsekulaarista on pitkälti konkretisoitunut keskusteluna islaminuskon asemasta (Braidotti 2008, 4), eikä Deon peräänkuuluttama empatia ole useinkaan kohdistunut holistisen henkisyysen kentällä toimiviin naisiin. Aune kollegoineen (2017, 461) huomauttaa, että vaikka sukupuolen- ja uskonnontutkijat ovat korostaneet uskonnollisten naisten huomioimista osana intersektionaalista sukupuolen tarkastelua, huomioon otetaan pitkälti vain tietyt uskonnolliset naiset, erityisesti islaminuskoiset ja kristityt naiset. Vaikka holistinen henkisyys näyttäytyy institutionaaliin uskontoihin verrattuna naisystävällisenä ja liitetään usein länsimaiseen liberaaliin individualismiin, sitä kartetaan postsekulaarin feminismiin keskusteluissa. Nekin tutkijat, jotka painottavat lumon merkitystä eettisten ja poliittisten pyrkimysten kannalta, irtisanoutuvat sen ”new age-muunnoksista” (Bennett 2001, 11) tai ”omituisista new age -fantasioista” (Fernandes 2003, 21, oma suomennos). Tutkimuksellani laajennan

näitä keskusteluja tarkastelemalla postsekulaarin feminismin hengessä sitä, minkälaista potentiaalia feminismin uudelleenlumouttamiseen liittyy (Arora 2018). Samalla kiinnitän huomiota siihen, mistä muusta feminiinisen henkisyuden voimaantumisessa on kyse kuin feminismistä, ja miten valtavirtafeminismin sekulaarit oletukset haittaavat vaihtoehtoisten, henkisten feminististen identiteettien kehkeytymistä.

Yhdistämällä kysymykset feminismin postsekulaarista käänteestä ja nykykulttuurin postfeministisyydestä tuon uusia näkökulmia myös postfeminismiä koskevaan tutkimukseen. Postfeminismistä käydyissä keskusteluissa hyödynnetään harvoin postsekulaarin feminismin oivalluksia feminismin sekulaarisuudesta ja uskonnollisesta toimijuudesta. Tutkimukseni tuo uusia näkökulmia holistisen henkisyuden (post)feministisyydestä käytyyn keskusteluun, jossa henkisyyttä harjoittavien naisten omat näkemykset ja kokemukset jäävät kuulematta. Ottaen huomioon, etteivät henkisyyttä harjoittavat naiset useinkaan miellä itseään feminiisteiksi tai he suhtautuvat feminiinisiin kriittisesti, on kysyttävä, missä määrin on mielekästä tulkita nykyhenkisyys epäonnistuneeksi feminismiksi ja minkälaisista lähtökohdista feminiinisen henkisyuden parissa kuviteltua ja toivottua yhteiskunnallista muutosta on mielekästä tarkastella. Tässä tutkimuksessa käänän katseen feminiinistä henkisyyttä harjoittavien naisten omiin näkemyksiin feminismistä ja yhteiskunnasta.

Niin postsekulaarista feminismistä kuin postfeminismistä käydyt keskustelut kytkeytyvät kysymykseen feminismin määrittelystä ja sen arvioimisesta, ketkä tunnustetaan feminiisteiksi, kenen toimesta ja millä perusteilla: otetaanko määreeksi itseidentifikaatio, feministiseksi miellettyjen päämäärien tavoittelu tai niissä onnistuminen? Kuka siinä tapauksessa määrittelee feministiset tavoitteet ja arvioi niiden toteuttamisen pyrkimyksiä? Niin feminismin määrittelemisen ongelma kuin kysymykset holistisen henkisyuden feministisyydestä ovat kärjistyneet postfeministisessä ilmapiirissä. Lisääntyneet kytkökset holistisen henkisyuden ja poliittisen äärioikeiston ja salaliittoteorioiden välillä (Beres ym. 2023) ovat niin mediassa kuin tutkimuskeskusteluissakin kyseenalaistaneet kuvaa holistisesta henkisyudesta naisystävällisenä ja arvomaailmaltaan liberaalina. Feminismin popularisoituminen sekä sen kietoutuminen yhteen uusliberalismin ja äärioikeistolaisen politiikan kanssa on puolestaan herättänyt huolta sen hyödyntämisestä ei-emansipatorisiin tarkoituksiin (Farris & Rottenberg 2017). Tämä saanut akateemiset feministit pohtimaan tarvetta ”oikaista” feminismi takaisin progressiivisille ja uusliberalismin, kapitalismin ja rasisminvastaisille raiteille (emt., 6–9).

Postfeministinen kulttuuri herättää pohtimaan myös feminismin huonoa mainetta, jota niin feminismin ei-emansipatorinen haltuunottaminen kuin feminismiä kohtaan esitetty ”wokeismin” ja cancel-kulttuurin kritiikki on vahvistanut. Yhteiskunnallisen keskustelun polarisoituminen näkyy myös feministisessä keskustelussa, jossa on niin ikään havaittu reaktiivisia, defensiivisiä ja jopa aggressiivisiä piirteitä

(Pearce ym. 2020, 678; Aldrin Salskov 2023, 69). Huonon maineen vuoksi myös moni tasa-arvon ja naisten oikeuksien kannattaja vieroksuu feministiksi identifioitumista. Sukupuolentutkimuksen parissa feminismiä on perustellusti käytetty kattokäsitteenä sukupuolten välisiä valtasuhteita kyseenalaistavalle ja tasa-arvoa tavoittelevalle toiminnalle huolimatta siitä, samaistuvatko kaikki tähän toimintaan osallistuvat itse feministeiksi (Kurvinen & Turunen 2018, 23). Henkisyyttä harjoittavien naisten voimaantumisen tulkitseminen vanhanaikaiseksi kulttuurifeminismiksi herättää kuitenkin kysymään, mitä itsensä ei-feministisiksi mieltävien naisten sisällyttäminen feminismiin tarkoittaa? Keskustelut holistisen henkisyuden feministisyydestä voi tulkita keskusteluiksi hyvästä ja pahasta feminismistä (Aldrin Salskov 2023). Tutkimuksellani problematisoin sitä, miten nämä keskustelut rajaavat tulkintaa siitä, minkälaista maailmankatsomusta henkisyyttä harjoittavat naiset edustavat ja millaista elämää he haluavat ja yrittävät elää. Henkisyyttä vastaan esitetyssä postfeminismin kritiikissä ohitetaan helposti se, minkälaista feminismin kritiikkiä kentällä esitetään ja miksi. Analysoimalla yhtäältä feminismin kummittelua ja toisaalta sukupuolen ja feminismin lumouttamista on lisäksi mahdollista päästä käsiksi feminiinisen henkisyuden ja feminismin väliseen suhteeseen sen kaikessa ambivalenssissaan. Se mahdollistaa huomion kiinnittämisen niihin moninaisiin tapoihin, joilla feminiinisen henkisyuden voi sanoa sekä yhdistelevän että vastustavan erilaisia elementtejä niin ”vanhanaikaisesta” kulttuurifeminismistä, sorron mekanismien ja sukupuolen moninaisuutta korostavasta intersektionaalisesta feminismistä ja queerfeminismistä kuin myös nykyaikaisesta populaarista (post)feminismistä.

Neljänneksi osallistun niin uskontotieteen kuin feministisen tutkimuksen teoreettisiin keskusteluihin sukupuolesta, ruumiillisuudesta ja kokemuksesta. Keho, kokemus ja affekti ovat feministisessä tutkimuksessa keskeisiä käsitteitä ja teoretisoinnin kohteita. Uskonnontutkimuksessa puolestaan on teoretisoitu uskonnollista tai henkistä kokemusta tunteiden näkökulmasta (Riis & Woodhead 2010), tarkasteltu lumottuja ja energettisiä kehoja (Utriainen 2016; 2011; Johnston 2010; Barcan 2010) sekä käsitelty henkisyteen liittyvä affektiivista työtä (Hulkkonen 2021). Myös feministisessä terapeutin kulttuurin tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota siihen, että sukupuolta ja seksuaalisuutta käsitteellistetään yhä useammin tunteiden, intensiteettien ja energioiden kautta (Kolehmainen 2022, 13). Sekulaaria länsimaista feminismiä on kuitenkin kritisoitu siitä, ettei se ole riittävästi huomionnut naisten henkisiä kokemuksia ja sitä, miten ne voivat mahdollistaa ja motivoida antipatriarkaalista vastarintaa (Arora 2018, 33). Myös affektitutkimusta on kritisoitu positivismista ja paranormaalien ilmiöiden sivuuttamisesta (Blackman 2012). Tutkimukseni keskityn näihin usein ohitettuihin henkisiin kokemuksiin ja lumon kaipuuseen ottamalla vakavasti tutkittavieni kummat kokemukset (Koski & Honkasalo 2016) ja lumouttamisen käytännöt keskeisenä osana niin henkisyuden merkitystä, sukupuolen kokemusta kuin yhteiskunnallisen muutoksen pyrkimyksiäkin. Näin ollen tutki-

mukseni rikastaa feministisen tutkimuksen ymmärrystä feminiinisyydestä, (nais)kehollisuudesta, kokemuksesta ja affekteista yhdistämällä ne uskontotieteellisiin käsitteisiin toismaailmallisista kehoista, henkisyyden ja uskonnollisuuden materiaalisuudesta ja lumosta. Samalla osallistun uskontotieteellisiin keskusteluihin yhdistämällä lumon teorian feministisiin affektin ja tunteiden teoretisointeihin. Analysoidessani feminiiniseen henkisyyteen liittyviä lumoutumisen ja lumouttamisen prosesseja kiinnitän huomiota feministisen tutkimuksen oivalluksiin affektin ja vallan yhteenkietoutumisesta ja tunteiden politiikasta (Ahmed 2018 [2004]). Näitä yhdistämällä tulen tässä tutkimuksessa esittämään uutta affektiivis-diskursiivisen inkarnaation käsitettä, joka mahdollistaa huomion kiinnittämisen lumon ja energeettisen sukupuoli-käsityksen normalisoiviin mekanismeihin.

## 1.2 Naisten henkisyyden historia ja kontekstit

Sen paremmin holistisen henkisyyden naisvaltaisuus, nais erityisyyttä korostava henkisyys kuin henkisyyden ja feminismin ambivalentti ja kitkainen suhdekaan eivät ole yksinomaan tämän päivän ilmiö. Vaikka erityisesti tämän päivän feminiinisen henkisyyden suhde feminismiin on monitulkintainen ja vähintäänkin epäilevä, vaihtoehtoiset henkisyyden muodot ja naisliike kietoutuvat historiallisesti yhteen monin tavoin aina 1800-luvun esoteerisista liikkeistä asti. Ottaen huomioon sekä esoteerisuuden ja holistisen henkisyyden eklektisyyden että erilaisten feminismien kirjon on kuitenkin huomattava, että feminismin suhde henkisyyteen ja esoteerisuuteen on historian saatossa saanut monia muotoja. Lisäksi vaikka tämän päivän feminiininen henkisyys on ilmiönä ylijäräinen, niin feminiinisen henkisyyden ajattelutavat ja käytännöt kuin suhtautuminen feminismiin asettuvat niissä kuitenkin osaksi paikallisia kulttuurisia, uskonnollisia ja aatehistoriallisia konteksteja. Angloamerikkalaisen feminiinisen henkisyyden vaikutteet vaeltavat suomalaiselle kentälle monin eri tavoin, mutta ne myös mukautuvat suomalaiseen mielenmaisemaan.

Verraten sekularisoituneena ja uskonnollisuudeltaan homogeenisenä maana Suomi on monella tapaa erityinen konteksti suhteessa henkisyyden ja uskonnollisuuden harjoittamiseen ja uusien uskonnollisten liikkeiden yhteiskunnalliseen asemaan. Suomalaisista valtaosa kuuluu evankelisluterilaiseen kirkkoon, mutta käyvät tyypillisesti kirkossa harvakseltaan (Heino 1988, 16, 24). Samalla suomalaisten uskonnollisuudessa on tapahtunut merkittäviä muutoksia viimeisten vuosikymmenien aikana. Kun vielä 1970-luvulla 92,4 prosenttia suomalaisista kuului luterilaiseen kirkkoon, oli lukema vuonna 2015 laskenut 72,9 prosenttiin (Ketola 2016, 55). Samalla uskontokuntaan kuulumattomien määrä oli kasvanut 5,2 prosentista 24,3 prosenttiin (emt., 55), joskaan tämä ei merkitse sitä, että kaikki heistä olisivat vakaumukseltaan uskonnottomia (emt., 56). Kuitenkin Suomi on edelleen uskonnollisesti huomattavasti homogeenisempi verrattuna useimpiin muihin eurooppalaisiin maihin (Broo ym.

2015, 143). Etenkin luterilaisesta valtavrasta poikkeaviin uusiin uskonnollisiin liikkeisiin on suhtauduttu epäillen (Hjelm 2007, 13).

Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan aiemman tutkimuksen valossa holistisen henkisyuden historiaa sukupuolen ja feminismin näkökulmasta 1800-luvun esoteerisista liikkeistä lähtien niin angloamerikkalaisessa kuin suomalaisessa kontekstissa. Jäsenen feminiinisen henkisyuden kehittymistä 1970–80-luvuilla radikaalifeminismin, feministisen uskontokritiikin ja uuspakanuuden risteämispisteestä ja tarkastelen sen rantautumista Suomeen. Lisäksi avaan myös kitkaista suhdetta sekä radikaalivasemmiston ja vaihtoehtohenkisyuden että feminismin ja terapeutin kulttuurin välillä. Samalla kontekstualisoin tämän päivän feminiinisiä henkisyyskäsitteitä ja niiden feministisuhdetta osaksi erilaisia kansallisia uskonnollisia ja feministisiä historioita.

## 1.2.1 Angloamerikkalaisen feminismin ja henkisyuden jaettu historia

Vaihtoehtoisen henkisyuden sukupuolierot juontavat juurensa aina 1800-luvulta lähtöisin oleviin esoteerisiin liikkeisiin sekä 1960-luvun vastakulttuurin myötä muodostuneisiin uusiin uskonnollisiin liikkeisiin asti, jotka nekin olivat naisvoittoisia. Naisilla oli keskeinen rooli esimerkiksi 1800- ja 1900-luvuilla suosiota nauttineiden spiritualismin ja teosofian parissa (Trzebiatowska & Bruce 2012, 60–61; Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020). Modernin spiritualismin synty liitetään usein yhdysvaltalaisiin ”Foxin siskoihin”, jotka 1800-luvun puolivälissä tulivat kuuluisiksi väitetyllä kyvyllään kommunikoida kuolleiden henkien kanssa selittämättömien koputusäänien avulla (Trzebiatowska & Bruce 2012, 48). Valtaosa niin spiritualismin yleisöstä kuin erityisesti 1800-luvun jälkipuolen kuuluisista medioista ja liikkeen johtohahmoista olivat naisia (Trzebiatowska & Bruce 2012, 55–56; Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, 68–69). Spiritualismiin ja teosofiaan ovat vaikuttaneet keskeisesti esimerkiksi Britannialaisen spiritualistisen seuran johtohahmo ja kristinuskoon nojaavan spiritualistisen opin kehittäjä Emma Hardinge Britten (1823–1899) (Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, 54–55) sekä Yhdysvalloissa perustetun teosofisen liikkeen perustajajäsen ja pitkäaikainen johtaja Helene Blavatsky (1831–1891) ja tämän seuraaja Annie Beasant (1847–1933).

Vaikka spiritualismi mukaili aikansa naiskäsitystä, se antoi naisille myös toimijuuden ja auktoriteetin mahdollisuuksia. Oletetun emotionaalisen herkkyytensä vuoksi naiset nähtiin erityisen kyvykkäinä henkimaailman kanavoimiseen. Vaikka tämä osaltaan vahvisti ajatusta naisista passiivisina, heikkoina ja epävakaina, kanavoiminen mahdollisti myös sukupuolirajojen hetkittäistä koettelemista ja normatiivisen käytöksen haastamista, kuten miehen hengen materialisoimista tai rohkean seksuaalisuuden ilmentämistä. (Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, 68–69.) Lisäksi esoteeriset liikkeet, erityisesti spiritualismi, vaikuttivat 1800-luvulla poliittisiin re-

formiliikkeisiin, kuten angloamerikkalaisiin nais- ja työväenliikkeisiin. Esoterian vaikutusta poliittisiin ideologioihin selittää sen tarjoama ihmiskäsitys, jossa ihmissyyttä määritti ruumiin sijasta henki, joka oli kaikilla samanlainen. Näin ollen ajatus ihmisistä pohjimmiltaan yhdenvertaisesti kehittyvinä henkinä toimi demokratian ja tasa-arvon edistämisen perusteena. Useat kuuluisat naispuoliset spiritualismin vaikuttajat ja meediat ottivatkin kantaa keskusteluihin naisten oikeuksista ja toimintamahdollisuuksista sekä uudesta sukupuoli- ja seksuaalimoraalista. (Harmainen 2020, 173, 181–182.) Esimerkiksi teosofisen seuran johtohahmo Annie Beasant toimi englantilaisessa työväenliikkeessä sekä sukupuoli- ja seksuaalimoraalisessa reformiliikkeessä (emt., 182), ja hänet tuomittiin jopa vankilaan raskaudenkehäsyn puolesta puhuvan kirjan julkaisemisesta (Kaartinen 2018, 24). Yhdysvaltalainen spiritualisti ja meedio Victoria Woodhull (1838–1927) puolestaan toimi naisten äänioikeuden puolestapuhujana ja asettui ensimmäisenä naisena ehdolle Yhdysvaltain presidentinvaaleissa (Harmainen 2020, 182; Trzebiatowska ja Bruce 2012, 47).

Siinä missä 1800-luvun esoteeriset liikkeet vetosivat naiseen ja kytkeytyivät ideologisesti aikansa radikaaleihin yhteiskunnallisiin ja poliittisiin liikkeisiin, feminiinisen henkisyuden juuret paikantuvat uusien uskonnollisten liikkeiden – erityisesti uuspakanuuden – ja toisen aallon feminismin vuorovaikutukseen 1970–80-luvuilla. Myös 1960-luvun uushenkisyys oli naisvoittoista (Trzebiatowska & Bruce 2012, 44–45). Erityisesti länsimaista alkuperää olevat, ei-yhteisölliset ja maailmaa syleilevät henkisyuden muodot vetosivat naiseen, kun taas itämaista alkuperää olevat, uskonnollisessa yhteisössä asumista edellyttävät ja maailmasta luopumista painottavat henkisyuden muodot näyttäisivät olleen miesvoittoisia (emt., 39). Trzebiatowska ja Bruce esittävät erojen johtuneen sukupuolittuneista sosiaalisista lähtökohdista, joiden myötä maailmasta luopuminen merkitsi naisille suurempia uhrauksia. Koska ammatilliset uramahdollisuudet olivat vasta avautumassa naisille, heillä ei miehiin verrattuna ollut samassa määrin varaa henkisyuden avulla tapahtuvaan luokkakapinointiin. Lisäksi maailmasta luopumista painottavat henkisyuden muodot olisivat edellyttäneet luopumista myös avioliittoon ja lapsiin liittyvistä haaveista. (Emt., 44–45.)

Uuspakanuus tai uusnoituus oli feminiinisen henkisyuden kannalta keskeisin 1960-luvulla suosioon nousseista uusista uskonnollisista liikkeistä. Vaikka uuspakanuus on todellisuudessa moderni uskonnollinen liike, sen harjoittajat katsovat liikkeen kytkeytyvän esihistorialliseen, kristinuskon syrjäyttämään matriarkaattiseen kulttuuriin, jossa palvottiin naispuolista jumalataria ja jossa naiset toimivat papittarina, parantajina ja magian ekspertteinä (Urban 2015, 165). Jumalattaren katsotaan usein edustavan Neidon, Äidin ja Vanhan viisaan naisen kolminaisuutta (emt., 166). Vaikka kaikki uuspakanuus ei olekaan feminististä, sitä luonnehtii usein naisten roolin tai tasa-arvon korostuminen sekä ympäristöeettinen ajattelu ja luonnon sakralisointi (emt., 159). Koska uuspakanuus tarjosi naisille uusia johtajuuden ja auktori-

teetin mahdollisuuksia, se sekoittui luontevasti 1960–70-luvuilla kehkeytyneiden feminististen liikkeiden kanssa (emt., 169–70). Erityisesti Yhdysvalloissa uuspakanuuden ja muiden uusien uskonnollisten liikkeiden sekä toisen aallon feminismin väliset kytkökset ovat saaneet tutkijat viittaamaan siihen omana liikkeenään, jota kutsutaan vaihtelevasti naisten henkisyudeksi (*women's spirituality movement*, emt.), naishengellisyudeksi (*womanspirit movement*, Christ & Plaskow 1979, 10) tai feministiseksi henkisyudeksi (*feminist spirituality movement*, Eller 1993).

Ellerin (1993) mukaan 1970–80-lukujen feministinen henkisyys syntyi yhtäältä (sekulaarin) feministisen liikkeen sisältä että toisaalta uskonnollisten feminismien parissa. Feministisen henkisyyden kehittymiseen vaikuttivat esimerkiksi tiedostamisryhmien kaltaiset radikaalifeministiset kokeilut sekä kulttuurifeministinen pettyminen poliittiseen tasa-arvofeminismiin, joka koettiin liian miehiseksi eikä tarpeeksi vallankumoukselliseksi (emt., 42–46). Sekulaarin feminismin ”henkistymisen” ohella myös uskonnolliset naiset alkoivat feminismiin innoittamana kyseenalaistamaan perinteisten uskontojen patriarkaalisuutta jopa siinä määrin, että osa heistä päätyi hylkäämään ne kokonaan ja kääntymään uusien henkisyyden ja uskonnollisuuden muotojen pariin (Eller 1993, 46–48; Christ & Plaskow 1979, 9–10). Uskonnollisten feminismien parissa esimerkiksi feministisesti orientoituneet teologit, uskonnontutkijat ja uusnoituuden ja jumalatarhenkisyyden edustajat nostivat esiin paitsi perinteisten uskontojen patriarkaalisuuden ja seksismin myös tarpeen visioida uusia positiivisempia vaihtoehtoja. Nämä toimijat näkivät uskonnon tärkeänä ja merkityksellisenä osana ihmisten elämää ja näin ollen yhteiskunnallisesti vaikutusvaltaisena ilmiönä ja instituutiona, joka kaipaa uudistamista tai uudelleenrakentamista. (Christ & Plaskow 1979, 1–3.) Osa heistä tavoitteli juutalaiskristillisen uskonnollisuuden uudistamista ja puhdistamista patriarkaalisiksi miellettyistä historiallisista vääristymistä. Osa puolestaan tulkitsi institutionaaliset uskonnot läpeensä seksistisiksi ja korjauskelvottomiksi ja tavoitteli pikemminkin uudenlaista feminististä henkisyyttä. (Emt., 9–10.)

Perinteiseen uskontoon pettyneet feministit eivät kuitenkaan keksineet uusia perinteitään tyhjästä vaan kääntyivät uuspakanuuden ja matriarkaalisen esihistorian myyttien puoleen (Christ & Plaskow 1979, 9–10; Eller 1993, 49). Vaihtoehtoista uskonnollisuutta etsiville feministeille jumalattaria ja feminiinisyyttä korostava sekä papittaren position mahdollistava uuspakanuus oli Ellerin mukaan luonteva kohde. Lisäksi yhteisöjen pienuus ja intiimi luonne sekä hierakkisen organisaation puute jättivät tilaa yksilölliselle kokemukselle. Samalla noidasta oli tullut feministisen kapinoinnin symboli feminististen poliittisten aktivistien parissa myös ilman varsinaista linkittymistä uskonnollisuuteen. (Eller 1993, 52–55.) Näistä aineksista Zsuzsanna Budapestin ja Starhawkin kaltaiset amerikkalaiset feministisen uusnoituuden harrastajat loivat perustan feministiselle henkisyydelle (emt., 55, 59–60). Budapest edustaa separatistista, yksinomaan jumalatarpalvontaan keskittyvää ja vain naisille



tarkoitettua uusnoituuden haaraa, Starhawk puolestaan maltillisempaa, ei-separatistista feminististä uuspakanuutta (Urban 2015, 171). Kuitenkin myös Starhawkin *Reclaiming*-traditio painottaa naisten auktoriteetin ja voiman uudelleenhaltuunottamista, ja sen parissa harjoitetaan vain naisille suunnattuja, esimerkiksi kuukautisiin kytkeytyviä rituaaleja (Salomonsen 2002; Trulsson 2010). Vaikka kaikki uuspakanat eivät ole feministejä eivätkä uuspakanuus ja feministinen henkisyys ole keskenään synonyymejä, ne linkittyvät vahvasti toisiinsa (Urban 2015, 169; Eller 1993, 50). Feministinen henkisyys ei myöskään rajoitu vain uuspakanuuteen, mutta uuspakanuudella on ollut merkittävä vaikutus feministiseen henkisyYTEEN niin uskonoppien, rituaalien kuin sosiaalisen järjestäytymisen tasolla (Eller 1993, 49). Uuspakanuuden ohella feministinen henkisyys kasvoi esiin vuorovaikutuksessa laajemman vastakulttuurin ja new age -liikkeen kanssa (emt., 62–65). Lisäksi se otti vaikutteita myös jungilaisesta psykoanalyysistä, muinaisista uskonnoista, itämaisesta henkisyudesta, Amerikan alkuperäiskansojen henkisyudesta, afrikkalaisista uskonnoista ja jossain määrin myös juutalaiskristillisestä perinteestä (emt., 65–73).

Monista lähtökohdista ja vaikutteista huolimatta feminististä henkisyyttä yhdistävänä tekijänä toimi Ellerin mukaan naisten (biologian) ja luonnon kunnioittaminen, usko naiselliseen voimaantumiseen, kiinnostus sukupuoleen ja feminiiniseen sekä historiallisia sukupuolten välisiä suhteita koskeva spekulatio ja ajatus pyhästä historiasta (emt., 3). Lisäksi se on naisille suunnattua ja paikantuu selkeästi mutta ei täysin traditionaalisen uskonnon ulkopuolelle (emt., 7). Samat tunnusmerkit osuvat myös tämän päivän feminiiniseen henkisyYTEEN. Nykyisestä feminiinisestä henkisyudesta poiketen Ellerin kuvaama 1970–80-lukujen nais erityinen henkisyys kuitenkin kytkeytyi vahvasti aikansa feministiseen aatteeseen. Se oli feministiseksi tunnustautuvaa ja limittyi osittain poliittiseen feministiseen liikehdintään (Eller 1993, 7). Se muodostui aikana, jolloin niin henkiset kuin sekulaarit tai poliittiset feministisesti orientoituneet toimijat paikantuivat osittain ja limittäin samalle sosiaaliselle ja kulttuurisideologiselle kentälle (Eller 1993, 189). Vaikka nykyisen feminiinisen henkisyuden suhde feminismiin onkin häilyvämpi ja jännitteisempi, osa varhaisen feministisen henkisyuden keskeisistä julkaisuista nousevat kentällä edelleen esiin. Näitä ovat esimerkiksi oletettua esihistoriallista jumalataruskontoa kuvaava Merlin Stonen *When God Was a Woman* (1976) ja Starhawkin uusnoituuden klassikkoteksti *Spiral Dance* (1999 [1979]).

Feminismin ja henkisyuden välinen vastakkainasettelu ei kuitenkaan ole yksinomaan nykyajan ilmiö. Sen sijaan feminiinisen henkisyuden ambivalentin feministisuhteen voi nähdä heijastelevan historiallisia jännitteitä henkisten ja poliittisten feministien (Eller 1993), terapeuttisen kulttuurin ja feminismin (Illouz 2008, Kitzinger 1993) sekä vastakulttuurin ja uusvasemmistolaisen feminismin välillä (Lemke-Santangelo 2009). Eller (1993, 188) esimerkiksi huomauttaa, että ”henkisen feminismin” ja ”poliittisen feminismin” asettaminen vastakkain luo vaikutelman henki-

sestä feminismistä epäpoliittisena, vaikka henkiset feministit itse näkivät asian toisin. Ellerin mukaan voisi yhtä lailla puhua esimerkiksi ”pelkkään politiikkaan keskittyvästä feminismistä” (*politics-alone feminism*) ja ”politiikkaa henkisyiden kautta tekevästä feminismistä” (*politics-through-spirituality feminism*). Hän kuitenkin pitäytyy henkisen ja poliittisen feminismin käsitteissä siksi, että ne kumpuavat hänen mukaansa aikalaisdebateista. (Emt., 188.)

Yllä kuvatut jännitteet juontuvat pitkälti erilaisista politiikan ja poliittisen toiminnan ymmärtämisen tavoista. Vaikka henkinen ja poliittinen feminismi osittain limittyivät keskenään ja vaikka henkisten ja poliittisten feminististen yhteiskunnalliset tavoitteet eivät olleetkaan keskenään ristiriidassa, Ellerin (1993, 7, 196–197) mukaan näiden välillä oli 1970–80-luvuilla erimielisyyksiä suhteessa siihen, mikä tunnustetaan poliittiseksi toiminnaksi ja millaisia menetelmiä tavoitteiden saavuttaminen edellyttää. Ajatus henkisyiden epäpoliittisuudesta juontaa juurensa jo poliittisten feministien tuolloin esittämään kritiikkiin, jossa kaikki liian läheltä henkisyttä liippaava nähtiin arveluttavana ja henkisten feministien feministisyys kyseenalaisena (emt., 185–186). Feministihistorioitsija Gretchen Lemke-Santangelon (2009, 10) mukaan 1960-luvun Yhdysvalloissa uusvasemmistolaisen poliittisen liikkeen ja vastakulttuurin välinen suhde oli laajemmin keskinäisen antagonismin sävyttämä: siinä missä vasemmistoradikaalien silmissä hipit olivat naiiveja, epäpoliittisia ja itsekeskeisiä hedonisteja, uusvasemmistoa pidettiin hippien parissa lyhytnäköisenä, reformistisena, tylsänä ja rajoittuneena. Uusvasemmistolaiset feministit arvostelivat Lemke-Santangelon mukaan hippiliikettä naisvihamieliseksi ja sukupuoliesentialismia ylläpitäväksi ja he ihmettelivät hippinaisten halukkuutta mukautua sen perinteisiltä vaikuttaviin sukupuolirooleihin. Lemke-Santangelo kuitenkin esittää, että vastakulttuuri vetosi 1960-luvun nuoriin naisiin juuri siksi, että se muodosti radikaalin vaihtoehdon vallitseville keskiluokkaisille sukupuolirooleille, perhe-elämän ihanteille ja seksuaaliselle kaksinaismoraalille. (Emt., 22, 26–27, 53–4.)

Feminiinisen henkisyiden ja feminismin välinen jännite kytkeytyy myös terapeutin kulttuurin ja feminismin väliseen hankalaan suhteeseen, jolla silläkin on pitkä historia. Sosiologi Eva Illouz (2008) on osoittanut, että feminismin ja terapeutin kulttuurin välinen suhde on ollut alusta asti ristiriitainen. Yhtäältä psykoanalyysi ja terapeutin eetos ovat Illouzin mukaan painottaneet feminismille keskeisiä teemoja, kuten naisen seksuaalisuutta ja autonomiaa sekä henkilökohtaisen ja perhe-elämän keskeisyyttä itseä ja ihmisten välisiä suhteita määrittävänä tekijänä. Lisäksi esimerkiksi feministiset tiedostamisryhmät ovat ottaneet vaikutteita terapeuttisista käytännöistä. Toisaalta feministit ovat oikeutetusti kritisoineet psykoanalyysiä naisvihamielisyydestä sekä perinteisten sukupuoliroolien ja epätasa-arvon ylläpitämisestä. (Emt.) Feminismin terapeutisoitumista esimerkiksi feministisen psykologian kehittymisen myötä on puolestaan kritisoitu feminismin vesittämisestä (Kitzinger 1993). Sen on katsottu tyypistävän ajatuksen henkilökohtaisen poliittisuudesta pel-

käksi poliittisen henkilökohtaistumiseksi, joka tähtää naisten voimaannuttamiseen myöntämättä heille kuitenkaan todellista poliittista valtaa (emt.).

Eller huomauttaa, että esimerkiksi tiedostamisryhmät aiheuttivat erimielisyyksiä feministisen liikkeen sisällä ja että nämä ristiriidat heijastuivat myöhemmin erimielisyyksinä myös henkisten ja poliittisten feministien välillä. Kiista henkisen ja poliittisen feminismin välillä nousi Ellerin mukaan huippuunsa 1970–80-lukujen taitteessa, jonka jälkeen se laantui näiden kahden leirin kasvaessa yhä vahvemmin erilleen. Vaikka yksittäiset naiset Ellerin mukaan jatkossakin saattoivat elää limittäin molemmissa maailmoissa, ne muodostivat erilliset sosiaaliset tilansa, joiden välillä oli vain vähän päällekkäisyyttä: poliittisten feministien konferensseista puuttuivat henkiset rituaalit ja jumalatarkonferensseista puolestaan lainsäädäntöä koskevat poliittiset puheet. (Eller 1993, 188–191.)

## 1.2.2 Henkisyuden, sukupuolen ja feminismin historia Suomessa

Spiritualismi rantautui Suomeen 1800-luvun puolivälin jälkeen (Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, 61) ja teosofia puolestaan 1800-luvun lopulla (Harmainen 2020, 102–103). Suomalaiselle esoterialle luonteenomaista on sen läheinen kytkös kristinuskoon (Sohlberg & Kokkinen 2020, 273). Naisilla oli täälläkin näkyvä rooli esoteerisen liikkeen parissa. Esimerkiksi Minna Canth (1844–1879) oli innokas kokeilemaan spiritualismia, ja vaikka hänen suhteensa spiritualismiin jäi avoimeksi, Kanttila toimi kohtaupaikkana aikansa henkisille ja kulttuurisille virtauksille. (Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, 61–62). Vuonna 1946 perustetun spiritualistisen seuran perustajana ja pitkäaikaisena vaikuttajana puolestaan toimi kirjailija, kääntäjä ja toimittaja Helmi Krohn (1871–1967) (emt., 65–68).

Teosofia sai vuosituhannen vaihteessa jalansijaa erityisesti työväenliikkeen ja poliittisen vasemmiston piireissä (Harmainen 2020, 106–7; Harmainen ym. 2022). Teosofisista ajatuksista vaikutti esimerkiksi sosialistikirjailija ja sosiaalidemokraattisen naisliikkeen kannattaja Hilda Tihlä (1870–1944), joka kritisoi kirjoituksissaan aikansa seksuaalimoraalia ja avioliittoinstituutiota ja korosti naisten seksuaalisen halun tunnustamista ja sekä heidän oikeuttaan päättää omasta ruumiistaan (Kemppainen 2021, 69–70). Yhteyksiä teosofisten ajatusten ja työväenliikkeen välille rakensivat myös muun muassa Hilja Pärssinen (1876–1935) ja Maria Ramstedt (1852–1915) (Harmainen ym. 2022). Historiantutkija Antti Harmainen (2020, 106) kirjoittaa, että teosofisen *Omatunto*-lehden päätoimittajana toiminut Ramstedt näki Teosofisen Seuran ideologian soveltuvan yhteiskunnalliseen aktivismiin, ”jonka tehtävänä oli edistää länsimaisessa kulttuurissa vallitsevan miehisen hegemonian päättymistä ja uuden maailmanjärjestyksen tuloa, jolla oli hänen näkemyksissään ’syvä naisellinen merkitys’”. Suomessa Annie Besantin ajattelusta vaikutti myös ammat-

tientarkastajana ja kansanedustajana toiminut teosofi Vera Hjelt (1857–1947), joka oli naisliikkeen jäsen ja jonka elämäntehtäväksi muodostui naisten työterveyden ja -turvallisuuden edistäminen (Kaartinen 2018, 18, 24).

Kulttuurihistorioitsijat Marjo Kaartinen ja Maarit Leskelä-Kärki (2020, 70) arvioivat, että vaikka spiritualismin vaikutus Suomessa jäi kohtuullisen marginaaliseksi, sillä on täälläkin ollut vaikutusta sukupuoleen liittyvissä keskusteluissa. Toisen aallon feminismin kohdalla suomalaisen naisliikkeen kytkökset henkisyteen ovat kuitenkin monella tapaa erilaiset angloamerikkalaiseen kontekstiin verrattuna. Suomalaista naisliikettä luonnehtii sen historiallinen konsensushakuisuus sekä naisten verraten varhainen ja aktiivinen yhteiskunnallinen osallistuminen, joiden myötä Suomea on kuvattu paradoksaalisesti tasa-arvon edelläkävijäksi, mutta samalla feminismin kannalta takapajuiseksi maaksi (Keränen 1990, 8). Tämä on vaikuttanut feminiinisen henkisyuden juurtumiseen Suomessa, mutta tulee myös ilmi siinä, millä feminiininen henkisyys näyttää, miten sen harjoittajat suhtautuvat feminismiin ja millä tavoin feminismi kummittelee feminiinisen henkisyuden ajattelutavoissa ja käytännöissä. Suomalaisen toisen aallon feminismin ja henkisyuden välistä suhdetta käsittelevää tutkimusta ei ole tehty – mahdollisesti siksi, ettei yhdysvaltalaisen feministisen henkisyuden kaltaista liikettä näytä täällä syntyneen. Tähän vaikuttanee se, ettei feministiseen henkisyteen vaikuttaneet radikaalifeminismin sen paremmin kuin uusnoituuskaan saaneet Suomessa angloamerikkalaiseen kontekstiin verrattavaa jalansijaa.

Uusnoituus on ollut Suomessa marginaalinen ilmiö verrattuna angloamerikkalaiseen kontekstiin. Uusnoituus saapui Suomeen verraten myöhään, sen harjoittajat ovat pääosin nuoria, eikä sen asema ole erityisen vakiintunut. Ensimmäinen jumalatarpalvontaan keskittynyt ryhmä perustettiin vuonna 1979, mutta sekin kattoi vain reilun kymmenkunta jäsentä ja sen toiminta hiipui joidenkin vuosien jälkeen. Uusnoituuden uusi tuleminen alkoi vasta 1990-luvun jälkipuoliskon tienoilla. (Hjelm 2007, 11–12.) Uuspakanuuden harjoittajia on arvioitu olevan Suomessa muutamasta sadasta tuhanteen (emt., 13; Lassander 2017, 203). Uusnoituuden feminististen suuntausten – kuten Budapestin diaanisen wiccan ja Starhawkin *Reclaiming*-tradition – vaikutus näyttää pieneltä suomalaisen uuspakanuuden kentällä. Esimerkiksi uuspakananaisten seksuaalisuutta käsittelevässä haastattelututkimuksessa diaaninen wicca tai tarve separatistiselle uskonnon harjoittamiselle ei noussut lainkaan esille (Martiskainen 2018, 44). Starhawkin feminiinistä jumaluutta painottavaan mutta ei-separatistiseen uusnoituuteen perustuva yhteisö Reclaiming Finland perustettiin Suomeen 2007, mutta yhdistyksen nykyisestä toiminnasta ei ole tietoa (Uskonnot Suomessa 2012). Feminiinisyyden ja nais erityisyyden korostaminen suomalaisen holistisen henkisyuden kentällä näyttää siis popularisoituneen vasta aivan viime vuosien aikana.

Vaikka eksplisiittisesti feminiinisyttä korostava henkisyys näyttää saaneen jalansijaa Suomessa vasta hiljattain, on vaihtoehdoisen henkisyiden kenttä Suomessakin naisvaltainen. Uushenkisyys saapui Suomeen jo 1970-luvulla, ja se alkoi saada laajempaa näkyvyyttä 1980–90-lukujen aikana (Sohlberg & Kokkinen 2020, 284–286). Esoteeristen liikkeiden tapaan myös uushenkisyys kytkeytyy Suomessa läheisesti kristinuskoon (emt., 282; Ketola 2016, 73). Tutkimukset osoittavat, että valtaosa niistä suomalaisista, joilla on selkeästi uushenkisyyteen liittyviä uskomuksia – kuten usko meedioihin, kanavointiin, parantaviin kristalleihin tai uuteen aikakauteen siirtymiseen – ovat ennen 1980-lukua syntyneitä naisia. Samalla he kuitenkin uskovat keskimääräistä useammin myös kristillisiin oppeihin, vaikkakin ottavat harvemmin osaa kirkollisiin menoihin eivätkä yhdy konservatiivisiin käsityksiin kirkon roolista. (Ketola 2016, 71–73.) Nais erityisten elementtien vähäisyyttä suomalaisen henkisyiden kentällä kuvaa aiemmin mainittu suomalaisten naisten kiinnostus uushenkisyyttä ja kristinuskoa yhdistelevään enkelihenkisyyteen, josta eksplisiittisen feminiiniset ja feministiset elementit puuttuvat (Utriainen 2016, 185).

Suomalaista naisliikettä on puolestaan historiallisesti luonnehtinut yhteistyö miesten kanssa ja sukupuolisen samanlaisuuden korostaminen sukupuolikonfliktin sijaan (Julkunen 1994; 1997; Rantalaiho 1994, 26). Suomalaiset naiset ovat toimineet miesten rinnalla erilaisissa yhteiskunnallisissa liikkeissä, kuten raittiusliikkeessä, suomalaisuusliikkeessä, nuorisoseuraliikkeessä sekä työväenliikkeessä (Husu ym. 1995, 212–213; Ollilla 1993, 25–33). Yhdysvaltoihin ja Britanniaan verrattuna naiset ovat Suomessa vahvan autonomisen naisliikkeen sijaan järjestäytyneet poliittisiin puolueisiin, ja Suomella on vahva historia puoluesidonnaisten naisjärjestöjen osalta (Bergman 2002, 87, 92; Julkunen 1994, 187). Toisin kuin esimerkiksi brittiläisessä kontekstissa, jossa valtio on nähty patriarkaalisena ja feministinen liike on jättäytynyt sen ”ulkopuolelle”, suomalainen feminismi on ollut vahvasti valtiofeminismia (Kantola 2006). Suomi on lisäksi ollut muita maita edellä suhteessa naisten yhteiskunnalliseen osallistumiseen, kuten koulutukseen, palkkatyöhön ja poliittiseen toimijuuteen (Bergman 2002, 92). Vaikka sukupuolten välistä tasa-arvoa on Suomessa pidetty tärkeänä, feminismiin on suhtauduttu usein epäilevästi (Julkunen 1997, 58), ja monet vieroksuvat kutsumasta itseään feministeiksi, vaikka kannattaisivatkin tasa-arvoa (Bergman 2002, 62). Suomalaisen naisliikkeen ja sukupuolisopimuksen erityislaatuisuutta on selitetty myöhäisellä modernisaatiolla ja siihen liittyvillä yhteiskunnallisilla murroksilla (Rantalaiho 1994, 20–21) sekä naimisissa olevien naisten ansiotyön yleistymisellä monia muita maita aikaisemmin (Jallinoja 1983, 138).

Suomalainen sukupuolisopimuksen muodostumiseen on vaikuttanut kaksi keskeistä murrosta: poliittisen kansalaisuuden saavuttaminen 1900-luvun vaihteessa äänioikeuden ja vaalikelpoisuuden seurauksena sekä naisten palkkatyön normalisoituminen 1950–60-luvuilla teollistumisen, kaupungistumisen ja hyvinvointivaltion ra-

kentämisen myötä (Mäkinen & Mäkelä 2022, 6). 1900-luvun alkupuolella Marttajärjestö toimi merkittävänä naisjärjestönä ja naiskansalaisuuden rakentamisen väylänä. Tällöin naisliike kietoutui yhteen suomalaisuusliikkeen kanssa ja korosti naisten roolia hoivaajina, kasvattajina ja sivistäjinä tärkeänä yhteiskunnallisena tehtävänä ja kansalaisvelvollisuutena (Ollila 1993; 1994). Perheenemännän ja äidin tehtävä nähtiin yhteiskunnallisesti merkittävänä, sillä ydinperhettä pidettiin tärkeänä yhteiskunnallisena yksikkönä, jonka parissa kasvatettiin kunnollisia isänmaallisia kansalaisia (Ollila 1993, 137). 1920–30-luvuilla naisten äidillistä roolia laajennettiin muuhun yhteiskunnalliseen toimintaan. Naisilla ajateltiin olevan erilainen arvomaailma ja erityisosaaminen, jota oli keskeistä tuoda myös yhteiskunnalliseen päätöksentekoon. Perheen kautta määrittyvä nais erityinen rooli sekä perusteli naisten yhteiskunnallista osallistumista että vahvisti sukupuolittunutta työjakoa, jossa naiset erikoistuiivat kasvatukseen ja sosiaalikeskeisiin. (Emt., 141–145.) Marttaliikkeen voi nähdä sukupuolierityisen feminismin muotona, jonka parissa naisten kansalaisuutta rakennettiin vahvasti äitiyden ja perheen kautta ja yhteiskunnallisesta äitiydestä muodostui sukupuolitetun kansalaisuuden malli.

1960-luvulla yhteiskunnallisten rakennemuutosten myötä sukupuolisopimus neuvoteltiin uudelleen tavalla, joka normalisoi naisten palkkatyön ja toi yhteiskunnallisen äitiyden rinnalle palkkatyöäitiyden ihanteen (Mäkinen & Mäkelä 2022, 6–7). Myöhäisen teollistumisen ja kaupungistumisen myötä kotiäitiys ei ehtinyt vakiintua Suomessa vahvaksi instituutioksi, vaan naiset siirtyivät suoraan maataloilta töihin palvelusektorille (Rantalaiho 1994, 20–21). 1960–70-lukujen radikaalit ja sukupuolieroa korostavat feministit rantautuivat Suomeen myöhään ja jäivät marginaaliseksi angloamerikkalaiseen kontekstiin verrattuna (Jallinoja 1983, 198; Keränen 1990, 8). Sen sijaan muiden pohjoismaiden tapaan toisen aallon feminismille tyypilliset kysymykset esimerkiksi päivähoidosta ja aborttioikeudesta käsiteltiin Suomessa ennen toisen aallon feminismiä ”varsinaista” rantautumista Yhdistys 9:n ja sen edustaman sukupuoliroolikeskustelun myötä. Radikaalifeminismistä poiketen Yhdistys 9:n toimintaa leimasi sukupuoliroolien yhtenäistämisen, ei sukupuolieron korostaminen. Vaikka se pyrki edistämään naisten asemaa, se otti etäisyyttä naisten oikeuksien ja feminismiä kaltaisista käsitteistä ja painotti niiden sijaan sukupuoliroolin käsitettä ja yleistä tasa-arvoa. Tällä pyrittiin korostamaan sitä, että muutosta tarvittiin niin miesten kuin naistenkin rooleihin, joita haluttiin muovata keskenään samankaltaisempaan muotoon. (Bergman 2002, 134–139; Kurvinen & Turunen 2023.)

Suomalainen tasa-arvopoliittinen kytkeytyi hyvinvointivaltion rakentamisen projektiin, sillä palkkatyöäitiyden normalisointi edellytti palveluvaltiota, toisaalta kasvava julkinen sektori oli riippuvaista halvasta ja joustavasta naistyövoimasta (Julkuinen 1994, 193–4). Näin ollen naisten ja äitien palkkatyöllä on Suomessa pitkä historia sekä sosiaalisena realiteettina että naisten emansipoitumisen ideaalina (Jallinoja 1983, 160–161; Anttonen 1994, 212–213). Samalla ajatusta suomalaisen hyvinvoin-

tivaltion naisystävällisyydestä onkin arvosteltu siitä, että se on käytännössä tarkoittanut pitkälti perheellisen naisen ansiotyön mahdollistamista ja naisten palkkaamista julkisen sektorin matalapalkkaisiin tehtäviin (Kantola ym. 2020, 8). Historioitsija Pirjo Markkola (2002) huomauttaa, että Suomen kansalliseen historiaan ja kiiltokuvamaiseen kuvaan Suomesta tasa-arvon mallimaana liittyy toisaalta myös pitkäaikainen stereotyyppi vahvasta suomalaisesta naisesta. Se muodostaa Markkolan mukaan kansallisen feminiinisuuden ihanteen, jossa korostuu ajatus suomalaisista naisista niin työ- kuin perhe-elämässä pärjäävinä sekä poliittisesti aktiivisina ja näkyvinä. Vahvan suomalaisnaisen ihanne on myös omiaan vähätteleämään sukupuolittunutta syrjintää ja häirintää, ja ”väkivallan uhristakin konstruoidaan vahva selviytyjä” (emt., 84).

Uusliberalismin nousun myötä suomalainen yhteiskunta on 2000-luvulla siirtynyt yhä vahvemmin hyvinvointivaltiosta, jossa valtiolla on keskeinen rooli, kohti markkinavetoista ja yksilön oikeuksia ja velvollisuuksia korostavaa hyvinvointiyhteiskuntaa (Kantola ym. 2012, 17). Taluskriisin myötä vahvistuneella talouskuripolitiikalla on ollut kielteisiä vaikutuksia tasa-arvokysymyksiin, sillä leikkaus-, säästö- ja tehostamistoimet ovat kohdistuneet naisvoittoisille, valmiiksi matalapalkkaisille julkisille aloille sekä sosiaalietuuksista riippuvaisiin, yhteiskunnallisesti haavoittuviin ihmisryhmiin kuten yksinhuoltajiin ja maahanmuuttajiin (Kantola ym. 2020, 8–9). Samalla talouspolitiikka on tullut osaksi tasa-arvopolitiikkaa, jota merkityksellistetään ihmisoikeuskysymyksen ja itseisarvon sijaan taloudellisen kasvun resursina (emt., 12). Tämä on johtanut tasa-arvon yksilöllistymiseen ja sen etäännyttämiseen hyvinvointivaltion politiikasta ja sosiaalipoliittisista tavoitteista, kun tasa-arvopolitiikan keskipiste on siirtynyt rakenteellisten epätasa-arvon purkamisesta yksilön oikeuksien turvaamiseen (Kantola ym. 2012, 13–14). Myös hoivapolitiikassa on tapahtunut muutos, jonka myötä hoivavastuuta on siirretty omaisille ja läheisille ja palkallista hoivatyötä on tehostettu (Kantola ym. 2020, 8).

Nämä kehityskulut ovat vaikuttaneet sukupuolittuneen kansalaisuuden ihanteisiin ja vaatimuksiin sekä asettaneet palkkatyöäitien uuteen valoon. Nuorista naisista on tullut kapitalismin kiivaasti tarvitsemaa työvoimaa samalla kun sekä naisten palkkatyön että palkattoman hoitotyön vaatimukset ovat kiihtyneet (Mäkinen & Mäkelä 2022, 7). Julkisessa keskustelussa esimerkiksi kotihoidon tuki on 2010-luvulla esitetty esteenä naisten työllisyydelle ja tasa-arvolle, kun sitä on käsitelty työllisyysasteen nostamisen ja taloudellisen kestävyysvajeen valossa (emt., 14). Myös ajatus vahvasta suomalaisesta naisesta on vahvistunut uusliberalistisen politiikan myötä, ja siihen on yhdistynyt postfeministisiä elementtejä henkilökohtaisesta kunnianhinnasta ja menestyksestä (Salmenniemi & Kemppainen 2020, 282).

### 1.3 Tutkimuksen rakenne

Luvussa 2 esittelen tutkimuksen aineiston sekä teoreettiset ja metodologiset lähtökohdat. Seuraavassa neljässä analyysiluvussa vastaan tutkimuskysymyksiini kartoittamalla sitä, mitä kohti ja mistä pois päin feminiininen käänne kääntyy. Avaan feminiinisen henkisyuden voimaantumisen ja yhteiskunnallisen muutoksen merkityksiä ja muotoja tarkastelemalla sitä, mistä naiset löytävät voimansa ja minkälaista suuntaa yhteiskunnalle he kaipaavat. Pohdin sukupuolen uusintamista ja haastamista seuraamalla sitä, minkälaisia feminiinisyyksiä kohtaan sukupuolen lumouttaminen heitä orientoi ja mistä he ottavat etäisyyttä. Puran feminiinisen henkisyuden ja feminismin välisiä kummitteluja ja vainoamisia tarkastelemalla sitä, minkälaisille feminismeille feminiinisen henkisyuden harjoittajat kääntävät selkensä, miten henkisyys tulee tyrnätyksi feministien toimesta ja millä tavoin taakse jäänyt on kummassakin tapauksessa edelleen läsnä.

Aloitan tarkastelemalla kolmannessa luvussa sitä, mikä saa naiset suuntautumaan kohti feminiinistä henkisyyttä. Haastateltavien kertomusten valossa pohdin sitä, minkälaisia reittejä pitkin naiset päätyvät henkisyuden pariin, ja miksi sitä on tarpeen naisellistaa. Kiinnittämällä huomiota erityisesti kummiin kokemuksiin ja jonkin arjen ylittävän kaipuuseen esitän, että haastateltavien kertomuksia on mielekästä tarkastella tarinoina lumon katoamisesta ja uudelleenlumoutumisesta. Feminiinistä henkisyyttä kohtaan kääntymisessä on kyse sekä maallisen arjen lumoutumisesta että henkisten kokemusten palauttamisesta tunneköyhäksi koettuun valtavirtaiseen uskonnollisuuteen ja henkisyteen. Samalla lumo kietoutuu kiinteästi feminiinisyyteen: henkisyuden naisellistaminen muodostuu olennaiseksi osaksi uudelleenlumoutumisen prosessia, ja feminiinisessä henkisyudessa voi sanoa olevan kyse feminiinisestä lumoutumisesta. Feminiinisen korostaminen ei kuitenkaan aina saa aikaan lumoutumisen kokemusta. Sen sijaan esitän, että uudelleenlumoutumisen tarinoiden lisäksi aineistosta piirtyy esiin myös tarinoita taian raukeamisesta, jossa viittaukset feminiiniseen koetaan toisinaan pikemminkin esteinä henkiselle kokemukseksi.

Neljännessä luvussa keskityn purkamaan feminiinisen henkisyuden ambivalenttia ja affektiivista feminismisuhdetta kummittelun käsitteen kautta. Kysyn, mitä feminiinisen henkisyuden harjoittajat ajattelevat feminismistä ja tarkastelen sitä, miten feminiinistä henkisyyttä käsitteellistetään suhteessa vanhanaikaiseksi miellettyyn feminismiin. Feminiininen käänne esitetään sekä käänteenä pois päin feminismistä että uutena ”sielun feminisminä”. Esitän, että molemmissa tapauksissa feminiinisen henkisyuden ruumista tuotetaan affektiivisen poisorientoitumisen kautta, jossa feminiinisyyttä ja henkisyyttä korostetaan ottamalla etäisyyttä feminismistä ja politiikasta. Tarkastelen tätä liikettä osana postfeminististä kulttuuria ja populaarien feminismien aikakautta mutta väitän, ettei feminiinisessä käänneessä ole kyse yksinkertaisesta, postfeministisestä feminismien hylkäämisestä tai feminismien poliittisten tavoitteiden



vesittymisestä. Sen sijaan henkisten naisten feminismipuheessa ja varauksellisessa feminismisuhteessa kummittelevat pitkäaikaiset feministisen liikkeen sisäiset kiistat. Lisäksi feminismin negatiivista auraa ruokkivat populaarin (post)feminismin voimaantuneen naisen ihanteet sekä valtavirtafeminismin sekulaarit normit, jotka kaapittavat henkisiä feministisiä identiteettejä. Henkisyys voi myös herättää feminististä tai poliittista tietoisuutta, ja feminiinisen henkisyuden parissa on havaittavissa myös feminismin lumouttamisen pyrkimyksiä.

Luvussa 5 siirryn tarkastelemaan yksityiskohtaisemmin feminiinisen käänteen kohdetta, eli henkistä feminiinisyttä ja feminiinistä aikakautta. Kysyn, minkälaista feminiinisyttä feminiinisen henkisyuden parissa pyritään vahvistamaan ja miten, ja minkälaiseen henkilökohtaiseen ja yhteiskunnalliseen muutokseen sen ajatellaan johtavan. Esitän, että feminiinisen käänteen ajatellaan edellyttävän feminiinisyuden vapauttamista sekä feminiinisen ja maskuliinisen tasapainottamista ja parantamista. Tästä seuraava lumoava feminiinisyys ruumiillistuu Villin naisen ja Kuningattaren arkkityypeissä. Nämä auttavat työelämään uupuneita ja itsensä maskuliiniseksi kokevia naisia tuntemaan itsensä feminiiniseksi ja opettelemaan pois epäterveistä suorittamisen ja yksin pärjäämisen ihanteista – luopumatta kuitenkaan urastaan ja itseenäisyydestään. Villin naisen ja Kuningattaren arkkityypit sekä haastavat feminiinisyuden ihanteita ja naisiin kohdistuvia odotuksia että mallintavat sitä, miltä ”uusi” henkinen feminiinisyys näyttää. Yhteiskunnallista muutosta puolestaan haetaan kouluttamalla yksittäisistä naisista feminiinisiä johtajia, jonka avulla sisäistä muutosta pyritään tuomaan ulos esimerkiksi työelämän rakenteisiin. Esitän, että vaikka feminiinisyuden kultivoiminen perustuu yksilökeskeisiin menetelmiin, feminiinisen henkisyuden edustajat eivät ole sokeita rakenteellisille ongelmille. Feminiinisen henkisyuden parissa myös haastetaan uusliberaalin työelämän eetosta, kritisoidaan yksilökeskeistä kulttuuria ja pyritään puuttumaan rodulliseen eriarvoisuuteen.

Luvussa 6 lähestyn feminiinistä henkisyttä käänteenä kohti naiskehoa ja sen harjoittamista. Pohdin sitä, ovatko ne niin sukupuolta luonnollistavia ja naiseutta essentialisoivia kuin feministinen kritiikki antaa ymmärtää. Kysyn, millaisena naiskeho ymmärretään, mitä nais erityisen kehon huomioiminen henkisessä harjoittamisessa tarkoittaa, ja mitä feministisessä kritiikissä monesti ohitettu kehon henkisyys mahdollistaa? Tarkastelemalla feminiinisen henkisyuden monia kehodiskursseja ja kehon harjoittamisen tapoja lumouttamisen näkökulmasta osoitan, että vaikka sen parissa kaikuvat kulttuurifeministiset ajatukset luonnollisesta tai autenttisesta naiseudesta, sovitetaan näitä yhteen sukupuolen moninaisuutta ja sosiaalisesti rakentunutta luonnetta korostavien ajatusten kanssa. Esitän, että feminiinisen henkisyuden luonnollista naiskehoa on tarkasteltava lumottuna kehona, ja että feminiinisessä henkisyudessa on enemmän kyse naiskehon uudelleen kuvittelusta, ihmettelystä ja tutkiskelusta kuin yksinkertaisesta biologisesta determinismistä. Samalla feminiininen henkisyys sekä sijoittaa naiskehoon maagisia kykyjä ja kutsuu sen kokemiseen ja

hyödyntämiseen uusilla tavoilla, että mahdollistaa erilaisia sukupuolitetun keholli-  
suuden kokemuksia, jotka eivät ole riippuvaisia sukupuoli-identiteetistä tai biologi-  
sista kehosta.

Luvussa 7 teen yhteenvedon tutkimuksen keskeisistä väitteistä vastaamalla koos-  
tetusti tutkimuskysymyksiin ja pohtimalla lyhyesti feminiinisen henkisyuden ilmiötä  
osana laajempia yhteiskunnallisia kehityskulkuja. Lisäksi reflektoin tutkimusproses-  
sia sekä tutkimukseni näkökulmien merkitystä suhteessa aiempaan tutkimuskirjalli-  
suuteen.

## 2 Teoria, metodologia ja tutkimusaineisto

*Tulen kurssipaikalle hyvissä ajoin ennen ohjelman alkua perjantai iltana, ja pysäköin rakennuksen pienelle pihalle tiivisti toisten autojen perään. Autoni tukkii ulospääsyn edelläni tulleilta, mutta oletan, ettei se haittaa. Kenenkään ei ole tarkoitus lähteä ennen sunnuntaita, retriitin päätöspäivää. Pieni jännitys kihelmöi kehossani, sillä on kahdeksan kuukauden mittaisen henkisen koulutuksen ensimmäinen viikonlopputapaaminen. Kurssin luvataan johdattavan feminiinisiin mysteereihin, ja tervetuliaiskirjeessä ohjaaja kuvaa sitä ”alkemistiseksi matkaksi” itseen. En aivan tiedä, mitä tuleman pitää. Odotan jännityksellä sitä, minkälaista väkeä retriittiin tulee ja miten he tulevat suhtautumaan minuun. Astun sisään retriittikeskukseksi remontoituun vanhaan koulurakennukseen. Minut ottaa vastaan paikan emäntä, joka ohjaa meidät yksi kerrallaan huoneisiimme. Huoneet jaetaan arpomalla. Saan kuulla, että majoitun hääsviittiin ja että huonekaverini on jo saapunut. Otan reppuni ja lähden etsimään huonetta odottaen jännittyneenä sitä, kenen kanssa tulen jakamaan huoneeni. Kun astun sisään huoneeseen, minua on vastassa noin kolmekymppinen kukalliseen mekkoon ja näyttäviin koruihin sonnustautunut nainen. Omat mustat housuni ja nukkainen villapaitani alkavat tuntua arkisilta ja saavat minut epäroimään, olenko alipukeutunut. Huonekaverini on innostunut ja ottaa minut vastaan nauraen. Halataanko? hän kysyy. Halaan tätä vierasta naista, ja nauramme yhdessä hääsviitille. Hän on puhelias, ja juttelemme niitä näitä siitä, millaisen ”jännittävä matkan” kynnyksellä olemme. Kun kerron olevani ”se Ella”, joka tekee tutkimusta (minusta on tiedotettu osallistujille etukäteen), huonekaverini alkaa heti kysellä tutkimuksesta. Latelen tavanomaisen vastaukseni ja kerron, että olen kiinnostunut feministisistä äänenpainoista henkisyiden kentällä ja että tutkin erityisesti naisten voimaantumisen ja yhteiskunnallisen muutoksen teemoja naisten henkisyudessa. Huonekaverini vastaa innoissaan, että on itse vasta löytänyt ”ton”. Hän jatkaa kertomalla, miten on itse ollut ihan pohjalla. ”Ehkä eniten mä odotan henkistä kasvua ja itsen löytämistä. Sitä, että oppisi niin kun tuntemaan itsensä”, hän pohtii. Minut valtaa tunne, että keskustelemme eri asioista: itsen löytäminen ja henkinen kasvu eivät ole minulle yhteiskunnallisen muutoksen ja voimaantumisen ensisijaisia mittareita.*

*Lopuksi huonekaverini toteaa alkaneensa pohtia, minkä takia tätä ei opeteta kou-  
lussa, kun tämä ei oikeasti ole ”mitään hömpää” vaan täysin todellista.*

\* \* \*

Kenttätyöjakson ensikohtaaminen kuvastaa hyvin niitä teemoja ja ristiriitaisuuksia, joita feminiiniseen henkisyYTEEN, sen oletettuun feminismiin ja omaan positioon tutkijana liittyy. Huonekaverini tunnistaa kuvaukseni henkisyYdestä voimaantumisen ja feminististen vivahteiden täyttämänä kenttänä kertoen innoissaan, miten on vasta löytänyt ”ton”. Yhteisesti havaitsemastamme teemasta huolimatta tuntuu kuitenkin siltä, että puhumme eri asioista tai ainakin eri kielillä. Keskustelumme paljastaa kitkan omien feminististen odotusteni ja todellisuuden välillä. Huonekaverini puhe itsen löytämisestä ja henkisestä kasvusta saa minut pelkäämään, että kenttätyöjaksoni paljastaa feminiinisen henkisyYden olevan juuri niin epäpoliittista, näennäisen feminististä ja sisäänpäin kääntynyttä kuin pelkäsin. Lisäksi keskustelumme paljastaa näkemykselliset eromme: huonekaverilleni henkisyYden lumoava voima näyttäytyy hömpän sijaan ”todellisena” muutoksena, kun taas itse en heti näe henkisyYden yhteiskunnallista merkitystä. Kuitenkin kohtamisessamme korostuu myös henkisiin retriitteihin liittyvä yhteisöllisyys ja yhteyksien muodostuminen myös sellaisten ihmisten välille, jotka eivät tavallisessa elämässä välttämättä kohtaisi toisiaan. Eri maailmoista tuleminen ei estä yhdessä naureskelua ja vieraan halaamista.

Kuten kenttätyökohtaamisesta käy ilmi, tunteet ja affektin käsite ovat tutkimusaiheeni kannalta keskeisiä. Tutkimuksen teoreettinen viitekehys paikantuu feministisen affektitutkimuksen kentälle pääasiallisesti kahdesta syystä. Ensinnäkin niin feminiiniseen henkisyYTEEN kuin sen harjoittamiseenkin kytkeytyy paljon affekteja. Yhtäältä huonekaverini kamppailee uushenkisen naisen stereotyyppisessä hahmossa ruumiillistuvia vähätteleviä mielikuvia vastaan (Crowley 2011, 23). Näitä ennakkoluuloja kuvaa hyvin feminiinistä henkisyYttä käsittelevä *Me naiset* -lehden artikkeli, jonka aluksi toimittaja kysyy:

Tunnetko naisen, joka vaikuttaa jännästi henkistyneeltä? Kun hän näkee ketun tai hirven, hän saa siihen katsekontaktin. Hänellä on syvä luontosuhde ja oma lempipuu. Hän luultavasti joogaa ja tuntee itämaisia filosofioita, mutta pohjoinen shamanismikin on tuttua. Hän saattaa rummuttaa villisti täysikuun aikaan. Hänelle kuukautiset eivät ole kiusa vaan kokonaiselämys. Hän tietää taivaankannen jutuista paljon, ja hänelle ”jumalatar” on arkista sanastoa. Sellaisia ihmisiä on alkanut näkyä yhä enemmän, mutta mistä he tulevat? Kuuluvatko he johonkin kulttiin ja jos, niin mikä sen nimi on? (Heino 2020.)

Toisaalta vaikka kuva villisti rummuttavasta, kuukautisiin kokonaiselämyksenä suhtautuvasta ja erityisen luontoyhteyden omaavasta henkisestä naisesta on stereotyyppinen, se osoittaa myös, miten kokemuksellisuus ja henkisyyden käytännön harjoittaminen ovat usein keskeisemmässä asemassa kuin ”usko” (Fedele & Knibbe 2013, 8). Tämän päivän henkisyyttä voikin luonnehtia ensisijaisesti kehollis-tunteelliseksi käytännöksi, ei niinkään uskonnollis-filosofiseksi maailmankatsomukseksi tai merkityksen etsimiseksi (ks. myös Sointu & Woodhead 2008, 265), ja siihen liittyy paljon affektiivista työtä (Hulkkonen 2021). Lumoutumisessa on pitkälti kysymys kokemuksesta: se on (tunne)tila, joka syntyy kohtaamisessa jonkin lumoavan asian kanssa (Ingman et al. 2016; Bennett 2001). Feminiinisessä henkisyydessä on siis pitkälti kyse kehosta ja tunteista. Henkisyyden avulla sekä kuunnellaan ja tutkiskellaan naiskehoa että kutsutaan esiin siinä oletetusti piileviä maagisia kykyjä. Kuten huonekaverini kaippuu itsen tuntemiseen ja löytämiseen osoittaa, henkinen harjoittaminen koostuu lisäksi keskeisesti tunteiden ”prosessoimisesta”, parantamisesta ja tutkimisesta (ks. myös Utriainen 2019; 2014).

Toiseksi affekti on tutkimuksessani keskeinen teoreettinen työväline siksi, että feminiinisen henkisyyden ja feminismin välinen suhde on affektiivinen. Siinä missä feminiinisen henkisyyden harjoittajat vierastavat feminismiä, feministit eivät usein ole suhtautuneet lämmöllä ”jännästi henkistyneeseen naiseen”. Kuten Crowley kuvaa:

Ottaen huomioon, miten keskeinen rooli sukupuoliella on new age -kulttuurissa, miksi eivät useammat nais- ja sukupuolentutkijat ole tutkineet tätä ilmiötä? Uskon tämän tiivistyvän yhteen sanaan: inho. Feministiset akateemikot näkevät new age -liikkeen elvyttävän essentialistisia käsityksiä sukupuolesta, ylläpitävän räikeitä ajatuksia rodusta ja primitiivisyydestä, sekä edistävän irrationaalisia, kehää kiertäviä käytäntöjä, jotka taannuttavat naisten asemaa. (Crowley 2011, 7, oma suomennos.)

Tutkimuksen aikana olen joutunut pohtimaan omaa feminististä inhoani uushenkisyyttä kohtaan. Samalla olen tavoitellut kieltä, jolla kuroa yhteen erilaisia maailmoja ja feminiinisen henkisyyden ja feminismin välistä kuilua. Kuten huonekaverini varaukseton halaus osoittaa, kohtaamistani feminiinisen henkisyyden kanssa eivät ole sävyttäneet ainoastaan negatiiviset tunteet. Sen sijaan olen tutkimusprosessin aikana saanut tuntea myös yhteenkuuluvuutta, naurua, ihmettelyä ja yllättymisiä.

Seuraavaksi avaan tutkimuksen teoreettisia ja metodologisia lähtökohtia määrittelemällä ensin ymmärrykseni affektin käsitteestä sekä tapani hyödyntää affektiteoriaa. Kuvaan sitä, miten yhdistän feministisen affektiteorian lumoutumisen ja kummittelun teoretisointeihin tarkastellakseni feminiiniselle henkisyydelle ja sen feminismisuhteelle keskeisiä tunteita ja kokemuksia. Lisäksi esittelen tarkemmin af-

fektiivis-diskursiivisen inkarnaation käsitteen. Tämän jälkeen esittelen monipaikkaisen etnografian menetelmän, tutkimuksen aineiston sekä aineistonkeruun ja analysoinnin prosessit. Viimeisessä osiossa käsittelen autoetnografian menetelmää ja feministisen etnografian periaatteita yhdessä paikantumiseen, tutkimusetiikkaan ja tutkimuksen rajoihin liittyvien kysymysten kanssa. Selvennän, miten autoetnografia ja feministinen etnografia toimivat tutkimuksessa apuvälineinä ja ohjenuorina eettisten kysymysten neuvotteluun sekä tutkijaposition reflektointiin ja aukikirjoittamiseen.

## 2.1 Affektiteoria ja feminiinisen henkisyysden affektiivinen elämä

Affektiteorialla viitataan laaja-alaiseen tutkimuskenttään, joka eri tavoin tarkastelee tunteiden, intensiteettien, mielialojen ja ilmapiirien merkitystä sekä olemassaolon aistillista ja kokemuksellista puolta (Blackman 2021 [2008], 14; Liljeström 2016, 16). Kuten sukupuolentutkija Marianne Liljeström (2016, 16) tiivistää, affektiteoreettinen ote esitetään usein vastareaktionä poststrukturalistiselle teorialle ja sen diskurssikeskisuudelle. Liiallisen keskittymisen diskursiiviseen on väitetty jättävän huomiotta kulttuurin ja yhteiskunnan aistilliset ja materiaaliset elementit ja ylläpidettävän vastakkainasetteluja esimerkiksi mielen ja ruumiin välillä (emt., 16, 19). Affektien tarkastelussa korostetaan sen sijaan kysymyksiä materiaalisuudesta, biologiasta ja energieettisistä voimista. Affektiteoria on tarjonnut feministitutkijoille uuden sanaston, jonka avulla tehdä ymmärrettäväksi feminismin subjektia ruumiillisena, paikantuneena, maallisena, kontekstuaalisena ja suhteellisena. (Emt., 16.) Feministinen affektitutkimus on korostanut erityisesti affektien ja vallan kytköksiä sekä henkilökohtaisen poliittisuutta. Se on tarkastellut muun muassa henkilökohtaisia ja kollektiivisia traumoja sekä elämän tunteistumisen poliittisia, taloudellisia ja kulttuurisia seuraamuksia (emt., 17). Samalla feministinen affektitutkimus on pyrkinyt osoittamaan, miten normeja ja eroja tuotetaan ja ylläpidetään tunteiden ja tunnediskursien kautta (Ahmed 2018 [2004]; 2010b). Teoretisoimalla affekteja suhteessa valtaan ja normeihin feministiteoreetikot ovat painottaneet niiden vaikutusta subjektien, sosiaalisten suhteiden, politiikan ja poliittisen mobilisaation muovautumiseen (Liljeström 2016, 18).

Usein affekti ja tunne erotetaan käsitteellisesti toisistaan, jolloin affektilla viitataan fysiologisiin tai biologisiin aistimuksiin tai kokemuksiin, tunteilla taas niiden psykologisiin tai kulttuurisiin tulkintoihin (Liljeström 2016, 23–24). Erityisesti neurotieteistä inspiroituneessa uusmaterialistisessa tutkimuksessa affektilla viitataan tiedostamattomaan, ei-subjektiiviseen tai henkilökohtaista edeltävään vaikuttumiseen, kun taas tunnetta käytetään kuvaamaan henkilökohtaista, tietoista tunnekokemusta (Åhäll 2018, 39). Monet tutkijat ovat kuitenkin kyseenalaistaneet affektin ja tunteen välisen eron mielekkyyden. Esimerkiksi feministitutkija Linda Åhäll

(2018, 39) huomauttaa, että erottelu perustuu ongelmalliselle kovien tieteiden ylevöittämiselle ja mielen ja ruumiin erottamiselle. Lisäksi ajatus affektista jonain erilaisena ja uutena jättää huomiotta suuren määrän aiemman feministisen tutkimuksen ansioita tunteiden tutkimisen ja teoretisoinnin saralla. Affektin määrittelemisen esisubjektiiviseksi ja tiedostamattomaksi on Åhällin mukaan ongelmallista feministisen tunteiden politiikan tarkastelun kannalta, sillä se sulkee pois sosiaaliset rakenteet. (Emt., 39–41.)

Yhdyn tässä tutkimuksessa feministiseen kritiikkiin affektin autonomisuutta kohtaan. Esimerkiksi feministiteoreetikko Sara Ahmed (2018 [2004], 15) ei erottele fyysistä tuntemusta ja sen tulkintaa vaan korostaa, että tuntemukset ovat riippuvaisia tulkinnasta. Descartesia mukailien Ahmed esittää, ettei vihan tai rakkauden tunteet ole kausaalisia seurauksia objektiensa hyvyydestä tai huonoudesta. Sen sijaan tunteet ovat seurausta siitä, että asiat näyttävät meille hyödyllisinä tai vahingollisina, ja tämä riippuu kyseisten asioiden vaikutuksesta meihin. Ahmedin mukaan ”tarvitaan ajattelua ja arviointia päättämään, onko jokin hyödyllistä tai vahingollista, mutta samalla se ’tuntuu’ ruumiissa.” (Emt., 15.) Hän esittää aistimuksen ja tunteen erottamista toisistaan ainoastaan analyysin apuvälineeksi (emt., 16). Esimerkiksi pelon tunne ei ole puhtaan vaistomainen reaktio, vaan se kytkeytyy muun muassa kulttuurisiin mielikuviin siitä, mitä asioita kuuluu pelätä (emt., 17–18).

Ahmed ei kuitenkaan pohjimmiltaan ole kiinnostunut siitä, mitä tunteet ovat vaan siitä, mitä ne tekevät: hän kutsuu kiinnittämään huomiota siihen, miten tunteet kiertävät, liimautuvat ja liikkuvat ja miten ne luovat, muovaavat ja suuntaavat ruumiita (emt., 13). Tunteet eivät sen paremmin ”ole” meissä tai ”tule” ulkopuolelta, vaan ne ”luovat juuri sen pintojen ja rajojen vaikutelman tai efektin, joka mahdollistaa koko sisä- ja ulkopuolen välisen erottelun” (emt., 21). Tässä tutkimuksessa tutkin Ahmedia seuraten ”työtä, jota tunteet tekevät muokatessaan yksilöiden ja kollektiivisten ruumiiden ’pintoja’” ja sitä, miten ”[k]osketukset objekteihin ja toisiin ihmisiin antavat ruumiille muodon” (emt., 9). Ahmed käyttää esimerkkinä brittiläisen äärioikeistopuolueen National Frontin affektien kyllästävä poliittista mainontaa. Hän selittää, miten maahanmuuttajien esittäminen uhkana tuottaa affektiivisesti erontekoa ulkopuoliseksi miellettyjen ”toisten” (maahanmuuttajat ja valeturvapaikanhakijat) ja ”meidän” (vaarassa olevan kansakunnan) välillä (emt., 9). Tämän puhettavan historiallisuus vaikuttaa siihen, kenen on mahdollista asettua (tai tulla asetetuksi) osaksi siinä tuotettua kansallista ruumista. Ahmed huomauttaa, että National Frontin poliittinen puhe niveltyy osaksi pitkäaikaisia fasistisia ja valkoisen rodun ylivaltaa turvaavia diskursseja, joissa kaikki ei-valkoiset ruumiit ovat auttamatta ”väärässä paikassa”. (Emt., 10.)

Affektit eivät vain muovaa kehoja, vaan myös suuntaavat niitä – eritoten kohti sitä, mikä näyttää hyvältä tai miellyttävältä (Ahmed 2010a, 31–32). Toisin sanoen tunteissa on kyse myös orientaatiosta. Fenomenologiseen teoriaan nojautuen

Ahmed esittää orientaation olevan yhtäältä tietty paikka tai positio, josta tarkastelemme maailmaa. Toisaalta se on myös maailmoja luova teko, sillä maailma näytetään erilaiselta – tai totisesti on erilainen – riippuen siitä, mistä sitä tarkastelemme ja mitkä asiat osuvat näkökenttäämme. (Ahmed 2007, 151–152; 2010a, 31–33.) Samoin kun affektit luovat ja muokkaavat kehoja, ne siis luovat ja muokkaavat myös ympäristöjämme ja niitä maailmoja, joissa elämme. Maailmat myös tuntuvat iholla eri tavalla riippuen orientaatiostamme: olemmeko saman suuntaisia muiden kehojen kanssa vai väärässä paikassa ja tunnemmeko oikealla tavalla oikeista asioista. Ahmed (2010b, 59–60) esimerkiksi esittää, että feministi elää maailmassa vastakarvaan kieltäytymällä löytämästä onnea oikeanlaisista asioista. Juuri tästä syntyy feministinen tieto. Feministinen tietäminen saa alkunsa siitä, etteivät asiat tunnu oikealta, ja se edellyttää maailmaa vastaan nousemista ja elämistä (Ahmed 2017, 19, 22).

Affektin käsite toimii tässä tutkimuksessa välineenä jäsentää sitä, minkälaisia maailmoja vastaan feminiinisen henkisyuden harjoittajat elävät ja orientoituvat. Toisin sanoen tarkastelen sitä, mitä kohtaan ja mistä pois päin he suuntautuvat ja miksi ja miten tämä tuottaa feminiinisen henkisyuden ruumista. Ymmärtääksemme feminiinisen henkisyuden vetovoimaa on ensinnäkin tärkeää tarkastella sitä, minkälaisia kokemuksia ja käsityksiä sukupuolesta ja kehosta feminiinisen henkisyuden kehollis-tunteelliset käytännöt mahdollistavat. Minkälaisista kokemuksellisista lähtökohdista feminiininen henkisyys nousee mielekkääksi, ja minkälaisiin ongelmiin se vastaa? Toiseksi tarkastelen sitä, miten feminiinisen henkisyuden ruumis saa muotonsa suhteessa erilaisiin toisiin ja minkälaisia affektiivisia poiskääntymisiä ja poissulke-misia siihen liittyy. Tämä tarkoittaa sen pohtimista, minkälaiset kokemukset eivät mahdu feminiinisen henkisyuden piiriin ja toisaalta miten feminiinisen henkisyuden ääri viivat piirtyvät esiin suhteessa niin institutionaaliseen uskonnollisuuteen (luku 3) kuin myös sekulaariin tai poliittiseen feminismin (luku 4). Esitän, että sekä feminiininen henkisyys että erilaiset feministiset positiotkin saavat muotonsa affektiivisten kohtaamisten, diskurssien ja mielikuvien kautta ja että feminiinisen henkisyuden ja feminismin välinen kitka tuottaa rajapintaa näiden välille. Pohdin sitä, mistä tämä kitka ja siihen liittyvät affektiiviset irtisanoutumiset kertovat. Feminiinisen henkisyuden ja feminismin välinen pinta ei kuitenkaan ole läpäisemätön, vaan sitä voi kuvata Dahlin sanoin pintajännitykseksi. Ahmedia mukailen Dahl (2011, 8–9) esittää, että feminiinisyys voidaan ymmärtää pintajännityksenä tai sen seurauksena: feminiinisyys muodostaa feministisessä teoriassa eräänlaisen ”rajapinnan, jolla erilaiset teoreettiset, subjektiiviset, poliittiset ja affektiiviset käsitykset kohtaavat, jättävät painaumiä ja ottavat vaikutteita” (emt., 9, oma suomennos). Kiinnitän siis affektiivisten rajanvetojen ohella huomiota myös niihin rajanylityksiin ja painaumiin, joita feminiinisen henkisyuden ja feminismin välisellä jännitteisellä pinnalla tapahtuu.



## 2.1.1 Lumo ja kummittelu

Tässä tutkimuksessa käytän lumon käsitettä kuvaamaan niitä kokemuksia, joita feminiinisestä henkisyystä haetaan ja joita se tuottaa ja mahdollistaa. Kummittelun käsite puolestaan auttaa jäsentämään niitä tapoja, joilla feminiininen henkisyys ja feminismi ovat toisissaan läsnä, vaikka tuo läsnäolo toisinaan kiellettäisiinkin tai olisi luonteeltaan epäsuora tai vaikeasti havaittavissa. Tarkastelen sitä, mitä lumon ja kummittelun kokemukset tekevät tai saavat aikaan.

Sekä lumo että kummittelu ovat vahvasti affektiivisia, kehollisia ja tavanomaisuutta haastavia ilmiöitä. Lumossa on kyse elämän ihmeellisyydelle ja taianomaisuudelle avautumisesta (Bennett 2001) sekä tietoisesta normien rikkomisesta (Plancke 2019, 427–428). Keho on yksi keskeinen lumoutumisen tapahtumapaikka (Utriainen 2011, 421). Kummittelu puolestaan on eloisa (olo)tila, jossa jokin tukahdutettu tekee itsensä tunnetuksi konkreettisten seuraamusten kautta (Gordon 2008, xvi). Lumo ja kummittelu ovat monella tapaa luonteeltaan tyystin erilaisia affektiivisia kokemuksia tai tunnetiloja, mutta on niillä myös jotain yhteistä. Molemmat ovat jonkin kumman tai jollain tapaa vieraan aikaansaamia. Ne voivat olla itsessään kummia kokemuksia, eli arkikokemuksesta poikkeavia tai selittämättömiä kokemuksia (Koski & Honkasalo 2016). Kulttuurintutkijat Kaarina Koski ja Marja-Liisa Honkasalo ovat esittäneet kumman käsitettä esimerkiksi paranormaalina osuvammaksi ja vähemmän leimaavaksi termiksi epätavallisille kokemuksille. Kumman käsite ei ota kantaa kokemusten ontologiaan, vaan sitä määrittelee pikemminkin kokemusten toiseutettu asema länsimaisessa kulttuurissa ja kokijan itsensä maailmankuvassa sekä se, että ne jollain tapaa viittaavat toisiin todellisuuksiin (emt., 4). Kummat kokemukset voidaan mieltää uskonnollisiksi, henkisiksi tai yliluonnollisiksi, mutta niitä voidaan yhtä hyvin pitää luonnollisina, joskin arkikokemuksen ylittävinä (emt., 2, 12–13). Myös kummittelun tai lumon kokemuksen aikaansaama kumma tai vieras voi olla jotain yliluonnollista tai olla olematta: monenlaisista ihmeellisistä asioista voi lumoutua ja ihmistä voivat vainota kaikenlaiset kokemukset ja menneeksi luullut haamut.

Kuitenkin siinä missä lumo kuvataan pääsääntöisesti positiivisena ja yhdistetään muun muassa iloon ja ihmettelyyn (Bennett 2001), kummittelu puolestaan on luonteeltaan negatiivinen, pelottava kokemus (Gordon 2008, xvi). Keskiaikaiseen dominikaanimunkkiin Albertus Magnukseen viitaten poliittinen teoreetikko Jane Bennett (2001, 5) kuitenkin esittää, että ihmettelyn ja pelon kokemuksissa on myös jotain samankaltaista ja että lumoutumiseen näin ollen sisältyy jossain määrin pelkoa. Ihmettelyssä on kyse samanaikaisesta yllätyksellisestä ja järkyttymisestä, ja sekä pelko että ihmettely ovat tunteina lamauttavia (emt., 5). Muiden elämän affektiivisten ja kokemuksellisten aspektien tapaan myöskään lumossa ja kummittelussa ei ole kyse vain yksilön tunteista vaan ne muovaavat, paikantavat ja suuntaavat kehoja. Tässä tutkimuksessa ymmärrän lumon ja kummittelun siis myös Ahmedia mukaillen ke-

hoja orientoivina ja maailmoja luovina kokemuksina: ne eivät ainoastaan tapahdu kehossa vaan tuottavat tietynlaisia kehoja.

Hyödynnän lumon teoretisointeja tarkastellakseni sukupuolen lumouttamiseen liittyvää potentiaalia feminiinisen henkisyyden parissa. Lumoutuminen on ilmiönä postsekulaari sikäli, että se tapahtuu arkisen tai tutun ja ”ihmeen ja kumman” välisellä rajapinnalla. Esimerkiksi Bennett (2001, 4–5) kuvaa lumoa jonkin tavattoman ja arjesta poikkeavan aiheuttamaksi ihmettelyn ja haltioitumisen tilaksi, jossa aistikokemukset terävöityvät ja voimistuvat. Lumoutumisessa on paradoksaalisesti kysymys sekä puhtaasta läsnäolosta, joka saa ajan hetkellisesti pysähtymään ja kehon jähmettymään, että kulkeutumisesta toiseen todellisuuteen (emt., 5). Lumoutumisen kokemus ei kuitenkaan noudata tuntemisen ”ulkoa sisään” mallia (Ahmed 2018 [2004], 20–21), jossa jokin ihmeellinen asia saa aikaan lumoutumisen jokseenkin passiivisessa tai pahaa aavistamattomassa kokijassa. Sen sijaan lumoa voi etsiä ja aikaansaada ja siihen sisältyy aktiivista toimintaa. Esimerkiksi Bennett (2001, 4, 51) esittää, ettei kyky lumoutua ole itsestäänselvyys vaan että sitä voi harjoitella ja tehdä. Bennetille lumoutumisessa on kyse kulttuurisista käytännöistä, jotka osoittavat kohti jokapäiväisen elämän lomassa piileviä ihmeitä (emt., 8). Antropologi Carine Plancke (2019, 427–428) puolestaan esittää, että uudelleenlumoutumisen kokemuksia tuotetaan rikkomalla tarkoituksenmukaisesti kehollisuuteen liittyviä normeja ja käyttäytymiskaavoja. Myös Utraiainen (2011, 421) liittyy lumoon aktiivista toimintaa. Hänelle lumouttaminen tarkoittaa tekoja ja merkityksellistämisen tapoja, joissa muihin kuin empiirisesti todistettavissa oleviin voimiin tai olentoihin ei vain uskota vaan niitä myös hyödynnetään erilaisten asioiden aikaansaamiseksi maallisen tai arkisen elämän lomassa. Lumoa voi luoda esimerkiksi uskonnollisen pukeutumisen, meditaatioharjoituksen tai länsimaista rationalismia haastavien ajatustapojen ja käsitteellistämisen tapojen kautta (emt., 423–424). Lumo siis sekä edellyttää toimintaa että ”toimii” itsessään. Sitä täytyy tehdä tai tuottaa mutta samalla sillä on voimaa tehdä asioita.

Lumo on orientaationa ensisijaisesti maailmaa syleilevä. Bennett (2001, 3) ehdottaa lumon eettisen potentiaalini liittyvän siihen, että se tuottaa affektiivista kiintymystä maailmaan. Maailmalle, josta lumo on kadonnut, on Bennettin mukaan vaikeaa sanoa kyllä: ”Mitä rakastettavaa on vieraantuneesta olemassaolosta kuolleella planeetalla?”, hän kysyy (emt. 4, oma suomennos). Utraisen (2011, 419) mukaan lumoutumisessa on kyse kehon uudelleenorientoimisesta uusien kokemusten, visioiden ja sitoumusten luomiseksi. Samalla hän huomauttaa, että lumotut kehot ovat rakenteellisten olosuhteiden ympäröimiä hauraita yrityksiä ja orientaatioita, jotka ovat alttiina monenlaisille vaaroille tavoitellessaan toisenlaisia tulevaisuuksia (emt., 420). Ymmärrän lumon kehoja suuntaavana sekä ajattelemisen ja katsomisen tapoja määrittelevänä. Se on yhtäältä kokemus, jota etsitään, mutta toisaalta lumoutuneena olemisessa on kyse maailman havainnoimisesta henkisten linssien läpi. Tulkitsen lumon

siis tavoitteeksi, jota kohti kehot kääntyvät, mutta katson, että kyky lumoutua toimii myös lähtöpisteenä, josta maailma näyttyy tietyntylaisena. Valottaakseni feminiinisen henkisyuden harjoittajien näkemyksiä naisten voimaantumisen ja yhteiskunnallisesta muutoksesta tarkastelen sitä, miltä naiseus, yhteiskunta ja feminismi näyttävät feminiinisen henkisyuden lumoutuneen katseen kautta tarkasteltuna. Lumon käsitteen avulla tarkastelen yhtäältä sitä, miten feminiinisyyttä lumoutetaan ja miten feminiinienergiaa työstetään ja opetellaan tuntemaan. Toisaalta tutkin sitä, mitä lumo saa aikaan: minkälaisia kehoja lumo mahdollistaa ja mihin naiskehossa oletustusti piilevää taikaa käytetään.

Lumo ei kuitenkaan ole kokemuksena yksiselitteisen positiivinen, saati sovi mutkattomasti yhteen maailmamme kanssa. Bennett (2001, 5) kuvaa lumoutumista osittain häiritseväksi kokemukseksi, joka hetkellisesti repäisee irti totutusta. Sikäli kuin lumo on kumma kokemus, lumoutuminen tai maailman katsominen lumoutuneiden linssien läpi eivät sovi ongelmitta yhteen normatiivisten sekulaarien yhteiskunnallisten olettamusten kanssa. Lumolla ja sen tavoittelulla voi siis sekulaarin modernin kontekstissa olla myös disorientoiva (Ahmed 2007) vaikutus: ne voivat herättää kokemuksia siitä, että on pois sijoiltaan tai väärässä paikassa. Koska uushenkisyys esitetään kritiikkien valossa irrationaalisen taianomaisen sijaan (Crowley 2011, 48–54), valotan tutkimuksessani myös niitä ristiriitoja, joita syntyy lumoutuneen katseen ja sekulaarin feministisen ajattelun ja politiikan välille. Lisäksi tutkin, miten feminiinisen henkisyuden harjoittajat neuvottelevat henkisyteen liittyviä kulttuurisia arvolatauksia ja oletuksia.

Siinä missä lumossa on kyse jonkin yllättävän ja taianomaisen ihmettelystä arkipäiväisen lomassa, kummittelussa on puolestaan kyse tutusta vieraantumisen tai arkipäiväisen muuntumisesta joksikin kauhistuttavaksi. Sosiologi Avery Gordon (2008, 51) huomauttaa, etteivät meitä vainoa tuntematon tai vieras, vaan päin vastoin ne asiat, joihin olemme tavalla tai toisella olleet osallisia, joskin ne tässä hetkessä vaikuttavat vierailta, kaukaisilta tai Toisilta. Kummittelun käsitteellä tarkastelen feminiinisen henkisyuden ja feminismin ambivalenttia suhdetta, epämääräisiä yhteenkietoutumisen tapoja, molemminpuolisia vainoavia läsnä- ja poissaoloja. Postfeminismia käsittelevässä tutkimuksessa kummituksen mielikuvalla on korostettu ”todellisen” feminismin poissaoloa nykykulttuurissa. Esimerkiksi McRobbie (2004; 2009) kirjoittaa feminismin aavemaisesta läsnäolosta, jossa feminismin torjuminen tai tukahduttaminen on samanaikaisesti merkki sen ”kuolemanjälkeisestä elämästä”. McRobbien mukaan naisten ja tyttöjen menestyksen juhlistaminen samanaikaisesti sekä edellyttää feminististen arvojen huomioimista että syrjäyttää autonomisen feministisen politiikan. Menestyksestä tulee todiste siitä, että instituutiot ovat ”ajan tasalla”, ja siihen liitetään odotuksia taloudellisista ja demografisista hyödyistä. Feminismin sijaan postfeministinen menestys perustuu McRobbien mukaan kuitenkin sukupuolittuneeseen individualismiin, jossa naisten odotetaan uskovan vapaisiin

mahdollisuuksiinsa työn ja koulutuksen saralla uuden kilpailuyhteiskunnan etuoikeutettuina subjekteina. (McRobbie 2004, 257–258.) Tässä tutkimuksessa tukeudun kuitenkin Gordoniin (2008, xv–xvi), joka käyttää kummittelun tai vainon käsitettä kuvaamaan sitä, miten jokin tukahdutettu tai se, minkä on kuvitellut olevan pois päiväjärjestyksestä, tulee esiin ja miten sen vaikutukset tulevat tunnetuksi jokapäiväisessä elämässä. Vaikka kummittelussa tapahtuvat tunnetuksi tulemisen tavat voivat olla monenlaisia, suoria tai vihjailevia, kummituksella on Gordonin mukaan kuitenkin ”todellinen läsnäolo” joka vaatii huomiotamme (emt., xvi). Kummitukset ovat samanaikaisesti näkyviä ja näkymättömiä, ja ne ikään kuin markkeeraavat jonkin oletettua poissaoloa (emt., 16). Kummittelun käsitteellä Gordon pyrkii luomaan kieltä kuvaamaan sitä, miltä erilaisten ”käänteiden” jälkeinen todellisuus oikeastaan näyttää, puhutaanpa postmodernista, postkoloniaalisesta, poststrukturalistisesta tai postfeministisestä ajasta (emt., 9). Mikä – jos mikään – on muuttunut ja miten se, joka on ikään kuin jätetty jälkeen, ei kuitenkaan ole kadonnut? (Emt., 12.)

Marxilaista kummittelun käsitettä ja kulttuuriteoreetikko Raymond Williamsin tunnestruktuurin teoretisoiteja soveltaen Gordon kuvaa kummittelun avulla yksilön ja henkilökohtaisten elämäntarinoiden yhteyksiä rakenteisiin, instituutioihin ja historiaan (emt., 18–20). Kummittelu viittaa Gordonin mukaan kokemuksiin, jotka saattavat vaikuttaa yksilöllisiltä mutta joissa on kyse laajemmasta tunnestruktuurista tai jaetusta riivauksesta (emt. 199–201). Gordon kuvailee kummittelua sosiopoliittispsykologiseksi tilaksi, joka vetää meidät (joskus tahtoamme vastaan) kokemamme todellisuuden tunnestruktuuriin (emt., xvi, 8). Gordonille kummittelussa ei ole kyse taikauksesta tai yksilöpsykologiasta, yliluonnollisesta tai parapsykologiasta, vaan hän on kiinnostunut kummittelun sosiaalisista rakenteista ja sosiaalisen elämän aavemaisista aspekteista (emt., 7–8). Kuitenkin myös kummittelu voidaan ymmärtää kummana kokemuksena sikäli, että se voi olla vaikeasti kuvattavissa ja siihen liittyy tulkintakehyksien ja maailmankuvien välistä ristiriitaa (Koski & Honkasalo 2016, 4, 9, 11). Gordonille (2008, xv–xvi) kummittelu käsittää esimerkiksi rodullisen kapitalismin ja valtion harjoittaman väkivallan kaltaisia modernin riiston ja hyväksikäytön muotoja, jotka manifestoituvat marginaalisessa asemassa olevien ihmisten arjen kokemuksissa. Vaikka kummittelusta puhuminen mahdollistaa rakenteiden osoittamisen, se on kuitenkin myös tapa tarkastella vallan monimutkaisuutta ja problematisoida yksilön ja rakenteiden välistä erontekoa. Se tarjoaa kielen, jolla kuvata monimutkaista ja mutkikasta suhdetta rakenteiden ja toimijuuden, alistuksen ja vapauden sekä kritiikin ja utopistisen haikailun välillä (emt., 3–4, 8). Kummittelussa on samanaikaisesti kyse sekä jostain tässä hetkessä kehkeytyvästä että menneeseen kytkeytyvästä, Gordonin sanoin kummitusten kanssa elämisestä (emt., 201).

Kummittelun käsitteen avulla korostan tässä tutkimuksessa sitä, miten postfeministinen aika ei tarkoita feminismin jälkeistä (tai välttämättä edes sen kuolemanjälkeistä) aikaa. Nostan esiin sen, ettei feminiinisen henkisyuden harjoittajien irtisa-

noutuminen feminismistä tarkoita sitä, että he olisivat yksiselitteisesti irrottautuneet siitä. Sen sijaan sekä feminiinisen henkisyuden ja feminismin yhteinen historia että historialliset jännitteet niiden välillä vainoavat niin feministejä, feminiinisen henkisyuden harjoittajia kuin tämän päivän henkisiä feministejä tai postsekulaareja feministejä. Tässä tutkimuksessa pyrin kirjoittamaan esiin erilaisia feminismin kummittelun muotoja ja vainoavia suhteita kirjoittamalla etnografista kummitustarinaa. Joo-gaohjaajakollegani kautta tapahtunut kohtaamiseni kohtajuogan kanssa kuvaa sitä, miten kummittelu toimii osaltaan tutkimukseni kimmokkeena: *Mitä enemmän kirjaa luen, sitä enemmän se minua häiritsee. En voi olla ihmettelemättä, mitä kollegani siitä saa, jota minä en kykene näkemään?* Kuten Gordon esittää, kummitustarinat ovat tarinoita poissulkemisista ja näkymättömyyksistä ja niiden kirjoittamisessa on kyse läsnäolon ja poissaolon, ilmestymisien ja ”hysterisen sokeuden” esiin kirjoittamisesta (emt., 17). Kummittelun käsitteen avulla kirjoitan tarinaa sekä feminismin oletetusta poissaolosta feminiinisen henkisyuden kentällä että sen ilmestymisestä feminiinisen henkisyuden muodossa – siitä jostain ”häiritsevästä”, jota en itse pysty ainakaan ensisilmäyksellä ”näkemään”. Kummittelun käsite auttaa siis ymmärtämään, miten feminiinisen henkisyuden ja feminismin yhteinen ja ambivalenssin sävyttämä historia ”tulee tunnetuksi” tässä hetkessä: milloin voimaantumisesta tulee feministeille vierasta ja miksi feminiinisen henkisyuden parissa vierastetaan feministejä? Kuten lumo, myös kummittelu osoittaa kohti disorientaatioita, joita uskonnollisuuden itsepintainen läsnäolo postsekulaarissa kontekstissa tuottaa. Kuten Gordon esittää, kummittelussa on kyse myllerryksestä ja hankaluudesta, joka seuraa siitä, että jokin tai joku on väärässä paikassa, ja että menneisyyteen kuuluvat haamut ilmestyvät ja kieltäytyvät jättämästä meitä rauhaan. Lisäksi kummitteluun liittyy soveltamisen tai ratkaisemisen tarve, tunne että häiritsevälle tilanteelle on tehtävä jotakin. (Emt., xvi.) Näin ollen tarkastelen tutkimuksessani feminiinisen henkisyuden ja feministien välisen jännitteen aikaansaamia ”häiritseviä tilanteita” ja sitä, mitä ne saavat aikaan ja mitä niille tehdään.

## 2.1.2 Affektiivis-diskursiivinen inkarnaatio

Siinä missä tarkastelen lumon käsitteen avulla feminiinisuuden uudelleenkuvaamista ja feminiinisen kehon uudelleenorientoimista ja kummittelun käsitteellä feminiinisen henkisyuden ja feminismin välistä monimutkaista ja jännitteistä suhdetta, esitän lisäksi affektiivis-diskursiivisen inkarnaation käsitettä teoreettiseksi jäsenyydeksi lumoutumisen kaavoille ja henkisen feminiinisen normalisoiville ruumiillistumille. Uskontotieteessä inkarnaatiolla viitataan laajassa merkityksessä prosessiin tai tilaan, jossa sielun, hengen tai jumalaisen olennon kaltainen ei-fyysinen olio ottaa fyysisen (inhimillisen tai ei-inhimillisen) kehon (Waida 2005 [1987], 4414). Affektiivis-diskursiivisella inkarnaatiolla viitataan feminiinisen henkisyuden parissa ilmeneviin su-

kupuolen käsitteellistämisen ja todeksi elämisen kaavoihin. Ne määrittävät, minkälaisessa muodossa henkisen feminiinisen odotetaan ruumiillistuvan ja millä tavoin lumoutumisen odotetaan tapahtuvan.

Inkarnaatio toimii tutkimuksessa teoreettisena vastaparina lumon käsitteelle. Se auttaa osoittamaan, ettei lumon tavoittelu aina onnistu ja että feminiinisen henkisyysden lumoavalla katseella on myös omat sokeat pisteensä. Sekä lumoutumisen että inkarnaation voi nähdä tapahtuvan henkisen ja maallisen välisellä rajapinnalla ja sumentavan erontekoa näiden välillä. Lumoutumisessa arkisesta tulee ihmeellistä, inkarnaatiossa jumalaisesta puolestaan ruumiillista. Samalla molemmat markkeeraavat rajaa henkisen ja maallisen välillä ja toimivat sen vartijoina. Niin lumoutuminen kuin inkarnaatio edellyttävät, että henkinen ja maallinen ovat eri asioita, sillä muutoin niitä määrittävä kokemuksellinen tai olemuksellinen muutos menettäisi merkityksensä. Lisäksi sekä lumoutumisessa että inkarnaatiossa on kyse poikkeuksellisesta tapahtumasta. Kaikki arki ei lumoa, eivätkä kaikki ruumiit ole jumalaisia. Lumoutumisen ja inkarnaation prosessien voi kuitenkin ajatella olevan erisuuntaisia: lumossa on kyse arjen, ruumiin ja sukupuolen kokemisesta henkisinä tai niiden aktiivisesta sakralisoinnista, inkarnaatiossa ihmeellinen tai jumalainen puolestaan *ottaa jonkin tietyn ruumiin muodon* tullakseen osaksi tätä maailmaa.

Myös lumoutumisen ja inkarnaation ruumiillinen luonne ja liikelaatu poikkeavat toisistaan. Lumoutumisessa inhimillinen ruumis avautuu uusille yllättäville tai jopa kummille kokemuksille ja merkityksille. Vaikka lumoutuminen voikin olla lamauttavaa, sillä on samanaikaisesti kyky liikuttaa: se on ravisuttava kokemus, joka voi nytkäyttää käsityksemme todellisuudesta uuteen asentoon (Bennett 2001, 5). Feminiinisen lumouttamisessa ja siitä lumoutumisessa on siis kyse feminiinisen määrittelemisestä ja kokemisesta uudella tavalla. Ajatus feminiinisestä henkisenä energiana tarkoittaa, ettei feminiinisyys ole sidottu tiettyyn kehoon vaan kiertää vapaasti ja ettei sen määritelmä ole vakiintunut vaan avoin tutkiskelulle ja henkilökohtaiselle tulkinnalle ja kunkin ”omalle totuudelle”. Näin ollen feminiinisuuden lumouttaminen avaa feminiinisuuden kokemuksen potentiaalisesti kaikenlaisille kehoille. Henkilökohtaisen kokemuksen korostaminen puolestaan tuntuu tarkoittavan, että kukin voi olla feminiininen tai tulkita feminiinisyyttä omalla tavallaan. Samalla feminiinisestä lumoutuminen avaa sukupuolen ihmettelylle ja kokemukselle siitä, että feminiinisessä tai naiseudessa voi olla kyse ”jostain muustakin” kuin biologisesta determinismistä tai konventionaalisista sukupuolirooleista.

Inkarnaatiossa puolestaan on kyse jumalaisen tai henkisen ruumiillistumisesta tai henkilöitymisestä eli toisin sanoen sen ainakin hetkittäisestä jähmettymisestä. Inkarnaation myötä henkisen feminiinisen voi katsoa ilmenevän eli tulevan havaittavaksi ja ymmärrettäväksi. Ajattelen feminiinisen inkarnaatiota virtaavuuden saostumisena, jonkin nestemäisen jähmettymisenä. Kuten pöydälle läikkynyt mehu jähmettyy kuivuessaan tahmeaksi, virtaava feminiinienergia saostuu inkarnaation

myötä jähmeäksi feminiinisen henkisyuden diskurssien ja käytäntöjen kautta. Huomautuksia siitä, miten kukin voi ymmärtää feminiinisen ”omalla tavallaan” seuraavat usein erilaiset väitteet siitä, mikä feminiiniselle on ”tyypillistä” tai ”luontaista”. Vastaavasti omakohtaisen kokemuksen korostamisesta huolimatta feminiinisen henkisyuden käytännöt ja henkiset harjoitukset määrittelevät sitä, miten feminiinisestä lumoutumisen oletetaan tapahtuvan ja miltä sen odotetaan näyttävän. Jähmeän tahmaisesta feminiinisen inkarnaatiosta voi tulla vaikeasti nieltävää, jos oma kokemus tai ymmärrys ei ongelmitta suuntaudu sen mukaisesti tai asetu sen ehdottamaan muotoon.

Tätä ilmenemistä sääntelee Ahmedin teoretisoima tahmeus: lumo ja feminiinisyys liimautuvat toisiinsa tietyillä tavoin ja historiallisia assosiaatioita seuraten. Feminiinisuuden kokemisella ja tuntemisella on siis ”tahmainen historia” (Ahmed 2018 [2004], 89), jonka myötä feminiinisestä lumoutumisen prosessit ”avaa[vat] uudelleen menneitä assosiaatioita” (emt., 62). Feminiinisestä lumoutumisen tahmainen historia tekee joistain asioista feminiinisiä ja lumoavia, ja lumoa kutsutaan esiin performoimalla tietynlaista feminiinisyttä. Feminiinisen kokemus tuotetaan siis Ahmedin käsittein affektiivisen talouden ja sen kiertoliikkeen kautta, jossa tunteita tuotetaan ja jossa ne ”kasautuvat ajan kuluessa affektiivisena arvomuodostuksena” (emt., 23) Näin ollen inkarnaation prosessien tarkastelussa on kyse myös sen jäljittämisestä, miten sekä tunne feminiinisestä että feminiiniseen liitetyt tunteet ja asiat ”liikkuvat, tarttuvat ja liukuvat pois” ja miten ”[m]e liikumme, jämähdämme kiinni ja liu'umme niiden kanssa” (emt., 27). Vaikka inkarnaatio mahdollistaa lumon kriittisen tarkastelun, siinä ei kuitenkaan ole kyse yksiselitteisesti negatiivisesta prosessista. Kuten uskontohistorioitsija Manabu Waida (2005, 4414) huomauttaa, inkarnaatio voidaan tulkita paitsi negatiivisesti maailmassa vankina olemisen tilana, josta tulee vapautua, myös positiivisesti materiaalista maailmaa pyhittävänä tai pelastavana tapahtumana. Sikäli kun feminiinisen henkisyuden parissa juhlistetusta ”pyhästä feminiinisestä” tulee inkarnaation avulla näkyvää ja ymmärrettävää, lumoutuminen edellyttää toisinaan henkisen feminiinisen inkarnoituneita malleja tullakseen koettavaksi. Lumon ja inkarnaation käsitteiden avulla tarkastelen siis sitä, kenen on mahdollista ”liukua” henkisen feminiinisen kanssa ja minne, mihin feminiininen puolestaan jämähtää kiinni ja miten se voi muodostua esteeksi lumoutumiselle.

Seuraavaksi avaan tutkimukseni metodologiaa kuvaamalla tutkimuksen aineistoa sekä aineiston keruun ja analyysin prosesseja – eli sitä, miten olen tutkimuksessani seurannut, jäsentänyt ja tulkinnut feminiinistä käännettä ja sen lumoavaa maailmaa.

## 2.2 Feminiinistä henkisyttä kartoittamassa

*Istun olohuoneen sohvalla tietokoneeni äärellä. Kello alkaa olla paljon ja minua väsyttää, mutta ilta on lämmin ja valoisa. Olen juuri lopettelemassa Zoom-haastattelua amerikkalaisen Elainein kanssa. Törmäsin häneen netissä huomattessani, että tunnettu amerikkalainen joogaohjaaja ja yhden tutkimusaineistooni kuuluvan kirjan kirjoittaja, Sally Kempton, oli puhujana hänen järjestämässään feminiinistä henkistä johtajuutta käsittelevässä verkkokonferenssissaan. Taustatietolomakkeeseen, jonka olen pyytänyt Elainea täyttämään ennen haastattelua, hän on kirjoittanut ammatikseen ”papitar”. Haastattelussa hän on kertonut olevansa myös evoluutioastrologi ja henkinen mentori, järjestävänsä naisille retriittejä, työpajoja ja henkisiä koulutusohjelmia sekä tekevänsä viikoittaisia livestriimejä omassa facebookryhmässään. Haastattelun päätteeksi tiedustelen vielä Elaineilta, tunteeeko hän muita feminiinisen henkisyyden toimijoita tai harjoittajia, jotka voisivat olla kiinnostuneita osallistumaan haastatteluun ja joille hän voisi mahdollisesti esitellä minut. ”Mulla on niitä tukkukaupalla”, hän vastaa, ja suosittelee minua käymään läpi vasta päättyneen verkkokonferenssinsa puhujakaartin. ”He kaikki tekee tätä työtä. Ja sit sä saat sitä diversiteettiä, koska mulla on vahva kulttuurien ja värien kirjo”, Elaine sanoo ja jatkaa, että se on hänelle ”tosi tärkeätä, koska me halutaan kannatella kenttää maailmanlaajuisesti”. Hän kertoo puhujien joukossa olevan esimerkiksi intialaisia, eteläamerikkalaisia ja afroamerikkalaisia papittaria. Haastattelun jälkeen Elaine lähettää minulle linkin konferenssin sivuille ja antaa muutaman muun tuttunsa yhteystiedot sanoen, että voin mainita hänen suositelleen heitä. Lähden seuraamaan Elaineilta saamiani johtolankoja, jotka lopulta johtavat muutamaan tutkimushaastatteluun. Yksi kontakteista on Anna, joka työskentelee Afrikasta käsin mutta on valkoinen. Hänen nimensä on länsimaalainen, mutta en osaa sen perusteella tarkemmin määritellä hänen juuriaan. Hänen verkkosivunsa ovat englanniksi ja mainostavat hänen järjestämiään naisten retriittejä, verkkokursseja, henkilökohtaisia valmennuksia sekä podcastia, jossa hän haastattelee ihmisiä ”pyhän feminiinisen” ja ”feminiinisen voiman” teemoista. Lähetän Annalle sähköpostia, jossa kerron tutkimuksestani ja tiedustelen, kiinnostaisiko häntä osallistua tutkimushaastatteluun. Hämmästykseni saan Annalta vastauksen suomeksi – käy ilmi, että hän on suomalainen. Sovimme ajankohdan Zoom-haastattelulle, jonka toteutamme hänen toiveestaan englannin kielellä, sillä se on hänen ”työskentelykielensä” ja hän on tottunut puhumaan ”näistä asioista” englanniksi. Haastattelussa Anna kertoo opiskelleensa sekä afrikkalaista voodooa että shamanismia brittiläisen Seren Bertrandin kanssa. Tunnistan nimen, sillä muistan, että hänen kirjoittamaansa kirjaa suositeltiin myös eräässä feminiinisen henkisyyden retriitissä, johon osallistuin muutamaa kuukautta aiemmin Suomessa.*

\* \* \*



Kertomus haastatteluistani Elainen ja Annan kanssa kuvaa sitä, miten olen kartoittanut feminiinisen henkisyuden ylirajaista ja verkostomaista kenttää ja navigoinut tietäni eteenpäin tutkimuksen aikana. Feminiinisen henkisyuden ylirajaisuus ei ole ainoastaan maantieteellistä, vaan se ilmenee myös erilaisten henkisten käytäntöjen moninaisuutena. Tätä esimerkillistää Elainen ”papittarista” muodostuva henkinen yhteisö, jossa feminiininen on nousussa niin joogan, voodooon kuin evoluutioastrologiankin piirissä. Yllä kuvattu esimerkki kuvaa myös niitä moninaisia aineksia, joista kenttä koostuu: feminiinistä henkisyyttä voi opetella ja harjoittaa kirjojen, podcastien ja verkkokonferenssien avulla tai osallistumalla retriittiviikonloppuun, useamman tapaamisen mittaiselle verkkokurssille tai yksittäiseen henkiseen valmennusessioon. Tutkimusaineistoni keruussa olen hyödyntänyt monipaikkaisen etnografian (Marcus 1998; Burrell 2009) ja autoetnografian (Bochner & Ellis 2016; Holman Jones ym. 2013; Van Maanen 1988) menetelmiä, ja kenttäni kattaa moninaisia maantieteellisiä, aktuaalisia ja virtuaalisia tiloja ja sijainteja. Tutkimusaineisto koostuu naisille suunnatuista henkisistä oppaista, tutkimushaastatteluista sekä osallistuvan havainnoinnin keinoin verkkovälitteisesti ja lähitapaamisina toteutetuissa tapahtumissa kerätystä materiaalista. Varsinaista havainnointiaineiston keruuta edelsi lisäksi verkkoetnografian (Kozinets 2015) keinoin toteutettu kentän kartoitusvaihe, jossa perehdyin tarkemmin feminiinisen henkisyuden kenttään, sen teemoihin ja toimijoihin. Tutkimuksen kenttä on monipaikkainen, verkostomaisesti muodostuva, ja se paikantuu sekä Suomen että angloamerikkalaisen feminiinisen henkisyuden konteksteihin.

## 2.2.1 Monipaikkainen etnografia: feminiinisen käänteän seuraaminen

Globalisaatio ja informaatioteknologioiden kehittyminen ovat asettaneet kyseenalaiseksi perinteisen kuvan etnografisesta kenttätyöstä, jossa tutkija jättää määrätyn ajaksi taakseen oman sosiaalisen ympäristönsä tullakseen osaksi itselle vierasta sekä kulttuurisesti ja maantieteellisesti selkeärajaisesta yhteisöstä. Niin monipaikkainen etnografia kuin verkkoetnografiakin hahmottavat tutkimuksen kenttää paikan ja rajojen sijaan verkostojen, yhteyksien ja virtojen avulla (Marcus 1998, 90; Burrell 2009; Kozinets 2015, 82). Vaikka feminiinisen henkisyuden kenttä vaikutti jo tutkimuksen varhaisessa vaiheessa ylirajaiselta, tämä korostui entisestään koronapandemian puhjetessa juuri, kun kenttätyö oli toden teolla alkamassa. Koronapandemian myötä virtuaalisten palveluiden ja tapahtumien tarjonta kasvoi ja moninaistui entisestään, ja verkkovälitteinen osallistuminen normalisoitui uudella tavalla. Samalla virtuaalisen ja aktuaalisen välisen rajan huokoisuus tuli entistäkin keskeisemmällä tavalla osaksi suurten ihmismassojen jokapäiväistä arkea. Omalta kotisohvalta saattoi käydä museossa tai konsertissa, osallistua joogatunnille tai kaakaoseremoniaan

tai kuunnella konferenssiluentoa toisella puolella maailmaa. Ennen monille tuntemattomista verkkotapaamisten mahdollistavista teknologioista tuli osa ihmisten arkipäivää.

Tutkimukseni kenttä muodostui maantieteellisesti rajattavissa olevan fyysisen paikan tai kulttuurisesti homogeenisen yhteisön sijaan erilaisten suorien tai epäsuorien yhteyksien ympärille rakentuvasta monipaikkaisesta verkostosta. Kuten Elainen esimerkki osoittaa, erilaiset verkkokonferenssit kokosivat usein puhujia eri puolilta maailmaa (joskin globaaliin pohjoiseen keskittyen). Monet tutkittavani kertoivat ulkomaisista retriiteistä tai koulutuksista, joille olivat osallistuneet joko paikan päällä tai verkkovälitteisesti, tai he viittasivat kirjoihin ja erilaisiin verkkosisältöihin oman välittömän maantieteellisen kontekstinsa ulkopuolelta. Haastateltavani suosittelivat toisinaan tuttujaan muista maista ja maanosista, jotka saattaisivat olla kiinnostuneita haastatteluun osallistumisesta. Lisäksi tutkittavani liikkuvat sulavasti monien henkisten perinteiden välillä ja yhdistelivät erilaisia käytäntöjä. Tantriseen retriittiin osallistunut nainen saattoi hyvinkin harrastaa myös kohtujoogaa, ja joogaopettajat puolestaan vetivät myös naistenpiirejä. Erilaisilla retriiteillä, joogatunneilla tai työpajoissa hyödynnettiin naistenpiireistä tuttua omien kokemusten jakamista, ja shamanistisella kurssilla saatettiin kanavoida Maria Magdaleenan energiaa.

Etnografisen tutkimuksen kenttä ei koskaan ole olemassa itsessään, vaan muodostuu aina tutkijan ja tutkittavan ilmiön vuorovaikutuksessa, jossa tutkija on osallinen kentän rajaamisessa. Niin maantieteellisten kontekstien kuin virtuaalisten ja aktuaalisten tilojen välisten rajojen yli kurottautuvan kentän määrittelemineen vaatii erilaisia rajaamisen menetelmiä, joiden kautta kenttä saa muotonsa ja sisäisen koherensinsä. Antropologi George Marcus (1998, 90) kirjoittaa monipaikkaisen etnografisen kentän muodostuvan ketjujen, polkujen, yhtymäkohtien sekä erilaisten rinnastettujen sijaintien varaan, joita tutkija jäljittää. Marcusia mukailleen sosiologi ja tietojenkäsittelytieteiden tutkija Jenna Burrell (2009) puolestaan esittää, että monipaikkaisen ja erityisesti virtuaaliympäristöissä tehtävän etnografisen tutkimuksen kentän voi ajatella verkostona. Tämä verkosto on luonteeltaan heterogeeninen, ja voi kattaa sekä materiaalisia ja digitaalisia objekteja että erilaisia tiloja verkkoympäristöistä fyysisiin sijainteihin ja kuviteltuihin tiloihin. Kentän kuvaaminen verkostona mahdollistaa Burrellin mukaan sen ymmärtämisen tilallisesti jatkuvana ilman fyysisen kontaktin tai läheisyyden edellytystä (emt., 190). Maantieteellisesti rajaamalla kentästä voi Burrellin mukaan tulla tutkittavan ilmiön kannalta yhtä aikaa liian suppea, sillä se saattaa jättää keskeisiä mutta fyysisesti kaukaisia elementtejä kentän ulkopuolelle, että liian laaja, sillä se voi toisaalta kattaa liikaa risteäviä, mutta epärelevantteja aktiviteetteja (emt., 189). Burrell esittääkin, että kentän määrittelyssä voidaan saavuttaa suurempi tarkkuus, mikäli kentän rajaamista ajatellaan ääriivujen piirtämisenä, ei fyysisten rajojen vetämisenä. Tämä tarkoittaa sitä, että tutkittava ilmiö nostetaan etualalle suhteessa sosiaalisiin ja urbaaneihin puitteisiinsa. (Emt.,

190.) Näin ollen kenttä muodostuu tutkimukseen osallistuvien ihmisten tekemien ja tutkijan havainnoitavissa olevien yhteyksien kautta (emt., 189). Tutkimuksessani kentän taustalla vaikuttavat puitteet muodostuvat hajanaisten maantieteellisten sijaintien lisäksi erilaisista henkisistä käytännöistä ja perinteistä, joita tutkittavani edustavat. Ilmiön ääriviivat puolestaan muodostuvat jaetusta orientaatiosta feminiiniseen ja nais erityistä kehoa tutkiskelemaan henkisyyden harjoittamiseen (ks. myös Longman 2020, 71–72). Näiden myötä feminiininen henkisyys piiryy esiin omana tunnistettavana ilmiönään vasten moninaisia, sekä maantieteellisiä että henkisten perinteiden muodostamia taustojaan.

Marcusin (1998, 90–95) mukaan monipaikkainen etnografinen kenttä rakentuu erilaisten seuraamisen menetelmien myötä, joita voivat olla esimerkiksi ihmisten, tavaroiden, metaforien tai tarinoiden seuraaminen. Tutkimuksessani lähdin kartoittamaan feminiinisen nousun kielikuvaa sekä siihen liittyviä ajatuksia henkisyyden naisellistamisen tarpeesta. Marcusin mukaan metaforia ja ajatustapoja seuraamalla tutkijan on mahdollista visioida uusia, empiirisesti perusteltuja sosiaalisia maisemia liittämällä yhteen ennen erillisinä pidettyjä kulttuurisen tuotannon ympäristöjä (emt., 93). Vaikka holistista henkisyyttä onkin etnografisessa tutkimuksessa tarkasteltu jonkin verran yllärajaisesti tai monipaikkaisesti (esim. Hulkkonen 2021; Longman 2020; Trulsson 2010), feminiinisuuden ympärille rakentuvaan monipaikkaisuuteen ei juurikaan ole kiinnitetty huomiota (paitsi Longman 2020). Feminiinisen nousun metaforaa seuraava tutkimukseni kartoittaa tätä laajempaa feminiinisen henkisyyden verkostoa. Ajatus feminiinisen noususta oli tässä suhteessa keskeinen tutkimuksen kenttää esiin piirtävä tekijä.

Burrell (2009, 190) kirjoittaa, että monipaikkaisessa etnografiassa verkostomaisen kentän muodostaminen edellyttää, että tutkija etsii sijaintien paikantamisen sijaan erilaisia sisäänpääsy pisteitä, joista verkostoon pääsee käsiksi. Verkoston heterogeenisyys tarkoittaa Burrellin mukaan sitä, ettei se muodostu vain sosiaalisista suhteista vaan perustuu myös materiaaliin virtoihin ja muihin yhteyden muotoihin (emt., 191). Lisäksi verkosto käsitteenä auttaa hahmottamaan, ettei raja virtuaalisen ja tosimaailmallisen välillä ei ole selkeästi erotettavissa ja että tutkija saattaa tarkastella laajaa kenttää pysyen itse paikallaan (emt., 181, 186). Tutkimukseni sisäänpääsy pisteinä toimivat aineistoksi lukeutuvat kirjat sekä niiden kirjoittajat, joiden kautta lähdin kartoittamaan kenttää ja sen toimijoita. Lähdin seuraamaan tapahtumia, joissa kirjoittajat olivat puhujina, kuuntelin podcasteja, joissa he olivat vieraina, ja kiinnostuin toimijoista, jotka viittasivat heihin. Vaikka kaikki tapahtumat eivät olleet yksinomaan naisille suunnattuja, henkisen feminiinisen teema oli niissä keskeinen. Usein tapahtumat ja podcastit käsitelivät tavalla tai toisella henkistä feminiinistä ja feminiinisen nousua, joten ne toimivat erinomaisina välineinä paikantaa uusia toimijoita eklektisellä feminiinisen henkisyyden kentällä. Seurasin edelleen näistä tapah-

tumista löytämiäni muita toimijoita, jotka puhuivat nais erityisyydestä tai järjestivät tapahtumia naisille.

Kirjojen ja toimijoiden ohella sisäänpääsypisteenä kentälle toimivat feminiinisen henkisyiden ja feminiinisen nousun kielikuvat, joita lähdin seuraamaan niin suomeksi kuin englanniksi käyttäen apuna Googlen hakutoimintoa. Kartoitin kenttää erilaisin feminiiniseen henkisyteen ja feminiinisen nousuun liittyvin hakutermein, kuten feminiinienergia, pyhä feminiininen ja feminiininen henkinen johtajuus. Ketjumaisten yhteyksien sijaan kenttä alkoi hahmottua verkostona, kun monien epäsuorien yhteyksien jälkeen törmäsin taas tuttuun nimeen. Tutkimukseni verkosto muodostui siis sekä eri toimijoiden välisistä suorista ja epäsuorista yhteyksistä että jae-tuista lähteistä ja puhetavoista. Etsin ja seurasin vajaan kahden vuoden ajan (2019–2020) laajasti verkkomateriaalia, kuten henkistä feminiinistä käsitteleviä blogikirjoituksia, vlogeja sekä ilmaisia verkkokonferensseja ja minikursseja. Tutkimuseettisistä syistä en kuitenkaan viittaa näihin suoraan, sillä en pyytänyt kyseisten materiaalien tuottajilta tai tapahtumien järjestäjiltä suostumusta. Alustava kentän kartoitus auttoi minua paikantamaan toimijoita, joita pyytää haastateltavaksi, sekä tapahtumia, joilla suorittaa varsinaista osallistuvaa havainnointia. Lisäksi kentän kartoitus syvensi tuntemustani tutkimuskentästä sekä kykyäni ymmärtää myöhemmin keräämääni haastattelu- ja havainnointiaineistoa.

Toisinaan – pandemiatilanteen salliessa – verkoston jäljittäminen johti minut fyysiseen tapaamiseen tai tapahtumaan. Liikuin kuitenkin pitkälti lähinnä yksien seinien sisällä: haastattelin ihmisiä ja osallistuin moniin tapahtumiin ja kursseihin tietokoneeni turvin omalta kotisohvaltani, makuuhuoneeni nurkasta tai sään salliessa parvekkeeltani. Samalla pääsin kurkistamaan tutkittavieni koteihin ja työpaikoille eri puolilla maailmaa ja sain kokea verkkovälitteisesti toteutettuja rituaaleja. Burrell esittää, että erityisesti verkkoympäristössä tutkija on tekemisissä myös sellaisten tilojen kanssa, jotka eivät ole fyysisesti asutettavissa. Hybridimuotoisen verkostomaisen tutkimuskentän rakentamiseen strategioihin lukeutuu siis myös kuviteltujen tilojen tarkastelu. (Emt., 193–194). Feminiinisen henkisyiden yhteisö onkin konkreettisen ihmisten ja vaikutteiden verkoston ohella monella tavalla myös kuvitteellinen: tutkittavani uskoivat feminiinisen olevan nousussa maailmanlaajuisesti ja kuvittelivat omien välittömien kontaktien ylittävää kollektiivista sisaruutta. Lisäksi erilaiset verkkotapaamiset muodostivat hetkellisen yhteyden fyysisesti erillään olevien osallistujien välille, ja kokoontuminen yhteen muiden naisten kanssa koettiin antoisana siitäkin huolimatta, että se tapahtui virtuaalisessa tilassa. Yhteistä tilaa myös luotiin aktiivisesti erilaisten visualisointien avulla: vaikka esimerkiksi verkkotyöpajoissa muiden osallistujien kasvot olivat näkyvissä ruudukkona tietokoneen näytöllä, ohjaaja saattoi pyytää meitä sulkemaan silmämme ja kuvittelemaan osallistujat yhteiseen naisten piiriin.

## 2.2.2 Kenttätyö ja osallistuva havainnointi

Varsinaista havainnointiaineiston keräämistä varten osallistuin noin vuoden mittaisella ajanjaksolla (2020–2021) yhteensä 16 tapahtumaan niin verkkovälitteisesti kuin lähitapaamisissa. Tapahtumat olivat kaikki naisille suunnattuja. Ne vaihtelivat viikonlopun mittaisista retriiteistä verkossa järjestettäviin kursseihin, työpajoihin, luentoihin sekä epämuodollisempiin kokoontumisiin. Alkuperäisestä suunnitelmasta poiketen lähitapaamisena toteutettujen tapahtumien määrä oli rajallinen, sillä koronapandemia vähensi merkittävästi sekä järjestettävien tapahtumien määrää että mahdollisuuksiani osallistua niihin. Toisaalta pandemian myötä verkkokurssien ja muun materiaalin tarjonta oli suurta, mikä osaltaan helpotti aineiston keräämistä erityisesti Suomen ulkopuolelta. Havainnoimani tapahtumat löytyivät kartoittaessani kenttää ja sen toimijoita esimerkiksi heidän omien verkkosivujensa tai sähköpostilistojensa kautta. Kaikki tapahtumien järjestäjät suostuivat myös haastateltaviksi. Osa heistä haastattelin kurssien havainnoimisen jälkeen, osa puolestaan lupautuivat ensin haastateltaviksi, jonka jälkeen he antoivat minulle luvan tulla keräämään aineistoa järjestämiinsä tapahtumiin.

Valtaosa tapaamisista olivat osa kahta pidempää kurssikokonaisuutta, osa yksittäisiä työpajoja tai tapahtumia. Pidemmissä kokonaisuuksissa järjestäjä ja ryhmä pysyivät samana koko kokonaisuuden ajan. Niihin sisältyi myös tapaamisten välillä tehtäviä kotitehtäviä ja etämateriaalia, kuten meditaationauhoitteita, itsereflektio- tai päiväkirjatehtäviä, ääniluentoja tai luettavaa materiaalia. Toinen kurssikokonaisuudesta toteutettiin kokonaan verkkovälitteisesti, kun taas toinen koostui useamman viikonloppuretriitin sarjasta, jonka lisäksi siihen sisältyi myös muutama etätapaaminen. Molempiin kuului myös mahdollisuus henkilökohtaiseen mentoritapaamiseen ohjaajan kanssa. Omalla kohdallani mentoritapaamisista muodostui lähinnä epämuodollisia keskusteluja, joissa sain sekä tilaisuuden esittää syventäviä kysymyksiä ohjaajille että vastata heidän tiedusteluihinsa koskien tutkimustani ja sen etenemistä. Kurssilla ja tapahtumissa pääpaino oli erilaisissa käytännön harjoituksissa. Niihin sisältyi kuitenkin lähes poikkeuksetta myös lyhyitä luentoja tai esimerkiksi harjoituksia tai työpajan tematiikkaa alustavia puheenvuoroja. Näissä kurssin ohjaaja saattoi esimerkiksi kertoa jostakin tietystä jumalattaresta tai arkkityypistä, selittää miten henkiset energiat toimivat, kritisoida maskuliiniseksi miellettyjä toimintatapoja henkisyyden kentällä tai pohtia naisten henkisellä tiellä tai yhteiskunnassa tyypillisesti kohtaamia haasteita.

Otin kaikkiin tapahtumiin ja niissä tehtäviin harjoituksiin osaa siinä missä muutkin osallistujat, minkä lisäksi kirjoitin kenttäpäiväkirjaa sekä tapaamisista että mahdollisten kotitehtävien tekemisestä. Kirjoitin nopeita muistiinpanoja kurssien aikana aina kun ehdin. Koska osallistujille annettiin monesti kurssilla aikaa muistiinpanojen tekemiseen tai omien ajatusten ja kokemusten kirjaamiseen, pystyin pääsääntöisesti tekemään muistiinpanoja usein ja ilman, että se herätti ylimääräistä huomiota

tai haittasi kurssien kulkua. Jälkeenpäin kirjoitin muistiinpanojen pohjalta kattavamman päiväkirjan.

### 2.2.3 Haastattelut

Tutkimusta varten haastattelin yhteensä 20 feminiinisen henkisyiden harjoittajaa ja/tai palveluntarjoajaa vuosien 2020 ja 2021 aikana. Osan haastateltavista löysin kartoittaessani kenttää verkkoetnografian keinoin. He saattoivat olla esimerkiksi verkkokonferenssien puhujia tai järjestäjiä, tai he haastattelivat jotain avaintoimijaa aihepiiriä käsittelevässä podcastissaan. Joihinkin haastateltaviin tutustuin havainnoimissani tapahtumissa ja osaan sain kontaktin lumipallomenetelmällä. Haastateltavani harrastivat erilaisia henkisiä käytäntöjä kuten joogaa, tantraa, shamanismia, enkelihenkisyyttä, taolaisuutta, jumalatarhenkisyttä, erilaisia vaihtoehtohoitoja ja energiaparannuksen muotoja sekä paljon muuta. Kuitenkin kaikki heistä olivat ainakin jossain tekemisissä feminiinistä painottavan ja/tai naisille suunnatun henkisyiden kanssa. Kaikki olivat naisia lukuun ottamatta kahta haastateltavaa, jotka identifioituivat ainakin osittain muunsukupuolisiksi. Nuorin haastateltava oli iältään 35 ja vanhin 64, kuitenkin valtaosa heistä oli nelissä- tai viisissäkymmenissä.

Haastateltavista 11 olivat Suomesta ja 9 angloamerikkalaisesta kontekstista. Vaikka valtaosa Suomen ulkopuolelle paikantuvista haastateltavista olivat yhdysvaltalaisia, osa heistä asui tai oli lähtöisin Yhdysvaltojen ulkopuolelta. Kuitenkin kaikki heistä tarjosivat henkisiä palveluita englanninkieliselle yleisölle, ja tutustuin heihin Yhdysvaltaisten haastateltavieni kautta. Vaikka kenttätutkimuksessa kuvaamani Afrikassa asuva Anna osoittautuikin yllättäen suomalaiseksi, luen hänet tässä angloamerikkalaisten haastateltavien joukkoon. Hän ei nimittäin kansallisuudestaan huolimatta juuri tuntenut suomalaisen henkisyiden kentän toimijoita. Kaikki haastateltavat olivat valkoisia lukuun ottamatta yhtä perulaista naista, jonka arvelin olevan syntyperältään mixed.<sup>6</sup> Koulutustaustan perusteella haastateltavat olivat koulutettua keskiluokkaa: kaikilla haastateltavilla oli korkeakoulutus ja pienellä enemmistöllä heistä maisteritason tutkinto. Valtaosa haastateltavista oli henkisyiden alan ”ammattilaisia” tai yrittäjiä: he järjestivät retriittejä tai työskentelivät esimerkiksi elämäntapavalmentajina, henkisinä mentoreina, joogaohjaajina tai parantajina. Toiset olivat osallistujia kursseilla, joita havainnoin, ja he työskentelivät esimerkiksi kättilöinä, toimittajina, ammatin opettajina, luovan alan työntekijöinä tai hoitajina institutionaalisen terveydenhuollon ja vaihtoehtoisten hoitomuotojen parissa.

<sup>6</sup> Osuvamman suomenkielisen termin puutteessa käytän tässä sanaa mixed vastineena englanninkieliselle *mixed-race*-käsitteelle. Suomalaisessa keskustelussa mixed-käsitteen käytön puolesta ovat puhuneet mm. antirasismien puolestapuhujat Alice Jäske, Priska Niemi-Sampan ja Janina Waenthongkham (2022).

Haastattelut olivat puolistrukturoituja teemahaastatteluja (Hirsjärvi & Hurme 2000), joiden kesto vaihteli vajaasta tunnista kolmeen tuntiin. Valtaosa haastatteluista oli noin tunnin tai puolentoista tunnin mittaisia. Muutamaa haastattelua lukuun ottamatta kaikki haastattelut toteutettiin Zoomin kautta. Vain yksi haastatteluista toteutettiin lähitapaamisena haastateltavan työhuoneella ja yksi puolestaan haastateltavan pyynnöstä puhelimitse. Osittain etähaastatteluja perustelivat koronarajoitukset, osittain niiden helppous sekä itselleni että haastateltaville. Vaikka pandemiarajoitusten salliessa annoin haastateltaville mahdollisuuden tavata myös kasvokkain, he valitsivat mieluusti haastattelun Zoomin välityksellä. Etätapaamisten normalisointuminen edesauttoi myös kansainvälisen haastatteluaineiston keräämistä ja vähensi haastattelutilanteiden välisiä eroja Suomessa ja angloamerikkalaisessa kontekstissa. Nauhoitin ja litteroin haastattelut lukuun ottamatta yhtä poikkeustilannetta, jossa haastateltava koki ajatuksen haastattelun nauhoittamisesta epämukavaksi. Tässä tapauksessa kirjoitin haastattelun aikana muistiinpanoja, jotka kirjoitin puhtaaksi haastattelun jälkeen. Suomen ja englannin lisäksi haastattelukielenä toimi ruotsi, ja olen kääntänyt haastatteluotteet itse. Luettavuuden parantamiseksi olen editoinut haastatteluotteita esimerkiksi poistamalla täytesanoja ja toistoa sekä täydentämällä kesken jääneitä sanoja.

Haastattelut rakentuivat neljän teeman ympärille (ks. liite 1). Ensimmäinen teema käsitteli haastateltavien henkilökohtaista suhdetta henkisyteen. Pyysin heitä kertomaan heidän omasta henkisestä taustastaan, siihen liittyvistä mieleenpainuvista kokemuksista sekä siitä, mitä henkisyys heille itselleen merkitsee. Koska haastateltavat tulivat erilaisista henkisistä ja/tai uskonnollisista taustoista tiedustelin myös, onko henkisyys heille terminä luonteva, ja annoin heille mahdollisuuden ehdottaa tarkempaa tai paremmin kuvaavaa käsitettä. Lisäksi pyysin heitä kuvaamaan henkisyuden harjoittamista ja sitä, miten henkisyys on läsnä heidän jokapäiväisessä elämässään. Toinen teema käsitteli sukupuolen merkitystä henkisyuden kontekstissa. Pyysin haastateltavia kertomaan, miksi he järjestivät tapahtumia juuri naisille ja miten se vaikuttaa kurssien sisältöön. Mikäli haastateltava oli kurssin osallistujia, tiedustelin hänen motivaatiotaan osallistua nimenomaan naisille suunnatulle kursseille. Lisäksi pyysin heitä kuvaamaan, mitä feminiininen tai feminiinienergia heille tarkoittaa ja pohtimaan syitä henkisyuden naisvaltaisuudelle. Kolmas haastattelu-teema käsitteli haastateltavien näkemyksiä yhteiskunnasta ja henkisyuden yhteiskunnallisesta roolista. Kysyin, minkälaista muutosta haastateltavat haluaisivat nähdä maailmassa, miten he uskovat sen saavutettavan ja minkälaisena he näkevät oman yhteiskunnallisen toimijuutensa. Viimeinen teema käsitteli haastateltavien suhdetta feminismiin. Kysyin heiltä heidän näkemyksistään ja kokemuksistaan feminismistä sekä siitä, kokevatko he olevansa feministejä tai näkevätkö he henkisyytensä feministisenä toimintana. Lopuksi kysyin haastateltavilta, tuleeko heille mieleen mitään muuta liittyen niihin teemoihin, joista olimme haastattelussa keskustelleet, tai halu-

aisivatko he korostaa jotain jo käsiteltyä asiaa. Näin pyrin antamaan heille mahdollisuuden tuoda esiin näkemyksiä, joita en itse osannut kysyä, ja saamaan paremmin käsityksen siitä, mitä haastateltavat itse pitivät merkityksellisenä.

Vaikka minulla oli haastatteluja varten kysymysrunko, haastattelut etenivät usein omalla painollaan vapaana keskusteluna ja kysymysrunko toimi lähinnä listana, josta saatoin tarkistaa, ovatko kaikki teemat tulleet käsitellyksi. Lisäksi haastattelujen sisältö eli jonkin verran riippuen esimerkiksi siitä, oliko haastateltava henkisyden ammattilainen vai osallistuja ja olinko tavannut hänet osallistuvan havainnoinnin yhteydessä vai löytänyt hänet verkkoetnografian välityksellä. Haastatellesani henkisyden ammattilaisia saatoin esittää heille kysymyksiä liittyen esimerkiksi heidän nettisivuillaan mainostamiinsa kursseihin tai muuhun sisältöön. Kenttätyön yhteydessä tapaamieni haastateltavien kohdalla puolestaan keskustelimme myös kurssien sisällöstä sekä kursseihin liittyvistä kokemuksista ja niiden annista. Lisäksi pyysin haastateltavia kertomaan lisää heidän esiin nostamistaan asioista. Henkisyden ammattilaiset ja satunnaisemmat harrastajat olivat haastateltavina varsin erilaisia. Harrastajien kohdalla haastattelut keskittyivät lähinnä haastateltavien omien kokemusten pohtimiseen, eikä heillä ammattilaisiin verrattuna ollut vahvoja näkemyksiä henkisyden sukupuolittumiseen tai sen yhteiskunnalliseen merkitykseen liittyviin kysymyksiin. Pikemminkin nämä olivat asioita, joita he itsekin pohtivat tai vasta opettelivat. Ammattilaisilla puolestaan tuntui monesti olevan valmis puhe, jolla vastata kysymyksiin. Vaikutti siltä, että he olivat tottuneita selittämään kertomiaan asioita esimerkiksi asiakkailleen ja oppilailleen. He myös viittasivat monesti omien kokemustensa lisäksi asiakkailtaan keräämäänsä kokemustietoon.

Haastatteluaineisto, haastateltavien yhteystiedot ja kenttäpäiväkirjat ovat omassa hallussani salasanan takana Turun yliopiston pilvipalvelussa (Seafire). Haastateltavien yhteistietoja säilytetään erillään haastatteluaineistosta tutkittavien mahdollista jatkoyhteydenottoa varten. Koska aineisto on osittain arkaluontoista ja vaikeasti anonymisoitavissa, sitä ei arkistoida tai avata muiden tutkijoiden käyttöön. Lisäksi päätökseen vaikutti myös se, että osa haastateltavista suhtautui varauksella feministiseen tutkimukseen osallistumiseen. Epäilin, että tieto arkistoinnista voisi edelleen hankaloittaa haastateltavien löytämistä. Haastatteluaineistoa ja haastateltavien yhteystietoja säilytetään viisi vuotta tutkimuksen päättymisen jälkeen, jonka jälkeen ne tuhoetaan.

## 2.2.4 Kirja-aineisto

Tutkimuksen kirja-aineisto koostuu neljästä naisille suunnatusta ja feminiinisyyttä korostavasta henkisestä oppaasta, joista kaksi on suomalaisten kirjoittajien kirjoittamia, toiset kaksi ovat angloamerikkalaisesta kontekstista. Kirjat edustavat tämän päivän feminiinisen henkisyden trendiä: kaikki kirjat ja niiden suomenkieliset laitokset



ovat ilmestyneet viimeisen noin kymmenen vuoden aikana. Angloamerikkalaista kenttää kirja aineistossa edustavat Sally Kemptonin *Shakti sinussa. Herätä jumalattar-energiasi* (julk. 2013, suom. 2018) sekä Rebecca Campbellin *Rise sister rise. Vapauta viisas villi naiseutesi* (julk. 2016, suom. 2020). Suomalaista kenttää puolestaan edustavat Katja Frangen kirja *Kuunsilta. Feminiinisen tietoisuuden matka* (2018) sekä Meri Mortin *Lumoava nainen. Tunne villi voimasi* (2018).

Kirjat ovat valikoituneet aineistoksi yhtäältä siksi, että niiden kirjoittajat ovat näkyviä hahmoja feminiinisen henkisyuden kentällä. Hiljattain edesmennyt Kempton (1943–2023) on tunnettu ja pitkän uran tehnyt amerikkalainen joogaopettaja, jota voi pitää yhtenä tämän päivän feminiinisen henkisyuden kentän keskeisimmistä esikuvista. Vaikka Kemptonin omia, lähinnä verkkovälitteisesti toteutettuja kursseja ja meditaatioita ei oltu rajattu yksinomaan naisyleisölle, hänen työnsä keskittyi vahvasti feminiinisen *Shakti*-energian ja hindulaisten jumalattarien ympärille. Lisäksi törmäsin häneen toistuvasti puhujana tai haastateltavana erilaisissa naisille suunnatuissa tai feminiinisyyden teemoja käsittelevissä verkkokonferensseissa ja podcasteissa. Uudesta Seelannista kotoisin oleva mutta Iso-Britanniassa toimiva Campbell puolestaan edustaa holistisen henkisyuden eklektisempää laitaa, ja hän kuvaakin siksi hyvin kentällä ilmenevää vaikutteiden moninaisuutta. Myös Campbell on tuttu verkkotapahtumien puhujana ja järjestäjänä, ja olen törmännyt *Rise Sister Rise* -oppaaseen henkisten festivaalien kirjaosastoilla niin Suomessa kuin muualla pohjoismaissa. Frange on henkinen mentori ja suomalaisen kentän näkyvimpiä toimijoita. Hän on julkaissut useita, pääasiassa naisille suunnattuja kirjoja sekä henkisiä korttipakkoja, ja hän järjestää muun muassa naisille suunnattuja retriittejä. Mort puolestaan on tunnettu suomalainen joogaopettaja. Vaikka Mort ei työskentele yksinomaan naisten kanssa, hän ohjaa joogan lisäksi esimerkiksi naistenpiirejä ja retriittejä sekä *yoni egg*-työpajoja.

Kaikki kirjat ovat lisäksi oppaita sisäisen naisellisen voiman löytämiseen ja ilmentävänä feminiinisen nousun tai käänteiden metaforaa. Niitä yhdistävät esimerkiksi erilaisten jumalattarien ja feminiinisten arkkityyppien esiin nostaminen sekä puhe ”feminiinienergiasta” ja uudesta aikakaudesta. *Shakti sinussa* esittelee joogan tai hindulaisen pantheonin jumalattaria ja opastaa erilaisten jumalattarenergioiden ”aktiivisista” esimerkiksi meditaatio-, visualisointi ja mantraharjoitusten avulla. *Rise sister rise* on henkinen voimaantumisopas, jossa Campbell rohkaisee naisia parantamaan sisäisen feminiinisensä kertomalla omasta henkisestä taipaleestaan. Kirja kutsuu lukijaansa tulemaan osaksi feminiinisen nousua ja uutta ”sisaruuden aikakautta” opastamalla henkiseen kehitykseen. *Kuunsillassa* Frange taas puhuu feminiinisen tietoisuuden heräämisestä oman henkisen matkansa kautta, jonka lomassa hän tutustuttaa lukijaa muun muassa arkkityyppien ja shamanismin maailmoihin. *Lumoava nainen* opastaa naiseuden saloihin kuukautiskierron seuraamisen avulla. Kirjassa yhdistyy elementtejä joogasta, shamanismista ja naistenpiiritoiminnasta, ja se sisältää

esimerkiksi rituaalien tai rintojen hieromisen kaltaisia käytännön harjoituksia. Myös Mort (2018, 11, 36) sijoittaa oman toimintansa osaksi laajempaa naisten henkisyys-ilmiötä ja vallankumousta. Kirjoja yhdistää myös se, että niissä kaikissa opasteetaan lukijaa itsereflektioon erilaisten ohjaavien kysymysten avulla.

Samalla kirjat edustavat feminiinisen henkisyys-eklektistä ja ylirajaista luonetta. Yhtäältä niissä painottuvat osittain erilaiset henkiset perinteet. Kempton ja Mort paikantuvat vahvemmin joogan kentälle, Frange suomalaisen luontouskonnollisuuden ja shamanismin pariin, kun taas Campbell edustaa kenties vahvimmin modernia new age -henkisyttä yhdistellessään elementtejä arkkityypeistä ja uusnoituuksista aina chakroiin ja ihmeiden oppikirjaan. Eroistaan huolimatta kirjoissa kuitenkin viitataan samoihin lähteisiin ja käytäntöihin, kuten naistenpiiritoimintaan, tai toisiinsa. Angloamerikkalaiseen kontekstiin sijoittuvien kirjojen valintaan vaikutti lisäksi se, että ne on käännetty suomeksi. Tämä toimii esimerkkinä ilmiön ylirajaisuudesta sekä lisää teosten saavutettavuutta suomalaiselle yleisölle ja siten niiden vaikuttavuutta suomalaisen feminiinisen henkisyyskentällä.

## 2.2.5 Aineiston analyysi: lumottuja kehoja ja affektiivisia hahmoja

Tutkimuksen pääasiallisena analyysimenetelmänä olen hyödyntänyt temaattista analyysiä, jossa aineistosta luetaan esiin jaettuun piirteitä, kaavoja tai teemoja (Braun & Clarke 2006; Hirsjärvi & Hurme 2000, 173). Tutkimus- ja analyysiprosessia voi kuvata teoriaohjaavaksi, eli aineistolähtöisen ja teoriaorientoituneen lähestymistavan vuorotteluksi (Tuomi & Sarajärvi 2018, 109–110). Tein alustavan verkkoetnografian ja aineistonkeruun etenemisen aikana muistiinpanoja ja alustavia jäsennyksiä. Näiden myötä sain jo hyvän kuvan kentästä ja siitä, minkälaisista teemoista siellä puhutaan, ja ne ohjasivat edelleen tutkimuksen kysymyksenasettelua, aineiston keruuta ja haastattelujen teemoja. Tutkimuksen alussa olin kiinnostunut feministisestä henkisyysdestä, mutta sain pian huomata, ettei feministisen henkisyys-käsite kuvannut tyydyttävästi naisille suunnattua, voimaantumiseen tähtäävää henkisyttä. Näin ollen tutkimuksen kenttä ja kysymyksenasettelu tarkentuivat koskemaan eksplisiittisesti feminiinistä henkisyttä ja sen ambivalenttia feminismiä. Lisäksi tutkimuksen alustavat, haastattelurungon muodostavat teemat muotoutuivat kenttätöiden kuluessa vuoropuhelussa aineiston ja teorian välillä. Esimerkiksi ajatus feminiinienergiasta sukupuolesta riippumattomana ja tietoinen irtisanoutuminen feminismistä olivat kenttätöiden myötä nousevia aiheita, jotka ohjasivat minua kysymään sukupuolen ja henkisyys-käytöksistä sekä haastateltavien suhteesta feminismiin.

Vaikka haastatteluaineiston analyysi toimii yleisesti etnografisen tutkimuksen selkärangana, osallistuvaan havainnointiin pohjaavalla kenttätöillä on etnografisessa tutkimuksessa keskeinen rooli. Haastatteluaineisto on näin ollen tärkeää kon-

tekstualisoida osaksi laajempaa kenttää tai aineistokokonaisuutta. (Huttunen 2010, 39, 43.) Koska koronapandemia rajoitti osallistuvan havainnoinnin suorittamista, haastatteluaineisto nousi myös tämän tutkimuksen juonen kannalta tärkeäksi. Etnografiselle analyysille tyypilliseen tapaan olen kuitenkin lukenut aineistoja ristiin ja rinnakkain niin, että ne osittain täydentävät, selittävät ja kyseenalaistavat toisiaan (emt., 43). Täydentäminen ja selittäminen ilmenee esimerkiksi siten, että havainnointiaineisto monesti valotti sitä, miten kirja- ja haastatteluaineistossa puheen tasolla toistuvia asioita ja ajatuksia toteutetaan ja miltä ne näyttävät ja tuntuvat käytännössä. Vastaavasti kirjoihin ja verkkoaineistoon perehtyminen auttoi ymmärtämään käytännön harjoittamiseen keskittyvillä kursseilla tehtäviä asioita ja toimintatapoja, joiden taustalla vaikuttavia ajatuksia ei aina selitetty tai perusteltu syvästi. Kyseenalaistaminen puolestaan ilmenee esimerkiksi siten, että vaikka feminiinisen nousun kielikuva nousi esiin niin kirjoissa, haastatteluissa kuin havainnointiaineistossakin, eri aineistot tarjosivat erilaisia lähtökohtia sen tulkitsemiselle. Kirjaaineiston valossa feminiinisen nousu olisi ollut helppo tulkita yksinkertaiseksi ajatukseksi siitä, että maailman parantaminen tapahtuu henkisen itsekehityksen kautta. Pelkkien kirjojen tarkastelu tuntui toisin sanoen kutsuvan uusliberaalia yksilökeskeistä voimaantumista korostavaan luentaan. Kuitenkin haastattelujen ja havainnointiaineiston myötä nousivat esille myös rakenteellisten ongelmien tiedostaminen ja kritiikki sekä ne tavat, joilla sisäistä voimaantumista pyrittiin kanavoimaan ulospäin. Erilaisten aineistojen ristiinlukeminen mahdollistaa näin ilmiön monipuolisen ja sävykkään, eli tiheän kuvauksen (Geertz 1993 [1973]; Huttunen 2010, 43). Analyysiluvuissa tarkastelen eri aineistoja limittäin keskenään lukuun ottamatta lukua 3, jossa keskityn yksinomaan haastatteluaineistoon. Itse tutkittavaa ilmiötä kartoittavan aineiston lisäksi olen autoetnografisen otteen ja omien kokemusten aukikirjoittamisen myötä pyrkinyt kirjoittamaan esiin tutkimusprosessia ja tutkimuksellisia lähtökohtia. Lisäksi olen autoetnografian avulla tarkastellut ambivalenttia feminismisuhdetta paitsi feminiinisen henkisyuden edustajien myös oman, feministisen tutkijajositioni näkökulmasta.

Litteroin haastattelut itse ja tein niistä samanaikaisesti muistiinpanoja, mikä edesauttoi aineistoon syventymistä. Tämän jälkeen kävin läpi haastatteluja rinnakkain kenttäpäiväkirjan ja kirja-aineiston kanssa ja jäsentelin aineistoa manuaalisesti hyödyntämällä erivärisiä merkintöjä ryhmittelyn välineenä. Teemoittelulle tyypilliseen tapaan tässä vaiheessa lähtökohtaisten haastattelu-teemojen rinnalle alkoi piirtyä esiin uusia teemoja (Hirsjärvi & Hurme 2000, 173). Teemojen keskeytyksen määräytymisessä tärkeää ei välttämättä niinkään ole se, kuinka yleisesti ne aineistossa ilmenevät ovat, vaan se, kertovatko ne jotain tärkeää suhteessa tutkimuskysymykseen (Braun & Clarke 2006, 82). Lopulliset, tutkimusta ryhmittelevät analyysiluvut rakentuivat vuoropuhelussa aineiston teemojen, tutkimuskirjallisuuden ja teoreettisten käsitteiden välillä. Analyyttisten jäsenysten sisältö muodostui aineistosta nous-

seista teemoista ja teemaryppäistä (Tuomi & Sarajärvi 2018, 109–110). Affektiivisen orientaation ja lumon käsitteiden myötä aineistosta hahmottui esiin erilaisia feminiinisen käänteen kohteita ja lumon paikkoja: henkilökohtainen (henkinen) elämä (luku 3), yhteiskunnallinen toimijuus ja feminismi (luku 4), feminiinisyys (luku 5) ja naiskeho (luku 6). Aineistossa havaitsemiini orientaatioihin ja lumoutumisiin puolestaan liittyi erilaisia poiskääntymisiä mutta myös itsepintaisesti kummittelevia läsnäoloja, lumon katoamisia ja paikalleen jämähtämisiä. Nämä kääntymiset ja poiskääntymiset, lumoutumiset ja lumon katoamiset, kummittelut ja jämähtämiset kytkeytyivät olennaisesti sukupuolen kokemukseen ja erilaisiin feminiinisyysiin. Keskeistä analyysiprosessissa onkin ollut tarkastella, minkälaista feminiinisyyttä kohtaan feminiininen käänne kääntyy ja minkälaisia sukupuolittuneita ihanteita sillä vastustetaan tai haastetaan. Niin naisten henkisyttä käsittelevästä tutkimuskirjallisuudesta kuin aineistostakin alkoi toisin sanoen piirtyä esiin hahmoja, joissa erilaiset henkisen feminiinisuuden ihanteet inkarnoituivat. Analyysiprosessissa olen jäljittänyt, miten tutkimuskirjallisuudessa havaitut normatiiviset feminiinisuuden ihanteet figuroivat kentällä, miten niitä osittain toistettiin mutta myös miten niitä kyseenalais-tettiin, uudelleennimettiin ja miten niistä irtaannuttiin.

Holistisen henkisyuden feministisyyttä käsittelevissä tutkimuskeskusteluissa piirtyä esiin kaksi kiistanalaista feminiinisyyttä ja niihin kytkeytyvää feminismiä: yhtäältä joogatyön idealistisessa hahmossa ruumiillistuva moderni, autonominen, seksikäs ja itsestään vastuun ottava postfeministinen feminiinisyys (Balizet & Myers 2016; Jain 2020) ja toisaalta vanhanaikaisen henkisen feministin hahmossa ruumiillistuva, perinteisesti naisellisiksi miellettyjä piirteitä juhlistava ja uudelleenhaltuunottava kulttuurifeminismin essentialistinen naiseus (Bobel 2010; Danuta Walters 1985; Echols 1983). Postfeministisen henkisen naissubjektin arkkityyppinä toimii valtavirtaisen joogarepresentaatioiden kiiltokuvamainen joogatyttö: valkoinen, hoikka ja kehollisesti kyvykäs naispuolinen joogaharrastaja, joka on sekä voimaantunut ja itsenäinen että perinteisiä kauneusihanteita noudattava (Balizet & Myers 2016, 280–281). Joogatyön ihanne mukailee postfeministiseen kulttuuriin liitettyä kilpailuhenkisyttä (McRobbie 2015), ulkonäkökeskeisyyttä, perinteisen feminiinisen kehon ja seksuaalisuuden korostumista ja seksuaalista itse-esineellistämistä (Gill 2007, 147; McRobbie 2009, 12, 17–18). Se viestii, että niin menestyminen työelämässä kuin täydellisestä käsitaspainosta suoriutuminenkin ovat saavutettavissa kovan työn ja kurin avulla. Toisaalta joogatyön ihanne toimii muistutuksena siitä, ettei joogan avulla saavutettava voima tapahdu feminiinisuuden tai seksikkyyden kustannuksella. (Balizet & Myers 2016, 279, 282.)

Naiseuden kokemuksen ainutlaatuisuutta korostava feminiinisen henkisyuden edustaja ja hänen essentialistiseksi tulkittu naiseutensa puolestaan ruumiillistuu vanhanaikaiseksi mielletyn henkisen feministin hahmossa. Kriitikkojen yllätykseksi henkinen feminismi elää ja voi hyvin henkisyttä harjoittavien naisten yhä edelleen

tanssiessa ja laulaessa piirissä nais erityisissä tiloissaan (Bobel 2010, 8, 67). Henkisen feministin hahmo muistuttaa monin tavoin laajempaa kulttuurista mielikuvaa uushenkisestä tai ”jännästi henkistyneestä” naisesta (Crowley 2011; Heino 2020). Jos postfeministisen joogatyön voima on kovan työn, kurin ja henkilökohtaisen pannon tulosta, henkisen feministin voima kumpuaa naiskehosta ja naiseuden kokemuksesta. Samalla siihen liittyvää feminiinisen ja maskuliinisen väliseen vastakainasetteluun ja feminiinisen periaatteen korostamiseen nojaavaa sukupuoli-ideologiaa on pidetty takapajuisena ja vanhanaikaisena kulttuurifeminisminä. Sitä on arvosteltu separatismista, jäykästä ja dualistisesta sukupuolikäsityksestä, naiskokemuksen universaalisoinnista ja naisten välisten erojen ohittamisesta (Danuta Walters 1985; Bobel 2010, 72–73; Maya 2019). Vaikka henkinen feministi nähdäänkin patriarkaatin kriitikkona ja yhteiskunnallista muutosta haikailevana feministisenä subjektina, yhteiskunnallisen muutoksen vision koetaan hukkuvan naistenpiireissä ja työpajoissa, joissa käytännössä keskitytään itsen eikä yhteiskunnan muuttamiseen (Bobel 2010, 82).

Postfeministisen joogatyön ja vanhanaikaisen henkisen feministin hahmot voidaan ymmärtää erilaisina tarinoina henkisyttä harjoittavasta naisesta, joiden avulla osoitetaan henkisyyteen liittyviä ongelmia mutta joilla tutkimus samalla ”loihii sosiaalista elämää” (Gordon 2008, 22, oma suomennos). Analyysissä olen tarkastellut sitä, miten postfeministisen joogatyön ja henkisen feministin hahmoja ja niihin liittyviä sukupuolitettuja merkityksiä neuvotellaan ja muokataan feminiinisen henkisyyden kentällä. Lisäksi olen tarkastellut sitä, minkälaisia vaihtoehtoisia feminiinisyksiä piirity esiin ja toisaalta, mitä itsepintaisesti pysyvää kentän vaihtoehtoisissa feminiinisyksissä ilmenee.

Temaattisen analyysin lisäksi olen tutkimuksessa hyödyntänyt narratiivista analyysistä tarkastelemalla erilaisia naiseuden ihanteita edustavia hahmoja ja niiden avulla kerrottuja tarinoita. Ymmärrän tarinat sosiaalisina tekoina, mikä ohjaa kiinnittämään huomiota siihen, mitä tarinat kertovat niiden taustalla vaikuttavista olosuhteista ja toisaalta siihen, mitä ne saavat aikaan (Davis 2002, 21). Tarinat toimivat keskeisenä tapana, jolla niin henkilökohtaisia kuin kollektiivisia identiteettejä rakennetaan ja joilla kokemuksia merkityksellistetään (emt., 12, 20). Olen lukenut aineistosta esiin sitä, miten feminiinisen henkisyyden edustajat toistavat ja uudelleenkerrotavat laajempia tarinoita lumon katoamisesta (Bennett 2001) ja feminismistä (Hemmings 2011) ja miten he tämän myötä merkityksellistävät kokemuksiaan ja ajatuksiaan feminiinisestä käänteestä. Lukemalla aineistoa lumoutumisen, inkarnaation ja kummittelun käsitteiden kautta valotan erilaisten feminiinisyksien ja niihin liittyvien feminismien affektiivista elämää henkisten naisten kokemuksissa ja kertomuksissa. Tarinoissa figuroivat usein paitsi keskeiset henkilöhahmot myös toissijaisemmat hahmot tai toimijat, joiden mukanaolo toimittaa kuitenkin tärkeää tehtävää kertomuksen juonen kannalta (Davis 2002, 15). Feminiinisestä henkisyydestä ja sen

löytymisestä kerrotuissa tarinoissa tällaisina hahmoina toimivat niin erilaiset feministit kuin feminiinisyyden ihanteita kuvaavat figuurit. Olen lukenut aineistosta esiin sitä, miten lumoutumisessa on kyse osittaisesta poiskääntymisestä esimerkiksi gladiattorin (luku 5) ja olevinaan feministisen Athena-naisen (luku 4) hahmoissa ruumiillistuvasta postfeministisestä feminiinisyyden ihanteesta. Vastaavasti jännästi henkistyneen naisen stereotypian itseironisessa uudelleenhaltuunotossa kummittelee henkisen feministin hahmo, vaikka sen feminististä genealogiaa ei aina tunnusteta ja vaikka naiskehon lumouttaminen myös osittain nyrjäyttää sijoiltaan siihen liitettyä essentialistista naiskäsitystä. Samanaikaisesti olen kiinnittänyt huomiota siihen, miten feminiinistä aikakautta kuvaavissa kertomuksissa lumoava feminiinisyyden inkarnoituu esimerkiksi Villin naisen ja Kuningattaren arkkityypeissä (luku 5).

Kummitustarinoiden kirjoittamisessa on Gordonin (2008, 22) kyse elämän palauttamisesta sinne, missä aiemmin on läsnä vain jälki tai muisto. Niiden tarkoituksena on sekä korjata ”representationaalisia virheitä” että edistää ymmärrystämme niistä olosuhteista, joiden alla muistoja syntyy. Tarkastelemalla feminiinisen henkisyysambivalenttia ja moninaista feminismisuhdetta kirjoitan tutkimuksellani esiin feminiinisen henkisyysedustajien hylkäämää feminismiä, ja samalla kyseenalaistan niitä tulkintoja, jotka sijoittavat heidän feminisminsä menneisyyteen tai pelkistävät sen postfeministiseksi aaveeksi. Samalla edistän ymmärrystä tarinoista, joita feminiinisen henkisyysedustajat kertovat feminismistä ja ”vihaisesta feminististä”, sekä niistä olosuhteista, jotka vaikuttavat näiden tarinoiden, muistojen tai jälkien muodostumiseen.

## 2.3 Feministinen etnografia, autoetnografia ja tutkimuksen etiikka

*En ole erityisen hyvällä tuulella haastattelun alkaessa – olen pikemminkin vähän ärtynyt ja maassa. Alan olla väsynyt siihen, että myöhäiset kesälomaillat kuluvat haastatteluihin Atlantin toisella puolen asuvien ihmisten kanssa, minkä lisäksi olen juuri saanut huonoja uutisia läheiseni terveydentilasta. Haastateltavani Elaine on amerikkalainen henkisiä palveluita tarjoava nainen, joka herättää minussa ristiriitaisia tunteita. Yhtäältä hän kertoo opiskelleensa naistutkimusta ja olen kiinnostunut kuulemaan lisää hänen ajatuksistaan koskien henkisyys- ja feminismiä. Osa hänen kommentistaan saavat kuitenkin koronadentalisti-kelloni soimaan. En voi kieltää, etteikö tapa, jolla jotkut henkisyysparissa toimivat luottavat kohtaloon tai henkiseen ohjaukseen globaalin pandemian edessä, herättäisi minussa huolta ja saisi minua kurtistamaan kulmiani. Haastattelun puolivälissä Elaine nostaa esille feminiinisen käänteen ja esittää, että vaikka feminiininen nousee niin miehissä kuin naisissakin, naiset toimivat muutoksen alullepanijoina. Siispä esitän ”kompakysymyksen”:*

**Minä:** *Mä oon monesti kuullut ajatuksesta, et feminiininen ja maskuliininen on energioita ja ettei niissä oo kyse pelkästään sukupuolesta. Näätkö sä kans asian niin? Ja millanen sä ajattelet et on se suhde feminiinisen ja naisten tai näitten energioiden ja sukupuolen välillä?*

**Elaine:** *Joo toi on hyvä kysymys, mä meinaan et se on tosi kuuma puheenaihe myös täl hetkellä, eikö? Eli miten mä sen sanoisin... Lopulta me ollaan kaikki ruumiillistumia, naisina, miehinä, mustina, valkosina. Ja se erimielisyyden määrä, jota täl planeetalla täl hetkellä tapahtuu on agenda, ja mä korostan tätä voimallisesti. Mitä tahansa kulttuuria sä katot ni aina on ollu niitä, jotka identifioiduu ristiin (identify as cross gender) tai homoiks tai lesboiks tai miks ikinä sitä halutaanki kutsua trans... mikä nyt ikinä onkaan se trendikäs nimitys sille. Usein he on niitä shamaaneja, mystikkoja, niil on yks jalka kummassakin maailmassa. Sä voit verrata niitä prosenttilukuja eri kulttuurien välillä, se prosentti on suunnilleen sama. Se mitä täl hetkellä tapahtuu on tietonen agenda jakaa ihmiskuntaa. On luonnotonta et niin moni hahu [olla] ajattelee olevansa vastakkaista sukupuolta. Must on täysin psykopaattista et ihmiset ajattelee et niitten pitäis lopettaa hormoni-... et lasten ei anneta kasvaa ensin siihen biologiaan mihin ne on syntyneet ja antaa niitten sit valita vaihtaa sukupuolensa. Se on mielenvikasta, se sielu valitsi sen ruumiin, sen ihonvärin, sen vanhemman ja kaike sen syystä. Eli se et aletaan esittää kaikenlaisii ajatuksii transsukupuolisuudesta jonain trendikkäänä ja kysymään pienilt lapsilta mitä sukupuolta ne ajattelee olevansa on keino pitää meidät jakautuneina pieniin osiin (keep us in microdivisions). Siin on jotain tosi häiriintynyttä (something really off).*

*Keskustelu kulkeutuu epä mukaville raiteille ja tunnen ottavani etäisyyttä. Istun ja kuuntelen samalla kuin yritän pitää ilmeeni neutraalina. Minua kiukuttaa se varmuus, jolla Elaine esittää tietävänsä ”mitä täl hetkellä tapahtuu” vaikkei tunnukaan ymmärtävän sukupuolen ja seksuaalisuuden moninaisuutta tai osoita kunnioitusta poliittisesti korrekta käsitteiden käyttöä kohtaan. Muistelen lukuisia kolmivuotiaani kanssa käymiäni keskusteluja erilaisista sukupuolista ja tunnistan itseni juuri Elaine kuvaamaksi mielenvikaiseksi henkilöksi. Alan epäröidä, miten minun tulisi toimia ja vaivun osittain ajatuksiini: Pitäisikö yrittää keskustella asiasta? Pitäisikö minun tulla ulos sateenkaarivanhempänä? Koen, että mikäli jätän asian kertomatta, en ole täysin avoin oman positioni suhteen. Samalla pelkään, että asiasta huomauttaminen muuttaisi haastattelun väittelyksi, mikä ei olisi hyödyllistä, eihän?*

\* \* \*

Kuten yllä kuvattu kohtaaminen Elainen kanssa osoittaa, etnografisen tutkimuksen tekeminen on usein sotkuista ja siihen liittyy monia hankalia kysymyksiä, joihin ei ole yksiselitteistä oikeaa vastausta. Globaalissa maailmassa tutkijan identiteetti ja tämän maailma ovat todennäköisesti tavalla tai toisella ainakin jonkinlaisten monimutkaisten yhteyksien kautta kytköksissä tutkittavaan ja tämän edustamaan maailmaan, mikä kutsuu avoimuuteen koskien tuon rajan häilyvyyttä (Marcus 1998, 68–69). Vaikka maailmani risteää Elainen kanssa esimerkiksi jaetun joogaharrastuksen ja sukupuolentutkimuksen opintojen osalta, haastattelua leimaa etäisyyden tunne. Tutkijan ja tutkittavan välisten maailmojen kytkökset eivät kuitenkaan välttämättä tarkoita syvempää ymmärrystä tutkittavasta aiheesta, eikä toisaalta maailmojen välinen etäisyys takaa objektiivista katsetta. Maailmojen välisen rajan häilyvyyttä koskevan avoimuuden lisäksi on tärkeää reflektoida sitä, mitä tuo häilyvyys merkitsee. Siinä missä monipaikkainen etnografia toimii tutkimuksessani pääasiassa kentän määrittelyyn, aineiston muodostamiseen ja kentällä navigoimisen välineenä, autoetnografia (Bochner & Ellis 2016; Holman Jones ym. 2013; Van Maanen 1988) ja feministinen etnografia (Fields 2013; Skeggs 2001) ovat ohjanneet kysymyksiä liittyen kentällä olemiseen, paikantumiseni reflektointiin sekä etnografisen tarinan kerronnan ja tutkimustulosten esittämisen tapoihin. Nämä ovat kaikki myös eettisiä kysymyksiä ja kytkeytyvät tutkijan ja tutkittavan välisiin valtasuhteisiin sekä tiedon tuottamisen, representaation ja ääneen pääsemisen politiikkaan. Tässä luvun päättävässä osiossa tarkastelen autoetnografian roolia ja feministisen etnografian periaatteiden hyödyntämistä tutkimuksessani sekä tutkimuseettisiä kysymyksiä.

Tutkimuksen tekeminen edellyttää eettisten valintojen tekemistä läpi koko tutkimusprosessin, monella eri tasolla ja tavalla. Tässä tutkimuksessa olen pyrkinyt varmistamaan eettisyyden esimerkiksi konsultoimalla tutkimuseettisiä asiantuntijoita tutkimuksen aineiston keruuseen liittyvissä kysymyksissä. Koska tutkimuksessa käsitellään esimerkiksi uskonnollisen vakaumuksen ja poliittisten mielipiteiden kaltaisia erityisiksi määriteltyjä henkilötietoja, olen lisäksi tehnyt eettisen vaikutuksenarvioinnin yhdessä tietosuojavastaavan kanssa. Jaoin osallistujille kirjallisen tiedotteen, jossa kerrottiin lyhyesti tutkimuksesta, aineistonkeruun menetelmistä sekä aineiston ja (haastattelujen kohdalla) henkilötietojen käsittelystä. Lisäksi kerroin haastattelujen tai havainnoitavien tapahtumien aluksi tutkimuksesta suullisesti ja vastasin osallistujien mahdollisiin kysymyksiin.

Osallistuvan havainnoinnin osalta sovin tapahtumien havainnoinnista aina etukäteen järjestäjän kanssa, minkä lisäksi myös tapahtuman osallistujia tiedotettiin tutkimuksesta etukäteen. Niin järjestäjiltä kuin osallistujilta pyydettiin kirjallinen suostumus. Tapahtumat, joissa aineistonkeruu tapahtui, olivat luonteeltaan intiimejä. Tämän vuoksi pyrin olemaan herkkä suhteessa siihen, ettei läsnäoloni tutkijana vaikuttaisi tapahtumien ilmapiiriin tai tutkittavien kokemukseen osallistumisesta. Olin valmis reagoimaan, jos näin kävisi. Osallistuin tapahtumiin ja niissä tehtäviin harjoi-



tuksiin muiden osallistujien tapaan. Lisäksi korostin, että keskityn kurssin sisältöön ja havainnoin muita osallistujia vain yleisellä tasolla, enkä viittaa nimeltä tapahtumien järjestäjiin tai yksittäisiin osallistujiin. Lisäksi annoin osallistujille mahdollisuuden jättäytyä havainnoinnin ulkopuolelle, jolloin en olisi tehnyt kyseisestä henkilöstä kenttäpäiväkirjaan minkäänlaisia merkintöjä. Pääsääntöisesti kaikki kuitenkin antoivat havainnointiin suostumuksensa. Yksi kurseista oli tämän suhteen poikkeus, sillä osa osallistujista suhtautui tutkimusasetelmaan varauksella. Jotta osallistujien kokemus kurssista ei kärsisi ja luottamuksellinen ilmapiiri säilyisi, sovimme yhdessä järjestäjän kanssa havainnoin rajaamisesta yksinomaan kurssin opetussisältöön. Tässä tapauksessa en siis viittaa kurssin osallistujiin lainkaan, ja asiasta tiedotettiin myös osallistujille.

Haastattelujen kohdalla olen pyrkinyt varmistamaan, ettei haastateltavia pysty tunnistamaan tutkimuksesta. Keräsin haastateltavilta heidän nimensä ja sähköpostiosoitteensa mahdollisia jatkoyhteydenottoja varten, mutta niitä on säilytetty erillään haastatteluaineistosta. Kaikkien haastateltavien nimet on muutettu. Koska feminiinisen henkisyiden piirit ovat erityisesti Suomessa pienet, olen lisäksi antanut haastateltaville kussakin analyysiluvussa eri nimet tunnistettavuuden vaikeuttamiseksi. Yksittäisissä poikkeustapauksissa, joissa viitataan samaan haastatteluotteeseen eri luvussa, nimi pysyy samana. Koen tunnistettavuuden vaikeuttamisen erityisen tärkeäksi, sillä moni haastateltava kertoi intiimejä yksityiskohtia elämästään, ihmissuheteistaan ja terveydestään. Lisäksi feminiiniseen henkisyyteen liittyy myös leimautumisen riski, ja osa haastateltavista kertoi, ettei he itse kaikissa tilanteissa varauksella tuo esiin henkisyttään. Tämän vuoksi koen tutkijana erityistä vastuuta siitä, miten hyödynnän haastateltavien avokätisesti jakamia tarinoita. Olen tutkimuksessani pyrkinyt käsittelemään haastateltavieni tarinoita kunnioittaen sekä kyseenalaistamaan ja purkamaan uushenkiseen naiseen kohdistettua kulttuurista vähättelyä.

Samalla edellä kuvattu kohtaaminen Elainen kanssa paljastaa sen, ettei tutkijan ja tutkittavan välinen valtasuhde aina ole yksioikoinen, eikä äänen antaminen tutkittavalle välttämättä aina sovi yhteen muiden tiedon tuottamiseen liittyvien eettisten ja poliittisten intressien kanssa. Tutkijana minulla on merkittävä valta suhteessa siihen, miten kerron Elainen tarinaa ja kuvaan hänen edustamaansa maailmaa. Samalla jouduin osittain itse marginalisoivien ja homofobisten kommenttien kohteeksi. Tapaus toimii myös esimerkkinä siitä, miten olen tutkimuksessani joutunut tasapainottelemaan tutkittavien kunnioittamisen ja kriittisen katseen välillä. Lisäksi se osoittaa, että etnografinen tutkija on jatkuvasti osittain yllättävienkin eettisten ratkaisujen edessä ja että tehdyillä ratkaisulla on väliä. Elainen kohdalla jatkoin haastattelun loppuun puuttumatta hänen esittämiinsä ongelmalliseksi kokemiini väitteisiin, mutta olisin myös voinut valita toisin. Toisin valitseminen olisi luultavasti vaikuttanut tuotettuun aineistoon, mutta sen seurauksia voimme vain arvailla. Ehkä haastattelu olisi muuttunut hedelmättömäksi väittelyksi ja jättänyt haastateltavalle kielteisen koke-

muksen. Samalla se olisi mahdollisesti haitannut tieteellisen tutkimuksen mainetta tavalla, jolla olisi saattanut olla kielteisiä vaikutuksia tulevalle etnografiselle tutkimukselle. Toisaalta se olisi saattanut johtaa kiinnostavaan ja rakentavaan keskusteluun, jonka estin omalla hiljaisuudellani – ja samalla vein Elainelta mahdollisuuden puolustautua kriittisiä kommenttejani vastaan. Seuraavaksi avaan ymmärrystäni autoetnografiasta ja feministisestä etnografiasta ja esittelen sitä, miten ne tässä tutkimuksessa toimivat niin tiedon tuottamisen välineinä kuin tutkimuseettisinä ohjenuorinakin.

### 2.3.1 Impressionistisia tarinoita ja institutionaalista refleksiivisyyttä

Feministinen etnografia ja autoetnografia eivät ole tarkasti tai yksiselitteisesti määriteltävissä olevia menetelmiä. Autoetnografia on pikemminkin kattokäsite erilaisille ensimmäistä persoonaa ja henkilökohtaista kokemusta kerronnassa hyödyntäville tai sisäpiiriläisen tai natiivin perspektiivistä kirjoitetuille etnografisille tutkimuksille (Bochner & Ellis 2016). Autoetnografian ohella niitä on kutsuttu myös esimerkiksi uudeksi etnografiaksi (Goodall 2000) tai impressionistisiksi tarinoiksi (Van Maanen 1988). Autoetnografialle on keskeistä tutkijan äänen esiin tuominen ja refleksiivisyyden korostuminen, sekä esimerkiksi tieteen ja taiteen, tutkijan ja tutkittavan, objektiivisen ja subjektiivisen välisten rajojen sumentuminen (Bochner & Ellis 2016; Holman Jones ym. 2013; Ettore 2016, 100). Autoetnografian voi katsoa olevan luonteva menetelmä feministiselle etnografiselle tutkimukselle, sillä autoetnografian kehittymisen taustalla vaikuttavat monet sellaiset kysymykset ja historialliset kehitykset, jotka määrittelevät myös feminististä tutkimusta. Autoetnografista otetta motivoi ymmärrys tieteellisen tiedon rajallisuudesta sekä tutkimukseen liittyvien eettisten ja poliittisten kysymysten huomioimisen tärkeydestä. Lisäksi autoetnografian taustalla vaikuttaa identiteettipolitiikan kasvanut merkitys sekä kerronnan, taiteellisen ilmaisun, tunteiden ja kehollisuuden lisääntynyt arvostus. (Holman Jones ym. 2013, 25–6.)

Sikäli kuin sekä feminismejä että etnografian tekemisen tapoja on monia, ei feministisestä etnografiastakaan voi puhua yhtenä menetelmänä. Sen sijaan sen alle mahtuu monia eri tapoja ymmärtää ja suhtautua niin tutkimuksen tekemiseen kuin tutkimuksen kohteeseen. (Skeggs 2001, 426.) Kuten feministisosiologi Beverley Skeggs kiteyttää, tutkijat ovat esittäneet erilaisia näkemyksiä siitä, mikä tekee etnografiasta feminististä. Joillekin se on tarkoittanut keskittymistä sukupuolen analysointiin sekä äänen antamista naisille tai muille marginalisoiduille ryhmille ja heidän kokemuksilleen. Toisille puolestaan feministisessä etnografiassa on yksinkertaisesti kyse feministisen teorian hyödyntämisestä eikä niinkään keskittymisestä naisiin. (Emt., 429–430.) Etnografian feministisyyden on katsottu muodostuvan myös esi-

merkiksi vastavuoroisuuden, rehellisyyden, tilivelvollisuuden, vastuullisuuden ja tasavertaisuuden kaltaisista (hoiva-)eettisistä sitoumuksista ennen kaikkea tutkijan ja tutkittavan välillä (emt., 433). Toisaalta valta-asetelmien yksioikoisuutta ja tasavertaisuuden ihannetta on myös problematisoitu. Jotkin tutkijat ovat esittäneet, että tutkijan ja tutkittavan välisen valtasuhteen sijaan feminististen etnografien tulisi huolehtia laajemmasta yhteiskunnallisesta epätasa-arvosta. Toiset taas ovat todenneet, että vastuun ottaminen valtarakenteiden uusintamisesta voi olla tasa-arvoa toteuttamiskelpoisempi tavoite. (Emt., 433–434.) Erilaisista näkökulmista ja käytännöistä huolimatta feminististä etnografiaa luonnehtii yleensä pohjautuminen feministiseen etiikkaan, refleksiivisyyden korostuminen sekä herkistyminen tutkijan ja tutkittavan väliselle valtasuhteelle (emt., 437).

Autoetnografia toimii tässä tutkimuksessa ensinnäkin kerronnallisena tyylinä, jolla tiedon tuottamisen prosessia ja tutkijan ja tutkittavan välistä suhdetta on mahdollista kirjoittaa näkyväksi. Kuten sosiologi John Van Maanen (1988, 6) kirjoittaa, etnografiassa ei ole kyse yksioikoisesta kenttälöydösten raportoinnista ja tutkitun kulttuurin kuvaamisesta, vaan tutkimuskohde tuotetaan kirjoittamisen myötä. Näin ollen kirjoitustyyli ei ole etnografisessa tutkimuksessa yhdenmukainen elementti, vaan kerronnalla ja retorisisilla keinoilla on väliä (emt., 5). Van Maanen jakaa etnografisen kerronnan konventiot realistisiin, tunnustuksellisiin ja impressionistisiin tarinoin, joista jälkimmäinen kuvaa henkilökohtaista, autoetnografiseksi tunnistettavaa kerrontaa. Realistiset tarinat ovat Van Maanenin mukaan oletetusti neutraaleja kulttuurin kuvauksia, joissa tutkijan positio ja sen vaikutukset häivytetään kerronnasta (emt., 46–51). Tunnustukselliset tarinat puolestaan osittain pyrkivät kirjoittamaan esiin tutkijan ja tutkittavan välisen suhteen ja kenttätöiden kompleksisuuden. Tunnustukselliset tarinat ovat Van Maanenin mukaan rehellisiä kuvauksia kenttätöiden vaiheista ja tutkijan asteittaisesta soluttautumisesta kentälle. Näissä tarinoissa tutkija tyypillisesti voittaa tutkittavien luottamuksen ajan kanssa ja oppii identifioitumaan tutkittavaan sekä ymmärtämään aluksi vierasta kulttuuria. Vaikka tunnustukselliset tarinat pyrkivät tekemään kenttätöitä ymmärrettäväksi, ne toimivat Van Maanenin mukaan kuitenkin vain realistisia, ”varsinaisia” etnografioita täydentävinä – ei niitä korvaavina – kirjoituksina. (Emt., 73–79.) Kuten impressionistiset maalaukset, impressionistiset tarinat puolestaan ovat figuratiivisia, henkilökohtaisesta näkökulmasta kirjoitettuja etnografisia kertomuksia. Impressionistisissa tarinoissa sekä tutkimuksen kohde että kenttätöitä tekevä tutkija ovat esillä samanaikaisesti, jolloin tietäjän ja tiedettävän välinen raja hälvenee. (Emt., 101–102.)

Autoetnografiaa motivoi usein kokemus siitä, että henkilökohtaisen häivyttäminen tai pois sulkeminen tutkimuksesta tuntuu syystä tai toisesta epämurkavalta tai kestävämmältä ratkaisulta (Holman Jones ym. 2013, 21). Autoetnografisessa tutkimuksessa refleksiivisyys nousee keskiöön henkilökohtaisessa ja omakohtaisiin kokemuksiin pohjaavassa kerronnassa, joka mahdollistaa omien tunteiden ja kokemus-

ten aukikirjoittamisen sekä sen pohtimisen, miten ne vaikuttavat tutkimusprosessiin. Autoetnografia toimii keinona kirjoittaa tutkijan keho läsnäolevaksi tutkimukseen (Ellingson 2006). Sukupuolentutkija Laura Ellingson (2006, 299, 301) kirjoittaa, että tutkijan paikantuminen kirjoitetaan usein esiin käyttämällä ensimmäistä persoonaa ja tuomalla esiin relevantiksi koettuja identiteettikategorioita, jolloin tutkijan keho saattaa jäädä poissaolevaksi. Tutkimus- ja kirjoitusprosessit ovat kuitenkin kehollisia tapahtumia, ja siksi kehon huomiotta jättäminen sekä hämärtää tiedon tuotannon mutkikkuutta, puolueellisuutta ja maallisuutta että uusintaa tiettyjen kehojen etuoikeutettua asemaa huomaamattomana normina (emt.). Pidän autoetnografiaa tärkeänä oman tutkijapositioni ja eletyn kokemuksen vaikutusten esiintuomisen kannalta.

Epämukavuus suhteessa henkilökohtaisen kokemuksen häivyttämiseen on totta myös oman tutkimukseni kohdalla. Autoetnografinen ote on noussut tutkimuksessa keskeiseen asemaan siksi, että tutkimukseni kenttä on minulle samanaikaisesti sekä henkilökohtainen että vieras. Koska olen itse toiminut yli kymmenen vuotta joogaohjaajana, paikannun holistisen henkisyiden kentälle muussakin kuin yksinomaan tutkijan roolissa. Tämä on vaikuttanut tutkimukseeni monella tavalla. Se herätti kiinnostukseni aihetta kohtaan tutkimuksen alussa ja on vaikuttanut tutkimusprosessin aikana siihen, miten minut on vastaanotettu kentällä ja miten ymmärrän, näen ja koen sen, mitä kentällä kohtaan. Vaikka tutkittavani toisinaan suhtautuivat varauksella minuun feministisenä tutkijana, joogaopettajuuteni vuoksi minut epäilemättä usein koettiin ainakin osittain sisäpiiriläiseksi, mikä puolestaan helpotti kentälle jalkautumista. Joogaopettajuudestani huolimatta koen kuitenkin feminiinisen henkisyiden kentän itselleni vieraaksi, enkä voi sanoa itse edustavani feminiinistä henkisyyttä. Autoetnografia toimii keinona neuvotella ja hyödyntää omaa kompleksista suhdetani ja suhtautumistani tutkittavaan maailmaan.

Koska ajatukset feminiinienergiasta ja pyhästä feminiinisyydestä kumpuavat osittain joogafilesofiasta (tai ainakin sen länsimaisista tulkinnoista), ne ovat minulle monella tapaa tuttuja siitäkin huolimatta, että niiden korostaminen tuntui itselleni vieraalta. Moni harjoitus, ajatus tai termi, johon tutkimusta tehdessäni törmäsin, oli minulle helposti hahmotettavissa ja kontekstualisoitavissa. Joogaopettajuudestani johtuen minulla oli siis jonkin verran hiljaista tietoa, jonka myötä pääsin käsiksi implisiittisiin merkityksiin haastateltavien kertomuksissa. Joskus myös tutkittavat luottivat kykyyni ymmärtää. Tämä käy ilmi esimerkiksi Nooran tavasta vastata kysymykseeni siitä, mitä hän tarkoittaa vanhoilla patriarkalisilla toimintatavoilla:

No ku sä oot joogaaja, ni sulle voi selittää tätä myös chakrojen kautta mikä on niinku mielenkiinnostosta, et alimmat chakrathan on feminiinisiä chakroja ja ylimmät chakrat on maskuliinisia chakroja. Ni tavallaan katkastiin siitä keskeltä, siitä solar pleksuksesta, yhteys mejän niihin alimpiin chakroihin.

Selittäessään feminiinisen ja maskuliinisen välistä epätasapainoa ja kadonnutta yhteyttä feminiiniseen Noora luotti siihen, että ymmärrän chakroiin liittyvät syvemmat merkitykset: Alimmat chakrat kytkeytyvät olemassaolon ”karkeampaan” ja materiaalisempaan tasoon, kuten kehoon, seksuaalisuuteen, tunteisiin ja ”juurtumisen” tunteeseen. Ylimmät chakrat taas kytkeytyvät ”hienojakoisempaan” ja abstraktimpaan tasoon, kuten kommunikaatioon, luovuuteen, tietoisuuteen ja henkiseen ”yhteyteen”.

Toiseksi autoetnografia toimii tutkimuksessani feminiinisen henkisyiden kriittisen tarkastelun välineenä. Autoetnografiassa on kyse henkilökohtaisen kertomuksen kytkemisestä osaksi laajemman kulttuurisen kontekstin tarkastelua tai kritiikkiä (Holman Jones ym. 2013, 22). Kyse ei siis ole vain henkilökohtaisen tarinan kertomisesta vaan myös sen teoretisoinnista (Ettorre 2017, 8). Autoetnografian keinoin tarkastelen feminiinisen henkisyiden normatiivisia kaavoja analysoimalla omakohtaisia kokemuksiani kentällä. Tämä sekä johtuu ambivalentista positiostani samanaikaisesti sisä- ja ulkopuolisena että mahdollistuu sen myötä. Vaikka saatoinkin naiseksi sosialisoituneena henkilönä monesti samaistua tutkittavieni tuskaan siitä, miten heitä yhteiskunnassa kohdellaan ”naisina”, voin queer-ihmisenä todeta, ettei feminiinisen henkisyiden kentällä kukoistava naiseuden juhlistaminen henkilökohtaisesti resonoi voimaannuttavana vastauksena näihin ongelmiin. Huolimatta toistuvista vakuutuksista, ettei feminiinienergiassa ole kyse sukupuolesta tai että kukin voi tulkita feminiinisen ”omalla tavallaan”, tunsin monesti nahassani feminiinisyyteen liittyvät implisiittiset oletukset. Lisäksi sain usein kokea kompastuvani niihin erilaisiin oletettuihin muotoihin, joihin feminiinisyyttä jähmettyi käytännössä. Ahmed (2010b, 216) esittää, että meidän on syytä kiinnittää huomiota paitsi tunnestruktuureihin myös struktuurien tuntemiseen (*feelings of structure*). Tällä Ahmed viittaa siihen, miten sosiaaliset rakenteet ”menevät ihon alle” ja miten erityisesti negatiiviset tunteet eivät ole pelkästään sattumanvaraisia kokemuksia. Sen sijaan ne kasautuvat tiettyihin kehoihin, muodostuvat tietyn tavoin ja paljastavat siten jotain yhteiskunnasta, jossa elämme. (Emt., 215–216.) Siinä missä joogaopettajuuteni auttoi minua ymmärtämään henkisen feminiinisyyden käsitettä, queeriyteni sai minut huomaamaan siihen liittyvät ääneen lausumattomat konnotaatiot ja sen oletetun joustavuuden rajat. Tarkastelemalla omia kompastumisiani feminiinisyyteen pyrin nostamaan esiin myös feminiinisen henkisyiden inklusiivisuuteen liittyvät haasteet.

Autoetnografista otetta tutkimukseen motivoi lisäksi se, että feminiinisen henkisyiden ja feminismin väliset jännitteet monesti materialisoituivat omassa kokemuksessani feminiinistä henkisyyttä tutkivana queerfeministisenä tutkijana. On myönnettävä, että akateemisena feministinä tunnistan itsessäni taipumuksen pitää sekä uushenkisyyttä (Crowley 2011) että feminiinisyyttä (Dahl 2017) osittain ongelmallisena, kiusallisena tai poliittisesti arveluttavana. Feministietnografitt Orit Avishai, Lynne Gerber ja Jennifer Randles (2012, 394) kuitenkin esittävät, että feministiset

oletukset saattavat toimia myös silmälappuina. Ne rajoittavat heidän mukaansa kykyämme nähdä ja ymmärtää sellaisia maailmoja, jotka eivät vastaa (tai joiden emme odota vastaavan) odotuksiimme.

Avishai, Gerber ja Randles kutsuvat feministisiä etnografeja harjoittamaan ”institutionaalista refleksiivisyyttä”, eli kiinnittämään huomiota tapoihin, joilla feministiset teoreettiset ja metodologiset viitekehykset yhtäältä mahdollistavat mutta toisaalta myös rajoittavat tulkintojamme (emt., 398). Vaikka positioni osittaisena sisäpiiriläisenä autoikin minua kenttätyössäni ymmärtämään henkisyttä, en voi sanoa ymmärtäneeni feminiinistä henkisyttä ongelmitta. Autoetnografia toimii siis kerroksellisena tyylinä, jonka avulla kirjoittaa esiin näkökentässäni olevia sokeita pisteitä sekä niiden seuraamuksia. Tutkimustani motivoi halu ymmärtää sitä, mikä itselle tuntui vieraalta. Vaikka tuo ymmärrys lisääntyikin monella tapaa, oma etnografiani ei kuitenkaan noudata Van Maanenin (1988, 79) kuvaamaa tunnustuksellisen tarinan kaavaa, jossa etnografi ja tutkimuksen kohde alun vaikeuksista huolimatta lopulta löytävät toisensa. Sen sijaan tutkimuspositiotani voi kuvata paremminkin jännitteen kanssa elämisen pyrkimykseksi ja ”ambivalentiksi tarkkailijuudeksi” (Fields 2013).

Sosiologi Jessica Fields (2013, 492) kirjoittaa, että feminismille on tyypillistä sekä pyrkimys olla välttelemättä konflikteja että pyrkimys suoriutua konflikteista hyvin tai rakentavalla tavalla. Feministisessä etnografiassa on Fieldsin mukaan kyse ambivalentista havainnoinnista ja omien ristiriitaisten tunteiden tarkkailusta (emt., 496). Koska ristiriitaisia tunteita on vaikea sietää, yritämme Fieldsin mukaan helposti ratkaista vastakkaisten tunteiden aiheuttamaa epäjohdonmukaisuutta kallistamalla jommalle kummalle puolelle: tuntemaan viehätystä *tai* vastenmielisyyttä, rakkautta *tai* vihaa. Fields kuitenkin esittää, ettei feministisen etnografian tehtävä ole ratkaista omien poliittisten tavoitteiden ja etnografisten tutkimusprojektien välisiä ristiriitoja, vaan ambivalenssi tulisi ymmärtää olennaisena feministisen etnografian rakennepiirteenä. (Emt., 497–498.) Fieldsiä mukaillen ymmärrän tutkimuksessani ristiriitaisten tunteiden huomioimisen yhtenä tapana toteuttaa Avishain, Gerberin ja Randelsin peräänkuuluttamaa institutionaalista refleksiivisyyttä (emt., 496). Oman kokemukseni kautta analysoin sekä kentän normatiivista feminiinisyttä että sitä, miten ”feministinen puhdasoppisuus” (Avishai ym., 2012, 409) tai feministisen kriitiikin episteemiset tavat (Aldrin Salskov 2023) vaikuttavat tapaan ymmärtää henkisyttä ”feministisestä näkökulmasta”.

Ambivalentti positioni sisä- ja ulkopuolisena tuottaa myös eettisiä kysymyksiä suhteessa siihen, miten tutkimuksen osallistujat minut näkivät, millaista ajattelumaailmaa he kuvittelivat minun edustavan ja missä määrin he luottivat kykyyni ymmärtää heitä ja heidän maailmaansa. Vaikka joogataustani toisinaan autoikin minua ymmärtämään haastateltaviani ja samaistumaan heihin, koin toisinaan heidän olettavan samaistumiseni laajemmaksi kuin mitä se todellisuudessa oli. Joidenkin haastatelta-

vien kohdalla tutkimukseen osallistumista tuntui motivoivan usko siihen, että tutkimukseni omalta osaltaan myötävaikuttaisi ”feminiinisen tietoisuuden” kasvuun tai että feminiininen lähtisi sen myötä ”aktivoitumaan” myös minussa. Esimerkiksi Saana totesi haastattelun päätteeksi aistivansa, että tutkimus tulee ”laukasemaan sussa isot prosessit”. En voi kieltää, etteikö tutkimuksen tekeminen olisi laukaissut minussa erinäisiä prosesseja mutta epäilen, etteivät ne olleet sellaisia kuin Saana kuvitteli. Todellisuudessa tutkimukseni ei luultavasti myöskään vastaa kaikkia niitä odotuksia, joita tutkittavani siihen toisinaan liittivät, eivätkä he varmastikaan allekirjoittaisi kaikkia tulkintojani. Raja ei kuitenkaan kulje vain minun (feministisen tutkijan) ja heidän (feminiinisen henkisyuden harjoittajien) välillä. Lisäksi myös tutkimuksen osallistujat edustivat erilaisia näkemyksiä ja tulokulmia, joiden myötä saattoin samaistua enemmän yksiin, vähemmän toisiin haastateltaviin. Kentälle mahtuu monenlaisia tarinoita niin henkisyydestä ja sitä harjoittavista naisista kuin feministäkin. Autoetnografian myötä tuon esiin niin näiden erilaisten maailmojen ja potentiaalisten tarinoiden moninaisuutta kuin niiden välisiä ristiriitojakin. Näin vastaan Van Maanenin (1988, 102) esittämään epistemologiseen tavoitteeseen punoa tietäjä ja tiedettävä yhteen, eli avata sekä tutkittavaa maailmaa että tutkijan tietämisen tapaa.

Samalla autoetnografia ilmentää kummitustarinan kirjoittamista, jossa on Gordonin (2008, 22) mukaan kyse kummittelun kohteena olemisesta ja siitä positiosta käsin kirjoittamisesta. Gordonille kummittelu on tapa vastata representaation kriisin tuottamaan rajan hämärtymiseen todellisuuden ja fiktion välillä (emt., 10). Kysymykset sosiaalisen todellisuuden konstruktivistisesta luonteesta tarkoittavat, että sekä todellisuus itse että etnografiset kuvaukset ovat fiktioita, vaikkakin sellaisina vaikutusvaltaisia ja todeksi koettuja (emt., 11). Gordon esittää antropologi Michael Taussigiin viitaten, ettei tämä vaadi ainoastaan huomion kiinnittämistä sosiaalisen konstruktion käytäntöihin. Sen lisäksi meidän tulisi olla valmiita yllättymään enemmän sosiaalisesta konstruktiosta. (Emt., 11, 20–21.) Tämä edellyttää sekä empiirisen maailman kummitusten tekemistä näkyväksi että huomion kiinnittämistä siihen, minkälainen on oma suhteemme yhteiskunnallisen analyysin tekemiseen (emt., 21–22). Etnografian voi Gordonin mukaan ymmärtää Taussigin sanoin ”myötätuntoisena taikuutena”. Tämä tarkoittaa sosiaalisen konstruktion ottamista vakavasti ja sen ymmärtämistä, että etnografinen kuvaus toimii kuvatun jatkeena, ei jonakin sen yläpuolella tai siitä etäällä olevana. (Emt., 20–21.) Tutkijoina meidän on Gordonin mukaan pyrittävä siihen, ettemme ainoastaan muuta sosiaalisia suhteita tiedettäväksi asioiksi vaan teemme myös tiliä siitä, miten itse olemme läsnä niissä tarinoissa, joita kirjoitamme (emt., 21–22). Autoetnografinen ote toimii tutkimuksessani tämän läsnäolon esiin kirjoittamisena.

Autoetnografialle on lisäksi keskeistä elävä kerronnan tyyli, jonka tavoitteena on saada lukija ajattelemaan *ja* tuntemaan (Bochner & Ellis 2016, 212) tai eläytymään

tutkijan kokemuksiin niiden analysoimisen sijaan (Van Maanen 1988, 103). Tutkimuksessani olen yhtäältä ollut kiinnostunut feminismin ja feminiinisen henkisyiden välisistä yhtymäkohdista ja jännitteistä, ja toisaalta nuo yhtymäkohdat ja jännitteet ovat materialisoituneet omassa kohtaamisissani kentällä sekä tavassani lähestyä tutkittavaa. Autoetnografian avulla käytän omaa ambivalenttia positiotani hyödyksi, ja kutsun lukijaa yhtymään jännitteiden ja samaistumisen tunteisiin. Sikäli, kuin sosiaaliset siteet ovat tunteellisia (Ahmed 2010a, 35), tunteiden herättäminen tai tunteisiin vetoaminen on myös omiaan luomaan sekä yhteisöjä että sosiaalista etäännytmistä. Tämä herättää kysymyksiä siitä, kenen tunteisiin autoetnografinen kerrontani onnistuu vetoamaan, kuka pystyy yhtymään tuntemiini jännitteisiin tai minkälaisia tunteita tutkimukseni onnistuu herättämään ja kenessä. Esimerkiksi tutkimukseni osallistujat tunsivat varmasti tätä lukiessaan eri tavalla kuin akateemiset feministiset kollegani. Kuitenkin toivomukseni on, että onnistun tutkimuksellani edes jossain määrin saada erilaisista positioista tulevat lukijat samaistumaan siihen, mikä itselle tuntuu vieraalta.

### 2.3.2 Tutkimuksen rajoista

Vaikka tutkimukseni sijoittuukin monipaikkaisen luonteensa vuoksi laajalle kentälle niin maantieteellisesti kuin henkisen eklektisyyden osalta, on syytä korostaa, että tutkimuksessa on aina kyse osasta, ei kokonaisuudesta (Burrell 2009, 187). Näin olen on aiheellista sanoa muutama sana siitä, mitä rajautuu etnografisen kenttäni muodostavan verkoston ulkopuolelle. Uskontososiologi Véronique Altglas (2014) on huomauttanut, että uskontososiologiset keskustelut uskonnollisuuden ja henkisyiden individualisoitumisesta helposti ylikorostavat holistisen henkisyiden eklektisyyttä. Holistinen henkisyys kuvataan usein moninaisista elementeistä koostuvana kenttänä, josta kukin yksilö voi vapaasti valikoida ja yhdistellä vaihtoehtoja oman henkilökohtaisen mieltymyksen mukaan. Eklektisyyden ja individualismin korostaminen estää Altglasin mukaan kuitenkin tutkijoita pohtimasta henkisyiden harjoittamisen taustalla vaikuttavia rakenteita ja sosiaalisia normeja. Nämä normit ohjaavat sitä, mitkä erilaiset uskonnolliset tai henkiset resurssit ovat saatavilla, ja kenelle ja minkälaisia jaettuina merkityksiä niihin liittyy. Altglas toteaa, että holistista henkisyyttä harjoittaa pääsääntöisesti koulutettu keskiluokka, jolle erilaiset henkiset perinteet tarjoavat lopulta varsin yhteneväisiä itsekehityksen menetelmiä. (Emt.)

Niin tutkimukseni haastateltavat kuin kenttätöön yhteydessä tapaamani naiset edustavat holistisen henkisyiden tyypillistä demografista profiilia. Toisaalta uskon, että valkoisuus ja koulutustaso korostuivat aineistossa erityisesti sekä havainnoimieni tapahtumien luonteen vuoksi että haastateltavien kohdalla henkisyiden ammattilaisten suuren osuuden takia. Tähän vaikutti osaltaan kenttätöön toteutumisen pitkälti pandemia-aikana. Kokoontumisrajoitukset ja niiden jatkumista koskeva



epävarmuus tarkoitti sitä, ettei esimerkiksi henkisten messujen kaltaisia suuria ja osallistumismaksultaan edullisempia tapahtumia juurikaan järjestetty. Sekä retriitit että osallistujamäärältään rajalliset verkkokurssit ovat usein varsin hintavia. Siksi on syytä olettaa, että törmäsin kenttätöön aikana pääsääntöisesti sellaisiin henkilöihin, joilla on taloudellisesti mahdollista maksaa useita satoja euroja osallistumisesta. Keskiluokkaisuutta korosti lisäksi se, että valtaosa haastateltavistani olivat holistisen henkisyuden palveluntarjoajia. Heistä useimmat olivat jättäneet jonkinlaisen menestyksekkään mutta kuormittavan uran taakseen ryhtyäkseen esimerkiksi joogaohjaajiksi tai elämäntapavalmentajiksi. Vaikka valkoisuus ja keskiluokkaisuus korostuvatkin aineistossani, on esimerkiksi Longman (2020) huomauttanut feminiinisen henkisyuden demografisen profiilin olevan astetta monipuolisempi.

Niin feministiseen etnografiaan kuin feministiseen tutkimukseen laajemmin liittyvä poliittinen motivaatio tiedon tuottamiseen marginaalista käsin (Skeggs 2001, 430, 431–432; On 1992) herättää kysymään, onko tutkimuksen kohdistaminen lähinnä valkoisten keskiluokkaisten naisten kokemuksiin mielekästä. Vaikka pyrin tutkimuksellani antamaan äänen lumon ja feminiinisyuden kaltaisille kulttuurisesti vähätellyille kokemuksille, tutkittavani ovat samanaikaisesti pääsääntöisesti yhteiskunnallisesti etuoikeutetussa asemassa. Kysymyksen tekee erityisen tärkeäksi holistista henkisyyttä vastaan esitetty kulttuurisen omimisen ja välineellistämisen kritiikki. Tutkimuksessani olenkin pyrkinyt tarkastelemaan feminiiniseen henkisyuteen ja erityisesti feminiinisen nousuun liittyvää rakenteellista valkoisuutta ja rodullistamista. Vaikka erityisesti amerikkalaisessa kontekstissa havainnoimillani kurseilla osallistujien parissa oli jonkin verran myös etnistä moninaisuutta, valkoisuus korostui feminiinisen henkisyuden ammattilaisten joukossa. Tutkimuskentän valkoisuutta korosti myös valintani seurata feminiinisen käänteen metaforaa: vaikka esimerkiksi verkkokonferensseissa puhujina oli erilaista syntyperää ja kulttuuria edustavia henkilöitä, he eivät yhtä voimallisesti juhlistaneet feminiinisen nousua verrattuna valkoihin kansasisariinsa. Sen sijaan näytti siltä, että heidät oli saatettu kutsua mukaan kulttuurisen monimuotoisuuden nimissä. Vaikka he saattoivatkin puhua jumalattarista tai feminiinisestä, he eivät aina ongelmitta istuneet feminiinisen henkisyuden määritelmään. Feminiinisen nousu näyttää siis olevan olennaisesti valkoinen kieli-kuva.

Feminiinisen nousuun keskittyminen rajasi tämän tutkimuksen ulkopuolelle myös muita henkisiä käytäntöjä, joiden voisi niin ikään nähdä kumpuavan toisen aallon feministisen henkisyuden maaperästä. On siis paikallaan huomauttaa, ettei kaikki feministisiä äänenpainoja sisältävä henkisyys tänä päivänä ole feminiinistä (kuten sen olen tässä tutkimuksessa määritellyt) ja ettei toisaalta kaikki naisille suunnattu ja feminiinisyttä korostava henkisyys sisällä yhteiskunnallisen muutoksen agenda. Tämä tarkoittaa, että tämän tutkimuksen kiinnostuksen kohteen ulkopuolelle jäi toimijoita, jotka feminiinisyuden korostamisesta huolimatta eivät viitanneet

feminiinisen nousuun. Lisäksi tutkimuksen ulkopuolelle jäi myös suuremmin feministisiä henkisyiden muotoja, kuten viime vuosina otsikoihin noussut feministinen uusnoitus, jossa feminiinisen juhlistamisen sijaan korostuvat esimerkiksi intersektionaalisen feminismiin ajattelutavat (Sundman 2019). On paikallaan tähdentää, että erilaisten feminismien ja erilaisten henkisyiden välille muodostuvat suhteet ovat moninaisia ja että tämä tutkimus tarjoaa niihin vain osittaisen näkökulman.

### 3 Naisten kummat kokemukset ja lumoava feminiininen

*Myöhään huhtikuuisena keskiviikkoiltana istuudun keittiön pöydän äärelle ja viritän Zoomin valmiiksi haastatellakseni Jenniferiä, somaattista valmentajaa, johon olen törmännyt selailllessani feminiinistä henkisyyttä käsitteleviä verkkotapahtumia. Jennifer toimii järjestäjänä ”varjofeminiinisyttä” käsittelevässä verkkokonferenssissa, jonka puhujien joukossa on muutamia minulle entuudestaan tuttuja nimiä. Minulla on pitkä työpäivä takana, ja olen vasta lopetellut puolentoista tunnin mittaista niin ikään Zoomissa järjestettyä kenttätyötilaisuutta. Jenniferin puolella maailmaa on aamu ja hän näyttää virkeältä ja raikkaalta, tukka auki ja ilman meikkiä. Vaihdamme alkuun muutaman sanan, ja Jennifer kertoo, että hänellä on etäisiä suomalaisia sukujuuria. Aloitan haastattelun tuttuun tapaan pyytämällä Jenniferiä kertomaan, miten henkisyys on tullut osaksi hänen elämäänsä. Jennifer kertoo hänen henkisen polkunsä alkaneen hänen ollessaan parikymppinen politiikan tutkimuksen opiskelija. Hän oli alemman korkeakoulututkintonsa loppuvaiheessa ja suunnitteli maisteriopintoja oikeustieteellisessä tiedekunnassa. Jennifer kuitenkin kertoi olleensa masentunut ja kamppailleensa erilaisten riippuvuuksien, kuten liiallisen alkoholin käytön, kanssa. Hän kiinnostui joogasta nähtyään ohikulkijoiden kulkevan joogamattojensa kanssa läheiseen joogastudioon, ja päätti itsekkin kokeilla joogatuntia. ”Lopulta tapasin tän ihan mahtavan naisen, josta tuli opettajani”, hän sanoo ja kertoo matkustaneensa opettajansa jalanjäljissä Intiaan opiskellakseen itsekkin joogaopettajaksi. Intian matka toimi Jenniferille pakona hänen haitallisista elintavoistaan, ja hän kuvaa matkalla löytämänsä tantrakoulua hänen ”ensikosketukseen” feminiiniseen henkisyuteen. Jennifer kuitenkin jatkaa, että suoritettuaan joogaopettajakoulutuksensa hänelle tuli vahva tarve lähteä, sillä hän alkoi nähdä koulun toiminnassa ”paljon asioita, jotka olivat aika perseestä (fucked up)”. Koulua johti miespuolinen opettaja, ja vaikka sen perustana toimi feminiininen henkisyys ja hindulaiset tantriset jumalattaret, ”sen harjoittamisessa oli musta aina jotain vähän pielessä”. Jennifer koki, että naisten kauneutta, sensuaalisuutta ja seksuaalisuutta kylläkin juhlistettiin, mutta että yhteisössä ei annettu minkäänlaista arvoa vanhemmille naisille. Lisäksi Jenniferiä häiritsi sukupuolten välisiä suhteita määrittelevät oletukset: ”naisten piti olla feminiinisiä ja alistuvia, ja sitä pidettiin hyvänä, ja osa*

*musta oli vaan että yäk.. pelkkää patriarkaattia paketoituna uuteen muotoon”. Jennifer kertoo, että koulun toiminnasta syntyi lopulta skandaali, joten hän oli tyytyväinen lähtöönsä. Jennifer itse jatkoi niin opettamista kuin henkisyyden opiskeluakin eri puolilla maailmaa, erilaisten opettajien ja gurujen opastuksessa. Joogan lisäksi Jennifer kiinnostui myös esimerkiksi pyhästä tanssista. Hän kertoo, että hänen käsityksensä henkisyydestä on sittemmin laajentunut ja kattaa erilaisten henkisyyden muotojen lisäksi myös hänen muun elämänsä: hänen yrityksensä, avioliittonsa ja raskautensa. Keskustellessamme haastattelun päätteeksi yhteiskunnallisesta vaikuttamisesta kysyn vielä Jenniferiltä, mikä sai hänet vaihtamaan politiikantutkimuksen henkisyyteen. ”Mä olin totaalisesti sisältä kuollut, – – elin vain tästä olemassaolon tasosta käsin”, hän vastaa osoittaen päätään. Yhtäältä hän oli osallinen politiikassa ja intohimoinen sen suhteen. Toisaalta häneltä kuitenkin puuttui yhteys itseensä, sydämeensä ja kehoonsa. Hänen elämänsä varjostivat toksiset suhteet väkivaltaisten miesten kanssa, ja hän haki helpotusta ongelmiinsa päihteistä. ”Sanotaanko, että jos oisin jatkanu sitä rataa, se ei olisi ollut terve mielentila vaikuttavan muutoksen aikaansaamiseksi maailmassa”, Jennifer toteaa. Hän pitää sisäistä linjautumista (alignment) ja sisäistä suuntautumista (orientation) tärkeänä perustana sille, mitä saamme aikaan maailmassa: ”jos siellä on toksisuutta tai pahoinvointia tai riippuvuutta, tiiätkö, miten tää yhteyden puute feminiiniseen sit ikinä ilmeneekin... jos se on meidän toiminnan lähtökohta ni mä uskon, et lopputulokset tulee olemaan aika ennalta arvattavia”.*

\* \* \*

Jenniferin tarina kuvaa aineistossa usein toistuvia teemoja, joiden kautta haastateltavat kuvasivat henkisyyden merkitystä. Henkisyyden koettiin tarjoavan itsetuntemusta ja kehotietoisuutta, terveempää elämää sekä kokonaisvaltaista yhteyden tunnetta niin itseen kuin ympäröivään maailmaankin. Monen haastateltavan kuvauksessa henkisyys teki elämästä merkityksellistä ja toi näkymättömän tuen ja turvan kokemusten kautta hallinnan tunnetta epävarmaan ja kuluttavaan elämään. Toisaalta henkisyys koettiin samalla vapauttavana. Siihen liitettiin usein ajatuksia leikkisyydestä, kepeydestä, luovuudesta, esteettisyydestä ja irti päästämisestä, ja sen koettiin edesauttavan vapautumista erityisesti naiseuteen liittyvistä traumoista. Pyytäessäni haastateltavia kertomaan, miten henkisyys oli tullut heidän elämäänsä, sain monesti huomata heidän tarinoidensa muistuttavan ainakin osittain omaa päätymistäni joogan pariin. Jenniferin tapaan myös minä päätin lähteä Intiaan opiskelemaan joogaa akateemisten opintojeni aikana, sillä kaipasini irtautumista arjesta. Jenniferin lähtöä motivoivat masennus, yhteyden puuttuminen itseen ja omaan kehoon sekä tunne siitä, että hän eli vain ”päästään”. Vastaavasti kaipasini itse jotain kehollista ja koke-

muksellista vastapainoksi kaikelle ajattelemiselle ja pänttäämiselle. Säännöllinen joogaharjoitus helpotti ahdistuneisuuttani ja tarjosi minulle juurtumisen tunteen.

Kokemukset kehollisuuden ja kehotietoisuuden puutteesta nousevat esiin miltei jokaisen haastateltavan kertomuksessa. Monelle heistä juuri jooga tarjosi kaivattua kehollista kokemuksellisuutta, kun taas toiset haastateltavista päätyivät samantapaisista syistä esimerkiksi tantran, shamanismin, osteopatian tai enkelihenkisyyden pariin. Kuten Jenniferkin esittää, monet haastateltavat pitivät joogan ja tantran kaltaisia itämaisistä henkisistä perinteistä ammentavia kehollisia henkisiä harjoituksia usein luonteeltaan feminiinisinä – ainakin verrattuna länsimaiseen rationaalisuuden ihanteeseen sekä kehollisuutta ja seksuaalisuutta demonisoivaan institutionaaliseen juutalaiskristilliseen uskonnollisuuteen. Toisaalta niin Jennifer kuin minäkin saimme huomata, että niitä kehollisia ja kokemuksellisia lähtökohtia, joita joogan henkiset auktoriteetit edustivat, väritti ”maskuliininen näkökulma”. Itse ihmettelin miespuolisen joogaopettajani epätietoisuutta kuukautiskierron tiheydestä, kun taas Jennifer koki oman koulunsa suosivan suppeita ja naisvihamielisiä feminiinisuuden ihanteita.

Monista yhtymäkohdista huolimatta oma polkuni joogan pariin kuitenkin myös eroaa Jenniferin tarinasta ainakin kahdella merkittävällä tavalla. Ensinnäkin tapamme kokea ja käsitteellistää sukupuolta, sukupuolen merkitystä henkisyyden kentällä sekä kohtaamiamme sukupuolittuneita valtasuhteita poikkeavat toisistaan. Jennifer tulkitsee, että niin hänen oma sisäisen kytköksen puutteensa kuin hänen kokemuksensa joogakoulun patriarkaalisuudestaankin johtuivat *yhteyden puutteesta feminiiniseen*. Tämän sai hänet hakeutumaan syvemmälle feminiinisen henkisyyden maailmaan. Itse taas muistan suhtautuneeni joogaopettajani kuukautistietämyksen puutteeseen lähinnä ärsytyksen sekaisella huvittuneisuudella, mutten kokenut sen varsinaisesti haittaavan oman kehoyhteyteni muodostumista. Päinvastoin, juuri naiskehoa korostava feminiininen henkisyys, johon törmäsin myöhemmin joogaopettajakollegani myötä, sai minut kiemurtelemaan turhautumisen ja kiusaantuneisuuden tunteissa ja pettymään sen luvattuun feministisyyteen. Feminiinisen henkisyyden sijaan jatkoin tyytyväisenä sen ”tavallisen” joogan parissa, jota feminiinisen henkisyyden edustajat usein pitävät ”maskuliinisena”. Toisaalta siinä missä henkiselle polulle astuminen Jenniferin kohdalla merkitsi edellisen elämän ja akateemisten opintojen hylkäämistä, palasin itse takaisin ”rationaaliseen” akateemiseen maailmaan ja päädyin kirjoittamaan gradun – ja lopulta väitöskirjatutkimuksen – feminiinisestä henkisyydestä. Minäkin siis kieltämättä päädyin syvemmälle feminiinisen henkisyyden pariin, mutta eri lähtökohdista: sisälläni heräsi kiinnostus feministisenä tutkijana, ei sielun kutsu feminiinisen henkisyyden harjoittajana.

Nämä lähtökohdalliset erot herättävät pohtimaan sukupuolen lumouttamisen taustalla vaikuttavia tekijöitä sekä niin feminiinisen henkisyyden kykyä haastaa kuin sen taipumusta uusintaa sukupuolinormeja. Mikä saa sukupuolittuneisiin kokemuksiin ja niitä määritteleviin valtarakenteisiin heränneet naiset orientoitumaan juuri

kohti feminiinistä henkisyttä ja kohtujoogaoppaita, eikä esimerkiksi feminististä kirjallisuutta, aktivismia tai naisjärjestöjä? Entä mitä sellaista feminiininen henkisyys mahdollistaa, jota institutionaalinen uskonnollisuus ja muut holistisen henkisyiden muodot eivät onnistu tarjoamaan? Ja toisaalta: minkälaisista kokemuksellisista lähtökohdista katsottuna feminiininen henkisyys ei resonoi kaikille haastateltaville ja miksi? Tässä luvussa pohdin näitä kysymyksiä tarkastelemalla haastateltavieni kertomuksia heidän henkisistä poluistaan orientaationa kohti feminiinistä henkisyttä ja lumoavaa naiseutta. Ahmed (2017, 19) esittää, että kertomukset siitä, miten meistä tulee feministejä ovat olennaisia, sillä sukupuoleen ja rotuun liittyvät oivallukset kumpuavat eletyistä kokemuksista sekä epätasa-arvon sävyttämän maailman kohtaamisesta ja sitä vastaan nousemisesta. Näin ollen Ahmedin mukaan ei ole yhdentekevää, minkälaista maailmaa vastaan me nousemme. Tässä luvussa muotoilen Ahmedin huomautuksen uuteen muotoon tarkastelemalla haastateltavieni kertomuksia siitä, miten heistä tuli henkisiä ja miten he päätyivät feminiinisen henkisyiden pariin. Haastateltavien tarinat ovat toisin sanoen tarinoita sekä feminiinisyyden että henkisyiden – mutta ei niinkään feminismin – löytämisestä ja siihen kasvamisesta. Kysyn, minkälaiset elämäntarinat orientoivat haastateltavia kohti feminiinisyyden, henkisyiden ja kehollisuuden muodostamaa kokemuksellista yhtälöä, ja minkälaiset kokemukset vaikuttavat heidän maailmankatsomustensa taustalla.

Jenniferin turhautuminen pelkästä ”päästä elämiseen” esimerkillistää feminiinisen henkisyiden kentällä vahvana esiintyvää rationaalisuuden kritiikkiä. Samalla haastateltavieni tarinoissa erilaiset kummat kokemukset nousevat keskeiseen asemaan. Kummilla kokemuksilla viitataan Kosken ja Honkasalon (2016) tapaan kokemuksiin, jotka poikkeavat arkikokemuksesta ja haastavat totuttua rationaalista maailmankuvaa, ja joita niin tutkittavani kuin lumon katoamisen ja uudelleenlumoutumisen teoreetikotkin luonnehtivat esimerkiksi henkisiksi, mystisiksi, taianomaisiksi tai pyhiksi. Aineistossani näiden kokemusten voi nähdä olennaisella tavalla sekä ohjaavan henkisyiden pariin että pitävän harjoittajan otteessaan ja motivoivan häntä jatkamaan henkisyiden tiellä.

Tässä luvussa tarkastelen feminiinisen henkisyiden vetovoimaa näiden kummien kokemusten ja niiden tavoittelun kautta. Ehdotan, että henkisyttä kohti orientoitumista voi tarkastella lumon kaipuuna ja feminiinisen henkisyiden löytämistä puolestaan uudelleenlumoutumisen prosessina. Weber on esittänyt, että tieteen ja teknologian kehitymisestä seuranneen rationalisoitumisen myötä lumo on kadonnut maailmasta. Weberin mukaan modernin ajan rationalisoituminen on johtanut näkemykseen, jossa maailma periaatteellisella tasolla on täysin laskettavissa ja mitattavissa – näkemykseen, jossa ei ole tilaa mystisten voimien väliintulolle. Tämän vuoksi magia on Weberin mukaan muuttunut turhaksi, sillä maailman hallitseminen ei enää edellytä henkien manipuloimista vaan tapahtuu tieteen ja teknologian keinoin. (Weber 1991 [1948], 139.) Samalla uskonnollisuus on siirtynyt yhä vahvem-

min yksityiselle elämänalueelle (Habermas 2008, 17) ja holistisen henkisyuden popularisoitumisen taustalla vaikuttaa subjektiivinen käänne, jossa henkilökohtainen elämä korostuu yhteiskunnallisten roolien ja ulkoisten auktoriteettien sijaan (Heelas & Woodhead 2005). Woodhead (2016 [2007]) kuitenkin huomauttaa, että modernin ajan uskonnollisuutta selittävät uskontososiologian suuret kertomukset lumon katoamisesta, subjektiivisesta käänteestä ja yksilökeskeisen holistisen henkisyuden suosion kasvusta ovat maskuliinisesti värittyneitä, eivätkä ne tyydyttävästi selitä sitä, miksi uskonnollisuus yleensä ja holistinen henkisyys erityisesti ovat naisvaltaistuneet (ks. myös Vincett ym. 2008). Näin ollen lumon katoamista ja holistisen henkisyuden suosiota on kiinnostavaa tutkia erityisesti sukupuolittuneen henkisen kokemuksen näkökulmasta. Pyrin ottamaan haastateltavieni lumoutumisen kokemukset vakavasti tarkastelemalla sitä, minkälaista maailmaa vastaan feminiininen henkisyys nousee mielekkääksi ja koetaan vapauttavana tai kumouksellisena. Esitän, että samalla kuin lumo toimii feminiinisen henkisyuden harjoittamisen keskeisenä motivaationa, ajatukset lumosta, sen katoamisesta ja uudelleenlumoutumisesta sukupuolittuvat haastateltavien kertomuksissa. Samalla tarkastelen sitä, miten lumoutumiseen liitetyt merkitykset, kokemukset ja käytännöt piirtävät rajaa sekulaarin, uskonnollisen ja henkisen välille (Fedele & Knibbe 2020), mutta ennen kaikkea maskuliinisen ja feminiinisen välille.

Seuraavaksi siirryn pohtimaan omaa aineistoani ja analyttistä tulokulmaani suhteessa aiempaan, hollistista henkisyyttä ja sen sukupuolittunutta merkitystä käsittelevään tutkimuskirjallisuuteen ja teoreettisiin keskusteluihin lumon katoamisesta, uudelleenlumoutumisesta ja tunteiden lisääntyneestä merkityksestä uskonnollisuuden parissa. Ehdotan, että lumon kokemus sekä limittyy että eroaa niin uskonnollisista kuin maallisista kokemuksista ja tunteista. Tämän jälkeen siirryn tarkastelemaan haastateltavieni affektiivista orientaatiota kohti feminiinistä henkisyyttä tarkastelemalla kolmea erilaista aineistosta esiin piirtyvää henkistä tarinaa: tarinoita lumoon havahtumisesta, sen etsimisestä ja lumon raukeamisesta. Kahden ensimmäisen valossa esitän, että feminiinisessä henkisyudessa ja sen uudelleenlumoutumisessa on kyse *feminiinisestä lumoutumisesta*. Jälkimmäisen avulla kuvaan sitä, miten henkinen feminiininen ja sen inkarnaatiot eivät aina liikuta toivotulla tavalla, vaan saavat myös napsahtamaan ulos lumon kokemuksesta.

### 3.1 Henkisyuden sukupuolittunut merkitys ja lumon katoaminen

Aiemmassa tutkimuskirjallisuudessa holistisen henkisyuden merkitystä naisille on tarkasteltu jokseenkin sekulaarin linssin läpi esimerkiksi terveyden ja hyvinvoinnin, itseyttämyksen, sukupuolirepresentaatioiden sekä toimijuuden näkökulmista. Holistisen henkisyuden on ehdotettu vastaavan moderniin elämään ja detraditionalisoi-

tumiseen liittyviin sukupuolittuneisiin haasteisiin (Houtman & Aupers 2008; Woodhead 2016 [2007]; 2008; Sointu & Woodhead 2008). Sen on katsottu toimivan naisille paikkana identiteetin muodostamiselle, tarjoavan uudenlaisia feminiinisyyden representaatioita ja sukupuolirooleja (Woodhead 2016 [2007]; Sointu & Woodhead 2008), sekä tuovan helpotusta työelämän kuormittavuuteen ja sen aiheuttamaan uupumukseen (Plancke 2021). Henkisyiden on katsottu auttavan naisia haastamaan patriarkaalisia tapoja käsitteellistää naiskehoa ja seksuaalisuutta (Fedele 2014; Fedele & Knibbe 2016) sekä tuovan oikeutusta sellaisille sukupuoleen kytkeytyville kokemuksille liittyen terveyteen ja hyvinvointiin, jotka on ohitettu biomedikaalisten instituutioiden parissa (Plancke 2021; Sointu 2012). Vaihtoehotohoitoja tutkineen Soinnun (2012, 10) mukaan niiden viehäytys kumpuaa hyvinvoinnin käsitteestä (*well-being*), jonka myötä minuuden ymmärrys laajenee biomedikaalisen tai fyysisen olemuksen tuolle puolen ja ottaa huomioon harjoittajien kokemuksen sukupuolittuneesta, ruumiillistuneesta ja sosiaalisesti paikantuneesta itsestä. Omasta aineistostani löytyy tukea yllä mainituille tulkinnoille. Arjesta ja sen kuormittavuudesta irtaantuminen, hyvinvointi, sukupuolittuneista traumaista parantuminen sekä yhteyden tunne itseen ja omaan kehoon nousivat toistuvasti esiin kysyessäni haastateltaviltani, mitä henkisyys heille merkitsee.

Pyytäessäni haastateltaviani kertomaan omasta matkastaan henkisyiden pariin, heidän tarinoistaan nousivat kuitenkin esiin keskeisinä elementteinä myös erilaiset kummat kokemukset ja lumon kaipuu. He kuvasivat yllättäviä tai selittämättömiä tapahtumia, jotka havahduttivat heidät henkisyiden olemassaoloon, tai he kertoivat sisällään kyteneestä mysteerien ja taikuuden janosta sekä tunteesta, että elämässä on *jotain muutakin* kuin maallinen arki ja elämä. Aiemmassa tutkimuksessa naisten henkisiin kokemuksiin ja henkisyiden harjoittamiseen liittyviin (uskonnollisiin) tunteisiin ei ole kiinnitetty yhtä paljon huomiota verrattuna sekulaareihin selitysmalleihin. Jotkut tutkijat ovat kuitenkin huomauttaneet, että uskonnollisesti tai henkisesti orientoituneiden naisten kohdalla holistisen henkisyiden vetovoima muodostuu osittain siitä, ettei institutionaalinen uskonnollisuus vastaa henkisiin tarpeisiinsa (Reid 2008; Vincett 2008). Naiset kääntyvät muun muassa uuspakanuuden ja jumalatarhenkisyiden puoleen, sillä he kokevat institutionaalisen uskonnollisuuden rajoittavan heidän uskonnollista toimijuuttaan ja ilmaisuaan sekä henkistä kasvuaan (Reid 2008, 129). Toiset puolestaan ”henkistävät” kristinuskoa yhdistämällä siihen uuspakanallisia elementtejä, sillä kristinuskko yksin ei puhuttele heitä riittävästi, vaan he kaipaavat henkisesti ravitsevampia käytäntöjä ja tiloja (Vincett 2008, 133, 136, 140). Tässä luvussa pohdin osaltani uskonnollisen, sekulaarin ja henkisen muodostamaa sukupuolittunutta yhtälöä (Fedele & Knibbe 2020) tarkastelemalla henkisten ja uskonnollisten kokemusten merkitystä ja sukupuolittumista. Samalla vastaan Plancken (2020c, 132) esittämään haasteeseen, että sekularisaation teorioiden sukupuolittumisen lisäksi myös lumon katoamisen ja uudelleenlumoutumisen prosesseja on tarkas-



teltava sukupuolen näkökulmasta. Lumon käsitteen avulla pyrin kuitenkin korostamaan myös sitä, miten maalliset ja henkiset kysymykset ja kokemukset kietoutuvat toisiinsa eivätkä ole yksiselitteisesti erotettavissa.

Haastateltavieni ilmaisemaa mysteerien janoa voi tarkastella elämän maallisuuden kyllästymisenä ja lumon kaipuuna. Feminiinisen henkisyyden diskursseista piirtyy esiin näkemys siitä, ettei modernissa maailmassa ole tilaa lumolle. Kuten Kempton toteaa:

On jo itsestäänselvä toteamus, että tieteellinen materialismi on pelkistänyt kaikki luonnonilmiöt vain mekaanisiksi prosesseiksi – –. Paitsi jos elämme jossain Babilonia tai Intian maaseudulla, jossa vielä on tienvierustoilla pyhättöjä muistuttamassa, kuinka maassa, kasveissa ja säässä vaikuttavat voimat voidaan tulkita sielullisiksi ja henkisiksi. (Kempton 2019 [2013], 40.)

Kemptonin väite toistaa lähes identtisesti Weberin teoriaa lumon katoamisesta. Rationaalisen maailmankatsomuksen myötä jumalat ovat Weberin (1991 [1948], 281–282) sanoin ”riistetty” mekaanisten lakien mukaan toimivasta maailmasta: ”Primitiivinen” maailmankatsomus, jossa kosmos näyttäytyy maagisena, on korvautunut näkemyksellä pyhästä tai hengellisestä irrationaalisenä ja mystisenä sekä aineettoman ja metafysisen piiriin kuuluvana. Samalla tämä maailman rationalisoituminen on Weberin mukaan johtanut eksistentiaaliseen merkityksettömyyden ja tyytymättömyyden tunteeseen, sillä tiede on lopulta kykenemätön vastaamaan kysymyksistä tärkeimpään: kysymykseen elämän tarkoituksesta (emt., 139–40, 143). Tässä luvussa tarkastelen sitä, mikä saa tai on saanut lumon katoamaan ja miksi. Mitä haastateltavieni kaipaama ”jokin muu” pitää sisällään ja mistä he sen löytävät? Miksi yleisesti naisellisenä pidettyä holistista henkisyttä pitää edelleen naisellistaa?

Weberin mukaan lumo ei ole kadonnut vain sekulaarista yhteiskunnasta, vaan monet uskonnolliset opit ja uskonnollisuuden muodot ovat rationalisoituneet ja joko maallistuneet tai kieltäneet maailman. Lumo on toisin sanoen kadonnut myös uskonnosta, kun ”primitiivinen” lumoava kosmologia on saanut väistyä vapahdusta korostavan teologian tieltä. Ajatus pyhän tai hengellisen ylimaallisuudesta on Weberin mukaan tarkoittanut sitä, että vapahduksesta on tullut perimmäinen uskonnollinen kokemus tai päämäärä. (Emt., 275–294.) Sosiologi Michel Maffesoliin viitaten Plancke (2019, 430) kuitenkin esittää, että tämän hetken länsimainen yhteiskunta on uudelleenlumoutumassa: mysteerit ja ”primitiiviset” voimat ovat tekemässä paluuta, materiaalsen ja henkisen välinen eronteko on hämärtyvässä ja on havaittavissa siirtymä rationalismista kohti sensualismia. Kokemuksellisuus ja affektiivisuus ovatkin nousseet keskeiseen asemaan sekä holistisen henkisyyden (Fedele & Knibbe 2013, 8) että uskonnollisuuden parissa laajemmin (Riis & Woodhead 2010, 1), kuin myös terapeutin kulttuurin kentällä (Salmenniemi 2022). Voimakkaita tunnetiloja tuo-

tetaan tietoisesti ja niitä haetaan aktiivisesti henkisten ja terapeuttisten käytäntöjen kentältä, ja usein nämä kokemukset poikkeavat tai ovat ristiriidassa arkisen todellisuuden kanssa (Plancke 2019; Salmenniemi 2022, 160–161).

Toisaalta myös terveyden, hyvinvoinnin ja kauneudenhoidon kentille paikantuvan holistisen henkisyuden voi nähdä osittain sekularisoituneena ilmiönä, jossa ei aina ole selvää, milloin maallisesta kokemuksesta tulee henkistä ja arkisesta lumoaavaa. Feminiinisen henkisyuden lähestyminen lumon käsitteen kautta mahdollistaa myös huomion kiinnittämisen uskonnollisen tai henkisen ja maallisen välisen rajan huokoisuuteen ja dynaamisuuteen. Ingmanin ja kollegoiden mukaan uskonnon käsitteen käyttäminen on osittain ongelmallista, sillä siihen liittyy ennakkokäsityksiä ja oletuksia siitä, mitä uskonto tai uskonnollisuus on tai voi olla, ja ne määrittävät etukäteen, mikä mahtuu uskonnollisen rajojen sisäpuolelle. He esittävät, että lumoutumisen ja sakralisaation käsitteet toimivat paremmin, sillä ne siirtävät huomion niihin käytäntöihin, tapahtumiin, kohtaamisiin ja dynaamisiin suhteisiin, joiden myötä uskonnollisuus tulee olevaksi. (Ingman ym. 2016, 11.) Tämä on erityisen tärkeää feminiinisen henkisyuden kontekstissa, jossa maallisen ja henkisen välinen raja ei ainoastaan ole häilyvä, vaan sitä neuvotellaan ja se asetetaan tietoisesti kyseenalaiseksi. Tämä käy ilmi esimerkiksi Jenniferin kommentista liittyen hänen henkisyuden harjoittamisen tapoihinsa:

Mun henkisyys ja käsitys henkisyudesta on todellakin laajentunu kattamaan erilaisii lähestymistapoja. Mä en siis vain tee mun [henkisiä] harjoituksiani vaan niinku mun yritys on mun henkinen harjotus, mun avioliitto on mun henkinen harjotus, mä oon kuudennella kuulla raskaana ja se on mun henkinen harjotus – – mun elämä on mun harjotus ja siin on paljon työstettävää.

Tässä luvussa esitän, että henkisyuden sekularisoinnin sijaan feminiinisessä henkisyudessa voi nähdä olevan kyse maallisen elämän sekä materiaalisen eksistenssin sakralisaatiosta sekä arjen uudelleenlumoutumisesta.

Bennett (2001, 64) huomauttaa, että niin Weber kuin muutkin lumon katoamisen teoreetikot pitävät tyypillisesti henkistä ja materiaalista toisilleen vastakkaisina. He näkevät materiaalin passiivisena, elinvoimattomana ja mekaanisten voimien alaisena ja henkisen puolestaan ainoana maailman laskettavuutta vastustavana ja moraalisesti innostavana elementtinä. Lumon katoaminen ja siitä seuraava merkityksettömyys nähdään siis seurauksena siitä luonnon materialisoinnista, johon Weber katsoo tieteen syyllistyvän. Näin ollen Weberin ainoat vaihtoehdot ovat Bennettin mukaan joko lumoava kosmologia tai lumosta riistetty materialismi, eikä lumon katoamisen teoriassa ole tilaa vaihtoehtoiselle, lumotulle materialismille. Bennett huomauttaa merkityksettömyyden nousevan ongelmaksi vain, mikäli materia nähdään kuolleen tai hengettömänä. (Emt., 64.) Jenniferin ajatus elämästä itsessään henkisenä harjoi-

tuksena ilmentää sitä, miten haastateltavani eivät etsi kosmista selitysmallia tai pyri manipuloimaan henkiolentoja. Sen sijaan he kaipaavat Bennettin kuvaamaa lumotua materialismia ja sen peräänkuuluttamaa elämästä nauttimista, maailmaan ihmetelyä ja siihen rakastumista (emt., 88) lumoutumalla jokapäiväisestä arjesta ja sen elementeistä.

### 3.1.1 Lumon kokemus ja uskonnollinen tunne

Bennett (2001, 4) kirjoittaa, että lumotuksi tulemisessa on kyse yllättävästä ja ihmetelyä esiin kutsuvasta vaikuttumisesta tai ravisutetuksi tulemisesta keskellä tuttua ja arkipäiväistä elämää. Lumo on siis ennen kaikkea kokemuksellinen ilmiö, ei uskon kysymys, jolloin sitä on mielekästä tarkastella affektin näkökulmasta. Esimerkiksi Mort kirjoittaa:

Olen väsynyt ainaiseen älyllistämiseen ja arvottamiseen. Toivonkin, että tämä kirja antaa sinulle työkaluja ja kiinnostavan mahdollisuuden heittäytyä kaikkein tärkeimpään, eli Kokemiseen ja Tuntemiseen. (Mort 2018, 9)

Mortin tapaan myös haastateltavani pitivät kokemista ja tuntemista keskeisenä. Monet heistä huomauttivat, etteivät ole itsekään varmoja siitä, *uskovatko* kaikkeen, olennaista ovat henkisyyden koetut vaikutukset ja tuntemukset sekä niiden esiinkutsuminen. Esimerkiksi Asta kommentoi kertoessaan käyttävänsä joskus salviatikkuja ”energioiden puhdistamiseen”:

Ei sil oo mulle väliä et onko se niinku jotenki... kuka sen pystyy edes sanomaan onks se totta vai ei. Mutta se tuntuu itsessä hyvältä se kepeä, et tulee semmonen kevyt energia tai sellanen hyvä fiilis että alkaa naurattaa ja... sellanen lapsenomainen hulluttelu.

Vastaavasti Maya kuvasi omaa suhtautumistaan henkisyyteen seuraavasti:

Mä en usko mihinkään jumalaan... mihinkään energeettiseen läsnäoloon vaikka käytänkin sitä sanaa. Se on mulle tosi häilyvää (*fluid*), mä käytän eri kieltä riippuen siitä kenelle puhun, mitä mä teen – se miten mä usein miten viittaan siihen, mikä resonoi mulle eniten on joku mitä ei voi helposti kuvata, mysteeri... Niinku ne mysteerijutut jota me vaan ei tiedetä... tilan luominen sille.

Uskon puutteestaan huolimatta Maya kertoi, että hänellä on lapsesta asti ollut kokemus pyhän olemassaolosta (*a sense of the sacred*), ja sanoi ”rakastavansa rituaaleja”. ”Henkiset laulut (*chanting*)... *puja* [hindulainen rituaali] sellaset asiat on aina ve-

donnu muhun”, hän selitti. Todisteleminen tarpeen tai vahvan uskon sijaan henkisydessä on olennaista tilan luominen ”mysteerijutuille”, tuntemattomille voimille ja ”hulluttelulle”, sekä niistä seuraavalle kepeälle energialle ja ”hyvälle fiiliksellä”.

Terapeuttiseen kulttuuriin ja henkiseen hyvinvointiin kytkeytyvän holistisen henkisyyden kentällä tunteet ovat erityisen kouriintuntuvasti läsnä ja aktiivisen työstämisen kohteena. Retriiteissä koin monia harjoituksia, joissa pyrittiin tietoisesti aikaansaamaan voimakkaita tunnekokemuksia ja joissa rohkaistiin niiden keholliseen ilmaisuun (ks. luku 5). Omien tuntemusten kuulostelu ja tulkitseminen sekä sen pohjalta toimiminen oli monesti keskeinen motivaatio harjoituksille. Uskonnontutkijat Ole Riis ja Linda Woodhead (2010, 1) kuitenkin huomaavat tunteiden olevan keskeisiä uskonnollisuuden kokemuksen ja uskonnon harjoittamisen kannalta yleensä: meditoiminen olisi turhaa ilman minkäänlaista kokemusta mielen tyyneydestä, ja vastaavasti esimerkiksi riemukkuuden tai surun ja juhllisuuden ilmapiirit ovat olennainen osa uskonnollisia juhlia tai hautajaisia. Riis ja Woodhead (2010, 1) toteavat uskonnollisten tunteiden merkityksen kasvaneen nykykulttuurissamme, jossa menestyvät emotionaalisesti viileiden uskontojen sijaan sellaiset uskonnollisuuden muodot, jotka eivät vetoa järkeen vaan puhuvat ”sydämen kieltä”.

Uskonnollisella tunteella Riis ja Woodhead eivät viittaa mihinkään tietynlaiseen tunteeseen tai kokemukseen. Sen sijaan he toteavat, että mikä tahansa tunne voi olla uskonnollinen, jos se ilmenee uskonnollisessa kontekstissa ja kytkeytyy olennaisella tavalla sen sosiaalisiin ja symbolisiin suhteisiin. (Emt., 54.) Uskonnollisessa tunteessa – oli kyseessä sitten pelonsekaisesta kunnioituksesta, riemusta, tyyneydestä tai jostain muusta – ei siis Riisin ja Woodheadin mukaan ole kyse vain henkilökohtaisesta kokemuksesta. Sen sijaan uskonnollisia tunteita määrittävät uskonnollinen yhteisö tai tilaisuus sekä niihin liittyvät tunnejärjestykset (*emotional regime*), jotka sääntelevät sitä, mitä ja miten yksilöt voivat tuntea ja minkälainen tunteiden ilmaisu on sallittua. (Emt., 10.)

Tunnejärjestyksellä Riis ja Woodhead viittaavat siihen, että tunteet rakentuvat sosiaalisten suhteiden kautta erilaisissa yhteisöissä, oli kyseessä sitten perhe, yritys, faniklubi tai uskonnollinen yhteisö. Tunnejärjestys on siis yksilön tunne-elämän ylittävä sosiaalinen rakenne, jolla on oma sisäinen koherenssinsa ja omat rajansa: se kytkee yhteen erilaisia tunteita, tahdittaa niitä ja määrittää niiden merkityksiä ja ilmaisun tapoja. (Emt., 10, 47.) Riis ja Woodhead antavat esimerkkinä ”joulu mielen”, joka muodostaa joulun tunnejärjestyksen. Joulumieli muodostuu jouluun tyypillisesti liitetyistä tunteista (kuten ilosta, hyväntahtoisuudesta, rentoutumisesta ja perhehengestä), niistä sosiaalisista tapahtumista ja käytännöistä, joiden avulla joulun tuntua tuotetaan (esimerkiksi juhlista ja perhekokoonumisista sekä uskonnollisista ja kansallisista rituaaleista), sekä niihin kytkeytyvistä kulttuurisista ja symbolisista elementeistä (kuten jouluseimestä, enkeleistä, joulupukista sekä joululahjoista, -ruoista ja -lauluista). Vastaavasti joulumieleen sopimattomasta käytöksestä tai siihen

kuulumattomien symbolien käytöstä tulee sosiaalisesti tuomittavaa: antisosiaalisuus tai ristiinnaulittu Kristus eivät kuulu jouluun, ja uhkaavat pilata oikean tunnelman. (Emt., 11–12.) Yhteisöä sääntelevän tunnejärjestyksen keskiössä on Riisin ja Woodheadin mukaan ”tunneohjelma” (*emotional programme*), joka määrittelee yhteisölle tyypillisten tunteiden skaalan ja sävyn (emt., 47–48). Meditaatiosalissa ei esimerkiksi pääsääntöisesti ole soveliaasta nauraa, ja Yhdysvaltojen mustan väestön gospel-musiikkikulttuuriin liittyy varsin erilainen tunneilmapiiri kuin virsiin suomalaisessa evankelisluterilaisessa kirkossa.

Holistisen henkisyuden kentällä ilmenevä eronteko uskonnollisen ja henkisen sekä toisaalta myös sekulaarin ja henkisen välisen rajan huokoisuuskin herättävät kysymään, missä määrin retriiteissä ilmaistut tunteet tai haastateltavieni kuvaamat lumoutumisen kokemukset ovat uskonnollisia tunteita? Vaikka uskonnollisuudessa onkin kyse lumoutumisen ja sakralisaation prosesseista, kuten Ingman ja kollegat (2016, 11) ovat todenneet, lumossa ei kuitenkaan ole kyse yksinomaan uskonnollisesta ilmiöstä tai kokemuksesta: onhan myös muun muassa saduista tai musiikista mahdollista lumoutua. Myös Bennett (2001, 9) esittää, ettei lumon kokemus istu täysin sen paremmin uskonnollisen kuin sekulaarinkaan piiriin. Vaikka hän kutsuu kiinnittämään huomiota jokapäiväisen elämän taianomaisuuteen ja ihmeellisyyteen, hän etäännyttää kuitenkin taikuuden ylikuonnollisista voimista ja teleologisista oletuksista maailman tai luonnon jumalallisesta järjestyksestä (emt., 8–11). Miellän haastateltavieni ilmaisemat lumon kokemukset kummiksi korostaakseni sitä, etten Kosken ja Honkasalon (2016, 4) tapaan ole kiinnostunut kyseisten kokemusten ontologisesta statuksesta, vaan niiden asemasta jonakin tavanomaisesta poikkeavana ja niiden kyvystä tehdä arjesta ihmeellistä.

Lisäksi siinä missä mikä tahansa tunne voidaan Riisin ja Woodheadin mukaan tulkita uskonnolliseksi sikäli, kuin se ilmenee uskonnollisen tunnejärjestyksen piirissä, lumossa on kyse spesifimmästä tunnekokemuksesta. Bennett (2001, 5) antaa varsin tarkan määritelmän lumosta ja sen fenomenologiasta: Hän kuvaa lumoa ”nautinnolliseksi haltioitumisen tunteeksi” (*a pleasureable feeling of being charmed*) joka muuttaa kokemustamme ajasta ja kehollisesta olemuksesta. Se on samanaikaisesti sekä pysäyttävä että muihin maailmoihin kuljettava kokemus, yhdistelmä sekä hetkellistä lamautumista että tunteiden viemää. Vaikka lumoutumiseen liittyy myös pelon elementti – saahan se yksilön normaalin aistillisen, psyykkisen ja intellektuaalisen järjestyksen järkkymään – Bennett kuvaa lumoa pääosin vireeltään positiiviseksi. Lisäksi Bennett liittyy lumoutumiseen toimijuuden elementin: sen herättämä ihmettely ei saa kokijaansa polvistumaan pelonsekaisesta kunnioituksesta vaan herättää vuorovaikutteista kiehtoutuneisuutta ja aistien avautumista. (Emt., 5.) Lumo ei siis välttämättä ole uskonnollista, mutta siinä on jotain kummaa: siihen liittyy nytkähdys tavallisen ja ihmeellisen, arkisen ja lumoavan välillä. Kuten Ahmed (2018 [2004], 234–235) huomauttaa, ihmettelyyn liitetään kokemus siitä, että ikään kuin

kohtaisi ihmeteltävän asian ensimmäistä kertaa, kun taas tavallinen tai tuttu puolestaan määritetty jonakin huomaamattomana, mitä emme tunne tai mikä ei herätä tunteita (emt., 234–235).

Ajatus lumoutumisesta affektiivisena, aisteja ja kehoa avaavana ihmettelynä ja arkisuudesta puolestaan tunnevapaana eksistentiaalisena tavanomaisuutena kytkeytyy aineistoni valossa olennaisesti henkisyiden koettuun merkitykseen ja vetovoimaan. Monet haastateltavat kertoivat henkisyiden auttaneen heitä löytämään yhteyden omaan kehoonsa ja tunteisiinsa. Lumoava maailma ”toimii” paremmin kuin platoniseksi koettu arkinen todellisuus ja sen kädenlämpöinen tunne-elämä tai jähmettävä jumalanpelko. Toisaalta Ahmed (emt., 236) huomauttaa myös, ettei ihmettelyä koskevissa filosofisissa pohdintoissa useinkaan ole kiinnitetty huomiota ruumiillisuuteen, sillä ihmettely on liitetty pyhään ja ylevään. Feminiinisen henkisyiden lumoutumisessa on selvästi kyse jostain muusta kuin jonkin ylevän ihmettelystä. Se on ennen kaikkea ruumiillista mutta kuitenkin arkisesta ja maallisesta poikkeavaa.

Ymmärrän lumoutumisen yhtäältä (Ingmania ym. seuraten) sinä prosessina, jonka myötä ”maallisesta” tunteesta tulee uskonnolliseksi, henkiseksi tai mystiseksi mielletty kokemus, toisaalta (Bennettiä mukailten) tietynlaisena uskonnollisena tunteena. Toisin sanoen esitän, että feminiinisessä henkisyudessa lumoutumisen kokemus sekä liittyy että poikkeaa niin arkisesta kuin uskonnollisesta. Se merkitsee Fedelen ja Knibben (2020) esittämällä tavalla henkisen rajapintaa niin maalliseen kuin uskonnolliseen. Sen lisäksi lumo piirtää kuitenkin rajaa myös feminiinisen henkisyiden ympärille ja erottaa sen niin institutionaalisesta uskonnollisuudesta kuin maskuliiniseksi koetusta henkisyidestäkin. En siis lähesty haastateltavieni henkisyyttä tai uskonnollisuutta ainoastaan lumoutumisen prosessina, vaan tarkastelen myös niitä affektiivisiä mekanismeja, joiden myötä feminiininen henkisyys muodostuu omaksi lumoavaksi ilmiökseen.

## 3.2 Sukupuolittuneet uudelleenlumoutumisen tarinat

Haastateltavien kertomukset siitä, miten henkisyys tuli osaksi heidän elämäänsä, voidaan tulkita tarinoina lumon katoamisesta ja uudelleenlumoutumisesta. Pääpiirteisesti tarinat jakautuvat etsimistarinoihin ja havahtumistarinoihin. Ensiksi mainituissa tie feminiinisen henkisyiden pariin kulkee aktiivisen lumon kaipuun ja etsimisen kautta. Jälkimmäiset puolestaan ovat kertomuksia siitä, miten jokin yllättävä tai selittämätön kokemus tai tapahtuma yllättäen havahduttaa aiemmin sekulaaria elämää eläneen subjektin henkisen ulottuvuuden olemassaoloon. Kuitenkin tarinat liukuvat usein toisiinsa. Havahtumistarina muuttuu etsimistarinaksi, kun henkinen herääminen kuvataan vasta ensimmäisenä askelena henkisellä polulla, joka vie syvemmälle henkisyiden ja feminiinisyyden tutkiskeluun. Etsimistarina puolestaan

saattaa vaihtua havahtumistarinaksi, kun pitkään henkisyyttä elämäänsä kaivannut kertoja viimein saa omakohtaisen kokemuksen kautta ymmärryksen siitä, mitä henkisyys on ja miltä se tuntuu. Tarinoiden välinen ero muodostuu siis orientaation lähtöpisteestä eli siitä, minkälaisesta kulttuurisesta ja maailmankatsomuksellisesta lähtökohdasta käsin kertoja päätyy feminiinisen henkisyyden pariin. Etsimistarinoissa henkisyys tai uskonnollisuus on läsnä tai sitä kaivataan alusta alkaen, mutta lumon kokemus puuttuu. Havahtumistarinoissa henkisyyden olemassaoloa puolestaan ei aluksi tiedosteta tai sitä jopa vastustetaan, mutta se löydetään lumoutumisen myötä. Päätepiste (feminiininen henkisyys) ja lopputulema (feminiinisestä lumoutuminen) ovat kuitenkin jokseenkin yhtäläiset molempien narratiivien kohdalla.

Etsimis- ja havahtumistarinoiden lisäksi aineistosta nousee kuitenkin esiin myös muutama kertomus, joissa feminiinisestä lumoutuminen ei ole itsestään selvää ja joissa feminiinistä henkisyyttä ei koeta selkeänä ratkaisuna tai henkisen matkan päätepisteenä. Kutsun näitä raukeamistarinoiksi, sillä lumon kaipuun ja kokemuksen ohella niihin liittyy myös osittaista lumon särkymistä tai taian hälvemistä. Vaikka näissäkin tarinoissa toistuu elementtejä maskuliinisen henkisyyden ja uskonnollisuuden kritiikistä, feminiininen henkisyys ei kuitenkaan täysin resonoi varteenotettava vaihtoehtona.

### 3.2.1 Havahtumistarinat: ”viimeinki täs maailmas on jotain järkee”

Osa haastateltavista löysi tiensä henkisyyden pariin jonkin selittämättömän ja havahduttavan kokemuksen kautta. Näiden tarinoiden kertoja kuvasi eläneensä jokseenkin ”tiedostamatonta” elämää tai olleensa jopa skeptinen ja valinneensa tietoisesti sekulaarin elämänkatsomuksen, kunnes jokin kokemus mullisti heidän käsityksensä maailmasta ja herätti henkisen ulottuvuuden olemassaoloon. Näitä tarinoita voisi kuvailla myös kääntymistarinoiksi, joissa yksi orientaatio vaihtuu toiseen: uudelleenlumoutumisessa on ikään kuin kyse uudelleenorientoitumisesta. Samalla tarinat voidaan tulkita ennen kaikkea sekulaarin yhteiskunnan kriittisinä kuvauksina. Niissä lumon kuvattiin kadonneen maailmasta yleensä, mutta kertojan onneksi havahduttava kokemus herätti hänet lumon olemassaoloon ja palautti tämän hävinneen elementin hänen elämäänsä. Lumoutuminen käänsi hänet oikeille raiteille, kohti ”tietoista elämää” (Emma).

Usein havahtumista edelsi jonkinlainen elämänmuutos, henkilökohtaiset vaikeudet tai työelämän haasteet. Kysyessäni esimerkiksi Saarialta, miten henkisyys oli tullut hänen elämäänsä, hän aloitti toteamalla tarinansa olevan ”se ihan klassinen”, jossa henkisen polun löytämisen ”taustalla” vaikuttivat loppuunpalaminen ja avioero. Saara ei kuitenkaan kertonut hakeutuneensa aktiivisesti henkisyyden pariin, vaan sanoi sen tapahtuneen ”spontaanisti” ja ”sattuman kautta”:

Se itse asias kävi silleen et mun äiti oli ystävänä [kanssa] mun luona kylässä. – – Sitte tää äidin ystävä vaan mainitsi tällästä enkelitulkitsijasta, ja mulle se maailma oli vaan täysin täysin vieras... Mä en tienny niinku mitään tollasista asioista ja ennen ku mä huomasinkaan, ni mä vain sit kysyin et hei että onks sulla sen yhteytietoja että mäkin haluisin mennä. Ja siitä se sit käytännössä lähti. Et kaks viikkoo myöhemmin mä olin sit tämmösen enkelitulkitsijan vastaanotolla ja... täysin odottamatta spontaanisti tunsin enkelten tosi vahvan läsnäolon ja se aukas mulla käytännössä niinku kaikki padot ja yhdisti mut siihen universaaliin rakkauden kokemukseen. Sen jälkeen kaikki on sitten muuttunu ja linjautunu sen mukaan.

Saaran mukaan hän ei toiminut loogisesti pyytäessään enkelitulkitsijan numeroa, vaan sen sijaan hän tunsu tönäisyn selässään ja ”huomasi” ojentavansa kätensä. Hän kuvasi enkelivastaanottoa ”kokonaisvaltaiseksi” ja ”järjestyttäväksi” kokemukseksi, ja jatkoi:

Siinä romuttuu koko se järjestelmä miten sä oot siihen asti maailman hahmottanu ku sä yhtäkkiä tajuut et okei, et tää fyysinen taso ei olekaan niinku ainut todellinen todellisuus vaan tääl on niin monta, kaikkii niinku muitaki tasoja. Ja se mikä siin oli hauskinda oli se, että suurin tunne siitä oli niinku helpotus et ihanaa.

Saaran helpotuksen tunne tuli hänen kokemastaan oivalluksesta. Sen myötä maailmassa viimeinkin ”on jotain järkee”, joka oli puuttunut hänen aiemmasta, suorittamisen, kärsimyksen ja oravanpyörän leimaamasta todellisuuden kokemuksestaan. Saaran kertomus toistaa Weberin lumon katoamisen tarinaa, jossa magian ja jumaluuden katoaminen maailmasta tuo mukanaan merkityksettömyyden tunteen. Samanaikaisesti Saaran havahtumistarinaa toistuvat Bennettin mainitsevat lumon elementit: hän kuvasi kokemusta ravisuttavaksi, todellisuuskäsityksen mullistavaksi ja nautinnollisella tavalla yllättäväksi voimakkaan läsnäolon kokemukseksi.

Haastateltavien tarinoille oli tyypillistä, että lumon läsnäolo jälkeenpäin tunnistettiin myös havahtumista tai henkisyiden löytymistä edeltäneessä ajassa. He kuitenkin kokivat oppineensa tiedostamaan vasta havahtumisen myötä, mistä on kyse, ja tunnistamaan kokemukset henkisiksi. Vaikka Saara nostikin esiin enkelivastaanoton ratkaisevana ensimmäisenä henkisenä kokemuksena, jonka jälkeen ”kaikki on sitten muuttunut”, hän mielsi kuitenkin samalla lumon olleen läsnä elämässään aina. Hän kertoi, että hänellä oli ”pienestä pitäen” ollut ”tietty herkkyys näihin asioihin” mutta että sitä ei ”oo vaan niinku tajunnu eikä tietenkään siihen ei oo kukaan osannu ohjata eikä kiinnittää mitään huomiota”. Saaran tavoin myös Niina paikansi henkisyiden läsnäolon aina lapsuuteensa asti. Hän kertoi, että tunsu olleensa pienenä vahvasti luontoyhteydessä ja että hän muisti lapsuudestaan ”melkein – – semmosii kei-



juus-kokemuksia”. Kuitenkaan hänen akateemisessa ja rationaalisessa perheessään ”sitä ei katteltu hyvällä” enää hänen vartuttuaan, vaan se ”sivuutettiin, vaiettiin, torjuttiin vaan niinkun pois”. Niina kouluttautui kauppatieteiden maisteriksi ja teki ”raisun uran – – bisneselämässä korkeelta ja kovaa” ja poltti itsensä loppuun. Niina katsoi henkisen taipaleensa alkaneen yllättävästä meditatiivisesta kokemuksesta Atlantin valtameren rannalla. Se vei hänet ”johonki tilaan”, jossa hän ”sulautui” planeettaan ja äiti maahan ja jonka jälkeen hän ryhtyi etsimään henkisyttä ”kuumeisesti”.

Sekä Saaran että Niinan kuvauksissa lumo oli selvästi kadonnut ympäröivästä maailmasta ja onnistunut harhauttamaan myös heidät henkisyden tieltä. Henkisen tason tiedostamisesta ja lumossa elämisestä oli tullut vaikeaa, sillä yhteiskunta ei tarjonnut välineitä sen tunnistamiseen saattikka rohkaissut sen harjoittamiseen. Saaran ja Niinan tarinat antavat ymmärtää, että heidän alkuperäisestä herkkyydestään huolimatta lumo oli ikään kuin riistetty heidän elämistään. Rationaalisen mentaliteetin valtaamassa maailmassa kukaan heidän ympärillään ei ollut osannut ohjata lumon kokemuksia kohti. Sen sijaan heille läheiset ihmiset olivat jopa aktiivisesti työskennelleet niiden tukahduttamiseksi. Havahtumista puolestaan kuvattiin tavalla, jonka voi tulkita kadonneen lumon löytymiseksi ja tunnistamiseksi, toisin sanoen uudelleenlumoutumiseksi. Joskus henkisyden puute aiemmasta elämästä esitettiin jopa traagisena menetyksenä, kuten esimerkiksi Fanni teki sanoessaan, että:

Mä tunnen surua siitä että mä oon... koko aikuisikäni niinku et mul on – – menny kaksnyt vuotta hukkaan elämästä... aikuisiästä. Mutta sit taas toisaalta miettii sen että... ihanaa et mä oon täs vaiheessa tajunnu. Et miettii et jos mä olisin menny niinku eläkeikään asti tätä samaa rataa mitä mä oon vetäny viimeset kaksnyt vuotta tai yli kaksnyt vuotta, niin siin mielessä oon ilahtunu ja onnellinen et onneks nyt edes.

Rationaalisuuden ohella myös ajan puute suorittamista ja puskemista edellyttävässä oravanpyörässä miellettiin keskeiseksi syyksi lumon poissaololle. Sen ei koettu mahdollistavan läsnäoloa ja pysähtymistä, joka on keskeistä henkisydelle ja luonteenomaista lumon kokemukselle.

Kaikki haastateltavat eivät kuitenkaan kuvanneet havahtumista kitkattomaksi lumoutumiseksi tai henkisyteen rakastumiseksi ensi silmäyksellä. Osa kertoi olleensa lähtökohtaisesti skeptisiä ja suhtautuneensa henkisyteen tai uskonnollisuuteen kielteisesti tai vähintäänkin varauksellisesti. Esimerkiksi Taina lähti kuvaamaan tietänsä henkisyden pariin seuraavasti:

Mä oon siis ollu todella skeptinen ja... mä oon varmaan ystävistä ollu se joka [on] aina kyseenalaistanu kaikki ennustajat... ja meediat on ollu niinku mun mie-

lest ihan humpuukii ja horoskooppi et miten joku jaksaa kuluttaa aikaa sellaseen ja muuta kunnes sitte...

Skeptisyys lähti murtumaan perheen muuttaessa Uuteen Seelantiin, jossa henkimaailma oli Tainan mukaan Suomeen verrattuna paljon vahvemmin läsnä, jopa ”aggressiivinen”. Uudessa kodissa alkoi tapahtua selittämättömiä asioita: perheen lapsi näki muille näkymättömiä maorisotilaita, ovien lukot aukenivat itseksensä öisin ja Taina itse alkoi kärsimään selittämättömistä hammaskivuista. Taina kuvasi, miten hänen hampaitaan särki ”jokaista yksitellen ja ikään kuin niissä olisi jotain informaatiota”. Hän jatkoi:

Mä muistan kun mä aattelin et mä oon ihan... sekopää. Et Suomessa mä olisin jollain joutunu johonki hoitoon, et mä oisin selittänyt jolleki psykiatrille et mun hampaissa on niinku viestejä jotka pukkaa ulos.

Haettuaan tuloksetta apua lääketieteestä kaikin mahdollisin tavoin Taina päätyi osteopaatin vastaanotolle. Hän kuvaili tapaamista voimakkaaksi kokemukseksi, jossa hän muun muassa näki näkyjä menneistä elämästä. Nautinnollisen lumoutumisen (Bennett 2001, 5) sijaan Taina kuvasi kokemusta ”mielettömäksi vaaran tunteeksi” ja kertoi suhtautuneensa ”pelonsekaisesti” kyvyttömyyteensä käsittää tapahtunutta ”mielellään”.

Lumoutumisen sijaan Tainan ensikosketus henkisyteen muistuttaakin enemmän kummittelun kohteena olemista. Tämä ilmentää sitä, miten jonkin kumman kohtaamisesta seuraavassa tunnekokemuksessa lumoavan ihmettelyn ja kummittelevan kauhistumisen välinen raja voi olla häilyvä – erityisesti maallistuneessa kontekstissa, jossa lumon läsnäolo on kielletty. Osteopaatin suosituksesta Taina ja hänen miehensä päätyivät tekemään kodilleen puhdistuksen poppamiehen avustuksella, mutta eivät kuitenkaan täysin varauksetta. Taina kertoi vastustaneensa aluksi ajatusta ja sanoi, että hän ja hänen miehensä olivat ensin päättäneet, etteivät lähde mukaan mihinkään ”*spiritual* systeemeihin”. He kuitenkin lähettivät universumille pyynnön löytääkseen noidan tai poppamiehen puhdistuksen toteuttamista varten. Taina suhtautui jälkepäin suorastaan huvittuneena entisen skeptisen itsensä naiiviuteen suhteessa siihen, miten henkinen todellisuus operoi: ”me yritimme järjellä ajatella et me ollaan niin fiksuja et me sit niinku ns. skannataan ja valikoidaan et kuka se sitten on kuka meidän kotiin saa sellasen tulla tekemään”. Lopulta Taina ja hänen miehensä saivat, mitä universumilta tilasivat. Monen yllättävän ja selittämättömän käänteen jälkeen oikeat henkilöt löysivät heidän luokseen tavalla, jossa Tainan ja hänen miehensä valinnanmahdollisuudella näytti olleen vähän sijaa. Vastustelevalun jälkeen henkisyydestä tuli kuitenkin tärkeä osa Tainan elämää. Saaran tavoin myös hän näki skeptisyydestä luopumisen jopa helpottavana asiana:

Se semmonen näkymätön suojamuuri tai pilvi ni se poistettiin. Et sit siit henki-sest maailmast tuli mulle niinku helpommin näkyvää. Ja se ei vaatinu tiäksä enää semmos rimpuilua et tiäksä järjen kanssa yritän selittää sellast mikä ei oo järjellä selitettävissä.

Tainan tarinassa kokemus henkisydestä muuttui alun kummittelusta ja sitä vastaan ”rimpuilusta” kumman hyväksymiseksi ja lumolle antautumiseksi. Toisaalta Tainan kertomus antaa ymmärtää, että hän koki kummittelun kummitteluna vain ”väärän” skeptisen orientaationsa takia. Uudelleenlumoutumisen ja siitä seuraavan uudelleenorientoitumisen myötä henkisydestä tuli sekä vähemmän pelottavaa että helpommin näkyvää. Tainan suuntautuessa uudelleen suhteessa henkimaailmaan (ja sen mukaisesti) sitä vastaan ei enää tarvinnut rimpuilla.

Kiinnostavasti Taina liitti skeptisyyden erityisesti Suomeen, jossa henkiset asiat on ”poispyyhitty mejän muistista tai täst mejän sosiaalisesta ympäristöstä”. Hän esitti, että Suomi on yhteiskuntana erityisen ei-lumoava. Amerikkalaiseen aineistoon verrattuna suomalaiset haastateltavat kuvailivat useammin yhteiskuntaa maalliseksi ja heitä itseään lähtökohtaisesti skeptisiksi. Havahtumistarinat ovatkin lähes yksinomaan suomalaisessa aineistossa esiintyviä narratiiveja. Siinä missä useimmat amerikkalaiset haastateltavat osasivat etsiä henkisyttä tai uskonnollisuutta tai altistuiivat sille perheensä tai sosiaalisen ympäristönsä myötä, henkisyys tuli suomalaisnaisten kohdalla useimmissa tapauksissa jokseenkin yllättäen heidän elämäänsä. Suomalais-ten haastateltavien kertomuksissa maallisuutta kuvattiin itsestään selvänä kulttuurisena normina, joka määritteli heidän henkilökohtaisia orientaatioitaan suhteessa henkisyteen tai uskonnollisuuteen. Se teki heistä joko ei-tietoisia tai henkisyttä vastaan ”rimpuilevia” – myös silloin kuin heidän välitön lähiympäristönsä oli uskonnollinen. Esimerkiksi Pohjanmaalta kotoisin oleva Frida kertoi uskonnollisen kasvuympäristön aiheuttaneen hänelle ”uskonnollisen trauman”, jonka takia hän ”sulki pois kaiken henkisyden” ja eli ”tosiaankin sellasta normaalia sekularisoitunutta elämää”. Frida oli alkujaan skeptinen ei vain uskonnollisesta taustastaan huolimatta vaan siitä johtuen. Samalla hän toiseutti uskonnollisuuden ja henkisyden suhteessa sekulaariin elämään, jota hän kuvasi normaaliksi ja jota kohden hän pyrki tietoisesti.

Fridan henkinen havahtuminen tapahtui työuupumuksen jälkeisen sairaskoh-  
tauksen myötä, joka toimi samanaikaisesti henkisen heräämisen kokemuksena:

Just ennen kun sairasloma loppui niin mä sain sairaskohtauksen täällä kotona eli... verenpaine laski yhtäkkiä tosi nopeesti ja mä vaan sanoin mun miehelle että nyt lähtee elämä kehosta. Ja sit mä heräsin lattialta ja olin lyöny pääni ja mä aloin voida tosi huonosti – –. Kun mä heräsin siinä lattialla ni joku mun päässä oli räjähtäny, eli tietoisuus oli räjähtäny auki jollain tavalla. Ja jälkeenpäin mä oon ymmärtäny et se oli mun todella voimakas henkinen herääminen samalla. Ja

silloin mä aloin saada sisäisiä viestejä, yks ensimmäisistä minkä mä muistan oli että muutu... muutu tai sä kuolet.

Fridan sairauden taustalla oli kuormittava elämäntilanne: hän oli kohtauksen aikaan kahden lapsen äiti vailla sosiaalisia tukiverkkoja, minkä lisäksi hän koki työnsä korkeakoulumaailmassa stressaavaksi. Aiemmin torjuvasti uskonnollisuuteen suhtautunut Frida alkoi tapauksen jälkeen hän saada ”sisäisiä viestejä” ja ”suoran yhteyden” neitsyt Mariaan ja Kristukseen.

Kokemuksen myötä Frida ymmärsi olevansa täysin vieraantunut kehostaan ja todellisista tunteistaan. Hän huomasi eläneensä ”rationaalisen” ja ”järjellisen” maailman sekä tieteen ehdoilla ilman, että olisi löytänyt apua uupumukseensa ja masennukseensa. Ratkaisu löytyi henkisyudesta, joka oli aiemmin vaikuttanut lähinnä taakalta:

Mä olin sulkenut pois koko sen ”palan satua” (*sagobiten*, näyttää sormilla lainausmerkit ja naurahtaa) jonka mä koin et mä olin saanut taakaksi et mitä ihmettä... Ja mä oon ollut tosi vastahakoinen. Mut sit mä sain myös tosi vahvan sisäisen ymmärryksen, intuitiivisen ymmärryksen että hei, tää ei oo sun syytä... Et se että sä oot sairastunut ei oo sun syytä, tää on kollektiivinen ongelma joka nyt laitetaan yksilön taakaksi.

Fridalle lumoutuminen toimi heräämisenä epäterveelle pohjalle rakennetun sekulaarin yhteiskunnan kollektiivisiin harhoihin, jotka sysäävät yhteiskunnalliset ongelmat ja niistä aiheutuvan huonon olon yksilön harteille. Vanha työ sai jäädä hänen hakeutuessaan itseavun ja tunnekoulujen maailmaan ja kouluttautuessaan lopulta itse henkisen valmennuksen saralla.

Sukupuolella on keskeinen rooli haastatteluista esiin nousseissa lumon katoamisen tai sekularisoitumisen sekä havahtumisen tai uudelleenlumoutumisen kertomuksissa. Rationaalinen, suorituskeskeinen ja lumosta riisuttu sekulaari yhteiskunta kuvattiin maskuliiniseksi, mutta samalla uskonnon koettu patriarkalisuus ja naisvihamielisyys motivoivat naisia hylkäämään uskonnollisuuden. Fridan tunnistamia yhteiskunnallisia ongelmia olivat kuluttavan työelämän ohella myös ”tunneperimä” ja ylisukupolviset traumat, erityisesti naisena eläminen patriarkalisessa yhteiskunnassa. Terveemmän elämän etsiminen merkitsi hänelle siis myös ”terveempien” naisuuden mallien etsimistä:

Mä etsin myös naisena koska mä tunsin kyl uskomatonta häpeää naisena olemisesta ja siitä mä oon ollu yhdessä radio-ohjelmassakin keskustelemassa. Miks ihmeessä mä tunnen häpeää naisena olemisesta? – – Meidän patriarkaliset rakenteet eli toisin sanoen me eletään miesten luomassa ja määrittelemässä yhteis-

kunnassa, nainen on miehen määrittelemä. Ja sit mä pikku hiljaa, en tiedä miten se pyhä feminiininen tuli mulle. Ahh tietysti henkisessä on myös pyhä feminiininen, feminiininen puoli, mitä se tarkoittaa, mitä se on? Ni sitä mä oon tutkinut eri... tavoin ja päädyin yhteen ortodoksisen kirkon seminaariin, jossa nostettiin esiin tätä tematiikkaa naisille. Mitä meidän esikuvat on? Et ne on Eeva, se syntinen ja huora, tai Maria, se saavuttamaton täydellinen jumalanäiti. Ni siihen jää semmonen tyhjiö et ku mä etsin sellasta tervettä kuvaa, siis eihän siitä voinu ottaa mallia...

Fridan kriittinen suhtautuminen uskontoon kumpusi hänen lapsuudessaan kokemistaan ”ahtaista piireistä” ja ”sosiaalisesta kontrollista” sekä kristinuskon ongelmallisista naiseuden representaatioista. Kuten Woodhead (2008, 153) huomauttaa, yksi keskeinen syy kristinuskon heikkenevälle asemalle on sen kiinnittyminen perinteiseksi miellettyihin feminiinisuuden ihanteisiin. Frida totesi oivaltaneensa myöhemmin, että hänen kasvuympäristössään ei ollut ”mitään sijaa naiseudelle” ja että naisena eläminen siellä oli ”hengenvaarallista”. Toisaalta hän ei kokenut sekulaaria elämää yhtään sen vapauttavampana, vaan näki sen niin ikään miesten määrittelemänä, naiseutta häpäisevänä ja naisten terveyttä uhkaavana. Samaan aikaan hän koki uskonnollisen trauman seuranneen häntä hänen maallisesta elämästään huolimatta ja aktivoituneen hänen esikoisensa syntyessä.

Henkinen havahtuminen sai Fridan kyseenalaistamaan sekä uskonnollisen että sekulaarin yhteiskunnan naiseuden malleja. Hän päätyi feminiinisen henkisyyden pariin etsiessään terveempää elämää ”fyysisellä tasolla, emotionaalilla tasolla, mutta myös henkisellä tasolla”. Fridan kertomus kuvaa sitä, että haastateltavien uskonnottomuutta tai sekulaaria elämäntyyliä motivoi usein myös taustalla vaikuttava kuva uskonnosta konservatiivisena, naisia alistavana ja naiseuden sivuuttavana. Esimerkiksi Asta ehdotti suhteensa jumalaan alkaneen hänen erottuaan kirkosta, jonka jumalkuva edusti hänelle ”huonoa maskuliinisuutta”: ankaraa, tuomitsevaa ja ei-turvallista. Havahtumistarinoissa henkinen herääminen veikin haastateltavat usein suoraan ”naisystävällisemmän” holistisen henkisyyden pariin. Kuitenkin feminiinisuuden kanssa kipuilu nousi keskeiseksi osaksi haastateltavien henkistä polkua ja ohjasi heitä edelleen kohti feminiinisuutta painottavaa ja vain naisille suunnattua henkisuutta.

Lumoutuminen ja feminiinisyys kietoutuvat havahtumistarinoissa yhteen, kun henkinen herääminen joko kytkeytyy sukupuolittuneisiin kokemuksiin tai kun feminiinisuuden teemat nousevat esille itsetutkiskelun myötä. Osalle haastateltavista naiseuden kanssa kipuilu tuntui Fridan tapaan olevan läsnä alusta asti eräänlaisena henkisen etsinnän motivaattorina. Siinä missä synnytys Fridan tapauksessa nosti pintaan ”uskonnollisen trauman”, Emma kuvaili puolestaan synnytystä henkisenä heräämi-

senä, jonka myötä ”tietoisuus avautui ihan uudella tavalla”. Henkilökohtaisten vaikeuksien kautta myös Emma päätyi feminiinisen henkisyiden pariin:

Sit varsinaisesti niiden tavallaan tällaisen feminiinisyyden ja tämmösen pariin ni se on tullu kans... Se on (huokaisee) se on niinku muodostunu sitten kun ne omat haasteet pyöri niin paljon niiden teemojen ympärillä. Sen oman naiseuden ja tavallaan sen kautta miten naisena koki elämän ja naisena kohdeltiin. Ja kaikki tavallaan se alko niin vahvasti pyörii niinku sen naiseuden ympärillä ja sit vähitellen se alko laajenemaan enemmän siihen feminiinisyyteen.

Emman kokemat haasteet liittyivät muun muassa väkivaltaiseen ja alistaiseen ihmissuhteeseen sekä hänen työelämässsä kohtaamaansa syrjintään. Hänen henkinen polkunsä oli ollut ”tien raivaamista sinne omaan voimaan ja oman tilan ottamiseen”. Toisaalta henkisen prosessin myötä fokus siirtyi naiseudesta feminiinisyyteen, ”joka ei ole niin sidottu sukupuoleen”, sekä feminiinisen ja maskuliinisen välisen tasapainon etsimiseen ja sen pohtimiseen, ”mitä se tarkoittaa se feminiinisyytys ja maskuliinisuus”.

Vaikka oman naiseuden kanssa kipuilu ei olisikaan ollut läsnä henkisen taipaleen alusta lähtien, monet haastateltavat kuvasivat feminiinisyyden teemojen nousseen esille henkisen prosessin etenemisen ja itsetutkiskelun myötä. Kysyessäni esimerkiksi naisten reititissä tapaamaltani Eveliinäلتä hänen motivaatiostaan osallistua kyseiselle kurssille, hän kertoi etsineensä ”jotain naiseuden voima piiriä”, sillä hänen ”sielunmatkoissa oli tosi paljon sellasta naiseuden voima -energiaa” ja jumalatar- ja äiti maa -teemat ”puskivat” esiin. Enkelivastaanotolla havahtumisen jälkeen itsekin enkeli-iltoja ohjanneen Saaran siirtymistä feminiiniseen henkisyteen puolestaan motivoivat sekä omakohtainen henkinen kasvu että osallistujien tarpeet:

Alun perin mä oon pitäny tilaisuuksia sekä miehille että naisille. Mut sitte jossain vaiheessa ku ne omat pyhän seksuaalisuuden ja pyhän feminiinisyyden teemat alko ittellä aktivoitua ja mä aloin jakamaan niitä mun illoissa ni mä huomasin sellasen asian että... naiset ei uskaltanu jakaa asioita ja mennä niin syvälle jos siellä oli miespuolisia henkilöitä mukana. Ja se oli tietysti niinku mielenkiintonen ilmiö ja mä sit siin vaihees ku mä rupesin niinku mä tein sellasen linjauksen et okei että jossain vaiheessa sit muutin ne illat pelkästään naisille. Ja mä rupesin kokemaan et siinä tilas ku naiset saa niinku kokoontua sellasen pyhän äärelle... ja siel on pelkästään naisia paikalla niin... jotain naisis tapahtuu silloin. Ne pystyy paremmin rentoutua, ne pääsee paremmin siihen omaan feminiiniseen energiaan.

Uudelleenlumoutumisen myötä haastateltavat eivät siis ainoastaan löytäneet henkisyttä, vaan havahtuminen johdatteli heidät myös feminiinisyyden äärelle. Samalla Saara kuvaa nais erityisiä tiloja ilmapiiriltään ja tunnelmaltaan erityisen lumoaviksi: naisissa tapahtuu ”jotain” heidän kokoontuessaan keskenään ”pyhän äärelle”, ja he pääsevät paremmin käsiksi feminiinienergiiaan. Vaikka henkinen feminiinienergia itsessään ei olisi sidottu sukupuoleen, sukupuolen mukaan jaettu ryhmä edesauttaa naisia lumoutumaan feminiinienergiasta.

Oikeanlainen tila, ilmapiiri ja asenne henkisyden tekemistä kohtaan nousivatkin esiin keskeisempinä lumon kokemukseen vaikuttavina tekijöinä verrattuna taustalla vaikuttavaan uskonnolliseen tai henkiseen perinteeseen. Vaikka holistinen henkisyys vetosi haastateltaviin kristinuskoa vahvemmin, he eivät useinkaan hylänneet kristillistä perinnettä kokonaan (ks. myös Vincett 2008; Fedele & Knibbe 2020, 6). Sen sijaan kristinuskon aidosti feminiiniseksi koetut elementit istuivat nekin osaksi feminiinisen henkisyden yllirajaista ja eklektistä kokonaisuutta. Sekä haastattelujen että kenttätöön perusteella esimerkiksi työskenteleminen Maria Magdaleenan energian kanssa on tyypillistä feminiinisen henkisyden parissa. Saara kertoi tunteneensa aluksi ”isoakin ristiriitaa” holistisen henkisyden ja kristinuskon välillä mutta oppineensa ymmärtämään myös ”sitä kristillistä puolta” ja ”esikristillisen ajan gnostilaista perinnettä ja salatietoa”:

Et se että jostaki raamatusta on esimerkiks poistettu Maria Magdaleenan evankeliumi – – siinä tullaan just siihen feminiinivoiman vaihtamiseen että siinä vaiheessa kun... ku mun työ on koko ajan kulkenu sen kautta, et mä oon muodostanu suoraa yhteyttä asioihin ilman uskontoja ja ilman tälläisiä rakenteita. Et esimerkiks Maria Magdaleena on toiminu mulla vuosia mun opettajana sisäisesti ja ruvennu selittämään näitä asioita ja kuvioita. Ja sitä kautta mä oon ymmärtäny sellasia yhteiskunnallisia ja uskonnollisia stigmoja, mitä esimerkiks just nainen nimenomaan kantaa – – et jos meil on kuva Maria Magdaleenasta prostituoituna ja syntisenä niin se ei kauheesti auta meidän henkistä polkua. Mut et jos me menään kauemmaksi mitä se on ollu ennen ku kirkko on määrittäny asioita – – ja tullaan sen originaalin, syvemmän tiedon ja myöski suoran yhteyden äärelle, että pystyy niinku vapautumaan niistä stigmoista ja pystyy elämään vapaana pyhänä naisena.

Kirkko, ei kristillinen perinne sinänsä, kuvattiin haastateltavien kertomuksissa usein esteenä naisten henkisellä polulla. Usein kirkon koettiin edustavan korruptoitunutta ja vääristynyttä tulkintaa alkuperäisestä ja ”suorasta” tiedosta, josta feminiininen on vaiennettu. Myös Frida kertoi ymmärtäneensä, ettei suomalaisessa kirkossa ”ole tilaa pyhälle feminiiniselle”. Tästä syystä hänellä oli omat ryhmänsä ”marginaalissa”,

jossa ”ne kysymykset on niin sanotusti eläviä”. Fridan henkisyudessa kristillinen perinne ja holistinen henkisyys täydensivät toisiaan:

Mä opin Hildegardilta ja luen ja näin mut mun täytyy myös kehollistaa se tieto. Ni mulle siitä on tullut johtotähti ja mä yritän skipata mahdollisimman paljon näist new age... leimoista (*labels*), tiitkö? Meil on taipumus et aina pitää laittaa joku, no mikä se nyt on, määritelmä. – – Et tää on new age:a ja sit me voidaan dissata sitä. – – Mut sit mä meen sen kristillisen pariin ja nään et jaahas, te vaan puhutte jostain missä ei oo mitään elävää energiaa ja (huokaisee) viisautta, et se on vaan bää bää bää bää, tyhjää puhetta.

Ajatus, että kristinuskosta on tullut pelkää tyhjää puhetta ilman elävää sisältöä ja kehollista tietoa, toistaa Weberin (1991 [1948], 282, 290) ajatusta kristinuskon rationalisoitumisesta ja transsendentalisoitumisesta sekä siitä seuranneesta lumon katoamisesta. Kuitenkin sekä Frida että Saara näkivät lumon katoamisen sukupuolittuneena: feminiinisen vaientamisen myötä nimenomaan naisten kyky elää pyhäksi koettua elämää on hävinnyt. He kokivat holistisen henkisyuden alueena, jolla henkinen tieto on elävää ja sen kehollistaminen mahdollista, joskin sitäkin oli heidän mukaansa tarpeen orientoida kohti feminiinisuuden teemoja. Tämä dynamiikka tulee erityisen vahvasti esiin etsimistarinoissa, joiden puoleen käännyn seuraavaksi.

### 3.2.2 Etsimistarinat: ”etsin sitä fantastista tunnetta”

Luvun alussa siteeratun Jenniferin kertomus on esimerkki etsimistarinasta, eli tietoisesta hakeutumisesta henkisellem polulle lumon kaipuun myötä. Näissäkin tarinoissa henkisyyttä verrataan usein arkiseen arkeen ja sen haasteisiin, kuten työelämään ja sen kuluttavuuteen. Havahtumistarinoista poiketen etsimistarinoiden kertojaa voi kuitenkin kuvailla jo valmiiksi henkisyyttä tai uskonnollisuutta kohti orientoituneeksi. Monen haastateltavan motivaatio henkisyuden etsimiselle liittyi tietoisuuteen tai toiveeseen siitä, että elämässä on ”jotain muutakin” kuin jatkuva oravanpyörä. Jenniferin tapauksessa joogan pariin hakeutuminen toimi ratkaisuna hänen ongelmalliseen päihteidenkäyttöön, epäterveisiin ihmissuhteisiinsa ja liian rationaaliselta tuntuvaan elämäänsä politiikantutkimuksen opiskelijana. Lapsesta asti shamanismista ja alkuperäiskansojen maailmankatsomuksista kiinnostunut ja teininä meditaation aloittanut Jonna puolestaan kertoi, että henkisyys välillä unohtui työelämän ja kuluttavan arjen myötä:

Mulla oli pitkä ajanjakso, jolloin mä en keskittynyt henkisyuteen kovinkaan paljon, mulla oli kiire tehdä uraa kehitysavun parissa ja mä tein töitä useessa eri



järjestössä ja keskityin oikeestaan vaan tosi paljon uraputkeen ja elin tosi erilaista elämää kuin nyt esimerkiksi.

Loppuunpalamisen myötä Jonna kuitenkin palasi henkisyiden ja parantumisen polulle. Sekä Jenniferin että Jonnan kertomukset toistavat tyypillistä kuvausta arki- ja työelämästä paitsi sekulaarina alueena vailla lumoa myös rationaalisuutensa ja suorituskeskeisyytensä vuoksi maskuliinisena ”päästä elämisestä”. Esimerkiksi Jonna summasi menneisyyttään seuraavasti:

Mä oon kulkenut melkeimpä täyden ympyrän elämästä, jossa mä työskentelin tosi paljon maskuliinisten energioiden kanssa ja niinku sanoin keskityin urakehitykseen ulkoisen vahvistuksen kautta ja sen kautta että mun voima ja omanarvontunto oli peräisin siitä, mitä muut musta ajatteli ja miten hyvin mä pärjäsin töissä esimerkiksi... Kohti tilaa, jossa on tosi paljon kyse sisäisen tiedon, sisäisen viisauden kanssa linjautumisesta joka on aina yhteydessä johonkin muu itseäni suurempaan, eli Suureen Äitiin ja jumalaiseen feminiiniseen ja myöskin äiti maan, Gaian, viisauteen ja tietoon. Ja jossa mä todellaki työskentelen tosi läheisesti ja henkisesti tavalla maan ja elementtien kanssa.

Jonna sukupuolitti eksplisiittisesti sekulaarin ja henkisen välisen rajan esittämällä sekulaarin työelämän työskentelemiseksi maskuliinisesta energiasta käsin, ja kuvaamalla henkisyiden puolestaan yhteytenä jumalalliseen feminiiniseen. Samalla lumon katoamisen ja uudelleenlumoutumisen kertomukset sukupuolittuivat, kun maskuliininen uraorientoitunut elämänvaihe hairahdutti hänet hetkellisesti pois henkisyiden tieltä.

Etsimistarinoissa tuli kuitenkin lisäksi korostuneesti esiin se, miten feminiinisen henkisyiden narratiiveissa lumon kuvataan kadonneen paitsi sekulaarista yhteiskunnasta myös uskonnollisuudesta ja henkisyidestä. Havahtumistarinoista poiketen etsimistarinoissa kiinnostus henkisyyttä tai uskonnollisuutta kohtaan ei ollut seurausta sen olemassaoloon havahtumisesta. Sen sijaan henkisen kokemuksen kaipuu edelsi lumon löytymistä. Näin ollen etsimistarinoita luonnehtii myös vahvemmin alkutai-paleeseen liittyvä pettymisen elementti, kun kertoja ei aluksi yrityksestään huolimatta löydä etsimäänsä ”sitä jotain” institutionaalisen uskonnon – eikä välttämättä heti myöskään holistisen henkisyiden – parista. Vaikka myös muutamat suomalaiset haastateltavat kertoivat etsimistarinaa, valtaosa näistä oli kuitenkin amerikkalaisesta aineistosta, mikä heijastaa uskonnollisuuden vahvempaa läsnäoloa amerikkalaisessa yhteiskunnassa. Etsimistarinoiden kertojat eivät siis lumon puutteessaan niinkään olleet sekulaarin yhteiskunnan vaan patriarkaalisen tai maskuliinisen uskonnollisuuden sokaisemia.

Osa haastateltavista kertoi henkisen etsintänsä alkaneen perinteisen institutionaalisen kristillisen uskonnon parista, johon moni heistä tutustui perheensä ja kasvatuksensa myötä. Esimerkiksi amerikkalainen Olivia kävi lapsena kirkossa ja pyhäkoulussa ja kertoi arvostavansa kristinuskon sanomaa hyvydestä ja Jeesuksen rakkaudesta sekä sen luomaa perustaa hänen henkiselletielleen. Kuitenkaan vartuttuaan hän ei löytänyt sen parista kaipaamaansa uskonnollista tunnetta:

Mä etsin jotain mitä Raamatussa ihmisille luvattiin – sitä fantastista tunnetta, iloa ja muuta kun sä annat itses Jeesukselle ja annat itses Jumalalle. Enkä mä vaan koskaan tuntenut sitä, mä vaan en tuntenut sitä ja... mä yritin. Mä menin kirkkoon joka sunnuntai ja mä tulin sieltä alakuloisena ja vähän masentuneena ja... Ni sit kun mä olin yliopistossa mä luovuin siitä, mä vaan luovuin kristinuskosta. Ja Raamattu oli musta masentava. Mä en löytänyt niitä mieltä ylentäviä katkelmia, mä löysin vaan katkelmia joissa mulle kerrottiin miten paha mä olin, miten syntinen mä olin ja (naurahtaa) mä vaan... mä en kestänyt sitä.

Sophian kokemus kristinuskosta oli hyvin samankaltainen kuin Olivian. Sukujuuriltaan italialainen mutta Yhdysvalloissa kasvanut Sophia kertoi, että hänen lapsena kokemansa innostus katekeesiä kohtaan päättyi pettymykseen, sillä hän koki, että opetuksesta puuttui täysin henkisyys:

Se oli pelkää dogmaa, syyllisyyttä, siinä ei ollut mitään henkisyyttä. Se oli käytökseen liittyviä uhkauksia tavallaan, oot hyvä tai paha tyttö, sun täytyy käydä ripillä tiedätkö – Se vaan... se ei resonoinut ollenkaan. Se oli pelkää dogmaa, uskontoa ja kirkossa käymistä. Niinku kunhan käyttäyty tietyllä tavalla, jos seuras sääntöjä niin sä olit hyvä, mutta sillä ei ollut mitään merkitystä millainen idiootti sä elämässä muuten olit. Niin mä vaan tavallaan työnsin sen syrjään kunnes tää feminiininen herääminen, tää jumalainen feminiininen tuli mulle myöhäisessä teini-iässä ja vähän päälle parikymppisenä.

Olivian ja Sophian kertomukset kuvastavat haastateltavien parissa yleistä kokemusta siitä, ettei institutionaalinen uskonto puhutellut heitä tunnetasolla eikä näin ollen myöskään kyennyt tarjoamaan kaivattua henkistä kokemusta. Olivialle ja Sophialle kristinuskoko ei resonoinut sen dogmaattisuuden ja moralismin takia, minkä vuoksi he vieraantuivat siitä. Molemmat päätyivät sysäämään uskonnollisuuden hetkeksi kokonaan syrjään.

Olivian ja Sophian kertomuksissa uskonnosta ei varsinaisesti puuttunut tunnetta, vaan se *oikeanlainen* tunne. Tämä kielii siitä, etteivät heidän kokemuksensa noudattaneet kristinuskon tunnejärjestystä tai ettei kristinuskon tunneohjelma kyennyt herättämään heidän kaipaamaansa tunnetta. Uskonto kyllä kutsuu heissä esiin tunteita,

kuten masentuneisuutta ja syyllisyyttä. Tunnetta enemmän uskonnosta tuntuikin Olivian ja Sophian kokemuksen mukaan uupuvan juuri henkisyys ja sen kokeminen. Koettu huono tunne puolestaan muuntuu kokemukseksi henkisyyden puutteesta. Riis ja Woodhead (2010, 49) selittävät, että tunneohjelmaa voivat dominoida esimerkiksi pelon, kilpailuhenkisyyden ja kateuden tunteet, tai toisaalta innostus, ilo ja hauskuus. Tunneohjelmia ylläpitävät heidän mukaansa sekä auktoriteettihahmot että kulttuuriset symbolit ja materiaaliset elementit: rentouden, lämmön ja ilon tunteita voi olla vaikeaa kutsua esiin vetoisassa kirkossa, jonka ilmapiiriä määrittelevät kovat puupenkit ja kuvat ristiinnaulitusta Kristuksesta (emt., 49). Tunnejärjestyksen ja tunneohjelman käsitteitä hyödyntäen voisi todeta, että haastateltavat yhtäältä kokivat kristinuskon tunneohjelman ylipäättään liian kylmäksi ja negatiiviseksi, eikä se siksi puhutellut heitä. Toisaalta he kokivat häpäisyn kohdistuvan erityisesti naisiin, joka entisestään vaikeutti ”hyvien tunteiden” tavoittamista, vaikka esimerkiksi saarnaajat sitä Olivian mukaan mainostivatkin.

Koska kyky tuntea vahvistaa uskonnon harjoittajan statusta todellisena uskovaisena (emt., 100), kyvyttömyys tuntea voi saada aikaan myös ulkopuolisuuden kokemuksen. Fantastinen ilon ja jumalalle omistautumisen tunne näyttäytyi Olivian kertomuksessa oletettuna uskonnollisena tunteena, mutta hänen kokemuksensa ei tämmännyt tähän oletukseen. Olivian kokemusta voisi kuvata ahmedlaisittain vieraantumisen tai affektimuukalaisuuden kokemukseksi. Ahmed (2010a, 37–39) esittää, että vieraantumisen on kyse siitä, ettei suuntaudu affektiivisen yhteisön mukaisesti tai vastaa normatiivisiin tunneoletuksiin. Olivia tunsu asioista väärällä tavalla, kun sekä kirkolliset toimitukset että uskonnolliset tekstit tekivät hänet yksinomaan masentuneeksi ja alakuloiseksi. Tämä sai Olivian vieraantumaan kristinuskosta – ei siksi, etteikö hän olisi kokenut olevansa henkinen tai uskonnollinen, vaan koska kristinuskolla ei ollut häneen toivottua vaikutusta. Olivian kertomus kuvaa sitä, miten erityisesti kristinuskon ei yksinkertaisesti vedonnut moniin haastattelemiini naisiin heidän uskonnollisesta tai henkisestä taipumuksestaan huolimatta. Tämä tukee aiemmassa tutkimuksessa esitettyjä huomioita siitä, etteivät monet naiset koe kristinuskon henkisesti riittävän ravitsevaksi (Vincett 2008), tai he kokevat sen rajoittavan henkisyyden ilmaisemista (Reid 2008).

Tapakristillisestä perheestä oleva suomalainen Veera koki kristinuskon paitsi toimimattomana myös suorastaan ”tökkivänä” sen maskuliinisuuden takia:

Ehkä mä oon ollu jonkunlainen sellanen... agnostikko tai sitte semmon et mä oon ajatellu et jotain isompaaki on olemassa ku mitä tässä niinku on. Mut et ei mul nyt ihan hirveen suoraan kolahtanu, mä muistan jo pienest asti mul on tökkiny hirveesti esim. tämmönen isä poika ja pyhä henki tyyppinen maskuliininen tulkinta henkisyydestä.

Vaikka Veera nostikin ensimmäisiä henkisiä kokemuksiaan muistellessaan esiin rip-pikouluaikanaan nuorisotalon kynttiläpiirissä kokemansa ”ihanan tunnelman” ja ”valtavan rakkauden ja ”hyvän olon” kokemuksen, hän ei nähnyt tätä kristilliselle uskonnollisuudelle tyypilliseksi: ”sellasta kokemusta mä en oo ikinä saanu missään perusjumalanpalveluksessa enkä niinku varmasti saakaan”. Veeran kommentissa korostuu se, miten erityisesti suomalaisessa luterilaisuudessa vallitseva tunnenormi on varsin hillitty (Utriainen 2019, 396). Veeran lämmöllä muisteleva liikuttuminen kynttiläpiirissä oli hänen mukaansa kokemuksena selkeästi poikkeus kristinuskon parissa.

Usein kristinuskon vetovoiman puute liitettiin naisten ja naiskehon demonisointiin ja stigmatisointiin mutta myös henkisten roolimallien puutteeseen. Vaikka Sophia tyrmäsikin katolilaisen uskon, hän katsoi kuitenkin äiti Marian verraten korkean aseman sen jonkinlaiseksi ansioksi:

No äiti Maria oli siellä [katolilaisessa uskossa] ja se oli hyvä asia, ainakin meillä oli jumalainen feminiininen. Ja se musta erottaa katolilaisuuden muista kristinuskon muodoista, joissa on käytännössä hankkiuduttu eroon jumalattaresta.

Jonkinasteisesta jumalallisen feminiinisen läsnäolosta huolimatta Sophia kuitenkin koki katolilaisuuden pääosin häpeän ja katumuksen tunteiden lähteeksi (ks. myös Sharma 2008). Niinpä hän sysäsi uskonnollisuuden syrjään, kunnes heräsi toden teolla jumalallisen feminiinisen olemassaoloon. Niin Sophian kuin monen muunkin haastateltavan kääntymistä pois päin institutionaalista uskonnollisuudesta seurasi jonkinlainen uudelleenorientoituminen tai uudelleenlumoutuminen heidän löytäessään holistisen henkisyden pariin. Se näyttäytyi kristinuskoa naisystävällisemmältä ja tunnusti jumaluuden feminiinisen puolen.

Sophia koki feminiinisen henkisen heräämisen äideistä koostuvassa vertaistukiryhmässä, jossa hän tutustui ikonisiin *Motherpeace tarot*-jumalatarkortteihin ja Starhawkin uusnoituuden klassikkokirjaan *Spiral Dance*. Monelle muulle siirtymä kohti feminiinistä henkisyttä tapahtui kuitenkin asteittain ensin ”tavallisen” tai ”maskuliinisen” holistisen henkisyden, ja sen jälkeen vähitellen sen eksplisiittisesti feminiinisten muotojen pariin. Esimerkiksi Lily kertoi ensikosketuksensa henkisyteen ja meditaatioon sattuneen kveekaritapaamisissa, mutta varsinaisen henkisen heräämisen tapahtuneen vasta hänen matkustettuaan Intiaan ja Nepaliin, jossa hän ”rakastui syvästi” joogaan ja buddhalaisuuteen. Matkalla hän myös tutustui ensi kertaa jumaluuden feminiiniseen puoleen:

Se oli oikeestaan mun henkinen herääminen, koska se vei mut... tiedätkö... länsimaisen ajattelun ulkopuolelle ja kohti itämaista ajattelua. Ja siel mä ensimmäist

kertaa tutustuin jumalattariin... mikä oli jotain johon mä, lukuun ottamatta kreikkalaisia myyttejä, en ollu koskaan tutustunu. Se oli niinku uus käsite mulle.

Kuten Lilykin vihjasi, haastateltavat esittivät usein erityisesti itämaiset henkiset perinteet kehollisuutensa ja jumalatar-kuvastonsa vuoksi feminiinisempinä ja naisystävällisempinä verrattuna juutalaiskristilliseen uskonnollisuuteen. Vaikka Lily kuvasikin joogaan ja buddhalaisuuteen tutustumista ”suureksi henkisen kasvun ajaksi”, hän totesi myös, ettei hänellä ollut vielä tuolloin ”kehollista ymmärrystä” jumalattarista. Aineistostani nouseekin vahvasti esiin se, että institutionaalisen uskonnon lisäksi myös holistisen henkisyyden koettiin monesti olevan maskuliinisesti väritynyttä, vaikkakaan se ei ollut yhtä eksplisiittisesti naisvihamielistä. Esimerkiksi Jennifer pettyi feminiinistä henkisyyttä edustavan joogakoulun ongelmallisiin tapoihin kohdella ja representoida naisia ja naiseutta, ja totesi sen olevan ”pelkkää patriarkaattia paketoituna uuteen muotoon”.

Haastateltavani kokivat siis myös holistisen henkisyyden (piilo)maskuliinisuuden jonkinlaisena esteenä täysvaltaiselle henkiselle kokemukselle. Lily kertoi saavuttaneensa kehollisen ymmärryksen jumalattaresta vasta noin vuosikymmentä myöhemmin hänen muutettuaan New Yorkista länsirannikolle Kalifornian osavaltioon. Asuinympäristön muutos oli merkittävä tekijä hänen matkallaan kohti feminiinistä henkisyyttä:

Mulla oli sellanen tunne mun New Yorkin ajan loppupuolella et mä etenin tosi lineaarisesti. Ei vaan ammatillisessa mielessä vaan kirjaimellisesti se katujen ruudukko, se tapa millä se on rakennettu... tosi lineaarinen. Ja mulla oli sellanen tunne et mun täytyy olla jossain missä on enemmän pyöreyttä ja pehmeyttä. Mä en olis käyttänyt sanaa feminiininen silloin mut oli sellanen intuitiivinen kehollinen tunne et mun täytyy olla jossain missä on enemmän pyöreyttä. – – Kävi niin, et yks niistä jumalattarista joihin mä olin vuosien varrella ollu yhteydessä, enemmän mielen tasolla kun kehollisesti, oli Tara – – Sit ku mä asuin siellä [Kaliforniassa] mä kirjaimellisesti heräsin yhtenä aamuna ja – – otin puseron kaapistasta, ja siinä oli rauhanmerkki jossa luki älä taistele ja mä mietin uuh, me tarvitaan enemmän tätä sanomaa.

Lily koki Kalifornian lumoavana paikkana, joka huokui erilaista energiaa kuin ”lineaarinen” New York. Kalifornian feminiinisen energian ympäröimänä puseron kaltainen arkinen asia nytkähti yhtäkkiä luomavan puolelle. Lily kertoi alkaneensa tämän jälkeen saada viestejä (*downloads*), jotka kehottivat häntä luomaan jumalatar-paitoja ja ”tuoda jumalatar ulos ashrameista”. Lopulta hän päätyi perustamaan oman joogavaatemallistonsa. Yllättävä aamuinen kohtaaminen puseron kanssa herätti Lilyn toisenlaiseen, keholliseen henkiseen todellisuuteen: ”siitä hetkestä lähtien mä

vaan kuljin jumalattaren ruumiillistumassa” (*walking in the embodiment of the Goddess*). Ajatus siitä, että Lily oli aiemmin ollut yhteydessä jumalattariin vain mielen tasolla ja että hänen ymmärryksensä niistä oli ollut rationaalinen, antaa ymmärtää, että feminiinistä roolimalleista ja kehokeskeisyydestään huolimatta hänen kohtamansa itämaiset henkiset perinteet olivat kuitenkin olemukseltaan maskuliinisia.

Samantapainen asteittainen siirtymä kristillisestä taustasta kohti holistista henkisyttä ja myöhemmin erityisesti feminiinistä henkisyttä toistui myös Olivian kohdalla. Kerrottuaan ensin, miten hän hylkäsi kristinuskon kaipaamansa fantastisen tunteen puutteen vuoksi, Olivia jatkoi:

Sen jälkeen kun mä valmistuin yliopistosta mä aloin vaeltamaan metsissä... ja sit mä tunsin sen. Kun mä olin luonnossa mä tunsin sen kokemuksen jota kirkko ja saarnaajat aina yritti tarjota kirkossa, se oli se yhteyden tunne johonki mua itseeni suurempaan, sisäinen rauha, ilo... universumin ihmettely... täydellinen kiitollisuuden tunne. Ja se avas mulle oven, se oli iso iso juttu mulle.

Tuloksettomana etsimisen jälkeen Olivia lumoutui kenties odottamattaan metsäretkellä ja löysi henkisyyden luonnosta. Jonkin aikaa myöhemmin hän kuitenkin alkoi kaivata ”jotain suurempaa ja vähän organisoidumpaa” ja kokeili muutamia henkisiä polkuja, muun muassa sikhiläisyydestä ja teosofiasta vaikutteita saanutta Eckankar-liikettä:

Mä pidin siitä monella tasolla paitsi että kaikki niiden henkiset opettajat oli miehiä... ja siitä mä en pitäny. Ja mä vaan yritin... mistä mä löytäisin... sen henkisyyden lisätason – –. Ja sit mä osallistuin tantratyöpajaan... yhdeksänkytluvun loppupuolella ja siellä työpajassa mä aloin kuulla et naisia kunnioitettiin jumalattarina ja naiset ja miehet oli tasa-arvosia ja naisia tosiasiasa pidettiin valaistumisen välikappaleena – ei miestä – naista. – – Ja siinä kohtaa mä aloin lukemaan jumalatarhistoriaa ja -mytologiaa ja mä aloin käydä jumalatarryhmissä ja siitä se lähti, se vei mut ihan toiselle tasolle.

Olivia koki Eckankar-liikkeen maskuliinisena sen miesjohtoisuuden vuoksi. Vaikka se jollain tasolla puhutteli häntä, se sai hänet kuitenkin kaipaamaan ”lisätasoa” henkisyydelleen, joka lopulta löytyi tantran ja jumalatarhenkisyyden parista.

Ahmed (2010a, 32) kirjoittaa, että orientaatioissa on aina kyse affektiivisesta suhteesta: käännyimme kohti sitä, mistä pidämme, ja pois niistä asioista, joista emme pidä. Feminiinisen henkisyyden naisellisen käänteen voi tulkita jaettuna pettymyksenä ja poisorientoitumisena maskuliinisesta uskonnollisuudesta ja henkisyydestä sekä siitä seuraavana uudelleenorientoitumisena kohti henkistä feminiinistä ja sen lumoavaa potentiaalia. Sitä määrittelivät toisin sanoen sekä negatiiviset ja affektii-

visesti vieraannuttavat kokemukset maskuliinisena pidetystä henkisyudesta että positiivinen kiinnittyminen feminiinisyteen. Kaikkien haastateltavien kertomuksissa feminiinistä henkistä käännettä ei kuitenkaan kuvattu ongelmattomana siirtymisenä ”tökkivästä” ”isä, poika ja pyhä henki -tyyppisestä” uskonnollisuudesta (Veera) kohti lumoavaa feminiinisyttä. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan Riverin ja Mayan kertomuksia, jotka voidaan tulkita uudelleenlumoutumisen kuvauksien ohella myös tarinoina lumon osittaisesta raukeamisesta. Näissä feminiininen henkisyys ei toiminut vain vapauttavana avautumisena henkisyydelle, vaan sen inkarnoituneet muodot tuntuivat myös ahtailta ja rajoittavilta.

### 3.2.3 Raukeamistarinat: ”sit se katkes, mä napsahdin ulos siitä”

Riveriä ja Mayaa voi kuvailla etsijöiksi, mutta muista haastateltavista poiketen lumo ei heidän kohdallaan yksiselitteisesti löytynyt feminiinisen henkisyuden parista. Muunsukupuolinen River kertoi olleensa ateistisen perheensä ”outo tapaus”, joka luki kirjallisuutta buddhalaisuudesta ja kaikesta muusta, mihin hän pääsi käsiksi. Hän kuvasi suhdettaan henkisyteen elämänmittaiseksi etsinnäksi ja oli henkisen polkunsu aikana kokeillut kaikkea erilaisista joogamuodoista tiibetinbuddhalaisuuteen ja alkuperäiskansojen lääkekasvien seremonialliseen käyttöön. Riverin henkinen matka ei kuitenkaan ollut vankkumattoman uskon kannattelema. Sen sijaan se oli hänen kertomuksensa perusteella pikemminkin ailahtelua lumon, sen katoamisen ja uudelleenlumoutumisen välillä. Hän esimerkiksi kertoi ajattelevansa, että

lapsena mä tiesin et oli olemassa jotain enemmän... Ja sen jälkeen on ollu monta pientä käännettä (*turning point*) pois päin, sit monta pientä käännettä takas – –. Niinku joku rukous on pieni käänne takas edelleen, vielä tänäki päivänä.

Riverin tulkinta henkisyudesta oli avoin, ja hän kohdisti rukouksensa ”hyväntahtoiselle mysteerille”, joka voi tulla ”monessa muodossa”. Monen muun haastateltavan tavoin River koki tärkeänä henkilökohtaisen kokemuksen henkisyudesta. Hänen epäilyjensä taustalla vaikutti tämän kokemuksen puute erityisesti hänen etsintänsä alkuvaiheessa: ”mä oon kamppaillu sen kanssa et uskonko mä todella kaikkeen mitä ihmiset sanoo, et vois olla jotain muutakin, ja sit et oikeesti saa sen omakohtaisen kokemuksen”. River kertoi kärsineensä autoimmuuniongelmiä, ja hänen merkityksellisimmät henkiset kokemuksensa liittyivät parantumisen tunteeseen. Hän kuitenkin kuvaili parantumistaan varsin henkisin termein ”todelliseksi” ja ”tuntuvaaksi” kokemukseksi ”muiden voimien” läsnäolosta universumissa.

Monen muun haastateltavan tavoin River ehdotti, että henkisyuden kentällä on meneillään ”feminiininen herääminen”, jonka myötä ”naiskehossa olevat ihmiset on

tällä hetkellä niitä, jotka sanoo asioita, joita ihmiset nyt kuuntelee”. Kysyessäni Riveriltä, mitä hän näillä asioilla tarkoitti, hän viittasi ”henkisiin asioihin” ja kertoi, että naiset nykyään yhä useammin esimerkiksi kanavoivat ”erilaisia naispuolisia Kristusenergian ruumiillistumia”, kuten äiti Mariaa ja Maria Magdaleenaa. Myös eräs hänen henkilökohtaisista henkisistä mentoreistaan oli pyhää feminiinisyyttä työssään korostava naispuolinen tiibetinbuddhalainen opettaja. Lisäksi River kuvasi kokemustaan henkiselle feminiiniselle pyhitetyssä tiibetinbuddhalaisessa temppelissä seuraavasti:

Siis luoja, siel on luonnollisen kokoista suurempi Machig Labdrön [keskiaikainen yogini] itse ja sit – – Tara ja sit Buddha. Ja siis siellä on 21 Tara-patsasta eli ne on kaikki naispuolisia, paitsi sit ihan pieni (naurahtaa) niinku ihan pieni Buddha-veistos enkä mä tajunnu sitä ensin mut siis... mun kehon läpi meni moninkertasia rentoutumisen aaltoja ku mä todella sisäistin sen. Se oli perustavanlaatusempaa ku mä olisin ikinä voinu kuvitella, sellasessa tilassa oleminen.

Riverin voi sanoa lumoutuneen temppelissä: kokemus oli ”perustavanlaatuinen”, positiivisesti lamauttava ja aisteja terävöittävä viedessään hänet syvään rentoutumisen tilaan, kun hän ”todella sisäisti sen”.

Kuitenkin River koki myös henkilökohtaista vaikeutta suhteessa henkisen feminiinisen käsitteeseen, eikä se tuntunut resonoivan hänelle mutkattomasti. Tämä käy ilmi hänen kuvatessaan, kuinka he olivat hänen terapeuttinsa kanssa joutuneet keksimään keinon kiertää viittaukset feminiiniseen:

Mulla oli terapeutti joka oli tosi innostunu feminiinisestä ja maskuliinisesta ja hän oli kans queer ja meidän piti kiertää sitä vähän sillai tosi syvällisellä ja... henkilökohtaisella, koskettavalla, haavoittuvaisella tavalla koska hän... kutsu mut joihinkin visualisointeihin ku mä olin tosi haavoittuvassa tilassa ja sit se katkes (*snap*), mä napsahdin ulos siitä koska se teki mut offensiiviseksi. Niinku annoin mun energian virrata maahan, kohti feminiinistä tai mitä hyvänsä, tiedätkö, feminiinisen kannattelevaa voimaa. Ja hän ja mä keksittiin termi mudan taikuus (*dirt magic*) koska mä olin et mä en halua olla feminiinisen kannattelemana. Mä haluan olla maan kannattelemana joo, mut mulle se tarkoittaa niin paljon muuta kun mitä feminiininen mussa triggeröi. Ja nii, meidän ratkaisu oli mudan taikuus (naurahtaa).

Riverin kuvaamassa tilanteessa feminiininen ei lumoa, vaan päin vastoin veti hänet ulos tavoitellusta tilasta. Aluksi visualisointiharjoitukset veivät hänet kehollisen avautumisen ja liikuttumisen tilaan, jossa kehon rajoista tulee huokoiset ja vaikutuksille alttiit: hän antautui kannateltavaksi, tunsu olonsa haavoittuvaiseksi ja päästi



energiansa virtaamaan maahan. Kuitenkin terapeutin viittaus feminiiniseen katkaisi hänen henkisen prosessinsa, ja lumoutuminen vaihtui taian raukeamiseen. Ahmed (2018 [2004], 236) huomauttaa, että kehollista avautumista esiin kutsuva ihmetys voi vaihtua sulkeutumiseksi, mikäli kohdattu asia ei lunasta antamaansa lupausta. Edellä kuvatussa tilanteessa feminiininen ei Riverin kohdalla onnistunut toimittamaan sille tarkoitettua tehtävää. Feminiininen, sellaisena kuin se Riverin mielessä inkarnoitui, ei hänen mukaansa ”triggeröinyt” *tarpeeksi*, sillä hän koki sen merkityksen rajalliseksi. Feminiinisen affektiiviseen mielikuvaan ei siis hänen mukaansa liimaudu riittävästi assosiaatioita tai ne ovat vääränlaisia lumoutumisen onnistumiseksi. Sikäli kuin juuri yllättävyys on olennaista ihmettelyn kyvyllä liikuttaa ruumiita (emt., 236), feminiinisen rajallisuus ei toisin sanoen onnistunut liikuttamaan Riveriä.

Samalla kun River kaipasi lumoutuakseen laajempaa ”maagisen” maan konseptia kuin mitä feminiininen tai (äiti)maa hänestä edusti, feminiininen herätti myös vääriä kokemuksia tekemällä hänet offensiiviseksi. River koki äiti maan hahmossa inkarnoituvan feminiinisen pikemminkin jonakin, joka katkaisi jo alkaneen lumoutumisen prosessin. Se johti väärään orientaatioon, vastustamiseen avautumisen sijaan. Riverin suhde henkiseen feminiiniseen oli kiinnostava ristiriitaisuudessaan: siinä tuntui yhtäältä olevan jotain kiinnostavaa ja lumoavaa, toisaalta jotain, mihin hänen oli henkilökohtaisesti vaikea samaistua. Vaikka lumoavan luonnon ja maan sakralisoinnin kaltaiset feminiiniselle henkisyydelle tyypilliset elementit siis vetosivatkin Riveriin, viittaus feminiiniseen sai hänet ”napsahtamaan ulos” lumon kokemuksesta.

Ahmed (2017) esittää, että Riverin käyttämä termi napsahtaa (*snap*) kuvaa tyyppillistä feminististä kokemusta, ja pitää napakkuutta tai ärhäkkyyttä (*snappiness*) feministisenä taipumuksena. Englannin kielen sana *snap* merkitsee sekä henkistä murtumista ja paineen alla katkeamista että esimerkiksi napsahtavaa ääntä ja tilyä tai terävää puhetta. Näin ollen ”feministinen napsahtaminen” kuvaa Ahmedin tulkinassa ympäröivän maailman aiheuttamaa ärsytystä tai painetta sekä siitä seuraavaa feminististä ”ilon pilaamisen” reaktiota. Napsahduksessa on siis kyse eräänlaisesta maailmaa vastaan hangoittelusta, mutta se on myös seurausta ärsytystä aiheuttavasta hankauksesta maailmaa vasten. Kuten varpu, joka katkeaa liiallisen paineen alla, feministinen subjekti napsahtaa, kun ärsytys kasvaa sietämättömäksi. Feministinen napsahtaminen on katkeamis- tai särkymispiste, mutta sellaisena myös lähtöpiste feministiselle toiminnalle ja nousemiselle maailmaa vastaan. (Emt., 187–190.)

Sekä lumoutuminen että napsahtaminen voidaan tulkita eräänlaisina havahtumisen tai heräämisen kokemuksina, mutta erilaisina sellaisina. Lumo havahduttaa kumman olemassaoloon ja todellisuuden taianomaisuuteen. Napsahdus sen sijaan havahduttaa siihen, että jokin epäkohta vaatii ratkaisua (emt., 188), tai – kuten Riverin kohdalla kävi – herättää lumoutumisen unenomaisesta tilasta. Lumoutumiseen ver-

rattuna napsahtamisella on myös täysin vastakkainen ajallisuus, sillä siinä missä lumo lamaannuttaa ja saa ajan pysähtymään on napsahdus luonteeltaan ”äkillinen nopea liike” (emt., 188, oma suomennos). Riverin offensiivisessa asenteessa on jotain feministiseen napsahtamiseen verrattavaa: feminiinisen konsepti ärsyttää häntä, ja tämä saa hänen lumonsa katoamaan. River tosiaankin kuvailee suhdettaan feminiiniseen ainakin alkujaan vastaan hangoittelevana:

Mä olin aluksi että just, feminiininen ja maskuliininen niinku et mä vastustan tätä (mutisten). Ja sit ku ne alko puhumaan siitä ni mä olin et ootas nyt, siis sä puhut maskuliinisesta aikana... Ja se niinku yhdistyy useempaan kosmologiaan niinku isä aika on kelttiläinen juttu kans. Se vaan se tapa jolla mä hoksasin sen ja muita juttuja joita mä en ymmärtäny, niinku on näitä käsitteitä joita mulle annetaan nyt joita mä en vielä ymmärrä... Ja mä vasta käsittelen niitä.

Alun ärsytyksestä huolimatta feminiinisen ja maskuliinisen käsitteet olivat kuitenkin jotain, minkä kanssa River oli oppinut elämään henkisyiden kentällä: ”mä suhtaudun siihen vähemmän defensiivisesti kun koskaan (naurahtaa) onneksi”. Vaikka puhe feminiinisestä ja maskuliinisesta henkisyiden kentällä ei aluksi puhutellut häntä, hänen asenteensa muuttui, kun käsitteiden taustalta paljastuikin syvempiä filosofisia merkityksiä. Alun empimisen jälkeen River alkoi ymmärtää käsitteiden kompleksisuutta ja hänen suhtautumisensa niihin muuttui. Feminiininen ja maskuliininen alkoivat kiinnostaa, kun ne yhtäkkiä näyttivätkin kummilta: joltain, mitä hän ei vielä ymmärrä.

Feminiinisen ongelmallisuus johtui Riverin mielestä pitkälti siitä, että käsitettä käytetään henkisyiden kentällä yksinkertaistavalla tavalla. Hän suhtautui kriittisesti nimenomaan mustavalkoiseksi kokemaansa tulkintaan feminiinisestä ja maskuliinisesta ominaisuuksina tai laatuina, jossa feminiininen pelkistetään vastaanottavuudeksi ja maskuliininen itsevarmuudeksi. Hän esitti, että ”new age-kulttuuri on omak-sunu sen käsitteen hindulaisuuden latistetusta (*flattened*) versiosta”, ja piti tätä potentiaalisesti haitallisena:

Intialaisen kosmologian näkökulmasta kaikki mikä manifestoituu kolmiulotteisessa todellisuudessa on feminiinistä... joka ikinen asia... kaikki on sitä feminiinistä periaateja (naurahtaa). Ni se on aika laaja kuvaus siitä mitä feminiininen on. Ja mä ajattelen et ku feminiininen ja maskuliininen on yksinkertaistettu sillä tavalla, mitä ne on ja mitä laatuja niihin liittyy, ne on leviny lyhennettynä (*short hand*)... Niinku latistettuna käsitteenä. – – Musta joissain piireissä se on vahingollista, ehdottomasti... ja saa ihmiset rajoittamaan itseään, niinku miten ne käyttäytyy ja millä tavoin ne osallistuu (*engage*). Ja musta se liittyy... tosi latteaan käsitykseen seksuaalisuudesta ja Eroksesta ja latistaa sen genitaaliseksi. – –

Se on sellanen mustavalkonen versio. Ja sit siinä välissä on niinku monia ulottuvuuksia, kokemusten kirjoa ja siis... joo, se niinku rajoittaa mejän tietosuutta ja aiheuttaa vahinkoa.

Yksinkertaistava luenta ei ollut Riverin mukaan ongelmallinen ainoastaan siksi, että se ei istunut hänen omaan, ei-binääriseen kokemukseensa. Sen sijaan hän esitti, että se rajoittaa ihmisten kokemusta itsestään laajemminkin. Hindulaisen kosmologian tulkintaa feminiinisestä hän puolestaan kuvasi potentiaalisesti lumoavaksi ”laajaksi kuvaukseksi”, jonka new age -kulttuuri kuitenkin on ”latistanut”. River tuntuu esittävän, että lumo katoaa hindulaisesta kosmologiasta ja seksuaalisuudesta, kun ne inkarnoituvat new age -piireissä mustavalkoisten sukupuolittuneiden ominaisuuksien ja lattean genitaaliseksiin muotoon.

River esitti, että feminiinisessä piilevä lumoava potentiaali hälvenee myös silloin, kun feminiinistä ja maskuliinista käytetään ”selittämään” maailmaa:

Sä voit periaatteessa järjestellä maailman pareittain. Se on se mitä meille on opetettu ja sitä tekee helposti, joko siks et meidät on opetettu siihen tai koska se on vaan yks linssi jonka läpi on helppo katsoa 3D maailmassa koska me... mä oon jatkuvasti itseni sisällä ja mä kosketan jotain itseni ulkopuolella. Ni se on niinku yks-kaks, jatkuvasti yks-kaks, yks-kaks ja sä voit ajatella sitä niin. Ja se on tosi kätevää... ajatella kaikkea sillä tavalla.

River kuvasi maailman hahmottamista feminiinisen ja maskuliinisen kautta järjellisenä, systematisoivana, käteväenä tapana ajatella asioista. Samalla feminiinisen ja maskuliinisen käsitteet hänen mukaansa kuitenkin vahvistavat dualistista ajattelua. Ne ikään kuin kiinnittävät rajanvetoja paikalleen ja jähmettävät koettua todellisuuttamme. Sen sijaan että ne kutsuisivat keholliseen avautumiseen tai havahduttaisivat itsen ja maailman välisen rajan huokoisuuteen, dualistiset feminiinisen ja maskuliinisen käsitteet pohjautuvat kokemukseen itsestä ja maailmasta toisistaan erillisinä. River viittasi henkisyuden parissa tyypilliseen ajatukseen erilaisista tietoisuuden tasoista, jossa 3D kuvaa todellisuuden kokemista yksinomaan fyysisellä tasolla, kun taas 4D ja 5D tasoihin liittyvät tietoisuuden herääminen ja henkinen ymmärrys. Kategorisoiva puhe feminiinisestä ja maskuliinisesta ei hänen mielestään ollut lumoavaa, vaan pikemminkin 3D todellisuuteen kuuluvaa. Feminiiniseen kytkeytyvän lumon ja sen raukeamisen välisen ailahtelevuuden taustalla vaikuttaa Riverin kohdalla ikään kuin kaksi eri vierautta: ihmettelyä herättävä vieraus ja vieraannuttava vieraus. Jälkimmäinen vieraus ei ole seurausta kohdatun asian kummasta luonteesta, vaan pikemminkin sen normatiivisesta ja liiankin tutusta muodosta, johon Riverin oli vaikea samaistua. Hänen käsityksensä new age -feminiinisyydestä 3D todellisuuden piiriin kuuluvana taas tuntuu ehdottavan, että henkisyuden kentällä yleinen kategori-

soiva puhe feminiinisestä ja maskuliinisesta saa henkisen feminiinisen inkarnoitumaan Waidan (2005, 4414) kuvaamassa negatiivisessa merkityksessä. Feminiininen jää toisin sanoen new age -kulttuurissa materiaalisen maailman vangiksi sen sijaan, että feminiinisydestä tulisi pyhittävä tai pelastava kokemus.

Myös Riverin kollega Maya piti feminiinisen ja maskuliinisen käsitteitä ongelmallisina, ja hänenkin suhtautumisensa feminiiniseen henkisyyskäsitykseen oli ristiriitainen ja vaiheikas. Etsimistarinoiden kaavaa noudattaen Maya kertoi, että hänellä oli varhaisia lapsuusmuistoja ”pyhyiden kokemuksesta” (*a sense of the sacred*). Maya kuitenkin kasvoi katolisessa ympäristössä, jossa ”uskonto oli kaikki mitä tiesin”. Koska uskonto näyttäytyi hänelle ainoana ei-sekulaarina vaihtoehtona, hän mielsi itsensä jonkin aikaa ateistiksi. Yliopistossa ollessaan hänen nuoruuden rakastettunsa kuitenkin kuoli odottamattomasti liikenneonnettomuudessa. Menetyks oli hänelle merkittävä kokemus, jonka jälkeen hänen ”täytyi uskoa johonkin”. Maya ilmoittautui uskonnonfilosofian kurssille, joka osoittautui ”todella hyödyttömäksi” ja jonka ”loogiset argumentit” jumalan olemassaolosta saivat hänet turhautumaan. Sen sijaan hän alkoi hakea henkistä ymmärrystä ja yhteyttä kuolleeseen ystävänsä, ja saavuttikin ”syvällisiä kokemuksia” hänen läsnäolostaan ja hänen kanssaan viestimisestä. Mayan henkinen etsintä vei hänet ensin meedioiden ja rukouksen pariin, ja siitä edelleen kohti itämaisia henkisiä perinteitä, kuten buddhalaista meditaatiota ja joogaa. Jonkin ajan kuluttua hän kuitenkin halusi palata ”omille juurilleen”. Hän alkoi perehtyä kelttiläiseen luontomystiikkaan ja opiskeli papittareksi. Maya kuitenkin kertoi, ettei papittaren polkukaan pian ”ihan sopinut enää”, vaan se ”alkoi tuntua vähän ahtaalta”. Hänenkin kohdallaan henkisen feminiinisen inkarnoitunut muoto tuntui aiheuttavan hankausta. Nykyistä henkistä harjoittamistaan Maya puolestaan kuvasi ”spontaaniksi” ja ”noitamaiseksi” työskentelyksi elementtien, maan ja kasvien kanssa.

Taakse jäänyt papittaren polku ja viittaukset noituuteen vihjaavat, että Maya oli ainakin osittain (ollut) feminiinisen henkisyyden tiellä. Hänet oli esitelty minulle toinen haastateltava, Mayan ystävä ja kollega, joka mielsi hänet feminiinisen henkisyyden edustajaksi. Lisäksi hänen nimensä oli minulle entuudestaan tuttu alustavan kenttätyön myötä. Vaikka hänen Artemiksen arkkityyppiä korostava henkisesti värittynyt seksuaalikasvatusta tarjoava ”koulunsa” oli suunnattu naisille ja ”vulvallisille ihmisille”, hän ei haastattelun aikana kuitenkaan viitannut feminiiniseen ja maskuliiniseen lainkaan. Kun kysyin, eikö hän käyttänyt kyseisiä käsitteitä, hän vastasi:

En! (molemmat nauravat) aahh! [...] Ja paskat (*nuts*). Ei, mun tavoitteena on päästä eroon niistä sanoista, unelmoida kohti jotain muuta... Mä saatan muuttaa mieltäni tän suhteen jossain vaiheessa emmä tiiä, mutta mä oon todellaki hankiutunu eroon niistä sanoista. Mä en pidä niitä hyödyllisinä. Mä tiiän et ihmiset sanoo et kaikissa on feminiinistä energiaa ja kaikissa on maskuliinista energiaa

ja että se on eri asia ku sun sukupuoli. Sori vaan mut mä en ole koskaan nähnyt ketään joka puhtaasti erottelis niitä. Mä vaan ajattelen et ehkä me voidaan palata siihen niinku... sadan vuoden päästä mut ensin meidän täytyy päästää irti ja purkaa se, sellanen fiilis mulla on siitä... Ja se on ilmiselvästi... arkaluontonen tai niinku... Se pännii mua, se herättää mussa tosi vahvoja tunteita.

Silkka kysymys feminiinisestä ja maskuliinisesta saa Mayan napsahtamaan: saan vastaukseksi jyrkän ja naurunsekaisen ”ei:n” ja turhautuneen puuskahduksen. Hän kertoi edelleen, miten puhe feminiinisestä ja maskuliinisesta esimerkiksi tantran kentällä ”tekee mut ihan saatanan hulluks”. Mayan kohdalla käsitteisiin tuntui liittyvän affektiivista taakkaa: niiden käyttö oli arkaluontoinen asia, johon hän suhtautui kiihkeästi ja joka herätti hänessä kiukkua.

Mayan ajatus siitä, että käsitteisiin voitaisiin kenties palata sadan vuoden päästä, antaa ymmärtää, että niiden ongelmallisuus on sidottu tähän aikaan ja yhteiskunnalliseen tilanteeseen. Vaikka myös hänen työnsä keskittyi naisten ja vulvallisten ihmisten voimaannuttamiseen, naiskehon demonisoinnin kyseenalaistamiseen ja naisuuteen liittyvien traumojen parantamiseen, feminiinisen käsite ei hänen mukaansa ollut hyödyllinen näiden pyrkimysten kannalta. Maya ei nähnyt feminiinisessä lumoavaa potentiaalia, vaan sen sijaan hänen työnsä päämääränä oli ”unelmoida kohti jotain muuta”. Henkinen feminiininen ei siis Mayan mukaan toiminut sukupuolen uudelleenkuvittelun ja parantamisen välineenä, vaan pikemminkin sen esteenä. Taakse jääneen papittaren polun kuvaaminen ”ahtaana” ja ei enää sopivana antaa ymmärtää, että sen parissa inkarnoitunut henkinen feminiinisyys vangitsi yhteen, liian ahtaaseen muottiin. Hänenkään kohdallaan viittaukset feminiiniseen eivät aikaansaaneet lumoavaa kehollista avautumista. Sen sijaan hän koki henkisen feminiinisuuden pikemminkin pakkopaitana tai vähintäänkin kooltaan ja muodoltaan vääränlaisena vaatteena, josta hän oli kasvanut ulos.

Riverin tapaan myös Maya koki ongelmalliseksi feminiinisen ja maskuliinisen esittämisen sukupuolittuneina laatuina. Hänen mukaansa ne toistivat epäterveitä valtasuhteita, joissa ei ollut tilaa vahvalle ja itsenäiselle naiseudelle:

Musta se ylläpitää raiskauskulttuuria, niinku ku mä kuulen et feminiinisen pitää olla vastaanottava ja dadadadaa ja maskuliininen niinku tietää mitä se tahtoo tai mitä mies tahtoo ja dadada ja ottaa sen. Ja mä oon vaan et mä en ymmärrä miten ihmiset ei nää et se ylläpitää... raiskauskulttuuria, käytännössä. Ja ite solaarisenä naisena tai naiskehossa olevana ihmisenä täs maailmassa mä oon kohdannu niin paljon vastustusta siitä et en hymyile tarpeeks tai tiedätkö... vaan... liiasta itsenäisyydestä ja kaikesta sellasesta ni... Se on tosi henkilökohtasta, siihen liittyy raivoa henkilökohtasella tasolla.

Mayan nihkeä suhtautuminen kumpusi yhtäältä hänen omasta kokemuksestaan, ettei hän mahtunut normatiiviseen feminiinisuuden muottiin. Samalla Maya kuitenkin hyödynsi henkisen energiaopin käsitteistöä ilmaistakseen kokemustaan, ja kuvasi itseään ”solaariseksi” naiskehossa olevaksi ihmiseksi. Henkisyuden kentällä auringon katsotaan tyypillisesti ilmentävän maskuliinienergiaa, kun taas kuu liitetään feminiinienergiaan. Maya ei kuitenkaan suostunut yhtymään energioiden sukupuolittamiseen: sen sijaan, että hän monen muun tutkittavani tapaan olisi sanonut omaavansa vahvan sisäisen maskuliinisen (ks. luku 5), hän kiersi sukupuolittamista solaarisen käsitteellä. Toisin kuin monet muut haastattelemani naiset, Maya ei myöskään tunnuttu *itse* kokevansa, että hän olisi liian vahva tai haluavansa kehittää pehmeämpää puoltaan. Sen sijaan hän suhtautui kriittisesti ulkopuolisiin sukupuolittuneisiin paineisiin käyttäytyä tietyllä tavalla.

Vaikka energioiden sukupuolittaminen häiritsi Mayaa henkilökohtaisella tasolla, hän kertoi kuitenkin havahtuneensa asiaan toden teolla vasta sukupuolivähemmistöihin kuuluvien ystäviensä myötä:

Mä oon niinku eläny näitten ihmisten kanssa ja se oli tosi hyödyllistä koska kun mä olin papitar ja olin niinku... tosi niinku tiedätkö, oikeastaan mä olin kyllä kyseenalaistanu sitä feminiini-maskuliini -jakoa jo monen vuoden ajan mut tässä mä oon papittaren polulla ja olin tosi uppotunu semmisiin asioihin. Ja mä muutan tähän taloon näiden muunsukupuolisten ja transihmisten tai transhenkilön kanssa ja se kaikki peilautuu takas mulle, se mun oma sokeus koskien sitä kieltä, miten sä niinku puhuttelet ihmisiä sukupuolittavalla tavalla. – – Se oli ihan uskomaton lahja ja mä muistan mun kämppekaveri sano mulle jossain kohtaa et siinä ajattelutavassa ei oo mitään sijaa mulle. Ja mä niinku tiedätkö, mistä ikinä mä puhuinki hän oli vaan et siin ei oo mitään sijaa mulle ja se... tuntu sydäntä särkevältä. – – Niinku ihmiset joita mä rakastan syvästi ei mahdu siihen ja... mä haluan ottaa ne mukaan.

Maya oli siis yhtäältä kokenut henkilökohtaista hankausta maailmaa vasten yleensä solaarisenä ja naisnormiin sopimattomana. Toisaalta myös papittaren polku tuntui hankaavalta hänen kyseenalaistaessaan jaon feminiiniseen ja maskuliiniseen. Riveirin tapaan Maya piti feminiinisen ja maskuliinisen käsitteitä ongelmallisina sekä niihin kytkeytyvien kapeiden sukupuolinormien että niiden vahvan cis-oletuksen ja inklusiivisuuden puutteen vuoksi. Vaikka Maya olikin pitkään kyseenalaistanut kaksinaapaisen jaottelun feminiiniseen ja maskuliiniseen, käänteentekevä napsahdus tapahtui vasta, kun hänen ystävänsä osoittivat hänelle kielen ongelmallisuuden. Mayan napsahdusta voi kuvailla illuusion särkymiseksi, jossa hänen uppoutumisensa papittaren polkuun päättyi sydäntä särkevään oivallukseen hänen omasta sokeudestaan. Ahmed (2017, 187) esittää, että napsahdukseen johtavassa särkymispisteessä on

kyse elämää, unelmia tai toivoa uhkaavasta kriisitilanteesta. Mayan kohdalla feminiiniseen henkisyteen liitetty ”onnellisuuden lupaus” (Ahmed 2010b) osoittautui uhaksi hänen läheisilleen. Tämä puolestaan asetti uhan alle sen toivon, jonka hän kenties oli itse siihen jossain määrin liittännyt.

Kuten Ahmed (2017, 187) huomauttaa, kriisi tai särkymispiste voi toimia myös kutsuna etsiä ratkaisua sille, mitä vasten feministinen subjekti ikinä maailmassa nousee. Mayan kohdalla lumon särkymispiste ei johtanut henkisyden hylkäämiseen, vaan toimi käänteenä kohti inklusiivisemmän henkisyden tavoittelua. Petyttyään papittaren polkuun hän pyrki muuttamaan sen taustalla vaikuttavia käsityksiä sukupuolesta:

Siis mun työssä on kyse tän kulttuurin muuttamisesta – – niinku mitä se edes tarkoittaa, jos sä sanot feminiininen ja maskuliininen, koska me vaan heitellään näitä käsitteitä ympäriinsä. Ja mä oon et mitä jos me oikeesti purettais sitä ja oikeesti puhuttais siitä pätevydestä tai ominaisuudesta tai kyvystä. Se on tosi paljon selkeempää jos me puhutaan tunneälystä, se selkeyttää sitä mulle versus et puhuis feminiinisestä. – – Mä yritän kutsua ihmisiä käyttämään toisenlaista kieltä ja todellaki sanomaan mitä ne tarkoittaa kun ne sanoo feminiininen tai maskuliininen. – – Joskus mä saatan käyttää feminiinistä kun se käy järkeen, on niitä hetkiä ku puhutaan arkkityyppisesti kulttuurista tai... – – Mä saatan puhua kar-kotetusta feminiinisestä, joku siinä käy järkeen mut silloinkin mä uskon et on olemassa toisenlainen tapa ilmasta se.

Siinä missä River lämpeni feminiinisen käsitteelle sen taustalta paljastuvien, hänelle itselleen vieraiden filosofisten merkitysten myötä, Maya puolestaan kaipasi lisää selkeyttä. Kuitenkin myös hän peräänkuulutti syvällisempää tulkintaa. Maya esitti, että ”jotain muuta kohti unelmoiminen” tapahtuu huolellisemmän pohdiskelun kautta. Siinä kiinnitettäisiin käsitteiden ajattelemattoman heittelyn sijaan huomiota siihen, mitä niillä oikeastaan tarkoitetaan ja milloin niihin viittaaminen on mielekästä.

Siitäkin huolimatta, että Maya kertoi havahtuneensa asiaan vasta ystäviensä kokemusten kautta, feminiinisen ja maskuliinisen käsitteistä luopuminen tuntui tarjoavan hänelle myös henkilökohtaisen mahdollisuuden kuvitella toisenlaista olemista. Maya oli lomakkeessa, jonka pyysin haastateltavia täyttämään ennen haastattelua, merkinnyt sukupuolekseen nainen. Haastattelun edetessä hän kuitenkin kertoi alkaneensa hiljattain omaksua genderqueer-identiteetin. Inklusiivisuuden lisääminen ja erilainen kielenkäyttö teki tilaa joustavuudelle ja queeriydelle – sekä Mayalle itselleen että hänen asiakkailleen:

Mä oon työskennelly sen eteen et olisin inklusiivisempi muunsukupuolisia (*non-binary people*) kohtaan eli se on osa sitä heräämistä ja myöskin niinku... Vasta

muutama vuos takaperin mä oon alkanut tunnustamaan mun omaa queeriyttäni... Mut yks mun pääasiallisista työpareista on muunsukupuolinen, eli mä työskentelen suoraan hänen kanssaan ja... Mä arvelisin että osa [Mayan koulun] yhteisön ihmisistä... ehdottomasti identifioituu queeriksi... luultavasti osa heistä on liikkamassa kohti ei-binääristä... siellä on paljon virtaavuutta suhteessa sukupuoleen (*gender fluidity*). Ja siis mun mielestä itse Artemiksen arkkityyppi on tosi... ei-binäärinen. Ni se on musta kiinnostavaa sen kannalta et minkä tyyppisiä ihmisiä tää koulu vetää puoleensa.

Mayan tarina on feminiinisen löytymisen sijaan tarina feminiinisestä vieraantumisesta ja lopulta irtisanoutumisesta. Tämä irtisanoutuminen ilmeni sekä luopumisena feminiinisen ja maskuliinisen käsitteistä että hänen oman queeriytensä tunnustamisena. Vaikka jotkin feminiinisen henkisyyden elementit tuntuivat edelleen toimivan, Maya pyrki ajattelemaan ja puhumaan niistä tavalla, joka ei yksiselitteisesti palaudu binääriin sukupuolittavaan logiikkaan. Yhtäältä feminiinisistä arkkityypeistä oli hänen mukaansa järkevää puhua silloin, kun viitataan kulttuurisiin sukupuolittuneisiin malleihin, mutta silloinkin Maya uskoi, että ”on olemassa toisenlainen tapa ilmasta se”. Kreikkalainen jumalatar Artemis puolestaan oli Mayalle mielekäs esikuva ei-binäärisen luonteensa vuoksi ja vetosi hänen mukaansa queeriin asiakaskuntaan laajemminkin. Maya ei itse tarkentanut haastattelussa, miksi hän piti Artemista ei-binäärisenä, mutta yleisesti ottaen Artemiksen arkkityyppi edustaa ”epätyypillistä” naiseutta. Artemis on itsellinen ja urheilullinen metsästäjä, joka ei piittaa ulkoisista odotuksista, ja hän edustaa muun muassa vahvuutta, päättäväisyyttä ja villiyyttä. Lisäksi Artemis on hahmona jokseenkin ristiriitainen. Yhtäältä hän on vannoutunut neitsyt mutta toisaalta synnytyksen jumalatar. Artemis ei ole äidillistä tyyppiä, mutta häntä pidetään silti naisten ja lasten – erityisesti tyttöjen – suojelijana. (ks. esim. Bolen 1992 [1984], 42–59.)

Riverin ja Mayan kertomuksissa toistuvat monet samat teemat kuin muidenkin haastateltavien tarinoissa, kuten lumon kaipuu, sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvien kokemusten ”prosessoimisen” tarve sekä kulttuurisesti feminiiniseksi miellettyjen elementtien henkinen uudelleenhaltuunottaminen. Kuitenkin vaikka Riverin ja Mayan henkiset polut luovivatkin osittain feminiinisen henkisyyden alueella, kumpikaan heistä ei yksiselitteisesti lumoutunut feminiinisestä. Queer-identifioituvia uuspakanuuden harjoittajia tutkinut uskonnontutkija Martin Lepage (2020, 229) esittää, että mystiseksi tai maagiseksi mielletty vetoaa HLBTQ-ihmisiin, sillä se resonoi heidän pyrkimyksiinsä avata binäärisen sukupuolen rajoja. Siinä missä Lepagen tutkittavat välttivät henkisyyden sukupuolittamista tai heteronormatiivista sisältöä (emt., 226, 228), Mayan ja Riverin kertomukset voidaan nähdä tarinoina feminiinisen neuvottelusta onnistuneen lumoutumisen aikaansaamiseksi. Vaikka Maya ja River osittain operoivatkin feminiinisen henkisyyden kentällä ja näkivät sukupuoleen



liittyvät teemat tärkeinä, hekin kuitenkin jossain määrin välttelivät feminiinisen käsitettä. Kun muiden haastateltavieni henkiset polut kääntyivät kohti henkistä feminiinisyyttä, River ja Maya orientoituivat feminiinisen sijaan kohti ”mudan taikuutta” ja ”noitamaista” luonnonelementtien kanssa työskentelyä sekä inklusiivisempaa kielenkäyttöä. He pettyivät henkiseen feminiinisyyteen liimautuviin kulttuurisiin mielikuviin ja kaavoihin, jotka he kokivat henkistä kokemusta ja itseymmärrystä rajoittavina.

### 3.3 Yhteenveto

Feminiinisen henkisyden vetovoima muodostuu sen tarjoamista henkisistä kokemuksista ja niiden tavoittelusta, joita olen tässä luvussa tarkastellut lumon kaipuuna. Lukemalla aineistoani lumon ja uskonnollisen tunteen teoretisointien näkökulmasta olen esittänyt, että henkisyttä harjoittavien naisten kaipaama henkinen kokemus on juuri lumo ja siihen liittyvä positiivinen haltioituminen. Lumon kokemus erottuu haastateltavien tarinoissa yhtäältä maallisesta arjesta, jota kuvataan rationaalisenä ja uuvuttavana oravanpyöränä, tylsänä tavallisuutena, josta puuttuu se ”jokin muu”. Toisaalta lumo henkisenä kokemuksena asetetaan osittain vastakkain myös institutionaalisen uskonnollisuuden kanssa, jonka tarjoamista kokemuksista puuttui haastateltavieni mukaan oikeanlainen tunnekokemus ja elävä henkinen sisältö. Kuten Bennett (2001, 36) toteaa, vaikka aistikokemukset ovat lumoutumisen kannalta olennaisia, kaikki aistikokemukset eivät ole lumoavia. Näin ollen kysymys siitä, milloin uskonnollinen tunne on lumoava, nousee haastateltavien kertomuksissa keskeiseksi kysymykseksi heidän omalla henkisellä polullaan ja määrittää heidän kääntymistään kohti feminiinistä henkisyttä. Olen esittänyt, että haastattelemaniset naiset kokivat kristinuskon vieraannuttavana, sillä he eivät kyenneet samaistumaan sen tunnejärjestykseen tai noudattamaan sitä ongelmitta: he eivät saavuttaneet oikeaa tunnetta tai he pitivät kristinuskon tunneohjelmaa liian negatiivisena. Tähän vaikuttivat erityisesti naiskehon demonisointi ja naispuolisten henkisten roolimallien ja auktoriteettihahmojen puute. Kuitenkin myös holistinen henkisyys koettiin jossain määrin toimimattomana lumon kokemuksen mahdollistajana, osittain samoista syistä. Maskuliiniseksi ja liian rationaaliseksi miellettyjen henkisyden muotojen sijaan juuri henkinen feminiinisyyden muodostui haastateltavieni naisten lumon lähteeksi. Näin olen osoittanut, ettei ainoastaan uskonnollisen, sekulaarin ja henkisen muodostama yhtälö ole sukupuolittunut (Fedele & Knibbe 2020). Sen sijaan myös holistinen henkisyys on sekä sukupuolittunutta että aktiivisen sukupuolittamisen kohteena.

Lisäksi olen inkarnaation käsitteen avulla tarkastellut tässä luvussa sitä, miten henkinen feminiinisyyden voi lumoutumisen sijaan saada myös henkisyden harjoittajan taian raukeamaan. Henkiseen feminiinisyyteen liimautuvat mielikuvat ja piirteet tekevät siitä ahtaan tai hankalan niille haastateltaville, jotka eivät (yksiselitteisesti)

identifioituneet naisiksi ja jotka kyseenalaistivat binääriseen logiikkaan perustuvia käsityksiä sukupuolesta. Raukeamistarinoissa korostui feminiinisen konseptiin liittyvä affektiivinen taakka, jonka vuoksi se ei resonoi kaikille ja voi saada henkisyys-harjoittajan napsahdamaan. Lisäksi raukeamistarinoissa nousi esiin se, miten ajatukset henkisestä feminiinisydestä kiertävät henkisyyskentällä yksinkertaistetussa muodossa. Tämän koettiin rajoittavan niin henkisyys-inklusiivisuutta kuin henkisyys-harjoittajien kokemuksia itsestä, omasta kehollisuudesta ja seksuaalisuudesta. Palaan lumoavaan henkiseen feminiinisyyteen ja sen inkarnaation muotoihin tarkemmin luvussa 5. Sitä ennen siirryn kuitenkin pohtimaan feminiinisen henkisyys-harjoittajien suhdetta feminismiin sekä myös *feminismiin* liittyvää affektivistista taakkaa.

## 4 Feminiininen käänne ja kummitteleva feminismi

*Eräs seuraamani amerikkalainen feminiinisen henkisyuden puolestapuhuja lähettää sähköpostilistallaan mainoksen feminiinistä johtajuutta käsittelevästä verkkokoulutuksesta. Koska feminiinisen johtajuuden käsite on toistunut useaan otteeseen kenttätyöni aikana, päätän osallistua kurssille. Verkkokoulutukseksi kurssi on mielestäni hintava, se maksaa noin 550 euroa. Verkkosivuilla koulutuksen kerrotaan ohjaavan naispuolisia ”muutoksenteekijöitä” oman henkilökohtaisen kutsumuksensa seuraamiseen ja ”pysyvän muutoksen” aikaansaamiseen maailmassa. Sivuston visuaalinen ilme henkii hillittyä eksoottista luksusta. Värimaalimaa hallitsevat kultainen ja valkoinen. Huomioni kiinnittyy ensimmäisenä kuvaan egyptiläistä Isis-jumalatarta esittävistä kultaisesta patsaasta, jonka siivelliset käsivarret kurottuvat koko sivun leveydelle. Tätä seuraa kuva kurssin ohjaajasta puisto- tai metsämaisemassa, jossa hän seisoo silmät suljettuna empiretyylisessä pitkässä valkeassa mekossa. Hän levittää mekon helmoja käsillään ikään kuin imitoiden patsaan elettä. Potentiaalisia osallistujia kutsutaan ilmoittautumaan kysymyksin ja kehotuksin: Janoatko muiden voimakkaiden naisten seuraa? Haluatko ruumiillistaa raivokkaan ja alati kyvykkään itsesi? Kaipaatko kirkkautta ja suuntaa? Kurssin tavoitteiksi mainitaan muun muassa Kuningattaren energian ja arkkityypin herättäminen, oman tarkoituksen ja henkilökohtaisen perinnön oivaltaminen ja työstäminen, feminiinisten harjoitusten sisällyttäminen omaan arkeen sekä tuen saaminen naispuolisten muutoksenteekijöiden sisaruudesta. Ilmoittautuminen tapahtuu monivaiheisen verkkolomakkeen kautta, jonka yhteydessä pyydetään esimerkiksi valitsemaan itselleen ”perintöprojekti”, jota haluaa edistää kurssin avulla. Lomakkeessa pyydetään myös kertomaan suurin visio itsestään ja kehoitetaan ajattelemaan ISOSTI (go BIG). Seuraavan kuuden viikon ajan osallistun viikoittaisiin Zoom-tapaamisiin ja teen meditaatioista, päiväkirjatehtävistä ja muista harjoituksista koostuvia ”kotitehtäviä” tapaamisten välillä. Ensimmäisellä tapaamiskerralla ohjaaja aloittaa toivottamalla ”mahtavan naisryhmämme” tervetulleeksi. Hän ohjaa lyhyen meditaation ”energian virittämiseksi”, jossa keskitymme hengitykseen ja haemme kohtu- ja maayhteyttä. Esittäytymiskierroksen jälkeen ohjaaja alustaa kurssin tavoitteita ja teemaa. Tarkoituksena on hänen*

*mukaansa luoda ja syventää yhteyttämme Kuningattaren arkkityyppiin, jotta voimme edistää ja oppia manifestoimaan omaa ”perintöämme” maailmassa.*

\* \* \*

Naisia feminiinisen johtajuuden tiellä opastava kurssi ilmentää sitä, miten feminiinisen henkisyuden kentällä yhdistyvät monet ristiriitaisiksi mielletyt asiat: henkisyys tai uskonnollisuus kohtaa kaupallisuuden, poliittisen tai yhteiskunnallisen muutoksen tavoittelu puolestaan terapeuttisen itseavun. Ajatus naispuolisten muutoksentehtävien kouluttamisesta esimerkillistää myös feminiinisen henkisyuden ambivalenttia feminismiä. Yhtäältä feminiinisessä käänteessä esitetään olevan kyse naisten voimaannuttamisesta ja laajemman yhteiskunnallisen murroksen tavoittelusta, jonka ensisijaisina aikaansaajina toimivat sisäisen henkisen voimansa löytäneet naiset. Kentällä sain usein kuulla, miten tärkeää on, että naiset kokoontuvat yhteen ”tässä muutoksen ajassa”, miten patriarkaaliset yhteiskunnalliset rakenteet ja toimintatavat ovat murtumassa ja miten tasapaino feminiinisen ja maskuliinisen välillä on palautumassa. Samalla yllä kuvatusta kenttätöoteesta käy ilmi, ettei tämän muutoksen kuvata tapahtuvan (ainakaan eksplisiittisesti) feminismiin nimissä. Vaikka feminiinisen henkisyuden kenttä on pullollaan puhetta feminiinisestä, feminismiin viitataan harvoin suoraan – paitsi silloin, kun siihen halutaan tehdä pesäeroa. Feminiinisen johtajuuden kurssi ilmentää kentän välttelevää suhtautumista ”F-sanaan”: feministisen tietoisuuden sijaan kurssilla herätetään omaa sisäistä ”kyvykkyyttä” ja ”suuntaa” sekä Kuningattaren energiaa. Useat haastateltavistani puolestaan jopa korostivat, ettei heidän kaipaamansa yhteiskunnallinen muutos tapahdu vanhanaikaiseksi mielletyn feministisen toiminnan kautta. Tämä paljastaa sen, miten feminiinisen käänteen metaforaan liittyvistä yhteiskunnallisen muutoksen ja naisten voimaantumisen tavoitteista huolimatta feminismi ei ole itsestään selvä identiteettikategoria monelle feminiinisen henkisyuden harjoittajalle.

Myös aiemmassa tutkimuksessa henkisten naisten on todettu suhtautuvan usein varauksellisesti tai jopa torjuvasti feminismiin (Longman 2018; Becci ym. 2020; Plancke 2021). Feminiinisen käänteen ei tosiaankaan väitetä uudistavan vain patriarkaalista yhteiskuntaa vaan usein myös tapoja, joilla sitä vastaan kamppaillaan. Silti kurssin kuvauksesta käyvät myös ilmi tavat, joilla erilaiset feministiset diskurssit ja käytännöt kummittelevat feminiinisen henkisyuden kentällä. Viittaukset henkiseen sisaruuteen ja oman feminiinisen voiman tutkiskeluun naisporukassa ilmentävät nais erityistä kulttuurifeminismiä ja kytkevät kurssin osaksi toisen aallon henkistä feminismiä (ks. kohta 1.2). Feminiinistä henkisyyttä kohtaan esitetty kulttuurifeminismin kritiikki kohdistuu osittain juuri naisten kulttuurin ihanteeseen, jossa separatismi on kriitikoiden mukaan päämäärä, ei vaihe kohti uutta sukupuolijärjestystä niin miehille kuin naisille. Tämän on koettu uusintavan patriarkaalista dualismia, jonka feminiin-

ninen henkisyys väittää kumoavansa (Danuta Walters 1985, 31–32). Naistenpiirejä käsittelevässä tutkimuksessaan Longman (2018, 11–13) on huomannut sisaruuden nauttivan uutta suosiota henkisyuden kentällä, vaikka sen feministisestä historiasta ei usein olla tietoisia tai se esitetään jonkinlaiseksi feminismistä irralliseksi, uudeksi vaiheeksi naisten vapautumisen saralla (ks. myös Salmenniemi & Kemppainen 2020). Vaikka feminiinisen henkisyuden feministiset juuret siis edelleen näkyvät, feminismin välttely erottaa tämän päivän nais erityisen henkisyuden sen historiallisista edeltäjistä. Samalla sisaruuteen vetoaminen luo mielikuvia yhteisöllisyydestä ja feminiinisestä henkisyudesta kollektiivisena liikkeenä.

Siinä missä feminiinisen henkisyuden suhde feminismiin on monitulkintainen ja ristiriitainen, holistinen henkisyys on ollut visainen kysymys feministisessä tutkimuksessa. Kysymys siitä, onko holistinen henkisyys feminististä vai ei, on esitetty usean tutkijan toimesta (Balizet & Meyers 2016; Crowley 2011, 149, 166). Crowley (2011) viittaa new age -kulttuuriin feminismiin uutena aikana, jossa essentialismi elää kuolemanjälkeistä elämää. Näin hän antaa ymmärtää, että henkisyudessa samanaikaisesti on että ei ole kyse feminismistä. Balizet ja Meyers (2016) puolestaan esittävät, että holistinen henkisyys näyttää pintapuolin feministiseltä, mutta että ulkokuoren alta paljastuvat postfeministiset ihanteet. Jain (2020, 101) taas näkee markkinoituneen holistisen henkisyuden uusliberaalia feminismiä edustavana ”itserakkauden kerhona”. Feminiinisen henkisyuden ambivalentti feminismi kutsuukin tarkastelemaan sitä postfeminismin ilmentymänä. Feminismin läsnäoloa kentällä voi kuvata McRobbien (2004, 257–260) tavoin ”spektraaliseksi”: yhtäältä puhe sukupuolten välisistä valtasuhteista, naisten voimaantumisen ja yhteiskunnallisesta muutoksesta vihjaa epäsuorasti feminismistä, kun taas toisinaan feminismi tietoisesti tyrmätään. Mainoksen perusteella feminiinisen johtajuuden kurssi on helposti tulkittavissa tyyppiesimerkiksi postfeministisestä kulttuurista ja sen populaarista feminismistä (Barnet-Weiser ym. 2020; Gill 2017; Gill & Orgad 2017), jossa naisia kehoitetaan ottamaan itse vastuu omasta voimaantumisestaan positiivisen asenteen ja itsekehityksen kautta kuitenkin vaarantamatta omaa feminiinisyyttään.

Samanaikainen sisaruuden korostaminen ja naisellisen johtajuuden kauppaamiseen liittyvä eksotisointi herättää lisäksi kysymään, missä määrin feminiinisen henkisyuden kenttä uusintaa ongelmallista rodullistamista, ja tapahtuuko valkoisten naisten voimaantuminen kulttuurisen omimisen kautta. Feminiinisen henkisyuden henkistä sisaruutta on kritisoitu länsimaisten naisten näkökulmien universalisoinnista ja ei-länsimaisten toisten romantisoinnista ja eksotisoinnista. Ei-länsimaisten kulttuuristen elementtien, kuten bindien ja shamaanirumpujen, hyödyntämisen feminiinisyyden symboleina on koettu tekevän feminiinisestä henkisyudesta etuoikeutettujen intressejä palvelevaa itsetransformaatiota (Bobel 2010, 80). Niin Amerikan alkuperäiskansojen naisten kuin jumalatarhenkisyudessa romantisoitujen mustien jumalattarien on katsottu toimivan valkoisille naisille feminiinisen voiman esikuvina.

Henkisyttä harjoittavien naisten on siten katsottu syyllistyvän rodulliseen fetisismiin ja valkoisen etuoikeuden pönkittämiseen. (Crowley 2011, 60; Maya 2019, 60.) Crowley (2011, 8) huomauttaa, että ajatus henkisestä sisaruudesta vahvistui uushenkisyyden kentällä samaan aikaan, kun feministinen naisten sisaruuden ihanne kariutui. Se osuu ajallisesti yhteen ei-valkoisten feministien esittämän kritiikin kanssa, jossa nostettiin esiin länsimaisen nais- ja sukupuolentutkimuksen valkoisuutta ja rasismia. Crowleyn mukaan henkisyys tarjoaa monikulttuurisen sisaruuden fantasiaa toimii valkoisille naisille keinona neuvotella epäonnistunutta poliittista liittolaisuuttaan mustien naisten kanssa. (Emt., 8.)

Samalla kun feminismiin läsnäolon häilyvyys ja tietoiset irtisanoutumiset feminismistä kutsuvat tarkastelemaan feminiinistä henkisyttä postfeminismin ilmentymänä, postsekulaari feministinen tutkimus kehottaa tarkastelemaan feminismin ”henkisiä jäänteitä” (Braidotti 2008) ja visioimaan henkisesti motivoitunutta feminismiä (Fernandes 2003; Arora 2018). Feministitutkija Alka Arora (2018, 35) esimerkiksi huomauttaa, ettei uskonnon tai henkisyyden ohittaminen ole hedelmällistä ja esittää, että feministien tulisi uskonnonvastaisuuden sijaan tavoitella mielekkäämpiä uskonnollisuuden muotoja. Tämä edellyttää Aroran mukaan sekulaarin materialistisen maailmankuvan oletetun neutraaliuden kyseenalaistamista sekä antipatriarkaalisten ja emansipatoristen henkisten ja uskonnollisten narratiivien tunnustamista ja vahvistamista. Tutkijat ovatkin alkaneet kiinnittää huomiota uskonnollisiin tai henkisiin feminismeihin (Aune 2020; van den Brandt & Longman 2017). Feminismi toisin sanoen postsekularisoituu samalla, kun henkisyyden usein katsotaan ”postfeministisoituvan”. Utriainen (2011, 429) kuitenkin huomauttaa postsekulaarin myös hämmentävän feministejä, sillä uskonnolliset naistoimijat sekä heidän valintansa ja elämisen tapansa voivat olla varsin kaukana sekulaarin feminismiin tavoista ymmärtää emansipaatio.

Feminismin postsekulaarin käänteen ja postfeministisen kulttuurin rinnakkaisuuden voi nähdä esimerkkinä uusliberalismin ja uskonnon läheisestä yhteenkietoutumisesta postsekulaarissa ajassamme (ks. Guest 2022, 7). Samalla kun feministien on todettu olevan keskivertoa useammin kallellaan holistiseen henkisyteen (Aune 2011), feminiinistä henkisyttä edustavien naisten kokemukset ja näkemykset feminismistä ovat kuitenkin jääneet tutkimuksessa vähemmälle huomiolle. Niissäkään tutkimuksissa, joissa feminiinisen henkisyyden katsotaan sisältävän feminististä potentiaalia (Longman 2018, 13) tai vähintäänkin resonoivan toisen aallon feminismin kanssa (Salmenniemi & Kemppainen 2020, 289), ei syvällisesti tarkastella henkisyttä harjoittavien naisten ajatuksia feminismistä. Longman (2018, 12) toteaa, etteivät naistenpiiritoimintaa harrastavat naiset useinkaan pitäneet itseään feministeinä tai nähneet toimintaansa feministisenä. Lisäksi holistista henkisyttä harjoittavien naisten on havaittu suhtautuvan kriittisesti erityisesti valtavirtaiseen (liberaali)feminismiin. He syyttävät valtavirtafeminismiä naiseuden unohtamisesta ja oletetuista

vaatimuksista tulla miestenkaltaisiksi ja mukautua uusliberaaliin työelämään (Plancke 2021, 741; Salmenniemi & Kempainen 2020; Becci ym. 2020). Vaikka sekularismin ja uskonnollisuuden yhteen törmäyksestä aiheutuvien kiistojen keskiössä ovat usein naiset, ei naisilla itsellään kuitenkaan aina tunnu olevan yhtäläistä sanavaltaa näissä kiistoissa (Aune ym. 2017, 454). Näin ollen on tärkeää tuoda esille myös feminiinisen henkisyuden harjoittajien näkökulmia keskusteluihin holistisen henkisyuden feministisyydestä ja postsekulaarista feminismistä.

Tässä luvussa syvennyn feminiinisen henkisyuden ja feminismin monimutkaiseen ja affektiiviseen suhteeseen kummittelun käsitteen avulla. Lisäksi tarkastelen feminiiniseen käänteeseen kytkeytyviä ajatuksia yhteiskunnallisesta muutoksesta. Valotan sekä feminismin häilyvää läsnäoloa feminiinisen henkisyuden kentällä että niitä moninaisia tapoja, joilla sen harjoittajat orientoituvat suhteessa feminismiin. Samalla osallistun keskusteluihin holistisen henkisyuden feministisyydestä kysymällä, mitä feminiinisen henkisyuden harjoittajat ajattelevat feminismistä ja miksi? Minkälaisia vaihtoehtoisia (feministisiä tai muutoin sanoitettuja) yhteiskunnallisen toimijuuden identiteettejä feminiinisen henkisyuden kentällä muodostuu? Tarkastelen feminiinistä henkisyyttä postsekulaarin feminismin ja postfeminismin yhtenäkköytymisenä, jossa on kyse sekä henkisyuden kentällä kummittelevasta feminismistä että feminismin ”henkisistä jäänteistä” (Braidotti 2008). Tässä yhtälössä ajatukset henkisyudesta uutena feminisminä elävät rinta rinnan henkisyyttä harjoittavien naisten varauksellisen feminismisuhteen kanssa. Keskityn tarkastelemaan sekä feminiinisen henkisyuden diskursseja että osittain myös holistista henkisyyttä käsittelevää feminististä kritiikkiä. Niin feminismi kuin postfeminismi toimivat tässä analyysin kohteena eikä kuvaavina termeinä. Kysymys ei siis niinkään ole siitä, ovatko feminiinisen henkisyuden harjoittajat (post)feministejä vai eivät, vaan minkälaista heidän (post)feminisminsä on tai ei ole. En toisin sanoen oletta feminismiä annettuna entiteettinä vaan tarkastelen tutkittavieni puhetapoja ja kulttuurisia mielikuvia feminismistä kysymällä, millaisena feminismi kuvitellaan ja miten sitä mahdollisesti kuvitellaan uudelleen feminiinisen henkisyuden parissa. Samalla pohdin, miten mielikuvat feminismistä toimivat sekä feminiinisen henkisyuden identiteettimäärittelyn että feminiinisuuden performoinnin välineinä.

Seuraavaksi esitän lyhyesti, miten postfeministinen kulttuuri nähdään tutkimuskeskusteluissa sekä feminismin vastaisena tai sen jälkeisenä ilmiönä että feminismin uuden popularisoitumisen aikana. Summaan myös, miten holistinen henkisyys on näiden keskustelujen näkökulmista tulkittu postfeministiseksi tai populaariksi feminismiksi. Esitän, että kummittelun käsite mahdollistaa vivahteikkaamman ja kerroksellisemmän tulkinnan feminismin ambivalentista läsnäolosta feminiinisen henkisyuden kentällä sekä haastateltavien moninaista tavoista suhtautua feminismiin. Sen jälkeen siirryn analysoimaan aineistossa esiintyviä käsityksiä feminismistä ja yhteiskunnallisesta muutoksesta. Vaikka haastateltavien henkilökohtainen suhde feminis-

miin vaihtelikin, ajatus feminiinisestä käänteestä ja naisten henkisestä voimaantumista jonkinlaisena *käänteenä poispäin feminismistä* toistui kautta aineiston. Lisäksi haastateltavien feminismipuheesta piirtyi esiin yhteisiä teemoja, jotka toistuivat huolimatta siitä, mielsivätkö haastateltavat itsensä lopulta feministeiksi vai eivät. Nämä yhteiset teemat motivoivat niin kielteisiä, ambivalentteja kuin (varovaisen) positii-visiakin suhtautumistapoja feminismiin. Päällimmäiset teemat, jotka vaikuttavat haastateltavien varauksellisen feminismipuheen taustalla, ovat ensinnäkin *feminiinisen korostaminen ja kontrastoiminen suhteessa feminismiin*, sekä toiseksi *henkisyysden korostaminen ja kontrastoiminen suhteessa poliittiseen*. Esitän, että haastateltavien feminismipuheessa kummittelee sekä historiallinen kiista henkisen kulttuurifeminismin ja poliittisen liberaalifeminismin välillä että nykyinen kiista populaarin (post)feminismin ja akateemisen/aktivistisen feminismin välillä. Näihin kiistoihin kytkeytyy kulttuurisia vastakkainasetteluja, joiden myötä feminiininen henkisyys ymmärretään yhteensopimattomana feminismin kanssa. Niiden toistaminen piirtää affektiivista rajaa feminiinisen henkisyysden ja feminismin välille. Yhtäältä haastateltavat sijoittavat feminismin menneisyyteen ylläpitämällä mielikuvia feminismistä vanhanaikaisena tai sielunsa menettäneenä. Samalla he kuitenkin osittain myös yhtyvät erilaisiin feministisiin kritiikkeihin suhteessa postfeministisiin feminiinisyyden ihanteisiin, kulttuurifeministiseen separatismiin ja naiseuden ylevöittämiseen sekä länsimaisen feminismin maallisuuteen. Esitän, että feminismin hylkäämisen sijaan feminiinisen henkisyysden varauksellista suhdetta feminismiin tulisi tarkastella vieraantumisenä feminismistä, sillä nykyfeminismistä koetaan puuttuvan niin feminiinisen kunnioittaminen kuin henkisyyskin.

## 4.1 Populaari feminismi ja feminiinisen henkisyysden onnellisuuskäänte

Postfeminismin voidaan Gillin (2007, 147) tapaan katsoa viittaavan laajempaan kulttuuriseen mentaliteettiin, jota luonnehtivat individualismi sekä keskittyminen henkilökohtaiseen valintaan ja voimaantumiseen. Lisäksi postfeministiselle kulttuurille on Gillin mukaan tyypillistä erilaiset itse-esineellistämisen, itsehallinnan ja itsetarkkailun menetelmät, muodonmuutoskulttuuri, feminiinisen ulkonäön korostuminen ja sukupuoli-eroa luonnollistavan ajattelun elpyminen. Postfeminismiin liittyy myös feminististen ja antifeminististen elementtien yhtäaikaisuus ja feminismin samanaikainen huomioon ottaminen ja torjuminen (McRobbie 2009). Postfeminististä kulttuuria käsittelevässä tutkimuksessa on kuitenkin feminismin torjumisen ohella kiinnitetty yhä enemmän huomiota myös feminismin uudenlaiseen näkyvyyteen ja popularisoitumiseen sekä feminismin ja uusliberalismin yhteenkietoutumiseen. Näissä keskusteluissa postfeminismin, populaarin feminismin ja uusliberaalin feminismin käsitteet kytkeytyvät olennaisesti toisiinsa, mutta kiinnittävät huomiota osittain eri



asioihin (Banet-Weiser ym. 2020). Populaari feminismi ja uusliberaali feminismi viittaavat erityisesti feminismin kasvavaan trendikkyuteen ja uudenlaisiin kaupallisiin ja yritysmaailmaan mukautuviin feminismeihin (Banet-Weiser ym. 2020). Feministiteoreetikko Catherine Rottenberg (2014b) on käyttänyt uusliberaalin feminismin käsitettä kuvaamaan teknologia-alan johtajana toimivan Sheryl Sandbergin kaltaisten menestyvien ja vaikutusvaltaisten naisten ilmentämää feminististä diskurssia, jossa sukupuolten välinen eriarvoisuus yhtäältä tiedostetaan mutta toisaalta sen taustalla vaikuttavat sosioekonomiset ja kulttuuriset rakenteet ohitetaan. Uusliberaalissa feminismissä puhe oikeuksista ja yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta korvautuu keskusteluilla uralla etenemisen keinoista ja ammatillisen menestyksen ja perhe-elämän onnistuneesta tasapainosta. (Rottenberg 2014a; Banet-Weiser ym. 2020, 7.) Uusliberaali feminismi on osa feminismin popularisoinnin kehitystä, ja siihen liittyvä ajatus onnellisesta työn ja perheen välisestä tasapainosta on edesauttanut feminismin leviämistä ja laajempaa kulttuurista hyväksyntää (Banet-Weiser ym. 2020, 7–8). Uusliberaalit ja populaarit feminismit korostavat tyttöenergiaa, henkilökohtaisia pyrkimyksiä ja itsevarmuutta. Liberaalifeminismin tavoin ne kiinnittävät huomiota naisten vähäiseen edustukseen talous- ja kulttuurielämän vaikuttajasemissä, kuitenkin vastuullistaen naisia itseään niihin pääsemisestä. (Banet-Weiser ym. 2020, 9–10; Rottenberg 2014b; Gill & Orgad 2017.)

Postfeministisen kulttuurin tutkimuksessa on toisin sanoen kiinnitetty huomiota postfeminismin affektiiviseen ja psyykkiseen elämään (Gill 2017). Niin populaaria feminismiä kuin terapeutista kulttuuriakin on kritisoitu rakenteellisten ongelmien ohittamisesta ja positiivisen mentaliteetin korostamisesta. Niin akateemiset feministit kuin feministiset aktivistitkin ovat kuvanneet populaaria feminismiä onnelliseksi feminismiksi (Banet-Weiser ym. 2020, 9) tai hyvän olon feminismiksi (Zeisler 2014). Esimerkiksi Ahmed (2010b) suhtautuu kriittisesti yhteiskunnalliseen käänteeseen kohti onnellisuutta ja positiivista psykologiaa (Ahmed 2010b). Hän esittää, että onnen liittäminen tiettyihin asioihin vahvistaa sosiaalisia normeja lisäämällä niiden vetovoimaa, sillä se saa onnellisuuden näyttäytymään normeihin mukautumisen tuloksena (emt., 11). Tutkijoiden luomat mielikuvat itserakkauten (jooga)kerhosta ja postfeministisen joogatyön näennäisesti feministisestä voimaantumisen lukevat holistisen henkisyuden osaksi populaaria hyvän olon feminismiä. Vaikka postfeminististä luentaa on pidetty osittain yksinkertaistavana (Longman 2018; 2020), monet tutkijat ovat asettaneet holistisen henkisyuden kentän feministisyyden kyseenalaiseksi. Voimaantumisen viesteistä huolimatta sen ei useinkaan katsota toimivan todellisena väylänä yhteiskunnalliseen muutokseen tai ongelmien ratkaisuun (Balizet & Myers 2016; Jain 2020).

Feminiinisen henkisyuden parissa feminismi nähdään kuitenkin trendikkään ja positiivisesti voimaannuttavan sijaan kimuranttina asiana. Populaarista feminismistä poiketen feminiinisen henkisyuden onnellisuuden tavoittelua ei useinkaan juhlisteta

eksplisiittisesti feministisenä. Sen sijaan feminismi näyttää pikemminkin olevan vaikea asia, jota täytyy neuvotella. Esimerkiksi Campbell (2020 [2016], 245, 258) esittää, että ”[m]eidän pitää lakata niuhottamasta sisarillemme, erityisesti feminismin nimissä” ja jatkaa:

Ystävälleni on valitettu, että hän hidastaa feminismin etenemistä auttamalla naisia saamaan jälleen yhteyden kuukausittaiseen kiertoonsa ja kuuntelemaan kehoaan, kun se käskää heidän hiljentää tahtia (mikä on tosi tärkeää!). Toiselle ystävälleni taas esitetään kamalia kommentteja, joiden mukaan hänen valtaisa menestyksensä johtuu siitä, että hän on tukahduttanut feminiinisyytensä ja valinnut lapsettomuuden.

Naisina meidän on täytynyt taistella niin paljon, että ei oteta uutta vuotta kiivetäväksemme nousemalla toistemme yläpuolelle. Vaikka olisit kuinka eri mieltä, niin ennen kuin alat nujertaa toista naista, pysähdy ensin hetkeksi ja katso, pystytkö näkemään naisen, joka **omalla ainutlaatuisella tavallaan tekee parhaansa** löytääkseen rohkeutta nousta täyteen voimaansa. Lakataan polkemasta sisariamme lokaan, olimmepa samaa tai eri mieltä siitä, millä tavalla he asiansa hoitavat. (Campbell 2020 [2016], 258, korostus alkuperäisessä.)

Yhtäältä Campbell implisiittisesti samaistuu (onnelliseen) feminismiin puolustamalla sen mainetta turhalta feministiseltä ”niuhottamiselta”. Toisaalta hän syyttää feminismiä naisten välisen vihamielisyyden lietsomisesta. Campbell kutsuu feminismin aikaansaamaa sisaruuden puutetta uudeksi vainoamisen muodoksi (emt., 258).

Campbellin tuskailu on kiinnostavaa, sillä sen voi nähdä ilmentävän erilaisten feminismien kaikuja ja niiden välisiä kiistoja. Kuvaamalla eri elämäntyytlejä edustavia ystäviään Campbell piirtää esiin feminismin sisäisesti ristiriitaisena, kun naisten valintoja oletettavasti tuomitaan feminismin nimissä, juhlistivat he sitten feminiinisyyttään tai eivät. Campbellin ystäväkaksikossa tuntuu ruumiillistuvan kulttuurifeminismin ja liberaalifeminismin välinen vastakkainasettelu. Tässä vastakkainasettelussa naiseuden korostaminen nähdään liberaalifeminismin näkökulmasta vanhanaikaisena ja feministisiä tavoitteita vaarantavana. Valinnainen lapsettomuus ja uran korostaminen puolestaan tulkitaan kulttuurifeminismin perspektiivistä epäfeministiseksi naiseuden hylkäämiseksi. Campbell puolestaan esittää kuvaamansa henkisen sisaruuden neuvottelevana keskitienä ja itsensä sen esimerkkinä: *hän* ei kritisoi tai paina alas kumpaakaan kanssasiskoaan vaan näkee, miten molemmat tekevät parhaansa noustakseen henkilökohtaiseen voimaansa ”omalla ainutlaatuisella tavallaan”.

Samalla Campbell ei kuvaa feminiinistä käännettä feministisen tietoisuuden heikentämiseksi, vaan nimenomaan henkisen tietoisuuden ja pyhän feminiinisen nousuksi.

Feminiinisen nousulla viitataan usein juuri feminiinisen henkisyuden nousuun. Campbell pyrkii muistuttamaan ”ajasta, jolloin jokainen nainen nähtiin pyhänä”. Näin hän toistaa feminiinisen henkisyuden parissa yleistä ajatusta ”patriarkaalisia uskontoja” edeltävästä ajasta, jolloin myös feminiinistä jumaluutta palvottiin ja joka tekee nyt uudelleen tuloaan oltuaan tukahdutettuna vuosituhansien ajan. Samalla Campbell rinnastaa sisaruuden aikakauden new age -henkisyudessa juhlistettuun uuteen Vesimiehen aikaan. Campbell kirjoittaa, että elämme ”suuren heräämisen aikaa” ja jatkaa:

Jotkut kutsuvat sitä patriarkaatin päättymiseksi. Joogi Bhajan kutsui sitä Vesimiehen ajaksi. Mayaintiaanit puhuvat ”uuden aikakauden alusta”. Minä kutsun sitä valon ajaksi. Riippumatta siitä, minkä nimen sille antaa, kaikkien sielujen on noustava esiin. (Campbell 2020 [2016], 63.)

Feminiinisen nousua käsitteellistetään siis feministisen vallankumouksen sijaan eräänlaisena sukupuolitettuna versiona holistisen henkisyuden parissa laajemmin vaikuttavasta paradigman muutoksen teoriasta, jossa ihmisyyden uskotaan olevan jonkinlaisen kollektiivisen tietoisuuden heräämisen kynnyksellä (Ward & Voas 2011, 104). Tämän muutoksen toimijoina nähdään henkisesti valveutuneet ”valotyöntekijät” (*lightworker*) ja ”tähtisiemenet” (*starseed*), ja siihen liittyvissä toimintatavoissa korostuu hyvään uskomisen kritiikin, vastustamisen ja polarisaation provosoimisen sijaan (emt., 105). Myös feminiinisen henkisyuden kentällä puhutaan toisinaan valotyöntekijöistä, mutta muutoksentehtäjiin viitataan usein myös sukupuolittuneesti puhumalla voimanasista, feminiinisistä henkisistä johtajista tai naisista muutoksen alkuunpanijoina. Populaarin voimaantumisfeminismin sijaan feminiinisen käänteen onnellisuuden lupaus (Ahmed 2010b) kytkeytyy siis vahvasti henkiseen feminiinisyyteen, sen sisäistämiseen ja feminiinisen energian aktivoimiseen niin henkilökohtaisen kuin yhteiskunnallisenkin ”tasapainon” saavuttamiseksi.

#### 4.1.1 Feminismin ja feminiinisen henkisyuden affektiiviset kehot

Haastatteluaineiston perusteella feminiinisen henkisyuden harjoittajien joukosta piirtyy esiin karkeasti ottaen neljä erilaista tapaa orientoitua suhteessa feminismiin: 1) Noin neljännes haastateltavista torjui feministi-identiteetin täysin joko vanhanaikaisena, liian reaktiivisena ja vastakkainasettelevana tai huonomaineisena. 2) Reilu neljännes olivat valmiita ainakin osittain määrittelemään itsensä feministeiksi ja kokivat myös henkisyytensä feministisenä, joskaan eivät aina yksiselitteisesti. 3) Noin neljäsosa joko jossain määrin pitivät itseään feministeinä tai olivat epävarmoja kannastaan, mutta he kokivat joka tapauksessa, että feminiinisessä henkisyudessa oli

ensisijaisesti kyse *jostain muusta* kuin feminismistä. 4) Pienelle osalle erityisesti suomalaisia haastateltavia feminismi näyttäytyi epäkiinnostavana, tai he olivat jossain määrin epätietoisia siitä, mitä feminismi on. Haastateltavien feministiset positiot eivät kuitenkaan läheskään aina vaikuttaneet erityisen selkeiltä tai vakailta. Sama haastateltava saattoi yhtäältä sanoa olevansa ehdottomasti feministi vain hetkeä myöhemmin tyrmätäkseen feminismin vanhanaikaisena, tai todeta feminiinisen henkisyuden ottaneen feminismin paikan. Näkökulmien päällekkäisyydestä ja ailahtelevasta luonteesta huolimatta jaottelu antaa kuitenkin jonkinlaisen käsityksen siitä, minkälaisia moninaisia suhtautumistapoja feminismiin feminiinisen henkisyuden kentältä löytyy. Toisaalta positioiden häilyvyys kertoo siitä, ettei feminismi vaikuttanut olevan haastateltavien elämässä erityisen keskeinen asia, johon suhtautumista heidän on täytynyt pohtia.

Haastateltavat suhtautuivat feminismiin monin eri tavoin, mutta heidän feminismipuhettaan leimasi kuitenkin lähes poikkeuksetta jonkinasteinen varauksellisuus. Vaikka noin puolet haastateltavista identifioituivat ainakin jossain määrin feministeiksi, vain murto osa heistä teki niin epäröimättä. Tätä kuvaa esimerkiksi se, miten Melinda hetken harkinnan jälkeen totesi: ”niinku puhtaasti mä en oo feministi”. Ajatus siitä, että mikäli Melinda olisi feministi (hän ei ollut aivan varma asiasta), hänen feminisminsä olisi epäpuhdasta antaa ymmärtää, että feminiinisessä henkisyudessa on jotain, mikä jollain tavoin ylittää feminismin kuvitellut rajat. Tämä kuvastaa kentällä usein toistuvaa käsitystä, jonka mukaan feminiininen henkisyys ja feminismi saattavat osittain limittyä toisiinsa, mutta eivät ole sama asia. Feminiinisessä henkisyudessa ajatellaan olevan jotain olennaisesti erilaista, jota feminismi nimikkeenä ei onnistu kuvaamaan. Samalla feminismiin kuitenkin viitataan suorasti tai epäsuorasti. Gordon (2008, 7) esittää, että tarkastellaksemme sosiaalista elämää meidän tulee kohdata sen aavemaiset puolet. Hän käyttää kummittelun käsitettä kuvaamaan sitä, miten elämä on monimutkaisempaa kuin me tutkijoina usein oletamme ja miten oletettuun todellisuuteemme vaikuttavat ”kuhisevalla” läsnäolollaan asiat, jotka eivät näennäisesti ole siellä (emt., 7–8). Feminismillä voi Gordonin sanoin katsoa olevan kuhiseva läsnäolo feminiinisen henkisyuden kentällä. Kummittelun käsitteen avulla kuvaan tässä luvussa sitä, miten feminiinisen henkisyuden harjoittajat eivät irtisanoudu feminismistä yksioikoisesti eikä irtisanoutumisessa ole kyse yksinkertaisesta suhteesta, jossa feminismi ”vain” hylätään.

Elämän monimutkaisuudella Gordon viittaa yhtäältä siihen, miten tapamme kuvata valtasuhteita ja niiden yhteiskunnallisia vaikutuksia ei koskaan täysin pysty käsittämään niiden hienovaraisia ilmenemismuotoja ja toimintamekanismeja. Toisaalta elämän monimutkaisuus viittaa Gordonin mukaan subjektiuden kompleksiseen, ristiriitaiseen ja kerrokselliseen luonteeseen, joka muodostuu sekä muistamisesta että unohtamisesta, niin itsen ja muiden tunnistamisesta kuin väärintunnistamisestakin sekä samanaikaisesta yhdessä toimimisesta että kiivaista erimielisyyksistä muiden

kanssa. Subjektiuden kompleksisuus viittaa siihen, että meidän itsestämme, maailmoistamme sekä omista ja yhteiskunnallisista ongelmistamme kertomamme tarinat pujottelevat sen välillä, minkälaiset tarinat yhtäältä ovat saatavilla ja toisaalta minkälaisia tarinoita kohti mielikuvituksemme kurottautuu. (Emt., 3–5) Tässä luvussa tarkastelen yhtäältä, miten feminismi kummittelee niissä puhetavoissa, joiden kautta feminiinistä henkisyyttä ja feminiinisen käänteen avulla kuviteltavaa yhteiskunnallista muutosta kerrotaan. Näen feminismin Gordonia mukaillen jokapäiväisenä, saatavilla olevana tarinana – tai ainakin tarinan elementtinä. Sen avulla haastateltavat kertovat omia tarinoitansa, vaikka nuo tarinat eivät heidän mielestään olisikaan feministisiä tarinoita tai tarinoita feminismistä. Toisaalta kuvaan kummittelun käsitteellä sitä, miten erilaiset feminismit ovat läsnä feminiinisen henkisyyden käytännöissä tai ovat ainakin jättäneet niihin jälkensä, ja miten erilaisten feminismiä väli-erimielisyydet heijastuvat kentän toimijoiden kitkaiseen feminismisuhteeseen. Feminismejä sekä muistetaan että unohdetaan, tunnustetaan ja väärintunnustetaan. Lisäksi feminismin mielekkyyteen (tai sen puutteeseen) vaikuttaa olennaisesti myös se, minkälaiset tarinat feminismistä kulloinkin ovat ulottuvillamme kulttuurisessa mielikuvituksessamme.

Gordonin mukaan kummittelun kohteena oleminen vetää meidät kokemamme todellisuuden tunnerakenteeseen (emt., 8) eli sosiaalisten kokemusten ja suhteiden historiallisesti erityiseen luonteeseen, joka määrittää tietyn ajan tunteen (Williams 2015 [1977], 23). Tapa, jolla feminismi kummittelee feminiinisen henkisyyden kentällä, on affektiivinen, sillä suhde feminismiin on harvoin neutraali: vaikka haastateltavat mieltäisivätkin feminismin kaukaiseksi, siihen liittyy usein vahvoja tunteita. Haastateltavien kertomuksissa feminismin torjumista saattoi seurata toteamus siitä, ettei haastateltava oikeastaan tiennyt feminismistä paljoakaan tai kokenut olleensa mukana feministiseksi mieltämässään toiminnassa. Feminismi ikään kuin pääsee ihon alle, vaikka se ei olisikaan konkreettisesti läsnä heidän elämässään. Näin ollen feminiininen henkisyys piirtyy esiin suhteessa kuviteltuun feminismiin, joka aavemaisesta läsnäolostaan huolimatta tekee itsensä tunnetuksi. Ahmed (2018 [2004], 13) esittää, että meidän on ”tarkasteltava tunteita toiminnan muotoina, jotka ’luovat’ ja ’muotoilevat’ ruumiita ja suuntaavat niitä kohti toisia”. Hän näkee tunteiden muokkaavan ”yksilöiden ja kollektiivisten ruumiiden ’pintoja’” (emt., 7). Erityisesti vihan, inhon ja pelon kaltaiset negatiiviset tunteet ovat Ahmedin mukaan omiaan luomaan vaikutelman (raja)pinnasta erilaisten kehojen välillä ja korostamaan erillisyyttä itsen ja Toisen, meidän ja heidän välillä (emt., 72–75, 83–85, 108–113). Esimerkiksi inho reaktionaa saa meidät vetäytymään pois päin inhottavasta objektista, mutta samalla se edellyttää läheisyyttä inhon kohteeseen, joka uhkaa ruumiiden kuviteltuja rajoja (emt., 112–114). Ahmedia mukaillen pohdin, miten feminiinisen henkisyyden kitkainen suhde aavemaiseen feminismiin ja todellisiin feministisiin muotoilee ja suuntaa feminiinisen henkisyyden kollektiivista ruumista ja muokkaa

sen pintaa. Niin feminiinisen henkisyuden kentällä ilmenevä tarve neuvotella feminismi-identiteettiä kuin Crowley'n kuvaama feministinen inhokin toimivat affektiivisena pinnoittumisena. Tässä pinnoittumisessa feminiinisen henkisyuden ja feminismin ruumiit saavat muotonsa suhteessa toisiinsa. Samalla ne toisaalta myös vaikuttavat toisiinsa, jättävät painaumuksia ja limittyvät toisiinsa pääsemällä ihon alle.

## 4.2 Feminiininen – ei feministinen – henkisyys

Joo mulle toi sana [feminismi] siin on vähän semmonen aina... tai aikasemmin ainaki ollu vähän semmonen negatiivinen konnotaatio. – – Valitettavasti se on vähän kärsiny se sana... aikoinaan siitä koska sen on täytynyt mennä tietyllä lailla sen barrikadien kautta. – – Mutta siis emmä sitä niinku varsinaisesti ajattele negatiivisena ollenkaan, mut siinä on mukana tavallaan se semmonen tietynlainen no, sait varmaan jo kiinni. Mutta mä en sen takia itse... mulle ei ole luontevaa käyttää feminismi sanaa.

Jaanan kommentti ilmentää sitä, miten feminismi ei useinkaan ollut haastateltavilleni ”luonteva” termi, jolla kuvata itseään tai yhteiskunnallisia näkemyksiään. Naisten retriittejä ja koulutuksia järjestävänä henkisyuden alan yrittäjänä ja henkisenä mentorina toimiva suomalainen Jaana esitti lisäksi, ettei feminismi ”liity suoraan myöskään niihin teemoihin mitä mä teen”. Hän koki, että ”feminiininen tietoisuus” ja ”feminiinienergia” kuvasivat hänen työtään paremmin. Jaanan tapaan haastateltavat korostivat usein feminiinistä, ja monesti tämä tapahtui jättämällä feminismi varjoon. Tässä alaluvussa tarkastelen sitä, minkä takia feminiininen tuntuu feminismiä luontevammalta, miksi feminiinisyuden korostaminen tuntuu edellyttävän feminismin hylkäämistä ja miten feminismi siitä huolimatta kummittelee feminiinisen henkisyuden puhetavoissa. Feminismi kummittelee kahdella tavalla. Ensinnäkin feminismin ympärillä leijuu negatiivinen aura, joka saa sen näyttämään ei toivotulta asialta, josta on syytä irtisanoutua. Toisaalta haastateltavien kertomukset feminismistä voidaan tulkita yhdistelmänä feministisiä menetystarinoita (Hemmings 2011) ja postfeminististä retoriikkaa feminismin vanhanaikaisuudesta. Näiden myötä (henkinen) feminiinisyys ja feminismi nähdään keskenään yhteensopimattomina.

### 4.2.1 Feminismin negatiivinen aura ja onnellinen henkisyys?

Monen muun haastateltavan tavoin Jaana torjui feminismiin siihen liittyvän negatiivisen auran takia, jonka hän oletti minun tunnistavan: ”sait varmaan jo kiinni”. Kanadassa syntynyt mutta Havaijilla asuva Linda kuvailee suhdettaan feminismiin pitkälti samanlaisin termein kuin Jaana:

Mä en käytä sitä sanaa kuvaamaan itseäni, koska siinä on... siihen sanaan liittyy paljon konnotaatioita. Mun kohdalla kyse tulee aina olemaan feminiinisestä. Siinä on kyse feminiinisen kunnioittamisesta ja kohottamisesta, eikä se edellytä et mun tarttis olla mitään. Se ei edellytä et mun tarttis olla feministi. – – Ja feministisessä toiminnassa on paljon juttuja jotka mun mielestä on vaan käänteisiä patriarkaalisia keinoja. – – Mun mielestä feministinen työ on saanut aikaan uskomattomia, tärkeitä ja tarpeellisia edistysaskelia ja mä oon kiitollinen siitä. Ja se mikä mua henkilökohtaisesti kiinnostaa on tää pieni kielellinen siirtymä (*shift of language*) feministisestä feminiinisen kunnioittamiseen. Koska mulle ne on kaks todella eri asiaa.

Jaanan ja Lindan sitaatit ilmentävät sitä, miten haastateltavien varauksellista suhdetta feminismin kehystää usein yleinen ajatus feminismiin huonosta maineesta. Samalla kun feminismiin huono maine motivoi kääntymistä pois päin feminismistä, siihen liittyy myös ambivalenssi: huolimatta feminismiin kärsineestä maineesta siitä ”varsinaisesti” itse ajatella negatiivisesti ja sen saavutuksista ollaan kiitollisia, mutta siihen ei kuitenkaan ”henkilökohtaisesti” haluta samaistua. Feminismistä ei toisin sanoen irtisanouduta siksi, että siinä itsessään olisi jotain ei-toivottavaa, vaan koska siihen kytkeytyy negatiivisia *konnotaatioita*. Kuten Jaanan ja Lindan tapauksista käy ilmi, feminismin torjuntaan feminiinisen henkisyuden kentällä usein siksi, että siihen yhdistetään maskuliiniseksi miellettyjä konnotaatioita turhasta vihaisuudesta, kamppailusta ja patriarkaaliseksi miellettyjen toimintatapojen omaksumisesta. Tämä tukee uskonnontutkija Irene Beccin ja kollegoiden (2020, 115) esittämää huomiota, että henkisyyttä harjoittavat naiset näkevät feminismiin liian konfliktipitoisena, kun taas henkisyys nähdään tasapainon lähteenä.

Ajatus feminismiin huonosta aurasta antaa ymmärtää, että feminismin kytkeytyminen huonoja tunteita, jonka vuoksi henkisyyttä harjoittavat naiset karttavat sitä. Esimerkiksi Jaana jatkoi:

Mä oon huomannu, että jos sanoo feminismi, niin siin on mukana helposti ihmisillä sellanen vastakkainasettelu. Et en tiedä sitte et mistä se loppujen lopuksi juontaa – – niinku heti tulee semmonen että tämä aa- tämä [feminiininen] on parempi, niinku joku muu siis siihen liittyy joku tämmönen.

Pelkän F-sanan sanominen sai Jaanan mukaan aikaan kielteisen vaikutuksen, koska se kantaa ”mukanaan” vastakkainasettelua. Feminiininen puolestaan tuntui hänestä paremmalta tai neutraalimmalta termiltä. Kuten Ahmed (2017) esittää, feministi nähdäänkin kulttuurisessa mielikuvituksessa affektiivisena hahmona ja negatiivisten tunteiden alkuperänä. Ajatus feminististä ilon pilaajana kumpuaa Ahmedin mukaan tavasta tulkita ongelman esittäjä itse ongelman alkuperäksi. Vaikka Ahmed puolus-

taa feminististä ilonpilaamista, hän toteaa ilonpilaajan olevan alun perin antifeministinen hahmo. (Emt., 37.) Kun feministin esitetään pilaavan muiden tunnelman hänen nostessaan esille jotain ongelmallista, itse ongelma katoaa näköpiiristä (emt., 38). Jaanan ja Lindan kommenteissa feminismi esitetään ilonpilaajan tapaan ennemmin ongelman lähteenä kuin sen osoittajana. Jaanaa häiritsee barrikadeilla kamppailu, eikä se, mitä vastaan kamppailua mahdollisesti on käyty. Samalla huonot tunteet näyttävät sijaitsevan feminismissä, eikä niinkään Jaanassa tai Lindassa itsessään. Ahmed (2018 [2004], 21–23) kuitenkin esittää, etteivät tunteet sijaitse sen paremmin niiden tuntijassa kuin tunteen kohteessakaan. Sen sijaan ne liimautuvat tiettyihin asioihin ja kiertävät niiden mukana. Tämän kiertokulun myötä tunteiden kohteet sekä saavat muotonsa että kasvattavat affektiivista ”arvoaan” ajan saatossa tapahtuvan tunteiden kasautumisen myötä. (Emt.) Tunteiden sijasta kiertävät siis niiden kohteet, joista tulee affektien kyllästämiä ”henkilökohtaisen ja sosiaalisen jännitteen tapahtumapaikko[ja]” (emt., 22). Feminismin voi sanoa kiertävän henkisten naisten puheessa negatiivisten affektien kyllästäjänä objektina, joka samalla saa muotonsa välteltävänä ”ongelmana”.

Jaanan ja Lindan kommenteista esiin piirtyvä käänne pois päin feminismistä kohti feminiinistä mukailee postfeministiselle logiikalle tyypillistä samanaikaista feminismin torjumista ja feminiinisuuden korostamista (ks. myös Plancke 2020c, 143). McRobbien mukaan postfeministisessä retoriikassa feminismiä syytetään perinteisten feminiinisten mielihaluun ja toiveiden kieltämisestä (McRobbie 2009, 21; 2004, 262). Jaana ja Linda kokivat feminismin vieraannuttavan kriittisenä ja se sijoittui heidän mielikuvissaan menneeseen aikaan. Feministinen barrikadeilla kamppailu on tapahtunut ”aikoinaan” ja se on *jo* aikaansaanut ”uskomattomia, tärkeitä ja tarpeellisia edistysaskelia”. Barrikadeihin liitettyjen negatiivisten konnotaatioiden hylkääminen ja korvaaminen feminiinisen juhlistamisella uusintaa postfeminististä retoriikkaa, jossa painotetaan voimaantumista ja mielenlennystä ja jossa rakenteellinen kritiikki tuntuu katoavan näköpiiristä. McRobbien (2004, 260) mukaan postfeministinen subjekti saavuttaa vapautensa osallisuuden, suostumuksen ja nautinnon kautta, jolle kriittisyys on este. Feminismin läsnäolo tyypistyy aavemaiseksi tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden kaipuiksi maailmassa, jossa ihanteellisen postfeministisen subjektin on oltava samanaikaisesti itsenäinen, omavarainen, omanarvontuntoinen, olematta turhan vihainen tai kriittinen tai luopumatta feminiinisydestään (McRobbie 2009, 22). Jaana ja Linda kuvaavatkin feminiinistä selkeänä vaihtoehtona ja jopa eräänlaisena vastalääkkeenä feminismiin liitetyle kielteisyydelle.

Feminiinisuuden ja feminismin välinen vastakkainasettelu ei kuitenkaan ole tyypillistä ainoastaan feminiinisen henkisyuden puhetoivoille. Psykologiantutkija Sarah Riley ja mediatutkija Christina Scharff (2013) toteavat, että normatiivinen feminiinisyys ja feminismi ovat kulttuurisesti ja diskursiivisesti määrittäneet toisilleen vastakkaisina niin akateemisen feminismin parissa kuin yleisessä keskustelussa ja po-



pulaarikulttuurissakin. Feminismin ja feminiinisyyden kulttuurisesti rakentunut yhteensopimattomuus ruokkii nuorten naisten torjuvaa suhdetta feminismiin (Scharff 2011). Samalla se vaikuttaa kuitenkin myös feministisen identiteetin muodostumiseen (Riley & Scharff 2013). Saksan ja Britannian kontekstissa tehdyssä tutkimuksessaan Scharff (2011, 460) esittää, että nuoret naiset torjuvat feminismi-identiteetin, sillä he eivät halua tulla nähdyksi epäfeminiinisinä, miesvihaisina lesboina. Dahl (2014, 53) puolestaan kirjoittaa, miten hänen omaan feministiksi kasvamiseensa kuului hetkellinen feminiinisten asusteiden hylkääminen ja oletusarvoisen lesbounivormun kantaminen, johon kuului ajelemattomat sääret ja lakkaamattomat kynnet. Feministeiksi itsensä mieltävien naisten näkökulmasta normatiiviseen feminiinisyteen ja erityisesti siihen liittyviin kauneushanteisiin osallistuminen koetaan feminismin epäonnistumisena, jolloin feminiinisyteen liittyy neuvottelemisen tarvetta (Riley & Scharff 2013). Siinä missä feminiinisen henkisyuden edustajat pitävät feminismiä ongelmana, on siis feminiinisyys pitkään ollut ja on edelleen ongelma feministeille (Dahl 2017, 36; Riley & Scharff 2013).

Haastateltavien feminismipuheen voi siis nähdä sekä toistavan että edelleen vahvistavan feminismin ja feminiinisyyden välistä yhteensopimattomuutta. Jaana ja Linda torjuivat feminismin paitsi siihen liittyvien konnotaatioiden vuoksi myös painottamalla erontekoa feminiinisen ja feminismin välillä sekä korostamalla feminiinisen tiedostamista ja sen kunnioittamista. Sanan feminismin korvaaminen feminiinisellä ei ollut Lindan mukaan vain kysymys yhden termin suosimisesta yli toisen. Sen sijaan siinä oli hänen mukaansa kyse pienestä mutta merkittävästä sisällöllisestä siirtymästä kohti jotain erilaista. Scharff (2011, 460) ehdottaa, että feminismin torjuminen epäfeminiinisenä toimii samanaikaisesti performatiivisena eleenä, jolla feminiinisyttä tuotetaan. Feminiinisen henkisyuden harjoittajien latautuneen feminismipuheen voi siis sanoa tuottavan performatiivisesti ajatusta henkisestä feminiinisestä jonakin ”muuna” (Jaana), joka on ”todella eri asia” (Linda). Henkinen feminiinisyys piirtyi aineistossa esiin paitsi suhteessa sekulaariin rationaalisuuteen ja maskuliniseksi miellettyyn uskonnollisuuteen ja henkisyteen (ks. luku 3) niin myös suhteessa feminismiin eräänlaisena henkisen ja lumoavan feminiinisen vastakohtana.

Feminiinisen henkisyuden harjoittajien irtisanoutuminen feminismitä ei kuitenkaan toimi vain yksittäisten ruumiiden feminiinisyyden performanssina, vaan se tuottaa myös feminiinisen henkisyuden kollektiivista ruumista affektiivisena yhteisönä. Kuten Ahmed (2010a, 35) esittää, yhteisöt muodostuvat jaettujen tunteiden ympärille. Feminismi toimii siis eräänlaisena feminiinisen henkisyuden narratiivisena ”Toisena”. Irtautumalla siihen liittyvistä kielteisistä mielikuvista ja konnotaatioista feminiinisen henkisyuden harjoittajat kertovat tarinaa feminiinisestä henkisyydestä. Ahmedin (2005, 107–108) mukaan yhteisöjen affektiivisuudessa ei ole kyse siitä, että samaistumme niihin, joista pidämme, ja rakennamme pesäeroa niihin, joista emme pidä. Sen sijaan samaistuminen itsessään orientoi kehoja samansuunta-

siksi, mikä tuottaa samanlaisuuden efektin (emt., 108). Samalla tunteet luovat vaikutelman yksittäisten tai kollektiivisten ruumiiden sisä- ja ulkopuolesta, meistä ja heistä (Ahmed 2018 [2004], 9). Siirtymä feminismistä feminiinisen kunnioittamiseen ja feminiinisen elämisen tavan vertaaminen feminismiin ovat esimerkkejä siitä, miten aineiston feminismipuheen voi nähdä tapana tuottaa ja tehdä ymmärrettäväksi henkistä feminiinistä, feminiinistä tietoisuutta ja feminiinienergiaa. Feminiinisen henkisyuden kollektiivinen ruumis saa osittain muotonsa affektiivisesti motivoituneesta poisorientoitumisesta suhteessa feminismiin. Tätä liikettä ruokkivat feminiinisyuden ja feminismin välinen kulttuurinen vastakkainasettelu sekä feminismin huono maine. Samalla vaikka feminiinisen henkisyuden edustajat ovat varsin heterogeeninen joukko, voi feminiiniseen orientoitumisen ja sen kultivoiminen yhdessä henkisten sisarten kanssa nähdä tuottavan kuvaa samanlaisuudesta.

Siinä missä feminismin hylkäämisen voi nähdä tuottavan feminiinisen henkisyuden ruumiista, Riley ja Scharff (2013) esittävät, että feministinen feminiinisyuden neuvottelu niin ikään tuottaa dogmaattista feminismiä. Näin myös feministiset diskurssit heidän mukaansa vahvistavat postfeministiselle kulttuurille tyypillistä ajatusta feminiinisyudesta kehollisena käytäntönä. Samalla ne ylläpitävät jopa antifeministisiä ja homofobisia mielikuvia kuten ”ruman lesbon” stereotypiaa (emt.). Feminiinisen ja feministisen välisen rajan piirtymisen voi siis sanoa tapahtuvan molemminpuolisesti, tuottaen sekä feminiinisen henkisyuden että feminismin affektiivisia kehoja ja näiden välistä joko–tai asetelmaa. Kuten Ahmed (2005, 108) esittää, johonkin samaistuminen toimii myös jostain muusta erottumisena (*dis-identification*) tai muiden mahdollisten identifikaatioiden hylkäämisenä. Feminismin ja feminiinisyuden yhteensovittamisen vaikeus saa feminismin kummittelemaan eräänlaisena mörkönä, josta feminiinisen henkisyuden harjoittajat kokevat tarvetta irtisanoutua. Samalla feminismi piiryy esiin tai tulee olevaksi aavemaisena kuvana feminisminvastaisten performatiivisten eleiden myötä. Kuitenkin myös feministiset irtisanoutumiset ”omituisista new age -fantasioista” (Fernandes 2003, 21) ja tulkinnat holistisesta henkisyudesta postfeministisenä itserakkauden kerhona (Jain 2020) tuottavat yksioikoista kuvaa kritiikkinsä kohteesta. Vaikka holistista henkisyyttä kohtaan esitetty kritiikki nostaakin esille monia tärkeitä oivalluksia, kärkkäät mielikuvat ovat omiaan lisäämään vastakkainasettelua hyvän ja pahan feminismin välillä (Aldrin Salskov 2023) ja uusintamaan naisvihamielisiä käsityksiä henkisyyttä harjoittavista naisista.

Käsitys feministien negatiivisesta suhtautumisesta feminiinisen henkisyuden harjoittajiin tulee esiin myös Tuulin vastauksessa kysyessäni häneltä ennen haastattelun päättämistä, haluaako hän vielä lisätä jotain käymiimme keskusteluihin. Tuuli tunnusti:

Kyl mun on pakko se sanoo et oli pieniki epäily niinku et okei että tää on nyt joku tällänen feministi. Et ku se vastakkainasettelu on niin jotenki isoa, ni sellanen tietynlainen et no, omat mielipiteet et tuomitaanko. Et se kävi mielessä mut sit mä aattelin et no, et sä voi ikinä muuttaakkaan mitään jos ei vaan lähe rohkeesti omia juttuja kertoo et miten asiat näkee. Ja se sellainen niinku... toivois ihan älyttömästi sitä et ihmiset alkais ottaa niistä omista tunteistaan sen vastuun – – ja ymmärrettäis oikeesti – – et me ollaan samassa veneessä.

Tuulin pelko, että minä feministisenä tutkijana tuomitsisin hänen mielipiteensä, sai hänet epäroimään haastateltavaksi lähtemistä. Lopulta vastakkainasettelu kuitenkin motivoi häntä osallistumaan tutkimukseen, ja hän peräänkuulutti vastuun ottamista omista tunteista. Yhtäältä Tuulin kommentissa toistuu postfeministinen itsen vastuullistaminen, jossa ongelmien ratkominen esitetään kysymyksenä itsen ja omien tunteiden työstämisestä. Toisaalta se on myös kriittinen kannanotto keskusteluyhteyden puutteesta feminististen toimijoiden ja henkisyttä harjoittavien naisten välillä.

Siinä missä feminismiin liitettiin negatiivinen aura, henkisyyteen liitetään mielikuvia hyvästä tunteesta sekä feminiinisen henkisyyden harrastajien että holistisen henkisyyden ja terapeutin kulttuurin kritiikin parissa. Tämä käy ilmi esimerkiksi perulaisen Wayran tavasta kuvata suhdettaan feminismiin, johon hän tutustui yliopistossa naistutkimuksen kursseilla. Wayra kertoi arvostavansa ”joitain asioita” feminismissä, kuten epätasa-arvon tiedostamista ja ajatusta äiti maasta. Hän luki feminismin ansioksi myös sen esiintuomisen, miten äiti maan esineellistäminen kytkeytyy erityisesti alkuperäiskansojen naisten esineellistämiseen. ”Ne asiat, joista mä en pidä”, Wayra kuitenkin jatkoi:

on, että mä huomasin että feminismissä on ryhmä naisia tai semmonen feminismin aalto, jonka parissa on tosi paljon vihaa – – Mun mielestä sieltä puuttuu ymmärrys isosta kuvasta, et viha tai muut vastaavat tunteet ei ratkaise mitään ongelmia. Eikä taisteleva oikeesti paranna tätä planeettaa tai naisten asemaa. Et mä sanoisin et on tarvetta korkeamman roolin ottamiselle ja ymmärrykselle siitä, että on näitä kaikkia muitakin tasoja joilla parantamistyötä planeetan ja naisten eteen voi tehdä – – niinku energiatyö ja henkinen työ. Nää feministinaiset, ne jotka on vihasia ja turhautuneita ja kiukkuksia, ne vaan tekee itsestään onnettomia eikä ne pääse kovin pitkälle. Ne tukee hyviä asioita mut ne ei pääse kovin pitkälle, tai jos pääsevät niin vievät itseltään hengen siinä prosessissa. – – Mun mielestä kenenkään ei pitäis elää niin, kaikkien pitäis olla onnellisia.

Vaikka Wayra näki vihan ja turhautuneisuuden vain yhdenlaisen feminismin ongelmana, hän antaa kuitenkin ymmärtää, että feminismi on onnettomuuden lähde. Henkiseen elämäntapaan ja energiatyöhön hän puolestaan liitti mahdollisuuden onneen.

Feminiinisen henkisyuden kentällä haasteet esitettiin usein tarkoituksenmukaisina elementteinä henkisellä matkalla, jotka auttavat meitä henkisessä kasvussa. Esimerkiksi koronapandemiaa pidettiin monesti oireena kollektiivisesta henkisestä heikkoudestä, ja sillä ajateltiin olevan kaikesta ikävyydestään huolimatta myös positiivisia vaikutuksia. Eräs retriitti, jolle minun oli tarkoitus osallistua, lykättiin viime hetkellä alueellisten koronarajoitusten takia. Ohjaaja piti kuitenkin alkuperäisenä retriittiviikonloppuna lyhyen tapaamisen Zoomissa. Tapaamisen aluksi hän totesi meidän elävän vaikeita ja huolestuttavia aikoja. Heti perään hän kuitenkin vakuutti kaiken olevan hyvin ja painotti luottoa siihen, että kaikki menee niin kuin pitääkin. Hän esitti, että koska elämme muutoksen aikaa, on tärkeää tehdä kaikkea sellaista, mikä tuntuu hyvältä ja mikä lisää luovuutta ja värähtelyä, sillä tämä nostaa värähtelyä myös ympäröivässä maailmassa. Tämä osoittaa sen, miten henkisyyteen liittyy vahva onnellisuuden lupaus.

Ajatukset vihaisesta feminismistä ja onnellisesta henkisyudesta ilmentävät myös feminismien ja terapeutin kulttuurin välistä kitkaa, ja ne toistavat postfeminismissä kriittisessä maalattua vastakkainasettelua kriittisen akateemisen/aktivistisen feminismien ja onnellisen populaarin (jooga)feminismin välillä. Tämän kitkan voi nähdä kysymyksenä erilaisista affektiivisista orientaatioista, joista toisessa on kyse käänteestä kohti positiivisuutta ja mielenlennystä, toisessa kohti kritiikkiä, joka ammentaa voimansa yhteiskunnallisten epäoikeudenmukaisuuksien tuottamasta vihasta. Niin feminiinisen henkisyuden parissa kuin henkisyyttä vastaan esitetystä postfeminismin kriittisistäkin maalataan kuvaa henkisyudesta ja feminismistä erilaisina affektiivisina orientaatioina maailmaan ja yhteiskunnalliseen muutokseen. Feminiininen henkisyys kääntyy ”onnellisuuskäänteeksi” (Ahmed 2010b) mukana, feminismi sitä vastaan. Kuitenkin onnellisuuskäänteeseen arvottaminen riippuu siitä, keneltä kysytään: postfeminismin kriitikoiden näkökulmasta populaarin henkisyuden voimaantumisen ja mielenlennys nähdään ongelmien rakenteellisuudesta piittaamattomana uusliberaalina itserakkautena (Jain 2020), josta kaivattu kritiikki puuttuu. Feminiinisen henkisyuden harjoittajien parissa vihainen feminismi puolestaan nähdään aikaansaamattomana, itsetuhoisen kuluttavana ja toksista maskuliinisuutta edustavana. Esimerkiksi Linda esitti asian seuraavasti:

Jos mä yritän korjata sanotaan vaikka politiikkaa muuttamalla jotain, mikä tässä maailmassa on perseestä, mutta mä edelleen käytän pakottamista ja dominointia ja alistavaa valtaa (*power over*), ni vaikutukset tulee olemaan samat. Ja se ei oikeestaan oo edistystä, se on nurin päin kääntämistä (*inversion*). Ja mä nään sitä jonkin verran... feministisessä retoriikassa. Se muistuttaa mua Audre Lorden lainauksesta et isännän taloa ei isännän työkaluilla hajoteta, joka musta sopii hyvin. Et jos me ei kitketä toksista maskuliinista itsestämme, joka musta on vaan feminiinisen kieltämistä, se on sisäistettyä naisvihaa, se on syvään juurtunutta vihaa

feminiinistä kohtaan joka on iskostettu meihin kaikkiin... miehiin ja naisiin. Ja me tarvitaan uusia työkaluja jotka on yhteydessä meidän kehon viisauteen.

Linda näki feminismin jokseenkin menneenä asiana, ja hän oli valmis jättämään sen taakseen, mutta ei niinkään siksi, että se olisi tehnyt itsensä turhaksi: maailma on edelleen ”perseestä”. Lindan näkemyksen mukaan feminismissä ei ollut tilaa feminiinisyydelle ja kehon viisaudelle, vaan hän piti sitä pikemminkin naisvihamielisenä ja taantumuksellisenä.

Tarkoitukseni ei ole väittää, että feminismi on yksinomaan vihaista, että feministisessä ilonpilaamisessa olisi jotain väärää tai että feministien raivo olisi epäproduktiivista tai perusteetonta. Naisten raivo on toiminut tärkeänä vallankumouksellisenä voimana (Traister 2018). Feministiteoreetikot ovat peräänkuuluttaneet kuitenkin myös affirmatiivista politiikkaa negatiivisen ”vastarintatietoisuuden” sijaan (Braidotti 2008) ja todenneet naurun toimivan feministisen vastarinnan muotona (Sunden & Paasonen 2020). Esitänkin, että diskursiivinen vastakkainasettelu onnellisen populaarin feminismin ja terapeutin voimaantumisen sekä kriittisen ilonpilaajafeminismin välillä vahvistaa kulttuurisia stereotyyppioita sekä henkisyttä harjoittavista naisista että feministeistä. Vastakkainasettelu toistaa mielikuvia feministeistä systeemiä vastaan raivoavina huumorintajuttomina miesvihaajina ja pelkistää henkisyttä harjoittavat naiset naiiveiksi oman navan tuijottelijoiksi. Tämä johtaa siihen, että henkisyttä harjoittavien naisten voimaantuminen helposti ohitetaan uusliberaalina narsistisena agendana tai ”new age -fantasiana” (Fernandes 2003, 21). Kuten feministisen ilonpilaajan tulkitseminen ongelmien alkuperäksi kadottaa itse ongelmat näköpiiristä, onnellisuuden liimaaminen holistiseen henkisyteen kadottaa vastaavasti näköpiiristä sen, että henkisyttä harjoittavien naisten elämä on Gordonin (2008, 3–5) sanoin monimutkaisempaa, kuin holistisen henkisyyden kritiikki toisinaan antaa ymmärtää.

#### 4.2.2 Feminismin kummitustarinat

Vaikka haastateltavien puheessa piirtyi esiin kuva feminismistä mörkönä, heidän torjuva suhteensa feminismiin ei pelkästään ilmennä laajempaa postfeminististä diskurssia feminismistä menneenä asiana, joka saa naiset ”kavahtamaan kauhusta” silkasta (feminismin) ajatuksesta (McRobbie 2004, 257–258). Sen lisäksi feminismin torjumisen taustalla kummittelevat myös historialliset jännitteet erilaisten feministien välillä sekä henkisyttä harjoittavien naisten ja sekulaarien feministien välillä. Nämä jännitteet vaikuttavat siihen, millaisena feminismi ymmärretään. Monesti haastateltavat kritisoivat nimenomaan ”nykyfeminismia” (Tuuli), jonka he mielsivät feminismin ”alkuperäisten perimmäisten periaatteiden” vääristyneeksi tulkinnaksi (Siiri). Yksi feminiinisen henkisyyden feminismipuheessa kummittelevista jännit-

teistä on Ellerin (1993) kuvaama vastakkainasettelu henkisten (kulttuuri)feministien ja poliittisten (liberaali)feministien välillä. Haastateltavistani myös ne, jotka suhtautuivat feminismiin myönteisemmin tai pitivät itseään feministeinä, painottivat usein feminiinistä ja antoivat ymmärtää sen olevan jotain feminismistä olennaisesti erilaista.

Amerikkalainen Harper esimerkiksi kertoi ajatelleensa itseään aina feministinä, mutta teki kuitenkin selvän eron feminiinisen henkisyuden ja feminismin välille. Kuvattessaan päätymistään feminiinisen henkisyuden pariin 1980-luvun puolivälissä hän ehdotti sen olleen aikaa, jolloin jumalallinen äiti oli tekemässä paluuta. Hän jatkoi:

Tää oli 1984–85, meillä ei ollu arkcityyppisiä malleja feminiiniselle henkiselle voimaantumiselle siihen aikaan. Mä meinaan ne oli vasta tuloillaan ja sun piti löytää ne. Joten vois sanoa että me törmättiin niihin mutta sielun tasolla se oli tarkoitus, olla osa varhasia vaikuttajia feminiinisessä, ei vaan fe-mi-nis-tisessä liikkeessä joka on tosi akateeminen, intellektuelli, tosi... voi olla tosi poliittinen, sosiaalipoliittinen. Mutta tässä oli kyse jumalallisen äidin tuomisesta takasin ihmiskunnan tietosuuteen ruumiillistamalla pyhää feminiinisemmän elämän tapaa.

Ellerin (1993, 188–191) mukaan kiista henkisen ja poliittisen feminismin välillä nousi huippuunsa 1970–80 lukujen taitteessa. Tämän jälkeen kiista hänen mukaansa laantui näiden kahden maailman kasvaessa yhä vahvemmin erilleen ja muodostaessa erilliset sosiaaliset tilansa. Voi siis sanoa, että Harper löysi tiensä feminiinisen henkisyuden pariin juuri konfliktin kärjistymisen jälkimaininkien aikaan. Naistutkimusta ja feminististä kirjallisuudenkritiikkiä opiskellut Harper oli kiinnostunut sekä feminismistä että feminiinisestä henkisyudesta. Hän kuitenkin esitti jälkimmäisen jonakin, mikä ylittää feministisen liikkeen rajat. Lisäksi hän kertoi, että politiikan jakautuminen ja feminismin muuttuminen ”vihaiseksi systeemiä vastaan raivoamiseksi” oli sittemmin saanut hänet epäröimään suhdettaan feminismiin edelleen. Hän painotti, ettei samaistu tämän päivän ”poliittiseen feminismiin”, joka hänen mukaansa toimii vasemmasta aivopuoliskosta käsin ja jossa ”ei enää ole sielua tai henkeä”. Feminismi edusti haastateltavien kertomuksissa paitsi epäfeminiinisyyttä tai toksista maskuliinisuutta myös pieleen mennyttä feminismiä. Henkinen feminiininen käänne eräänlaisena poisorientoitumisena feminismistä toistaa normatiivisen feminiinisyuden ja feminismin välistä yhteensopimattomuutta, mutta siinä voi myös nähdä pitkäaikaisen affektiivisen jännitteen henkisyyttä harjoittavien naisten ja poliittisemmin orientoituneiden feministien välillä.

Vaikka negatiivisten konnotaatioiden yhdistäminen feminismiin oli tyyppillistä niin suomalaisen kuin angloamerikkalaisenkin aineiston kohdalla, haastateltavien suhtautumisessa feminismiin oli havaittavissa myös eroja. Suomalaiset haastatelta-

vat suhtautuivat feminismiin pääsääntöisesti välinpitämättömämmin tai he olivat kärkkäämpiä torjumaan feminismin tyystin verrattuna amerikkalaisiin tutkittaviin. Monet suomalaiset haastateltavat eivät olleet miettineet feminismiä ”kovin syvällisesti” (Jeanette), tai he ehdottivat leikkisästi olevansa ”vähän jopa antifeministi väkilyllä” (Rebekka). Muutaman suomalaisnaisen kohdalla feminismi vaikutti lähtökohdaisesti epäkiinnostavalta ja poissaolevalta, eikä se tuntunut olevan osa heidän sanavarastoaan. Kun kysyin esimerkiksi Päiviltä, ajatteleeko hän itseään feministinä, hän vastasi, ettei ”oikeen osaa ajatella sitä feminismiä” ja ettei hänellä ”oo siihen sellasta määritelmää edes”. Kaksi haastateltavaa taas hämmentyi kysyessäni heiltä feminismistä, ja he tulkitsivat sen jälleen yhtenä viitteenä feminiiniseen. Feminismin poissaolon suomalaisnaisten ajatusmaailmasta voi nähdä heijastelevan suomalaisen naisliikkeen historiallista määräytymistä pitkälti naisasialiikkeeksi, ei feminismiksi (Kurvinen & Turunen 2018, 23). Lisäksi sen voi katsoa olevan seurausta nais erityisten feminismien vähäisestä vaikutuksesta suomalaisessa naisliikkeessä (Jallinoja 1983, 198; Keränen 1990, 8)

Toisaalta vaikka amerikkalaisten haastateltavien suhde feminismiin oli astetta lämpimämpi, siihen liittyi heidänkin kohdallaan usein jonkinlainen ”mutta”: he samaistuivat feminismiin, mutta eivät kokonaan, tai he kokivat, ettei feminismi ollut liikkeenä tarpeeksi kattava tai kokonaisvaltainen yhteiskunnallisen muutoksen aikaansaamiseksi. Esimerkiksi kuusikymppinen amerikkalainen Violet kertoi, että hänet oli kasvatettu feministiksi ja sanoi ensin pitävänsä itseään ja henkisyytään sataprosenttisesti feministisenä. Hän kuitenkin huomautti heti perään:

Ei sillä että mä yhtyisin kaikkien feministien feminismiin. — Joo todellaki [olen feministi] mutta on varmaan miljoona feministiä jotka kuunnellessaan mun haastattelua olis että hän ei oo mun tyyppinen feministi, tiedätsä? Koska se on niin yksinkertaistavaa — sana feministi ja feminismi... on yksinkertaistava mun mielestä ja laittaa mut lokeroon jossa mä en halua olla.

Kättilönä työskentelevä Violet näki itsensä feministisen hoivatyön edustajana, joka hänen mukaansa pohjautui ”feministisiin jumaluuden, tasa-arvon, demokratian ja yhteistyön periaatteisiin”. Feministisistä kasvatuksestaan ja identiteetistään huolimatta Violet kuitenkin koki, ettei yksiselitteisesti allekirjoittanut kaikkea feminismiä tai ettei hän mahtunut sen muodostamaan ”lokeroon”. Samalla hän muistelee lämmöllä 1970-luvulla käymiään feministisen kirjallisuuden kurseja ja kättilöopintojaan ja kuvailee aikaa ”mahtavaksi”. Niin Violetin kuin Harperin kertomukset feminismistä muistuttavat osittain Hemmingsin (2011) kuvaamia feministisiä menetystarinoita. Menetystarinoissa haikaillaan Hemmingsin mukaan aiempien sukupolvien feminististen toiminnan ja hyvän hengen pariin, jonka koetaan hävinneen tämän päivän kyynisessä, yksipuolisessa ja ammatillistuneessa postfeministisessä feminis-

missä (emt., 4, 67–73). Kuten Harperin kommentti nykyfeminismin sieluttomuudesta osoittaa, juuri henkisyys on erityinen haikailun kohde. Harper ei niinkään kokenut feminismiä menneisyyteen kuuluvana siksi, etteikö sille enää olisi yhteiskunnallisesti tarvetta. Sen sijaan feminismi oli mennyttä henkilökohtaisella tasolla, sillä henkisyyden puute koetteli hänen samaistumistaan siihen.

Siitäkin huolimatta, että osa amerikkalaisista haastateltavistani jossain määrin samaistui feminismiin, heidän voi kuitenkin sanoa poikkeavan Ellerin kuvaamista varhaisista nais erityyppisen henkisyyden harjoittajista, jotka selkeästi identifioituivat feministeiksi. Harperin tapa hylätä sieluton feminismi antaa ymmärtää, että nykypäivänä feminiinisen henkisyyden ja (poliittisen) feminismin maailmat ovat entistäkin kauempana toisistaan. Lisäksi siinä missä toisen aallon henkisten ja poliittisten feministien välinen vastakkainasettelu kumpusi jaetuista sosiaalisista tiloista, useiden haastateltavieni henkilökohtaiset kytkökset feminismiin olivat häilyviä tai ne puutuivat kokonaan. Feminismi on tämän päivän feminiinisen henkisyyden kentällä läsnä pitkälti enää etäisenä haamuna, johon haastateltavat kyllä viittasivat mutta jonka kanssa monet heistä eivät useinkaan varsinaisesti (enää) kokeneet olevansa missään tekemisissä. Se, ettei feminiinisen henkisyyden harjoittajat useinkaan miellä itseään ainakaan yksiselitteisesti feministeiksi, herättää kysymään, onko feminiinisen henkisyyden avulla voimaantumista mielekästä tulkita feminismin vesittymiseksi. Aineistoni perusteella esitän, ettei feminiinisen henkisyyden kielteistä feminismipuhetta tulisi tarkastella vain feminismin torjumisena. Sen sijaan sen voi tulkita myös feminismin kritiikkinä ja feminismistä vieraantumisenä sekä yhä selkeämmän affektiivisen rajan piirtymisenä feminismin ja feminiinisen henkisyyden välille. Kuten Ahmed (2018 [2004], 17–18) huomauttaa, tunteet eivät ole yksilöllisiä, vaan perustuvat kulttuuriperinnön ja muistojen muokkaamiin käsityksiin. Historiallisten kireiden suhteiden henkisten ja poliittisten feministien välillä voi siis nähdä kummittelevan feminiinisen henkisyyden narratiiveissa ja harjoittajien kokemuksissa, vaikka he eivät itse samaistuisi feminismiin tai vaikka heillä ei olisikaan kokemusta feministisesta toiminnasta. Feminiinisen henkisyyden harjoittajien negatiivinen kokemus feminismistä kumpuaa varmasti osittain laajemmasta postfeministisen aikakauden kulttuurisesta kuvasta, joka esittää feminismin huonomaineisena. Lisäksi sen voi kuitenkin nähdä kantavan mukanaan myös pitkäikäistä feministisen liikkeen sisäistä affektiivista jännitettä.

Jos feminismin torjuminen ymmärretään Scharffin (2011, 460) tapaan feminiinisyttä tuottavana performatiivisena eleenä on lisäksi kiinnostavaa kysyä, missä määrin feminismin hylkääminen henkisen feminiinisuuden nimissä tarkoittaa käännettä kohti joogatyön edustamaa postfeminististä feminiinisyttä? Aineiston perusteella feminiininen tuntui vetoavan haastateltavieni naisiin pikemminkin siksi, että monet heistä olivat jo eläneet postfeminististä ”unelmaa” työssä menestyvinä, itenäisinä ja omillaan pärjäävinä naisina ja kaipasivat muutosta. Kysyessäni Tuulilta,



mitä feminiininen hänelle merkitsee, hän aloitti kertomalla, ettei ollut koskaan ajatellut itseään feministinä. Hänet oli kasvatettu uskomaan, että hän pystyy tekemään mitä vain, ja että tavoitteiden toteutumiseen vaikuttaa henkilökohtainen panos, ei sukupuoli. Hän ei kokenut, että olisi naisena koskaan joutunut ”taistella jotenki tietäni yhtään mihinkään”, ja sanoi, että ”jos mua huvittaa mennä vaikka toimitusjohtajaks ni sitte pitää tehdä töitä sen eteen”. Hyvinvointialan yrittäjänä toimiva Tuuli ei ollut kiinnostunut työskentelemään ”maskuliinisilla aloilla”, mutta hän kertoi olleensa aina kiinnostunut maskuliiniseksi vihaamistaan asioista, kuten yleisurheilusta ja vaurastumisesta. Tämän vuoksi hän koki feminismin täysin turhana:

Mulla se niinku feministinen ajatus ei oo mitään. Mut sit siinä tulee se, että mullehan on sanottu et mä oon tosi kova nainen. Tiäkkö et sä teet vaan mitä sä haluat, et sä oot kova. Et sellanen niinku pehmeys puuttuu mitä yleensä yhdistetään naisein.

Vaikka Tuuli hylkäsiikin feminismin tarpeettomana ja piti yhdenvertaisia mahdollisuuksia annettuina, hän ei nähnyt kokemaansa yhteiskunnallista kehitystä yksinomaan positiivisena. Tuuli esitti, että feminismi on tehnyt tehtävänsä ja tarjonnut hänelle yhteiskunnalliset mahdollisuudet tehdä mitä hän haluaa. Samalla tasa-arvo tuntui hänen mielestään edellyttävän töiden tekemistä asioiden eteen ja se oli tehnyt hänestä ”kovan naisen”. Henkinen feminiininen sen sijaan tarjosi hänelle väylän vastustaa yhteiskunnallista suorittamisen imperatiivia. Feminiininen henkisyys toimi Tuulille vastapainona henkilökohtaisten tavoitteiden kunnianhimoiselle toteuttamiselle. Se feminiinisyys, jota kohden hän kääntyi, ei siis ollut suorittava tai kilpailuhenkinen:

Mä haluan lähteä tutkimaan oikeasti sitä mun feminiinistä voimaa, joka oikeestaan tulee ehkä niinku jostain taolaisuus yin-yang... Niinku sitä voimaa mikä on sitä lempeää niinku ja anteeksantavaa ja rakkaudellista ja myötätuntoista että... Mä tiedän että mä pystyn tekemään tässä ihan mitä mä haluan tiäkkö ja sellasella suorittamalla ja pakottamalla, painamalla, puskemalla... ja mä saan paljon aikaseks mutta mä en halua elää niin.

Tuulin kiinnostusta feminiiniseen henkisyyteen motivoi tarve tasapainottaa omaa feminiinisyttä, joka ilmeni luopumisena liiasta suorittamisesta ja puskemisesta ennemminkin kuin oman pystyvyyden korostamisena ja juhlistamisena.

Tuulin tapaan myös Liisa kertoi, ettei hän ”liity siihen länsimaiseen feminismiin, missä naiset on oppinu pärjäämään”. Liisa esitti feminismin sekä ”evoluution välttämättömänä vaiheena” että ”valtavana ongelmana”, jota kuvatessaan hän kääntyi kreikkalaisen mytologian puoleen:

Esimerkiksi tää antiikin Kreikan Athena jumalatar jota arvostetaan suuresti niin hähän oli äiditön nainen, joka oli syntynyt isänsä kuninkaan Zeuksen päästä. Täysin kylmä – –. Elikkä tavallaan me ei nähdä sitä toksisuutta mitä tällanen Athena-nainen aiheuttaa tässä yhteiskunnassa, liittymällä miehiin, pärjäämällä siellä, ja liittymällä patriarkaattiseen systeemiin niinkun sitä tukien. Itse asia patriarkaattisen systeemin yhtenä keskeisenä ylläpitävänä voimana on tällaiset naiset... jotka pitävät itseään feministeinä.

Feminiinisen henkisyuden feminiininen käänne ei Liisan ja Tuulin kertomuksissa näyttäytyä käänteenä kohti postfeministisen joogatyön ihannetta. Sen sijaan se kumpuaa pikemminkin turhautumisesta postfeministiseen kilpailuhenkiseen feminiinisyteen ja siihen liittyviin vaatimuksiin raivata tiensä huipulle ”miesten maailmassa” (McRobbie 2015, 15). Liisa nimesi uudelleen postfeministisen henkisen feminiinisyuden Athena-naiseudeksi, johon hän suhtautui kriittisesti. Lisäksi postfeministiset ihanteet vain vahvistivat feminismiin liitettyä negatiivista auraa: Rebeekan mukaan ”se et sun tarvii taistella hemmetti koko ajan jonku oikeuksien puolesta” on ”uuvuttavaa”, kun taas Ava oli sitä mieltä, että asioiden jatkuva vastustaminen on ”rankka paikka olla”. Feminismin hylkäämisen voi näin ollen nähdä postfeminismin sijaan pikemminkin post-postfeminisminä ja käänteenä pois populaariin feminismiin liitetystä toksisesta Athena-naiseudesta.

Aineistosta esiin piirtyvä kuva feminismistä maskuliinisena ylisuorittamisena vahvistaa aiemmassa tutkimuksessa esitettyjä ehdotuksia siitä, että holistisen henkisyuden ja terapeuttisen kulttuurin parissa ilmenee myös kritiikkiä valtavirtaista liberaalifeminismiä ja siihen liittyviä maskuliinisia vahvuuden ja suorittamisen arvoja kohtaan (Salmenniemi & Kemppainen 2020; Plancke 2021, 741). Salmenniemi ja Kemppainen (2020) ovat esittäneet, että terapeuttiset käytännöt toimivat naisille keinoa kyseenalaistaa vahvan suomalaisnaisen ihannetta, jolla on pitkät juuret kansallisessa yksin pärjäämisen eetoksessa ja jota yhteiskunnan uusliberalisoituminen on entisestään vahvistanut. Becci (2020, 115–116) kollegoineen puolestaan on havainnut, että mayojen uskonnollisuudesta vaikutteita saanutta henkisyyttä harjoittavat meksikolaiset naiset ottavat etäisyyttä länsimaisesta feminismistä, sillä se nähdään elitistisenä ja yhdistetään kamppailuun.

Positiivisesta otteesta huolimatta myöskään feminiinisen henkisyuden parissa ei tavoitella voimaantumista ja hyvää mieltä menestyksen ja suorittamisen kautta. Näin ollen feminiininen henkisyys asettuu myös osittain postfeministisiä ihanteita vastaan. Postfeministinen kulttuuri voidaan tulkita sekä feminiinisen käänteen kontekstiksi, jota vasten feminiinisen henkisyuden mielekkyys muodostuu, että saatavilla olevaksi tarinaksi niin feminismistä kuin tämän päivän naiseuden ihanteistakin, joita feminiinisen henkisyuden harjoittajat kritisoivat. Yhtäältä kääntymisen kohti feminiinistä henkisyyttä voidaan tulkita tuloksena postfeminististä unelmaa eläneen nai-

sen uupumuksesta. Toisaalta ajatus länsimaisten emansipoituneiden Athena-naisten valheellisesta feminismistä toimii eräänlaisena narratiivisena vastakohtana, joka nähdään liian maskuliinisena ja jota vasten henkistä feminiinisyttä tehdään ymmärrettäväksi. Samalla aineisto paljastaa feminiinisen henkisyuden keskiluokkaisuuden: väsyminen työuran suorittamiseen ja pärjääjäfeminismin torjuminen edellyttävät, että menestyminen on mahdollista, vaikka sitä ei nähtäisikään toivottavana.

Suomalaisten haastateltavien kärkkäämpi suhtautuminen feminismiin voi juontaa juurensa myös siitä, että suomalaiset naiset ovat historiallisesti monia muita maita vahvemmin osallistuneet työelämään ja että tämä on muodostunut keskeiseksi tasa-arvon mittariksi modernia sukupuolisopimusta neuvoteltaessa (Julkunen 1994). Vaikka Salmenniemi ja Kempainen huomauttavat terapeuttien käytäntöjen heijastelevan kulttuurifeminismin käytäntöjä, näitä ei kentällä yhdistetä feminismiin (emt., 289). Aineistoni perusteella voi todeta, että nais erityinen feminismi puuttuu suomalaisnaisten kulttuurisesta mielikuvituksesta, jolloin vahvan Athena-naisen (post)feminismi nähdään ainoana feminismiksi tunnistettavana ilmiönä. Amerikkalaisessa aineistossa puolestaan näkyi vahvemmin kulttuurifeminismin ja liberaalifeminismin välinen vastakkainasettelu ja erilaisten feminismien neuvottelu, ja kritiikki kohdistui usein nimenomaan ”poliittiseksi” miellettyyn liberaalifeminismiin. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan sitä, onko aggressiiviseksi, maskuliiniseksi ja kilpailuhenkiseksi miellettyä pärjääjäfeminismiä vasten tuotettu kuva feminiinisestä henkisyudesta puhdasta menneen ajan romantisointia ja vanhojen, naiseutta universalisoivien kulttuurifeminismin ihanteiden kierrättämistä.

### 4.3 Pyhä – ei poliittinen – feminismi

Harjoittaminen jumalattarien avulla on mielestäni yksi pyhän feminismin muoto – ei kuitenkaan poliittisen feminismin vaan sielun feminismin muoto. Omalle sukupolvelleeni feminismi ei ollut ainoastaan taloudellisen ja poliittisen tasa-arvon liike. Siihen kuului myös ja peloton itsensä tutkiskelu, itselle annettu lupaus katsoa meihin iskostettujen nais- ja mieskäsitysten yli. Tällainen asenne katosi 1980- ja 1990-luvuilla, mutta nykyajan nuoret naiset ovat ryhtyneet uudelleen tutkimaan näitä kysymyksiä, erityisesti nyt kun neurotiedekin on alkanut ymmärtää naisen ja miehen aivojen eroja. Yksi pyhän feminismin tärkeimpiä kysymyksiä on: mitä on todellinen naisellinen voima? (Kempton 2019 [2013], 27–28.)

Joogaperinteen jumalattaria kartoittavassa kirjassaan *Shakti sinussa. Herätä jumalattar energiasi* (2019 [2013]) Kempton esittää feminiinisen käänteen eräänlaisena uutena feminismin aaltona. Samalla Kemptonin sitaatista tulee esiin sekä feminiinisen henkisyuden ja feminismin historialliset kytkökset että erilaiset feministiset ja hen-

kiset sukupolvet. Kempton paikantaa itsensä osaksi toisen aallon feminististä sukupolvea sekä henkisen (kulttuuri)feminismin ja poliittisen (liberaali)feminismin välistä erontekoa esittämällä, että sielun feminismin keskiössä on peloton itsetutkiskelu ja naisellisen voiman etsiminen, ei pelkkä taloudellisen ja poliittisen tasa-arvon tavoittelu. ”[N]ykyajan nuoret naiset” puolestaan edustavat sielun feminismin uutta tulemistä tai tämän päivän henkistä feminiinistä käännettä. Kemptonin tavasta luonnehtia feminiinistä henkisyttä piirityy esiin sen ambivalentit ja jännitteiset kytkökset feminismiin. Yhtäältä feminiininen henkisyys ammentaa feministisestä voimaantumisen ja sukupuolikäsitysten kumoamisen retoriikasta ja kytketään osaksi feministisen liikkeen jatkumoa, toisaalta jumalatarhenkisyyden ja feminismin välille tehdään pesäeroa asettamalla edellä mainittu vastakkain poliittisen feminismin kanssa. Kemptonin ajatus pyhästä feminismistä ilmentää kentällä usein toistuvaa väitettä siitä, että feminiinisessä henkisyudessa on jotain, joka olennaisesti erottaa sen konventionaalisiksi mielletyistä feminismin muodoista.

Vaikka feminiinisen henkisyyden edustajien tarinat feminismistä muistuttavat feministisiä menetystarinoita sikäli, että niissä haikaillaan feminismin menetetyt sielun perään, ne kuitenkin eroavat keskeisellä tavalla Hemmingsin kuvaamista menetystarinoista. Siinä missä menetystarinoissa kuvattu feminismin on Hemmingsin (2011, 67) mukaan menettänyt poliittisuutensa, feminiinisen henkisyyden harjoittajat eivät tunnu haikailevan menetetyt poliittisen toiminnan perään. Feminismistä on päinvastoin heidän mukaansa tullut liian tai yksinomaan poliittista. Ajatus poliittisen feminismin sieluttomuudesta esimerkillistää sitä, miten feminiinistä käännettä merkityksellistetään paitsi feminiinisen ja feminismin välisen vastakkainasettelun kautta myös korostamalla erontekoa henkisen ja poliittisen välillä. Haastateltavien kertomusten perusteella feminiinisessä käännteessä on kyse myös henkisyyden suosimisesta poliittisen kustannuksella. Tämä herättää kysymään, minkälaisia feminismiä ”sielun feminismin” mahdollisesti edustaa ja miksi se kääntyy pois päin politiikasta? Tässä alaluvussa tarkastelen feminiinisen henkisyyden ambivalenttia suhdetta feminismiin erittelemällä postsekulaarin feministisen teorian avulla sitä, minkälaisia vaihtoehtoisia poliittisen toimijuuden identiteettejä kentällä muodostuu ja miten feminismiä pyritään lumouttamaan.

#### 4.3.1 Vastakkainasetteleva poliittinen feminismin

Amerikkalaisen haastateltavani Renén kertomus on oiva esimerkki siitä, miten feminiininen henkisyys kuvataan yhteiskunnallisen muutoksen tavoittelustaan huolimatta käänteenä pois päin politiikasta. Yhtäältä Renén astumista henkiselle polulle motivoi haastateltaville tyypillinen tunne siitä, että elämässä on jotain muutakin kuin menestyksekkään uran tavoittelu. Toisaalta valtio-oppia opiskelleen Renén kohdalla hakeutumista henkisyyden pariin motivoi vahvasti myös pettyminen politiikkaan.

René kertoi luoneensa nuorena naisena uraa journalismin ja politiikan parissa. Hän kuitenkin luopui politiikasta, sillä koki sen liian polarisoivana. Pohtiessaan haluaako hän tosissaan lähteä tavoittelemaan uraa politiikan parissa hän tuli siihen lopputulokseen, ettei hän ”halunnut olla samankaltainen kuin edeltäjänsä” ja että elämä poliittisen hallinnon parissa ”tuntui armottoman erimielisyyttä aiheuttavalta”. Renén tapaan monet haastateltavat olivat huolissaan poliittisesta polarisaatiosta. Tämä sai heidät suhtautumaan epäillen niin politiikkaan kuin poliittiseen feminismiinkin – riippumatta siitä, pitivätkö he itseään feministeinä vai eivät.

Kriittinen suhtautuminen yhteiskunnalliseen vastakkainasetteluun toistui myös suomenruotsalaisen Jeanetten tavassa kuvata feminiinistä henkisyyttä. Vaikka Jeanette myönsi olevansa feministi naisten oikeuksien ja tasa-arvon kannattamisen näkökulmasta, feminiinisen kanssa työskentely ei hänen mielestään edustanut feminististä toimintaa. Hän esitti, että pyhässä feminiinisessä on kyse ”uudesta perspektiivistä”, ja jatkoi:

*ei* siitä vanhasta feministisestä, koska mulle se on vastakohta. [Terveessä feminiinisessä] ei oo mitään meitä ja heitä vaan me ollaan kaikki yhtä, koska hän (*hon*) ymmärtää et luonto on yhtä... elämä on yhtä. Elikkä se ei voi olla mikään vastakohta-asetelma.

Jeanetten kohdalla polarisaatiota edusti nimenomaan hänen vanhaksi mieltämänsä feministinen toimintatapa, jota vasten uusi pyhä feminiininen näkökulma sai merkityksensä. Vaikka osa haastateltavistani näkivätkin itsensä jossain määrin feministeinä, he esittivät feminiinisen henkisyyden erilaisena yhteiskunnallisena voimana verrattuna feminismiin. Myös amerikkalainen Ava näki henkisyyden vähemmän polarisoivana kuin feminismin, vaikka hän identifioituikin Jeanettea selkeämmin feministisiksi:

Kyllä, mä samaistun feminismiin ja oon myös tietonen feminismin rajallisuudesta ja... Tai niinkun taas et mikä on se seuraava kehitys josta mä puhuin, jossa me otetaan mukaan kaikki, niinkun otetaan mukaan myös valkoiset etuoikeutetut miehet. Jossa me todellakin otetaan heidät mukaan ja muodostetaan vähemmän binäärisyyttä. – – Tiedätsä nyt on tää termi postfeministinen ja mä oon niinku et mun mielestä me ei olla vielä postfeministisiä. – – Mä puollan jonkun suuremman kannattelemista, jonkun vastavuoroisen, tuottavan, niinku sellanen kumppanuuteen perustuva juttu. Joo, miten me voidaan olla tosi vaikuttavassa suhteessa kaikkiin, kaikkiin sukupuoliin.

Vaikka Ava toistikin ajatusta henkisyydestä uutena muutoksen tavoittelun väylänä peräänkuuluttamalla ”seuraavaa kehitystä”, hän samaistui silti feminismiin eikä al-

lekirjoittanut postfeminististä feminismiin hylkäämistä. Feminismistä ei siis usein tehty pesäeroa siksi, että maailman koettiin olevan valmis tai että sukupuolten välinen tasa-arvo olisi jo saavutettu. Sen sijaan feminismi nähtiin ”vastakohtaisuutta” tai ”binäärisyyttä” korostavana ja siksi jokseenkin toimimattomana ratkaisuna nykypäivän ongelmiin.

Vaikka Ava itse identifioituikin feministiksi, hän esitti kuitenkin myös huolensa siitä, ettei feminismi vetoa kaikkiin naisiin, erityisesti mikäli nämä ovat ”henkisesti orientoituneita”. Ava siis näki feminismiin yhteiskunnallisen potentiaalinsa rajallisena osittain myös siihen liittyvän affektiivisen taakan ja oletetun vastakkainasettelun vuoksi, oli väitteissä perää tai ei:

Keskusteluissa joita mä oon käynyt sekä henkisten yhteisöjen et sit akateemimpien ihmisten kanssa se [feminismi] voi olla jostain syystä vieraannuttavaa tietyille ihmisille. Tiedätsä feminismillä on kai jollain tapaa lainausmerkeissä huono maine tai ihmiset aattelee et se on ulossulkevaa. Se on kiinnostavaa koska René [ystävä ja henkinen kollega] ja mä itse asiassa monta monta vuotta sitten käytiin keskustelua – neljännen aallon feminismistä, jonka me nähtiin tekevän tuloaan semmosen henkisyuden ja poliittisen aktivismin yhteenkietoutumisen kautta. Ni meitä oli pieni porukka jossa kaikki oltiin henkisesti orientoituneita ja joka muodostu tän keskustelun ympärille, ja moni niistä muista naisista sanoi ettei ne samaistu feminismiin ja se teki muhun suuren vaikutuksen.

Ava kertoi kasvaneensa siinä uskossa, että kaikki naiset ovat feministejä, joten henkisesti orientoituneiden naisten negatiivinen suhde feminismiin tuli hänelle täytenä yllätyksenä. Vahvasta feministisestä identiteetistään huolimatta hän kuitenkin lopulta ehdotti, että ”luultavasti meidän täytyy kasvaa tai me tullaan kasvamaan ulos siitä termistä”. Tilalle hän havitteli ”jotain mikä pystyy kannattelemaan jotain suurempaa”, jotain ”orgaanisesti luotua”, ”vastaanottavaista” ja ”laajenevaa”. Ava koki siis feminismiin liian kapeana tai rajallisena verrattuna henkisyuteen.

Monelle haastateltavalle henkisyys edusti tietä ulos poliittisesta vastakkainasettelusta ja mielipiteiden kärjistymisestä, ja se nähtiin keinona luoda kestäviä suhteita yli erilaisten erojen. Vihaiseksi ja aggressiiviseksi miellettyä feminismiä puolestaan pidettiin tässä suhteessa riittämättömänä. Samalla vaikka holistista henkisyyttä usein kuvataan yksilökeskeiseksi tai jopa narsistiseksi, aineisto ilmentää vahvasti myös individualismin kritiikkiä ja yhteisöllisyyden kaipuuta. Kysyessäni esimerkiksi Avalta, minkälaista yhteiskunnallista merkitystä hän henkisyudessa näkee, hän vastasi:

Mä aattelen et se laajempi yhteiskunnallinen tarina on et monet ihmiset on kääntyneet pois uskonnosta mut ne ei oo löytäny mitään muuta. Et ne rakenteet jotka

uskonto tarjos siihen et miten elää ja olla yhdessä hyvällä tavalla puuttuu. – – Sä et oikeestaan saa mitään kasvatusta siitä et miten elää yhdessä, ei oo olemassa ees kansalaiskasvatusta ni mun näkemys on et henkisyys tai jopa joku uus uskonnon muoto, joku uus tapa jolla meil olis jonkinlaisia perusolettamuksia tai periaatteita siitä, että miten rakastaa toisiamme ja miten olla hyvä naapuri ja miten... elää rehellisesti (*with integrity*).

Avan silmissä henkisyys ei ollut yksilökeskeistä tai tähdännyt pelkästään itsekehitykseen, vaan hän koki sen ennen kaikkea opettavan ihmisiä elämään sovussa keskenään. Feminismi torjuttiinkin osittain siksi, että se nähtiin liian vahvasti yhden asian liikkeenä. Esimerkiksi Avan kollega Remy totesi pohtiessaan suhdettaan feminismiin:

Mä en keskity ainoastaan naisten kunnioittamiseen tai kohottamiseen, mä oon suhteiden kohottamisen puolella. Mä ehkä kutsuisin itseäni enemmän relationalistiks ku feministiks, koska mä en koe että yhden voimaannuttaminen toisen kustannuksella tulee koskaan johtamaan rauhaan ja tietosuuden laajenemiseen.

Remy asetti henkisyyden avulla tapahtuvan tietoisuuden laajentamisen vastakkain jonkinasteisen kapeakatseisuuden kanssa, jonka hän liitti feminismiin. Remyn kommentti toistaa kulttuurista tai nais erityistä feminismiä kohtaan esitettyä kritiikkiä, jossa naisten voimaantuminen esitetään hierarkian kääntämisenä päälaelleen: ”se vaan niinku keinuu edes takaisin samalla energialla”. Hän ei kuitenkaan yhdistänyt separatismia feminiiniseen henkisyteen, vaan feminismiin. Myös Remy siis näki henkisyyden feminismiä ”avarakatseisempänä” ja siksi mielekkäämpänä tai hyödyllisempänä.

Vaikka feminiininen henkisyys on naisille suunnattua ja usein pitää sisällään vain naisille tarkoitettuja tapahtumia, haastateltavani eivät useinkaan pitäneet sitä ideologisesti separatistisena. Sen sijaan he liittivät Remyn tapaan separatismiin pikemminkin miesvihaiseksi mieltämäänsä feminismiin kuin henkisyteen. Kysyessäni esimerkiksi Jeanettelta, mitä feminiinisen erottaminen vanhasta feministisestä hänelle tarkoitti, hän vastasi:

Tietenkin sitä tervettä löytyy myös sieltä [feminismistä] niinku kamppailu oikeuksien ja tasa-arvon puolesta, sehän on ihan selvää. Eli sillä tavalla mä kyllä olen feministi siitä perspektiivistä katsottuna – – eikä siitä että niin sanotusti hyökätään miehiä vastaan... ja luodaan sitä vastakkainasettelua. Ja siitä tullaan tähän henkiseen perspektiiviin, johon sisältyy rakkaus kaikkia kohtaan ja arvostus kaikkia kohtaan. – – Mä en ole myöskään itse ollu aktiivinen missään feministisissä ryhmissä tai missään ni mä en halua niin vahvasti ilmaista mielipidet-

täni, mutta mun oma suhtautuminen siihen on, että mun täytyy niin sanotusti löytää se uusi, se tulee yksinkertaisesti uudesta paikasta. Eli mun on täytyny käydä mun oma sisäinen muutosprosessi ensin niin, että mä voin toimia siitä terveestä käsin joka ei vastusta.

Haastateltavat painottivat usein, ettei feminiinisen esiin nostamisessa ole kyse miehiä vastaan hyökkäämisestä tai miesten unohtamisesta. Feminismi puolestaan nähtiin usein syyppäänä sekä naisten välisen sisaruuden vaarantumiselle että miesten ja naisten väliselle vastakkainasettelulle. Paitsi että feminismiin oletettu miesvihaisuus nähtiin liian reaktiivisena, sen myös koettiin jättävän miehet ulkopuolelle. Henkisyys puolestaan nähtiin keinona kultivoida suhteita yli sukupuolirajojen ja lopulta edistää terveen feminiinisuuden heräämistä myös miehissä. Yhtäältä separatismi siis kummittelee feminiinisen henkisyyden vain naisille suunnatuissa käytännöissä, mutta toisaalta separatismista irtisanoudutaan hylkäämällä miesvihaisena ja rajallisenä pidetty feminismi. Kahdestakymmenestä haastateltavasta ainoastaan yksi näki separatismissa arvoa: Violet esitti naisten olevan parhaita johtajia silloin, kun he eivät ole tekemisissä patriarkaatin tai miesten kanssa.<sup>7</sup>

Vaikka haastateltavat loivat ymmärrystä feminiinisestä henkisyydestä irtisanoutumalla politiikasta ja poliittisesta feminismistä, henkisyydessä oli heidän mielestään silti kyse yhteiskunnallisesta muutoksesta. He kuvasivat toivomaansa muutosta kollektiivisen tietoisuuden nousuksi tai kokonaisuuden ja yhteisten intressien hahmottamiseksi sen sijaan, että olisivat viitanneet politiikkaan tai feminismiin. Esimerkiksi Liisa selitti, että henkisen tietoisuuden herääminen saattaa tuntua ”yksilölliseltä prosessilta” mutta että suunta on kohti kollektiivista: ”yhtäkkiä nyt me eletään semmost aikaa että tavallaan ihmiset alkaa tulemaan yhteen”. Jeanette puolestaan oli juuri haastattelun aikaan suunnittelemassa henkisille siskoilleen suunnattua naisten päivän Zoom-kokoontumista. Tapaamisen tarkoituksena oli edistää manifestia, joka oli suunnattu Sanna Marinin hallitukselle. Tapaamisessa hän aikoi hyödyntää kehittämänsä kirjoitusmetodia, jossa ensin haetaan meditaation kautta yhteyttä ”ykyseystietoisuuteen”. Feminiinisessä henkisyydessä ei siis haastateltavien mukaan ollut kyse ainoastaan itsekehityksestä tai henkilökohtaisesta henkisestä kasvusta. Sen sijaan ”sisäinen” henkinen työ ja yhteiskunnallinen vaikuttaminen olivat kolikon kaksi puolta.

Vaikka haastateltavat näkivätkin henkisen ja poliittisen usein vastakkaisina, niiden ei kuitenkaan aina koettu sulkevan toisiaan pois. Kysyessäni esimerkiksi Lin-

<sup>7</sup> Kuitenkin kättilönä toimiva Violet oli tehnyt elämäntyönsä feministisen terveydenhuollon parissa ”sisällä pedon vatsassa”, tuomalla ”jumalattaren malliin” pohjautuvaa synnytyshoitoa sairaalaympäristöön, joka hänelle edusti ”kapitalistista valkoisten miesten patriarkaattia”.



dalta, näkeekö hän henkisen työn ja poliittisen työn toisistaan erillisinä, hän viittasi taustaansa politiikantutkimuksessa. Hän kertoi olleensa ennen poliittisesti aktiivinen ja suhtautuneensa intohimoisesti maailman muuttamiseen poliittisen ja lainsäädännöllisen muutoksen kautta. Lindan mukaan poliittinen muutos kuitenkin edellyttää (sisäistä) henkistä muutosta:

Me tarvitaan molempia. Me tarvitaan rakenteellista muutosta, todellaki. Me tarvitaan lainsäädännöllistä muutosta, todellaki. Mut jos se sisäinen työ sit... jos ne ihmiset jotka tekee näitä muutoksia ei tee sitä [sisäistä työtä] me vaan luodaan uudestaan niitä samoja systeemejä, se on mun näkemys. Ja mun tehtävä opettajana tällä planeetalla on edesauttaa sitä sisäistä työtä. Ja osa ihmisistä mun ympärillä tekee uskomatonta työtä maailmassa. Jotkut mun oppilaat on toimitusjohtajia, ne on oikeesti ulkona maailmassa tekemässä asioita. Eli mä voin vaan palvella mun omaa totuutta ja mun totuus on sen sisäisen prosessin ohjaaminen ja sen sisäisen työn tekeminen, ja toivottavasti se leviää ulos maailmaan konkreettisella tavalla. Mä tiedän että niin tapahtuu. Mut onks mun tehtäväni mennä ulos lobbaamaan vähemmistöoikeuksien puolesta täl hetkellä? Ei, ellei se tunnu todella oikeelta mulle, ellei se todella oo linjassa sen kanssa miten mä kannattelen feminiinistä.

Linda oli henkilökohtaisesti jättänyt politiikan taakseen astuessaan henkisellemulle: hänen tehtävänsä planeetalla oli auttaa muita sisäisen työn tekemisessä, ei vähemmistöoikeuksien ajaminen. Hän kuitenkin esitti, että sisäinen työ on poliittisen toiminnan edellytys, ei vastakohta. Lisäksi hän uskoi tekemänsä työn vaikuttavan epäsuorasti hänen tukiessaan muita, mahdollisesti vaikutusvaltaisissa asemissa olevia naisia toimimaan feminiinisestä käsin.

Vaikka René oli Lindan tapaan jättänyt poliittisen uran taakseen, henkisyiden parissa toimimisessa oli myös hänen mukaansa vahvasti kyse yhteiskunnallisesta vaikuttamisesta. René neuvotteli henkisen ja poliittisen toimijuuden välistä kitkaa seuraavasti:

Tietyllä tapaa mä oon poliittisesti aktiivinen nyt, mut ihan eri tavalla. Mä tarkoitan et se ei oo se perinteinen tie, tiedätsä? Mä tarkoitan et jos mä oisin jääny sille perinteiselle tielle niin kuka tietää oisinko mä koskaan kokenut feminiinistä haavatumista. – – Ja mul on tunne et jossain kohtaa, tää on vaan intuitiivinen tunne, loogisesti – – mä en tiedä miten ne asiat menee yhteen mut mun intuitiivinen tunne on et mä palaan poliittiseen maailmaan ja... tiedätkö johtajaks sinne jollain tapaa mut älyllisesti logistisesti mä en osaa ees kuvitella miten ne asiat menee yhteen.

Renén kommentti toistaa ajatusta henkisydestä ja politiikasta yhteensopimattomina: Yhden omaksuminen tarkoitti toisen hylkäämistä, ja vaikka René tunsikin vetoa palata politiikan pariin hän ei ollut varma siitä, miten palat sopivat yhteen. Hän ei kuitenkaan nähnyt itseään epäpoliittisena, vaan ainoastaan eri tavalla poliittisena. Kysymys siitä, tulisiko feminiininen henkisyys ymmärtää poliittisena vai ei, riippuu-kin olennaisesti tavasta, jolla poliittinen määritellään (ks. Salmenniemi 2019, 411). Eller (1993, 196–197) esittää, että 1970–80-lukujen henkiset feministit ymmärsivät poliittisen niin kutsuttuja poliittisia feministejä laajemmin, sillä he sisällyttivät siihen myös uskonnon. Henkiset feministit näkivät jumalatarhenkisyyden, oletetun patriarkaalisen historian rekonstruoimisen ja feminististen rituaalien kehittämisen eksplisiittisesti poliittisina tekoina. Poliittisemmän leirin edustajat eivät Ellerin mukaan kuitenkaan suhtautuneet erityisen suopeasti esimerkiksi siihen, että feministisiin konferensseihin sisällytettiin rituaaleja. Vaikka molemmat leirit olivat jokseenkin yhtä mieltä yhteiskunnallisista tavoitteista, poliittiset feministit kritisoivat henkisiä feministejä tehottomista metodeista muutoksen aikaansaamiseksi. (Emt., 197, 187–189.) Renén ajatus hänen erilaisesta poliittisuudestaan antaa ymmärtää, että hän ymmärsi poliittisen laajemmalla tavalla, jossa siihen kuului myös henkisyys.

Henkisyys tuntui kuitenkin vetoavan osaan haastateltavista juuri siksi, että se nähtiin epäpoliittisena ja siten poliittisten polarisaation ulkopuolella olevana. Kysyessäni esimerkiksi Tuulilta, onko hän mukana politiikassa tai järjestötoiminnassa, hän vastasi kyllä ”seuraavansa” mutta olevansa itse enemmän ”kokonaisuuksien ihminen”. Hän jatkoi:

Mun mielest tällä hetkellä tää yhteiskunta on ihan sekasin. Mutta mä nään sen myöskin sillai kollektiivisesti et nyt on niinku ihmisten kasvukivut menossa. Me synnytetään uutta ihmiskuntaa ja se tietosuus kasvaa koko ajan. Mut et siihen tulee sit se vastakkainasettelu, mitä esimerkiks lehdistössä ja somessakin niinku ni... se vaikeuttaa tätä prosessia tosi paljon. Et meidän pitäis ymmärtää et me luodaan tätä uutta ihmiskuntaa, yhteiskuntaa myös niinku me ihmiset mutta se ei tapahdu sen vastakkainasettelun kautta. Ja sellasten niinku loukkaantumisten ja syyttämisen kautta, oot sä sitte persu tai vasemmisto tai feministi tai et feministi.

Yhtäältä Tuuli näki mielipiteiden kärjistymisen ja sen, että ”yhteiskunta on ihan sekaisin”, kollektiivisen tietoisuuden kasvamiseen liittyvinä ”kasvukipuina”. Toisaalta hän esitti politiikkaan ja feminismiin liittämänsä vastakkainasettelut henkistä prosessia vaikeuttavina tekijöinä. Näin Tuuli tuntuu väittävän, että kokonaisuuden näkeminen edellyttää poliittisten lokeroiden ulkopuolelle astumista. Harper puolestaan kertoi heränneensä korona-aikana vahvistuneiden poliittisten vastakkainasettelujen myötä siihen, että feminisismi on joutunut ”kommunistisen agendan haltuunotta-

maksi”. Hänen kohdallaan politiikkaan pettyminen tarkoitti feminismin totaalista hylkäämistä henkisen sisaruuden ja ihmisyyden ylentämisen nimissä:

Mun tehtävä papittarena on auttaa muita siskoja pääsemään siihen tilaan, jossa me kannatellaan sitä korkeampaa taajuutta, jotta me kohotettais ihmisyyden sen kivuliaan kahtiajaon ulkopuolelle, jossa pitää olla oikeessa, jossa pitää olla joku agenda, oli se sit feminismi tai yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus tai sitä tai tätä. Kaikki se on lopulta kärsimystä.

Haastateltavieni esiin nostamat vastakkainasettelevan yhteiskunnallisen keskustelun dynamiikkaan liittyvät ongelmat ovat tärkeä aihe. Kyseisten piirteiden ilmenemistä myös feministisen keskustelun parissa on aiheellista tarkastella kriittisesti (Aldrin Salskov 2023). Kuitenkin haastateltavieni väitteet siitä, että feminismi ja politiikka ovat olemukseltaan vastakkainasetteleviä ja että feminiininen henkisyys asettuu politiikan yläpuolelle, tuottavat ja uusintavat mustavalkoisia polarisoituja positioita, kuten ”henkinen”, ”poliittinen” tai ”feministinen”.

Samalla feminiinisen henkisyyden leimaaminen tutkimuskeskusteluissa epäpoliittiseksi, yksilökeskeiseksi ja onnelliseksi jättää huomiotta kentällä ilmeneviä yhteisöllisyyden arvoja. Tämän lisäksi se sivuuttaa ne moninaiset tavat, joilla naiset osallistuvat ja neuvottelevat suhdettaan henkisiin käytäntöihin ja niiden merkityksiin. Kun kysyin esimerkiksi naisten retriitissä tapaamaltani Lotalta, mitä hän ajattelee henkisyyden kentän implisiittisesti feministisestä voimaantumiskeskustelusta ja missä määrin hän pitää henkisyyttä feministisenä, hän vastasi tasapainottelemalla pitkään juuri näiden keskeisten kysymysten ympärillä. Yhtäältä hän totesi, että retriitin ohjaajan esiin nostama naisten poispyyhkiminen Raamatusta ja historiankirjoista ”osui” häneen itseensä. Hän kertoi pohtineensa ”jo ekaluokalla jossain koulun kirkossa et miksi tää on tällasta, ni sille löytyy tavallaan niinku selitys” (ks. myös luku 3). Lotta tulkitsi kumoukselliseksi myös kentällä yleisen puheen kuukautisverestä. Hän viittasi retriitissä käymäämme keskusteluun Skotlannissa heränneestä mediakohusta, joka koski hiljattain hyväksytyä lakiesityksestä ilmaisten kuukautissuojien jakamisesta:

Nyt [retriitissä] puhuttiin vaik tosi paljon kuukautisverestä, ni onhan se kiinnostavaa et miksi se herättää semmost järjetöntä angstia ja raivoa ja kaikkee nyky-yhteiskunnassaki et jotkut ukot jaksaa tuol keskustelupalstoilla rähistä. – – Et siihen pitäis pysähtyä niinku et miksi. Tai että miksi minäkin olen niinku naureskellut tai siis kyllähän mullakin on esimerkiks [naisille suunnatun aikakauslehden] päätoimittajana nää niinku istukansyöjänaiset. Kylhän sitä tunnistaa itsesään myös niit semmosia niinku et milloin mä naisena tavallaan itse naureskelen naisille joissakin, onhan se hyvin vahvana. – – Et miten pitkä tavallaan miso-

gynistinen perinne Suomessakin on. Et viel teini-ikäsenä mä oon kuvitellu – – olevani just semmonen hyvä jätkä, mul oli hirveesti poikapuolisii kavereita ja mun menestymiseni maailmassa oli sitä et mä olin niinku hyvä jätkä poikien bändikämpällä.

Lotta näki feminiinisessä henkisyudessa paljon arvokasta, koska hän koki institutio-naalisen uskonnon ja valtavirtakulttuurin yhä mieskeskeisiksi, naisvihamielisiksi, sekä naisten kokemuksia että feminiinisyyttä vähätteleviksi. Lotta pohti sitä, miten nämä yhteiskunnalliset asenteet olivat muovanneet hänen omia kokemuksiaan lapsuudessa ja nuoruudessa, jolloin ”ei tullu mieleenkään, että tyttö vois soittaa jossain bändissä” vaan jolloin ainoa avoimelta vaikuttava optio oli poseerata hyvänä jätkänä poikien bändikämpällä. Toisaalta hän suhtautui myös itsekriittisesti siihen, että naisvihaa ylläpitävät paitsi keskustelupalstoilla rähisevät ukot myös hän itse nauraessaan ”istukansyöjänaisille”.

Lotta näki henkisyudessa feministisestä näkökulmasta tarkasteltuna ”paljon hyvää”. Erityisesti Lottaa viehätti henkisyudessa sen avoimuus, jonka hän koki usein puuttuvan ”journalistisenestä”. Siellä hän usein tunnisti mentaliteetin, jonka mukaan ”me olemme oikeassa ja tässä pitää tyhmille asiat niinku selittää”. Hän harmit-teli esimerkiksi, että hyvässäkin ”perusjournalismissa” vaihtoehtohoidot usein heitetään ”yhteen lokeroon”. Kuitenkin hän tunnisti myös henkisyuden kentällä havait-tavan individualistisen ajattelukaavan ”minä meitsi ja meikäläinen ja sit ne mun asiat ja se mun voimaantuminen”. Hän nosti esiin keskeisen kysymyksen siitä, ”mihin se voimaantuminen sit kanavoidaan”, ja jatkoi:

Et sit jos se menee sellaseen et no nyt sä oot omassa voimassas ja voit valita vetäytyä yhteiskunnasta ja jäädä kuukautisverellä maalailemaan seiänsä ni *fine* [E: (naurahtaa)]. Mut siis tavallaan (naurahtaa) mä toivoisin et se kuitenkin sit johtais myös siihen että tätä maailmaa pitää oikeesti muuttaa, ja se vaatii työtä se on epämukavaa eikä se oo kauheen kivaa aina välttämättä. – – Mä oon pikka-sen allerginen semmoselle et ratkaisu kaikkeen on semmonen downshiftaus jon-nekki omaan pesään. Mut ehkä täs tulee myös tää vastuukysymys et mä jotenki koen et mä oon saanu itse elämässä niin paljon et mul on hyvät lähtökohdat. – – Mä oon niinkun demokraattisen yhteiskunnan kohtuullisen hyväosainen nainen joka on osa yhteiskuntaa [johtavana toimittajana], niin mä en ihan äkkiä haluaisi tehdä sellasta liikettä että nyt mä voimaannun naisena ja muutan jonnekki mö-kille joogaamaan. – – Et kyl mun täytyy saada jotain aikaseksi sit myös muitten hyväksi – – ja käyttää sitä mun asemaa ja mahdollista valtaa yhteiskunnassa sii-hen, että mä edistän jonkun muunki asioita.

Lotta neuvottelee mökillä joogaavan ja downshiftaavan uushenkisen naisen sekä yhteiskunnallista valtaansa maailman muuttamiseksi käyttävän kohtuullisen hyväosaisen yhteiskunnan jäsenen välillä. Tämä kuvastaa, miten sekä henkinen ja feministinen identifikaatio että niihin liitetyt maailman muuttamisen metodit nähdään yhteensopimattomina, vaikka molempia on täysin mahdollista tehdä ja varmasti tehdäänkin yhtä aikaa. Lotan neuvottelussa on osittain kyse juuri selittelyn tarpeesta: hän perustelee osallistumisestaan henkisyyteen ja siihen liittämiään hyviä puolia huomauttamalla, ettei ole yksi niistä onnellisista feministeistä, jotka voimaannuttuaan jäävät maalaamaan oman pesänsä seiniä muusta maailmasta piittaamattomana. Toisaalta keskustelumme paljastaa affektiivisen liittolaisuutemme ja piirtää uudestaan sen rajan, jota molemmat yritämme purkaa: koska tunnistamme olevamme samalla puolella kuvitteellista rajaa, pystymme yhdessä naureskelemaan ajatukselle kuukautisverellä seiniään maalavasta uushenkisestä naisesta. Sen lisäksi, että postfeminismi toimii feminiinisen henkisyyden kontekstina ja saatavilla oleva tarinana feminististä, haastateltavien irtisanoutuminen feminismistä kertoo myös luokasta. Lotan pohdinta mökille downshiftaamisesta tai yhteiskunnallisen vallan käytöstä erilaisina henkisyyden kanavoimisen tapoina paljastaa etuoikeuden feminiinisen käänteen takana: molemmat edellyttävät, että on jo saavuttanut sellaisen yhteiskunnallisen position, jota voi käyttää asioiden edistämiseksi tai josta voi luopua uupumuksen myötä.

#### 4.3.2 Sielun feminismi ja henkinen kaappi

Vaikka ajatus henkisyydestä uudenlaisena muutoksen tavoitteluna tarkoitti monen haastateltavan kohdalla jonkinasteista feminismiin taakse jättämistä tai siitä erkaantumista, se ilmeni toisinaan myös uudenlaisen feminismiin kaipuuna. Nekään haastateltavat, jotka mielsivät henkisyytensä feministiseksi, eivät suhtautuneet feminismiin yksiselitteisesti tai varauksettomasti. Tämä feminismiin neuvottelu käy ilmi Avan pohdinnasta, että feminismiin on yhtäältä aika siirtyä eteenpäin tai että meidän luultavasti tulee ”kasvaa ulos” feminismistä, vaikka hän toisaalta samalla olikin sitä mieltä että ”me ei olla vielä postfeministisiä”. Vaikka monet haastateltavat tekivät selkeän eron feminismiin ja feminiinisen henkisyyden välille eivätkä pitäneet heidän henkisyyttään feministisenä toimintana, muutamat haastateltavat viittasivat visioihin henkistyneestä feminismistä. Ava puhui neljännen aallon feminismistä, jonka hän kertoi olevan

sellanen juttu, jossa henkisyys oli osa feminismiä, mä luulen et se oli se keskeisin osa sitä. Ja mä niinku uudelleenhaltuunotan joitain aspekteja feminiinisyydestä tai naisena olemisesta jotka usein tavallaan erotettiin feminismistä tai jotka ei

ollu osa feminismin kuvaa, sen mitä monet kutsuu feminiinienergiaksi, ja yhdistän sen feminismiin.

Ava ei pitänyt feminiinisen energian käsitettä ongelmattomana, mutta hän näki kuitenkin tarpeelliseksi yhdistää jotain feminiinienergiaksi nimettyä feminismiin. Tässä toistuu jälleen kerran eronteko feminiinisen ja feminismin välillä mutta tavalla, joka ehdottaa niiden liittämistä toisiinsa, ei feminiinisen omaksumista feminismin kustannuksella. Ajatus paitsi feminiinisen myös feminiinienergian sisällyttämisestä feminismiin tuo myös esiin sen, miten tutkittavat näkivät käänteen kohti feminiinistä nimenomaan käänteenä kohti feminiinistä *henkisyttä* (ks. myös luku 3). Ajatus feminismin sieluttomuudesta korostaa rajaa henkisen ja poliittisen tai feministisen välillä, mutta se myös kyseenalaistaa sitä. Se antaa ymmärtää, että feminismi tai poliittinen aktivismi on feminiinisen henkisyyden edustajien mielestä liian sekulaaria ja rationaalista.

Joillekin haastateltaville feministinen identiteetti ja henkisyys olivat sovussa keskenään ja ruokkivat toinen toisiaan. Kulttuurisesti rakentunut yhteensopimattomuus niin feminiinisen ja feministisen kuin henkisen ja poliittisenkin välillä tarkoittaa kuitenkin, ettei *feminiininen henkinen feminismi* ole positiona yksinkertainen asuttua. Esimerkiksi René identifioitui vahvasti feministiksi ja näki myös henkisen elämäntyönsä feministisenä. Hän kuitenkin kertoi kokevansa myös vaikeutta tuoda julkisesti esiin henkistä identiteettiään esimerkiksi tasa-arvotyössä:

Mun henkisyys on asia jonka suhteen mä meen julkisuuden kannalta vähän edestakas ja miten avoin mä oon ja mä oon tosi tietonen myös tietyissä piireissä. Jonki aikaa ku mä olin mukana YK:ssa ja UN foundation -järjestössä mä kyllä toin sitä esiin siellä ja olin aina yllättyneen vastaanotosta. Mut mä olin myös varovainen.

Renén kommentti ilmentää monissa haastatteluissa esiin nousutta kokemusta yhteiskunnan sekulaareista normeista ja niiden kapeudesta, joiden valossa naisten henkisyys näyttäytyy silkkana hölynpölynä. Vaikka feminiininen henkisyys oli keskeinen osa Renén kuvittelemaa ja tavoittelemaa yhteiskunnallista muutosta, huoli sen julkisesta vastaanotosta sai hänet jättämään henkisyytensä usein taustalle.

Naisten henkisyttä ja uskonnollisuutta tarkastelleet tutkijat ovat esittäneet, ettei naisten henkisiä kokemuksia useinkaan tunnisteta sen paremmin valtavirtaisten uskonnollisten yhteisöjen parissa kuin sekulaareissa sosiaalisissa konteksteissakaan. Esimerkiksi Utraiainen ja Arora vertaavat naisten henkisten kokemusten ohittamista ja toiseuttamista seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen kaapittamiseen. Utraisen (2017, 168–169) haastattelemat naiset olivat kokeneet, ettei heidän enkelikokemuksiaan huomioitu vaan ne jopa tuomittiin. Vaikka useimmat enkelihenkisyyttä harjoit-

tavat naiset samaistuvat Utraisen mukaan kristinuskoon, he elävät uskonnollisuuttaan pitkälti institutionaalisen uskonnon ulkopuolella tai sen marginaalissa (emt., 169). Arora (2018, 34) puolestaan esittää, että sekulaarin feminismin materialistinen maailmankuva kaapittaa henkisiä feminismejä. Yhtäältä naisten vaihtoehtoiset uskonnolliset kokemukset eivät istu kirkon määrittelemiin uskonnollisen kokemuksen normeihin. Toisaalta ne eivät myöskään saa sijaa sekulaarin modernismin maailmankatsomuksessa, jossa yliluonnollista ei yksinkertaisesti ole olemassa tai se näyttäytyy naurettavalta. (Utriainen 2017, 169, 192–193.)

Myös Eller (1993) kuvaa henkisyyteen liittyvää kulttuurista vähättelyä ja toiseuttamista verratessaan toisen aallon henkisten ja poliittisten feministien kulttuurista legitimitettiin. Hän huomauttaa, että vaikka niin henkiset kuin poliittiset feministit näkivät itsensä – mutta eivät aina toisiaan – feministeinä, poliittisempien feministien feministinen identiteetti ei ole kulttuurisesti yhtä kyseenalainen: henkisyydestä erossa pysyttelevän naisen feministisyyden nähdään usein olevan vakaammalla pohjalla, kun taas päivantasausrituaalien feministisyyttä täytyy selitellä. (Emt., 186) Renén varauksellisuus koskien henkisyyden esiin tuomista järjestötyössä on esimerkki haastatteluissa toisinaan esiin piirtyvistä henkisistä kaapeista. Feminiinisen henkisyyden edustajien voi enkelihenkisten naisten tavoin nähdä olevan kahden maailman välissä: yhtäältä heidän ajatuksensa naiseuden ja naiskehollisuuden henkisestä merkityksestä ovat liian radikaaleja istuakseen institutionaalisen uskonnollisuuden ja henkisyyden pariin (ks. luku 3), toisaalta feministisen toiminnan parissa ne nähdään epäolennaisina, kiusallisina ja jopa vanhanaikaisina.

Feminiinisen henkisyyden feminismipuhe ilmentää toisin sanoen sitä, miten feminiinisen ohella myös uskonnollisuus tai henkisyys näyttäytyy kulttuurisesti yhteensopimattomana feminismin kanssa (Llewellyn 2015, 49). Uskonnontutkijat ovat kritisoineet intersektionaalista feminismiä siitä, että uskonto usein unohdetaan ja ohitetaan tärkeänä naisten elämää määrittävänä erojen risteymänä (Vuola 2017; 2015; Llewellyn 2015, 47). Naisten henkistä lukemista käsittelevässä tutkimuksessaan Dawn Llewellyn (2015, 49) toteaa, että koska feminismi ja uskonnollisuus nähdään monesti keskenään vastakohtaisina, nämä kaksi voivat usein olla samanaikaisesti läsnä naisten elämässä vain kivuliaana koettuna ristiriitaisuutena. Poliitikantutkija Niamh Reilly (2017, 488) puolestaan esittää, että taipumus liittää sekularismi ja poliittinen progressiivisuus automaattisesti yhteen tekee näkymättömäksi uskonnolliset emansipatoriset pyrkimykset. Feminiinisen henkisyyden ja poliittisen feminismin välisen erkaantumisen voi nähdä vaikuttavan siihen, minkälaiset feministiset identiteetit ovat saatavilla tai nähdään mahdollisina. Jos poliittinen aktivismi on feministisen identiteetin ainoa määre, se tekee toisenlaiset feministiset identiteetit näkymättömiksi (Crowley 2011, 12). Feminiinisen henkisyyden harjoittajien ambivalentin ja varauksellisen suhtautumisen feminismiin voi nähdä sekä feminismin ja uskonnollisuuden tai henkisyyden välisen ristiriidan ilmentymänä että sen neuvotte-

luna. Toisinaan henkiseen sisaruuteen suuntautumiseen liittyy jonkinlainen feministisen identiteetin mahdollisuudesta luopuminen.

Kuitenkin Avan ehdotus feminiinisen energian sisällyttämisestä feminismiin ja Kemptonin ajatus uudesta pyhästä feminismistä viestivät, että feminismistä pois-päinkääntymisen ohella vastakkainasettelevaa affektiivista logiikkaa neuvotellaan uudelleen. Näin ollen feminiinisen henkisyuden kentällä muotoutuu myös uusia *henkisiä ja feminiinisiä* feministisiä identiteettejä. Esimerkiksi René näki, että feminiinisen henkisyuden parissa toimivat ovat alkaneet kytkeytyä feminismiin ja aktivoitua poliittisesti aiempaa enemmän. Hän esitti tämän olevan pitkälti tulosta new age -vaikuttaja Marianne Williamsonin kampanjoinnista demokraattien presidenttiehdokkuuden puolesta ensimmäistä kertaa vuonna 2014:

än [Marianne Williamson] loi tapahtuman jonka nimi oli *sister giant*, joka oli suunnattu henkisen parantamisen piirissä oleville naisille, parantajille ja opettajille ja henkisille tyypeille, jotta he aktivoituis poliittisesti. -- Hän aktivoi paljon ihmisiä joogamaailmassa ja aktivoitui poliittisesti siihen aikaan. Ajatus oli se, et ne ihmiset jotka oli niin kaukana politiikasta ku vaan kuvitella voi... -- Hän aktivoi poliittisesti monia ihmisiä niin sanotulla new age -henkisyuden kentällä ja... se oli alku sille heräämiselle jonka mä näin tapahtuvan täällä Yhdysvalloissa.

René ei itse katsonut olevansa Williamsonin kannattaja vaan sanoi, ettei ole samaa mieltä kaikista hänen ”henkisyysjutuistaan”, sillä niissä painotettiin liikaa jumalaa. René kuitenkin koki Williamsonilla olleen positiivinen ja poliittisesti aktivoiva vaikutus henkisyuden kentällä. René antoi siis ymmärtää, että feminiinisen henkisyuden ja poliittisen toimijuuden välinen kuilu on kenties kaventumassa ja että henkisyudesta on tulossa hyväksyttävämpää progressiivisen politiikan parissa. Vaikka René ei itse aina tuonut avoimesti esiin henkisyyttään naisten johtajuuden puolestapuhujana, hän arveli kuitenkin, että tulisi tulevaisuudessa itsekkin olemaan avoimemmin henkinen.

Postsekulaarin feministisen kritiikin mukaan länsimaisessa feministisessä ajattelussa ei ole riittävästi huomioitu sitä, miten henkiset kokemukset voivat motivoida feminististä tietoisuutta (Braidotti 2008; Arora 2018). Vaikka kriitikot ovat usein pelänneet henkisen orientaation johtavan poliittisen toiminnan vesittymiseen ja rakenteellisten ongelmien unohtamiseen, esimerkiksi René kertoi, että hänen silmänsä avautuivat yhteiskunnallisille epäoikeudenmukaisuuksille toden teolla juuri henkisen heräämisen myötä. Nuorena aikuisena René oli epävarma suhtautumisestaan feminismiin. Hän kertoi:



Siihen aikaan mä olin viel niin kytkeytyny patriarkaattiin ja niihin etuihin joita mä sain patriarkaatista... mitkä vaikutti eduilta koska mä seurasin sitä tietä, mä olin fiksu, mä olin menestyvä, mä olin urheilullinen... mä oon valkonen, tiedätsä, mä tuun vanhasta yhdysvaltalaisesta perheestä. Mä sovin siihen lokeroon ihmisestä joka vois hyötty patriarkaatista. Ja sit ku ne laput alko lähtee mun silmiltä ja kun mä koin mun henkisen feminiinisen havahtumisen, mä sanoisin et vasta sitte, siinä kolmenviiden kieppeillä mä todella identifioiduin feministiks. Ja se oli siks et silloin mä todella näin sen tuhon jota patriarkaattinen systeemi oli aiheuttanu naisille ja tytöille.

Vaikka René olikin aiemmin toiminut politiikan ja journalismin parissa, hänen feministinen tietoisuutensa heräsi vasta feminiinisen henkisen heräämisen myötä. Hän alkoi nähdä asioita, joita hän ei oman etuoikeutensa vuoksi ollut ennen huomannut. Vaikka hän piti henkisyttään feministisenä, hän itse puhui feministisen henkisyyden sijaan feminiinisestä johtajuudesta, jonka ”perusta on feminiinisessä henkisyydessä”. Henkisyys oli feminiinisen johtajuuden koulutuksia järjestävälle Renélle aina toiminut hänen työnsä ”kantavana voimana”. Hän kuitenkin totesi, ettei aina eksplisiittisesti tuonut henkisyttä osaksi kurssijaan, sillä ”joillekin naisille se vaan ei toimi”. Näin René esittää feminiinisen johtajuuden termin eräänlaisena diplomaattisena kompromissina: se ei viittaa itsessään sen paremmin feminismiin kuin henkisyteenkään. Siksi sen voi nähdä vetoavan niin feminismiä karttaviin henkisyttä harjoittaviin naisiin kuin myös uskonnottomiin tai muita uskontoja edustaviin naisiin, jotka puolestaan saattaisivat vierastaa feminiinistä henkisyttä.

Ajatus feminismin liiasta rationaalisuudesta ja maallisuudesta toistuu myös Liisan aiemmin kuvaamassani tavassa kritisoida Athena-naisten vääristynyttä feminismiä. Liisan feminismin kritiikki kohdistui kuitenkin nimenomaan länsimaiseen tai valkoiseen feminismiin, kun taas alkuperäiskansojen feminismi puhutteli häntä. Liisa kertoi ”lepäävänsä” alkuperäiskansojen feminismissä ja siinä,

miten ne tutkii ja katsoo maailmaa. Et niinku yks mun läpimurtoja tässä prosesissa tai minut läpimurrettiin... on niinku tää länsimainen rationaalinen mieli et kuinka me ollaan ehdollistettu tämmöseen. [Se] lähtee ihan sieltä antiikin kreikan filosofioista ja vielä taaempaaki mutta et koko mejän ajattelu on niin jäykkä ja pieni verrattuna siihen mitä se mejän mieli oikeesti on ja miten me voidaan nähdä ja kokee. Ja jotenki näis alkuperäis... kansa-aktivisteissa ja -ihmisissä vaan kun kuulee miten ne puhuu ja miten ne kuvaa länsimaista ajattelua ikään ku ulkoopäin, ni jotain vaan niinku hajoo, jotain rakenteita itsessä.

Liisa siis löysi mahdollisuuden pyhään feminismiin länsimaisen valkoisen feminismin ulkopuolelta. Alkuperäiskansojen feminismi vetosi häneen juuri siksi, että se

edusti antirationaalista lähestymistapaa. Hän tuntui toisin sanoen esittävän, ettei länsimaisessa valtavirtafeminismissä ole sijaa lumolle.

Liisan kertomuksen voi toisin sanoen nähdä resonoivan postsekulaarin feministisen kritiikin kanssa. Postsekulaari feminismi on kyseenalaistanut valkoisen, länsimaisen ja sekulaarin liberaalifeminismin perspektiivin valheellisen universalismin ja kritisoinut sitä, miten henkisyiden rooli usein ohitetaan esimerkiksi bell hooksin ja Glorian Anzaldúan kaltaisten tunnettujen feministien kirjoituksissa (Arora 2018, 49; Keating 2008, 54–55; Fernandes 2003, 41, alaviite 24). Vuola (2015) huomauttaa, että ohittaessaan uskonnolliset feminismit länsimainen sekulaari feminismi on sivuuttanut myös sen parissa esitetyt edistykselliset ajatukset. Uskonnollisen feminismin parissa on Vuolan mukaan pitkään ennen intersektionaalisuuden käsitettä käsitelty sukupuolta osana muita sorron mekanismeja, mitä ei ole riittävästi huomioitu sekulaarin feminismien parissa (emt., 40–41). Uskonnon ohittaminen on Vuolan (2017) mukaan erityisesti globaaliin pohjoiseen sijoittuvan feminismien epäkohta. Feminististen teologiiden varhaiset huomioidut risteävistä sorron mekanismeista olivat pitkälti ansiota heidän kanssakäymisestään globaaliin etelään sijoittuvien feminismien kanssa (emt., 8–10). Vastaavasti ne intersektionaalisen feminismien teoreetikot, jotka mainitsevat uskonnon edes ohimennen huomionarvoisena erona, sijoittuvat puolestaan postkoloniaalisen feminismien piiriin (emt., 5). Vaikka harva haastateltava Liisan tapaan suoranaisesti identifioitui mustan tai alkuperäiskansojen feminismien kannattajaksi, ei-länsimaiset henkiset perinteet ja alkuperäiskansojen luontouskonnot nähtiin pääsääntöisesti valtavirtafeminismiä luontevampana viitekehyksenä voimaantumispuheelle. Lisäksi kentällä viitattiin toisinaan bell hooksin, Audre Lorden ja Maya Angeloun kaltaisiin mustiin feministi-ikoneihin ja ihmisoikeusaktivisteihin.

Liisan kertomus kuvaa sitä tärkeää mutta samalla poliittisesti hankalaa tosiseikkaa, että henkisyys kasvattaa suosiotaan erityisesti länsimaisten, koulutettujen, suhteellisen hyväosaisten ja poliittisesti liberaalien naisten parissa (Lucía 2020, 10–11; Ketola 2020; Altglas 2014) ja tuntuu toimivan heille feminismiä mielekkäämpänä voimaantumisen väylänä. Valkoisten naisten voimaantuminen ei-länsimaisten henkisten perinteiden tai alkuperäiskansojen henkisen feminismien avulla ei tietenkään ole ongelmatonta. Esitän kuitenkin, että niin henkisen feminismien marginalisointi amerikkalaisessa naisliikkeessä kuin eurooppalaisen feminismien historiallisesti rationaalinen ja ateistinen positiokin (Braidotti 2008, 3) ovat tärkeitä osasyitä sille, miksi feminismi ei vetoa henkisesti orientoituneisiin naisiin. Liisa tuntui näkevän alkuperäiskansojen feminismien ainoana tunnistettavana *henkisen* feminismien muotona ja siten myös ainoana samaistuttavana feminisminä: ”Mul on just vähän ehkä semmonen ristiriitanen suhde feminismiin. Mulle se feminismi on sitä *indigenous feminism*, mä oon et okei tohon mä liityn”, hän kuvasi. Kentällä usein toistuva ajatus nykyfeminismistä liian rationaalisenä ja ”sieluttomana” on toisin sanoen olennainen

osa feminismiin negatiivista kulttuurista imagoa, joka postfeminismikeskustelussa unohdetaan.

Nostamalla esiin länsimaisen feminismin sekularismin ja henkisyttä harjoittavien naisten kiinnostuksen ei-länsimaisia tai ei-valkoisia henkisiä perinteitä ja ajattelutapoja kohtaan en suinkaan väitä, että feminiinisen henkisyyden edustajat osoittaisivat länsimaisia feministejä suurempaa solidaarisuutta ei-valkoisia naisia ja yhteisöjä kohtaan. En myöskään esitä, että valkoisten naisten dominoimalla holistisen henkisyyden kentällä olisi onnistuneesti käsitelty rodullisen eriarvoisuuden kysymyksiä tai ratkaistu henkisyyteen liittyvät kulttuurisen omimisen ongelmat. Päinvastoin feminiinistä henkisyttä on syystäkin kritisoitu kulttuurisesta omimisesta ja rodullisesta toiseuttamisesta. Useimmat kenttätöiden aikana tapaamistani naisista eivät myöskään millään tapaa kyseenalaistaneet oikeuttaan ottaa osaa itämaisiin tai alkuperäiskansojen uskontoihin tai kokeneet sitä ongelmalliseksi. Crowley (2011, 68–70) toteaa, että samaistuminen kulttuuriin mielikuviin voimakkaista ei-valkoisista intiaaninaisista toimii valkoisille naisille ”feminisminä ilman feminismiä”, jossa romantisoitu rodullinen toiseus toimii keinona käsitellä sukupuoleen liittyviä ongelmia. Kirjassaan *Me and White Supremacy. Combat Racism, Change the World, and Become a Good Ancestor* (2020) antirasismien puolestapuhuja Layla Saad puolestaan kritisoii valkoisia henkisyyden kentällä toimivia naisia näennäisistä tasa-arvopyrkimyksistä. Samaan aikaan he Saadin mukaan harjoittavat kulttuurista omimista eivätkä ymmärrä osallisuuttaan rasististen rakenteiden ja valkoisen etuoikeuden ylläpitämisessä (emt.). Uskonnotutkija Amanda Lucía (2020, 5–6, 36) taas huomauttaa, että eksotisoituun ja rodullistettuun toiseen samaistuminen on pitkään toiminut valkoisille henkisyyden harjoittajille saatavilla olevana tapana kritisoida länsimaista kulttuuria ja yhteiskuntaa. Sekä Amerikan alkuperäiskansojen henkisyyden että itämaisten uskontojen omiminen on Lucían mukaan ollut keskeinen kritiikin väline amerikkalaisessa vastakulttuurissa (emt., 5–6). Samalla kritiikin taustalla vaikuttava logiikka edellyttää hänen mukaansa etuoikeutettua asemaa ja välineellistää rodullista toiseutta: kulttuurinen tai rodullinen toiseus voidaan haltuunottaa kriittisenä vaihtoehtona vain etuoikeutetusta asemasta käsin (emt., 36–37). Liisan tapaus esimerkillistä tätä hyvin. Alkuperäiskansojen feminismissä ”lepääminen” toimii tapana kritisoida länsimaista modernia rationalismia juuri siksi, että se edustaa hänen oman maailmansa ”ulkopuolista” ajattelutapaa.

Kuitenkin Liisan suhde alkuperäiskansojen kulttuuriin menee astetta syvemmälle kuin mitä kulttuurisen omimisen kritiikissä toistuva mielikuva ”intiaanin leikkimisestä” (esim. Lucía 2020, 16–18; Crowley 2011, 57) antaa ymmärtää. Liisa sanoo olevansa ”oppityttö näiden alkuperäiskansa-naisten äärellä” joka ”nöyrästi [kuuntelee] kuinka täällä ollaan ihmisiksi” ja jonka ”solut imee sitä tietoo mitä sieltä tulee”. Liisan kertomuksessa paljastuu kuitenkin tarve samaistumiselle ja itsen ja rodullistetun toisen välisen kuilun kuromiselle. Yhtäältä hän toteaa alkuperäiskansojen

feminismin ajattelutavan olevan hänen itsensä edustaman länsimaisen ajattelun ulkopuolinen perspektiivi. Toisaalta hän samaistuu siihen esittämällä, ettei sen näkökulma ole täysin vieras vaan jotakin, jonka hän on vain unohtanut: ”ihan vaan kuulemalla sitä puhetta niin ihan kun mä muistaisin ainii, näinhän täällä ollaan”. Liisan kommentti muistuttaa oikeuttamisen taktiikkaa, jota Crowley (2011, 73–84) kutsuu ”paranormaaliksi muistamiseksi”. Crowley analysoi kulttuurisen omimisen syytösten kohteeksi joutuneen amerikkalaisen new age -kirjailijan Mary Summer Rainin kirjoituksia alkuperäiskansojen henkisydestä. Niissä Summer Rain, joka itse on valkoinen, kertoo löytäneensä yhteyden kaukasiin sukujuuriinsa ”intiaanina” matkustamalla telepaattisesti ajassa taaksepäin. Näin Summer Rain luo Crowleyn mukaan itselleen rodullistetun identiteetin ”muistamalla” unohdetun taustansa (emt., 79). Summer Rain paikkaa itsen ja rodullistetun toisen välistä kuilua ja oikeuttaa alkuperäiskansojen henkisyyden omimista luomalla rajatilan niiden välille: tässä elämässä hän on valkoinen ja siksi ulkopuolinen, mutta paranormaalien kokemuksensa kautta hän pääsee käsiksi myös rodullistettuun autenttisuuteen (emt., 82).

Vaikka henkisten naisten sisaruuden ihannetta on kritisoitu rodullisten erojen ohittamisesta (Crowley 2011, 8; Eller 1993, 19–29), juuri henkisyys oli herättänyt Liisan kiinnostuksen kysymyksiin kolonialismista ja valkoisesta etuoikeudesta. Kysyessäni häneltä, miten hän oli tutustunut alkuperäiskansojen feminismiin, hän kertoi tematiikan ”tulleen” hänelle haastattelun aikoihin tekeillä olevan kirjansa myötä:

Sehän tuli tos kirjaprojektissa. No mul on ollu aina joku ihme suhde lapsest asti intiaaneihin en tiedä miks mutta tän kirjaprosessin myötä mä olin jo tehny semmosen kappaleen patriarkaattisuudesta ja patriarkaatista. Mut sit keväällä mua rupes sisältä päin vaan jyskyttämään et kolonialismi kolonialismi kolonialismi. Ja se riivas mua niin et sit mä vietin monta viikkoa mä luin ihan mä niinku sulauduin tähän kolonialismin historiaan. Ja sit mä kuuntelin paljon mustien aktivistien puheita, näitten akateemisten. Se oli tosi kiinnostavaa miten ne puhu, ne puhu ihan eri lailla ku länsimaiset, ja tää *white supremacy* ja tää *white fragility* nää tuli kaikki mulle jo keväällä.

Kuten Renén kohdalla, joka heräsi valkoiseen etuoikeuteensa henkisyyden myötä, henkisyys ei myöskään Liisan tapauksessa tarkoittanut yksinkertaista romanttista monikulttuurisen sisaruuden fantasiaa. Sen sijaan se johdatti hänet nimenomaan valkoista ylivaltaa ja etuoikeutta kritisoivan feministisen kritiikin ja käsitteistön pariin. Kirjaprojektin myötä Liisa tutustui esimerkiksi valkoisuudentutkija Robin DiAngelon (2018) ajatukseen valkoisesta haavoittuvuudesta, eli valkoisten ihmisten taipumuksesta tunnepitoiseen ja puolustelemaan käytökseen heidän kohdatessaan syytöksiä rasismista.

Siinä missä Liisa myötäili valkoista feminisimiä kohtaan esitettyä antirasistista kritiikkiä, Harper suhtautui siihen varauksella. Monen muun feminiinisen henkisyysden harjoittajan tapaan Harper oli sitoutunut holistisen henkisyysden homogeenisen valkoisuuden haastamiseen ja korosti esimerkiksi järjestämiensä tapahtumien etnistä ja kulttuurista moninaisuutta. Hän kuitenkin esitti, että maallistunut feminismi on ”politiikan taistelukentän ja kamppailun pyörteissä luomassa kaiken maailman jakolinjoja”. Myös Harper käytti esimerkkinään DiAngelon kirjaa *White Fragility*. Harperin mukaan kirjassa maalataan todellisuutta liian leveällä pensselillä ja luodaan keinotekoisia vastakkainasetteluja tavalla, jonka ”yläpuolelle” henkinen perspektiivi asettuu:

Kun sä nostat sun värähtelytaajuutta ollakses kosketuksessa korkeampaan tasoon sä näät sen taistelukentän ja kaikki ne sattumanvaraset jakolinjat. Eli kun joku niinku se mikä sen nimi on joka kirjotti *White Fragilityn* tulee, ja mä oon lukenu osia siitä, tulee ja sanoo et valkoset ihmiset on tällasia ja näin ne suhtautuu mustiin ihmisiin. Se mitä ne tekee on et ne maalaa taistelukentältä käsin kaikki samalla pensselillä. Mut niillä ei oo yhtään näkemystä siitä mitä se tarkoittaa et on täällä ylhäällä (näyttää kädellään ylätasoa) ja et on ollu kosketuksessa jumalan kanssa niin et sä näät jokasen siskon ja veljen osana itsees, ihonväriin tai rotuun katsomatta. Eli musta se on tosi rajallinen ja lyhytnäkönen perspektiivi siihen mitä todellisuus on.

Liisan lailla Harper kritisoi feminismin maallisuutta väittämällä, että feminismi on laskeutunut ”3D todellisuuteen”. Harperin ajatus ”laskeutumisesta” kuitenkin sijoittaa hänet niiden haastateltavien pariin, jotka pyrkivät asettumaan politiikan ulkopuolelle. Representaatiopoliittisista pyrkimyksistään huolimatta Harperin ajatus henkisellem tasolle nousemisesta kuulostaa epäilyttävästi rakenteellisen rasismien ohittamiselta ja monikulttuurisuuden romantisoinnilta.

Valkoisten naisten henkinen voimaantuminen ja sielun feminismi on kompleksinen kysymys, joka eri tavoin nostaa esiin länsimaisen valtavirtafeminismin ongelmia suhteessa rotuun, rasismiin ja liberaalin sekularismin poliittiseen ja ideologiseen valta-asemaan. Vaikka feminiinisen henkisyysden sisaruuden ja yhteisöllisyyden kaipausta onkin osittain kysymys valkoisten ja rodullistettujen naisten välisen kitkan neuvottelusta, tämä neuvottelu sotkeutuu henkisten ja sekulaarien feministien väliseen jännitteeseen. Henkisyysden ilmiselvä valkoisuus on edelleen ongelma, mutta samalla se on myös yhä useammin tiedostettu tosiasia. Se on pakottanut valkoiset henkisyyttä harjoittavat naiset yhä vahvemmin kohtaamaan ja ottamaan kantaa kulttuuriseen omimiseen ja representaation politiikkaan liittyviin kysymyksiin. Feminiinisen henkisyysden ja feminismin välinen kuilu ja kulttuurinen vastakkainasettelu ei kuitenkaan edesauta ongelmien käsittelyä tai ratkaisujen etsimistä. Se estää rakenta-

vaa vuoropuhelua henkisyttä harjoittavien naisten ja erityisesti sekulaarin feministisen kritiikin välillä.

## 4.4 Yhteenveto

Tässä luvussa olen tarkastellut feminiinisen henkisyden ambivalenttia ja jännitteistä suhdetta feminismiin niin feminiinisen henkisyden edustajien kuin holistista henkisyttä vastaan esitetyn feministisen kritiikin näkökulmista. Feminiininen henkisyys toistaa osittain postfeministisiä diskursseja feminismin vanhanaikaisuudesta. Olen kuitenkin esittänyt, että feminismin torjumisen taustalla kummittelevat myös niin historialliset jännitteet henkisten ja poliittisten feministien välillä, kuin nykyiset eronteot populaarin feminismin sekä akateemisen ja aktivistisen feminismin välilläkin. Olen esittänyt, että feminiinisen henkisyden edustajia on mielekkäämpää tarkastella feminismin affektimuukalaisina (Ahmed 2010a, 37), ei epäonnistuneina feministeinä. Kyse ei ole ainoastaan siitä, ettei poliittinen feminismi ”resonoi” feminiinisen henkisyden edustajille. Sen sijaan vieraantumiseen vaikuttaa myös se, että verrattuna valtavirtaiseen sekulaariin liberaalifeminismiin feminiinisen henkisyden katsotaan feministisen kritiikin parissa suuntaavan mielenlennyksensä tai onnellisuuden lupauksena ”väärin” asioihin: feminiinisyyteen ja henkisyteen.

Feminiinisen henkisyden kentällä puolestaan feminismi nähdään liian poliittisena, mutta ei tarpeeksi feminiinisenä. Kuilu poliittisen feminismin ja henkisen feminismin välillä on kasvanut siinä määrin, että tämän päivän nais erityinen henkisyys koetaan lähes yksinomaan feminiinisenä, ei feministisenä, ja usein vain henkisenä, ei juurikaan poliittisena. Vähintäänkin näiden yhdistämiseen liittyy vaikeutta ja neuvottelua. Feminiinisen henkisyden ja poliittisen feminismin välisen eron korostaminen voidaan ymmärtää niin, että feminismi hylätään sen koetun sieluttomuuden takia. Mielikuva tuntuu hallitsevan feminiinisen henkisyden edustajien käsityksiä feminististä. Ajatus nykyfeminismin sieluttomuudesta toistaa henkisen ja poliittisen feminismin välistä kitkaa mutta korostaa myös kummittelun molemminpuolisuutta. Se, minkä feminiinisen henkisyden edustajat kokevat feminismin kadotettuna sieluna tai henkenä, ilmenee toisaalta kulttuurifeminismin luurankona, joka kummittelee akateemisten ja poliittisten feministien kaapeissa. Feminiininen henkisyys on tulkittavissa samanaikaisesti niin feminismin sieluna, henkenä kuin kummituksena: se on jotakin, joka ei ole siellä (henkisten naisten mielestä) tai jonka ei toivota olevan olemassa (sekulaarien ja poliittisten feministien mielestä).

Feminiinisyyden ja henkisyden korostamisen on feministisen kritiikin parissa koettu ilmentävän niin postfeministisiä kuin kulttuurifeministisiä ihanteita. Kuten olen tässä luvussa osoittanut, feminiinistä henkisyttä harjoittavien naisten kritiikki feminismiä kohtaan kohdistuu kuitenkin sekä postfeministiseen kulttuuriin että kulttuurifeministisiin käytäntöihin. Yhtäältä käsitys feminististä vihaisena ja liian po-

liittisenä yhdistyy haastateltavien mielikuvissa postfeministisiin suorittamisen ja menestyksen ihanteisiin, ja nämä yhdessä muodostavat vallitsevan kuvan ”nykyfeminismistä”. Toisaalta vaikka aineistossa korostuvat sisaruus ja naistenväliset suhteet, tämän päivän feminiinisen henkisyuden kentällä nais erityisyyteen ei tunnu liittyvän ehdotonta separatismia, josta feminiinistä henkisyyttä on kritisoitu. Sen sijaan feminiinisen henkisyuden edustajat suhtautuivat pikemminkin kriittisesti separatiin, jonka he puolestaan yhdistivät feminismiin. Haastateltavien varauksellista suhdetta feminismiin lisäsi se, että sen koetun maallisuuden vuoksi henkisen feministin identiteetti tai lumoava feminismi koettiin hankalina tai ne olivat näkymättömiä.

Jos feminiinisen nousu voidaan aineiston perusteella tulkita käänneeksi pois feminismistä ja siihen liitetystä puskemisesta, kamppailusta ja vastakkainasettelusta, mitä kohti se sitten kääntyy ja minkälaisin keinon sitä edistetään? Seuraavassa luvussa siirryn tarkastelemaan, miltä näyttävät kilpailuhenkistä postfeminististä feminiinisyttä terveemmäksi mielletty henkinen feminiinisyys ja vähemmän vastakkainasetteleva, kollektiivinen olemisen tapa.

## 5 Uusi henkinen feminiinisyy?

*Istumme piirissä lattialla itämaista estetiikkaa henkivälle hopeatarjottimelle tehdyn alttarin ympärillä. Altaria koristavat punaiset ja valkoiset ruusut ja sekalainen asetelma koruja ja kiviä – kukin retriitin osallistujista on asettanut oman voimaesineensä alttarille ”latautumaan” viikonlopun energioista. Punaiset kynttilät alttarilla edustavat retriitin teemaa, tulielementtiä. Viikonlopun tarkoituksena on aktiivoida sisäistä feminiinienergiaa, johon ohjaaja viittaa vaihtelevasti seksuaalienergiana, luomisenergiana ja elämänvoimana – kaikki nämä ovat samaa energiaa. Energialla on ohjaajan mukaan useita nimityksiä, ja sen avaamiseen on erilaisia keinoja: tantrassa puhutaan shaktista, kundaliinijoogassa taas kundaliinista, mutta energia voi lähteä avautumaan myös spontaanisti. Ohjaaja on aiemmin omakohtaisen kokemuksen kautta kuvannut kokemusta psykoosinomaiseksi tilaksi, jossa on kuitenkin koko ajan tietoinen. Joskus, vaikkakin harvoin, jos mieli on liian heikko, kundaliinin avautuminen voi viedä sekoamispisteeseen. Tarkoitus ole pelotella, ohjaaja lisää. Asiasta on silti hänen mukaansa hyvä olla tietoinen, mikäli jotain lähtee ”avautumaan”. Tämän takia työskentelyn aikana on tärkeää kuunnella itseään, jottei tee asioita puskeamalla tai vie prosessia liian pitkälle. Energia sijaitsee kohdunseudulla, mutta ohjaajan mukaan jokaisella on kohtuenergia, vaikka ei olisikaan fyysisistä kohtua – myös miehillä.*

*Istumme ja kuuntelemme, kun ohjaaja pitää lyhyen luennon sydämen ja kohdun yhdistämisestä. Sydän symboloi pyyteetöntä rakkautta, kohtu puolestaan seksuaalienergiaa. Hän kertoo, että naisten seksuaalisuuden demonisointi on luonut kaksi vastakkaisista naisen roolia: äidin ja huoran. Ohjaaja esittää, että kannamme yhä mukamme ”äiti–huora jakoa” ja että naiset hyväksyvät yhä kollektiivisesti puhtaan äidin naiskuvan. Hän kuitenkin näkee, että ”tässä ajassa” Maria Magdaleena nousee, kun naiset tulevat yhä tietoisemmaksi omasta voimastaan ja ymmärrys roolien yhdistämisen tärkeydestä kasvaa. Ohjaaja viittaa alttarille asetettuihin punaisiin ja valkoisiin ruusuihin. Valkoiset symboloivat pyyteetöntä rakkautta, sydäntietoisuutta, henkeä ja äiti Mariaa, punaiset puolestaan verta, elämänvoimaa, tulta, seksuaalisuutta, Lilithiä, Kalia ja Maria Magdaleenaa. Ohjaajan mukaan henkisen työn tarkoituksena on yhdistää punainen ja valkoinen meissä. Nämä tulevat symbolisesti ilmi myös naiskehon eritteissä eli kuukautisveressä ja maidossa. Ohjaaja painottaa jälleen kerran, että*



tässä retriitissä käsitelme näitä asioita feminiinisen kautta mutta että niitä voi käsitellä myös muista näkökulmista. Noin nelikymppinen nainen harmittelee ääneen, että suomalaiset naiset ovat tuulipukukansaa eivätkä he tuo omaa naisellisuuttaan esille. Ohjaajan mukaan myös noitavainot kertovat naisten voiman tukahduttamisesta. Hänen mukaansa on kuitenkin hienoa, että asia on pikkuhiljaa muuttumassa. Hän huomauttaa näiden asioiden olevan kollektiivisessa tietoisuudessamme. Siksi totuus ei häviä, vaikka kaikki naiset poltettaisiin noitina. Totuus on tietoisuudessamme sukupuoleen katsomatta, meidän on vain muistettava se.

Alustuksensa jälkeen ohjaaja teetättää muutaman harjoituksen, joissa kierrätämme energiaa alhaalta kohdun alueelta ylös sydämen alueelle. Harjoituksissa visualisoimme energian virtaa, kuvittelemme punaisen ruusun kohtuun ja valkoisen ruusun sydämen alueelle sekä teemme kehämäistä liikettä lantiolla ja rintakehällä. Liikkeet ovat hienovaraisia, mutta ne saavat silti hien pintaan. Keho lämpenee sisäältä päin. Ohjaaja lisää asteittain harjoitusten intensiteettiä esimerkiksi ehdottamalla, että hengitykseen voi ottaa ääntä mukaan. Osa huokaisee tai puhalttaa suun kautta ulos, itse kuitenkin pitäydyn rauhallisessa joogisessa syvähengityksessä. Pidämme silmämme suljettuina läpi harjoituksen, mutta kuulen, miten yksi osallistujista purskahtaa itkuun ja haukkoo henkeään, toinen taas mutisee jotain hiljaa itseksensä. Loppua kohden huoneen äänimaailma käy villiksi ja täytyy voihkaisuista, murinasta, sihinästä, ähkimisestä ja ekstaattisesta ulinasta. Ohjaaja kannustaa meitä jaksamaan – hyvä! juuri noin! – ja ohjeistaa meitä vielä tärisyttämään kehojamme.

Kun jaamme kokemuksiamme ryhmän kesken harjoituksen jälkeen, itkuun purskahtanut nainen kertoo puhdistuneensa vuosikymmenien mittaisesta tunnetaakasta ja löytäneensä kenties ensimmäistä kertaa ”oman voimansa”. Vieressäni mutissut nainen puolestaan kertoo tulleen vedetyksi mukaan toisen osallistujan prosessiin. Hän selittää hokeneensa harjoitusta tehdessään rohkaisevasti ”anna tulla vaan, anna tulla”. Osallistajat kuvaavat harjoitusta vahvistavaksi ja puhdistavaksi. Jälkimmäisestä puhutaan ryhmässä ronskisti: ”kaikki paska ulos”. Ohjaaja puhuu ylisukupolvisten traumojen puhdistamisesta ja sanoo hänen sukupolvensa olevan puhdistajia. Kommentoin omaa verraten hillittyä ja rauhalliseen hengitysrytmiin perustunutta suoritustani. Kysyn ohjaajalta, mitä hän ajattelee siitä, että koen tekeväni asiat eri tavalla kuin muut. Ohjaaja ei varsinaisesti sano, että tapani tehdä olisi väärä. Hän kuitenkin ehdottaa, että voi olla hyvä kokeilla, mitä tapahtuu, jos tekee eri tavalla. Toinen osallistuja liittyy keskusteluun. Hän kommentoi aiemmin selinmakuulla tekemäämme harjoitusta, jonka kerroin saaneen pääni kääntyilemään puolelta toiselle. Hän kertoo ajatelleensa silloin hiljaa mielessään, että minussakin ”lähti jotain tapahtumaan”. Saan sen vaikutuksen, että hillityn suorituksen koetaan ilmentävän maskuliinista kontrollia, ei irti päästämistä.

\* \* \*

Kuten yllä kuvattu naisten retriitti osoittaa, feminiinisyys saa feminiinisen henkisyyskentällä erilaisia merkityksiä ja ilmenemismuotoja. Ensinnäkin feminiinisessä katsotaan olevan kyse energiasta. Feminiinienergia on harjoittajan sisäistä ”omaa voimaa”, joka ohjaa seksuaalisuutta ja luovuutta. Se on myös laajempaa elämän energiaa, joka ilmenee kaikkialla aina koruista ja kivistä miehiin asti. Energeettisyytensä vuoksi feminiinisyudessa on vahvasti kyse henkisestä tunnekokemuksesta: Feminiinienergian tuntemista kuvataan ekstaasin tai psykoosin kaltaiseksi tilaksi, joka voi ilmetä villinä ääntelynä, kehon tärisyttämisenä tai itkuun purskahtamisena – eli lumoavana ja osittain pelottavanakin arvaamattomuutena. Vaikka feminiinienergia on kaikkialla, se ei tunnu olevan helposti saavutettavaa, koettavaa tai ilmennettävää. Päin vastoin, feminiinisyuden nähdään olevan kateissa tai uinumassa. Tuulipukuihin pukeutuvat suomalaisnaiset eivät osaa tuoda naiseuttaan esille, vaan sen aktivoiminen edellyttää erilaisia keinoja. Toiseksi feminiinisestä puhutaan energian lisäksi myös erilaisina rooleina ja hahmoina. Naiset ”kantavat mukanaan” kaksijakoista patriarkaalista naiseuden mallia tai ”äiti–huora jakoa”, jota on syytä kyseenalaista. Retriitin ohjaajan mukaan ”tässä ajassa” on kuitenkin havaittavissa muutos, kun Maria Magdaleenan edustama tumma ja tulinen feminiinisyys on nousemassa.

Pyhää feminiinistä käsitteellistetään feminiinisen henkisyyskentällä toisin sanoen pääsääntöisesti kahdella toisiinsa limittyvällä tavalla: energiana ja arkkityyppisinä tai uskonnollisina hahmoina. Ajatus feminiinienergiasta ammentaa löyhästi itämaisista henkisistä ja filosofisista perinteistä. Niissä maailmankaikkeuden uskotaan koostuvan kahdesta toisilleen vastakkaisesta, feminiinisestä ja maskuliinisestä energiasta tai periaateista, kuten *yinistä* ja *yangista* tai *shaktista* ja *shivasta* (tarkastelen energia-ajattelua yksityiskohtaisemmin luvussa 6). Arkkityypit puolestaan pohjautuvat jungilaiseen psykoanalyysiin, ja niillä viitataan tiedostamattomiin psyykkisiin ajatus- ja käyttäytymismalleihin, joita me oletetusti toistamme ja joita ymmärtämällä voimme ymmärtää myös omaa käyttäytymistämme. Arkkityyppejä edustavat erilaiset uskonnolliset tai ei-uskonnolliset figuurit, kuten lukuisat jumalattaret tai Neidon, Äidin ja Vanhan viisaan naisen hahmot. Arkkityypit ovat energioiden tapaan sukupuolitettuja olematta kuitenkaan täysin sidoksissa sukupuoleen. Yhtäältä ne jaetaan feminiinisiin ja maskuliinisiin arkkityyppeihin. Toisaalta vaikka feminiinisten arkkityyppien nähdään ilmenevän luontaisemmin tai vahvemmin naisissa, naiset voivat toistaa käyttäytymisellään myös maskuliinisia arkkityyppejä. Vaikka energia- ja arkkityyppiajattelu kumpuavat erilaisista kulttuurisista, aatteellisista ja institutionaalisista lähtökohdista, ne kietoutuvat yhteen tämän päivän holistisen henkisyyskentällä. Feminiinienergia ja feminiiniset arkkityypit sulautuvat toisiinsa, ja niihin otetaan vaikutteita laajasti erilaisista uskonnollisista perinteistä. Arkkityypit esitetään erilaisina feminiinienergian ilmenemismuotoina, ja lukuisien jumalattarien ja myyttisten tarinoiden hahmojen katsotaan edustavan erilaisia arkkityypisiä naishahmoja (esim. Kempton 2019 [2013], 25; Frange 2018, 24). Feminiin-

nisen henkisyuden kentällä suosittu jumalatarkorttipakat saattavat esimerkiksi kutsua tarkastelemaan feminiinisyyden eri аспектеjä niin antiikin kreikan mytologisten naishahmojen, hindulaisten jumalattarien, buddhalaisten tantrikkojen, muinaispohjoismaisten viikinkijumalattarien kuin Maria Magdaleenankin avulla.

Retriitin ohjaajan esittämä väite Maria Magdaleenan nousemisesta esimerkillistä lisäksi sitä, että vaikka arkkityyppien esitetään olevan jokseenkin universaaleja, ne eivät kuitenkaan ole täysin staattisia tai ajattomia. Sen sijaan feminiiniseen käännteeseen liittyy myös ajatus uusista feminiinisyksistä ja vanhojen arkkityyppien haastamisesta. Patriarkaalisen yhteiskunnan katsotaan rajoittaneen naiseutta kapeisiin ihanteisiin, erityisesti Neidon tai ”kiltin tytön” ja Äidin hahmoihin, sekä luoneen huoran tapaisia rohkeaa ja vapaata naiseutta demonisoivia mielikuvia. Campbell (2020 [2016], 97–100) esimerkiksi esittää, että arkkityypit on poltettava, jotta naiset voisivat toteuttaa feminiinistä käännettä ja ”[nousta] esiin naisina” (emt., 98). Tämä esimerkillistää sitä, miten henkilökohtaisen feminiinisen voiman löytäminen esitetään kentällä edellytyksenä laajemmalle yhteiskunnalliselle muutokselle.

Feministitutkijat ovat kuitenkin esittäneet huolensa siitä, kanavoitako henkisyuden avulla saavutettua henkilökohtaista voimaantumista koskaan ulos yhteiskunnalliseen järjestäytymiseen (Crowley 2011, 149–150). Lisäksi postfeminismin kriitikot ovat suhtautuneet varauksella siihen, missä määrin uusliberaalin kulttuurin tuottamat ”uudet feminiinisydet” oikeastaan ovat uusia (Gill & Scharff 2011, 2) ja horjuttavatko vai vakiinnuttavatko ne perinteisiä käsityksiä feminiinisydestä (Blackman 2004, 222–223). Vaikka feminiinisyuden ihanteet ovat jatkuvassa muutoksessa, niihin liittyy kuitenkin myös jatkuvuutta tai jotain itsepintaisesti pysyvää (Gill & Scharff 2011, 2). Myös holistista henkisyyttä, terapeutista kulttuuria ja itseapua on kritisoitu siitä, että ne edustavat postfeminististä, samanaikaisesti progressiivista ja uudelleentraditionalisoitunutta feminiinisyttä ja suhtautuvat kritiikittömästi uusliberaalin työelämän sukupuolittuneisiin vaatimuksiin (Blackman 2004; Salmenniemi & Adamson 2015; Perheentupa & Salmenniemi 2019;). Toisaalta Dahl (2017, 36) kritisoi feminististä teoriaa feminiinisyuden halveksimisesta. Hän kysyy, miten fokuksen voisi siirtää sukupuolidikotomioista ja helpoista kategorisoinneista kohti feminiinisyuden variaatioita ja miten feminiinisyttä voisi ajatella uusilla tavoilla, jotka eivät toista samuuden logiikkaa (emt.).

Tässä luvussa avaan feminiinisen henkisyuden voimaantumisen ja yhteiskunnallisen muutoksen tavoitteita sekä niihin liittyvää sukupuolinormien neuvottelua tarkastelemalla feminiinistä käännettä käänteenä kohti uutta henkistä feminiinisyttä. Kuten Dahl (2012, 61) esittää, feminiinisyuden voi ymmärtää idealisoituna muotona, jota kohden kehot joko vaeltavat tai josta ne pakenevat. Kysyn, millainen feminiinisyys piirtyy feminiinisen henkisyuden vaelluksen kohteeksi? Minkälaisesta feminiinisydestä kentällä lumoudutaan ja miten sitä aktivoidaan? Entä minkälaisin keinoin sisäistä feminiinistä voimaa valjastetaan yhteiskunnallisen muutoksen pyrkimyk-

siin? Samalla tarkastelen lumon ja inkarnaation dynamiikkaa, jonka myötä tavoiteltavan henkisen feminiinisyyden ruumiillistuminen uusien arkkityyppien muotoon sekä mahdollistaa lumoavia ja vapauttavia feminiinisyyden kokemuksia että rajoittaa sitä, miltä henkisen feminiinisyyden oletetaan näyttävän tai kuka voi kokea sen lumoavana. Dahlin kritiikin feministisen teorian halveksuvasta suhtautumisesta feminiinisyyteen voi ymmärtää myös kehotukseksi pohtia, miten me feministisinä tutkijoina tulkitsemme ja tuotamme tietoa feminiinisistä subjekteista. Kuten Ahmed (2006, 27–28) huomauttaa, orientaatio ei määrittele ainoastaan sitä, mitä kohtaan me käännyimme vaan myös, miten me kohtaamme asioita. Näin ollen reflektoin myös sitä, miten omat queerfeministiset lähtökohdani orientoivat minua kohtaamaan feminiinisen henkisyuden tietyllä tavalla ja miten omat feministiset sitoumukseni ohjasivat kokemuksiani kentällä.

Seuraavaksi esitän lyhyesti, miten aiemmassa holistisen henkisyuden tutkimuksessa on käsitelty naisten voimaantumista ja feminiinisyyden asettamista henkisen tai terapeutin itsekehityksen kohteeksi. Tämän jälkeen esittelen kaksi feminiinisen henkisyuden kentällä keskeistä henkisen feminiinisyyden figuuria, Villin naisen ja Kuningattaren. Tarkastelen sitä, miten Villin naisen figuurissa on kyse feminiinisyyden vapauttamisesta sisäisen intuition ja villin tunnekokemuksen kautta. Niiden avulla feminiinisen henkisyuden harjoittajat hakevat yhteyttä kadotettuun feminiinisyyteensä, ja ne tarjoavat feminiinisyyden tunteen. Esitän kuitenkin, että villiin naiseuteen liittyy paitsi sisäistä intuitiota myös kokemuksen vapautta rajoittavia tunteesääntöjä. Feminiinisyyteen liimautuvat assosiaatiot villiyydestä, vapaudesta ja intuitiosta sekä mahdollistavat lumoutumisen kokemuksia että tuottavat rajoittavia inkarnaatioita. Kuningattarissa on puolestaan kyse niin henkilökohtaisesta kuin kollektiivisestakin feminiinisyyden tasapainottamisesta ja parantamisesta sekä yhteiskunnallisen muutoksen tavoittelusta feminiinisen johtajuuden avulla. Esitän, että feminiinisen johtajuuden ihanne sekä toistaa että kyseenalaistaa paitsi postfeminististä feminiinisyyttä myös kulttuurifeminististä essentialistista naiseutta. Kuningattaren hahmossa inkarnoituva feminiininen johtajuus korostaa kulttuurifeminismin tyypilliseen tapaan naisten roolia yhteiskunnallisen tasapainon tavoittelussa, mutta samalla se irrottaa feminiinisyyden naiseudesta ja muovaa feminiinisyyden merkityksiä. Vaikka feminiinisen henkisyuden keinot yhteiskunnalliseen muutokseen ovat yksilölähtöisiä, sen parissa voi havaita myös uusliberaalin individualismin ja työelämän eetoksen vastustamista. Lisäksi esitän, että vaikka niin postfeminististä joogatyttöä kuin henkistä feministiä vastaan esitetty valkoisuuden kritiikki on edelleen aiheellinen, feminiinisen henkisyuden parissa pyritään työskentelemään naisten välisten erojen tiedostamisen ja inklusiivisuuden puolesta.

## 5.1 Holistisen henkisyden feminiinisyyden ihanteet

Klassisessa naisille suunnatta itseapukirjallisuutta käsittelevässä artikkelissaan sosiologi Arlie Hochschild (1994) esittää itseapuoppaiden ohjaavan naisia kahteen eri suuntaan: joko kohti modernin, itsetietoisen ja itseriittoisen uranaisen roolia tai kohti perinteistä, kodin piiriin jättäytyvää ja patriarkaaliseen valta-asetelmaan mukautuvaa naiseutta. Modernin uranaisen ja perinteisen naiseuden välinen kahtiajako toistuu myös feministien esittämässä kritiikissä holistisen henkisyden feminiinisyyden ihanteita kohtaan. Ensimmäistä edustaa postfeministisen joogatyön hahmo, jälkimmäistä puolestaan henkisen feministin essentialistinen naisihanne. Valtavirtaisten joogarepresentaatioiden on todettu yksipuolistuneen radikaalisti viimeisen parinkymmenen vuoden aikana, ja joogakuvastoa dominoi hoikka valkoinen naiskeho (Strings ym. 2019). Joogan on katsottu toimivan valkoisille naisille feminiinisyyden teknologiana, jonka tarkoituksena on sekä puskea omaksumaan feminiinisyyteen liittyvät sosiaaliset (ulkonäkö)paineet että auttaa niiden saavuttamisessa (emt.). Naiseuden kokemuksen ainutlaatuisuutta korostavan feminiinisen henkisyden on puolestaan katsottu uusintavan essentialistisia käsityksiä naiseudesta ja ohittavan pyrki- mykset kyseenalaistaa naiseus universaalina ja muuttumattomana kategoriana (Bobel 2010; Danuta Walters 1985).

Uskonnontutkijat ovat todenneet, että niin tämän päivän uskonnollisuus kuin henkisyyskin kulkevat monesti käsi kädessä uusliberaalien ja postfeminististen työelämän ihanteiden kanssa. Holistisen henkisyden on katsottu toimivan välineenä, jonka avulla keskiluokkaiset naiset voivat kehittää tunteita ja ammatillisia valmiuksia, joita epävarmat ja kilpailuhenkiset työelämän olosuhteet vaativat (Altglas 2014, 300–306). Organisaatiotutkijat Katie Rose Sullivan ja Helen Delaney (2017) ovat havainneet, että postfeministiset ihanteet yhdistyvät myös evankelisen kristillisyyden menestysteologisiin (*prosperity gospel*) diskursseihin, joissa taloudellinen ja ammatillinen menestys rinnastuvat uskoon ja hurskauteen. Tämä yhdistelmä ohjaa Delaney ja Sullivanin mukaan naisia hyväksymään kritiikittömästi epävarmoja työelämän olosuhteita (emt.). Terapeuttisen kulttuurin tutkijat puolestaan ovat esittäneet, että feminiinisyyden parantaminen ohjaa naisia löytämään mielihyvää perinteisistä sukupuolirooleista ja heteroseksuaalisista parisuhdemalleista (Perheentupa & Salmenniemi 2019; ks. myös Kolehmainen 2018). Venäläisiä itseapuryhmiä käsittelevässä tutkimuksessaan Suvi Salmenniemi ja Inna Perheentupa (2019, 397) esimerkiksi toteavat, että feminiinisyyden terapeuttinen kultivoiminen toimii naisille keino- na käsitellä heidän kokemaansa psyykkistä uupumusta, jota sosioekonominen epävarmuus ja perheen ja työelämän yhdistämien tuottavat. Kuitenkin sukupuolittu- neen työelämän kritiikin sijaan se ohjaa naisia (takaisin) perinteisiin sukupuoliroo- leihin ja heteroseksuaaliseen perhe-elämään onnen, nautinnon ja helpotuksen läh-

teinä (emt., 401–2). Lisäksi myös moderniin naiseuteen on väitetty liittyvän uudelleentraditionalisoitumista (Blackman 2004; Salmenniemi & Adamson 2015).

Terapeuttisen kulttuurin ja uusliberalismin yhteenkietoutuminen ja onnellisuuden korostuminen on saanut tutkijat kritisoimaan holologista henkisyyttä epäpolitisoitumisesta. Crowley (2011, 149) esittää, että juuri taustalla vaikuttavan yhteiskunnallisen järjestäytymisen puute erottaa henkiset naistenpiirit toisen aallon feminismin tiedostamisryhmistä. Jain (2020, 6–8) puolestaan huomauttaa, että vaihtoehtokulttuurinen ja kumouksellinen retoriikka ovat keskeinen osa populaarin henkisyyden vetovoimaa. Hän kuitenkin esittää, että kumouksellisuudessa on kyse pelkästä eleestä joogavaatteisiin painettujen iskulauseiden tasolla, eikä se realisoidu konkreettisina toimina tai protesteina. Toisaalta Longman (2020; 2018) näkee naisten henkisyudessa pelkän henkilökohtaisen voimaantumisen ylittävää poliittista potentiaalia. Feminiiniseen käänteeseen liitettyä naisellista voimaa tavoitellaan Longmanin mukaan kollektiivisen toiminnan, verkostojen rakentamisen ja solidaarisuuden kautta. Lisäksi hän toteaa, että naistenpiiritoimintaa kanavoidaan myös julkisille elämäntilanteille ja työelämään aina ammatillisista koulutuksista ja liiketoiminnasta kansalaisjärjestötoimintaan ja valtiolliseen tasa-arvotyöhön. (Longman 2018, 13–14.) Feminiinisessä henkisyudessa ei Longmanin (2020, 84) mukaan ole kyse pelkästä postfeministisestä individualismista, vaan myös yhteisöllisestä aktivismista ja ”onnellisuusteollisuuden” kritiikistä.

Etnografisesta tulokulmasta tehdyt tutkimukset ovat lisäksi osoittaneet, että feminiiniseen henkisyyteen sisältyy myös postfeminististen työelämään ja ulkonäköön liittyvien ihanteiden ja uusliberaalin työeetoksen vastustamista (Longman 2018, 10, Plancke 2021, 740–741). Esimerkiksi Plancke (2021, 737–738) esittää, että naiskehon ja sen syklistyden huomioiminen kohtujoogan avulla haastaa naisiin kohdistuvia menestyksen ihanteita ja työelämävaatimuksia. Suomen kontekstissa tehdyssä tutkimuksessaan Salmenniemi ja Kempainen (2020) puolestaan ovat havainneet, että painottamalla haavoittuvuutta ja itsehoivaa terapeutisiin käytäntöihin osallistuvat naiset kritisoivat ja vastustavat maskuliinisen suorittamisen ja kiltin tytön ihanteita, jotka ohjaavat naisia yhdistämään työ- ja perhe-elämä oman hyvinvointinsa kustannuksella. Lisäksi henkisyyden on katsottu toimivan keinona tasapainotella päällekkäisten ja keskenään ristiriitaisten roolien välillä (Fedele & Knibbe 2016, 203; Sointu & Woodhead 2008) ja visioivan feminiinisyyttä sekä affirmatiivisesti että kriittisesti (Longman 2020, 78).

Myös omasta aineistostani löytyy tukea näille tulkinnoille. Sekä kovan ja maskuliinisen Athena-naisen vertaaminen pehmeämpiä arvoja edustavaan henkiseen feminiinisyyteen että ajatus ajan myötä muuttuvista arkkityypeistä ilmentävät keskenään ristiriitaisten feminiinisyyden ihanteiden neuvottelua. Erilaiset feminiinisyyden ihanteet ovat läsnä feminiinisen henkisyyden kentällä arkkityyppisinä hahmoina, joita yhtäältä kritisoidaan ja muovataan mutta joihin toisaalta myös takerrutaan. Es-

seessään ”Turning like a Femme: Figuring Critical Femininity Studies” Dahl (2012, 61–62) esittää femmen kääntyilevänä figuraationa, joka queeryttää feminiinisyyttä eli nyrjäyttää sen liitoksia reproduktiiviseen, valkoiseen, sovinnaiseen ja heteroseksuaaliseen naiseuteen. Dahlia mukailen tarkastelen Villiä naista ja Kuningatarta kääntyilevinä figuureina, jotka osittain nyrjäyttävät feminiinisyyttä sijoiltaan ja joiden avulla neuvotellaan ja varioidaan erilaisia feminiinisyyden ihanteita.

### 5.1.1 Lumoavat arkkityypit ja feminiinisyyden inkarnaatiot

Feminiinisen henkisyuden kentällä feminiinienergia ja arkkityypit ymmärretään erilaisina tapoina, joilla henkinen feminiininen ilmenee maailmassa ja naisissa. Ne tekevät feminiinisestä koettavaa ja todeksi elettyä. Feminiinienergiaa voi työstää esimerkiksi kehollisen liikkeen ja hengityksen avulla, kuten teimme luvun alussa kuvatussa retriitissä. Arkkityypit taas toimivat analyttisinä välineinä, jotka auttavat ymmärtämään itseä ja omaa käyttäytymistä (esim. Mort 2018, 98–99). Lisäksi arkkityyppejä voi tietoisesti kutsua esiin itsessään muun muassa mietiskelemällä jonkin tietyn jumalattaren energiaa (Kempton 2020 [2013], 25) tai tekemällä erilaisia käytännön harjoituksia. Mort (2018, 108–107) esimerkiksi opastaa, että Nuoren neidon ”raikkaaseen” ja tulevaisuuteen positiivisesti suuntautuvaan energiaan voi ”hypätä” tekemällä suunnitelmia, ympäröimällä itsensä inspiroivilla asioilla ja tunnistamalla omia taitojaan.

Arkkityyppejä on lukematon määrä, ja feminiinisen henkisyuden kentällä muistutetaan usein naiseuden ”monista” tai ”tuhansista” kasvoista (Mort 2018, 163, Frange 2018, 24). Tästä huolimatta tietyt arkkityyppiset hahmot kuitenkin korostuvat. Arkkityypit, joiden ilmentämiseen feminiinisen henkisyuden parissa kannustetaan erityisesti, ovat Villi nainen ja Kuningatar. Feminiinisen käänteeseen uusi lumoava feminiinisyyden inkarnoitus toisin sanoen Villin naisen ja Kuningattaren hahmoissa, joiden katsotaan edustavan uutta feminiinistä aikaa. Esimerkiksi edellisessä luvussa kuvaamassani feminiinisen johtajuuden koulutuksessa Kuningattaren arkkityyppi esitettiin ”naispuolisten muutoksentehtävien” ensisijaisena esikuvana ja sisäisenä voimavarana. Mortin ja Campbellin kirjat puolestaan opastavat alaotsikkojensa mukaan naisia tuntemaan villin voimansa (Mort 2018) tai vapauttamaan viisaan, villin naiseutensa (Campbell 2020 [2016]).

Aineistossani Villi nainen ja Kuningatar esitetään vaihtoehtona vanhoille tai kapeille arkkityypeille. Niihin viitataan toisinaan erikseen, toisinaan niiden taas katsotaan edustavan yhtä ja samaa arkkityyppiä. Esimerkiksi Mort (2018, 99) kirjoittaa, että naisten elinvuosien lisääntyessä Nuoren neidon, Äidin ja Vanhan naisen arkkityypit ovat riittämättömiä ja ”mukaan on tullut neljäs vaihe, Kuningatar, jota kuvataan myös villinä naisena ja rakastajana” (ks. myös Campbell 2020 [2016], 99–100). Mort kirjoittaa:

Vähenevän kuun arkkityyppi on Kuningatar, Vapaa nainen. Tämä itsenäinen nainen lähtee yksin kävelyllä ja nauttii syksyisillä kaduilla pyörivistä lehdistä. Hän uskaltaa katsoa polulta pimeätä metsää kohti. Kuinka voit kunnioittaa villyttäsi Kuningattaren aikana? (Mort 2018, 130.)

Kuningattaren ja Villin naisen hahmoja yhdistävät myös niihin liitetyt mielikuvat voimasta, raivokkuudesta ja rohkeudesta mutta myös vapaudesta, luovuudesta ja intuitiivisuudesta. Villin ja raivokkaan naiseuden ihanne tulee esiin myös muiden hurjien tai oikukkaiden naishahmojen muodossa. Frangelle (2018) naiseuden villiä olemuspuolta edustavat muun muassa Soturittaren ja Tuhoajattaren arkkityypit ja paratiisista karkotettu Lilith. Villistä naiseudesta puhuttaessa viitataan toistuvasti myös Kalin kaltaisiin hindulaisuuden raivokkaisiin jumalattariin. Kempton esimerkiksi opastaa kanavoimaan Kalin villiä energiaa esiin *Kali-asanan* eli Kalin jooga-asennon avulla:

Aseta jalat haara-asentoon. Koukista kyynärvartesi ja kohota käsivartesi ylviistoon. Laskeudu kyykkyyyn, vedä käsivarret alas takaviistoon kyynärpäät edellä ja työnnä kieli ulos. Huuda kovalla äänellä: ”AAAAAA!” Yritä saada ääni lähtemään kurkun sijaan vatsanpohjasta asti. Hengitä sisään, niin että ilma täyttää sekä keuhkojesi ala-, keski- että yläosan. Kertaa sitten liike. Tee se viisi kertaa. Havainnoi tunteitasi tämän jälkeen. (Kempton 2019 [2013], 180.)

Kemptonin mukaan ”Kalin kuva tarjoaa mahdollisuuden rohkeuteen, joka on historiallisesti ollut kiellettyä sekä naisjumalattarilta että ihmisenaisilta” ja kannustaa ”pelottomaan ja epäsovinnaiseen käytökseen” (emt. 181). Uudelleenlumoutumisen myötä nousee siis esiin paitsi henkisyys myös henkinen feminiinisyys ja lumoava villi naiseus. Feminiinisen henkisyyden harjoittajat katsovat, että lumoava villi naiseus on ollut naisilta hukassa sekä miesten määrittelemässä sekulaarin rationalismin sävyttämässä yhteiskunnassa että maskuliiniseksi mielletyn henkisyyden ja institutionaalisen uskonnollisuuden parissa.

Tantrisia Villi nainen -retriittejä tutkineen Plancken (2019) mukaan villiyyden kutsuminen esiin luo rajatilan (*liminal space*), joka mahdollistaa ja tuottaa uudelleenlumoutumisen kokemuksia. Hänen mukaansa villiyydellä viitataan retriittien kontekstissa kaikenlaiseen spontaaniin, ei-suunniteltuun sekä rationaalista päättelyä ja sosiaalisia normeja haastavaan toimintaan (emt., 420). Koska lumoutumiseen liittyy yllätyksistä ja odottamattomuutta, sen voi katsoa toimivan arkisia tunnejärjestyksiä ja niiden muodostamia odotuksia haastavana ”toisin tuntemisena”. Kuitenkin myös feminiinisen henkisyyden näennäisen spontaaniuden ja vapaan tunnekokemuksille antautumisen takana vaikuttavat erilaiset odotukset, jotka jäsentävät yksilön kokemusta sekä sen oikeanlaista ilmaisua. Kuten Salmenniemi (2022) huomauttaa, tera-



peuttisen kulttuurin ja holistisen henkisyyden tapahtumissa sekä tunteminen että tunteiden tunnustaminen ovat usein oletusarvoisia. Näin ollen oikeanlaisen tunteen tuntematta tai esittämättä jättäminen voi saada aikaan ulkopuolisuuden kokemuksia, jonka lisäksi kieltäytyminen julkisesta tunteellisesta avautumisesta saattaa pilata tunnelman muilta (emt., 162, 168). Myös feminiinisen henkisyyden parissa lumoutuminen tuntuu edellyttävän tiettyjen kaavojen noudattamista, joiden myötä tietyt tunteet tai niiden ilmaisemisen tavat tulevat tulkituiksi osaksi juuri feminiinistä henkisyyttä. Kysymys siitä, mikä tulee tulkituksi henkisenä, on siis olennainen tekijä feminiinisen henkisyyden rajojen muodostumisessa ja siinä, että se tulee tunnistettavaksi omana ilmiönään.

Kuten edellisessä luvussa osoitin, feminiinisessä henkisyydessä on kyse affektiivisesta sitoutumisesta feminiinisyyteen. Yhtäältä kentällä korostetaan feminiinisyyden moninaisuutta ja esitetään, ettei feminiinienergia ole sidottu sukupuoleen. Toisaalta feminiinisyydestä lumoutumista kuvataan erilaisten kertomuksien ja feminiinisyyteen liitettyjen merkitysten kautta, ja sen kokemiseen ohjataan tietynlaisten harjoitusten avulla. Huolimatta yksilöllisen feminiinisyyden kokemuksen korostamisesta ei siis ole yhdentekevää, millaiset diskursiiviset raamit ohjaavat feminiinisen henkisyyden lumoutumisen käytäntöjä ja kokemusta. Kokemukset eivät ole ”vain” kokemuksia vaan se, miten feminiinisyyttä käsitteellistetään, säätelee sitä, minkälaiset kokemukset nousevat keskeisiksi. Affekti ja diskurssi kietoutuvat yhteen monilla tavoilla ja tasoilla, ja diskursseilla on merkittävä rooli siinä, miten affektiiviset käytännöt sedimentoituvat ja muodostavat kokemuksellisia kaavoja (Wetherell 2012, 22, 52). Henkinen feminiinisyyks inkarnoituu Kuningattaren ja Villin naisen hahmoissa ja niiden ilmentämiseen kutsuvissa harjoituksissa. Inkarnoitumisen saavat aikaan esimerkiksi musiikkivalinnat, mielikuvat ja harjoitusten odotettu draamankaari.

## 5.2 Gladiaattorista villiksi naiseksi

Vaikka sankarittaren matka noudattelee rakenteeltaan samaa arkkityyppistä kokonaisuutta, se myös eroaa sankarin matkasta. Sankarittaren matka ottaa huomioon naiseuden myytit sekä esimerkiksi naisen psyykeen ja kehon erilaisuuden. Mikä tärkeintä, siinä missä maskuliininen sankarin matka suuntautuu ulospäin itsestä, kohti saavutuksia, palkintoja, titteleitä, rahaa tai menestystä, sankarittaren matka kulkee sisäänpäin. Se ei johda niinkään ulkoiseen saavutukseen, vaan sisäisen tyhjyyden täyttämiseen, henkiseen vapautumiseen ja uuteen sisäiseen syntyymään. (Frange 2018, 30.)

Frange kuvaa yllä siteeratussa kirjassaan *Kuunsilta. Feminiinisen tietoisuuden matka* naiseriityistä henkistä taipaletta arkkityyppisen ”sankarittaren matkan” kaavan kautta. Frange erottaa mies- ja naistyypilliset henkiset polut toisistaan rinnastamalla

sankarittaren tarinan maskuliiniseen ”sankarin matkaan”. Ajatus sankarin matkasta on peräisin kirjailija ja mytologi Joseph Campbelliltä ja sankarittaren matka puolestaan tämän oppilaan, jungilaisen psykoterapeutin Maureen Murdockin samannimisestä itseapupuopista. Frangen mukaan maskuliininen sankarin matka alkaa kutsusta seikkailuun, jonka myötä päähenkilö lähtee suorittamaan hänelle annettua tehtävää tai etsimään aarretta, josta hän on saanut kuulla (emt., 29). Matkalla hän ratkaisee arvoituksia, selviytyy esteistä ja etenee yhä syvemmälle metsään tai luolaan kohti tavoittelevansa aarretta. Loppuhuipennukseksi hän kukistaa aarretta vartioivan lohikäärmeen ja ”palaa kotiin juhlistuna, muuttuneena ja viisaana sankarina” (emt., 30). Tärkein ero sankarin ja sankarittaren matkojen välillä on Frangen kuvauksessa se, että miesten henkinen kasvu tapahtuu ikään kuin itsen ulkopuolella, naisen henkinen taival puolestaan edellyttää sukeltamista omiin sielun syvyyksiin. Siinä missä maskuliinisen sankarin matkan alkusysäyksenä toimiva kutsu tulee ulkopuolelta, sankarittaren tarina alkaa Frangen mukaan siitä, että naisen sisäinen Vapauttaja kutsuu hänet vapautumaan ”niistä ulkoisista olosuhteista, jotka rajoittavat naisen feminiinistä olemusta, voimaa ja energiaa” (emt., 42). Luovuttuaan ulkoisista määrittelyistä vapautuneen sankarittaren on opeteltava elämään uudella tavalla ja synnytetävä itselleen uusi elämä (emt., 50–51).

Arkkityyppien avulla selitetään siis paitsi naiseuden erilaisia olemuspuolia myös naisen henkistä polkua ja henkisyiden harjoittamisen tapoja. Feminiinisen henkisyiden parissa korostuu ajatus, että naisten henkisen harjoittamisen tavat eroavat miehille tyypillisistä tavoista ja että naisten henkinen polku kulkee omanlaisiaan reittejä. Naisten ei siis ainoastaan katsota kamppailevan erilaisten sosiaalisten ongelmien ja yhteiskunnallisten haasteiden kanssa kuin miehet. Sen lisäksi myös heidän kokemuksensa henkisydestä ajatellaan olevan olennaisesti erilainen. Feminiinisen henkisyiden parissa toisin sanoen katsotaan, että naiset lumoutuvat eri tavalla. Tässä alaluvussa tarkastelen Villin naisen hahmon valossa sitä, miltä naisten henkinen kokemus ja feminiinisydestä lumoutuminen näyttävät ja millaisesta feminiinisydestä kentällä on mahdollista lumoutua. Villin naisen hahmossa raivokas ja voimakas feminiinisyys ilmenee vapaaksi miellettyä itseilmaisuna ja estottomana tunteille antautumisena. Esitän, että villiyyden ja feminiinisyiden kietoutuminen yhteen on keskeinen tekijä sekä sukupuolen lumouttamisessa että feminiinisyiden inkarnoitumisessa: se mahdollistaa vapauttavana koetun lumon kokemuksen mutta jähmettää samalla lumoavan feminiinisyiden villiyyden muottiin.

### 5.2.1 Naiseuden tunnetta etsimässä

Naisten henkisille oppaille tyypilliseen tapaan Frangen kirja kuvaa sankarittaren matkaa hänen oman henkilökohtaisen tarinansa kautta. Frangen (2018, 42, 46) itsensä kohdalla vapautuminen merkitsi luopumista urasta ”maskuliinisessa” työelä-

mässä sekä perinteisen mallin mukaan rakentuneesta parisuhde- ja perheroolista. Frangen tarina tukee Woodheadin (2016 [2007]) teoriaa, että holistinen henkisyys vetoaa naisiin miehiä enemmän siksi, että heihin kohdistuu erilaisia vaatimuksia sekä työ- että perhe-elämän saralla. Woodheadin mukaan kodin ja yksityisen elämän alue toimii miehille eri tavalla paikkana, jonne heidän on mahdollista paeta teollisen ja kapitalistisen yhteiskunnan muodostamaa ”rautahäkkiä” ja josta he voivat hakea elämästä puuttuvaa merkitystä, jonka lumon katoaminen on saanut aikaan. Naisille koti muodostaa Woodheadin mukaan loukun pikemminkin kuin pakopaikan. Siksi henkisyys toimii heille mielekkäänä välineenä tutkia omaa identiteettiään ja elämänsä merkityksellisyyttä niin perinteisen, perhe-elämän määrittelemän feminiinisen roolin kuin työroolienkin tuolla puolen. Woodhead päätelee, että koska modernit, post-traditionaaliset naiset kärsivät kaksinkertaisesta rautahäkistä, he ovat miehiä taipuvaisempia syväluotaavaan itsetutkiskeluun, joka ulottuu vahvemmin heidän asuttamiensa roolien ulkopuolelle. (Emt.)

Frangen tavoin Mort esittää yhteiskunnan rajoittavan feminiinisyyttä ja kutsuu naisia kuuntelemaan itseään ulkoisten odotusten täyttämisen sijaan:

Yhteiskuntamme ei ole vielääkään tottunut siihen, että nainen vaihtaa rooleja lennosta. Se on meille kuitenkin hyvin luontaista. Viesti on ollut: pysy laatikossasi villi nainen! Ole karvaton, hajuton ja mauton. Älä näytä vuotavasi verta tai älä nyt ainakaan ole emotionaalinen. Olemme niin tottuneita hakemaan hyväksyntää ulkopuolelta, ettemme välttämättä edes tiedä miltä tuntuisi olla hyväksyty luonnollisena naisena. (Mort 2018, 170.)

Mort kytkee vapauden Villin naisen hahmoon esittämällä, että juuri Villin naisen on taisteltava tiensä ulos laatikosta. Hän liittää vapauden osittain vapauteen valita erilaisten roolien välillä ja vaihtaa niitä ”lennosta”. Mortin mukaan ”Villinaisella on monet kasvot”:

Yksinäinen metsänkulkija, urbaani toimistosoturi, ruuhkavuosien väsyttämä uranainen, katraastaan huolehtiva emo, maailmaa kiertävä seikkailija. – – Muija, akka, pimpu, friidu, mimmi, sisko, mummo, kummitäti, rakastaja, vaimo, noita, lumoava nainen. Erilaiset identiteetit toistensa jatkeena. (Mort 2018, 163.)

Samalla kun Villin naisen vapaus ilmentää naisille ”luontaista” liikkumista erilaisten feminiinisyyksien välillä, luonnollisen naiseuden tunne on Mortin mukaan kateissa.

Kuten edellisessä luvussa esitin, kääntymistä kohti feminiinisyyttä motivoi usein väsyminen postfeministiseen kilpailuhenkiseen suorittajafeminiinisyyteen. Niin haastateltavien tarinoista kuin feminiinisen henkisyyden oppaistakin piirtyy esiin kuva sekulaariin työelämään pettyneestä tai oravanpyörässä suorittamiseen väsy-

neestä ”toimistosoturista”. Monet kentällä tapaamani naiset kokivat olevansa paitsi työelämän uuvuttamia myös maskuliinisia. Kun esimerkiksi eräässä retriitissä teimme shamanistisen matkan edellisiin elämiimme, monet kertoivat jälkeenpäin nähneensä itsensä miehinä. Yhden osallistujan matka vei hänet menneeseen elämäänsä gladiaattorina. Jälkeenpäin hän pohti sen olevan luontaista, sillä hän koki maskuliinisuuden olevan hänessä niin vahva. Vastaavasti haastateltavat kuvasivat itseään ”poikatyöiksi” (Heli) tai ”koviksi naisiksi” (Nea), tai he kokivat, että heissä ”on aina ollut vahvat maskuliiniset piirteet” (Sini). He esittivät, että hoiva ja luottamuksen rakentaminen olivat heille ”keskeisiä opettelemisen aiheita” (Janika) ja kertoivat olleensa suhteissa aina ”se dominoivampi osapuoli” (Nea) tai perheessä se, joka on ”aina tienannut enemmän” (Sonja). Feminiinisessä henkisyudessa ei siis ole kyse mistä tahansa itsetutkiskelusta vaan nimenomaan oman *sukupuolittuneen minän* etsimisestä ja feminiinisuuden vahvistamisesta. Feminiinisen henkisyuden polulle lähteneiden naisten keskeisenä kysymyksenä on paitsi ”kuka minä olen?” myös ”mitä on *feminiinisyys*”.

Käänte kohti feminiinistä henkisyyttä merkitsi usealle haastateltavista luopumista aiemmasta maskuliiniseksi koetusta työurasta ja sen vaihtamista uraan joogaohjaajana, shamanistisena papittarena tai elämäntaidon valmentajana. Nämä kertomukset korostunevat aineistossani siksi, että valtaosa haastateltavista työskentelivät henkisyuden alan palveluntarjoajina. Henkisyys sai kuitenkin lähes jokaisen haastateltavan pohtimaan työelämän mielekkyyttä, vaikka kaikki heistä eivät luopuneetkaan ”toimistosoturin” roolista kokonaan. Esimerkiksi naisten retriitissä tapaamani Sini kertoi:

Mä oon nyt kipuillu esimerkiks tän oman työpaikkani kanssa et pystynkö mä olemaan tällases työpaikassa enää. Toki tietysti tässäkin et [retriitin ohjaajalta] mä oon saanu hirveesti sitte... tai hyvii vinkkejä siihen et miten voi sit niitä feminiinisiä niinku lähtee harjotuttamaan ja tekemään. Et välttämättä vaik on maskuliinises ympäristössä ni ei tarvii mennä siihen maskuliinisuuteen mukaan.

Ammattikoulussa opettajana toimiva Sini kertoi kärsineensä pitkään työuupumuksesta. Hän koki, että työpaikalla maskuliinisuutta edustivat ”kaikki toimintatavat” opiskelijoiden arvioinnista hierarkkiseen johtamiseen. ”Suorittajatyypiksi” ja ”kontrollifriikiksi” itseään kuvaava Sini näki itsensä monen muun haastateltavan tavoin luonteeltaan vahvemmin maskuliinisenä. Henkisyys oli antanut hänelle välineitä siihen, miten ”voimistaa omia feminiinisiä piirteitä” ja vastustaa työympäristönsä maskuliinisia toimintatapoja. Aineistostani löytyy osittain tukea Woodheadin (2016 [2007]) teorialle naisten itse-etsinnästä, joka kurottuu perhe- ja työminän ulkopuolelle: monet haastateltavat tuntuivat olevan Woodheadin kuvaamalla tavalla kahden rautahäkin vankeja. Haastateltavien samastuminen maskuliinisuuteen kyseenalaistaa

kuitenkin Woodheadin väitteen perheestä naisten ensisijaisena identiteetin rakentamisen alueena. Sen sijaan haastateltavien identiteetin rakentuminen oli pikemminkin heilahtanut vahvemmin työelämän alueelle. Tämä tukee Plancken (2019, 421) huomiota siitä, että tantriset Villi nainen -retriitit vetoavat emansipoituneisiin moderneihin naisiin, jotka pärjäävät miehisessä maailmassa mutta kokevat, etteivät he täysin kuulu sinne ja kaipaavat kadotettua feminiinisyyttään. Haastateltavieni kuvaama henkinen itse-etsintä ei toisin sanoen ole pelkkää merkityksellisyyden tunteen etsimistä vaan myös feminiinisyyden merkityksen etsimistä. Mortin ajatus Villin naisen vapauttamisesta antaa edelleen ymmärtää, ettei haussa ole ainoastaan ymmärrys minuudesta ja feminiinisyydestä. Sen lisäksi feminiinisestä henkisyydestä haetaan yhteyttä omiin tunteisiin ja kokemusta luonnollisesta villistä naiseudesta.

Huolimatta haastateltavieni itseensä liittämistä vahvuuden, itsellisyyden ja uralla menestymisen piirteistä monelle heistä oli kuitenkin vaikeaa satsata itseensä. Sen sijaan he olivat tottuneet käyttämään ansaitsemansa rahat perheen yhteisiin asioihin. Retriitissä tapaamani Sonja esimerkiksi kertoi, että vaikka hän ansaitsi miestään enemmän, kynnys osallistua retriittiin oli korkea sen kalliin osallistumismaksun vuoksi:

Vielä pari vuotta sitte mun elämäs mä en ois ikinä tehny niin isoo valintaa et mä laittaisin noinki paljon rahaa johonki tollaseen mun omaan niinku vähän semmoseen ei kovin hyödylliseen. Tai siis (huvittuneella äänellä) johonki joka ei ole silleen että ostin nyt jonku joogakortin. Et se ois tuntunu älyttömän isolta sat-saukselta. Ehkä se kuvastaa sitä et mä jotenki aina must tuntuu et mä ajattelen et jos me reissataan tai jotain et mä laitan rahaa lapsiin ja perheeseen ja meidän yhteisiin asioihin.

Sonja rohkaistui osallistumaan retriittiin saatuaan osinkoa edellisen työpaikkansa rahastosta – työpaikan, jonka hän oli jättänyt sen ”toksisen maskuliinisuuden” vuoksi. Hänellä oli siis yhtäkkiä ”ylimääräistä rahaa” ja hän kertoi huvittuneena päätöksestään käyttää ”ukkojen mulle pörssissä hankkimat rahat – johonki aivan niinku huruun”. Päätös näyttää villiltä sekä siksi, että Sonja investoi itseensä perheen sijaan että koska feminiininen henkinen retriitti oli investoinnin kohteena mieletön. Sonjan mielikuvissa joogakortti oli vielä jokseenkin legitiimi ostos, kun taas feminiiniseen henkisyyteen sijoittamista hän kuvaa ”älyttömäksi” ja ”huruksi”. Siinä missä monet miehille tyypilliset vapaa-ajan aktiviteetit ovat kulttuurisesti hyväksytyjä (Woodhead 2016 [2007], 118), Sonja ei ollut ainoa tapaamani nainen, jolla oli vaikeuksia perustella itselleen naisten retriittiin osallistumista.

Tutkimuksessa holistisen henkisyyden feminiinisyyden on katsottu muodostuvan sen parissa tapahtuvasta hoivasta ja hoivan vastaanottamisesta: terapeutisiin käytäntöihin osallistuminen on tulkittu rentouttavana ”minä-aikana” kuluttavan ar-

jen ja kodista huolehtimisen kanssa kamppaileville naisille (Woodhead 2008; Sointu 2012, 82). Naisten retriiteissä, joille osallistuin, tehtiinkin paljon rentoutumiseen ja hiljentymiseen tähtääviä harjoituksia. Lisäksi niissä hoidettiin niin itseä kuin toisia-kin ”energeettisesti” tai esimerkiksi paria hieromalla, hellimällä tai halaamalla. Feminiinisen henkisyuden edustajat näkivät, että perinteisen uskonnollisuuden ja henkisyuden maskuliinisuus muodostui taipumuksesta kontrolloida, kurittaa tai puskea. Feminiinistä lähestymistapaa puolestaan edusti pehmeämpi, lempeämpi ja sallivampi ote henkiseen harjoittamiseen (palaan tähän tarkemmin luvussa 6). Tästä huolimatta feminiinistä henkisyyttä ei kuitenkaan mielletty kevyeksi. Sen sijaan villiyyden korostaminen toimi myös keinona, jonka avulla haastateltavat vastustivat feminiiniseen henkisyYTEEN liittyvää vähättelyä ja pyrkivät vahvistamaan sen kulttuurista legitimitettä. Samalla he ottivat etäisyyttä stereotyyppisistä mielikuvista, joissa feminiininen henkisyys nähdään pinnallisena hyvän olon henkisyyttenä. Esimerkiksi Heli kuvaili omia ”puhdistus-” ja ”muistamisprosessejaan” seuraavanlaisesti:

Vaan informaationa (naurahtaa) ni makailin täällä monta vuotta sillai piti vähän eristyykki kaikest et se oli niin hurjaa. Ja se oli vastoin myös semmosta mitä mun systeemi taisteli vastaan eli mä olin niinku ja edelleen jossain määrin tääl Suomes on tosi sellanen puskeminen (lyö nyrkillä kämmeneen) ja kova ja näin. Ja feminiini tai feminiinienergia on sitte ja naiseus on joku sitte... monesti se mielikuva et (muuttaa äänensä kimeäksi ja kepeäksi) no niin jumalatarretriittiä nyt sitte ollaan (molemmat nauravat) ja mulle se on sillai et jumalauta tää on tosi tiukkaa tää paraneminen.

Heli kertoi olleensa poikatyttö, joka oli aina ollut kiinnostunut miesten ja poikien jutuista, eikä tie feminiinisen henkisyuden pariin ollut helppo. Suomalaisen puske-  
misen mentaliteetin omaksunut Heli kertoi henkisyyttä etsiessään valinneensa ensin kaikista ”voimakkaimman” ja ”fyysisimmän” joogamuodon eli astangajoogan. Vasta myöhemmin hän ymmärsi sen olevan ”maskuliinista” ja ”miestenrakenteista” ja ilmentävän naiseuden ja ihmisyyden ”totaalista ohittamista”. Feminiinisessä henkisyudessa ei Helin mukaan kuitenkaan ole kyse kepeistä jumalatarretriiteistä vaan ”hurjasta” ja ”tiukasta” paranemisesta. Tämä ilmentää sitä, että feminiinisyYTEEN liitetään villiyyden avulla raivokkuutta ja voimaa. Samalla ne kuitenkin erotetaan maskuliinisista vahvuuden ja voiman ihanteista, joiden puolestaan katsotaan ilmenevän fyysisyytenä ja kehon ja tunteiden kontrolloimisena.

Entä mistä lumoava villi vapaus sitten muodostuu, ja minkälaista reittiä pitkin matka kohti uutta Villin naisen elämää kulkee? Yksi keskeisimmistä feminiiniseen liitetyistä piirteistä, joka toistuu kautta aineiston, on intuitio tai omien tunteiden ja sisäisen äänen kuuntelu. Esimerkiksi Frange (2018, 53) kirjoittaa intuition nousevan feminiinisen tietoisuuden matkalla keskeiseen rooliin sankarittaren ”tärkeimmäksi

matkakumppaniksi”. Uuden synnyttämiseen tarvitaan Frangen mukaan feminiinisen luomisvoiman vahvistamista. Tämä puolestaan edellyttää sankarittarelta päästämistä irti maskuliinisesta kontrollista ja antautumista feminiiniselle luomisprosessille. (Emt., 67.) Hänen on opittava kuuntelemaan sydäntään, ”puhtaita tunteitaan, sisäistä tietoaan, uniaan, näkyjään ja unelmiaan” (emt., 50–51) sekä antauduttava ”elämän mysteerin ja pinnan alla olevan alitajuntaisen maailman ohjattavaksi” (emt., 53). Frangen mukaan ”[f]eminiininen vahvistuu, kun nainen antaa itselleen luvan tuntea kaikkia tunteita” (emt., 155). Hän siis kuvaa uuden henkisen feminiinisyyden synnyttämistä vahvasti affektiiviseksi prosessiksi, jossa sankaritar tarvitsee ”villiiä vaittoa”, ei uskomusten rajoittamaa mieltä (emt., 120). ”Menossa on kehollinen vallankumous”, väittää puolestaan Mort ja jatkaa:

Naiset haluavat olla kaikkea sitä mitä keho parhaimmillaan on. Villi, vapaa, kova, pehmeä, rakastunut, kiihottunut, uupunut ja leikkisä. Villin naisen polulla olet kokonainen, tunteva, elävä ja luova. Olla Paljon, jatkuvasti muuntuen, keneltäkään lupaa kysymättä. (Mort 2018, 170.)

Paitsi että naiset vapauttavat henkisyyden myötä itsensä rajoittavista identiteettimuodostelmista ja rooleista, he vapauttavat siis myös tunteensa. Mort esittää naisen henkisen polun nimenomaan Villin naisen polkuna, jossa voi vapaasti tuntea ja olla ”kaikkea” ja ”paljon” lupia kyselemättä. Henkisyys siis toimii paitsi paikkana, jonne naiset voivat paeta yhteiskunnan määrittelemiä (sukupuoli)rooleja, myös turvallisenä tilana, jossa erilaisten tunteiden kokeminen ja kehollinen ilmaiseminen on hyväksyttävää.

Kuten Riis ja Woodhead (2010, 35, 48) huomauttavat, tunnesäännöt eivät ole universaaleja. Sen sijaan erilaisissa sosiaalisissa asemassa olevien ihmisten ei oleteta eikä sallita tuntea samalla tavalla. Tunnesäännöt ovat Riisin ja Woodheadin mukaan myös sukupuolittuneita: naisten odotetaan usein ilmaisevan miehiin verrattuna erilaisia tunteiden skaalaa. (Emt., 35, 48.) Näin ollen tunnejärjestykset eivät ole ainoastaan sidottuja tiettyihin yhteisöihin ja tilanteisiin, vaan myös yksittäisen tunnejärjestyksen sisällä on erilaisia sääntöjä eri ihmisille. Nämä säännöt heijastelevat usein laajempia kulttuurisia konventioita. Esimerkiksi haastateltavien kokema naiseuden stigmatisointi ja siitä seuraavat häpeän ja syyllisyyden tunteet (ks. luku 3) eivät kummunneet ainoastaan kristinuskosta. Sen sijaan niiden esitettiin heijastelevan laajempaa häpeäkulttuuria, jossa erityisesti ”naiseuden voima on häpäisty” ja jossa naisen ”sisäinen häpäisijä” on ”monta kertaa viel rajumpi kuin miehillä”, kuten Mari asian ilmaisi. Kulttuurihistorioitsija William Reddy (2001, 128) esittää, että tunnejärjestyksen ja niihin liittyvien tunnesääntöjen rinnalle muodostuu myös sellaisia suhteita, rituaaleja tai yhteisöjä, jotka tarjoavat emotionaalisia pakopaikkoja (*emotional refuge*). Emotionaaliset pakopaikat mahdollistavat Reddyn mukaan rennompia tai jopa

käänteisiä tunnesääntöjä ja tekevät tilaa muuten kielletyille affektiivisille suhteille (emt.). Feminiininen henkisyys tarjoaa naisille yhtäältä paikan, jossa he voivat ilmaista vihan ja raivon kaltaisia voimakkaita tunteita, jotka eivät kulttuurisesti ole naisille sallittuja. Toisaalta se tarjoaa myös tilan, jossa kulttuurinen stereotypia naisista miehiä tunteellisempina voidaan uudelleenhaltuunottaa ilman, että naisten tunnekokemukset ohitetaan merkityksettöminä oikkuina tai leimataan hysteriaksi.

Feminiininen henkisyys muodostaa emotionaalisen pakopaikan villille naiseudelle, jossa vapaa ja voimakas tunneilmaisu on sallittua. Haastateltavien maskuliiniseksi leimaaman henkisyuden ja institutionaalisen uskonnon parissa feminiinisen henkisyuden juhlistama tunneilmaisu olisi paitsi epäsoviva myös henkistä kehitystä tai uskonnollista hartautta haittaava tekijä. Feminiinisen henkisyuden harjoittajat näkivät, että tunteellisuus tulkitaan joogan kaltaisten kehon ja mielen kontrollia painottavien henkisyuden muotojen parissa helposti henkisenä epäonnistumisena, kristinuskon parissa puolestaan demonisoituna ”tuhman tytön” käyttäytymisenä (ks. luku 3). Feminiininen henkisyys muodostaa aineistoni valossa tilan, jossa maskuliiniseksi itsensä kokevat naiset saattoivat paitsi ilmaista tunteitaan myös tuntea itsensä feminiiniseksi. Feminiininen henkinen retriitti toimii tilanteena, jossa myös epäfeminiiniset tunteet muovautuvat osaksi feminiinisyyttä ja jossa kaikenlaiset tunteet on mahdollista uudelleenhaltuunottaa positiivisella tavalla, sillä niihin liitetään henkistä merkitystä ja arvoa. Korostamalla intuitiota feminiininen henkisyys kutsuu naisia tuntemaan itsensä olemalla rehellinen omille tunteilleen. Samalla se kutsuu naisia kokemaan itsensä ja omat tunteensa feminiiniseksi – Mortin (2018, 170) sanoin tuntemaan itsensä ”hyväksyt[ynsi] luonnollisena naisena”.

Feminiininen henkisyys auttaa naisia neuvottelemaan paitsi keskenään ristiriitaisia feminiinisyyden ihanteita ja naisrooleja myös niihin kytkeytyviä tunnesääntöjä. Hochschild (1994) on huomauttanut, että itseapu ohjaa naisten tunne-elämää suosittellemalla mitä, miten ja ketä kohtaan heidän pitäisi tuntea. Hochschildin mukaan perinteiset ja modernit naisihanteet edustavat erilaisia tunneskaaloja ja tunteiden käsittelemisen tapoja. Hän esittää naiseuden detraditionalisoitumisen olevan osa laajempaa ”kulttuurista viilentymistä”. Hochschildin mukaan ihmisten välisiä suhteita ja keskinäistä kiintymystä koskevat oletukset ovat muuttuneet ”lämpimästä” ihanteesta, jossa painottuvat hoiva, tuki ja riippuvuus, kohti ”viileää” ihannetta, jossa korostuvat itsetuntemus, itsellisyys ja henkilökohtainen vapaus. Perinteinen feminiinisyyden edustaa Hochschildin mukaan lämmintä ihannetta: perinteinen nainen satsaa perhe- ja parisuhteeseen ja niiden mielekkyyteen kultivoimalla aktiivisesti hauskuuden, nautinnon ja leikkisyyden tunteita. Samalla hän hyväksyy miehestä riippuvaisen ja sosiaalisesti alistaisen roolin välttämällä miehen kyseenalaistamista. Perinteistä naiseutta kohtaan ohjaavassa itseapukirjallisuudessa patriarkaalista järjestystä haastavat tunteet, kuten suuttumus, itsevarmuus ja kodin ulkopuoliset pyrkimykset, esitetään Hochschildin mukaan vältettävänä ja vaarallisina. Post-traditionaalinen femi-



niinisyyden ihanne puolestaan on Hochschildin mukaan viileä: moderni nainen haastaa perinteistä naisroolia pyrkimällä rehellisyyteen itseä kohtaan ja nauttimalla niin ammatillisesta kuin eroottisestakin vapaudesta. Samalla hän pysyttelee verraten riippumattomana romanttisissa suhteissaan ja kontrolloi omia tarpeitaan. Tunteet, joita modernia naista ohjataan välttämään, ovat Hochschildin mukaan liiallinen huolesta pidetyksi tulemisen tarve ja turvallisuuden tunne, jotka esitetään esteinä naisten vapautumiselle.

Myös Utraiainen (2019) esittää, että henkisyudessa on kyse tunteiden terapeuttisesta työstämisestä halutun laisiksi. Hän kuitenkin huomauttaa, että modernit, itselliset naiset hakevat emotionaalista tukea ja näkymätöntä kumppanuutta esimerkiksi enkeleistä, joiden avulla he lieventävät individualismin aiheuttamia haittapuolia ja yksinäisyyttä (emt., 404). Vaikka tunteet esitetään enkelihenkisyudessa voimavarana, niihin liitetään kontrolloimisen tarve: voimakkaina kokemuksina tunteilla voi olla myös häiritsevä vaikutus, ja enkelihenkisyyden avulla niitä pyritään ymmärtämään ja selkeyttämään. Enkeleihin liitetäänkin Utraiaisen mukaan lähinnä positiivisia ja kannustavia tunteita, kuten rauhallisuutta, parannusta ja iloa. (Emt., 405–406.) Enkelihenkisyyttä harjoittavien naisten tapaan myös haastateltavani liittivät lumon kokemuksensa usein hyvän olon tunteisiin, kuten universaaliin rakkauteen ja rauhaan. Feminiinisen henkisyyden henkisiin käytäntöihin ja harjoituksiin liittyy kuitenkin olennaisesti heittäytyminen juuri voimakkaisiin ja usein myös negatiivisiin tunteisiin.

Villi naiseus näyttää kiinnostavalta yhdistelmältä Hochschildin esittelemiä stereotyyppisiä emotionaalisia ihanteita. Perinteisen naisen ihanteesta poiketen Villiä naista tai henkistä sankaritarta ohjataan kultivoimaan pikemminkin kuin välttämään vihan, itsevarmuuden, itsellisyyden ja vapauden tunteita. Frangen mukaan keskeinen vaihe feminiinisen tietoisuuden matkalla on sisäisen kesyttämättömän ja villin, ”tumman feminiinisen voiman” löytäminen:

Rakkaudellisen ja lempeän äidin lisäksi jokaisen naisen sisällä on myös Tuhoajatar, tumma feminiininen puoli. Se on pelotonta ja häpäilemätöntä, kuin Kalijumalattaren energiaa. Kuin villi ja kesyttämätön susi, naisen sisäinen Tuhoajatar voi repiä riekaleiksi sen, mikä estää naista elämästä oman totuutensa mukaisesti. (Frange 2018, 149.)

Modernin naiseuden tapaan villi feminiinisyyden kuvitellaan feminiinisen henkisyyden parissa itselle rehellisenä, oman totuutensa mukaisesti elävänä, itsellisenä ja vapaana. Tuhoajattaren avulla Frange kannustaa lukijaa asettamaan rajoja ja puolustamaan itseään (emt., 150) sekä tuhoamaan ”kaikki se, mikä estää feminiinistä asettumasta tasapainoiseksi kumppaniksi maskuliinisen rinnalle” (emt., 152). Toisin kuin Hochschildin kuvaamaa modernia naista tai Utraiaisen tutkimia enkelihenkisyyden

harjoittajia, Villiä naista ei kuitenkaan ohjata kontrolloimaan omia tunteitaan ja tarpeitaan, eikä häntä kuvata viileäksi. Villi nainen tuntuu vievän lämpöasteikon aivan uudelle tasolle olemalla ei vain lämmin vaan pikemminkin polttavan kuuma, ”tulisena nuotion ympärillä alasti tanssiva nainen” (emt., 120).

Samalla Villiä naista ei kuitenkaan eroteta täysin perinteisen naisen ihanteesta. Frange huomauttaa Tuhoajattaren asuvan jokaisen naisen sisällä rakkaudellisen ja lempeän Äidin lisäksi, ei sen sijasta. Tuhoajattaren ja Soturittaren edustamaa villiä ja vahvaa naiseutta on siis kultivoitava perinteisemmän ja lempeämpää lämpöä edustavan ”vastaparinsa” eli sisäisen Suuren Äidin ohella. Feminiinisen henkisyysden lopullisena ihanteena on tasapainoinen feminiinisyys. Frangen mukaan on vältettävä olemasta ”liian vahva nainen” (emt., 96), sillä ”Soturittarella on kykyä olla pehmeä ja vahva samaan aikaan” (emt., 95). Vahvuus ei niinkään tule yksin pärjäämisestä vaan pikemminkin tunteiden kohtaamisesta, kuten Frange esittää:

Osa Soturittaren rohkeutta on myös se, että elämän heittäessä eteen kipeitä asioita nainen ei jäädytä itseään, vaan kohtaa esille nousevat tunteet, kuuntelee itseään lempeydellä, ottaa vastaan apua ja sallii itsensä antautua myös kokemukseksi, koska lopulta se on kuitenkin kivuttomin tapa kohdata asia (emt., 95).

Kuitenkin myös sisäisen Suuren Äidin kultivoimisessa on läsnä modernin naisen (tunteellinen) itsellisyys. Naisen on Frangen mukaan muistettava olla Äiti myös itselleen ja hoivata omaa sisäistä lastaan (emt., 111–112). Feminiinisen henkisyysden parissa esiintyy siis monia naiseuden eri aspektoja edustavia arkkityyppejä, joiden välille haetaan tasapainoa. Villin naisen arkkityypin keskeisyys kertoo kuitenkin tarpeesta vahvoihin tunnekokemuksiin, joita uusi henkinen feminiinisyys mahdollistaa. Lisäksi siinä missä Hochschildin analysoimat itseapuoppaat ohjeistavat naisia siinä, miten heidän tulisi tuntea intiimeissä suhteissa tai suhtautua ihmissuhteisiin, feminiininen henkisyys opastaa ennen kaikkea sisäisen feminiinisyysden tuntemiseen ja kehottaa tuntemaan positiivisesti feminiinisyttä kohtaan sen kaikissa muodoissaan.

## 5.2.2 Villi naiseus feminiinisen henkisyysden tunneohjelmanä

Villin naisen hahmon myötä henkisyys, naiseus tai feminiinisyys ja villiys kietoutuvat erottamattomasti yhteen. Viisaan, villin naisen vapauttamista peräänkuuluttavan Campbellin mukaan sekä naiseus että tunteet ja niiden ilmaiseminen kuuluvat olennaisesti henkisyyskäsitykseen. Kirjassaan, joka on takakannen esittelytekstin mukaan opas ”löytää takaisin pyhän naiseuden lähteelle”, hän neuvoo:

Anna kaikille tunteillesi purkautumistie. Älä kajoa niihin. Ne ovat olemassa, jotta tuntisit ne. Älä pidättele niitä sisälläsi. Pidätellyt ja haudatut tunteet ovat myrkyllisiä. Meidän täytyy silloin tällöin antaa sisäisen henkiolentomme hallita.

Oikealla tavalla ilmaistulla turhautumisella on mahdollisuus muuttua Kali-tyyppiseksi voimaksi. Kanavoi sisäinen Jeanne d'Arcisi. Vaikeroi ja polje jalkaa. Tönäise kehoasi ja polta kaikki poroksi. Raivo tai häpeä tai mitä tunnetkin ei ole syntistä, oikeasti se on melko pyhää, jos sen kanavoi oikein. Sure menetystä. Ilmaise inhosi sitä kohtaan, mikä tapahtui, minkä olisi pitänyt tapahtua tai mikä olisi voinut tapahtua. Tee se, mikä sinun pitää tehdä päästääksesi sen kaiken ulos itsestäsi. Jotta olisimme todella vapaita, negatiivisista tunteista kiinni pitäminen ei ole enää vaihtoehto. Meidän on päästettävä ne vapaiksi. (Campbell 2020 [2016], 224.)

Campbell näkee tunteille antautumisen ”sisäisen henkiolennon” toimintana. Esimerkiksi turhautumalla voi kanavoida raivokkaana tunnetun hindulaisen Kali-jumalattaren voimaa. Jonkun asian, olennon tai voiman kuvaileminen pyhäksi ei ole neutraali väittäjä, vaan asioiden pyhittäminen on omiaan korottamaan niiden koettua arvoa. Campbellin siis ottaa kantaa kulttuuriseen taipumukseen leimata naisten tunteet negatiiviset tunteet syntisiksi ja pyrkii siten voimaannuttamaan naisia tunnustamaan ja oikeuttamaan omia tunteitaan. Samalla Campbell kuitenkin myös ylevöittää turhautumisen, raivon, häpeän ja inhon osaksi ”pyhän naiseuden” kokemusta. Villi tunteilmaisuus on siis feminiinisen henkisyyden kentällä paitsi sallittua jopa toivottavaa.

Myös Bennett esittää villiyyden ja lumon kietoutuvan toisiinsa. Bennett (2001, 58) kuvaa Weberin rationalisointia jatkuvaksi prosessiksi, jossa tarkka, säännöllinen, pysyvä ja luotettava korostuvat villin, ilmiömäisen, erikoisen ja yllättävän sijaan. Plancke (2019, 421) esittää, että Villi nainen -retriittien lumoava vaikutus liittyy niiden luomaan mahdollisuuteen mennä modernin subjektiuden määrittelemien olemisen tapojen tuolle puolen. Lumoavaa villiä spontaaniutta toteutettiin Plancken mukaan esimerkiksi välttämällä tietoisesti ennakoitavuutta: osallistujille ei annettu minkäänlaista ohjelmaa eikä retriitin aikana seurattu määrättyä aikataulua. Lisäksi osallistujia kutsuttiin ylittämään tavanomaisen kehollisen olemisen ja normatiivisen käytöksen rajoja muun muassa ohjaamalla heitä mudassa kylpemiseen, villiin ääntelyyn ja vapaaseen virtsaamiseen puutarhassa sekä sisällyttämällä harjoituksiin alastomuutta. (Emt., 427–428.) Villiyyden korostaminen toimii siis feminiinisestä lumoutumisen mahdollistajana, kuten Mort (2018, 170) antaa ymmärtää esittäessään naisten henkisen kasvun Villin naisen polkuna.

Villiin ääntelyyn ja ilmaisuun kannustettiin myös havainnoimissani retriiteissä, kuten luvun alun kenttätökuvaus osoittaa. Lisäksi retriiteissä kehoitettiin Campbellin kuvaamaan negatiivisten tunteiden vapauttamiseen. Erään retriitin osallistuja esi-

merkiksi kertoi menneisyydestään kumpuavasta vihan tunteesta ja sanoi ensin ajatelleensa, ettei halua lainkaan tulla reitrittiin pilaamaan muiden tunnelmaa. Ryhmässä suhtauduttiin kuitenkin myötätuntoisesti vihan tunteeseen ja pohdittiin hyviä tapoja tunteen purkamiseen: osallistujaa kehoitettiin muun muassa nyrkkeilemään tyynyä vastaan. Lopulta hän meni pihalle huutamaan vihansa ulos sillä välin, kun me muut jäimme kuuntelemaan sisälle asti kantautuvaa karjumista ja kiroilua. Seuraavana päivänä häntä autettiin päästämään irti menneisyytensä taakasta. Häntä pyydettiin tiivistämään kaikki irti päästettävä pieneksi palloksi, ja hän teki työtä käskettyä kauhomalla käsillään ilmaa edessään ja muovaamalla siitä näkymättömän pallon. Sitten häntä pyydettiin heittämään pallo selkensä taakse, jossa ohjaaja yhdessä toisen osallistujan kanssa ottivat sen kiinni. He leikkasivat menneisyyden irti katkaisemalla käsillään näkymättömän narun osallistujan ja pallon välillä. Myöhemmin illalla menneisyytensä taakseen jättänyttä osallistujaa juhlistettiin riehakkaasti alkoholittoman kuohuviinin kera, jota hän sai suihkuttaa pihalla formulavoittajan tavoin. Salmenniemmen (2022, 164) mukaan terapeuttiin tapahtumiin liittyviä tunnesääntöjä ja tunnistamisen pakollisuutta ylläpidetään affektiivisen vastareaktioiden avulla esimerkiksi palkitsemalla oikeanlaisia suorituksia aplodein tai kehumalla osallistujia heidän rohkeudestaan. Kuvaamassani tapauksessa osallistujan voi katsoa tehneen kaiken kaikkiaan kiitettävän suorituksen paitsi tuntemalla voimakkaasti myös pääsemällä yli tunteistaan. Vaikka reitritissä rohkaistiinkin kiukun ilmaisemiseen, kuohuviiniä suihkutettiin vasta, kun prosessi oli onnistuneesti viety päätökseen. Tämä antaa ymmärtää, että oletetusta pyhydestään huolimatta negatiiviset tunteet on lopulta kuitenkin syytä vapauttaa.

Villin naisen inkarnaatioissa lumo, feminiinisyys ja villi tunteminen liimautuvat henkiseen feminiinisyteen. Villin naisen teema on kiinnostava ristiriitaisuudessaan: Yhtäältä lumoutuminen tekee tilaa villiydelle ja haastaa sekä sekulaarin yhteiskunnan että maskuliinisen henkisyyden ja institutionaalisen uskonnollisuuden normeja ja säännönmukaisuutta. Toisaalta Villin naisen esittäminen arkkityyppinä mallintaa sitä, mitä villiys ja naiseus ovat tai voivat olla. Vaikka villiyyttä ja intuitiivista tunteille antautumista korostetaan, ei feminiininen henkisyys siis sekään ole tunnesäännöistä vapaata aluetta. Sen sijaan tietynlaiset tunnesuoritukset tulevat tulkituksi henkisinä onnistumisina. Lisäksi vaikka tunteita ei pyritäkään kontrolloimaan, niitä halutaan kuitenkin Campbellin (2020 [2016], 224) sanoin kanavoida *oikein*. Feminiinisen henkisyyden harjoittamisessa on keskeistä negatiivisten tunteiden työstäminen ja vapauttaminen pikemminkin kuin niiden pelkkä itserehellinen tunteminen.

Riisin ja Woodheadin (2010, 10) mukaan tunnejärjestykset pitävät koossa erilaisia tunteita ja määrittävät niiden merkitystä. Feminiinisen henkisyyden tunnejärjestys kytkee yhteen lumoutumisen ja villiyyden tunteet ja määrittää niitä suhteessa toisiinsa. Villiä tunneilmaisua ei nähdä ainoastaan satunnaisena raivonpurkauksena vaan henkisenä kokemuksena. Riis ja Woodhead huomauttavat lisäksi, että oletettu-

jen tunteiden kokeminen uskonnollisessa kontekstissa on olennaista yhteisöön kuulumisen kannalta. Se toimii todisteena uskonnon harjoittajan hartaudesta ja vahvistaa hänen statustaan todellisena uskovaisena. (Emt., 100.) Koska lumo ja villiys kietoutuvat yhteen, feminiinisen henkisyyden parissa henkinen kehitys tuntuu jossain määrin edellyttävän villiydelle antautumista. Vaikka feminiininen henkisyys haastaa sekulaarin yhteiskunnan ja uskonnollisuuden tunnejärjestyksiä, se muodostaa samalla oman tunneohjelmansa.

Salmenniemi (2022, 168) kuvaa oman etnografisen kokemuksensa kautta, miten oikeanlaisen tunteen suorittamatta jättäminen voi terapeuttien käytäntöjen parissa saada aikaan affektimuukalaisuuden kokemuksia. Kenttätöön aikana kohtaamani villiuden oletus tuotti myös minussa affektimuukalaisuuden tai kuulumattomuuden tunteita. Muiden osallistujien eläytymiseen verrattuna hillitty suoriutumiseni alussa kuvaamastani kundaliini-harjoituksesta poikkesi ryhmässä vallitsevasta ekstaattisesta heittäytymisestä. Vaikka sitä ei suoranaisesti katsottukaan pahalla, ohjaaja kuitenkin ehdotti, että voisi olla hyödyllistä kokeilla erilaista lähestymistapaa. Samalla Villin naisen emotionaalinen ohjelma toimii myös henkisen edistyksen mittarina. Koska villi ilmaisu ymmärretään seurauksena sisäisen tulen ja feminiinisen luomisenergian aktivoitumisesta tai avautumisesta, hienovaraiset pääni liikkeet tulkittiin jonkinlaiseksi pieneksi henkiseksi ensiaskeleeksi, jonka myötä minussakin ”lähti jotain tapahtumaan”. Joogaopettajuudestani huolimatta olin feminiinisen henkisyyden saralla selkeästi noviisi, jonka henkinen prosessi oli vasta alkutekijöissään. Villiyttä edustava tunteille antautuminen oli osaltani vasta edessäpäin. Villin naisen tunneohjelma toimii siis ikään kuin henkisen kehityksen asteikkona. Henkisen prosessin ajatellaan kulkevan hillitystä tai tukahdutetusta olemuksesta pyhäksi miellettyyn villiin ilmaisuun, huipentuen lopulta vapautusta seuraavaan hyvään oloon ja kuohuviinillä kuorutettuun voitontunteeseen.

Vaikka villiin naiseuteen liittyvä ajatus ”hurjasta” ja ”tiukasta” paranemisesta (Heli) tuo feminiiniselle henkisyydelle jonkinlaista painoarvoa, se siis samalla vahvistaa villiuden pakollisuutta. Kuten Heli, joka pyrki tietoisesti irtaantumaan kepeän jumalatar-retriitin mielikuvasta, myös Chloe kritisoi feminiiniseen henkisyyteen liitettyjä stereotyyppioita. Hän näki, että tulkinta henkisyydestä yksinomaan positiivisiin tunteisiin keskittyvänä on pinnallinen:

Metsässä ilakointi liehuvine mekkoineen ja bindeineen ei oikeestaan oo olennaista. Se on kivaa ja sillai mut se ei oo olennaista, se on henkistä ohittamista (*spiritual bypass*).

Chloen mukaan metsässä ilakointi ei ainoastaan ole epäolennaista vaan jopa haitallista henkistä ohittamista. Hän täsmensi:

Henkinen ohittaminen on henkisten oikeuttamisperusteiden käyttämistä kivuli-  
aiden tunteiden välttämiseksi. Ja vastalääke sille on varjotyön tekeminen, oli se  
sit et jos sul on paljon traumaa, terapia. Se on varjotyön tekemistä, alitajuntaisten  
uskomusten ja ohjelmoinnin tarkastelua, niiden asioiden mitä sä sanot itelles ku  
sä luulet etet sä sano mitään, tiedätsä? Kun sä tiskaat ja sä valitat sun puolisosta  
tai mitä ikinä tai tosi traumatisoituja juttuja jotka pitää tuoda pintaan. Jos me ei  
tehä mejjän varjotyötä ja ollaan vaan et 'oi kaikki on vaan rakkautta ja valoa,  
rakkautta ja valoa', se on niin kun et ei olis mitään perustaa johtajana olemiselle.  
Sä et voi olla johtaja jos sä et tee sun varjotyötä.

Ajatus siitä, että vaikeiden tunteiden sivuuttaminen on henkistä ohittamista ja negatiivisten tunteiden kohtaaminen tai ”varjotyö” puolestaan olennaista henkiselle itsekehitykselle, vahvistaa sekin Villin naiseuden tunneohjelmaa.

Käsitys siitä, että negatiivisia tunteita tulee purkaa tai prosessoida henkisyiden avulla, myös rajoittaa kyseiset tunteet henkisyiden kontekstiin. Campbellin peräänkuuluttama ”oikea” tapa kanavoida negatiivisia tunteita ei Chloen mukaan ole puolisolle nalkuttaminen. Sen sijaan varjotyön konsepti sisältää oletuksen siitä, että negatiivisia tunteita tulisi tuntea ja käsitellä henkilökohtaisessa henkisessä prosessissa ja päästää niistä irti. Mort kirjoittaa:

Varjo on tukahdutettu ja tiedostamaton, koska se ei sovi yhteiskuntaan tai rooleihimme. Se on kuin kuukautisside, jota kukaan ei koskaan näe. Se on itse tehty viilto iholla, suljettuun oveen lyöty nyrkki. Mutta se on myös katkera tilitys somessa. Jos meillä ei ole kanavaa, jossa toteuttaa itseämme, meistä tulee painekattila, joka purkautuu ulos epärakentavana käytöksenä, vihamielisyytenä muita kohtaan tai jää kytämään sisään aiheuttaen sairautta tai tunnettomuutta. (Mort 2018, 175.)

Mortin kuvauksessa feminiininen henkisyys näyttäytyy paikkana, jossa yhteiskunnan ja sen määrittelemien roolien tukahduttamat varjot voi oikeutetusti tuoda esiin. Samalla se toimii kanavana, jonka kautta sisäistä ”painekattilaa” voi purkaa, jotta negatiiviset tunteet eivät tulisi ulos epärakentavana käytöksenä väärissä konteksteissa. Näin ollen feminiinisen henkisyiden vapaa tunneilmaisuus näyttää kuitenkin jossain määrin palvelevan sosiaalisen tunnekontrollin tarkoitusta. Mort jatkaa:

Jos huomaat, että olet kielteinen, luovuutesi tökkii, valitat ja et pääse eteenpäin – hyödyt keskustelusta varjojesi kanssa. Hyödyt myös hellyydestä ja hoivasta, jota on ennen kaikkea opittava antamaan itselleen. Huomaa, että varjo ei ole syy olla ilkeä tai julma. Tämä ei tarkoita kuitenkaan sitä, että emme koskaan riitelisi, vaan sitä, että riidan jälkeen ja sen aikana teemme aktiivista varjotyötä, olemme

rehellisiä ja puhumme sydämestämme. Ei ole sinun tehtäväsi auttaa kaikkia muita kommunikoimaan paremmin. Riittää, että teet työn itsesi kanssa. (Emt., 178.)

Vaikka Mort ehdottaakin, ettei riitelyä tarvitse kokonaan välttää, hän korostaa itse-tarkkailua ja itsehallintaa. Hän esittää varjotyön ensi sijassa sisäisenä keskusteluna ja itsen työstämisenä. Jopa hellyyttä ja hoivaa on ”ennen kaikkea opittava antamaan itselleen”. Negatiiviset tunteet ja menneisyyden traumat nähdään siis feminiinisen henkisyuden parissa monesti yksilön henkilökohtaisen tunnetyön kohteina. Henkinen yhteisö luo kyllä puitteet niiden prosessoimiselle ja henkinen sisarkunta tarjoaa tukea niiden käsittelylle, mutta lopulta yksilö on itse vastuussa omista tunteistaan. Henkinen prosessi on puhdistusprosessi ja feminiininen henkisyys villin kärsimyksen tie, mutta lopullinen päämäärä näyttää kuitenkin olevan itsehyväksynnästä seuraava hyvä olo ja rakentava käytös.

Feminiinisyyden inkarnaatioihin liittyvät epäsuorat tunnesäännöt ja käyttäytymiskoodit eivät mitanneet ainoastaan henkistä edistymistä. Lisäksi ne määrittivät myös sitä, miten tietyt asiat tulevat näkyväksi ja ymmärretyksi feminiinisinä. Vaikka esimerkiksi intuition ja luovuuden avulla korostettiin feminiinisyyden monimuotoisuutta ja yksilön vapautta tulkita, mitä feminiinisyykselle merkitsee, harjoitukset ohjasivat kuitenkin feminiinisyyden kokemusta tiettyihin suuntiin. Tämä käy ilmi eräässä retriitissä kokemastani intuitiivisen liikkeen harjoituksesta:

*Alun rentoutumisen ja mantraharjoituksen jälkeen ohjaaja pyytää meitä nousemaan luovan liikkeen saattelemana ensin istumaan ja sitten ylös seisoma-asentoon. Taustalla alkaa soida musiikki, ja ohjaaja kehottaa liikkumaan intuitiivisesti ja kehoa kuunnellen. Noustessani seisomaan saan hetkeksi hyvän flown liikkeeseen, joka on jotain tai chi -tyyppisen slow motion -liikkeen ja agenttimaisen hiippailun väliltä. Jossain vaiheessa ohjaaja kehottaa meitä ilmentämään seksuaali- ja luomisenergiaa pyörittämällä lannetta ja olemalla kuin temppeletanssija. Samalla hän latoo kannustavia huudahduksia: ”Aah mikä voima!” ja ”Aktivoi sensuellia seksuaalista voimaa, ihana temppeletanssijatar!” Temppeletanssijatarcommentit saavat liikkumisen tuntumaan kiusalliselta ja koen, ettei ohjeistus kuvaa omaa liikettäni. Oletuksena tuntuu olevan, että intuitiivisesti liikkuminen tarkoittaa lantion pyörittämistä ja keimailua. Tulen myös tietoiseksi musiikista, joka on vaihtunut ”orientalisemmaksi”, mikä edelleen vahvistaa kutsua keimailevaan liikkeeseen.*

Ohjaajan temppeletanssijatarcommenteista seurannut kiusaantumiseni on yksi monista retriiteissä kohtaamistani tilanteista, joissa koin vaikeutta ja epämukavuutta suhteessa feminiinisyydestä suoriutumisen oletettuihin kaavoihin. Harjoituksessa in-

tuitiivinen feminiininen inkarnoitui orientaalisen musiikin, mielikuvien (temppe- litanssijatar) sekä tiettyjen kehonosien (lantio) ja liikelaatujen (sensuaalisuus, seksua- alisuus) korostamisen myötä muotoon, jonka oikeanlaisessa ilmentämisessä epäon- nistuin.

Vaikka tulkinta ja kokemus feminiinisestä jätetäänkin teorian tasolla tulkinnalle avoimiksi, tietyt mielikuvat, piirteet sekä liikkumisen ja olemisen tavat liimautuvat feminiiniseen. Tämä feminiiniseen liittyvä tahmaisuus jähmettää sen oletettua vir- taavuutta ja kokemuksellista vapautta. Ahmed (2018 [2004], 119) esittää, että ”tah- maisuutta voi ajatella pinnoittumisen vaikutuksena; *vaikutuksena ruumiiden, objek- tien ja merkkien menneistä yhteyksistä*” (korostus alkuperäisessä). Vaikutelma ruu- miiden välisistä rajapinnoista muodostuu tai piirtyy esiin affektiivisissa suhteissa (emt., 21), ja tahmaisuus puolestaan johtuu tästä ”pinnoittumisesta” ja tiettyjen rajo- jen sedimentoitumisesta. Yllä kuvaamassani harjoituksessa feminiinienergia inkarnoituu temppe- litanssijattaren mielikuvassa, jossa feminiinisyyden, luovuuden ja seksuaa- lisuuden liimautuvat toisiinsa. Vapaasta feminiinisen kokemisesta huolimatta feminiini- ninen keho ei tahmaisuudestaan johtuen pysty täysin luomaan nahkaansa, johon eri- laiset asiat itsepintaisesti tarrautuvat.

Feminiinisen esiin kutsumisessa nojataan sekä tietoisesti että tiedostamattomasti feminiinisyyden tahmaisuuteen ja siihen tarttuviin olemisen tapoihin (kuten tuntei- den näyttämiseen ja sensuelliin liikkeeseen) ja elementteihin (kuten punaiseen vä- riin, ruusuihin ja luontoon). Toisinaan tahmaiset viittaukset toimivat pelkkinä ehdo- tuksina, joihin saattoi olla takertumatta tai jotka oli mahdollista ohittaa olankohau- tuksella. Toisinaan oletukset kuitenkin häiritsivät. Esimerkiksi kommentti temppe- litanssijattaresta sai aikaan ”affektiivisen käännekohdan” (Ahmed 2010a, 38), jossa hyvä tunne muuttuu huonoksi: nautiskelen ”intuitiivisesta” liikkeestäni, kunnes oh- jaajan harjoitusta koskeva jatko-ohjeistus ei yhtäkkiä sovikaan tekemiseeni. Tämä saa liikkeeni vaikuttamaan sopimattomalta. Se vieraannuttaa minut tilasta ja saa oloni tuntumaan epämukavalta. Koska intuitiivisena alkanut liike inkarnoitui myö- hemmin ohjaajan kommenttien myötä temppe- litanssijattaren sensuelliksi keimai- luksi, epäonnistuin odotusten lunastamisessa. Tämä osoittaa lumon ja inkarnaation hienovaraisen dynamiikan ja sen kontekstisidonnaisuuden. Yhtäältä intuitiivisuu- den, virtaavuuden ja liikkeen yhdistyminen feminiiniseen kulttuurisessa mielikuvi- tuksessa saa juuri vapauden liimautumaan feminiiniseen kehoon. Toisaalta tuota va- pautta rajoittavat paradoksaalisesti muut tahmeat asiat, jotka jähmettävät vapaata in- tuitiota tiettyyn muotoon.

Ahmed rinnastaa affektiiviset käännekohdat rikkinäinen puhelin -leikkiin, jossa välitetty viesti vääristyy kulkiessaan kehosta toiseen. Hän kehottaa kiinnittämään huomiota siihen, kuka tai mikä on vastuussa muutoksesta. (Emt., 38.) Retriittikoke- muksessani affektiivisen käänteen katalysaattorina toimi temppe- litanssijattaren nor- matiivinen oletus. Ahmed (2018 [2004], 189) painottaa, että on tärkeää huomioida



normien vaikutus siihen, ”mitä ruumiiden on mahdollista tehdä”, vaikka ne ”ei viime kädessä sanelisikaan sitä, millainen on mahdollista olla”. Ruumiit saavat Ahmedin sanoin ”muotonsa normeista, joita toistetaan ajan kuluessa ja pakottavasti”, ja ”[t]oiston toimintaan kuuluu, että se piilottaa tehdyn työn väittäen sitä luonnoksi” (emt., 189). Koska intuitio mielletään feminiiniseksi piirteeksi, intuitiivista liikettä hyödynnetään feminiinisen henkisyuden kentällä keinona päästä eroon maskuliinista kontrolloimisesta ja rationalisoinnista. Ajatus intuition feminiinisyydestä luonnollistuu. Samalla intuition, feminiinisyyden ja kohdussa sijaitsevan luomisenergian sulautuminen yhteen määrittää ja kontrolloi sitä, mitä on mahdollista tehdä ”intuitiivisesti”. Intuitiosta tulee feminiinisyyden normi ja tunnistettavasti feminiinisestä ilmaisusta normatiivisen intuitiivisen liikkeen muoto. Koska temppeilitanssijattaren liike ei ollut minulle ”intuitiivista”, minun oli joko myönnettävä epäonnistumiseni tai jäljiteltävä oletettua ilmaisua onnistuakseni – vasten omaa intuitiotani. Oli miten tahansa, tunsin olevani pois sijoiltani.

Samalla tahmaisuus ja affektiiviset mielikuvat ovat usein myös edellytyksiä sille, että harjoitukset toimivat ja onnistuvat lumoamaan. Esimerkiksi temppeilitanssijattaraharjoituksen jälkeen eräs osallistujista harmitteli ääneen, että feminiinisyyden esikuvat puuttuvat suomalaisnaisilta kokonaan ja että he ovat ”pökkelöitä”. Kun erinäisten vapaan liikkeen harjoitusten aikana toisinaan raotin silmiäni (jotka yleensä pidettiin suljettuina fokuksen kääntämiseksi sisäänpäin) sain huomata, että muut osallistujat liikkuvat kutakuinkin samalla, verraten jäykällä tavalla huolimatta siitä, ilmennettiinkö liikkeellä veden virtaa vai esimerkiksi hengitystä. Valtaosa retriitteihin osallistuvista naisista huojui liikkeellisissä harjoituksissa puolelta toiselle tai heilutti jokseenkin yksiulotteisesti käsiään tavalla, jota en heti kutsuisi soljuvaksi, virtaavaksi tai varsinkaan keimailevaksi. Silti harjoitukset tuntuivat heidän kohdallaan toimivan ja mahdollistavan feminiinisyyden *tunteen*, vaikkei ulkoinen olemus välttämättä olisikaan vastannut feminiinisyyden ihannetta. Feminiinisyyden ei siis välttämättä inkarnoidu ruumiillisessa liikkeessä itsessään vaan liikkeellisessä mielikuvassa, johon voi päästä käsiksi harjoituksissa riippumatta siitä, onko ”luontaisesti” taipuvainen feminiiniseen liikkeeseen. Ilmentääkseen energeettistä feminiinistä ei tarvitse olla kohtua eikä välttämättä edes tarvitse olla nainen. Täytyy kuitenkin haluta tuntea itsensä feminiiniseksi ja ilmentää feminiinisyyttä.

Omat epämukavuuden kokemukseni eivät nekään aina johtuneet liikkeestä itseltään tai siitä, etten olisi tuottanut ”oikeanlaista” liikettä. Toisinaan ne assosiaatiot, joita tiettyjen liikkeiden mieltäminen feminiiniseksi toivat mukanaan, saivat minussa aikaan feministisen napsahduksen (Ahmed 2017). Näin kävi esimerkiksi tehdesämme seksuaalienergiaa herättelevää harjoitusta:

*Käymme ohjaajan pyynnöstä selinmakuulle salin lattialle. Kestää hetki, että löydämme oman tilan ja asetumme mukavasti sokin sokin ympäri huonetta. Ma-*

*kaamme hetken aikaa paikallamme ja hengitämme energiaa äiti maasta kohtuun ja takaisin, sitten sydämeen ja taas takaisin maahan. ”Perus tietoisuusharjoitus”, ajattelen, ja hengityksen seuraamisen myötä minun on helppo laskeutua kehooni ja orientoitua harjoitukseen. Hetken päästä ohjaaja ohjeistaa meitä siirtymään nelinkontinasentoon, liikuttamaan rankaa vapaasti ja hakemaan siten yhteyttä kohtuun. Hän mainitsee esimerkkeinä joogan kissa ja lehmä -harjoituksen ja kahdeksikon piirtämisen lantiolla. Vaikka liike on minulle tuttu joogasta, tässä yhteydessä harjoitus tuntuu kuitenkin vieraalta, enkä koe kohtuyhteyden löytämistä tärkeänä tai mielekkäänä. Tulen ajatelleeksi Susanna Leinonen Companyn tanssiteosta Nasty, jossa kyseenalaistettiin kyseisen liikkeen tulkitseminen seksuaaliseksi. Teos oli mielestäni hieno ja feministinen, mutta tässä yhteydessä oma kiemurteluni tuntuu lähinnä kiusalliselta ja ongelmalliselta.*

Harjoituksessa itse liike ei ollut omalle keholleni vieras, päin vastoin teetän vastaavaa harjoitusta monesti omilla joogatunneillani. Liikkeestä tulee minulle kuitenkin merkityksellinen ja mielekäs selkärangan lämmittelyn, ei kohtuyhteyden etsimisen yhteydessä. Feminiinienergian herättelemiseksi harjoituksessa tukeuduttiin assosiaatioihin tavalla, jossa feminiinisuuden, kohdun voiman, seksuaalienergian ja nelinkontinasennon tahmeasta yhtälöstä tuli itselleni mieleen ongelmallinen ja varsin spesifinen representaatio feminiinisestä seksuaalisuudesta. Minun oli vaikea samaistua normatiiviseksi ja esineellistäväksi tulkitsemaani kuvaan. Suoriuduin liikkeestä kenties näennäisesti oikein, mutta tein sitä vääristä syistä. Samanaikaisesti en päässyt eroon tunteesta, että olivatpa omat motivaationi mitkä tahansa, harjoitus veti minut mukaan itselleni vieraisiin tekoihin ja motivaatioihin.

Ahmed (2006, 27–8) kuitenkin huomauttaa, että orientaatiossa on kyse intentionaalisuudesta, sillä kohdatessamme asioita positioidumme niihin jollain tavalla. Orientaatio siis muodostaa positioimme. Orientaationi akateemisena queerfeministinä, jota määrittelee sukupuolen problematisoiminen ja sukupuolinormien kyseenalaistaminen, vaikuttaa siihen, minkä koen tai tulkitseen epämukavaksi. Tunnistan itsessäni Dahlin (2017, 36) kuvaamaa feminististä feminiinisuuden halveksumista, joka nostaa päätään huolimatta pyrkimyksistäni ymmärtää feminiinisen henkisyyden viehätystä avoimin mielin ja tuomitsematta. Tämä vastahakoisuus feminiinisuutta kohtaan materialisoitui retriiteissä, joissa siitä usein muodostui este vilpittömälle osallistumiselleni. Orientaationi tulee esiin siinä, miten tekemämme harjoitus toi mieleeni näkemäni tanssiteoksen, jossa liikkeeseen takertuvat konnotaatiot asetettiin kyseenalaiseksi. Susanna Leinonen Companyn teoksessa *Nasty* polvillaan oleva naispuolinen, alusvaatteisiin pukeutunut tanssija pyöritti lanteitaan ja liikkui rankaansa samalla, kun toinen tanssijoista selosti mikrofoniiin ja kertoi yleisölle, mitä he ”näkevät”. Selostuksessa ilmeiseltä vaikuttavat seksuaaliset konnotaatiot ohitettiin ja torjuttiin. Selostaja kuvasi liikettä tanssitermein esittämällä, että siinä haettiin

yhteyttä pään ja hännän välille. Hän myös huomautti toistuvasti, ettei polvillaan oleva naistanssija ”kerjännyt *sit*”. Kyseinen liike oli mielestäni tulkittavissa feministiseksi silloin, kun sen ilmeinen seksuaalisointi torjutaan, mutta ongelmallinen, kun se tahallisesti uusintaa liikkeen normatiivista merkityssisältöä feminiinisenä ja seksuaalisena.

Usein, kun retriiteissä harjoitusten jälkeen jaettiin omia kokemuksia ryhmän kesken, olin kahden vaiheilla sen suhteen, olisiko minun pitänyt tuoda esiin epämuakavuuden ja epäonnistumisen kokemuksiani. Yhtäältä pelkäsin, että jos ottaisin asian esille, pilaisin tunnelman feministisellä kriittisellä katseellani, joka kytkeytyi olennaisesti positioon tutkijana. En halunnut käyttää tuota valta-asemaa kertoakseni tutkittavilleni, etteivät he onnistuneet olemaan aivan niin inklusiivisia kuin he kenties halusivat tai kuvittelivat olevansa. Toisaalta vaikeneminen tuntui rikkovan avoimuuden, vastavuoroisuuden, ja läpinäkyvyyden periaatteita, jotka ovat keskeisiä niin feministiselle etnografiselle tutkimukselle kuin feminiinisen henkisyuden jakamisen käytännöllekin. Ahmed on kuitenkin kriittinen *sit*ä kohtaan, että feministisen ilonpilaajan stereotyyppiassa feministi asetetaan syylliseksi huonon tunteen alkulähteenä. Feministi pilaa Ahmedin mukaan iloja monessa mielessä. Hän asettuu muiden onnen tielle osoittaessaan kohti ongelmia, mutta samalla hän myös paljastaa huonot tunteet, jotka muuten katoaisivat julkisten onnen eleiden alle. Lisäksi feministi pilaa iloa kieltäytymällä orientoitumasta kohti *sit*ä, mikä yleisesti koetaan hyväksi, eli kieltäytymällä nielemästä tiettyihin asioihin liitettyjä onnellisuuden lupauksia. (Ahmed 2010a, 38–39.) Omat julkilausumattomat epämuakavuuden kokemukseni eivät varmastiakaan johtuneet pelkästään henkilökohtaisesta mieltymyksestä tai sen puutteesta. Sen sijaan ne ilmaisevat laajempia hiljaisuuksia ja marginalisoinnin kokemuksia, joita feminiinisen henkisen voimaantumisen normatiiviset kaavat tuottavat.

Samalla on todettava, että mikäli en olisi tehnyt aiheesta tutkimusta, en olisi koskaan päätynyt kyseisiin retriitteihin. Koska tiedän, ettei feminiininen henkinen voimaantuminen puhuttele minua, en hakeutuisi kyseisiin tiloihin henkilökohtaisista syistä. Tämä herättää kysymään, missä määrin feministiseen ilonpilaamiseen takeruminen on tässä kohtaa mielekästä, ja mitä henkistä feminiinisyyttä kohtaan kokemani vastahakoisuus kenties estää minua näkemästä? Ristiriitaisten tunteideni voi nähdä paljastavan ”feministisen dilemmani” (Avishai ym. 2012, 395) eli yhteentörmäyksen feminististen poliittisten ja ideologisten sitoumusteni ja empiiristen havaintojeni välillä. Avishain, Gerberin ja Randelsin mukaan tämä dilemma kumpuaa siitä perustavanlaatuisesta kitkasta, että feministinen tutkimus sitoutuu sekä poliittisesti progressiivisen muutoksen edistämiseen että metodologisesti tutkimukseen osallistuvien äänen priorisoimiseen. Nämä tavoitteet eivät aina sovi saumattomasti yhteen, etenkin mikäli tutkimusta tehdään ei-feministisissä konteksteissa. (Emt., 395.) Avishai, Gerbers ja Randels kutsuvat feministejä institutionaaliseen refleksiivisyyteen eli sen pohtimiseen, miten feministiset teoreettiset viitekehykset sekä mahdol-

listavat että rajoittavat tulkintoja (emt., 398). Takertumalla omaan kriittiseen feministiseen tulkintaani saatan tulla ohittaneeksi jotain siitä voimaannuttavasta ja progressiivisesta potentiaalista, jota feminiinisen henkisyuden näennäisen perinteiseen naiskuvaan liittyy (ks. emt., 417). Vaikka feminiininen henkisyys saattaakin hiljentää monia sukupuolen ja feminiinisuuden kokemuksia, myös uushenkisen naisen stereotypiaan ja siihen liittyvään stigmaan liittyy tietynlaisen henkisen feminiinisuuden kokemuksen ja äänen marginalisointia.

Jos Villin naisen vapauttamisessa on Frangen (2018, 152) sanoin kyse feminiinisen ”asettum[isesta] tasapainoiseksi kumppaniksi maskuliinisen rinnalle”, miltä kuviteltu tasapaino ja siitä seuraava feminiininen aikakausi sitten näyttävät ja miten niitä tavoitellaan? Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan feminiinisen henkisyuden yhteiskunnallisen muutoksen pyrkimyksiä tutkimalla Kuningattaren arkkityyppejä ja feminiinistä johtajuutta.

### 5.3 Kuningattaren energialla feminiiniseksi johtajaksi

*Vapauta viisas, villi naiseutesi* kutsuu toimimaan sen puolesta, mikä monella meistä on heräämässä: muinainen muisti, joka on uinunut vuosisatoja ja on nyt lähtemässä liikkeelle, sekä tietoinen yritys lopettaa vaino, jonka olemme perineet patriarkaatilta ja jolla olemme kuormittaneet toisiamme.

#### **On aika herättää henkiin sisaruuden uusi aikakausi planeetallamme.**

Aikakausi, jolloin palautamme tasapainon pyhän feminiinisuuden ja pyhän maskuliinisuuden välille. – – Aikakausi, jolloin parannamme vauriot, joita olemme itsellemme ja kanssasisarillemme aiheuttaneet. Aikakausi, jolloin parannamme sekä ympärillämme olevan että sisällämme piilevän patriarkan. Aikakausi, jolloin nostamme toisemme pystyyn sen sijaan, että kaadamme toisemme maahan. (Campbell 2020 [2016], 16, korostus alkuperäisessä.)

Campbell aloittaa kirjansa *Rise sister rise* esittämällä villin naiseuden vapauttamisen ja siitä seuraavan feminiinisen nousun siirtymänä kohti uutta sisaruuden aikakautta. Campbellin sitaatissa korostuu kuitenkin, että uusi aikakausi edellyttää paitsi kadotetun henkisen feminiinisuuden vapauttamista myös feminiinisuuden tasapainottamista ja parantamista. Tämä esimerkillistää sitä, ettei feminiinisessä henkisyudessa ole kyse vain henkisen kokemuksen tavoittelusta. Sen sijaan feminiiniselle henkisyydelle on keskeistä myös tasapainon hakeminen feminiinisen ja maskuliinisen välille sekä itsen, ihmisten välisten suhteiden ja maailman parantaminen. Parantamisen ja tasapainottamisen pyrkimykset kietoutuvat toisiinsa. Yhtäältä itsen ja maailman

parantamisen ajatellaan tapahtuvan feminiini- ja maskuliinienergioiden tasapainottamisen kautta. Tällä viitataan sekä sisäisten feminiini- ja maskuliinienergioiden tasapainottamiseen että sukupuolten välisten suhteiden tasapainottamiseen ja sellaisen tilan luomiseen, ”jossa naiset voivat olla näkyvästi ja kuuluvasti omassa voimassaan” (Frangé 2018, 10). Feminiinisen henkisyuden kentällä feminiinisyyden ja naiseuden korostamista motivoi ajatus ylimaskuliiniseksi miellettyyn yhteiskuntaan kaivatusta tasapainosta ”pyhän feminiinisyyden ja pyhän maskuliinisen välille” (Campbell 2020 [2016], 16). Yhteiskuntaa ja sukupuolittunutta yhteiskunnallista eriarvoisuutta käsitteellistetään tosin sanoen henkisten energioiden kautta, ja patriarkaatti ymmärretään eräänlaiseksi energieettiseksi epätasapainoksi. Samalla käsillä oleva muutos merkityksellistyy ensisijaisesti kysymykseksi (energia)tasapainosta, ei (sukupuolten välisestä) tasa-arvosta.

Toisaalta kentällä esitetyt ajatukset varjotyöstä ja arkkityyppien polttamisesta ilmentävät feminiinisen henkisyuden parissa yleisesti koettua tarvetta terveemmille naiseuden malleille. Paitsi että feminiinistä pyritään kohottamaan tai vahvistamaan, feminiinisyyttä itsessään on parannettava. Vaikka Campbell kritisoikin patriarkaattia, hän asettaa kirjassaan postfeministiselle kulttuurille tyypilliseen tapaan naiset itse syytetyn penkille ja vastuuseen muutoksen aikaansaamisesta. Hän esittää, että parantamista edellyttävät vauriot ovat itseaiheutettuja ja vaino perittyä. Näin hän antaa ymmärtää, että patriarkaatti on mennyttä ja että feminiinisen käänteeseen keskeisin este on lopulta *sisäinen* patriarkaatti. Sisäisen patriarkaatin kukistamiseksi Campbell kutsuu naisia herättelemään ”muinaista muistia”. Eller (1993, 181) toteaa, että naiseutta korostavalle henkisyydelle tyypillinen kehoitus ”muistaa” jumalatar vastuullistaa naisia. Ellerin mukaan se esittää, että patriarkaatti on seurausta tietoisesta unohtamisesta: jumalatar on ollut unten mailla ja on heräämässä vasta nyt, koska ”me” olemme päättäneet jättää hänet huomiotta (emt., 181). Sisäisen parantamistyön korostuminen feminiinisen henkisyuden kentällä osoittaa, että postfeministinen kritiikki holistisesta henkisyudesta itserakkauden kerhona vailla konkreettista muutoksen tavoittelua (Jain 2020) on osittain aiheellinen.

Salmenniemi (2019; 2022) kuitenkin esittää, että tulkinnat, jotka perustuvat kapeaan poliittisen määrittelytapaan ja joiden valossa terapeutin kulttuuri tulkitaan epäpoliittiseksi, antavat kentästä liian kapean kuvan. Salmenniemen tutkittavien tapaan myös osa tutkimukseni haastateltavista koki tekevänsä aktiivista työtä muutoksen eteen laajemmassa merkityksessä, ei vain parantamalla itseään. Yksi keskeinen tapa toteuttaa muutosta oli feminiinisen johtajuuden edistäminen. Sen myötä naisia opastettiin kanavoimaan henkistä kasvuaan kohti pysyvän muutoksen aikaansaamista maailmassa. Feminiinisen johtajuuden teema nousi esille noin puolessa haastattelusta, ja kuusi haastateltavaa tarjosi tai suunnitteli itse joko feminiinisen johtajuuden koulutuksia tai aihetta käsittelevää mediasisältöä. Vaikka feminiininen johtajuus vaikutti aineistoni perusteella olevan vakiintuneempi konsepti amerikka-

laisen feminiinisen henkisyuden kentällä, ilmiö on kuitenkin rantautumassa myös Suomeen. Aihe nousi esille viiden suomalaisnaisen kohdalla, joista osa kehitteli parhaillaan feminiinisen johtajuuden koulutuksia. Tässä alaluvussa tarkastelen sisäisen ja ulkoisen tasapainon ja parantamisen tavoittelua feminiinisen johtajuuden kautta, sekä sen ruumiillistumista Kuningattaren arkkityypissä.

### 5.3.1 Sisäinen tasapaino: naiseuden parantaminen

Aineistossani ilmenevä suorittavan feminiinisyuden kritiikki ja väsyminen gladiaattorin rooliin voidaan tulkita oireina modernin elämän kuormittavuudesta. Kuten olen osoittanut, kertomukset työuupumuksesta, loppuun palamisesta ja emotionaalisesta kuormituksesta toistuvat usein taustatarinoina henkisen elämäntyylin omaksumiselle niin kirja-aineistossa kuin haastatteluissakin. Henkisyuden palveluntarjoajina toimiville haastateltaville astuminen henkiselle polulle tarkoitti luopumista vanhasta työurasta ja uutta uraa henkisyuden saralla. He kokivat, että pystyivät henkisellä uralla antautumaan paremmin feminiinisen palvelukseen. Henkistä uraa ei kuitenkaan it sessään koettu utopistisena vaihtoehtona, vaan myös siihen liittyi poisoppimista vanhoista suorittamisen ihanteista. Esimerkiksi Campbell kuvaa feminiinisel le henkiselle polulle astumista henkilökohtaisen kasvutarinansa kautta, jossa hän muistelee henkisen mentorin uransa alkuvaiheita seuraavasti:

Olin kirjoittanut kirjan ja luonut itselleni kokonaan uuden elämän antautumalla Hänen [*She*] salaperäiselle virtaukselleen, mutta minulla ei ollut aavistustakaan, miten yhdistää uusi olemisen tapani liiketoiminnan harjoittamiseen. Olin miesten maailmassa pärjäämään oppinut uranainen, joten palasin takaisin vanhaan patriarkaaliseen kestämissen, pakottamisen ja tavoittelemisen tapaan, olemaan kova työntekijä, kuuliainen soturi ja kiltti tyttö. Minua vei eteenpäin paine, ei ilo. Asetin muiden palvelemisen itseni hoitamisen edelle. (Campbell 2020 [2016], 42, oma huomautus.)

Campbell löysi henkisyuden avulla uuden olemisen tavan, mutta ei aluksi osannut hyödyntää sitä henkisen liiketoimintansa harjoittamisessa ilman, että palaisi takaisin kestäättömään maskuliiniseen suorittamisen malliin. Hän tarvitsi opastusta, jota universumi hänen onnekseen tarjosi erilaisten viestien muodossa: Remonttimiehet, jotka sattuiivat poraamaan juuri asiakastapaamisten aikaan, alkoivat häiritä hänen työntekoaan. Hänen äitinsä sairastui rintasyöpään, jonka metafyyksiseksi merkitykseksi paljastui kyvyttömyys vastaanottaa ja ravita itseään. Lopulta Campbell ru koili ohjeita suurelta Äidiltä: ”Sain vastauksen heti. ’Puolita työtuntisi, kaksinkertaista omistautumisesi henkisyydelle ja käy Chalice Wellin puutarhassa Glastonburyssä.’” (Emt., 44.)

Campbellin tarina toimii esimerkkinä siitä, miten henkisyys toimii keinona opetella pois maskuliinisen suorittamisen ja kiltin tytön ihanteista, joita kritisoidaan hollistisen henkisyyden kentällä (Salmenniemi & Kemppainen 2020). Yhtäältä universumi auttoi häntä asettamaan henkilökohtaiset rajansa. Toisaalta ratkaisuksi paljastui työnteon korvaaminen omistautumisella henkisyydelle. Siinä missä Campbellin mentorina feminiinisen toimintatavan oppimisessa toimi itse universumi, vastaavaa opastusta voi hakea myös feminiinisen johtajuuden koulutuksista. Edellisen luvun alussa kuvaamaani feminiinisen johtajuuden koulutusta voi kuvata yhdistelmäksi työelämä- tai henkilöstökoulutusta ja henkistä retriittiä: meditaatiot, keholliset terapeuttiset harjoitukset ja chakrasysteemiä käsittelevät luennot vuorottelivat oman ”perintöprojektin” edistämiseen tähtäävien tehtävien ja henkilökohtaisten tavoitteiden visualisointien kanssa. Kurssilla maskuliinista suorittamista pyrittiin tasapainottamaan kutsumalla esiin Kuningattaren arkkityyppejä. Kuningattaren arkkityypissä työelämään liittyvä tavoitteellisuus toisin sanoen yhdistyy terapeuttiseen itseapuun ja feminiinisuuden kultivoimiseen.

Feministit ovat suhtautuneet kriittisesti uusliberaalin feminismiin ja postfeminismin tuottamiin mielikuviin tasapainosta sekä ammatillisen menestyksen ja feminiinisuuden yhdistämisestä progressiivisen naiseuden ihanteena (Rottenberg 2014a; McRobbie 2009). McRobbie esittää, että postfeministinen feminiinisyys tulisi ymmärtää uutena sukupuolisopimuksena, joka on seurausta sosiaalisessa, kulttuurisessa ja taloudellisessa ympäristössä tapahtuneista muutoksista. Postfeministisessä sukupuolisopimuksessa feminismiin saavutuksista nauttiva naisuus uudelleenmäärittellen uusliberaaliin sosiaaliseen ja taloudelliseen järjestykseen sopivaksi. Postfeministinen naissubjekti on McRobbien mukaan sekä progressiivinen että feminiininen. Yhtäältä naiset ovat saavuttaneet yhteiskunnallisia vapauksia. Toisaalta yhteiskunnan individualisoituminen ja detraditionalisoituminen sekä uusliberaalin sosiaalisen ja taloudellisen ideologian nousu ovat tuottaneet uusia hienovaraisia patriarkaalisia vallankäytön mekanismeja ja sukupuolen uudelleentraditionalisoitumista. (McRobbie 2009, 47, 56–57.) Lisäksi naisten aseman vakiintuminen koulutuksessa ja työmarkkinoilla on McRobbien mukaan tarkoittanut sitä, ettei naisuutta määrittele vain asema perheessä vaan myös ammatilliset meriitit ja nimikkeet. Uusi sukupuolisopimus rohkaisee hänen mukaansa naisia koulutukseen, työntekoon ja jopa äitiyden lykkäämiseen, mutta vain varmistaakseen heidän osallistumisensa kulutuskulttuurin ylläpitämiseen ja taloudelliseen tuottavuuteen. (Emt., 72–3, 85.)

Kuningattaren energian avulla tapahtuvan maskuliinisuuden tasapainottamisen voi osittain nähdä tuottavan McRobbien kuvaamaa samanaikaisesti progressiivista että feminiinistä postfeminististä naissubjektia, joka ohjaa naisia osallistumaan uusliberaaliin työelämään tuottavina ja ammatillisesti etenevinä subjekteina – kuitenkin vaarantamatta feminiinisyttään. Feminiinisen henkisyyden kentän voi yhtäältä sanoa antavan aihetta naisten henkisyttä ja uskonnollisuutta kohtaan esitetylle

kritiikille, jonka mukaan ne ohjaavat naisia mukautumaan prekaariin uusliberaaliin työelämään ja sen vaatimukseen (Altglas 2014, 300–306; Sullivan & Delaney 2017). Feminiinisen johtajuuden kurssilla omia ammatillisia tavoitteita edistettiin meditaatioiden ja chakratyöskentelyn keinoin. Campbell puolestaan luottaa universumin tukeen, sisäiseen henkiseen työhön ja työtuntien puolittamiseen henkisten palveluiden tuottamisen alalla, jonka on todettu olevan taloudellisesti epävarma ala (Gregory 2012; Salmenniemi 2022, 137–138).

Joogatyön edustaman postfeministisen henkisen itsekehityksen ohella feminiinisen johtajuuden konseptissa kummittelee kuitenkin myös henkisen feministin hahmo ja sen edustama essentialistinen naiseus. Feminiinisen johtajuuden ja tasapainon ihanteiden taustalla vaikuttaa ajatus siitä, että parempi maailma saavutetaan vahvistamalla naisten ääniä ja toimijuutta ylimaskuliinisessa yhteiskunnassa. Kysyessäni esimerkiksi feminiinisen johtajuuden koulutuksia järjestävältä amerikkalaiselta Chloelta, tapahtuuko feminiinisen nousu naisten kautta, hän vastasi: ”ainaki sen alulle paneminen. – – Mä uskon et naiset on keskiössä tän asian johtamisessa tän suuren havahtumisen aikana”. Feminiinisen nousuun liittyy siis feminiiniseen henkisyysyteen jo 1970–80-luvuilla kytkeytynyt kulttuurifeministinen pyrkimys, jossa miesten kanssa yhtäläisten yhteiskunnallisten oikeuksien tavoittelua ei nähty tarpeeksi radikaalina. Esimerkiksi Eller huomauttaa, että varhaisen feministisen henkisyysyden edustajat tavoittelivat tasa-arvoisten mahdollisuuksien ohella myös ”oikeutta” pitää kiinni perinteisistä naisten rooleista ja tehtävistä ja saada niistä arvostusta (Eller 1993, 45).

Vaikka feminiinisen henkisyysyden parissa korostuikin juuri naisten pyrkimys löytää uudelleen yhteys sisäiseen feminiiniseen voimaansa, kentällä muistetaan huomauttaa, että feminiininen henkisyys ”ei viittaa feminiinisyydellä ainoastaan sukupuoleen” (Kempton 2019 [2013], 28) ja että feminiininen nousee sekä miehissä että naisissa. Siitäkin huolimatta, että Chloe esitti juuri naisten olevan muutoksen alulle panijoita, hän kertoi kuitenkin esimerkiksi puolisonsa tekevän vastaavaa työtä miesryhmien kanssa, joissa myös miehet hakevat yhteyttä kadonneeseen feminiiniseen puoleensa. Samalla hän painotti, ettei feminiinisen käänteeseen aikaansaamiseksi riitä, että naiset nousevat yhteiskunnallisiin vaikuttajapositiioihin. Kysyessäni häneltä, mistä feminiinisessä johtajuudessa on kyse, hän vastasi:

Feminiininen johtajuus, anna mä alotan kertomalla mitä se ei ole. Se ei oo haa-lariin pukeutunu naisjohtaja valkosessa talossa. Se ei tarkoita henkilöä, jolla on vagina, joka toimii patriarkaatissa, hierarkkisissa sorron ja kontrollin järjestelmissä. Mä en tarkoita sitä. Mä tarkoitan naisia, jotka on yhteydessä omaan jumaluuteensa, jotka on tehny oman sisäisen varjotyönsä jotta ne ei projisois niiden sisäistä paskaa muihin, jotka todella haluaa kohottaa toisia noustessaan itse.



Puhuessaan feminiinisestä johtajuudesta haastateltavat monesti huomauttivat, etteivät naiseus ja feminiinisyy ole synonyymejä keskenään. He korostivat eroa naisjohtajuuden ja feminiinisen johtajuuden välillä. Chloen tapaan myös Hazel asetti vastakkain ”patriarkalisesta perustasta” käsin johtavan naisen ja feminiinisen johtajuuden, jonka ”perusta on feminiinisessä henkisyudessa”. Kentän toimijat liittivät toisiansanoen feminiinisen johtajuuden olennaisesti nimenomaan feminiiniseen henkisyys-teen ja sen parissa kultivoituun henkiseen feminiinisyyteen. Feminiinisen johtajuuden koulutukset perustuvatkin oletukselle, että feminiiniset toimintatavat ovat jotain, mitä myös naisten on opeteltava. Naisten kasvava osallistuminen yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen ja vallankäyttöön tulkittiin yksinään riittämättömäksi kaivatun yhteiskunnallisen muutoksen saavuttamiseksi. Sen lisäksi kentällä koettiin, että naisten on ennen kaikkea vahvistettava ja parannettava feminiinisyyttään, jotta he eivät ”projisois niiden sisäistä paskaa muihin”.

Feminiinisen johtajuuden koulutuksessa, johon osallistuin, feminiinisyyttä vahvistettiin ja parannettiin kutsumalla esiin Kuningattaren arkkityyppejä. Kurssin ensimmäisellä tapaamiskerralla ohjaaja kuvasi Kuningattarta Mortin tapaan uudeksi feminiinisyyden malliksi:

*Ohjaaja luennoi meille arkkityyppisen psykologian feminiinisistä arkkityypeistä, joita perinteisesti ovat Neito, Äiti ja Vanha viisas nainen. Tässä kolminaisuudessa Neito edustaa itsellistä, nuorta, vapaata naista. Äidin arkkityyppi puolestaan on ohjaajan mukaan alun perin edustanut fyysistä äitiyttä, mutta aikojen muuttuessa sitä alettu tulkita laajemmin: nykyään äitiys ei tarkoita vain lapsen saamista, vaan äitiyttä voi ilmentää myös esimerkiksi perustamalla yrityksen tai organisaation ja hoitamalla ja kasvattamalla sitä. Viisas vanha nainen taas edustaa äitiyden velvollisuuden toteuttanutta, postmenopausaalista naista ja yhteisön vanhinta, joka on astunut syrjään aktiivisesta roolista ja johtajuudesta yhteisössään. Ohjaaja kertoo, että arkkityypit ovat stereotyyppisiä mutta että ne joka tapauksessa jonkin aikaa sopivat naisten elämänsäkaareen. Arkkityyppejä on ohjaajan mukaan kuitenkin alettu haastaa, sillä ne eivät kuvaa modernin naisen elämää. Naiset ovat yhä useammin sitä mieltä, etteivät he ole valmiita vetäytymään yhteiskunnasta vielä äitivaiheen jälkeen. Erityisesti Vanhan viisaan naisen arkkityyppi ei siis resonoi tämän päivän 40–80-vuotiaille naisille, jotka saattavat olla vielä vahvasti kiinni esimerkiksi poliittisessa vallassa tai yhteiskunnallisissa vaikuttajapositioissa. Siksi jotkut, ohjaaja itse mukaan lukien, ovat ehdottaneet Kuningattaren arkkityyppejä uudeksi keskeiseksi kehitysvaiheeksi naisten elämässä.*

*Kuningattaressa yhdistyy ohjaajan mukaan aspekteja Äidin ja Vanhan viisaan naisen rooleista: se tarkoittaa Vanhan naisen kautta johtamista eli kaiken kerätyn kokemuksen ja viisauden käyttämistä maailman hyväksi. Arkkityypit ei-*

*vät kuitenkin välttämättä kuvaa lineaarista kehitystä, vaan ohjaajan mukaan on mahdollista, että nainen on monessa arkkityypissä vahvasti yhtä aikaa. Eri-tyisesti Kuningattaren arkkityyppi ei kuulemma ole kytketty tiettyyn ikään vaan tulee läpi kaikissa vaiheissa: esimerkiksi ennen, jälkeen tai saman aikaan äitivaiheen kanssa. Kuningatar on feminiininen korkeimmassa valossaan ja johtajuudessaan. Hän on arkkityypeistä vahvimmin kytköksissä maalliseen valtaan – ei kuitenkaan kontrolloivaan valtaan vaan sisältäpäin tulevaan valtaan. Tämän takia kutsumme kurssilla esiin sisäistä Kuningatartamme. Lopuksi ohjaaja luettelee meille kurssi-ilmoittautumisen yhteydessä Kuningattareen liittämiamme ominaisuuksia: näiden mukaan Kuningatar on muun muassa myötätuntoinen, rakastava, intuitiivinen, välittävä ja oikeudenmukainen mutta myös itsevarma, elegantti, rohkea ja raivokas johtaja, joka on yhteydessä itseensä, tunteisiinsa ja omaan voimaansa. Alustuksensa jälkeen ohjaaja pyytää meitä ottamaan esiin kynän ja paperia. Hän kehottaa meitä kirjoittamaan, missä Kuningattareen liittyvistä aspekteista tunnemme olevamme vahvoja ja missä puolestaan haluaisimme kehittyä.*

Kurssilla toistui itsekehityksen imperatiivi. Osallistujia kehoitettiin arvioimaan, mitä he vielä tarvitsevat ilmentääkseen onnistuneesti Kuningattaren arkkityypistä energiaa ja tullakseen itsevarmaksi ja rohkeaksi johtajaksi – eleganssia unohtamatta. Vaikka voiman, vahvuuden, itsevarmuuden ja raivokkuuden tavoittelemisen saa Kuningattaren arkkityypin muistuttamaan postfeministisen joogatyön ihannetta, Kuningattareen liitettiin myös äitiys ja hoivaava feminiinisyys. Puhtaan postfeministisen mentaliteetin sijaan feminiinisen johtajuuden kurssilla esiintyvät siis erilaiset henkiset feminiinisydet. Uuden feminiinisyden sijaan Kuningatar kuulostaakin vanhojen arkkityyppien yhdistelmältä, johon liitetään lisäksi poliittinen valta ja yhteiskunnallinen vaikuttaminen. Viisaan johtajuuden esitettiin olevan sulassa sovussa äitivaiheen kanssa tavalla, jonka nähtiin toisinaan edellyttävän tasapainottelua monen samanaikaisen arkkityyppisen vaiheen välillä.

Feministisessä tutkimuksessa tasapainon ihanteeseen on suhtauduttu epäillen. Esimerkiksi Rottenberg (2014a) kritisoi sitä, miten tasapainosta on muodostunut uusi progressiivisen naiseuden määre 2000-luvun populaarisissa feministisessä keskustelussa. Rottenberg tarkastelee Yhdysvaltain ulkoministeriön entisen poliittisen suunnittelijan Ann-Marie Slaughterin artikkelia ”Why Women Still Can't Have it All”. Hän väittää sen edustavan uudenlaista normatiivista liberaalia feminiinisyttä, jonka keskeinen määrittäjä on onnellinen tasapaino työn ja perheen välillä. Rottenbergin mukaan Slaughterin ajatus tasapainosta tarttuu keskeiseen feministiseen keskusteluun työ- ja perhe-elämän yhdistämisen vaikeudesta ja naisiin kohdistuvasta yli-inhimillisestä vaatimuksesta suoriutua molemmista samanaikaisesti. Tasapainoon perustuva modernin naiseuden ihanne on Rottenbergin mukaan keino neuvo-

tella naisiin kohdistuvaa mahdotonta supernaiseuden vaatimusta. Uusi tasapainoinen naiseus on hänen mukaansa kuitenkin eräänlainen perinteisen ja uuden naiseuden hybridi, pyrkimys yhdistää äidillisyyttä ja ammatillinen kunnianhimo optimaalisella tavalla. Rottenbergin tulkinnassa tasapainon ihanne onnellisen elämän edellytyksenä on uusi sukupuolinormi, joka olettaa ja ohjaa naisia haluamaan kaiken eli sekä perheen että työn. Samalla tasapaino ja sen tavoittelu esitetään Rottenbergin mukaan merkinä edistyksellisyydestä. (Emt.)

Myös feminiinisen johtajuuden koulutuksen ohjaaja yhdisti äitiyden ammatillisiin tavoitteisiin ja yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen. Kuningattaren arkkityypissä inkarnoituva tasapaino poikkeaa kuitenkin osittain Rottenbergin kuvaamasta uusliberaalin feminismin tasapainon ihanteesta. Kurssilla esitetty ajatus Äidin arkkityypin mukauttamisesta modernien naisten elämään sopivaksi tuntuu ehdottavan, ettei äitiys konkreettisesti merkityksessä ole ihanteellisen feminiinisyyden edellytys. Sen sijaan feminiinisen henkisyuden parissa naisia opastetaan kanavoimaan ”äidillistä energiaa” yhä useammin perheen ulkopuolelle, kuten oman yrityksen synnyttämiseen, hoivaamiseen ja kasvattamiseen (ks. myös Plancke 2021). Feminiinisen henkisyuden parissa tasapainoa ei myöskään niinkään haeta erilaisten sukupuolittuneiden roolien tai velvollisuuksien välille, vaan omien sisäisten piirteiden, toimintatapojen ja käyttäytymismallien välille. Kurssilla feminiinisten toimintatapojen opettelu edellytti pitkälti tasapainottelua määrätietoisesta ja tavoitteellisen toiminnan sekä itselle armollisena pysymisen ja itsehoivan välillä. Meitä kehoitettiin esimerkiksi ottamaan viikoittain yksi konkreettinen askel oman projektimme edistämiseksi, reflektoidaan päiväkirjaharjoitusten avulla vahvuuksiamme ja visioitamme, pohtimaan tarvitsemiamme konkreettisia resursseja sekä ideoimaan luovia tapoja niiden toteuttamiseksi. Meitä autettiin ”kasvamaan” feminiiniseen johtajuuteemme aktivoimalla arkkityypisiä energioitamme ja tasapainottamalla chakrojamme. Samalla meitä muistutettiin olemaan puskematta ja pitämään huolta itsestämme: konkreettinen askel saattoi ohjaajan mukaan tarkoittaa niinkin pientä asiaa kuin muistikirjan ostamista, ja hän kehotti meitä syömään hyvin, treenaamaan ja palkitsemaan itseämme, kun kotitehtävät on tehty.

Kuningattaren arkkityypissä on siis kyse muustakin kuin yksinkertaisesta uusliberaaliin työmentaliteettiin alistumisesta ja maskuliinisten yhteiskunnallisten roolien asuttamisen naamioimisesta feminiinisyyteen, jotta sukupuolihierarkia ei vaarantuisi. Toisin kuin jotkut tutkimukset ovat osoittaneet, feminiinisyyden asettaminen terapeutin intervention kohteeksi ei myöskään ohjannut koulutuksen osallistujia etsimään mielihyvää perinteisestä perheroolista (Perheentupa & Salmenniemi 2019) tai korostanut yksinomaan feminiinistä haavoittuvuutta (Salmenniemi & Kempainen 2020). Haavoittuvuuden ja itsehoivan ohella Kuningattaren arkkityyppi edusti lisäksi vahvaa naisesikuvaa, jollaiselle koetaan tarvetta feminiinisen henkisyuden parissa. Kuningattareen liitettiin luovuuden, intuitiivisuuden ja lempeyden

kaltaisten perinteisesti feminiinisiksi miellettyjen piirteiden lisäksi voimaa, rohkeutta, raivokasta johtajuutta ja valtaa. Trulsson (2010, 313) on havainnut, että jumalatarhenkisyysparissa toimivat naiset havittelevat feminiinisyyden ohella myös kulttuurisesti maskuliiniseksi miellettyjä piirteitä, mutta pyrkivät uudelleenmerkityksellistämään niitä feminiinisiksi. Tämä korostuu feminiinisen henkisyyden parissa. Vaikka tutkittavani kaipasivatkin sisäisen gladiaattorinsa vastapainoksi feminiinisyyttä, kentällä painotetaan myös voimaa ja valtaa. Samalla voiman, vallan ja raivokkuuden luonteenpiirteitä pyritään etäännyttämään maskuliiniseksi miellettyistä taipumuksista puskea ja kontrolloida. Tasapainon tavoittelulla neuvotellaan siis sitä, miten paljon antaa periksi uusliberaalin ja maskuliinisen työelämän vaatimuksille sen sijaan, että kritiikittömästi kehoitettaisiin naisia ”nojaamaan eteenpäin” (*lean in*) urallaan (Rottenberg 2014b). Feminiinisen johtajuuden tavoitteluun liittyy siis Longmanin (2020, 84) havaitsemaa postfeministisen feminiinisyyden ja uusliberaalin feminismin kritiikkiä. Kuningattaren arkkityypin voi nähdä edustavan Longmanin esittämää samanaikaisesti affirmatiivista että kriittistä henkisen feminiinisyyden visiota (emt., 78).

Perinteisesti maskuliinisuuteen liitettyjen elementtien sisällyttäminen feminiiniseen arkkityyppiin on esimerkki sisäisten feminiini- ja maskuliinienergioiden tasapainottamisesta. Vaikka kentällä korostetaan feminiinisyyttä, tasapainottelun myötä feminiinisen ja maskuliinisen välinen raja muuttui toisinaan sumeaksi. Kun esimerkiksi feminiinisen johtajuuden koulutuksessa puhuttiin Kuningattaren arkkityypistä, feminiiniset ja maskuliiniset piirteet yhdistyivät tavalla, jonka myötä niiden erottelu alkoi tuntua hankalalta. Tämä tuli esiin ohjaajan luennoissa meille projektinhallinnasta ja strategiasta ”Kuningattaren perspektiivistä”. Hän korosti, että projektinhallinnan kannalta on tärkeää tasapainotella jäykkyyden ja joustavuuden, struktuurin ja liikkeen sekä lineaarisuuden ja syklisyyden välillä. Ohjaaja selitti, että on tärkeää olla visio siitä, mitä haluaa saavuttaa, mutta että projektille on annettava myös mahdollisuus joustavuuteen. Sen täytyy antaa edetä omalla painollaan ja mennä itse mukana. Projektin kehittymisen kannalta on tärkeää edetä lineaarisesti visiotaan kohti, mutta samalla on sallittava myös spiraalimainen liike ja syklisyys, jotka tuovat projektiin kerroksia ja syvyyttä. On siis toisin sanoen tärkeää luoda projektille vahva struktuuri tai projektia kannatteleva ”astia” (*container*), jonka sisällä sallii orgaanista liikettä. Vaikka ohjaajan kuvaaman tasapainottelun voi tulkita sisäisten feminiini- ja maskuliinienergioiden tasapainottamiseksi, hän kuitenkin liitti tasapainottelun nimenomaan feminiiniseen arkkityyppiin esittämällä, että se edustaa juuri Kuningattaren perspektiivistä tapahtuvaa projektinhallintaa. Lisäksi ohjaaja totesi ensin itsekkin, että struktuurin ja liikkeen tasapainottamisessa on kyse feminiini- ja maskuliinienergioiden kanssa työskentelemisestä. Kuitenkin vain hetkeä myöhemmin hän ehdotti, että struktuurin tai astian voi nähdä edustavan *joko* tervettä maskuliinista *tai* vahvaa feminiinisyyttä, miten kukin asian itse kokee. Energiatasapainon tavoittelun ja femi-

niinisuuden parantamisen myötä terve maskuliinisuus ja terve feminiinisyy alkavat siis lähestyä siinä määrin toisiaan, että ne ovat vaihdettavissa keskenään. Tämä ilmentää sitä, että vaikka feminiinisen henkisyiden harjoittajat halusivatkin *tuntea* itsensä feminiiniseksi tai ”luonnolliseksi naisiksi”, he eivät useinkaan halunneet elää perinteisen feminiinistä elämää yhtään sen enempää kuin pärjätä niin sanotusti ”miesten maailmassa”.

Feminiinisen ja maskuliinisen tasapainottamisen ohella postfeminististä kilpailuhenkistä suorittajafeminiinisyttä neuvoteltiin varjokuningattaren käsitteen avulla, jolle ohjaaja omisti yhden kurssitapaamisista. Hän aloitti luennoimalla ”voimaantuneen Kuningattaren” ja ”varjokuningattaren” eroista. Jälkimmäistä ilmensi ohjaajan mukaan monarkian dominoiva kuningatar, jonka hän esitti olevan vallitseva kuningattaren representaatio patriarkaalisessa yhteiskunnassa. Kuitenkin sekä monarkia että patriarkaatti olivat hänen mukaansa dominoivan vallan järjestelmiä. Koska meidät on kaikki sosialisoitu patriarkaaliseen yhteiskuntaan, sekä miehet että naiset osallistuvat sen ylläpitämiseen, hän selitti. Ohjaajan mukaan varjokuningatar edusti sisäistettyä patriarkaattia: sitä, että naiset häpäisevät ja syyttelevät itse itseään ja toisiaan niin tiedostamattomasti kuin tietoisestikin. Hän kuvasi varjokuningatarta kylmäksi, kostonhaluiseksi, egosta käsin toimivaksi ja valtaansa väärinkäyttäväksi. Varjokuningattaren avulla meitä ohjattiin kurssilla pohtimaan, millä tavoin me itse vielä toimimme patriarkaatin käsin. Teimme ensin harjoituksen, jossa meitä pyydettiin kirjoittamaan tajunnanvirtatyylillä, missä asioissa edelleen toimimme vanhasta maskuliinisesta mallista. Tämän jälkeen visualisoimme meditaatiossa, miltä uusi feminiininen toimintatapa voisi näyttää. Näin ollen myös feminiinisen johtajuuden koulutus nojaa individualistiseen ajattelutapaan, jossa muutosta tavoitellaan ensisijaisesti yksilöiden kautta. Ajatus varjokuningattaren muodossa ilmenevän sisäisen patriarkan työstämisestä ehdottaa, että naiset ovat ainakin osittain itse syyllisiä yhteiskunnalliseen eriarvoisuuteen mutta myös kykeneviä muuttamaan tilannetta työstämällä itseään. Kuitenkaan ratkaisu ei ole kiipeäminen valtahierarkian huipulle vaan pikemminkin hierarkian kyseenalaistaminen ja toisin toimiminen. Ensin mainitussa olisi haastateltavien näkemyksen mukaan kyse vain naisjohtajuudesta, jälkimmäisessä puolestaan feminiinisestä johtajuudesta.

### 5.3.2 Kollektiivinen muutos: sisaruuden parantaminen

Feminiiniseen käänteeseen liittyy osittain luottamus siihen, että sisäinen työ vaikuttaa automaattisesti ympäröivään maailmaan ja edesauttaa siten laajempaa muutosta. Kuitenkin osa kentän toimijoista pyrki myös aktiivisesti levittämään feminiinisen henkisyiden sanomaa ja hyödyntämään sen käytäntöjä muilla elämänalueilla. Monet näkivät feminiinisen johtajuuden keskeisenä työkaluna, jonka avulla he edesauttoivat feminiinistä käännettä. Esimerkiksi suomalainen Iris kertoi kiinnostuneensa yhä

vahvemmin henkisen muutoksen viemisestä ulos yhteiskuntaan. Haastattelun aikaan hän oli mukana naisporukalla tehtävässä ”ihan yhteiskunnallisessakin” hankkeessa, jossa kehiteltiin feminiinisen johtajuuden mallia. Iris korosti yksilön roolia toteamalla, että ”muutos lähtee aina sisältä ulos” ja että ”jos ei me sisällämme oivalleta jotain ni miks me alettais toimii toisella tavalla”. Hän ei kuitenkaan ollut sokea rakenteellisille ongelmille. Iris huomautti, miten tärkeää on, etteivät muutoksen visiot

jää vaan joksikin kauniiksi ajatuksiksi vaan oikeesti myöskin tuoda [niitä] niinkun sisälle nykyisiinkin rakenteisiin. Et se vaatii tietynlaisten isojen asioiden muuttumista, et ne ei oo mitään ihan semmosia niinku nopeita pieniä muutoksia, et ihan semmosten niinku... paradigman muutos.

Iiriksen kommentissa korostuu, ettei tällainen muutoksen malli tarkoita sokeaa luottoa yksilön mahdollisuuksiin. Vaikka yksilön tasolla tapahtuva muutos korostuikin, muutamat haastateltavat ehdottivat sen olevan vain yksi osa yhteiskunnallisen muutoksen prosessia rakenteellisten muutosten ohella. Tietoisuuden tasolla tapahtuva muutos koettiin kuitenkin tässä ajassa erityisen tärkeäksi, ja se tuntui henkilökohtaisesti puhuttelevan feminiinisen henkisyuden harjoittajia. Henkilökohtaisen henkisen prosessin lisäksi kentällä tavoiteltiin kollektiivista tietoisuuden muutosta, ja henkisyuden ammattilaisina toimivat haastateltavat näkivät usein toimivansa kollektiivisen puolesta. He kokivat, että tarjoamalla feminiinisen johtajuuden koulutuksia tai muita henkisiä palveluita he herättelivät uusia ajatusmalleja ja toimintatapoja myös muissa.

Kuten Salmenniemi (2019) tutkimuksessaan osoittaa, holistisen henkisyuden kentällä voi nähdä pyrkimyksiä yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen niin elämäntapapolitiikan että puoluepolitiikan muodossa. Osa Salmenniemen tutkimukseen osallistuneista oli aktivoitunut perinteisen politiikan saralla perustamalla Kristallipuolueen (emt., 413). Elämäntapapolitiikalla Salmenniemi puolestaan viittaa siihen, että myös eettisten ja moraalisten arvojen todeksi eläminen arjessa voidaan ymmärtää poliittiseksi toimijuudeksi. Tämä voi Salmenniemen mukaan tarkoittaa esimerkiksi kestävien kulutusvalintojen tekemistä, valikoivaa suhtautumista lääkeaineiden käyttöön ja rokotteisiin tai terapeuttien palveluiden tarjoamista. (Emt., 416.) Longman (2020, 84) puolestaan esittää, että feminiinisen henkisyuden parissa havaittava kollektiivinen feminiinisyyden kultivoiminen on ymmärrettävissä myös yhteisöllisenä aktivisminä. Hän näkee, että se voi potentiaalisesti lisätä tietoisuutta esimerkiksi sukupuolittuneista rakenteellisista ongelmista holistisen henkisyuden kentällä (emt.).

Vaikka monet haastateltavistani kääntyivätkin tietoisesti pois päin perinteisestä politiikasta (ks. luku 4), uusliberaalien työelämän vaatimusten vastustamisen voi nähdä Salmenniemen tapaan elämäntapapolitiikkana. Samalla feminiinisen johtajuuden edistämässä voi havaita myös Longmanin kuvaamaa yhteisöllistä aktivismia.

Feminiiniseen johtajuuteen liitettiin toive siitä, että noustessaan johtoasemiin sisäisen työnsä tehneet ja henkisestä oivalluksesta käsin toimivat naiset muuttaisivat työ-kulttuuria laajemmin. Esimerkiksi feminiinisen johtajuuden koulutuksen edetessä ohjaaja korosti useaan otteeseen, ettei Kuningattaren vallassa ole kyse patriarkaalisesta dominoivasta vallasta (*power over*) vaan sisäisestä vallasta ja että Kuningatar on sitoutunut yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen. Tavoitteena tuntui olevan siis sekä naisten henkilökohtainen voimaannuttaminen, jotta he ottaisivat tasa-arvoisen paikkansa miesten rinnalla, että maskuliinisen työelämän ja yhteiskunnan pelisääntöjen muuttaminen.

Yhteiskunnalliseen muutokseen, jonka haastateltavani liittivät feminiiniseen käänteeseen ja jota he tavoittelivat, liittyi myös yhteisöllisyyden rakentaminen. Esimerkiksi Iris korosti kollektiivista toimintaa ja kumppanuutta puhumalla ”kanssaluomisesta” ja ”ykyseysajattelusta”, jota kohti ”meitä ihmiskuntana viedään”. Tällä hän viittasi oivallukseen siitä, että

me oikeesti vaikutetaan kaikki toisiimme. Meil on vaikutus mejän teoilla kaikkeen ympärillämme, toisiin ihmisiin, koko maailmaan jossain isossa mittakavassa. Ni ku tavallaan että ku ihmiset alkaa sen oman navan ympäriltä näkemään myös sitä ympärillä olevaa elämää ja tätä kokonaisuutta, ni mä uskon et se on niinku sitä, mä haluaisin nähdä sen.

Iiriksen mukaan muutos tapahtuu yhdessä, eikä niin että ”me kaikki niinku yksittäin – – pakerretaan jotain omaa”. Myös feminiinisen johtajuuden kurssilla korostettiin yhteisöllisyyttä ja sisaruuden tuomaa tukea omien projektien kanssa työskentelemisen ja yksilölähtöisen muutoksen tavoittelun lisäksi. Ohjaajan mukaan Kuningattarelle oli ominaista oivallus siitä, ettei hän kykene ja ettei hänen tarvitse tehdä asioita yksin, vaan että hän tarvitsee ympärilleen tiimin. Osallistujille määrättiin omat ”vastuuparit”, joille tuli raportoida projektin etenemisestä jonka tehtävänä oli toimia vertaistukena.

Uskonnontutkijat ovat huomauttaneet, että tutkimuskeskusteluissa usein korostetaan liiaksi holistisen henkisyuden individualistista, eklektistä ja epäinstitutionaalista luonnetta (Lucía 2020, 12; Altglas 2014). Lucían mukaan tämä jättää helposti huomiotta sen, että kentällä voi havaita myös henkisten perinteiden jatkuvuutta ja yhtenäisyyttä ja että niiden parissa muodostuu yhteisöjä, jotka tuottavat ja levittävät kollektiivisia ihanteita (emt., 12). Huolimatta uushenkisyyden eklektisestä luonteesta henkisiin festivaaleihin osallistumista motivoikin Lucían mukaan juuri niiden tarjoama yhteisöllisyys ja kokemus turvallisesta ja kotoisasta tilasta. Avoimuuden ja yhteyden arvot, joita henkiset festivaalit ilmentävät, toimivat Lucían mukaan vastalääkkeenä globaalin, uusliberaalin nyky-yhteiskunnan muodostamalle sosiaaliselle todellisuudelle. Tätä todellisuutta luonnehtivat erillisyyden ja vieraantumisen koke-

mukset sekä modernin elämän epävarmuuden aiheuttamat huolet, jotka ruokkivat vahvan yhteisön kaipuuta. (Emt., 15–16, 215.) Lucía esittää, että henkiset festivaalit toimivat utopistisina tiloina, jotka haastavat dominoivaa yhteiskunnallista järjestystä ja joissa tutkitaan ja kokeillaan uusia olemisen tapoja ja yhteisöllisyyden muotoja (emt., 24). Myös feminiinisen henkisyyden edustajien voi nähdä tutkivan ja kokeilevan uusia tapoja olla ja elää yhdessä. Feminiinisen johtajuuden kehittäminen toimii tästä yhtenä käytännön esimerkkinä.

Aineistossani korostuvaa itsekehitystä ja itsetutkiskelua ei motivoinut ainoastaan yksilön oma voimaantuminen, vaan myös koettu tarve kehittää ihmisten välisiä suhteita, jotta osaisimme paremmin työskennellä yhdessä ja kohdata toisia. Campbellin ajatus sisaruuden aikakaudesta ilmentää sitä, että feminiinisen henkisyyden terapeutin muutoksen kohteena on paitsi yksittäisen harjoittajan sukupuolittunut minuus myös naisten väliset suhteet ja menetetty sisaruus. Menetetyn sisaruuden uudelleenrakentaminen oli yksi keskeinen syy sille, että feminiinisen henkisyyden tapahtumat rajattiin vain naisille. Esimerkiksi Chloen mukaan tie kohti henkistä eheytymistä tapahtuu miesten kohdalla suojamuurien purkamisen, naisten kohdalla taas turvallisuuden tunteen uudelleenrakentamisen kautta:

Miesten täytyy purkaa ne suojamuurit, jotka on suojellu niitä muilta miehiltä, kun taas naisille siinä on kyse meidän ravitsemisesta ja hoivaamisesta luomalla niit turvallisii tiloja, jossa me voidaan tuntea olevamme turvassa taas toistemme seurassa.

Feminiinisen henkisyyden ruumis saa siis muotonsa paitsi suhteessa erontekoon feminismistä (luku 4), myös tuottamalla affektiivista kuvaa henkisestä sisaruudesta ja yhteisöllisyydestä, jonka koetaan kadonneen yksilökeskeisessä ja poliittisesti polarisoituneessa nykykulttuurissa.

Vaikka Longman (2018, 12–13) näkee naistenpiirien sisaruuden kultivoimisessa feminististä kollektiivisen toiminnan ja solidaarisuuden potentiaalia, hän näkee kuitenkin erojen huomioimisessa parantamisen varaa. Longman huomauttaa, että vaikka naistenpiirien väitetään toivottavan kaikenlaiset naiset tervetulleeksi ikään, luokkaan, seksuaaliseen suuntautumiseen tai etniseen taustaan katsomatta, naisten moninaisuuden käsitteleminen ei ole niissä ensisijainen kysymys. Myös Lucía (2020) korostaa, että vaikka henkiset festivaalit voi nähdä kollektiivisuuden ihanteeseen perustuvina utopistisina tiloina, niiden utopia on kuitenkin huolestuttavan valkoinen. Hän esittää, että osa turvallisen ja kotoisan tilan tunteesta muodostuu henkisten festivaalien kulttuurisesta, ideologisesta ja etnisestä homogeenisyydestä. (Emt., 217–218.)

Yhdyn aiemmassa tutkimuksessa esitettyihin huoliin holistisen henkisyyden valkoisuudesta, sen parissa tapahtuvasta ajattelemattomasta kulttuurisesta omimisesta



ja muun muassa luokkaan ja rotuun liittyvien etuoikeuksien ohittamisesta. Siitä huolimatta feminiinisen henkisyyden kentällä voi aineistoni perusteella havaita myös tietoisia yrityksiä moninaisuuden kohtaamiseksi ja huomioon ottamiseksi. Esimerkiksi rotuun, kulttuuriseen omimiseen ja henkisyyden dekolonisaatioon liittyvät keskustelut loistavat kyllä poissaolollaan kiiltäväkantisten henkisten bestsellereiden ja voimaantumispaiden sivuilta. Keskustelun voi kuitenkin nähdä nostavan päätään blogien, podcastien ja verkkokonferenssien muodostamassa, astetta epämuodollisemmassa maailmassa. Lisäksi kurssien saavutettavuutta pyritään toisinaan lisäämään esimerkiksi erilaisilla stipendeillä, jotka on suunnattu rodullistetuille ihmisille tai sellaisille osallistujille, joille kurssimaksut ovat taloudellinen este. Rodullistamiseen, inklusiivisuuteen ja kulttuuriseen omimiseen liittyvät keskustelut näkyvät huomattavasti vahvemmin amerikkalaisen feminiinisen henkisyyden kentällä, mutta ne nousivat esille muutamaankin otteeseen myös suomalaisessa aineistossa.

Esimerkiksi feminiinisen johtajuuden kurssilla keskustelut valkoisuudesta ja dekolonisaatiosta nousivat esiin varjokuningattaren teeman yhteydessä. Ohjaaja huomautti, että Kuningattaren arkkityyppi voi resonoida varsin eri tavalla kolonialisoidusta kontekstista tuleville tai ei-valkoisille naisille. Heille Kuningatar saattaa usein edustaa dominoivaa varjokuningatarta, eikä se siksi välttämättä ole luonteva samaistumisen kohde. Ohjaaja viittasi aiheesta puhuessaan kollegaansa, mustaan naiseen joka työskenteli BIPOC-naisten johtajuuden parissa. Kurssitapaamisen jälkeen ohjaaja lähetti meille nauhoituksen Kuningattaren dekolonisaatiota käsittelevästä puheesta, jonka kyseinen kollega oli pitänyt ohjaajan järjestämässä tapahtumassa. Koin, että ohjaajan yritti vilpittömästi tarttua rodullisen epätasa-arvon kysymykseen ja antaa äänen kolonialisoidulle toiselle. Vaikka varjokuningattaren käsitteen tarkoituksena oli ohjata osallistujia pohtimaan patriarkaatin sisäistämistä, ohjaaja ei kuitenkaan varsinaisesti kehottanut ryhmän valkoisia naisia työskentelemään oman tiedostamattoman rasminsa kanssa. Sen sijaan, että olisimme pohtineet omaa valkoista etuoikeuttamme, ohjaaja tulkitsi Kuningattaren dekolonisaation olevan kysymys, joka koskee erityisesti ryhmän ei-valkoisia naisia. Sisäisen työn ja henkilökohtaisen voimaantumisen korostuminen johti siis kurssilla siihen, että hyvistä tavoitteista huolimatta kurssin ”antirasistinen” työ tyypistyi ei-valkoisten naisten henkilökohtaiseksi ongelmaksi.

Kuningattaren dekolonisaatiota käsittelevässä puheessaan ohjaajan kollega puolestaan esitti kysymyksen, onko tarve kokea itsensä kuninkaalliseksi ja sitä kautta tuntee itsensä paremmaksi vain yksi osa ylivaltaista kulttuuria. Kollega korosti, etteivät monet ei-valkoiset naiset halua samaistua Kuningattaren edustamaan sortajaan eivätkä myöskään transnaiset tunne oloaan tervetulleeksi kuningatarunkuntaan. Kentätöitä tehdessäni huomasin, että vaikka esimerkiksi feminiinisen nousun teemaa käsittelevissä verkkokonferensseissa olikin usein puhujina myös ei-valkoisia naisia, he eivät yleensä omissa puheenvuoroissaan toistaneet feminiinisen nousun ihanne-

kuvaa tai siihen liittyvää ajatusta naisten kollektiivisesta heräämisestä. Vaikka feminiinisen henkisyiden kenttä ei siis olekaan yksinomaan valkoinen, feminiinisen nousun metafora tuntuu olevan erityisesti valkoisten naisten utopistinen ihanne. Sen kuvaama henkinen sisaruus tai kuningatar-kunta ei edelleenkään tunnu resonoivan ongelmitta kaikille naisille. Siitäkin huolimatta, että feminiinisen henkisyiden parissa voi havaita pyrkimyksiä inklusiivisuuteen, sen henkinen sisaruus tuntuu edelleen itse-pintaisen valkoiselta ja cishnormatiiviselta. Myös Lepagen (2020) tutkimus queerien uuspakanuuden harjoittajien parissa ehdottaa, etteivät henkiset yhteisöt resonoi ongelmitta kaikenlaisille harjoittajille. Lepage huomauttaa, että hänen tutkitavansa ottivat osittain etäisyyttä henkisistä yhteisöistä ja että heidän henkisyidensä korostui heidän oma henkilökohtainen harjoituksensa (emt., 226, 229). Vastavasti vaikka feminiinisen henkisyiden väitetään edesauttavan terveiden suhteiden luomista yli erilaisten erojen, myös sen parissa rakentuva henkisen sisaruuden affektiivinen yhteisö on osittain varsin homogeeninen.

Henkisen sisaruuden yhteisöllisyyteen liittyi toisinaan myös tietoista sulkeutumista omaan mukavaan kuplaan. Vaikka esimerkiksi feminiinisen johtajuuden kurssin ohjaaja korosti tukea ja tiimityötä yksin suorittamisen sijaan, hän painotti kuitenkin tiimin ”energian” ja keskinäisen luottamuksen tärkeyttä. Hän esitti, ettei Kuningattaren kannata valita tiimiinsä henkilöitä, joiden suhteen hän on ”epävarma” (*feels iffy*). Toksisen ilmapiirin välttämiseksi tällaiset ihmiset on syytä joko erottaa Kuningattaren tiimistä *tai* heidät on kohdattava ja selvitetävä kitkaa aiheuttava asia. Niin ikään feminiinisen johtajuuden puolestapuhujana toimiva Kerstin puolestaan esitti, ettei ole mielellään tekemisissä sellaisten ihmisten kanssa, jotka eivät ole valmiita vastaanottamaan ”pyhän feminiinisen” sanomaa:

Mä tiedän mun todellisen arvon, eli toisin sanoen mun ei tarvii argumentoida sellasten kanssa jotka... – Ne jotka ei oo valmiita ni (viitoo pois päin käsillään elehtien, ettei halua olla tekemisissä heidän kanssaan) olkaa ystävällisiä niin kauan ku ootte siinä pisteessä, se ei oo mun ongelma. Ne, jotka haluaa ottaa tätä vastaan, ni tervetuloa (viitoo käsillä luokseen).

Vastavasti esimerkiksi Tica kertoi järjestävänsä kursseja ensisijaisesti naisille, koska on ”tottunut olemaan naisvaltaisessa ympäristössä”. Naisten kanssa työskenteleminen tuntui hänestä ”luonnolliselta ja helpolta” ja hän kertoi nauttivansa ”sisaruuden ympäristöstä”. Yhteiskunnallisten vastakkainasettelujen parantamisen sijaan niitä ratkaistiin siis toisinaan pikemminkin välttämällä konflikteja ja pysymällä feminiinisen henkisyiden kuplan sisäpuolella.

Sisaruuden kultivoimisen lisäksi feminiinisen henkisyiden polarisaationvastaiset ja yhteisöllisyyttä korostavat pyrkimykset kurottautuivat myös naistenvälisen suhteiden parantamista pidemmälle. Toisinaan rakentavia suhteita kehitettiin varsin

yllättäviin suuntiin. Kun kysyin esimerkiksi amerikkalaiselta Sagelta, näkeekö hän henkisyytensä feministisenä, hän vastasi viittaamalla Lakotain alkuperäiskansan maailmankuvaan:

Mä todella samaistun konseptiin *mitakuye oyasin*, joka tarkoittaa kaikki mun sukulaiseni. Mä todella harjotan sukulaisuuden tuntemista niin laajasti ku mä vaan voin kuvitella tuntevani. Yhteyden ja sukulaisuuden tunteminen Donald Trumpia kohtaan on ollut tosi iso oppi.

Sagen erikoiselta kuulostava ajatus yhteyden kehittämisestä Donald Trumpia kohtaan ei ollut kentällä ainutkertainen, vaan törmäsin samaan ajatukseen muutamaan otteeseen. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut, että yksikään haastateltavistani olisi suhtautunut myötämielisesti Trumpin politiikkaan, päin vastoin. Tutkijat ovat olleet huolissaan Trump-myönteisen ajattelun leviämisestä holistisen henkisyiden kentällä (Baker 2022). Aineistossani Trump nousi kuitenkin esiin eräänlaisena tyyppiesimerkkinä vanhasta, patriarkaalisesta ja tiensä päähän tulleesta toimintatavasta, jonka uskottiin olevan murtumassa feminiinisen käänteän myötä. Esimerkiksi Outi esitti pohtiessaan tämänhetkistä yhteiskunnallista tilannetta, että ”asioitten läpivieminen” maskuliinisella tavalla ”kokee niinku tosi kovii iskuja” ja ”toivottuu inflaatio”. Kun kysyin, miten tämä hänen mielestään tulee esille, hän vastasi:

No kyllä se nyt näkyy ihan vaikka muutaman uutisen ku kattoo Donald Trumpia (naurahtaa), ni mä en usko et se on kenellekään tässä maailmassa enää epäselvää, et hän on toiminut hyvin vahvasti sen maskuliinisen kautta.

Erään reititin ohjaaja puolestaan katsoi, että Trumpin voi nähdä toimittavan tärkeää roolia henkisen kehityksen matkalla: hän saattaa todellisuudessa olla ”valohahmo”, jonka tehtävänä on herättää meidät siihen, mikä kaikki maailmassa ”kusee”. Ohjaaja lisäsi, että kunkin omaksi tehtäväksi jää valita oma suhtautumistapansa: Voit sotia Trumpia vastaan, koska et halua hyväksyä tätä osaksi todellisuuttasi, mutta tällöin synnytät vain uusia sotia. Vaihtoehtoisesti voit lähettää Trumpille ”ihan helvetisti rakkautta” ja näin tehdä oman osasi kollektiivisen muuttamiseksi.

Se, että rakkauden ja sukulaisuuden kultivoiminen Trumpia kohtaan nähdään tehokkaampana muutoksen keinona kuin kritiikki tai protestoiminen, kertoo kenties epätoivosta poliittisen polarisaation ja huolestuttavaksi koetun yhteiskunnallisen kehityksen edessä sekä samanaikaisesta pettymisestä politiikkaan progressiivisen muutoksen väylänä. Ajatus feminiinisestä käänteestä näyttäytyy aineistoni valossa kiinnostavana sekoituksena optimismia ja sen tiedostamista, etteivät asiat todellisuudessa näytä erityisen valoisilta naisten oikeuksien ja yhteiskunnallisen harmonian kannalta. Erilaiset vaikeudet tulkittiin monesti osaksi kollektiivisen tietoisuuden he-

räämisen prosessia. Trumpin presidenttikauden ohella myös esimerkiksi koronapandemia nähtiin kaikessa kamaluudessaan lupauksena käänteestä kohti parempaa. Esimerkiksi feminiinisen johtajuuden kurssilla ohjaaja esitti tulkinnan, että koska korona tarkoittaa kruunua, pandemia on merkki siitä, että työskentelemme kollektiivisesti kruunuchakramme parissa. Chakrateoriassa päälaessa sijaitsevaa kruunuchakraa pidetään ylimpänä chakrana. Se edustaa puhdasta tietoisuutta ja yhdistetään henkisen prosessin lopulliseen päämäärään, eli valaistumiseen tai henkiseen heräämiseen. Vaikka kurssin ohjaaja korostikin pandemian olevan kamala asia, hän näki sen merkinä kollektiivisesta havahtumisesta moniin ajankohtaisiin kysymyksiin, kuten rodulliseen epätasa-arvoon ja terveyteen liittyviin kysymyksiin.

Uskonnotutkijat ovat huomauttaneet, että uushenkisyyden kentällä ilmenevät ajatukset kollektiivisesta tietoisuuden heräämisestä resonoivat yllättävällä tavalla salaliittoteorioiden kanssa. Charlotte Ward ja David Voas (2011) ovat esittäneet salaliittohenkisyyden käsitettä (*conspirituality*)<sup>8</sup> kuvaamaan naisvaltaisen uushenkisyyden ja miesvaltaisten salaliittoteorioiden sekoittumista. Salaliittohenkisyydellä Ward ja Voas viittaavat poliittis-henkiseen näkemykseen, jonka taustalla vaikuttaa samanaikainen pettyminen politiikkaan ja henkisyyden popularisoituminen. Siinä yhdistyvät salaliittoteorioille tyypillinen uskomus, että poliittista ja yhteiskunnallista järjestystä hallitsee salainen ryhmä, ja uushenkisyyden kentällä yleinen ajatus ihmiskunnan kollektiivisesta heräämisestä ja paradigman muutoksesta. (Emt.) Koronadenialismin ja QAnon-propagandan leviäminen henkisyyden kentällä pandemian aikana on entisestään korostanut äärioikeistoajattelun kytkeytymistä holistisen henkisyyden diskursseihin kollektiivisesta henkisestä kasvusta (Baker 2022). Salaliittohenkisyys on noussut laajan mediahuomion kohteeksi niin Capitol Hillin valtaukseen osallistuneen ”QAnon Shamaanin” (Conner 2023) kuin uushenkisissä piireissä kiihtyneen rokotevastaisuuden myötä (Poisson 2021). QAnon-propagandan ja salaliittohenkisyyden on todettu leviävän myös hyvinvoinnin ja henkisyyden parissa toimivien naispuolisten somevaikuttajien toimesta (Heřmanová 2022; Argentino 2021). Tämä herättää kysymyksen salaliittohenkisyyden leviämisestä myös feminiinisen henkisyyden kentällä. QAnon kytköksistä onkin tullut tunnetuksi myös esimerkiksi kansainvälisesti tunnettu, naisten terveyteen liittyviin kysymyksiin erikois-

<sup>8</sup> Ward ja Voas esittelevät englannin kielen käsitteen *conspirituality* 2011 julkaistussa artikkelissaan. Termi on kuitenkin noussut laajemman keskustelun aiheeksi vasta koronapandemian aikana, jolloin salaliittoteoriat alkoivat kukoistaa ja levitä uudella tavalla myös holistisen henkisyyden ja hyvinvoinnin kentällä. *Conspirituality*-podcastistaan tunnetut jooga-alan vaikuttajat Derek Beres, Matthew Remski ja Julian Walker (2023, 19–26) kuitenkin huomauttavat, että Ward, artikkelin pääkirjoittaja, oli itse salaliittouskovainen ja salaliittoteorioiden aktiivinen levittäjä, ja että artikkelin tarkoituksena oli salaliittoteorioiden oikeuttaminen.

tunut new age -vaikuttaja Christiane Northrup (Kestembaum 2022; Beres ym. 2023, 41), jonka työhön viitataan feminiinisen henkisyuden kentällä toistuvasti.

Retriitissä kohtaamani väite Trumpista valohahmona toistaa salaliittohenkisyudesta tuttua ajatusta, jonka mukaan Trump on ”valotyöntekijä” eli valaistunut henkilö ja henkinen sankari (Beres ym. 2023, 241–244). Vaikka koronapandemia ja Trumpin hallinto puettiin kentällä usein henkisen retoriikan huntuu esittämällä ne kaaoksena, joka edeltää kollektiivista henkistä kasvua, haastateltavani eivät pääsääntöisesti vaikuttaneet salaliittoteorioiden kannattajilta. Chloe oli kuitenkin tässä suhteessa poikkeus. Hän esitti, että maailmaa hallitsevat väkivaltaiset, satanistiset ja pedofiliset psykopaatit, jotka ”yrittävät myrkyttää planeetan”, ”muuttaa meidät keinoälyksi” ja ”tappaa suuren osan väestöstä”. Tämänkaltaisessa dystooppisessa maailmankuvassa perinteiset poliittiset kamppailut näyttäytyvät yhdentekeviltä. Chloen edustamaan henkiseen itsekehitykseen ja energian nostattamiseen ei kuitenkaan tule suhtautua epäpoliittisena tai yhteiskunnallisesti merkityksettömänä – päin vastoin. Somevaikuttamista, misinformaatiota ja salaliittohenkisyttä sukupuolen näkökulmasta tutkinut sosiaaliantropologi Maria Heřmanová (2022) huomauttaa, että koska politiikka mielletään maskuliiniseksi arenaksi, femininisoitu someympäristö tulkitaan usein epäpoliittiseksi. Henkisen sisaruuden ja henkilökohtaiseen heräämiseen diskurssien valjastaminen rokotevastaisen ideologian levittämiseen yhdistää kuitenkin Heřmanován mukaan somevaikuttamisen individualistisen eetoksen salaliittoliikkeen kollektiiviseen identiteetin muodostamiseen (emt.). Näin ollen feminiinisen henkisyuden henkisen sisaruuden tulkitseminen poliittisesta nykyhetkestä pake-nevaksi nostalgiseksi siirroksi (Crowley 2011, 115–117) ohittaa ne tavat, joilla feminiininen henkisyys saattaa toimia myös huolestuttavien ja yhteiskunnallisesti merkittävien poliittisten ideologioiden leviämisalustana.

## 5.4 Yhteenveto

Tässä luvussa olen tarkastellut sitä, millaisina uusi feminiinisyy ja feminiininen aikakausi kuvitellaan feminiinisen henkisyuden parissa ja minkälaisin keinoin niitä toteutetaan. Olen esittänyt, että Villin naisen ja Kuningattaren hahmoissa ruumiillistuva henkinen feminiinisyy voidaan ymmärtää joustavana pujottelua perinteisen ja modernin tai postfeministisen feminiinisyyden välillä. Ne osittain uusintavat sekä henkisen feministin edustamaa essentialistista naiseutta että postfeministisen joogatyön ihanteita. Samalla niiden avulla myös haastetaan ja kritisoidaan molempia ihanteita sekä niihin liittyviä ajatuksia naisten voimaantumisen ja yhteiskunnallisesta toimijuudesta.

Yhtäältä Villin naisen ja Kuningattaren hahmoissa kummittelee henkisen kulttuurifeminismin pyrkimys korostaa ja legitimoida naisille luontaisiksi koettuja piirteitä, kuten emotionaalisuutta, intuitiivisuutta, hoivaa ja yhteisöllisyyttä, erityisinä

naisellisina voimavaroina. Samalla ne toistavat kulttuurifeminististä ajatusta, ettei naisten voimaantumisen tulisi tarkoittaa muuttumista miesten kaltaisiksi. Uusi henkinen feminiinisyys on puoleensavetävää ja lumoavaa uusliberaalin työelämän ja postfeminististen suorittajan ihanteiden kanssa kamppaileville naisille, joiden elämästä sekä lumo että feminiinisyys tuntuvat kadonneen. Vaikka kentällä toistuvat essentialistiset ja binääriset sukupuolikäsitykset, niiden rinnalla kulkee kuitenkin varsin monimutkainen ja hienovarainen analyysi feminiinisyuden ”intrakategorisista variaatioista” (Dahl 2017, 36) ja siitä, mitä sukupuoli ”on” ja millä tavoin sitä voi tehdä. Vaikka Villin naisen ja Kuningattaren avulla korostetaan nais erityisiä voimavaroja ja mahdollistetaan lumoava feminiinisyuden tunne, ne myös sumentavat rajaa feminiinisen ja maskuliinisen välillä ja pyrkivät moninaistamaan feminiinisyuden kokemuksia ja merkityksiä. Ne toisin sanoen mahdollistavat feminiinisyuden kokemuksia naisille, jotka liialliseksi koetusta maskuliinisuudestaan huolimatta eivät koe perinteistä naiseutta omakseen. Postfeministisen feminiinisyuden tavoin uusi henkinen feminiinisyys siis sallii naisille ”maskuliinista” käyttäytymistä, kuitenkin irtisanoutuen ”toksiseksi” mielletystä maskuliinisuudesta. Feminiinisen ja maskuliinisen tasapainottamisen lisäksi feminiinisen henkisyuden parissa navigoidaan monia rynnakkaisiä ja toisiinsa kietoutuneita feminiinisyksiä ja maskuliinisuuksia. Feminiinisyuden korostamista ei siis pidä tulkita naisten anteeksipyyntöksi siitä, että he astuvat maskuliinisuuden areenalle, tai pyrkimykseksi varmistaa naisten paikka heteroseksuaalisen halun kohteena ja perheen hoivaajana. Pikemminkin pyrkimyksenä on merkityksellistää sitä, mitä feminiinisyys tarkoittaa nykypäivän itsenäisille, työsikäyville ja ammatillisesti kunnianhimoisille naisille, joilla on tai jotka tavoittelevat valtaa. Vaikka feminiininen henkisyys vastustaakin maskuliiniseksi miellettyjä sääntöjä ja dogmaattisuutta, henkisen feminiinisyuden inkarnoituminen Villin naisen ja Kuningattaren hahmoihin tuottaa myös oletuksia ja tunnesääntöjä, jotka rajaavat feminiinisyuden vapaata kokemusta ja tulkintaa.

Vaikka villiä naiseutta ja Kuningattaren energiaa tavoittelevat naiset kenties haluavatkin jossain määrin pärjätä ”miesten maailmassa”, he suhtautuvat siihen samalla kriittisesti ja haluavat muuttaa sitä sisältäpäin. Feminiinisen johtajuuden voi nähdä yhtenä yrityksenä tuoda individualistinen itsestä huolehtimisen etiikka myös työelämän rakenteisiin askeleena kohti kollektiivista muutosta ja huolenpitoa. Kollektiivisen muutoksen ja yhteisön hyvinvoinnin painottumisesta huolimatta yksilön sisäinen työ ja henkilökohtainen itsekehitys nähdään yhteiskunnallisen tasapainon edellytyksenä ja feminiinisen henkisyuden ”sielun feminismin” keskeisenä muutoksen tavoittelun välineenä. Henkilökohtaisen varjotyön korostuminen osoittaa, etteivät holistista henkisyttä kohtaan esitetyt huolet rakenteellisten muutoksen typistymisestä yksilöpsykologisiksi ongelmiksi ole perusteettomia. Samalla feminiinisen henkisyuden kentällä voi kuitenkin havaita myös esimerkiksi rotuun liittyvää rakenteellisen eriarvoisuuden tiedostamista ja systeemisen muutoksen tavoittelua. Kuiten-

kin ratkaisu jää helposti koloniaalisen perimän luoman henkilökohtaisten trauman käsittelyn tasolle. Femininistä henkistä johtajuutta edustavalla Kuningattaren arkkityypillä on siis edelleen vahvasti etuoikeutetun valkoisen naisen kasvot.

## 6 Feminiininen keho ja lumouttamisen käytännöt

*Olen levittänyt joogamattoni olohuoneen lattialle tietokoneeni eteen kohta alkavaa, amerikkalaisen toimijan järjestämää yoni-joogatuntia varten. Sanskritin kielen sana yoni tarkoittaa vulvaa ja kohtua, ja sitä käytetään feminiinisen henkisyyden kentällä usein viittaamaan naisten sukuelimiin. Kirjaudun Zoomiin hyvissä ajoin ennen tunnin alkua ja näen, että ohjaaja on jo paikalla. Hän seisoo keskellä avaraa huonetta ja keinuttaa lantiotaan – ilmeisesti hän kokeilee harjoituksia tai lämmittelee tulevaa tuntia varten. Huoneen reunoilla näyttäisi olevan lyhtyjä tai kynttiläkuppeja, muuten tila on tyhjä. Toisin kuin itselläni, ohjaajalla ei ole joogamattoa, vaan lattiaa peittää tavallinen iso vaalea matto. Hän on pukeutunut vaaleisiin kaprihousuihin ja löysään siniseen paitaan, joka näyttää silkkiseltä. Hänen hiuksensa on auki. En tiedä mitä odottaa, ohjaajan varustuksesta päätellen ei ainakaan ”tavallista” asanaharjoitusta. Vaihdamme lyhyesti kuulumisia ja käymme läpi muutamia havainnointiin liittyviä käytännön asioita, kunnes osallistujia alkaa tulemaan linjoille. Odottelemme muutaman ylimääräisen minuutin, jotta kaikki kymmenisen ilmoittautunutta saapuvat. Tämän jälkeen kuluu vielä hetki teknisten ongelmien selvittämiseen: yhdellä osallistujalla ei toimi kamera, toisella taas ääni. Nuorimmat osallistujista ovat arvioltani lähemmäs nelikymppisiä, tosin Zoomin kautta on vaikeaa määrittää ikää, minkä lisäksi osalla on kamera kiinni. Vanhin heistä on kahdeksankymppinen. Itseäni ja yhtä brittiläistä osallistujaa lukuun ottamatta kaikki ovat Yhdysvalloista. Valtaosa heistä on valkoisia, mutta kaksi tulkitsen latinalaistaustaisiksi ulkonäön ja aksentin perusteella (toisella ei videota). Ohjaaja toivottaa meidät tervetulleiksi ja pyytää kaikkia esittäytymään ja kertomaan, mikä sai heidät osallistumaan tunnille. Monet osallistujista ovat ohjaajalle entuudestaan tuttuja. He kehuvat ohjaajan työtä ja kertovat, miten paljon he pitävät hänen tunneistaan. Vastauksissa toistuvat feminiinisen harjoituksen merkitys ja naisryhmän parantava energia. ”Tämä on just sitä mitä mä haluan: kokoontua naisten kesken ja tehdä yhdessä yoni-harjoitusta”, toteaa eräs osallistujista. Toinen puolestaan kertoo haluavansa pohjimmiltaan vain tehdä olonsa mukavaksi tällä planeetalla, keskittyä kehoonsa ja oppia rakastamaan omia naisellisia kehonosiaan. Muutama mainitsee tunnin osuvan sopivasti kesäpäivänseisauksen alle ja toimivan samalla rituaalina sen juhlistamiselle.*



*Esittäytymiskierroksen jälkeen ohjaaja johdattaa meidät yoni-joogaan. Hän kertoo opiskelleensa itse pitkään taolaisuutta ja joogaa ja huomanneensa matkan varrella, että ”todellinen taika” sijaitsee yonissamme. Yoni on jumaluutemme ja elinvoimamme tyysija, jossa piilee kyky tuottaa energiaa, ja me olemme tämän kehonosan ylpeitä omistajia, ohjaaja kertoo. Yoni-jooga ei ohjaajan mukaan ainoastaan edistä elämäniloa ja terveyttä. Lisäksi se auttaa meitä ymmärtämään, että olemme paitsi fyysisiä olentoja myös energeettisiä ja henkisiä olentoja. Harjoituksessa keskitymme niin yonin energeettisiin, henkisiin kuin fyysisiinkin aspekteihin. Lisäksi tämän päivän tunnilla keskitymme erityisesti luomaan yhteyttä jumalaiseen feminiini-seemme, ohjaaja sanoo, ja kertoo lyhyesti Inanna ja Afrodite -jumalattarista. Inanna on hänen mukaansa rakkauden, kauneuden, oikeudenmukaisuuden ja rauhan jumalatar. Rakkaudessa ei ole kyse vain muiden vaan myös itsen rakastamisesta. Lisäksi Inanna on poliittisen vallan jumalatar. Inannan tavoin myös Afrodite on erotiikan jumalatar ja ohjaaja korostaa, ettei eroottisuutta ennen nähty sopimattomana tai hävettävänä. Ohjaaja kertoo haluavansa harjoituksen myötä lietsoa ja opettaa meitä tunnistamaan maagisia voimiamme ja vaikutustamme muihin. Alustuksen jälkeen ohjaaja opastaa meidät lantion alueelle keskittyvien lempeiden liikkeiden ja venytysten, mantrojen sekä hengitys- ja lihaslukkoharjoitusten pariin. Yllätyksekseni ohjaaja ei juurikaan viittaa tunnin aikana kuukautisiin, äitiyteen tai naiskehon sykli-syyteen. Sen sijaan hän kuvaa yonia lähinnä feminiinienergian, voiman ja säteilyn lähteeksi. Tunti päättyy hidastempoisen intialaishenkisen musiikin tahdittamaan luovan liikkeeseen ja tanssiin, jonka myötä ohjaaja pyytää meitä näyttämään sisäinen jumalattaremmen maailmalle.*

\* \* \*

Yoni-joogatyöpaja on oiva esimerkki nais erityisen kehon keskeisyydestä feminiinisen henkisyyden kentällä. Kuten osoitin luvussa 3, haastateltavat suhtautuivat kriittisesti paitsi institutionaaliseen uskonnollisuuteen myös holistiseen henkisyyteen, jonka koettu maskuliinisuus esti täysmittaisen henkisen kokemuksen saavuttamisen. Aineiston perusteella feminiinisen henkisyyden parissa vallitsee ajatus, ettei holistisen henkisyyden kehomyönteisyys automaattisesti tarkoita myönteistä suhtautumista naiskehoon. Vaikka monet haastateltavat kertoivat esimerkiksi joogan auttaneen heitä löytämään kehoyhteyden ja vaikka sitä sovelletaan usein feminiinisen henkisyyden parissa, sen maskuliinisia premissejä ja soveltuvuutta naiskeholle on kritisoitu niin feminiinisen henkisyyden edustajien kuin joogaharrastajien parissa yleensä (esim. Dinsmore Tuli 2014; ks. myös Plancke 2021; Poutiainen 2019; Wittich 2017). Feminiinisen henkisyyden kentällä maskuliiniseksi miellettyä henkisyttä kritisoidaan siitä, ettei se huomioi naiskehon ja naisten henkisen kokemuksen oletettua erityislaatuisuutta. Lisäksi sen nähdään keskittyvän liiaksi kehon kurittami-

seen ja toismaailmallisuuteen. ”Todellinen taika” sijaitsee kehossa, tarkemmin ottaen yonissa. Feminiinisen henkisyuden kehokeskeisyys ilmenee toisin sanoen nais erityisen kehon keskeisyytenä.

Feminiinisen henkisyuden parissa naiskeho toimii niin henkisyuden harjoittamisen kohteena kuin sen välineenäkin. Yhtäältä esimerkiksi kaikki yoni-joogatyöpajan harjoitukset keskittyivät kehoon ja kohtuun tavalla tai toisella, olipa kohtu sitten liikkeen, venytyksen tai meditaation kohteena. Toisaalta keholliset harjoitukset olivat ohjaajan mukaan keino päästä yhteyteen Inannan ja Afroditen edustamaan jumalaiseen feminiiniseen. Henkinen feminiininen ei siis kentällä viittaa vain joukkoon kulttuurisesti feminiinisiksi miellettyjä piirteitä tai sukupuolesta riippumatonta feminiinienergiaa. Sen sijaan henkinen feminiinisyyden kytetään vahvasti naiskehoon, joka esitetään feminiinienergian, voiman ja säteilyn lähteenä. Lisäksi keho ja erilaiset keholliset kokemukset nousivat haastateltavien kertomuksissa usein esiin keskeisinä motivaatioina tai kimmokkeina hakeutua henkisyuden pariin. Osalle vaihtoehdot hoitomuodot olivat tuoneet helpotusta kehollisiin ongelmiin ja fyysisiin oireisiin, kuten kuukautiskipuihin, selittämättömiin päänsärkyihin tai autoimmuuniongelmiin, joihin he eivät olleet löytäneet apua lääketieteestä. Toisinaan sairaus tai muu vahva kehollinen kokemus taas koettiin itsessään henkisenä elämyksenä tai tietoisuuden heräämisenä. Henkisyuden voi siis yhtä lailla sanoa sekä *lähtevän* kehosta, *olevan* kehossa että *vievän* kehoon.

Ajatus sukupuolesta riippumattomista feminiini- ja maskuliinienergioista kumpuaa holistisen henkisyuden kentällä yleisestä energeettisen kehon konseptista, joka ammentaa löyhästi itämaisista henkisistä perinteistä ja filosofioista. Kuten ohjaajan kommentti yonin fyysistä, henkisistä ja energeettisistä aspekteista antaa ymmärtää, energeettisen kehon metafysiikan mukaan ihmiskeho koostuu fyysisen tason lisäksi myös hienovaraisesta energeettisestä tasosta. Vaikka energeettinen keho ei rajoitu fyysiseen kehoon, sitä voi työstää esimerkiksi joogan tai tai chin kaltaisten fyysisten harjoitusten avulla (ks. esim. Johnston 2010, 69–70). Ajatus siitä, että olemassaolon energeettinen taso on työstettävissä ja että työstäminen tapahtuu fyysisen harjoituksen kautta, tekee myös feminiinisyydestä työstettävää. Vaikka feminiinisen henkisyuden edustajat usein esittävät, että naisilla on jonkinlainen välitön ja luonnollinen yhteys henkiseen feminiiniseen periaatteeseen kohtunsa tai yoninsa kautta, energeettinen feminiininen näyttää samalla kuitenkin vaativan aktiivista työstämistä ja yonin ”maagisten voimien” ”lietsomista.”

Kentällä esitetyt väitteet sukupuolettomasta feminiinienergiasta ja toisaalta kohdusta feminiinienergian lähteenä tuntuvat keskenään ristiriitaisilta. Feminiinisen henkisyuden parissa usein toistettu fraasi ”kyse on energiasta, ei sukupuolesta” sekä kiehtoi että ärsytti minua läpi koko tutkimuksen kenttätyövaiheen. Väite toistui lähes mantran tavoin ja opin pian odottamaan sitä niin retriiteissä kuin haastatteluissakin. Kun viimein kuulin nuo sanat, mieleni teki huutaa *bingo!* Ajatus siitä, ettei vain nai-

sille suunnatussa retriitissä, jossa tehdään kohtumeditaatioita, tulkitaan jumalatar-kortteja ja käsitellään feminiinisiä arkkityyppejä, olisi kyse ole sukupuolesta, kutsuimussa esiin huvittunutta silmien pyörittelyä. Haastattelutilanteissa puolestaan koin usein, että haastateltavani puhuivat itsensä pussiin keskustellessamme aiheesta. Väitettä siitä, etteivät energiat liity sukupuoleen, seurasi usein täysin luontevasti toteamus, jonka mukaan ”naisen kehossa on suurempi kapasiteetti sisällyttämään sitä feminiiniä energiaa” (Elina) tai jonka mukaan henkisyudessa ”mennään taas niinku sinne biologiaan” ja naisen keholliseen tietoisuuteen (Minna). Ajatus feminiinisydestä sukupuolesta riippumattomana ja työstettävänä energiana elää toisin sanoen ristiriitaisella tavalla rinnan sukupuolta essentialisoivan ja naiseutta luonnollistavan diskurssin kanssa.

Sukupuolen sosiaalista ja kulttuurista rakentumista korostavasta feministisestä näkökulmasta feminiinisen henkisyyden luonnollisuuspuhe näyttäytyy ongelmalliselta sen normalisoivien ja essentialististen konnotaatioiden vuoksi. Kuten feministiteoreetikko Stacy Alaimo huomauttaa, koska luonnollisuusdiskurssi on ladattu ongelmallisilla konnotaatioilla, feministit ovat epäilleet sen uudelleenhaltuunoton mielekkyyttä. Naisten ja luonnon välisen yhteyden korostamista pidetään ongelmallisena, sillä se vahvistaa sekä luonnon että naisten kannalta haitallista ideologista kytköstä. (Alaimo 2016, 534–535.) Alaimo kysyy, mitä ”luonnollinen nainen” ylipääntänsä tarkoittaa: raskaana olemista, paljasjaloin patikointia, naku-uintia ja järjen, kielen ja kulttuurin ulkopuolella olemistako? (Emt., 535.) Alaimon luonnollisen naisen stereotyyppisessä kuvauksessa on tunnistettavissa samaa ivallisuutta kuin omassa huvittuneessa mielihalussani huutaa *bingo!* kuullessani väitteen ”kyse on energiasta, ei sukupuolesta.” Kenttätyö feminiinisen henkisyyden parissa on kieltämättä osittain vahvistanut stereotypiaa puita halaavasta ja luontoäidin syleilystä nauttivasta uushenkisestä naisesta. Toisaalta se on myös saanut minut pohtimaan, miten tuo stereotypia määrittelee omaa asennoitumistani ja miten tulen itse ajoittain ylläpitäneeksi sitä tavoilla, jotka eivät aina ole perusteltuja tai hedelmällisiä. Crowley (2011, 18, 48–54) huomauttaa, että uushenkisyyttä kohtaan esitetyt kritiikit (myös feministiset sellaiset) uusintavat naisvihamielisiä käsityksiä naisista irrationaalisina ja hölmöinä. Feminiinisessä henkisyudessa ei ole kyse vain paljasjaloin patikoinnista, naku-uinnista, raskauden ihannoinnista tai pyrkimisestä järjen ja kielen tuolle puolen – vaikka kylläkin todistin myös kaikkea tätä. Kuitenkin nämä olivat usein myös juuri niitä asioita, jotka kiinnittivät huomioni osana feminististä bingopeliäni.

Tässä luvussa tarkastelen niitä normalisoivia ja toisaalta normeja haastavia elementtejä, joita sukupuolittuneen kehon lumouttaminen ja siihen kytkeytyvä naiseuden luonnollistaminen tuottavat. Esitän Alaimon kysymyksen luonnollisen naiseuden merkityksistä vähemmän ivallisesti tarkastelemalla sitä, minkälaisia merkityksiä naiskehoon liitetään, miten kehoa harjoitetaan ja millaisena se koetaan feminiinisen henkisyyden parissa. Analysoin feminiinisen henkisyyden energieettistä sukupuolta

Utraisen (2011) esittämien lumouttamisen käytäntöjen ja uusmaterialistisen affekti-teorian (Blackman 2012) näkökulmista. Kiinnitän huomiota siihen, mitä ajatus sukupuolienergeettisyydestä saa aikaan, miten feminiinisen henkisyuden käytäntöihin osallistuvat kehot vaikuttavat ja tulevat vaikutetuiksi ja mitä feminiininen keho voi henkisyuden myötävaikutuksesta tehdä.

Niin Alaimon luonnollisen naisen karrikatyyri kuin oma bingopelinikin herättävät pohtimaan myös sitä, minkälaisia kuvia ja tulkintoja feministinen orientaatio tuottaa sellaisista ajattelutavoista, joissa korostetaan naisten, kehon ja luonnon välistä yhteyttä. Kuten Avishai, Gerber ja Randles (2012, 398) toteavat, tiettyihin teoreettisiin ja käsitteellisiin viitekehyksiin nojaava feministinen ”puhdasoppisuus” voi toisinaan rajoittaa kykyämme ymmärtää erityisesti ei-feministisiä tiloja ja yhteisöjä. Avishai ja kollegat kehottavatkin meitä herkistymään sille, miten nämä viitekehykset ohjaavat kykyämme tulkita niin hyvässä kuin pahassa (emt.). Feministisessä kritiikissä on nostettu esille tärkeitä huomioita holistisen henkisyuden essentialistisesta, heteronormatiivisesta ja kaksinapaisesta sukupuolikäsityksestä. Kuitenkin tulkinta, jonka mukaan feminiininen henkisyys dikotomisilla sukupuolitermeillään viime kädessä uusintaa essentialistista ja normatiivista käsitystä naiseudesta on liian yksioikoinen. Se ohittaa sen, mitä kehon kuvittelu ja kokeminen henkisenä mahdollistaa. Tässä luvussa valotan myös feminiinisen henkisyuden ja feminismin kitkaista suhdetta tarkastelemalla kriittisesti sekulaarin feministisen tutkimuksen sokeita pisteitä suhteessa henkiseen kehokäsitykseen. Esitän, ettei feminiinisen henkisyuden puhe biologiasta ja luonnollisuudesta palaudu yksiselitteisesti biologisen determinismin essentialistiseen sukupuolikäsitykseen tai asetu sosiaalikonstruktivismia vastaan. Puhe luonnollisesta naiseudesta ei myöskään normalisoi perinteisiä feminiinisiä rooleja ja sukupuolten välistä erontekoa. Sen sijaan feminiinisen henkisyuden energettisellä kehokäsityksellä on myös sukupuolta outottava ja sukupuolitetun kehon kokemuksia ja kykyjä monipuolistava vaikutus.

Seuraavaksi kuvaan, miksi keho ja luonto ovat olleet hankalia kysymyksiä feministiselle teorialle ja miten luonnollisen naiseuden ja essentialismin kritiikit ilmenevät myös feministisissä tulkinnoissa holistisesta henkisyudesta. Näissä tulkinnoissa naiskehon pyhittämisen on katsottu syyllistyvän kulttuurifeministiseen naiseuden luonnollistamiseen ja naisten reproduktiivisen roolin normalisoimiseen. Katson, että huomion kiinnittäminen sukupuolen lumouttamiseen ja henkisten kokemusten affektiivisuuteen auttaa kuitenkin ymmärtämään feminiinisen henkisyuden ilmiötä viivahteikkaammin. Analyysissä tarkastelen kahta keskeistä tapaa, jolla feminiinisen henkisyuden parissa lumoutetaan naiskehoa: kehon uudelleenkuvaamista ja kehon työstämistä. Esitän, että vaikka nykyinen feminiininen henkisyys ei useinkaan ole eksplisiittisesti feminististä henkisyyttä, sen kehokuvaamisessa kummittelevat sekä kulttuurifeministiset että sukupuolen moninaisuutta ja sosiaalisesti rakentunutta luonnetta korostavat feministiset ajattelutavat. Kehon uudelleenkuvaaminen energettisenä

toimii kentällä välineenä neuvotella näiden sukupuolikäsitysten välistä jännitettä ja auttaa yhdistämään niitä. Lisäksi kehon uudelleenkuviointi energettisenä ennen kaikkea avaa sen tutkimiselle ja kutsuu sukupuolen määrittämisen sijaan sukupuolitetun kehon kokemiseen ja työstämiseen. Tarkastelemalla feminiinisen henkisyys- kehon työstämisen tapoja ja niiden mahdollistamia kokemuksia osoitan, ettei naiskeho näyttäytyä niissä luonnolliselta, biologiselta tai aina edes erityisen feminiiniseltä. Sen sijaan naiskehon ajatellaan kantavan niin psyykkisiä ja ylisukupolvisia traumoja kuin erilaisia kummia kykyjäkin. Henkinen harjoittaminen tuottaa kokemuksia parantumisesta sekä moninaisista kehoista ja kehollisista toiminnoista.

## 6.1 Luonnollisen naiskehon problematiikka ja energettinen keho

Kysymys naiskehon ja -kokemuksen erityislaatuisuudesta sekä tämän erityisyyden yhteiskunnallisista ja poliittisista seuraamuksista on jakanut feministejä. Koska kehon ja mielen välinen vastakkainasettelu kytkeytyy olennaisesti luonnon ja kulttuurin väliseen hierarkkiseen erontekoon, kehollisuuden problematiikka liittyy läheisesti kysymykseen luonnollisuudesta ja luonnon poliittisen arvon kyseenalaisuudesta feministisessä politiikassa. Kuten sukupuolentutkija Shatema Threadcraft (2016, 207) kiteyttää, kehollisuus on feministisessä teoriassa ongelma siksi, että naiset on nähty miehiä kehollisempina länsimaisessa ajattelussa, jota samalla luonnehtii kehokammosuus ja mielen tai rationaalisen arvottaminen kehollisuuden kustannuksella. Näin ollen sekä kehollisuuden juhlistaminen että sen ohittaminen uusintavat patriarkaalista symbolista valtaa. Siinä missä kehon juhlistaminen luonnollistaa sukupuolieroa, kehon ohittaminen puolestaan uusintaa patriarkaalisen kulttuurin kehokammosuutta. (Emt., 207)

Luonto on kehon tavoin ollut feministeille ristiriitainen kysymys: sekä sen puoleen että sitä vastaan kääntymistä on pidetty ongelmallisena. Alaimo (2020, 2–3) huomauttaa, että sikäli kun äiti maan kaltaiset kulttuuriset mielikuvat esittävät luonnon naispuolisena ja siten naiset ei-ihan-ihmisinä, ne luonnollistavat naisten alempiarvoisen aseman. Feministit ovat Alaimon mukaan ratkaisseet luonnon koetun ongelmallisuuden pääsääntöisesti kahdella tavalla: joko korostamalla sukupuolta sosiaalisesti rakentuneena tai pakenemalla luonnosta (emt., 3). Kummassakin tapauksessa taustalla vaikuttava ongelma, eli luonnon ja kulttuurin välinen kahtiajako, jää Alaimon mukaan kuitenkin ratkaisematta. Luonnosta pakeneminen jättää kyseenalaistamatta sen, miksi luonto ylipäättään esitetään vähempiarvoisena, ja hyväksyy luonto/kulttuuri dikotomian ikään kuin kohottamalla naiset kulttuurin puolelle (emt., 4). Sosiaalisen sukupuolen käsite ja siihen kytkeytyvä *sex/gender*-erottelu perustuu Alaimon mukaan niin ikään luonnon ja kulttuurin vastakkainasettelulle (emt., 5). Vaikka jotkut kulttuuri- ja ekofeministit ovat kääntyneet luontoa kohti ja nähneet sen

patriarkaatin turmelemattomana puhtaana alueena, luonnosta pakeneminen on Alaimon mukaan ollut vaihtoehtona yleisempi, ja feministiteoreetikot ovat laajalti hylänneet ekofeminismin (emt., 8).

Kehollisuuden ja luonnon ongelmallisuus tulee esiin myös holistista henkisyyttä vastaan esitetystä feministisessä kritiikissä. Naiserityisen kehon ja sen toimintojen sakralisointi on ollut yksi keskeinen asia, josta feministit ovat kritisoineet niin toisen aallon feminististä henkisyyttä kuin tämän päivän feminiinistä henkisyyttäkin. Sukupuolentutkija Suzanna Danuta Walters (1985, 30) nimesi henkisen feminismin taantumukselliseksi jo lähes neljä vuosikymmentä sitten esittäen, että biologian juhlistaminen pyhänä on keskeinen asia, jota vastaan feministit ovat kamppailleet. Danuta Waltersin mukaan aikansa feministiselle henkisyydelle tyypillinen naiskehon ylistäminen on rajoittavaa itsensä alentamista, joka rakentuu stereotyyppisen ja patriarkaalisen äitiyden ihanteen varaan (emt.). Echols (1983) puolestaan esittää esimerkiksi Dalyn edustaman henkisen kulttuurifeminismin eräänlaisena radikaalifeminismin korruptoituneena muotona. Echols kritisoi ”yin ja yang -feminismiksi” kutsumaansa naisidentiteettiä maksimoivaa feminismiä sukupuolen karrikoimisesta kaksinaapaisiksi vastapareiksi ja väittää, että pyrkimykset uudelleenhaltuunottaa feminiininen prinssiippi uusintavat vallitsevia ja rajoittavia käsityksiä naisista (emt., 439–440, 445).

Feminiinisyyden ja naiskehon juhlistaminen on saanut feministitutkijat tulkitsemaan myös myöhemmän feminiinisen henkisyyden pyrkimykset feministisiksi ja lukemaan ne osaksi feministisen liikkeen jatkumoa. Niiden on kuitenkin tulkittu edustavan takapajuista ja vanhanaikaista feminismiä. Esimerkiksi sukupuolentutkija Chris Bobel tarkastelee feminiinistä henkisyyttä naisten kuukautisaktivismia käsittelevässä etnografisessa tutkimuksessaan, jossa hän jakaa kuukautisaktivistit kahteen leiriin: naiskeskeisiin henkisiin feministeihin ja kolmannen aallon sukupuolineutraaleihin radikaaleihin kuukautisaktivisteihin. Bobelin mukaan jaottelussa kiteytyy näiden kahden leirin erilaiset tavat ymmärtää sukupuolen politiikka. Henkiset feministit juhlistavat kuukautisia naisellisen voiman lähteenä korostaen naiseuden ainutlaatuisuutta mutta samalla essentialisoiden naiskehoa. (Bobel 2010, 8–12.) Bobel esittää, että kuukautisten ritualisointi vahvistaa ajatusta reproduktiivisesta roolista naiseuden tärkeänä määrittäjänä, ja hän pelkää sen rajoittavan tyttöjen kokemusta itsestään ja omasta elämästään (emt., 92). Radikaalit kuukautisaktivistit puolestaan yhtyvät Bobelin mukaan kolmannen aallon feminismin tavoitteisiin. He pyrkivät sumentamaan rajoja ja kyseenalaistamaan essentialistisia ja binäärisiä sukupuolikategorioita käyttämällä esimerkiksi sanaa menstruoiija naisen sijaan. (Emt., 8–12.) Bobelin kuvauksesta ei jää epäselväksi, kumpi näistä kahdesta leiristä on hänen näkemyksensä mukaan ajan hermoilla: siinä missä radikaaleissa kuukautisaktivisteissa on Bobelin mukaan jotain trendikästä, särmikästä ja tuoretta, hän esittää henkiset feministit jonkinlaisena historiallisena jäänteinä, joka sinnittelee feministisen liikkeen marginaalissa

(emt., 172). Bobelin tulkinnat ilmentävät Hemmingsin (2011) havaitsemaa feminististä edistyskertomusta, jossa feminismin esitetään kehittyneen toisen aallon yhtenäiseen naiskategoriaan perustuvasta radikaalifeminismistä kohti poststrukturalistista ja postkoloniaalia monien erojen feminismiä. Hemmingsin mukaan edistyskertomukset tuottavat yksioikoista kuvaa 1970-luvun feminismistä essentialistisena, heteronormatiivisena ja rasistisena, jota vasten 1990-luvun feminismi esitetään epistemologisesti ja ontologisesti kehittyneempänä sekä teoreettisesti täsmällisenä ja vastuullisena (emt., 35–53).

Crowley (2011) esittää astetta vivahteikkaampaa luentaa holistisen henkisyyden essentialistisuudesta tarkastellessaan sukupuolen tekemisen käytäntöjä makrobiotiikan eli japanilaislähtöisen, henkisellä filosofialla höyrytetyn ruokavalio-opin avulla. Kuten Crowley selittää, makrobiotissa ruokavaliossa kehon sisäisiä feminiini- ja maskuliini- tai yin- ja yang-energioita pyritään tasapainottamaan päivittäisillä ruokatottumuksilla. Esimerkiksi ruoka-aineet ja ruoanvalmistuksen tavat sukupuoliteetaan yin-yang-kaavan mukaisesti. Ruoka-aineet ovat siis joko yin-pitoisia tai yang-pitoisia, minkä lisäksi pitoisuudet muuttuvat riippuen siitä, valmistetaanko ruoka esimerkiksi keittämällä (yin) tai paistamalla (yang). Jos kehon energiatasapaino on liian yang, sitä voi tasapainottaa syömällä yin-pitoista ruokaa ja toisin päin. Crowleyn mukaan makrobiotiset opit perustuvat essentialistisille ja toisinaan naisvihamielisille oletuksille, joiden mukaan naiset esimerkiksi ovat luonnostaan parempia ruoanlaittajia, eikä heidän tulisi vaarantaa luonnollista feminiinisyyttään korostamalla liikaa yang-prinsiippiä. Käytännön tasolla makrobiotiikka mahdollistaa Crowleyn mukaan kuitenkin virtaavan ja huokoisen suhteen sukupuoleen, jota voi manipuloida syömällä. (Emt., 91–99.) Näin ollen Crowley erottaa toisistaan makrobiotisen teorian ”staattisen essentialismin” sekä käytännön harjoittamisen ”virtaavan essentialismin” (*fluid essentialism*). Eronteko on Crowleyn mukaan olennainen, jotta ymmärtäisimme makrobiotiikan vetovoimaa, sen mahdollisuuksia ja rajallisuutta. Hänen mukaansa makrobiotiikan käytännöt mahdollistavat sukupuolta luonnollistavasta teoreettisesta essentialismista huolimatta kontrollin tunteen oman sukupuolen suhteen ja antavat naisille välineitä neuvotella ulkoisia sukupuolittuneita vaatimuksia. (Emt., 109.)

Feministiset uskonnotutkijat ovat puolestaan nähneet nykypäivän henkisyyden energeettisessä kehokäsityksessä jotain, joka ylittää yksiselitteisen biologisen determinismin (Plancke 2021; Ahonen 2006, 35; 2010; Longman 2020, 78; Trulsson 2010, 302, 332). Fedele ja Knibbe (2020, 15) esittävät, että henkisyyden sukupuolen ymmärtämisen tavan voi nähdä ”strategisena essentialismina”. Sen avulla henkisyyden harjoittajat haastavat sekä uskontoon liittämäänsä sukupuoli-essentialismia että sekulaariin katsomukseen liittämäänsä sosiaalikonstruktivistista sukupuolikäsitystä (emt.). Kehojen lumouttamisen on nähty antavan kehoille ja niiden osille uusia nimiä ja merkityksiä sekä harjoittavan niitä tavoilla, jotka kehittävät uusia kehollisia omi-

naisuuksia ja voimia (Utriainen 2011, 421). Esimerkiksi Trulssonin (2010, 290, 309) mukaan naiskehon sakralisointi paitsi uudelleenmerkityksellistää naiskehollisuutta voimaannuttavalla tavalla myös korostaa kehoa henkisen tiedon lähteenä. Lisäksi tutkijat ovat huomauttaneet energeettisen kehokäsityksen tuottavan ymmärrystä kehosta huokoisena ja suhteellisena (Utriainen & Annunen 2023; Hulkkonen 2021, 91; Ahonen 2010).

Esimerkiksi uskonnotutkija Johanna Ahonen (2006, 34–35, 37) esittää Amman seuraajia käsittelevässä tutkimuksessaan, että tantrisen perinteen käsitykset energia-kehosta ja feminiini- ja maskuliinienergioista purkavat länsimaiselle ajattelulle tyypillisiä kategorioita ja kahtiajakoja. Vaikka Ahonen havaitsee Amma-liikkeessä taipumuksia myös naisten, kehon ja luonnon välisten kytkösten essentialistiseen juhlistamiseen, hän esittää sen ensisijaisena pyrkimyksenä kuitenkin olevan ”perinteisten kategorioiden, kuten mies/nainen, henki/ruumis, transsendenssi/aistimellisuus, tuolle puolen pääseminen” (emt., 37). Tarkastelemalla Amman feminiinistä henkistä perinettä (*Shakti*) korostavaa tantrista henkisyttä uusmaterialistisen feminismin näkökulmasta Ahonen (2010) esittää, että keho näyttäytyy Amma-liikkeessä affektiivisena, väreilevänä ja energeettisten virtojen läpäisemänä. Tantrisen perinteen parissa yksittäisten kehojen rajat hälvenevät tavalla, joka muistuttaa Ahosen mukaan Deleuzen elimetöntä ruumista, eli tapaa ymmärtää keho määrätyn organismin sijaan nomadisena ja jatkuvasti muuntuvana (emt., 117). Uskonnotutkijat Linda Annunen ja Terhi Utriainen (2023) puolestaan esittävät, että äänimaljarentoutus tarjoaa uusia tapoja kuvitella ja kokea ihmiskeho suhteellisena, huokoisena ja aistimellisena korostamalla kehon vetisyyttä. Annusen ja Utraisen mukaan äänimaljarentoutuksen vetovoima perustuu osittain siihen, että sen kehokäsitys poikkeaa tyypillisestä luterilaisesta kuivasta kehokäsityksestä, jossa painottuu kehon rajallisuus ja kontrolli ja jossa ei ole sijaa aistilliselle jumaluuden kokemukselle (emt.).

### 6.1.1 Kehon lumouttamisen affektiivinen potentiaali

Vaikka yoni-joogatyöpajassa ei yllätyksekseni puhuttukaan kuukautisista tai äitiydestä, myös oman aineistoni perusteella naiskehon korostaminen tarkoittaa feminiinisen henkisyyden kentällä usein kuukautisten sakralisointia, mitä feministinen kritiikki on arvostellut. Esimerkiksi Minna kertoi oppineensa ”ihan hirveesti näilt erilaisilt shamaaninaisilta”, joiden mukaan ”kuukautiset on naiselle initiaatio, vihkimisprosessi naiseuteen”. Hän jatkoi:

[Pitäis] opettaa tyttö elämään kuukierron mukaan, et mitä se tarkoittaa naisen syklissä. Eikä mitään sehän on ihan meiltä niinku lineaariseks vedetty vaan, ja sit me tullaan kipeiks. Elikkä palauttaa sellasta naisen kehollista koska se on myös tietosuutta. Sitte ku sä elät siinä luonnon rytmissä ja ymmärrät ne eri vai-



heet ni sun tietosuus aukeaa... niinku kohdun aktivointi. – – Se pitää puhdistaa ja avata ja aktivoida se kohdun viisaus joka on ihan valtava, se on niinku suoraa tietoa. – – Jos me seurattais tätä [naiskehon syklejä], tehtäis se vähän niinku rituaalisesti, ja tää ei oo mitään semmosta höpö-höpö pakanatiedettä vaan tää on ihan niinku *hard core* todellisuutta, et ku nainen lähtee näitä syklejä aidosti naisporukalla tuettuna ilmentämään ni se tulee kaikki sieltä kehosta. Ei tarvii hakee mistään muualta.

Minnan kommentissa kuukautiset tuntuvat olevan keskeinen naiseuden määrittäjä. Luontoyhteyden vahvistaminen ja luonnollisten kehollisten rytmien seuraaminen puolestaan ovat hänen mukaansa edellytyksiä tietoisuuden aukeamiselle. Minnan kommentti ilmentää sitä, miten biologinen determinismi osittain toistuu feminiinisen henkisyyden kentällä. Yoni-joogaohjaajan lailla myöskään Minna ei kuitenkaan viittaa kohtua juhlistaessaan vain äitiyteen, vaan mieltää kohdun ensisijaisesti viisauden ja tiedon lähteeksi. Vaikka naiskehon sakralisointia on kritisoitu naiseuden rajoittamisesta, Minnan mukaan naiskehosta tulee ”kaikki.” Kohdun viisautteen käsiksi pääseminen edellyttää paitsi luonnon rytmisissä elämisessä myös aktiivista tekemistä ja työstämistä. Kohtua on ”puhdistettava”, ”avattava” ja ”aktivoitava”, ja naiskehon syklejä on ilmennettävä ”rituaalisesti”.

Sen lisäksi, että pohdimme lumoutumisen vaikutuksia kokijaan, Utriainen (2011, 426) kutsuu kiinnittämään huomiota siihen, mitä lumouttamisella pyritään saamaan aikaan myös sekulaareilla tai sekulaarin ja uskonnollisen rajamailloilla olevilla elämänalueilla. Utriainen (2011) näkee tämän päivän länsimaisessa kontekstissa ainakin kolme kehon lumouttamisen käytäntöä. Niiden avulla luodaan Utriaisesta mukaan uskonnollisesti merkityksellisiä ja kyvykkäitä kehoja. Ensinnäkin kehojen ulkoista pintaa muokataan esimerkiksi vaatetuksen, koristamisen, eleiden ja kehon tilallisen sijoittamisen avulla. Nämä ovat tapoja merkitä uskonnollinen keho ja tehdä eroa uskonnollisen kehon ja maallisen maailman välillä. Toiseksi kehoja lumoutetaan Utriaisesta mukaan harjoittamalla niitä. Tämä voi tarkoittaa esimerkiksi joogaa tai meditaatiota tai vaikka henkiseen kohtaamiseen tai kokemukseen perustuvia parantamisen ja voimaannuttamisen tekniikoita. Ulkoisen merkitsemisen sijaan harjoittaminen työstää kehoja sisältä ulos, ja harjoittamisen myötä kehot voivat saavuttaa henkisiä tai uskonnollisia resursseja. Kolmanneksi lumouttaminen voi Utriaisesta mukaan tapahtua kehon ja mielen tai sielun uudelleen kuvittelussa, joka luo uusia, länsimaisen tieteellisen rationalismin logiikasta poikkeavia merkityksiä. Tämä uudelleen kuvittelu ja merkityksellistäminen tapahtuu sekulaarin tai maallisen sisällä. Samalla se haastaa modernille rationalismille tyypillisiä tapoja erotella eri elämänalueita, tiedon tuottamisen tapoja ja yhteiskunnallisia vastuualueita erityisesti sekulaarin ja uskonnollisen välillä. Utriainen käyttää esimerkkinä holistisuutta ja henkisyyttä painottavan kielen liukumisen terveydenhuollon alueelle. Tämä haastaa terveydenhuollon

puhtaan lääketieteellistä kehon ymmärtämisen tapaa, johon käsitykset pyhästä tai oletetusti luonnollisesta olemisen tavoista eivät ole mahtuneet. (Emt., 422–425.)

Yoni-joogassa esitetty ajatus naiskehosta voiman, taikuuden ja säteilyn lähteenä kutsuu tarkastelemaan feminiinisen henkisyyden parissa kuviteltua ja elettyä kehoa affektiivisena eli vaikuttamisen ja vaikuttumisen paikkana. Kuten Hulkkonen (2021, 80) huomauttaa, henkiset kokemukset voivat niiden affektiivisen luonteen vuoksi muuttaa henkisyyden harjoittajan kokemuksia ja käsityksiä kehosta. Mediatutkija Lisa Blackman (2012, 19–20, *passim.*) on kuitenkin kritisoinut affektiteoriaa positivistisesta taipumuksesta tukeutua biologian ja neurotieteiden todistusvoimaan, kun se pyrkii selittämään kehon affektiivisuutta. Blackmanin mukaan positivistiseen empiiriseen tutkimukseen nojaaminen unohtaa affektiteorian genealogisen taustan paranormaalien ilmiöiden tutkimuksessa (emt., 77). Lisäksi se jättää huomiotta sen, mitä annettavaa kummien kokemusten tarkastelulla voi olla kehon affektiivisuuden teoretisoinnille. Blackman esittää, että esimerkiksi äänien kuulemisen kaltaiset paranormaalit ja henkiset ilmiöt ovat affektitutkimuksen kannalta tärkeitä, sillä ne jo itsessään vihjaavat kehon huokoisuuteen ja suhteellisuuteen ja toimivat rajailmiöinä kehon sisä- ja ulkopuolen sekä materiaalisen ja immateriaalisen välillä. (Emt., 20.) Lisäksi ne paljastavat, että olemme perustavanlaatuisella tavalla yhteydessä sekä inhimillisiin ja ei-inhimillisiin toisiin ja menneisyyksiimme että myös ei-tiedettävissä oleviin ajallisiin ja eterisiin ulottuvuuksiin (emt., 120, 127). Blackman käyttää ”im/materiaalisuuden” käsitettä kuvaamaan ”kehon potentiaalia yliluonnolliseen tai psykologiseen virittäytymiseen” sekä sitä, ettei kehoja voi pelkistää vain materiaaliseksi (emt., xxv, oma suomennos). Hyödynnän Blackmanin ajatusta im/materiaalisuudesta tarkastellakseni, miten ajatus energeettisestä kehosta ei perustu ymmärrykseen naiskehosta vain biologisten prosessien määrittelemänä. Sen lisäksi energeettisessä kehokäsityksessä naiskehoon liitetään yllättäviä kykyjä, ja se ymmärretään eri-alaisten rajojen yli kurottautuvana.

## 6.2 Feminiinisen kehon uudelleenkuviutus

*Lopettelemme aamumeditaatiota, jossa reititin ohjaaja on opastanut meitä aktivoimaan ”maa–taivas-yhteyttä” visualisointiharjoituksen avulla. Meditaatiossa kuvitelimme ensin, miten meistä kasvaa juuret syvälle maahan kohti ”maatähteä,” jonka jälkeen visualisoimme taivasyhteyden avautuvan päämme yläpuolella. Maa ja taivas kohtaavat ohjaajan mukaan sydämessä, josta levitämme meditaation lopuksi rakkaudesta maapallon joka kolkkaan. Avaan ohjaajan merkistä rauhallisesti silmät. Osa kurssilaisista pyyhkii liikituksen kyyneleitä poskiltaan. Meditaation jälkeen ohjaaja kysyy, mitä feminiininen ja maskuliininen energia meille tarkoittaa. Keskustelemme aiheesta pitkään. Osallistujien vastauksissa toistuvat perinteiset sukupuolittuneet piirteet: voima liitetään maskuliiniseen, kun taas pehmeys ja soljuvuus feminiini-*

seen. Seuraan keskustelua pitkään hiljaa. Olen epävarma siitä, pitäisikö minun olla rehellinen ja kyseenalaistaa kaksinaapaisuuden mielekkyys ääneen. Oman näkemyksen esiin tuominen olisi tapa osallistua ”jakamiseen”, joka on tärkeä osa kurssin sisältöä. Toisaalta pohdin, miten olla tutkijan roolissani rehellinen olematta kuitenkaan liian kriittinen. Hetki luo etäisyyttä itseni ja ryhmän välille ja tuntuu työntävän minua ulkopuolisen asemaan huolimatta siitä, päätänkö avata suuni vai en. Lopulta mainitsen lyhyesti, etten koe mielekkäänä erotella erilaisia piirteitä toisistaan, vaan ajattelen niitä mieluummin toisiinsa sekoittuneena. Ohjaaja vastaa, että tämä on täysin sallittu ajattelutapa ja huomauttaa, ettei kumpikaan – maskuliininen tai feminiininen – ole parempi tai huonompi ja ettei kyse ole sukupuolesta. Meidän on kuitenkin usein helpompi ymmärtää itseämme ja maailmaa feminiinisen ja maskuliinisen kautta, ja molemmissa on myös oma ”varjopuolensa” tai ”toksinen muotonsa”. Molempia tarvitaan, ohjaaja sanoo. Hän käyttää esimerkkinä tanssia, jossa toinen parista ohjaa ja pitää tilaa toisen taas ollessa liikkuvampi sekä taloa, jossa rakenteet edustavat maskuliinista, elämä talon sisällä puolestaan feminiinistä. Esimerkkien heteronormatiivisuus ja stereotyyppiset roolitukset ärsyttävät minua, mutta päätän olla kommentoimatta asiaa enempää. Täydellistä tasapainoa ei ohjaajan mukaan ole, eikä tasapaino ole päämäärä, jonka jälkeen tavoittelu lakkaisi. Elämä on elämää, liikettä. Tärkeintä on ohjaajan mukaan avoimuus, antautuminen eri ulottuvuuksille ja puhdistautuminen, jotta voi synnyttää jotain uutta.

Sitten ohjaaja puhuu siitä, miten feminiininen on kielletty kristinuskossa, ja että tämä ilmenee esimerkiksi Maria Magdaleenan poispeyyhkimisenä kristinuskon kertomuksista. Itämaisissa uskonnoissa feminiininen puolestaan on vahvemmin läsnä, ja sitä pidetään arvossa. Hän jatkaa esittämällä näkemyksen ihmiskunnan ja yhteiskunnan historiallisesta kehitymisestä: aluksi oli matriarkaalinen kulttuuri, jossa sukupuoliroolit eivät olleet jakautuneet niin vahvasti. Tämän syrjäytti patriarkaalinen kulttuuri, ja ihmiskunnan laajentuessa sukupuoliroolit ovat vahvistuneet. Ohjaajan mukaan toistamme vielä tänäkin päivänä samoja rooleja, vaikka olemmekin parhailaan matkalla kohti tasapainoa tai androgyynisyyttä. Kumpikaan, matriarkaatti tai patriarkaatti, ei ole hyvä malli. Koska ihmisinä ymmärrämme kaiken vastakkainasettelun kautta, feminiininen ja maskuliininen toimivat ohjaajan mukaan välineinä, joiden avulla voimme ymmärtää itseämme paremmin.

Feminiinisen ja maskuliinisen teemasta syntyy piirissä pitkä keskustelu, jolle ohjaaja antaa tilaa ja aikaa. Näin hän seuraa ryhmän tarpeita ja kiinnostusta ja antaa niiden vaikuttaa kurssin kulkuun. Samalla hän tarjoaa osallistujille mahdollisuuden oppia toinen toisiltaan, ei vain ohjaajalta itseltään. Tunnistan tämän pyrkimykseksi toteuttaa ”feminiinistä toimintatapaa”, josta ohjaaja on kurssilla toisinaan puhunut. Yksi naisista kysyy muilta vinkkejä siihen, miten voisi konkreettisesti vahvistaa maskuliinista puoltaan, ja hänelle ehdotetaan lihaskuntoharjoittelua. Nelissäkymmenissä oleva nainen puolestaan kysyy, mitä ohjaaja ajattelee siitä, että hänen teini-

*ikäisen tyttärensä sukupolvelle kysymys sukupuolen moninaisuudesta on ajankohtainen, ja siihen liittyy paljon tärkeitä kysymyksiä ihmisoikeuksista. Hän kertoo havainneensa, etteivät jotkut nuoret halua määritellä sukupuoltaan tiukasti, kun taas toiset haluavat selkeästi määritellä identiteettinsä ja sen, miten sijoittuvat sukupuolen moninaisuuden skaalaan. ”Ehkä mä olen vähän oman aikani feministi” hän sanoo ja toteaa, että se vaikuttaa hänen tapaansa ajatella asioista. Nuorelle sukupolvelle feminiinisestä ja maskuliinisesta puhuminen on ”vähän noloa”, kun taas hänen on helppo ymmärtää asioita niiden kautta. Toisaalta hän kertoo kaipaavansa sukupuolien välistä keskustelua ja ymmärrystä ja näkevänsä, että feminiininen voisi toimia tässä ”sillanrakentajana”.*

*Keskustelu jatkuu kiivaana muun muassa sukupuolen, sukupuoliroolien ja sukupuolisensitiivisyyden teemoista. Monet osallistujista ovat avoimia uusille sukupuolen ymmärtämisen tavoille, jotkut taas suhtautuvat niihin varauksellisesti. Eräs osallistujista esimerkiksi kommentoi, että hänestä kaikki sukupuolet ovat ok, olit sitten mies tai nainen tai jotain muuta, kunhan siihen ei sotketa lääketiedettä tai leikkausveistä, sillä silloin siitä tulee keinotekoista. Keskustelu siirtyy intersukupuolisiin vauvoihin ja osallistujien kesken syntyy näkemyseroja: yksi esittää, että on haitallista kajota lääketieteellisesti luonnolliseen kehoon, kun taas toinen ihmettelee, ”miten molempien vehkeiden kanssa voi elää”. Eräs osallistujista kertoo, että hänen päiväkotikäinen lapsensa korjaa häntä sanomaan ”lapsi”, jos hän kutsuu tätä tytöksi. Toinen puolestaan kommentoi asiaa skeptisesti ja pohtii, tuleeko se lapsesta itsestään vai ”syötetäänkö se ulkopuolelta”, esimerkiksi päiväkodista. Nelikymppinen nainen hehkuttaa sitä, että koulussa opetetaan nykypäivänä tunnetaitoja ja että hänen alakoululaiset poikansa kertovat olevansa hyviä intuitiossa ja tiimityössä kouluaineiden sijaan. Ohjaaja antaa keskustelun kulkea enimmäkseen osallistujien välillä, kommentoiden välillä jotain mutta pysytellen selkeästi avoimena monille tulkinnoille ja näkökulmille. Lopulta hän päättää keskustelun positiivisella huomautuksella siitä, miten lyhyen ajan sisällä muutosta on tapahtunut: ”ei tarvitse mennä montakaan sukupolvea taaksepäin, kun miehen ainoa tapa ilmaista tunteita oli viinapullo”.*

\* \* \*

Feminiinisen henkisyuden naiskeskeisyys yhdistettynä toistuviin väitteisiin siitä, ettei feminiinisessä ole kyse sukupuolesta, näyttäytyi minulle kahden – ja joskus useamman – ristiriitaisen sukupuolikäsityksen välisenä konfliktina. Retriitissä heränneestä keskustelusta nousee esiin se, miten moninaisesta, vaikeasta ja neuvottelua vaativasta asiasta sukupuolella on kyse – ei vain sukupuolentutkijoiden vaan myös feminiinisen henkisyuden harjoittajien mielestä. Naiseuden juhlistamisesta huolimatta feminiinisen henkisyuden retriittiin voi paradoksaalista kyllä osallistua myös

kehittääkseen omaa sisäistä maskuliinisuuttaan. Kaikissa läsnä olevien feminiini- ja maskuliinienergioiden näkökulmasta sukupuoli on jotakin muovautuvaa ja opeteltavaa: maskuliinisuutta voi vahvistaa lihaskuntoharjoittelulla ja pojillekin opetetaan koulussa ”feminiinisiä” taitoja, kuten tiimityötä, intuitiota ja tunnetaitoja. Feminiinisen ja maskuliinisen binäärinen käsitepari auttaa meitä ymmärtämään itseämme ja maailmaa, mutta niiden erottamatta jättäminen on sekin ”hyväksyty ajattelutapa”. Samalla sukupuoli on kaikessa moninaisuudessaan ja muokkautuvuudessaan jotain luonnollista ja sisältäpäin kumpuavaa. Retriitissä myös ei-binääriset kehot nähtiin luonnollisina, kunhan niihin ei kajota lääketieteellisesti. Lapsen sukupuolen puolestaan koettiin potentiaalisesti vaarantuvan, jos esimerkiksi liikaa sukupuolisensitiivisyyttä syötetään ulkopuolelta. Feminiinisen henkisyuden harjoittajien silmissä sukupuoli on toisin sanoen sekä kaksinapainen että kirjava, samalla sekä ”luonnollinen” että ”sosiaalinen” ja muokattava. Tässä alaluvussa tarkastelen yhtäältä sitä, miten energeettinen naiskeho kuvitellaan sekä luonnolliseksi että sosiaalisesti ja toisaalta sitä, miten se uudelleen kuvitellaan lumoavaksi.

### 6.2.1 Luonnollinen naiseus ja energeettinen feminiininen

Vaikka feminiinisessä ja maskuliinisessa ei haastateltavieni mukaan pohjimmiltaan ollutkaan kyse sukupuolesta, feminiinisen henkisyuden sukupuolidiskurssissa korostuu ajatusta luonnollisesta naiseudesta ja biologian tärkeydestä. Kysyessäni esimerkiksi Elinalta, mitä hän ajattelee energioiden ja sukupuolen välisestä suhteesta ja näkeekö hän näiden välillä jonkin yhteyden, hän vastasi:

Mä ajattelen niin, et lopulta sitte ku ihmiskunta on tarpeeks kehittyyny, ni me ei välttämättä tarvita tälläsii nainen/mies-laitoksia. Mutta mä koen että me ei olla tarpeeks vielä siinä kehittyneitä. Et jos mä nyt puhun henkisyuden näistä termeistä, ni naisen kehossa on suurempi kapasiteetti sisällyttämään sitä feminiiniä energiaa. Ja ihan biologialta me ollaan vähän erilaisia eli meil on erilaiset energiapaikat tässä ku meillä on vagina ja meillä on kohtu ja meil on rinnat ja... se niinku pyörii erilailla. Ja miehillä on sit taas suurempi kapasiteetti sisällyttää maskuliinista energiaa. Mutta me tarvitaan kummatki puolet.

Ensin Elina esitti, että on mahdollista, että ihmiskunnan kehittyessä sukupuoli-instituutioista tulee turhia. Näin hän antoi ymmärtää, että sukupuoli on sosiaalisesti tuotettua ja historiallisesti sattumanvaraista ja että feminiinisen käänteen ja siitä seuraavan tasapainon toteutuessa sukupuoli menettää merkityksensä. Seuraavassa hengenvedossa hän kuitenkin korosti sukupuolten olevan biologisesti erilaisia ja esitti, että koska naisilla on ”erilaiset energiapaikat”, heillä on myös suurempi kapasiteetti sisällyttää feminiinienergiaa kehossaan. Vagina, kohtu ja rinnat olivat hänen mu-

kaansa tärkeitä siitäkin huolimatta, että ”me tarvitaan kummatkin puolet”, eli feminiininen ja maskuliininen.

Elinan tapa korostaa biologisia eroja samalla kun ”nainen/mies-laitoksista” voisi hänen mukaansa luopua ilmentää feminiinisen henkisyuden kentällä tyypillistä diskursiivista ristiriitaa luonnollisen, autenttisen naiseuden ja sukupuolen moninaisuuden ja historiallisen muokkautuvuuden välillä. Ristiriita on tulkittavissa paitsi kahden feministisen ajattelutavan välisenä yhteentörmäyksenä myös sukupuolviksymyksenä tai -konfliktina. Elinan mukaan nainen/mies-laitoksia tarvitaan *vielä*, sillä ihmiskunta ei ole tarpeeksi kehittynyt. Retriitissä käydyssä keskustelussa puolestaan feminiinisen ja maskuliinisen käsitteisiin takertuva nelikymppinen nainen vertasi itserefleksiivisesti itseään ”oman aikansa feministinä” nuorempaan sukupolveen, jolle sukupuoli on spektri, ei dyadi. Myös feminiinisen henkisyuden parissa ilmenee siis Hemmingsin (2011) havaitsema feminismistä ja sen sukupuolen ymmärtämisen tavoista kerrottu edistyskertomus. Edistyskertomuksen valossa feminiininen ja maskuliininen näyttäytyvät kiusallisina menneen ajan termeinä, joiden mielekkyys vaatii nykypäivänä perustelua. Vaikka kaikki haastateltavani eivät retriittiin osallistuneen naisen tavoin mieltäneetkään itseään feministeiksi, erilaisten feminististen ajattelutapojen sekä niiden korostetun eronteon voi nähdä kummittelevan tavoissa, joilla feminiinisen henkisyuden parissa käsitteellistetään sukupuolta ja feminiinisyyttä. Vaikka feminiinisen ja maskuliinisen käsitteiden ja niiden kaksinapaisuuden ongelmallisuus tiedostetaan, niistä ollaan kuitenkin harvoin valmiita luopumaan – vielä.

Diskurssien välinen ristiriita kumpuaa sukupuolen ja naiskehon biologisten toimintojen keskeisyydestä feminiinisen henkisyuden parissa. Kun henkisyuden ajatellaan lähtevän kehosta, olevan kehossa ja vievän kehoon, kehosta muodostuu niin henkisyuden harjoittamisen lähtökohta ja väline kuin päämääräkin. Kehollisuuden keskeisyys tarkoittaa puolestaan sitä, ettei naiskehon erityisyyden ohittamista nähdä hedelmällisenä. Mortin mukaan kuukautiset tulisikin nähdä naisille ominaisena voimavarana, ei kiusallisena haittana:

Noin kuun kierron kestävä hormonaalinen sykli on todellinen asia, joka koskettaa puolta maapallomme väestöstä. Silti kuukautiset ovat jossain määrin Suomessakin tabu: Pikkuhousunsuojia piilotellaan pussukoihin käsilaukkujen pohjille. Ja jos tamponi sattuu tippumaan kassista, niin voi sitä häpeän määrää! Miksi naisten täytyy hieman hävetä koko ajan? Kuukautisia ympäröivä tabu ei tunnu vähenevän ja mediassa näkee lähinnä otsikoita siitä, miten voisi jatkaa sporttista ja kiireistä elämää ”kuukautisista huolimatta”. Vuoto nähdään haittana, ei voimavarana. Harva nainen tietää edes missä kohdassa omaa kiertoaan on menossa. (Mort 2018, 39.)

Mort toistaa feminiiniselle henkisyydelle tyypillistä ajatusta siitä, että naiset ovat vieraantuneet kehoistaan kiireisen elämäntavan ja naiskehon häpäisyn myötä. Käytännön tasolla feminiinisessä henkisyudessa on siis keskeisesti kyse naiskehon tuomisesta esille ja yhteyden luomisesta kehoon. Keskeisiä välineitä kadotetun kehoyhteyden löytämisessä ovat esimerkiksi kuukautiskierron seuraaminen kuukalenterin avulla sekä niin kuukautisten kuin muidenkin kohdun tilojen, kuten raskauden tai menopaussin, huomioiminen henkisyssä harjoituksessa. Vaikka feminiinisessä henkisyudessa puhutaankin jatkuvasti erilaisista ”energioista”, henkisyuden harjoittamisessa on konkreettisesti kyse materiaalisesta kehosta, sen tutkimisesta ja sen tarpeiden huomioimisesta. Henkisyuden harjoittaminen edistää kehon kuuntelua ja keho-tietoisuuden kehittämistä, kuten Mort (2018, 40) kirjoittaa: ”Erilaiset harjoitukset ja rituaalit auttavat meitä tulemaan tietoisiksi erilaisista energioista syklin eri kohdissa”. Energiat ovat sidoksissa naiskehon erityisiin energiapaikkoihin, ja ne myös muuttuvat kehon syklien mukana.

Feminiinisessä henkisyudessa kummittelevat toisin sanoen naiskehoa ja kokemusta juhlistavan feminismin essentialistinen naisuus ja luontoyhteyden korostaminen. Naiskehon fyysisiä toimintoja ja syklejä pidetään naisille erityisinä voimavaroina ja niiden ajatellaan kytkevän naiset miehiä suuremmin feminiiniseen elämän-energiaan ja luonnonvoimiin. Samanaikaisesti feminiinisen henkisyuden kentällä ollaan kuitenkin monesti tietoisia sekä naiskehon korostamiseen liittyvästä luonnollistamisen vaarasta että kaksinapaisten feminiinisen ja maskuliinisen käsitteiden käytön ongelmallisuudesta. Tämä käy ilmi esimerkiksi Kathryn tavasta pohtia feminiinisyuden ja naiskehon korostamista:

Tuntuu vähän kiistanalaiselta sanoa tänä päivänä, et feminiininen ilmenee vahvemmin naisissa ja vähemmin miehissä. Emmä tiedä, siinä on pointtinsa. Enkä mä oikeestaan ole dogmaattinen sen suhteen, niinku et naiset on tällasia ja miehet tällasia. Kaikki tuntuu tosi laajalta ja kirjavalta ja se, että yrittää leimata ja lokeroida, on taas yks patriarkaatin muoto oikeestaan. Mut mä sanoisin et se mikä mulle tuntuu todelta on et... nii, et jotain on ilmenemässä erityisesti naisten ja vulvallisten ihmisten kautta. Siinä on jotain elämänvoimaan ja erokseen liittyvää mikä on... nii, aika uniikkia.

Kathyn kommentti ilmentää tietoisuutta siitä, että käsitys sukupuolesta sosiaalisesti tuotettuna ja moninaisena tekee naiserityisyyden korostamisesta tänä päivänä poliittisesti arveluttavaa. Lisäksi se tekee feminiinisyuden määrittämisestä yhä hankalampaa. Naiskehon korostamisesta huolimatta Kathy kierteli essentialismin sudenkuoppaa varoen ja ratkaisi feminiinisyuden määrittämisen ongelman vetoamalla ehdottomien väitteiden sijaan siihen, mikä hänestä ”tuntuu todelta”. Lisäksi Kathy kertoi välttävänsä dogmaattisuutta, sillä hän piti asioiden tiukkaa määrittelyä patri-

arkaalisena. Samalla hän kuitenkin piti kiinni ajatuksesta, että naiskehojen kautta on ilmenemässä jotain ”uniikkia”.

Tarve neuvotella nais erityisyyden ja siihen liittyvän biologisen determinismin ongelmallisuutta käy ilmi myös Mortin (2018, 10) tavassa selittää naiskehon merkityksellisyyttä henkisyiden harjoittamisessa:

Naiseus ei ole samaistettavissa kehoon tai siihen, millaiset sukuelimet ihmisellä on. Tässä kirjassa keskityn kuitenkin omaan kokemukseeni naiseudesta – koen sukupuoli-identiteettini vastaavan syntymässäni määriteltyä sukupuolta (tämä tarkoittaa että olen cis-sukupuolinen). Kirjan harjoitukset tarjoavat mahdollisuuden tarkastella syvemmin sen hetkistä olemassaoloasi omassa uniikissa olemuksessaasi.

Vaikka naiskeho ja keho yhteyden löytäminen esimerkiksi kuukautiskiertoa kuuntelemalla ovat usein feminiinisen henkisyiden harjoittamisen keskiössä, Mort antaa ymmärtää cisnaisouden olevan vain yksi naiseuden kokemus muiden joukossa. Mortin kommentti voidaan siis yhtäältä tulkita tietoisuutena hänen oman kokemuksensa ja siihen perustuvien harjoitusten rajallisuudesta. Toisaalta Mort korostaa harjoitusten universaalisuutta väittäen niiden toimivan harjoittajan ”uniikista olemuksesta” riippumatta. Hän toteaa, että ”[j]okaisella ihmisellä on oma sykkinsä ilman kuukautisvuotoa ja sen kanssa” (emt., 10). Mort on tietoinen queerfeministisestä kritiikistä ja pyrkii lisäksi tuomaan sen termistöä yhteen luonnollisen naispuheen kanssa pohdimalla cisnaisena itse kriittisesti perspektiivinsä rajallisuutta. Samalla kun naisellista kehoa juhlistetaan, feminiinisen henkisyiden sukupuolen määrittelyn tavoissa pyritään siis luomaan tilaa myös sukupuolen moninaisuuden kielelle.

Samalla biologisen kehoon palataan aina uudestaan. Esimerkiksi Minnan kertomuksessa tulee esiin feminiinisen henkisyiden kentällä toisinaan esiintyvä huoli siitä, että mikäli sukupuoli ymmärretään yhä moninaisempänä, sukupuolesta ja sukupuoli-identiteetistä uhkaa tulla pelkkä valinta- tai arvokysymys. Hän pelkäsi sen johtavan kehon tai biologian ohittamiseen:

Mä uskon että tulevaisuudessa sukupuoliroolit tulee olemaan paljon... enemmän tällöisiä niinku virtaavia kun halki poikki ja pinoon. Et ihminen on paljon moniulotteisempi. Mut se et jos nainen naisen kehossa... ku biologia tuo meille tiettyjä ominaisuuksia – – jos nainen kokonaan kieltää itseltään feminiinienergian laadun se sairastuttaa. Et se ei oo niinku semmonen arvokysymys ja identiteettikysymys, vaan se on myös niinku biologiaa ja hormoneita ja... et me ei niinku voida elää terveinä.



Ajatus feminiinisen energieettisyydestä haastaa luonnollistamiskeskustelua korostamalla sukupuolen kokemuksen moninaisuutta ja löyhentämällä käsityksiä siitä, minkälaisissa kehoissa feminiinisyys piilee. Sukupuoli-identiteettien moninaistuminen nähtiin kuitenkin kentällä myös osittain ongelmallisena. Kuten retriitin osallistujan leikkauksensa vastainen kommentti osoittaa, toisinaan ongelmana pidetään moninaisten sukupuolen kokemusten sijaan ”luonnolliseen” kehoon puuttumista lääketieteen keinoin. Joskus taas ongelmana nähtiin Minnan tapaan naiskehon ja kokemuksen unohtaminen, minkä vuoksi feminiinisyys tai naiseus koettiin uhatuksi. ”Me on niin hukattu se minkälainen nainen voi olla”, hän huomautti. Pyrkimys kääntää feminiinisen henkisyuden diskurssi sukupuolen moninaisuuden kielelle johtaakin tarpeeseen puolustella naisfeminiinisyttä ja sen korostamista, minkä voi nähdä johtavan luonnollisuusdiskurssiin takertumiseen.

Usein kritiikki jyrkkää sosiaalikonstruktivistista sukupuolen ymmärtämisen tapaa kohtaan ilmeni epäsuorasti. Se tuli esiin naiskehon erityisyyttä puolustavina kommentteina, joiden mukaan esimerkiksi ”nainen [silti] on synnyttäjä” (Minna). Toisinaan kentällä oli kuitenkin havaittavissa eksplisiittisempää huolta sukupuolikäsitysten moninaistumisesta, joka läheni jopa uskonservatiivista antigender-ajattelua (Saresma 2020). Metodologialuvussa siteeraamani Elainen kriittinen näkemys sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöistä ongelmallisena ”trendinä” on lajissaan äärimmäinen esimerkki. Elaine piti erityisesti havaitsemaansa transidentiteettien suosion kasvua ”luonnottomana” ja näki alaikäisten sukupuolenkorjaushoidot ”psykopaattisina”. Tästä näkökulmasta käänne kohti feminiinisyttä ja feminiinistä kehoa voidaan tulkita myös vastareaktioksi sukupuolikäsitysten moninaistumiselle ja sukupuolikategorioiden sumentumiselle. Se ilmentää tarvetta vartioida ”tervettä” ja ”luonnollista” sukupuolta ja sen rajoja. Transfobisista ja homofobisista kommentteistaan huolimatta Elaine kuitenkin korosti, ettei hän ole ”transvastainen” tai ”homovastainen”. Lisäksi hän näki sateenkaaridentiteeteissä myös henkistä arvoa, joskin hän mystifioi niitä ongelmallisella tavalla: ”aina on ollu niitä, jotka identifioituu ristiin (*identify as cross gender*) tai homoiks tai lesboiks – – [u]sein he on niitä shamaaneja, mystikkoja, niil on yks jalka kummassakin maailmassa”. Elaine siis asetti vastakkain nykyisen, luonnottomaksi tulkitsemansa sukupuolen moninaisuuden trendin, joka hänen mukaansa ”on tietonen agenda jakaa ihmiskuntaa”, ja luonnollisiksi mieltämänsä sateenkaarishamaanit. Trulsson (2010, 311–312) huomauttaa, että naiskehollisuuden korostaminen feminiinisen henkisyuden parissa jättää transihmiset ambivalenttiin asemaan: toisinaan transnaiset hyväksytään mukaan, mutta kentällä myös ylevöitetään cisnaisten kehoja transfeminiinisten kehojen kustannuksella. Elainen kommentissa kummiteleva feminismi haamu on verhoutunut postfeministiseen ja transihmiset ulosulkevaan lakanaan: hän pyrki sitoutumaan feministiseen inklusiivisuuden politiikkaan samanaikaisesti, kun hän esitti sen menneen liian pitkälle.

Myös Ahonen (2006, 36) huomauttaa, että Amman seuraajien huoli liian pitkälle menneestä feminismistä voidaan tulkita huoleksi heteronormatiivisen ja binäärisen sukupuolen horjumisesta. Aineistonsa valossa Ahonen kuitenkin tulkitsee sen vilpittömäksi huoleksi pehmeiden arvojen puutteesta yhteiskunnassa. Kuten olen edellisissä luvuissa osoittanut, myös omassa aineistossani takertuminen feminiinisyyteen feminismiin sijaan on pääsääntöisesti tulkittavissa lempeämmän olemisen tavan ja mielekkäämpien naiseuden mallien tavoitteluksi. Lisäksi valtaosa haastateltavistani ja kentällä tapaamistani naisista suhtautui sukupuolen moninaisuuteen hyväksyvästi. Osa heistä toivoi vilpittömästi, että myös transnaiset tuntisivat itsenä tervetulleiksi feminiinisen henkisyyden pariin. Kolmannessa luvussa käsittelemäni raukeamistarinat kuitenkin osoittavat, että feminiinisen ja maskuliinisen käsitteiden käyttö ja feminiinisen kehon korostaminen tekevät kyseenalaiseksi teoreettisen avoimuuden toteutumisen käytännössä. Ajatus energeettisestä sukupuolesta ei todellisuudessa sovellu kuvaamaan epänormatiivisia sukupuolen kokemuksia tai vaihtoehtoisia naiseuden määritelmiä aivan niin hyvin kuin kentällä kenties toivotaan. Vaikka Elainen transfobiset kommentit olivat aineistossani marginaalisia, ne eivät olleet ainutkertaisia. Tämä osoittaa, että kentällä ilmenee myös transihmiset ulossulkevan radikaalifeminismin puhetapoja. Niissä biologisen ja sosiaalisen sukupuolen välisen eronteon korostaminen uusintaa essentialistista naiskäsitystä ja toimii cisnaisten oikeuksien ja voimaantumisen perusteena transihmisten ja muunsukupuolisten kustannuksella (Pearce ym. 2020).

Pääsääntöisesti ajatus sukupuolen energeettisyydestä auttoi aineistoni perusteella naisia neuvottelemaan ulkopuolisia sukupuolittuneita odotuksia ja naiskehoon liittyviä kulttuurisia mielikuvia sekä uudelleenrakentamaan kehosuhdettaan. Sen lisäksi se auttoi myös lievittämään nais erityisen feminismiin ja sukupuolen moninaisuuden diskurssien välistä jännitettä, joka kummittelee feminiinisessä henkisyydessä. Energeettisen feminiinisen voi nähdä toimivan Crowley'n sanoin virtaavana essentialismina. Yhtäältä se perustuu staattisen essentialistiselle periaatteelle, jonka mukaan sukupuolet ovat luonnostaan erilaisia ja jonka mukaan naiset ovat feminiinienergian ensisijaisia kantajina. Toisaalta se antaa käytännön tasolla tilaa sukupuolen moninaisuuden korostamiselle ja ajatukselle siitä, että erilaiset kehot voivat oppia seuraamaan ja ilmentämään feminiini- ja maskuliinienergioita ja naisellista syklistä. Kentällä ei Kathryn sanoin ajatella ”dogmaattisesti” naisten luontaisesta kyvystä ilmentää feminiinienergiaa. Naiseuden ei myöskään nähdä olevan yksiselitteisesti ”samaistettavissa” nais erityiseen kehoon, kuten Mort asian ilmaisi. Sen sijaan feminiininen tulkitaan energeettiseksi virraksi tai joukoksi feminiinisiksi miellettyjä piirteitä ja laatuja, jotka osittain liittyvät mutta eivät rajoitu tai ole yksiselitteisesti paikannettavissa tiettyyn sukupuolittuneeseen kehoon. Feminiinisen henkisyyden parissa kyllä korostetaan naisia ja nais erityistä kehoa, mutta samalla ajatus feminiini-

ja maskuliinienergioista jättää ainakin teoreettisen avoimuuden erilaisille sukupuolen kokemuksille ja naiseuden, feminiinisyyden ja naiskehon määritelmille.

Myös Crowley (2011) näkee makrobiotistien käytäntöjen virtaavassa essentialismissa kumouksellisuutta. Hän ei kuitenkaan tunnu ottavan vakavasti sen sukupuolen lumouttamisen seurauksia. Hän katsoo, että makrobiotiikassa on kyse lähinnä henkilökohtaisesta voimaantumisen ja henkisen tyydytyksen tunteesta ja pitää sen tarjoamaa kontrollia ja sukupuolen manipuloimista näennäisinä. Crowleyn mukaan makrobiotiikka tarjoaa naisille ensisijaisesti *tunteen* vastakulttuurisuudesta ja länsimaisen kulttuurin rajoitteiden ulkopuolelle pääsemisestä, eikä se sisällä julkista toimintaa tai materiaalistien oikeuksien puolesta kamppailemista. (Emt., 109–110.) Crowley näkee sukupuolen makrobiotiikassa päivittäisenä käytäntönä, joka on osittain biologista, osittain sosiaalista (emt., 111) mutta ei henkistä. On kuitenkin tärkeää huomata, että sukupuolta ja sukupuolitunutta kehoa käsitteellistetään feminiinisen henkisyiden kentällä ensisijaisesti juuri ”henkisyiden termein”, ei pelkästään luonnollisen naiseuden ja sukupuolen moninaisuuden diskurssien kautta. Tämän myötä naiskehoa ei ymmärretä ainoastaan biologisesti määräytyneenä tai sosiaalisesti tuotettuna vaan myös lumoavana ja kummana, eli ihmeteltävänä ja vaikeasti määriteltävissä olevana.

Uskonnontutkija Jay Johnstonin (2010, 73) mukaan energieettisen kehon voi ymmärtää olevan ontologisesti sotkeutunut fyysiseen kehoon ja toimivan kehollisena kohtauspintana biologisen ja uskonnollisen tai henkisen välillä. Samalla tapaa kuin energieettinen keho ulottuu fyysisen kehon ulkopuolelle (emt., 69–70), myös energieettisen feminiinisyyden voi nähdä ulottuvan fyysisen sukupuolen ulkopuolelle. Biologia valuu henkisen metafysiikan puolelle (esimerkiksi ajatuksessa naiskehon erilaisista energiapaikoista), sukupuoli ja luonnollinen naiseus puolestaan valuvat biologian ulkopuolelle (sillä miehissäkin on kohtuenergiaa). Energia-ajattelun myötä vastakkainasettelut arkisen ja lumoavan, maallisen ja pyhän sekä materiaalsen ja henkisen välillä hälvänevät: keho nähdään henkisenä tai jumalaisena, ja henkisydestä tulee materiaalista ja fyysisesti havaittavaa. Tämä tekee naiseuden ja feminiinisyyden välisestä suhteesta epämääräisen, kuten käy ilmi esimerkiksi Elinan hapuilusta hänen kuvatessaan feminiinisen yhteiskunnallista vahvistumista:

Se feminiini mitä se pyytää et se feminiini on ensin me naiset ollaan et jos mä puhun nyt naisista ja miehistä puhunks mä nyt energioista enempi... Feminiini energia on monitahosta. Siihen kuulu monenlaista, se tuo meidät takas kehoon. Eli muutos on kehollinen.

Virtaavan essentialismin epämääräinen kytkös naiskehon ja feminiinienergian välillä tekee niiden välisen rajan sumeaksi, eikä Elina lopulta itsekkään ole varma, puhuuko hän sukupuolista vai energioista. Sen sijaan että henkisyyspuhe kirkastuttaisi

sen, mitä naiseus on, kuka voi olla nainen tai miten naisten tulisi olla ja elää, feminiininen ei useinkaan näyttänyt erityisen johdonmukaiselta henkisyysnäkökulmasta. Kuten Trulsson (2010, 288) huomauttaa, nais erityisen henkisyyskentällä on havaittavissa monia ja keskenään ristiriitaisia sukupuolen teorioita. Lisäksi esimerkiksi kuukautisia käsitteellistetään jokseenkin epämääräisesti ”verimysteinä”, mikä Trulssonin mukaan sopii kuvaamaan laajasti erilaisia kokemuksia (emt., 302).

Myös omassa aineistossani henkisyysdiskurssin sisällä nousi esiin ristiriitaisuuksia riippuen muun muassa siitä, puhuttiinko feminiinisestä energiana, elementtinä tai arkkityyppinä. Esimerkiksi eräässä retiriitissä yksi osallistujista nosti esiin kurssimateriaalissa havaitsemansa ristiriidan, jossa ”jalat maassa realismi” esitettiin yhtäältä maskuliinisena, kun toisaalla maskuliinista edustavat ajatukset ja rationaalisuus taas liitettiin ilmaelementtiin. Ristiriita ei kuitenkaan häirinnyt retiriitin ohjaajaa, vaan hän vastasi asian riippuvan tulokulmasta. Jos asioita tarkastelee ”elementtien tasolla”, maa ja sen vakaumus ovat feminiinisiä, kun taas ”energeettisesti tarkasteltuna” maskuliininen edustaa vakautta ja tilan pitämistä, feminiininen puolestaan liikettä. Ohjaaja korosti retiriitissä kokemuksen keskeisyyttä ja muisti aina huomauttaa, että hänen pitämänsä ”luennot” toimivat vain ”ohjaavana raamina”. Monien ristiriitaisen feminiinisen kehon merkityksellistämisen tapojen päällekkäisyys esitettiin näin myös joustavuuden kultivoimisena. Lisäksi ohjaaja antoi ymmärtää, että henkilökohtainen kokemus feminiinisestä on tärkeämpi kuin ne tavat, joilla sitä käsitteellistettiin. Hän rohkaisti tulkinnalliseen avoimuuteen lisäämällä usein lauseiden loppuun lieventävän ilmauksen ”mitä se sitten kullekin merkitsee”. Aineistoni pohjalta esitän, että Crowley ohittaa sekä kehon henkisyysnäkemyksen että siihen liittyvän affektiivisuuden turhan kevyesti asettaessaan ”pelkän” tunteen vastakkain ”todellisten” materiaallisten vaikutusten kanssa. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan, miltä naiskeho näyttää, jos otamme tosissamme ajatukset kehon henkisyysnäkemyksestä ja feminiinisen energeettisyydestä.

## 6.2.2 Lumoava keho

Olipa feminiinisessä kyse energiasta, arkkityypeistä, elementeistä tai sukupuolesta, olennaista siinä on Elinan sanoin se, että se ”tuo meidät takas kehoon” ja ohjaa kohti kehollista muutosta. Feministifilosofi Linda Martín Alcoff ja uskonnonfilosofi John Caputo (2011, 4) kirjoittavat, etteivät suurimmat uskonnollisuuden, feminismin ja sukupuolen uudelleenkuvelteluun liittyvät haasteet liity siihen, miten jumaluus ymmärretään metafyyysisesti. Sen sijaan ne kytkeytyvät siihen, miten jumaluuden oletettua vastakohtaa eli kehoa ja kehollisuutta arvotetaan ja arvostetaan (emt.). Vaikka feminiinisessä henkisyysnäkemyksessä käytetäänkin paljon aikaa naispuolisen jumaluuden käsitteellistämiseen ja feminiini- ja maskuliinienergioiden teoreettiseen jäsentämiseen, kehollisuuden korostaminen on lopulta tärkeämpää kuin metafyyysiset kysy-

mykset tai niiden loogisuus. Aineistossani, niin kentällä kuin haastatteluissakin, erilaisten feminiinisyyttä tai naiseutta käsittelevien diskurssien väliset epäjohdonmuokaisuudet ohitettiin usein olankohautuksella ja ehdottamalla, ettei asioita pidä ajatella liikaa. Järkeilyä pidettiin selkeästi toissijaisena kokemukseen verrattuna. Sukupuolen ja naiskehon lumouttaminen tekee niistä ihmettelyn ja tutkiskelun, ei tarkkojen määritelmien tai mallintamisen kohteita (ks. myös Plancke 2021, 741; Longman 2020, 76; Trulsson 2010, 300).

Feminiinisen henkisyyden luonnollisuuspuheessa korostui ajatus siitä, ettei naisille ole luontaista vain äidillisyyttä ja pehmeät arvot. Sen sijaan myös *henkisyys* nähtiin naisille luontaisena. Feminiinisessä henkisyudessa siis toistuu henkisyyteen pitkään liittynyt käsitys naisten erityisestä henkisestä herkyydestä (Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, 68–69; Hulkkonen 2021, 239–240). Esimerkiksi Johanna esitti, että ”laskeutuminen” feminiinisen tai ”jumalallisen äidin mysteeriin” henkisyyden avulla johdattaa ”syvän kuuntelun ja viisauden näkemisen äärelle – – joka on naiselle hyvin luontaista kun me annetaan itsellemme siihen tila ja lupa”. Kysyessäni häneltä, onko tämä eri tavalla luontaista naisille kuin miehille, Johanna vastasi uskovansa, että naiset ja miehet eroavat aivorakenteeltaan toisistaan. Hän jatkoi:

Mä luulen et meillä on niinku helpompi päästä käsiksi niihin. Totta kai miehillääki on, mutta koska me ollaan feminiinisen kehos ni meillä on niinku helpompi päästä suoremmin käsiks siihen maailmaan. Ja ihan jo sen takia että meillä... monella naisen kehossa olevilla meillä on kohtu ja kohtutietoisuus ja yhteys joka on sinänsä jo itsessään iso sellanen niinku mystinen kuoleman ja uudelleen syntymisen paikka. Et meillä on niinku luontasesti se tietynlainen mysteeri meissä jo valmiina.

Johannan mukaan feminiininen keho mahdollistaa siellä piilevän kohtutietoisuuden ja yhteyden vuoksi suoremman pääsyn mysteerien ja luovuuden maailmaan.

Myös Mort (2018) korostaa kirjassaan naiskehon lumoavaa potentiaalia. Kehon syklisyyttä on hänen mukaansa tärkeää ymmärtää siksi, että se opettaa ”avautumaan elämälle”, ”helpottaa [...] eri elämänvaiheisiin siirtymistä” ja on ”valinta arvostaa ja kunnioittaa feminiiniä elämän pyhää kaavaa” (emt., 17). Lopuksi Mort kiteyttää:

Elämässä on enemmän kuin lempi-tv-sarja ja laskujen maksusta selviytyminen. Jos luet tätä kirjaa, olet jo luultavasti kiinnostunut itsesi henkisestä kehittämisestä. Meidät on tehty tähtipölystä ja leijumme kosmoksessa. Avaa silmäsi ja katso kuuta ja tähtiä taivaalla, se muistuttaa meitä siitä, että olemme osa jotakin suurempaa. (Emt. 17.)

Sekulaarin feminismin näkökulmasta henkisyys tulee kuitenkin helposti ohitetuksi epäolennaisena hölynpölynä, itsekeskeisenä oman elämän juhlistamisena tai yksinkertaisesti kiusallisena ja vieraannuttavana. Katsellessani Mortin kirjasta tekemiäni muistiinpanoja, joita tehdessäni vielä kuvittelin tutkivani *feminististä* henkisyyttä, huomasin itsekin, etteivät sanat ”tähtipöly”, ”pyhyys” tai ”jokin suurempi” olleet kiinnittäneet huomiota ja tarttuneet paperille. Bobel (2010, 84–85) taas nostaa henkiset termit esiin mutta vain esittääkseen ne potentiaalisia ei-henkisiä lukijoita karkottavina diskursiivisina elementteinä:

[H]enkisen feminismin vaihtoehtoinen kuukautisdiskurssi on täynnä sanoja kuten ”magia,” ”mysteeri,” ”voima,” ”pyhä,” ”lahjat,” ja ”parantuminen”; kirjojen kansissa esiintyy tyypillisesti kuita, lohikäärmeitä, kukkivia kukkia ja jumalattaria. Nämä sanat ja kuvat toimivat viesteinä tai koodeina tietyille yhteisölle jonka jäsenet jakavat saman maailmankatsomuksen. (Emt., 85, oma suomennos.)

Bobelin tulkinnassa kuukautisiin liitetty henkinen merkitys on pelkkä este, joka heikentää – vaikkakin tahattomasti – feminiinisen henkisyyden kuukautisaktiivisuuden saavutettavuutta (emt., 84). Bobelin omista sekulaareista perusolettamuksista kertoo myös se, ettei hän kiinnitä huomiota feminiinisen henkisyyden harjoittajien varaukselliseen feminismisuhteeseen tai siihen, miten henkisyyden puute feminismissä heidän näkökulmastaan heikentää *feminismin* saavutettavuutta (ks. luku 4).

Kuten Trulsson (2010, 295) toteaa, sen paremmin henkisyyttä harjoittavien naisten juhlistaminen feminismiin sankareina kuin heidän syyttäminen feministisen emansipaation tyhjäksi tekemisestä ei auta ymmärtämään naiskehon sakralisointia. Tarkastellessaan feminiinistä henkisyyttä kuukautisaktiivisuuden muotona Bobel (2010) liittyy sen osaksi feministisen terveystaktiivisuuden jatkumoa (ks. myös Plancke 2021, 735). Bobelin (2010, 81–84) mukaan kuukautiskierron seuraaminen toimii naisille keholukutaidon kehittämisen välineenä eli tapana kehittää tietoutta ja ymmärrystä oman kehon toiminnoista ja kykyä tehdä päätöksiä omaan terveyteen liittyen. Vaikka Bobel näkee keholukutaidon lisäämisessä voimaannuttavaa potentiaalia, hän tulkitsee feminiinisen henkisyyden lopulta kuitenkin kulttuuriseksi feministiksi, jonka käsitys naiseudesta pitäytyy patriarkaalisesti määriteltyjen sukupuolikategorioiden rajoissa eikä haasta niitä (emt., 7). Esitän kuitenkin, että Bobel ohittaa feminiinisessä henkisyudessa jotain olennaista juuri siksi, että hän tulkitsee siihen liittyviä kuukautissyklin seuraamisen käytäntöjä lähinnä terveystaktiivisuksena. Sekulaarin näkökulmansa takia Bobel sivuuttaa epäolennaisena ja ongelmallisena juuri sen, mikä feminiinisessä henkisyudessa on keskeistä: kuukautisten seuraamisesta ei ole kyse vain kehon lukemisesta, vaan sen lumouttamisesta.

Keholukutaidon kehittäminen ja naisten hyvinvoinnin edistäminen motivoivat kyllä osittain kohdun ja kuukautisten kuuntelemisen ja seuraamisen käytäntöjä myös oman aineistoni perusteella. Kuitenkin niissä korostui usein elämyksellisyys ja henkinen itsetuntemus – eivät niinkään käytännölliset terveyteen tai lisääntymisfunktioon liittyvät kysymykset. Kun esimerkiksi eräs retriitissä tapaamani nainen kertoi alkaneensa käyttää kuukalenteria ja jakoi siihen liittyviä kokemuksiaan, terveys ja kehon ”lukeminen” eivät olleet hänelle kuukautisrytmin seuraamisen ensisijainen anti. Sen sijaan hän hehkutti, miten hän ”rakastaa sitä naiseuden juhlaa, mikä kuukautisten seuraamiseen liittyy”. Väitän, että kyseisten käytäntöjen tarkastelu pelkääntään kuukautisterveyden ja aktivismin muotoina rajoittaa ymmärrystä feminiinisestä henkisyydestä. Feminiinisen henkisyyden parissa kuukautissyklin seuraamisessa on kyse kehon pyhittämisestä ja sen kokemisesta lumoavana vähintäänkin yhtä paljon kuin terveydestä. Crowley (2011, 109) ei ohita henkisyyttä aivan yhtä turhana kuin Bobel, vaan hän tulkitsee, että juuri essentialismin ”hauduttaminen” henkisyydessä tuottaa mahdollisuuden virtaavaan essentialismiin. Henkisyydessä haudutettu virtaava essentialismi elää Crowleyn mukaan rinta rinnan jokapäiväisen kehon materiaalisuuden kanssa makrobiotiikan ruokavaliokäytännöissä, joissa luonnollisuus muodostuu toistuvista sukupuolen säätämisen käytännöistä (emt., 109). Siinä missä Crowley kuitenkin näkee makrobiotiikan energeettisen kehon laskelmoinnin ja sukupuolen kontrollin paikkana (emt., 109–110), feminiinisessä henkisyydessä keho mielletään magian ja taikuuden tyysijaksi.

Olemassaolon energeettisessä ulottuvuudessa on keskeistä se, ettei sitä voi ymmärtää älyllisesti: energeettiseen kehoon pääsee käsiksi tunteen, intuition tai paranormaalien havainnoinnin kautta (Johnston 2010; Barcan 2010). Luettavan, tulkittavan tai säädeltävän sijaan feminiinisen henkisyyden naiskeho näyttäytyy aineistoni perusteella henkisyydessään kummalta ja ihmeteltävältä. Esimerkiksi Minna selitti nais erityisen kehon merkitystä seuraavanlaisesti:

Toi [sukupuolen rooli suhteessa feminiinienergiaan] on kysymys jossa mäki oon koko ajan kauheen auki et mitä halua tapahtua. – – Mä olen tullut hyvin sellaseen orgaaniseen tilaan, jossa mä pyrin olemaan määrittelemättä asioita. – – Mul on niinku sellasia häivähdyksiä, semmosii sisäisii kokemuksia semmosesta tilasta missä ei ole enää mitään sukupuolia, jossa se on melkeen niinku *shape shifting* et mä voin olla mitä vaan. – – Se on myös jonkinnäkönen tulevaisuuteen osoitava hetki. Et mulle tulee semmonen ajatus, et mejän täytyy niinku parantaa ne traumat mitkä liittyy tähän feminiinisen ja maskuliinisen niinku et ne on erotettu. Ne traumat täytyy parantua, mut sit ku se rupee integroitumaan ni mä luulen et tulee syntymään jotain mist me ei viel tiedetä mitään. Ja silti nainen on synnyttäjä, toistaseks. – – Ni siinä mielessä sitä biologiaa pitäis niinä tavalla kunnioittaa. Ja tää ei sulje pois niinkun mä oon kauheen avoin kaikelle mitä yksilöt ko-

kee, mikä on heidän kokemus itsestään. Must se on täysin pyhä ja jokasen oma asia ja täysin hyväksyttävä. Mutta silti mejän täytyy enemmän ymmärtää tätä kehon pyhyttä ja biologian korkeatietosuutta.

Biologisen determinismin sijaan sukupuolittuneen kehon merkitys oli Minnalle avoin kysymys ja hän vältti sen tarkkaa määrittelyä korostamalla, että itse pyrkii olemaan ”orgaanisessa tilassa”. ”Avoimuuden” ja ”orgaanisuuden” liittäminen yhteen antaa ymmärtää, että henkisessä luonnollisuudessa on staattisen essentialismin sijaan kyse jonkinlaisesta kohtalon sävyttämästä elävästä muutoksesta (”mitä halua tapahtua”). Henkisen työskentelyn kautta Minna oli lisäksi saavuttanut sekä henkilökohtaisia metamorfoosin kokemuksia, joissa hän voi ”olla mitä vaan”, että häivähdyksiä tulevaisuudessa odottavasta sukupuolettomasta tilasta, josta ”me ei tiedetä vielä mitään”.

Biologiaa pitää Minnan mukaan kuitenkin kunnioittaa. Monen muun haastattelutavan tapaan Minna sovitteli yhteen luonnollisen naiseuden ja sukupuolen moninaisuuden diskursseja korostamalla, ettei biologian kunnioittaminen sulje pois jokaisen henkilökohtaista kokemusta, jonka hän hyväksyi ”pyhänä” asiana. Minnan käänne kohti nais erityistä kehoa ja hänen vetoamuksensa biologian kunnioittamisen puolesta korostavat naisen roolia synnyttäjänä, jonka hän sekä nostaa esille että osittain kyseenalaistaa (”nainen on synnyttäjä, toistaseks”). Reprodktiivisten funktioiden ja niihin kytkeytyvien äidillisten piirteiden lisäksi Minna kuitenkin korosti vahvasti kohdun viisautta ja biologian ”korkeatietoisuutta”. Perinteisten determinististen sukupuolen ymmärtämisen tapojen korostamisen ohella hän esitti, että kehon pyhyden tiedostamisen kautta voi päästä kiinni aivan uudenlaiseen tai menetettyyn tietoon. Luonnollisuuspuheen ongelmallisuuteen kiinnittyminen uhkaa siis jättää huomiotta sen, mitä muuta ajatukset kehon ja feminiinisen energieettisyydestä saavat aikaan kuin luonnollistamiseen liittyvää normalisointia. Hegemoninen feministinen tulokulma ohittaa toisin sanoen helposti *henkisyiden* feminiinisessä henkisyudessa.

Henkisen metafysiikan näkökulmasta kysymykset terveydestä ja hyvinvoinnista eivät koske ainoastaan fyysistä olemusta, vaan energioiden tasapainottamisessa on kyse myös henkisestä hyvinvoinnista (ks. myös Crowley 2011, 98). Plancke (2021, 732) esimerkiksi esittää, että kohtujoogan parissa kritisoidaan naisten terveyden redusoimista biomedikaaliseksi kysymykseksi, joka nähdään patriarkalaisena lähestymistapana. Kohtujooga ei Plancken mukaan istu helposti essentialismin ja sosiaalisen konstruktivismiin väliseen vastakkainasetteluun, sillä molemmat nojaavat ajatukseen biologisesta determinismistä. Kohtujoogassa feminiinisuuden kehollinen potentiaali puolestaan avataan ”affektiiviselle, kuvitteelliselle ja kokemukselliselle tutkimiselle ja seikkaperäiselle käsittelemiselle” (emt., 741, oma suomennos). Oma aineistoni ilmentää vastaavaa biomedikaalisen kehokäsityksen kritiikkiä. Esimerkiksi Frange (2018, 138) valittaa sitä, että kuukautiset ovat länsimaisille naisille



”vain biologinen välttämättömyys ilman sen syvällisempää merkitystä.” Elämme Frangen mukaan ”ajassa, jossa naiset voivat jälleen muistaa näiden luonnollisten asioiden syvällisemmän merkityksen ja vaikutuksen jokapäiväiseen elämään.”

Miltä näyttää feminiinisen henkisyden naiskeho, mikäli otamme vakavasti naiskehon luonnon syvällisemmät merkitykset ja ajatukset kehon pyhydestä, sen sisällä sijaitsevista mysteereistä ja biologian korkeatietoisuudesta? Esitän, että feminiinisen henkisyden energieettinen sukupuolikäsitys paitsi neuvottelee luonnollisen naiseuden ja sukupuolen moninaisuuden diskurssien välistä ristiriitaa myös lumouttaa naiskehoa sen uudelleenkuivittelun kautta (Utraiainen 2011, 424–425). Lumouttamisen myötä luonnolle ja biologialle annetaan merkityksiä, jotka poikkeavat biologisesta determinismistä ja siitä, mistä luonnollisen naiseuden diskurssia on kritisoitu. Naiskehon ja sen prosessien pyhittämisessä ei ole kyse vain niiden uudelleenarvottamisesta ja perinteisten naisten roolien normalisoimisesta. ”Henkisyden termin” ymmärrettynä ”luonnollinen naisuus” ei palaudu biologisen determinismin kieleen. Ajatus sukupuolen energieettisyydestä haastaa myös puhtaan sosiaalikonstruktivistista sukupuolen ymmärtämisen tapaa, sillä se Minnan sanoin esittää, ettei sukupuoli ole silkka ”arvokysymys ja identiteettikysymys”.

Utraisen (2016) mukaan suomalaisten naisten enkelihenkisydessä on kyse modernin elämän ja kehollisen subjektuuden uudelleenlumouttamisesta. Hän kysyy, minkälaisia kehoja tämän myötä toivotaan ja tuotetaan. Utraiainen ymmärtää enkelihenkisyden lumotun kehon kaipuuna, jossa kehot avautuvat enkeleiden dynaamiselle ja intiimille toiseudelle. Enkeleiden materiaalisuus on Utraisen mukaan ailahteleva ja virtaava yhdistelmä läsnä- ja poissaoloa, sillä jumalallisina viestinviejinä enkelit liukuvat jumalan ja ihmisen välillä. Lisäksi esimerkiksi enkeliparannuksessa muodostetaan varsin intiimi ja kehollinen suhde enkeleihin kanavoimalla niiden energiaa. Näin ollen Utraiainen näkee enkelihenkisyyttä harjoittavien naisten lumotut kehot huokoisina ja suhteellisina: enkelin ja naisen ruumiit asettuvat ”kehollisesti sisäkkäin” kuitenkin ilman, että niistä tulee yhtä. Enkelit toimivat Utraisen mukaan ylimaallisina seuralaisina, jotka tuovat turvaa ja voimaantumisen kokemuksia modernin elämän epävarmuuden keskellä. Enkelihenkisyyden ylimaallisuus ei kuitenkaan ole transsendentaalisuutta, vaan intiimiä toiseutta, joka pikemminkin nostaa harjoittajat jokapäiväisen elämän yläpuolelle ja tekee elämästä siedettävämpää, nautinnollisempää, innostavampaa ja esteettisempää. (Emt., 180–186.) Enkelihenkisyyden lumon käytännöt kyseenalaistavat Utraisen mukaan yksilöllisyyteen ja autonomiseen toimijuuteen perustuvan subjektuuden ihanteen (emt., 188) ja ”luovat ja tekevät elettäviä naiskehoja, jotka eivät ole (ja/tai eivät halua olla) yksinäisiä moderneja kehoja” (emt., 186, oma suomennos).

Siinä missä enkelihenkisyyttä harjoittavien naisten kehot Utraisen mukaan avautuvat enkeleiden ylimaalliselle tai maallista olemassaoloa lumouttavalle toiseudelle, feminiinisen henkisyden harjoittajat puolestaan näkevät naiskehon itsessään

lumon lähteenä. Enkelistä kiinnostuneita naisia ja feminiinisen henkisyuden harjoittajia erottaa myös se, ettei enkelihenkisyyden keho ole eksplisiittisen nais erityinen tai feminiininen. Vaikka enkelihenkisyys on Utraisen mukaan jopa naisvaltaisempaa kuin holistinen henkisyys yleensä, hän toteaa haastateltaviensa viitanneen vain vähän feminiinisyyteen ja sitäkin vähemmän naiskehollisuuteen (emt., 178). Toisin kuin enkelihenkisyyden parissa kuviteltu implisiittisen feminiininen keho, feminiinisen henkisyuden nais erityinen keho ei avaudu jumalalliselle läsnäololle. Sen sijaan feminiinisen henkisyuden parissa pyritään oivaltamaan kehossa oletetusti jo piilevä mysteeri tai taika. Feminiinisen henkisyuden kehon lumouttamisen käytännöissä on kyse jumalalliselle toiseudelle avautumisen sijaan *kehon toiseuden kohtaamisesta*: avautumisesta kehon sisäisille viesteille ja yllättäville kyvyille. Enkelten kehojen tapaan (Utraiainen 2016, 181) feminiinisen henkisyuden naiskeho on ailahteleva liikkuessaan jumalallisen ja maallisen sekä henkisen ja materiaalisen välillä ja ollessaan samanaikaisesti sekä ”luettava” että ihmetystä aiheuttava. Naiskeho toisin sanoen nähdään ”luonnollisesti” kummana ja lumoavana asiana, johon pyritään tutustumaan ja muodostamaan antoisampi suhde – olemmehan me ”hukanneet” sen, minkälaista naiseus voi olla, kuten Minna asian ilmaisi. Myös sukupuolen lumouttamisen vaikutukset ovat kuitenkin ailahtelevia, eikä lumouttamiseen liittyvä kehon kummaksi tekeminen ole aina yksinomaan positiivista. Kuten Elainen kommentti sateenkaari-ihmisistä luonnostaan mystikkoina osoittaa, sukupuolen lumouttaminen voi toiseuttaa myös kielteisellä tavalla.

”Luonnollista” kehollisuutta ja kehosuhdetta tulee Minnan mukaan kehittää ennen kaikkea henkisten riittien avulla, ja niihin hän hakee mallia Amerikan alkupe räiskansan parista, jossa

viis–kuus vuotiaaks asti pienet pojatki on vaan naisten kanssa. Et ku mies on keholtaan semmonen, et sille se luontoyhteys ei oo niin sisäänrakennettu ku naisille, ni ne pojat on ensimmäiset vuodet vaan naisten kanssa. Ja sitte viis–kuus vuotiaana ne saa ruveta viettää aikaa miesten kanssa, ja silti niillä tulee tää *vision quest*. Et sit nuori mies lähtetetään – tää miehuus initiaatio – ni yksin luontoon ja pärjäämään siellä ja hakemaan visioo miten on hänen tehtävänsä palvella tätä yhteisöä. – – Et se äitiyden ja naiseuden ja luonnon voimat kasvaa niihin [poikiin]. – – Mä väitän et mejän pitää virittää jotain *vision questii*, niinku miehuus rituaaleja ja initiaatioita ja naiseus initiaatioita ja rituaaleja tähän nykysysteemiin.

Yhtäältä Minnan kommentista paistaa läpi normatiivinen ja deterministiseksi luettavissa oleva sukupuoliroolitus, jossa naiset hoivaavat lapsia sisäänrakennetun luontoyhteytensä voimin ja miehet seikkailevat yksin luonnossa etsimässä yhteiskunnallista tehtävänsä. Vaikka sekä Johannan että Minnan kommentteissa sukupuolen

luonnollisuutta perustellaankin biologialla ja aivorakenteilla, luonnollisuus sekoittuu kuitenkin olennaisesti myös johonkin kummaan. Tämän myötä sukupuolesta tulee virtaavampaa ja sukupuolitettujen kehojen rajoista huokoisempia. Luonnollinen naiskeho on ennen kaikkea lumottu keho, jonka ”luontanen tarve – – magiaan ja taikaan” ohjaa laskeutumaan ”jumalallisen äidin mysteeriin” (Johanna). Toisaalta henkisyyden myötä myös äitiyden, naiseuden ja luonnon voimien ”kasvaminen” miehiin nähdään luonnollisena ja toivottavana. Energeettinen feminiininen kuvataan pikemminkin soljuvaksi ja muuntuvaksi kuin ennalta määräytyksi: feminiinienergia kulkee eri lailla sukupuolittuneiden, niin inhimillisten kuin ei-inhimillistenkin kehojen välillä ja niiden läpi sen sijaan, että se olisi luontaisesti tai yksinomaan naiskehosta peräisin.

Bennettin (2001, 3) mukaan lumon katoaminen rajoittaa affektiivista suhdettamme maailmaan. Vastaavasti voi sanoa, että lumon katoaminen kehosta – tapahtuipa se sitten biomedikaalisen määrittelyn kautta tai redusoimalla feminiinisyys joukoksi ulkopuolelta annettuja kulttuurisia määritelmiä – vähentää affektiivista suhdetta feminiiniseen kehoon. Feminiinisen henkisyyden käytännöissä on kyse nimenomaan affektiivisen kehosuhteen kultivoimisesta ja sen kokeilemisesta, miltä feminiininen keho tuntuu. Feminiinisen henkisyyden affektiivinen orientaatio kohti feminiinistä (ks. luku 4) sekä laskeutuminen feminiinienergiaan kehollisten henkisten harjoitusten avulla esimerkillistää Kolehmainen (2022, 13) havaitsemaa kulttuurista käännettä, jonka myötä sukupuolta ja seksuaalisuutta käsitteellistetään terapeuttien käytäntöjen kentällä yhä useammin tunteiden, intensiteettien ja energioiden kautta. Ajatukset feminiinisiin mysteereihin laskeutumisesta tai yonin ”maagisten voimien” lietsomisesta kutsuvat sukupuolen kokemiseen sekä energioiden ja intensiteettien luovaan tutkimiseen, työstämiseen ja kanavoimiseen – ei ennalta määrätyn luonnollisen naiseuden löytämiseen. Biologisen ja energeettisen yhteenkietoutumisesta seuraa yksiselitteisen essentialismin sijaan varsin monimutkainen ja moninkertaisten käsitteellisten ristiriitojen sävyttämä yhtälö: nais erityinen keho nähdään ”luonnollisesti” omanlaisenaan välineenä, jonka avulla sukupuoletonta feminiinienergiaa työstetään. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan sitä, miten feminiinistä kehoa työstetään ja muokataan ja millaisia kykyjä feminiininen keho sen myötä saavuttaa.

### 6.3 Kehon työstäminen ja feminiinisen kehon kyvyt

Sielun tason muutos on tässä elämässä merkityksetön, ellei fyysiselle keholle anneta aikaa muodonmuutoksen ilmentämiseen. Muutos tapahtuu sekä solutasolla että emotionaalisella, henkisellä ja sielullisella tasolla. Kun irtaudumme kiinnostuksista, identiteeteistä ja vanhoista olemisen tavoista, myös ruumiimme tarvitsee aikaa raivata ne järjestelmistämme. Ole myötätuntoinen ja seuraa kun-

nioituksella, kun ihmeellinen kehosi kalibroitu uudelleen auttaakseen sinua muutoksessa.

Ellet anna tilaa ja aikaa muutoksen omaksumiseen, korkeampi taajuus ei pysy ruumiissa. Tietoisuuden herääminen juuttuu ajatuksiin. Se on pelkkää ilmaa, ei maata jalkojen alla. Tarraudut vanhaan ja yrität pitää siitä kiinni, kun ajan tuulet jatkavat puhaltamistaan.

**Nyt ei ole aika käydä hengellisiä keskusteluja. On aika tarttua toimeen.**  
(Campbell 2020 [2016], 81, korostus alkuperäisessä.)

Campbellin tapa korostaa tarttumista toimeen hengellisten keskustelujen sijaan osoittaa, että uudelleen kuvittelun lisäksi kehon lumouttamisessa on kyse kehon työstämisestä. Trulssonin (2010, 391) mukaan henkiset käytännöt tulisi ymmärtää pelkän ilmaisun tai esittämisen sijaan kehon harjoittamisena, jonka myötä voidaan kultivoida tietynlaisia taipumuksia, ominaisuuksia ja suhtautumistapoja maailmaan. Toisaankin, uuteen feminiiniseen aikaan astuminen vaatii Campbellin mukaan nimenomaan kehon muodonmuutosta ja ”uudelleen orientoitumis[ta]” (emt., 81). Kuten yoni-joogaohjaaja, joka painotti harjoituksen kohdistuvan niin yonin energeettisiin, henkisiin kuin fyysisiinkin aspekteihin, Campbell esittää, että muutos tapahtuu sekä solujen, tunteiden, hengen että sielun tasolla. Tämä esimerkillistää sitä, että vaikka energeettinen keho ulottuu fyysisen kehon ulkopuolelle, sitä on mahdollista työstää kehollisen harjoittamisen kautta (Johnston 2010, 69–70). Feminiinisen kehon sakralisoinnissa ei siis ole kyse vain biologian tärkeyden muistamisesta tai naiskehon arvon palauttamisesta. Sen lisäksi feminiinistä kehoa lumoutetaan myös tunnistamalla ja kehittämällä siellä piileviä kummia kykyjä. Bennett (2010, 51) esittää, että vaikka lumoutuminen voikin olla yllättävä tai odottamaton ihmetystä herättävä kokemus, se on toisaalta myös ”tekninen efekti” joka pitää saada aikaan. Lisäksi lumoutumisen kyky on Bennettin mukaan harjoiteltavissa oleva asia, jota voi vaalia tietoisien strategioiden avulla (emt., 4). Myös kanavia tutkinut Hulkkonen (2021, 68–69) huomauttaa, että henkisyiden harjoittamiseen liittyy paljon affektiivista työtä, kuten oikeanlaisen tilan luomista ja itsen virittämistä. Vaikka naisilla katsotaan olevan kohtunsa myötä ”mysteeri meissä jo valmiina”, kuten Johanna asian ilmaisi, ”sisäinen” henkinen prosessi tai feminiinienergiaan ”laskeutuminen” eivät tapahdu itsestään. Sekä haastateltavien kertomusten ja henkisten oppaiden että omien retriittikokemukseni perusteella kehon lumoavien voimien kokeminen vaatii kehon ”putsamista” ja tietoista virittäytymistä kehon kuuntelemiseen monenlaisten harjoitusten avulla. Niin päivittäiset henkiset harjoitukset kuin intensiivisempää työskentelyä edustavat retriitit ja kurssit voidaan nähdä Bennettin sanoin tietoisina strategioina, joiden avulla lumoavaa naiseutta tehdään ja tunnetaan.

Kenttätyöjakson aikana todistin ja kokeilin lukuisia erilaisia feminiinisen kehon työstämisen tapoja meditaatioista, jooga-asennoista ja intuitiivisesta liikkeestä aina shamanistisiin matkoihin, luontoretkiin ja pyhää feminiinistä kunnioittaviin rituaaleihin. Haastateltavien kertomuksissa lumoutumista ja ”sisäistä” henkistä prosessia edistivät tietoisten harjoitusten lisäksi kehon omat kummat kyvyt ja sen ulkopuolisten asioiden toimijuus. Campbellin ajatus siitä, että ruumis tekee levossakin ihmeellisiä asioita antaa ymmärtää, ettei *itse* välttämättä aina tarvitse aktiivisesti toimia. Vastaavasti yoni-joogassa esitettiin, etteivät naiskehon ominaisuudet rajoitu kohdun fyysisiin aspekteihin vaan että siellä piilee maagisia voimia. Tämä antaa ymmärtää, ettemme aivan tiedä, minkälainen feminiininen keho on ja mihin se kykenee. Kehollinen muutos tapahtuu siis niin tietoisella kuin tiedostamattomalla tasolla, sekä aktiivisen tekemisen että (ainakin näennäisen) passiivisen kehon ihmeellisyydelle avautumisen ja antautumisen kautta. Maskuliiniseksi mielletyn, kehoa kontrolloivan ja kurittavan henkisen harjoittamisen sijaan feminiinisen henkisyuden edustajat kääntävät katseensa vahvasti kehon omaan toimijuuteen ikään kuin kysyen, mitä keho voi tehdä.

Tässä alaluvussa tarkastelen sitä, miten feminiinistä kehoa lumoutetaan kehollisen harjoittamisen kautta sekä millaisia kehoja ja sukupuolen kokemuksia lumouttaminen mahdollistaa. Kysyn, mitä feminiinisen kehon uudelleen ”kalibroittaminen” tarkoittaa, millaisia kykyjä se tämän myötä saavuttaa ja mihin yonissa piilevää ”todellista taikaa” kanavoidaan? Aineistoni perusteella feminiinisen kehon käytännön lumouttaminen vaatii kahdenlaista työtä: sisäistä ja ulkoista. Sisäistä työtä kutsun kehotyöksi, sillä keho on siinä tavalla tai toisella työskentelyn väline ja/tai huomion kohde. Ulkoista työtä kutsun atmosfääriseksi työksi, sillä siinä feminiinisyyttä kutsutaan esiin hyödyntämällä kehon ulkopuolella sijaitsevia voimia, esineitä ja tunnelmaa, tai se tapahtuu kääntämällä huomio pois päin kehosta. Molemmat työn muodot kuitenkin liukuvat toisiinsa ja ruokkivat toinen toistaan. Yhtäältä ulkoinen työskentely, kuten tunnelman luominen tai elementtien kanssa työskentely, edesauttaa sisäistä työtä. Toisaalta sisäinen työ vaikuttaa ulkoiseen esimerkiksi ryhmäenergian tai kollektiivisesti tuotetun tunnelman muodossa.

Huomion kiinnittäminen näihin kahteen henkisyuden harjoittamisen muotoon korostaa sitä, että lumoava feminiininen keho on tulkittavissa luonnollistetun tai biologisen kehon lisäksi affektiivisena. Feminiinisyyttä sekä on että ei ole kehossa ja se liikkuu kehojen välillä tavalla, jota voi tarkastella affektiivisena virtana tai kehollisena kapasiteettina, ei kehon ominaisuutena. Blackman asettaa kyseenalaiseksi affektin tulkitsemisen ei-kognitiivisena ja epäintentionaalisenä, puhtaasti ruumiillisena vaikuttamisena. Hemmingsiin viitaten Blackman (2012, 17) esittää sen johtavan potentiaalisesti haitalliseen kehoon ja ideologian, affektin ja merkityksen erotteiluun. Katson, että on tärkeää tarkastella sitä, miten luonnollisen ja energieettisen naiskehon merkitykset kietoutuvat yhteen henkisen kokemuksellisuuden kanssa. Esitän,

että feminiinisen henkisyyden sukupuolitetun kehon voi nähdä Blackmanin (2012) termein im/materiaalisena. Hybridimuotoisen im/materiaalisen käsitteen avulla Blackman pyrkii mallintamaan immateriaalista materiaalisesti ilman, että tekee eroa immateriaalisen ja materiaalisen, psykologisen ja biologisen, tai intentionaalisen ja ei-intentionaalisen välillä (emt., 18). Vaikka feminiinisyys liikkuu erilaisten kehojen ja elementtien välillä ja vaikka feminiinisessä kehossa on jotain yllättävää, ei-tiedettävää ja lumoavaa, feminiinisyys ei kuitenkaan aina virtaa. Toisinaan se myös saostuu. Feminiinisen kehon harjoittamisen tekniikoita luonnehtiikin lumoutumisen ja inkarnaation dynamiikka, jossa voi olla vaikeaa tietää etukäteen, mikä saa lumoutumisen aikaan tai epäonnistumaan.

### 6.3.1 Kohdun traumaista maagisiin voimiin

Omassa aineistossani feminiinisen henkisyyden kehityksen tekniikat ammentavat usein joogan, tantran, meditaation ja monien energiaparannusmenetelmien maailmasta. Koska holistista henkisyttä kritisoidaan sen oletusta maskuliinisuudesta, harjoituksia muokataan usein siten, että ne huomioivat naiskehon oletetun erityislaadun ja tukevat paremmin naisten henkistä kokemusta. Tämän vuoksi feminiinisen henkisyyden kehitysohjelma tarkoittaa pitkälti nais erityyppisen kehon työstämistä. Käytännössä kehollisten harjoitusten naisellistaminen tarkoittaa ensinnäkin Elinan sanoin naisille ominaisten ”energiapaikkojen”, kuten kohdun, vulvan ja rintojen, huomioimista. Esimerkiksi yoni-joogassa keskityttiin lantionseutuun lähes koko harjoituksen ajan. Työpajassa keuhutettiin ja pyöriteltiin lantiota, supisteltiin lantionpohjan lihaksia ja venyteltiin lonkkia. Myös meditaatiossa ja hengitysharjoituksissa huomio suunnattiin kohtuun. Keskittymisen helpottamiseksi kädet saatettiin laskea alavatsan päälle *yonin mudra* -asentoon, jossa käsistä muodostetaan kolmio laittamalla peukaloiden ja etusormien päät yhteen. Vastaviin kohdun kuuntelun, kohtumeditaation ja lantion seudun liikuttamisen harjoituksiin törmäsin kenttätyön aikana monessa eri yhteydessä. Kohdun työstämisen tekniikat nousivat usein esiin myös haastateltavien kertoessa omasta harjoituksestaan riippumatta siitä, korostuiko heidän henkisellä polullaan esimerkiksi jooga, tantra vai shamanismi.

Toiseksi henkisen harjoituksen naisellistaminen ilmenee myös feminiiniseksi miellettyjen piirteiden ja toimintatapojen korostamisena. Yksi feminiiniseksi mielletty lähestymistapa on juuri harjoituksen eklektisyys ja joustavuus. Tiukat harjoituksen sisältöä ja rakennetta määrittelevät säännöt ja rajojen vetäminen erilaisten henkisten perinteiden tai opetuslinjojen välille liitetään kentällä maskuliinisuuteen. Siksi feminiinisessä henkisyudessa yhdistellään erilaisista henkisistä perinteistä lähötoisin olevia harjoituksia ja muokataan niitä luovasti. Esimerkiksi eräessä, pääsääntöisesti shamanismia ja tantraa yhdistelevässä retriitissä ohjaaja teetti meille hengitysharjoituksen, jonka hän kertoi oppineensa joogaopettajalta, joka puolestaan oli

hänen mukaansa kanavoinut sen suoraan Maria Magdaleenalta. Kentällä ilmenne-  
tään feminiinisyyttä myös korostamalla esimerkiksi joogaan perustuvissa harjoituk-  
sissa kehon kuuntelua ja luovuutta. Koska kehon tarkka linjaaminen jooga-asen-  
noissa mielletään maskuliiniseksi, feminiinisessä henkisyydessä hyödynnetään luo-  
vaa, intuitiivista tai itselle luonnollista liikettä. Esimerkiksi yoni-joogatyöpaja päät-  
tyi vapaaseen tanssiin, jossa jokainen sai intuitiivisesti ilmentää sisäistä jumalatar-  
taan. Maskuliinisen puskemisen ja kehon kurittamisen vastapainoksi feminiinisessä  
henkisyydessä korostetaan usein myös pehmeyttä ja lempeyttä. Moniin muihin joo-  
gatunteihin verrattuna yoni-jooga oli luonteeltaan varsin restoratiivista, ja harjoitus  
koostui punnertamisen sijaan lempeistä venytyksistä, hienovaraisesta lantionpohjan  
lihaksiston työstämisestä sekä kosketuksen, hengityksen ja äänen kautta tapahtu-  
vasta ”energiatyöskentelystä”.

Vaikka kentällä korostettiinkin harjoituksen lempeyttä, ennako-oletukseni ren-  
tuttavista naisten retriiteistä osoittautui kuitenkin usein harhaanjohtavaksi. Todelli-  
suudessa kurssiviikonlopun saattoivat koostua pitkistä päivistä, joiden aikana femi-  
niinienergiaa työstettiin monenlaisten harjoitusten ja menetelmien avulla. Usein  
osallistujat kertoivat viikonlopun päätteeksi olevansa aivan puhki. Vaikka harjoituk-  
set eivät olleet erityistä notkeutta tai voimaa vaativia ja niissä korostettiin itsen kuun-  
telua, ne vaativat kuitenkin intensiivistä keskittymistä ja omien tuntemusten proses-  
sointia. ”Rankkuus” liittyi usein tunnetyöhön ja emotionaaliseen kuormittavuuteen  
(ks. luku 5). Sen lisäksi, että ”henkistä työtä” tehtiin työstämällä kehoa ja tunteita,  
sen nähtiin myös ilmenevän kehossa: esimerkiksi erään retriitin osallistujan migree-  
nikohtaus tulkittiin osaksi hänen ”prosessiaan”.

Kohtu tai yoni on keskeisessä roolissa feminiinisen henkisyyden kehon harjoit-  
tamisen tavoissa. Vaikka kohdun kuunteluun ja naiskehon syklisyyden seuraamiseen  
liittyykin kentällä esimerkiksi kuukautisterveyden edistämisen tai raskauden tuke-  
misen elementtejä, läheskään kaikki harjoitukset eivät suinkaan liittyneet kohdun  
välittömiin fyysisiin toimintoihin. Sen sijaan kursseilla työstettiin kohdun ”energiaa”  
tai ”kohtutietoisuutta”. Feminiinisen henkisyyden kentällä kohtu nähdään usein  
energiakeskuksena (chakrana), feminiinisen kundaliini- tai shakti-energian tyyssi-  
jana. Frange kirjoittaa:

[K]ohtu on feminiinisen seksuaalisuuden, elämänvoiman, luomisenergian ja eri-  
tyisesti naiseuden fyysinen keskus. Mutta koska se on ennen kaikkea energeet-  
tinen keskus, sama luomisvoima on jokaisella naisella riippumatta siitä, onko  
naisen kohtu fyysisesti jäljellä tai ei. (Frange 2018, 141.)

Kohdun ymmärtäminen energeettisenä etäännyttää feminiinisen energiakeskuksen  
fyysisestä kohdusta. Koska kohdun energiakeskus ja fyysinen kohtu nähdään erilli-  
syydestään huolimatta toisiinsa kytkeytyneinä, fyysisen kohdun kautta voi kuitenkin

saada yhteyden myös kohdun energiaan. Fyysisen ja energettisen kohdun välinen yhteys toimii myös toisin päin, energettisestä fyysiseen. Kun esimerkiksi eräässä retriitissä teimme kohtuenergiaa työstävän hengitysharjoituksen, yksi osallistujista sanoi kokeneensa sen puhdistavana. Hän kertoi, että hänellä on vain puolikas kohtu ja että hän sai harjoituksen myötä yhteyden surkastuneeseen kohdunpuolikkaaseensa. Feminiinisen henkisyuden kehoa lumouttavat harjoitukset mahdollistavat siis ainakin osittain myös sellaisia kehoja tai kehonosia, jotka eivät ”fyysisesti” ole olemassa. Fyysinen ei kuitenkaan feminiinisen henkisyuden parissa tarkoita ”todellista” ja energettinen kuviteltua. Sen sijaan molemmat ovat olemassa tavalla, jossa niitä on mahdotonta erottaa toisistaan. Energeettistä kohtua voi kuvata Blackmanin sanoin im/materiaaliseksi, sillä sen nähdään olevan materiaalisessa kehossa ja tavoitettavissa sen kautta, olematta kuitenkaan fyysisesti olemassa.

Sen lisäksi, että feminiinisessä henkisyudessa haastetaan sekulaaria keho käsitystä korostamalla kehon henkistä merkitystä, sen parissa kritisoidaan kuitenkin myös henkisyteen liittyviä käsityksiä kehosta ja kehollisuudesta. Vaikka esimerkiksi kanavointiin liittyvä affektiivinen työ Hulkkoson (2021, 80) mukaan luo huokoista ja suhteellista keho käsitystä, siihen liittyy myös ajatus kehosta vain väliaikaisena ja rajoittavana esteenä. Kanavien ymmärrykseen henkisestä polusta liittyy Hulkkoson mukaan ajatus chakrojen hierarkiasta, jossa tavoiteltu suunta kulkee alimmista, ruumiillisuuteen kytkeytyvistä chakroista kohti ylempiä henkisempiä chakroja (emt., 96). Hulkkonen havaitsee kanavoinnissa pyrkimyksiä dematerialisointiin, eli pyrkimykseen kohti henkiseksi tuleamista (emt., 137–138). Feminiinisen henkisyuden im/materiaalisessa keho käsityksessä kuitenkin korostettiin ruumiillisen elämän henkistämistä. Esimerkiksi kohtuenergiaa työstävän retriitin ohjaaja esitti, että feminiinisessä lähestymistavassa chakrojen hierarkia käännetään pääläelle: alin chakra – eli kohdun energiakeskus – ottaa ylimmän ”kruunuchakran” paikan. Harjoituksen tarkoituksena oli hänen mukaansa ”tuoda taivas maan päälle”.

Kohdun energettiseksi ymmärretty luonne ilmeni myös väitteenä, että kohdun energiaa voivat työstää paitsi kohduttomat naiset myös miehet. Esimerkiksi shamanismia ja tantraa yhdistelevän retriitin ohjaaja esitti, että myös miehillä on kohtuenergiaa, vaikka siihen hänen mukaansa viitataan useammin *harana*, eikä hän osannut kertoa, miten miehet sitä työstävät. Tämä antaa epäsuorasti ymmärtää, että vaikka kyse olisikin kaikilla samasta energiasta, energiatyöskentely saa erilaisia muotoja sukupuolesta ja kehollisesta morfologiasta riippuen. Energeettinen kohtu nähdään siis samanaikaisesti sekä nais erityisenä että universaalina. Tämän voi nähdä seurauksena energettisen ja fyysisen kehon ontologisesta sotkeutumisesta (Johnston 2010, 73), jonka myötä pääseminen käsiksi fyysisen olemassaolon ylittävään energettiseen dimensioon vaatii fyysistä ja kouriintuntuvaa kehoa. Koska keho on energian työstämisen ja tuntemisen väline, sen fyysiset muodot ja tuntemukset ovat harjoituksen kannalta keskeisiä.



Kohtuenergia nähtiin usein synonyyminä elämänenergialle ja seksuaalienergi-alle, mikä entisestään korostaa sen työstämisen ja ilmentämisen lihallista ja sensuaalista luonnetta sekä kehon sukupuolittuneen erityisyyden tärkeyttä. Tämä ilmenee esimerkiksi Kathyn vastauksessa kysymykseen siitä, miltä hänen päivittäiset harjoituksensa näyttävät:

Eros on mun feminiinisen henkisen harjoituksen pääelementti. Eli taas tää mitä on vahvasti demonisoitu, seksuaalisuus, sensuaalisuus, [joka] on usein yhdistetty naiskehoon. Ni mun harjoituksessa mä avaudun tosi tarkoituksellisesti tuntemukselle ja avaudun mun elämänvoimalle tän nimenomaisen kehon kautta. Niinku mun sukuelinten kautta, mun rintojen kautta eli... harjoituksia, jotka saattaa mut yhteyteen mun eroksen ja mun seksuaalisuuden kanssa. Ja se voi vaihdella tanssiharjoituksesta... mulla on klitoriksen hyväilyharjoitus, joka on musta yks mun kaikkein henkisimpiä ja vaikeimpia harjoituksia. -- Se [eros] on jotain mihin mä oon koko ajan yhteydessä, mikä on mun suhde mun vulvaan just nyt, mikä on mun suhde mun sukuelimiin, oonko mä edes muistanu että mulla on ne tänään? Oonko mä muistanu mun elämänvoimaa tänään? Eli mä oon jatkuvasti suhteessa siihen.

Kuten Kathy kuvaa, elämänvoimaan saa yhteyden kehon kautta ja se vaatii kehoyhteyden löytämistä sekä avautumista tuntemuksille. Koska naiskeho ja seksuaalisuutta on demonisoitu, yhteyden löytyminen edellyttää erilaisten kehollisten traumojen ja tukosten työstämistä. Lempeän kehon kuuntelun sijaan vulvan kanssa työskentely ei kuitenkaan Kathyn mukaan ole yksinkertaista, vaan päin vastoin yksi hänen vaikeimmista henkisistä harjoituksistaan. Se vaatii jatkuvaa kehoyhteyden ylläpitämistä ja kehollista herkistymistä esimerkiksi sukupuolielinten muistamisen ja hyväilyn kautta. Feminiinisen henkisyyden kehopuheessa ja harjoituksissa keho esitetäänkin usein toimijana, ei pelkkänä välineenä. Näin ollen kehossa on samanaikaisesti sekä jotain omaa että jotain vierasta: se on ikään kuin kumppani, johon täytyy muodostaa suhde. Kehoa täytyy kunnioittaa, ja sen viestejä täytyy kuunnella. Vaikka feminiinisyys ei energeettisen luonteensa vuoksi sijaitsekaan vain naisissa tai kohtuenergia vain kohdussa, käytännössä kehofokeskeisyys tarkoittaa keskittymistä naisertiyiseen kehoon – olipa tuo keho sitten todellinen tai kuviteltu, fyysinen tai energeettinen, materiaallinen tai henkinen.

Kohtutyöskentelyssä on kyse kohdussa sijaitsevan feminiinisen seksuaalienergian ilmentämisestä ja naiskehon tuntemisesta, mutta myös siellä piilevien traumojen työstämisestä. Minna esitti monen muun feminiinisen henkisyyden edustajan tapaan, että ”nainen kantaa kohdussaan seitsemän sukupolven muistia minkälaista on ollut elää naisena”. Naisten tämänhetkistä suhdetta kohtuihinsa luonnehti Minnan mukaan yhteyden sijaan ”hirveen trauma”. Jotta kohdun voimiin pääsee käsiksi, koh-

tua oli hänen mukaansa ”puhdistettava”, ”avattava” ja ”aktivoitava”. Vastaavasti Elina kuvasi kokemuksiaan henkisillä kursseilla seuraavasti:

Ku mä olin kävin siel ulkomailla naisten kursseilla tantrassa ni naiset ku se kaikki shaiba ja laiba oli siin on viikon ajan möyhennetty pois, kaikki ne kipeydet ja istuttiin piiriin, ni siin oli joku sellanen niin suuri voima. Niin mieletön voima ja parantava energia, semmonen vähän et mä oon ihan niinku et wow! et mikä tää on? Sitä ei voi niinku mielel kuvastaa, ja siihen ku on tultu väliin ja katkastu niin se feminiini voima ja se... sitä ei oo. Ni suuri osa täst työstä on sen rakentamista uudelleen.

Feminiinisen henkisyyden energeettistä kehoa eivät siis vainoa ainoastaan naiseriityisen feminismin sukupuolikäsitykset sekä niiden tiedostettu ongelmallisuus. Lisäksi naiskeho ymmärretään itsessään vainottuna, ja sen koetaan kantavan ylisukupolvisia kulttuurisia traumoja, joista osa paikannetaan aina noitavainoihin asti. Feminiinisen identiteetin ja kehon juhlistaminen vaatii siihen liittyvien negatiivisten kulttuuristen konnotaatioiden ja painaumien työstämistä, eli kehossa sijaitsevan ”shaiban ja laiban” ”möyhentämistä” pois.

Se, että naisten nähdään kantavan kehoissaan paitsi omia traumojaan myös ylisukupolvisia ja kollektiivisia traumoja, avaa käsityksen feminiinisestä kehosta myös ajallisen ulottuvuutemme ulkopuolelle. Blackman (2012, 20) lähestyy kummia kokemuksia irrationaalisten ilmiöiden sijaan kommunikaation muotona korostaakseen sitä, että me emme vaikutu vain suhteessa toisiimme ja henkilökohtaisiin historioihimme, vaan myös meitä edeltäneisiin menneisyyksiin, jotka eivät ole tiedettävissä. Ajatus kollektiivisesta feminiinisestä voidaan tulkita naiseuden kokemusta yleistäväksi. Toisaalta se antaa ymmärtää, että tämä kokemus on historiallisesti periytyvä ja samalla muokattavissa. Kollektiivista feminiinistä ei siis välttämättä ymmärretä universaalina, vaikka se nähdäänkin jossain määrin jaettuna. Sen sijaan feminiinisen henkisyyden edustajat esittävät, että feminiinisen työstäminen ja haltuunotto on tiettyyn aikaan kytkeytyvä tehtävä. Tämä käy ilmi edellisessä luvussa kuvaamani retriitin ohjaajan esittämästä ajatuksesta, että hänen sukupolvensa ovat puhdistajia. Samalla tulevat feminiinisyydet jätetään avoimeksi kysymykseksi, sillä ihmiskunnan kehittyessä emme välttämättä enää tarvitse ”nainen/mies -laitoksia” (Elina), vaan tulevaisuudessa ”tulee syntymään jotain mist me ei viel tiedetä mitään” (Minna).

Kohtuun liittyvien kehollisten traumojen työstäminen oli tärkeä motivaatio myös Amelialle, vaikka hän pitikin feminiinisyyden korostamista ongelmallisena ja eksklusiivisena. Hänen henkisyyttä ja seksuaalikasvatusta yhdistävät palvelunsa olivat suunnattu naisille ja vulvallisille ihmisille. Kun kysyin miksi, hän vastasi:

No koska mä elän naiskehossa, ja mä luulen et sieltä se oikeastaan... mun työ tulee mun omasta elämästä. Ja mä oon aina ajatellu, että kehon omistaminen on aika mahtavaa. Ja mä oon myös kokenu paljon kipua ja väkivaltaa ja traumaa ja kaikkea sellasta ja terveysongelmia mun kehossa ni... mun oman parantumisen kautta mä vaan opin tosi paljon asioita, joita jakaa muille. Ja sitäki enemmän mä vaan... mä uskon et jollain tapaa työskenteleminen kirjaimellisesti kohdun kanssa ja vulvan kanssa, näiden kaikkein eniten häpäistyjen paikkojen... suoraan häiritsee, hajottaa, alkaa muuttamaan niitä systeemejä, joissa me eletään. Eli pohjimmiltaan mä oon kiinnostunu kulttuurin muuttamisesta ja uusien ajattelutapojen löytämisestä, ja jostain syystä mun kutsumus on tehdä sitä seksuaalisuuden kautta, kehojen kautta ja... Yhä enemmän mun työ on avautumassa myös työskentelylle miesten kanssa ja kaikenlaisten eri kehojen kanssa ja sellasta mut joo, pitkään mun työ on kohdistunu naiseen, ja oon edelleenki taipuvainen työskentelemään heidän kanssa.

Amelia esitti, että ”pelkästään naiskehossa oleminen” on traumoja aiheuttavaa, sillä ”meidät on sosialisoitu palvelemaan muita”. Sikäli kuin kohtu ja vulva ovat kulttuurissamme edelleen häpäistyjä, Amelia koki naiskehon morfologian korostamisen merkityksellisenä, vaikka hän ei osallistunutkaan feminiiniselle henkisyydelle tyypilliseen feminiinisen juhlistamiseen. Amelia ei myöskään tuntunut uskovan, että juuri naiskehossa piilee erityisiä henkisiä voimia. Silti hänkin koki, että kehon omistamisessa on jotain ”aika mahtavaa”.

Kehollisten traumojen työstämisessä ei Amelian mukaan ollut kyse vain henkilökohtaisesta parantumisesta, vaan lopulta kulttuurin muuttamisesta. Hän katsoi, että länsimainen kulttuurimme on ”todella traumatisoitunut kulttuuri” ja että tämä vaikuttaa erityisesti naiseen:

Se on melkeen sanomattaki selvää se määrä seksuaalista traumaa. Mä en henkilökohtaisesti usko et kukaan pääsee sitä pakoan, se on niinku sisäänrakennettu meidän kulttuuriin ja se on niinku yks osa sitä. Mut tietysti on kaikenlaista, kokonainen kirjo asioita joita naiset kohtaa. Mä oon työskennelly synnyttävien naisten, synnytyksen jälkeisten naisten, se mitä lääketieteellinen systeemi tekee naisten kehoille on ihan toinen korillinen traumaa. Ja oikeestaan ihan vaan psyykkisesti se tapa... sä tiiät joskus me kutsutaan sitä psyykkiseksi manipuloinniksi (*gaslighting*) tai... Joo, musta vaan meidän kulttuuri täynnä tunteellisesti väkivaltaista, tunteellisesti läheisriippuvaista dynamiikkaa.

Amelian kommentista käy selvästi ilmi se, ettei ongelmia koeta henkilökohtaisina, yksilöpsykologisina kysymyksinä. Henkilökohtaisten ongelmien sijaan hän korosti kulttuurissamme vaikuttavia epäterveitä psyykkisiä rakenteita ja tunnedynamiikkaa.

Ylisukupolvisten traumojen sijaan Amelia puhui kulttuuriin ”juurtuneista” traumoista. Myös hän näki naiseuteen liittyvät traumat kollektiivisina ja esitti, ettei kukaan pysty välttämään niitä. Lisäksi hän nosti esiin biomedikaalisen järjestelmän yksittäisille naiskehoille aiheuttamat konkreettiset traumat. Vaikka naiskehon lumouttamisessa onkin osittain kyse sen parantamisesta, kyse ei ole pelkästään yksittäisen naisen biomedikaalisesti määritellystä kuukautis- tai lisääntymisterveydestä. Sen sijaan kyse on laajemmasta, niin psyykkisestä, emotionaalisesta kuin fyysisestäkin hyvinvoinnista. Lisäksi aineistossani naisten hyvinvoinnin esteitä ei nähty yksilöllisinä kysymyksinä, vaan ne liitettiin Amelian tapaan niin laajempiin yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin rakenteisiin kuin historiallisiin painaumiin.

Kohdussa sijaitsevien voimien ei myöskään nähty rajoittuvan synnyttämiseen ja hoivaan. Kuten Äidin arkkityyppi, joka ymmärrettiin kentällä laajassa merkityksessä uuden luojana (ks. luku 5), myös kohdun luomisvoimat tulkittiin moniulotteisina. Esimerkiksi Kristinan mukaan lapsen saaminen on vain yksi kohdun luovista toiminnoista:

Nainen synnyttää elämää, eli mejjän kohtuhan on tietysti se paikka missä me synnytetään elämää ihan konkreettisesti mut myös mejjän luovia projekteja varten. Eli kohdun intuition kuunteleminen, koko tän kehon alaosan (Kristina näyttäisi hierovan alavatsaansa käsillään pöydän alla) kuunteleminen ja mejjän elämänenergian ja voiman et mitä me halutaan sen kautta ilmasta. — Se jumalallinen tulee suoraan naisen kehon läpi, siis meil on suora yhteys jumaluuteen. Ja siks nainen on niin vaarallinen. Hänellä on suora yhteys ja se on just se jonka mä koin, jota mä kuvasin sulle silloin alussa. Mähän sain... se oli niinku suora kanava joka aukes [ja] anto mulle sen informaation, jonka mä tarvitsin navigoidakseni eteenpäin.

Kristina näki kohdun feminiinisen intuitiivisen viisauden ja suoran jumalallisen yhteyden lähteenä, joka oli tarjonnut hänelle tarvittavan ”tiedon” elämässä eteenpäin navigoimista varten. Hän viittasi aikaisemmin haastattelun aikana kuvaamaansa sairaskohtaukseen, jonka myötä hän alkoi saada ”sisäisiä viestejä” ja suoran yhteyden äiti Mariaan ja Jeesukseen. Kohdun osoittama tie vei hänet henkisten koulutusten maailmaan ja myöhemmin naisellisen johtajuuden teemojen ympärille. Kohdun lisääntymiseen liittyvät funktiot olivat kautta aineiston monesti suorastaan sivuroolissa muihin luovuuden kanavoimisen muotoihin verrattuna. Lempeän äidillisyyden lisäksi energettiseen kohtuun ja luonnolliseen naiseuteen liitettiin kentällä usein kaivattua villiä voimaa. Vaikka kuukautisia juhlistetaan feminiinisen henkisyyden parissa initiaationa naiseuteen, kohtuun liitetyt merkitykset eivät ylläpidä naisten itsemääräämisoikeutta rajoittavaa reproduktiivista paradigmaa, kuten esimerkiksi Bobel (2010, 92) pelkää. Sen sijaan aineistostani löytyy tukea aiemmassa tutkimuksessa

esitetuille huomioille, että kohdun ja sen toimintojen merkitys ymmärretään synnyttämistä laajempänä luovana kapasiteettina (Plancken 2021, 741; Trulsson 2010, 302).

Alaimo (2020, 16) huomauttaa, etteivät feministit ole nähneet luonnossa ja sen korostamisessa ainoastaan rajoittavaa essentialismia. Sen sijaan ajatus luonnosta kesyttämättömänä tilana, jossa korostuu sen suvereenius ja toimijuus, on toiminut myös mallina naisten kapinallisuudelle ja sukupuolen määritelmien kritiikille. Esimerkiksi 1930-luvun marxilaisille feministeille luonnon villiyden korostaminen toimi Alaimon mukaan keinona tuoda esiin sukupuolen sosiaalista rakentumista. He näkivät luonnon kuvitteellisena vaihtoehtona ”luonnottomiksi” mieltämilleen sosiaalisille sukupuolen määritelmille, jotka konstruoivat naiset kuuliaisiksi subjekteiksi ja sulkevat nämä kodin ja perheen piiriin. (Emt., 16.) Vaikka Alaimo myöntää luonnon korostamisessa olevan myös kumouksellista potentiaalia, hän erottaa sen sukupuolieron feminismiin luonnon juhlistamisesta. Hän toteaa: ”luonnollinen nainen’ ei näissä teorioissa tuo mieleen kukkiin koristautunutta maan jumalataria tai paljasjalkaista ja raskaana olevaa raatajaa, vaan sen sijaan vapaan, itsemääräämisoikeuden omaavan, eikä erityisen ’feminiinisen’ yksilön” (emt., 16, oma suomennos). Alaimon kuvauksessa toistuu feministinen epäluulo uushenkisiä naisia kohtaan: hän esittää kukikkaan jumalattaren hahmossa ruumiillistuvan henkisen naisen luonnollisuuden vastakohtana potentiaalisesti kumouksellisen naissubjektin kesyttämättömälle luonnollisuudelle. Ensimmäisen position Alaimo paikantaa naiseutta korostavaan sukupuolieron feminismiin, jälkimmäisen taas osaksi poststrukturalistista ja sukupuolta minimoivaa sosiaalikonstruktivistisen feminismiin jatkumoa (emt., 16).

Myös feminiinisessä henkisyudessa korostetaan luonnon kesyttämättömyyttä ja toimijuutta. Näihin kesyttämättömiin luonnonvoimiin päästään käsiksi kohdun ja siihen kultivoidun henkisen yhteyden kautta. Esimerkiksi Amanda kertoi ”kohtushamanismia” löytämisen olleen hänelle suuri oivallus ja jatko:

Mä en oikeestaan ollu koskaan ennen ollu yhteydessä mun kohdun tilaan vaikka mä oon ollu raskaana kolme kertaa. – – Ja kun mä aloin työskennellä kohdun kanssa sellasena mielettömänä voiman, energian, viisauden ja tiedon lähteenä joka liittyy kohtuun ja Gajaan ja joka liittyy myös siihen kosmiseen kohtuun, siihen alkukantaseen mustaan aukkoon joka on synnyttäny kaiken, se todellaki mullisti mun elämän.

Yksittäisen kehon mikrokosminen kohtu kytkee feminiinisen henkisyuden harjoittajan luontoäidin makrokosmiseen kohtuun, jonka myötä villit luonnonvoimat paikantuvat feminiinisen kehon energeettiseen kohdun tilaan. Jotkut haastateltavani kuvasivat raskautta ja synnytystä voimakkaaksi henkiseksi kokemukseksi. Amandan kertomuksessa korostuu kuitenkin näkemys siitä, etteivät ne itsessään riitä tai ole edes

välttämättömiä naisten luontaisten henkisten voimien kanavoimisen kannalta ja etteivät ne ole naisen henkisen kehityksen ensisijaisia päämääriä tai tavoitteita.

Feminiinisen henkisyyden parissa henkistä luonnonvoimaa saatetaan kutsua esiin uushenkisen naisen stereotypian mukaisesti esimerkiksi halaamalla puita tai rummuttamalla metsässä. ”Luonnollisen” henkisen yhteyden saavuttanutta naista kuvataan kuitenkin usein tavalla, joka on varsin kaukana Alaimon luonnollisen naisen karikatyyristä, joka samoaa metsässä raskaana ja paljasjaloin kulkien. Kuten Kristina korostaa: ”meijän naisten pitää löytää yhteys siihen terveeseen voimaan niin et me voidaan alkaa tekemään jotain meijän kyvyillä”. Se, mitä kohdun kyvyillä tai voimilla tekee, ylittää usein biologiset prosessit ja luonnollistetut sukupuoliroolit. Vaikka äitiyttä korostetaan feminiinisen luomisvoiman ilmentymänä, se on monesti suorastaan sivuroolissa verrattuna muihin luovuuden kanavoimisen muotoihin. Kun kysyin esimerkiksi Amandalta, miltä hänen kuvaamansa kohtutyöskentelystä seurannut kumouksellinen elämänmuutos näytti, hän vastasi:

Se oli vaan sellanen uskomaton avautuminen mun omalle keholle myös. Et mä todellaki oivalsin kohdun tilan pyhyden ja opin käyttämään sitä sisäistä tietoa, joka tulee syvältä sun kohdusta, mun kompassina, mun johtotähtenä... ja konsultoimaan mun kohtua ennen isojen päätösten tekemistä, konsultoimaan mun kohtua ennen ku mä julkasen uuden [koulutus]ohjelman, ennen ku mä alan suunnittelemaan uutta ohjelmaa esimerkiksi. -- Opin vaan arvostamaan mun kehoa kaikesta siitä, mitä se mun hyväks tekee. Ja opin arvostamaan sitä tosiasiaa et tää keho on lahjottanu mulle elämän tässä elämässä ja kykenee niin paljon muuhunki ku mitä mä osaan tällä hetkellä ees kuvitella.

Amandan ja monen muun feminiinisen henkisyyden edustajan ajatuksissa kohtu ei nautitse naisia tiettyyn normatiiviseen rooliin. Sen sijaan kohtu on pikemminkin kumma paikka, jossa on monenlaisia kykyjä, joista kaikista emme ole tietoisiaakaan. Feminiinisen henkisyyden energeettisessä luonnollisuudessa yhdistyvät Alaimon kritisoima vanhanaikaiseksi mielletty ja naiseutta korostava uushenkisen luonnon hengetär sekä perinteisestä feminiinisydestä erottautuva kumouksellinen naissubjekti. Feminiinisen henkisyyden luonnollinen nainen ei välttämättä tavoittele äitiyttä ja hän päättää itse kohtunsa avustuksella omista asioistaan – kohtunsa avustuksella. Se, että Alaimon kuvauksessa kumouksellisen villiä ja kesyttämätöntä luontoa korostavan feminismin vertauskuvaksi valikoituu juuri kukkiin sonnustautunut jumalatar, kertoo uushenkisen naisen kulttuurisen stereotypian voimasta, jonka myötä feminiininen henkisyyden marginalisoidaan feminismille kiusallisena toisena. Siinä missä esimerkiksi Bobel (2010, 85) ohittaa magian, mysteerin ja voiman käsitteet henkistä maailmankatsomusta välittävänä vieraannuttavina ”koodeina”, monille haastateltavilleni kohdun voima oli kaikessa kummuudessaan käsinkosketeltavaa.

### 6.3.2 Atmosfäärinen feminiininen

Amandan esittämä ajatus mikro- ja makrokosmisesta yhteydestä korostaa kehon suhteellisuutta, jonka myötä kohtu toimii linkkinä laajempiin makrokosmisiin voimiin. Tämän myötä kohdun putsaaminen ja aktivoiminen ei tarkoita vain sisäisen autenttisen feminiinisuuden löytämistä. Sen sijaan että feminiinisyys sijaitsisi kehossa, sitä kutsutaan kehoon myös sen ulkopuolisten elementtien ja ilmiöiden avulla. Kohdun kummien voimien lisäksi haastateltavien kertomuksissa tulivat esiin monenlaiset kehon ulkopuoliset lumon lähteet. Retriiteissä, joihin osallistuin, tehtiin puolestaan paljon kehon ulkopuolista, atmosfääristä työtä. Kuten sukupuolentutkijat Marjo Kolehmainen ja Katariina Mäkinen (2021) huomauttavat, ilmapiirin aikaansaaminen ja ylläpitäminen kollektiivisissa tapahtumissa vaatii aktiivista työtä. Retriiteissä oikeanlaisen tunnelman luominen oli keskeistä, ja sen eteen nähtiin paljon vaivaa. Tämä saattoi tarkoittaa esimerkiksi oikeanlaisen tilan luomista sisäisen työn mahdollistamiseksi tai edesauttamiseksi. Osittain kyse oli käytännöllisistä asioista, kuten lattialle sijoitetuista matoista, tyynyistä ja huovista, joilla osallistujien olo tehtiin mukavaksi. Toisaalta myös näihin käytännön kysymyksiin liittyi syvällisempiä merkityksiä. Esimerkiksi piirimuodostelmassa ei pelkästään ollut kyse istumajärjestyksestä. Sen sijaan piiri, jossa ohjaaja istui muiden osallistujien lomassa, ilmensi feminiinisyteen liitettyä yhteenkuuluvuuden tunnetta, vastavuoroisuutta ja epähierarkkisuutta, joka erotettiin maskuliiniseksi mielletystä taipumuksesta asettaa opettaja tai guru jalustalle. Kuten yoni-joogatyöpajan osallistujien toistuvat kommentit naisten kanssa yhdessä olemisen parantavasta energiasta osoittavat, ”ryhmän voima” oli usein keskeinen tekijä ilmapiirin vaikuttavuuden kannalta. Kolehmainen ja Mäkinen toteavatkin, että ilmapiirien eteen tehtävään affektiiviseen työhön osallistuvat niin tapahtumien järjestäjät kuin niiden osallistujatkin (emt., 545). Feminiinisen henkisyiden tapahtumissa osallistujien mukaan ottamista korostettiin tietoisesti feminiinisenä toimintatapana, ja yhdessä tuotetusta tunnelmasta tai energiasta tuli keskeinen osa feminiinisuuden kokemusta.

Tunnelmaa luotiin lisäksi esimerkiksi musiikin, suitsukkeiden ja eteeristen öljyjen avulla sekä piirin keskelle rakennetulla alttarilla, jota koristivat usein tuoreet kukat, kynttilät, kristallit, henkilökohtaiset voimaesineet ja muut retriitin teemaan sopivat elementit. Näissäkään ei ollut kyse pelkistä koristeluista. Eräässä retriitissä ohjaaja kertoi symboliikan olevan shamanismissa keskeistä. Koska ”kaikella on aina merkityksensä”, shamanismi oli hänen mukaansa välillä melkoista ”välineurheilua”. Vaikka keho ei ole atmosfäärin työn keskiössä, tämä ei tarkoita, etteivätkö kehot olisi osallisia ilmapiirien muodostumisessa. Kuten Kolehmainen ja Mäkinen huomauttavat, ilmapiirit eivät sijaitse niitä kokevien ihmiskehojen ulkopuolella mutta ne eivät myöskään ole yksinomaan ihmisten tuottamia tai aikaansaamia. Sen sijaan ilmapiirit muodostuvat inhimillisten ja ei-inhimillisten kehojen vuorovaikutuksessa. Niiden tutkiminen korostaa Kolehmaisen ja Mäkisen mukaan kehojen affektiiv-

suutta sekä kehojen ja subjektien välisiä yhteyksiä. (Emt., 449, 457.) Retriiteissä erilaiset materiaaliset objektit olivatkin enemmän tai vähemmän aktiivisessa käytössä ”sisäisen” energettisen työn tekemisessä. Avauspäivänä ohjaaja saattoi esimerkiksi puhdistaa kunkin osallistujan energian polttamalla heidän edessään salviaa. Shamanistiselle matkalle lähtemistä saatiin puolestaan avustaa sipaisemalla teemaan sopivaa eteeristä öljyä kulmakarvojen väliin. Lisäksi retrieiteissä kollektiivisesti tuotettua energiaa ”ladattiin” osallistujien omiin voimaesineisiin asettamalla ne viikonlopun ajaksi alttarille. Näin retriitin energiaa saattoi viedä mukanaan kotiin retriitin päätyttyä. Energeettisen feminiinisen materialisoituminen eri tavoin ja eri asioissa korosti kehon rajojen huokoisuutta. Feminiinenergia ei sijainnut yksittäisissä naiskehoissa, vaan se kiersi ihmisten ja esineiden välillä ja tiivistyi ryhmässä. Edellisen luvun alussa kuvaamassani tulielementtiin keskittyvässä retriitissä tekemämme energian kierrättämisen harjoitus on tästä hyvä esimerkki: ryhmän energia kiihdytti osallistujien henkilökohtaisia prosesseja, ja toisinaan he jopa sotkeutuivat toistensa prosesseihin.

Keskeinen kehon ulkopuolinen elementti olivat myös erilaiset tarot- ja jumalatarkortit. Ne nousivat esiin haastatteluissa, minkä lisäksi tutkimuksen kirja-aineiston kirjoittajista niin Frange kuin Campbellkin ovat julkaisseet henkisiä korttipakkoja. Retriiteissä korttipakkoja oli levitettynä alttarin ympärille, mistä kortteja saattoi kääntää omin päin. Lisäksi ohjaaja jakoi kortteja esimerkiksi aamupalapöydässä ikään kuin orientoimaan päivän työhön. Korttien merkityksiä pohdittiin usein yhdessä ja niihin saatiin palata myöhemmin, kun esimerkiksi jonkin päivän aikana esiin nousseen asian koettiin kuvastavan kortin teemaa tai sitä haluttiin analysoida kortin valossa. Sosiologi Karen Gregory (2016, 228, 231) esittää Bennettiä mukailleen, että tarotkorttien voi nähdä ilmentävän ”oliovoimaa” (*thing-power*) ja että niiden kääntämisessä on kyse lukijan avautumisesta korttien lumoavalle potentiaalille. Kortit ”resonoivat”, ”puhuvat” ja niiden välittämät viestit saavat Gregoryn mukaan lukijassaan aikaan asioita ja tunnekokemuksia huolimatta siitä, ovatko kortit aina ”oikeassa” (emt., 229–233). Tarotkorttien kääntämisen käytännöt muodostavat Gregoryn mukaan sommitelman, joka kietoo yhteen kehoja, subjekteja, kortteja, symboleita ja affekteja. Ne kutsuvat avautumaan paitsi korttien energialle myös muutoksen ontologialle. (Emt., 239.) Retriiteissä kortit toimivat välineinä osallistujien elämäntilanteiden kollektiiviselle pohtimiselle, mutta ne olivat toisinaan osallisina suuriinkin elämänmuutoksiin. Esimerkiksi erään retriitin osallistuja kertoi päättäneensä vaihtaa asuinpaikkakuntaa korteista ja muualta saamiensa ”viestien” innoittamana. Kohdun viisauden lisäksi feminiinisen henkisyuden harjoittajia ohjaavat siis myös universumin viestit.

Sisäistä henkistä työtä edistettiin usein myös työskentelemällä luonnon ja luonnon elementtien kanssa. Retriiteissä lähdimme toisinaan ulos metsään, jossa saattoi päästä käsiksi esimerkiksi puun energioihin halaamalla niitä. Luonto nousi haastat-



teluissa esille tärkeänä lumon kokemuksen lähteenä. Pyytäessäni esimerkiksi Amanda kuvailemaan jotain mieleenpainuvaa henkistä kokemusta hän kertoi, miten oli hiljattain kauppamatkalla kävellyt metsän läpi kotiin:

Yhtäkkiä vaan kun mä kattelin niitä lehtiä ja kuuntelin metsän ääniä ja haistoin metsän, se ihana metsän tuoksu jonka vaan suomalainen metsä voi mulle antaa... Mä vaan vaivuin sellaseen syvään arvostuksen ja kiitollisuuden tilaan. Ja kirjaimellisesti kyyneleet valu mun silmistä, se oli niin vahva se yhteys metsään ja se kiitollisuuden tunne. Ja ku mä olin siinä tilassa mä kuulin polun vasemmalta puolelta kahisevaa ääntä, ja mä katoin ja siin oli kaunis peura, se vaan seisokeli siinä tuijottamassa mua. Mä oon kävelly sen polun satoja kertoja mun elämässä, enkä mä oo koskaan nähny peuraa sillä pienellä metsäpläntillä. Ja se et se peura ilmesty siinä hetkessä ku mä olin ihan totaalisesti uppoutunut siihen kiitollisuuden tunteeseen oli vaan pohjimmiltaan ihme. Ja feminiinisissä viisauden perinteissä peura on tosi kaunis feminiininen symboli. Eli mä kirjaimellisesti tulkitsin et se oli suuri Äiti joka tuli mulle ja puhu mulle ja anto mulle sen ihanan merkin siitä, että mitä enemmän sä pystyt olemaan siinä kiitollisuuden värähtelyssä, sillä taajuudella jossa sä todella arvostat tätä hetkeä ja otat vastaan kaikkia niitä pieniä aistikokemuksia, silloin voi tapahtua ihmeitä.

Amanda esitti kertomuksessaan metsän luoman ilmapiirin ensisijaiseksi lumon lähteeksi: tuoksut, äänet ja näköhavainnot saivat hänet uppoutumaan metsän kauneutta ihastelemaan kiitollisuuden tilaan. Kehon rajat hälvenivät Amandan ollessa aistimellisessä yhteydessä metsään. Lisäksi lumoutumisen tilaan uppoutuminen mahdollisti yhteyden suureen Äitiin, joka ruumiillistui peuran muodossa. Vaikka kokemus kuulostaa spontaanilta, Amanda antoi ymmärtää, että vastaavanlaisten ihmeiden tapahtuminen edellyttää tietoisista virittäytymistä oikealle taajuudelle. Se vaatii tunnetyötä, jossa pyritään aktiivisesti olemaan ”kiitollisuuden värähtelyssä”.

Luontoon pyrittiin muodostamaan yhteyttä myös tietoisesti esimerkiksi tuomalla luonto sisälle yksittäisinä luonnon elementteinä, kuten kivenä tai kasveina. Tässä suhteessa lumoutuminen ei läheskään aina ollut yllättävää, odottamatonta tai intuitiivista. Toisinaan niin luonnon tuominen osaksi henkistä harjoittamista kuin luonnollinen naiseuskin edellyttivät paljon vaivaa ja laskelmointia, ja se saattoi tapahtua varsin ”keinotekoisesti”. Esimerkiksi eräässä retriitissä naisille ja feminiiniselle ”luontaista” emotionaalisuutta kutsuttiin esiin keskittymällä vesielementtiin. Tätä varten alttarille oli asetettu kulhollinen vettä, minkä lisäksi saliin oli rakennettu pulpuava vesielementti. Viikonlopun aikana ohjaaja kuitenkin sammutti suihkulähteen useaan otteeseen harjoitusten ajaksi, sillä se lorisi liian äänekkäästi ja tavalla, jonka ohjaaja epäili alkavan vain pissattamaan. Kolehmainen ja Mäkinen (2021, 459) huomauttavat, että ilmapiirin luominen on vaikeaa työtä, eikä sen tuottaminen aina on-

nistu tietoisesta suunnittelusta huolimatta. Jos esimerkiksi ilmapiirin luominen on liian väkinäistä, se saattaa kehojen avautumisen ja ruumiiden välisten yhteyksien luomisen sijaan tehdä osallistujan entistä tietoisemmaksi itsen ja muiden välisistä rajoista (emt., 459). Vesiteemaisessa retriitissä tunnelmaa ei kuitenkaan haitannut ohjaajan liian väkinäinen yritys vaan oikukas materiaallinen elementti. Suihkulähteen vesi ei kuulostanut oikeanlaiselta vedeltä, vaan sen sijaan ohjaaja soitti erilaisia veden ääniä tietokoneeltaan. Ulos taas ei vesiviikonlopun aikana voinut mennä, koska satoi ja oli ohjaajan mukaan liian märkää. Vedestä lumoutuminen ei siis edellyttänyt vettä, vaan sitä saattoi ilmentää nauhalta tuleva ääni tai esimerkiksi pukeutuminen siniseen väriin. Vesi ei myöskään itsessään taannut siitä lumoutumista, vaan saattoi jopa olla sen esteenä. Femininiinisen henkisyyden luonto ei olekaan vain paljasjaloin luonnossa kirmaamista ja puiden halaamista, vaan se koostuu teknologiavälitteisistä ja luonnolliskulttuurisista elementeistä ja energioista sekä niiden kanssa työskentelämisestä. Vastaavasti feminiiniselle luontainen kapasiteetti virtaavuuteen ja tunteellisuuteen ei sijaitsekaan kehossa, vaan sitä koetaan ja tuotetaan affektiivisesti ja energettisesti oikeanlaisen ilmapiirin, estetiikan ja erilaisten välineiden avulla.

Atmosfäärinen työ ei aina edellyttänyt kehon ulkopuolisuutta konkreettisesti merkityksessä. Sen sijaan esimerkiksi shamanismia hyödyntävissä retriiteissä tehtiin lukuisia ”sisäisiä” matkoja. Nämä matkat, jotka tehtiin yleensä maaten lattialla silmät suljettuina, kuljettivat nykyhetkestä ja fyysisestä kehosta edellisiin elämiin tai muuten toisiin maailmoihin tai maisemiin. Sisäisiä matkoja kuitenkin edesautettiin myös ulkoisten elementtien ja vaikutteiden avulla. Toisinaan ohjaaja määritteli matkaa ja sen sisältöä puheella, minkä lisäksi mielikuvia tai tunnelmia tuotettiin esimerkiksi taustalla soivan musiikin avulla. Toisinaan matkan sisältö oli tarkoin määriteltyä. Ohjaaja saattoi kuvata yksityiskohtaisesti minkälaisesta ovesta, portista tai luolan suusta kulloinkin astuttiin sisään ja kertoa, minne matka sieltä vie: metsään, rannalle vai kenties lohikäärmeen luolaan. Joskus puolestaan henkilökohtaiselle tulkinnalle tai ”näkemiselle” annettiin enemmän vapautta. Ohjaaja saattoi esimerkiksi pyytää meitä ”katsomaan” (edelleen lattialla silmät suljettuna) ympärillemme kysyen, mitä me itse näimme. Matkalle saatettiin lähteä myös pelkän shamaanirummutuksen johdantelemana, jolloin myös rummuttaja itse lähti omalle matkalleen.

Shamanistiset matkat olivat kuitenkin vain yksi tapa työskennellä tietyn teeman parissa muiden harjoitusten joukossa. Eräässä retriitissä matkoja yhdisteltiin taideterapeuttiseen harjoitukseen. Harjoituksessa tehdyt matkat suuntautuivat sisään omaan kehoon, mutta niiden sisältö kuvattiin visuaalisesti ulkopuolisia välineitä ja materiaaleja hyödyntäen. Ensin oman hahmon ääriviivat hahmoteltiin akryyliväreillä ja vahaliiduilla suurelle harmaalle paperille. Sitten haimme matkojen avulla vuoron perään yhteyttä omiin juuriin (jalat), henkeen (pää), sisäiseen feminiiniseen (kehon vasen puoli) ja maskuliiniseen (oikea puoli) sekä sydämen ja kohdun väliseen yhteyteen. Kunkin matkan jälkeen maalasimme ”intuitiivisesti” ja ”ajattelematta”, mitä

olimme matkojen aikana ”tunteneet”. Näin omaa kehoa työstettiin sekä sisäisesti että ulkoisesti samaan aikaan, ja ulkoisen kautta päästiin lähemmäs sisintä. Harjoituksessa oli ohjaajan mukaan olennaista, ettei itse maalaamisen aikana ajatellut. Tarkoituksena oli tehdä ”oho-taidetta”, jonka lopputuloksesta voi tehdä oivalluksia. Ulkoisesta, intuitiivisesti toteutetusta kehon kuvasta tulkittiin siis harjoituksen jälkeen asioita ja merkityksiä. Ne paljastivat sisäisestä jotain, mihin pelkällä tunnustelulla ei ajateltu pääsevän käsiksi.

Intuitiivisesta ja vapaasta maalaamisen tavasta huolimatta monissa maalauksissa toistuivat kuitenkin samantyyppiset visuaaliset elementit ja jälkepäin käydyissä pohdinnoissa puolestaan tulkinnalliset kaavat. Moni osallistuja oli maalannut maskuliinisen puolensa voimakkaaksi ja jähmeäksi esimerkiksi vahvan hartialinjan tai tiilimuuria imitoivan kuvioinnin avulla, tai maskuliinisuutta ilmennettiin keltaisella värillä, joka ilmensi maskuliinista tulielementtiä. Feminiiniseen puoleen taas oli usein maalattu enemmän liikettä esimerkiksi pyörteiden avulla tai siinä oli käytetty sinistä väriä, joka viittasi feminiiniseen vesielementtiin. Myös tulkinnoissa moni korosti, että kuvat ilmentävät heidän vahvaa maskuliinista puoltaan. Yksi osallistuja oli maalannut itsensä sivuprofiilista ikään kuin matkalla eteenpäin, oikea käsi edessä ja vasen takana. Tästä hän tulkitsi, että on kääntänyt selkensä feminiiniselle puolelleen.

Tulkintojen kaavamaisuus ja henkisen työn oletettu lopputulos korostui, kun teimme saman harjoituksen myöhemmin uudelleen useamman reititin sarjan päätävän viikonlopun aikana. Jälkimmäisellä kerralla teimme harjoituksen akryylivärien ja harmaan paperin sijaan vesiväreillä valkoiselle paperille ja nopeampaan tahtiin. Tällä kertaa kuvia tulkittiin suhteessa aiemmassa harjoituksessa maalattuihin kuviin, jotka ohjaaja oli ottanut uudelleen esille. Jälkimmäisellä kerralla maalattuja kuvia pidettiin toistuvasti paljon feminiinisempinä niiden heleiden pastellinsävyjen takia, ja näin feminiinisen harjoittamisen ”prosessin” nähtiin tuottaneen tulosta. Kun myös omia kuviani tulkittiin tähän tapaan ja huomaustin vesiväritekniikan vaikutuksesta värien heleyteen, ohjaaja ohitti kommentin toteamalla, ettei asiaa pidä järkeistä lii-kaa. Sama kommentti toistui myöhemmin erään toisen osallistujan huomauttaessa, että myös paperin väri vaikutti jälkimmäisten kuvien kirkkauteen. Vaikka kuvien tulkitseminen oli keskeinen osa harjoitusta, liika analysoiminen osoittautui haitalliseksi, jos se ei sopinutkaan odotettuun tulokseen. Intuitiivisesta itsen kuuntelusta ja vapaasta maalaamistekniikasta huolimatta yksilölliset kokemukset inkarnoitivat yhtenäiseen muotoon esimerkiksi paperin ja värien kaltaisten materiaalisten elementtien sekä oikeanlaisen, ei liian järkeilevän tulkinnan myötä. Inkarnaatioissa korostui osallistujan henkilökohtaiseen kokemukseen katsomatta sisäisen feminiinisen ”onnistunut” puhkeaminen esiin.

Shamanistiset matkat mahdollistivat kuitenkin myös yllättäviä kokemuksia. Ne eivät vieneet ainoastaan muihin maailmoihin, vaan toisinaan myös aivan toisenlaisiin kehoihin. Nämä kehot eivät suinkaan aina olleet feminiinisiä tai inhimillisiä,

vaan osallistujat saattoivat kertoa muuttuneensa matkojensa aikoina esimerkiksi gladiaattoriksi tai haueksi. Henkisyuden ammattilaisena toimivan Minnan kertomus shamaanirummusta on hyvä esimerkki siitä, miten henkisyuden harjoittaminen voi tuottaa myös odotetusta poikkeavia kehollisia kokemuksia. Minna aloitti perustelemalla shamaanirummutuksen merkitystä tieteellisesti ja fysikaalisesti:

Nythän nää traumaterapeutit jotka nimenomaan neurologisesti ja kehollisesti tutkii traumaa ja miten ihmisen kuuluu kehollisesti jotenki olla, ni nehän kaikki on palanneet siihen että laulua, tanssia, shamaanirumpua, piirissä istumista, rituaalit ja seremoniat takasin. Se on se miten me itse asiassa palataan niinkun ehjiks. Elikkä siin ei oo kyse mistään niinku pakanismista ja joidenkin vanhojen vaan ihmisen niinku lajiluonnon tavasta olla sosiaalisesti yhdessä ja elää näitä syklejä, mitkä ihmisen elämään kuuluu. Ja se rumpu on joku ikiaikainen, et se herättää kehossa sen mejän jonkun niinku syvän luonnon voiman joka parantaa, joka on se et sä tunnet olevas elossa ja yhteydessä.

Shamaanirummutuksessa ja muissa rituaaleissa ei Minnan mukaan ollut kysymys vain henkisyudesta tai ”pakanismista” vaan tieteellisesti todistetusta ”lajiluonnon tavasta” ja ihmiselle ”kuuluvasta” kehollisesta olemisesta, joka herättää kehossa parantavan ”syvän luonnon voiman”. Pyytäessäni häntä kuvaamaan shamaanirummutuksen kokemusta hän kertoi kokevansa sen ”hyvin voimakkaana” ja sanoi, että sen myötä ”mä jotenki oon taas tässä äiti maan sydämen lyönneissä”. Shamaanirumpu kytki Minnan ”kosmisen äidin” pulssiin, joka herätti hänessä turvan ja yhteenkuuluvuuden tunteen, ”mutta myös hyvin alkuvoimasen ja hyvin joskus ekstaattisen ja usein hyvin seksuaalisen energian”.

Minnan kertomuksessa toistuvat stereotyyppiset, naisten hoitavaa energiaa ja alkukantaista seksuaalisuutta luonnollistavat mielikuvat äiti maasta. Niitä kuitenkin seurasi kertomus ”mystisestä tasosta” ja sen tarjoamista kummista kokemuksista:

Siin on se mystinen taso hyvin luonnollisesti läsnä. Esimerkiks mä muistan joskus mul oli niin rajua rumpu, mä oon ite rakentanu sen, se ei antanu mun kahteen vuoteen soittaa sitä. Sit mä muistan ku mä vihdoin otin sen jolleki kurssille, ni mä olin aivan hiessä ku se rumpu vei mua. No me ollaan sittemmin kyl kietouduttu yhteen, mut kerran mä muistan ku oli joku ryhmä mis oli naisia ja... et se on yksi näitä mun *shape shifting* kokemuksia ni yhtäkkiä siinä ryhmässä tapahtu jotaki ja mä rummutin... ni mä muutuin mieheks. Mä tunsin et mul on penis, ja mä menin sellaseks valtavaks maskuliinks ja mä soitin mun täyty vähän niinku keskeyttää mä muistan siit on monta vuotta aikaa, mä vähän niinku pelästyin. Ja se rumpu tuo sun niinku kaikki olemukset ikään kuin hyvin orgaanisesti sä voit

niinku mennä erilaisiin tiloihin. Ja ne on hyvin todellisia. Ei oo niinku epäilystäkään et minussa on myös tämä, tässä on myös tämä penis.

Hoivaavan ja äidillisen ”luonnollisen” naiseuden sijaan shamaanirummutus vei Minnan tilaan, jossa hän muuttui mieheksi. Lisäksi hän korosti, ettei matka tai kokemus ollut kuvitteellinen tai hänen luontonsa vastainen, vaan ”orgaaninen” ja ”hyvin todellinen” tila, jossa myös hänen oma kehollinen morfologiansa muuttui. Kokemus ei kummunnut yksinomaan sisältä tai tapahtunut Minnan omasta aloitteesta. Sen sijaan rumpu oli keskeinen katalysaattori ja toimija, joka ”vei” häntä ja tuli osaksi häntä itseään (”ollaan sittemmin kyl kietouduttu yhteen”). Shamaanirummussa on affektiivista potentiaalia, johon vaikuttaa olennaisesti yksittäisen rummun ominaisuudet ja materiaalisuus.

Urheilun- ja liikkeentutkijat Allison Jeffrey, Karen Barbour ja Holly Thorpe (2021) tulkitsevat joogakehoa Karen Baradin uusmaterialististen teorioiden näkökulmasta ja esittävät, että uusmaterialismi laajentaa tapaa ajatella joogakehoa. Heidän mukaansa joogakeho ei ole vain idealisoitu ja rajoittava representaatio eikä fenomenologisesti tulkittu eletty ruumiillinen kokemus. Sen sijaan he katsovat, että joogakeho sotkeutuu ei-inhimilliseen ja materiaaliseen maailmaan tavalla, jossa joogamaton ja kristallien kaltaisilla asioilla on oma toimijuutensa ja vaikutuksensa joogakehon kokemukseen. (Emt.) Myös feminiinisen henkisyiden atmosfääristä työtä tarkastellessa käy selväksi, ettei sen luonnollinen tai pyhä naiseus ole vain rajoittava representaatio, kuten Bobel pelkää. Energeettisen feminiinisyiden luonnollinen naiseus tulee olevaksi monimutkaisen sommitelman kautta, jossa yhdistyvät erilaiset kehot, teknologiat, materiaalit, äänet ja luonnon elementit. Sen lisäksi henkisessä prosessissa muodostuvat sommitelmat saattavat tuottaa yllättäviä ja varsin queerejä kokemuksia. Luonnollisen naiseuden korostumisesta huolimatta henkisessä feminiinisessä kehossa voi olla ”luonnollisesti” myös penis, joka on todellinen olematta kuitenkaan fyysinen (niin kuin me sen totutusti ymmärrämme). Sukupuolen moninaisuuden korostamisesta huolimatta feminiinisen henkisyiden inklusiivisuus ei välttämättä täysin toteudu. Kehon lumouttamisesta seuraava im/materiaalinen sukupuolen malli mahdollistaa kuitenkin monenlaisia kehollisia kokemuksia, joita ei holistisen henkisyiden kritiikissä yhdistetä luonnollisen naisen mielikuvaan.

## 6.4 Yhteenveto

Tässä luvussa olen tarkastellut feminiinisen henkisyiden lumouttamisen käytäntöjä: uudelleenkuveltua ja harjoittamista. Samalla olen kyseenalaistanut feminiinistä henkisyyttä kohtaan esitettyä kritiikkiä, jossa se esitetään essentialistisena ja naiseutta rajoittavaa biologista determinismistä uusintavana. Olen esittänyt, että nämä

tulkinnat johtuvat osittain siitä, ettei kehon ja sukupuolen henkisyteen tai energieettisyyteen liittyvää potentiaalia ole huomioitu riittävästi.

Aineistoni pohjalta olen ensinnäkin osoittanut, että uudelleenkuittelussa on kyse kehon ymmärtämisestä henkisten metafyyssisten käsitysten kautta, joiden valossa sukupuoli ja naiskeho nähdään samanaikaisesti luonnollisina ja energieettisinä. Henkisen metafysiikan lisäksi feminiinisen henkisyden kehopuheessa kummittelee myös jännite naiskeskeisen feminismin ja sukupuolen moninaisuutta korostavan feminismin välillä. Henkisen kehokäsityksen avulla neuvotellaan ja sovitetaan yhteen näitä keskenään ristiriitaisia feministisiä sukupuolen teoretisointeja sekä niitä myönteilläen että niitä vastustaen. Ajatus feminiinisen energieettisyydestä perustelee binääristen feminiinisen ja maskuliinisen käsitteiden käyttöä ja luonnollisuuspuhetta, vaikka nämä samanaikaisesti tunnustetaan ongelmallisiksi. Vaikka feminiinisen henkisyden kentällä kummittelee vahvasti nais erityisen feminismin naiseuden juhlistaminen, sukupuoli ja feminiinisyys pyritään kuitenkin yhä useammin esittämään joustavina, ja feminiinisen kehon rajoja pyritään laajentamaan cisnaisen kokemuksen ulkopuolelle. Samalla itse pintaisen luonnollisuusdiskurssin taustalla vaikuttaa huoli siitä, että sosiaalikonstruktivistisessa sukupuolen moninaisuutta korostavassa kehokäsityksessä sivuutetaan kehon materiaalisuus ja biologisuus. Feminiinisen henkisyden parissa on jossain määrin havaittavissa taipumuksia antigender-liikkeelle ja transihmiset ulossulkevalle feminismille tyypillisiin näkemyksiin. Kuitenkin luonnollisuuspuhe korostuu aineistossani pääsääntöisesti siksi, että feminiinisen henkisyden harjoittajat kaipaavat terveemmäksi koettuja naiseuden ja naiskehon kokemuksia. ”Tervettä” suhdetta naiskehoon rajoittavat sekä henkisyteen liitetty mieskehon normi että naiskehollisuutta ja seksuaalisuutta traumatisoiva länsimainen kulttuuri. Feminiinisen parantuminen ei haastateltavien mukaan välttämättä johda binääristen sukupuolikategorioiden ja identiteettien eheytymiseen tai palauttamiseen, vaan jopa niiden sulamiseen. Vaikka kadotetun naiseuden etsimisen pyrkimyksissä on nostalgiaa, feminiinistä ei nähdä yksinkertaisesti universaalina ja ajattomana naiseuden olemuksena, johon täytyy vain palata. Sen sijaan feminiininen keho kuvitellaan kontekstuaalisena, prosessuaalisena ja muovautuvana elettyinä todellisuutena. Koska feminiinisen ja maskuliinisen ajatellaan edelleen olevan epätasapainossa, tämän polariteetin liukeneminen sijoittuu kuitenkin kuvitteelliseen tulevaisuuteen, jossa on ensin saavutettu tasapaino ja löydetty kadonnut ”biologian korkeatietoisuus”.

Toiseksi olen osoittanut, että kehon uudelleenkuittelu energieettisenä ennen kaikkea avaa sen tutkimiselle ja kutsuu ajattelemisen sijaan sukupuolitettun kehon kokemiseen ja työstämiseen. Feminiinisen henkisyden harjoittajien keskeisin huolenaihe ei ole sukupuolen teoretisointi. Sen sijaan naiskehon kokemukselliset ja affektiiviset ulottuvuudet ovat tärkeämmässä osassa. Feminiinisen henkisyden kehon käsitteellistämisen tavat ovat puoleensavetäviä juuri siksi, etteivät ne pelkistä kehoa

funktionaaliseksi, biologisten prosessien määrittelemäksi kehoksi. Kehon lumouttamisessa on määrittelyn sijaan kyse sen tutkimisesta, miltä naiskeho tuntuu ja miten sen voisi kokea mielekkäämmillä tavoilla. Energeettisen feminiinisyyden voi nähdä im/materiaalisen kehon ja sukupuolen mallina. Feminiinienergian työstämisen tekniikoiden valossa luonnollinen naiseus ei näyttäydy pelkästään kehon sisältä kumpuavalta. Sen sijaan feminiininen tulee olevaksi ja koettavaksi erilaisten kanssakäymisten myötä ja yhteydessä niin sosiaalisiin toisiin, materiaalsiin elementteihin, kosmisiin voimiin kuin edellisiin elämiinkin. Vaikka kehollisiin käytäntöihin liittyy feminiinisyyden inkarnoitumista, feminiinisen kehon lumouttaminen henkisen harjoittamisen kautta mahdollistaa myös yllättäviä kehon kokemuksia ja tuo esiin moninaisia kehollisia kykyjä. Näiden valossa feminiinisen henkisyyden parissa harjoitettu keho ei useinkaan ole erityisen feminiininen eikä aina edes eksplisiittisesti naiskeho.

## 7 Lopuksi

Tässä tutkimuksessa olen tarkastellut naisten voimaantumiseen ja yhteiskunnalliseen muutokseen liittyviä käsityksiä ja pyrkimyksiä sekä sukupuolen tuottamisen tapoja 2010-luvun länsimaisen feminiinisen, eli naisille suunnatun sekä feminiinisyttä ja naiskehoa korostavan, henkisyiden kentällä. Samalla olen pohtinut feminiinisen henkisyiden ja feminismin välisiä yhtymäkohtia ja jännitteitä tarkastelemalla niin tutkittavieni ristiriitaista suhdetta feminismiin kuin feminismin sekulaareja perusolettamuksia ja feminististä epäluuloa uushenkisyttä kohtaan. Valottaakseni näitä kysymyksiä olen kartoittanut feminiinisen henkisyiden puhetapoja ja käytäntöjä monipaikkaisen etnografian ja autoetnografisen menetelmän avulla Suomessa ja angloamerikkalaisessa kontekstissa niin kirjallisuuden, käytännön henkisen harjoittamisen kuin tutkittavieni näkemysten ja kokemusten tasolla. Tutkimuksen fokusta on määritellyt feminiinisen käänteen seuraaminen ja kysymys siitä, minkälaista muutosta sen ajatellaan tuovan tullessaan. Samalla olen moninaistanut ja kyseenalaistanut sekulaarin feminismien tulkintoja holistisesta henkisydestä.

Tutkimukseni etnografista tarinaa voi kuvailla sekä kertomukseksi lumosta että kummitustarinaksi. Ihmeellisen ja kumman ohella se on samalla kertomus jokapäiväisestä elämästä: arjesta, arjen lumouttamisesta sekä kummitusten arkipäiväisyydestä (Gordon 2008). Yhtäältä se on kertomus kehon, sukupuolen ja osittain myös feminismien lumouttamisesta: pyrkimyksistä luoda mielekkäämpiä elämisen ja toimimisen tapoja sekä vaihtoehtoisia tulevaisuuden visioita henkisyiden avulla. Toisaalta tutkimukseni on kertomus siitä, miten uudessa ja vaihtoehtoisessa kummittelevat menneisyyden haamut. Feminiinisen henkisyiden parissa kaikuu sen historiallinen kytkeytyminen toisen aallon feminismiin – olipa tuo yhteys tiedostettu tai ei. Samalla siinä näkyy myös feminismien popularisoitumisen kehitys. Feminiinisen henkisyiden parissa neuvotellaan feministisen liikkeen sisäisiä kiistoja liittyen sukupuolen ymmärtämisen tapoihin ja henkisyiden merkitykseen feministisessä toiminnassa. Näin ollen tutkimuksen etnografinen tarina kertoo erilaisin tavoin tarinoita feminismistä. Luvun seuraavissa kolmessa osassa esitän lyhyesti tutkimuksen keskeiset löydökset eli sen, miten feminiinisessä henkisyudessa on kyse pyrkimyksestä tuoda lumo ”takaisin” maalliseen arkeen ja uskonnollisuuteen/henkisyyteen, yhteiskunnalliseen toimijuuteen ja feminismiin sekä sukupuolitettuun kehoon. Samalla se



sekä mahdollistaa feminiinisyydestä lumoutumisen kokemuksia että tuottaa tietynlaisista lumoavaa feminiinisyyttä. Lisäksi esitän koostetusti niin feminismiin kummittelevia läsnä- ja poissaoloja feminiinisen henkisyuden harjoittajien kokemuksissa kuin feministisen tutkimuksen sokeita pisteitä. Tämän jälkeen siirryn pohtimaan lyhyesti sitä, mitä feminiininen henkisyys kertoo sukupuolesta, henkisyudesta ja feminismistä tämän päivän yhteiskunnasta laajemmin. Luvun päättävässä osassa reflektoin tutkimusprosessia, erittelen tutkimuksen kontribuutioita ja esitän ehdotuksia jatkotutkimusta varten.

## 7.1 Feminiininen käänne ja yhteiskunnan uudelleenlumouttaminen

**Ensinnäkin olen tässä tutkimuksessa tarkastellut sitä, millaisia merkityksiä ja muotoja naisten voimaantuminen ja yhteiskunnallinen muutos saavat feminiinisen henkisyuden kentällä.** Analysoimalla yhteiskunnallisen muutoksen merkityksellistymistä feminiinisen nousuna olen osoittanut, että sen ajatellaan johtavan tasapainoisempaan ja terveempään elämisen ja olemisen tapaan. Feminiininen käänne ymmärretään kentällä käänteinä kohti niin henkisyyttä kuin feminiinisyyttäkin, jotka kietoutuvat elimellisesti yhteen henkisen feminiinisen käsitteessä. Yksilön tasolla feminiininen käänne ilmenee henkilökohtaisena henkisenä oivalluksena, yhteyden luomisena sisäiseen feminiiniseen sekä tästä seuraavana oman feminiinisen voiman löytymisenä ja parantumisenä. Lisäksi feminiinisessä käänteessä on kyse laajemmasta toiveesta palauttaa lomo ja ”feminiiniset arvot” niin uskonnollisuuteen kuin yhteiskuntaan ja tehdä tilaa naisten kokemusten huomioon ottamiselle. Feminismin koetun sekularismin ja naiseuden unohtamisen vuoksi feminiininen käänne saa merkityksen samanaikaisesti sekä käänteinä pois päin feminismistä että joissain tapauksissa ”sielun feminisminä” eli pyrkimyksenä lumouttaa feminismiä.

Lumon (Bennett 2001; Utriainen 2011; Plancke 2019; 2020c) ja uskonnollisen tunteen (Riis & Woodhead 2010) teorioita yhdistelemällä olen osoittanut, että feminiinisen henkisyuden voimaannuttava merkitys kytkeytyy henkilökohtaisen henkisen kokemuksen kaipuuseen, ja analysoin tuon kokemuksen sukupuolittunutta luonnetta. Feminiininen henkisyys ja sen tarjoamat lumon kokemukset tuovat tutkimukseni osallistujille merkityksellisyyden ja mielekkyyden tunteita arkiseen arkeen ja sen kuluttavaan oravanpyörään, jota koetaan luonnehtivan rationaalinen ”päästä eläminen”. Feminiinisessä henkisyudessa on kyse tilan kaivertamisesta kummille kokemuksille sekä avautumisesta elämän ihmeellisyydelle sekulaarissa yhteiskunnassa – eli toisin sanoen lumoavan arjen luomisesta. Tutkittavani kertoivat kaipaavansa ”mysteereitä” ja henkisiä elämyksiä. He kuitenkin kokivat niiden uupuvan paitsi yhteiskunnan maallisilta elämänalueilta myös institutionaalista uskonnollisuudesta ja maskuliiniseksi mieltämästään henkisyudesta. Siinä missä arkista arkea

luonnehtii feminiinisen henkisyiden harjoittajien mukaan liika rationaalisuus, heidän mukaansa myös uskonnollisuudessa ja henkisyudessa korostuvat liiaksi mieli, ajatukset henkisen tai jumalallisen toismaailmallisuudesta sekä naiskehon demonisointi ja kontrolloiminen. Tämä estää kaivatun henkisen kokemuksen saavuttamista. Kuten tämän päivän uskonnollisuudessa yleensä, feminiinisessä henkisyudessa korostuu uskonnollisen tunteen merkitys, johon verrattuna henkisiin asioihin uskominen on toissijaista. Nimenomaan lumo ja sen positiivisesti virittäytynyt haltioituminen ovat tutkimukseni perusteella feminiinisen henkisyiden harjoittajien kaipaamia uskonnollisia tunteita. Uudelleenlumoutumisen kokemusten tarkastelu paljasti myös kulttuuriset erot suomalaisen ja angloamerikkalaisen kontekstien välillä. Suomalaisen naisten kokemuksissa korostui sekulaari yhteiskunnallinen normi, jossa kummille kokemuksille ei ole tilaa. Angloamerikkalaisessa aineistossa taas painottui naisten pettyminen institutionaaliseen uskonnollisuuteen.

Feminiinisessä henkisyudessa ei kuitenkaan ole kyse vain henkilökohtaisesta henkisestä voimaantumisesta vaan myös yhteiskunnan, yhteiskunnallisen toimijuuden sekä osittain myös feminismin lumouttamisesta. Feminiinisen henkisyiden edustajat näkevät, että lumo puuttuu yksilön arjen ohella myös yhteiskunnallisesta päätöksenteosta ja vallan rakenteista. Tämä ilmenee heidän mukaansa feminiinisten pehmeiden arvojen, kollektiivisen hengen ja henkisen kypsyyden puutteena. He näkevät tämän konkretisoituvan yhteiskunnassa dominoivana ja kontrolloivana vallankäyttönä, poliittisen vastakkainasettelun yleistymisenä sekä epäterveinä, kilpailuhenkisinä ja suorituskeskeisinä toimintamalleina. Usein kentän toimijat erottavat feminiinisen käänteen feminismistä kokonaan. Toisinaan he kuitenkin esittävät sen ”poliittisesta” feminismistä eroavana neljännen aallon feminisminä tai sielun feminisminä. Ajatus feminiinisestä henkisyudesta uutena yhteiskunnallisen toimijuuden muotona kertoo, että lumon tai henkisyiden koetaan kadonneen myös feminismistä. Feminiinisen henkisyiden edustajat liittävät feminismin sieluttomuuden tai hengettömyyden erityisesti liian aggressiiviseen oikeuksien puolesta kamppailuun, ”miesten maailmaan” mukautumiseen, naisten väliseen kilpailuun ja sisaruuden puutteeseen – mutta myös miesten unohtamiseen. Feminiininen käänne käänteenä pois päin feminismistä ja politiikasta on tulkittavissa sekulaarin feminismin kritiikiksi, feministisen liikkeen sisäisten ristiriitojen neuvotteluksi sekä pettymiseksi poliittiseen vastakkainasetteluun.

Reaktiivisen asenteen sijaan feminiinisen henkisyiden yhteiskunnallisen toimijuuden ihanne on luonteeltaan reparatiivinen ja niin sisäistä kuin ulkoista ”tasapainoa” tavoitteleva. Feminiinisen henkisyiden edustajat katsovat, että yhteiskunnallisella tasolla uudelleenlumoutuminen muodostuu kadotetun yhteisöllisyyden uudelleenrakentamisesta, rakentavien suhteiden kultivoimisesta sekä omien rajojen ja henkilökohtaisen jaksamisen huomioimisesta. Vaikka feminiinisen henkisyiden edustajat eivät ensisijaisesti olleet kiinnostuneita osallistumisesta perinteiseen poli-

tiikkaan, he pyrkivät kuitenkin luomaan kulttuurista muutosta. He pyrkivät toteuttamaan kaivattua yhteiskunnallista kehitystä luomalla terveemmäksi koettuja, henkiseen feminiiniseen perustuvia johtajuuden malleja ja kouluttamalla feminiinisiä johtajia. Rakentavien suhteiden ja yhteisöllisyyden korostaminen ilmeni kentällä henkisyiden ja feminismin valkoisuuden neuvotteluna sekä pyrkimyksenä äänien ja representaation moninaistamiseen mutta myös yllättävänä solidaarisuutena, kuten rakkauden lähettämisenä Trumpille. Tutkimukseni on osoittanut, että henkiset kokemukset voivat sekä herättää feminististä tietoisuutta ja motivoida pyrkimyksiä yhteiskunnalliseen muutokseen että ruokkia salaliittoteorioita, joiden valossa maalliset kamppailut näyttäivät turhilta.

## 7.2 Lumoava feminiininen ja sukupuolen inkarnaatiot

**Toiseksi olen tässä tutkimuksessa tarkastellut sitä, minkälaisiin sukupuoleen liittyviin ongelmiin feminiinisuuden lumouttaminen vastaa, ja millä tavoin se uusintaa tai haastaa normatiivisia sukupuolikäsityksiä ja sukupuolittuneita käytäntöjä.** Olen osoittanut, että feminiininen käänne ei merkitse ainoastaan uudelleenorientoitumista kohti henkisyyttä vaan myös kohti feminiinisyyttä. Tutkittavani kokivat, että heidän elämästään oli kadonnut paitsi lumo myös feminiinisuuden kokemus ja yhteys omaan kehoon. Osittain syy tälle oli uupuminen emansipoituneen naisen elämään ja siihen liittyviin vahvuuden ja menestyksen ihanteisiin. Taustalla vaikuttivat myös erilaiset naiseuteen ja seksuaalisuuteen liittyvät syrjinnän, häpeän ja (ylisukupolvisen) trauman kokemukset, joita tutkittavat kohtasivat sekä yhteiskunnassa yleensä että uskonnollisuuden parissa.

Feminiinisen henkisyiden tarjoama kehollisuuden, kokemuksellisuuden ja feminiinisuuden yhtälö toimi tutkittaville vastapainona ”päästä elävän” gladiaattorin tai Athena-naisen elämälle, jota monet heistä elivät. Feminiinisuuden lumouttaminen puolestaan tarjosi mahdollisuuden parantaa heidän suhdettaan omaan kehoon, naiseuteen ja seksuaalisuuteen. Samalla feminiininen henkisyys toimii legitiiminä paikana ja turvallisena tilana feminiinisuuden tekemiselle, kokemiselle ja tutkimiselle kulttuurisessa kontekstissa, jossa feminiinisyyteen yhä liittyy kulttuurista vähättelyä mutta jossa naiserityisyyden korostaminen samanaikaisesti koetaan poliittisesti kiistanalaiseksi. Aiemmassa tutkimuksessa holistisen henkisyiden on katsottu edustavan ongelmallisia joogatyön ja henkisen feministin hahmoissa kiteytyviä postfeministisiä tai konservatiivisia naiseuden ihanteita. Tutkimukseni kuitenkin osoittaa, että feminiinisen henkisyiden sukupuolen lumouttamisen käytännöt sekä Villin naisen ja Kuningattaren hahmoissa ruumiillistuvat henkiset feminiinisydet paitsi uusintavat myös haastavat niin postfeminististä feminiinisyyttä kuin essentialistista naiskäsitystäkin. Vaikka feminiinisen henkisyiden ei voi sanoa toimivan binääristen ja

stereotyyppisten feminiinisen ja maskuliinisen merkitysten tai sukupuolta luonnollistavan diskurssin ulkopuolella, se venyttää niitä ja nyrjäyttää feminiinisyttä konventionaalisista liitoksistaan.

Tutkimuksessani olen esittänyt, että feminiinisen henkisyuden parissa kultivoitun feminiinisyuden voi nähdä seurauksena postfeministisistä ihanteista, ei niinkään niiden yksiselitteisenä uusintamisena. Henkinen feminiinisyys edellyttää poisoppimista toksista maskuliinisuutta edustavan gladiaattorinaisen roolista pehmeämmän ja äidillisemmän feminiinisyuden avulla. Feminiinisyuden löytäminen ja sitä kohti orientoituminen koetaan toisin sanoen lumoavana erityisesti kontekstissa, jossa naiset ovat väsyneet postfeminististen ihanteiden saavuttamiseen. Vaikka kentällä korostettiin pehmeyttä ja äidillisyyttä, henkisen feminiinisyuden kultivoiminen ei kuitenkaan ohjannut tutkittaviani kohti konservatiivisia sukupuolirooleja. Tutkittavat eivät olleet valmiita luopumaan itsenäisyydestään, urastaan tai yhteiskunnallisesta asemastaan ja vallastaan – tai jos olivat, he vaihtoivat ne uraan ja toimijuuteen henkisyuden saralla. He hakivat pikemminkin tasapainoa tavoitteellisen toiminnan ja itselle armollisuuden välille. Samalla he pyrkivät etäännyttämään voiman, vahvuuden ja raivokkuuden ”maskuliinisesta” puskemisesta ja patriarkaalisesta dominoivasta vallankäytöstä. Feminiinisyuden ja maskuliinisuuden tasapainottamisessa voi nähdä olevan kyse halusta tuntea itsensä feminiiniseksi ja elämään terveemmin, vaikka jatkaisikin ”maskuliinista” elämäänsä.

Feminiinisyttä korostavan henkisyuden tapa sakralisoida naiskehoa on feministisessä tutkimuksessa nähty ongelmallista biologista determinismia uusintavana ja naisten reproduktiivista roolia luonnollistavana. Tarkastelemalla feminiinisen henkisyuden naiskehon lumouttamista olen kuitenkin edistänyt ymmärrystä niistä tavoista, joilla sen on katsottu myös luovan mahdollisuuksia feminiinisyuden tutkiskelemiselle (Plancke 2021; 2020b; Longman 2020). Olen osoittanut, että feminiinisyuden lumouttaminen luo uusia tapoja kuvitella, kokea ja merkityksellistää sukupuolta. Ajatukset sukupuolen ja kohdun energieettisyydestä laittavat feminiinisyuden liikkeelle siten, että sen ymmärretään ylittävän naiskehon rajat. Sen lisäksi, että feminiinisyuden katsotaan osittain kytkeytyvän nais erityiseen keholliseen morfologiaan, feminiinisyys määrittyy myös virtaavana ja atmosfäärisenä. Näin ymmärrettynä feminiinisen kehollisuuden kokeminen avautuu potentiaalisesti kaikenlaisille kehoille. Lisäksi lumouttaminen outouttaa naiskehoa ja avaa sen uusille kyvyille. Se tekee naiskehosta ”luonnollisesti” kumman paikan, josta emme ymmärrä vielä kaikkea, ja sijoittaa kohtuun kykyjä, joita voi kanavoida mitä erilaisimpiin asioihin reproduktiivisten toimintojen ulkopuolella. Samalla se kutsuu kehon intuitiiviseen kuunteluun, tutkiskeluun, villiin kokemiseen ja kokeiluun. Yhteiskunnassa, jossa ei koeta olevan sijaa tai arvostusta lumolle eikä naiseudelle, feminiininen henkisyys tarjoaa tilan niin feminiinisyuden tekemiselle ja kokemiselle kuin siihen liittyvien stigmojen ja traumojen käsittelylle.

Feminiinisyden lumouttaminen sukupuolittaa henkisen ja maallisen välistä rajaa tavalla, jossa feminiinisyys ja lumo kietoutuvat elimellisesti yhteen. Feminiinisyden lumouttamista luonnehtii kuitenkin lumon ja inkarnaation dynamiikka: feminiinisyteen liimautuvat tahmaiset konnotaatiot (Ahmed 2018 [2004]) sekä mahdollistavat lumoutumisen että luovat normalisoivia kaavoja sille, miltä lumoutuminen näyttää. Vaikka lumouttaminen etäännyttää feminiinisen naiskehosta, feminiinisen henkisyden tukeutuminen binäärisiin sukupuolikategorioihin tarkoittaa, ettei se toimi ongelmitta kaikille kehoille. Osa tutkimukseen osallistuneista koki feminiinisen henkisyden tuottavan myös rajoittavia käsityksiä sukupuolesta, joiden vuoksi ei-binäärinen lumoutuminen feminiinisydestä oli vähintäänkin hankalaa ja neuvoteltavaa vaativalta. Samalla kun lumouttaminen legitimoit feminiinisyttä ja asettaa sen uudelleenkuittelun ja kokeilun kohteeksi, se myös tuottaa tietynlaista henkistä feminiinisyttä. Feminiinisen henkisyden diskursseissa ja käytännöissä henkinen feminiinisyys inkarnoituu yhtäältä Villin naisen hahmossa, jossa intuitiivinen ja vapaa feminiinisyys jähmettyy voimakkaan tunnelmaisun muotoon. Toisaalta feminiininen inkarnoituu Kuningattaressa, jonka feminiinisen voiman ja vallan esikuvien valkoisuutta ei yrityksistä huolimatta kyseenalaisteta onnistuneesti.

### 7.3 Feminismin henki ja kummittelevat feminismit

**Kolmanneksi olen tutkimuksessa tarkastellut tapoja, joilla feminismit kummittelevat feminiinisen henkisyden ajattelutavoissa ja käytännöissä, sekä sitä, miten feminiininen henkisyys vainoaa feminismiä.** Olen osoittanut, että samalla kun feminiininen henkisyys on erkaantunut yhä vahvemmin feminismistä, niiden jaettu historia on jännitteinen eri tavoin läsnä niin tämän päivän feminiinisessä henkisyudessa kuin feministisessä holistisen henkisyden kritiikissäkin. Yhtäältä tutkittavani esittivät feminiinisen käänteeseen uutena naisten voimaantumisen ja yhteiskunnallisen muutoksen keinona, jonka he asettivat tietoisesti vastakkain vanhanaikaiseksi mieltämänsä feminismin kanssa. Toisaalta toisen aallon feminismien elementit näkyvät tämän päivän feminiinisessä henkisyudessa, vaikka niiden kytköksiä feministiseen genealogaan ei aina tiedostettaisikaan. Lisäksi sen parissa näkyvät myös intersektionaalisen feminismien ja queerfeminismin vaikutteet, joihin ei ole feministisen holistista henkisyttä käsittelevän tutkimuksen parissa kiinnitetty riittävästi huomiota. Feministisen tutkimuksen sekulaarit perusolettamukset eivät myöskään ole ohjanneet kiinnittämään huomiota henkisyteen ja lumoon, ja jopa postsekulaarin feminismien keskusteluissa kartetaan tarttumista holistista henkisyttä harjoittavien naisten kokemuksiin. Tutkimukseni otsikossa viitataan feminiinisen henkisyden ja erilaisten feminismien ambivalenttiin suhteeseen kysymyksenä feminismien hengestä. Kummittelun käsitteen avulla olen avannut siihen liittyvien näkemysten, kytkösten ja merkitysten moninaisuutta.

Olen esittänyt, että feminismi kummittelee feminiinisessä henkisyudessa yhtäältä menetetyn nais erityisen henkisen feminismin kaipuuna ja sen suremisena, ettei feminiinisyydellä ja henkisyydellä koeta olevan sijaa tämän päivän feminismissä. Feminiinisen henkisyuden parissa henkisyys esitetään siis toisinaan feminismin kadonneena sieluna, ja kitkainen suhde feminismiin kumpuaa sen menetetyn hengen kaipuusta (Hemmings 2011). Samalla feminiinisten arvojen korostamisen sekä naiskehon sakralisoinnin kaltaiset kulttuurifeminismin elementit elävät edelleen feminiinisen henkisyuden diskursseissa ja käytännöissä, vaikka sen harjoittajat irtisanoutuisivatkin feminismistä. Toisaalta oletetusti taakse jätetty feminismi kummittelee myös mielikuvissa feminismistä ja sitä ympäröivästä negatiivisesta aurasta. Tutkimuksessani olen osoittanut, että nämä feminismiin liitetyt mielikuvat ja affektiivinen poisorientoituminen feminismistä tuottavat feminiinisen henkisyuden kollektiivista ruumista ja toimivat tapoina merkityksellistä henkistä feminiinisyyttä. Lisäksi olen esittänyt, että feminiinisen henkisyuden edustajien varauksellinen feminismissuhde tulisi ymmärtää vieraantumisenä feminismistä. Tähän vieraantumiseen vaikuttavat niin valtavirtainen liberaalifeminismi ja sen henkisyyttä kaapittavat sekulaarit normit kuin populaarin feminismin postfeministiset ihanteet. Kummittelu ottaa kuitenkin erilaisia muotoja kulttuurisesta kontekstista ja erilaisista feministisistä historioista riippuen. Angloamerikkalaisessa feminiinisessä henkisyudessa ovat vahvemmin läsnä henkisyuden ja feminismin historialliset kytkökset ja feminismin menetetyn hengen kaipuu. Suomen kontekstissa puolestaan korostuu feminismin poissaolo kulttuurisesta mielikuvituksesta sekä feminismin vastaisuuden pitkä historia suomalaisen naisliikkeen parissa.

Samalla kun nais erityiselle feminismitte tyypillinen yhteyden korostaminen feminiinisyyden, naisten ja luonnon välillä kummittelee feminiinisessä henkisyudessa, sen parissa näkyvät myös esimerkiksi queerfeminismin ja populaarifeminismin vaikutteet sekä erilaisten feminismin yhteensovittamisen vaikeus. Olen esittänyt, että sukupuolen lumouttaminen helpottaa keskenään ristiriitaisten ”luonnollisen” naiseuden ja sukupuolen moninaisuuden ajattelutapojen yhteensovittamista. Lumotussa naiskehossa sukupuoli kuvitellaan samanaikaisesti materiaalisena/biologisena/luonnollisena ja sosiaalisena/rakentuneena – mutta lisäksi myös henkisenä. Samaan aikaan feminiinisen henkisyuden parissa esitetyt väitteet biologian ja kehon unohtamisesta kuitenkin myös toistavat feminismiä vastaan esitettyä kehokammon ja biologianvastaisuuden kritiikkiä. Naiskehon lumoava potentiaali liittyy toisin sanoen siihen, että sen koetaan tulleen ohitetuksi institutionaalisen uskonnollisuuden ja henkisyuden lisäksi myös feminismissä. Feminiinisyyden henkisen luonteen korostaminen, eli sen esittäminen ennen kaikkea energeettisenä ja pyhänä, sekä etäännyttää feminiinisyyttä naiskehosta että legitimoit keskittymistä nais erityiseen kehoon.

Kuten olen tutkimuksessani osoittanut, henkisyudesta voimaantumista hakevat naiset ja heidän ”feminisminsä” vainoavat osaltaan myös feminististä holistisen hen-

kisyyden kritiikkiä ja feministisiä mielikuvia uushenkisyydestä. Holistisen henkisyuden (oletettu) feminismi nähdään joko jonakin, jonka pitäisi jo olla pois päiväjärjestyksestä, tai substanssinsa menettäneenä aavemaisena ulkokuorena. Tästä näkökulmasta kysymys feminismin hengestä ilmenee siis yhtäältä menneiksi miellettyjen feminismien päivittelynä sekä toisaalta huolena feministisen politiikan elinvoimaisuudesta tämän päivän postfeministisessä kulttuurissa. Femininistä henkisyyttä kohtaan esitetyssä kritiikissä toistuu käsitys ongelmallisesta kulttuurifeminismiin juutuneesta henkisestä feminismistä. Tutkimuksessani olen harjoittanut institutionaalista refleksiivisyyttä (Avishai ym. 2012), eli feminististen teoreettisten ja metodologisten viitekehysten mahdollisuuksien ja rajojen pohtimista. Tarkastelemalla henkisyyttä käsittelevää feminististä tutkimusta ja hyödyntämällä autoetnografista otetta olen esittänyt, että feministisissä tulkinnoissa monesti ohitetaan feminiinisen henkisyuden henkisyys. Tämä kaventaa ymmärrystä feminiinisen henkisyuden ilmiöstä, sillä se rajoittaa lumouttamiseen liittyvän potentiaalin näkemistä. Uushenkinen nainen nähdään ongelmallisena ja essentialistisena kulttuurifeminismin luurankona, joka kummittelee sekulaarien feministien kaapissa. Laajempaa holistisen henkisyuden kenttää kohtaan suunnatut postfeminismin kritiikit puolestaan esittävät, että holistisen henkisyuden populaarissa voimaantumisfeminismissä on jäljellä enää feminismin tyhjä ulkokuori, joka on täytetty uusliberaalin kapitalismin vaatimuksilla ja vapaan valinnan harhakuvitelmillä. Olen esittänyt, että holistisen henkisyuden tulkitseminen postfeministiseksi feminismin hylkäämiseksi tai onnelliseksi populaarifeminismiksi jättää huomiotta sen, miten ja miksi henkisyyttä harjoittavat naiset kritisoivat sekulaaria feminismiä. Lisäksi se ohjaa huomion pois niistä tavoista, joilla uusliberaalia tai populaaria (post)feminismiä vastustetaan feminiinisen henkisyuden kentällä.

## 7.4 Feminiininen henkisyys linssinä postsekulaariin ja postfeministiseen aikaan

Feminiinisen henkisyuden ilmiön tarkastelu valaisee laajemmin aikaamme, jota luonnehtivat kompleksiset ja ristiriitaiset yhteiskunnalliset kehityskulut, kuten sekularisoituminen ja uskonnollisuuden elpyminen, feminismin popularisoituminen ja antifeminismin voimistuminen sekä samanaikainen mielipideilmaston vapautuminen ja uuskonservatiivisuuden vahvistuminen. Nämä kietoutuvat eri tavoin uusliberaalin talousajattelun ja poliittisen ideologian nousun ja kaupallistumisen kehityskulkuihin. Kaupallistuminen ja tuotteistuminen ovat keskeisiä tekijöitä niin uskonnollisuudessa tapahtuneissa muutoksissa (Gauthier 2020) kuin holistisen henkisyuden ja feminismin popularisointumisessakin (Jain 2015; Banet-Weiser ym. 2020; Repo 2020). Talouden uusliberalisoitumisen puolestaan on katsottu kytkeytyvän arvokonservatiivisuuden ja antigender-ideologian nousuun, sillä yksityistäminen ja

hyvinvointivaltion heikentäminen vastuullistavat perhettä valtion sijaan ja vahvistavat siten perinteiseksi kutsuttuja perhearvoja (Fassin 2020, 69–70).

Ensinnäkin feminiiniseen henkisyYTEEN kytkeytyy sen popularisoitumisen myötä monenlaisia henkisiä palveluita ja tuotteita. Tämä ilmentää sitä, että markkinoistuminen ja tuotteistuminen ovat keskeisiä postsekulaarin uskonnollisuuden luonnetta määrittäviä tekijöitä, jotka vaikuttavat uskonnollisuuden näkyvyyden lisääntymisen taustalla (Gauthier 2020). Siinä missä sekularisaatioparadigma perustuu ajatukselle erilaisten yhteiskunnallisten osa-alueiden, kuten valtion ja kirkon, yhä selkeämmästä eriytymisestä ja toimintojen tarkentumisesta, viime vuosikymmeniä luonnehtii päinvastainen kehitys. Uusliberalismin nousun myötä taloudesta on tullut kansallisvaltion sijaan keskeinen yhteiskunnallisia ja kulttuurisia rakenteita sääntelevä voima, joka on johtanut yhteiskunnallisten osa-alueiden välisten rajojen sumentumiseen. Postsekulaaria aikakautta luonnehtii siis se, että uskonto on tehnyt uuden tulemisen erilaisille julkisen elämän osa-alueille sosiaalipalveluista ja koulutuksesta terveydenhuoltoon ja viihteeseen. (Emt., 4–7.) Feminiininen henkisyys tarjoaa erilaisia asioita terapiasta ja elämyksistä työelämävalmiuksiin, ja sumentaa näin henkisen ja maallisen välistä rajaa.

Toiseksi feminiininen henkisyYDEN ”terveemmän elämän” tavoittelu ilmentää uusliberaalin työelämäeetoksen vahvistumiseen liittyvää työssä uupumista ja naisiin kohdistuvia vaatimuksia (Adkins & Dever 2016) sekä hoivapoliittisia muutoksia. Uusliberaalin talouskuripolitiikan myötä hyvinvointivaltion ja sosiaalisten palveluiden heikkeneminen on johtanut siihen, että valtion vastuu hoivasta on vähentynyt. Hoivavastuuta on siirretty yhä enemmän valtiolta yksilöille ja muille yhteiskunnallisille tasoille, kuten yrityksille ja kolmannelle sektorille (Kantola ym. 2020, 8; Hoppania ym. 2016, 28–31) sekä uskonnollisille instituutioille ja liikkeille (Gauthier 2020, 213, 258–261). Feminiinisen henkisyYDEN voi niin ikään ymmärtää vaihtoehdoisen psyykkisen ja fyysisen hoivan lähteenä ja osana laajempia työelämään ja hoivapolitiikkaan liittyviä kehityskulkuja. Näihin yhdistyy lisäksi lääketieteen sukupuolittunut eriarvoisuus ja se, ettei naisten kivun ja sairauden kokemuksia oteta vakavasti ja että naiset ovat eriarvoisessa asemassa suhteessa hoitoon pääsyyn (Gleghorn 2021). Feminiininen henkisyys tarjoaa vastapainoa työelämän psyykkiselle ja fyysiselle kuormitukselle mutta myös oikeutusta nais erityisille terveydellisille ongelmille ja trauman kokemuksille.

Kolmanneksi feminiinisen henkisyYDEN feminiinisyyden juhlistaminen on ymmärrettävä osana naisten yhteiskunnalliseen asemaan ja sukupuolen määrittelyyn liittyviä kehityskulkuja sekä tämän päivän sukupuolipoliittisia yhteiskunnallisia kiistoja. Naisten yhteiskunnallisen toimijuuden mahdollisuudet ovat lisääntyneet, käsitykset sukupuolesta ovat moninaistuneet ja sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjen oikeudet ovat parantuneet. Samanaikaisesti kuitenkin myös binääriset sukupuolikäsitykset ja konservatiiviset sukupuoliroolit ovat vahvistuneet. Yhtäältä retraditiona-



lisoituminen voidaan ymmärtää konservatiivisten tahojen reaktioksi sukupuolipoliittiselle progressiolle ja osaksi poliittista polarisaatiota sekä mielipiteiden kärjistymistä. Niin kristillisen arvokonservatiivisuuden ja antigender-liikkeen kuin kaksinaapaiseen sukupuolikäsitykseen perustuvan TERF-ilmionkin taustalla vaikuttavat sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjen oikeuksien lisääntyminen ja se, että ymmärrys sukupuolesta moninaisena on valtavirtaistunut (Saresma 2020; Pearce ym. 2020). Toisaalta feminiinisen henkisyuden ilmiön tarkastelu osoittaa, että polarisaation ja vastakkainasettelun ohella keskenään yhteensopimattomilta ja ristiriitaisilta vaikuttavat ajatusmaailmat ja arvot voivat myös kietoutua yhteen. Samalla sukupuoleen liittyvien ajatusten ja määritelmien jaottelu progressiivisen ja konservatiivisen välisellä akselilla tulee vaikeaksi, eikä feminiinisuuden ja nais erityisyyden korostamisen tulkitseminen yksiselitteisesti ongelmalliseksi retraditionalisoitumiseksi ole mielekästä. Myös feminiinisen henkisyuden kentällä on havaittavissa antigender-liikkeelle tyypillistä ”genderismin” vastustamista, johon on syytä suhtautua kriittisesti. Tutkimukseni kuitenkin osoittaa, että feminiinisuuden korostaminen kumpuaa ensisijaisesti kokemuksesta, että feminiinisuuden merkitys ja naiseuden tunne ovat kadonneet. Vaikka nämäkin kokemukset ovat seurausta sukupuolten väliseen tasa-arvoon ja sukupuolikäsityksen moninaistumiseen liittyvistä kehityskuluista, niistä seuraava feminiinisuuden korostaminen ei asetu progressiivista kehitystä vastaan tai kiihota konservatiiviseen sukupuolimoralismiin. Sen sijaan sukupuolikäsitysten moninaistumiseen liittyvä naiseuden kategorian purkautuminen yhdistettynä naisten emansipoitumiseen herätti tutkittavani pohtimaan feminiinisuuden merkitystä ja arvoa. Jos sukupuoli on moninaista (kuten monet haastateltavani asian ymmärsivät) ja jos naiset tekevät yhteiskunnallisesti samoja asioita kuin miehet (kuten useat haastateltavani tekivät ja halusivat tehdä), mitä feminiinisyys on?

Neljänneksi feminiinisen henkisyuden ambivalentin feminismin voi nähdä valaisevan feministisessä liikkeessä tapahtuneita kehityksiä uusliberaalilla, postfeministisellä ja postsekulaarilla aikaudella. Yhtäältä feminiininen henkisyys voimaantumisen ja yhteiskunnallisen muutoksen väylänä voidaan ymmärtää osana feminismin popularisoitumista ja uusliberalisoitumista sekä siihen liittyviä ongelmia suhteessa rakenteellisten ongelmien ratkaisuun. Samalla kentällä voi havaita myös uusliberaalien arvojen vastustamista ja pyrkimyksiä lisätä inklusiivisuutta. Tämä ilmentää sitä, että vaikka uusliberalismin, uuskonservatiivisuuden ja rasismien vahvistumisella on ollut tasa-arvon kannalta kielteisiä vaikutuksia, nämä kehityskulut ovat myös vahvistaneet feminististä liikehdintää ja synnyttänyt uusia feministisen toiminnan muotoja (Elomäki & Kantola 2017). Tästä näkökulmasta feminiininen henkisyys ja sen parissa esitetty tarve uudelleenlaistulle yhteiskunnalliselle muutokselle voidaan ambivalentista feminismitään huolimatta nähdä osana uudenlaista feminististä toimijuutta. Erityisesti Suomen kontekstissa korostuva feminismin kritiikki voidaan ymmärtää myös seurauksena siitä, etteivät perinteiset naisjärjestöt ole puoluepoliittisten kyt-

köstensä vuoksi riittävän voimallisesti vastustaneet oikeistohallitusten sukupuoli-sokeaa talouskuripolitiikkaa (emt.).

## 7.5 Tutkimuksen lumottu katse

Seuraamalla feminiinistä käännettä olen tässä tutkimuksessa tuonut uusia näkökulmia keskusteluihin holistisen henkisyyden naisvaltaistumisesta, sukupuolittuneesta merkityksestä, feministisyydestä ja politiikasta. Feminiinisen henkisyyden käytännöt ovat viime vuosina olleet kasvavan tutkimuksellisen huomion kohteena (Castro 2024; Longman 2018; 2020; Plancke 2021; 2020a; 2020b; 2020c; Fedele 2014). Tutkimukseni tuo kuitenkin kaivatun lisän näihin keskusteluihin tarkastelemalla ilmiötä ylijarjaisesti, kiinnittämällä yksityiskohtaisesti huomiota siihen liittyviin yhteiskunnallisen muutoksen merkityksiin ja tavoitteisiin sekä avaamalla sen ambivalentin feminismiin syitä ja seurauksia. Lisäksi tutkimukseni syventää ymmärrystä sekä feminiinisen henkisyyden mahdollistamista voimaantumisen kokemuksista että siihen liittyvistä normalisoivista vaikutuksista tarkastelemalla niiden taustalla vaikuttavia affektiivisia mekanismeja sekä tuomalla esiin ei-binäärisiä sukupuolen kokemuksia.

Olen kartoittanut holistisen henkisyyden sukupuolittumista sekä täsmällisesti että laajasti piirtämällä esiin feminiinisen henkisyyden ilmiötä ja ääriviivoja niin ajattelutapojen kuin käytäntöjen ja kokemusten tasolla. Ääriviivat ovat hahmottuneet hiljalleen tutkimusprosessin aikana. Aluksi kuvittelin tutkivani feminististä henkisyttä, mutta kenttätöön myötä huomioni kiinnittyi nais erityyppisen henkisyyden ambivalenttiin feminismiin. Tämän seurauksena tutkimuksen fokus tarkentui feminiiniseen henkisyteen. Olen osoittanut, miten ilmiön rajat muodostuvat suhteessa niin laajempaan holistisen henkisyyden kenttään kuin suhteessa feministiseen liikkeeseen. Näin olen tuonut esiin sen, miten holistisen henkisyyden kenttä sukupuolittuu monenlaisin tavoin. Feminiinisen henkisyyden sukupuolen lumouttamisen tavat toisin sanoen poikkeavat esimerkiksi valtavirtaisen joogan feminiinisyyden teknologioista (Strings ym. 2019) tai naisvaltaisen enkelihenkisyyden lumotuista kehoista (Utriainen 2016). Feminiinisyyden lumouttamista ja feminiinisyydestä lumoutumista tarkastelemalla olen tuonut uusia näkökulmia keskusteluihin holistisen henkisyyden feminiinisyyden ihanteista ja sukupuolen de- ja retraditionalisoitumisesta.

Samalla kuin tutkimukseni korostaa, että tämän päivän feminiinistä henkisyttä on mielekästä tarkastella omana ilmiönään, olen ääriviivojen piirtämisen ohella myös valottanut erilaisia, vastakkaisten tai keskenään riitelevien positoiden yhtymäkohtia tai niiden välisiä neuvotteluja. Yhtäältä viittaa tällä siihen, että olen pyrkinyt tarkastelemaan feminiinisen henkisyyden ilmiötä irrallaan yksinkertaisista vastakkainasetteluista, kuten henkinen/maallinen, terapeutinen/poliittinen, taantumuksellinen/edistyskellinen, feminiininen/feministinen. Samalla olen pyrkinyt luomaan vivahteikkaampaa tulkintaa verrattuna tutkimuksiin, jotka tarkastelevat henkisyttä

valtavirtaisen mediakuvaston, kulutustuotteiden ja diskurssien tasolla (Jain 2020; Strings ym. 2019; Conor 2021), tai joiden lähtökohtana on henkisyiden feministisyyden arvioiminen (Bobel 2010; Balizet & Myers 2016; Crowley 2011). Toisaalta yhtymäkohtien tarkastelulla viitataan siihen, että vaikka olen kiinnittänyt huomiota feminiinisen henkisyiden harjoittajien vieraantumiseen feminismistä sekä feminismin ja feminiinisen henkisyiden diskursiiviseen vastakkainasetteluun, olen samalla tarkastellut myös näiden välille muodostuvia kosketuspintoja. Myös tässä suhteessa tutkimukseni linssi on tarkentunut prosessin myötä. Aluksi olin kiinnostunut feministisiä äänenpainoja sisältävän henkisyiden kaupallistumisesta ja uusliberalisoitumisesta, ja tavoitteenani oli selvittää näiden kehityskulkujen (negatiivisia) vaikutuksia feministiseen henkiseen subjektiuteen ja toimintaan. Tutkimuksen edetessä aloin kuitenkin kyseenalaistaa yksinkertaista uusliberaalin feminismin tai postfeminismin tulkintaa. Vaikka tarkastelenkin feminiinistä henkisyyttä osana postfeminististä kulttuuria, yksi tutkimukseni keskeisistä kontribuutioista on postfeminismiä käsittelevän tutkimuksen rajojen ja sokeiden pisteiden tuominen esiin. Gordon (2008, 3–5) seuraten olen tutkimuksessani pyrkinyt herkistymään elämän monimutkaisuudelle. Kuten Gordon toteaa, kummitustarinoiden kirjoittamisessa on kyse lumotusta katseesta, eli tavasta tarkastella asioita vähemmän mekaanisesti sekä halukkuudesta tulla yllätetyksi (emt., 24). Tutkimuksessani olen harjoittanut feminististä institutionaalista refleksiivisyyttä (Avishai ym. 2012) suhteessa uushenkisen naisen mielikuvaan: olen pyrkinyt tulemaan yllätetyksi henkisestä feminiinisyudesta ja tarkastelemaan feminiinistä henkisyyttä mielikuvitusta ja kritiikkiä yhdistelevällä katseella (Gordon 2008, 24). Näin olen syventänyt sekä ymmärrystä että kritiikkiä suhteessa feminiiniseen henkisyteen ja sen harjoittamisen tapoihin.

Vivahteikkaan tulkinnan on mahdollistanut ensinnäkin etnografisen menetelmän hyödyntäminen ja feminiinisen henkisyiden tarkastelu ajattelutapojen lisäksi käytäntöjen ja kokemusten tasolla. Tämä on tärkeää, sillä kokemuksellinen taso puuttuu usein erityisesti holistista henkisyyttä kohtaan esitetystä, diskursseihin ja mediarepresentaatioihin keskittyvästä postfeminismin ja uusliberalismin kritiikistä. Hyödyntämällä etnografista tutkimusotetta ja monipuolista aineistoa olen päässyt käsiksi niihin moninaiisiin tapoihin, joilla kirja-aineiston perusteella helposti yksioikoiseksi tulkittava ilmiö eletään todeksi. Kenttätyön ansiosta sain huomata, että päällepäin mustavalkoisena näyttäytyvien, sukupuolta ja yhteiskunnallista muutosta koskevien käsitusten alta paljastui monimutkainen eletty todellisuus. Tutkimukseni yhtenä tärkeänä antina onkin äänen antaminen feminiinisen henkisyiden harjoittajille sekä etnografisen kuvauksen avulla tuottamani kuva kentästä. Kenttätyö toi esiin sekä sen, miten feminiinisen henkisyiden parissa neuvotellaan terapeuttisen itserakkauden ja rakenteellisten ongelmien huomioimisen välillä, että sen, miten sen harjoittamiseen liittyi myös yllättäviä sukupuolen kokemuksia ja feminiinisyiden kanavoimisen muotoja. Samalla maantieteellisesti monipaikkainen, kolmikielinen ja erilaisia hen-

kisiä käytäntöjä ja harjoittamisen muotoja tarkasteleva tutkimukseni laajentaa aikaisempaa etnografista tutkimusta sukupuolesta ja holistisesta henkisydestä. Feminiininen henkisyys kurottuu esimerkiksi joogan, tantran, shamanismin ja jumalatarhenkisyden kaltaisten erilaisten henkisten perinteiden yli. Sen harjoittaminen voi yhtäältä tarkoittaa kuukautiskierron seuraamista, arkkityyppiseen psykologiaan perustuvaa itsetutkiskelua tai ekstaattisten ja parantavien kokemusten hakemista naisten retriitistä. Toisaalta feminiinisen henkisyuden harjoittaminen voi tarkoittaa myös poliittisen manifestin edistämistä ja terveempien työelämän rakenteiden ja johtajuuden mallien kehittämistä.

Toiseksi olen tutkimuksellani tuottanut moniulotteista tulkintaa holistista henkisyttä harjoittavista naisista tuomalla yhteen erilaisia teoreettisia keskusteluja sekä kehittämällä niitä edelleen. Analysoimalla feminiinistä henkisyttä lumon ja kummittelun käsitteiden avulla tutkimukseni on tuonut postfeminismin teoriakeskusteluihin oivalluksia sekä postsekulaarin feminismin keskusteluista että laajemmin uskontotieteellisistä keskusteluista koskien postsekulaaria yhteiskunnallista tilannetta. Kiinnittämällä huomiota feminiinisen henkisyuden ja feminismin välisiin yhtymäkohtiin ja jännitteisiin olen osoittanut, että sillä, tarkasteleeko ilmiötä feminiinisenä vai feministisenä, on merkitystä. Holistisen henkisyuden arvioiminen feministisenä on aiemmassa tutkimuksessa johtanut vertailevaan tulkintaan, jossa sitä on tarkasteltu suhteessa onnistuneemmaksi koettuihin, rakenteelliset ongelmat ja intersektionaaliset erot paremmin huomioon ottaviin feministisen toiminnan muotoihin (esim. Bobel 2010; Balizet & Myers 2016; Crowley 2011). Samalla henkisyttä harjoittavien naisten näkemykset feminismistä ja heidän henkisyytensä mahdollisesta feministisyydestä ovat jääneet huomiotta. Lisäksi myös sillä on merkitystä, minkälaisen feministisen linssin läpi feminiinistä henkisyttä tulkitaan. Holistista henkisyttä kohtaan esitetyissä feministisissä kritiikeissä on nostettu esiin tärkeitä ongelmia liittyen yksilölähtöiseen voimaantumiseen ja naiseuden kokemuksen yleistämiseen. Tutkimuksellani olen kuitenkin yhtynyt tutkimukseen, joka on kyseenalaistanut sekä essentialismin kritiikkiä että uusliberaalia ja postfeminististä tulkintaa holistisesta henkisydestä (Longman 2020; 2018; Plancke 2021). Olen lisännyt ymmärrystä niistä tavoista, joilla henkisyys ja sukupuolen lumouttaminen voivat myös edistää kollektiivisuutta ja moninaistaa sukupuolen ajattelemisen ja kokemisen tapoja. Lisäksi olen tuonut uusia näkökulmia näihin keskusteluihin tarkastelemalla erityisesti feminiinisen henkisyuden kitkaista feminismissuhdetta kummittelun käsitteen ja postsekulaarin feminismin näkökulmista. Samalla olen tuonut uusia näkökulmia myös postfeministiseen kulttuuriin ja sitä käsittelevään tutkimukseen. Olen osoittanut, että feminismin kummitteleva läsnäolo nykykulttuurissa ottaa monia muotoja – niin feminiinisen henkisyuden harjoittajien kuin feministisen keskustelun parissa. Kummittelun käsitteen avulla olen valottanut feminiinisen henkisyuden moninaisia kytköksiä laajempiin feminismin historioihin, niiden kertomisen tapoihin sekä femi-

nismin popularisoitumiseen ja postsekularisoitumiseen. Vieraantumista voi näin olen ajatella kulttuuriteoreetikko Lauren Berlantin (2022, 26) tapaan ei niinkään epäonnistuneena suhteena, vaan suhteen sisäisenä epäonnistumisena. Berlant esittää, että hankalassa tai epämukavassa suhteessa johonkin on kyse jonkinlaisesta kiinnittymisestä (emt., 6) ja että asettuessamme puolustuskannalle jotain vastaan tuo jokin on edelleen siellä, vaikka olisikin vain päämme sisällä (emt., 26). Tutkittavieni kohdalla vieraantuminen tai irtisanoutuminen feminismistä ei tarkoita yksinkertaisesti irtaantumista: feminismi on monesti edelleen siellä, vähintäänkin heidän päänsä sisällä tai ihon alla.

Kolmanneksi olen tutkimuksessani yhdistänyt lumon käsitteen feministisiin keskusteluihin affekteista ja ruumiillisuudesta. Näin olen edistänyt teoreettista vuoropuhelua uskontotieteen, sukupuolentutkimuksen ja (feministisen) affektiteorian välillä ja luonut uuden affektiivis-diskursiivisen inkarnaation käsitteen. Lumoon ja henkisiin kokemuksiin keskittyvässä feministisessä uskonnontutkimuksessa on toki aiemminkin tarkasteltu affektien ja ruumiillisuuden kysymyksiä niin feminiinisen henkisyyden kuin laajemmin holistisen henkisyyden kontekstissa (Plancke 2019; Ahonen 2010; Utriainen 2019; 2016; 2014; Hulkkonen 2021). Näissä tutkimuksissa on kuitenkin korostunut lumon ja affektiivisten kokemusten affirmatiivisen potentiaalın tarkastelu ja se, miten ne mahdollistavat erilaisia kehokäsityksiä, kokemuksia ja toimijuutta. Kuten olen osoittanut, tämä on tärkeää, sillä sekä affektiteorian että sukupuolentutkimuksen parissa on usein ohitettu henkiset kokemukset ja lumoon liittyvä positiivinen potentiaali. Kuitenkin myös feministisen teorian huomiot affektien ja vallan yhteenkietoutumisesta sekä affektien normalisoivasta voimasta on tärkeää ottaa huomioon. Inkarnaation käsitteen avulla olen korostanut lumon ja inkarnaation dynamiikkaa eli tapoja, joilla lumouttaminen mahdollistaa ja rajoittaa kokemuksia ja sekä lisää että vähentää ruumiiden kykyjä (Seigworth & Gregg 2010, 2–3). Olen nostanut esiin henkisten kokemusten ja käytäntöjen merkityksen sukupuolta tuottavana ja sukupuolittunutta kehollista kokemusta määrittelevänä tekijänä – sekä positiivisessa ja voimaannuttavassa että negatiivisessa ja normalisoivassa merkityksessä. Näin olen lisännyt ymmärrystä sukupuolen de- ja retraditionalisoinnista henkisyyden kentällä tarkastelemalla näiden prosessien taustalla vaikuttavia affektiivisiä mekanismeja. Lisäksi olen korostanut, että affektien ja ruumiillisuuden teoretisoinnin kannalta on tärkeää kiinnittää huomiota myös henkisiin kokemuksiin ja lumottuihin kehoihin.

Neljänneksi olen tuottanut vivahteikasta ja monisyistä tulkintaa feminiinisestä henkisyydestä autoetnografisen tulokulman avulla. Oman kokemukseni analysointi ja paikantumiseni reflektointi on ollut keskeinen osa tämän tutkimuksen etnografisen kummitustarinan kirjoittamista sekä Gordonin esittämän mielikuvitusta ja kritiikkiä yhdistelevän katseen harjoittamista: autoetnografian avulla olen osoittanut sekä oman mielikuvituksen rajoja että feminiinisen henkisyyden sukupuolikäsitteiden

joustavuuden rajallisuutta. Autoetnografian keinoin olen kirjoittanut esiin tutkimusprosessia ja tehnyt näkyväksi rooliani sekä tiedon tuottajana että feminiinisen henkisyuden kokijana. Tässä suhteessa näen autoetnografian myös keinona tutkijan ja tutkittavan välisen vastavuoroisuuden toteuttamiseen ja avoimen dialogin luomiseen. Kenttätyön aikana en aina halunnut pilata tunnelmaa pohtimalla ääneen omaa ambivalenttia ja hankalaa suhdettani feminiiniseen henkisyyteen tai sen harjoittamiseen, mutta samalla koin tämän rikkovan retriiteillä tietoisesti luotua avoimuuden ilmapiiriä. Autoetnografian myötä osallistun (joskin jälkikäteen) omien tunteiden ja kokemusten tunnustamiseen, jota feminiinisen henkisyuden kaltaisten terapeuttien käytäntöjen parissa usein edellytetään (Salmenniemi 2022, 162–164).

Huolimatta siitä, että olen tarkastellut tutkimuskohteen jännitteisellä rajapinnalla tapahtuvia neuvotteluja ja kentän ylijärjätystä – ja osittain siitä johtuen – tutkimukseni voi kuitenkin sanoa olevan monin tavoin rajallinen. Osittain tähän vaikutti tutkimukseni selkeä fokus, eli feminiinisen käänteen seuraaminen ja siitä johtuva keskittyminen feminiinisyttä (feminismin tai muiden yhteiskunnallisten liikkeiden sijaan) korostavaan henkisyyteen. Tämä on tarkoittanut sitä, että tutkimuksen ulkopuolelle on jäänyt niin muita feministisiä tai yhteiskuntakritiikkiä esittäviä henkisyuden muotoja kuin erilaisia sukupuolittuneita kokemuksia henkisyydestä. Siinä missä tämä tutkimus on tarkastellut feminiinisen henkisyuden ja feminismin ambivalenttia suhdetta, postsekulaari feministinen keskustelu voisi tulevaisuudessa hyötyä myös sellaisen holistisen henkisyuden tarkastelusta, joka eksplisiittisemmin kietoutuu feministiseen ja dekoloniaaliin ajatteluun. Keskittyminen feminiinisyttä korostavaan henkisyyteen sekä feminiiniseen käänteeseen kytkeytyviin yhteiskunnallisen muutoksen tavoittelun menetelmiin kavensi osittain myös tutkittavieni demografista profiilia niin sukupuolen, luokan kuin etnisyyden osalta. Olen tutkimuksessani kylläkin pyrkinyt moninaistamaan näkökulmia feminiiniseen henkisyyteen nostamalla esiin myös ei-binäärisiä kokemuksia. Tästä huolimatta tarvitsemme kuitenkin lisää tutkimusta siitä, missä määrin inklusiivisuus ja väitetty avoimuus erilaisille kokemuksille toteutuvat feminiinisen henkisyuden ja laajemmin holistisen henkisyuden parissa. Erityisesti ei-valkoisten kokemusten puute on tässä tutkimuksessa merkittävä ja paljon puhuva hiljaisuus. Yhtäältä tietoisuus esimerkiksi kulttuurisen omimisen kysymyksistä sekä äänien ja representaatioiden moninaistamisen tarpeesta nouseekin kasvavassa määrin esiin henkisyuden kentällä. Feminiinisen nousun diskurssin valkoisuus herättää kuitenkin kysymyksiä siitä, miten näihin epäkohtiin vastaamisessa on onnistuttu. Vaikka joissain tutkimuksissa on esitetty holistisen henkisyuden harjoittajakunnan olevan moninaisempi kuin valkoisuuden kritiikki antaa ymmärtää (Longman 2020; 2018), keskustelut rodusta ja valkoisesta etuoikeudesta sekä pyrkimykset antirasistiseen toimintaan ovat edelleen tärkeitä henkisyuden kontekstissa.

Myös feminiinisen henkisyuden politiikka ja muutoksen tavoittelun menetelmät ovat monisyinen aihe, joita olisi jatkotutkimuksessa syytä tarkastella vielä syvem-

min. Yhtäältä kentällä kasvava feminiinisen johtajuuden ilmiö, sen moninaiset ilmenemismuodot sekä sen käytännön soveltamisen tavat kaipaavat tarkempaa kartoittamista kuin mihin tämän tutkimuksen puitteissa on ollut tilaa. Toisaalta aineistossa (marginaalisesti, mutta kuitenkin) esiin nousseet salaliittohenkisyteen viittaavat elementit kutsuvat tutkimaan tarkemmin henkisyiden kentällä ilmeneviä yllättäviä kytköksiä emansipatoristen äänenpainojen ja äärioikeistolaisen ja uuskonservatiivisen ajattelun välillä. Ne herättävät kysymyksen, uhkaavatko feminiinisydestä lumoutumisen tarinat muuttua sukellukseksi salaliittoteorioiden kaninkoloon. Samalla ne toimivat esimerkkinä feminiinisen henkisyiden kentän sisäisestä moninaisuudesta ja siitä, miten se joskus mahdollistaa yhteisöllisyyden luomista yli erilaisten erojen. Keskustellessani esimerkiksi retriitissä tapaamani toimittajana työskentelevän Jennan kanssa salaliittoajattelun leviämisestä holistisen henkisyiden parissa hän totesi, että vaikka hän oli kehityksestä huolissaan, kentän mediakriittisyys oli samanaikaisesti saanut hänet huomaamaan oman ”journalistikuplansa”. Kysyessäni häneltä, mitä hän oli retriitistä saanut, hän vastasi oppineensa ymmärtämään erilaisista taustoista tulevia osallistujia: ”mä jotenki yritän altistaa itseni ihmisille, jotka ei ehkä luontasesti välttämättä olis semmonen niinku et haluaisin tutustua tai haluan ymmärtää.”

Jennan kommentti osuu yhden tutkimukseni tärkeän teeman ytimeen nostamalla esiin ajallemme keskeisen haasteen, eli yhteiskunnallisen keskustelun polarisaation. Tämän haasteen ovat nostaneet esiin feministiset tutkijat (Aldrin Salskov 2023), mutta sitä korostivat myös haasteltavani – nekin, joihin minun oli kaikkein vaikein itse samaistua. Tutkimukseni vivahteikkautta etsivä ja tasapainotteleva ote kertoo osittain tarpeesta keskusteluyhteyden luomiselle sekä siitä, että yhtenä edellytyksenä tälle on mustavalkoisten positioiden välttäminen. Kirjoittaessaan ihmisten välisiin suhteisiin vääjäämättä kuuluvasta epämukavuuden tunteesta Berlant (2022, 8) kysyy, voiko ambivalenssin irrottaa siihen usein liitetystä negatiivisuudesta, ja voiko epämukavuuden tiedostaminen edistää solidaarisuuden ja liittolaisuuden muodostumista ristiriitaisista tunteista huolimatta? Berlant (2022, 16) huomauttaa, että ambivalenssi ei pääty tai ratkea kirjoittamalla siitä, vaan kirjoittaminen on yritys ravistella sen kohdetta uudenlaisen ajallisen ja tilallisen ”taitteen” tuottamiseksi. Toimimalla ambivalenttina tarkkailijana (Fields 2013) olen ristiriitaisuuden ratkaisemisen sijaan pyrkinyt ravistelemaan feminiinisen henkisyiden ja feminismin välistä rajapintaa ja edistämään dialogia feministisen tutkimuksen ja feminiinisen henkisyiden harjoittajien välillä. Toivon tutkimukseni siten edesauttavan molemminpuolista ymmärrystä ja solidaarisuutta ja luovan tilaa feminiinisille feministisille identiteeteille.

# Lähteet

## Aineisto

### Kirja-aineisto

- Campbell, Rebecca (2020 [2016]) *Rise Sister Rise. Vapauta viisas villi naiseutesi*. Helsinki: Viisas elämä.
- Frange, Katja (2018) *Kuunsilta. Feminiinisen tietoisuuden matka*. Helsinki: Viisas elämä.
- Kempton, Sally (2019 [2013]) *Shakti sinussa. Herätä jumalatar-energiäsi*. Helsinki: Viisas elämä.
- Mort, Meri (2018) *Lumoava nainen. Tunne villi voimasi*. Helsinki: Otava.

### Haastattelut

- H1: Nainen, 41, Suomi  
H2: Nainen, 50, USA  
H3: Nainen, 49, Suomi  
H4: Nainen, 56, Suomi  
H5: Nainen, 38, Suomi  
H6: Nainen, 41, Suomi  
H7: Nainen, 37, Suomi  
H8: Nainen, 54, Suomi  
H9: Nainen, 44, Suomi  
H10: Nainen/genderqueer, 43, USA  
H11: Nainen, 44, Suomi  
H12: Nainen, 55, Suomi  
H13: Nainen, 43, Suomi  
H14: Gender fluid, 42, USA  
H15: Nainen, 64, USA  
H16: Nainen, 35, USA/Kanada  
H17: Nainen, 56, USA  
H18: Nainen, 44, Peru  
H19: Nainen, 61, USA  
H20: Nainen, 46, Suomi/Zambia

Haastatteluaineistoa säilytetään määräaikaan asti tutkijan hallussa.



## Havainnointiaineisto

Etnografinen kenttäpäiväkirja 2020–2021, tutkijan hallussa.

## Kirjallisuus

- Adkins, Lisa & Dever, Maryanne (2016) *The Post-Fordist Sexual Contract: Working and Living in Contingency*. 1st ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ahmed, Sara (2018 [2004]) *Tunteiden Kulttuuripoliittikka*. Tampere: Niin ja Näin.
- (2017) *Living a Feminist Life*. Durham: Duke University Press.
- (2010a) Happy Objects. In: Gregg, Melissa & Seigworth, Gregory (eds.) *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press.
- (2010b) *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- (2007) A Phenomenology of Whiteness. *Feminist Theory* 8(2), 149–168.
- (2006) *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. London: Duke University Press.
- (2005) The Skin of the Community: Affect and Boundary Formation. In: Chandler, Tina & Plonowska Ziarek, Eva (eds.) *Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva's Polis*. Albany: State University of New York Press, 95–111.
- Ahonen, Johanna (2010) Nomadic Bodies, Transformative Spaces: Affective Encounters with Indian Spirituality. In: Liljeström, Marianne & Paasonen, Susanna (eds.) *Working with Affect in Feminist Readings. Disturbing Differences*. Abingdon: Routledge, 112–125.
- (2006) Spirituaalista feminismiä. Äiti Amma ja hänen suomalaiset seuraajansa. *Naistutkimus* 4, 29–44.
- Ahonen, Johanna & Vuola, Elina (2015) Uskonto ja sukupuoli. Konflikteja, vuorovaikutusta ja uusia tuulia. Teoksessa: Ahonen, Johanna & Vuola, Elina (toim.) *Uskonnon ja sukupuolen Risteyksiä*. Helsinki: SKS.
- Alaimo, Stacey (2020) *Undomesticated Ground: Recasting Nature as Feminist Space*. Ithaca: Cornell University Press.
- (2016) Nature. In: Dish, Lisa & Hawkesworth, Mary (eds.) *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. New York: Oxford University Press, 530–550.
- Alcoff, Linda (1988) Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. *Signs* 13(3), 405–436.
- Alcoff, Linda Martín & Caputo, John D. (2011) Introduction. In: Alcoff, Linda Martín & Caputo, John D. (eds.) *Feminism, Sexuality and the Return of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1–16.
- Aldrin Salskov, Salla (2023) Tule hyvä feminismi, älä tule paha feminismi. Ajatuksia akateemisen feminismien episteemisistä tavoista. *Tiede & edistys* 48(1), 69–79.
- Altglas, Véronique (2014) *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. New York: Oxford University Press.
- Andersson, Minna (2021) *Feminine Yin. Hehkuva naiseus*. Helsinki: Readme.fi.
- Annunen, Linda & Utriainen, Terhi (2023) Towards Watery and Vibrating Bodies: Finnish Bodies Learning Tibetan Sound Healing. In: Plank, Katarina & Enstedt, Daniel (eds.) *Eastern Practices and Nordic Bodies: Lived Religion, Spirituality and Healing in the Nordic Countries*. Palgrave Macmillan, 191–210. <<https://doi.org/10.1007/978-3-031-38118-8>>
- Anttonen, Anneli (1994) Hyvinvointivaltion naisystävälliset kasvot. Teoksessa: Anttonen, Anneli, Henrikson, Lea & Nätkin, Ritva (toim.) *Naisten hyvinvointivaltio*. Tampere: Vastapaino, 203–226.
- Argentino, Marc André (2021) Pastel Qanon. Global Network of Extremism and Technology 17.3.2021. <<https://gnet-research.org/2021/03/17/pastel-qanon/>> (25.2.2024)

- Aune, Kristin (2020) Feminist Spirituality as Lived Religion: How UK Feminists Forge Religio-spiritual Lives. In: Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (eds.) *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. London: Routledge, 30–50.
- (2011) Much Less Religious, a Little More Spiritual: The Religious and Spiritual Views of Third-Wave Feminists in the UK. *Feminist Review* 97, 35–55.
- Aune, Kristin, Lövheim, Mia, Giorgi, Alberta, Toldy, Teresa & Utriainen, Terhi (2017) Introduction: Is Secularism Bad for Women? *Social Compass* 64(4), 449–480.
- Avishai, Orit (2016) Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity. *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 77(3), 261–279.
- Avishai, Orit, Gerber, Lynne & Randles, Jennifer (2012) The Feminist Ethnographer's Dilemma: Reconciling Progressive Research Agendas with Fieldwork Realities. *Journal of Contemporary Ethnography* 42(4), 394–426.
- Balizet, Ariane & Myers, Whitney (2016) Yoga, Postfeminism and the Future. In: Berila, Beth, Klein, Melanie & Roberts, Chelsea Jackson (eds.) *Yoga, the Body and Embodied Social Change: An Intersectional Feminist Analysis*. Lanham: Lexington Books, 277–292.
- Banet-Weiser, Sarah, Gill, Rosalind & Rottenberg, Catherine (2020) Postfeminism, Popular Feminism and Neoliberal Feminism? Sarah Banet-Weiser, Rosalind Gill and Catherine Rottenberg in Conversation. *Feminist Theory* 21(1), 3–24.
- Barcan, Ruth (2010) Spiritual Boundary Work: How Spiritual Healers and Medical Clairvoyants Negotiate the Sacred. In: Burns Coleman, Elizabeth & White, Kevin (eds.) *Medicine, Religion, and the Body*. Leiden: Brill, 129–146.
- Blackman, Lisa (2021 [2008]) *The Body: Key Concepts*. 2<sup>nd</sup> Edition. New York: Routledge.
- (2012) *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation*. London: Sage.
- (2004) Self-help, Media Cultures and the Production of Female Psychopathology. *European Journal of Cultural Studies* 7(2), 219–236.
- Becci, Irene, Farahmand, Manéli & Grandjean, Alexandre (2020) The (b)earth of a Gendered Eco-spirituality: Globally Connected Ethnographies between Mexico and the European Alps. In: Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (eds.) *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. London: Routledge, 109–130.
- Bennett, Jane (2001) *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton University Press.
- Beres, Derek, Remski, Mathew & Walker, Julian (2023) *Conspirituality: How New Age Conspiracy Theories Became a Health Threat*. New York: Public Affairs.
- Bergman, Solveig (2002) *The Politics of Feminism: Autonomous Feminist Movements in Finland and West Germany from the 1960s to the 1980s*. Åbo Akademi University Press.
- Bobel, Chris (2010) *New Blood. Third Wave Feminism and the Politics of Menstruation*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bochner, Arthur P. & Ellis Carolyn (2016) The ICQI and the Rise of Autoethnography: Solidarity Through Community. *International Review of Qualitative Research* 9(2), 208–217.
- Bolen, Jean Shinoda (1992 [1984]) *Gudinnorna inom oss*. Solna: CJP Centrum för Jungiansk Psykologi.
- Bracke, Sarah (2008) Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a Post-secular Conjuncture. *Theory, Culture & Society* 25(6), 51–67.
- Braidotti, Rosi (2008) In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism. *Theory, Culture & Society* 25(6), 1–24.
- (2003) Becoming-Woman: or Sexual Difference Revisited. *Theory Culture & Society* 20(3), 43–64.
- Braun, Virginia & Clarke, Victoria (2006) Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology* 3, 77–101.
- Brownmiller, Susan (1984) *Femininity*. London: Hamish Hamilton Ltd.

- Broo, Måns, Moberg, Marcus, Utriainen, Terhi & Ramstedt, Tommy (2015) Diversification, Mainstreaming, Commercialization, and Domestication: New Religious Movements and Trends in Finland. In: Lewis, James R. & Bårdsen Tøllefsen, Inga (eds.) *Handbook of Nordic New Religions*. Leiden: Brill, 141–157.
- Burrell, Jenna (2009) The Field Site as a Network: A Strategy for Locating Ethnographic Research. *Field Methods* 21(2), 181–199.
- Butler, Judith (2008) Sexual Politics, Torture, and Secular Time. *The British Journal of Sociology* 59(1), 1–23.
- (2006 [1990]) *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kuvaus*. Suom. Pulkkinen, Tuija & Rossi, Leena–Maija. Helsinki: Gaudeamus.
- Carrette, Jeremy & King, Richard (2005) *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge.
- Castro, Madeleine (2024) Exploring Expressions of Femininity through the Reported Rituals and Practices of the Red Tent. In: Slee, Nicola, Llewellyn, Dawn, Wasey, Kim, Taylot-Gutharz, Lindsey (eds.) *Female Faith Practices: Qualitative Research Perspectives*. Abingdon: Routledge, 74–86.
- (2020) Introducing the Red Tent: A Discursive and Critically Hopeful Exploration of Women's Circles in a Neoliberal Postfeminist Context. *Sociological Research Online* 25(3), 386–404.
- Champ, Amy Elizabeth (2013) *Feminism from the Inside Out: Women and Yoga in the United States*. Ann Arbor: ProQuest.
- Cheah, Pheng & Grosz, Elizabeth (1998) The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell. *Diacritics* 28(1), 19–42.
- Christ, Carol P. & Plaskow, Judith (1979) Introduction: Womanspirit Rising. In: Christ, Carol & Plaskow, Judith (eds.) *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. New York: Harper & Row, 1–17.
- Conner, Christopher T. (2023) QAnon, Authoritarianism, and Conspiracy within American Alternative Spiritual Spaces. *Frontiers in Sociology* 8. <<https://doi.org/10.3389/fsoc.2023.1136333>>
- Conor, Bridget (2021) 'How Goopy are You?' Women, Goop and Cosmic Wellness. *European Journal of Cultural Studies* 24(6), 1261–1281.
- Crenshaw, Kimberlé (2011 [1989]) Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Anti-discrimination Doctrine, Feminist Theory, and Anti-racist Politics. In: Lutz, Helma, Herrera Vivar, Maria Teresa & Supik, Linda (eds.) *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*. Abingdon: Routledge, 25–42.
- Crowley, Karlyn (2011) *Feminism's New Age: Gender, Appropriation, and the Afterlife of Essentialism*. State University of New York Press.
- Dahl, Ulrika (2017) Femmebodiment: Notes on Queer Feminine Shapes of Vulnerability. *Feminist Theory* 18(1), 35–53.
- (2014) *Skamgrepp. Femme-istiska essäer*. Stockholm: Leopard förlag.
- (2012) Turning like a Femme: Figuring Critical Femininity Studies. *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 20(1), 57–64.
- (2011) Ytspänningar. Feminismer, femininiteter, femmefigurationer. *Tidskrift för genusvetenskap* 1, 7–27.
- Daly, Mary (1991 [1978]) *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. London: The Women's Press Ltd.
- Danuta Walters, Suzana (1985) Caught in the Web. A Critique of Spiritual Feminism. *Berkeley Journal of Sociology* 30, 15–40.
- Davis, Joseph E. (2002) Narrative and Social Movements: The Power of Stories. In: Davis, Joseph E. (ed.) *Stories of Change: Narrative and Social Movements*. Albany: State University of New York Press, 3–29.
- Deo, Nandini (2018) Postsecular Feminisms: Religion and Gender in Transnational Context. In: Deo, Nandini (ed.) *Postsecular Feminisms: Religion and Gender in Transnational Context*, 1–14.

- DiAngelo, Robin (2018) *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*. Boston: Beacon Press.
- Dinsmore-Tuli, Uma (2014) *Yoni Shakti: A Woman's Guide to Power and Freedom through Yoga and Tantra*. London: Yogawords.
- Echols, Alice (2003 [2002]) *Uhoa ja unelmia – 60-luvun jälkijärityksiä*. Helsinki: Like.
- (1983) The New Feminism of Yin and Yang. In: Snitow, Ann, Stansell, Christine & Thompson, Sharon (eds.) *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press, 439–459.
- Eller, Cynthia (1993) *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*. Boston: Beacon Press.
- Ellingson, Laura L. (2006) Embodied Knowledge: Writing Researchers' Bodies into Qualitative Health Research. *Qualitative Health Research* 16(2), 298–310. <<https://doi.org/10.1177/1049732305281944>>
- Elomäki, Anna & Kantola, Johanna (2017) Austerity Politics and Feminist Resistance in Finland: From Established Women's Organisations to New Feminist Initiatives. In: Kantola, Johanna & Lombardo, Emanuela (eds.) *Gender and the Economic Crisis in Europe: Politics, Institutions and Intersectionality*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Ettorre, Elizabeth (2016) *Autoethnography as Feminist Method: Sensitizing the Feminist 'I'*. 1st ed. London: Routledge. <<https://doi.org/10.4324/9781315626819>>
- Farris, Sara & Rottenberg, Catherine (2017) Introduction: Righting Feminism. *New Formations* 91, 5–15.
- Fassin, Éric (2020) Anti-gender Campaigns, Populism, and Neoliberalism in Europe and Latin America. *Lasa Forum* 51(2), 67–71.
- Fedele, Anna (2014) Reversing Eve's Curse: Mary Magdalene, Mother Earth and the Creative Ritualization of Menstruation. *Journal of Ritual Studies* 28(2), 23–36.
- Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (2020) Introduction: Spirituality, the Third Category in a Gendered Triangle. In: Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (eds.) *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. London: Routledge, 1–29.
- Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (2016) From Angel in the Home to Sacred Prostitute: Unconditional Love and Gendered Hierarchies in Contemporary Spirituality. In: Gemzöe, Lena, Keinänen, Marja-Liisa & Maddrell, Arvil (eds.) *Contemporary Encounters in Gender and Religion*. Cham: Springer International Publishing AG, 195–216.
- (2013) Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality. In: Fedele, Anna & Knibbe, Kim (eds.) *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*. New York: Routledge, 1–27.
- Fernandes, Leela (2003) *Transforming Feminist Practice: Non-Violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism*. San Fransico: Aunt Lute Books.
- Fields, Jessica (2013) Feminist Ethnography: Critique, Conflict, and Ambivalent Observance. *Journal of Contemporary Ethnography* 42(4), 492–500.
- Furani, Khaled (2015) Is There a Postsecular? *Journal of the American Academy of Religion* 83(1), 1–26.
- Gauthier, François (2020) *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*. Abingdon: Routledge.
- Gemzöe, Lena & Keinänen, Marja-Liisa (2016) Contemporary Encounters in Gender and Religion: Introduction. In: Gemzöe, Lena, Keinänen, Marja-Liisa & Maddrell, Arvil (eds.) *Contemporary Encounters in Gender and Religion*. Cham: Springer International Publishing AG.
- Geertz, Clifford (1993 [1973]) Thick Description: Towards and Interpretive Theory of Culture. In: Geertz, Clifford *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana Press, 3–30.
- Gill, Rosalind (2017) The Affective, Cultural and Psychic Life of Postfeminism: A Postfeminist Sensibility 10 Years on. *European Journal of Cultural Studies* 20(6), 606–626.

- (2016) Post-postfeminism? New Feminist Visibilities in Postfeminist Times. *Feminist Media Studies* 16(4), 610–630.
- (2007) Postfeminist Media Culture: Elements of a Sensibility. *European Journal of Cultural Studies* 10(2), 147–166.
- Gill, Rosalind & Orgad, Shani (2017) Confidence Culture and the Remaking of Feminism. *New Formations* 91, 16–34.
- Gill, Rosalind & Scharff, Christina (2011) Introduction. In: Gill, Rosalind & Scharff, Christina (eds.) *New Femininities. Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1–17.
- Gleghorn, Elinor (2021) *Sairas ja viallinen. Naiset lääketieteen historiassa*. Bazar.
- Goodall, H. Lloyd (2000) *Writing the New Ethnography*. Lanham: AltaMira Press.
- Gordon, Avery (2008) *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. New Edition. University of Minnesota Press.
- Graham, Elaine (2012) What's Missing? Gender, Reason and the Post-Secular. *Political Theology* 13(2), 233–245.
- Gregory, Karen (2016) In the Cards: From Hearing "Things" to Human Capital. In: Behar, Katherine (ed.) *Object-Oriented Feminism*. University of Minnesota Press, 225–245.
- (2012) Negotiating Precarity: Tarot as Spiritual Entrepreneurialism. *Women's Studies Quarterly* 40(3/4), 264–280.
- Grosz, Elizabeth (1994) *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Guest, Matthew (2011) *Neoliberal Religion: Faith and Power in the Twenty-First Century*. London: Bloomsbury Academic.
- Habermas, Jürgen (2008) Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* 25(4), 16–29.
- Harmainen, Antti (2020) Esoteerisuus ja politiikka. Teoksessa: Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Niina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino, 171–194.
- Halberstam, Jack (1998) *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press.
- Harmainen, Antti, Järvenpää, Juuso & Kemppainen, Mikko (2022) Sosiaalidemokraattinen työväenliike ja moderni länsimainen esoteria 1900-luvun alun Suomessa. Teoksessa: Harmainen, Antti & Kemppainen, Mikko (toim.) *Henkinen työväki* (Väki Voimakas nro. 35). Helsinki: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 85–121.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Malden: Blackwell.
- Heino, Harri (1988) *Uskonnollisuuden ja kirkollisuuden muutoksia toisen maailmansodan jälkeisessä Suomessa*. Pieksämäki: Kirkon tutkimuskeskus Sarja B no. 56.
- Heino, Heidi (2020) Anu kuunteli kuukautisiaan ja tutustui tantraan – feminiininen energia sai bisnesnaisen irtisanoutumaan johtajan työstään. *Me Naiset* 1.11.2020. <<https://www.is.fi/menaiset/ilmiot/art-2000006705685.html>> (18.8.2021)
- Hemmings, Claire (2011) *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*. Durham: Duke University Press.
- Heřmanová, Marie (2022) Sisterhood in 5D: Conspirituality and Instagram Aesthetics. *M/C Journal*, 25(1).
- Hill Collins, Patricia (1996) What's in a Name? Womanism, Black Feminism, and Beyond. *The Black Scholar* 26(1), 9–17.
- Hirsjärvi, Sirkka & Hurme, Helena (2000) *Tutkimushaastattelu. Teemahaastattelun teoria ja käytäntö*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Hjelm, Titus (2007) Miksi wicca? Teoksessa: Hjelm, Titus (toim.) *Mitä wicca on?* Jyväskylä: Gummerus.
- Hochschild, Arlie Russell (1994) The Commercial Spirit of Intimate Life and the Abduction of Feminism: Signs from Women's Advice Books. *Theory, Culture & Society* 11(2), 1–24.
- Hollows, Joanne (2000) *Feminism, Femininity and Popular Culture*. Manchester University Press.

- Holman Jones, Stacy, Adams, Tony & Ellis, Carolyn (2013) Introduction: Coming to Know Autoethnography as More than a Method. In: Holman Jones, Stacy, Adams, Tony & Ellis, Carolyn (eds.) *Handbook of Autoethnography*. Routledge. <<https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315427812.intro>> (15.6.2021)
- Hoppania, Hanna-Kaisa, Karsio, Olli, Näre, Lena, Olakivi, Antero, Sointu, Liina, Vaittinen, Tiina & Zechner, Minna (2016) *Hoivan arvoiset. Vaiva yhteiskunnan ytimessä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Houtman, Dick & Aupers, Stef (2008) The Spiritual Revolution and the New Age Gender Puzzle: The Sacralization of the Self in Late Modernity. In: Aune, Kristin, Sharma, Sonya & Vincett, Giselle (eds.) *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Aldershot: Ashgate, 99–118.
- Hulkkonen, Katariina (2021) *Elämää henkimaailman, uskonnon ja yhteiskunnan rajoilla. Etnografinen tutkimus kanavoinnista, tietämisestä ja uushenkisestä yrittäjyydestä Suomessa*. Turun yliopiston julkaisuja.
- Husu, Liisa, Katainen, Elina, Peltonen, Eeva, Purra, Pia, Raevaara, Eeva & Tiukka, Liisa (toim.) (1993) *Lukukirja Suomen naisille*. Tampere: Gaudeamus.
- Huttunen, Laura (2010) Tiheä kontekstointi. Haastattelu osana etnografista tutkimusta. Teoksessa: Ruusuvoori, Johanna, Nikander, Pirjo & Hyvärinen, Matti (toim.) *Haastattelun analyysi*. Tampere: Vastapaino, 64–89.
- Illouz, Eva (2008) *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press.
- Ingman, Peik, Utriainen, Terhi, Hovi, Tuija & Broo, Måns (2016) Introduction: Towards More Symmetrical Compositions. In: Ingman, Peik, Utriainen, Terhi, Hovi, Tuija & Broo, Måns (eds.) *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization. Changing the Terms of the Religion Versus Secularity Debate*. Sheffield: Equinox Publishing Ltd.
- Irigaray, Luce (1985) *This Sex Which Is Not One*. Ithaca: Cornell University Press.
- Izgarjan, Aleksandra & Markov, Slobodanka (2012) Alice Walker's Womanism: Perspectives Past and Present. *Gender Studies* 11(1), 304–315.
- Jain, Andrea (2020) *Peace Love Yoga: The Politics of Global Spirituality*. New York: Oxford University Press.
- (2015) *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*. New York: Oxford University Press.
- Jallinoja, Riitta (1983) *Suomalaisen naisliikkeen taistelukaudet. Naisasialiike naisten elämäntilanteen muutoksen ja yhteiskunnallisen-aatteellisen murroksen heijastajana*. Juva: WSOY.
- Jeffrey, Allison, Barbour, Karen & Thorpe, Holly (2021) Entangled Yoga Bodies. *Somatechnics* 11(3), 340–358.
- Johnston, Jay (2010) Subtle Anatomy: The Bio-Metaphysics of Alternative Therapies. In: Burns Coleman, Elizabeth & White, Kevin (eds.) *Medicine, Religion, and the Body*. Leiden: Brill, 69–78.
- Julkunen, Raija (1997) Naisruumiin oikeudet. Teoksessa: Jokinen, Eeva (toim.) *Ruumiin siteet. Kirjoituksia eroista, järjestyksistä ja sukupuolesta*. Tampere: Vastapaino, 43–63.
- (1994) Suomalainen sukupuolimalli – 1960-luku käänteenä. Teoksessa: Anttonen, Anneli, Henrikson, Lea & Nätkin, Ritva (toim.) *Naisten hyvinvointivaltio*. Tampere: Vastapaino, 179–201.
- Jäske, Alice, Niemi-Sampan, Priska & Waenthongkham, Janina (2022) *Mixed. Suomalaista elämää kulttuurien risteyssä*. Kosmos.
- Kaartinen, Marjo (2018) Vera Hjelt and the Calling of Theosophical Universal Work, 1894–1904. *Approaching Religion* 8(1), 17–30.
- Kaartinen, Marjo & Leskelä-Kärki, Maarit (2020) Spiritualismi. Teoksessa: Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Niina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino, 53–70.
- Kantola, Johanna (2006) *Feminists Theorize the State*. New York: Palgrave Mcmillan.
- Kantola, Johanna, Koskinen Sandberg, Paula & Ylöstalo, Hanna (2020) Johdanto. Tasa-arvopolitiikka muutoksessa. Teoksessa: Kantola, Johanna, Koskinen Sandberg, Paula & Ylöstalo, Hanna (toim.) *Tasa-arvopolitiikan suunnanmuutoksia. Talouskriisistä tasa-arvon kriiseihin*. Helsinki: Gaudeamus, 7–31.

- Kantola, Johanna, Nousiainen, Kevät & Saari, Milja (2012) Johdanto. Tasa-arvosta ja sen lukemisesta toisin. Teoksessa: Kantola, Johanna, Nousiainen, Kevät & Saari, Milja (toim.) *Tasa-arvo toisin nähtynä. Oikeuden ja politiikan näkökulmia tasa-arvoon ja yhdenvertaisuuteen*. Helsinki: Gaudeamus, 7–27.
- Keating, AnaLouise (2008) 'I'm a citizen of the universe': Gloria Anzaldúa's Spiritual Activism as Catalyst for Social Change. *Feminist Studies* 34(1/2), 53–69.
- Kempainen, Mikko (2021) Sosialistikirjailijat Elvira Willman ja Hilda Tihlä ”vapaan rakkauden” julistajina 1900-luvun alussa. Teoksessa: Kaihovirta, Matias & Lintunen, Tiina (toim.) *Työväki ja seksi. Aatteet, normit ja kokemukset* (Väki Voimakas nro. 34). Helsinki: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 55–84.
- Keränen, Marja (1990) Introductory Notes. In: Keränen, Marja (ed.) *Finnish 'Undemocracy'. Essays on Gender and Politics*. Jyväskylä: Gummerus, 7–12.
- Keskinen, Suvi (2021) Kolonialismin ja rasismin historiaa Suomesta käsin. Teoksessa: Keskinen, Suvi, Seikkula, Minna & Mkvesha, Faith (toim.) *Rasismi, valta ja vastarinta. Rodullistaminen, valkoiisuus ja koloniaalisuus Suomessa*. Helsinki: Gaudeamus, 69–84.
- Kestembaum, Sam (2022) Christiane Northrup, Once a New Age Health Guru, Now Spreads Covid Disinformation. *The Washington Post*, 3.5.2022. <<https://www.washingtonpost.com/religion/2022/05/03/covid-christiane-northrup/>> (16.9.2022)
- Ketola, Kimmo (2020) Jooga ja meditaatio Suomessa. Teoksessa: Hellqvist, Elina & Komulainen, Yri (toim.) *Henkisyttä ja mielenrauhaa. Aasian uskonnollisuus länsimaissa*. Helsinki: Gaudeamus, 14–44.
- (2016) Luterilainen usko nykyajan Suomessa. Teoksessa: Ketola, Kimmo, Hytönen, Maarit, Salminen, Veli-Matti, Sohlberg, Jussi & Sorsa, Leena (toim.) *Osallistuva Luterilaisuus. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015: Tutkimus kirkosta ja suomalaisista*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 125, 47–87. <[https://evl.fi/documents/1327140/47692525/Kirkon+nelivuotiskertomus\\_II+osa\\_Osallistuva+luoterilaisuus\\_netiti.pdf/3dcadd52-154c-8693-2eb7-0920fe6a99b5](https://evl.fi/documents/1327140/47692525/Kirkon+nelivuotiskertomus_II+osa_Osallistuva+luoterilaisuus_netiti.pdf/3dcadd52-154c-8693-2eb7-0920fe6a99b5)>
- Kitzinger, Celia (1993) Depoliticizing the Personal: A Feminist Slogan in Feminist Therapy. *Women's Studies International Forum* 16(5), 487–496.
- Knibbe, Kim E. (2020) 'A Merely Private Activity': Spiritual Consumerism as a Way to Transform Gendered Relationships to Secular and Religious Authorities. In: Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (eds.) *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. London: Routledge, 184–197.
- Kolehmainen, Marjo (2022) Postfeminist Versions of Equality? An Analysis of Relationship and Sex Counseling Practices in Finland. *Gender & Society* 36(1), 63–87.
- (2018) Mapping Affective Capacities: Gender and Sexuality in Relationship and Sex Counselling Practices. In: Kolehmainen, Marjo & Juvonen, Tuula (eds.) *Affective Inequalities in Intimate Relationships*. New York: Routledge, 63–77.
- Kolehmainen, Marjo & Mäkinen, Katariina (2021) Affective Labour of Creating Atmospheres. *European Journal of Cultural Studies* 24(2), 448–463.
- Koski, Kaarina & Honkasalo, Marja-Liisa (2016) Miten tutkia kummia kokemuksia? *Elore* 22(1), 1–19.
- Kozinets, Robert V. (2015) *Netnography: Redefined*. 2nd edition. Los Angeles: Sage.
- Kuosmanen, Kirsti (2020) *Hehkuvan naisen salaisuuksia*. Keuruu: Otava.
- Kuusipalo, Jaana (1990) Finnish Women in Top-Level Politics. In: Keränen, Marja (eds.) *Finnish 'Undemocracy'. Essays on Gender and Politics*. Jyväskylä: Gummerus, 13–36.
- Kurvinen, Heidi & Turunen, Arja (2023) Radical Sex-Role Ideology and the Finnish Gender Role Movement in the late 1960s. *Women's History Review* 32(1), 62–81.
- (2018) Toinen aalto uudelleen tarkasteltuna. Yhdistys 9:n rooli suomalaisen feminismin historiassa. *Sukupuoletutkimus* 31(3), 21–34.

- Lassander, Mika (2017) Pakanuus nykypäivän suomessa. Teoksessa: Illman, Ruth, Ketola, Kimmo, Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 48, 202–212. <<https://evl.fi/documents/1327140/45386794/Ktk+-+Monien+uskontojen+ja+katsomusten+Suomi/c8c8d8be-c49b-5998-3539-6b2a29a4903d>>
- Lenke-Santangelo, Gretchen (2009) *Daughters of the Aquarius: Women of the Sixties Counterculture*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Lepage, Martin (2020) “Things I Do Are Manifestations of Love”: Queer Religiosities and Secular Spirituality among Montreal Pagans. In: Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (eds.) *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. London: Routledge, 216–232.
- Liljeström, Marianne (2016) Affect. In: Disch, Lisa and & Hawkesworth, Mary (eds.) *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, New York: Oxford University Press, 16–38.
- Longman, Chia (2020) Healers, Missionaries and Entrepreneurs of the Feminine: The Secularization of Contemporary Women’s Spirituality. In: Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (eds.) *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. London: Routledge, 68–89.
- (2018) Women’s Circles and the Rise of the New Feminine: Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing. *Religions* 9(1). <<https://doi.org/10.3390/rel9010009>>
- Lorde, Audre (1979) *An Open Letter to Mary Daly*. <<https://www.historyisaweapon.com/defcon1/lordeopenlettertomarydaly.html>> (26.11.2023)
- Lucia, Amanda (2020) *White Utopias: The Religious Exoticism of Transformational Festivals*. Oakland: University of California Press.
- Llewellyn, Dawn (2015) *Reading, Feminism, and Spirituality: Troubling the Waves*. New York: Palgrave Macmillan.
- Llewellyn, Dawn & Trzebiatowska, Marta (2013) Secular and Religious Feminisms: A Future of Disconnection? *Feminist Theology* 21(3), 244–258.
- Mahlamäki, Tiina (2022) Esoteerisuus ja salaliittohenkisyys. Mikä yhdistää esoterian ja salaliittoteoriat? *Teologia.fi* 21.12.2022. <<https://teologia.fi/2022/12/esoteerisuus-ja-salaliittoteoriat/#navopen>> (7.3.2024)
- Mahlamäki, Tiina & Utriainen, Terhi (2019) ”Esoteeristen naisten lumottu toimijuus”. *Teologinen Aikakauskirja* 124(2), 20–34.
- Mahmood, Saba (2006) Feminist Theory, Agency, and the Liberatory Subject: Some Reflections on the Islamic Revival in Egypt, *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion* 42(1), 31–71.
- Marcus, George E. (1998) *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton University Press.
- Markkola, Pirjo (2002) Vahva nainen ja kansallinen historia. Teoksessa: Gordon, Tuula, Komulainen, Katri & Lempiäinen, Kirsti (toim.) *Suomineito hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 75–90.
- Martiskainen, Tiia (2018) *Ei mikään likainen asia. Haastattelututkimus uuspakanaisten seksuaalisuudesta*. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin Yliopisto, Maailman kulttuurien laitos, Uskontotiede.
- Mavelli, Luca (2020) Neoliberalism as Religion: Sacralization of the Market and Post-truth Politics. *International Political Sociology* 10, 57–76.
- Maya, Kavita (2019) Arachne’s Voice: Race, Gender and the Goddess. *Feminist Theology* 28(1), 52–65.
- McRobbie, Angela (2015) Notes on the Perfect: Competitive Femininity in Neoliberal Times. *Australian Feminist Studies* 30(83), 3–20.
- (2009) *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change*. London: SAGE.
- (2004) Post-feminism and Popular Culture. *Feminist Media Studies* 4(3), 255–264.
- Mäkinen, Katariina & Mäkelä, Eetu (2022) Äitien kansalaisuuden murroksia. Kotihoidontuki julkisessa keskustelussa. *Sukupuolentutkimus* 35(3–4), 4–23.



- Ollila, Anne (1994) Naisliike, nationalismi ja kansanvalistus. Miksi Martta-yhdistys halusi riveihinsä ”kaikkien kansanluokkien naiset”? Teoksessa: Anttonen, Anneli, Henriksson, Lea & Nätkin, Ritva (toim.) *Naisten hyvinvointivaltio*. Tampere: Vastapaino, 53–72.
- (1993) *Suomen kotien päivä valkenee... Marttajärjestö suomalaisessa yhteiskunnassa vuoteen 1939*. Helsinki: SHS.
- On, Bat-Ami Bar (1992) Marginality and Epistemic Privilege. In: Alcoff, Linda & Potter, Elizabeth (eds.) *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge, 83–100.
- Opas, Minna & Mahlamäki, Tiina (2022) Johdanto. Teoksessa: Opas, Minna & Mahlamäki, Tiina (toim.) *Uushenkisyys*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 8–48.
- Pearce, Ruth, Erikainen, Sonja & Vincent, Ben (2020) TERF Wars: An Introduction. *The Sociological Review Monographs* 68(4), 677–698.
- Perheentupa, Inna & Salmenniemi, Suvi (2019) Treading the Tightrope of Femininity: Transforming Gendered Subjectivity in a Therapeutic Community. *European Journal of Women's Studies* 26(4), 390–404.
- Plancke, Carine (2021) Nurturing the Female Body: Notions of Wellbeing in Womb Yoga. *Medical Anthropology* 40(8), 732–744.
- (2020a) Bodily Intimacy and Ritual Healing in Women's Tantric Retreats. *Anthropology & Medicine* 27(3), 285–299.
- (2020b) Re-envisioning Female Power: Wildness as a Transformative Re-source in Contemporary Women's Spirituality. *Nova Religio* 23(3), 7–30.
- (2020c) Re-enchanted Selves: An Ethnography of Wild Woman Workshops in Belgium. In: Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (eds.) *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. London: Routledge, 131–146.
- (2019) Engendering Liminality: The Experience of Re-Enchantment in Wild Woman Workshops. *Social Compass* 66(3), 418–434.
- Poutiainen, Ella (2019) Moninainen jooga? Joogan naisellisuus ja joogafeminismin saavutettavuus. *Sukupuolentutkimus* 2, 23–34.
- Rainford, Lydia (2005) *She Changes by Intrigue: Irony, Femininity and Feminism*. Amsterdam: Rodopi.
- Rantalaaho, Liisa (1994) Sukupuolisopimus ja Suomen malli. Teoksessa: Anttonen, Anneli, Henriksson, Lea & Nätkin, Ritva (toim.) *Naisten hyvinvointivaltio*. Tampere: Vastapaino, 9–30.
- Ranto, Kirsi (2018) *Sydämen matkaopas. Naisen vaiettu voima*. Tammi.
- Reddy, William M. (2001) *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press.
- Reid, Siân (2008) The Soul of Soullness Conditions: Paganism, Goddess Religion and Witchcraft in Canada. In: Aune, Kristin, Sharma, Sonya & Vincett, Giselle (eds.) *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Aldershot: Ashgate, 119–132.
- Reilly, Niamh (2017) Recasting Secular Thinking for Emancipatory Feminist Practice. *Social Compass* 64(4), 481–494.
- (2011) Rethinking the Interplay of Feminism and Secularism in a Neo-Secular Age. *Feminist Review*, 97, 5–31.
- Repo, Jemima (2020) Feminist Commodity Activism: The New Political Economy of Feminist Protest. *International Political Sociology* 14, 215–232.
- Riley, Sarah & Scharff, Christina (2013) Feminism Versus Femininity? Exploring Feminist Dilemmas through Cooperative Inquiry Research. *Feminism & Psychology* 23(2), 207–223.
- Riis, Ole & Woodhead, Linda (2010) *A Sociology of Religious Emotion*. New York: Oxford University Press.
- Poisson, Jayme (2021) Encore: Wellness Culture's Link to COVID Denialism [podcast jakso], *Front Burner* 4.10. 2021, CBC Radio. <<https://www.cbc.ca/player/play/1987807811967>> (17.10.2022)
- Rottenberg, Catherine (2014a) Happiness and the Liberal Imagination: How Superwoman Became Balanced. *Feminist Studies* 40(1), 144–168.

- (2014b) The Rise of Neoliberal Feminism. *Cultural Studies* 28(3), 418–437.
- Saad, Layla (2020) *Me and White Supremacy: Combat Racism, Change the World, and Become a Good Ancestor*. Naperville: Sourcebooks.
- Salmenniemi, Suvi (2022) *Affect, Alienation, and Politics in Therapeutic Culture: Capitalism on the Skin*. Cham: Palgrave Macmillan.
- (2019) Therapeutic Politics: Critique and Contestation in the Post-Political Conjuncture. *Social Movement Studies* 18(2), 1–17.
- Salmenniemi, Suvi & Adamson, Maria (2015) New Heroines of Labour: Domesticating Postfeminism and Neoliberal Capitalism in Russia. *Sociology* 49(1), 88–105.
- Salmenniemi, Suvi, Bergroth, Harley, Nurmi, Johanna & Perheentupa, Inna (2020) From Culture to Assemblages: An Introduction. In: Salmenniemi, Suvi, Nurmi, Johanna, Perheentupa, Inna & Bergroth, Harley (eds.) *Assembling Therapeutics: Cultures, Politics and Materiality*. Abingdon: Routledge.
- Salmenniemi, Suvi & Kemppainen, Laura (2020) Masculine Performers and Good Girls: Negotiation Gender Norms in Therapeutic Engagements. In: Nehring, Daniel, Jacobsen, Ole, Cabanas, Edgar, Mills, China & Kerrigan, Dylan (eds.) *The Routledge International Handbook of Global Therapeutic Cultures*. London: Routledge, 278–292.
- Salomonsen, Jone (2002) *Enchanted Feminism: The Reclaiming Witches of San Francisco*. London: Routledge.
- Saresma, Tuija (2020) Antigender-liike, kristillisuus ja oikeistopopulismi. Sukupuolen politiikkaa. *Politiikasta*, 19.10.2020. <<https://politiikasta.fi/antigender-liike-kristillisuus-ja-oikeistopopulismi-sukupuolen-politiikkaa/>> (5.3.2024)
- Scharff, Christina (2012) *Repudiating Feminism: Young Women in a Neoliberal World*. London: Routledge.
- (2011) 'It is a Colour Thing and a Status Thing, Rather than a Gender Thing': Negotiating Difference in Talk about Feminism. *Feminism & Psychology* 21(4), 458–467.
- Scott, Joan Wallach (2018) *Sex and Secularism*. Princeton University Press.
- Seigworth, Gregory & Gregg, Melissa (2010) An Inventory of Shimmers. In: Seigworth, Gregory & Gregg, Melissa (eds.) *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press, 1–25.
- Sharma, Sonya (2008) When Young Women Say 'Yes': Exploring the Sexual Selves of Young Canadian Women in Protestant Churches. In: Aune, Kristin, Sharma, Sonya & Vincett, Giselle (eds.) *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Aldershot: Ashgate, 71–82.
- Sohlberg, Jussi & Kokkinen, Nina (2020) Esoteerisuus, new age ja uushenkisyyt – kehityssuuntia 1900-luvun loppupuolelta nykypäivään. Teoksessa: Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Niina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino, 269–290.
- Sointu, Eeva (2012) *Theorizing Complementary and Alternative Medicines: Wellbeing, Self, Gender, Class*. London: Palgrave MacMillan.
- Sointu, E. & Woodhead, L. (2008) Spirituality, Gender and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47(2), 259–276.
- Skeggs, Beverley (2001) Feminist Ethnography. In: Atkinson, Paul et al. (eds.) *Handbook of Ethnography*. Sage. <<https://dx-doi-org.ezproxy.utu.fi/10.4135/9781848608337>>
- Starhawk (1999 [1979]) *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. 20<sup>th</sup> anniversary ed. New York: HarperCollins.
- Stone, Alison (2016) Sexual Difference. In: Disch, Lisa & Hawkesworth, Mary (eds.) *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. New York: Oxford University Press, 874–893.
- Stone, Merlin (1976) *When God Was a Woman*. Harvest/Harcourt ed. Orlando: Harcourt.
- Strings, Sabrina, Headen, Irene, & Spencer, Breanna (2019) Yoga as a Technology of Femininity: Disciplining White Women, Disappearing People of Color in Yoga Journal. *Fat Studies* 8(3), 334–348.
- Sullivan, Katie Rose & Delaney, Helen (2017) A Femininity that 'giveth and taketh away': The Prosperity Gospel and Postfeminism in the Neoliberal Economy. *Human Relations* 70, 836–859.

- Sundén, Jenny & Paasonen, Susanna (2020) *Who's Laughing Now? Feminist Tactics in Social Media*. Cambridge: The MIT Press.
- Sundman, Sara (2019) Uppsving för det ockulta. *Hufvudstadsbladet*, 4.8.2019, 3.
- Threadcraft, Shatema (2016) Embodiment. In: Disch, Lisa & Hawkesworth, Mary (eds.) *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. New York: Oxford University Press, 207–226.
- Traister, Rebecca (2018) *Good and Mad: The Revolutionary Power of Women's Anger*. New York: Simon & Schuster.
- Trulsson, Åsa (2010) *Cultivating the Sacred: Ritual Creativity and Practice among Women in Contemporary Europe*. Lund University.
- Trzebiatowska, Marta & Bruce, Steve (2012) *Why are Women More Religious than Men?* Oxford University Press.
- Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli (2018) *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Uudistettu painos. Helsinki: Tammi.
- Urban, Hugh B. (2015) *New Age, Neopagan, and New Religious Movements*. 1st ed. Oakland: University of California Press.
- Uskonnot Suomessa (2012) *Reclaiming Finland ry*. <<https://uskonnot.fi/yhteiso/reclaiming-finland-ry/>> (31.8.2023)
- Utriainen, Terhi (2019) Learning Healing Relationality: Dynamics of Religion and Emotion. In: Pritsker, Sonya, Fenigsen, Janina & Wilce, James (eds.) *The Routledge Handbook of Language and Emotion*. London: Routledge, 395–410.
- (2017) *Enkeleitä työpöydällä. Arjen ja lumen etnografiaa*. Helsinki: SKS.
- (2016) Desire for Enchanted Bodies: The Case of Women Engaging in Angel Spirituality. In: Gemzöe, Lena, Keinänen, Marja-Liisa & Maddrell, Arvil (eds.) *Contemporary Encounters in Gender and Religion*. Cham: Springer International Publishing AG, 175–193.
- (2014) Angels, Agency and Emotions: Global Religion for Women in Finland? In: Utriainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi (eds.) *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*. New York: Palgrave Mcmillan, 237–254.
- (2011) The Post-Secular Position and Enchanted Bodies. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 23, 417–432.
- van den Brandt, Nella & Longman, Chia (2017) Working Against Many Grains: Rethinking Difference, Emancipation and Agency in the Counter-discourse of an Ethnic Minority Women's Organisation in Belgium. *Social Compass* 64(4), 512–529.
- Van Maanen, John (1988) *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. University of Chicago Press.
- Vincett, Giselle (2008) The Fusers: New Forms of Spiritualized Christianity. In: Aune, Kristin, Sharma, Sonya & Vincett, Giselle (eds.) *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Aldershot: Ashgate, 133–145.
- Vincett, Giselle, Sharma, Sonya & Aune, Kristin (2008) Introduction: Women, Religion and Secularization: One Size Does Not Fit All. In: Aune, Kristin, Sharma, Sonya & Vincett, Giselle (eds.) *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Aldershot: Ashgate, 1–19.
- Vuola, Elina (2017) Religion, Intersectionality, and Epistemic Habits of Academic Feminism: Perspectives from Global Feminist Theology. *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics* 1(1), 1–15.
- (2015) Unohdettu ero? Intersektionaalisuus, naiset ja uskonto. Teoksessa: Ahonen, Johanna & Vuola, Elina (toim.) *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*. Helsinki: SKS, 32–54.
- Waida, Manabu (2005 [1987]) Incarnation. Teoksessa: Jones, Lindsay (toim.) *Encyclopedia of Religion*. 2<sup>nd</sup> ed., vol. 7. Detroit: Mcmillan Reference USA, 4414–4418. <<https://link-gale-com.ezproxy.utu.fi/apps/doc/CX3424501499/GVRL?u=turkecco&sid=bookmark-GVRL&xid=6ba086b8>> (21.12.2023)
- Ward, Charlotte & Voas, David (2011) The Emergence of Conspirituality. *Journal of Contemporary Religion* 26(1), 103–121.

- Weber, Max (1991 [1948]) *From Max Weber: Essays in Sociology*. Edited by Gerth, H.H. & Mills, C. Wright London: Routledge.
- Wetherell, Margaret (2012) *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Wildcroft, Theodora (2020) *Post-Lineage Yoga: From Guru to #MeToo*. Sheffield: Equinox Publishing.
- Williams, Raymond (2015 [1977]) Structures of Feeling. In: Sharma, Devika & Tygstrup, Frederik (eds.) *Structures of Feeling. Affectivity and the Study of Culture*. Berlin: De Gruyter.
- Wittich, Agi (2017) Iyengar Yoga for Women: A Practicing Tradition in the Making. *Religions of South Asia* 11(2–3), 231–253.
- Wolff, Kristina (2007) Cultural Feminism. In: Ritzer, George (ed.) *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden: Blackwell Pub, 1–5.
- Woodhead, Linda (2016 [2007]) Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited. In: Flanagan, Kieran & Jupp, Peter C. (eds.) *A Sociology of Spirituality*. New York: Routledge, 115–125.
- (2008) ‘Because I’m Worth It’: Religion and Women’s Changing Lives in the West. In: Aune, Kristin, Sharma, Sonya & Vincett, Giselle (eds.) *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Aldershot: Ashgate, 147–161.
- Zeisler, Andi (2014) Feel-Good Feminism: Has Feminism’s Pop-Culture Cachet Doomed the Movement? *Oregon Humanities*. 8.12.2014. <<https://www.oregonhumanities.org/rl/magazine/quandary-fall-winter-2014/feel-good-feminism/>> (19.4.2022)
- Åhäll, Linda (2018) Affect as Methodology: Feminism and the Politics of Emotion. *International Political Sociology* 12, 36–52.

# Liitteet

## Liite 1: Haastattelurunko

### Henkisyiden henkilökohtainen merkitys

- Kerro jotain omasta polustasi, mitä kautta henkisyys on tullut elämäsi?
- Miten itse määrittelet tai mitä termiä käytät ”henkisestä” polustasi?
- Mitä henkisyys merkitsee sinulle?
- Miten henkisyys näkyy jokapäiväisessä arjessasi? Teetkö jotain säännöllisiä harjoituksia?
- Tuleeko mieleesi jokin henkiseen polkuusi liittyvä voimakas kokemus, josta voisit kertoa?
- Onko sinulla negatiivisia kokemuksia, jotka liittyvät henkisyyteen tai uskonnollisuuteen?

### Henkisyys ja sukupuoli

- Järjestät tapahtumia erityisesti naisille. Miksi? Vaikuttaako se tapahtumien sisältöön?  
/ Osallistuit naisille järjestettyyn tapahtumaan. Miksi? Käytkö usein juuri naisille suunnatuissa tapahtumissa?
- Henkisyys tuntuu vetoavan erityisesti naisiin. Mistä luulet tämän kertovan?
- Mitä feminiininen tai feminiinienergia sinulle merkitsee? Miten se liittyy sukupuoleen?

### Henkisyys ja yhteiskunta

- Mikä rooli henkisyydellä on tämän päivän yhteiskunnassa?
- Minkälainen on mielestäsi yleinen asenne henkisyyttä kohtaan tällä hetkellä?
- Millaista muutosta haluaisit nähdä maailmassa?
- Miten tämä muutos saadaan aikaan?
- Mitkä ovat mielestäsi polttavimpia yhteiskunnallisia ongelmia?
- Osallistutko mihinkään yhteiskunnalliseen toimintaan, kuten järjestöihin, puolueisiin, vapaaehtoistyöhön tai ammattijärjestöihin?

### **Feminismi**

- Mitä sinä ajattelet feminismistä tai mitä mielikuvia se sinussa herättää?
- Onko itselläsi henkilökohtaista suhdetta feminismiin? Onko se asia, joka kiinnostaa sinua tai joka on ollut läsnä elämässäsi?
- Koetko toimintasi henkisyiden parissa liittyvän feminismiin? Miksi / miksi et?





**TURUN  
YLIOPISTO**  
UNIVERSITY  
OF TURKU

ISBN 978-951-29-9878-4 (Painettu)  
ISBN 978-951-29-9879-1 (PDF)  
ISSN 0082-6987 (Painettu)  
ISSN 2343-3191 (Sähköinen)