

Eläimet muuttuvassa yhteiskunnassa

— Johdatus ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologiaan

TAMPEREEN YLIOPISTO

Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos

TUOMIVAARA, SALLA

Pro gradu -tutkielma, 158 s.

Sosiologia

Lokakuu 2003

Eläinten kohtelua koskevat kysymykset ovat viimeisten vuosikymmenten aikana murtautuneet länsimaissa julkisen keskustelun piiriin. Eläinkysymyksistä on tullut poliittisia kysymyksiä samaan tapaan kuin ympäristökysymyksistä 1960–1970-luvulla. Tieteellinen huomio eläinten yhteiskunnallista asemaa kohtaan on tästä huolimatta ollut rajallista. Viime vuosina yhteiskuntatieteellinen eläintutkimus on kuitenkin lähtenyt nousuun etenkin Iso-Britanniassa ja Pohjois-Amerikassa. Sosiologia on ollut tässä kehityksessä vahvasti mukana.

Tutkimuksessani kartoitan tätä uutta sosiologian tutkimusalueita, jota nimitän ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologiaksi (ies-sosiologia). Ies-sosiologian tutkimuskohteena ovat ihmisten ja eläinten väliset suhteet sekä eläinten asema yhteiskunnassa. Tutkiessaan ihmisten ja eläinten välisten suhteiden yhteiskunnallisia merkityksiä ja muutosta sekä eläinten sosiaalista konstruointia ies-sosiologia tarjoaa tietoa ihmisestä itsestään ja yhteiskunnastamme. Suhteemme eläimiin ja se miten konstruimme eläimen määrittää sitä mitä itse olemme. Ies-sosiologiaa on kiinnostanut erityisesti ambivalenttius, joka luonnehtii vallitsevaa eläinten asemaa: eläimet sekä äärimmäisen hellyyden että hyväksikäytön kohteina. Ies-sosiologia kysyy, mikä tuottaa tätä ambivalenttia suhtautumista eläimiin, mitkä prosessit sitä pitävät yllä ja onko tilanne jollain tavoin muuttumassa post-/myöhäismodernin myötä.

Tutkimukseni on luonteeltaan kuvaileva. Tutkimusaineisto koostuu kirjallisuudesta, eli tutkimusmetodi on sekundäärianalyysi. Käytän tutkimukseni lähteinä tuoretta ies-sosiologian tuottamaa aineistoa, josta keskeisimmiksi nousevat eläinten kokonaisyhteiskunnallista merkitystä arvioineiden Arnold Arluken, Adrian Franklinin, Clinton Sandersin ja Keith Testerin teokset ja artikkelit. Lisäksi hyödynnän muuta sosiologista sekä lähitieteiden kirjallisuutta siltä osin kuin se tarjoaa kiinnostavia näkökulmia ihmisten ja eläinten välisten suhteiden analyysille. Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden historiallisen muutoksen analyysissä Norbert Eliuksen sivilisaatioprosessiteoria ja Keith Thomaksen aatehistoriallinen tutkimus ovat keskeisellä sijalla.

Kerron tutkimuksessani, millä tavoin sosiologia tieteenalana on käsitellyt ihmisten ja eläinten välisiä suhteita sekä eläinten asemaa yhteiskunnassa, millaisia haasteita ihmisten ja eläinten välisten suhteiden huomioonottaminen sosiologialle asettaa sekä millaiset tutkimuskysymykset ja metodit ovat muodostumassa keskeisiksi ies-sosiologian piirissä. Kartoitan myös selitysmalleja, joita ies-sosiologia on ottanut käyttöön tutkiessaan ihmisten ja eläinten välistä vuorovaikutusta sekä ihmis-eläinsuhteiden muutosta.

Eläinten asemaa määrittelevän ambivalenssin nähdään muodostuneen modernin yhteiskunnan synnyn myötä. Käynnissä oleva eläinten yhteiskunnallisen aseman politisoituminen kertoo, että tämän ambivalentin aseman hallintaan käytetyt keinot horjuvat. Vaatimukset eläinten eettisestä huomioinnista ovat vahvistuneet samaan aikaan kuin eläinten hyväksikäyttö on yhä laajentunut. Ies-sosiologian piirissä ei vallitse yhtenäistä kantaa suunnasta, johon ihmis-eläinsuhteet ovat muuttumassa, mutta yhtä mieltä ollaan siitä, että nämä suhteet ovat kohtaamassa jonkin asteisen uudelleen tarkastelun. Eläinten erilaisten merkitysten välinen ristiriita on voimistunut; modernin tuottamat ihmis-eläinsuhteiden ristiriidat ovat nousseet jälleen käsittelyn kohteiksi. Ihmis-eläinsuhteiden kasvava ambivalenssi kaipaa siis lisää sovittelun keinoja tai purkamista ja uudelleen analysointia. Eläinsuhteemme perinteisten ratkaisujen horjuessa ja eläinten kohtelua koskevien yhteiskunnallisten konfliktien voimistuessa yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen rooli voi olla merkittävä. Eläinten asemasta ja merkityksestä käytävä, usein hyvin polarisoitunut, keskustelu kaipaa eläimiä yhteiskuntatieteiden näkökulmasta tarkastelevaa panosta: näkökulmaa, jossa eläimet eivät näyttäyty ainoastaan biologisina, vaan myös sosiaalisina, konstruktioina.

Asiasanat: eläin, ambivalentti eläinsuhde, yhteiskuntatieteellinen eläintutkimus, eronteot, sivilisaatioprosessi, eläinsuojelu, eläinten oikeudet, eläinrääkkäys, metsästys, liha, ruokatabut, lemmikkieläin, tuotantoeläin, koe-eläin, villit ja kesyt eläimet

Sisällysluettelo

1	JOHDANTO	1
1.1	Tutkimuskysymys ja tutkimuskohde	3
1.2	Tutkimusmetodi ja tutkimusaineisto	4
2	ELÄIN IHMISTEN MAAILMASSA, IHMINEN ELÄINTEN MAAILMASSA – KESKEISIÄ MÄÄRITTELYJÄ	6
2.1	Tutkimusalan nimi ja kehitys	6
2.2	Eläin ja ihminen – biologisia vai sosiaalisia konstruktioita	8
2.3	Eläimen ja ihmisen erottamattomat määritelmät	10
2.4	Eronteon merkit	14
2.5	Eronteon merkitys	16
2.6	Toislajisten eläinten luokitteluista	20
2.6.1	Villit ja kesyt	22
2.7	Ambivalentin suhtautumisen ongelma	28
3	IHMISTEN JA ELÄINTEN VÄLISTEN SUHTEIDEN SOSIOLOGIA SOSIOLOGIAN KENTÄSSÄ	31
3.1	Eläimet sosiologiassa – näkymättömyydestä näkyviksi	33
3.1.1	Luonnontiede–ihmistiede-jako ja eläinten sosiaalitieteellinen näkymättömyys	36
3.2	Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologian suhde muihin tieteenaloihin	40
3.2.1	Suhde emansipatoriseen tutkimukseen	41
3.3	Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologian teoreettisia ja metodologisia lähestymistapoja	43
3.3.1	Strukturalistisen antropologian perinne	44
3.3.1.1	<i>Esimerkkinä erontekojen tuottaminen Natsi-Saksassa</i>	46
3.3.2	Sosiaalinen konstruktionismi	48
3.3.2.1	<i>Tiede ja tieteen kieli eläinten sosiaalisessa konstruoinnissa</i>	49
3.3.2.2	<i>Taide eläinten sosiaalisen konstruoinnin välineenä</i>	51
3.3.2.3	<i>Testerin radikaali-konstruktionistinen näkemys eläinten oikeuksiin</i>	52
3.3.3	Eläimet mielellisinä sosiaalisina toimijoina	54
4	ELÄIMET YHTEISKUNNAN MUUTOKSESSA	59
4.1	Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden historia tuotantotapojen valossa	60
4.1.1	Keräilijä–metsästäjäkulttuurit	60
4.1.2	Paimentolaisuudesta maanviljelykseen	62

4.2	Antiikki ja Raamattu - modernin eläinsuhteen juuret?	65
4.3	Keskiajan magiasta tieteen vallankumoukseen	66
4.4	Valistuksen ajatuksista kohti modernia eläinsuhdetta	68
4.5	Testerin epistemologinen analyysi eläinkäsitysten muutoksesta	70
4.6	Thomaksen kuvaus modernin myötätunnon kasvusta	72
4.7	Sivilisaatioprosessiteoria eläinsuhteiden historiallisen muutoksen hahmottajana	76
4.7.1	Sivilisaatioprosessi ja muutos suhtautumisessa lihaan	78
4.7.2	Väkivallan muutos vapaa-ajan huvituksissa	80
4.8	Eläinsuojelulainsäädännön nousu	83
4.8.1	Eläinsuojelujattelun ideaalityypit – kaksi tapaa kohdata ihmisen muuttunut asema	84
5	ELÄIMET OSANA NYKY-YHTEISKUNTA	87
5.1	Eläinasenteet	87
5.2	Eläin lemmikkinä	89
5.2.1	Lemmikit luonnon ja kulttuurin välissä	91
5.2.2	Kielettömän vuorovaikutuksen tutkimisesta	94
5.2.3	Lemmikit sosiaalisena tukena	96
5.2.4	Lemmikkikulttuurin nurja puoli	97
5.3	Eläimet väkivallan kohteena	98
5.3.1	Lemmikit ja perheväkivalta	99
5.3.2	Eläinräkkäyksen yhteydet muuhun väkivaltaan ja rikollisuuteen	100
5.4	Eläin tutkimusvälineenä	102
5.5	Metsästys	104
5.6	Eläin elintarvikkeena - lihan muuttuvat merkitykset	108
5.6.1	Ruokatabuista ja lihan erityisasemasta	109
5.6.2	Ruokatabujen selitysmallit	111
5.6.3	Eläimestä lihaksi	114
5.6.4	Lihantuotannon modernisaatio ja ambivalentin eläinsuhteen ratkaisut	115
5.6.5	Edistyksen tunnuksesta postmodernin epävarmuuden symboliksi	117
5.6.6	Kasvissyönti vallitsevan luontosuhteen haastajana	118
5.7	Eläinsuhteemme muutoksessa	120
5.7.1	Eläinten merkityksen kasvu postmodernissa	122
5.7.2	Post- vai hypermodernisoituneet eläinsuhteet?	125
6	LOPUKSI	129
	LÄHTEET	139

1 Johdanto

Eläinkysymykset ovat viimeisinä vuosikymmeninä murtautuneet länsimaissa julkisen keskustelun piiriin. Eläinsuojelujärjestöjen rinnalle on noussut 1970-luvulta lähtien radikaaleja eläinten oikeuksia ajavia ryhmittymiä, jotka kyseenalaistavat eläinten aseman pelkkinä tuotantovälineinä ja vaativat koko eläinsuhteen asettamista uudelleen tarkasteluun. Myös ruokaskandaalit¹ ovat nostaneet eläinten aseman pohdittavaksi, kun eläinten kohtelu on aiheuttanut uhkia ihmisten terveydelle. Kasvissyönnin suosio on kasvanut. Eläinkysymyksistä on tullut poliittisia kysymyksiä, kuten ympäristökysymyksistä 1960–1970-luvulla. Tieteellinen huomio eläinten yhteiskunnallista asemaa kohtaan on kuitenkin ollut rajallista. Yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen pula onkin tällä hetkellä suuri. Keskustelu ja päätöksenteko kaipaavat lisää ja syvempiä näkökulmia aiheeseen. Myös yhteiskuntatieteellinen ympäristötutkimus on löytänyt oman paikkansa osana ympäristöpoliittista keskustelua ja päätöksentekoa noustuaan aikoinaan esiin ympäristön hyödyntämiseen liittyvien konfliktien myötä. Eläinten asemasta ja merkityksestä käytävä, usein hyvin polarisoitunut, keskustelu kaipaisi vastaavaa panosta.

Viimeisten vuosien aikana yhteiskuntatieteellinen eläintutkimus onkin lähtenyt nousuun, etenkin Iso-Britanniassa ja Pohjois-Amerikassa. Myös sosiologian piirissä aiheeseen on tartuttu. Tässä tutkimuksessa luotaan tätä uutta sosiologian tutkimusaluetta, jota nimitän ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologiaksi (jatkossa käytän tutkimusalueesta myös lyhenteitä ies-sosiologia ja ihmis–eläinsuhteiden sosiologia).² Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologian tutkimuskohteena ovat ihmisten ja eläinten väliset suhteet sekä eläinten asema (ihmis)yhteiskunnassa. Tätä kautta ies-sosiologia tarjoaa tietoa meistä itsestämme ja yhteiskunnastamme.

¹ Ruokaskandaaleilla viitataan 1990-luvulla tapahtuneeseen sarjaan eläinperäiseen ravintoon ja maatalouden eläimiin liittyviä tautiepidemioita ja muita eläinperäisen ravinnon terveyshaitoista nousseita kohuja. BSE-taudin, eli nk. hullun lehmän taudin, voi nähdä käynnistäneen ilmiön. Se todettiin ensimmäisen kerran vuonna 1986 Iso-Britanniassa, ja keväeseen 2002 mennessä sitä oli löytynyt Ruotsia lukuun ottamatta kaikista EU-maista sekä useista muista maista. BSE:n ohella eurooppalaisia puhuttivat Ranskassa tapahtunut viemärijätteen käyttö rehujen raaka-aineena ja belgialainen tapaus, jossa siipikarjanlihaa ja kananmunia saastui dioksiini- ja PCB-pitoista kierrätysrasvaa sisältäneen rehun seurauksena. Lisää keskustelua saivat aikaan eläimistä ihmisiin leviävät tartunnat kuten salmonella, EHEC-bakteeri ja kampylobakteeri, sekä EU:n ja Yhdysvaltain kiista hormonien käytöstä eläinten kasvatuksessa. Myös antibioottien ja biotekniikan käyttö eläinperäisten elintarvikkeiden tuotannossa puhuttivat. Vuonna 2001 kohu jatkui suu- ja sorkkatauti-epidemiolla, jonka seurauksena Iso-Britanniassa teurastettiin jopa 6 miljoonaa eläintä. (Esim. HS 11.7.2002; MMM 2.2.2000 <www.mmm.fi/tiedotteet/vanhat/puheet/020200lahti.htm>; BSE:sta myös esim. Massa & Paloniemi [toim.] 2002.)

² Yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen termistöstä lisää luvussa 2.1.

Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologia tutkimusalanana voi vaikuttaa ensi kuulemalta marginaaliselta. Modernia maailmaa ajatellaan yleensä hyvin ihmiskeskeisenä, teknologian hallitsemana maisemana, jossa kaduilla eivät enää vaella hevoset, vaan autoletkat. Pikainenkin silmäys kuitenkin paljastaa eläinten voimakkaan läsnäolon yhteiskunnassamme. Eläimet ovat läsnä niin elävinä biologisina olentoina kuin kuolleina, taloudellisen hyvinvointimme materiaalina. Lisäksi ne esiintyvät fiktiivisinä hahmoina: eläinsymboleina, metaforina, niminä, sanontoina ja faabeleina, sekä erityisesti lapsille luodun maailman kansoittajina niin piirrettyinä, pehmoleluina kuin pikkueläiminä. Hyödynnämme eläimiä ruokana, vaatetuksena ja muuna raaka-aineena. Villejä eläimiä metsästetään ravinnon hankkimiseksi ja urheilumielessä, ja niiden elämää kuvataan luontodokumenteissa. Eläimet esiintyvät kuvataiteessa, elokuvissa ja kirjallisuudessa. Olemme ottaneet niitä asumaan koteihimme lemmikkeinä, jopa eräänlaisina perheenjäseninä. Eläinten kanssa ja niiden avulla harrastetaan. Eläimet kilpailevat urheilulajeissa ja kisoissa, joko toisiaan vastaan tai ihmisten välisen kilpailun välineinä, ja ne ovat myös vedonlyönnin kohteita. Eläimet toimivat terapian apuvälineinä ja avustavat näkö-, kuulo- sekä liikuntavammaisia arkipäiväisessä elämässä. Ne auttavat meitä kadonneiden henkilöiden etsinnöissä, sodankäynnissä sekä miinanraivauksessa. Eläimiä on asetettu näytteille eläintarhoihin, akvaarioihin, delfinaarioihin, sirkuksiin ja kotieläintarhoihin. Eläimet toimivat niin tieteellisen debatin välineinä pohdittaessa ihmisen todellista olemusta, kuin konkreettisenä tieteen tutkimusmateriaalinakin. Tämän kaiken lisäksi eläinkunta toimii ehtymättömänä symbolisena lähteenä, kun haluamme kuvata ihmisyyhteiskunnan suhteita ja ilmiöitä. Samalla kun suhteemme toisilajisiin eläimiin on merkittävä osa arkielämäämme, se on ollut keskeinen tekijä toimeentuloperustan ja elinkeinorakenteen muutoksissa.

Ies-sosiologia tutkii, miten suhteemme muihin eläimiin ja tapamme määrittää eläimet vaikuttavat, ja ovat vaikuttaneet, yhteiskuntamme muotoutumiseen ja toimintaan. Suhteemme eläimiin määrittää sitä, mitä me itse olemme. Se miten konstruoinme eläimen vaikuttaa olennaisella tavalla siihen, miten konstruoinme ihmisen, itsemme. Eläin on ihmisen ikuinen toinen, jota vastaan todellista ihmisyyttä määritetään huolimatta siitä, että käsitys ihmisestä yhtenä eläinlajeista on jo sangen yleisesti hyväksytty. Ies-sosiologia kysyy, mikä on ihmisen ja muiden eläinten välisen eronteon merkitys, ja kuinka tätä eroa on pidetty yllä. Se tutkii ihmisen ja eläinten välisten suhteiden vaihtelua yhteiskunnan muutoksissa ja pohtii, miten eläimen asema on muuttumassa post-/myöhäismodernin myötä.

Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologiaa on kiinnostanut erityisesti toisilajisten eläinten ambivalentti asema yhteiskunnassamme: eläinten asema sekä äärimmäisen hellyyden että voimakkaan hyväksikäytön kohteina. Ies-sosiologia kysyy, mikä tuottaa tätä ambivalenttia suhtautumista eläimiin, mitkä prosessit sitä pitävät yllä ja onko tilanne jollain tavoin muuttumassa.

Tutkimukseni perustuu näkemykselle, jonka mukaan myös ihminen on eläin, joskin erityislaatuinen sellainen ja sosiologisen tutkimuksen nimenomainen kohde. Ihmisellä viitataan siis ihmiseläimeen, lajiin, jonka tieteellinen nimi on *Homo sapiens*, eläimillä muihin eläimiin kuin ihmiseen. Eläimillä tarkoitetaan tässä tutkimuksessa eläinkuntaan (*Animalia*) kuuluvia lajeja. Käytännössä yhteiskuntatieteellinen eläintutkimus on kuitenkin kiinnostunut erityisesti ihmisen ja muiden selkärankaisten eläinten suhteista. Arkikielessä käsitämme eläimillä yleisimmin juuri selkärankaisia. Esimerkiksi eläinrakkaalla ihmisellä tarkoitetaan yleensä ihmistä, joka on kiinnostunut ja pitää nimenomaan selkärankaisista eläimistä. Kun puhutaan ja kirjoitetaan eläimistä, jätetään usein määrittelemättä, mitä kaikkia eliöitä todella tarkoitetaan. Tämä on toisaalta ymmärrettävää, sillä eläinkunnan rajoista käydään jatkuvasti keskustelua. Kysymys eläinkunnan "raja-alueista" on yksi ies-sosiologian kiinnostuksen kohde heijastaessaan ihmisen halua luoda selkeärajaisia luokitteluja todellisuuden ilmiöistä.

1.1 Tutkimuskysymys ja tutkimuskohde

Tämä pro gradu -tutkielma on ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologiaksi nimittämäni tutkimusalan kartoitus. Tutkimuksessani kysyn, millä tavoin sosiologia tieteenalana käsittelee ja on käsitellyt ihmisten ja eläinten välisiä suhteita sekä eläinten asemaa yhteiskunnassa, millaisia haasteita ihmisten ja eläinten välisten suhteiden huomioonottaminen sosiologialle asettaa sekä millaiset tutkimuskysymykset ja metodit ovat keskeisiä ihmisten ja eläinten välisiä suhteita tarkastelevalle sosiologian osa-alueelle.

Kartoitan tutkimuksessani ihmisten ja eläinten välisten suhteiden muotoja, ihmisten ja eläinten välistä vuorovaikutusta sekä ihmis–eläinsuhteiden muutosta esittelemällä selitysmalleja, joita yhteiskuntatieteellinen tutkimus on näistä suhteista ja niiden muutoksesta esittänyt. Vaikka tietyn tutkimusalan vakiinnuttaminen ja toisaalta alaan liittyvien tutkimusongelmien ratkaisu kaipaavat erilaista argumentaatiota, on ies-sosiologian luonteen ja merkityksen hahmottamiseksi keskeistä tarkastella myös niitä teorioita ja tutkimustuloksia, joita tutkimusala on tähän mennessä ihmisten ja eläinten välisistä suhteista esittänyt.

Tutkimuksessani pohdin tapoja, joilla sosiologia voi tutkia toislajisten eläinten merkitystä ihmisyhteiskunnille ja ihmisten sosiaaliselle elämälle, ja pyrin vastaamaan kysymykseen, mitä annettavaa eläinten ja ihmisten välisen vuorovaikutuksen ja eläinten yhteiskunnallisen merkityksen tutkimuksella on sosiologialle. Samalla analysoin syitä eläinten melko näkymättömään rooliin sosiologiassa. Kartoitan ies-sosiologian suhdetta sekä muihin ihmisten ja eläinten välisiä suhteita käsitteleviin tieteenaloihin että sosiologian perinteeseen. Pyrkimykseni on luodata tehtyä tutkimusta mahdollisimman kattavasti, mutta tällaiselle opinnäytetyölle asetettujen rajoitusten puitteissa.

Tarkastellessani eläinten yhteiskunnallista asemaa erityisenä kohteena on empaattisten eläinasenteiden ja eläinsuojelujattelun kehitys, ja näiden yhteys muihin yhteiskunnallisiin muutoksiin ja aatevirtauksiin. Merkittävä rooli on myös eläinten asemalla tuotantovälineenä, erityisesti elintarvikkeena. Sen sijaan eläinliikkeet ja eläinkysymykset poliittisessa päätöksenteossa eivät ole kovin keskeisellä sijalla, joskin niitä sivutaan. Nämä kysymykset ovat olleet Suomessa jo aiemmin tutkimuskiinnostuksen kohteena. Oma tutkimukseni painottuu siten, että huomion kohteena on ennemminkin se eläinten kokonaisyhteiskunnallinen merkitys, mistä eläinten politisoituminen juontaa juurensa. Tutkimukseni taustoittaa sitä, miksi eläimet ovat nousseet aktiivisen poliittisen keskustelun ja liikehdinnän kohteeksi ja miksi tämä eläinten politisoituminen herättää niin voimakkaita tunteita.

Tutkimukseni kohde on ensisijaisesti moderni yhteiskunta ja nimenomaan länsimaat, kuten sosiologian tutkimuskohde yleensä määritellään. Ellen muuta mainitse, niin huomioni koskevat modernia länttä. Olen kuitenkin jatkuvasti tietoinen ihmisten ja eläinten välisten suhteiden globaalista moninaisuudesta, samoin kuin niiden voimakkaasta historiallisesta vaihtelusta. Tutkimukselleni välttämättömät ajoittaiset hyppäykset muiden tieteiden alueelle saattavat vaikuttaa kömpelöiltä, eivätkä osoittane aina riittävää asiantuntemusta. Tämä on kuitenkin hinta, jonka jonkinasteisesta tieteiden vuoropuhelusta joudumme maksamaan.

1.2 Tutkimusmetodi ja tutkimusaineisto

Tutkimukseni on luonteeltaan kuvaileva. Luon käsityksen siitä, millaisia sosiologialle kiinnostavia kysymyksiä ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tarkasteleminen synnyttää ja millaisia vastauksia niihin on tähän mennessä löydetty. Tutkimusaineistoni koostuu kokonaisuudessaan kirjallisuudesta, eli tutkimusmetodini on sekundäärianalyysi. Käytän tutkimukseni lähteinä tuoretta ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologian tuottamaa aineistoa. Lisäksi hyödynnän muuta sosiologista kirjallisuutta siltä osin, kuin se tarjoaa kiinnostavia näkökulmia ihmisten ja eläinten välisten suhteiden analyysille. Viittaan myös alamme perusoppikirjoihin, sillä niiden kautta voidaan tarkastella, millaisessa roolissa eläimet osana sosiologian tutkimuskenttää on yleisesti hahmotettu. Lähdeaineistooni sisältyy muiden tieteenalojen tuottamaa aineistoa ihmisten ja eläinten välisistä suhteista sekä eläinten yhteiskunnallisesta asemasta siltä osin, kuin se tämän sosiologisen katsauksen kannalta on merkityksellistä. Tarkoitukseni on siis esitellä uutta sosiologian tutkimusalaa peilaten sitä samalla sosiologiseen perinteeseen ja sosiologiassa sekä muissa yhteiskuntatieteissä vallitseviin käsityksiin ihmisestä ja eläimestä.

Tutkimusaineistooni olen pyrkinyt sisällyttämään keskeisintä ihmis–eläinsuhteiden sosiologiaa

käsittelevää kirjallisuutta, vaikka uuden tutkimusalan kirjojen saatavuus onkin Suomessa vielä melko heikkoa. Olen hankkinut tutkimuskirjallisuutta myös ulkomailta. Merkittävän osan aineistossa muodostavat yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen keskeisimmän tieteellisen julkaisun *Society & Animals* -lehden valikoidut artikkelit. Tutkielmani viittaukset ovat alkukielellä, mikäli muuta ei mainita.

Tämän kirjallisen aineiston kautta luon katsauksen ihmisten ja eläinten välisten suhteiden historialliseen muutokseen, sekä näiden suhteiden moninaisiin muotoihin tämän hetken länsimaisissa yhteiskunnissa. Vertailen teorioita, joita tästä muutoksesta on esitetty, sekä pohdin ihmisten ja eläinten välisten suhteiden nykytilaa ja siinä mahdollisesti käynnissä olevaa muutosta sivuten modernin jälkivaiheesta esitettyjä teorioita. Tarkastelen myös tiettyjen sosiaalitieteiden teoreettisten ja metodologisten lähestymistapojen soveltamista ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tarkasteluun. Erityisesti kohteena ovat strukturalistisen antropologian perinne, sosiaalinen konstruktionismi sekä lähestymistavat, joissa myös toislaajisia eläimiä käsitellään mielellisinä sosiaalisina toimijoina.

Tutkielmani toisessa luvussa esittelen ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologian keskeisiä käsitteitä, ihmisen ja eläimen sekä ihmisyyden ja eläimyyden määrittelyjä, sekä pohdin ihmisten ja muiden eläinten välisen eronteon ja eläinluokittelujen merkitystä. Luvussa kolme käsittelem ier-sosiologian suhdetta sekä sosiologian perinteeseen että muihin tieteenaloihin, ja käyn läpi ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologian keskeisimpiä teoreettisia ja metodologisia lähestymistapoja. Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden historiallinen muutos, etenkin eläinsuojelullisten ajatusten nousu, on tarkastelun kohteena luvussa neljä. Viidennessä luvussa käsittelem eläinten asemaa nyky-yhteiskunnassa. Kohteena ovat ihmisten ja eläinten välisten suhteiden keskeisimmät muodot, painotuksen ollessa ennen kaikkea eläimen rooleissa lemmikkinä sekä ruuantuotannon välineenä. Näiden eläinten erilaisten roolien kautta pohdin myös eläinsuhteidemme ambivalenttiutta ja eläinsuhteissamme käynnissä olevaa muutosta. Kuudennessa luvussa kokoan yhteen johtopäätökset eläinten asemasta ja merkityksestä muuttuvassa yhteiskunnassa ja pohdin keskeisiä ier-sosiologian vastattaviksi jääviä kysymyksiä.

2 Eläin ihmisten maailmassa, ihminen eläinten maailmassa

– Keskeisiä määrittelyjä

"Animals bear a special and complex role in our relationship with nature. They are potent symbols. They are both in us, as our enduring biological heritage, and beyond us, as an extension of human society, as a parallel society and as a projection of what we are not." (Twigg 1983, 18.)

Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologia kietoutuu käsitteiden "ihminen" ja "eläin" ympärille, eikä näiden käsittelyä voida ies-sosiologiassa erottaa toisistaan. Ihminen on osa eläinten muodostamaa maailmaa ja toislaajiset eläimet elävät ihmisen yhä voimakkaammin muokkaamassa maailmassa. Kuitenkin nimenomaan ihmisen ja muiden eläinten välinen eronteko määrittää eläinten, ja myös ihmisten, asemaa yhteiskunnassa hyvin pitkälle. Eri yhteiskunnissa eri aikakausina ihmiset ovat vastanneet erilaisin tavoin kysymykseen "kuinka eläin ihminen on?" ("how animal is man?") (Tapper 1988, 47). Näin ollen eläimen ja ihmisen käsitteiden tarkastelu, sekä eläimyydelle ja ihmisyydelle annettujen merkitysten purkaminen on ies-sosiologian perusmateriaalia. Pohtiessaan ympäröivän yhteiskunnan antamia määritelmiä ihmiselle ja eläimelle, ihmisyydelle ja eläimellisyydelle, ies-sosiologia joutuu pohtimaan jatkuvasti myös omaa tapaansa käyttää kyseisiä käsitteitä.

2.1 Tutkimusalan nimi ja kehitys

Vaikka 1900-luvun viimeisellä neljänneksellä tapahtunut eläinkysymysten politisoituminen on kasvattanut yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen määrää, tutkimusalueen käsitteet eivät ole vielä vakiintuneita.³ Englanninkielisellä alueella yhteiskuntatieteellisestä ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimuksesta on käytetty yleiskäsitteinä esimerkiksi termejä: "animals and society", "human–animal studies (HAS)", "the study of human–animal relations / human–nonhuman animal relationships" sekä "the study of human–animal interactions". Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimuksen keskeisimmäksi keskustelukanavaksi on muodostunut julkaisu "Society and Animals - Journal of Human–Animal Studies", joka on Psychologists for the Ethical Treatment of

³ Yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen alkutaipaleesta kirjoittavat muun muassa Arluke 1993; Shapiro 1993; Smith 2001. Society & Animals -lehden 10-vuotisnumero (2002/10:4) keskittyy ihmis–eläintutkimuksen (HAS) tilan arviointiin.

Animals -järjestön vuodesta 1993 lähtien julkaisema monitieteellinen aikakauslehti. Lehti julkaisee empiirisiä tutkimuksia sekä käsitteellisiä analyysejä ihmisten ja eläinten välisistä suhteista (human-animal relationships) humanististen ja yhteiskuntatieteiden, kuten psykologian, sosiologian, antropologian, politiikan tutkimuksen, historian sekä maantieteen aloilta. (Podberseck ym. 2000, 1; Shapiro 2002, 331; Society & Animals <www.psyeta.org/sa/>.)

Monitieteisestä, luonnontieteetkin sisältävästä, ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimuksesta on käytetty käsitettä anthrozoology. Anthrozoology -termin alle on sijoitettu tutkimusta niin antropologian, taiteen- ja kirjallisuudentutkimuksen, kasvatustieteiden, etologian, historian, psykologian, filosofian, ihmis- ja eläinlääketieteen kuin sosiologiankin aloilta. Vuonna 1991 Cambridgessa Englannissa perustettiin järjestö "The International Society for Anthrozoology – ISAZ", joka julkaisee vuodesta 1997 lähtien ilmestynyttä "Anthrozoos"-lehteä. ISAZ:n tavoite on edistää monitieteistä ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimusta. (ISAZ <www.vetmed.ucdavis.edu/CCAB/ISAZ.htm>; Shapiro 2002, 333). Sosiologi Arnold Arluke on puolestaan kannattanut käsitettä "ethnozoology", "animals and society" -termin sijaan (ASA's Section on Animals and Society / Newsletter <www.asanet.org/sectionanimals/newsletter05-03.pdf>).

Koska ihmisten ja eläinten välisiä suhteita sekä eläinten asemaa yhteiskunnassa tutkiva sosiologian tutkimusala ei ole vielä saavuttanut kansainvälisesti vakiintunutta termiä, myös suomenkielisen termin valinta on ollut hankalaa. Olen päätenyt "ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologiaan", joka on suomennettu versio "sociology of human-animal relations" -termistä, jota muun muassa Adrian Franklin on käyttänyt. Termi on kankea, mutta esimerkiksi termi eläinsosiologia (animal sociology) ei ole mahdollinen, sillä sitä on käytetty etologisesta eläinten käyttäytymisestä koskevasta tutkimuksesta. Arluke (2002, 369) on käyttänyt myös termiä "sociological (nonhuman) animal studies". Tämän termin puutteena on sen painottuminen ainoastaan eläimiin, ei ihmisten ja eläinten välisiin suhteisiin.

Termin vakiintumattomuudesta huolimatta ies-sosiologia on vakiinnuttamassa asemaansa sosiologian tutkimusalanana. Yksi virstanpylväs saavutettiin, kun American Sociological Association (ASA) hyväksyi vuonna 2002 uudeksi jaostokseen "Animals and society". Yhdysvalloissa ja Iso-Britanniassa "animals and society" -teeman alla on jo vuosien ajan järjestetty monitieteellisiä yhteiskunta- ja historiatieteellisesti painottuneita seminaareja, esimerkiksi ISAZ:n toimesta, ja yhä useammin ASA:n uuden jaoston alaisuudessa. Myös julkaisuutoiminta on vilkastunut. Esimerkiksi yhdysvaltalainen Temple University Press on ottanut julkaisuohjelmaansa sarjan "Animals, culture and society", jota toimittavat sosiologit Arnold Arluke ja Clinton R. Sanders. (ASA's Section on Animals and Society <www.asanet.org/sectionanimals/>; Kruse 2002, 375, 377.)

Yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen yliopistotasoinen opetus on lisääntynyt nopeasti. Vuonna 1999 yhdysvaltalaisissa ja kanadalaisissa yliopistoissa (colleges ja universities) oli tarjolla 89 erilaista "animals & society" -aiheista kurssia (Balcombe 1999). Todennäköisesti näemmekin jatkossa monitieteisen eläinten yhteiskunnallista asemaa käsittelevän tutkimuksen juurtumisen yliopistoihin ympäristönsuojelutieteen ja ympäristöpolitiikan sekä naistutkimuksen tapaan.

Pohjois-Amerikan, Iso-Britannian ja Australian ohella yhteiskuntatieteellinen eläintutkimus on leviämässä etenkin läntisessä Manner-Euroopassa, esimerkiksi Hollannissa ja Saksassa. Vaikkei Suomessa ole vielä julkaistu tutkimusta nimikkeen "ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologia" alla, tämä ei tarkoita, ettei yhteiskuntatieteellistä eläintutkimusta olisi meillä tehty. Esimerkiksi useat viime vuosina ilmestyneet pro gradu -työt käsittelevät ihmisten ja eläinten välisiä suhteita.⁴ Tilanne on osin samankaltainen myös muualla: eläinten ja ihmisten välistä suhdetta ja eläinten asemaa yhteiskunnassa käsittelevää tutkimusta julkaistaan, mutta ala ei ole vielä kovin selkeästi identifioitunut yhden nimikkeen tai tiettyjen yliopistollisten yksikköjen ja tutkimusohjelmien piiriin (ks. Balcombe 1999; Gerbasi ym. 2002; Shapiro 2002, 333–334.)

2.2 Eläin ja ihminen – biologisia vai sosiaalisia konstruktioita

Suomen kielen perussanakirjan (2001) mukaan eläimet määritellään eliöiksi, "joiden ominaispiirteitä ovat mm. orgaanisen ravinnon käyttö, soluseinämien puuttuminen ja (tavallisesti) kyky liikkua aktiivisesti". Eläimiin kuuluvat siis esimerkiksi meduusat ja meritähdet, mutta eivät kasvit eivätkä sienet. Biologisesti myös ihminen kuuluu eläinkuntaan. Kemialtaan, anatomialtaan ja fysiologialtaan ihmiset ovat eläimiä: selkärankaisia, nisäkkäitä, kädellisiä. Lähimpiä sukulaisiamme nykyisin elävistä eläimistä ovat simpanssit.

Sosiologiassa on puolestaan viime aikoina korostettu ilmiöiden sosiaalisesti konstruointia luonnetta. Konstruktivistisen lähestymistavan mukaan tieto todellisuudesta välittyy ja muotoutuu sosiaalisissa prosesseissa. Ei ole diskursiivisesti autonomisia, neutraaleja "tietämyksiä", vaan jopa kaikkein "konkreettisimmat" tosiseikat ovat sosiaalisesti rakentuneita. (Aittola & Raiskila 1994, 226.) Sosialisaaion kautta sosiaalisen maailman objektivoituneet rakenteet sisäistyvät yksilön

⁴ Esimerkiksi seuraavat suomalaiset viime vuosien pro gradu -tutkielmat ovat ottaneet eläinten yhteiskunnallisen aseman kohteekseen: Outi Ratamäki (2001) "Pelkäätkö karhua, vihaatko sutta?" Tutkimus suomalaisesta suurpetokeskustelusta ja pohjoiskarjalaisten metsästäjien suhtautumisesta karhuun ja suteen", Ilkka Kauppinen (1999) "Kevyttä ruokaa ja vahvoja arvostuksia. Moraalinen toimijuus vegaaniuden kontekstissa", Anu Parikka (1998) "Voi eläinparat. Tutkimus nuorten suhtautumisesta eläinsuojeluun ja eläinten oikeuksiin", Jukka Peltokoski (1999) "Käyn rehuilla. Veganismi kokemuksena ja kollektiivisena toimintana", sekä Panu Luukan (1998) ja Pia Lundbomin (1998) suomalaista eläinoikeusliikettä käsittelevät gradut. Saara Kupsala on julkaisemattomassa sosiologian kandidaatintutkielmassaan (2000) lähtenyt tarkastelemaan eläinten yhteiskunnallista asemaa, mutta nimikkeen "eläinsosiologia" alla. Samaa pohdintaa maatalouden tuotantoeläimiin keskittyen hän jatkaa Iso-Britanniassa tehdyssä julkaisemattomassa MA-tutkielmassaan (2002).

tietoisuuteen. Tämä "tieto" muodostaa tiedettävissä olevan, tai ainakin sen, minkä puitteissa kaikki mitä ei vielä tiedetä, tiedetään tulevaisuudessa. (Berger & Luckmann 1994, 79.)

Tämän lähestymistavan mukaisesti eläimiä tutkitaan niihin liitettyjen merkitysten kautta sosiaalisina konstruktioina. Samoin ihmisten ja eläinten välistä erontekoa voidaan tutkia ilmiönä, joka on sosiaalisesti konstruoitu, ei (ainoastaan) luonnontieteellisiin tosiasioihin perustuva. Sosiaalinen konstruktionismi ies-sosiologisen tutkimuksen perustana merkitsee, että oletetaan käsitysten eläimistä olevan muuttuvia, ajasta ja paikasta riippuvia tulkintoja. Konstruktionistisesta näkökulmasta ei ole olemassa yhtä "eläintä", "eläimyyttä"⁵ tai "eläimellisyyttä", vaan eläimiin liitetystä merkityksistä kiistellään yhteiskunnassa.⁶ Kuvitelmissamme luodun maailman rinnalla on kuitenkin olemassa myös niin sanottu reaalityödeellisuus, "maailma, jonka olemusta toiveemme eivät kykene muuttamaan" (Berger & Luckmann teoksessa Eskola 1997, 127). Yhteiskuntatieteellinen eläintutkimus kysyy, voidaanko tätä "objektiivista eläintä" tavoittaa: voimmeko ymmärtää, milloin puhumme olemassa olevista (present) eläimistä, milloin kuvauksistamme (representation) niistä (Marvin 2001). (Vrt. Kupsala 2000, 6; Macnaghten & Urry 1998, 15.)

Eskolan (1997, 106–107) mukaan oliolla, asialla tai tapahtumalla ei sinänsä ole mitään merkitystä, se on vain pelkkä arvoituksellinen ja moneen suuntaan avoin merkki tai teksti. "Merkityksen se saa vasta pantuna johonkin kontekstiin eli asiayhteyteen. Samalla se liittyy diskurssiin eli keskusteluperinteeseen, jota noista asioista on kulttuurissamme käyty ja käydään (emt., 107)".⁷

Yhteiskunnallisen ympäristötutkimuksen piirissä käydään jatkuvaa keskustelua siitä, voidaanko luonnon sanoa olevan sosiaalinen konstruktio. Realistien mukaan tiede voi tuottaa suhteellisen täydellisen ja toden kuvan ympäristöstä, kun taas idealistien mielestä tiede tuottaa luontoa, eikä "löydä" sitä.⁸ (Esim. Scarce 1999.)

Risto Heiskala (2000, 199) on kuvannut radikaalin ja maltillisemmän konstruktionismin luonnetta yhteiskunnan ja luonnon suhteen tarkastelussa seuraavasti: "Radikaali konstruktionismi ei hyväksy minkäänlaisten luonnonpakkojen olemassaoloa vaan palauttaa kaikki yhteiskunnassa esiintyvät

Joensuun yliopistossa on organisoitu jatko-opiskelua eläinpolitiikka-teeman ympärille ympäristöpolitiikan alaisuudessa.

⁵ Käyttämästäni eläimyyttä-termistä enemmän sivulla 11.

⁶ Sosiaalisesta konstruktionismista ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologiassa tarkemmin luvussa 3.3.2.

⁷ Eskola (1997, 107) toteaa, että vaikka ihmisen elämä on arvokkaampi kuin esimerkiksi juomalasin, sekin saa erilaisissa konteksteissa eri merkityksen. Avoimeksi tässä kohdin jää, ovatko kaikki muut eläimet itsessään *vain pelkkiä* avoimia merkkejä ilman merkitystä, vai onko niidenkin elämä itsessään jotenkin arvokkaampaa, kuten ihmisen elämä Eskolan mukaan on.

⁸ Esimerkiksi Beck käsittelee riskiyhteiskunta-analyysissään "naturalistista vaaraobjektivismia" ja "kulttuurista vaararelativismia". Vaarat ovat aina sidottuja hyväksymisnormeihin, jotka voivat vaihdella kulttuurista, ryhmästä ja ajasta riippuen. Beckin mukaan kulttuurinen relativismi ei kuitenkaan tajua vaarojen yhteiskunnallista objektiivisuutta, vaan meitä uhkaa täystuhon vaarojen käyttöönotto ja oikeuttaminen. (Beck 1990, 228.) Riskien luonne sosiaalisina, ja näin ajallisesti ja paikallisesti muuntelevina konstruktioina hämärtää siis Beckin mukaan käsitystä ympäristötuhojen aiheuttamasta objektiivisesta uhasta.

pakot kulttuurin toimintalogiikkaan. Maltillinen konstruktionismi puolestaan olettaa, että vaikka kaikki ihmisten tuntema todellisuus on tulkittua todellisuutta, ja vaikka yhteiskuntien kulttuurisen muuntelun kirjo on suuri, tälle muuntelulle on monissa suhteissa löydettävissä lajin biologiseen olemukseen ja luonnonympäristön rakenteeseen liittyvät rajat."

Heiskala (2000, 199–202) itse asettuu maltillisen konstruktionismin kannalle. Hän luopuu strukturalistisesta oletuksesta merkkien täydellisesti arbitraarisesta luonteesta olettaessaan, että *"ihmiseläimen* ruumiillisuus ja luonnonympäristön rakenne antavat merkkien semioottisen artikuloitumisen muuntelulle reunaehdot" (emt., 201, kursivointi kirjoittajan). Ihmiset eivät siis voi tietojärjestelmissään konstruoida luonnon todellisuuden toimintaperiaatteita millä tavalla tahansa, mutta ne voidaan konstruoida monella erilaisella tavalla. Lisäksi hän korostaa, että luonnontieteelliset kuvaukset luonnon toiminnasta eivät ole luonto, vaan meidän konstruktioitamme luonnosta. Historiallisen ajan ja kulttuurien mukaiselle muuntelulle jää siis runsaasti tilaa.

Myös lohen sosiaalista konstruointia tutkinut yhdysvaltalais-sosiologi Rik Scarce (1999) päätyy kannattamaan konstruktionismin suhteen keskitietä, jossa luonnontieteiden tarjoama paras ymmärrys luonnon olemuksesta yhdistetään sosiaaliseen kontekstiin, jossa identifoidaan voimakkaiden, kontrolloivien sosiaalisten instituutioiden vaikutus tieteeseen ja tieteelliseen tietoon. Ies-sosiologialle tällaisen keskitien valinta on välttämättömyys. Ihmisten ja eläinten välisiä suhteita ei voida käsitellä ilman, että huomioimme luonnontieteiden tuottaman tiedon ihmisestä ja muista eläinlajeista, niiden välisistä yhteneväisyyksistä ja eroista, sekä erityisesti kognitiivisen etologian tuottaman tiedon eläinten kognitiivisista kyvyistä. Samalla on säilytettävä tietoisuus siitä, että eläimyyden ja ihmisyyden ovat sosiaalisia konstruktioita, kuten niiden välinen erontekokin.

Maltilliseen konstruktionismiin päätyvät myös yhdysvaltalaiset sosiologit Arluke ja Sanders. He toteavat, että vaikka eläimillä on fyysinen olemuksensa, eläimenä olemista moderneissa yhteiskunnissa saattaa määrittää enemmänkin ihmisten kulttuuri ja tietoisuus kuin biologia. Eläimet tuodaan sivilisaation piiriin, kun niiden merkitys konstruoidaan sosiaalisesti. Meidän tulee siis katsoa eläinten synnynnäisinä pidettyjen piirteiden – fyysisen olemuksen, näkyvän käytöksen ja kognitiivisten kykyjen – taakse ymmärtääksemme, mitä ihmiset ajattelevat eläimistä ja millä tavoin he ovat vuorovaikutuksessa eläinten kanssa. (Arluke & Sanders 1996, 9.)

2.3 Eläimen ja ihmisen erottamattomat määritelmät

Arkisessa kielenkäytössä erotamme ihmiset ja eläimet. Tavassamme käyttää kieltä rakennamme jatkuvasti eroa ihmisten ja muiden eläinten, ja esimerkiksi yhteiskunnan ja luonnon välille, vaikka osa tutkijoista näkee yhteiskuntien piirteitä myös eläinyhteisöissä. Myös *Society & Animals* -lehti

ylläpitää tätä erontekoa omalla nimellään. Lehden ensimmäisessä numerossa päätoimittaja pohtikin kuuluisiko lehden nimen olla "Human society & nonhuman animals" (Shapiro 1993). Tämä kuitenkin rakentaisi ihmisen ja ei-ihmisen, inhimillisen ja ei-inhimillisen eroa tavalla, jota lehdessä ei haluta korostaa: miksi kaikki muut eläimet nimettäisiin ihmisen negaatioksi (emt.). Selvyyden vuoksi, ja parempien vaihtoehtojen puutteessa, yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen lehdessäkin on päädytty yleiskielen mukaiseen nimeen.

Vaikka tutkimukseni lähtökohdan mukaan ihmisten ja muiden eläinten välinen ero on aste- eikä laadullinen ero⁹, olen myös itse päätenyt käyttämään pääasiallisesti arkikielen mukaisia termejä "eläimet" ja "ihmiset", lähinnä tekstin luettavuuden vuoksi. Selventävinä termeinä toimivat "toislajiset eläimet" ja "muut eläimet". Englanninkielisessä tutkimuksessa paljon käytetylle käsitteparille "human and non-human animals" on vaikea löytää toimivaa vastinetta, sillä "human" viittaa sekä ihmiseen että inhimilliseen, eivätkä termit näin ollen mukaudu suomen kielen sanastoon.¹⁰ (Vrt. Kupsala 2000, 3–4.)

Suomen kielessä on puolestaan erotettu sanat ihmisyyys ja inhimillisyyys, joita molempia vastaa englannin kielen sana "humanity" (inhimillisen osalta myös "humane"). Käytän näiden sanojen vastinpareina sanoja eläimyys ja eläimellisyys. Ihmisyyys ja eläimyys ovat neutraalimpi sanapari kuin voimakkaita kulttuurisia merkityksiä sisältävät inhimillisyyys ja eläimellisyys.¹¹

Aatehistorioitsija Maria Suutala on sen sijaan ottanut käyttöön käsitteparit: eläimellisyys – eläinmäisyys ja inhimillisyyys – ihmismäisyys. Myös hän kokee, että eläimellisyys-sanana käyttöä rajoittavat sen vahvat kielteiset konnotaatiot. Itse kuitenkin näen, että eläinmäisyys- ja ihmismäisyys-termien ohella myös termi "ihmisyyys" tarvitsee eläimiä koskevan vastineen. Eläimellisyys ei voi toimia sekä inhimillisyyden että ihmisyyden vastinparina. Tämän vuoksi olen päätenyt käyttämään termiä "eläimyys" kuvatakseni eläimen olemusta vastaavasti kuin ihmisyyksitermillä tarkoitetaan ihmisen perusolemusta. Suutala on ottanut käyttöön myös käsitteen "eläinihminen" kuvatakseen määrittelemänsä "uutta tulevaisuuden ihmistä", joka on luopunut

⁹ Esimerkiksi fysiologisen eläintieteen emeritusprofessori Kari Lagerspetz toteaa artikkelissaan "Eläinten tietoisuus – uutta ja vanhaa" (2002, 196): "ihmisten ja eläinten välillä ei ole kovin selvää biologista rajaa".

¹⁰ Termiä "toislajiset eläimet" ovat käyttäneet mm. Ilomäki ja Lauhakangas toimittamassaan teoksessa *Eläin ihmisen mielenmaisemassa* (2002). Ympäristöfilosofi Markku Oksanen (2003) on kritisoinut tämän käsitteen valintaa: "en ole oikein viehtynyt tähän käsitteeseen, koska en oikein tiedä, keitä olisivat 'ensilajiset' eläimet." Hän puoltaa ennemmin "muunlajisen" tai ympäristöfilosofi Leena Vilkan käyttämän "vieraslajisen" eläimen käsitettä, tai pelkkää sanaa "eläin". Itse en kuitenkaan pidä myöskään muun- tai vieraslajisen eläimen käsitteitä toimivina. Myös näistä käsitteistä voimme kysyä, kuka on ensilajinen, jos toiset ovat muita tai vieraita. Englanninkielisessä tutkimuksessa on käytetty mm. käsittepareja "human and nonhuman animals" sekä "human and other animal beings". Samoin käsitteitä "other animals" sekä "animals other than humans" on käytetty termien "humans" ja "animals" tarkentajina. Eläin-sanana problematiikkaa sekä "non-human animal" ja "toislajinen eläin" -käsitteiden käyttöä pohtii myös Erika Ruonakoski artikkelissaan "Sinä – eläin" (Ruonakoski 2002, 232, viite 1).

¹¹ Ihmisyyys on määritelty Suomen kielen perussanakirjassa (2001) ihmisenä olemiseksi ja inhimilliseksi olemukseksi, sekä toisaalta ihmisen jaloiksi ja arvokkaiksi ominaisuuksiksi, humanisuudeksi. Eläimellinen on määritelty eläintä muistuttavan ohella raa'aksi, julmaksi, villiksi, petomaiseksi ja animaaliseksi (emt.). Eläimyys tarkoittaisi näin ollen ensisijaisesti eläimenä olemista ja eläimellistä (eläinmäistä) olemusta.

ehdottomasta dualismista ihmisten ja toislaajisten eläinten välillä, jolle riittää, että hän on elävä olento muiden elävien olentojen joukossa. (Suutala 2001, 145–146.)

Vaikka ihminen ja ihmisapinat ovat kehityshistoriallisesti huomattavasti lähempänä toisiaan, voisiko sanoa eläiminä lähempänä toisiaan, kuin esimerkiksi kastemato ja sarvikuono keskenään, juuri ihmisen ja toislaajisten eläinten välinen eronteko nähdään eronteosta keskeisimpänä. Ihminen on hakenut sitkeästi laadullista eroa, joka erottaa hänet kaikista muista eläinkuntaan kuuluvista lajeista. (Ks. esim. Spiegel 1996, 20; Thomas 1983, 30–31; de Waal 1998, 77; vrt. Clark 1988, 32.)

Kun ihmiset ja eläimet erotetaan toisistaan erillisiin luokkiin, oletetaan, että kaikilla eläimillä nilviäisistä nisäkkäisiin on jotain yhteistä ja että ihminen eroaa kaikista muista eläimistä jollain olennaisella laadullisella tavalla (vrt. Kupsala 2000, 4). Tällaisessa luokittelussa eläin määritellään ihmisen toiseksi (ks. Bauman 1991, 14; Kupsala 2000, 4). Baumanin (1991, 2) mukaan luokittelussa, nimeämisessä on aina kyse inkluusiosta ja ekskluusiosta: tiettyjen entiteettien kuulumisen johonkin luokkaan vaatii, että toiset voidaan jättää sen ulkopuolelle. Ensimmäinen ja toinen jaetaan selkeästi erillisiin, toisilleen vastakkaisiin ja eriarvoisiin luokkiin (ks. Bauman 1991, 14; Kupsala 2000, 4). Toinen määritellään negatiivisesti: toiselta kielletään kaikki, mitä ensimmäisellä on, eläimyydeltä kaikki se, mikä kuuluu ihmisyyteen (ks. Lévi-Strauss 1976, 41; vrt. Bauman 1991, 1-14; Kupsala 2000, 4). Jokainen ainoastaan ihmiselle määritelty ominaisuus puuttuu siis eläimiltä, eli "eläin" ylesterminä on näiden puutteiden summa. Ihminen siis on sitä mitä eläin ei ole. (Ingold 1988, 3; vrt. Kupsala 2000, 4.) Eläin-termin kaksinaisuus käy näin ilmi: eläin tarkoittaa sekä ihmistä ja muita eläimiä, että kaikkea mitä ihminen ei ole, "ei-ihmistä" (ks. esim. Willis 1994, 19).

Yhteiskuntatieteiden näkökulmasta juuri kyseiset eronteot ovat kiinnostava tutkimuskohde. Erityisen kiinnostavaa on, miten ihmisyyttä ja inhimillisyyttä rakennetaan eroksi eläimellisyydestä, ja miten toisaalta joitain ihmisryhmiä määritellään eläimellisiksi (vrt. Kupsala 2000, 4). Eläinten ja ihmisen välinen eronteko ei siis palvele vain ihmisten erottamista muista eläimistä, vaan samanaikaisesti oikean, toivottavan, "täyden" ihmisyyden määrittämistä, inhimillisen käyttäytymisen ideaalin asettamista (vrt. Leach 1982, 118; Thomas 1983, 31). Suomen kielessä ihmisyyden määrittelyä "kunnollisen" käyttäytymisen ohjaajana kuvastavat esimerkiksi sanonnat: "oppia ihmisten tavoille", "mennä nukkumaan ihmisten aikoihin" ja "elää/olla/käyttäytyä ihmisiksi". Näissä sanonnoissa ihmisten tavoin, ihmisiksi käyttäytyminen tarkoittaa nimenomaan kunnollisuutta, säädyllisyyttä, normaaliutta ja siivoutta (Suomen kielen perussanakirja 2001, 271).

Ihmisten käsitykset eläimistä ja heidän asenteensa niitä kohtaan ovat kuitenkin yhtä vaihtelevia kuin tavat, joilla ihmiset ovat tekemisissä keskenään, on britti-antropologi Tim Ingold todennut.

Molemmat heijastavat sitä kulttuuristen traditioiden valtavaa kirjoa, jota laajasti pidetään ihmisyyden tunnusmerkkinä. Tämä monimuotoisuus tuottaa myös paradoksin: kuinka voimme saavuttaa ymmärryksen ihmisten kulttuurisista asenteista eläimiä kohtaan, jos jo eläimen käsite – ja tämän myötä myös käsitys siitä mitä ihmisyyden merkitsee – on itsessään kulttuurisesti relativistista. (Ingold 1988, 1.)

Ingoldin (1988, 1) mukaan ihmisyyden ja eläimyyden merkitysten pohtiminen on haastavaa, sillä eläimyyttä/eläimellisyyttä (animality) koskevien käsitysten saattaminen kriittisen tarkastelun kohteeksi merkitsee sensitiivisten ja pitkälti tutkimattomien ihmisyyden aspektien asettamista alttiiksi. Ajatus, että ihmisen ainutlaatuisessa kehityshistoriassa ei olisikaan kyse "eläimellisyydestä etäännyttämisestä", vaan eläimyyden rajojen laaventamisesta, kuulostaa dikotomioihin nojaavassa yhteiskunnassamme vallankumoukselliselta (Ingold 1988, 5). Puuttuessamme tapoihin määritellä eläin ja eläimellisyys, puutumme väistämättä myös siihen, mitä ihmisyyden on, mikä ihminen on. Eläimen määritelmää ei voi muuttaa ilman, että käsitys ihmisestä muuttuisi.

Britti-sosiologi Keith Testerin konstruktionistisen näkemyksen mukaan ihmisten sosiaalinen elämä ei ole geenien tai synnynnäisen käyttäytymisen tuote, vaan seurausta siitä, miten tuotamme elämäämme mielekäästä. Hänen mukaansa yhteiskunnat eivät vain intuitiivisesti koe eläimiä, vaan yrittävät ymmärtää ja selittää niitä. Me emme näe maailmaa luonnollisesti, vaan me hahmotamme sitä sosiaalisesti. Me emme vain näe tai tunne eläimiä, vaan luokittelemme niitä. Ja luokittelumme ja käsitteemme muokkaavat käytännön toimintaamme. Yhteiskunnat luokittelevat eläimiä sellaisen tiedon kautta, joka yrittää määrittää yksiselitteisesti, mitä merkitsee olla ihminen. Sosiaalisen elämän ydin on Testerin mukaan yritys näyttää toteen, mitä todellinen ihmisyyden on, määrittää ihmisen ainutlaatuisuus asettamalla se vastakkain luonnon toiseuden kanssa. (Tester 1991, 31–32, 206.)

Testerin mukaan hänen määritelmänsä nojaa pitkälti strukturalistiseen antropologiaan, johon nojaa oikeastaan koko ies-sosiologian pohjana oleva ihmisen ja eläinten välisen eronteon analyysi. Lévi-Straussin strukturalistinen teoriahan vaatii, että analysoimme sitä, miten yhteiskunnat luokittelevat luontoa ja kuinka ihmiset ymmärtävät itsensä ihmisinä, sekä tutkimme näiden sosiaalisten olemisen tulkintojen vaikutusta yksilön toimintaan. Meidän on tutkittava, miten yhteiskunta käyttää eläimiä ymmärtääkseen itseään. (Tester 1991, 31, 33, 42; vrt. Franklin 1999, 9.)

Eläimet ovat toimivia ihmisen itsensä määrittelyn välineitä, sillä ne ovat hyvin "luonnollisia" ja käytännöllisiä toisia. Eläimet ovat ainutlaatuisessa suhteessa ihmisiin: ne eivät ole ihmisiä, mutta hyvin selkeällä tavalla ne ovat kaltaisiamme, toisin kuin esimerkiksi puut ja kivet. Eläimistä onkin käytetty nimitystä "ubiquitous other", kaikkialla läsnä oleva toinen. Kun tarkastelemme niitä

yhdessä, eläinyhteisönä, niillä on kapasiteetti representoida minkä tahansa yhteisön luonteita, erikoistumisia ja mielenlaatuja. Tämä ominaisuus on universaali, sillä kaikki ihmisyhteisöt ovat metaforisten eläinyhteisöjen ympäröimiä ja läheisissä tekemisissä näiden "eläinmaailmojen" kanssa. (Cohen 1994, 76; Franklin 1999, 9; Willis 1974, 8.)

Lévi-Straussin mukaan eläimet kuitenkin aiheuttavat ongelmia mille tahansa selvärajaiselle sosiaaliselle maailman luokittelulle, koska ne ovat yhtä aikaa sekä verrattavissa ihmisiin, että täysin erilaisia. Ne ovat samanlaisia kuin me, mutta silti toisia. Niillä on ruumiit, jotka muistuttavat omiamme, mutta ne eivät pysty suorittamaan monia yksinkertaisiakaan tehtäviä. Tämän lisäksi eläimet ovat osallisina sosiaalisessa elämässä ja monet meistä jakavat elämänsä esimerkiksi lemmikkien kanssa. Eläimille on annettu paikka sosiaalisten suhteiden sisällä, mutta tuo paikka on aina kaksiselitteinen, epäselvä. (Lévi-Strauss 1966 teoksessa Tester 1991, 33; ks. Franklin 1999, 9.)

Toisaalta juuri eläinten kaksinainen asema, sekä samoina että erilaisina kuin ihminen, tekee niistä niin oivan ihmisen itsensä määrittelyn välineen, kuten historioitsija Keith Thomas toteaa:

"The brute creation provided the most readily-available point of reference for the continuous process of human self-definition. Neither the same as humans, nor wholly dissimilar, the animals offered an almost inexhaustible fund of symbolic meaning."
(Thomas 1983, 40.)

On huomattava, että toiset eläimet ovat ihmisille "parempia toisia" kuin muut. Selkärangaiset eläimet, erityisesti nisäkkäät, tunnistamme fyysiseltä olemukseltaan itsemme kaltaisiksi ja koemme pystyvämme päättämään niiden olemuksesta niiden tuntemuksia. Näiden eläinten merkitys ja näkyvyys ihmiskulttuureissa on huomattavan suuri verrattuna niiden osuuteen koko eläinkunnasta. Koska selkärangaiset eläimet, ja erityisesti nisäkkäät, ovat erityisen "toimivia ja käytännöllisiä toisia", myös ies-sosiologia kiinnittää erityistä huomiota juuri niihin.

2.4 Eronteon merkit

"We should rather die as men than live as animals." (Crutch 1929 teoksessa Cartmill 1993, 211.)

Eläin-sanalla tarkoitetaan siis kahta hyvin erilaista asiaa: kaikkia eläinkuntaan kuuluvia eläimiä, joihin myös ihminen luetaan, ja toisaalta nimenomaan kaikkia muita eläinkuntaan kuuluvia olentoja paitsi ihmistä. Tämän ihmisen taipumuksen erottaa kaikki eläimellisyys ihmisestä itsestään erilliseksi voi puolestaan nähdä palvelevan kahta erilaista funktiota: ihmislajin ainutlaatuisen ominaislaadun korostamista, ja toisaalta toivotun, kunnialliseksi määritellyn ihmisyyden

määrittämistä. (Midgley 1989, 1–2.) Kolmantena ihmis–eläin-eronteon funktiona voi pitää eläinten hyväksikäytön mahdollistamista (esim. Thomas 1983, 41).

Kun tarkkailemme toista ja kolmatta funktiota yhdessä, niin ymmärrämme, mikä merkitys ihmis–eläin-eronteolla, ja nimenomaan arvottavalla eronteolla, on ollut tiettyjen ihmisryhmien alistamisessa muiden hyväksikäytön kohteiksi. Orjien epäinhimillistäminen, eläimellistäminen, oli välttämätön edellytys heidän kaltoin kohtelulle (ks. Thomas 1983, 45; vrt. Spiegel 1996, 21). Tänä päivänä ihmisiä yritetään suojata tämän kaltaiselta kohtelulta ihmisyyden rajojen entistä tarkemmalla määrittelyllä (ks. Clark 1988). Loukkaamattomat ihmisoikeudet halutaan taata kaikille ihmislajeihin kuuluville (Cartmill 1993, 221, 224). Tämän työn apuna toimivat kansainväliset sopimukset, kuten YK:n ihmisoikeuksien julistus (ks. Clark 1988, 23). Kuitenkin käsitykset alempiarvoisesta, eläimellisestä käyttäytymisestä ja eläimellisistä ominaisuuksista elävät yhä vahvoina ympäri maailmaa, myös moderneissa läntisissä yhteiskunnissa. Nämä käsitykset vaikuttavat edelleen eläinasenteisiimme ja mielikuviiimme "ylempiarvoisista" ihmisyyden muodoista ja "alempiarvoisista", eli eläimellisistä, tavoista ja elämänmuodoista.

Ihmislajin ainutlaatuisen statuksen määrittämisen keskeisin keino on ollut jokin ihmis–eläin-kontrasti. Ominaisuuksista, jotka otaksuttavasti ovat ihmiselle erityisiä, tehdään meidän muuta luontoa korkeamman statuksemme defintiivejä. Näistä ihmisen ainutlaatuisuuden takaavista ominaisuuksista on harvoin kuitenkaan löydyntä täyttä yksimielisyyttä, ja eronteon merkki on vaihdellut ajanjaksosta toiseen. Tuon yhden yksin ihmiselle kuuluvan attribuutin etsintä on kuitenkin ollut yksi länsimaisen filosofian sinnikkäimmistä pyrkimyksistä. Ihmisen on sanottu olevan ainoa eläin, jolla on kuolematon sielu, itsenäinen tahto, järki, kieli tai tunnetuimpana kaikista: kyky tuntee, kuten Descartesin käsitys eläimistä koneina esitti. Ihmistä on kuvattu myös poliittiseksi eläimeksi (Aristoteles), nauravaksi eläimeksi (Thomas Willis), työkaluja valmistavaksi eläimeksi (Benjamin Franklin), uskonnolliseksi eläimeksi (Edmund Burke), ruokansa valmistavaksi eläimeksi (James Boswell, jo ennen Lévi-Straussia) ja yksityisomaisuuden tuntevaksi eläimeksi (Martti Luther ja paavi Leo XIII). Näitä kaikkia määritelmiä yhdistää se, että ne polarisoivat ihmisen ja eläimen kategoriat ja asettavat eläimen näistä alempiarvoisemmaksi. (Benton 1996, 20–21; Fiddes 1991, 50; Jasper 1996, 137; Thomas 1983, 31.)

Uskonnollisuus ihmisen ja eläimen välisenä erontekona nostettiin Thomaksen (1983, 137) mukaan esiin siinä vaiheessa, kun evolutiivisten teorioiden myötä ihmisen ja eläimen fyysiset samankaltaisuudet alkoivat näyttää väistämättömältä totuudelta. Yhä edelleen uskonnollinen ajattelu mainitaan usein ihmisten ja eläinten välisenä laadullisena erottajana. Tällekin eronteolle on olemassa vastaväittäjänsä, jotka uskovat toislajisillakin eläimillä olevan uskonnollista elämää (esim. Sjöblom 2002).

Ihmistieteiden piirissä ihmisen ja muut eläimet erottavaksi tekijäksi nimetään usein joko kulttuuri tai ihmisen ainutlaatuinen sosiaalisuus. Nämä ilmiöt liittyvät tietoisuuden tasoon. Tietoisuuden laadulliset erot esitetäänkin nykyisin usein ihmisen ja muut eläimet erottavana tekijänä. Etenkin itsestä tietoisuuden mahdollisuudesta eri eläinlajien kohdalla kiistellään (ks. esim. de Waal 1998, 78–83).

Sosiologi James Jasper (1996, 137) toteaa, että eläinsuojelijoiden ollessa vaikuttuneita pitkästä listasta ihmisten ja eläinten välisiä yhtäläisyyksiä, useimmat muut pitävät kiinni kaikilta muilta eläimiltä puuttuvan tulkitsevan tietoisuuden (interpretive consciousness) merkityksestä. Myös Tester (1991) korostaa muiden eläinten vain reagoivan luontoon, ihmisen sen sijaan yrittävän ymmärtää luontoa ja omaa paikkaamme siinä. Erilaisten tietoisuuden tasojen määrittäminen on kuitenkin hyvin hankalaa. Näiden erottavien käsitteiden – tietoisuuden, kulttuurin ja ainutlaatuisen sosiaalisuuden – tarkka sisältö, nimenomaan sen rajaaminen, mikä on ihmiselle lajina ainutlaatuista, jääkin usein määrittelemättä.¹²

2.5 Eronteon merkitys

Ihmisen ja eläinten välisen eronteon idea ei ole siis ollut vain ihmisen ainutlaatuisuuden, vaan muita paremman ainutlaatuisuuden, osoittaminen. Kuten antropologi Nick Fiddes (1991, 50) toteaa: "Nature is conventionally regarded not only other than culture, but contrary to culture. Human society is not only distinct, but distinctly superior." Kyseessä on perinteinen antroposentrinen asetus: ei nähdä mahdollisuutta, että ihminen olisi hyvä, mutta esimerkiksi valas toisella tavalla hyvä ja ainutlaatuinen. Dikotomioihin perustuvassa ajattelussamme emme ole halunneet hyväksyä mahdollisuutta, että ihmisen ainutlaatuisuus syntyisi yhden vain meille kuuluvan ominaisuuden sijaan erilaisten ominaisuuksien summasta, kuten kaikkien muidenkin eläinlajien ainutlaatuisuus. (Ks. Spiegel 1996, 23; Vuorisalo 1989, 55.)

Sulkusen mukaan kaikkien kulttuureiden perusta on, että niihin sisältyy käsitteitä ja tapoja ilmaista ihmisen ja luonnon välistä vastakohtaa, luonnon ja kulttuurin eroa (Sulkunen 1987, 190, 192; vrt. Tuomi & Kylämäki 1989, 23). Toinen vastaava kulttuureiden perusdikotomia on Sulkusen mukaan sukupuolinen erottelu miehiin ja naisiin (Sulkunen 1987, 190). Useat feminismen teoreetikot ovat puolestaan analysoineet tapoja, joilla sukupuolen, rodun ja eläimellisyyden käsitteet ovat kulttuurissamme kietoutuneet toisiinsa, ja kuinka nämä käsitteet diskursiivisesti konstruivat toinen toistaan (Birke 2002, 430–431; Kruse 2002, 376).

¹² Eläinten tietoisuudesta käytävästä keskustelusta on Suomessa kirjoittanut esimerkiksi Vilka (1996).

Sosiologia on aina ollut kiinnostunut eronteista ja luokittelusta. Ihmisen katsotaan tunnistavan itsensä kulttuuriolioksi (erotuksena luonnonoliosta) ja tietyn ryhmän jäseneksi näiden erontekojen ja luokitteluiden kautta (Sulkunen 1987, 192). Yhä useammat sosiologit, antropologit ja esimerkiksi maantieteilijät kuitenkin kiistävät, että sellaiset kategoriat, kuin jako ihmisten ja kaikkien muiden eläinten, tai luonnon ja kulttuurin välillä, olisivat väistämättömiä ja universaaleja (esim. Ingold 1994; Lodrick 1981; Mullin 2002; Scarce 2000, 2–5; Willis 1974). Tapperin (1988, 49) mukaan ihmisyyden ja luonto ovat kulttuurisia konstruktioita, jotka varioivat runsaasti ja joita ei kaikkialla konstruoida lainkaan.¹³

Antropologi Roy Willis (1994, 3–21) esittää näiden näkemysten synteisiä ajatuksessaan sekä "primitiivisissä" että "moderneissa" yhteisöissä vallitsevasta "dualismi–yhteydestä" (duality–unity). Willisin mukaan kaikki kosmologiat muodostuvat loogisesta ristiriidasta jatkuvuuden ja erillisyyden välillä, eräänlaisesta toisiaan täydentävästä vastakkaisuudesta (oppositional complementarity). Asiat, olennot ja ilmiöt voivat olla samanaikaisesti sekä erillisiksi luokiteltuja että yhteydessä toisiinsa. Tämä näkemys on Willisin mukaan vahvistunut moderneissa yhteiskunnissa ekologisten kysymysten esiinnousun myötä. Ihminen määritetään sekä erilaiseksi kuin muu luonto, että osaksi sitä. Ihminen siis luokittelee jatkuvuutta ja erillisyyttä, mutta sama kohde voi olla esimerkiksi sekä erillinen että jatkuvuussuhteessa ihmiseen.

Ihmiselle on ollut tyypillistä nähdä itsensä normina, ihmisyyden normaalina edustajana. Erillisyyden ja jatkuvuuden raja ei ole kuitenkaan välttämättä kulkenut juuri luonnon ja kulttuurin, ja ihmisen ja kaikkien muiden eläinlajien välillä. Ajallisesti ja kulttuurisesti vaihdellen toiseudeksi, oman ryhmän alapuolelle ja usein nimenomaan "läheemmäksi eläimiä" on sijoitettu muita ihmisryhmiä kuin oma: etnisyydeltään erilaiset ihmiset (usein värilliset), tuntematonta kieltä puhuvat ja teknologiselta kehitystasoltaan vaatimattomimmat ihmisryhmät, naiset, mielisairaat tai esimerkiksi lapset. Ihmisen ja eläimen välisellä eronteolla, inhimillisyyden ja eläimellisyyden rajaa määrittämällä, kertomalla mikä on eläimellistä, ihmiset ovat asettaneet toivotun käytöksen ideaaleja, ja toisaalta säilyttäneet ja luoneet ihmisryhmien välisiä hierarkioita. (Thomas 1983, 41–42, 46–48; vrt. Cartmill 1993, 223; Leach 1982, 118.)

Eläin–ihminen/luonto–kulttuuri-eronteko ovat kuitenkin jo kauan toimineet keskeisinä toiseuden määrittäjinä ja yhteiskunnallisen järjestyksen ylläpitäjinä. Ihmisyyden tavoittelu on ollut etsiytymistä kauemmaksi eläimestä. Mitä eläimellisemmin ihmisen on katsottu käyttäytyvän, sitä alemmaksi hän on ihmisyyden asteikolla sijoittunut. Eläimellinen käyttäytyminen on ollut epätoivottua käyttäytymistä, epätoivottu käytös on määritelty eläimelliseksi käytökseksi. Näin ollen

¹³ Luonnon ja kulttuurin suhdetta sekä luontokäsityksiä käsittelevään keskusteluun osallistuu myös tänä vuonna julkaistu mielenkiintoinen suomenkielinen artikkelikokoelma, Hailan ja Lähteen toimittama "Luonnon politiikka" (2003).

ihmisen ja eläimen välisen eronteon lieventäminen ja ylittäminen on koettu uhkaksi yhteiskunnan järjestykselle. (Cohen 1994, 61, 76; Serpell & Paul 1994, 134; Thomas 1983, 37–38.)

Historiallisesti tarkastellen ihmisryhmät, joilla on ollut tavallista kiinteämpi suhde (tiettyihin) eläimiin, kuten romanit, ovat länsimaissa usein joutuneet vierokunnan kohteeksi (Cohen 1994, 65). Myös noitavainojen kohteeksi joutuivat helposti yksinäiset ihmiset, jotka olivat solmineet eläimiin, lemmikkeihinsä, "normaalia" tiiviimmät siteet. Noituus-syytöksiin sekoittuivat usein epäilykset eläimiin sekaantumisesta. Ihmisten, jotka elivät läheisessä kosketuksessa eläimiin, nähtiin itsensäkin olevan jollain tavoin eläimellisiä. Eläimyyteen sinänsä ei yhdistetty paholaisen voimia tai noituutta, vaan nimenomaan eläin–ihmis-rajan ylittäminen koettiin uhkana. Esimerkiksi ihmissusi näyttäytyy poikkeuksellisen pelottavana hahmona, koska se on käynyt läpi metamorfoosin ihmisestä eläimeksi ja takaisin. Se on eläin ja ihminen yhtä aikaa, mutta ei silti kumpikaan. Se ei ole luokiteltavissa, eli se uhmaa järjestystä. (Cohen 1994, 65; Serpell & Paul 1994, 133–134.)

Poikkeuksellisen läheistä seurustelua eläinten kanssa on siis pidetty uhkana vallitsevalle järjestelmälle. Niin ikään ne modernin tieteen edustajat, jotka nostivat esiin ajatuksen, että ihminen on yksi eläinlaji muiden joukossa, ja hälvensivät näin eläimen ja ihmisen välistä rajantekoa, joutuivat usein hyökkäyksen kohteeksi (Midgley 1994, 189; vrt. Cohen 1994, 61). Yhä edelleen tieteen maailmassa elää toimintatapa, jossa toiminnot, jotka ihmisen suorittamina epäröimättä tulkitsemme intentionaalisesti motivoituneiksi ja kulttuurisesti muotoutuneiksi, on eläinten suorittamina selitettävä geneettisesti määräytyneiden hermostollisten mekanismien automaattiseksi tuotokseksi (Ingold 1988, 6). Eläinten käyttäytymistä tulee siis selittää yksinkertaisimpien henkisten ominaisuuksien avulla, ei pidä olettaa enempää kuin on välttämätöntä. Esimerkiksi useat kognitiivisen etologian edustajat eivät kuitenkaan enää usko, että tämä Occamin partaveitsi, eli Morganin periaate, palvelisi hyvää tiedettä, ymmärryksen lisäämistä eläintieteessä. (Kamppinen & Salo 1989, 44–46; vrt. Midgley 1994, 189; de Waal 1998, 76–77.) Yhteisen tieteellisen kielen käyttö sekä eläinten että ihmisten kuvaamiseen onkin edelleen merkittävä tieteen kiistakysymys (ks. Leach 1982, 99–103).¹⁴

Useat tutkijat ovat viime vuosina kiinnittäneet huomiota eronteon merkitykseen hyväksikäytön mahdollistajana. Näin ollen eronteko olisi käytännöllinen konstruktio, jonka funktio olisi helpottaa eläinten hyväksikäyttöä, muun muassa tieteessä, sijoittamalla eläimet moraalisen osallisuuden ulkopuolelle. (Serpell & Paul 1994, 129; Thomas 1983, 41; vrt. Kupsala 2002.) Tätä prosessia on verrattu sodan aikana käytössä oleviin depersonalisaation prosesseihin:

¹⁴ Eläimiä ja ihmisiä koskevan kielenkäytön erottamisen keinot ovat moninaiset. Esimerkiksi sosiologi Eileen Crist on tutkimuksessaan tieteen kielen merkityksestä eläinten kuvaamisessa korostanut nimenomaan toiminnan (action) ja käyttäytymisen (behavior) erottelun merkitystä tavassamme esittää eläimet (Crist 1999, 202–222; vrt. myös de Waal 1998, 73–74).

"[J]ust as we have to depersonalize human opponents in wartime in order to kill them with indifference, so we have to create a void between ourselves and the animals on which we inflict pain and misery for profit." (Rothschild 1986 teoksessa Serpell & Paul 1994, 129.)

Huomio on keskeinen vallitsevan eläin–ihmiseronteon analysoimisen kannalta. Mikäli ihmisen ja eläimen välisestä eronteosta jouduttaisiin luopumaan edes osin, tämä asettaisi merkittäviä kysymyksiä useiden arkipäiväisten toimintatapojemme oikeutuksesta. Domestikaatio – orjuus, metsästäminen – murhaaminen ja lihansyönti – kannibalismi ovat käsittepareja, joiden perustan murtuminen asettaisi sosiaalisen elämän säännöt uudelleen harkinnan kohteeksi. (Clark 1988, 17, 32; Ingold 1988, 3.)

Toisaalta nämä ehdottomilta vaikuttavat käsitteparit ovat osin hyvin tuoretta perua. Niiden voi nähdä selkiytyneen vasta orjuuden lakkauttamisen myötä. Eläimen ja ihmisen ehdottomaksi rakennettu raja onkin yhä hauras. Tästä kertovat yleisön reaktiot tieteellisiin kokeiluihin, joiden nähdään uhkaavan tämän rajan selkeyttä. Geenitekniikan nousu ja muu biotieteiden kehitys on tuonut aiheen entistä ajankohtaisemmaksi ja pelon "alempien ihmisten" tai "varaosa-ihmisten" luomisesta konkreettisemmaksi. Beck (1990, 37–59) onkin käsitellyt riskiyhteiskuntateoriansa keskeisenä osana geenitekniologian uhkia puhuen rotuhygienian aikakaudesta. (Ks. Fiddes 1991, 134–135.)

Eläinten ja ihmisten välimuodot herättävät pelkoa, koska kulttuurimme ei anna selkeää vastausta tällaisten elollisten olentojen hyväksikäytön rajoista. Myös ihmisen geenejä saaneet eläimet ja eläinten geeneillä vahvistetut kasvit hämärtävät perinteisiä rajanvetoja. Populaarikulttuuri on ammentanut kuvastoaan elollisten olentojen rajoja uhmaavien tieteellisten kokeilujen aiheuttamista voimakkaista tunteista jo pitkään: Frankensteinista Tohtori Moreaun Saareen ja Kärpäsestä Tohtori Jekyll ja Herra Hydeen. Scifissä kuvitelmat ihmisen ja eläimen välimuodon tai uuden ihmistä jollain tavoin "alemman", vaikkakin esimerkiksi fyysisesti kyvykkäämmän, olennon kehittamisestä ovat yleisiä aiheita. Tähtien sodan klooniarmeijat ja Blade Runnerin replikantit eli sijakkeet lienevät tästä kuuluisimpia esimerkkejä. (Vrt. Fiddes 1991, 134–135.)

Selkeä eläin–ihmis-raja, ihmisen ja muiden eläinten välinen laadullinen ero, on demokratian ja ihmisoikeuksien tunnustamisen peruskivi. Cartmill toteaa:

"We want such human traits as big brains, bipedalism, language and technology to be uniquely and uniformly human, because they have mythic importance for us as

markers of human status. Seen as uniquely human traits they explain and justify our dominion over the beasts; seen as uniformly human traits they forbid us to explain or justify the dominion of one human group over other in similar terms." (Cartmill 1993, 221.)

Tämänkaltaisen ihmisoikeuksien perustelemisen ongelmiin kuuluu, että säännöllisesti syntyy sellaisia kahden ihmisyksilön jälkeläisiä, jotka eivät – hyvin erilaisista syistä – näitä ihmisyyden ehdoksi asetettuja ominaisuuksia täytä. Näiden ihmisyyden attribuuttien ulkopuolelle jäävien ihmisten lisäksi tämänkaltaista erontekoa horjuttavat myös viitteet, että osa eläimistä omaisi ominaisuuksia, jotka olemme varanneet ihmisyyden ainutlaatuisiksi tunnuspiirteiksi. Tieto esimerkiksi delfiinien suurista aivoista, työkaluja tekevästä simpansseista tai viittomakieltä käyttävistä gorilloista¹⁵ aiheuttaa meissä levottomuutta ja käynnistää tieteellisen prosessin ihmisyyden tunnusmerkkien tarkemmasta määrittelystä. (Cartmill 1993, 221–222; Clark 1988, 28; vrt. Ingold 1988, 3; Thomas 1983, 41.)

Bertrand Russell on esittänyt mielenkiintoisen kysymyksen siitä, missä vaiheessa ihmisen kehityshistoriaa ihmiset alkoivat olla keskenään tasa-arvoisia:

"If men developed by such slow stages that there were creatures which we should not know whether to classify as human or not, the question arises: at what stage in evolution did men, or their semi-human ancestors, begin to be all equal?" (Russell 1945 teoksessa Cartmill 1993, 222.)

Ajatusleikkinä voimme kysyä, että mikäli tällaisia ihmisen varhaismuotoja löydettäisiin vielä elossa, olisiko heidän kohtelunsa kannalta suotuisampaa, että meillä vallitsee absoluuttinen näkemys (vain) kaikille ihmisille kuuluvista ihmisoikeuksista, vai ihmisten ja eläinten välisestä jatkumosta, jossa kaikki oikeudet eivät itsestään selvästi kuulu ainoastaan ihmisille (vrt. Cartmill 1993, 223). Perustelut, joita historian aikana on käytetty ihmisen ehdottomaan laadulliseen erottamiseen muista eläimistä, ovat siis vaihdelleet, ja vaihtelevat yhä. Itse eronteosta ei kuitenkaan ole luovuttu. Yritykset eronteon edes osittaisesta purkamisesta saavat edelleen aikaan vastarintaa. Suuria intohimoja herättävät muun muassa kysymykset eläinten kyvystä tunteisiin ja kieleen.

2.6 Toislajisten eläinten luokitteluista

"Why do you call some animals 'pets' and some animals 'pelts'?"

¹⁵ Ihmisapinoiden työkalujen käytöstä ja viittomakielen opettamisesta gorilloille ja simpansseille esim. de Waal 1998, 84–85, 230–231.

(Teksti eläinsuojelujärjestö Petan¹⁶ lennäkissä, Peta's Animal Times, winter / 2002.)

Ihmisen suorittaman määrittelyn kohteena ei ole ollut vain ihmisen ja eläimen välinen rajanveto sekä eläimen ja ihmisen olemus, vaan myös eläinten keskinäinen luokittelu. Eläinten luokittelu on osa kaikkia kulttuureita (Ilomäki & Lauhakangas 2002, 23). Kulttuurin piirteisiin kuuluu yrittää järjestää maailma loogisesti tavalla, joka tekee ulkopuolisen todellisuuden osat ymmärrettäviksi ja määrää niille omat paikkansa taksonomiassa. Meillä on taipumus luoda ympäristömme sellaiseksi, että se vastaa käsitystämme järjestyksestä. Kuten Douglas ja Leach ovat todenneet, paikoista joissa nämä loogiset järjestykset risteävät, tai joissa objekti voidaan sijoittaa useampaan kuin yhteen kategoriaan, tulee vaaran tai tabun paikkoja, anomalioita. Helposti määriteltävä merkitsee siis yleensä "puhdasta" ja oikeaa, ristiriitainen ja vaikeasti sijoitettava puolestaan vaarallista ja "epäpuhdasta". Yhteisö vastaa selkeyden puutteeseen, "epäpuhtauteen", rituaalisella puhdistuksella tai tabulla. (Anttonen & Viljanen 2003, 11, 14; Douglas 2003, 48, 90–91; Tester 1991, 39–43; vrt. Ilomäki & Lauhakangas 2002, 21.)

Yhteisöissä, jotka elävät hyvin läheisissä suhteissa eläimiin, eläinluokitukset ovat yleensä hyvin yksityiskohtaisia. Esimerkiksi keskiajan Ranskassa erilaisissa tehtävissä toimiville erilaisille hevosille oli lukuisia nimityksiä, samoin kuin pohjoisen kansoilla on lukuisat termsä lumen erilaisille muodoille (Cohen 1994, 60). Afrikkalaisilla nuoreilla on karjalleen monia satoja väriin perustuvia nimityksiä (Willis 1974, 14). Modernissa lännessä koiran niin rotu- kuin muut luokitukset edustavat erästä moninaisimmista eläinluokittelun tavoista. Tosin ihminen on myös aktiivisella jalostuksella luonut koirien keskuuteen runsasta fyysistä ja käytöksellistä vaihtelua.

Nykyisin ymmärretyn eläinkunnan lisäksi näihin luokituksiin toivat 1700- ja jopa 1800-luvulle asti oman lisänsä viittaukset erilaisiin taruolentoihin, merenneitoihin ja yksisarvisiin (Ritvo 1994, 118). Nämä näyttäytyivät luokittelujärjestelmille vielä suurempana ongelmana kuin anomaaliset luonnoneläimet (kuten lepakko). Suomalaisessakin kansanperinteessä on tarinoita ihmissusista ja koirankuonolaisista, joilla molemmilla on kansainväliset vastineensa. (Ilomäki & Lauhakangas 2002, 22.)

Varhaisille eläinluokitteluille oli tyypillistä, että ne oli tehty eläimen hyödyllisyyden ja käyttökelpoisuuden mukaan. Eläimiä ei siis luokiteltu niiden omien ominaisuuksien perusteella, vaan eläimen ihmiselle tuottaman hyödyn, kuten kesyyden, syötävyyden¹⁷ ja muiden hyötyarvojen perusteella. Thomaksen mukaan tämä luokittelutapa alkoi väistyä valistuksen mukanaan tuoman tieteellisen ajattelutavan nousun sekä uskontoon pohjautuvien näkemysten heikentymisen myötä.

¹⁶ Peta – People for the Ethical Treatment of Animals on Yhdysvalloissa vuonna 1980 perustettu eläinten asiaa ajava kansalaisjärjestö, jolla on yli 750 000 jäsentä (<www.peta.org>).

¹⁷ Eläinten syötävyydestä ja syötäväksi kelpaamattomuudesta lisää luvussa 5.6.

Modernien luonnontieteiden kehitys toi mukanaan tieteellisen metodin ja uudenlaisten luokittelujärjestelmien nousun. Eläimiä alettiin luokitella niiden synnynäisten rakenteellisten ominaisuuksien perusteella niiden ihmisille tuottaman hyödyn sijaan. (Thomas 1983, 52, 67; vrt. Franklin 1999, 12–13; Häkkinen 2002, 40; Ritvo 1994, 116.)

2.6.1 Villit ja kesyt

Yhä edelleen eräs keskeisimpiä tapoja luokitella toislaisia eläimiä on kuitenkin niiden jakaminen villeihin ja kesyihin eläimiin, sekä luonnonvaraisiin ja ei-luonnonvaraisiin eläimiin. Onhan kesyttämässä (ja domestikaatiossa) kyse eräästä ihmisen kehityshistorian tärkeimmästä prosessista: luonnon muuttamisesta kulttuuriksi. Nämä luokittelut kesyihin ja villeihin, luonnonvaraisiin ja ei-luonnonvaraisiin, eivät kuitenkaan ole selkeitä tai kiistattomia.¹⁸ (Ks. Lawrence, 1994, 223–224; Ritvo 1994, 117; vrt. Ritvo 1987, 16–17; Willamo 2003.)

Arkielämässä villien ja kesyjen erottelu on keskeisimpiä tapoja luokitella eläimiä. Lapsesta asti opimme, mitkä eläimet ovat villejä, mitkä puolestaan kesyjä, mitkä villieläimiä, mitkä kotieläimiä. Afrikkalainen leijona, eläintarhan norsu ja lomakohteen kulkukoira ovat villejä. Villiyyteen liittyy etäisyys ja vaara. Kesyyys merkitsee päinvastaista. Kesyn eläimen merkityksen opimme usein omistamalla sellaisen. Kesyyden lemmikkiimme liitämme yksilöllisiä määreitä ja suojelemme sitä ulkopuolisilta, luonnossa vaanivilta vaaroilta. Näitä villin ja kesyn eläimen kategorioita uusintavat niin sadut, lasten elokuvat, lapsille suunnatut pelit ja tehtävät kuin vanhempien puheetkin. Omaksumme jo varhain käsityksen villieläimistä ja kesyistä eläimistä "faktana", eräänlaisena ulkoa määrättynä tosiseikkana. Villieläimet ja kesyt eläimet näyttävät ikään kuin kulttuurimme ja sosiaalisten prosessien ulkopuolisena tosiasiana. Kuitenkin sosiologisesti tarkasteltuna tiedämme, että "tosiasiat" voivat muuttua ajan ja paikan mukaan, ihmisten liittäessä asioihin uusia ja erilaisia merkityksiä. (Arluke & Sanders 1996, 10.)

¹⁸ Kesyt/kesytetty/kesyttää -sanaa vastaavat englannin kielessä sekä tame(d) että domesticate(d) -käsitteet. Englanninkielisten sanojen mukanaan kantamat merkitykset kuitenkin eroavat toisistaan jonkin verran. Englanti-suomi-suursanakirja (Hurme ym. 1998) antaa domesticate-sanalle (verbinä) seuraavat selitykset: 1 a. totuttaa kotielämään t. -askareihin; tehdä kotoiseksi b. saada kotiutumaan 2 a. kesyttää b. sivistää, saattaa sivistykseen piiriin, ja tame-sanalle (verbinä) seuraavat selitykset: 1 kesyttää 2 pehmentää, miedontaa, vaimentaa 3 muuttaa säyseäksi; alistaa; lannistaa 4 valjastaa ihmisen käyttöön; viljellä. Clutton-Brock (1994, 26) toteaa: "Domestication, though it has to be a progression from taming, is in my view quite distinct."

Modernin länsimaisen yhteiskunnan ambivalentti suhde sivilisaatioon vaikuttaa suhtautumiseemme villeihin ja kesyihin eläimiin. Vielä 1800-luvulla kotieläimet edustivat eläinten "parhaimmistoa" ja olivat etusijalla esimerkiksi eläintieteellisissä teoksissa (Ritvo 1987, 16–24). Nykyisin villejä ja luonnonvaraisia eläimiä pelätään, mutta myös ihailtaan enemmän kuin kesytettyjä, ei-luonnonvaraisia eläimiä. Kotieläimet sen sijaan näyttävät alempiarvoisina, niiden käyttöön liittyy eräänlaista häpeää. Tämä häpeä on saanut aikaan, että kotieläimet eivät ole näyttäneet yhtä legitimeinä tutkimuksen kohteina kuin villieläimet. Kesyjien kotieläinten ei ole nähty edustavan todellista, täydellistä eläimyyttä, vaan niiden on nähty menettäneen "luontonsa" domestikaatio-prosessin myötä. Vain luonnonvarainen eläin edustaa "oikeaa" eläintä. Eläimen säilyminen "todellisena, luonnollisena" vaatii, ettei yhteys ihmiseen "tahraa" tätä luonnollisuutta. Merkittävä osa eläintieteellisestä kirjallisuudesta ei noteeraakaan kotieläimiä millään lailla (Willamo 2003). (Clutton-Brock 1994, 23, 29; 1995; Ingold 1994, 10; Midgley 1994, 192.)

Strukturalistisen näkemyksen mukaan kotieläin ei kuulu luontoon, mutta sitä ei ole myöskään inhimillistetty samalla tavoin kuin lemmikkieläimiä. Sen sijaan kotieläimet ovat ihmisen työstämää luontoa; ne ovat etäisiä, jalostettuja, näyttävät massana. Tämän vuoksi ne myös kelpaavat syötäväksi toisin kuin läheiset lemmikkieläimet tai aitoa luontoa edustavat, ihailut ja suojeltavat villieläimet. (Franklin 1999, 40–42; vrt. Willamo 2003.) Kuten Ingold (1994, 10) tiivistää: katsomme, että kotieläimiä kuuluu hyväksikäyttää, ei tutkia; villieläimiä puolestaan kuuluu tutkia, ei käyttää hyväksi.

Milloin eläin sitten muuttuu villieläimestä kesyksi? Ducos'n mukaan domestikaatiosta on kyse, kun elävät eläimet integroidaan objekteina ihmisryhmän sosio-ekonomiseen järjestelmään (Ducos 1978 teoksessa Ingold 1994, 6). Niistä tulee omaisuuden muoto, joka voidaan omistaa, periä tai vaihtaa. Ihmiset, sosiaalisina yksilöinä, voivat omistaa. Eläimet, luonnollisina objekteina, ovat vain omistettavissa. Omistamisen (appropriation) käsite asettaa ihmisyyden, ihmisten maailman, jalustalle luontoon kuuluvien "esineiden" (things) yläpuolelle. Tästä juontuu Ingoldin mukaan myös käsitys keräilijöistä ja metsästäjistä, jotka eivät omista eläimiä tai maata, luonnontilassa olevina ihmisinä, jotka sijoittuvat lähelle nolla-tasoa kulttuurisessa kehityksessä. Tämä käsitys sisältää ajatuksen, että kehityksessään villiyyden tilasta sivilisaatioksi yhteiskunnan täytyy saavuttaa taso, joka asettaa ihmiskunnan eläinkunnan yläpuolelle, aivan kuten jokaisen yksilön on yllettävä tähän samaan prosessiin matkalla lapsuudesta täysi-ikäisyyteen.¹⁹ (Ingold 1994, 6; vrt. Ritvo 1987, 16.)

Domestikaatiota tutkinut arkeologi Juliet Clutton-Brock (1994, 26; vrt. 1987, 21) asettaa puolestaan kotieläimelle (domesticated animal) seuraavat kriteerit:

¹⁹ Vertaa tätä ajatusta Eliuksen sivilisaatioprosessiteoriaan, luku 4.7.

*"I have defined a domesticated animal as one that has been bred in captivity, for purposes of subsistence or profit, in a human community that maintains complete mastery over its breeding, organization of territory, and food supply."*²⁰

Mikä sitten on mahdollistanut ainutlaatuisen domestikaation ilmiön, jossa yksi eläinlaji on päätenyt kesyttämään muita eläinlajeja omaksi hyödykseen? Clutton-Brock uskoo domestikaation taustavoimana toimineen ihmisen äärimmäisen sosiaalisuuden. Jakaminen, hoitaminen ja suojele ulotettiin ryhmän heikoista jäsenistä muihin eläinlajeihin. Ensimmäisen merkittävän kesytetyn ja domestikoidun lajin suden, eli koiran, ja ihmisen menestyksekkäs yhteistyö ja -elämä ovat hänen mukaansa todennäköisesti seurausta yhtenevistä käyttäytymistäipumuksista. Metsästyksessä susista oli apua ihmisille, ehkä myös toisin päin. Molemmat olivat yhteistyötä tekeviä metsästäjiä, jotka elivät tiukasti strukturoituneissa ryhmissä. Clutton-Brockin mukaan juuri eläinlajin sosiaalisuus on ratkaiseva tekijä siinä, onko ihminen kyennyt kesyttämään sitä. (Clutton-Brock 1994, 24–25.)

Domestikaation lopputuote on rotu, jonka voi määritellä sellaiseksi ryhmäksi eläimiä, jotka ihminen on jalostanut yhteisiä perinnöllisiä tunnusmerkkejä omaaviksi. Nämä tunnusmerkit erottavat sen muista saman lajin eläimistä. Eläinrotujen kehittäminen on osoittautunut taloudellisen kehityksen kannalta erittäin merkittäväksi innovaatioksi. (Clutton-Brock 1994, 26–27; Fiddes 1991, 58.)

Clutton-Brock yhtyy jo Darwinin esittämään näkemyksen, jonka mukaan eläinten domestikaatiosta ja jalostuksesta hyötyvät vain ihmiset, eivät eläimet itse. Darwinin sanoin eläimiä ei ole muokattu niiden omaksi, vaan ihmisen hyödyksi (Darwin 1868, 4 teoksessa Clutton-Brock 1994, 27). Vaikka monien domestikoitujen eläinten yksilömäärät ja levinneisyys maapallolla ovat kasvaneet verrattuna niiden villoihin esi-isiin, tämä on saavutettu geneettisen monimuotoisuuden ja evolutiivisen autonomian korvaamattoman menetyksen hinnalla. (Clutton-Brock 1994, 27.) Darwinin aikaisten yleinen käsitys oli, että domestikaatio on hyväksi eläimille, koska se "sivilisoi" eläimet, lisää niiden määrää, suojelee kesytettyjä lajeja petoeläimiltä ja tekee kuolemasta armeliaan ja nopean sekä säästää eläimet vanhuuden kärsimyksiltä (Thomas 1983, 20–21). Toisaalta esimerkiksi Rousseau oli vain yksi 1700-luvun ajattelijoista, jonka näkemykset korostivat domestikaation ainoastaan alentaneen eläinten "arvoa", samoin kuin sivilisaation oli nähnyt korruptoineen luonnollisen, luonnontilaisen ihmisen (Rousseau 2000 [1755], 44–45; ks. Thomas 1983, 288). Nykyiset eläinten tuotanto-olosuhteet esimerkiksi maataloudessa tuovat lisänsä näkemykseen, jonka mukaan eläinten itsensä on vaikea nähdä hyötyneen domestikaatioprosessista.

²⁰ Clutton-Brock (1994, 26) mainitsee poikkeuksena kissan: "The exception, of course, is the cat which walks by itself" (vrt. Ritvo 1987, 22–23).

Kotieläintä ei siis määritellä sen itsen, vaan enemmänkin ihmisen näkökulmasta. Nämä määritelmät ovat osin ongelmallisia: milloin esimerkiksi eläimen ravitseminen ja tilankäyttö ovat täysin ihmisen hallinnassa? Onko tuntureilla vaeltava poro koti- vai villieläin, entä navetassa asuva ja ruokansa saalistava kissa tai päivittäin ruokintapaikalla vieraileva riistaeläin (vrt. Willamo 2003)? Willamo (emt.) toteaaakin, että on tietystä mielessä virheellistä hahmottaa luonto jakautuneena "villiin" ja "kesyyn", "koska tämä jako alkaa välittömästi 'vuotaa' sen jälkeen, kun on nostanut katseensa pois kirjasta ja alkanut tarkastella ympäristöään". Luonnontieteellisiä kriteereitä kotieläinten ja luonnonvaraisten eläinten erottamiseen on Willamon mukaan hyvin vaikeaa löytää (emt.).

Jaottelemme kotieläimiä edelleen niiden käyttötarkoituksen tai sijainnin mukaan. Meillä on lemmikkieläimiä, koe-eläimiä ja tuotantoeläimiä. Sama eläinyksilö voi olla sijaintipaikkansa ja käyttötarkoituksensa mukaan joko lemmikkieläin tai koe-eläin (esimerkiksi marsu²¹ tai koira). Chinchilla voi olla joko lemmikkieläin tai turkiseläin, Perussa se on villieläin. Kani voi olla näitä kaikkea kolmea: tuotantoeläin lihan tai turkisten tuotannossa, koe-eläin laboratoriossa tai lemmikki perheen asunnossa. Lemmikkikani taas muuttuu villieläimeksi, mikäli se karkaa tai se hylätään ja se onnistuu selviytymään luonnossa.²² Tämäkään yleinen eläinten luokittelun muoto ei siis perustu eläinten ominaisuuksiin sinänsä, vaan ihmisen tietyille eläinyksilölle määrittämään käyttötarkoitukseen. (Vrt. Shapiro 1993.)

Tuoreessa artikkelissaan kulttuuriantropologi Matti Sarmela jakaa nykyajan eläimet neljään luokkaan "sen mukaan, mikä on niiden suhde ihmiseen":

1. Talouseläimet. Ne globalistetaan, ja niistä voidaan kehittää erilaisia kantoja ja lajeja markkinoiden kysynnän mukaan. Ovat "tavallisten ihmisten" kokemusten ulkopuolella, teknosysteemeissä.
2. Museoeläimet. Elävät eläintarhoissa ja kotiseutumuseoissa. Entisiä kotieläimiä tai sellaisia lajeja, jotka ovat olleet riippuvaisia kadonneesta kulttuuriluonnosta. Matkailu- ja elämysteollisuus tarvitsee näitä.
3. Luonnonvaraiset eli villit eläimet. Pidetään tarkkaan vartioiduissa reservaateissa. Ihminen on pelastanut nämä sukupuutolta, ihmisen suurelta luonnonvalloitukselta.
4. Lemmikkieläimet. Elävät yhä ihmisen kanssa, ja niiden mukaan määräytyvät mielikuvat siitä, millainen on fyysinen ja psyykinen eläin. Kehitetään yhä enemmän sopeutumaan ihmisen elämään, ihmisten kaltaisiksi. (Sarmela 2002, 187–188.)

²¹ Marsun englanninkielinen nimi "guinea pig" on jopa siirtynyt käsitteenä tarkoittamaan koe-eläimiä yleisesti. Sanakirja antaa sanalle "guinea pig" selitykset: 1 marsu 2 (ark) koekaniini. (Englanti–suomi-suursanakirja 1998)

²² Esimerkiksi Helsinkiin syntyi 1990-luvulla niin kutsuttu Arabianrannan kaniyhteisö, joka on ilmeisesti peräisin lemmikkikaneista. Kaniyhteisö on lähtenyt viime aikoina levittytymään myös muualle kaupunkiin. (Esim. HS 20.7.2003.)

Thomaksen kuvaama muutos eläinten luokittelussa, siirtyminen ihmisen kokemasta eläinten hyödyllisyydestä eläinten synnynnäisiin ominaisuuksiin, ei siis täysin pidä paikkaansa. Tarkkojen luonnontieteellisten luokittelujen rinnalla suhtautumistamme eläimiin määrittävät yhä pitkälti ihmisen näkökulmasta luodut luokittelut, joiden perusteet ovat osin hatarat, tai ainakin epätarkat. Villin ja kesyn välisen erottelun säilyminen keskeisessä asemassaan, epätäsmällisyydestään huolimatta, kertoo luokittelun kulttuurisesta merkityksellisyydestä.

Villi–kesy-eronteon merkityksestä kertovat instituutiot, joiden tarkoitus on esittää ja uusintaa näitä kategorioita. Eräs näistä instituutioista on rodeo. Rodeon tarkoituksena on erilaisten ihmis–hevos-interaktiutilanteiden välityksellä luoda uudelleen tarina lännen valloituksesta ja erämaan alistamisesta, ihmisen voitosta luonnosta. Rodeossa käytetty hevonen sopii erityisen hyvin tähän symboliseen tehtävään, sillä se on yhtä aikaa sekä villi että kesytetty, ja kaikkea siltä väliltä. Vaikka hevonen lajina on "kesytetty", jokainen hevositysilö on kesytettävä erikseen, jotta se olisi ihmiselle käyttökelpoinen. Hevonen myös villiintyy helposti, kesyntyminen ei ole välttämättä pysyvää. Näiden ominaisuuksiensa vuoksi hevonen on myös vapauden symboli. Rodeossa yhdistyvätkin sekä ihailu hevosen vapautta kohtaan että halu ja onnistuminen hevosen kesyttämässä ihmisen käyttöön. (Lawrence 1994, 223–224.)

Myös härkätaistelua on tulkittu symbolisena taisteluna luonnon ja kulttuurin välillä, luonto–kulttuuri-dualismin seremoniallisena esittämisenä (Fiddes 1991, 50–51). Härkätaistelun kulttuurisia merkityksiä tutkinut antropologi Garry Marvin painottaa, että hyvänä härkätaisteluhärkänä pidetään nimenomaan sellaista härkää, joka ei ole liian älykäs. Härkä, joka vaikuttaa pohtivan ennen kuin hyökkää, on *torerolle* hankala vastustaja, sen käyttäytymisestä ei voi olla varma. Härkätaistelun idea on, että ihminen harhauttaa härkää, ja tämä merkitys hajoaa, mikäli myös härkä yrittää harhauttaa ihmistä; taistelu ei saa antaa vaikutelmaa, että ihmisen ominaisuudet, päätöksenteko ja harkinta, kuuluisivat myös eläimelle. Koska järkeä ja harkintaa pidetään opittuina ominaisuuksina, tällainen härkä menettää "luonnollisuuttaan", muuttuu vähemmän "villieläimeksi". (Marvin 1988, 103–104.)

Eläintarhojen merkitystä on niin ikään haettu niiden tavasta esittää ihmisen ja luonnon suhde: eläintarha-instituution on nähty representoivan ihmisen ylivaltaa suhteessa muihin eläimiin (ks. esim. Baker 1993, 67; Ritvo 1987, 205.) Tämä ei kuitenkaan yksin riitä selittämään eläintarhojen merkitystä ja suosiota. Kiinnostavaa onkin tarkastella, millaiset eläimet houkuttelevat ihmisiä eläintarhoihin. Tällaisia eläimiä ovat nimenomaan apinat, jotka kuuluvat poikkeuksetta eläintarhojen suosituimpiin kohteisiin. Mitä suurempia ja ihmismäisempiä apinat ovat, sitä suurempaa kiinnostusta ne herättävät. Burt (2001) on todennut, että eläintarhaeläinten viehätys ja

merkitys perustuvat siihen, ettei eläin ole vain objekti, vaan tapahtuma (event). Mitä dynaamisempi tapahtuma, sitä suurempaa kiinnostusta se Burtin mukaan herättää.

Burtin näkemys tarjoaa tavan lähestyä näytteillä olevien eläinlajien kokemista. Eläintarhoissa eläinlajit elävät lajityypillistä elämäänsä siinä määrin kuin vankeus tämän mahdollistaa. Kaikkien eläinlajien käytös ei kuitenkaan näyttäydy meille yhtä kiinnostavana, se ei muodosta mielestämme dynaamisia tapahtumia. Mikäli emme tunnista eläimen käyttäytymisen mieltä, ei eläimen aktiivinen ja monimutkainenkaan käytös näyttäydy meille välttämättä tapahtumana. Esimerkiksi hyönteinen tai lintu saattaa jäädä näin ollen toimiessaankin vain objektiksi. Sen sijaan ihmistä kehitysopillisesti lähellä olevien lajien – kuten kädellisten, ja nimenomaan ihmisapinoiden – käytöksen mielen koemme ymmärtävämmä, ja käytös näyttäytyy meille tunnistettavina tapahtumina. Vaikka tunnistettavat ihmismäiset piirteet koetaan eläimillä esiintyessään usein hullunkurisina, tällainen käytös kiinnostaa meitä.

Kädelliset, ja erityisesti ihmisapinat, muodostavatkin ihmisten ja eläinten välisen eronteon ja eläinten keskinäisten luokittelujen kannalta erityisen kiinnostavan tapauksen. Apinat ovat mitä ilmeisimmin kiehtoneet ihmisten mieltä aina muista eläimistä poikkeavalla tavalla. Useiden alkuperäiskansojen piirissä ihmisapinoita tai apinoita on pidetty ihmisinä tai puoli-ihmisinä.²³ Myös 1700–1800-luvun eurooppalaisille oli osin epäselvää, kuuluvatko ihmisapinat ihmisiin (Ritvo 1987, 30–39). Rousseau esitti, että ihmisapinat²⁴ saattavat olla ihmisiä, jotka eivät ole oppineet puhumaan, koska niillä ei ole ollut mahdollisuutta kehittää kykyjään. (Rousseau 2000 [1755], 130–134; ks. Thomas 1983, 130–131.)

Viime aikoina etologian tarjoama tieto eläinten kognitiivisista kyvyistä on entisestään vahvistanut kiinnostusta ihmisapinoita kohtaan. Esimerkiksi työkalujen käyttö on simpansseilla ilmeisen monipuolista (Tanner 1988, 130; de Waal 1998, 84–85). Yhä useammat tutkijat uskovat tietoisuuden itsestä kuuluvan ihmisten lisäksi ihmisapinoille: vähintään kahdeksantoista kuukautta vanhat ihmiset sekä simpanssit ja orangit esimerkiksi tunnistavat itsensä peilikuvasta.

Tämänkaltaista tietoisuusilmiötä ei kuitenkaan voida pitää ainoana tietoisuuden muotona. (Coy 1988, 78; Lagerspetz 2002, 202; de Waal 1998, 79–80.) Moraalin alkuperää tutkineen de Waalin mukaan muilla kädellisillä on myös moraalisuuteen liittyviä kognitiivisia kykyjä, kuten sympatiaan ja normeihin liittyviä piirteitä (de Waal 1998, 230–231; vrt. Sjöblom 2002, 101). Kädellisillä

²³ Rousseau mainitsee myös, että antiikin aikana tietyt kansat olisivat pitäneet ihmisapinoita jumalallisina olentoina (Rousseau 2000 [1755], 133–134).

²⁴ Rousseau (2000 [1755], 130–133) kirjoittaa vuonna 1755 Kongon kuningaskunnassa tavattavista suurista eläimistä, "joita Itä-Intiassa kutsutaan orangutangeiksi ja jotka ovat ihmisen ja paviaanin välimuoto". Hän erottaa nämä eläimet apinoista. Rousseau voi olettaa tarkoittavan kuvauksellaan ihmisapinoita, vaikka ei eläimiä tällä tavoin määrittelekään. Näin tulkitsee myös Lévi-Strauss (1976, 41).

näyttäisi siis olevan joitain ominaisuuksia, joita pidämme kehittyneinä – ihmismäisinä – ja joita näin ollen arvostamme.

Kognitiivisen etologian tuottama tieto onkin jo aikaansaanut joitain muutoksia poliittisten järjestelmien tasolla. Esimerkiksi Ruotsi on tänä vuonna (2003) kieltänyt eläinkokeiden tekemisen ihmisapinoilla ja yhdeksällä gibboni-apinalajilla (*Animalia* 2/2003). Iso-Britannia ei salli eläinkokeiden tekoa ihmisapinoilla, kuten eivät myöskään Uusi-Seelanti ja Alankomaat (*AV Magazine* 3/2003). Nämä pienet uudistukset kertovat, että ihmisten ja eläinten välistä ehdotonta eroa ollaan joiltain osin asettamassa uudelleen harkinnan kohteeksi.

2.7 Ambivalentin suhtautumisen ongelma

"One of the most glaring consistencies in our interactions with other animals is inconsistency."
(Arluke & Sanders 1996, 4 Swaben 2000, 292 mukaan.)

Suhteitamme toislajisiin eläimiin luonnehtivat sekä läheisyys että hyväksikäyttö. Eläinlajit saavat ihmiseltä osakseen keskenään hyvin erilaista kohtelua, mutta myös saman eläinlajin yksilöitä koskevat erilaiset normit sen mukaan, miten kyseiset eläimet on luokiteltu esimerkiksi käyttötarkoituksen mukaan. Eläinten kohtelu ei ole kiinni niiden omista ominaisuuksista, vaan rooleista, joita ihminen on niille antanut. Tietyissä rooleissa, kuten lemmikkeinä, toimiviin eläimiin suhtaudutaan hyvinkin moraalisesti, ne saattavat saada osakseen jopa ylenpalttista hellyyttä. Toisia, esimerkiksi ruuantuotannossa käytettäviä eläimiä, puolestaan kohdellaan välineellisesti. (Ks. esim. Arluke ja Sanders 1996, 5, 54, 167–168, 187; Serpell 1986, 169; Swabe 2000, 292.)

Yksi eläinten ja ihmisten välisiä suhteita käsittelevän tutkimuksen keskeisistä kysymyksistä koskeekin modernien ihmis–eläinsuhteiden ambivalenttiutta, siihen johtaneita ja sitä ylläpitäviä tekijöitä: sosiologisen ymmärryksen saavuttamista siitä, mikä todella määrittää eläimen aseman yhteiskunnassa, mikä saa aikaan sen, että erilaiset eläimet – tai jopa saman eläinlajin yksilöt erilaisissa käyttötarkoituksissa – saavat yhteiskunnassamme täysin toisistaan poikkeavia merkityksiä, ja että niitä tätä kautta myös kohdellaan toisistaan poikkeavin tavoin. Miksi esimerkiksi koiran kohtelua koskevat normit poikkeavat olennaisesti toisistaan sen mukaan, toimiiko koira opaskoirana, koe-eläimenä vai lemmikkinä? Entä miksi lainsäädännönkin tasolla turkistarhalla syntynyttä hilleriä koskevat erilaiset normit, kun se jää turkistarhalle kasvamaan

turkikseksi tai kun se viedään naapuriin lemmikiksi? Nämä erilaiset käyttäytymissäännöt ovat olemassa sekä yhteiskunnan kirjoittamattomina normeina että lakiin kirjattuina säädöksinä.

Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden ristiriidat eivät ole tuore ilmiö, mutta kuten Arluke ja Sanders (1996, 188) toteavat, nämä ristiriidat ovat nyky-yhteiskunnassa voimakkaampia kuin koskaan aiemmin. Yhä useampi ihminen näkee suhteemme eläinten käyttöön ongelmallisena, ja kokee, että kärsimyksessä on jotain väärää, että eläinten kohtelulla on merkitystä. Thomas on jäljittänyt tämän ambivalentin eläinsuhteemme juuria teoksessaan "Man and the natural world. A history of the modern sensibility" (1983). Teos kuvaa 1500-luvulta 1800-luvun loppuun ulottuvaa ajanjaksoa, jonka kuluessa tapahtui merkittävä muutos länsimaisen ihmisen asenteissa eläimiä kohtaan. Thomaksen näkemyksen mukaan modernin kauden alkaessa Englannissa oli saavuttu tilanteeseen, jossa luontoon ja eläimiin kohdistuvat aiempaa myötätuntoisemmat asenteet olivat olennaisesti ristiriidassa sen suunnan kanssa, johon englantilainen yhteiskunta oli kehittymässä. Empaattinen asennoituminen eläimiin eteni yhteiskunnassa samanaikaisesti kuin voimistuva luonnon hyväksikäyttö sekä tehomaatalous.

"This was the human dilemma: how to reconcile the physical requirements of civilization with the new feelings and values which that same civilization had generated. (...) The early modern period had thus generated feelings which would make it increasingly hard for men to come to terms with the uncompromising methods by which the dominance of their species had been secured. On the one hand they saw an incalculable increase in the comfort and physical well-being or welfare of human beings; on the other they perceived a ruthless exploitation of other forms of animate life."

(Thomas 1983, 300–303.)

Historioitsija Hilda Kean (1998, 97–99) puolestaan kiinnittää huomionsa samaan aikaan tapahtuneeseen eläinkokeiden yleistymiseen. 1800-luvun Englannissa lemmikkeinä käytettyjä eläimiä, esimerkiksi kissoja ja koiria, käytettiin yleisesti eläinkokeissa. Lemmikkejä saatettiin jopa varastaa koekäyttöön. Lemmikkikulttuuri oli jo tuolloin Englannissa sangen voimakas, ja esimerkiksi kaunokirjallisuudessa yleistyivät eläimiä tietoisina olentoina käsittelevät kuvaukset, joista osassa otettiin myös kriittisesti kantaa eläinkoekysymykseen. Tästä taustaa vasten on ymmärrettävää, että eläinkokeiden vastainen liike voimistui nopeasti ja on säilynyt Englannissa hyvin suosituiksi muodostuneiden eläinsuojelu- ja eläinoikeusliikkeiden kantavana voimana. Eläinkokeet pakottivat ihmiset tarkastelemaan rinnan lähes perheenjäsenen asemassa pidettyjä eläimiä ja voimakkaita tunteita herättävää eläinten hyväksikäytön muotoa. Eläinempaattisen ajattelun yleistymisen ja eläinten hyväksikäytön voimistumisen välille oli kehittynyt voimakas

ristiriitatilanne. Tätä modernin tuottamaa eläinten ambivalenttia asemaa ja sen kanssa tasapainottelua Thomas (1983) kutsuu "human dilemmaksi".²⁵

Klaus Eder (1996, 160–163) käsittelee tätä ristiriitaa yleisen luontosuhteemme näkökulmasta. Hänen mukaansa modernisaatio on etenkin Euroopassa luonut ristiriitatilanteen, joka määrittää luontoa koskevia sosiaalisia ja poliittisia konflikteja. Modernin valtion kehittyminen ja myös sen ylläpitäminen vaativat yhteiskuntaa hyväksikäyttämään luontoa yhä kiihtyvässä tahdissa. Tämä luonnon hallintaan nojaava suhde on ensisijainen ja voimakkaampi osa kulttuurista koodiamme. Sen rinnalla kamppailee saman modernisaation ja luonnon hyväksikäytön sekä luonnosta erkaantumisen synnyttämä tunteellinen suhde luontoon, joka heijastuu ekologisessa liikehdinnässä.

Modernin ambivalentin luontosuhteen selkein ilmentymä on Ederin (1996, 149) mukaan suhteemme eläimiin, joita sekä syömme että hellimme. Tämän ambivalenssin kanssa tasapainotteluun perustuu nykyinen suhteemme eläimiin. Arluke on asettanut sosiologin kannalta kiinnostavimman eläinten yhteiskunnallista asemaa koskevan kysymyksen seuraavasti:

"From the sociologist's perspective, what is most interesting in the study of conflicts in the contemporary treatment of animals is not to point out that such conflicts exist or to debate the assumptions that underlie them – a task more ably served by philosophers – but to better understand what it is about modern society that makes it possible to shower animals with affection as sentient creatures while simultaneously mistreating or killing them as utilitarian objects. How is it that a conflict that should require a very difficult balancing of significant values has become something that many people live with comfortably?" (Arluke 1994, 145.)

Arluke jatkaa korostamalla, etteivät tässä ambivalentissa tilanteessa toimivat ihmiset ole välttämättä tietoisia, että heidän toimintansa saattaa näyttäytyä ristiriitaisena. Tilannetta ei ole tarvetta kyseenalaistaa, eräänlaisten "eettisten silmälappujen" pitäminen on mahdollista. Ihmisten ja eläinten väliset suhteet eivät ole ambivalenssissaan ainutlaatuisia, vaan samankaltaisia arkiselta katseelta huomaamattomiin jääviä ristiriitaisuuksia on kulttuurisissa asenteissamme useita. Ihmisillä on taipumus luokitella sekä asioita, eläimiä että ihmisiä niiden arvon mukaan. Tällaiset sosiaaliset järjestykset (social order) saavat epätasa-arvon tai etuoikeudet, sen ettei kaikkia kohdella samanarvoisesti, näyttämään "luonnolliselta". Kuten minkä tahansa kulttuurisen ristiriidan kohdalla, yhteiskunnan normatiivista järjestystä pitävät yllä asenteet ja instituutiot, jotka tarjoavat tekniikoita ja myyttejä, joiden avulla ongelmalliset tunteet ovat vaimennettavissa. "Silmälappujen pitämisen"

²⁵ Saara Kupsala (2002) on puolestaan käyttänyt tästä Thomaksen kuvaamasta "human dilemmasta" käsitettä modern dilemma.

mahdollisuus, se ettei epäjohtonmukainen kohtelu näyttäyty ongelmanna, kertoo näiden sosiaalisten voimien menestyksekkästä toiminnasta. (Arluke 1994, 145; Arluke & Sanders 1996, 5, 82, 187–188.)

Eläinten eriarvoista kohtelua selittäviä luokitteluja voidaan käyttää myös ihmisten välisen epätasa-arvon selittämiseen. Tämä edellyttää, että eläimiä ei luokitella ainoastaan biologisin, vaan myös moraalisin ja sosiaalisiin perustein. Arluke ja Sanders huomauttavat, että erilaisten instituutioiden roolia esimerkiksi rasismien säilyttämisessä on tutkittu paljon, mutta eläimiin kohdistuvien ristiriitaisten asenteiden tutkimiseen ei ole vielä suunnattu samanlaista fokusta. Eläimiin kohdistuvien asenteiden tutkimus saattaisi kuitenkin lisätä ymmärrystä myös ihmisten välistä epätasa-arvoa ylläpitävistä rakenteista. (Arluke & Sanders 1996, 168–169.)²⁶

3 Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologia sosiologian kentässä

"If they [animals] truly were as far removed from our lives as they have tended to be from sociology, it would be a bland existence indeed." (Kruse 2002, 377.)

Ihmisen toiminta tapahtuu maailmassa, jota asuttavat myös lukuisat muut eläinlajit. Eläimet eivät ole ainoastaan osa fyysistä ympäristöä, jossa ihmisyhteiskunnat sijaitsevat: ihmiset ja eläimet elävät samoissa sekoittuneissa yhteisöissä, joiden jäsenenä on myös ihmisen tietoisesti kesyttämiä ja kasvattamia eläimiä, jotka palvelevat ihmistä ja ovat riippuvaisia hänestä (Jasper 1996, 137). Emme luo tietoisuuttamme vain suhteissamme muihin ihmisiin, vaan myös suhteessa valtavaan määrään muita elämänmuotoja. Tämä ei kuitenkaan ole välittynyt yhteiskuntatieteiden tuottamassa tiedossa, sillä lähestymistavat ovat olleet hyvin ihmiskeskeisiä. (Ks. Birke 2002, 432; Kruse 2002, 377; Shapiro 1993.)

Jo Society & Animals -lehden ensimmäisessä numerossa vuonna 1993 nostettiin esiin ristiriita, joka vallitsi, ja vallitsee pitkälti yhä, eläinten merkittävän yhteiskunnallisen läsnäolon ja sitä koskevan

²⁶ Arluke itse on lähtenyt selvittämään modernien eläinsuhteiden sisältämän ambivalenssin kohtaamista etnografian menetelmin, muun muassa tutkimalla eläinten hyväksikäyttöä sisältäviin ammatteihin sosiaalistumista, erilaisten instituutioiden keinoja sovitella työhön liittyvää eläinten hyväksikäyttöä (esim. Arluke 1994, 145; Arluke & Sanders 1996, 5, 82). Lisää näistä tutkimuksista luvuissa 5.2 ja 5.4.

niukan yhteiskunnallisen tutkimuksen välillä. Populaarikirjallisuudessa eläinten yhteiskunnallista asemaa on sen sijaan käsitelty runsaasti. (Ks. Arluke 1993; Midgley 1993; Shapiro 1993.)

Sosiologia, kuten muutkin yhteiskuntatieteet, ovat tutkineet ihmistä eristyksissä muusta luonnosta, ikään kuin ihminen olisi kehittynyt kanssakäymisissä yksinomaan toisten ihmisten kanssa. Siihen, millä tavoin ihmiset ovat vuorovaikutuksessa eläinten kanssa tai miten he antavat niille merkityksiä, ei ole juurikaan kiinnitetty huomiota. Ihmisyyden kategorian ulkopuolella olevien suhteiden olemassaolo on joko kiistetty tai jätetty huomiotta. Näin siitä huolimatta, että ihmiset ovat aina olleet riippuvaisia eläimistä ja läheisissä tekemisissä niiden kanssa, mikä on muokannut kulttuuriamme koko yhteisen historian ajan. (Arluke & Sanders 1996, 2–3; Midgley 1993; Podberseck ym. 2000, 2.)

Yhdysvaltalainen sosiologi Clifton Bryant kiinnitti jo vuonna 1979 huomiota siihen, että sosiologit eivät olleet huomioineet ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimusta. Hän sanoi sosiologien syyllistyneen likinäköisyyteen tutkiessaan ihmisten käyttäytymistä ja kulttuurisia rakenteita jättäen huomiotta, että eläimet läpäisevät koko kulttuurisen kudoksen. Bryantin mukaan sosiologit eivät joko tunnistanee, ylenkatsoivat tai laiminlöivät eläinten vaikutuksen ja merkityksen sosiaaliselle käyttäytymiselle, suhteillemme toisiin ihmisiin ja yhteiskunnallisen kehityksen suunnalle. Hänen mukaansa hyvin harvinaisia poikkeuksia lukuun ottamatta sosiologinen kirjallisuus oli vaiennut koko aiheesta. (Bryant 1979 teoksissa Arluke & Sanders 1993 ja Flynn 2001.)

Yhteiskuntatieteellinen eläintutkimus ja ies-sosiologia pyrkivät ottamaan eläimet haltuunsa, takaisin luonnontieteiltä, joille muut eläimet kuin ihminen aikanaan luovutettiin yksinoikeudella.

Yhteiskuntatieteellinen eläintutkimus ei kiistä luonnontieteiden ansioita eläinten tutkimuksessa, mutta se huomauttaa, että eläinten roolit ja merkitykset eivät avaudu pelkän luonnontieteellisen tutkimuksen kautta. Tarvitaan tutkimusta, joka tarkastelee eläimiä osana yhteiskuntaa ja eläimiä sosiaalisina konstruktioina.

Ies-sosiologia tuo uusia näkökulmia ihmisen, luonnon, yhteiskunnan ja kulttuurin tarkasteluun. Ihmisten ja muiden eläinten välisten suhteiden tarkastelun kautta voimme luoda kuvan luonnosta ja yhteiskunnasta päällekkäisenä toimintaympäristönä, jossa erilaiset (miehelliset) sosiaaliset toimijat, niin kulttuurin kuin luonnon piiriin perinteisesti luetut, ovat tekemisissä keskenään ja vaikuttavat toisiinsa. Ies-sosiologia kysyy, voidaanko näitä ihmisten ja eläinten välisiä suhteita, tai osaa niistä, määritellä vuorovaikutukseksi ja millä tavoin tätä vuorovaikutusta voitaisiin tutkia.²⁷

²⁷ Jos vuorovaikutus määritellään (Blumer teoksessa Eskola 1997, 83) symboliseksi interaktioksi, eli *kielelliseksi* ja *kulttuuriseksi* tapahtumaksi, ihmisten ja eläinten välisten suhteiden luonteen ymmärtäminen näyttättyy sosiologisesti haastavana (kursivoinnit kirjoittajan). Toisaalta jos määrittelemme symbolisen interaktion olevan *symbolinen* ja *sosiaalinen* tapahtuma ja päätöksentekomme perustuvan tulkinnoille, jotka syntyvät sosiaalisen vuorovaikutuksen

3.1 Eläimet sosiologiassa – näkymättömyydestä näkyviksi

Sosiologia on määritelty tieteenksi, joka tutkii ihmisiä yhteiskunnan jäsenenä, ihmisten sosiaalista käyttäytymistä, yksilöiden keskinäistä vuorovaikutusta, erilaisia yhteisöjä ja organisaatioita ja jopa kokonaisia yhteiskuntia ja maailmanjärjestelmiä (esim. Allardt ja Laitinen 1972, 4; Laitinen 1996, 6). Sen erityiskohteena näyttäytyvät ihmisten välistä kanssakäymistä säätelevät moraaliset normit, säännöt, tavat ja tottumukset (Gronow 1997, 59).

Oikeussosiologi Ahti Laitisen (1996, 6–9) millsiläisiä sosiologian määrittelyjä lainaten ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologian tehtävää voisi kuvata seuraavasti: Ies-sosiologia tutkii ihmisten ja eläinten välisiä suhteita tosiasialmiöinä tai näihin suhteisiin liittyviä tosiasialmiöitä, kuten asenteita, intressejä, valtasuhteita ja valtarakenteita. Ihmisten ja eläinten välisiä suhteita pitää tulkita historiallisten ja rakenteellisten yhteyksien kannalta, yhteiskunnan eri tasoilla ja alueilla tapahtuneiden muutosten yhteydessä, käyttäen hyväksi niitä ajatus- ja analyysivälineitä, joita yhteiskuntatieteellinen teoria ja metodologia tarjoavat. Tämä edellyttää C. Wright Millsin (1982) sosiologiseksi mielikuvitukseksi nimeämän kyvyn käyttöä. Ihmis–eläinsuhteiden sosiologian tehtävänä on siis tuoda eläimiin liittyvien käytäntöjen ja ajatusmallien sekä muiden yhteiskunnallisten ilmiöiden rakenteelliset ja historialliset yhteydet tietoisiksi, ajattelun piiriin, ja tätä kautta päästä näiden ilmiöiden yhteiskuntateoreettiseen selittämiseen ja tulkintaan. (Vrt. Arluke & Sanders 1996, 167–168.)

Risto Heiskala (1994, 9) on todennut, että "sosiologia ei niinkään ole tiede, jonka totuuden varmistaa metodi, vaan yhteiskuntaa työkseen tutkivien ammattilaisten keskustelua yhteiskunnan kanssa". Tällöin sosiologia saa Heiskalan mukaan käytännöllisen tehtävän pyrkiä kohottamaan yleistä tietoisuutta tärkeinä pitämistään seikoista ja tarjoamaan tapoja puheenalaistaa prosesseja, joilta on aiemmin puuttunut ääni. Valitaan näistä määritelmistä mikä tahansa, voimme nähdä sosiologian alaan kuuluvan myös sen, miten modernit yhteiskunnat ja yhteisöt käyttävät ja kohtelevat niitä lukuisia eläimiä, joiden kanssa elävät, minkälaiset moraaliset normit, säännöt, tavat ja tottumukset säätelevät käyttäytymistä eläimiä kohtaan, miten tätä käyttäytymistä selitetään ja millaisia merkityksiä eläimille annetaan, eli miten yhteiskuntamme rakentaa eläintä, eläimyyttä ja eläimellisyyttä, sekä ihmistä ja ihmisyyttä suhteessa eläimiin.

Thomas (1983, 16) on todennut, että on mahdotonta asettaa se mitä ihmiset ovat ajatelleet eläimistä ja kasveista erilleen siitä, mitä he ovat ajatelleet itsestään. Luolamaalauksista lähtien löydämme esimerkkejä, miten muut eläinlajit ovat ruokkineet ihmisen mielikuvitusta; niiden symbolimerkitys

kautta, tämä määrittely tuntuu tarjoavan enemmän tilaa nimenomaan ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimukselle.

on aina ollut valtava (Midgley 1994, 191–192). Saman kohtaamme kielessä. Huomattava osa esimerkiksi suomen kielen vanhimmasta tunnetusta sanakerrostumasta liittyy tavalla tai toisella eläimiin (Häkkinen 2002, 27–28). Se miten käyttäydymme eläimiä kohtaan ja miten me niitä ajattelemme ja luokittelemme, kertoo käsityksistämme sosiaalisesta järjestyksestä, tavasta järjestää sosiaalinen maailmamme ja siitä, kuinka näemme yhteytemme muihin eläviin olentoihin. Se saattaa paljastaa perimmäisiä asenteitamme muita ihmisiä kohtaan ja näyttää, millä tavoin merkityksiä tuotetaan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, myös muiden elollisten olentojen kuin ihmisten kanssa. (Ks. Arluke 1993; Arluke & Sanders 1996, 4; Kean 1998, 11–12; Smith 2001.)

Tarkastellessamme länsimaissa vallitsevia ihmisten ja eläinten välisiä suhteita ratkaisevana ajanjaksona näyttäytyy siirtymä moderniin, kaupungistumisen ja teollistumisen aiheuttamat muutokset ihmisten ja eläinten jokapäiväisissä suhteissa, ja tämän myötä myös eläimiin kohdistuvissa asenteissa. Kun sosiologia nähdään "yhteiskuntatieteiden haarana, joka keskittyy nimenomaan 'kehittyneisiin' tai moderneihin yhteiskuntiin" ja joka pyrkii "ymmärtämään 'inhimillistä toimintaa' ja 'sosiaalisia instituutioita' samanaikaisesti" (Giddens 1984 teoksessa Ilmonen 1994, 316), näyttäytyy tämän modernin eläinsuhteen muotoutuminen ja rakenne myös sosiologiaa kiinnostavana aiheena.²⁸

Ihmisten ja eläinten välisissä suhteissa on kyse niin perustavanlaatuisesta ihmisen ja yhteiskuntien olemassaoloa määrittävästä tekijästä, että on jopa esitetty, että vähäinen tieteellinen huomio, jota eläinten asema yhteiskunnassa on saanut osakseen, johtuu ennemmin tämän suhteen kattavuudesta kuin sen vähäisestä merkityksestä. Vallitsevan eläinsuhteen muuttaminen aiheuttaisi perustavia muutoksia koko yhteiskunnan toimintaan. Filosofin Mary Midgley'n sanoin:

"The subject of human relations with other animals is essentially a painful one. It is not something that the learned have overlooked merely by chance. It is a topic that has been systematically evaded by our whole culture, because it makes fearful trouble." (Midgley 1994, 190.)

On aiheen välttäminen ollut tahallista tai ei, eläinten asema yhteiskunnassa ansaitsisi suurempaa tieteellistä huomiota osakseen. Zygmunt Baumanin mukaan sosiologia kuuluu tieteisiin, joita kiinnostaa ihmisen tekemä maailma, se osa maailmaa, johon ihmisen toiminta on jättänyt jälkensä

²⁸ Nojaan tutkimuksessani Heiskalan näkemykseen, jonka mukaan voimme puhua moderneista yhteiskunnista sosiologian tutkimuskohteena olettaen, että: 1. ei oleteta modernisoitumista ainoaksi suureksi katkokseksi, 2. modernin ja esimodernin eroa ei tulkita arvolatautuneeksi 3. säilytetään sensitiivisyys modernien läntisten yhteiskuntien ja muiden modernien yhteiskuntien välisille eroille.

Heiskala mainitsee modernien yhteiskuntien institutionaalisiksi erityispiirteiksi seuraavat: 1. teollistuminen 2. talouden ja politiikan sfäärien eriytyminen 3. markkinaorientoitunut talous 4. oikeusvaltio 5. byrokraattinen valtiokoneisto 6. kommunikaatioympäristöjen rakennemuutos, ja modernin lännen erityispiirteiksi seuraavat: 7. kansallisvaltio 8. demokratia 9. atomistinen minäidentifikaation muoto 10. maallistuminen. (Heiskala 1994, 10–14.)

ja jota ei edes olisi ilman ihmisen tekoja (Bauman 2000, 9). Eläimet eivät ole ihmisen tekemiä, fyysisesti, mutta käsitteenä, sosiaalisena konstruktiona, ne ovat. Vaikka sosiologia on ihmistä tutkiva tiede, jonka ei oleteta tutkivan muita olentoja, niin keskittymällä ainoastaan ihmisiin sosiologia laiminlyö merkittävän puolen ihmisenä olemisesta, ja samalla menettää näkyvistä sen mikä ihmiselle on yhteistä muiden eläinten kanssa (Kruse 2002, 377; Murphy 1995 teoksessa Kruse 2002, 375; vrt. Podberseck ym. 2000, 2).

Perinteisen sosiologian niukan tarjonnan joukosta löytyy toki kiinnostavaa antia ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimukselle. Esimerkiksi Eliaksen historiallis-sosiologinen sivilisaatioprosessiteoria on tärkeä lähtökohta ies-sosiologialle, vaikka eläimet konkreettisesti esiintyvätkin Eliaksen teksteissä vain harvakseltaan (Elias 1994; Elias & Dunning 1986; vrt. Franklin 1999, 10). Samoin ruuan sosiologia sivuaa suhteitamme eläimiin käsitellessään esimerkiksi maun muutoksia, ruuan riskejä sekä ruokavalioiden valitsemisen perusteita.²⁹

Antropologiassa ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimus on ollut jatkuvasti huomattavasti aktiivisempaa kuin sosiologian piirissä.³⁰ On kiinnostavaa pohtia, miksi eläimet ja suhteemme niihin ovat hävinneet ikään kuin näkyvistä, kun olemme kääntäneet katsemme omaan yhteiskuntaamme. Historioitsijoiden, sosiologien ja muiden yhteiskuntatieteilijöiden 1980-luvulla aloittaman länsimaisten eläinsuhteiden kartoituksen onkin ollut luontevaa nojata jo olemassa olevaan antropologiseen teoriaan ja havaintoihin (ks. esim. Franklin 1999, 9). Arluke ja Sanders (1996, 3) kuitenkin toteavat antropologian annin olevan rajallinen tutkimuskohteiden sijoituessa etupäässä traditionaalisiin yhteiskuntiin. Samoin he nostavat esiin sosiologian ohella myös antropologiassa vallinneen antroposentrismien, eli ihmiskeskeisyyden, jota he vertaavat samoissa tieteissä aiemmin vallinneeseen androsentrismiin (mieskeskeisyyteen), jossa naiset on joko ignoroitu, tai heidät on nähty hiljaisina ja passiivisina (emt., 42). (Ks. myös Arluke 1993; Arluke 2002, 370.)

Yhdysvaltalainen antropologi Molly Mullin (2002, 388) on huomauttanut antropologian muuttuneesta suhteesta eläimiin. Mullinin mukaan ihmis-eläinsuhteista on tullut antropologialle aihe, joka on arvokas tutkittavaksi sinällään, ei vain välineenä, jonka avulla voidaan tutkia muita sosiaalisia prosesseja, kuten esimerkiksi Lévi-Straussin ja Evans-Pritchardin tutkimuksissa vielä tapahtui.³¹ Antropologia on myös laajentamassa tutkimuskohdettaan sellaisiin nyky-yhteiskunnassa nouseviin eläinten muokkaamisen ja käsittelyn muotoihin, jotka ovat uudelleen määrittämässä

²⁹ Esimerkiksi ruuan sosiologiaa laajasti esittelevä "Sociology on the Menu" -teos nostaa eläinten hyvinvointikysymysten politisoitumisen erääksi olennaisista ruuan sosiologisen tutkimuksen nousuun vaikuttaneista tekijöistä (Beardsworth & Keil 1997, 5). Ruuan sosiologiasta, eläinten merkityksistä ravinnontuotannon välineinä ja ihmisten suhteesta eläinten syömiseen enemmän luvussa 5.6.

³⁰ Yhteiskuntatieteellisessä eläintutkimuksessa on hyödynnetty runsaasti Douglasin, Leachin sekä Lévi-Straussin antropologista tutkimusta, samoin esimerkiksi Tim Ingoldin, Roy Willisin ja muiden aikalaisantropologien.

suhteitamme eläimiin, kuten geneettisesti muokattujen eläinten valmistamiseen, eläinten patentointiin, ksenotransplantaatioon, tehomatalouteen ja kloonaukseen (emt.).³²

3.1.1 Luonnontiede–ihmistiede-jako ja eläinten sosiaalitieteellinen näkymättömyys

Eläinten näkymättömyys sosiologiassa, kuten muissakin yhteiskuntatieteissä, on merkittävältä osaltaan perua tieteiden piirissä vallinneesta työnjaosta, jossa kulttuuri ja ihmiskunta kuuluvat sosiaalisen piiriin, sielun ja mielen tutkijoille, loput eläinkunnasta luonnontieteille, ruumiin tutkijoille. Esimerkiksi Durkheim korostaa Sosiologian metodisäännöt -teoksessaan sosiologian tutkimuskohteena olevan ilmiöryhmän, eli sosiaalisen, eroavan ratkaisevasti muista faktojen lajeista, esimerkiksi biologisesta ja psykologisesta (Durkheim 1982, 31–33; vrt. Beirne 2002, 382).

Noske (1993) toteaa, että vaikka yhteiskuntatieteilijät muutoin ovatkin esittäneet voimakasta arvostelua biologista essentialismia kohtaan, ovat he lähes kriitikittömästi, ja osin tiedostamattaan, omaksuneet eläimiä ja eläimyyttä (animalness) koskevat käsityksensä biologisten tieteiden piiristä. Luonnontieteet ovat saaneet kertoa mitä luonto ja eläimet ovat. Biologiset ja geneettiset selitykset on liitetty toislaajisiin eläimiin kuuluviksi. Eläimet on kuvattu passiivisina objekteina, joihin kohdistetaan tekoja tai ajatuksia, ei toimivina subjekteina. Kulttuuriset selitysmallit on varattu vain ihmiselle. Kun eläinten käyttäytymistä tutkivien tieteiden piirissä näkemyksestä eläimistä mielellisinä (minded) olentoina kiistellään, sosiaalitieteiden piirissä tällaisiin näkemyksiin on suhtauduttu vieläkin torjuvammin. Ihmislajin ainutlaatuisuus korostuu, kun synnynnäisten käyttäytymistäipumusten mahdollisuus, tai ainakin niiden merkitys, ihmisen käyttäytymisen selittäjinä puolestaan kielletään, ja ainoastaan kulttuuriset selitysmallit hyväksytään.³³ Kuten Berger ja Luckmann (1994, 212) toteavat, sosiologia luetaan tieteisiin, jotka tutkivat ihmistä ihmisenä. (Ks. esim. Arluke & Sanders 1996, 48–49; Beirne 2002, 382; Melson 2002, 348; Midgley 1989, 6–8; Midgley 1994, 189–190.)

Vaikka Suomessa ies-sosiologiaa ei ole vielä mielletty omaksi tutkimusalakseen, on joissain sosiologisissa teksteissä havahduttu eläinten olemassaoloon yhteiskunnissamme ja eläinkäsitystemme merkitykseen. Toisin kuin monissa aiemmissa oppikirjoissa³⁴, Sulkusen vuonna

³¹ Mullin viittaa Lévi-Straussin teokseen "Totemism" (1969) ja Evans-Pritchardin tutkimukseen nuureista (1940).

³² Kloonaus-kysymystä käsittelee esimerkiksi britti-antropologi Sarah Franklin (1998) artikkelissaan "Animal models: an anthropologist considers Dolly", ja ksenotransplantaatiota Birke ja Michael (1998) artikkelissa "The Heart of the Matter: Animal Bodies, Ethics, and Species Boundaries".

³³ Ihmisen ainutlaatuisuuden merkitys kuvastuu esimerkiksi Steve Fullerin vuonna 2002 Helsingissä pitämässä Edward Westermarck -luennossa, jossa hän totesi: "ehdotan, miten keskustelu saataisiin käännettyä yhteiskuntatieteille edulliseksi, puolustamaan ihmisyyden erityisyyttä" (Fuller 2003, 3).

³⁴ Monissa sosiologian oppikirjoissa eläimet eivät näy lainkaan tai tekevät sen vain viittauksenomaisesti. Esimerkiksi Giddensin Sociologian teoksen (2001) asiasanahakemistossa eläimet esiintyvät vain kerran, muodossa "animals, and sex differences". Eläinten ollessa esillä ne esiintyvät usein joko osana ekologista ympäristöämme, välineenä darwinismin tai muiden biologisten teorioiden selittämiseen tai ihmisen ja ihmisyyden määrittäjänä,

1999 julkaistussa "Johdatus sosiologiaan" -teoksessa käytetään muutamia virkkeitä pohdintaan käsityksistämme eläinten asemasta. Sulkunen (1999, 309) kirjoittaa, että sosiologisen intervention keskeinen resurssi on yhteiskunnallisten ajatteluperinteiden kriittinen arviointi. Hän kiinnittää huomiota länsimaiseen yhteiskunta-ajatteluun ja sosiologiseen teoriaan piintyneeseen luonnon ja kulttuurisen välisen eron liioitteluun (emt., 310). Sulkusen mukaan esimerkiksi ympäristönsuojeluun liittyvät uudenlaiset moraaliset ongelmat todennäköisesti pakottavat suhteellistamaan tämän eron ja näkemään luonnon ja yhteiskunnan välisen suhteen pikemminkin jatkumona kuin dikotomiana (emt.). Hän toteaa:

"Enää ei tunnu ensinnäkään luontevalta ajatella, että vain ihminen on sosiaalinen ja kulttuurinen olento, jolla on moraalisia oikeuksia mutta eläimillä ja luonnolla ylipäänsä ei niitä olisi. Tällainen jako on ristiriidassa jo ihmisten moraalisen arkitajunnankin kanssa." (Sulkunen 1999, 310.)

Sulkunen (emt.) huomauttaa, että biologistenkin seikkojen merkitys yhteiskunnan muodostumisessa ja kulttuurissa olisi muistettava ottaa huomioon; sivilisaatiolla ja luonnolla ei ole selkeää erkaantumispistettä. Hän uskoo, että luonnon ja kulttuurin välisen suhteen hahmottaminen uudella tavalla vaikuttaa todennäköisesti olennaisella tavalla myös näkemyksiimme yhteiskunnasta.

Toisaalta Sulkunen myös uusintaa ajatusta ihmisten ja eläinten välisestä ehdottomasta, laadullisesta erosta. Hän toteaa, että "eläinten toimintaa ei kuitenkaan voi rinnastaa ihmisen työhön, sillä eläimet eivät muokkaa luontoa tietoisesti eivätkä suunnitelman mukaan" (Sulkunen 1999, 122). "Ihminen ei ole perinnöllisesti ohjelmoitu kuten eläimet (...) Eläinten käyttäytymismallit muuttuvat vasta useiden sukupolvien geneettisten muutosten vaikutuksesta", Sulkunen kirjoittaa (emt., 57). Näin Sulkunen erottaa ihmisten oppimisen ja eläinten "geneettisen ohjelmoinnin", vaikka toisaalla kyseenalaistaakin näkemyksen ihmisestä ainoana sosiaalisena ja kulttuurisena olentona. Tämä pohdinta on kiinnostavaa, sillä sosiologian tutkimuskohteena on nimenomaan sosiaalinen, ihmisen sosiaalinen erityislaatu.

Sosiaalisen ja kulttuurin erityislaatu on herättänyt kysymyksiä myös toislaajisia eläimiä tutkivien parissa. Kädellisten tutkija Frans de Waal on todennut, että mikäli otamme täysimittaisen ihmisen ilmiön, kuten kulttuurin, politiikan tai kielen, mittatikuksi "voimme mitä varmimmin todeta, että eläimillä ei ole näitä piirteitä" (de Waal 1998, 230). Mutta "jos jaamme olennaiset ihmisen piirteet osikseen, tunnistamme osan niistä muissa eläimissä" (emt.). Ihmisapinoiden ja ihmisten käyttäytyminen ei ole identtistä, mutta niissä on perustavia samankaltaisuuksia (emt., 232). Yhä on

toisenlaisena biologisena olentona kuin ihminen. (Esim. Allardt ja Littunen 1972, 28–36; Allardt 1983, 37–49; Sulkunen 1987, 184.)

siis selvää, että ihminen on erityislaatuinen eläin, mutta yhä epäselvempää on, mihin meidät laadullisesti kaikista muista eläimistä erottava raja on sijoitettavissa.

Vaikka luonnon ja kulttuurin maailmojen erottaminen on ollut keskeinen lähtökohta ihmistieteille, kulttuurin määritelmästä ei ole saatu aikaan yksimielisyyttä (ks. esim. Leach 1982, 87–88, 107, 120).³⁵ Sulkunen (1999, 51–52) lainaa Raymond Williamsin jaottelua kulttuuri-käsitteen tieteellisen käytön kolmesta perinteestä: Ensimmäinen viittaa ihmisen intellektuaaliseen, erityisesti taiteelliseen toimintaan ja sen tuloksiin, "kulttuuriministeriön toimialaan". Toinen perinne ilmenee sosiologien ja antropologien tavassa määritellä kulttuuri tarkoittamaan kokonaista elämäntapaa, tai jopa yhteiskuntaa, aineellisen ja symbolisen kulttuurin kokonaisuutta. Kolmas perinne tarkoittaa kulttuurilla ihmisen älyllisiä, taiteellisia ja sosiaalisia kykyjä, jotka erottavat hänet muusta eläinkunnasta.

Näiden kolmen määritelmän jälkeen jää yhä jossain määrin epäselväksi, mitä tarkkaan ottaen tarkoitetaan silloin, kun puhutaan kulttuurista erotuksena luonnosta. Samaa pohtii myös Sulkunen (emt., 77): "Ei ehkä ole myöskään syytä nähdä ihmisten symbolijärjestelmiä aivan niin kertakaikkisen ainutkertaisina kuin kulttuuriteorioissa on ollut tapana. Myös eläimillä on yhteisöelämää, joka perustuu merkitykselliseen vuorovaikutukseen."

Sosiologian piirissä on siis käynnissä jonkinlaista luonnon ja kulttuurin suhteen uudelleen arviointia, jonka seurauksena myös ihmisten ja eläinten välinen suhde joutuu väistämättä uudelleen tarkasteluun. Antropologi Molly Mullin (2002, 390) kirjoittaa vastaavasta prosessista antropologian piirissä. Kulttuuriantropologiassa, jonka ensisijaisena tutkimuskohteena on nimenomaan kulttuuri, on Mullinin mukaan viimeisten 15 vuoden aikana alettu kyseenalaistaa kulttuurin käsitteen käyttökelpoisuutta ja validiutta. Syyt tähän ovat hänen mukaansa kompleksisia, mutta liittyvät muun muassa kulttuurin käsitteeseen kytkeytyvien ongelmallisiksi osoittautuneiden hierarkkisten dualismien järjestelmään: kulttuuri – luonto, ihminen – eläin, mieli – ruumis, mies – nainen.

Vaatimukset luonnontieteiden näkökulman tuomisesta mukaan sosiaalitieteisiin on herättänyt viime aikoina keskustelua sosiologien piirissä.³⁶ Ihmis-eläinsuhteiden sosiologian kannalta käydyllä keskustelulla on erityinen merkityksensä, sillä eronteko, joka määrittää ihmisen käyttäytymisen tutkimuksen vain ihmistieteiden piiriin ja eläinten käyttäytymisen tutkimuksen ainoastaan luonnontieteiden tutkimuskohteeksi, uusintaa jatkuvasti ehdotonta ihmisten ja eläinten välistä eroa.

³⁵ Esimerkiksi luonnon sosiaalista konstruointia tutkinut sosiologi Klaus Eder (1996, 9) toteaa, ettei kulttuurista ole olemassa tyydyttävää sosiologista määritelmää.

³⁶ Suomessa keskustelua luonnon- ja yhteiskuntatieteiden suhteesta on vuosien 2002–2003 aikana käyty esimerkiksi Tieteessä tapahtuu -lehden sivuilla, aiheesta järjestetyissä keskustelutilaisuuksissa, ja myös Helsingin Sanomissa julkaistiin 18.1.2003 aihetta käsittelevä J. P. Roosin kirjoitus. Tämän tutkimuksen puitteissa ei kuitenkaan ole mahdollisuutta syventyä käytyyn keskusteluun.

Giddensin mukaan yhteiskunnalliset käytännöt eroavat luonnontieteen tutkimuskohteesta, koska ne ovat toimijoiden arkitiedon tasolla jo kertaalleen merkityksiin jäsentyneitä. Yhteiskuntatutkija ei voi ymmärtää, mitä yhteiskunnassa tapahtuu, ellei hän onnistu selvittämään niitä merkityksiä, joilla toimijat itse jäsentävät yhteiskunnallisia käytäntöjään. Yhteiskuntatutkimus on myös reflektiivinen käytäntö, joka ohjaa yhteiskunnallista kehitystä tulkitessaan yhteiskunnallisessa semioosissa esiintyviä käsitteitä uuteen muotoon. (Giddens 1984 teoksessa Heiskala 2000, 212–213.)

Heiskala (2000, 199–201) puolestaan korostaa, että yhteiskuntatutkijoiden kannattaa pitää yllä keskustelusuhdetta ihmistä luonnonoliona tutkiviin tieteisiin. Hän olettaa, että merkityksellisesti jäsentyneistä, mutta vaille tietoista reflektiota jääneistä, tavoista johtaa reitti paitsi uskomuksiin ja konstitutiivisiin artikulaatioihin myös toiseen suuntaan, eli ihmiseläimen perimään evoluution kulussa kirjautuneisiin käyttäytymistäipumuksiin. Heiskala kuitenkin varoittaa selitysmalleista, joissa yhteiskunnallisilla tekijöillä selitetään ainoastaan luonnontieteellisten selitysten jälkeen jäljelle jäävä vaihtelu. Mikäli tällainen selitys hyväksytään virheellisenä, se jättää inhimillisen vapauden ja mahdollisen toiminnan piirin suppeammaksi kuin se onkaan. Virheellinen yhteiskuntatieteellinen selitys taas olettaa jonkin sellaisen yhteiskunnallisen käytännön muutettavissa olevaksi, joka onkin luonnon tosiasia. Heiskala kokee jälkimmäisen paremmaksi vaihtoehdoksi, sillä yhteiskuntatieteet perustuvat toiveeseen mahdollisuudesta vaikuttaa yhteiskunnallisessa todellisuudessa tapahtuviin prosesseihin.

Tämän perustelun pohjalta voimme myös kysyä onko ongelmallista, mikäli kaikkien toislaajisten eläinten kohdalla turvaudutaan ainoastaan luonnontieteellisiin selitysmalleihin, jolloin vapauden ja mahdollisen toiminnan piiri oletetaan kenties suppeammaksi kuin se onkaan? Pitäisikö yhteiskuntatutkijan tietää, tai ottaa huomioon, mikäli myös muut kuin ihmiseläimet jäsentävät käytäntöjään merkityksin? Toisaalta eläinten huomioon ottaminen sosiologisessa tutkimuksessa ei vaadi oletusta, että muut kuin ihmiseläimet olisivat mielellisiä sosiaalisia toimijoita, vaikka tämän näkökulman harkitseminen tarjoaakin mielenkiintoisia näkökulmia. Myös ies-sosiologian piirissä voidaan tutkia toislaajisia eläimiä puhtaina objekteina, ihmisen suorittaman konstruoinnin passiivisina kohteina.

Arluke ja Sanders (1996, 52), jotka puoltavat eläinten tutkimista mielellisinä sosiaalisina toimijoina, varoittavat sekä merkittävien ihmisten ja toislaajisten eläinten välisten erojen hämärtämisestä että antropomorfisesta³⁷ virheestä, jossa eläimet kuvataan huomattavasti enemmän ihmisen kaltaisiksi,

³⁷ Antropomorfismi, (vars. fyysisten) inhimillisten ominaisuuksien siirtäminen muihin elollisiin olentoihin tai elottomiin kappaleisiin; uskonnossa jumalien ihmisenkaltaisuus (Sivistyssanat 2001). Yleensä näillä inhimillisillä ominaisuuksilla viitataan esimerkiksi ajatuksiin, tunteisiin, motivaatioihin ja uskomuksiin (Serpell 2002, 437).

kuin mitä ne tosiasiaissa ovat. He osoittavat, että on mahdollista sekä avata ajattelua eläinten yhteiskuntatieteelliselle huomioon ottamiselle että säilyttää näkemys ihmisen erityislaadusta.

3.2 Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologian suhde muihin tieteenaloihin

Kriittinen ihmisten ja eläinten välisten suhteiden käsittely kaipaa siis sekä (kognitiivis)etologisen tiedon vakavasti ottamista että ihmisten ja eläinten välisen eronteon tarkastelua. Käytännössä yhteiskuntatieteellinen eläintutkimus on kuitenkin omaksunut monitieteistä ainestaan huomattavasti enemmän ihmistieteiden sisältä kuin luonnontieteistä. Monitieteinen tutkimusote on ollut iessosiologialle sekä niukuudesta syntynyt välttämättömyys että tietoisesti valittu strategia. Kun sosiologista teoriaa ihmisten ja eläinten välisistä suhteista ei ole juuri ollut, on teoriapohjaa ja käsitteitä ammennettu muista tieteistä sen ohella, että on kehitetty uutta ihmisten ja eläinten välisiä suhteita tutkivaa empiiristä sosiologiaa. Jo mainittujen antropologian ja historian ohella ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimusta on tehty aktiivisesti esimerkiksi kulttuurimaantieteessä, jonka lähestymistavoista monet ovat erittäin kiinnostavia myös sosiologian näkökulmasta (ks. esim. Emel ym. 2002; Lodrick 1981; Philo & Wilbert 2000; Wolch & Emel 1998)

Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimus on ala, jolle historiallinen ja monikulttuurinen ote on luonteva ratkaisu. Ymmärtääksemme eläinten nykyistä asemaa meillä on oltava tietoa eläinten kohtelun menneistä muodoista: historiallinen tutkimus tarjoaa kontekstin tulkitsevammalle tutkimusotteelle (Ritvo 2002, 405). Kulttuurien välisen vertailevan tutkimuksen avulla voidaan etsiä selityksiä länsimaistenkin yhteiskuntien välillä vallitseviin eroihin suhtautumisessa eläimiin: esimerkiksi eroihin lemmikkikulttuureissa ja eläinten ravintokäytössä (ks. esim. Arluke 1993).

Heiskalan mukaan perinteistä tieteenalajakoa on ollut muuttamassa sellaisten ongelmakeskeisten tutkimusalojen kehitys, jotka eivät mahdu perinteisiin tieteenalajakoihin, vaan vaativat monitieteistä otetta. Näistä hän mainitsee nais-, ympäristö- ja kulttuuritutkimuksen. Yhteiskuntatieteellinen eläintutkimus voidaan varmasti lisätä samaan luetteloon. Heiskalan mukaan sosiologista teoriaa ollaan vahvimmin uudistamassa juuri historiallisen lähestymistavan ja kulttuuritutkimuksen suuntaan. Hän viittaa Immanuel Wallersteiniin, joka on kritisoinut sosiologiaa ajan ja kulttuurisen vaihtelun tajun puutteesta sen rajattua historian ja antropologian tarkastelualueensa ulkopuolelle. Wallersteinin mukaan 1800-luvulla syntynyt ihmistieteellinen työnjako on parhaillaan hajoamassa. Heiskala päätyy jopa esittämään, että sosiologia ja yhteiskuntatieteet laajemminkin voitaisiin mieltää yhteiskuntateoreettisin käsittein jäsenytyneeksi historiankirjoitukseksi. (Heiskala 1994, 34–36; vrt. Sulkunen 1999, 23–26.) Iessosiologiaa ei tarvinne rajata yhteiskuntateoreettisin käsittein jäsenytyneeksi historiankirjoitukseksi. Sillä voi kuitenkin nähdä olevan potentiaalia vastata

historiallisen ja kulttuurintutkimuksellisen sosiologian haasteeseen, olevan tietoista ajasta ja kulttuurisesta vaihtelusta.

3.2.1 Suhde emansipatoriseen tutkimukseen

Nainen on myrkyllinen käärme.

Nainen on ylimielinen leijona.

Nainen on ahmiva leopardi.

Nainen on petollinen kettu.

Nainen on taistelunhaluinen karhu.

Nainen on tarkkavainuinen koira.

Nainen on pureva kissa.

Nainen on tuhoja tekevä rotta.

Nainen on raukkamainen hiiri.

(Runoelma "Naisten paheet", 1400-luvulta, teoksessa Järvinen 2000, 44)

"Ympäristön takaisinvaltausta" yhteiskuntatieteille ovat ennen ihmis-eläinsuhteiden sosiologiaa olleet aloittamassa yhteiskuntatieteellinen ympäristötutkimus ja ympäristösosiologia. Ne muotoilivat kritiikin, joka kohdistui luonnon ja yhteiskunnan vastakkainasetteluun, ihmisen tarkasteluun erillisenä hänen ympärillään olevasta luonnosta. (Ks. esim. Beck 1990, 23; Eskola 1994, 31; Massa 1990, 13–14.)

Sekä ies- että ympäristösosiologia vaativat luonto–kulttuuri-dualismin kriittistä tarkastelua ja pohtivat luonnon, kulttuurin ja ihmisyyden rajoja, sekä luonnon/eläinten itseisarvoa. Näin ollen ne ovat myös kyseenalaistaneet tieteen perinteiset työnjaot, monitieteinen lähestymistapa on kummallekin ollut luontainen valinta. Molemmat ovat tieteellisinä tutkimusaloina nousseet esiin tutkimuskohteensa yhteiskunnallisen konfliktoitumisen seurauksena.³⁸ (Vrt. Kupsala 2000, 5.)

Tästä huolimatta ies-sosiologiaa ei voida yksiselitteisesti mieltää ympäristösosiologian osa-alueeksi. Ies-sosiologiassa eläin näyttäytyy yleensä tuntevana, tietoisena ja toimivana yksilönä, jolla on itseisarvo. Ympäristösosiologisessa tutkimuksessa eläimet ovat jääneet melko vähäiseen rooliin. Noustessaan esiin ne ovat esiintyneet lähinnä villieläinpopulaatioina, osana luontoa ja ekosysteemejä, säilytettävänä lajeina.

Ies-sosiologian voikin nähdä lähtökohdiltaan muistuttavan ainakin yhtä paljon sukupuolta, etnisyyttä ja vammaisten asemaa käsitteleviä sosiologian tutkimusaloja kuin ympäristösosiologiaa.

³⁸ Vastaavasta prosessista (yhteiskunnallisten liikkeiden nousua seuranneesta kyseisten teemojen aktivoitumisesta tutkimuksen piirissä) historian tutkimuksessa katso Ritvo 2002, 404.

Myös näiden alojen nousu akateemisen kiinnostuksen kohteiksi on seurausta kyseisten teemojen aktivoitumisesta yhteiskunnallisina liikkeinä.³⁹ Ne ovat kaikki omalla tavallaan nostaneet ongelmallisen kysymyksen oikeuksista ja niiden alasta keskustelun kohteeksi. Ennen kaikkea niitä kuitenkin yhdistää toiseuden kysymys. Ne kyseenalaistavat läntisten kulttuureiden syvälle juurtuneen tavan erottaa "meidät" "muista", mikä mitätöi erot toisissa, ja voi näin edistää alistamista ja hyväksikäyttöä. Niiden tutkimuskohteena ovat ryhmät, jotka on rajattu (täyden) ihmisyyden ulkopuolelle. Nämä ryhmät ovat edustaneet toista, jota vasten on määritetty oikea, täysi ihmisyyden. Tutkimustiedon ohella nämä monitieteistä lähestymistapaa hyödyntävät alat ovat lisänneet yhteiskunnallista herkkyyttä tutkimuskohteidensa suhteen. Tähän pyritään myös yhteiskuntatieteellisessä eläintutkimuksessa. (Ks. Arluke 2002, 370; Birke 2002, 429; Shapiro 1993; Suutala 1996, 18–19.)

Sosiologi David Nibertin (2002, 4–6) mukaan yhä yleisemmin nähdään, että nämä alistamisen ja toiseuden tuottamisen muodot liittyvät toisiinsa yhteiskunnallisten rakenteiden, sosiaalisten instituutioiden ja uskomusjärjestelmien tasolla. Tämän vuoksi näiden alistavien rakenteiden tuottamista ja ylläpitoa, niiden rationalisointia ja oikeuttamista pitäisi tutkia yhdessä.⁴⁰ Esimerkiksi eläinsymboliikka kytkeytyy muiden alistettujen ryhmien kohteluun ja alistaiseen aseman tuottamiseen. Niin rasismissa, naisten syrjinnässä kuin luokkakysymyksessäkin eläinsymboleilla sekä eläimellisyyden määrittelyllä on ollut keskeinen rooli. Tiedämme mitä halutaan viestiä, kun Saddam Hussein esitetään yhdysvaltalaisessa mediassa Persianlahden sodan aikana rottana, kun mustaihoisia nimitellään apinoiksi tai "elukoiksi", tai kun naisia kuvataan kinkkuiksi, kanoiksi tai lehmiksi. Alistetut ryhmät sijoitetaan lähemmäs eläintä, kauemmas tavoitellusta ihmisyydestä. (Ks. Arluke 1993; Emel ym. 2002, 408; Kruse 2002, 376; Nibert 1994; Smith 2001.)

Naistutkimuksessa, samoin kuin jo varhaisissa feministisissä teoksissa, on toistuvasti nostettu esiin miesten harjoittaman naisten ja eläinten alistamisen yhteydet. Ekofeministisessä suuntauksessa naisen yhteys luontoon ja eläimiin on keskeinen lähtökohta.⁴¹ Naistutkija Birke (2002, 430) kuitenkin näkee, että ekofeministisestä suuntauksesta huolimatta feministisen tutkimuksen voi sanoa jättäneen eläimet vaille riittävää huomiota, biologian kontolle, samoin kuin yhteiskuntatieteelliseltä eläintutkimukselta on puuttunut herkkyyttä havainnoida sukupuolen merkitystä tavoissamme suhtautua eläimiin.

³⁹ Tämä liikkeiden aktivoituminen tapahtui useimmissa tapauksissa 1970-luvulla (ks. esim. Birke 2002, 429).

⁴⁰ Sekä David Nibert (2002) että marxilaista sosiologiaa edustava Ted Benton (1993; 1996; 2003) korostavat yhteiskunnan taloudellisten rakenteiden merkitystä näiden alistavien rakenteiden muodostumisessa ja ylläpidossa. He myös painottavat emansipatoristen liikkeiden poliittisen yhteistyön merkitystä rakenteiden muuttamisessa.

⁴¹ Naisen ja luonnon/eläinten alistamisen yhteyden tunnettuja teoreetikkoja ovat esimerkiksi Carol J. Adams (1990), Maria Mies (esim. 1988), Val Plumwood (1993) sekä Donna Haraway (esim. 2003). Suomessa naisten ja eläinten alistamisen historiallisia yhteyksiä on tutkinut esimerkiksi Maria Suutala (1996; 2001).

Ies-sosiologia tutkii rajaa, jossa sekä kulttuuri–luonto-eronteko että taipumuksemme tuottaa toiseutta, jonka intressit eivät ole yhtä arvokkaita kuin omamme, sijaitsevat erittäin lähellä toisiaan. Ies-sosiologian ja muiden emansipatoristen tieteiden välillä vallitseekin jännite, jonka aiheuttaa kysymys eläinten ja ihmisten hyväksikäytön rinnastamisesta. Koska olemme omaksuneet käsityksen universaaleista ihmisoikeuksista, jollaiset eivät kuulu eläimille, ihmisen ja eläimen rinnastaminen millä tahansa tasolla uhkaa ihmisen ainutlaatuista asemaa (Cartmill 1993, 222, 224). Eräät tutkijat ovat tästä huolimatta uskaltaneet vertaamaan eläinten kohtelua esimerkiksi orjuuteen (Spiegel 1995; 1996) ja kolonialismiin (Armstrong 2002) näiden käytäntöjen oikeuttamiseen käytettyjen perustelujen kautta.

Yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen piirissä ei ole luotu yhteistä näkemystä alan emansipatorisesta luonteesta tai siitä pitäisikö yhtenäiseen linjaan edes pyrkiä. Keskustelua tutkimusalan suhtautumisesta eläinten hyväksikäyttöön sekä eläinsuojeluun ja abolitionismiin⁴² on kuitenkin jonkin verran käyty. On viitteitä, että osan tutkijoista on vaikeaa hyväksyä tilannetta, jossa alalla ei vallitse yhtenäistä tavoitetta tutkimuksen kohteen aseman parantamisesta, kuten esimerkiksi naistutkimuksessa laajasti ottaen on (ks. Smith 2001). Ies-sosiologian piirissä on yleistä, että tutkijan eläinsuojelullinen tai eläinten hyväksikäyttöön kriittisesti suhtautuva kanta tulee jollain tavoin esiin hänen tutkimuksessaan. Toiset ottavat tutkimuksensa lähtökohdaksi akateemisten tavoitteiden ohella myös pyrkimyksen eläinten aseman parantamiseen (esim. Serpell & Paul 1994, 128).⁴³ Osa tutkijoista ei kuitenkaan ota lainkaan kantaa eläinten nykyisenkaltaisen hyödyntämisen puolesta tai sitä vastaan. Ies-sosiologian ei liene välttämätöntä saavuttaa yhteistä kantaa suhteessaan eläinten kohteluun. Tutkimustiedon kasvu lisää joka tapauksessa yhteiskunnallista herkkyyttä eläinten asemaa kohtaan edistäen keskustelua ihmisten ja eläinten välisistä suhteista.

3.3 Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologian teoreettisia ja metodologisia lähestymistapoja

Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden moninaisuus sekä eläinkunnan heterogeenisyys vaativat ies-sosiologialta teoreettista ja metodologista monimuotoisuutta. Vaikka tutkimusalue on ollut kiinnostunut ennen kaikkea ihmistä kehityshistoriallisesti lähellä olevista eläimistä, etenkin nisäkkäistä, niin tutkimusta on tehty myös esimerkiksi kalojen sosiaalisesta konstruoinnista (Pålsson 1994; Scarce 1997; 1999; 2000). Kun eläimiä tutkitaan kokemisen ja konstruoinnin kohteina, lähestymistavat voivat olla yhteisiä, mutta jos eläimiä tarkastellaan esimerkiksi mielellisinä sosiaalisina toimijoina, lähestymistapa ei sovellu kaikkiin eläimiin. Nämä kaksi

⁴² Abolitionismi: liike, joka pyrkii poistamaan yhteiskunnassa laillistetun epäkohdan, kuten orjuuden tai prostituution (Sivistyssanat 2001). Viittaa ies-sosiologian kohdalla pyrkimykseen poistaa laillistettu eläimille tuskaa tai kärsimystä aiheuttava kohtelu.

⁴³ Esimerkiksi Eskola (1994, 37) on kirjoittanut myönteisesti naistutkimuksen mukanaan tuomasta "huolenpidosta ja

lähestymistapaa, konstruktionistinen sekä eläimiä mielellisinä sosiaalisina toimijoina tarkasteleva, ovat molemmat merkittäviä suuntauksia ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologisen tutkimuksen piirissä. (Vrt. Kupsala 2000, 4.⁴⁴)

Samoin mainitut historiallinen ja antropologinen perinne vaikuttavat ies-sosiologian piirissä voimakkaasti, etenkin strukturalistisen antropologian ja aatehistorian sekä toisaalta Norbert Eliaksen historiallisen sosiologian kautta.⁴⁵ Ted Bentonin (1993; 1996; 2003) sosialistisen liikkeen sekä ympäristö- ja eläinteemojen dialogia etsivien analyysien kautta myös esimerkiksi historiallinen materialismi, marxilainen yhteiskunta-analyysi, on ollut ies-sosiologian keskusteluissa läsnä.

3.3.1 Strukturalistisen antropologian perinne

Sekä Adrian Franklin että Keith Tester nostavat Claude Lévi-Straussin, Mary Douglasin ja Edmund Leachin strukturalistisen antropologian ies-sosiologian keskeiseksi taustateoriaksi (Franklin 1999, 9; Tester 1991, 31). Tämä voi tuntua ristiriitaiselta siitä lähtökohdasta katsoen, että Lévi-Straussin strukturalistinen kulttuuriteoria nimenomaan korostaa kaksijakoisia luokituksia (luonto – kulttuuri) ja lähtee oletuksesta, että vain ihmisellä on kyky ilmaista itseään ja samalla tulkita toisten ihmisten käyttäytymistä merkinä. Strukturalistisen kulttuuriteorian mukaan kaikki mikä on kulttuuria, nimenomaan ihmiselle ominaista erotuksena muusta luonnosta, on kieltä. Jo yksinkertainenkin työkalu on merkki: kun ihminen näkee työkalun, se laukaisee hänessä ajatuksen, mielikuvan, mutta eläimen havaitessa esineen, josta on sille hyötyä, se laukaisee eläimessä reaktion. (Lévi-Strauss Sulkusen 1999, 60–61 mukaan; ks. Lévi-Strauss 1963, 31–51; vrt. Lévi-Strauss 1976, 10–11, 43.)

Strukturalistinen kulttuuriteoria on kuitenkin antoisa tutkimusväline ihmis–eläinsuhteiden sosiologialle juuri ajatuksessaan erotteluista ja luokitteluista, ja näihin erotteluihin perustuvista muiden luokitteluista ja itsen määrittelyistä.⁴⁶ Strukturalismin mukaan kulttuuri ei ole ajateltavissa ilman eron käsitettä (Heiskala 2000, 21). Kun materialistisesti painottuneet antropologit olivat keskittyneet eläinten merkitykseen vallan, varallisuuden ja epätasa-arvon lähteinä, Lévi-Strauss vaati antropologeja tunnustamaan, että eläimet tarjoavat ihmisille merkittävän käsitteellisen resurssin, ne ovat hyviä ajatella, "good to think" (Lévi-Strauss 1969, 161–162; ks. Mullin 2002, 390).⁴⁷ Sekä Douglasin että Lévi-Straussin tutkimukset ovat ies-sosiologialle keskeisiä myös niiden

vastavuoroisuudesta" tutkimuksessa: maailmasta, jossa tutkija välittää tutkittavastaan, eikä peittele sitä.

⁴⁴ Kupsala (2000, 5–11) on analysoinut ies-sosiologian (Kupsalalla "eläinsosiologia") lähestymistapoja jaotellen ne eläinten tarkastelemiseen sosiaalisina konstruktoina, fyysisen vuorovaikutuksen tutkimukseen (fyysinen konstruointi) ja eläinten tarkastelemiseen mielellisinä sosiaalisina toimijoina.

⁴⁵ Norbert Eliasta käyttää tutkimuksessaan esimerkiksi Franklin (1999). Tester (1989; 1991) hyödyntää Eliasta Foucault'n ohella, tosin kriittisessä hengessä. Sekä Arluke ja Sanders että Franklin ja Tester nojaavat analyyseissään myös strukturalistisen antropologian (esim. Douglas, Evans-Pritchard, Leach, Lévi-Strauss, Willis) perinteeseen (esim. Arluke & Sanders 1996; Franklin 1999; Tester 1991).

⁴⁶ Strukturalistisen antropologian merkityksestä tavoillemme määritellä itsemme ja eläimet myös luvussa 2, sivulla 13.

⁴⁷ Kulttuurisen materialismin ja symbolisen strukturalismin debatista antropologiassa esim. Eder 1996, 108. Mullinin (2002, 390) mukaan uudempi antropologinen tutkimus on torjunut vanhan jaon materialistisen ja käsitteellisen

erityisen ruuan sosiologialle antaman panoksen tähden, onhan ihmisten ja eläinten välisten suhteiden hallitseva osa suhteemme eläimiin, ainakin potentiaalisena, ravintona.

Lévi-Strauss hyväksyy luonnon muodostavan yhteiskunnan ulkopuolisen todellisuuden. Mutta se mitä esitetään totuutena, on sosiaalisesti rakennettua, ennemmin kuin edes likiarvoja todellisesta luonnosta, jonka kulttuuri piilottaa näkyvistä. Ihmiset havainnoivat ulkoista todellisuutta ja luokittelevat tuon rajattomuuden rationaalisesti ymmärrettäviin, toisistaan erillisiin, kategorioihin. Tavat, joilla ihmiset käsitteellistävät ja luokittelevat eläimiä, sekä muodostavat teorioita niistä, ohjaavat sosiaalista ajatteluamme. Ulotamme sosiaaliset rakenteet ja moraalit myös "eläinmaailmaan" taataksemme loogisen järjestyksen tähän rinnakkaiseen metaforiseen yhteiskuntaan. Tämän jälkeen käytämme tätä sosiaalisesti järjestettyä "eläinmaailmaa" pohtiaksemme ja ratkaistaksemme sosiaalisia jännitteitä ja ristiriitoja. (Ks. Franklin 1999, 9; Tester 1991, 32–33; Willis 1974, 7; vrt. Eder 1996, 162.)

Esimerkiksi eläinkertomusten yleisyyden ei voi sanoa johtuvan vain kiinnostuksesta eläimiin. Kuten antropologi Richard Tapper (1988, 57) on todennut, eläinkertomukset Beatrix Potterin *Petteri Kaniinista* George Orwellin *Eläinten vallankumoukseen* eivät kerro niinkään eläimistä, vaan ihmisyhteiskunnassa vallitsevista suhteista, kulttuurisista rooleista ja ihmisten välisistä ongelmista. Jopa vahvimmin eläinnäkökulmaa tavoittelevat kertomukset, kuten Richard Adamsin *Ruohometsän kansa*, *Ruttokoirat* ja *Shardik*, ovat pohjimmiltaan metaforisia kuvauksia ihmisten ongelmista ja voimasuhteista. Tämän toteaminen ei vähennä eläinten kulttuurista merkitystä, vaan muistuttaa, kuinka hyviä eläimet ovat myös ihmisten ajattelemiseen.

Myös toinen strukturalistisen antropologian merkittävimmistä edustajista, Mary Douglas⁴⁸, on keskeinen hahmo ies-sosiologialle, nimenomaan ritualistisia rajanvetoja käsittelevän tutkimuksensa myötä. Douglas (2003 [1966]) pyrkii nostamaan esiin perustavia kognitiivisia rakenteita, jotka luovat sosiaalisen, eli yhteisölliset tavat erotella ja rajata asiat eri kategorioihin. Douglasin keskeinen idea on, että pidämme asioita, siis myös eläimiä, puhtaina (pure, clean) silloin, kun ne ovat helposti ja tarkasti luokiteltavissa, likaisina ja vaarallisina puolestaan silloin, kun ne eivät sitä ole, eli ovat anomaalisia. Yhteiskunta reagoi likaisuuteen joko muodostamalla tällaisesta kohteesta tabun tai asettamalla sen rituaalisen puhdistuksen kohteeksi. Kulttuuri pitää huolen luokittelun rituaaleista, sekä standardisoi ja normalisoi ne. Juuri kulttuuri ja luokittelujärjestelmät tekevät Douglasin mukaan meistä sosiaalisia ja ihmisiä. Douglas korostaa, että esimerkiksi eläinten

antropologian välillä ja argumentoinut ihmis-eläinsuhteiden semioottisten ja taloudellisten aspektien yhteyksien tutkimuksen puolesta.

⁴⁸ Mary Douglas ilmoittaa kiinnostuneensa strukturaalisesta lähestymistavasta Evans-Pritchardin (1940) nuerien poliittista järjestelmää koskevan analyysin myötä, ja toteaa strukturaalisen lähestymistavan olleen antropologiassa ilmassa jo ennen kuin Lévi-Strauss innostui soveltamaan strukturaalista kielitiedettä tutkimuksiinsa sosiaalisuudesta ja mytologiasta. "Siitä lähtien saastumisen rituaaleja tutkivat ovat pyrkinet käsittelemään kansojen ajatuksia puhtaudesta

poikkeavuudet, anomaliat, eivät ole peräisin luonnosta, vaan nousevat luokittelujärjestelmän omista piirteistä. Kunkin kulttuurin omat piirteet määrittävät, kuinka voimakkaasti poikkeavuus noteerataan ja millaisia reaktioita se synnyttää. (Anttonen & Viljanen 2003; vrt. Arluke & Sanders 1996, 165; Douglas 1994, 25; Tester 1991, 37.)

Myös Douglas korostaa havaintojemme määrittymistä tiettyjen mallien mukaisesti. Hän kirjoittaa:

"Vaihtuvien vaikutelmien kaaoksessa kukin meistä rakentaa vakaan maailman (...) Kaikkein auliimmin hyväksymme vihjeet, jotka sopivat helpoimmin valmisteilla olevaan rakennelmaan. Moniselitteisiä vihjeitä käsitellään tavallisesti siten kuin ne olisivat sopusoinnussa muun rakennelman kanssa. Ristiriitaa aiheuttavat vihjeet tavallisesti hylätään. Jos ne kuitenkin hyväksytään, koko oletusten rakenne täytyy muokata uudelleen. Oppimisen edetessä havaintokohteet nimetään ja nimeäminen vaikuttaa siihen, kuinka ne havaitaan seuraavalla kerralla: kun ne on kerran nimetty joksikin, ne asettuvat myöhemmin kuin luonnostaan omiin lokeroihinsa. Ajan kuluessa ja kokemusten karttuessa nojaamme yhä enemmän tähän oppimaamme nimeämisen järjestelmään. Järjestelmä antaa meille varmuutta ja näin siihen rakentuu sisäinen taipumus konservatiivisuuteen." (Douglas 2003, 87.)

Douglasin kuvaus on merkittävä pohtiessamme ihmisen ja eläimen välisen rajanvedon ylläpitoa, rakentamiamme eläinluokitteluja sekä tapaamme uusintaa näitä kategorioita niin tieteellisessä kuin arkisessa kielenkäytössä. Douglasin sanoin kulttuuri antaa meille joukon perusluokkia, positiivisen mallin, johon aatteet ja arvot siististi järjestetään. Kulttuurin luonne tekee näistä kategorioista tiukkoja. Jokainen luokitusjärjestelmä kuitenkin synnyttää anomaliaita ja jokaisessa kulttuurissa tapahtuu asioita, jotka kyseenalaistavat luokittelun, jotka uhmaavat kulttuurin perustavia oletusarvoja. Esimerkiksi synnynnäiset epämuodostumat voivat uhmata ihmisten ja eläinten välistä rajaa. Mutta, jos synnynnäinen epämuodostuneisuus voidaan luokitella erityistapaukseksi, tavalliset kategoriat voidaan säilyttää. Douglas lainaa Evans-Pritchardin esimerkkiä nuer-heimosta, joka pitää epämuodostuneina syntyneitä ihmislapsia "virtahöpövauvoina", jotka ovat vahingossa syntyneet ihmisille. Moniselitteisyys käsitellään laatimalla siihen selitys. (Douglas 2003, 90.)

3.3.1.1 Esimerkinä erontekojen tuottaminen Natsi-Saksassa

Arluke ja Sanders ovat tarkastelleet natsi-Saksassa vallinnutta eläinsuhdetta⁴⁹ Douglasin ritualistisen rajanvedon teorian avulla. Natsi-Saksassa ihmisten ja eläinten välistä rajanvetoa

osana suurempaa kokonaisuutta" toteaa Douglas. (Douglas 2003, 27–28.)

⁴⁹ Samasta kysymyksestä ovat Kaltio-lehden sivuilla käyneet vastikään mielenkiintoista keskustelua väestöhistorian tutkija Aslak Aikio (2003) ja suomalais-ugrialaisten kielten tutkija Janne Saarikivi (2003).

hämärrettiin paradoksaalisella tavalla, jossa eläinten moraalista arvoa nostettiin, tiettyihin eläimiin identifioiduttiin ja ihmisten positiivista elämellisyttä korostettiin. Ihmisten, eläinten ja luonnon väliset erottelut eivät muodostaneet yhteiskunnan perusrakennetta, vaan sen muodosti rodullisesti puhtaan sekä epäpuhtaan ja vaarallisen välinen ero. Luontoa ja elämellisiä vaistoja korostettiin kulttuuria ja intellektualismia vastaan. Luonto ja puhdasrotuisuus, eli arjalaisuus, samaistettiin keskenään. Natsit liittivät itseensä eläinten idealisoituja piirteitä, kuten vahvuuden, pelottomuuden ja lojaalisuuden. "Ei-arjalaiset" ihmiset rinnastettiin "alempiin" eläimiin tai selitettiin eläimiäkin alempiarvoisiksi, saastuneiksi. He olivat elämellistettyjä, rodullisesti sekoittuneita ihmisiä, jotka olivat ylittäneet kategorioiden rajat, eivät kuuluneet mihinkään "puhtaaseen" ryhmään. "Puhtautensa" vuoksi (tietyt) eläimet sijoitettiin heidän yläpuolelleen. Ihmisiin, myös "arjalaisiin", ryhdyttiin soveltamaan käytäntöjä ja teorioita, jotka olivat yhteisiä eläinjalostuksen kanssa. Eläin- ja luonnonsuojelua korostettiin, mutta "ei-arjalaisiin" ihmisiin kohdistettiin käsittämätöntä julmuutta. (Arluke & Sanders 1996, 132–140, 144–147, 157–162, 165–166.)⁵⁰

Juutalaisten ohella saastuttaviksi, epäpuhtaiksi ihmisiksi luokiteltiin kehitysvammaiset, romanit ja "epäsosiaaliset ainekset", kuten seksuaalivähemmistöt, rikolliset, mielisairaat ja alkoholistit. Natsi-Saksassa käsitys siitä mitä merkitsi olla puhdas, arjalainen, perustui voimakkaasti toisten ihmisryhmien näkemiseen yhteiskunnallisena vaaratekijänä. Saastuttavina pidettyjen elementtien tukahduttaminen, tai poistaminen, on yhteisön yritys suojella puhtaana pidetyn integriteettiä. Vartioimalla yhteiskuntaa sitä uhkaavia, usein kuvitteellisia, vaaroja vastaan ihmiset pyrkivät suojelemaan yhteisönsä ideaalia järjestystä. Yhteisöillä on yleinen tavoite järjestää ja luokitella ilmiöitä niiden yhteisten ominaisuuksien perusteella. Natsit kokivat taistelevansa yhteiskunnallisen järjestyksen puolesta villieläinten kaltaisella rohkeudella. Juutalaisiin liitettiin sellaisia määreitä kuin "vivisektorit" (eläinkokeiden tekijät) ja kiduttajat, jolloin natsien voitiin nähdä taistelevan eläinten kanssa yhteisessä uhrin asemassa "sortajiaan" vastaan.⁵¹ (Arluke & Sanders 1996, 146–148, 154, 158, 164–165.)

Natsi-Saksassa evoluutioteorioiden merkitystä korostettiin vallinneesta antroposentrisestä maailmankuvasta poikkeavalla tavalla (Arluke ja Sanders 1996, 145–146). Kuten Cartmill (1993, 199) huomauttaa, toiseen maailmansotaan saakka sekä evoluutiotutkijoiden että myös antropologien piirissä vallitsivat laajalti erittäin rasistiset ajattelutavat, joita natsit hyödynsivät. Toisen maailmansodan jälkeen rasistisesti väritynyt tiede joutui ymmärrettävästi epäsuosioon. Cartmill (emt., 200–202) toteaa, että tämä (tärkeä) rasismin juuriminen antropologiasta asettui yhtä

⁵⁰ Toisaalta, kuten myös Arluke ja Sanders (1996, 147–148) mainitsevat, osa natsien mainitusta eläinystävällisyydestä saattaa olla ennemminkin propagandakoneiston tuotetta kuin toteutunutta eläinystävällistä toimintaa. Myös eläimiä luokiteltiin puhtaisiin ja saastaisiin, osaa ihailtiin, osaa inhottiin (emt., 162–163). Tästä huolimatta eläin- ja luontoteemojen korostus on kiinnostava piirre natsi-ideologiassa. Natsi-ideologiaan liitettiin myös idea vegetarismista, mutta on epäselvää, kuinka laajasti vegetarismia on todellisuudessa noudatettu (vrt. emt., 144).

⁵¹ Vaihtoehtoisesti voidaan nähdä, että natsit kokivat taistelevansa yhdessä puhtaiden, kaltaistensa eläinten kanssa

darwinismin traditiota vastaan: taatakseen ihmisten ykseyden ja tasa-arvon antropologien täytyi hyväksyä terävämpi rajanveto ihmisten ja muiden eläinten välille.

Natsi-Saksa nostetaan silloin tällöin esiin vaarallisena esimerkkinä eläinten ja ihmisten välisen eronteon hämärtämisestä ja eläinten moraalisesta korottamisesta. Sen voi kuitenkin nähdä myös esimerkkinä sellaiseen ajattelumalliin sisältyvistä vaaroista, jossa tietty elävien olentojen ryhmä rajataan kokonaan moraalisen merkitsevyyden ulkopuolelle. Natsi-Saksa muodostaa kiinnostavan esimerkin, kun pyritään analysoimaan tekijöitä, joiden vuoksi jokin yhteiskunnallinen ryhmä nähdään tarpeelliseksi sijoittaa ihmisyyden ja eettisen huomioimisen ulkopuolelle. Natsi-Saksassa "eläimellistettiin" niitä ihmisryhmiä, jotka ovat myös muina ajanjaksoina joutuneet eläimellistämisen kohteiksi: etnisyydeltään poikkeavia (usein ihonväriltään tummempia), vammaisia, mielisairaita ja seksuaalisia vähemmistöjä. Natsivallan aikana tästä eläimellistamisestä seuranneet toimenpiteet ylsivät mittasuhteisiin, jotka ylittivät kaikki aiemmat.

Toisaalta natsi-Saksan poikkeavaa eläinsuhdetta voidaan tarkastella myös mahdollisena selviytymiskeinona, myönteisen itsemäärittelyn ja identiteettityön välineenä. Sekä hallitsevassa että alistetussa asemassa olevat yhteiskunnan jäsenet kehittivät omia erottelujärjestelmiään siten, että voivat nähdä niissä itsensä myönteisessä valossa (Sulkunen 1999, 71). Eläimiin kohdistettu huolenpito tarjosi natseille mahdollisuuden nähdä itsensä inhimillisinä, huolimatta heidän tiettyjä ihmisryhmiä kohtaan osoittamastaan äärettömästä julmuudesta. Samalla tavoin on toiminut myös huolenpito omasta "rodusta": keinona nähdä oma itse ja oma toiminta myönteisessä valossa. Yksilön oma identiteetti rakentuu aina yhteisön tuottamalle erottelujen järjestelmälle, natsi-Saksassa myös natsi-ideologian tuottamalle erottelujen järjestelmälle. (Vrt. Lifton 1986 teoksessa Arluke & Sanders 1996, 151.)

3.3.2 Sosiaalinen konstruktionismi

Eläinten ja ihmisten välisten suhteiden yhteiskuntatieteellistä tutkimusta hallitsee tällä hetkellä konstruktionistinen näkökulma.⁵² Kuten strukturalistinen antropologiakin, sosiaalinen konstruktionismi keskittyy tarkastelemaan todellisuuden sosiaalista rakentumista. Konstruktionismin mukaan yhteiskunnallisen todellisuuden olemassaolo on riippuvaista inhimillisissä käytännöissä syntyvistä kulttuurisista konstruktiosta, eikä ihmisillä ole pääsyä todellisuuteen muutoin kuin tulkintojen, konstruktioiden kautta (Heiskala 2000, 5, 197).

Eläinten merkitykset, sosiaaliset konstruktiomme eläimistä, saattavat vaikuttaa muuttumattomilta. Näiden merkitysten pysyvyys ja niiden saama laaja hyväksyntä osoittavat niiden olevan kulttuurisia

likaisia, epäpuhtaita eläimiä ja ihmisiä vastaan.

⁵² Ies-sosiologian suhteesta sosiaaliseen konstruktionismiin myös luvussa 2.2.

ilmiöitä, osa normatiivista järjestystä siinä yhteiskunnassa, jossa ne ilmenevät. Ne siirtyvät sukupolvilta toisille muiden vastaavien kulttuuristen ilmiöiden, kuten vaikkapa isänmaallisuuden tai niin kutsutun protestanttisen työetiikan, tavoin. (Vrt. Arluke & Sanders 1996, 10.)

Sosiaalisen konstruktionismin klassikoiden Bergerin ja Luckmannin mukaan annamme todellisuudelle merkityksiä – konstruomme sitä sosiaalisesti – sekä mikrotason sosiaalisen interaktion että makrotason voimakkaiden sosiaalisten instituutioiden, kuten poliittisten ja taloudellisten järjestelmien toiminnan kautta. Sosiaaliset tosiasiat ovat riippuvaisia yhteiskunnista, joissa ne luodaan. Se mitä yhteiskunnissa pidetään tosiasiana, on siis relativistista. Kaikki mitä "tiedetään" on sosiaalisten olosuhteiden, niin henkilökohtaisen vuorovaikutuksen kuin laajalle levinneiden sosiaalisten voimien, kontekstualisoimaa. Yhteiskunnat ja niiden alaryhmät (sub-groups) luovat tietoa tuottamalla tulkintoja ympäröivästä materiaalisesta maailmasta. Me elämme tulkinnoissa. Se ei kuitenkaan tee meistä vapaita, koska tulkinnat myös tekevät meistä sen, mitä me olemme. Vain pieni osa tulkinnoista on tietoisien toimintamme tulosta, suurin osa nojautuu tekijyyteemme. Berger ja Luckmann rohkaisevatkin tutkijoita pohtimaan historiallisen kontekstin merkitystä ja huomioimaan sekä henkilökohtaisen vuorovaikutuksen tason että makrotason voimat merkitysten synnyttämisessä ja säilyttämisessä. (Berger & Luckmann 1994; Heiskala 2000, 206; ks. myös Scarce 1997.)

Bergerin ja Luckmannin ohjeita seuraten olisi tärkeää kyetä tunnistamaan niitä sekä mikro- että makrotason voimia, jotka synnyttävät ja ylläpitävät näitä eläinten merkityksiä. Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologian haasteena olisi siis selvittää:

1. Minkälaiset mikrotason sosiaalisen vuorovaikutuksen muodot luovat ja pitävät yllä erilaisia, myös keskenään ristiriitaisia, merkityksiä ja konstruktioita eläimistä?
2. Millaisia merkityksiä makrotason toimijat, kuten poliittiset ja taloudelliset instituutiot, eläimille antavat?
3. Mikä näiden kahden tason suhde on, ja miten tämä monitasoinen merkitystenanto vaikuttaa eläinten ambivalenttiin asemaan modernissa yhteiskunnassa?

Ies-sosiologiassa onkin tehty runsaasti etnografista tutkimusta niiden prosessien ymmärtämiseksi, joissa ihmiset konstruivat merkityksiä, jotka vaikuttavat heidän käyttäytymiseensä eläimiä kohtaan (ks. esim. Arluke & Sanders 1996, 18–40). Myös kulttuurituotteiden analyysin kautta on pyritty selittämään eläinsuhteidemme rakentumista.

3.3.2.1 Tiede ja tieteen kieli eläinten sosiaalisessa konstruoinnissa

Tieteellisen tiedon tuottaminen on sosiaalisten sääntöjen ohjaamien valintojen tulos. Sopivat tapahtumat valitaan ja yhdistetään toisiinsa loogisesti, tieteellisen kaanonin standardien mukaisesti.

Tieteellisten tosiasioiden tuottamista edeltää sosiaalisissa kommunikaatioprosesseissa tapahtuva tosiasioiden valinta. (Eder 1998, 99.) Koska ihmisillä ei ole omakohtaiseen kokemukseen perustuvaa tietoa siitä, millaista on olla eläin, mitä eläimyys merkitsee, eläimiä koskevat käsityksemme ovat vahvasti tieteen tuottamien käsitysten suuntaamia. Näin ollen on luonteavaa, että ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologia on alkumetreiltään lähtien kääntynyt tarkastelemaan prosesseja, joilla tiede tuottaa kuvauksia eläimistä.

Kuinka kielenkäytön tavat ohjaavat lukijan mielikuvitusta toisistaan poikkeaviin mielikuviiin eläimistä ja erilaisiin tapoihin ymmärtää eläinten elämän luonne (nature of their lives)? Tämä kysymys ohjaa yhdysvaltalaisen sosiologin Eileen Cristin tutkimusta luonnontieteiden, ja erityisesti käyttäytymistieteen käyttämän kielen merkityksestä eläinten määrittelyssä. (Crist 1999, 207.) Crist on analysoinut käyttäytymistieteellisiä tutkimuksia, joita yhdistää ideaali eläinten luonnollisen elämän todellisuuden kuvaamisesta. Vaikka käyttäytymistieteen tutkijat jakavat saman tavoitteen eläinten elämän tarkasta ja totuudenmukaisesta kuvaamisesta huolellisen elämänhistorioiden, elintapojen ja vaistojen dokumentoinnin avulla, he päätyvät kuvauksiin, jotka paljastavat täysin toisistaan poikkeavia maailmoja. (Crist 1999, 1.)

Kieli ei koskaan ole tutkimuksen yksinkertainen, neutraali työkalu, vaan se muodostaa keskeisen osan siitä, minkälaisiksi eläimet kuvataan. Kieli ei vaikuta lukijaan ainoastaan suoraan, sisällöllisen viestinsä välityksellä, vaan myös epäsuorien vaikutustensa kautta, ovat nämä vaikutukset sitten tarkoituksellisia tai implisiittisiä. Konkreettisen tekstin ja tekstin sisällön erottaminen tekstin luomista muista vaikutuksista on keinotekoisia, mutta se on tarpeellinen keino kielen monimuotoisten vaikutusten ja seurausten havaitsemiselle. Crist korostaa, että eläinten käyttäytymistä käsittelevässä tutkimuksessa tekstin perlokutionaariset vaikutukset ovat erityisen tärkeitä, sillä sanat toimivat väylänä sille, millaisena lukija lukiessaan "näkee" eläimen ja sen käyttäytymisen. (Crist 1999, 1, 207.)

Tahattomia perlokutionaarisia vaikutuksia synnyttää esimerkiksi englanninkielisen tekstin tilanne, jossa eläimistä normaalisti käytetystä "it" -sanasta (se) siirrytään välillä he ja she -sanojen (hän) käyttöön, jotta kahden eri sukupuolta edustavan eläimen välisen toiminnan kuvaaminen olisi helpompaa. He ja she -sanat kantavat kuitenkin mukanaan konnotaatioita yksilöllisyydestä ja subjektiviteetista, jolloin ne pitkään tekstissä käytettyinä saavat lukijan menettämään anonyymien generisen kuvan eläimestä. (Crist 1999, 199.)

Birke on kehottanut tutkijoita kiinnittämään huomiota siihen, kuinka sukupuolta tuotetaan ja esitetään toisilajisten eläinten havainnoinnissa. Meidän tulisi kysyä, ovatko eläintieteelliset kuvauksemme todellakin eläimen käytöksessä vai ainoastaan käsityksessämme siitä. Birken

mukaan sukupuolen vaikutus eläintieteellisissä kuvauksissa on merkittävä: yhteiskunnallisia käsityksiä, myös sukupuoli-stereotypioita, siirretään luontoon. Eläintieteissä vallitseva seksismi näyttäytyy Birken mukaan esimerkiksi lintutieteellisten oppaiden tavassa asettaa naaraita koskevat kuvaukset toissijaisiksi koiraiden esittelyjen rinnalla; naaraat koetaan jollain tavoin mielenkiinnostomammiksi ("somewhat duller"). (Birke 2002, 430–431.)

Myös Scarcen teos "Fishy business: Salmon, biology and the social construction of nature" (2000) jäljittää tieteen luomia ja ylläpitämiä eläinten sosiaalisen konstruoinnin tapoja. Sen sijaan, että vain vertailisi valittuja konstruoinnin tapoja, Scarce pyrkii jäljittämään niitä mikro- ja makrososiaalisia tekijöitä, jotka vaikuttavat näihin tieteenalan suorittamiin valintoihin, lohibiologien tapaan konstruoida tyynenmerenlohi (pacific salmon)⁵³. Scarcen mukaan lohibiologisen tutkimuksen alkuajoista lähtien poliittiset ja taloudelliset voimat ovat muokanneet tutkimusalaan vaikuttamalla muun muassa tutkimuskysymysten valintaan, esimerkiksi tutkimusrahoituksen kautta. Tieteen ulkopuoliset voimat ovat siis vaikuttaneet siihen, millaiseksi lohta on myös tieteen keinoin rakennettu. (Scarce 1997; 1999; 2000.)

3.3.2.2 *Taide eläinten sosiaalisen konstruoinnin välineenä*

Tieteen ohella taiteen keinot ovat olleet voimakkaasti mukana eläinkäsitystemme, ja jopa fyysisessä eläinten muokkauksessa. Kanadalainen Michael S. Quinn on tutkinut tuotantoeläinrotujen konstruoinnin prosessia. Jalostamamme eläinrodut ovat ihmisen sekä sosiaalisesti että fyysisesti konstruoimia. Quinn on jäljittänyt historiallisia prosesseja, joiden avulla pieni ihmisryhmä aikaansai kokonaisten uusien karjarotujen luomisen. Quinn toteaa, että vaikka rotujen (breeds⁵⁴) tunnusmerkkeinä toimivat uniikit fyysiset ja käyttäytymiseen liittyvät piirteet, rodut ovat olemassa ensisijaisesti sosiaalisina konstruktioina. Jotta rodun voisi sanoa olevan olemassa, riittävän monien ihmisten tulee olla yksimielisiä, että kyseessä olevat yksilöt eroavat tarpeeksi muihin rotuihin luettavista eläimistä. Nämä rodut on luotu ihmisten toimesta esteettisistä, taloudellisista tai rituaalisista syistä, ihmisen konstruoiman ihanne-eläimen mukaisiksi valikoivan jalostuksen keinoin. 1700-luvun lopulla käynnistynyt prosessi suunnitelmalliseksi tuotantoeläinrotujen jalostamiseksi sai tuekseen maalaustaiteen, jonka tehtävä oli levittää idealisoituja kuvauksia aikakauden ihanteiden mukaisista tuotantoeläimistä. Maalauksia tuottajat voivat käyttää eläinjalostuksensa esikuvana. Taide on väistynyt uusien tiedonvälityksen kanavien tieltä, mutta tuotantoeläimissä vaikuttaa yhä oma "muotinsa", joka muokkaa ideaalityyppiä jatkuvasti uuteen suuntaan. (Quinn 1993; vrt. Ritvo 1987, 93–121.)

⁵³ Kotoinen kirjolohemme kuuluu myös tyynenmerenlohiin.

⁵⁴ Englannin kielessä jalostetuista eläinroduista ei käytetä käsitettä "race" vaan "breed". Suomen kielessä ei ole varsinaista vastinetta breed-käsitteelle.

Eder (1996, 98–99) huomauttaa, että luonnon- ja ihmistieteiden suhteelle kysymys primaarien ja sekundaarien konstruktioiden, mielikuvien ja tieteellisen tiedon, suhteesta on erittäin tärkeä. Mikä on tieteellisesti tuotetun tiedon ja "arkitiedon" suhde konstruktioissamme eläimistä, ja mikä tämän merkitys on? Mitä vaikutuksia on esimerkiksi sillä, että taide on lähtenyt käsittelemään eläinten kohtelun problematiikkaa sekä ihmisten ja eläinten välisen eronteon liudentumista tiedettä rohkeammin?

Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimuksessa kirjallisuuden ja elokuvien analyysi onkin ollut keskeisellä sijalla, samoin kuvataiteita on analysoitu paljon. Nähdäänhän kulttuurin sisältämien erottelujen ja luokitusten tulevan puhtaimmillaan esille näissä niin sanotuissa kulttuurituotteissa (Sulkunen 1999, 69). Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden analyysin kannalta kulttuurinen viestintä kalliomaalauksista runouden ja Raamatun kautta lastenlauluihin on äärimmäisen rikasta. Sosiologi Kathleen R. Johnson (1996) on esimerkiksi tarkastellut lastenkirjojen tarjoamia näkemyksiä ihmisten ja eläinten välisistä suhteista. Hänen mukaansa lasten realistisen eläinkirjallisuuden genren myötätuntoinen tapa kuvata eläimiä ja paheksua niiden kaltoin kohtelua kutsuu lukijan haastamaan vallitsevia ihmisten ja eläinten välisiä suhteita. Lasten- ja nuortenkirjallisuus voi siis tarjota nuorille lukijoille vallitsevasta kulttuurista poikkeavia tapoja konstruoida eläinten sosiaalinen merkitys ja "oikeanlaiset" ihmisten ja eläinten väliset suhteet.

3.3.2.3 Testerin radikaali-konstruktivistinen näkemys eläinten oikeuksiin

Edellä mainitut tutkijat edustavat maltillista konstruktivismia: he olettavat, että vaikka ihmisten tuntema todellisuus on tulkittua todellisuutta, näille tulkinnoille on olemassa luonnonympäristön asettamat rajat.⁵⁵ Tester sen sijaan edustaa radikaali-konstruktivistista lähestymistapaa. Eläimet eivät ole mitään muuta kuin mitä me niistä teemme (Tester 1991, 42).

Käsitellessään eläinten asemaa modernissa Tester keskittyy eläinten oikeuksia vaativan ajattelun nousuun. Hänen mukaansa idea eläinten oikeuksista merkitsi aiemmin vallingin kahden eläinsuojelullisen ajattelusuunnan yhdistämistä: vaatimus erilaisuudesta ja vaatimus samanlaisuudesta sulautuvat eläinoikeusideologiassa yhdeksi ajatukseksi.⁵⁶ Ihmisen ambivalentti asema modernissa, sekä samanlaisena että erilaisena kuin eläin, vaatii eläinoikeusajattelun mukaista sovittelua: Eläimille on taattava oikeudet, koska ne ovat eläviä orgaanisia olentoja kuten ihminenkin. Nämä oikeudet voi antaa vain ihminen, koska olemme ainoa eläin, joka kykenee ymmärtämään elämää. Meidän on käyttäydyttävä muista eläimistä poiketen juuri sen tähden, että kykenemme siihen. Näin ihminen voi rakentaa eläinten oikeuksien avulla oman ainutlaatuisuutensa uudelleen. Eläinoikeusajattelussa ja eläinten moraalisisessa kohtelussa on siis Testerin mukaan kyse

⁵⁵ Katso maltillisesta/radikaalista konstruktivismista myös luvusta 2, sivulta 9.

⁵⁶ Erilaisuuden ja samanlaisuuden vaatimuksista eläinsuojelun ideaalityyppeinä enemmän luvussa 4.8.1.

ainoastaan siitä, että ihmisyydestä tehdään erilaista ja ainutlaatuista tekemällä siitä moraalista. Tester (1991, 93) toteaaakin: "Humanitarianism is about being human, not being kind". (Tester 1991, 88, 206; vrt. Franklin 1999, 60.)

Tester korostaa ideaa eläinten oikeuksista sosiaalisena konstruktiona, jollainen se ehdottomasti sosiologisesti tarkasteltuna on. Hän kuitenkin liittää näkemykseen kaksi poleemista väitettä, joista ensimmäinen mukaan ihmiset eivät yleisesti ottaen ymmärrä eläinten oikeuksien sosiaalisesti konstruoitua luonnetta:

"Since the 1890s, there has been a systematic denial of something which is perfectly plain to anybody who has read to this page: animal rights is not natural; it is a social and a historical invention. Society is worshipping a thing of its own creation when it falls down before this truth." (Tester 1991, 171.)

Tämä väite kytkeytyy Testerin toiseen, vielä poleemisempaan, väitteeseen siitä, että eläinten oikeudet ovat vain sosiaalinen konstruktio. Eläinten moraalinen kohtelu ei liity eläinten todelliseen olemiseen tai tarpeisiin:

*"It is most seriously irresponsible to pretend that the morality has been developed exclusively for the good of animals, or to suggest that they naturally demand a certain treatment, or, indeed, to maintain that they are being released from social power. Animals have been made moral subjects because society demands that they be made moral subjects **for purely social reasons.**"* (Tester 1991, 207, kursivointi alkuperäinen.)

Testerin analyysi eläinoikeusajattelun noususta vastauksena ihmisen omaan ambivalenttiin asemaan modernissa on mielenkiintoinen. Se kuitenkin menettää vetovoimaansa Testerin redusoidessa tulkintansa äärimmäiseen konstruktionismiin, jossa ei jää sijaa täydentäville tulkinnoille. Tester näkee tieteen vain ja ainoastaan luonnon keksimisenä, ei löytämisenä. Hän ei viittaa esimerkiksi etologisen tiedon mahdollisuuksiin tarjota ymmärrystä eläinten tarpeista tai eläinten kärsimisestä tietyissä olosuhteissa. Analyysi ei jätä tilaa ajatukselle, että tällaisen tiedon lisääntyminen tai eläinten tuotanto-olosuhteissa tapahtuneet muutokset olisivat voineet vaikuttaa eläinoikeusajattelun syntyyn tai suosioon, lukuun ottamatta sitä, että ymmärrys toislaisista eläimistä ihmisen kaltaisina elävinä organismeina vaikutti ihmisen ambivalentin aseman syntyyn. Tester (1991, 207) esittää, ettei ihmisellä ole mitään mahdollisuutta tietää onko eläinten nykyinen kohtelu parempaa kuin kohtelu kaksi- tai kolmesataa vuotta sitten, emmekä voi kysyä eläinten kohtelusta eläimiltä itseltäänkään. Hän siteeraa Wittgensteinin kuuluisaa lausahdusta "if a lion could talk, we could not

understand him", ja lisää, ettei eläimen ja ihmisen välisten maailmojen katkos ole vain filosofinen, vaan myös historiallinen ja sosiologinen. Tester toteaa:

"(...) the lion can never be known in itself. Indeed, outside of our investment of it, there is nothing about the lion for us to know." (Tester 1991, 207.)

Eläinoikeusliike on Testerin mukaan vaarallinen näyte siitä että eläinten oikeuksien idean sosiaalinen ja historiallinen tausta on unohdettu (emt., 183, 190, 194–195). Testerin mukaan eläinoikeusliike uskoo eläinten oikeuksissa olevan kyse luonnollisesta tosiseikasta eikä sosiaalisesta ja historiallisesta konstruktista. Kritisoidessaan eläinoikeusliikettä tältä pohjalta kysymyksiä herättää, ettei Tester vertaa eläinoikeusliikettä millään tavoin esimerkiksi ihmisoikeusliikkeeseen. (Ks. esim. Tester 1991, 178, 180, 183, 190, 194, 207.) Vaikka ihmisoikeusliike olisi tärkeämpi ja oikeutetumpi liike kuin eläinten oikeuksia vaativa liike, emme voi jättää huomiotta tosiasiaa, että myös ihmisoikeuksissa on kyse sosiaalisesta ja historiallisesta konstruktista, kuten ideassa eläinten oikeuksista.

Sosiaalinen konstruktionismi on välttämätön lähestymistapa ies-sosiologialle. Eläinkäsitystemme luonnetta, ei biologisina tosiasioina, vaan ajassa ja paikassa vaihtelevina sosiaalisen merkityksenannon tuotteina on avattava yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen keinoin. Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimukselle näkemys tulkintojemme ulkopuolisen "reaalimaailman" olemassaolosta on kuitenkin tärkeä. Jo *Society & Animals* -lehden ensimmäisessä numerossa peräänkuulutettiin tutkimusta, joka kunnioittaisi toislajisia eläimiä kohtelemalla niitä olentoina, joilla on omat kokemuksensa sekä intressinsä, ei ainoastaan kulttuurisina artefakteina, symboleina, malleina tai hyödykkeinä (Shapiro 1993; vrt. Shapiro 2002). Vaikka eläimet näyttäytyvät meille vain tulkintojemme kautta, emme voi kiistää toislajisten eläinten olemassaoloa näiden tulkintojen ulkopuolella. Voimme lähestyä toislajisia eläimiä myös muun kuin kielellisen merkityksenannon kautta, esimerkiksi ruumiidenvälisyyden näkökulmasta (Ruonakoski 2002⁵⁷).

3.3.3 Eläimet mielellisinä sosiaalisina toimijoina

Valtaosassa yhteiskuntatieteellistä eläintutkimusta eläimet esiintyvät yhä passiivisina ihmisten toimien tai määrittelyjen kohteina (ks. Kupsala 2000, 4–5, 7). Ies-sosiologian piiriin mahtuu kuitenkin myös tutkimussuuntia, joissa eläimiä ei käsitellä ainoastaan ihmisten suorittaman sosiaalisen konstruoinnin kohteina, vaan mielellisinä sosiaalisina toimijoina, joiden kokemusta ja vuorovaikutusta, sekä merkityksen antoa tälle vuorovaikutukselle yritetään tulkita. Esimerkiksi

⁵⁷ Erika Ruonakoski valmistelea väitöskirjaa aiheesta "Eläin ja ihminen ruumiinfenomenologian näkökulmasta" (Ruonakoski 2002).

etnografiaa, autoetnografiaa ja symbolista interaktionismia on sovellettu ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkimukseen, myös sosiologian perinteisiä rajoja koettelevin tavoin.

Tällainen tutkimussuunta tarjoaa ristiriitoja ja haasteita sosiologialle, sillä sosiologian peruslähtökohta on ollut tutkia ihmistä sosiaalisena toimijana sekä ihmisten välistä sosiaalista toimintaa. Voidaankin miettiä, kuuluuko sosiologian vai jonkin toisen tieteenalan piiriin tutkia ihmisen ja jonkun muun mielellisen sosiaalisen toimijan välistä interaktiota. Samoin keskustelua herättää, voidaanko muita eläimiä kuin ihmisiä pitää mielellisinä sosiaalisina toimijoina tai ovatko sosiaalitieteelliset metodit käytettävissä kissojen tai koirien tutkimiseen? (Ks. esim. Shapiro 2002, 335.)

Yhä useammat tutkijat ovat sitä mieltä, että osalla toislaisista eläimistä on "sosiaalinen minä", joka tunnistaa kanssatoimijansa ja voi jopa asettua sen rooliin (ks. esim. Birke 2002, 433). Tällaisesta lähtökohdasta Sanders (Arluke & Sanders 1996; Rajcecki ym. 1999; Sanders 1993) on tutkinut koirien ja ihmisten välistä sosiaalista vuorovaikutusta. Hän on muun muassa yhdistänyt autoetnografiaa, lemmikkien ja itsensä välisen vuorovaikutuksen systemaattista tarkkailua sekä perinteistä osallistuvaa tarkkailua (eläinlääkäriasemalla) tutkiessaan koiranomistajien käsityksistä eläimistä mielellisinä toimijoina.

Sandersin jalanjäljissä ovat kulkeneet sosiologit Janet ja Steven Alger, jotka ovat tutkineet symbolisen interaktionismin keinoin ihmisten ja kissojen, omistajien ja lemmikkien, välistä vuorovaikutusta (Alger & Alger 1997). Vielä pidemmälle Algerit ovat venyttäneet sosiologian ja etnografian rajoja uudemmassa tutkimuksessaan, jossa he tutkivat löytöeläintalon kissojen *välisiä* suhteita etnografisesti, luonnollisesti vain tarkkailemalla, ei haastatteleamalla (Alger & Alger 1999).

Algerit (1999) sekä muun muassa antropologi Barbara Noske (1993) ovat peräänkuuluttaneet eläinten perspektiivin ja kokemuksen tuomista sosiologian ja antropologian ytimeen, täysipainoiseksi tutkimuskohteeksi ihmisten kokemuksen rinnalle. Noske on vaatinut sosiologeilta tutkimuksen laajentamista eläinsosiologiaan (animal sociology), Algerit yritystä ymmärtää eläinten sisäistä maailmaa. Näiden tutkimushankkeiden ongelmallisuus ei perustu ainoastaan vaikeaan kysymykseen eläinten sosiaalisten ja kognitiivisten kykyjen tasosta, siitä voidaanko eläinten ylipäätään sanoa kykenevän symboliseen vuorovaikutukseen ihmisten kanssa, tai toistensa kanssa, ja mitä tällä vuorovaikutuksella tarkoitetaan. Kysymys on ennen kaikkea siitä, kuuluuko esimerkiksi kissojen välisen vuorovaikutuksen tarkkailu sosiologian vai jonkin aivan muun tieteenalan, kuten laajentuvan etologisen tutkimuksen, piiriin, silloinkin kun kyseisessä tutkimuksessa käytetään sosiologisia termejä tai metodeja. (Vrt. Shapiro 2002, 335.)

Tämänkaltaiset kysymykset ovat ies-sosiologian piirissä vielä auki, osin keskustelemattakin⁵⁸, mutta tulevat varmasti herättämään ajatuksenvaihtoa alan kasvaessa. Selkeämpää sen sijaan on, että esimerkiksi lemmikkien omistajien kokemukset siitä, onko heillä vuorovaikutusta lemmikkiensä kanssa, ja mitä tämä vuorovaikutus heille merkitsee, kuuluu sosiologisesti kiinnostavien kysymysten piiriin. Sen sosiaalisen todellisuuden, joka ihmisillä on muiden eläinten läsnäoloon sekä niiden kanssa toimimiseen ja kommunikointiin liittyen, pitäisi sisältyä sosiologian tutkimuskohteisiin.

Tieteellisen debatin ulkopuolella, arkielämässä, ihmiset hyvin yleisesti suhtautuvat, ja ovat suhtautuneet, eläimiin mielellisinä sosiaalisina toimijoina. Eläinten kouluttajat, useat etologit ja muut henkilöt, jotka ovat jatkuvassa läheisessä vuorovaikutuksessa eläinten kanssa muun kuin keinoeläinten konventionaalisen tutkimuksen asetelmien yhteydessä, näkevät tyypillisesti toislajiset kanssatoimijansa itsestään tietoisina, suunnittelevina, empaattisina, tuntevina (emotional), monimuotoisesti kommunikoivina sekä luovina. (Arluke & Sanders 1993; vrt. Franklin 1999, 61.)

Ihmisten ja eläinten välisen interaktion tutkimisen suuri ongelma ovat lajien väliset erot, ja eritoten erot kielellisissä kyvyissä, mutta kielellisen kompetenssin eroihin liittyvät ongelmat näyttäytyvät myös tietyissä ihmisten keskinäisissä suhteissa, joiden tutkimusta pidetään yhteiskuntatieteiden piirissä täysin mahdollisena. Eläinosapuolen kokemuksen tulkinta on kuitenkin vielä ihmisten välisen kielettömän vuorovaikutuksen tutkimista hankalampaa. Benton (1996, 41) toteaa, että kyvyttömyytemme päästä sisään muiden eläinten "fenomenologiaan", niiden tapaan olla maailmassa, muodostaa pysyvän esteen lajienväliselle ymmärrykselle, vaikka hän antaakin arvon myös etologian tuottamalle tiedolle esimerkiksi eläinten hyvinvointiin liittyen. Tapper (1988, 59) huomauttaa, että kuvaillessamme vierasta ihmiskulttuuria termeillä, jotka ovat peräisin omasta kulttuuristamme, vaarana on jatkuvasti, että esitämme virheellisesti tai täysin väärin ymmärrämme toisen kulttuurin edustajien ajattelua, tunteita, merkityksiä tai motivaatioita. Hän jatkaa kysymällä, kuinka paljon suurempi tämä vaara on silloin, kun yritämme kuvata muiden eläinten kuin oman lajimme käyttäytymistä.⁵⁹

Eläinten tulkitseminen mielellisinä sosiaalisina toimijoina sisältää siis jatkuvasti vaaran aiheettomasta antropomorfismista, ihmisen omien tunteiden ja toimintatapojen siirtämisestä eläimelle. Voidaan kuitenkin kysyä, onko tämä vaara suurempi kuin se, että eläimet säilyvät ainoastaan tutkimuksen passiivisina objekteina, joiden jatkuvasti käynnissä oleva kanssakäyminen ihmisten kanssa suljetaan tutkimuksen ulkopuolelle. Joka tapauksessa eläinten ja ihmisten välisen

⁵⁸ Society & Animals -lehden päätoimittaja Kenneth Shapiro (2002) käynnistää tätä metodologista pohdintaa lehden 10-vuotisjuhlanumerossa (Society & Animals 10:4: Special 10th Anniversary Issue [1992-2002] The State of Human-Animal Studies).

⁵⁹ Kielettömän vuorovaikutuksen tutkimuksesta lisää luvussa 5.2.2.

interaktion tutkimuksen tulee olla äärimmäisen itse-refleksiivistä ja tutkimusmenetelmiensä validiutta tarkastelevaa. Kuten ihmiskulttuureita tutkivien etnografien, myös eläinten sosiaalista toimijuutta ymmärtämään pyrkivien pitäisi jatkuvasti pohtia kysymystä "onko tämä kaikki vain omassa mielessäni".

Mielenkiintoisen lisän ihmisten ja eläinten välisen vuorovaikutuksen pohdintaan tuo biologi Jennie Coyn (1988, 81) näkemys, että tiettyjen eläinlajien onnistunutta kesyttämistä selittäisi niiden muita parempi kyky ennakoida ihmisen käyttäytymistä. Samalla tavoin ihmisen selviytymistä ja menestymistä lienee edesauttanut kyky ennakoida lähiympäristönsä eläinten toimintaa oikealla tavalla. James Serpell (2002, 438) esittääkin, että antropomorfismi perustuisi ihmisen "refleksiiviseen tietoisuuteen", kykyyn käyttää itsetuntemustaan muiden olentojen käyttäytymisen ymmärtämiseen ja ennakoimiseen. Hän jopa ehdottaa, että kyseessä olisi modernin ihmisen synnynnäinen piirre, koska varhaisesta lapsuudesta lähtien ihmiset näyttävät pitävän muita eläimiä sosiaalisina subjekteina, ja liittävät niihin sellaisia määreitä kuin älykkyys, halut, usko ja tavoitteet. Yhteisen historian myötä on varmasti tapahtunut myös oppimista, joka on edesauttanut ihmisten ja muiden eläinten, etenkin kotieläinten, kykyä ymmärtää toistensa käyttäytymistä ainakin jollain tasolla. Serpell (2002, 440) esittää, että tämä antropomorfistinen taipumus olisi menestynyt evoluutiossa, koska se on edistänyt selviytymistä. Se on tehnyt ihmisestä menestyksekkään saalistajan (ja ehkä myös pakenijan, kirjoittajan huomio) ja parantanut hänen toimeentulo- ja henkiinjäämismahdollisuuksiaan onnistuneen domestikaatioprosessin avulla. Voidaan ajatella, että juuri sellaiset ihmisten ja eläinten väliset suhteet olisivat onnistuneet, joissa ihminen onnistuu arvioimaan eläimen käyttäytymistä oikein käyttämällä refleksiivistä sosiaalisuuttaan, mutta joissa hän kuitenkin ymmärtää kunkin eläinlajin lajityypillisen luonteen, eli myös erot ihmislajeihin.

Sanders (1993) tarkentaa, että vaikka hänen tutkimuksessaan informantit, koiranomistajat, kuvailivat koiriensa "ihmisenkaltaisia" piirteitä ja toimintoja⁶⁰, he eivät pitäneet koiraan kirjaimellisesti inhimillisinä (human). He halusivat korostaa, että heidän lemmikkinsä (animal companions) olivat paljon enemmän kuin objekteja: ne olivat mielellisiä, luovia, empaattisia sekä responsiivisia. Suhteet, jotka vallitsivat koirien ja näiden omistajien välillä, olivat autenttisesti sosiaalisia. Myös Ingold (1988, 10) huomauttaa, että eläinten kohtelemisesta yksilöinä ei välttämättä seuraa antropomorfismia, ja jatkaa: "To understand elephants (say), we do not have to pretend that they are 'just like humans'." Ihmisten ja eläinten välistä vuorovaikutusta tutkiaksemme meidän ei siis tarvitse olettaa, että vuorovaikutus olisi samanlaista kuin kahden ihmisen välillä. Silti tämän ymmärryksen saavuttamiseen voidaan tarvita ihmistieteiden menetelmiä.

⁶⁰ Koirien kuvattiin tuntevan muun muassa yksinäisyyttä, iloa, surua, häpeää (embarrassment) ja vihaa (Sanders 1993).

Koiranomistajien mainitsema responsiivisuus on merkittävää, sillä kuten Eskola (1997, 83) toteaa, ymmärtämisen perustana on sosiaalinen responsiivisuus. Sosiaalisella responsiivisuudella tarkoitetaan avoimempaa, löysempää ja monimerkityksisempää kytkentää kuin reflekseillä. "[T]oisen ihmisen olemus, sana tai teko kutsuu minussa esiin jonkin vastauksen: oman olemukseni muuttumisen, sanan tai teon – mutta ei mekaanisesti aina samaa" (emt.). Responsiivisuus on Eskolan mukaan ymmärtämisen välttämätön, mutta ei vielä riittävä edellytys (emt., 84).

Esimerkki erittäin vaativasta ihmisen ja eläimen välisestä suhteesta, jossa kummankin osapuolen on kyettävä ymmärtämään ja ennakoimaan toisen osapuolen käytöstä, on erilaisten avustajakoirien käyttö. Näkövammaisten opaskoirat ovat saaneet rinnalleen kuulokoirat sekä liikuntavammaisten avustajakoirat. Näiden koirien pitää suoriutua lukuisista erilaisista toiminnoista vaihtelevissa tilanteissa. Tällaisia ihmisten ja eläinten välisiä suhteita, ja niiden merkitystä ihmisosapuolelle, olisi mielekästä tutkia nimenomaan sosiaalisena vuorovaikutuksena, jossa myös eläinosapuolta tarkastellaan mielellisenä sosiaalisena toimijana.

4 Eläimet yhteiskunnan muutoksessa

“According to the peasants of earlier centuries, fish were responsible for the maintenance of humans. Now humans are considered responsible for the maintenance of fishing stocks.”

(Pálsson 1994, 130 islantilaisten kaloja koskevien käsitysten muutoksesta.)

Vaikka ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologian keskiössä on eläinten asema modernissa ja myöhäismodernissa yhteiskunnassa, on tämän aseman ymmärtämiseksi välttämätöntä tarkastella myös eläinten ja ihmisten välisten suhteiden historiallista muutosta. Ihmisten ja eläinten välisiin suhteisiin vaikuttavat kunkin aikakauden aatteet, kulttuuri, elinkeinot ja teknologia (ks. Ylimaunu 2002, 115). Ihmisten muuttuva suhde luontoon ja eläimiin on olennainen osa historiallista, etenkin aatehistoriallista, tutkimusta. Myös antropologian merkitys tämän muuttuvan eläinsuhteen hahmottamisessa on ollut mittava, mutta modernia kohden sosiologisen tutkimuksen määrä lisääntyy, onhan sosiologian oma tutkimuskohde nimenomaan moderni yhteiskunta.

Ingold⁶¹ käsittelee artikkelissaan "From trust to domination – An alternative history of human-animal relations" eläinsuhteidemme historian ja sille annettujen merkitysten keskeisyyttä tavallamme ymmärtää ihmisen ja ihmisyyden historia. Eläinten domestikoiminen ei ole merkinnyt ainoastaan huvia, hyötyä ja helpotusta ihmisen elämään. Muokatessaan suhdetta eläimiin ihminen on muokannut suhdetta myös omaan itseensä ja ihmisyyteen. Kaikki laadulliset muutokset suhteessamme ympäristöömme ilmenevät todennäköisesti myös suhteissamme eläimiin sekä toisiin yhteiskunnan jäseniin. (Ingold 1994, 1–2.)

"I aim to show that the story we tell in the West about the human exploitation and eventual domestication of animals is part of a more encompassing story about how humans have risen above, and have sought to bring under control, a world of nature that includes their own animality." (Ingold 1994, 1.)

Modernien länsimaisten eläinsuhteiden juuria haetaan näin ollen samoista lähteistä kuin kulttuurimme taustoja yleisemminkin: modernin ihmisen ja yhteiskunnan muotoutumisen prosesseista. Toisaalta hahmottaaksemme esimerkiksi suomalaisten eläinasenteita on vanhan

⁶¹ Ingold on tehnyt tutkimusta myös Suomen kolttalappalaisista (1976) ja erityisesti heidän porotaloudestaan ja sen muutoksesta (1980).

pyyntikulttuurimme tunteminen yhtä keskeistä kuin keskieurooppalaisten aatevirtausten ymmärtäminen.

4.1 Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden historia tuotantotapojen valossa

Nykyisin on luovuttu sellaisesta deterministisestä ja lineaarisesta universaalihistoriakäsityksestä, jonka mukaan kansojen kuuluisi kulkea samanlaisten kehitysvaiheiden: keräilijä–metsästäjäkauden, paimentolaisuuden ja maanviljelyskulttuurin kautta kehittyneeseen eli kaupalliseen yhteiskuntaan (ks. Gronow 1997, 36–38). Näiden vaiheiden, tai pikemminkin erilaisten tuotantotapojen, arviointi tarjoaa kuitenkin mielenkiintoisen välineen tarkastella ihmisyyhteisöjen erilaisia eläinsuhteita, ja toisaalta oman modernin kaupungistuneen yhteiskuntamme eläinsuhteiden taustoja. Samalla on muistettava, että monien yhteisöjen ihmis–eläinsuhteet rakentuvat tänäkin päivänä esimerkiksi paimentolaisen elämänmuodon ympärille.

4.1.1 Keräilijä–metsästäjäkulttuurit

Otsoseni, ainoiseni,

Mesikämmen, kaunoiseni!

Elä suutu suottakana!

En minä sinua kaannut,

itse vierit vempelätä,

hairahit havun selältä

puhki puiset kaatiosi,

halki haljakan havuisen.

(Kalevalan 46. runosta [1983, 340].)⁶²

Varhaisimpana ihmisen ja eläimen välisen suhteen muotona on pidetty saalistajan ja saalistettavan välistä suhdetta (Clutton-Brock 1994, 24; vrt. Ilomäki & Lauhakangas 2002, 19).⁶³ Samoin kuin nimenomaan metsästyksen on ajateltu tehneen ihmisestä ihmisen, on toisaalta pitkään uskottu, etteivät nykyiset apinalajit käyttäisi eläimiä ravinnokseen, mutta tämä oletus on osoittautunut vääräksi. Se mistä katsomme ihmislajin historian alkaneeksi, on siis yhä kiistanalainen kysymys. Joka tapauksessa vaikuttaa siltä, ettemme halua aloittaa omaa historiaamme tilanteesta, jossa ihminen olisi ollut ennemmin saalis kuin saalistaja. (Vrt. Franklin 1999, 145.)

⁶² Idea juuri tämän Kalevalan kohdan lainaamisesta on peräisin Jarviseltä (2000, 101), joka siteeraa kirjansa luvussa "Tapa ja pyydä anteeksi" samaa kohtaa.

⁶³ Toisaalta ihmisten ja muiden eläinten voi nähdä vaikuttaneen toisiinsa jo varhain esimerkiksi lois–isäntä-suhteiden kautta. Keskityn kuitenkin katsauksessani yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen yleiseen tapaan ennemmin ihmisten ja muiden selkärankaisten eläinten vuorovaikutukseen.

Varhainen keräilijä–metsästäjäkauden ihminen ei ollut erityisen läheisissä tekemisissä minkään toisen eläinlajin kanssa, mutta metsästi tiettyjä eläinlajeja ja tunsi hyvin ympäristönsä eläinten elintavat. Eläimet elivät viltteinä melko erillään ihmisyhteisöistä, kunnes ensimmäisten eläinlajien kesytys (tai kesyntyminen) alkoi.⁶⁴ (Tapper 1988, 52.)

Objektiivisesti tarkasteltuna keräilijä–metsästäjäkulttuurin ihminen on peto, mutta metsästäjän ja saaliseläinten suhde konstruoidaan usein resiprookkiseksi vaihdoksi ja yhteistoiminnalliseksi vastavuoroisuudeksi, kahdenväliseksi sopimussuhteeksi: eläimet antautuvat metsästettäviksi ja saavat vastineena tunnustetun kohtelun persoonina (esim. Ilomäki & Lauhakangas 2002, 20; Serpell 2000, 116; Tapper 1988, 52; Ylimaunu 2002, 115). Ajatusta metsästäjän ja saaliin suhteesta tasa-arvoisena yhteistyösuhteena voidaan pitää hyvin antroposentrisenä, sillä eläinyksilön tai -yhteisön on vaikea nähdä saavuttavan hyötyä saalistuksen kohteeksi joutumisesta, vaikka metsästäjä pitäisikin tappamiaan saaliita yksilöinä.

Jakson aloittava Kalevalan runo on esimerkki keräilijä–metsästäjäkulttuureille tyypillisestä tavasta selittää metsästettävän eläimen antautuneen metsästäjille, esimerkiksi pudonneen jostakin metsästäjän saaliiksi. Samoin on käytetty selityksiä, joissa eläimen tappaminen vieritetään jonkun muun niskoille. Näin on pyritty vähentämään metsästäjien omaa vastuuta eläimen tappamisesta. Keräilijä–metsästäjäkulttuureissa on nähty runsaasti vaivaa eläinsuhteen ylläpitämiseksi, metsästäjien selittämiseksi irti tappamisesta ja eläinten osoittamiseksi vapaaehtoisiksi metsästyksen kohteiksi. (Vrt. Ilomäki & Lauhakangas 2002, 19; Järvinen 2000, 98–101; Ylimaunu 2002, 118) Yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen ei kuitenkaan pidä omaksua käsitystä keräilijä–metsästäjien eläinsuhteista suoraan kyseisten kulttuureiden omista konstruktioista vallinneista (ja vallitsevista) ihmis-eläinsuhteista, vaikkakin näiden konstruktioiden analysoiminen on tärkeää. Samalla tavoin kuin kuvaukseksi nykymaalouden eläinsuhteista ei riittäisi karjankasvattajien oma konstruktio heidän ja tuotantoeläinten välillä vallitsevista suhteista.

Antropologi Philippe Erikson esittää mielenkiintoisen teorian, jonka mukaan keräilijä–metsästäjät, ainakin Eriksonin tutkimat Amazonin alueen intiaanit, ratkaisevat "metsästäjän dilemman", eli metsästyksen aiheuttaman epätasapainotilan luonnon ja ihmisen välisissä suhteissa, metsästysetiikan⁶⁵ lisäksi myös hoitamansa lemmikkieläinten avulla. Lemmikkien pito tasapainottaa metsästyksen väkivaltaa hellyydellä ja huolehtimisella. Ihmiset ruokkivat eläimiä sen sijaan että söisivät niitä. Näin lemmikit ja riista muodostavat intiaanien eläinsuhteessa kaksi toisiaan

⁶⁴ Ensimmäisenä kesytetyiksi kotieläimiksi Tapper mainitsee koiran ja poron, Clutton-Brock koiran, eli suden. Koiran kesyntyneen arvioidaan alkaneen noin 12 000 vuotta sitten. (Clutton-Brock 1987, 34; Clutton-Brock 1994, 24–25; Tapper 1988, 52; ks. myös Serpell 1986, 58.)

⁶⁵ Metsästysetiikalla viitataan metsästäystä koskeviin sääntöihin, rajoituksiin ja rituaaleihin, joiden avulla on haluttu säilyttää luonto- ja eläinsuhteen tasapaino: taata hyvä metsästysonni jatkossakin, säilyttää hyvät suhteet henkiin, luonnon jumaliin ja niin edelleen (Erikson 2000, 14–16; vrt. Serpell & Paul 1994, 131).

täydentävää puolta. Lemmikkien pito vähentää uhkaa, jonka metsästys eläin/luontosuhteen tasapainolle aiheuttaa, vaikka lemmikkieläinten ja metsästettyjen eläinten määrät eivät vastaakaan toisiaan. Kuten Erikson teoriansa tiivistää: "Feeding some members of a species certainly makes eating others appear much more legitimate" (Erikson 2000, 14). (Erikson 2000, 7, 9, 14–15.)

Keräilijä–metsästäjäkulttuureissa vallitsevia ihmisten ja eläinten välisiä suhteita voidaan pitää tasa-arvoisempina kuin moderneja ihmisten oletettuun ylemmyyteen perustuvia suhteita. Ihminen ei voi asettua saaliseläimensä yläpuolelle, sillä ihmisen olemassaolo on riippuvaista eläimistä ja niiden käyttäytymisestä. Keräilijä–metsästäjäkulttuureille ominaista luontosuhdetta ja -käsitystä on kuvattu termillä sielu-usko, animismi. Sielu-usko on luontokeskeinen näkemys, jossa ihminen ja kulttuuri ovat osa luontoa. Eläinten nähdään olevan ajattelevia ja tuntevia olentoja, jotka omaavat omat sosiaaliset järjestelmänsä, kuten ihmisetkin. Eläimillä ajatellaan olevan kuolematon sielu tai henki kuten ihmisillä, ja niiden uskotaan omaavan yliluonnollisia voimia. Tähän perustuvat myös metsästäjäyhteisöjen tarkat metsästyksen suorittamista, saaliseläinten ja saaliin kunnioittamista sekä lihan tai muiden eläinten osien tuhlaamista koskevat säännöt. Saaliseläimiä ei keräilijä–metsästäjien keskuudessa pidetä vain ihmisen suorittaman saalistuksen passiivisina uhreina, vaan omasta kuolemastaan vastaavina toimijoina ja ihmisten henkisesti tasavertaisina kumppaneina, jotka antautuvat ainoastaan saaliseläimiin kunnioittavasti suhtautuvien metsästäjien saaliiksi. Etenkin pohjoisilla leveysasteilla keräilijä–metsästäjäkulttuurin mukainen luontosuhde ja pyyntikulttuurin uskomusjärjestelmät ovat säilyneet monilla kansoilla, kuten inuiteilla, 1900-luvulle ja jopa tähän päivään saakka. (Ingold 1994, 14–15, 18; Serpell 1986, 170; Serpell 2000, 113–116; Serpell & Paul 1994, 130–131; Ylimaunu 2002, 116–117.)

4.1.2 Paimentolaisuudesta maanviljelykseen

Monien tutkijoiden käsitys on, että maanviljelyskulttuuri sekä karjatalous toivat mukanaan antroposentrisen ja hierarkkisen idean ihmisen erillisyydestä ja ylemmyydestä, joka korvasi keräilijä–metsästäjäkulttuureissa vallinneen käsityksen eläimistä kunnioitettavina ja tasavertaisina kanssaeläjinä. Paikallaan pysyvä karjankasvatus loi ne laajamittaiset ongelmat eläinten hyvinvoinnille, jotka ovat yhä edelleen eläinten kohtelua koskevan debatin ytimessä. (Esim. Fiddes 1991, 59; Serpell 2000, 117; Serpell & Paul 1994, 132; vrt. Benton 1993, 157–158.)

Sen sijaan paimentolaiskulttuureiden eläinsuhteet ovat jakaneet antropologien mielipiteitä. Ingold (1994, 16–18) esittää paimentolaisuuden olleen juuri se vaihe ihmisen historiassa, joka toi niin ihmisten keskinäisiin, kuin ihmisten ja eläinten välisiin suhteisiin mukaan vallankäytön ja alistamisen. Tapper (1988, 53–54) puolestaan korostaa paimentolaisen ihmis–eläinsuhteen vastavuoroisuutta: ihmiset tarjoavat karjalaumalle ravintoa sekä suojaa petoja vastaan, mutta vastineeksi teurastavat ja uhraavat karjaa sekä lypsävät lehmiä.

Ihmis–eläinsuhteiden kehitystä marxilais-vaikutteisesta tuotantotapojen analyysin näkökulmasta käsitellen Tapperin (1988, 52–53) sanoin maatalous ja karjankasvatus toivat ihmisten ja eläinten välisiin suhteisiin mukaan riiston elementin, joka voimistui karjatalouden tehostuessa teollistumisen ja kaupungistumisen myötä. Eläinten lajityypillistä käyttäytymistä rajoittavat piirteet voimistuivat, kun talonpoikaistyypisestä pienviljelystä siirryttiin suurempiin teollisuuslaitoksen omaisiin eläintuotantolaitoksiin, joissa eläimen asema lähestyy koneen asemaa. Tuotantoeläimet etääntyivät tavallisen ihmisen arkipäivästä ja eläintuotanto keskittyi alan harjoittajille. Omistajien kiinnostus eläimiä kohtaan kohdistui yhä voimakkaammin voiton tuottamiseen kustannustehokkaan eläinten reproduktion ja tuottavan työn organisoinnin kautta. (Vrt. Benton 1993, 156–157.)

Omissa kirjoituksissaan Marx itse oli kuitenkin sitä mieltä, että sellaisia valtasuhteita, jotka vallitsevat isännän ja orjan välillä, ei voi vallita ihmisten ja kotieläinten välillä, sillä eläimillä ei ole intentionaalisen toimijuuden kykyä. Hän kirjoitti: "Beings without will, such as animals, may indeed render services, but their owner is not thereby lord and master." (Marx 1964 teoksissa Ingold 1980, 88 ja Ingold 1994, 17.)

Ylivalta (domination) ja domestikaatio erotetaan näin toisistaan siten, että toisessa on kyse sosiaalisesta kontrollista, joka kohdistetaan subjekti-persooniin, ja toisessa mekaanisesta kontrollista, joka kohdistetaan objekti-asioihin (Ingold 1994, 17). Yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen analyysit domestikaatiosta sekä kotieläinten ja ihmisten välisestä suhteesta eivät tyydy näin dikotomiseen selitykseen.

Keräilijä–metsästäjäkulttuureissa eläin mielletään yleensä itsenäiseksi, oman mielen omaavaksi olennoksi, maanviljelyksessä tällainen ajatusmalli on lähes mahdoton. Maanviljelyskulttuuri loi ihmisten ja eläinten välille alistavan, eräänlaisen isäntä–orja-suhteen. Domestikoitu ihmisen kasvattama eläin on yleensä täysin riippuvainen omistajastaan, omistaja määrittää sen elämänolosuhteet. Eläinten ei voi sanoa juurikaan hyötyneen tästä muutoksesta, sillä vaikka eläimille tarjottiinkin ravintoa, niiden muut olosuhteet huononivat ratkaisevasti. Eläinten jalostuksen myötä eläimiä ryhdyttiin useissa tapauksissa myös ruokkimaan rehulla, joka takasi esimerkiksi nopean painonlisäyksen, mutta altisti eläimet muille ongelmille epäluonnollisen rehun koostumuksen vuoksi. (Serpell 2000, 116; Tapper 1988, 53.)

Serpell kuvaa tapahtunutta muutosta ja sen seurauksia seuraavasti:

"[T]he change in relations between humans and animals associated with the switch from hunting to farming produced a fundamental shift in our mental and moral

taxonomy. The hunter's biological worldview, based on an egalitarian sense of continuity and connection between people and animals, was gradually displaced by a hierarchical, dualist schema that emphasizes discontinuity and difference. And the position that animals have come to occupy in the mental lives of many "civilized" humans seems to reflect this change in status quo. In the process of distancing ourselves from other species we have also separated what we perceive to be the most human and animal-like aspects of our personalities, relegating the latter to inferior, subordinate positions where they can be mastered and controlled like domestic beasts." (Serpell 2000, 117.)

Klemettisen (2002, 144–145) mukaan maanviljelyn ja karjatalouden yleistyminen muutti ihmisten suhtautumista kotieläinten ohella myös petoeläimiin. Kunnioittavasta pyyntisuhteesta siirryttiin petovihaan, joka kohdistui vahinko- ja tuhoeläimiksi muuttuneisiin petoeläimiin (emt.). Metsän "pedot" uhkasivat karjaa; luonnon eläimistä tuli uhka ihmisen kulttuurille (Sarmela 2002, 180). Nimenomaan maanviljelyskulttuureissa on syntynyt luonnon voittamisen sankaruus ja maailmankuva, jonka mukaan ihmisen tehtävä on hävittää "villi luonto" ja luoda ympäristöönsä kulttuurinen järjestys (emt.).

Maatalouden on nähty merkitsevän luonnolle samaa kuin keittämisen ravinnolle: luonnon muuttamista kulttuuriksi. Eläinten domestikaation merkitys "luonnonmaisemien" muuttamisessa "kulttuurimaisemiksi" oli merkittävä (Emel ym. 2002, 408). Viljelemätön maa merkitsi kehittymättömyyttä ja sivistymättömyyttä. Viljelty, kesytetty, ihmisen asuttama ja tuottava maa oli sen sijaan kaunis. Esimerkiksi Amerikan valloitukseen liittyi ajatus, jonka mukaan ihmiset, jotka eivät käyttäneet hyväkseen maata, joka heitä ympäröi, eivät myöskään omanneet oikeutta tähän maahan. (Thomas 1983, 15, 255; vrt. Sarmela 2002, 180.)

Ihmislajin historian merkkipaaluina on yleisesti pidetty metsästyksen sekä maa- ja karjatalouteen siirtymistä, joihin sisältyy keskeisesti ajatus ja käytäntö luonnon hallinnasta. Antropologi Matt Cartmillin (1993) mukaan esimerkiksi metsästyksen ja aseiden käytön merkitystä ihmisen kehityshistoriassa korostaneet teoriat, kuten niin kutsuttu tappaja-apinateoria ja metsästyshypoteesi, otettiin maailmansotien jälkeisenä aikana innostuneesti vastaan, sillä ne korostivat selkeämpää rajanvetoa ihmisen ja muiden eläinten välillä kuin evoluutioteoriat. Metsästyskeskeisiä tulkintoja kohtaan on sittemmin noussut kritiikkiä erityisesti naispuolisten tutkijoiden piiristä, sillä metsästyksen nosto ihmisen ainutlaatuisen kehityshistorian todelliseksi syyksi jättää puolet ihmiskunnasta, naiset jotka eivät metsästä, erikoiseen asemaan.⁶⁶ Vaikka antropologit ovat

⁶⁶ Nancy Tanner (1988) kirjoittaa niin kutsumastaan keräilyhypoteesista, joka kyseenalaistaa metsästyshypoteesin

myöhemmin hylänneet itse "tappaja-apinateorian", he ovat Cartmillin mukaan jatkaneet sellaisen jyrkän muutoksen etsimistä, joka selittäisi ihmisen ainutlaatuisen kehityskulun alkua. Haluamme löytää luonnon ja historian välisen rajan, joka erottaisi ihmisyyden luonnonpakoista. (Cartmill 1993, esim. 221.) Fiddes (1991, 58–61) onkin todennut evoluutiokertomusten kertovan ainakin yhtä paljon oman aikamme tavasta määritellä ihmisyyden, kuin menneistä tapahtumista ja niiden merkityksestä. Tapamme selittää "ihmisyyden synty" muokkaa myös käsitystämme tavoiteltavista, "oikeanlaisista" ihmisten ja eläinten välisistä suhteista.

4.2 Antiikki ja Raamattu - modernin eläinsuhteen juuret?

Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden kehitystä on tarkasteltu esihistoriasta lähtien pohtien toimeentuloperustan vaikutuksia eläinten asemaan. Jäljitettäessä modernin länsimaisen eläinsuhteen juuria on toisena keskeisenä historiallisen tarkastelun kohteena pidetty länsimaisen kulttuurin yleistä perintöä: ajanjaksoa antiikin kulttuurista tähän päivään. Antiikin Kreikan kulttuurista sekä juutalais-kristillisestä maailmankuvasta on haettu selityksiä nykyisenkaltaiselle eläinsuhteellemme. (Esim. Cohen 1994, 61; Serpell 1986, 137; Serpell & Paul 1994, 129; Suutala 1996, 11, 22; Thomas 1983, 17–18; vrt. Eder 1996, 77–78.)

Kuten Suutala (1996, 22–23) toteaa, kristillinen tai kreikkalainen ajattelu ei sinänsä riitä selittämään luontosuhteemme historiallista taustaa, vaan nimenomaan kreikkalaisen ja kristillisen ajattelun yhdistelmä on vaikuttanut ratkaisevalla tavalla käsityksiimme. Vallitsee kuitenkin erimielisyyttä siitä, kuinka pitkälle antiikin ja kristinuskon käsitykset tukivat toisiaan, vai hautasiko kristinusko keskiajan myötä lähes kaiken antiikin filosofian alleen (esim. Leikola 1989, 13–15).

Luomiskertomuksesta lähtien juutalais-kristillinen perinne puhuu ihmisen ylemmyydestä ja herruudesta kaikkeen elävään, muuhun luomakuntaan, nähden. Ihmisen ja muiden eläinten nähdään olevan toisistaan täysin erillisiä. Myös Aristoteles, joka systematisoi aikakautensa tietämyksen, sijoitti ihmisen (ja erityisesti kreikkalaisen vapaan valkoisen miehen) ylimmälle askelmalle siihen luonnon portaikkoon, joka hänen filosofiaansa sisältyi. Jokaisessa oliossa oli kaksi puolta, aine ja muoto, ja elollisissa olennoissa tämä muoto oli sama kuin sielu. Sielujen – kasvisielun, eläinsielun ja järkisielun – kyvyt olivat erilaisia, mutta ihmistä järkisieluineen tarkasteltiin kuitenkin yhtenä eläinlajina muiden joukossa, tosin ainutlaatuisena sellaisena. Aristotelismissa korostettiin siis ihmisen ylemmyyttä muuhun luomakuntaan nähden, kuten kristinuskossakin, mutta toisaalta Aristoteles näki ihmisen olevan eläinlaji muiden joukossa. (Cohen 1994, 61; Leikola 1989, 13–15; Menache 2000, 44–45; Serpell & Paul 1994, 129, 132.)

peruslähtökohdat. Hän toteaa: "it is *likely* that plant food gathering was the medium which inspired early technological development" (Tanner 1988, 131). Hänen hypoteesinsa mukaan naaraat hankkivat enemmän ruokaa keräillen, ja näin ollen myös käyttivät keräilemiseen tarvittavia työkaluja enemmän kuin urokset (emt., 131, 136).

Thomas puolestaan esittää, että kreikkalainen ja stoalainen vaikutus muuttivat juutalaista perinnettä siten, että Uudesta testamentista muodostui huomattavasti ihmiskeskeisempi, kuin Vanha testamentti oli ollut. On kuitenkin muistettava, että Raamatusta löytyy myös argumentteja, jotka korostavat ihmisen velvollisuuksia luontoa kohtaan. Ennen kaikkea kyse on ollut siitä, kuinka Raamattua luetaan ja tulkitaan. Raamatun tekstit ovat saaneet tulkintoja lukijan maailmankuvan mukaisesti. Voimme sanoa, että antroposentrinen ihminen on käyttänyt Raamattua antroposentrisesti. (Thomas 1983, 24.) Samoin lienee tapahtunut antiikin filosofisen perinteen kanssa. Tästä huolimatta on merkityksellistä pyrkiä selvittämään, millaisia ihmis- ja eläinkäsityksiä näiden kirjoitusten taustalla todella on ollut, minkälainen eläinkäsitysten kirjo aikakauden yhteiskunnissa on vallinnut ja kuinka kirjoitusten tulkinta on ajan saatossa muuntunut. Esimerkiksi antiikin ajattelijat Porfyrios, Plutarkhos ja Pythagoras puhuivat kasvissyönnin merkityksestä, samoin roomalaiset runoilijat Ovidius ja Seneca. Vähintään yhtä paljon kuin nykyisin kasvissyönnin perusteet kuitenkin antiikissakin vaihtelivat: eläinsuojelullisten aspektien ohella esiintyi muun muassa ajatuksia lihansyönnin ihmistä raaistavasta vaikutuksesta. Tämän vuoksi keskustelua yhä herättää, kuinka vahvoja vaikuttimia nimenomaan eläinsuojelulliset pyrkimykset antiikin ajattelijoiden vegetarismille olivat. (Vrt. Thomas 1983, 289, 292.)

Monoteististen uskontojen vaikutusalueilla ihmis–eläinsuhteiden perustana on hierarkkinen näkemys, jossa – kuten israelilainen historioitsija Sophia Menache (2000, 44) kirjoittaa – eläimet asetetaan selkeästi ihmisen alapuolelle. Esimerkiksi hinduismin ja buddhismin vaikutusalueilla ihmisten ja eläinten välisten suhteiden perusta on täysin toinen, vaikka eläinten kohtelua koskevia sääntöjä ei käytännössä noudatetakaan siten, kuin ne on uskonnollisiin teksteihin kirjoitettu. (Fiddes 1991, 208; vrt. Maehle 1994, 85).⁶⁷

4.3 Keskiajan magiasta tieteen vallankumoukseen

Jo kolmannessa luvussa mainitut keskiajan Euroopan lukuisat erilaiset nimitykset eri eläinlajeille kertovat läheisyydestä, jossa ihmiset eläinten kanssa keskiajalla elivät. Eläimiä oli paljon, ja niitä oli kaikkialla, myös kaupungeissa. (Cohen 1994, 59–60.)

Toisaalta keskiaika ja renessanssi olivat vahvaa eläinten ja ihmisten välisen eronteon sekä luonnon hyödyntämisen voimistumisen aikaa, jolloin asenteet eläimiä, ja etenkin läheisiä ihmisten ja eläinten välisiä suhteita, kohtaan olivat hyvin torjuvia. Ihmisen erilaisuuden ja ylemmyyden korostaminen johti eläinkielteisyyteen, jonka kohteeksi joutuivat sekä eläimet että ihmisen eläimellinen puoli. Laajeneva maanviljelys ja kulttuurinen ekspansio vaativat luonnon alistamista.

⁶⁷ Islamin eläinsuhteesta on kirjoittanut esimerkiksi Bennison (2003), Intiassa vallitsevista eläinsuhteista ja niiden

Keskiajan ajattelijoiden, kuten Tuomas Akvinolaisen, avulla tästä välttämättömyydestä tehtiin hyve. 1200-luvulla elänyt Akvinolainen oli vaikutusvaltainen keskiajan ajattelija, joka yhdisti teorioissaan raamatullisia ja antiikin lähteitä. Akvinolaisen mukaan vain ihmisillä oli rationaalinen sielu ja kaikki eläimet oli luotu ihmiskunnan hyödyksi, jota ihmisten oli lupa rajattomasti hyödyntää. Yhden kauaskantoisista ilmentymistään tämä ihmisestä löytyvän eläimellisyyden torjuminen sekä villin luonnon ja villien kulttuurien taltuttaminen sai eurooppalaisten harjoittamassa kolonialismissa (Armstrong 2002, 414). (Cohen 1994, 61; Serpell & Paul 1994, 132; Thomas 1983, 22, 151; vrt. Leikola 1989, 16–17.)

Ajan antroposentriseen ajattelumalliin ei sopinut idea lemmikkien pidosta ja eläinyksilöiden hoivaamisesta. Valtaapitävät kokivat lemmikkien pidon, etenkin alempien luokkien harjoittamana, uhaksi vallitsevalle status quolle, ihmisten ja eläinten väliselle ehdottomalle, mutta yhä hauralle eronteolle. Lemmikit olivat tästä huolimatta suosittuja varsinkin varakkaiden keskuudessa. (Serpell & Paul 1994, 133–134; Thomas 1983, 110.)

Keskiajalla uskottiin yleisesti myös erilaisten tarueläinten olemassaoloon. Eläinten ja ihmisten eroa hämärsi usko ihmisen ja eläimen välisiin risteymiin, jotka maagisella tavalla ylittivät olevaisen kategorioiden rajat. Ihmisistä lähimmäksi eläinkuntaa identifioitiin mielisairaat, mihin liittyi myös usko villi-ihmisten olemassaolosta. (Cohen 1994, 64–65; Ritvo 1994, 118; Thomas 1983, 79–80.)

1600-luvulla rationaalisen tieteen katsotaan voittaneen renessanssin magian. Tieteen vallankumouksen, tieteellis-teknillisen maailmankuvan, rationaalisen tieteen ja länsimaisen sivistyskäsitteen synnyn rinnalla käsitys luonnosta elävänä organismina muuttui käsitykseksi luonnosta elottomana koneena. Myös vivisektio yleistyi. Keskiajan Tuomas Akvinolaisen jalanjäljillä kulki nyt René Descartes (1596–1650), ihmisten ja eläinten, ruumiin ja sielun välisen jyrkän eronteon teoretikko. (Leikola 1989, 15–17; Maehle 1994, 86–87; Sjöblom 2002, 85; Suutala 1996, 21; Suutala 2001, 27.)

Descartes lausui, että ihmisten ja eläinten ruumiita voidaan verrata mekaanisiin koneisiin. Ihmiset kuitenkin eroavat eläimistä siinä, että heillä on todellinen puheen kyky sekä rationaalinen, aineeton ja katoamaton sielu. Eläimet sen sijaan eroavat koneista vain monimutkaisemmalta rakenteeltaan, niillä ei ole mieltä tai sielua. Descartesin dualismi sopi ajan henkeen. Se tarjosi selityksen vallinneelle tilanteelle, laajenevalle eläinten ja luonnon hyväksikäytölle. Jos eläimet olivat koneita, joilta puuttuivat järki ja tunteet, ei niiden eettisestä asemasta tarvinnut kantaa huolta. Kartesiolaisen dualismin omaksuneen ei tarvinnut tuntea häpeää tai epä mukavuutta syödessään lihaa tai käyttäessään eläimiä kokeissa, eikä kartesiolaisuus jättänyt ilmaan kiusallista kysymystä siitä, miksi

jumala sallii tuskan aiheuttamisen viattomille eläimille. (Cartmill 1993, 95–96, 141; Leikola 1989, 16–17; Maehle 1994, 86–87; Sjöblom 2002, 85; Suutala 2001, 110; Thomas 1983, 33–34.)

Descartesin vaikutusta omaan aikaansa, ja koko länsimaiseen maailmankuvaan, on pidetty hyvin keskeisenä. Toisaalta hän ajautui jo näkemyksineen keskelle tieteellisiä kiistoja, joissa joutui kamppailemaan aivan toisenlaisten, noususuhdanteessa olleiden, ajatusten kanssa, jotka korostivat eläinten kykyä tunteisiin ja tietoisuuteen. Kiistelyn pääpaino oli kysymyksissä siitä, onko eläimillä sielua, järkeä, tunteita ja puhekykyä. Luonnontieteiden nousu lisäsi tietoa eläinten ominaisuuksista, ja ajatus ihmisestä muista eläimistä erillisenä luomistyön tuloksena alkoi rakoilla. (Ks. esim. Cartmill 1993, 98–99; Leikola 1989, 17; Sjöblom 2002, 85.)

4.4 Valistuksen ajatuksista kohti modernia eläinsuhdetta

1600-luvulla alkunsa saaneet, mutta erityisesti 1700-luvulla nousseet valistuksen ajatukset korostivat järkeä, tiedon, kasvatuksen ja sivistyksen yhteiskunnallista merkitystä sekä suvaitsevaisuuden ja yleisen humanisuuden ihanteita. Moniaineisuusdestaan huolimatta valistusfilosofialle oli yhteistä tiedon ja ihmisen oman ajattelun puolustaminen niin yliluonnollisia kuin yhteiskunnallisiakin auktoriteetteja vastaan. Olennaista oli ajatus ihmisen vapautumisesta luonnon kahleista, minkä lupauksia luonnontieteiden ja tekniikan kehitys lunastivat kiihtyvällä tahdilla. (Cartmill 1993, 126; ks. Thomas 1983, 166–170.)

Valistuksen aika toi mukanaan monia eläinten puolesta puhuvia ääniä. David Hume puhui eläinten lempeästä kohtelusta, Alexander Pope sanoi ihmisten olevan vastuussa jumalalle eläinten huonosta hoidosta (mismanagement), Voltaire kyseenalaisti kartesiolaisen mekanistisen näkemyksen eläimistä ja Rousseau'n idea jalosta villistä kantoi mukanaan luonnon arvostusta. Vastoin vallitsevia käsityksiä hän syytti kulttuurista ja ylisti luonnonmukaista elämää ja alkukantaista ihmistä. (Fiddes 1991, 198; ks. Cartmill 1993, 98–100.)

Utilitarismin isä, filosofi ja juristi Jeremy Bentham julkaisi Englannissa vuonna 1780 teoksen "Introduction to Principles of Morals and Legislation", jossa hän asettaa kuuluisan kysymyksensä: "the question is not, Can they reason? nor can they talk? but, Can they suffer?" (ks. Cartmill 1993, 100; Maehle 1994, 93). Kyseistä fraasia eläinsuojelujärjestöt käyttävät yhä aktiivisesti. 1600-luvulla myös lemmikit yleistyivät. Englantilainen filosofi John Locke kirjoitti, että väylänä humaniteuten oli tärkeää opettaa lapsille eläimiin kohdistuvan julmuuden olevan väärin (ks. Serpell & Paul 1994, 137). Tämä ajattelutapa levisi syntymässä olleeseen lastenkirjallisuuden genreen, jossa antropomorfoisoidut ja lempeät eläinhahmot omaksuttiin väyläksi lasten myötätunnon kehittämiseen. Eläimiin kohdistuvaa hyvyttä ja julmuutta käsittelevistä tarinoista tuli lastenkirjallisuuden

vakioaineistoa, suosituin yksittäinen lastenkirjallisuuden teema. Moralisoivien eläinkertomusten huipentumana pidetään vuonna 1877 ilmestynyttä Anna Sewellin valtavan suosion saavuttanutta teosta "Black Beauty" (Uljas Musta), joka kertoo tarinansa hevosen omasta näkökulmasta.⁶⁸ (Cartmill 1993, 140; Ritvo 1987, 131–132; Serpell & Paul 1994, 137–138.)

1600-luvun lopulta lähtien Englannissa alkoi esiintyä kasvavaa kritiikkiä lihantuotannon tapoja kohtaan. Jo tuolloin keskusteltiin aktiivisesti oliko ihmisellä oikeus tappaa eläimiä ravinnokseen. Plutarkhoksen, Porfyrioksen ja Pythagoraan kirjoitukset olivat lukeneiston piirissä tunnettuja. Myös liharuuan epäterveellisyydestä ja epäluonnollisuudesta puhuttiin. Aikakauden kirjoituksissa kuvastuu, että tappaminen ja raa'an lihan näkeminen olivat alkaneet häiritä ihmisten mieltä. Esimerkiksi teurastajiin ammattikuntana suhtauduttiin epäluuloisesti. Vegetarismien suosio kasvoi 1700-luvulta, ja etenkin 1800-luvulta, eteenpäin. (Thomas 1983, 178, 292–295; Twigg 1983, 26.)

Jo 1700-luvulla käytiin voimakasta kamppailua eläimen määritelmistä. Valistus oli tuonut mukanaan kiinnostuksen luonnonhistoriaa ja biologisia tieteitä, sekä myöhemmin astronomiaa ja geologiaa kohtaan. Tieteiden kehitys lavensi "tunnettua maailmaa" ja toi ilmi ihmisen rajallisen merkityksen maailmankaikkeuden kokonaisuudessa. Useat kirjoittajat ottivat esiin mahdollisuuden, että ihminen olisi saanut alkunsa muun eliökunnan joukosta eikä erillisen luomistyön tuloksena. Esitettiin vertauksia eläinten ja orjien kohtelusta, eläinten alistamisesta ja rasismista, ja vaadittiin eläinten parempaa kohtelua. (Franklin 1999, 11–12; Leikola 1989, 17; Maehle 1994, 81, 89, 93; Thomas 1983, esim. 300–301.)

Merkittävimmän haasteen ihmisen ja muiden eläinten väliselle eronteolle, ihmisen erillisyydelle luonnosta, asetti kuitenkin Darwin esityksellään evoluutioteoriasta ja luonnonvalinnasta, eli ajatuksella luonnonvalinnan ohjaamasta geneettisestä sopeutumisesta.⁶⁹ Evoluutioteoria horjutti uskonnollisten teorioiden tukemaa antroposentristä ajattelumallia, joka ei tosin ole missään vaiheessa saanut lopullista kuoliniskua. (Kamppinen ym. 1989, 125; ks. myös Leikola 1989, 17–18; Tuomi & Kylämäki 1989, 30.)

Vuonna 1871 ilmestyneessä teoksessaan "The Descent of Man and Selection in Relation to Sex" Darwin toteaa: "there is no fundamental difference between man and the higher mammals in their mental faculties" (Darwin teoksessa Spiegel 1996, 21). Darwinin teksteistä löytyy myös rinnastuksia eläinten kohtelun sekä rasististen ideologioiden ja orjuuden välillä, joskin tämä osuus hänen ajattelustaan on jäänyt vähemmälle huomiolle:

⁶⁸ Suomalaisessa painoksessa esiintyy tieto, että kirja olisi ilmestynyt ensimmäisen kerran vuonna 1878.

⁶⁹ Lamarck nosti evoluutioajatuksen esiin jo 1800-luvun alussa, mutta Darwinin vuonna 1859 ilmestyneen "Lajien synnyn" (1988) myötä nämä näkemykset nousivat todella aktiivisen keskustelun kohteeksi (ks. Leikola 1989, 18–19; vrt. Thomas 1983, 133).

"Animals - whom we have made our slaves we do not like to consider our equals. - Do not slave-holders wish to make the black man other kind? - Animals with affection, imitation, fear of death, pain, sorrow for the dead - respect (...) The soul by consent of all is superadded, animals not got it, not look forward if we choose to let conjuncture run wild, then animals our fellows brethren in pain, disease, death, & suffering & famine; our slaves in the most laborious work, our companions in our amusements; they may partake, from our origin in one common ancestor we may all be netted together." (Barrett 1987 [Charles Darwin's Notebooks 1836–1846] teoksessa Benton 1996, 21.)

Darwinin ajatukset eivät saaneet yksimielistä hyväksyntää osakseen. Eräs syy tähän oli, että Darwinin ajatuksia, joiden mukaan eläinten ja ihmisten välillä ei ollut kyse laadullisesta vaan asteerosta, saatettiin hyödyntää rassistisiin tarkoituksiin. Darwin itse ei kuitenkaan koskaan hyväksynyt tällaisia tulkintoja. (Ks. esim. Spiegel 1996, 21.) Toisaalta Darwinin esittämien ajatusten vastustus perustui niiden herättämään huoleen ihmisen erikoisasemasta ja hänen sielustaan. Ihmistä ei ole haluttu hyväksyä luonnontieteelliseksi ilmiöksi, tai evoluution on nähty koskevan vain ihmisen ruumiillista puolta, "eläintä ihmisessä". Yhä edelleen hyväksymme helpommin molekyylibiologiset vertailut apinoihin kuin vertailevan käyttäytymistutkimuksen. Inhimillinen käyttäytyminen nähdään usein niin monimutkaisena ja siinä määrin kulttuurin muuttamana, ettei vertailuja muihin lajeihin, tai esimerkiksi jääkauden aikaisiin esi-isiin, pidetä relevantteina. (Ks. Leikola 1989, 18–19; Thomas 1983, 169; Walss ym. 1989, 92–94.)

4.5 Testerin epistemologinen analyysi eläinkäsitysten muutoksesta

Keith Tester (1991) on analysoinut kuvattua ihmisten ja eläinten välisten suhteiden historiallista muutosta tarkastelemalla tietämisen tavoissa, tiedon tuottamisen säännöissä, tapahtuneita muutoksia. Tester nojaa analyysissään Foucault'n epistemologisiin tutkimuksiin länsimaisen rationalismin ja tieteellisen järjen historiasta. Ihmistieteiden historiallisia kerroksia tarkastelemalla Foucault tavoitteli oppialojen ja rajattujen diskurssien perustana olevaa tiedon ja totuuden rakennetta, eräänlaista koodia, joka tekee tiedon ja tietämisen mahdolliseksi. Tester ottaa analyysinsä avuksi Foucault'n episteemin käsitteen, jolla hän viittaa diskursiivisiin käytäntöihin, puhetapojen säännönmukaisuuksiin, joihin tieteet ovat juurtuneet. Episteemit ovat historiallisia, ne vaihtelevat aikakaudesta toiseen, ne määrittävät tiedon kohteet ja tiedon luomisen menetelmät, sen mikä käsitetään ja tunnustetaan tiedoksi, sen mistä puhutaan tieteellisenä totuutena ja sen miten siitä puhutaan. Voimme ajatella vain *tätä*, emmekä *tuota*, koska ajatuksemme ja käsityksemme eivät ole

vapaita, vaan niitä määrittävät rakenteelliset säännöt, jotka muuttuvat historian myötä. Eläinoidenkäynnit ovat tänä päivänä mahdottomia kuvitella, mutta eläinten oikeudet eivät ole. Tämä johtuu siitä, että modernit luokittelujärjestelmät perustuvat erilaisille säännöille kuin ne, jotka ohjasivat toimintaa ja ajattelua keskiajalla. (Franklin 1999, 29; Helén 1994, 271–272; Tester 1991, 77–78.)

Foucault on määrittänyt länsimaisen ajattelun historiassa kolme episteemiä: renessanssin, klassisen ja modernin episteemin. Näistä ensimmäinen, eli 1600-luvun loppuun kestänyt renessanssin episteemi, oli symbolisten merkitysten ja metonyymisen ajattelun maailma. Maailmankatsomus oli hyvin antroposentrinen. Ihmiset näyttäytyivät ainutlaatuisina muuhun luomakuntaan nähden, sillä vain ihmiset kykenivät tietämään kaiken minkä tiesivät, ja vain ihminen kykeni etsimään totuutta, sillä jumala oli antanut ihmiselle tämän erityisen tehtävän. Testerin mukaan renessanssin episteemin eläinsuhdetta kuvaa speaktaakkeli: eläinten outoutta esiteltiin markkinoilla, turnajaisissa sekä eläintarinoissa. (Tester 1991, 79–81.)

1700-luvulla vallinnutta tietojärjestelmää Foucault on kuvannut klassisena episteemina. Testerin mukaan klassista episteemiä määritteli epäonnistuva yritys määrittää samanaikaisesti sekä kaupungeissa että maalla vallinnutta sosiaalista elämää, mikä johti eläinten kohdalla eräänlaiseen kaksoistulkintaan. Eläimet käsitettiin yhtä aikaa sekä samoina että toisina kuin ihminen, niiden asema oli hyvin ambivalentti. Maalaista elämää hallitsi yhä eläinten voimakas symbolis-metonyyminen merkitys. Urbaanin käsityksen mukaan eläimet sen sijaan olivat täysin ihmisestä erillisiä olentoja. Eläimet olivat siis samanaikaisesti sekä ihmisen kaltaisia että radikaalisti erilaisia. Kieli, sanojen hallinta sekä kyky luokitteluun, järjestämiseen ja taksonomioihin nousivat klassisen episteemin ihmisen tunnusmerkeiksi. Eläimistä riisuttiin niihin liittynyt mytologia ja ne alettiin nähdä nimenomaan fyysisinä olentoina. Tarkkailuun pohjautuva tieto hallitsi ajan tiedettä. Nähtiin, että luonnossa oli järjestys, jonka luonnonhistorioitsija voisi huolellisella tarkkailulla selvittää. Markkinoiden ja kertomusten tilalle eläinten esittämisessä tulivat "taulukko ja luettelo", luonnonhistorian luokka ja puutarha. (Tester 1991, 80–84.)

Modernin episteemin myötä, 1700-luvun lopulta eteenpäin, eläinsuojelujatukset alkoivat pikkuhiljaa saada merkitystä. Moderni episteemi kiisti näkyvän maailman merkityksen ja loi järjestystä keskittymällä erilaisuuden takana piilevään samuuteen, kuten ruumiin toimintaan. Samuuden standardit luotiin uudelleen. Eläinten "sisin" saattoi yhdistää ne toisiinsa, vaikka ne ulkoisesti erosivat toisistaan. Modernissa esimerkiksi delfiinien nähdään olevan ulkoisesta olemuksestaan huolimatta lähempänä ihmistä kuin kalaa ruumiinlämmön säätelyn, hengityksen ja kognitiivisten kykyjen vuoksi. (Franklin 1999, 25; Tester 1991, 86–88.)

Myös ihmiset näyttäytyvät modernissa objekteina ja luokittelun kohteina. Ihmiset ovat eläviä objekteja, jotka kuitenkin eroavat muista, koska ne ymmärtävät elämää ja tietävät oman erilaisuutensa. Ihminen on siis samanaikaisesti sekä subjekti että objekti. Ihmisen rooli modernissa on kaksiselitteinen, sillä ihmisten ja eläinten välinen eronteko on sekä selkeä että epäselvä. Ihmisen on kunnioitettava kaikkea elävää, mutta samaan aikaan säilytettävä etuoikeutettu asemansa ainoana historiallisena subjektina, joka kykenee ymmärtämään elämää. Tämä tilanne toimii pohjana myös eläinsuojelullisten ja jopa eläinoikeudellisten näkemysten nousulle, sillä nämä ajattelutavat tarjoavat perustan kohdata ihmisten ja eläinten kaksiselitteinen, epäselvä eronteko. (Franklin 1999, 25; Tester 1991, 86–88.)

Näkemyksen eläimiin kohdistuvan empaattisen suhtautumisen noususta erityisesti 1700-luvun lopulta eteenpäin jakavat siis useimmat ihmisten ja eläinten välisten suhteiden historialliseen muutokseen perehtyneet tutkijat. 1800-luvun aikana näiden eläinsuojelullisten ajatusten voi sanoa nousseen kukoistukseensa. 1800-luvulla Euroopan nähdään myös kypsyneen siksi moderniksi yhteiskunnaksi, jota tutkimaan, kritisoimaan ja muuttamaan syntyivät myös nykyiset yhteiskuntatieteet.

Eläinsuhteiden muutosta kuvailevia historiallisia tutkimuksia on kritisoitu siitä, ettei niiden kautta juurikaan hahmotu, miksi tietyt aatevirtaukset saivat kulloinkin vallan. Tester (1991, 81) esittää samaa kritiikkiä myös Foucault'ta kohtaan: Foucault'n analyysi ei Testerin mukaan kerro, mikä kulloinkin johti episteemin muuttumiseen toiseksi. Testerin (emt.) mukaan Thomaksen (1983) tutkimus modernin myötätunnon (modern sensibility) kehityksestä täyttää tämän aukon paremmin korostaessaan kaupungistumisen merkitystä uudenlaisen luonto- ja eläinsuhteen mahdollistajana.

4.6 Thomaksen kuvaus modernin myötätunnon kasvusta

Keith Thomaksen mukaan englantilaisten luonto- ja eläinkäsitysten muutoksen taustalla vaikuttivat sekä ihmisten konkreettinen etäisyys eläimiin että käsitykset ihmisen ja muun eläinkunnan samankaltaisuudesta ja erilaisuudesta. Muutos lähti etenemään hitaasti 1600- ja 1700-lukujen aikana, ja voimistui nopeasti 1800-luvulla. (Thomas 1983; vrt. Franklin 1999, 12.)

Thomaksen mukaan ihmisen ja eläimen välinen eronteko on, tietoisesti tai tiedostamatta, jokaisen ihmisen käyttäytymisen perustana. Mitä muuta uskonto ja moraalit ovat, elleivät yrityksiä pitää kurissa ihmislunnon eläimellisinä pidettyjä puolia, joita Platon kutsui villipedoksi itsessämme, hän toteaa. Moraalin ja uskonnon lisäksi myös hyvän kasvatuksen, "sivistyksen" ja hienostuneen käytöksen tarkoitus oli nostaa ihminen eläimen yläpuolelle. Thomas nojaakin eläinkäsityksen

muutoksen analyysissään aikalaiskirjoituksiin ja käytösoppaisiin.⁷⁰ Oppaista käy ilmi, että varhaismodernissa Englannissa ruumiillista häveliäisyyttä (modesty) pidettiin jopa järkeä keskeisemmin ihmistä eläimistä erottavana tekijänä. Ihmisiä opetettiin hillitsemään ruumiillisia toimintoja, sillä niihin liittyi epätoivottuja eläimellisiä mielle yhtymiä. Eläimellisen (beastly) ihmisestä saattoi tehdä likaisuus, alastomuus, pitkät hiukset, uiminen, raa'an lihan syönti ja jopa syöminen ylipäättään. "Eläimellistymistä" pelättiin siinä määrin, että myös eläimeksi pukeutumista edes huvittelumielessä rajoitettiin, ja perinteisten ihmisestä eläimeksi tapahtuvista muodonmuutoksista kertovien tarinoiden kertominen tuomittiin. Samoin rokotuksia vastustettiin niiden mahdollisella "eläimellistävällä" vaikutuksella rokoteaineiden sisältäessä eläinperäisiä aineita. (Thomas 1983, 36–39.)

Ihmiset kohdistivat eläimille kuuluviksi, ja ihmisten kartettaviksi, ne piirteet, joita pelkäsivät eniten itsessään: julmuuden, ahneuden ja seksuaalisuuden. Näin siitä huolimatta, tai juuri sen vuoksi, että nimenomaan juuri ihmiset, eivät muut eläinlajit, käyvät sotia omaa lajiaan vastaan, syövät enemmän kuin on hyväksi ja ovat seksuaalisesti aktiivisia ympäri vuoden. (Thomas 1983, 40–41.)

Samaan ajanjaksoon sijoittuu myös edellä käsitelty epäluulo liian läheisiä lemmikki- ja kotieläimiin kohdistuvia suhteita kohtaan. Tämän ajanjakson aikana maanviljelijät lopullisesti siirsivät eläimet asumaan erillisiin rakennuksiin sen vanhan käytännön sijaan, jossa eläimet ja ihmiset asuivat samoissa tiloissa. (Thomas 1983, 40.) Eläimiin sekaantumista pidettiin puolestaan pahimpana kaikista seksuaalirikoksista, sillä kuten eräs aikalaisajattelija totesi: "it turns man into a very beast, makes a man a member of a brute creature" (Capel 1633 teoksessa Thomas 1983, 39).

Pahaa eläimiin sekaantumisessa oli siis ennen kaikkea kategorioiden sekoittaminen. Eläimiin sekaantumisesta säädettiin kuolemanrangaistus jo vuonna 1534, ja rangaistus säilyi vuoteen 1861 asti lyhyttä taukoa lukuun ottamatta. Sen sijaan insesti ei ollut maallisen lainsäädännön mukaan rikos ennen 1900-lukua. Vielä 1600-luvun Englannissa uskottiin, että ihminen ja eläin saattoivat risteytyä keskenään ja tuloksena syntyä hybridi, hirviö. Etenkin kansanomaisissa näkemyksissä ihmisen ja eläimen rajanveto oli pitkään häilyvä. Poikkeavia ja eri tavoin vammaisia lapsia tai eläinten jälkeläisiä, eläviä tai kuolleita, saatettiin asettaa näytteille esimerkkeinä "epäluonnollisen" yhdyntän seurauksista. Kaikkia toimintoja, jotka voisivat uhata haurasta ihmisen ja eläinten välistä eroa, pelättiin, ja rajaa vartioitiin äärimmäisen tarkkaan. (Thomas 1983, 38–39, 135.)

1700-luvulla kansanomaisten ja uusien tieteellisten käsitysten sekoittuminen sai aikaan ihmisen ainutlaatuisuutta korostavan ajattelurakenteen heikkenemisen. Thomas esittää, että tätä ihmisylpeyden saamaa kolausta kompensoitiin omaksumalla ajatusrakennelmia, joita tuohon

⁷⁰ Myös Norbert Elias nojaa sivilisaatioprosessiteoriassaan historiallisten käytösoppaiden analyysiin, katso luku 4.7.

mennessä ei juuri ollut Euroopassa tunnettu: rasistisia teorioita. Vaikka rasistista käyttäytymistä ja ajattelua oli esiintynyt, vallitseva oppi oli ollut, että kaikki ihmiset eroavat biologisesti eläimistä ja ovat samaa alkuperää. Ihonvärin erot nähtiin vain seurauksena erilaisista asuinympäristöistä. Yhteistä alkuperää kuvaavasta opista huolimatta esimerkiksi tummaihoisia pidettiin yleisesti valkoisia alempiarvoisena ihmisryhmänä. Kaikilla ihmisillä uskottiin olevan yhteinen esi-isä, Aatami, mutta mustien nähtiin degeneroituneen historian kuluessa, kun taas valkoisten uskottiin kehittyneen eteenpäin. Usko yhteisestä esi-isästä oli kuitenkin tehnyt vaikeaksi väittää, että toiset olisivat pysyvästi lähempänä "eläimellistä tilaa" kuin toiset. (Thomas 1983, 135–136.)

Suutala (2001, 10, 15) on nostanut hieman toisenlaisen näkökulman esiin muistuttaessaan, että 1600- ja 1700-luvuilla ajatus ihmisen ainutlaatuisuudesta koski lähinnä miehiä. Naisten saatettiin nähdä olevan lähempänä apinaa kuin miestä. Suutalan mukaan 1700-luvun Euroopassa keskusteltiin pitäisikö sekä naisille että Eurooppaan tuoduille apinoille antaa kansalaisyhteisyydet. Toisaalta Suutala näkee, että kun yleinen eläimellisyyden aiheuttama uhka väheni, eläimellisyyttä ja siihen kohdistettua pelkoa siirrettiin naiseen, josta tuli eräänlainen eläimellisyyden viimeinen linnake.

Thomas esittää, että kun ihmisen ja eläinten välistä eroa lakattiin uusien oppien myötä pitämästä absoluuttisena, oppi useista ihmisroduista tuli aikaisempaa houkuttelevammaksi. Uskolla erilaisista ihmisroduista voitiin säilyttää eurooppalaisten näkemys omasta ylemmyydestään eläimiin nähden. Uuden ajattelutavan mukaan "alimmat" ihmisrodut olivat kehitysoptillisesti lähempänä kehittyneimpiä eläimiä kuin valkoisia ihmisiä. Esimerkiksi vuonna 1774 ilmestyneessä "History of Jamaica" -teoksessa mustien kerrottiin olevan lähempänä orankia kuin valkoista ihmistä. 1700-luvun lopussa eurooppalainen ajattelumalli oli siis Thomaksen mukaan muuttunut opista ihmisen ja eläimen vastakkaisuudesta opiksi jatkumosta, jossa toiset ihmisrodut [sic] ovat ylempänä kuin toiset, ja alimpana kaikista ovat eläimet. (Thomas 1983, 135–137.)

Valistuksen aatteiden ja tieteen kehityksen rinnalla teollistuminen ja kaupungistuminen loitonsivat ihmisiä eläimistä sekä fyysisesti että henkisesti. Yhteiskunnan riippuvuus eläimistä työvoimana väheni. Yhä pienempi osa ihmisistä oli eläinten hyötykäytön kanssa tekemisissä päivittäin. Tämä mahdollisti tunnepohjaisen eläinsuhteen muotoutumisen. Kun ihmiset eivät enää kohdanneet villieläinten muodostamaa uhkaa jokapäiväisessä elämässä, kiinnostus niiden suojelua kohtaan saattoi nousta. Myös maatalouden tehostuminen sai ihmiset arvostamaan "villää luontoa" ja luonnonmaisemia. Jatkuvuuteen pohjautuvat metonyymiset suhteet antoivat tilaa erillisyydelle ja erilaisuudelle pohjautuville metaforisille suhteille. Muutos alkoi kaupunkiväestön keskuudesta, jonka eläinsuhteet olivat vaihtuneet hyödynnettävistä tuotantoeläimistä hoivattaviin lemmikkieläimiin. Kaupungistuneessa ympäristössä jatkuva eläin-ihmis-ajanvedon vahvistaminen

ei ollut enää tarpeellista. Sen sijaan eläimiin kohdistuva myötätuntoinen suhtautuminen voimistui. (Thomas 1983, esim. 258–259, 301; vrt. Franklin 1999, 12–14.)

Thomas liikkuu strukturalistisen teorian liepeillä selittäessään tätä uudenlaisten eläimiin kohdistuvien asenteiden syntyä. Olosuhteiden muuttuessa muuttuvat myös käyttäytymismuodot, joiden tehtävä on erottaa ihminen muista eläimistä. Vielä varhaismodernissa Englannissa ihmis–eläin-erontekoa uhkasi tilallinen ja luokituksellinen läheisyys. Kun kaupungistumisen ja tieteiden kehityksen myötä tästä läheisyydestä irtauduttiin, tämä mahdollisti "tunteellisemmän", myötätuntoisen asenteen kehittymisen eläimiä kohtaan. (Thomas 1983, esim. 301; vrt. Franklin 1999, 12–14.)

Franklin (1999, 15) on esittänyt, että Thomas antaa ihmis–eläin-suhteiden modernisoitumisen kuvauksessaan liikaa painoa kaupungistumisen ja lemmikkikulttuurin kasvulle, eikä toisaalta tee selkeää rajausta sille, paljonko muutos on velkaa näille tekijöille ja paljonko aikakauden moraalille ja filosofiselle keskustelulle. Franklinin mukaan kaupungin lemmikkikulttuurissa ja maalaisessa hyötyeläinkulttuurissa eläneiden raja ei ollut niin selkeä kuin Thomas antaa analyysissään ymmärtää. Huomio voi olla osin aiheellinen, mutta mielestäni Thomas ei esitä selkeän rajan olemassaoloa, vaan selvittää erottelullaan yhteiskunnan rakenteissa tapahtunutta *siirtymää* hyötyeläinpainotteisesta maatalouskulttuurista eläimistä erkaantuneempaan kaupunkikulttuuriin. Thomas lienee täysin tietoinen Franklinin esiin nostamista kaupunkien hevosvetoisesta liikenteestä sekä monien ihmisten viettämästä yhdistetystä maaseutu- ja kaupunkielämästä, jotka toivat eläimet mukaan myös kaupunkiväestön elämään. Näiden ilmiöiden olemassaolo ei heikennä Thomaksen teorian selitysvoimaa.

Toisaalta sekä Franklin (1999, 15) että Tester (1991, 81) ovat kritisoineet Thomasta siitä, että tämä kuvaa kaupungistumisen myötä tapahtunutta eläinempaattisten asenteiden nousua, mutta ei kerro mistä nämä asenteet olivat alkujaan syntyneet. Molemmat näkevätkin Thomaksen työn kytköksen Norbert Eliaksen sivilisaatioprosessiteoriaan. Thomaksen kuvausta voi pitää eräänlaisena historioitsijan vastineena sivilisaatioprosessiteoriaan, ja Thomaksen tiedetään olleen erittäin kiinnostunut Eliaksen ajatuksista (Tester 1991, 57). Kuten Franklin (1999, 17) toteaa, sivilisaatioprosessiteoria tarjoaa tarpeellisen täydennyksen ja taustoituksen Thomaksen analyysille jäljittäessään käsiteltävänä olevien asenteiden ja tunteiden alkuperää. Eliaslainen analyysi tarjoaa mahdollisuuden liittää yhteen kaksi historiallista ilmiötä: kasvavan huolen, jota eläinten väkivaltainen kohtelu ihmisissä aiheutti, ja modernin valtion kansalaistensa keskuudessa harjoittaman väkivallan tukahduttamisen ja kontrolloinnin (Franklin 1999, 17).

4.7 Sivilisaatioprosessiteoria eläinsuhteiden historiallisen muutoksen hahmottajana

Elias määrittelee, että hänen sivilisaatioprosessia käsittelevän kirjansa tutkimuskohde ovat ne käyttäytymismallit, joita pidetään tyypillisinä länsimaiselle sivistyneelle ihmiselle.

Sivilisaatioprosessin seurauksena länsimaisen ihmisen mielestä sekä muut maat että länsimaiden oma menneisyys näyttävät sivistymättömiltä, ja tämä huomio, joka ei sinänsä ole väärä, pitää usein sisällään voimakkaan arvolutauksen. Elias kuitenkin korostaa, ettei hän käytä sivilisaatio-termiä sen paremmin positiivisesti kuin negatiivisestikaan latautuneessa merkityksessä. Muutos ei merkitse Eliakselle välttämättä edistystä. (Elias 1994, xi, xvi.)

Elias aloittaa nykyisen länsimaisen ihmisen muotoutumisen kuvauksen noin vuodesta 1000. Hän kuitenkin korostaa, ettei kysymys ole selvästä alkupisteestä, koska sellaista ei ole olemassa. Elias tutkii pitkän aikavälin suunnittelemattomia, samansuuntaisiksi katsomiaan prosesseja useilla elämänalueilla. Hän pyrkii selvittämään, mistä niin kutsuttu sivilisaatioprosessi johtui, mistä tekijöistä se koostui ja mitkä voimat vaikuttivat sen taustalla. Elias korostaa, että yksilöä ja yhteiskuntaa on käsiteltävä jatkuvasti riippuvuussuhteessa toisiinsa. Pitkän aikavälin muutokset sosiaalisissa rakenteissa vaikuttavat myös yksilön persoonallisuuden rakenteeseen. (Elias 1994, esim. xi–xiii, 98–99, 182–3; Mennell 1992, 94–95; vrt. Mäkelä 1990, 36; Sinnemäki 1994, 227.)

Eliaksen mukaan historiallisten dokumenttien tarkastelun avulla voimme havaita, että tapa- ja käyttäytymisnormit ovat hyvin hitaasti muuttuneet määrättyyn suuntaan. Muutos tapahtuu kohti asteittaista sivilisoitumista, mutta vain historialliset esimerkit selventävät sanan varsinaisen merkityksen. Tässä sivilisaatioprosessissa suhtautumisella eläimellisenä pidettyyn käyttäytymiseen on keskeinen osa. Yhteiskunnan jäsenilleen asettamien vaatimusten ja kieltojen muuttumisen myötä myös sosiaalisesti välittyneiden pelon ja mielihyvän tunteiden ala muuttuu. Erityisesti hienotunteisuuden ja häpeän sekä vastenmielisyyden ja kiusaantuneisuuden tunteissa tapahtunut muutos on merkittävä. Ruumiilliset toimintomme alkavat saada aikaan kiusaantumisen ja nolouden tunteita. Jos ihminen ei kykene kontrolloimaan tapojaan, hänen paikkansa yhteiskunnassa on uhattuna. On siis kyse prosessista, jossa ihmisen eläimellisinä pidettyihin käyttäytymismuotoihin liitetään häpeän tunteita, jossa ihminen haluaa erottaa itsensä eläimestä. Kaikki eläimellisenä ja vastenmielisenä pidetty halutaan siirtää pois näkyvistä, kulisseihin. (Elias 1994, xii–xiii, 98–99.)

"[People] in the course of the civilising process, seek to suppress in themselves every characteristic that they feel to be 'animal'." (Elias 1994, 98.)

Tärkeimmäksi sivilisaatioprosessin alkuun panevaksi voimaksi Elias nimeää yhteiskunnallisen työnjaon synnyn ja sosiaalisten funktioiden eriytymisen, yhteiskunnan rakenteen muutoksen kohti keskinäisen riippuvuuden ketjujen pidentymistä ja erilaistumista, mikä liittyy valtion syntyyn ja valtion harjoittaman kontrollin lujittumiseen. Sosiaalisten funktioiden eriytyessä ihmiset ovat toiminnassaan riippuvaisempia yhä useammista ihmisistä, myös sellaisista, joiden kanssa eivät ole koskaan kasvokkaisessa kanssakäymisessä. Sosiaalisten suhteiden verkostot laajenevat. Tämä vaatii yksilötasolla harkinnan ja itsekontrollin lisääntymistä sekä kasvavaa tietoisuutta ajasta. Kyseinen muutos kietoutuu yhteen kansallisvaltioiden kehittymisen ja väkivaltamonopoliin synnyn kanssa. (Elias 1994, esim. 165, 496, 517; ks. Mennell 1992, 94–97; Sinnemäki 1994, 229–230, 233.) Giddens (1984, 289) on todennut, että sivilisaatioprosessin seurauksena syntyneitä päivittäisen elämän "järjestystä" ja "kuria" voidaan pitää eräänä nyky-yhteiskunnan kaikkein syvimmillä juurtuneena ideologisena piirteenä. Ja tämän järjestyksen olennainen osa on eläimellisenä pidetyn käyttäytymisen välttäminen.

Sivilisaatioprosessin myötä aikuisten ja lasten välinen ero kasvaa. Lapsi toimii vain mielihyvää hakien: hän syö, ulostaa ja nukkuu koska haluaa. Vanhempana hänen on mukautettava nämä toimintonsa ympäröivän yhteiskunnan vaatimuksiin. Vielä keskiajalla aikuisten käyttäytyminen muistutti lasten tapaa toimia. Elias puhuikin sosiogeneettisestä ja psykogeneettisestä sivilisaatioprosessista verraten toisiinsa niitä osin samankaltaisia prosesseja, jotka ovat tapahtuneet sekä länsimaisen yhteiskunnan muuttuessa että jokaisen ihmisen varttuessa lapsesta aikuiseksi. Tämä henkilökohtainen sivilisaatioprosessi on Eliaksen mielestä seurausta vuosisatoja kestäneestä sosiaalisesta sivilisaatioprosessista. "Sivilisaatioprosessin trendi on kaikkialla samanlainen; kohti automaattista itsekontrollia, lyhytjännitteisten impulssien alistamista pitkän aikavälin harkinnalle, kohti lujittuvaa 'superegoa'", tiivistää Eliasta tutkinut sosiologi Aino Sinnemäki (1994, 230–231). (Elias 1994, xiii–xv; vrt. Tester 1991, 58.)

Sivilisaatioprosessi perustuu vallan keskittymisen prosessiin, muutokseen sotaherrojen vallasta keskitettyyn kansallisvaltioon. Vielä keskiajalla väkivalta oli näkyvä ja keskeinen osa elämää. Paikalliset kilpailevat sotaherrat (warrior lords) kulkivat polttaen kyliä, murhaten ja raiskatun. Ei ollut olemassa yhteiskunnallista instituutiota, joka olisi rankaissut tällaisista teoista. Väkivalta oli myös yleinen huvittelumuoto. Kuten Elias toteaa: "The pleasure in killing and torturing others was great, and it was a socially permitted pleasure." (Elias 1994, 159; vrt. Tester 1991, 60–61.)

Valtion monopolisoitua väkivallan käytön ihmisiin kohdistuva ulkoinen fyysinen uhka on pienentynyt, mutta tilanne vaatii uudenlaista itsekontrollin kykyä. Kun aiemmin yksilö tarvitsi jatkuvaa valmiutta taisteluun, hän tarvitsee nyt jatkuvaa itsekontrollia. Entiset valmiudet voivat olla

nykymaailmassa enemmän vaaraksi kuin turvaksi. Elias ottaa esimerkiksi liikenteen, jossa parhaiten selviytyvät ne, jotka ovat omaksuneet itsekontrollin ja sääntöjen mukaan toimimisen hetkellisten impulssien seuraamisen sijaan. Voimakkaasta väkivallan säätelystä kertoo, että jopa sotilaille, joiden yksinoikeudeksi väkivallan toteuttaminen on siirretty, on asetettu voimakkaita väkivallan käyttöä sääteleviä normeja. (Elias 1994, 446; ks. Mennell 1992, 58, 95–97; Sinnemäki 1994, 233.)

Elias ei kuitenkaan jätä huomiotta, että erittäin väkivaltaista käyttäytymistä saattaa edelleen esiintyä, niin yksittäisinä tapauksina kuin laajempien ihmisryhmien parissa. Hän mainitsee esimerkkeinä kolonialismin, vallankumousjaksot sekä natsivallan ajan. Elias kuitenkin näkee, että tarpeeksi pitkiä ajanjaksoja tarkastellessamme voimme havaita muutoksessa selkeän suunnan, sivilisaatioprosessin.

Vaikka väkivallan kausia ja purkauksia yhä esiintyy, niihin suhtautuminen on muuttunut. (Elias 1994, 157, 159.)

"As it showed itself in recent times, the almost universal feeling of repugnance against genocide indicates that human societies have undergone a civilizing process, however limited in scope and however unstable its results. Comparison with past attitudes show this very clearly." (Elias 1986b, 144)

4.7.1 Sivilisaatioprosessi ja muutos suhtautumisessa lihaan

Sivilisaatioprosessi-kirjasta huomattava osa on omistettu pöytätavoille ja syömiselle. Elias toteaa, että juuri tällaiset arkiset ilmiöt tarjoavat keinon ymmärtää persoonallisuuden rakennetta ja sen muutosta. Esimerkiksi asenteet lihan syöntiä kohtaan valaisevat ihmisten välisten suhteiden ja persoonallisuusrakenteiden dynamiikkaa. Kun eläimellisinä pidettyihin toimintoihin liitetään häpeän tunteita, suhtautuminen eläinten tappamiseen ja tapettujen eläinten näkemiseen muuttuu. (Elias 1994, 95–96, 98.)

Vielä keskiajalla etenkin yläluokan piirissä oli tavallista, että liha tuotiin ruokapöytään jopa kokonaisina ruhoina tai ainakin hyvin suurina eläinten osina. Liha leikattiin ja paloiteltiin pöydässä. Nämä tavat hävisivät pikkuhiljaa. Esimerkiksi Ranskassa luovuttiin 1600-luvulla tavasta tuoda eläimiä kokonaisina ruhoina tarjolle ruokapöytään. Vähä vähältä luovuttiin myös tavoista tuoda eläimestä tarjolle pää, jalat, häntä ja niin edelleen. Lihan leikkuu siirtyi ensin ruokapöydästä sivupöydälle ja sieltä keittiöön. Elias myöntää, että perheiden pienenevällä koolla voi olla merkityksensä muutoksessa, mutta olennaisempi syy on sivilisaatioprosessi, joka haluaa poistaa eläimellisinä ja vastenmielisinä pidetyt piirteet myös ruokapöydästä. (Elias 1994, 97–99; vrt. Fiddes 1991, 99–100; Mäkelä 1990, 39; Tester 1991, 65.)

Seuraava kappale Eliaksen *Civilizing Process* -teoksesta on usein siteerattu. Se tiivistää Eliaksen näkemyksen muutoksesta lihaan suhtautumisessa osana sivilisaatioprosessia:

*"There are even **des gens si délicats** (...) to whom the sight of butchers' shop with the bodies of dead animals is distasteful, and others who from more or less rationally disguised feelings of disgust refuse to eat meat altogether. But these are forward thrusts in the threshold of repugnance that go beyond the standard of civilized society in the twentieth century, and are therefore considered 'abnormal'. Nevertheless, it cannot be ignored that it was advances of this kind (if they coincided with the direction of social development in general) that led in the past to changes of standards, and that this particular advance in the threshold of repugnance is proceeding in the same direction that has been followed thus far."* (Elias 1994, 98.)

Sivilisaatioprosessin seurauksena osasta ihmisiä on tullut (jo kirjaa kirjoitettaessa 1930-luvulla) niin herkkätunteisia, että lihakaupat tai liha ylipäätään aiheuttavat heissä vastenmielisyyden tunteita. Eliaksen (1994, 98–99) mukaan samaan suuntaan liikutaan todennäköisesti jatkossakin:

"This direction is quite clear. From a standard of feeling by which the sight and carving of a dead animal on the table are actually pleasurable, or at least not at all unpleasant, the development leads to another standard by which reminders that the meat dish has something to do with the killing of an animal are avoided to the utmost. In many of our meat dishes the animals form is so concealed and changed by the art of its preparation and carving that while eating one is scarcely reminded of its origin." (Elias 1994, 98.)

1900-luvun aikana tapahtunut muutos tukee Eliaksen teoriaa. Eläimiä ei nykyisin myydä vain osina, vaan valmiiksi paloitetuina ja pakattuina, jopa valmiiksi maustettuina ja käsiteltyinä.

Teurastaminen aiheuttaa yhä suuremmassa osassa ihmisiä ainakin jonkin asteisia inhon tunteita. Myytävän lihan siivoaminen verestä, elimistä, ihosta ja kaikesta muusta itse eläimestä muistuttavasta on osa prosessia, jossa lihan alkuperä ja eläimen tappaminen häivytetään yhä kauemmas kuluttajasta ja ruokailutapahtumasta. (Esim. Fiddes 1991, 100; Franklin 1999, 153–155; Thomas 1984, 299–300; Vialles 1994.)

Myös veitsen käytön rajoitukset ovat muuttuneet. Keskiajalla, jolloin ihmiset elivät jatkuvassa taistelun ja tappelun valmiudessa, teräaseisiin kohdistuvat rajoitukset olivat vähäisempiä. Käytösoppaiden veitsiin liittyvä säännös kuului "älä puhdistu hampaitasi veitsellä". Pidettiin

itsestään selvänä, että veistä käytettiin ruuan viemisessä suuhun. Vähitellen veitsestä kehittyi vain ruuan leikkaamiseen ja siirtelyyn tarkoitettu väline. Eliaksen mukaan muutokset liittyivät veitseen liittyvään assosiaatioon vaarasta ja kuolemasta. Yhteiskunnallisen rauhoittumisen myötä teräaseen, veitsen, näkeminen alkoi herättää ihmisissä epämiellyttäviä tunteita ja sen käyttö väheni asteittain. Elias ennakoi, että veitsen käytön rajoitukset voimistuvat, kunnes sen käytöstä luovutaan mahdollisuuksien mukaan kokonaan. (Elias 1994, 99–103.) Yhdysvalloissa onkin yleistynyt tapa, että veistä käytetään vain aterian alussa ruuan leikkaamiseen, minkä jälkeen se jätetään syrjään. Britanniassa monet kasvissyöjät ovat siirtyneet käyttämään normaalien aterimien sijaan pelkästään syömäpuikkoja. (Fiddes 1991, 101.)

Sivilisaatioprosesseissa on alueellisia eroja. Esimerkiksi Kiinassa lihaa ei paloitella ollenkaan pöydässä, eikä veistä käytetä lainkaan. Veitsen käytöstä ruokapöydässä on luovuttu jo vuosisatoja sitten. Paikalliset pitävät eurooppalaisia ruokailutapoja sivistymättöminä. Sanotaan, että eurooppalaiset syövät miekoin. Eliaksen mukaan tämän kehityskulun taustalla voi olla, että muille "mallia näyttävä" yläluokka on Kiinassa jo pitkään koostunut akateemisista virkamiehistä, ei soturiluokasta. (Elias 1994, 99, 102–103.)

4.7.2 Väkivallan muutos vapaa-ajan huvituksissa

Myös ihmisten huvitukset ja vapaa-ajanvieton tavat olivat keskiajalla huomattavasti nykyistä väkivaltaisempia. Urheilukilpailuissa vakavatkin loukkaantumiset olivat normaaleja. Kuolemaan asti johtaneet gladiaattoritaistelut ja eläintappelut olivat suosittuja. Julkiset rangaistukset ja teloitus olivat yleistä kansanhuvia. Katsojakunta käsitti kaikki yhteiskuntaluokat. Vähin erin erilaisia väkivaltaisia huvituksia alettiin kuitenkin rajoittaa. 1600-luvulta eteenpäin Englannissa, ja pikkuhiljaa myös muissa maissa, alettiin kriminalisoida väkivaltaisimpia "eläinurheilulajeja" ja muita eläinhuvituksia. (Elias 1994, 159; Franklin 1999, 19–21.)

1500-luvulla eläinten hyväksikäyttö huvittelumielessä oli kuitenkin vielä vapaata. Esimerkiksi Pariisissa juhannusjuhlintaan kuului kissojen julkinen polttaminen. Säkkiin tai koriin laitettut kissat ripustettiin kokon yläpuolelle. Säkin syttyä palamaan kissat putosivat kokkoon ja paloivat elävältä. Väkijoukko, johon usein kuului myös kuningaspari, nauroi kuunnellessaan eläinten huutoa. (Elias 1994, 167; Mennell 1992, 58; vrt. Cartmill 1993, 105.)

Se että pelkkä kuvaus tästä traditiosta aiheuttaa nykyihmisissä kuvotusta, antaa Eliaksen mielestä esimerkin sivilisaatioprosessin toiminnasta, persoonallisuusrakenteessa tapahtuneesta muutoksesta. Useat toiminnot, jotka aiheuttivat ihmisissä ennen mielihyvää, vaikuttavat ihmisistä tänä päivänä epämiellyttäviltä. Meille kissanpolto näyttäytyy julmana ja inhottavana, keskiajan ihmisille hilpeänä. Eliaksen mukaan kissanpolto vaikuttaa mielestämme entistä käsittämättömämmältä sen

vuoksi, ettei sille edes yritetty esittää "rationaalisia" perusteita, kuten rangaistustarkoitusta tai järjestyksen ylläpitoa. (Elias 1994, 167; Mennell 1992, 58; vrt. Tester 1991, 67–68.)

Kysymys ei ole vain yksilöllisistä tuntemuksista. Elias korostaa, että kissanpoltossa oli kyse sosiaalisesta instituutiosta, johon osallistuminen oli osa normaalia käytöstä, kuten nyrkkeilyyn tai hevosurheiluun osallistuminen on tänä päivänä. Eliaksen mukaan kissanpolto saattoi toimia nautinnon lähteenä, koska sosiaalinen elämä ei ollut vielä rauhoittunut, eikä ihmisten persoonallisuusrakenne sisältänyt yhtä ankaria häpeän ja vastenmielisyyden tunteita. (Elias 1994, 167; Mennell 1992, 58; vrt. Tester 1991, 67–68.)

Elias painottaa, että useiden asioiden, jotka otamme annettuina, on täytynyt ensin kehittyä ja yleistyä hitaasti koko yhteiskunnan tasolla. Meille näiden asioiden "itsestäänselvyys" on siirtynyt kasvatuksen ja lapsuuden kokemusten kautta. Se että pidämme nyt selviönä, ettei kissoja pidä polttaa, on seurausta historiallisesta prosessista, jossa olemme torjuneet päättäväisesti "eläimellisyyden" jäljet itsessämme. (Elias 1994, 55; vrt. Tester 1991, 68.)

Eliaksen mukaan lisääntyvien väkivallan käyttöön liittyvien rajoitusten ohella on tapahtunut myös muutos suorasta väkivaltaan osallistumisesta pelkkään katseluun, esimerkiksi luopuminen julkisista teloituksista ja siirtyminen väkivaltaurheilun katsomiseen, kuten nyrkkeilyyn. Nämä muutokset muodostavat modernin urheilun keskeiset piirteet. Eläimiä käyttävän väkivaltaurheilun ja metsästyksen muutos on osa tätä "urheilullistumista" (sportization). Näitä harrasteita alettiin kritisoida 1600-luvulta, ja voimistuvassa määrin 1800-luvulta lähtien. (Esim. Elias 1986a, 153; Elias 1994, 166; Mennell 1992, 58; vrt. Franklin 1999, 19.)

Englantilainen ketunmetsästys on Eliaksen mukaan ensimmäisiä "urheilulajeja", joka saavutti nykyaikaisen urheilun tunnuspiirteet. Ketunmetsästyksen moderneihin piirteisiin kuuluu, että ainoastaan kettuja metsästetään, vaikka tarjolla olisi muitakin lajeja, eikä saalista käytetä ruuaksi. Eläintä ei myöskään missään tapauksessa saa ampua. Aiemmat metsästyksen pääasialliset tarkoitukset, eli ravinnon hankkiminen ja tuhoeläinten hävittäminen, saalis ja tappaminen, jäävät nyt itse metsästysprosessin varjoon. (Elias 1986a, 160–162.)

Ketunmetsästyksessä ihmiset eivät koskaan tapa kettua, vaan koirat tekevät sen. Mielihyvä siirtyy väkivaltaan osallistumisesta sen katseluun. Tappamista eivät hoida ihmiset, vaan toiset eläimet. Modernin urheilun idea on, että ihminen voi nauttia jännityksestä ilman katumusta ja huonoa omaatuntoa. Se ei sisällä sellaista väkivaltaa, joka saa muuttuneen yhteiskunnan jäsenissä aikaan inhon tai vastenmielisyyden tunteita, tai joka aiheuttaa osallistujille fyysistä vaaraa. Sivilisointiprosessi ei kuitenkaan ole saavuttanut loppupistettään. Elias näkee, että nykyinen

ketunmetsästyksen vastustus on luonnollinen jatko pitkään jatkuneelle prosessille. Herkkätuntoisuuden ala on laajentunut siten, että aiemmin väkivallattomamman urheilun airuina pidetyt lajit voivat tämän päivän yhteiskunnassa aiheuttaa inhon tunteita. (Elias 1986a, 163–165.)

Tester (1989, 164–169; 1991, 70–71) kritisoi Eliaksen näkemystä ketunmetsästyksestä ja kissanpoltosta. Testerin mielestä Elias ei näe väkivaltaisten käytäntöjen muita, kuten uskonnollisia merkityksiä. Tester esittää, ettei se, ettemme ymmärrä kissanpolton kaltaisia tekoja, johdu niiden väkivaltaisuudesta, vaan siitä, ettemme käsitä niiden merkitystä aikakautensa ihmisille. Franklin (1999, 21) sen sijaan asettuu tukemaan Eliaksen näkemystä urheilusta ja eläimiin kohdistuvasta julmuudesta. Samalla hän nostaa Testerin ja Thomaksen kritiikin kohteeksi. Franklinin mielestä Testerin ja Thomaksen väärinymmärrykset johtuvat siitä, etteivät he suostu näkemään eläimiin kohdistuvan julmuuden "urheiluluonnetta". Vaikka meidän olisi vaikeaa näin kokea, keskiajan englantilaisten mielestä eläinräökkäykselle perustuvat lajit olivat monissa tapauksissa erinomaista huvitusta, joka sisälsi kaikki hyvän urheilun tunnusmerkit: jännityksen ja innostuksen, mielihyvän ja lopputuloksen sekä ratkaisun. Näin ollen meidän tulee Franklinin mukaan käsitellä niitä nimenomaan urheiluna.

Thomas ja Tester painottavat, että ihmiset ennen kaikkea heijastavat sosiaalisia merkityksiä suhteissaan eläimiin. Tämän näkemyksen mukaan julmissa urheilulajeissa oli kyse rituaaleista, jotka vahvistivat eläinten ja ihmisten välistä erontekoa. Mielihyvä-aspekti jätetään huomiotta. Franklin puolestaan näkee, että uskottavampi selitys eläimiin kohdistuvalle julmuudelle löytyy urheilutilanteiden antamasta mielihyvän tunteesta. Suhtautuminen väkivallan käyttöön selittää Franklinin mukaan eläinten kohtelua paremmin kuin maaseudulla vallitseva metonyminen suhde eläimiin. Kun suhtautuminen väkivallan käyttöön muuttui, eläimiä hyödyntävät urheilulajit joutuivat voimakkaan paineen kohteeksi. (Franklin 1999, 21–22.)

Testerin mukaan eliaslainen tulkintakehys edustaa finalistista epistemologiaa, eli se pitää sisällään epäsuoran oletuksen, että nykyisen tilanteen alkuperä on aina löydettävissä menneestä ja että kaikella kahden historiallisen hetken välissä tapahtuneella on merkitys ja paikkansa prosessuaalisessa kehityksessä (Tester 1989, 161, 163). Tätä kautta Tester mielestäni tekee yhden väärinymmärryksen Eliaksen teoriasta. Testerin mukaan Elias kertoo meille eläinoikeuksien ja eläimiin kohdistuvan lempeyden olevan seurausta sivilisaatioprosessin tuottamasta häpeästä omaa eläimellisyyttämme kohtaan. Eläinräökkäys aiheuttaa ahdistusta, mutta tämä ei liity uskoon eläinten moraaliseen merkityksellisuudesta, vaan pelosta, että eläinten kiduttaminen kertoo, että väkivalta voisi leimahtaa myös ihmisten välillä, rauhallisessa sosiaalisessa tilassa. Eläinten hyvällä kohtelulla vakuutamme itsemme omasta ihmisyydestämme ja sivistyneisyydestämme. Testerin mukaan eliaslaisella metodilla tarkasteltuna eläinten lempeässä kohtelussa on kyse ilmiöstä, joka

ainoastaan heijastaa elämellisyden yhteiskunnallista kieltämistä ja torjuntaa, eikä kerro mitään eläinten arvosta sinänsä. (Tester 1991, 60, 63, 65.)

Sivilisaatioprosessiteoriassa on kyse erittäin pitkän aikavälin muutoksen selittämisestä. Se kertoo, miksi toiset ilmiöt ovat mahdollistuneet, toiset estyneet. Testerin huomio pohjautuu näkemykselle, että sivilisaatioprosessiteoria selittäisi yksittäisiä modernin ilmiöitä kokonaisuudessaan. Tämä Elias-tulkintansa merkitsisi, että myös ihmisoikeuksien ajamisessa olisi kyse *ainoastaan* ihmisen halusta torjua elämellisyys itsessään. Elias ei kuitenkaan esitä, että elämellisyden karttamisesta kumpuava väkivallan rajoittaminen olisi ainoa suora selitys näille ilmiöille. Sen sijaan se on mahdollistanut ilmiöiden etenemisen. Elias ei väitä, ettei sivilisaatioprosessin myötä ihmisille voisi kehittyä näkemystä eläinten moraalista merkityksellisyydestä tai jokaisen ihmisen itseisarvosta. Väkivallan arkipäivästä katoamisen voi jopa olettaa johtavan siihen, että väkivallan käyttöön suhtautuminen muuttuu kriittiseksi myös laajemmin kuin elämellisyttä torjuvassa mielessä.

4.8 Eläinsuojelulainsäädännön nousu

Vaikka tutkijat ovat melko yksimielisiä prosessista, joka johti eläinempaatisten asenteiden nousuun, 1800-luvulla tapahtunut nopea eläinsuojelujärjestöjen perustaminen ja ensimmäisten eläinsuojelulakien säätäminen on antanut sijaa erilaisille tulkinnoille. Eläinsuojelusäädösten yleistyessä eläinten kaltoin kohtelijoiksi nimettiin usein köyhälistö, vaikka myös yläluokan huvituksiin kuului eläinräkkäykseksi luettavaa toimintaa. Eläimiin kohdistuvan julmuuden korostettiin johtavan väkivaltaiseen käytökseen myös ihmisiä kohtaan, sen nähtiin turruttavan väkivaltaan. Tutkijat ovatkin pohtineet, oliko eläinsuojelun nousu seurausta yläluokan halusta kontrolloida väkivaltaiseksi koettua työväenluokkaa ja sen kulttuuria, vai aidosta myötätunnosta eläimiä kohtaan. (Esim. Cartmill 1993, 104–107, 140–141; Franklin 1999, 22–23; Kean 1988, 30–33, 35–38, 45–46; Ritvo 1987, 132–135; Tester 1991, 65, 103; Thomas 1983, 149–150.)

Franklinin mukaan sekä eläinempatian nousu että työväenluokan kontrollointi ovat olennaisia ilmiön selittäjiä. Hän toteaa sivilisaatioprosessiteoriaan viitaten, että "säädyllyinen" (respectable) yhteiskunta oli alkanut paheksua räikeää väkivaltaa, missä tahansa yhteiskunnallisessa kontekstissa se esiintyykään. Samaan aikaan työväenluokan käytöstä säädeltiin ja yritettiin "sivilisoida" lukuisin keinoin. Eläimiin kohdistuvan julmuuden rajoittamisesta tuli yksi näistä. (Franklin 1999, 22–23.)

Eläinsuojeluliikkeen englantilaisia alkuvaiheita tutkineen Harriet Ritvon mukaan eläinsuojelun pukemisessa työväenluokan sääntelyksi oli kyse ennen kaikkea poliittisesta taktiikasta ja retoriikasta. Vaikka eläinten hyvää kohtelua yleisesti kannatettiin, eläinten kohtelun tuomista lainsäädäntötasolle vierastettiin; kysyttiin kuinka pitkälle tällaisessa sääntelyssä lopulta aiotaan

mennä. Näin ollen eläinten hyvinvoinnista aidosti kiinnostuneiden järjestöjen kannatti pukea tavoitteensa työväenluokan kontrolloinnin kaapuun, jolloin poliittisen suosion saavuttaminen eläinsuojelulainsäädännölle muodostui helpommaksi. (Ritvo 1987, 132–133.)

Eläinsuojelulakien käyttöönotto herätti lopulta yllättävän vähän vastarintaa. Vaikka eläimiin kohdistuva julmuus ja kaltoinkohtelu jatkuivatkin, ajatukset eläinten hyvän kohtelun merkityksestä saavuttivat nopeasti suosiota. Franklinin pohtiessa syitä eläinsuojelulainsäädännön varhaisvaiheen nopeaan etenemiseen ja kansan piirissä saavuttamaan hyväksyntään sekä myötätuntoisten eläinasenteiden ripeään yleistymiseen hän toteaa, että eliaslaisittain tarkasteltuna aikakauden lainsäätäjät "potkivat jo avattua ovea". Ihmiset olivat jo omaksuneet tai omaksuessa myötätuntoisempaa suhtautumista eläimiin sekä välttävää asennetta väkivaltaan, kun lainsäätäjät vasta alkoivat säätää aiheesta lakeja. Sivilisaatioprosessiteorian mukaisesti väkivallan käyttöön kohdistuvat rajoitteet lisääntyivät, ilman lainsäädäntöäkin. (Franklin 1999, 23.)

Franklinin mukaan laajoja kehityskaaria kuvaavat Thomaksen sosiologis-historiallinen sekä Eliaksen historiallis-sosiologinen kuvaus tarvitsevat ansioistaan huolimatta rinnalleen tutkimusta, joka kysyy, miten kulttuurien ja alakulttuurien omat historialliset, taloudelliset ja sosiaaliset tilanteet muokkaavat ihmis–eläinsuhteita. Ymmärtääksemme esimerkiksi englantilaisen eläinsuojelun kehitystä meidän pitää tarkastella, miksi juuri sellainen eläinsuojeluajattelu, joka Englannin eläinsuojelulainsäädäntöä lähti ohjaamaan, sai vaikutusvaltaa romantiikan aatesuuntauksen sijaan. 1700-luvulla alkunsa saaneen ja 1800-luvulla kukoistaneen romantiikan ajattelijat suhtautuivat kielteisesti sekä metsästyksen että lihansyöntiin. Suuntausta voi pitää jopa kulttuurin vastaisena. Franklin kysyy, miksei uusi eläinsuojelulainsäädäntö muotoutunut näiden aatteiden mukaiseksi, rajoittanut kalastusta ja metsästystä tai lihansyöntiä. Hän hakee vastausta Testerin foucaultlaisesta analyysistä eläinsuojeluaatteiden kehityksestä. (Franklin 1999, 24–27.)

4.8.1 Eläinsuojeluajattelun ideaalityypit – kaksi tapaa kohdata ihmisen muuttunut asema

Tester on kehittänyt Foucault'n epistemologiaan ja tietojärjestelmien muutokseen pohjautuvan teorian kahdesta ideaalityypisistä tavasta vaatia eläinten moraalista kohtelua. Foucault painottaa modernin myötä syntyneitä näkemystä ihmisen ambivalentista asemasta sekä osana luontoa että silti erillisenä. Tämä ihmisen muuttunut asema aiheutti pohdintaa ja rajankäyntiä ihmisen ja muiden eläinten välisten suhteiden ympärille. Ambivalentti asema kohdattiin Testerin mukaan 1800-luvulla kahdella erilaisella tavalla, joilla molemmilla vaadittiin eläinten moraalista kohtelua: vaatimuksella erilaisuudesta (demand for difference) ja vaatimuksella samanlaisuudesta (demand for similitude). (Tester 1991, 86–93; vrt. Franklin 1999, 25–26.)

Korostettaessa erilaisuutta eläin määritellään objektiksi, jota ohjailevat vietit, ihmisen ollessa teoistaan vastuullinen subjekti. Järki, tahto ja moraalit erottavat ihmisen eläimestä ja tekevät hänestä erityislaatuisen ja arvokkaan. Eläimet ovat hyödyllisiä, koska niiden avulla voidaan puuttua sosiaaliseen epäjärjestykseen. Erilaisuuden vaatimus toimii yhteiskunnallisen järjestyksen välineenä. Tämä ajattelusuuntaus sai määräävän aseman eläinsuojeluajattelun ja -lainsäädännön kehityksessä. (Tester 1991, 88–90; vrt. Franklin 1999, 26–27.)

Vaatimus samanlaisuudesta perustui hyvin toisenlaiselle lähtökohdalle. Se korosti ihmisen ainutlaatuisuuden sijaan hänen yhteyttään muuhun luontoon ja esitti, että ihmisen eläimenä tulisi elää eläimellisten viettiensä mukaisesti. Sosiaalisuuden sijaan se tuomitsi modernin järjestämisen projektin ja yhteiskunnan ja halusi osoittaa, että luonnon hylkääminen oli johtanut rappioon. Vaatimus samanlaisuudesta oli ajatussuuntauksena peräisin romantiikan ajattelijoilta. Se katsoi, että ihmisen oli mahdotonta elää kunnollista, tervettä elämää yhteiskunnassa. Vaatimus erilaisuudesta puolestaan näki, että ihmisen oli mahdotonta elää ilman yhteiskuntaa. Romantiikassa kritisoitiin erilaisuuden korostamista ja nähtiin, että ihminen on luonnostaan hyvä ja suhtautuu moraalisesti eläimiin, mutta tämä hyvyys on modernisoituneissa yhteiskunnissa kadonnut. Romantiikka oli ajatussuuntana vaikutusvaltainen, mutta se tuotti ennemminkin misantropiaa, erakoitumista ja taiteellista ilmaisua, kuin yhteiskunnallista muutosta poliittisen osallistumisen kautta. Sen vaikutusvalta ei johtanut esimerkiksi metsästyksen tai kalastuksen rajoituksiin. Sen sijaan esimerkiksi runouden kautta sillä oli merkittävä vaikutus ihmisten ajatteluun. (Tester 1991, 88–89, 148; vrt. Cartmill 1993, 138; Franklin 1999, 26–29; Kupsala 2000, 23.)

Franklinin mukaan vaatimus erilaisuudesta hallitsee länsimaissa yhä edelleen suhtautumista eläimiin. Franklin nimittää näitä henkilöitä tunteellisen asenteen omaaviksi, "eläinrakkaiksi" (animal lovers). Kyseiset ihmiset yleensä omistavat, tai ovat omistaneet, lemmikin ja uskovat eläinten humaaniin kohteluun. He nauttivat television eläinohjelmien katselusta, eläintarhoista ja kansallispuistoista ja uskovat, että myönteinen tietoisuus eläimistä on tärkeä osa lasten kasvatusta. Yleensä nämä henkilöt syövät lihaa, kannattavat eläinten rajattua käyttöä eläinkokeissa, ovat huolissaan uhanalaisista lajeista ja suhtautuvat ambivalentisti metsästyksen. (Franklin 1999, 32.)

Eläinsuhteen ääriäitaa puolestaan edustavat eläinten oikeuksia kannattavat henkilöt. Heillä ei yleensä ole lemmikkejä, koska he näkevät lemmikkien pitoon liittyvän vallankäyttöä ja eläinten vapauden rajoittamista. He ovat huolestuneita eläinten asemasta modernissa maailmassa ja tukevat jonkinasteista toimintaa eläinten vapauttamiseksi. He ovat vegetaristeja ja välttävät kaikkea eläinten hyödyntämistä, myös vapaa-ajan huvituksissa. (Franklin 1999, 32.)

Kun lisäämme tähän Franklinin määrittelemän toisen ääriaitaryhmän, uusdarwinistit, luokittelu välimuotoineen kattaa Franklinin mukaan suurimman osan länsimaisista ihmisistä. Uusdarwinistit ovat usein metsästäjiä. He eivät suhtaudu luontoon tunteellisesti, mutta pitävät siitä, ja omaavat mielestään luonnolliset, aidot suhteet eläimiin. Heillä on usein eläimiä, etenkin metsästyskoiria, ja he ovat kiinnostuneempia luonnontieteiden käytännön sovelluksista kuin tiedosta sinänsä. Tähän ryhmään kuuluu Franklinin mukaan lähinnä miehiä. Hän korostaa, ettei se mihin ryhmään sijoitumme ole yksinkertainen omantunnon- tai valintakysymys, vaan sillä on yhteyksiä ammattiin, sukupuoleen, luokkaan, etnisyyteen, kansallisuuteen sekä asuinpaikkaan. (Franklin 1999, 32–33.)

Tester katsoo, että ajatus eläinten oikeuksista on yhdistelmä erilaisuuden ja samanlaisuuden vaatimuksia. Hänen mukaansa eläinten oikeuksien kannattajat pitävät eläimiä yksilöinä ja ihmisiä eläiminä, ja näin ollen keskenään samankaltaisina. Samalla ihmisiä kuitenkin pidetään erilaisina, sillä vain ihmiset kykenevät muuttamaan maailmaa ja yhteiskuntaa kohti täydellisyyttä, ja heidän velvollisuutensa on myös toimia tämän mukaan. Ihmiset ovat erilaisia kuin muut eläimet, koska he ovat vastuussa moraalaisesta kehityksestään. (Tester 1991, 148–150; vrt. Franklin 1999, 29.)

Testerin (1991, 176) mukaan Henry Salt muotoili jo 1800-luvun lopulla keskeisimmät niistä eläinten oikeuksia ajavan liikkeen perusteluista, joita liike tänäkin päivänä käyttää. 1900-luvun alkuun mennessä modernien eläinasenteiden pilareiden voikin nähdä olleen koossa. Franklin (1999, 34) tiivistää modernien ihmisten ja eläinten välisten suhteiden keskeisimmiksi osiksi tuohon mennessä muotoutuneet neljä tekijää:

1. tunteellinen suhtautuminen eläimiin
2. modernin valtion lait ja säädökset, jotka turvaavat sivistyneen käytöksen eläimiä kohtaan
3. vaatimukset eläinten oikeuksien toteuttamisesta
4. eläinten kasvanut merkitys ihmisten vapaa-ajan vietossa.

1900-luvun aikana ajatukset eläinten oikeuksista tai eläinsuojelusta eivät siis sinällään ole mullistuneet. Eläimiä koskeva tieto on kuitenkin lisääntynyt voimakkaasti. Kaupungistuminen ja maatalouden tehotaloistuminen ovat voimistuneet edelleen, ja tämän myötä eläinten kohtelu on kokenut muutoksia. Saltin näkemykset nousivatkin kukoistukseen jälleen 1970–1980-luvulla, jolloin eläinsuojeluajattelu ja eläinten kohteluun radikaaleja muutoksia vaativa liikehdintä, niin kutsuttu eläinoikeusliike, lähtivät nousuun Yhdysvalloissa, Länsi-Euroopassa ja Australiassa.⁷¹

⁷¹ Eläinoikeusliikkeen (animal rights movement) ja eläinsuojeluliikkeen (animal protection movement/animal welfare movement) viimeisimpiä vuosikymmeniä analysoidaan esimerkiksi artikkelikokoelmassa "Animal Rights. The Changing Debate" (toim. Garner, 1996).

5 Eläimet osana nyky-yhteiskuntaa

Väite eläinten ambivalentista asemasta modernissa konkretisoituu, kun luomme katsauksen niihin moninaisiin muotoihin, joilla eläimiä modernissa yhteiskunnassa käytetään ja joilla eläinten kanssa toimitaan. Suuri määrä eläimiä elää tänä päivänä mitä läheisimmässä suhteessa ihmiseen tai ihmisiin, niin läheisessä, että se saa ihmiset nimittämään kyseisiä eläimiä perheenjäsenikseen. Nämä eläimet osallistuvat vuotuisten juhlapäivien juhlintaan, niistä tehdään "vauvakirjoja", niiden sairastuessa niitä hoidetaan, jopa kemoterapian keinoja käytetään niiden eliniän pidentämiseksi, ja kuoleman jälkeen niistä perustetaan muistosivuja internetiin (ks. Kean 1998, 205; Swabe 2000, 305). Toisaalla näitä "perheenjäseniä" lukuisasti suurempi määrä eläimiä elää keinotekoisien lyhyen elämän, jossa edes niiden yksinkertaisimpia tarpeita, kuten tarvetta liikkua, ei tyydytetä. Näiden eläinten tehtävä yhteiskunnassa on toimia raaka-aineina.

Tässä luvussa luodaan katsaus monimuotoisiin tapoihin, joilla ihmiset länsimaissa hyödyntävät toisilajisia eläimiä, ja ristiriitaisiin asenteisiin, joilla he näihin erilaisiin tehtäviin nimettyihin eläimiin suhtautuvat. Keskityn tarkastelussani ensisijaisesti ihmisen välittömässä vaikutuspiirissä eläviin, koti- tai lemmikkieläiminä pidettyihin eläimiin.

5.1 Eläinasenteet

Edellä olen käsitellyt historiallisia ja tuotantotapoihin liittyviä eroja suhtautumisessamme eläimiin. Asenteiden historiallisen muutoksen rinnalla kiinnostavina näyttäytyvätkin ne yhteiskunnalliset tekijät, jotka luovat tietyn ajankohdan ja maantieteellisen alueen sisäisen hajonnan suhtautumisessa eläimiin ja niiden kohteluun. Vaikka moderneissa länsimaissa nähdään siirrytyn kohti empaattisempia eläinasenteita, yhteiskuntien sisällä eläinasenteiden variaatio on yhä erittäin suuri.

Eläinasenteita kartoittavista tutkimuksista on saatu suuntaa antavia tuloksia siitä, minkälaiset kulttuuriset, sosioekonomiset ja demografiset tekijät korreloivat eläinsuojelumuotoisten asenteiden kanssa. Naiset suhtautuvat eläimiin ja eläinsuojeluun keskimäärin positiivisemmin kuin miehet ja kaupunkimaisilla alueilla asuvat myönteisemmin kuin maalla asuvat. Eläinsuojelumuotoisuus korreloi muiden niin kutsuttujen pehmeiden arvojen (esimerkiksi tasa-arvo, suvaitsevaisuus, ympäristökysymys, ei-materialistisuus, väkivallan- ja sodanvastaisuus) kanssa. Tulotasolla tai koulutustasolla ei sen sijaan ole havaittu olevan selkeää yhteyttä eläinsuojeluasenteisiin. (Franklin 1999, 190–192; Jasper 1996; Kruse 1999; Nibert 1994; Parikka 1998; vrt. Ylimaunu 2002, 129.)

Maiden välillä on selkeitä eroja eläinasenteissa. Esimerkiksi Kellertin (1994) teollisia supervaltoja, Japania, Saksaa ja Yhdysvaltoja, koskevan tutkimuksen mukaan saksalaiset ja yhdysvaltalaiset painottivat japanilaisia voimakkaammin luonnonsuojelua ja -kunnioitusta. Japanilaisilla oli selkeästi yhdysvaltalaisia, ja erityisesti saksalaisia, negatiivisempi asenne eläimiä kohtaan, ja he korostivat ihmisen asemaa muun luonnon "yläpuolella" muita voimakkaammin. Saksassa utilitaristiset luontoasenteet olivat molempia muita maita harvinaisempia.

Kvantitatiivisen tutkimuksen antama tieto eläinasenteiden jakautumisesta tarvitsee tuekseen laadullisia menetelmiä ja historiallista lähestymistapaa ymmärtääksemme, miksi eläinasenteet jakautuvat vallitsevalla tavalla. Vielä syvempää sosiologista ymmärrystä tarvitsemme selvittääksemme niitä yhteiskunnallisia prosesseja, jotka tukevat tai rajoittavat näiden erilaisten asenteiden säilymistä ja leviämistä sekä mahdollistavat niiden esiintymisen rinnakkain.

Eläinasenteisiin eivät vaikuta vain omat ominaisuutemme, vaan myös eläinten itsensä ominaisuudet, ennen kaikkea fyysinen ulkomuoto. Suuret, älykkäiksi luokitellut, ihmistä itseään jossain määrin muistuttavat nisäkkäät herättävät lähes poikkeuksetta ihmisissä myönteisempiä asenteita kuin esimerkiksi matelijat, kalat tai selkärangattomat eläimet (Serpell & Paul 1994, 128; vrt. Järvinen 2000, 8–9). Myös linnut ovat pääsääntöisesti pidettyjä. Uskomuksissamme ne ovat näyttäytyneet myös keinona pitää yhteyttä tuonpuoleiseen (Anttonen 2002, 65; Järvinen 2000, 31).⁷²

Näitä mieltymyksiämme hyödynnetään, kun eläimiä valitaan symboleiksi aatteille tai tuotteille. Luonnonsuojelujärjestöistä WWF on valinnut tunnukseksi isonpandan ja Suomen luonnonsuojeluliitto saimaannorpan. Luonto-Liitto on päätenyt tunnuksessaan suomalaisten keskuudessa suosittuun siiliin. Eläintarhoistamme Korkeasaaren eläintarha käyttää tunnuksenaan lumileopardia, Ähtärin sekä Ranuan eläinpuistot karhua. Samoin esimerkiksi heraldiikassa kotkat, leijonat ja ilvekset ovat perinteisesti suosittuja hahmoja. Tämänkaltaisissa käyttötarkoituksissa, samoin kuin mainonnassa, hyönteiset, pikkulinnut, sammakot, jyräjät ja matelijat loistavat poissaolollaan. Ne eivät vetoa tunteisiimme tai tekevät sen negatiivisesti. Suomessa yhden poikkeuksen tästä säännöstä muodostaa eläinsuojelijoiden oma yhteenliittymä, Eläinsuojeluliitto Animalia, joka on valinnut logo-eläimekseen hiiren.⁷³ Lajiominaisuuksiakin enemmän suhtautumistamme eläimiin kuitenkin määrittää niiden käyttötarkoitus.

⁷² Eläinperinnettä ja eläinten kulttuuriarvoja käsittelee populaarissa muodossa Antero Järvinen "Humanistin eläinkirjassa" (2000).

⁷³ Myös vastaavan ruotsalaisen eläinsuojelujärjestön (Förbundet djurens rätt) logoeläin on hiiri.

5.2 Eläin lemmikkinä

Lemmikkieläimellä viitataan eläimiin, jotka lemmikki-sanana määritelmän mukaisesti ovat rakastettuja, hellittyjä tai suosikkeja (Suomen kielen perussanakirja 2001). Thomaksen mukaan lemmikin erottaa muista eläimistä kolme seikkaa: lemmikkiä ei koskaan syödä, lemmikille annetaan yksilöllinen henkilökohtainen nimi ja lemmikki oleskelee sisällä talossa, ihmisten asuintiloissa, jolloin siitä tulee ikään kuin perheenjäsen. Nämä kriteerit tekevät lemmikeistä melko selkeästi rajatun ryhmän.⁷⁴ Esimerkiksi paimenkoirat ja muut työkoirat, joita ei normaalisti päästetä sisään asuintiloihin, rajautuvat lemmikin määritelmän ulkopuolelle, samoin niin kutsutut navettakissat.⁷⁵ Mitä inhimillisempiä nimiä eläimille annetaan, sitä läheisempiä, "lemmikkimaisempia" ne ihmiselle yleensä ovat. Sen sijaan esimerkiksi sellaiset hevoset, työkoirat ja karja, joille annetaan semi-inhimillisiä nimiä ennen kaikkea tunnistamistarkoituksessa, eivät lukeudu lemmikkien joukkoon. (Thomas 1983, 112–115; ks. Franklin 1999, 87; vrt. Tapper 1988, 56.)

Lemmikillä tarkoitetaan eläintä, jota pidetään pääasiassa sosiaalisista tai tunnesyistä. Englannin kielessä yleistynyt tapa korvata sana "pet" (lemmikki) termillä "companion animal" (seuraeläin), korostaa nimenomaan ihmisen ja eläimen välistä suhdetta, vuorovaikutusta. Myös Suomessa puhutaan seura- ja harrastuseläimistä, mutta termit eivät ole vielä vakiintuneita. Kun useimpien kesytettyjen eläinten arvo perustuu niiden tarjoamaan käytännölliseen tai taloudelliseen hyötyyn, lemmikin omistamisen palkitsevuus juontaa yleensä vain suhteesta itsestään. Ihmiset arvostavat lemmikkejään, koska ne täyttävät sosiaalisia ja emotionaalisia tarpeitamme tavalla, joka on verrannollinen, joskaan ei välttämättä täysin samankaltainen, ihmissuhteiden tarjoamien tunteiden kanssa. (Serpell & Paul 1994, 129; vrt. Thomas 110–112.)

Lemmikkien pito nähdään yhtenä keskeisistä tekijöistä eläinempaatisten asenteiden kehittämisessä, sekä yhteiskunnan makrotasolla että yksilöiden elämänhistorioissa. Lemmikkieläimiä omistavien on asennetutkimuksissa havaittu suhtautuvan eläimiin jonkin verran suojelevammin kuin muiden. Lemmikin omistaminen tarjoaa läheisen yhteyden eläimeen ja mahdollisuuden tarkkailla eläimen käyttäytymistä erilaisissa tilanteissa. Tämän katsotaan lisäävän uskoa eläinten kognitiivisiin ja sosiaalisiin kykyihin yleisemminkin. Lapsuuden läheiset eläinokokemukset näyttävät olevan yhteydessä aikuisiän myötätuntoisiin eläinasenteisiin. Henkilökohtaiset negatiiviset eläinokokemukset puolestaan muokkaavat yksilön yleistä eläinasennetta kielteisemmäksi. Tulosten tulkinnassa tulee kuitenkin olla varovainen, koska kysymys ei ole välttämättä lemmikkien suorasta vaikutuksesta, vaan esimerkiksi vanhempien vaikutuksesta sekä siihen onko perheessä eläimiä että

⁷⁴ Tämän määritelmän avulla lemmikki on selvästi erotettavissa luonnonvaraisesta eläimestä. Määritelmä on siis huomattavasti tarkempirajainen kuin luvussa 2 käsitellyt villi- ja kotieläimen ongelmalliset käsitteet.

⁷⁵ Garry Marvin (2001) on tutkinut ketunmetsästyksessä käytettyjen kettukoerien (foxhound) poikkeuksellista asemaa lemmikki-, koti- ja villieläimen rajamaastoon sijoittuvana, mutta näistä kaikista kolmesta kategoriasta erillisenä

siihen kuinka myönteisiä eläinnäkemyksiä lapsille välitetään. (Serpell & Paul 1994, 128, 139; ks. Kellert 1994; Parikka 1998; Serpell 1999.)

Aiemmista oletuksista poiketen lemmikkien pito ei ole kaupungistumisen ja materiaalisen hyvinvoinnin tuottama modernin lännen ilmiö. Antropologinen tutkimus on osoittanut, että lemmikkien pitoa voidaan sanoa esiintyneen lähestulkoon kaikissa yhteiskunnissa. On hankalaa saada selville, kuinka laajalle levinnyttä lemmikkien pito eri aikakausina erilaisissa yhteisöissä on ollut, mutta keräilijä–metsästäjäkansojen piirissä lemmikkien pito on ollut ilmeisen yleistä domestikaation alkutaipaleelta lähtien. Näin on yhä edelleen. Lemmikkejä hoivataan usein lähes kuin ihmislapsia, esimerkiksi imettämällä niitä rinnan ihmisvauvojen kanssa. (Erikson 2000, 14; Serpell 1986, 48–58; Serpell & Paul 1994, 129–130; Tapper 1988, 52, 56.)

Lemmikkien pitoa antiikin Kreikassa ja Roomassa on tutkittu aikakaudelta säilyneiden lemmikkien hautakirjoitusten kautta. Niiden mukaan jo antiikin aikana päämotivaationa lemmikkien pidolle toimi lemmikkien tuottama mielihyvä. Hautakirjoituksissa omistajat, joita löytyi kaikista yhteiskuntaluokista, kuvaavat nauttineensa yhdessäolosta lemmikin kanssa sekä lemmikin leikkien katselusta. Vahvaa kiintymystä eläimiin ei voida näiden kirjoitusten valossa pitää vain moderniin kuuluvana ilmiönä, kuten usein on esitetty (ks. Menache 2000, 43–44). (Bodson 2000, 27–36.)

Keskiajan ja renessanssin lemmikkivihamielisyydestä huolimatta lemmikkikulttuuri säilyi Euroopassa. 1500-luvulta 1800-luvulle lemmikit yleistyivät voimakkaasti, ja lemmikkikulttuuri levisi yläluokan piiristä kaikkiin kansankerroksiin. Samoin lemmikkilajien kirjo laajeni. Tämän jälkeen lemmikkikulttuurin voi sanoa eläneen lähes jatkuvaa korkeasuhdannetta. (Franklin 1999, 42; Ritvo 1987, 85–87; Serpell & Paul 1994, 132–134; Thomas 1983, 40, 110–111, 117.)

Sosiologian kannalta modernien länsimaisten yhteiskuntien alati laajeneva lemmikkikulttuuri näyttäytyy kiinnostavana ilmiönä. Esimerkiksi 1990-luvulla Iso-Britannian yli 20 miljoonasta kotitaloudesta yli puolet omisti jonkin lemmikin, mikä merkitsi vuonna 1995 noin 7,2 miljoonaa lemmikkikissaa ja 6,6 miljoonaa koiraa (Kean 1998, 205; Serpell & Paul 1994, 136; vrt. Serpell 1986, 11). Suomessa yksin koiria arvioidaan olevan yli puoli miljoonaa, eli koira löytyy joka neljänestä kotitaloudesta (Helsingin koirat alueittain <www.hel.fi/tietokeskus/koirat.htm>).

Kumppanuuden ja seuran lisäksi lemmikit voivat toimia myös erottautumisen ja identiteetin rakentamisen välineinä. Kuten muukin kulutus, myös lemmikkieläinten "kulutus" on olennainen osa identiteettiämme. Tietyn lemmikin omistaminen välittää meistä tietoa ympäristöömme ja muovaa käsitystä itsestämme. Lemmikkikulttuurin leviämisen alkuvaiheissa lemmikkien harrastajat saattoi-

eläimenä: koirarotuna, jolle on tuotettu vain yksi mahdollinen tehtävä, metsästää kettuja.

vat tavoitella tiettyjä eläinlajeja lemmikeikseen, myöhemmin tiettyjen lajien tiettyjä rotuja, jopa nimenomaisesti tietyn värisiä eläimiä. 1800-luvulla Euroopassa yleistyi lemmikkien, erityisesti koirien, johdonmukainen jalostus, rotujen kehittäminen.⁷⁶ Lemmikkirotujen jalostuksen myötä lemmikit muuttuivat yhä tehokkaammiksi omistajiensa sosiaalisten hierarkioiden merkitsijöiksi. 1800-luvun Britanniassa työväestöllä oli sekarotuisia kissoja ja koiria, rottia, hiiriä, häkkilintuja ja kyyhkysiä, yläluokalla taas lemmikkiponeja, aasialaisia rotukissoja ja suuria, eksoottisia tai kääpiörotuihin kuuluvia koiria. (Franklin 1999, 42; Ritvo 1987, 82–93; Thomas 1983, 111.)

Tänä päivänä lemmikkien merkitys varallisuuden ilmentäjänä on yllä kuvattua pienempi, mutta lemmikit toimivat identiteetin rakentamisen välineinä muilla tavoilla. Lemmikkikulttuurien voi nähdä olevan osa "uusheimoisuutta"⁷⁷, nyky-yhteiskunnassa tarjolla olevia helposti valittavia yhteisöjä. Lemmikkiharrastajat ovat jakautuneet yhteisöiksi, joita yhdistää sekä eläinrotu tai -laji että eläimen käyttötarkoitus. Matelijaharrastajat ovat oma rotukissaharrastajista erillinen yhteisönsä, samoin koiranäyttelytoimintaan keskittyneet yhteisöt ovat erottuneet esimerkiksi palveluskoiratoiminnan harrastajista, jotka puolestaan ovat jakautuneet alueellisiin, koirarodullisiin ja jopa aatteellisiin (koiran eettinen käsittely) yhteisöihinsä. Kissanäyttelyaktiiveihin kuulumisen välittää ihmisestä toisenlaista tietoa ympäristöön kuin aktiivinen jäsenyys rottweiler-yhdistyksessä; chinchilla-harrastajuus rakentaa erilaista minäkuvaakin kuin suojelukoiraharrastus. (Ks. esim. Franklin 1999, 44.)

5.2.1 Lemmit luonnon ja kulttuurin välissä

Eräs lemmikkejä olennaisimmin muista eläimistä erottava tekijä on, ettei niitä syödä. Lemmikin syöminen on voimakas loukkaus yhteiskuntamme normeja vastaan. Aikanaan on kuitenkin esitetty, että lemmikkikulttuuri olisi syntynyt tarpeesta mukana kuljetettavaan vararavintovarastoon. Lemmikkien nykyistä syötäväksi kelpaamattomuutta on puolestaan selitetty sillä, ettei kyseisillä lajeilla ole gastronomista historiaa, että ne ovat muun käyttötarkoituksensa johdosta olleet liian arvokkaita ruokana käytettäväksi, tai että ne petoina (kissa ja koira) eivät ole taloudellisia ruuantuotannon välineitä. Kuitenkin keräilijä–metsästäjäkansoilla ravinnoksi metsästettävistä eläinlajeista otetaan usein myös lemmikkejä, jolloin kyseisiä eläimiä ei tämän statuksenannon jälkeen enää käytetä ravinnoksi. Lemmikkien ravinnoksi käyttämisen kieltö voi siis ulottua joko lajiin tai nimenomaisesti yksilöihin (esim. Erikson 2000, 9). (Erikson 2000, 20–21; Franklin 1999, 87; Serpell 1986, 48–58; vrt. Harris 1986, 175–198.)

⁷⁶ Toisistaan selkeästi erottuvia koirarotuja on ollut olemassa jo antiikin aikana, ja erilaisia koiratyyppisiä jo noin 2000 vuotta ennen ajanlaskun alkua (Clutton-Brock 1987, 38–39, 44–45). Massiiviseksi ilmiöksi koirarotujen jalostus ja kehittäminen nousi kuitenkin vasta 1800-luvulla (Ritvo 1987, 87).

⁷⁷ Uusheimoisuudesta ovat kirjoittaneet muun muassa Bauman (2000, 257–260) sekä ranskalainen sosiologi Michel Maffesoli (ks. Sulkunen 1995, 83–86). Uusheimoisuudella tarkoitetaan nyky-yhteiskunnan ilmiötä, jossa ihmisillä on valittavanaan lukuisia helposti vaihdettavia yhteisöjä, eräänlaisia elämäntyyliä (emt.).

Amazonin alueen intiaanien lemmikkien pitoa tutkinut Erikson⁷⁸ näkee, että lemmikkien merkitys juontuu sekä niiden metsästäjille tarjoamasta etologisesta ymmärryksestä että ennen kaikkea avusta siihen eettiseen dilemmaan, jonka eläinten tappaminen elannon hankinnan keinona aiheuttaa. Amazonin intiaaneille on tyypillistä, että metsästettävät ja lemmikkeinä pidetyt eläimet kuuluvat samaan lajiin.⁷⁹ Metsästyksen destruktiivisia elementtejä kompensoidaan niiden symbolisella vastakohtalla, luonnon tasapaino tavallaan palautetaan lemmikkien kasvattamisen avulla. Lemmikkien syöminen näyttäytyisi näissä olosuhteissa vakavana normin rikkomisena, jolloin emme voi olettaa, että lemmikkien pidon perimmäinen tarkoitus olisi niiden käyttäminen ravinnoksi. Vaikka antropologiassa on dokumentoitu myös tapauksia, joissa lemmikkeinä pidettyjä eläinyksilöitä on syöty esimerkiksi nälänhädän uhatessa, näitä tapauksia voidaan kuitenkin pitää poikkeuksina, eikä Erikson pidä kulttuurisen materialismin ajatusta lemmikkien merkityksestä vararavintona näin ollen tyydyttävänä. (Erikson 2000, 8–9, 14–15, 20–22.)

Eriksonin ajatusta "metsästäjän dilemman" sovittelusta toisista eläimistä huolehtimalla voi pohtia sovellettavaksi myös moderneihin eläinsuhteisiin. Vaikka läheisyys, seura ja harrastuksen tarjoama huvi ovat usein välittömiä syitä lemmikkien hankintaan, voidaan ajatella, että teollistuneen eläinten hyväksikäytön keskellä tarvitsemme myös huolehtivia ja välittäviä suhteita eläimiin, myönteisen itsemäärätelyn välineitä. Näiden suhteiden avulla osoitamme humaania suhdettamme eläimiin eläinsuhteidemme väkivaltaisesta puolesta huolimatta. Saduista lähtien eläimistä huolehtiminen määritetään lukuisissa kulttuurituotteissamme hyvän ihmisen tunnusmerkiksi: Walt Disneyn tarjoamissa tarinoissa eläimet rientävät hyvien ihmisten luokse ja tarjoavat heille apuaan, metsästäjä puolestaan vainoaa metsän myyttistä rauhaa, kristillisen kirkon rakastetuimpia pyhimyksiä ja lempeyden perikuva on eläimistä huolehtiva Franciscus Assisilainen. Eläimistä huolehtiminen on osa kulttuurimme muodostamaa kuvaa "hyvästä ihmisestä". Lemmikeistä huolehtimalla tuomme tämän aspektin omiin eläinsuhteisiimme, selitämme modernin ihmis–eläinsuhteen hyväksyttäväksi.

Moderneille länsimaisille yhteiskunnille on tyypillistä, ettei samaa lajia käytetä sekä lemmikkinä että ruokana. Emme syö esimerkiksi kissoja, koiria tai kultakaloja. Osittaisen poikkeuksen tästä normista on muodostanut kani, jota on samaan aikaan sekä tarhattu ruuaksi että pidetty lemmikkinä. Fiddes mainitsee yhdysvaltalais tapauksesta, jossa lehti-ilmoituksessa myytiin kaneja tekstillä "as pets, or for freezer". Kanin kahden erilaisen käyttötarkoituksen esiintyminen samassa ilmoituksessa aiheutti ihmisissä hämmennystä, jopa raivoa. Kuten Fiddes toteaa, kumpikaan käyttötarkoitus olisi tuskin yksin esiintyessään aiheuttanut juurikaan huomiota, mutta yhdessä ne olivat liian suora muistuttaja luokittelujärjestelmämme anomaliasta. (Fiddes 1991, 132.)

⁷⁸ Eriksonin tutkimuksesta myös luvussa 4.1.1.

⁷⁹ Esimerkiksi laiskiainen on matse-heimolle sekä suosittu lemmikki että suosittu saalis (Erikson 2000, 8).

Kun kanien turkiksiksi tarhaaminen käynnistettiin maassamme uudelleen vuonna 2001, uutinen herätti pienimuotoisen paheksunnan aallon, vaikka muita eläimiä tarhataan maassamme vuosittain turkiksiksi miljoonia yksilöitä (ks. Maaseudun tulevaisuus 19.1.2001).⁸⁰ Kun saman lajin erilaiset käyttötarkoitukset asetetaan rinnakkain, myös erilaiset käsityksemme eläimistä rinnastuvat. Koemme lemmikit yksilöllisinä subjekteina, syötävät eläimet ennemminkin abstrakteina objekteina. (Fiddes 1991, 133; Tapper 1988, 57.) Eläinten ambivalentin aseman käsittely osoittautuu erityisen hankalaksi, kun ambivalenssi kohdistuu yhteen eläimeen tai lajiin.

Kulttuurien välinen vuorovaikutus johtaa tilanteisiin, joissa eläinten erilaiset kulttuuriset merkitykset ja käyttötarkoitukset kohtaavat. Suomalaisissa lehdissä julkaistaan usein paheksuvia artikkeleita muualla harjoitettavasta koirien tai marsujen syönnistä tai kissojen ja koirien käytöstä turkiksiksi (esim. HS 15.5.2002). Meillä kyseiset eläimet luetaan lemmikeiksi, ei raaka-aineiksi. Esimerkiksi Etelä-Koreassa järjestettyjen jalkapallon maailmanmestaruuskisojen (2002) alla länsimaissa kampanjoitiin ahkerasti kyseisessä maassa harjoitettua koiransyöntiä vastaan. Myös Suomessa asiasta kirjoiteltiin ahkerasti (esim. HS 7.11.2001; 29.12.2001; 24.5.2002; 28.5.2002).⁸¹

Hoivaamalla lemmikkejä luomme niille semi-inhimillisen statuksen. Lemmikit asuvat ja joskus jopa nukkuvat kanssamme. Me puhumme niille, ja usein koemme niiden ymmärtävän meitä. Me myös konkreettisesti muutamme lemmikkejä ja niiden käyttäytymistä ihmisten maailmaan ja lemmikkien asemaan sopivaksi. Lemmikkien valmisruuat suunnitellaan ihmisten mieltymysten mukaisiksi (ankkaa, nautaa, ei esimerkiksi hiirtä tai rottaa); ruuista on tarjolla hengitystä raikastavia ja kevyt-versioita. Usein lemmikit steriloidaan tai kastroidaan, ja niiden "eläimellisiä" käyttäytymispiirteitä pyritään ehkäisemään, sillä ne saavat ihmisissä aikaan häpeän tunteita. Lemmikkejä jopa viedään terapiaan, kun ne käyttäytyvät ihmisten luomassa ympäristössä sopimattomalla tavalla. (Arluke & Sanders 1996, 10–11; Fiddes 1991, 133; Kean 1998, 205–206; Tapper 1988, 56.)

Useille mainituille lemmikkien pidon piirteille on olemassa yksinkertaiset arkielämän helpottamiseen liittyvät selityksensä. Kyseiset piirteet kertovat kuitenkin myös siitä, että sivilisaatioprosessin⁸² vaikutukset yltyvät tänä päivänä ihmisten oman käyttäytymisen säätelystä myös heidän kontrollissaan olevien lemmikkien käyttäytymiseen. Ihmiset tuntevat jopa oman kodin seinien sisäpuolella häpeää eläinten käyttäytyessä eläimellisinä pitämillämme tavoilla.

Ulostaminen, puhdistautuminen intiimeiksi luettuja ruumiinosia nuolemalla, seksuaalisen käytöksen

⁸⁰ Suomessa myös tarhataan turkiksi sellaisia lemmikkieläiminäkin pidettyjä lajeja kuin chinchillaa ja frettiä/hilleriä. Kyseiset lajit eivät kuitenkaan ole laajan yleisön keskuudessa kovin tunnettuja.

⁸¹ Koiransyöntiin liittyy myös esimerkiksi eettisesti ongelmallisia lopetusmetodeja, joihin kampanjoinnissa on myös viitattu. Koiransyönti nousi esiin jo Etelä-Korean vuoden 1988 olympialaisten alla, jolloin myös paikalliset viranomaiset yrittivät saada koiran lihan käytön ravintoloissa loppumaan, koska arveltiin, ettei koiranlihan tarjoaminen miellyttäisi turisteja ja median edustajia (ks. Fiddes 1991, 137). Myös kissa- ja koiraturkisten tuotantometodeihin sisältyy runsaasti eettisiä ongelmia.

⁸² Lisää sivilisaatioprosessiteoriasta luvussa 4.7.

kohdistaminen ihmisiin ja eläinten käyttäytyminen kiima-aikana saavat useimmat ihmiset tuntemaan itsensä kiusaantuneiksi. Näin ollen tällaista käytöstä pyritään rajoittamaan: jos kieltäminen ei riitä, eläin esimerkiksi kastroidaan sopimattoman käyttäytymisen hillitsemiseksi.

Tälle kenties itsestäänselvyydeltä tuntuvalle käytöksellemme tarjoaa vertailukohdan J. Olowo Oloaden kuvaus nigerialaisten koiraan kohdistamista kulttuurisista asenteista. Oloaden mukaan koiria käytetään Nigeriassa yleisesti lasten vahteina siten, että koirien odotetaan myös "siivoavan" lasten ulosteet syömällä ne ja puhdistavan lapset tämän jälkeen nuolemalla (Oloade 1994, 216). Muistaen Eliaksen korostuksen sivilisaatioprosessiteorian arvoneutraaliudesta, vertaillessamme näiden kahden kulttuurin suhtautumista lemmikkien käyttöön voimme havaita esimerkin länsimaisessa kulttuurissa tapahtuneesta sivilisaatioprosessiteorian mukaisesta muutoksesta. Sivilisaatioprosessi ulottuu välityksellämme myös läheisimpiin eläimiimme, lemmikkeihin, jotka näin asettuvat yhteiskunnallisen muutoksen seurausten piiriin.

5.2.2 Kielettömän vuorovaikutuksen tutkimisesta

Lemmikkien ja omistajien väliseen vuorovaikutukseen keskittynyt Clinton Sanders on tutkinut niin kutsuttua "puolesta puhumisen" (speaking for) prosessia. Seurattuaan koirien tottelevaisuuskoulua hän kiinnostui tavasta, jolla omistajat selittivät koiriensa käyttäytymistä ja motiiveja etenkin silloin, kun ne käyttäytyivät "väärin". Omistajat ikään kuin pyysivät koiriensa puolesta anteeksi niiden käyttäytymistä. Sandersin mukaan koira on omistajansa sosiaalisen minän (social self) laajentuma. Näin ollen jos koiran käytös on kielteistä, kuva omistajasta voi muiden ihmisten silmissä alentua. Sanders vertaa tätä vuorovaikutusta ihmisten välisiin tilanteisiin, joissa sosiaalisesti kompetentit toimijat tuntevat itsensä pakotetuiksi tarjoamaan selityksiä vähemmän kompetenttien toimijoiden suorittamalle sosiaalisten sääntöjen rikkomiselle. Vastuullisemmat tai voimakkaammat dyadin osapuolet konstruoivat ja tarjoavat näitä "motiivisanastoja" toisen puolesta. (Arluke & Sanders 1996, 21, 70, 72.)

Vuorovaikutuksen rakenteessa valtaerot ovat aina keskeisiä. Koska kieli on inhimillisen vuorovaikutuksen etuoikeutettu väline, sitä puutteellisesti hallitsevan asema on lähtökohtaisesti heikompi. Vuorovaikutustilanteen vahvempi toimija pystyy aiheen määrittelyn lisäksi tulkitsemaan heikomman toimijan "todellisen" viestin, määrittelemään mitä tämä oikeasti haluaa sanoa. Tällaista sijaisselittämistä ilmenee sellaisissa ihmisten välisissä vuorovaikutustilanteissa, joissa toisella osapuolista ei ole normaalia kykyä puhua tai toimia omasta puolestaan: aikuisten suhteessa lapsiin tai mentaalisesti kompetenttien henkilöiden ollessa tekemisissä esimerkiksi Alzheimer-potilaiden, mielenterveyden häiriöistä kärsivien tai kehitysvammaisten kanssa. Voimakkaamman toimijan

asema voi pohjautua myös ammatilliseen asemaan, kuten lääkärillä, terapeutilla tai asianajalla. (Arluke & Sanders 1996, 61–63, 70.)

Esimerkiksi koirankoulutuskentällä tai eläinlääkärin vastaanotolla kielellisesti kompetentimpi toimija, eli lemmikin omistaja, ottaa siis puhekyvyttömän, eli lemmikin, roolin ja antaa äänen lemmikin subjektiiviselle kokemukselle. Sandersin mukaan näitä eläimen "puolesta puhumisen" muotoja on kolme: ensimmäisessä persoonassa puhuminen, "me-kollektiivin" käyttäminen, sekä eläimestä kolmannessa persoonassa puhuminen. Eläimen omistaja voi siis kertoa eläinlääkärille joko, että "minä voin kovin huonosti ja pelkään täällä eläinlääkärissä", "me voimme kovin huonosti ja pelkäämme täällä eläinlääkärissä" tai "hän/Sesse voi kovin huonosti ja pelkää täällä eläinlääkärissä". Omistaja kokee ymmärtävänsä koiran tunteita ja viestintää siinä määrin, että voi kääntää ne kielellisiksi ilmaisuiksi. Puhumalla eläintensä puolesta omistajat aktiivisesti liittävät mykät kumppaninsa kieliyhteisön jäseniksi. (Arluke & Sanders 1996, 64, 69–70.)

Vaikka eläinten tietoisuus itsestään on tieteessä kiistelty teema, lemmikkien omistajista erittäin suuri osa pitää eläimiään tietoisina, päämäärätietoiseen toimintaan ja mielelliseen käyttäytymiseen kykenevinä. Tulkitsemalla lemmikkien ruumiillista olemusta ja käyttäytymistä konstruoimme aktiivisesti käsitystä niiden mielestä ja mielellisyydestä. Nimenomaan koirien koetaan omaavan samankaltaisen mielen kuin ihmiselläkin on. Tälle "tietämällemme" koiran subjektiiviselle kokemukselle koemme tarpeelliseksi antaa äänen. (Arluke & Sanders 1996, 65–66, 78–79.)

Lemmikkien asemaa perheissä tutkineet psykologit Bonas, McNicholas ja Collis kuitenkin nimeävät kielen puutteen tärkeimmäksi elementiksi, joka erottaa ihmisten väliset suhteet ihmis–lemmikki-suhteista. Puhutun kielen mukanaan tuomaa monitasoista käyttäytymistä ei ole mahdollista saavuttaa ihmisten ja lemmikkien välisissä suhteissa (Hinde 1988 teoksessa Bonas ym. 2000, 211). Lemmikin ja omistajan välisen vuorovaikutuksen tutkimista rajoittaa, ettei toinen osapuoli kykene kuvaamaan kokemustaan vuorovaikutuksesta tutkijalle. Biologisten erojen vuoksi ihmiskokemukseen perustuva tarkkailu ei anna muihin lajeihin yleistettävissä olevia tuloksia, vaan tulkinnan lähtökohtana tulisi käyttää vertailevaa psykologiaa ja etologiaa. (Bonas ym. 2000, 211–212.)

Ihmistenkin välisen vuorovaikutuksen tutkimuksessa törmäämme kuitenkin kielettömyyden ongelmiin. Ihmisen ja eläimen välisen interaktion tutkimus voisikin tuoda uusia näkökulmia myös puhekyvyttömien ihmisten vuorovaikutuksen tutkimukseen (Arluke & Sanders 1993; 1996). Arluke ja Sanders muistuttavat, että kuten muidenkin puhekyvyttömien kohdalla, myös lemmikkimme ymmärtäminen perustuu pitkälti yhteyteen, joka on rakentunut rutiininomaisen, käytännöllisen ja empaattisen vuorovaikutuksen myötä, josta yhteinen elämän kulku koostuu. Toisen ymmärtämisen

tarkkuus – olipa sitten kysymyksessä ihminen tai eläin – perustuu pääasiallisesti tulkintaamme hänen ruumiistaan ja käytöksestään. Tulkintojemme "oikeus" riippuu niiden käytännöllisistä seurauksista, tuottavatko ne toimintakykyistä ja molemminpuolisesti palkitsevaa vuorovaikutusta. (Arluke & Sanders 1996, 78–79.) Kielellisen yhteisön jäsenyyden merkitys vuorovaikutukselle on kuitenkin ainutlaatuinen. Ruumiillisen yhteyden ja eron merkitystä toislajisen elämän ymmärtämisessä tutkinut Ruonakoski (2002, 230–231) on huomauttanut, että henkilöt, jotka esimerkiksi vammansa takia eivät ole voineet osallistua ihmisten väliseen kommunikaatioon normaalisti, kuvaavat usein kieliyhteisön jäseneksi astumistaan elämänsä todellisena alkuna.⁸³

5.2.3 Lemmikit sosiaalisena tukena

Lemmikkien suosio perustuu pitkälti ihmisten kokemukseen siitä, että eläimet ymmärtävät heitä ja he eläimiä. Serpell tarkastelee antropomorfismia uudella tavalla esittäen antropomorfismin mahdollistavan, että ihmiset hyötyvät sosiaalisesti, tunnetasolla sekä fyysisesti suhteistaan lemmikkeihinsä. Jos emme ajattelisi, että lemmikit "rakastavat" meitä, "kaipaavat" meitä kun olemme poissa, tuntevat "iloa" kun palaamme kotiin tai "kateutta", kun osoitamme huomiota kolmannelle osapuolelle, tämä asettaisi suhteemme eläimiin pinnallisemmalle tasolle, mikä vähentäisi näiden suhteiden arvoa. Antropomorfismi mahdollistaa eläinten toimimisen ihmisten "sosiaalisena tukena". (Serpell 2002, 445.)

Serpell (2002, 442) jaottelee sosiaalisen tuen viiteen alueeseen: tunnepuolen tukeen, sosiaalinen integraatioon (tunteeseen, että on hyväksytty osa sosiaalista verkostoa), arvostavaan tukeen, käytännölliseen, välineelliseen tai tiedolliseen tukeen sekä hoivaamisen ja suojelemisen mahdollisuuteen (tunteeseen, että muut tarvitsevat sinua).⁸⁴ Hän toteaa eläinten omistajien keskuudessa tehtyjen tutkimusten osoittavan, että lemmikkien tarjoama sosiaalinen tuki koetaan merkittäväksi kaikilla näillä osa-alueilla lukuun ottamatta "käytännöllis-välineellis-tiedollista tukea". Lemmikkiä ei voi kuitenkaan tarkastella yhdenmukaisena muuttujana, joka joko on olemassa, tai ei ole. Omistajan ja lemmikin vuorovaikutukseen ja sen kokemiseen vaikuttavat eläimen laji, rotu, temperamentti ja käytös (vrt. Bonas ym. 2000, 211–212.). Mitä enemmän eläimen käytös vastaa omistajan sille asettamia odotuksia, sitä enemmän omistaja kiintyy eläimeen. Mitä yhteensopivammaksi omistaja oman ja lemmikkinsä käytöksen kokee, sitä suuremmiksi kasvavat lemmikin omistamisesta koetut henkisen hyvinvoinnin hyödyt. (Serpell 2002, 442–445.)

⁸³ Ruonakoski viittaa esimerkiksi vaikeasti cp-vammaiseen Tuomas Alataloon, joka luokiteltiin aikanaan puhekyvyttömyytensä vuoksi vähälahjaiseksi. Alatalo kirjoittaa teoksessaan "Olen ja saan sanoa" (1999) "mykkyuden vankilasta", josta hän pääsi ulos vasta 16-vuotiaana fasilitoidun kirjoittamisen avulla. (Ruonakoski 2002, 234.) Kun tuli Suomen Mensan valitsemaksi Vuoden Henkilöksi, Tuomas Alatalo kommentoi älyä ja älykkyyttä seuraavasti: "Koko älykkyys on käytännössä puhtaasti pikkuisen älytön, koska itse olen ääliöksi määritelty joskus" (Satakunnan Kansa 22.11.1999).

⁸⁴ Serpell lainaa jaottelun Collisilta ja McNicholakselta: Collis, G.M. & McNicholas, J. (1998) A theoretical basis for health benefits of pet ownership. In C.C. Wilson & D.C. Turner (Eds.): Companion animals in Human Health (105 – 122). Thousand Oaks, CA, Sage.

Lemmikkieläinten henkistä ja fyysistä hyvinvointia edistävästä (esimerkiksi stressiä vähentävistä sekä vuorovaikutusta ja lähestymistä helpottavista) vaikutuksista on saatu runsaasti tutkimustuloksia, ja eläinten terapia- ja seuralaiskäyttö on lisääntynyt voimakkaasti (Friedmann ym. 2000; Melson 2002, 350; Raupp 2002, 356). Lemmikkieläimiä sijoitetaan vanhainkoteihin "seuraeläimen" tehtäviin, ja vammaisten kuntoutuksessa on mukana yhä useampi hevonen. Eläinten kanssa toimivat kuitenkin tietävät, ettei mikä hyvänsä hevonen sovi vammaisten ratsuksi, eikä mikä tahansa koira vanhusten täyspäiväiseksi seuralaiseksi. (Serpell 1999; ks. esim. HS 29.6.2003; Kaverikoira-toiminta käynnistyi <www.kennelliitto.fi/koiku_kaverikoira.htm>.) Serpell (2002, 444) peräänkuuluttaakin tutkimusta, jossa näitä vuorovaikutussuhteita tutkitaan ottaen huomioon sekä ihmisen että eläimen yksilöllinen rooli.

5.2.4 Lemmikkikulttuurin nurja puoli

Eläinten ja ihmisten monipuolinen vuorovaikutus, etenkin sellaiset esimerkit kuin edellä kuvattu eläinten terapiakäyttö, opas- ja avustajakoirat, samoin kuin palkitseva ja sujuva arkinen elämä lemmikin ja perheen välillä, kertovat eläinten ja ihmisten välisen vuorovaikutuksen mahdollisuuksista. Kuitenkaan nämä ihmisen ja eläimen väliseen kumppanuuteen, ennemmin kuin hyväksikäyttöön, perustuvat suhteet eivät ole osoittautuneet ongelmattomiksi. Eläinten integroiminen ihmisyyteiskuntien toimintaan ei ole etenkään eläinten kannalta sujunut kivutta. Lemmikkieläimiä hylätään ja lopetetaan vuosittain suuria määriä. Monet joutuvat eläinräökkäyksen kohteeksi tai kärsivät omistajansa tietämättömyyden tai pahaan tarkoittamattoman turhamaisuuden vuoksi: lemmikit sairastuvat väärän ravinnon tai kohtelun seurauksena, tai omistaja haluaa eroon eläimen hankaliksi koetuista piirteistä, kuten koiran haukunnasta, esimerkiksi katkaisuttamalla koiran äänijänteet. (Esim. Frommer & Arluke 1999; Swabe 2000, 307.)

Vaikka lemmikkieläimiä yhä useammin kutsutaan perheenjäseniksi, ja niitä myös tutkitaan "lähes-perheenjäseninä", ei lemmikkien asemaa perheessä voida verrata ihmisten vastaavaan. Mikäli lemmikki ei tottele "talon sääntöjä", lemmikkiä pidetään muutoin liian "vaikeana" tai jos omistajien elämäntilanne yksinkertaisesti muuttuu esimerkiksi avioeron, allergian tai muuton myötä, päätyy moni ihminen viemään hankalaksi osoittautuneen "perheenjäsenen" lopetettavaksi, tai – hyvässä tapauksessa – eläin annetaan pois. (Vrt. Arluke & Sanders 1996, 11.) Lemmikkejä myös muokataan sekä jalostuksen että erilaisten operaatioiden keinoin vastaamaan ihmisen kauneuskäsityksiä. Eläinten korvia ja häntiä typistetään. Jalostuksen tuloksena monien eläinten normaali lajityypillinen käyttäytyminen on osin estynyt tai ne saattavat kärsiä fyysisistä ongelmista, jopa kivuista. Nämä eläimet on muokattu kulttuurisiksi tuotteiksi, joiden olemassaolo ilman ihmistä ei olisi enää edes mahdollista. (Ks. Serpell 2000, 118.) Myös kaikkein läheisimpinä pidetyissä ihmisten ja eläinten välisissä suhteissa eläimen rooli on siis osin lähempänä objektia, esinettä, kuin ihmiseen verrattavaa

suhdetta. Poikkeuksiakin on: tiettyjen ihmisten elämässä eläin on todella ottanut ihmissuhteen arvoisen paikan, eikä tällaisissa tapauksissa esimerkiksi eläimen antamista pois edes harkita.

Lemmikkieläinten ambivalentin aseman joutuvat työssään kohtaamaan esimerkiksi eläinlääkärit ja löytöeläintalojen työntekijät. Molemmat ovat yleensä eläinrakkaita henkilöitä, jotka pyrkivät edistämään eläinten hyvinvointia. Eläinlääkäriin työssä on kuitenkin tilanteita, joissa eläimen etu ja omistajan tahto ovat selkeässä ristiriidassa: omistaja voi haluta toimenpiteitä, jotka aiheuttavat eläimelle turhaa kärsimystä, tai hän voi vaatia terveen eläimen lopettamista. Hollantilainen sosiologi Joanna Swabe (2000) on tutkinut osallistuvan kenttätutkimuksen keinoin tapoja, joilla eläinlääkärit kohtaavat tämän eläinten ambivalentin aseman ja ratkaisevat ristiriitatilanteet. Arluken löytöeläintaloissa suorittamat etnografiset tutkimukset pyrkivät puolestaan hahmottamaan niitä sosiaalisia prosesseja, joiden avulla työntekijät selviytyvät työhönsä sisältyvästä terveiden eläinten lopettamisesta.⁸⁵ Työntekijät eivät eliminoi itseltään kiintymystä ja empatiaa eläimiä kohtaan eivätkä eläinten lopettamisesta seuranneita menetyksen tunteita. Sen sijaan nämä tunteet toimivat selviytymismekanismineina, jotka auttavat työntekijää säilyttämään itsestään kuvan eläimistä välittävänä henkilönä. (Arluke 1994; Arluke & Sanders 1996, 83–106; Frommer & Arluke 1999.)

5.3 Eläimet väkivallan kohteena

Eläimet joutuvat monissa rooleissaan väkivallan kohteiksi: niitä käytetään tuskallisissa eläinkokeissa, turkis- ja ruuantuotannossa eläimet joutuvat usein kärsimyksen kohteiksi jo ennen teurastustaan, eläimiä metsästetään ja lemmikit voidaan tappaa niiden ollessa terveitä, ellei kukaan halua huolehtia niistä. Nämä käytännöt ovat kuitenkin useimpien länsimaisten yhteiskuntien lainsäädännön sallimia tapoja kohdella eläimiä. Tässä luvussa käsitelen sellaista eläimiin, yleensä lemmikkieläimiin, kohdistuvaa väkivaltaa, joka on lainsäädännössä kielletty, eli jota harjoittavat syyllistyvät rikokseen. Tämä teema on luonnollisesti kiinnostanut myös kriminologeja.⁸⁶

⁸⁵ On myös löytöeläintaloja, jotka eivät lopeta eläimiä kuin vakavien sairastapausten kohdalla.

⁸⁶ Luvun teemana on siis eläimiin kohdistuva käyttäytyminen, jota kuvataan englanninkielisessä tutkimuksessa termeillä:

- **Animal abuse:** kattokäsite erilaisille eläinten "väärinkäytön" muodoille, eläinrääkkäykselle, organisoidulle väärinkäytölle kuten koiratappeluille, tahalliseen henkiseen julmuudelle (hellyyden ja virikkeiden vääjääminen) jne. (Arluke & Luke 1997)
- **Animal cruelty:** rajatumpi käsite, jolla tarkoitetaan yleensä nimenomaan eläimiin kohdistuvaa väkivaltaista käytöstä, esimerkiksi: "socially unacceptable behavior that intentionally causes unnecessary pain, suffering, or distress to and/or death of an animal" (Ascione 1993, 28 teoksessa Flynn 2001) tai: "intentional physical cruelty towards animals by individuals (e.g. burning, poisoning, shooting, mutilating, drowning, suffocating)" (Arluke & Luke 1997; ks. myös Arluke & Levin 1999)

Tästä jaottelusta huolimatta käsitteitä käytetään myös lähes synonyymisesti. Olen päättänyt käyttää omassa tutkimuksessani näiden käsitteiden tilalla suomenkielisiä termiä eläinrääkkäys.

5.3.1 Lemmikit ja perheväkivalta

Valtaosassa kriminologista tutkimusta eläimet esiintyvät passiivisina ihmisten toiminnan kohteina: omaisuutena, aseina tai ihmisten välisen väkivallan merkitsijöinä. Eläinräökkäyksen diskursiivinen merkitys huomioidaan ihmisten välistä väkivaltaa tutkittaessa, mutta eläinräökkäyksen merkitys omana tutkimuskohteenaan on tunnustettu kriminologian piirissä vasta viime vuosina.

Eläinräökkäykseen liittyen kriminologiaa kiinnostaakin ennen kaikkea se, onko todennäköisempää, että eläinräökkäykseen syyllistyneet käyttäytyvät väkivaltaisesti myös ihmisiä kohtaan, kuin ne jotka eivät ole räökkäykseen syyllistyneet. Toisaalta kysytään, ovatko ihmisiin väkivaltaa kohdistaneet muita todennäköisemmin syyllistyneet myös eläinräökkäykseen. (Beirne 2002, 382–383.)

Lemmikkieläinten rooli "lähes-perheenjäsenenä" tuo eläimet myös perheen ongelmien piiriin. Eläinräökkäyksen on havaittu esiintyvän usein perheväkivallan yhteydessä. (Beirne 2002, 382–383.) Perheväkivaltaa ja eläinräökkäystä yhdistetäänkin, että niitä molempia ilmenee kaikissa sosioekonomisissa ryhmissä (Flynn 2001). Yhdysvaltalainen sosiologi Clifton P. Flynn ja psykologi Frank Ascione ovat tutkineet lemmikkien roolia perheväkivalta-tilanteissa. Ascionen tutkimuksessa utahilaisen naisten turvakodin asiakkaista 71 % lemmikkieläimiä omistaneista naisista ilmoitti, että heidän miespuolinen kumppaninsa oli rääkännyt tai tappanut heidän lemmikkinsä, tai uhannut tehdä näin. Viidesosa näistä naisista oli lykännyt turvakotiin hakeutumista lemmikkiinsä kohdistuvan huolen vuoksi. Flynnin tutkimuksessa South Carolinassa sijaitsevasta naisten turvakodista luvut olivat samansuuntaisia. Lemmikkien vahingoittamisella voi siis sanoa olevan merkittävä roolinsa osana perheväkivalta-ilmiötä. (Ascione ym. 1997; Flynn 2000.)

Useimmat Flynnin tutkimuksen naisista ilmoittivat, että he pitivät lemmikkieläintään perheenjäsenenään. He viittasivat lemmikkeihin joko lapsinaan tai "vauvoinaan" (babies). Eläinten pahoinpitelyä käytettiin Flynnin mukaan useissa tapauksissa väylänä naisen, ja joissain tapauksissa myös lasten, vahingoittamiseen. Lemmikkiin kohdistunut väkivalta lisäsi naisten kokemaa stressiä ja pelkoa. Väkivallan kohteeksi joutuneet eläimet ja naiset hakivat myös turvaa toisistaan, sekä pahoinpitelyn aikana että sen jälkeen. Tutkimukseen osallistuneet naiset näkivät lemmikkinsä mielellisinä yksilöinä, jotka eivät olleet ainoastaan kykeneviä ilmaisemaan tunteita, vaan jotka myös reagoivat naisten tunnetiloihin. Naisten kertomusten mukaan lemmikit hakeutuivat vuorovaikutukseen heidän kanssaan tuntiessaan, että niitä tarvittiin väkivaltatilanteen jälkeen. Toisinaan lemmikit olivat yrittäneet suojella naista väkivaltaisen hyökkäyksen aikana. Lemmikit myös osoittivat stressin oireita, kun niiden ihmiskumppanit olivat joutuneet väkivallan kohteeksi. Flynn asettiinkin Sandersin ja Algereiden tavoin tukemaan näkemystä, että eläimet ovat kykeneviä

luomaan ihmiskumppaneidensa kanssa yhteisiä käsityksiä tilanteista ja asettumaan toisen asemaan, eli että ne ovat näin ollen kykeneviä symboliseen interaktioon. (Flynn 2000.)

Lemmikkieläinten huomiointi osana perheväkivalta-ilmiötä on siis tärkeää jo yksin sen tähden, että perheväkivallan kohteiksi joutuneista naisista huomattava osa oli lykännyt turvaan hakeutumista pelätessään joutuvansa jättämään "perheenjäsenensä", eli lemmikin, väkivaltaisen kumppanin luokse. Lemmikkiin kohdistuvan huolen lisäksi kyse oli myös lemmikkien merkityksestä naisille kumppaneina, lohduttajina ja seuralaisina. (Flynn 2000.) Suomessa Oulun ensi- ja turvakoti on toiminut edelläkävijänä perustaen lemmikkihuoneen, johon on mahdollista hakeutua turvaan oman lemmikin kanssa (Koiramme 5/2003, 4–6).

5.3.2 Eläinräkkäyksen yhteydet muuhun väkivaltaan ja rikollisuuteen

Flynn (2001) on nimennyt viisi syytä, joiden vuoksi sosiologien pitäisi olla kiinnostuneita eläinräkkäyksestä ilmiönä:

1. Tutkimus viittaa yhteyteen eläinräkkäyksen ja muun antisosiaalisen käyttäytymisen välillä.⁸⁷
2. Tiedämme vasta vähän seurauksista, joita eläinräkkäyksen todistaminen tai oman lemmikin joutuminen eläinräkkäyksen uhriksi ihmiselle aiheuttaa.
3. Ottaen huomioon lemmikkikulttuurin suosion yritykset ymmärtää eläinräkkäystä voivat kertoa meille paljon ihmisten ja eläinten välisestä symbolisesta interaktiosta.
4. Eläinräkkäyksen tutkiminen voi lisätä ymmärrystämme sekä epätasa-arvosta että sosiaalisen vallan dynamiikasta ja väärinkäytöstä.
5. Eläinten kaltoin kohtelu on vakava sosiaalinen ongelma jo yksin eläimille aiheutuvan kärsimyksen sekä kuolemien tähden.

Eläinräkkäyksen yleisyydestä ei ole olemassa tarkkoja tietoja, tutkimustulokset ovat antaneet toisistaan poikkeavia tuloksia, ja vielä tutkimatta olevat maa- sekä aluekohtaiset erot saattavat olla huomattavia. Sen sijaan se eläinräkkäyksen keskeinen piirre on tiedossa, että räkkäys on huomattavasti yleisempää miesten kuin naisten keskuudessa.⁸⁸ (Arluke & Levin 1999; Flynn 2001.)

Etenkin psykologian piirissä eläinräkkäystä on lähestytty hyödyntämällä psykopatologista selitysmallia, jossa oletetaan eläinräkkäyksen olevan oire tai indikaattori mielenterveydellisestä

⁸⁷ Flynn viittaa tässä muun muassa Arluken ja Levinin tutkimukseen (1999). Kyseisessä tutkimuksessa, jonka tarkoitus on osoittaa eläimiin kohdistuvan väkivallan yhteys muihin antisosiaalisen käyttäytymisen muotoihin, on mielestäni useita ongelmia. Näistä keskeisimpiä on, että tutkimuksen otos sisältää 153 rikosrekisteristä poimittua henkilöä, jotka ovat saaneet syytteen eläinräkkäyksestä, ja vertailuryhmänä toimii 153 henkilön ryhmä, jota ei ole poimittu rikosrekisteristä. Tämä asetelma on ongelmallinen, mikäli esimerkiksi oletamme, että eläinräkkäys tulee todennäköisemmin ilmi ja syytetyksi sellaisten henkilöiden kohdalla, joilla esiintyy muutakin antisosiaalista toimintaa ja jotka ovat joutuneet poliisin ja oikeusjärjestelmän kanssa tekemisiin tämän käytöksensä johdosta.

⁸⁸ Massachusettsissa vuosien 1975–1996 välillä syytteeseen johtaneista eläinräkkäystupauksista 96,6 %:ssa syytetty oli miespuolinen henkilö (Arluke & Luke 1997). Flynnin college-opiskelijoiden parissa suorittamassa tutkimuksessa

ongelmasta (ks. Arluke & Levin 1999; Flynn 2001; Raupp 2002, 353–355). Flynn (2001) kritisoi näitä tutkimuksia liian yksilökeskeisestä lähestymistavasta. Hän korostaa eläinten kaltoin kohtelun liittyvän ihmisten välisiin sosiaalisiin suhteisiin: väkivaltaiset aviomiehet rääkkäävät lemmikkejä uhkaillakseen vaimojaan, seksuaalisen hyväksikäytön uhreiksi joutuneita lapsia painostetaan vaitioloon vahingoittamalla lasten lemmikkejä, naapurin koira ammutaan, koska omistajien kanssa on riitaannuttu, nuoret miehet kiduttavat eläimiä sosiaalisen torjunnan seurauksena tai voittaakseen hyväksyntää tovereiltaan. Eläinrääkkäys on siis ennen kaikkea sosiaalinen ilmiö.

Tutkimukset osoittavat yhteyden lapsuusiän socialisaation ja eläinrääkkäyksen välillä. Lapset, jotka kohtaavat perheväkivaltaa, kohtelevat usein myöhemmässä elämässään eläimiä kaltoin. Esimerkiksi mitä useammin pojat kohtaavat ruumiillisen rangaistuksen isän taholta, sitä todennäköisemmin he syyllistyvät myöhemmin eläinrääkkäykseen. Eläimiin ja ihmisiin kohdistuva väkivalta ovat osa samaa väkivaltaisen käytöksen ilmiötä, jossa väkivallan kohteeksi joutuminen lisää riskiä turvautua itse joko eläimiin tai ihmisiin kohdistuvaan väkivaltaan. (Raupp 2002, 353–355.)

Eläinrääkkäyksen seurauksia voidaan tarkastella myös eläinrääkkäyksen uhriksi joutuneen eläimen omistajan tai hoitajan näkökulmasta. Tällaiseen tilanteeseen joutuneiden ihmisten on havaittu kärsivän epäsuorasta traumatisoitumisesta, niin kutsutusta sekundaarista uhritumisesta (secondary victimization), jonka seuraukset ovat pitkälti samanlaisia kuin muidenkin rikosten kohteiksi joutuneilla. Eläinrääkkäyksen "kohteeksi" joutuneiden tilanne kuitenkin poikkeaa muista rikoksen uhreista: yhteisön tarjoama tuki ei ole yhtä selkeää, sillä rikosta ei pidetä yleisesti kovin vakavana. Näin ollen eläinrääkkäyksen "ihmisuhri" jää ilman rikoksen uhrin normaalisti saamaa emotionaalista tukea. (Arluke 2000; Raupp 2002, 355.)

Tietyt eläinten hyväksikäytön muodot kuitenkin kohtaavat yhteisön voimakkaan tuomion. Yhdysvaltalais-sosiologi Craig J. Forsythe ja Rhonda D. Evans ovat etnografisessa tutkimuksessaan (1998) selvittäneet rationalisaatiotekniikoita, joita koiratappeluharrastajat käyttävät vastatakseen ympäröivän koiratappeluvastaisen yhteiskunnan heihin kohdistamaan leimaamiseen. He soveltavat neutralisaatioteoriaa tutkiessaan tappelukoiron omistajien tapaa konstruoida koiriaan, harrastustaan ja ympäröivää yhteiskuntaa. Näin he pyrkivät hahmottamaan niitä todellisuuden sosiaalisen konstruoinnin muotoja, joita ympäröivän yhteiskunnan tuomitsemassa toiminnassa mukana olevat käyttävät. Heidän mukaansa pit bull -koirien harrastajat neutralisoivat käyttökseen sisältyvän pahan selittämällä käytöksen sisältämät hyvyyden elementit merkittävämmiksi. Tämä sisältää muun muassa ympäröivän yhteiskunnan kanssa ristiriitaisen käsityksen siitä, kuinka paljon koirat nauttivat tappeluihin osallistumisesta.

miehet olivat syyllistyneet eläinrääkkäykseen lähes neljä kertaa useammin kuin naiset (Flynn 2001).

Kriminologi Piers Beirne (2000) on tarttunut tutkimuksessaan ilmiöön, jota sosiaalitieteissä ei juuri ole käsitelty, mutta joka on aina herättänyt moraalista raivoa ja toiminut merkittävänä sosiaalisena normina: eläimiin sekaantumiseen. Beirne yrittää muuttaa ilmiön käsittelyn ihmiskeskeistä ajattelutapaa, ja nimittää tämän vuoksi ilmiötä "lajienväliseksi seksuaaliseksi väkivallaksi" (interspecies sexual assault). Tätä hän perustelee kolmella tekijällä:

1. Ihmisten ja eläinten väliset seksuaaliset suhteet sisältävät aina pakottamista.
2. Kyseiset käytännöt aiheuttavat eläimelle usein kipua tai kuoleman.
3. Eläimet ovat kyvyttömiä kommunikoimaan myöntymystään meille sellaisessa muodossa, jota kykenemme ymmärtämään, eivätkä ne kykene kertomaan hyväksikäytöstään.

Beirne peräänkuuluttaa jatkotutkimusta aiheesta, ja kehottaa pohtimaan esimerkiksi eläinjalostuksessa käytettävien menetelmien (kuten siemennesteen keruu) eettisyyttä. (Beirne 2000, 328; ks. Raupp 2002, 354.)

5.4 Eläin tutkimusvälineenä

Tutkijan työ, jossa eläimiä käytetään materiaalina tuskaa aiheuttavissa kokeissa, on näyttäytynyt ihmis–eläinsuhteiden sosiologialle erityisen kiinnostavana kohteena. Eläincoetutkijan työn kautta voidaan lähestyä sekä eläinten ambivalentin aseman kohtaamista että uusintamista: tutkijoiden käyttämiä tapoja määritellä ja erottaa toisistaan lemmikkeinä toimivat ja tutkimuskäytössä olevat eläimet, sekä keinoja, joilla tutkijat rakentavat ehjää ja myönteistä kuvaa itsestään työn sisältämästä eläinten hyväksikäytöstä huolimatta. Lisäksi on tutkittu tieteen maailmaan sosiaalistumista sekä eläincoetutkijoiden ammattiin kohdistetun paheksunnan vaikutuksia ammatissa toimiviin.

Nykyiset teollistuneet yhteiskunnat koostuvat monista kulttuureista, joilla ei ole yhtä yhteistä tapaa selittää perustavia erontekoja. Erilaisilla uskonnollisilla, ideologisilla ja ammatillisilla kulttuureilla on omat epistemologiansa ja viitekehysensä, jotka tekevät jäsenilleen mahdolliseksi olla yksimielisiä "oikeasta" tavasta konstruoida todellisuus. Nämä epistemologiset yhteisöt voivat myös jakautua vielä pienemmiksi yhteisöiksi, jotka jakavat oman "paikallisen totuutensa" todellisuudesta. Käytännössä näkemykset yhtenäisistä, kaikkien jakamista näkökulmista ovat tietenkin osin enemmän myyttisiä kuin todellisia. (Arluke & Sanders 1996, 108.)

Biolääketieteen parissa työskenteleviä eläincoetutkijoita voidaan pitää omana epistemologisena yhteisönään. Eläincoeteiden tekijöiden odotetaan toimivan tämän yhteisön yhteisen todellisuuden tulkinnan mukaan: suhtautuvan laboratorioeläimiin ei lemmikkeinä, joita voisi rakastaa, eikä objekteina, joita voisi kohdella kaltoin, vaan instrumentteina, joiden ainoa merkitys on tieteellinen. Käytännössä eläincoeteiden parissa työskentelevät voivat kuitenkin omaksua eläimiä koskevia näkemyksiä myös muista yhteiskunnassa esiintyvistä eläincoesityksistä ja toimia näiden mallien

mukaisesti koe-eläintenkin parissa. (Arluke & Sanders 1996, 108–109.)

Arluke on tehnyt tiedeluokalla opiskelevien koululaisten (Solot & Arluke 1997) ja lääketieteen opiskelijoiden (Arluke & Hafferty 1996) parissa tutkimusta, joka käsittelee luonnontieteellisten alojen piirissä tapahtuvaa aloittelevien tutkijoiden sosialisatioprosessia, integroitumista luonnontieteen ja eläin角度 tutkimuksen epistemologiseen yhteisöön. Tarkkailun kohteena oli muun muassa se, minkälaisia tunteidenhallintastrategioita tiedeluokkalaiset omaksuivat aloittaessaan ensimmäisten eläinkokeiden tekemisen. Selviytyäkseen heitä alkuun hallinneista ambivalenssin sekä pahoinvoinnin tunteista ja välttääkseen eettisyyteen ja eläinten tunteelliseen kokemiseen pohjautuvia epämuukavuuden tunteita koululaiset käyttivät huumoria, "macho-asenteen" omaksumista tai keskittymistä kokeiden teon positiivisiin puoliin. He saattoivat myös välttää henkilökohtaisesti suorittamasta kokeita. Tämän prosessin myötä koululaiset määrittivät uudelleen käsityksensä eläimistä ja vähensivät samaistumistaan niihin. Näihin strategioihin nojaten koulut sosiaalistivat oppilaita tuottamaan uudelleen modernin länsimaisen tieteen perspektiiviä ja sen sisältämää ihmisten ja eläinten välistä suhdetta. (Solot & Arluke 1997.)

Myös ensimmäisen vuoden lääketieteen opiskelijoiden kohdalla havainnoitiin asenteiden muuttumista eläinkokeissa käytettäviä eläimiä (koiria) kohtaan sekä tässä prosessissa omaksuttuja mekanismeja, jotka sallivat vastuunalaisuuden ja väärin tekemisen kieltämisen. Opiskelijat kokivat eläinkokeisiin ryhtymisen moraalisesti vaikeaksi, mutta suoritettuaan itse kokeita he puhuivat niistä varsin myönteisesti. Arluke ja Hafferty viittaavat eläinkokeiden tekijöiden kohdalla samaan neutralisaatiotyöhön, jota Forsythe ja Evans käyttivät pit bull -harrastajien kuvaamiseen. Epämoraaliseksi miellettyä käyttäytymistä, joka vaatii sosiaalisten konventioiden rikkomista, selitetään siirtämällä vastuu toiminnasta muille tai kieltämällä toiminnan vääräisyys. Opiskelijat kiersivät vastuunsa koirien tappamisesta selittämällä jonkun muun tahon tähän todelliseksi vastuulliseksi. Opiskelijat kielsivät tehneensä mitään väärää, sillä koirat olivat olleet nukutettuja kokeiden aikana (minkä jälkeen ne lopetettiin). Lisäksi opiskelijat ilmaisivat, etteivät tavallaan kokeneet koiria koiriksi, sillä kyseiset eläimet kohdattiin ainoastaan nukutettuina. Koska eläimet olivat löytöeläimiä, joilla ei ollut muuta "tarkoitusta", kokeiden suorittamisen koettiin antavan niiden elämälle edes jonkinlaisen arvon. (Arluke & Hafferty 1996.)

Sosiologi Mary T. Phillipsin New Yorkin alueella 23 koe-eläinlaboratoriossa tekemä etnografinen väitöskirjatutkimus selvittää työelämässä olevien eläin角度 tutkijoiden käsityksiä ja havaintoja eläinten kokemasta kivusta. Se nostaa esiin tutkijoiden käyttämät erilaiset tavat määrittellä ja erottaa toisistaan lemmikkeinä ja tutkimuskäytössä toimivat eläimet. Tulokset tukevat käsitystä koe-eläimiä käyttävän tiedeyhteisön muodostaman epistemologisen yhteisön merkityksestä. Phillipsin haastattelemat tutkijat uskoivat eläinten olevan kykeneviä tuntemaan tuskaa, mutta näkemys koe-

eläimistä olentoina, jotka ovat olemassa ainoastaan tutkimuksen tavoitteita varten, heikensi tämän näkemyksen merkityksen. Vallitseva käsitys koe-eläimistä muista eläimistä erillisenä ryhmänä esti Phillipsin mukaan tutkijoita kiinnittämästä huomiota eläinten subjektiiviseen kokemukseen. Tämän käsityksen omaksumiseen liittyi esimerkiksi välinpitämättömyys koe-eläinten kipulääkintää kohtaan. (Phillips 1993.)

Eläinkoetutkijoiden epistemologinen yhteisö ohjaa siis jäseniään omaksumaan monien muiden modernin yhteiskunnan jäsenten käsityksistä poikkeavan näkemyksen eläimistä ja niiden merkityksestä. Ammattikunta on tietoinen oman epistemologiansa eroista ympäröivään yhteiskuntaan nähden. Eläinkoetutkijat esimerkiksi säätelevät sosiaalisen vuorovaikutuksen tilanteissa itsestään ja omasta työstään antamaansa informaatiota välttääkseen epämiellyttäviä tilanteita, joissa joutuvat kohtaamaan ihmisiä, jotka eivät hyväksy sitä mitä he tekevät työkseen. Arluken mukaan eläinkoetutkijat kokevat muiden ihmisten leimaavan heidät ammattinsa vuoksi. Hän laventaakin leimautumisteorioiden käyttöalaa alhaisen statuksen ammateista eläinkoealaan. Stigmatisaation kohteena olevalle ryhmälle ulkopuoliset näyttäytyvät uhkana, jota pitää varoa. Kokiessaan kamppailevansa samalla puolella yhteistä ulkopuolista uhkaa vastaan ryhmän, kuten koe-eläintutkijoiden, alakulttuurinen identiteetti vahvistuu. (Arluke 1991.)

5.5 Metsästys

"The problem with the animal-rights advocates is that they have a fundamental ignorance of animals. They tend to view animals as individuals, not species." (Urheilukolumnisti J. Wilson 1984 teoksessa Cartmill 1993, 236.)

Metsästyksen yhdistetään tänäkin päivänä keräilijä-metsästäjäkulttuureihin liitetty ajatus metsästyksestä ihmisten ja eläinten välisenä tasa-arvoisena yhteisönä, jossa osapuolten välillä vallitsee keskinäinen arvostus ja riippuvuus.⁸⁹ Voidaanko nyky-yhteiskunnassa harjoitettua, pääosin urheilu- ja harrastusluonteista metsästystä kuvata samana ilmiönä kuin pyyntikulttuurin ravinnon ja raaka-aineiden hankintaa?

Cartmillin (1993, 28) mukaan metsästyksen merkitys nousee nykyisin sen symboliikasta, ei taloudellisista hyödyistä. Modernissa yhteiskunnassa metsästystä ei voi käsittää käytännöllisenä keinona hankkia halpaa proteiinia, vaan symbolisena käyttäytymisenä, kisana (game), eräänlaisena uskonnollisena seremoniana. Metsästyksen synnyttämät vahvat emotiot ovat ymmärrettävissä vain tämän symboliikan kautta.

⁸⁹ Keräilijä-metsästäjäkulttuureiden eläinsuhteesta luvussa 4.1.1.

Suurinta osaa eläinten tappamisesta ei pidetä metsästyksenä. Metsästyks on siis tietynlaisten eläinten tappamista, määrättyllä tavalla, erityisestä syystä. Cartmill (1993, 29) erottaa metsästyksen muusta eläinten tappamisesta seuraavien kriteereiden avulla:

- Kohteena villi eläin, ei kesy ihmisiin ystävällisesti ja luottavaisesti suhtautuva eläin. Eläimen tulee paeta metsästäjää.
- Eläimen tulee olla vapaa, kykeneväinen pakenemaan (esimerkiksi tiikereiden ampuminen eläintarhassa ei ole metsästyksiä).
- Tappamisen tulee tapahtua väkivallan kautta, ei esimerkiksi myrkyttämällä.
- Kuolettavan väkivallan pitää tapahtua suoraan, ei esimerkiksi ansan tai loukun välityksellä.⁹⁰
- Tappamisen tulee olla ennalta harkittua, sisältäen yleensä väijymis- sekä ajamisvaiheen. (Eläimen yliajaminen tiellä ei ole metsästämistä, vaikka se tehtäisiin tahallisesti).
- Metsästäjällä tulee olla aloite metsästyksen suorittamiseen. (Metsästäjää takaa ajavien eläinten ampuminen itsepuolustukseksi ei ole metsästyksiä.)

Metsästyksessä on Cartmillin mukaan kyse kulttuurin ja luonnon aseellisesta konfrontaatiosta, eräänlaisesta ihmisyyden erämaata vastaan julistamasta sodasta. Metsästyksiä onkin usein verrattu sodankäyntiin. Monissa kulttuureissa sotajoukkoihin liittymiseen on nuorelta mieheltä vaadittu onnistunutta metsästyssuoritusta. (Cartmill 1993, 30; Franklin 1999, 122.) Cartmillin (1993, 36) mukaan metsästyksen merkitys niin kreikkalaisessa mytologiassa kuin modernissa länsimaisessa ihmisen alkuperää koskevassa ajattelussa on huomattava, koska metsästyks sijaitsee inhimillisen järjestyksen ja eläimellisen villiyyden rajalla. Metsästyks merkitsee inhimillisen maailman rajan, korostaa ihmisen valtaa suhteessa muuhun luontoon.

Metsästyksen ja muun eläinten tappamisen symbolimerkitysten eroista kertoo, että metsästyksen tuloksena tapettujen eläinten ruhojen esittely koetaan kunniakkaana. Kuolleiden eläinten vierellä poseerataan taideteoksia ja valokuvia varten, saaliita täytetään ja niiden taljoja levitetään lattialle.⁹¹ Sen sijaan maanviljelijän tappaman porsaan pään esittelyä pidettäisiin epäsuotavana, jopa irvokkaana, samoin kuin kuolleiden kotieläinten täyttämistä.⁹² (Fiddes 1991, 70–71.)

⁹⁰ Cartmill tekee siis erottelun metsästyksen ja esimerkiksi ansapyynnin välillä.

⁹¹ Fiddesin (1991, 72) mukaan: "we lay the skins of fearsome lions, tigers, and bears on the floor as rugs, literally and symbolically to be walked all over".

⁹² Saimme tästä esimerkin, kun MTK järjesti Helsingissä vuonna 1999 mielenosoituksen, joka ei sujunut täysin rauhanomaisesti. Mielenosoittajien käytöstä paheksuttiin laajalti. Esimerkkinä mielenosoituksen sopimattomuudesta käytettiin muun muassa sitä, että maanviljelijät olivat ottaneet mielenosoitusrekvisiitakseen teurastettuja porsaita ja lampaanpäitä. Asiasta käytiin 12.–15.12.1999 laajaa keskustelua Helsingin Sanomissa, myös yleisönosastolla. (Esim. HS 15.12.1999 a;b;c.)

Sen ohella, että metsästyksellä voidaan alleviivata ihmisen ylivaltaa muuhun luontoon nähden, metsästys voi Dahlesin⁹³ (1993) mukaan toimia modernissa myös paikkana, jossa ihmisen ehdoton ylivalta käännetään hetkeksi ylösalaisin. Ihminen (yleensä mies) saa kamppailla ikään kuin tasaveroisena toista eläintä, mielellään suurta urosta vastaan. Saaliseläimeen liitetään ihmisen kaltaisia piirteitä ja ihmisestä tulee jälleen eläin. Tämä asetelma myös legitimoii metsästyksen. Nautinnon vuoksi metsästäminen voidaan kokea todella nautinnollisena ainoastaan, mikäli tämä tasa-arvoistava asetelma toteutuu.

Franklin on pohtinut, mikä on mahdollistanut metsästyksen ja kalastuksen suosion lisääntymisen modernin myötä, vaikka eläimiin kohdistuvien empaattisten ja eettisten näkemysten nähdään lisääntyneen ja eläimiin kohdistuvan väkivallan muuttuneen paheksuttavammaksi. Hän nostaa esiin nostalgis-romanttiset modernisaation, tieteen ja teollistumisen vastaiset ajatukset, joissa luonto ja nimenomaan metsästys tarjoavat ulospääsyn epäluonnolliseksi koetusta kaupunkielämästä. Franklinin darwinistisiksi nimittämällä ajatusmalleilla - ajatuksella tappamisen luonnollisuudesta, tarpeesta ilmaista aggressioita ja tarpeesta metsästä - on oma roolinsa tässä suosiossa. Toisaalta tästä aiemmasta mielihyvän alueesta on tullut politisoitunut, ja Eliaksen sanoin sivilisoitunut, elämän osa-alue. Säilyäkseen metsästys ja kalastus ovat joutuneet mukautumaan ajan eettisiin ja ekologisiin vaatimuksiin.⁹⁴ (Franklin 1999, 44, 51, 105, 124.)

Myöhemmin Franklin (2001) on nostanut metsästys/kalastusteoriansa kantavaksi voimaksi ja näiden harrasteiden suosion selittäjäksi niiden tarjoaman aistivoimaisen ja ruumiillistuneen suhteen luontoon, jännitystä ja läheisyyttä tarjoavan yhteyden luonnon ympäristöön. Metsästyksessä vaadittava aistien koordinaatio ja luonnon äänien keskellä liikkuminen erottavat Franklinin mukaan metsästyksen tavallisesta, pinnallisesta "turisti-suhteesta" luontoon. Metsästys on ennakoimatonta, eikä sen aikaa, paikkaa ja kulkua ole tarkoin määrätty, kuten Eliaksen kuvaaman "urheilullistumisprosessin" läpikäyneissä urheilulajeissa⁹⁵. Franklin uskoo, että tämän päivän metsästäjien ja kalastajien luontosuhde on monissa suhteissa esimodernin luontosuhteen kaltainen.

Cartmill (1993, 227–230, 234, 236–237, 242–244) on hakenut vastausta Franklinilta auki jäävään kysymykseen, miksi aito ja aistivoimainen suhde luontoon löydetään vain saalistamalla muita eläimiä. Miksi keräily⁹⁶ ei koeta tarjoavan vastaavia tunteita tai miksei jännitystä ja

⁹³ Heidi Dahles on hollantilainen antropologi, jonka pohdinnat metsästyksestä perustuvat yhteensä kuuden vuoden mittaiseen osallistuvaan etnografiseen tutkimukseen hollantilaisten metsästäjien parissa (Dahles 1993).

⁹⁴ Metsästyksen ja kalastuksen ongelmallisiin puoliin on puututtu niin lainsäädännöllä kuin harrastajien vapaaehtoisen toiminnan myötä. Eläimille vähemmän kivuliaita pyyntimuotoja on kehitetty ja vastuuta lajien suojelusta on alettu korostaa. Franklinin mukaan tämä on hyvä esimerkki Eliaksen kuvaaman vapaa-ajanvieton ja urheilun "sivilisoitumisesta", väkivallan rajoittamisesta ja lajien asettamisesta selkeiden sääntöjen alaiseiksi. (Franklin 1999, 51.)

⁹⁵ "Urheilullistumisprosessista" katso luku 4.7.2.

⁹⁶ Franklin viittaa keräilyyn yhdessä tekstinsä virkkeessä (2001, 66), mutta jättää keräilyn ja metsästyksen suhteen kuitenkin käsittelemättä.

aistikoordinaation harjoittamista kaipaavaa tyydytä luontokuvaus tai lintuharrastus? Petolintujen rengastaminen tai suurpetojen kuvaaminen tarjoavat haasteita kokeneellekin luonnossa liikkujalle.⁹⁷

Cartmill tarjoaa vastaukseksi tieteellisinä selitysmalleina jo pitkälti hylättyjä, mutta yhä vahvoina myyteinä vaikuttavia metsästyshypoteesia ja tappaja-apinateoriaa. Metsästyshypoteesin mukaan nimenomaan metsästäminen teki ihmisestä ihmisen ja saattoi hänen ainutlaatuisen kehitysprosessinsa käyntiin. Tappaja-apinateoria näkee tappamisenhimon erottavan ihmisen ihmisapinoista ja pitää aggressiivisuutta edistyksen edellytyksenä. Nämä myytit vaikuttavat yhä käsityksiimme ihmisen lajityypillisestä käyttäytymisestä ja luonnonmukaisesta elämästä, ihmisen alkuperäisestä suhteesta luontoon.⁹⁸ Metsästyshypoteesi esittää, että väkivaltaisuutemme ja esimerkiksi mieltymyksemme metsästyksen ovat perua metsästyksen keskeisyydestä ihmisen lajikehityksessä. Cartmillin mukaan tämän myytin seurauksena nimenomaan metsästäminen näyttää nykytodellisuutena keinona päästä urbaanin elämän keskeltä yhteyteen luonnon kanssa. Hän kuitenkin huomauttaa, että metsästyksen moraalisia perusteita uhkaa eläin–ihmis–eronteon mureneminen, tieto ihmisen ja toisilajisten eläinten samankaltaisuuksista. Hänen mukaansa tätä kysymystä ei voida sivuuttaa metsästyksen oletettuun "luonnollisuuteen" vedoten. (Cartmill 1993, 226–230, 234, 236–237, 242–243; ks. myös de Waal 1998, 273.)

Tänä päivänä metsästäjät usein korostavat rakastavansa eläimiä ja haluavansa suojella niitä. Poliittinen paine ajaa metsästäystä yhä ahtaammalle ja pakottaa sen muuttamaan käytäntöjään, tai ainakin sanontojaan. Dahles (1993) kiinnittää tutkimuksessaan huomiota siihen, että vaikka metsästäjät legitimoivat harrastustaan ruuan hankinnalla ja vahingollisten eläinten kantojen säätelyllä, nämä asenteet eivät juuri heijastu heidän toiminnassaan.⁹⁹ Metsästäjät joutuvat työskentelemään hidastaakseen harrastukseensa liittyvien rajoitusten etenemistä, ja parantaakseen lajinsa julkista kuvaa. Eläinoikeusajattelun nousun myötä metsästyksen vastaisuus on lisääntynyt 1970-luvulta lähtien ja johtanut poliittisiin ja jopa fyysisiin vastakkainasetteluihin.¹⁰⁰ (Franklin 1999, 123; vrt. Dahles 1993.) Eläinoikeusaktivistit ja eläinsuojelijat ovat osin onnistuneet tavoitteissaan konstruoida metsästäminen perinteikkään ja hyödyllisen harrasteen sijaan sosiaaliseksi ongelmaksi (ks. esim. Munro 1997). Etenkin vapaa-ajan harrastemetsästäys tuomitaan yhä

⁹⁷ Metsästyksen ja luontokuvauksen suhteesta, myös eettiseltä kannalta, on kirjoittanut esimerkiksi Juha Suonpää (2002, 91–96).

⁹⁸ Metsästyshypoteesista ja tappaja-apinateoriasta myös sivulla 63.

⁹⁹ Dahlesin (1993) havaintojen mukaan sellaisia metsästäjiä, jotka korostavat ruuanhankintaa metsästyksensä motiivina, halveksutaan muiden metsästäjien keskuudessa. Metsästäjät eivät myöskään aina ole halukkaita metsästäämään niitä lajeja, jotka tuottavat maanviljelijöille suurinta vahinkoa, ja saattavat toisaalta omalla toiminnallaan pyrkiä edistämään sellaisten, hyvinkin runsasta haittaa aiheuttavien eläinlajien säilymistä, joiden metsästämisestä nauttivat. On kuitenkin huomattava, että metsästyksen kansallisissa traditioissa on huomattavia eroja, jotka pohjautuvat muun muassa maanomistusoloihin ja tätä kautta esimerkiksi metsästyksen suosioon väestön keskuudessa. Esimerkiksi Dahlesin havainnot hollantilaisista metsästäjistä eivät väistämättä päde suomalaiseen metsästyksenkulttuuriin.

¹⁰⁰ Iso-Britanniassa perustettiin vuonna 1962 Hunt Saboteurs Association, joka pyrkii häiritsemään metsästäystä esimerkiksi pelkän fyysisen läsnäolon avulla tai ajamalla eläimiä etukäteen pois metsästyksikohteista (Vilka 1996, 103). Toiminta on sittemmin levinnyt useisiin maihin.

laajemmin (Cartmill 1993, 230). Esimerkiksi yhdysvaltalaisista jo lähes joka kolmas olisi valmis kieltämään urheilumetsästyksen kokonaan (emt., 223). Tämä kehitys myötäilee Eliaksen näkemystä, joka esitti jopa "sivilisoitujen", "urheilullistettujen", metsästyksen muotojen joutuvan aikanaan kritiikin kohteiksi (Elias 1986a, 163–165). Myös Franklin (1999, 198) ja Cartmill (1993, 244) arvioivat, että vaikka ihminen epäilemättä jatkaa eläinten tappamista, metsästyksessä on yksi tappamisen muodoista, jonka asema muuttunee yhä epävarmemmaksi.

5.6 Eläin elintarvikkeena - lihan muuttuvat merkitykset

"[T]hese are only fed for slaughter: we kill and eat them, and regard not their cries and strugglings when the knife is thrust to their very hearts."

(John Flawell 1669 [Husbandry spiritualized] teoksessa Thomas 1983, 93.)

Esihistoriallisista ajoista lähtien ihmisten ja eläinten välisiä suhteita ovat muokanneet nimenomaan tavat, joilla ihminen on hankkinut ravintonsa, erityisesti eläinperäisen ravinnon. Harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta ihmisyyhteisöjen ruokavalioon on kuulunut myös liha, tosin joissain yhteisöissä hyvin rajatussa määrin (esim. Franklin 1999, 145). Ihmisten ja eläinten, sekä villi- että kotieläinten, välisistä suhteista keskeisimpiä on, että ihmiset tappavat muita eläimiä kuluttaakseen niitä. Ravinto on muoto, jossa useimmin tapaamme eläimen arkipäivässämme. Ruuantuotannossa käytettävät eläimet ovat ylivoimaisesti suurin ryhmä ihmisen kanssa elävistä toislaajisista eläimistä. Maailmassa on noin 20 miljardia tuotantoeläintä, yli kolme kertaa niin paljon kuin ihmisiä, ja ravinnontuotanto on maailman suurimpia tuotannonaloja (Holm 2001, 41). Mutta elävinä kohtaamme ruuantuotannossa käytettyjä eläimiä nyky-yhteiskunnassa äärimmäisen harvoin.

Riippumatta yhteisön tavasta hankkia eläinperäistä ravintoa ihmisen ja eläinten välisestä suhteesta kannetaan aina jonkinlaista huolta. Lihan käyttämiseen ravintona liittyy erilaisia kieltoja ja määräyksiä. Kaikkia eläimiä ei pidetä soveliaina syötäväksi. Joitain eläimiä pidämme liian läheisinä syötäväksi, toisia liian "ällöttävinä". Mutta miksi sama eläin on toisessa kulttuurissa maukas herkku, ja toisessa tabu? Miksi ja millä tavoin eläinten syömistä on säännelty? Mitä tarvitaan, että elävä eläin muuttuu mielessämme lihaksi? (Ks. Midgley 1993.)

Näihin teemoihin yhteiskuntatieteellinen ruokatutkimus on hakenut vastauksia. Sen peruskysymys kuuluu, miksi ihminen ei kelpuuta kaikkea ympäristössään olevaa ruuakseen (Mäkelä 1992, 5–6). Eläimen asemaa tuotantovälineenä on tutkittu huomattavasti vähemmän. Tämä lienee osin seurausta siitä, että tuotantoeläimen asemassa ollessaan kotieläimellä on yleensä kaikkein heikoin vuorovaikutussuhde ihmiseen. Ihminen saattaa koskea eläimeen vain tämän elämän alkumetreillä ja

seuraavan kerran teuraskuljetukseen siirrettäessä (esimerkiksi broilerit). Ihminen on kuitenkin vaikuttanut nykyisessä eläintuotannossa eläimen jokaiseen hetkeen, kaikkiin elinvaiheisiin.

5.6.1 Ruokatabuista ja lihan erityisasemasta

Kuten Klaus Eder toteaa, syöminen on mitä suurimmassa määrin sosiaalista toimintaa ja syömistä koskevat säännöt ovat sosiaalisia sääntöjä *par excellence* (Eder 1996, 58). Syömistä koskevat säännöt kontrolloivat sosiaalisen käyttäytymisen muotoja ja tämä tekee syömisestä avaintekijän myös sivilisaatioprosessissa (Eder 1996, 58; Elias 1994; Mennell 1986).

Eder on analysoinut syömistä koskevien sääntöjen keskeisintä osaa, ruokatabuja. Ruokatabut ovat kulttuurisesti syvään juurtuneita ja emotionaalisesti voimakkaasti latautuneita ruokaan liittyviä kieltoja, jotka liittyvät yhteiskunnan keskeisiin moraalisiin kysymyksiin. Eder toteaa:

"It is obvious that fundamental moral problems of a society are regulated with food taboos. (...) Food taboos are, in short, moral norms prior to any morality. Food taboos are predestined to represent a collective moral 'unconscious', for they are norms at the interface between nature and culture." (Eder 1996, 59.)

Antropologisissa tutkimuksissa on osoitettu, että ihmiset ovat kaikkialla kehittäneet rituaalisia ja uskonnollisia sääntöjä, jotka koskevat nimenomaan lihan, ja vähemmässä määrin muiden eläinkunnan tuotteiden, mutta eivät juuri koskaan kasvikunnan tuotteiden syömistä (ks. Franklin 1999, 145; Twigg 1983, 18, 22; vrt. Beardsworth & Keil 1997, 153). Eder (1996, 58–59) onkin määritellyt ruokatabussa olevan kyse kollektiivisesti jaetusta inhosta nimenomaan tiettyjen eläinten syömistä kohtaan. Merkittävässä osassa uskontoja elää myytti menneestä tai/ja tulevasta tilasta, jossa ihmiset ja eläimet elävät rauhanomaisessa rinnakkainelossa, eivät tapa tai syö toisiaan (ks. Adams 1990, 112–113; Cartmill 1993, 37; Tester 1991, 36–37; Thomas 1983, 287–289; Twigg 1983, 22; Vialles 1994, xv).¹⁰¹

Lihaan liitetään merkityksiä, jotka tekevät siitä olennaisesti erilaisen ravinnon lähteen kuin muut ruoka-aineet. Useissa yhteisöissä lihaa nautitaan harvemmin ja sitä pidetään arvokkaampana kuin kasviperäistä ravintoa. Liha on ollut useille kansoille satunnaista ruokaa, jonka osuus syödystä kalorimäärästä on ollut melko pieni. Kuitenkin silloin, kun lihaa on ollut saatavilla, metsästyksen tai teurastuksen seurauksena, sitä on yleensä ollut yli perhekunnan tarpeen. Tämän vuoksi liha on ollut sosiaalisten aterioiden ja lahjojen perusta, ja liittyy tätä kautta sosiaalisiin suhteisiin. Lihan hankkimiseen ja valmistamiseen liittyy useissa yhteiskunnissa vaiheita, joiden ulkopuolelle naiset

¹⁰¹ Myös utopistisissa romaaneissa kuvitteellinen yhteiskunta on usein kuvattu vegetaristisena (ks. Thomas 1983, 288; Twigg 1983, 22; Vialles 1994, xvii).

on suljettu. Tällaisia vain miehille varattuja toimintoja saattavat olla esimerkiksi metsästys, teurastus tai karjanajo. Näihin toimintoihin tarvittavien taitojen hankkimiseen liittyy usein miehuusriittejä. Näin lihan tuottaminen kytkeytyy miehiseen identiteettiin ja liha yhdistyy voimaan ja maskuliinisuuteen. Koska lihaan on keskittynyt näin voimakkaita sosiaalisia merkityksiä, sen valmistamiseen, teurastamiseen tai uhraukseen liittyvät säännöt ovat merkittävän yhteisöllisen huolen kohteena. (Franklin 1999, 145–146; Twigg 1983, 18, 22–23.)

Englantilainen ruuan sosiologiaa tutkinut Julia Twigg on analysoinut lihan erityistä asemaa ruoka-aineiden joukossa seuraavasti:

"Eating, as has been commonly remarked, produces a particularly intimate identification with the consumed product: we are what we eat. It is therefore not surprising when we look cross culturally at food patterns that meat, and to a lesser extent animal products, are by far the most common focus of taboo, regulation and avoidance [Simoons 1961]. The eating of meat involves a literal incorporation of the animal and as such presents us with the ambivalences and complexities of our own attitudes to animals and the animal, nature and the natural." (Twigg 1983, 18.)

Twiggin mukaan tabujen kytkeytyminen nimenomaan eläinperäiseen ravintoon johtuu siis ambivalentista ja kompleksisesta suhteestamme eläimiin ja eläimyyteen. Eläimistä peräisin olevat ruoka-aineet ovat potentiaalisia levottomuuden tunteen aiheuttajia, kasveilla tätä ominaisuutta ei ole. Tietyt eläimistä peräisin olevat, etenkin helposti tunnistettavat osat aiheuttavat ihmisissä yleisesti kuvotuksen tunteita. Tällaisia ovat esimerkiksi silmät, verisuonet, rustot ja aivot. Kasvien osat eivät saa ihmisissä aikaan vastaavia tuntemuksia. (Twigg 1983, 18, 22.)

Twiggin ruokien hierarkia asettaa ruoka-aineet järjestykseen niiden statuksen ja vahvuuden mukaan. Hän esittää, että korkeimmalle arvostettuja ruoka-aineita pidetään myös vahvimpina ja pyhimpinä. Näin ollen ne ovat voimakkaimmin tabujen säätelemiä. Mitä "heikompia" ruoka-aineita kohti kuljemme, sitä harvemmin tabut ylettyvät näihin tuotteisiin. Hierarkian ylimpään kategoriaan, "liian vahvoihin" ruoka-aineisiin, sijoittuvat ihmisten ja muiden lihansyöjien liha, samoin kuin kypsentämätön liha. Tästä kuljetaan "vahvojen" ruoka-aineiden, eli punaisen ja valkoisen lihan kautta "heikompiin", eli muna- ja maitotuotteisiin, ja lopulta hierarkian pohjalle hedelmiin, vihanneksiin sekä viljatuotteisiin. (Twigg 1983, 21.)

Liha yhdistetään siis miehekkyyteen sekä aggressioon ja seksuaalisuuteen. Lihaa syövän ihmisen on nähty siirtävän lihan kautta itseensä näitä eläimellisiä ja voimakkaina pidettyjä piirteitä. Lihaa syömällä ihmisen on nähty myös uudistavan valtansa muuhun luontoon nähden. Lihaa syömällä

ihminen uusintaa itsensä ja muiden eläinten välistä erontekoa. Uskomukset saalistamisen keskeisyydestä ihmislajin kehityksessä sekä lihansyönnin merkityksestä aivojen kasvun mahdollistajana vaikuttavat yhä lihaan liittämiimme merkityksiin Arkiajattelussa toistuvat näkemykset ihminen asemasta ravintoketjun ja lajikehityksen huippuna, jonka "kuuluu" tämän asemansa vuoksi syödä lihaa. (Ks. Fiddes 1991, 228; Twigg 1983, 22–24.)

Lihan katsotaan olevan tärkeämpää miehille kuin naisille. "Heikompien" ihmisryhmien, naisten, lasten, vanhusten ja sairaiden lihan kulutusta on nähty tarpeelliseksi jopa rajoittaa. Lihan, ja erityisesti punaisen lihan, yhteys mieheyteen on yhä niin voimakas piirre kulttuurissamme, että esimerkiksi tarjoilijat olettavat usein kysymättä punaista lihaa sisältävän annoksen kuuluvan pöytäseurueen miespuoliselle jäsenelle, valkoisen lihan tai kasvien puolestaan naiselle. Kasvisyöntiin yhdistetään myös ruumiillinen heikkous. Miesten kasvissyöntiä kohtaan osoitetaan voimakkaampaa paheksuntaa kuin naisten. Vegetaristimies näyttäytyy kulttuurimme kuvastossa yhä naisellisena epämiehenä, kalpeana ja lihaksettomana, punaista lihaa eli verellistä lihasta vailla olevana. (Ks.

Adams 1990, 28–29; Twigg 1983, 24.)

5.6.2 Ruokatabujen selitysmallit

"It may have been left to Mary Douglas formally to explain the correlation between purity and clearly ordered classification but it is a lesson which many of us are taught from an early age: That's what my mother told me: never eat anything unless you know what it is." (Fiddes 1991, 143.)

Lihaan ravintona liittyy siis sekä myönteisiä mielikuvia että äärimmäisen komplisoitunutta suhtautumista. Molemmat ovat seurausta lihan "vahvuudesta" ruoka-aineena. Toisaalta käytämme tiettyjä eläimiä ravinnoksemme ja toisten syömistä emme edes harkitse. Mikä määrittää sen, millaiset eläimet kelpaavat syötäviksi?

Eder (1996, 60–93) esittelee kolme teoreettista lähestymistapaa, joilla ruokatabuja on perinteisesti selitetty: rationalistis-taloudellisen selitysmallin, funktionalistisen selitysmallin sekä strukturalistisen selitysmallin. Rationaalisen-taloudellisen mallin edustajien (esim. Marvin Harris, 1986) mukaan ruokatabujen taustalta löytyvät aina luonnonolosuhteisiin ja ruuantuotannon taloudellisuuteen liittyvät selittävät tekijät. Funktionalistisessa mallissa ruokatabut puolestaan selitetään niiden sosiaalisella rakenteella ja ihmisten välisiä suhteita ylläpitävällä vaikutuksella. Strukturalistisen selitysmallin mukaan ruokatabut ovat ilmauksia kognitiivisista anomaliaista ja ruokatabujen ymmärtäminen vaatii sen kognitiivisen järjestyksen ymmärtämistä, joka kyseisessä

yhteiskunnassa vaikuttaa. Ederin mukaan ainoastaan strukturalistinen selitysmalli tarjoaa kattavan selityksen tabuille.

Lévi-Straussin ja Douglasin viitoittama strukturalistinen ruokatabujen analyysi korostaa kategorioiden merkitystä inhimillisessä tiedonkäsittelyssä.¹⁰² Douglasin mukaan ihmiset universaalisti karttavat anomalioita ja heillä on mentaalinen pakko tuottaa kognitiivista järjestystä. Organisoidessaan eläimiä koskevaa tietoa ihminen rakentaa kahden vastakkaisen käsiteluokan väliin kolmannen kategorian, jolla neuvotellaan eläinkategorioita määrittelevistä rajoista. Tämä välittävä kategoria on rajoiltaan epäselvä, mutta perustavin kriteeri, jolla eläin tunnistetaan tämän poikkeavan kategorian jäseneksi, on anomaalisuus. Poikkeavaan, anomaaliseen objektiin liitetään usein pyhyys, se asetetaan tabun piiriin ja sen käsittelyyn sisällytetään rituaalisen kontrollin vaatimus. Eläinten puhtautta koskeva periaate siis on, että niistä kunkin tulee kuulua selvästi omaan luokkaansa. Sellaiset lajit ovat epäpuhtaita, ja näin ollen syötäväksi kelpaamattomia, jotka eivät täytä omaan luokkaansa kuulumisen ehtoja tai joiden luokka sekoittaa maailman yleistä järjestystä. (Anttonen 2002, 66–67; Douglas 2003, 109; Eder 1996, 89–91; Tester 1991, 37.)

Kuten ruuan ja maun sosiologiaa tutkinut Stephen Mennell on todennut, sosiaalitieteet ovat keskittyneet tutkimaan ruokatabuja lähinnä primitiivisissä kulttuureissa, kun taas moderneissa yhteiskunnissa on keskitytty etupäässä ruoka-aineisiin liittyviin positiivisiin mieltymyksiin ja "maun kehittämiseen" (Mennell 1986, 292). Kuitenkin myös moderneissa yhteiskunnissa suhtautuminen ruokaan on kulttuurisesti muotoutunutta ja sosiaalisesti kontrolloitua, sekä kantaa samanlaisia symbolisia merkityksiä, myös tabuja, jotka ovat tulleet tunnetuiksi antropologisen tutkimuksen myötä (Eder 1996, 81; Thomas 1983, 54; Twigg 1983, 18; vrt. Mennell 1986, 6).

Eder mainitsee esimerkkeinä modernin yhteiskunnan ruokatabuista lemmikit, poikkeuksellisen läheiset kotieläimet (kuten hevosen)¹⁰³, hyönteiset ja matelijat sekä petoeläimet. Ederin analyysin mukaan lemmikit ja pedot eivät kelpaa syötäviksi, sillä ne sijoittuvat "liian lähelle" ihmistä. Ihminen on joko vuorovaikutuksessa niiden kanssa arkisessa elämässään (lemmikit ja läheiset kotieläimet), tai ne ovat käyttäytymiseltään ihmisen kaltaisia, saalistajia, eli muiden eläinten yläpuolella (petoeläimet)¹⁰⁴. Lemmikit ja pedot ovat subjekteja kuten ihminen, muut eläimet ovat

¹⁰² Strukturalistisen teorian merkityksestä ruokatutkimukselle kirjoittaa esimerkiksi Mennell 1986, 6–15.

¹⁰³ Eroja länsimaisten kulttuurien suhtautumisessa hevosen lihaan on pohtinut esimerkiksi Serpell 1986, 54.

¹⁰⁴ Petoeläimiin kohdistuvien ruokatabujen kannalta mielenkiintoisena tapauksena näyttäytyy suomalaisten suhde karhuun. Karhuhan on petoeläin, tosin eräänlainen "mieto" peto, sillä se on eräs vähiten liharavinnosta riippuvaisista petoeläimistä. Suuri osa karhun ruokavaliosta koostuu kasvikunnan tuotteista, hyönteisistä ja hyvin pienistä nisäkkäistä. Karhuja on Suomessa sekä saalistettu että syöty. Tosin karhu on ollut myös suomalaisten pyhä eläin, jonka pyynti on ollut hyvin ritualisoitua. (Klemettinen 2002.)

Vialles (1994, 128) täydentää tätä teoriaa toteamalla, ettemme syö eläimiä, jotka ovat "puhtaita" petoja, vain lihaa syöviä eläimiä (exclusive carnivores). Toisaalta Vialles (emt.) korostaa, että ihmiset välttävät erityisesti raatoja syöviä eläimiä, mitä karhu on.

Ritvon (1987, 25, 29) mukaan ihmiset ovat paheksuneet petoeläimiä, sillä ne eivät pakene eivätkä tottele ihmisiä. Ne "kapinoivat", kyseenalaistavat ihmisen ylivallan muuhun eläinkuntaan nähden. Kapinallisuuden huipentumana

objekteja, lihaa. Subjekteiksi koettuihin eläimiin kohdistetaan toisenlaista sympatiaa kuin objekti-eläimiin. Syötäväksi kelpaamattomat eläimet ovat anomaalisia siinä merkityksessä, että ne sijaitsevat eläinten

ja ihmisten maailmojen rajalla. Petoeläimet uhkaavat ihmisen etuoikeutta alistaa ympäristönsä omaan hallintaansa. Lemmikit taas on otettu ihmisyyhteiskunnan piiriin, kansatoimijoiksi ja -eläjiksi. (Eder 1996, 81–89.)

Fiddesin ja Thomaksen kuvaukset modernin lännen ruokatabuista myötäilevät Ederin analyysiä, vaikka sisältävät joitain eroavaisuuksia. Fiddes nimeää tabujen kohteiksi eläimet, jotka koetaan joko sosiaalisesti (lemmikit), morfologisesti (kädelliset) tai funktionaalisesti (lihansyöjät) liikaa ihmisen kaltaisiksi, tai liian läheisiksi. Neljäntenä ryhmänä hän mainitsee jyräjät. Jyräjöiden syötäväksi kelpaamattomuutta perustellaan yleensä niiden likaisuudella ja niiden mahdollisesti levittämällä taudeilla. Fiddesin mukaan jyräjöiden likaisiksi mieltämisessä ei ole todellisuudessa kyse epähygieenisyydestä, vaan jyräjöiden anomaalisuudesta. Ne vastustavat selkeää luokittelua sen suhteen, kuinka lähelle ihmisen maailmaa ne sijoittuvat. Ei ole selvää, kuuluvatko jyräjät luontoon vai sisälle ihmisasuntoihin, sillä ne ylittävät tätä rajaa jatkuvasti tahtomattamme. Modernin yhteiskunnan syötäväksi kelpaamattomina pitämiä eläimiä yhdistää, että ne "vastustavat" keskeisintä tapaamme luokitella eläimiä, jakoa villoihin ja kesyihin, luontoon ja kulttuuriin kuuluviin eläimiin. Syötäväksi kelpaamattomat eläimet ovat anomaalisia, koska ne eivät kunnioita inhimillisen alueen eroa luonnosta. (Fiddes 1991, 132–143.)

Thomaksen mukaan englantilaiset ovat pitäneet syömäkelvottomina lihaa syöviä eläimiä, arvokkaita työeläimiä (hevoset, koirat ja osin myös härät), liikaa ihmistä muistuttavia eläimiä (apinat¹⁰⁵) sekä eläimiä, joiden uskottiin syntyneen mädäntymisen seurauksena: sammakkoja, matoja, etanoita ja ostereita. Myös sienet luettiin tähän ryhmään. Kyseistä ryhmää ovat kuitenkin vieroksuneet ennen kaikkea englantilaiset. Esimerkiksi italialaiset ja ranskalaiset ovat herkutelleet niin ostereilla, sienillä, etanoilla kuin sammakoillakin. Samoin matoja ja toukkia käytetään ravinnoksi monilla alueilla. Thomaksen mukaan petoeläimet eivät kelvanneet syötäväksi, sillä lihan tai raatojen syömisen katsottiin tekevän eläimistä epäpuhtaita. Aiempien esimerkkien mukaisesti kyse voi kuitenkin olla epähygieenisyyden sijaan ihmis-eläin-rajojen uhmaamisesta. Thomas mainitseekin kiinnostavan yksityiskohdan todetessaan, että mikäli tiettyjä petoeläimiä ruokittiin pelkillä kasviksilla, niitä saatettiin tämän jälkeen käyttää ravintona. Esimerkkeinä hän mainitsee esimerkiksi kasviksilla ruokitut varikset ja rotat. Thomaksen huomiot korostavat kulttuurien välisen vertailevan tutkimuksen merkitystä, paikallisten erojen jäljittämistä myös ruokaa koskeviin sääntöihin liittyen. (Thomas 1984, 54–55.)

näyttäytyvät pedot, jotka syövät ihmisiä, ja näin kääntävät radikaalilla tavalla luomakunnan herran ja hänen palvelijoidensa roolit.

¹⁰⁵ Apinoiden metsästämisen ja ruuaksi käyttämisen rajoituksista on kirjoittanut myös Ritvo 1987, 31, 34.

5.6.3 Eläimestä lihaksi

Douglas on todennut, että liha (tai oikeastaan lihas) on muutettava elävästä olennoista elintarvikkeeksi (Douglas teoksessa Tester 1991, 143). Kuten Eliuksen sivilisaatioprosessiteoria¹⁰⁶ kertoi, haluamme yhä vähemmän tulla muistutetuiksi ruokamme eläimellisestä alkuperästä. Tästä huolimatta meillä on olemassa hyvin tarkat säännöt prosessista, jossa eläin muutetaan lihaksi. Eläimen on läpikäytävä tietyt vaiheet, jotta se muuttuisi elävästä olennoista syömäkelpoiseksi ruuaksi, ei ainoastaan vastenmieliseksi ruumiiksi.

Nykyisin katsomme syötäväksi ennen kaikkea tätä tarkoitusta varten kasvatetut eläimet. Tuotantoeläimet eivät näyttäyty todellisena luontona, eivätkä inhimillistettyinä, kuten lemmikit. Ne ovat ihmisen työstämää luontoa ja tämän vuoksi soveliaita syötäväksi. Ne ovat geneettisesti valikoituja ja kasvatettu nimenomaan ihmisen ravinnoksi. Ihmisen ponnistelujen tuotteina ne ovat oikeutetusti meidän kulutettavissamme, kuten muutkin tuottamamme tuotteet. (Franklin 1999, 41.)

Vain ihmisen tappamat eläimet, teurastettu liha, josta on laskettu veri, katsotaan syömäkelpoiseksi. Vaikka tietäisimme eläimen muun kuolintavan sellaiseksi, ettei lihan syönti aiheuta ihmiselle vaaraa, emme yleensä halua nauttia tällaista lihaa. Fiddes (1991, 84) selittää tätä miellelyhtymällä raatojen syöntiin. Ihminen voi olla mielikuvissaan voimakas metsästäjä, taitava maanviljelijä tai kekseliäs geeniteknikko, muttei raadonsyöjä. (Fiddes 1991, 83–84; Vialles 1994, 126.)

Viallesin mukaan teurastusprosessissa huolehditaan siitä, että lopputuote – liha – ei ole sen paremmin eläin kuin sen ruumiskaan. Hänen mukaansa eläimen lihaksi muuttamisen prosessissa tärkeimmät vaiheet ovat "elämän" tai "animan" poistaminen eläimestä ja toisaalta "eläimellisyyden/eläimyyden" poistaminen eläimestä. Elämän poistaminen ruumiista tapahtuu veren laskun kautta, eläimellisyys riisutaan (kirjaimellisesti) eläimestä nahoittamisen myötä. Näin substanssista, ruoka-aineesta, on irrotettu kaikki sellainen, mikä liian selkeästi muistuttaisi eläimestä itsestään. Eläin ikään kuin "kasvistetaan". Toisaalta se muutetaan elävästä olennoista ihmisen työn tulokseksi, ihmisen valmistamaksi. (Vialles 1994, 33, 61, 64–65, 126–127.)

Eläimen lihaksi muuttamisessa myös nimeämisellä on keskeinen rooli. Eriksonin (2000, 9) mukaan ne Amazonin intiaanit, jotka käyttävät samaa eläinlajia sekä lemmikkinä että ravintona, käyttävät kyseisistä eläimistä vastaavasti kahta eri nimitystä. Näin pidetään kiinni säännöstä, ettei lemmikkejä käytetä ravinnoksi. Lemmikki ja syötävä eläin erotetaan toisistaan nimeämällä. Myös modernissa

lännessä lihan erottamiseen alkuperäisestä elävästä eläimestä, jonka olemuksen tunnemme, käytetään uudelleen nimeämistä. Gastronominen kieli muuttaa kuolleet eläimet osaksi keittotaitoa (cuisine). Emme syö lehmää, vaan nautaa, emmekä kanoja, vaan broilereita tai siipikarjan lihaa. Harvoin syömme myöskään sikaa, mutta porsasta, pekonia tai possua kylläkin. Nimeäminen ei ole ehdotonta, mutta erityisesti lapsille puhuttaessa käytetään kiertoilmaisuja, joilla yhteys lapsen tunteman eläimen ja ruokalajin välillä häivytetään. (Adams 1990, 42; Nibert 2002, 220.)

Viimeinen vaihe prosessissa eläimestä lihaksi on valmistaminen. Liha on keitettävä tai muutoin valmistettava, jotta se kelpaisi ihmisravinnoksi. Samalla tavoin kuin maanviljelys muuttaa luontoa kulttuuriksi, katsotaan valmistamisen muuttavan raakaa lihaa kulttuuriksi, ja tämän vuoksi syötäväksi kelpaavaksi (Thomas 1983, 15). Kuten Twigg (1983, 25) asian ilmaisee: "the raw facts of nature are made into the acceptable ones of culture."

5.6.4 Lihantuotannon modernisaatio ja ambivalentin eläinsuhteen ratkaisut

"We are paradoxical carnivores, deeming suspect a job that has to be done. How, we wonder, could anyone be a slaughterer?" (Vialles 1994, 6.)

Modernisaatioprosessi toi mukanaan lihankulutuksen todella nopean kasvun. Lihantuotannossa käynnistyi samankaltainen rationalisointiprosessi kuin muidenkin hyödykkeiden kohdalla. Thomas (1983, 94) kuitenkin muistuttaa, että esimerkiksi Englannissa eläinten kasvatuksessa alkoi esiintyä tehotuotannon ominaisia piirteitä jo 1500–1600-luvuilta lähtien. Esimerkiksi eläinten liikkumista rajoitettiin kasvun nopeuttamiseksi. Jo 1600-luvulla eläinten asemasta karjankasvatuksessa kirjoitettiin: "They feed in pain, lie in pain and sleep in pain" (Muffett [Healths Improvement] 1655, 67 teoksessa Thomas 1983, 94).

1900-luvun myötä eläinperäisen ravinnon tuotantoon alettiin soveltaa samanlaista fordistista tuotantotapaa kuin muihinkin tehdasvalmisteisiin. Tehdasmainen tuotantotapa mahdollisti ravinnon- ja vedenkulutuksen sekä lämpötilan tarkan seuraamisen ja säätelyn, sekä tehosti tuotantoa esimerkiksi poistamalla "tarpeettoman" eläinten liikkumisen. Teurastus, lihan jalostus ja pakkaus rationalisoitiin samankaltaisten prosessien mukaisesti. (Franklin 1999, 40.)

Lihantuotannon rakenteen muuttuessa myös sen sijainti muuttui. Kotieläinten kasvatusta, teurastusta sekä lihanjalostusta siirtyivät kokonaan pois kaupunkien keskustoista, maaseudulle. Kun ihmiset olivat aiemmin asuneet jopa saman katon alla eläinten kanssa, ja myöhemminkin samoilla alueilla, niin nyt koko lihan tuotannon ketju siirtyi pois väestön suurimman osan silmistä. Myös lihan tuotannon vaiheet eriytyivät: eläimen kasvattaja ei enää teurastanut eläimiään itse, eikä

¹⁰⁶ Eliuksen sivilisaatioprosessiteoriasta ja muutoksesta suhtautumisessa lihaan ja tappamiseen luvussa 4.7.

teurastaja puolestaan nähnyt eläinten kasvavan. Myös teurastamojen sisällä tehtäviä eriytettiin siten, että esimerkiksi tappaminen eriytettiin kahteen erilliseen työtehtävään: tainnuttamiseen ja verenlaskuun. Näin ollen kukaan työntekijöistä ei enää ollut yksin täysin vastuussa eläimen tappamisesta. (Franklin 1999, 41; Vialles 1994.)

Aiemmin etenkin teurastuksen muutosten on ajateltu pohjautuneen hygieniaan ja terveyssyihin. Thomas (1983, 294, 299–300) ja Vialles (1994, 17–19, 27) kuitenkin katsovat, että muutos ihmisten herkkätunteisuudessa ja suhtautumisessa väkivaltaan – moderni myötätunnon nousu – vaati lihantuotannon ja teurastamisen siirtämistä pois tavallisten ihmisten silmistä. (Vrt. Mennell 1986, 308; Mennell 1992, 59.) Thomaksen mukaan teurastamojen siirtäminen pois kaupunkien keskustoista, ihmisten keskeltä, oli keskeinen ratkaisu modernin muodostamaan eläinten ambivalentin aseman dilemmaan:

"Killing animals for food was now an activity about which an increasing number of people felt furtive or uneasy. The concealment of slaughter-houses from the public-eye had become a necessary device to avoid too blatant a clash between material facts and private sensibilities." (Thomas 1983, 300.)

Thomas kutsuu tätä tapaa ratkaista eläinten ambivalentin aseman dilemma salaamiseksi (concealment). Empaattisen eläinasenteen omaksuneen ihmisen ei tarvitse nähdä, eli tietää tai muistaa, kuinka ruuantuotannon piirissä olevia eläimiä kohdellaan. (Thomas 1983, 299, 303; ks. myös Kupsala 2002, 17–18.) Sama ilmiö on kyseessä eläinperäisen ruuan alkuperän häivyttämisessä. Valitessamme ruokaa kaupassa tai pöydässä emme halua tulla muistutetuiksi sen todellisesta, eläimellisestä, alkuperästä. (Ks. esim. Franklin 1999, 153–155.)

Lihantuotannon tehostuminen edisti lihan tarjonnan lisääntymistä ja hintojen laskua, mikä yhdessä yleisen elintason nousun kanssa lisäsi lihan kulutusta. Lihankulutuksen kasvu liittyi kiinteästi edistyksen ajatukseen, se oli merkki sosiaalisesta ja demokraattisesta kehityksestä: enemmän lihaa kaikille väestöryhmille. Esimerkiksi hallitukset ja terveysviranomaiset puhuivat voimakkaasti aiempaa suuremman lihankulutuksen puolesta. Lihankulutus levisi modernisaatioprosessin myötä myös sellaisiin maihin, joissa lihankulutus oli perinteisesti ollut hyvin pientä. Lihankulutuksen kasvuun liittyi niin ikään ajatus modernista organisoidusta riskien hallinnasta: kuluttajat etäännyivät yhä kauemmas lihantuotannon arkipäivästä, mutta valtio takasi terveellisen lihan runsaan tarjonnan sekä tarjosi informaatiota lihan ravintoarvillisesta ylivertaisuudesta ja sen turvallisesta valmistamisesta. (Franklin 1999, 40, 172–173.)

Thomaksen mukaan tämä eläinten hyväksikäytön kasvun ja modernin edistysajatuksen yhdistäminen palvelee toisena eläinten ambivalentin aseman keskeisimmistä ratkaisuista. Hän kutsuu tätä ratkaisua sovitteluksi (compromise). Eläinten hyväksikäyttö ja kärsimyksen aiheuttaminen eläimille voidaan hyväksyä, mikäli tämä kärsimys on välttämätöntä ja edistää kehitystä. Ihmisellä on oikeus käyttää eläimiä oman hyvinvointinsa edistämiseen, muttei aiheuttaa niille tarpeetonta kärsimystä. (Thomas 1983, 191, 300, 303; ks. myös Kupsala 2002, 16–19, 24.)¹⁰⁷

5.6.5 Edistyksen tunnuksesta postmodernin epävarmuuden symboliksi

Voimakas kytkös lihan, edistyksen ja terveyden välillä alkoi murentua pikkuhiljaa 1970-luvulta lähtien, ja yhä voimakkaammin vuosituhannen vaihdetta lähestyttäessä. Ymmärrys eläinkunnan tuotteiden sisältämän eläinrasvan yhteydestä moniin terveydellisiin ongelmiin antoi alkusysäyksen tälle prosessille ja erilaiset eläinkunnan tuotteisiin liittyneet ruokaskandaalit voimistivat suuntausta 1990-luvulla. Edistyksen ja hyvinvoinnin symboli liha alkoikin heijastella näiden kolikoiden kääntöpuolta. Valtava eläinkunnan tuotteiden kulutus oli aiheuttanut uhkan ihmisten terveydelle. Voimakas tuotannon tehostaminen ja kustannussäästöjen maksimointi oli heijastunut eläinten hyvinvoinnin ongelmien kautta takaisin valmiiden tuotteiden kuluttajiin. Myös ympäristö kärsi massiivisen eläintuotannon seurauksista. Kuluttaja joutui kohtaamaan lihaan liittyvät eettiset huolenaiheet ja terveydelliset riskit, joista valtio oli tähän asti "huolehtinut". Edistyksen merkistä olikin tullut postmodernien riskien symboli. (Franklin 1999, 143, 173; vrt. Beck 1995, 16–26.)

Liha, jonka runsas kulutus oli alkujaan yläluokan yksinoikeus, oli toiminut modernin edistyksen merkinä leviämällä runsaissa määrin kaikkien sosiaaliryhmien pöytiin. Vuosisadan lopulla, uusien terveysriskien myötä, tietoisesti rajoitetusta lihan ja muiden eläintuotteiden kulutuksesta tulikin koulutetun yläluokan merkki. Korkeasti koulutetut, erityisesti naiset, ovat omaksuneet terveysvalistajien sanoman nopeasti, ja vähentäneet kananmunien, rasvaisten maitotuotteiden ja etenkin punaisen lihan osuutta ruokavalioissaan. Kansanterveyden ongelmatapauksina näyttäytyvät matalasti koulutetut miehet, joiden ruokavalioissa kansanterveysongelmiemme (esimerkiksi sydän- ja verisuonisairauksien, diabeteksen ja syövän) riskitekijät, rasvaiset eläinkunnan tuotteet, ovat yhä säilyttäneet vankan aseman. (Ks. esim. Kansanterveyskertomus 3, luku 3 <www.vn.fi/stm/suomi/eho/julkaisut/ktk96/osa3.htm; vrt. Franklin 1999, 161.)

Hullun lehmän tauti, eli BSE, hormonilihakiistat ja esimerkiksi uutiset viemärijätteellä ruokituista eläimistä ovat entisestään heikentäneet eläinkunnan tuotteiden asemaa terveyden ja edistyksen tunnusmerkkeinä. Franklinin mukanaan lihan asema on muuttunut ruokavalion keskeisimmästä

¹⁰⁷ Kupsala on soveltanut Thomaksen esittämiä eläinten ambivalentin aseman ratkaisuja (concealment and compromise) laajalla ja kiinnostavalla tavalla tutkimuksessaan moraalisten suhtautumistapojen tuottamisesta maatalouseläimiä kohtaan (Kupsala 2002).

osasta eräänlaiseksi vapaavalintaiseksi lisäksi. Lihan maukkautta puolustavien kulinaristien ohella eläinkunnan tuotteiden puolesta on alkanut kampanjoida liha-ala, joka on huolestunut tuotteidensa imagosta. Naisille suunnataan kampanjoita, joissa korostetaan lihan merkitystä raudan lähteenä ja maitotuotteiden ensisijaisuutta kalsiumin saannissa. Myös luomutuotteiden myynti on lisääntynyt kriittisten kuluttajien vaatiessa riskitöntä ja eettistä ruokaa. Mutta kuten Franklin toteaa: "as with other domains of risk management in contemporary society, the place of meat and its future are fundamentally unstable." (Franklin 1999, 174.)

Modernin antamat ratkaisut eläinten ambivalentin aseman aiheuttamaan dilemmaan siis horjuvat. Tarpeettoman kärsimyksen ja edistyksen välisen tasapainon löytäminen, sovittelu, on muuttunut hankalaksi, kun tehokas eläintuotanto tuottaa jatkuvien hyötyjen sijaan huomattavia riskejä sekä ihmisille että ympäristölle. Mikäli eläinten hyväksikäytöstä ei aiheudu edistystä ja terveyttä ihmisille, mihin hyväksikäytön oikeutus perustuu? Sekä ruokaskandaalit että eläinsuojelu- ja eläinoikeusliikkeiden toiminta ovat nostaneet eläintuotannon arkea medianäkyvyyden piiriin. Vaikka media toimii väylänä myös eläintuotantoa edistävälle mainonnalle, ovat eläintuotannon prosessit tulleet suurelle yleisölle näkyviksi nimenomaan median välityksellä. Näin ollen myös toinen tämän modernin dilemman ratkaisuihin, salaaminen, on menettämässä tehoaan. (Ks. Franklin 1999, 143; Kupsala 2002, 16–20, 24–25.)

Ristiriita eläimiin kohdistuvan myötätunnon ja modernin vaatiman eläinten hyväksikäytön välillä ei ole "sovittelun" ja "salaamisen" kautta hävinnyt, mutta se on pysynyt hallinnassa. Nyt käynnissä oleva muutos suhtautumisessamme lihaan kuitenkin kertoo, että tämä tasapaino on horjumassa. Ristiriita myötätunnon ja hyväksikäytön välillä on kasvanut, mistä kertoo eläinten kohtelun yhteiskunnallistuminen ja eläinten hyväksikäytön politisoituminen. Jotta tilanne pysyisi hallinnassa, dilemma tarvitsee uusia ja vahvempia sovittelun keinoja, tai aiempaa taidokkaampia salaamisen keinoja. Mikäli tämä ei onnistu, dilemmaa on todennäköisesti lähdettävä aukaisemaan.

Modernin myötä syntynyt eläinten kohtelun dilemma, jonka moderni yritti sovittaa ja salata piiloon, on myöhäismodernissa nousemassa jälleen esiin. Mikäli ymmärrämme aikakautemme "postmodernin" luonteen refleksiivisyytenä, jossa moderni tulee tietoiseksi omista virheistään, niin tämä ambivalentin aseman nousu uudelleen analysoinnin ja ristiriitojen kohteeksi on mitä kiinnostavin esimerkki aikakautemme luonteesta.

5.6.6 Kasvissyönnin vallitsevan luontosuhteen haastajana

Post- tai myöhäismoderni aikamme joutuu siis pohtimaan uudelleen modernin rakentamaa ja oikeuttamaa eläinten hyväksikäyttöä. Osa ihmisistä on päätenyt omiin johtopäätöksiinsä

vallitsevista ihmisten ja eläinten välisistä suhteista, ja päättänyt olla tukematta ainakaan ruuantuotantoa hallitsevaa eläinsuhdetta. He ovat ryhtyneet kasvissyöjiksi.

Eder määrittelee sivilisaatiossamme olevan kyse kahden ihmisen–luonto-vuorovaikutusmallin kilpailusta: lihansyönnin kulttuurin (carnivorous culture) ja kasvissyönnin kulttuurin (vegetarian culture). Ne edustavat vastakkaisia sosiaalisen konstruoinnin malleja. Se tosiasia, että lihansyönnin kulttuuri on (tähän asti) ollut näistä kahdesta menestyksekkäämpi, on määritelty modernin suhteen luontoon ja modernin käsityksen ekologisesta järjestä (ecological reason). Lihansyönnin kulttuuri edustaa teollista, luontoa hyväksikäyttävää ja alistavaa mallia, jossa luonto näyttäytyy objektina ilman oikeuksia. Moderni kuitenkin tuottaa perustavaa laatua olevaa ambivalenssia luontoa kohtaan. Moderni on myös uudenlaisen luontoon kohdistuvan herkkyyden välittäjä: se estetisoi ja moralisoi luonnon. Tämä "kaksoissuhde" luontoon estää yksilinjaisen ja yksiselitteisen rationalisoinnin prosessin modernissa. Modernissa yhteiskunnassa säilyvät avoimina sekä sosiaalisen evoluution kasvissyönti- että lihansyöntimallit. Eder toteaa, että se, kumman näistä poluista moderni valitsee – välineellisen luonnon alistamisen vai "uudelleenlumoutuminen maailmasta" (re-enchantment of the world) – riippuu siitä, minkälainen ekologinen järki voittaa alaa yhteiskunnan ekologisessa kommunikaatiossa. (Eder 1996, 5–6.)

Eder toteaa, että liikkeet, jotka nostavat esiin kysymyksen eläinten syömisestä kiinnittävät huomion nimenomaan modernin luontosuhteen ambivalenssiin, jonka selkein ruumiillistuma on suhteemme eläimiin. Näissä liikkeissä on kyse modernin kritiikistä, yrityksestä ratkaista ambivalentti suhde luontoon ja luoda tilalle yksiselitteinen ja kiistaton suhde. Yrityksessään ne joutuvat kamppailemaan vallalla olevaa teknis-instrumentaalista luontosuhdetta vastaan. Ne muotoilevat sosiaalisen kehityksen mallin, joka asettuu rinnan luonnon kanssa, teollista sivilisaatiota vastaan. Näiden liikkeiden olemassaolo paljastaa modernisaation kaksiselitteisyyden. (Eder 1996, 149, 154.)

Lihansyönti on Ederin mukaan modernin yhteiskunnan symbolisen itsensä esittämisen keskeinen näyttämö. Lihan syöminen tavalla, joka eroaa petoeläinten tavoista, antaa mahdollisuuden erottaa kulttuurin maailma luonnon maailmasta. Lihansyönnin kulttuuri lujittaa yhteiskunnallista tilaa, se symboloi perustavaa laatua olevaa etäisyyttä luonnontilasta. (Eder 1996, 132.) Ihminen hallitsee luontoa kuluttamalla muita eläviä olentoja ravintona, mutta tekee tämän toisin kuin petoeläimet, ei eläimellisesti, vaan kulttuurisesti.

Modernin lihansyönnin kulttuurin diskurssiin kuuluu ajatus "valtion järjestä". Tämä ajatus Ederin mukaan oikeuttaa tappamisen. Se siirtää vastuun tappamisesta sellaisille toimijoille, jotka eivät puolestaan enää ole vastuullisia. Lihansyönnin kulttuurin diskurssi esittää, ettei kaikesta pidä kantaa

huolta, järjestelmää ei pidä ylikuormittaa. Ederin sanoin se vaatii, että yksilön tulisi olla kiitollinen siitä, että hän saa kulkea "silmälaput silmillään". (Eder 1996, 134, 136.)

Lihansyönnin kulttuuri jakautuu Ederin mukaan modernissa gourmet-kulttuuriin ja teollisen ruuan kulttuuriin. Kasvissyönnin kulttuuri on puolestaan sekä anti-teollinen että anti-porvarillinen. Sen idea ja diskurssi ovat vastakkaisia lihansyönnin diskurssille. Kasvissyönnin kulttuuri kieltää Ederin mukaan yhteiskunnan ja pyrkii luomaan uudelleen luokista vapaan luonnontilan, jossa paratiisillinen ihmisten ja eläinten rinnakkainelo on vielä mahdollinen. (Eder 1996, 134, 136.)

Vegetaristinen kulttuuri on haastanut lihansyönnin kulttuurin porvarillisen yhteiskunnan alusta saakka, mutta kiihtyvä teollistuminen on voimistanut tätä vastakulttuuria 1870-luvulta lähtien. Kasvissyönnin vastakulttuurinen merkitys ja sen asettama haaste nyky-yhteiskunnalle onkin suurempi, kuin mitä pelkän kasvissyöjien lukumäärän perusteella voisi olettaa. (Eder 1996, 150.)

Ederin mukaan on mahdotonta ennustaa, kuinka moderni yhteiskunta ratkaisee ristiriitaisen, ambivalentin suhteensa luontoon: tapahtuuko se "romanttisen" tai "primitiivisen" luontosuhteen vai kyberneettisen luontosuhteen logiikan kautta. Ratkaisu on kiinni käytävistä sosiaalisista ja poliittisista kamppailuista. Eder uskoo, että huomion kiinnittäminen näiden konfliktien tavallisesti tiedostamattomiin kulttuurisiin taustaoletuksiin voi siirtää symbolisen voiman jakautumista kasvissyönnin kulttuurin eduksi. (Eder 1996, 132, 160–161.) Niiden sosiaalisten voimien ja prosessien tunnistaminen, jotka vaikuttavat näiden kulttuuri–luonto/ihmis–eläinsuhteiden tasapainossa tapahtuviin muutoksiin on haastava tehtävä sosiologialle. Mitkä prosessit tai instituutiot vahvistavat vallitsevaa eläinsuhdetta (lihansyönnin kulttuuria), mitkä puolestaan tukevat vastakulttuurisen vegetaristisen diskurssin menestystä?

5.7 Eläinsuhteemme muutoksessa

Ies-sosiologiaa olisi varmasti vaikea uskoa varteenotettavaksi sosiologian osa-alueeksi ellei se olisi ehtinyt ottaa kantaa kysymykseen modernin muuttumisesta post-/myöhäismoderniksi. Kirjassaan "Animals and modern cultures – A sociology of human-animal relations in modernity" (1999) Franklin rakentaa teoriaa ihmisten ja eläinten välisistä suhteista 1900-luvulla, ja myös siirtymästä moderneista ihmis–eläinsuhteista postmoderneihin. Tarkastelemalla lemmikkikulttuuria, luonto- ja eläinharrastusta, metsästystä, eläinten käyttöä tieteessä sekä eläinten asemaa ruuantuotannossa ja media-subjekteina hän on tehnyt luonnehdinnan ihmis-eläinsuhteiden keskeisimmistä piirteistä modernissa. Franklinin mukaan ihmisten ja eläinten välisten suhteiden modernia kautta, eli 1900-luvun 70 ensimmäistä vuotta luonnehtivat seuraavat viisi tekijää:

1. Ihmisten ja eläinten välisen vuorovaikutuksen laajuus kasvoi valtavasti.
2. Suurin osa tästä interaktiosta oli antroposentristä, ihmisten mielihyvään tähtäävää.
3. Kulutusyhteiskunnassa eläimistä tuli keskeisiä vapaa-ajanvieton ja identiteettien uudelleenmuotoilun välineitä.
4. Mieliopitteet eläimistä jakautuivat melko tasaisesti. Tiede, valtio, media ja vapaa-ajanteollisuus olivat vahvoja toimijoita tässä konsensuksessa, jossa hyväksyttiin eläinten kontrollointi ja dominointi, kunhan se tapahtui eläimistä huolehtivalla tavalla.
5. Näennäisestä tasapainoisuudestaan huolimatta tämä hegemonia oli epävakaa, koska se sisälsi ristiriitaisuuksia ja itsetuhoisia elementtejä. (Franklin 1999, 44–46.)

Franklinin mukaan ihmisen fyysinen vaikutus ulottui modernin myötä yhä suurempaan määrään eläimiä esimerkiksi eläimiin liittyvien harrasteiden yleistyessä. Eläimet lähestyivät ihmisiä myös median kasvun myötä. Eläimistä tuli modernien identiteettien symboleja tai merkkejä, joko kansallisen tai luokkaidentiteetin rakentajina, tai yksilö-identiteetin kohdalla lintuharrastajaryhmien, lemmikkiyhdistysten ja luontokerhojen kautta. (Franklin 1999, 44.)

Vaikka lihankulutuksen kasvu toimi edistyksen tunnusmerkkinä, eläintuotantoa, metsästystä ja eläinkokeita ei koettu ristiriidattomiksi kysymyksiksi. Koska kyseisten toimintojen etäisyys ihmisten arkipäivästä oli huomattava, kesti kuitenkin kauan ennen kuin teemat nousivat laajempaan tietoisuuteen. Pikkuhiljaa sekä erilaiset eläinharrastusjärjestöt että media – esimerkiksi luontodokumenttien välityksellä – alkoivat ottaa esiin uudenlaisia eläimiin ja luontoon liittyviä näkökantoja: ekologisia ja eettisiä. Kun moderni fordistinen yhteiskuntamalli alkoi 1970-luvun taitteessa järkkyä, modernin ideologian rajoitukset ja heikkoudet tulivat ilmi ja uudet arvot nousivat esiin. Useat emansipatorisia pyrkimyksiä ajaneet yhteiskunnalliset liikkeet aktivoituivat.¹⁰⁸ Kun tähän yhteiskunnallisen muutoksen ja yhteiskunnallisten liikkeiden nousuun ajoittui myös Peter Singerin kirjan "Animal liberation" (1975) julkaiseminen,¹⁰⁹ alkoi olla ilmeistä, että myös näkemykset ihmisten ja eläinten suhteista olivat liikkumassa modernin konsensuksen ulkopuolelle. (Franklin 1999, 44–45.)

Kun vuosisadan ensimmäisellä puoliskolla ihmisten ja eläinten välisiä suhteita luonnehti eläinten rooli viihdyttäjinä sekä pyrkimys kohti edistystä esimerkiksi eläinten kautta tapahtuvan opetuksen myötä, 1970-luvulta lähtien ihmisten ja eläinten väliset suhteet ovat muuttuneet aiempaa eriytyneemmiksi sekä erilaistuneemmiksi. Ihmisten kiinnostus läheisemmän eläin- ja luontosuhteen saavuttamiseen on kasvanut, samoin mielenkiinto eläimiä itseään ja niiden hyvinvointia kohtaan.

¹⁰⁸ Esiin nousseista emansipatorisista liikkeistä nais- ja kansalaisoikeusliike lienevät keskeisimpiä.

¹⁰⁹ Teos ilmestyi suomeksi vuonna 1991 nimellä "Oikeutta eläimille".

Pohdinnat eläinten asemasta globaalissa taloudessa ja erityisesti lihantuotannossa, sekä tähän liittyvät vaikeat valinnat ihmisten ja eläinten ristiriitaisten intressien välillä, ovat nousseet esiin. (Franklin 1999, 45–46.)

1900-luvun viimeisten vuosikymmenten aikana ihmis–eläinsuhteissa tapahtuneista muutoksista merkittävimmiksi Franklin (1999, 46) tiivistääkin seuraavat:

1. Eläimiin liittyvien aktiviteettien aikaisempaakin voimakkaampi kasvu.
2. Ihmis–eläinsuhteiden politisoituminen.
3. Lihansyönnin väheneminen länsimaissa.

Nämä muutokset muodostavat Franklinin teesit ihmisten ja eläinten välisten suhteiden postmodernisoitumisesta. Modernin jälkipuoliskolla esimerkiksi lintuharrastus, ratsastus, delfinaariot ja eläinpuistot sekä valas- ja muut luontomatkat ovat lisänneet jatkuvasti suosiotaan. Iso-Britanniassa lemmikkikoirien määrä kasvoi vuoden 1963 4,4 miljoonasta vuoden 1987 6,3 miljoonaan, ja kissojen määrä 4 miljoonasta 6,2 miljoonaan. Sen sijaan moraalisesti ongelmallisemmaksi koettu häkkilintuharrastus laski suosiotaan, ja tilalle nousivat esimerkiksi rotat ja terraarioeläimet. Lemmikkien merkitys "lähes-perheenjäsenenä", ystävyuden tarjoajina ja terapeutteina on voimistunut jatkuvasti. Lisääntyneestä kaipuusta läheisempään yhteyteen luonnon ja eläinten kanssa kertoo Franklinin mukaan myös kaupunkiluonnon ja -eläimistön varjeleminen sekä kotieläintarhojen perustaminen. Kiinnostus eläimiin eläiminä, ja huoli niiden hyvinvoinnista, on heijastunut esimerkiksi eläintarhojen muuttamisessa paremmin eläinten vaatimuksia vastaaviksi, eräänlaisiksi mikro-habitaateiksi, joissa uhanalaisten eläinten suojelulla on keskeinen rooli. Metsästyksen ja kalastuksen muutos eläinpopulaatioita suojelemaan ja vähemmän kärsimystä aiheuttavaan suuntaan on osa samaa muutosta. (Franklin 1999, 46–52.)

Kun kritiikki eläintuotantometodeja kohtaan on lisääntynyt, ja ajatus lihan ehdottomasta terveellisyydestä on murentunut, lihankulutus on alkanut vaatia kuluttajalta sekä eettistä että riskiharkintaa. Tätä ovat seuranneet muutokset lihan markkinoinnissa: lihan alkuperän häivyttäminen sekä uusien "terveellisten" ja "eettisten" eläintuotteiden kehittäminen. Markkinointiponnistuksista huolimatta monet kuluttavat lihaa aiempaa vähemmän ja valikoiden, tai luopuvat lihasta kokonaan. Kuitenkin lihaa kaivataan ja kulutetaan. Lihasta on tullut kerman tavoin, mutta vielä laajemmin ymmärrettyä, "naughty but nice". (Franklin 1999, 51–52, 173–174.)

5.7.1 Eläinten merkityksen kasvu postmodernissa

Postmodernia voidaan kuvata edistyksen ja ihmisen ensisijaisuuden ideoiden hajoamisena, Franklin (1999, 189) toteaa. "Teollisen yhteiskunnan ryhmäspesifit merkityslähteet (esimerkiksi luokkatietoisuus tai edistysusko) hiipuvat, hajoavat ja menettävät tehoaan", on Beck (1995, 19)

kirjoittanut analyysissään riskiyhteiskunnasta. Franklinin (1999, 189) mukaan suhtautuminen "toisiin", edustavat he sitten toista rotua [sic], sukupuolta, ikää tai seksuaalista suuntautumista, on postmodernin myötä kokenut refleksiivisen uudelleen muotoilun. Samalla antroposentrismin hallitseva asema suhteissamme eläimiin on hajonnut, eikä ihmisen ja eläinten välinen eronteko ole yhtä selkeä kuin ennen. Tilalle ovat tulleet empatian, ymmärtämisen ja läheisyyden tunteet, jotka ovat Franklinin mukaan laajentuneet koskemaan kaikkia tai suurinta osaa eläinkunnan edustajista. Hänen mukaansa muutos on havaittavissa esimerkiksi keskustelun siirtymisessä eläimiin kohdistuvan julmuuden välttämisestä eläinten oikeuksiin, ja lemmikkien muuttumisessa viihdyttävistä leikkikalusta ja muodin lisärekvisiitista ihmisen kumppaneiksi. (Franklin 1999, 188–189; vrt. Beck 1990, 84, 87.)

Nämä muuttuvat asenteet eivät kuitenkaan jakaudu väestössä tasaisesti. Franklin (1999, 190) kuvaa postmodernin teorioiden mukaisesti eläinasenteiden jakautumista markkinointitutkimuksiin perustuvan elämäntyylijaottelun¹¹⁰ avulla. Postmoderninhan on nähty merkitsevän, että tuotanto menettää asemaansa kulutukselle yksilön motivaatiota, sosiaalista integraatiota ja järjestyksen uusintamista määräävänä tekijänä. Kulutuksen sanotaan määrittävän sosiaaliset jäsenyydet postmodernissa, ja yritysten puolestaan määrittävän hyvän elämän. (Bauman 1995, 153–154; Jallinoja 1995, 35; vrt. Bauman 2002, 91–111.)

Elämäntyyli-ryhmien ja luonnon kulutuksen (consumption of nature) väliltä on löydetty yhteyksiä, joille Franklin (1999, 190) rakentaa jaottelun eläimiin kohdistuvista asenteista. Herkimmin kulutustottumuksissaan ovat oikeudenmukaisuus-, luonto-, terveys- ja riskikysymyksiin reagoineet nk. askeettiset esteetikot, jotka koostuvat suhteellisen matalapalkkaisista, mutta korkeasti koulutetuista julkisella sektorilla, etenkin hallinnon sekä terveyden ja koulutuksen parissa, työskentelevistä henkilöistä. Kuluttajina tämä ihmisryhmä on toiminut edelläkävijöinä luontaistuotteiden, luomuruuan ja vaihtoehtoisen terveydenhoidon kulutuksessa, sekä ekoturismissa. Askeettiset esteetikot vaikuttavat suoraan "postmoderneiksi" kutsuttuun kuluttajaryhmään, joka on edellistä paremmin palkattu, myös korkeasti koulutettu, etenkin median ja muotoilun parissa työskentelevä ryhmä. Postmodernit seuraavat "askeettisia esteetikkoja", mutta vähemmän puritaanisesti, suuremmalla luksuksella.

Franklin näkee näiden ryhmien muodostavan jatkon romantiikan ajattelusuunnalle. Toisin kuin 1800-luvun eskapistiset romantikot, he toimivat sosiaalisesti ja kulttuurisesti vaikutusvaltaisilla paikoilla. He muodostavat myös lukumääräisesti suuren ryhmän, jonka vaikutus yleiseen mielipiteeseen on 1960-luvulta lähtien ollut mittava. "Postmodernien edelläkävijöiden" ohella

¹¹⁰ Tämän elämäntyylijaottelun Franklin (1999, 190) lainaa Savagen, Barlow'n, Dickensin ja Fieldingin tutkimuksesta "Property, Bureaucracy and Culture" (1992).

Franklin nimeää eläinasenteiltaan konservatiivisempia ryhmiä, kuten yhä laajat metsästysharrastajien ryhmät. (Franklin 1999, 190–192.)

Postmoderniin liittyvistä yhteiskunnallisista prosesseista nimenomaan ontologisen turvattomuuden lisääntyminen, misantropian kasvu sekä riskirefleksiiivisyyden ja ekologisen ajattelun kehittyminen ovat Franklinin (1999, 194) mukaan murentaneet ihmisten ja yhä useampien eläinten sosiaalista etäisyyttä. Mainitut piirteet liittyvät yleiseen refleksiivisyyden lisääntymiseen, tai kuten Giddens (1995) sitä kutsuu: institutionaaliseen refleksiivisyyteen postmodernissa yhteiskunnassa.

Misantropia¹¹¹ liittyy Franklinin analyysissä myöhäismodernin epäjärjestykseen, epävarmuuteen ja moraalin kriisiin. 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla kasvun luonnolle ja eläimille aiheuttama tuho pystyttiin selittämään inhimillisen kehityksen väistämättömänä, joskin ikävänä seurauksena. Maailmansotien jälkeisessä maailmassa edistysusko rapautui, ja esiin nousi käsitys ihmisyydestä tuhoavana voimana. 1970-luvulta lähtien ilmiöitä syvensi ympäristötuhojen esiinnousu ja hyvinvoinnin kasvun vaihtuminen työttömyyteen ja hyvinvointivaltion horjumiseen. Esiin nousi vihreä ajattelu, joka korosti ihmisten etujen kytkeytymistä luonnon ja eläinten tilaan. Sen sijaan että ihmistä olisivat uhanneet ulkopuoliset riskit kuten ennen, ihmiset ymmärsivät elävänsä "itse" valmistamiensa riskien keskellä. Yhteiskunnan perinteiset "hyödykkeitä" (raha, työ jne.) koskevat jakokonfliktit ovat alkaneet peittyä "haitakkeiden" jakokonfliktien alle (Beck 1995, 18). (Franklin 1999, 54–55, 197; vrt. Beck 1990, 85–86; Eskola 1997, 130–132; Giddens 1994, 78–79.)

Misantropia on nostanut esiin myös eläinten huonon aseman. Toisaalta eläinten moraalinen kohtelu luo mahdollisuuden misantropiasta ulospääsyyn tarjoamalla ihmiselle tilaisuuden toimia "pelastajana", moraalisena ja humanina toimijana, joka kykenee arvokkaiisiin tekoihin. Huolehtivien ja rakastavien suhteiden solmiminen "puhtautta" ja "terveyttä" (sanity and healthiness) edustaviin eläimiin tarjoaa mahdollisuuden moraalisen tasapainon saavuttamiseen arkipäiväisen elämän kautta. (Franklin 1999, 54–55, 197.)

Eläinten merkitys postmodernissa ei rajoitu ainoastaan moraalisena vastapainona toimimiseen. Ne kykenevät tarjoamaan emotionaalista kompensatiota ontologisen turvattomuuden¹¹² menetykselle. Ontologinen turvattomuus, postmodernien yhteiskuntien krooninen piirre, on seurausta sosiaalisen ja kulttuurisen järjestyksen sekä suunnan ja suunnittelun katoamisesta, ja sääntelyn sekä identiteetin keskeisten lähteiden murentumisesta. Postmoderni yhteiskunta ei kykene tuottamaan moraalista varmuutta, vaan ihmisen on tehtävä itse moraaliset ratkaisunsa. Niin kutsutut todelliset inhimilliset

¹¹¹ Franklin käyttää misantropian käsitettä kuvaamaan yleistä ihmiseen lajina kohdistuvaa antipatiaa, ei niinkään yksilöihin kohdistuvaa ihmisvihaa (Franklin 1999, 54).

¹¹² Ontologinen turvallisuus: "a sense of continuity and order in events, including those not directly within the perceptual environment of the individual" (Giddens 1991, 243).

suhteet menettävät asemaansa ideaalisina malleina ja niistä tulee vaikeammin ylläpidettäviä. Silloinkin, kun suhteet ovat sinänsä kunnossa, ihmiset asuvat usein kaukana toisistaan. Näissä olosuhteissa eläimistä tulee ihmissuhteiden korvaajia ja fyysisesti läsnä olevia läheisiä juuri sen tähden, että ne kykenevät tarjoamaan pysyviä, keskinäiseen riippuvuuteen perustuvia suhteita. Lemmikit tarjoavat arkipäiväisiä, mutta merkittäviä "ruumiillistuneita" hyötyjä: kosketusta, jonkun odottamassa kotiintuloasi, jonkun jonka kanssa nukkua, jonkun jota helliä, hoitaa, ruokkia, ja jopa vaatetta. Ne saattavat tarjota mahdollisuuden myös ihmissuhteita ongelmattomampiin suhteisiin. (Franklin 1999, 55–57, 195–198; vrt. Bauman 1995, esim. 17–20, 37–41.)

Käsitys luonnosta on muuttunut siirryttäessä postmoderniin. Aiempi selkeä jako urbaaneihin ja toisaalta ihmisen kosketuksesta vapaisiin erämaisiin alueisiin on murentunut ja tuonut mukanaan ajatuksen, ettei todellista luontoa tai erämaata ole ehkä lainkaan jäljellä vanhassa merkityksessään. Koko ympäristömme, myös kaikki eläimet, on otettu ihmisen vaikutuksen piiriin. Suojelualueetkaan eivät tarjoa turvattua elinympäristöä eläimille, vaan taloudelliset intressit voivat johtaa näidenkin alueiden käyttöönottoon. Kaikki eläimet ovat postmodernissa jollain tavoin ihmisistä riippuvaisia, ihmisen moraalisen vastuun piirissä. Eläimistä on tullut poliittisen elämän osa ja eläinten huomioon otosta kansalaisten velvollisuus. Tämä tietoisuus vallastamme ja riippuvuudestamme suhteessa luontoon on luonut riskirefleksivisyyden kulttuurin postmoderniin. (Franklin 1999, 57–60.)

Franklin (1999, 60) korostaa, että nämä keskeiset postmodernin piirteet – ontologinen turvattomuus, riskirefleksivisyys ja ekologinen ajattelu sekä misantropia – ilmenevät toisiinsa kietoutuneena ilmiönä, jonka vaikutukset ulottuvat käytännössä kaikkeen ja kaikkiin postmodernin piirissä, keskeisesti myös ihmisten ja eläinten välisiin suhteisiin.

5.7.2 Post- vai hypermodernisoituneet eläinsuhteet?

Franklinin kuvaus ihmis–eläinsuhteiden modernisoitumisesta ja postmodernisoitumisesta on mielenkiintoinen ja todennäköisesti pitkälti oikeaan osuva analyysi. Sen heikkous kuitenkin on, ettei se juurikaan käsittele niitä vastakkaisia suuntauksia, jotka eläinempatian nousun sekä ihmis–eläinsuhteiden lähentymisen rinnalla tapahtuvat. Talouden ja tieteen piirissä ihmisten ja eläinten väliset suhteet eivät kulje kuvattuun postmodernisoitumisen suuntaan, ainakaan samassa tahdissa kuin muualla yhteiskunnassa. Vaikka Franklinin kuvaamat postmodernisoitumisen piirteet vaikuttavat näihinkin aloihin, antroposentrismien hajoamisen sekä eläimiin kohdistuvien empatian ja läheisyyden tunteiden ei voi nähdä ottaneen niitä haltuunsa. Esimerkiksi ruuantuotannon ja koe-eläintoiminnan piirissä on kyllä otettu käyttöön eläinten hyvinvointia painottava retoriikka, millä lienee heijastusvaikutuksia myös todellisiin käytäntöihin. Kun paineet esimerkiksi tieteellisten edistysaskeleiden tai taloudellisen voiton saavuttamiseen kuitenkin samanaikaisesti kasvavat, ei eläinten aseman voi näissä instituutioissa nähdä olennaisesti parantuneen, monien tutkijoiden mielestä päinvastoin (esim. Ritvo 1994, 108–109; Serpell & Paul 1994, 141).

Maatalouden tulevaisuuden linjana näyttää myös länsimaissa olevan enemmän yhä voimakkaampi tehostuminen, kuin siirtymä pehmeämpiin, eläinten hyvinvoinnin huomioiviin, tuotantomuotoihin. "Luomua" ja "etiikkaa" on tarjolla, mutta juuri sen verran kuin kriittisimmät kuluttajaryhmät vaativat, eli vähemmistöosuus kaupan olevista tuotteista. Samoin eläinkoeala on laajentumassa esimerkiksi geenitekniikan kasvun myötä. Franklinin lihankulutuksen analyysissä on myös virhe. Vaikka kasvissyöjien määrä lisääntyy ja ruokaskandaalit ovat saaneet ihmiset pohtimaan lihan turvallisuutta, eläinravinnon osuus kaikesta maailmassa tuotetusta ihmisravinnosta kasvaa jatkuvasti. Lihankulutus on voimakkaassa kasvussa myös modernissa lännessä (esim. European Commission, Public Health: Common nutritional trends in the EU [www-dokumentti]; Holm 2001, 5–6, 37–41; Liha-alan tiedotus / 1.11.2001 [www-dokumentti]). Kulutus on myös suuntautumassa voimakkaasti valkoiseen lihaan, eli broileriin ja kalkkunaan, joiden tuotantoa pidetään eettisesti erityisen ongelmallisena (esim. Finfood: tilastot ravinnon kulutuksesta 1990–2002 [www-dokumentti]).

Eläinten ja ihmisten lähentyminen ei siis ole tapahtunut vain eläin- ja luontoharrasteiden ja lemmikkikulttuurin kasvun myötä, vaan yhä suurempi osa eläimistä on tullut ihmisen fyysiseen vaikutuspiiriin eläintuotannon välineenä toimimisen tai elinolosuhteidensa muutosten, kuten saastumisen ja elinalueiden kaventumisen kautta. Ihmisten ja eläinten välisten suhteiden muutosta analysoitaessa olisikin olennaista ottaa kantaa siihen, miten eläinten hyväksikäyttöä koskevat luvut suhteutuvat kuvaan postmodernista aikakautena, jolloin ihmisten myötätunto eläimiä kohtaan on suurempaa kuin koskaan aiemmin. Olisi myös mielenkiintoista pohtia näiden hyväksikäytön trendien mahdollista vaikutusta eläinsuojelullisten pyrkimysten aktivoitumiseen. Samanaikaisten vastakkaisten suuntausten analysoiminen on aikakauden luonnetta pohdittaessa erityisen kiinnostavaa.

Kuten aiemmin kävi ilmi, myöskään kaikkia ihmis–eläinsuhteiden "myönteisinä" pidettyjä ilmentymiä, kuten lemmikkikulttuuria, ei voi pitää yksiselitteisinä eläinten ja ihmisten läheistä ja tasa-arvoista suhdetta kuvastavina ilmiöinä. Sairaitakin yksilöitä tuottava pentutehtailu, erikoisuuden nimissä harjoitettava perinnöllisesti sairaiden rotujen jalostus sekä "hankalien" lemmikkien hylkääminen ovat osa lemmikkiteollisuutta. Eläinsuhteiden näyttäytyminen ihmissuhteita "helpompina" kertoo, ettei eläimen intressien huomioon ottaminen ole väistämättä tarpeellista, toisin kuin aina jossain määrin kahden ihmisen välisessä suhteessa. Koska lemmikiltä puuttuu kyky verbaalisesti ilmaista mielipiteitä omistajastaan, omistaja voi tulkita lemmikkiä haluamallaan tavalla ilman pelkoa vastaansanomisesta. Yhteisen kielen puutteen vuoksi eläin ei aina kykene ilmentämään omia halujaan tai kärsimystään. Näin sellainen ihmisen ja eläimen välinen suhde, jonka eläinosapuoli kokee puutteellisena tai jopa tuskallisena, voi jatkua ihmisen pitäessä tilannetta

ongelmattomana, jopa ihanteellisena.

Kuten muidenkin postmodernia käsittelevien teorioiden kohdalla, myös Franklinin analyysin kohdalla voidaan pohtia onko moderni aikakausi todella päättynyt, onko moderni todella muuttunut tai muuttumassa, vai onko kyseessä modernin hypermodernisoituminen?¹¹³ Hypermodernisaatio-näkemyksen puolesta on puhunut esimerkiksi Alain Touraine (1988). Touraine (1988, 25, 32) näkee, että modernisaation piirteiden voimistuminen, kuten teollisuuden ja yritysten vaikutusvallan kasvu, on voimakkaampi ilmiö kuin heikko modernisaation ongelmiin suuntautuva kritiikki. Samoin Beck (esim. 1995, 12–17) on korostanut refleksiivisen modernisaation, tai riskiyhteiskunnan, syntyvän automatisoituneista modernisaatioprosesseista ennemmin kuin jostain täysin uudesta. Hän puhuu moderniuden radikalisoitumisesta (emt., 13). Eläinten asemaa tarkastellessamme huomaamme, että modernin synnyn myötä muotoutunut eläinten teollinen hyväksikäyttö on niin kutsutussa postmodernissa ennemminkin laajentunut ja tehostunut. Modernissa kasvanut lemmikkikulttuuri on entisestään voimistunut ja suhteemme lemmikkieläimiin lähentyneet. Erkaantuminen kotieläimistä on muuttunut yhä syvemmäksi. Samoin modernin synnyttämien ympäristö- ja eläinsuojeluliikkeiden vaikutusvalta on jatkuvasti kasvanut.

Eläinsuhteidemme näkökulmasta voimme kysyä, onko todella tapahtunut laadullista siirtymistä modernista toisenlaiseen järjestelmään vai ovatko modernin synnyttämät piirteet vain syventyneet? Toisaalta sekä postmodernista puhuvien että käsitettä kritisoivien analyyseissä tapahtuneista yhteiskunnallisista muutoksista on paljon samaa, kuten Franklin itsekin toteaa (1999, 46). Franklinin ja hänen esikuvanaan toimivan Giddensin näkemystä modernin muutoksesta yhdistää optimistisuus: "postmoderni" lupauksena paremmasta yhteiskunnasta (esim. Giddens 1994, 18–21, 227–228; Giddens 1995, 149–150). Franklinin toiveikas näkemys postmodernista eläinten moraalisen huomioon ottamisen sekä ihmisten ja eläinten välisen lähentymisen aikakautena perustuu kuitenkin analyysiin, jossa tälle suuntaukselle vastakkaiset ilmiöt ja voimat jätetään osin huomiotta.

Suoraviivaisen muutoksen, antroposentrisen asenteen väistymisen sijaan ihmisten ja eläinten välisiä suhteita luonnehtii kasvava ambivalenssi. Modernin synnyttämät ongelmat ja ristiriitaisuudet ovat nousemassa aiempaa voimakkaampina esiin, ja kaipaavat uudenlaisia ratkaisuja. Ihmisten ja eläinten väliset suhteet ovat politisoituneet, kuten Franklinin esittää. Useat tutkijat jakavat näkemyksen, että ihmisten ja eläinten välisten suhteiden kannalta ajassamme on merkittävää, että modernin tuottamat ihmis–eläinsuhteiden ristiriidat ovat nousseet uudelleen käsittelyn kohteiksi, kutsumme aikakauttamme sitten post-, hyper- tai myöhäismoderniksi tai refleksiiviseksi

¹¹³ Myös Franklin (1999, 46) itse viittaa postmodernin käsitteen ongelmiin, ja pohdintaan siitä, voiko modernin todella sanoa muuttuneen joksikin uudeksi ja erilaiseksi vai ainoastaan "laajentuneen", saaneen jotain uutta vanhojen ominaisuuksiensa rinnalle. Hän toteaa molempien näkemysten pitävän jollain tavalla paikkaansa, muttei lähde syventymään tähän pohdintaan, vaan toteaa sitä käydyksi ansiokkaasti muualla (emt.).

modernisaatioksi. Useimmat ovat kuitenkin jättäneet vielä vastaamatta, mihin suuntaan eläinsuhteemme ovat tämän keskustelun myötä muotoutumassa. Sen ymmärtäminen, mitkä instituutiot ja toimijat vaikuttavat ihmis–eläinsuhteiden muutoksiin ja näiden muutosten suuntaan, myös myöhäismodernista eteenpäin, on kiinnostava haaste nimenomaan ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologialle.

6 Lopuksi

Miltä ihmisten ja eläinten välisten suhteiden kokonaiskuva ja merkitys kaiken tämän jälkeen näyttävät? Tiedämme, että yhteiskunnalliset muutokset heijastuvat ihmisten ja eläinten välisiin suhteisiin ja muuttavat myös näiden suhteiden yhteiskunnallisia funktioita. Toisaalta jotkut ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tehtävät ovat olleet hyvin pysyviä. Osaammeko sanoa jotain siitä, mihin suuntaan ihmisten ja eläinten väliset suhteet ovat tällä hetkellä muuttumassa? Vai ovatko ne muuttumassa millään olennaisella tavalla? Ihmisen historian keskeisinä pitämämme vaiheet ovat pitkälti perustuneet ympäröivän luonnon ja muiden eläinten hyväksikäytölle. Onko toisenlainen ratkaisu edes mahdollinen? Onko ihmisen ja muiden eläinten välinen eronteko niin keskeinen osa ihmisenä olemista ja yhteiskuntaamme, ihmisyyden ja kulttuurin määrittelyä, ettei tämän eronteen kyseenalaistuminen ole mahdollista? Jatkuuko eläinten hyväksikäyttö jopa nykyistä laajemmissa muodoissa, jakaantuvatko eläimet entistä selvemmin kumppaneiksemme ja "lähesperheenjäseniksemme", ja toisaalta hyvinvoinnin materiaaliksi, raaka-aineiksi?

Tämän eläinten ambivalentin aseman, hyväksikäytettyinä ja hellittyinä, voi nähdä kytkeytyvän osaksi ihmisen omaa ambivalenttia asemaa. Ihminen on tietoinen asemastaan osana eläinkuntaa, mutta samalla haluaa määrittää oman ainutlaatuisuutensa suhteessa muihin elollisiin olentoihin. Modernin tieteen tulokset horjuttivat ihmisen ylivaltaa: evolutiivisten ajatusten ja luonnontieteiden yleisen kehityksen seurauksena näkemys ihmisestä jumalan kuvana, erillisenä luomisen tuloksena joutui väistymään. Ihmisen omaan ambivalenttiin asemaan osana muuta eläinkuntaa, mutta kuitenkin ainutlaatuisena, löydettiin ratkaisu ihmisen ja muiden eläinten välisen eron aiempaa tiukemmasta rakentamisesta. Perinteisesti eläinten hyväksikäytön ja eläimiin kohdistuvan väkivallan on nähty korostavan eläinten erillisyyttä ihmisestä ja ihmisen ylivaltaa muihin eläimiin nähden. Esimerkiksi Tester on kuitenkin esittänyt, että eläinten eettinen kohtelu on ihmisen tapa rakentaa lopullista eroa muihin eläimiin, näkemystä itsestään ainoana moraalisenä olentona.

Voimme myös yhdistää nämä ajatukset: Toislajisten eläinten erillisyyden ja erilaisuuden korostaminen mahdollisti niiden hyväksikäytön, nehän eivät olleet samaa kuin me, ihmiset. Toisaalta eroa korosti entisestään kykymme moraaliseen käyttäytymiseen: eläimiä piti hyväksikäyttää eettisesti. Vaatimuksen eläinten hyvästä kohtelusta asetti lisääntynyt tieto eläimistä ja niiden fyysisistä samankaltaisuuksista ihmisen kanssa. Vaatimus eläinten hyvästä kohtelusta sisälsi myös varauksen: kohtelun oli oltava eettistä, kun se vain oli mahdollista ihmisen edun vaarantumatta. Meidän tulee kohdella eläimiä hyvin, mutta toisin kuin itseämme, sillä ihminen

lajina on ainutlaatuinen. Tämä on Testerin kuvaama eläinsuojeluajattelun toinen päämuoto: vaatimus erilaisuudesta.

Olemme siis peittäneet ihmisen ambivalentin aseman kohtelemalla toislajisia eläimiä utilitaristisesti, toisin kuin itseämme. Näin uusinnamme päivittäin erontekoa ihmisen ja muiden eläinten, ihmisen ja luonnon välillä. Lihansyönti on nähty tämän eläinsuhteen jokapäiväisenä uudelleen rakentamisena. Emme kuitenkaan sovelta tätä utilitaristista suhdetta kaikkiin eläimiin, vaan otamme tiettyjä eläimiä asumaan kotiimme, hoivaamme ja hellimme niitä, ja kutsumme niitä perheenjäseniksi. Suojelemme niitä muiden eläinten tai ihmisten aiheuttamia uhkia vastaan ja otamme ne mukaan oman elämämme tapahtumiin. Tämä eläinten ambivalentti asema yhteiskunnassamme on eräs sosiologiaa eniten kiinnostaneista kysymyksistä nykyisissä ihmisten ja eläinten välisissä suhteissa. Miten selitämme, että jopa keskenään samaa lajia olevat eläimet ansaitsevat osakseen näin erilaista kohtelua ihmisen taholta?

Tällä eläinten kaksijakoisella kohtelulla voi kuitenkin nähdä oman funktionsa: moraalisen tasapainon säilyttämisen. Tiettyjen keräilijä–metsästäjäkansojen piirissä lemmikkieläinten pidolla on merkittävä osansa tarkkaan varjellussa ihmisen ja luonnon välisessä suhteessa, metsästyksen aiheuttaman vahingon hyvittelystä. Lemmikkeinä pidettävät eläimet muodostavat semanttisen vastakohtan metsästyksessä tapetuille eläimille. Toisten eläinten ruokkiminen ja hoivaaminen tekee toisten tappamisen ja syömisen huomattavasti legitimiimmäksi.

Myös nyky-yhteiskunnan lemmikkikulttuurilla voidaan nähdä samantyyppinen funktio: eläinsuhteen selittäminen moraaliseksi. Massiivinen eläinten hyväksikäytön koneisto ja valtavat päivittäin tapettujen eläinten määrät tarvitsevat rinnalleen ilmiön, joka selittää meidän suhtautuvan muihin elollisiin olentoihin moraalisesti. Vaikka teurastettujen eläinten lukumäärä ylittää selkeästi hoivaamiemme lemmikkieläinten määrän, nämä ilmiöt voivat kuitenkin tasapainottaa toisiaan, sillä suhteen lemmikkeihin on se eläinsuhde, joka on meille läsnä, havainnoitavissa. Eläintuotanto on puolestaan suljettu pois arkielämän piiristä.

Kulttuurissamme ystävällistä, huolehtivaa suhdetta eläimiin pidetään myönteisenä ominaisuutena, osoituksena inhimillisyydestä. Esimerkiksi populaarikulttuurissa suhtautumista eläimiin (eläimeen) käytetään nopeana ja tehokkaana ihmisen perusluonteen määrittelijänä. Kun tarkkailuluokan hankala teinipoika hoivaa elokuvassa marsuaan, on katsojalle jo ilmoitettu, ettei kyseinen henkilö ole ainakaan läpeensä paha. Iäkkään miehen äkäinen potkaisu kohti kulkukoiraan kertoo, että kyseinen hahmo voidaan tulkita joko luontaisesti ilkeänä, tai ainakin elämänolosuhteidensa läpikotaisin turruttamana. Kristinuskon maailmasta Disneyn piirrettyihin henkilön hyvyttä tai

"pyhyttä" osoittaa, että eläimet tulevat hänen luokseen, villieläimetkään eivät kavahda läpeensä hyvää ihmistä.

Näin ollen lemmikkieläimistä huolehtiminen ja eläinrakkauden osoittaminen voi toimia myönteisen itsemäärittelyn välineenä. Samaan selitykseen viittaavat Arluke ja Sanders analyysissään natsi-Saksan eläinsuojelua korostaneesta kulttuurista. Myös Franklin on kirjoittanut eettisten eläinsuhteiden merkityksestä väylänä moraalisuutemme osoittamiseen, "hyvien töiden" tekemiseen, eli vastauksena postmodernin myötä nousseille misantropian ja moraalisen epäjärjestyksen tunteille. Itse näen, että lemmikkikulttuurilla on saattanut olla tämän kaltainen merkitys eläinsuhteemme moraalisenä tasapainottajana keräilijä-metsästäjäkulttuurien alkuajoilta lähtien, tosin ajallisesti ja paikallisesti vaihdellen. Esimerkiksi keskiajan eläin- ja lemmikkivihamielisessä kulttuurissa tämä ei ole ollut ainakaan vallitseva yhteiskunnallinen käsitys.

Modernissa eläinten hyväksikäyttö on voimistunut fordistisen eläintuotannon kehittymisen myötä. Samanaikaisesti lemmikkikulttuuri on jatkuvasti sekä laajentunut että integroinut lemmikit yhä läheisemmiksi perheenjäseniksi. Lemmikkikulttuurille on löydettävissä monia muitakin funktioita ja suosion syitä, mutta sen merkitys inhimillisyytemme osoittajana, niin yhteiskunnan makro- kuin yksilötasolla, vaikuttaa ilmeiseltä. Näin tarkasteltuna ambivalentti eläinsuhde ei näyttäydykään selitystä vaativana epäloogisuutena. Se että eläimiä sekä metsästetään ja teurastetaan että hellitään muodostaakin tasapainoisen kokonaisuuden, joka mahdollistaa myönteisen käsityksen muodostamisen sekä yleisestä että yksityisestä eläinsuhteestamme, huolimatta siitä että elämäntapamme perustuu eläinten laajamittaiselle hyväksikäytölle.

Eläinrakkauden osoittaminen ei vaadi ristiriidatonta suhdetta eläimiin, eli se toimii hyvin ambivalenttien eläinsuhteidemme piirissä. Esimerkiksi marsuharrastaja näyttäytyy kulttuurissamme puhdasverisenä eläinten ystävänä. Huolehtiihan hän jokaisesta marsustaan tunnontarkasti ottaen huomioon niiden yksilölliset käyttäytymistäipumukset. Tätä näkemystämme eläinrakkaasta marsuharrastajasta ei horjuta, että sama henkilö syö päivän aikana sekä lintuja että kognitiivisilta kyvyiltään todennäköisesti marsua huomattavasti kehittyneempää sikaa. Marsufani myös järkyttyi lukiessaan lehdestä, että Etelä-Amerikassa hänen lemmikkiensä lajitovereita syödään hyvällä omallatunnolla, ja hän paheksuu ihmisiä, jotka eivät anna pikkujyrsijöidensä juosta päivittäin vapaana ainakin muutamaa tuntia. Tämä kertoo kulttuurimme tavasta ymmärtää eläinystävällisyys tai eläinrakkaus. Eläinrakkauden osoittajaksi riittää, että ihminen on kiinnostunut eläimistä ja huolehtivainen joitain eläimiä – ei välttämättä suinkaan koko eläinkuntaa – kohtaan. Tämä vahvistaa väittämää, jonka mukaan eläinystävällisyydessä on oikeastaan kyse ihmisen omasta ominaisuudesta, humaaniudesta, joka ei välttämättä liity näkemykseen eläinten itsensä moraalisesta arvosta. Ihmisen tulee käyttäytyä eläintä kohtaan ystävällisesti todistaakseen oman humaaniutensa,

ei kunnioittaakseen eläimen vaatimuksia eläimenä. Eläinten "hoivaamisessa" ei myöskään ole aina kyse eläimen parhaasta, vaan siitä, miten eläin parhaiten sopisi ihmisen omaan elämäntapaan. Esimerkiksi lemmikille hankitut merkkivaatteet ja gourmet-ateriat eivät todennäköisesti ole seurausta vakavasta eläimen hyvinvointia ja viihtymistä seuranneesta pohdinnasta.

Tämänkaltaiset paradoksit voivat säilyä yhteiskunnassa lähes näkymättömissä, jos on olemassa sellaisia historiallisia ja kulttuurisia mekanismeja, joiden tehtävä on oikeuttaa tilanne, tehdä siitä osa normatiivista järjestelmää. Paradoksi on tällöin rakennettu sisään kulttuuriseen järjestelmään, ja sitä siirretään seuraaville sukupolville osana elämäntapaa. Arluke ja Sanders (1996, 189) vertaavat eläinten asemaa "amerikkalaiseen dilemmaan" (perustuen Gunnar Myrdalin samannimiseen 1944 ilmestyneeseen kirjaan), rasismin säilymiseen pitkään amerikkalaisen tasa-arvon idean rinnalla.

"While inconsistency does occasionally come into an individual's awareness as a glaring problem calling for correction, most of the time, most people live comfortably with contradictions as a natural and normal part of life." (Arluke & Sanders 1996, 190.)

Eläinten kohtelun sisältämä ristiriita, eläinten keskinäinen eriarvoisuus, on kuitenkin jatkuvasti läsnä. Utilitaristisen eläinsuhteen rinnalla, jatkuvana vertailukohteena, ovat eettisemmät eläinsuhteet: eläin kumppanina, perheenjäsenenä, tuntevana ja tietoisena olentona. Lemmikkikulttuurin suosion nousu ja etologisen tiedon jatkuva kasvu ovat asettaneet tämän eläinten keskinäisen eriarvoisuuden sekä eläinten ja ihmisen ehdottoman eronteon kyseenalaiseksi. Eläinsuojelun toinen ideaalityyppi, vaatimus samanlaisuudesta (eläimen ja ihmisen samanlaisuuden tunnustamisesta) saa voimaa tästä tilanteesta. Romantiikan ajatteluperinnettä pidetään samanlaisuuden vaatimuksen varhaisena muotona, 1970-luvulta lähtien voimakkaassa nousussa ollutta eläinoikeusliikettä sen modernina vastineena. Testerin mukaan modernissa eläinoikeusliikkeessä yhdistyvät sekä samanlaisuuden että erilaisuuden vaatimukset: ihminen on eläin, ja eläin kuin ihminen, yksilö. Mutta vain ihminen kykenee vaatimaan muiden eläinten moraalista kohtelua. Eläinsuojelu- ja eläinoikeusliike ovat kuitenkin monimuotoisia, ja sisältävät hyvin erilaisia näkemyksiä tavoiteltavista ihmisten ja eläinten välisistä suhteista.

Sekä Eder että Arluke viittaavat vallitsevaan länsimaiseen eläinsuhteeseen "silmälaput silmillä kulkemisena". Ederin kasvissyönnin kulttuuriksi kutsuma, modernissa yhteiskunnassa vaikuttavista luontosuhteista heikompi, haluaa sen sijaan paljastaa modernisaation kaksiselitteisyyden, nostaa eläinten ambivalentin aseman tarkasteluun. Se pyrkii salaamisen sijaan nostamaan ristiriidan näkyviin. Tässä yrityksessään se joutuu kamppailemaan vallalla olevaa teknis-instrumentaalista luontosuhdetta vastaan.

Kuten Heiskala (2000, 197) on todennut, vain sellaiset yhteiskunnalliset erottelut ja instituutiot, jotka tuotetaan yhteiskunnallisissa käytännöissä yhä uudelleen, voivat säilyä. Muutos on seurausta siitä, että käytännöt lakkaavat vahvistamasta joitain konstruktioita. Läheiset suhteet lemmikkeihin ja populaarissa muodossa leviävä tutkimustieto eläinten kognitiivisista kyvyistä murentavat konstruktioita eläimistä vailla tunteita ja tietoisuutta olevina, vain ihmisen hyödyksi tarkoitettuina olentoina. BSE ja muut ruokakriisit sekä käsitys liiallisen eläinravinnon terveyttä rapauttavista vaikutuksista estävät uusintamasta käsitystä eläintuotannon ja edistyksen ristiriidattomasta yhteydestä. Sovittelu eläinten ambivalentin aseman ratkaisijana ei enää toimi, ainakaan yhtä ongelmattomasti kuin ennen.

Modernin synnyttämä dilemma, voimakas ristiriita empaattisten eläinasenteiden ja eläinten hyödyntämisen välillä, nousee tässä post- tai myöhäismodernin epävarmuuden maailmassa uudelleen esiin, kun myös toinen dilemman ratkaisu, salaaminen, menettää tehoaan. Salaaminen on myös syventänyt dilemmaa: kun eläintuotanto on sijoitettu yhä loitommalle ihmisistä, he ovat vieraantuneet eläinten lihaksi tuottamisen prosessista. Kun eläintuotannon todellisuus taas nostetaan näkyville, se näin ollen aiheuttaa todennäköisesti suuremman moraalisen shokin, kuin ilman eläintuotannon katseilta piilottamista olisi tapahtunut. Tämä on mielenkiintoinen huomio, sillä tällainen "moraalinen shokki" on todettu keskeiseksi syyksi nimenomaan eläinoikeusliikkeen toimintaan mukaan lähtemiselle (Jasper & Poulson 1989 teoksessa Garner 2002, 396). Eläinliike on puolestaan entisestään heikentänyt salaamisen mahdollisuuksia eläinten ambivalentin aseman käsittelyssä levittäessään tietoa eläintuotannon yksityiskohdista ja siinä näkemistään ongelmista.

Eläinten ambivalentin aseman ongelma on siis myöhäismodernissa nousemassa jälleen esiin. Mikäli tarkastelemme aikakauttamme refleksiivisenä modernisaationa, jossa moderni tulee tietoiseksi omista virheistään, eläinten ambivalentin aseman nousu ristiriitojen ja pohdinnan kohteeksi on kiinnostava esimerkki tästä refleksiivisestä luonteesta.

Tilannetta voidaan tarkastella riskiyhteiskunnan tulkintaperspektiivistä. Riskiyhteiskunnallahan tarkoitetaan modernin yhteiskunnan kehitysvaihetta, jossa sosiaaliset, poliittiset, taloudelliset ja yksilölliset riskit yhä useammin luistavat teollisen yhteiskunnan seuranta- ja turvainstituutioiden otteesta (Beck 1995, 16). Riskiyhteiskunnan käsite nostaa aikakausi- ja järjestelmämuutoksia esiin kolmella alueella: modernin teollisuusyhteiskunnan suhteessa hupeneviin kulttuurisiin ja luonnonresursseihin, yhteiskunnan suhteessa itse tuottamiinsa uhkiin ja ongelmiin, sekä kollektiivisten ja ryhmäspesifien merkityslähteiden, kuten edistysuskon hiipumisessa. Beckin (1995, 18–19) mukaan yhteiskunnan itse tuottamat uhat ja ongelmat ovat omiaan horjuttamaan totutun yhteiskunnallisen järjestyksen perusolettamuksia heti, kun ihmiset tulevat tietoisiksi niitä.

Modernit yhteiskunnat törmäävät oman mallinsa perustoihin ja rajoihin juuri sikäli ja siinä määrin, kuin ne kieltäytyvät muuttumasta ja refleктоimasta omia vaikutuksiaan ja jatkavat "enemmän samaa" -politiikkaansa. Eläintaudit ja eläinten fyysisen selviytymisen rajat fordistisen tuotantomallin puristuksessa voi nähdä hupenevana luonnonresurssina: eläimet näyttävätkin rajallisesti hyödynnettävänä luonnonvarana. Eläinten lajityypillisen käyttäytymisen estäminen, tästä seuraavat eläinten hyvinvointiongelmat ja jopa ihmisiin ulottuvat terveydelliset riskit ovat modernin yhteiskunnan oman logiikan itse tuottamia ongelmia. Edistysuskon hiipuminen ja eläinkäsitysten muutokset saavat aikaan, ettei eläinten hyväksikäytön oikeuttaminen enää toimi kuten ennen, sovittelu eläinten ambivalentin aseman ratkaisijana menettää tehoaan.

Sosiologia on kiinnostunut modernissa syntyneiden yhteiskunnallisten ilmiöiden käynnissä olevasta muutoksesta, nähdään näiden muutosten sitten olevan osa post-, myöhäis- tai hypermodernia tai riskiyhteiskuntaa. Näin ollen on luontevaa, että sosiologia on juuri nyt heräämässä myös ihmisten ja eläinten välisten suhteiden analyysiin. Ambivalentin eläinsuhteen ratkaisujen horjumisen myötä yhteiskuntatieteellistä eläintutkimusta tarvitaan. Eläinten horjuva asema kaipaa joko lisää sovittelun keinoja tai purkamista ja uudelleen analysointia. Beck (1995, 41, 48) puhuu kyvystä uusiutua radikaalin itsekritiikin ja luovan hajottamisen avulla sekä toisaalta tarpeesta löytää muotoja ja foorumeita, joiden avulla voidaan rakentaa konsensus teollisuuden, politiikan, tieteen ja muun väestön välillä, ja keskuudessa.

Sekä Franklin (1999) että Arluke ja Sanders (1996) suhtautuvat myönteisesti uudenlaisen eläin(luonto)suhteen mahdollisuuteen. Merkit jonkinasteisen muutoksen alkamisesta kun ovat selkeitä. Franklin (1999, 199) uskoo eläinten ja ihmisten välisten luokituksellisten ja vuorovaikutuksellisten erottelujen murtuvan. Hän näkee ja toivoo, että tämä muutos perustuu sovintoon, eläinten ja ihmisten välisen yhteisyyden ja vuorovaikutuksen rakentamiseen sekä empatiaan, ei eläinoikeusliikkeen ajamaan eläinten ja ihmisten maailmojen eristämiseen.¹¹⁴ Arluke ja Sanders (1996, 191) eivät ota tältä osin kantaa siihen, millaiseksi ihmisten ja eläinten välinen suhde olisi muuttumassa tai millaiseksi sen olisi suotavaa muuttua, kun/jos ihmisten ja eläinten välinen suhde muuttuu vähemmän hierarkkiseksi. He tyytyvät asettamaan toiveen eläinten epäjohdonmukaisen kohtelun ratkeamisesta. Myös Ederin (1996) näkemykset painottavat muutoksen mahdollisuutta. Ederin mukaan modernin kaksiosaisessa luonteessa, kasvissyönnin ja lihansyönnin rinnakkaisissa kulttuureissa voi tapahtua muutoksia, mikäli tieto ja keskustelu nostavat modernin järjestyksen, näiden kahden rinnakkaisen kulttuurin, perusteita esiin. Hän uskoo, että tämä toimisi kasvissyönnin kulttuurin merkitystä kasvattaen.

¹¹⁴ Franklin (1999, 199) käyttää termiä "apartheid" (eristäminen), siitä ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tilasta, johon hän näkee eläinoikeusliikkeen tähtäävän.

Sivilisaatioprosessiteoriaa soveltaessamme modernin ja myöhäismodernin merkitykset suhteellistuvat: olemme tekemisissä hitaan prosessin kanssa, jossa suhtautumisemme väkivaltaan muuttuu torjuvammaksi. Toisaalta tämä prosessi sisältää suuntauksen kohti yhä pidemmälle vietyä eläimellisinä pidettyjen ominaisuuksiemme torjuntaa, ei siis kohti luokittelujen purkamista, tai oman "eläimyytemme" hyväksymistä. On tärkeää muistaa, että etsiytymisessämme kauemmas eläimistä ja eläimyydestä on kyse etsiytymisestä kauemmas *konstruktioistamme* eläimellisyydestä. Ja konstruktioit syntyvät inhimillisissä käytännöissä. Ne ovat siis muutettavissa olevia.

Jos uskomme, että Eliaksen teoria on selitysvoimainen myös myöhäismodernissa, voimme pohtia ovatko suhteemme eläimiä kohtaan todella muuttumassa vähemmän väkivaltaisiksi, vai piilotetaanko eläimellisyys entistä tehokkaammin "kulusseihin". Ratkaistaanko lisääntynyt herkistymisemme eläinten kaltoin kohtelulle aiempaa tehokkaammalla eläintuotannon todellisuuden piilottamisella katseilta? Salaamiseen turvautuminen eläinten jo noustua yhteiskunnallisen kiistelystä kohteeksi voi kuitenkin olla aikaisempaa vaikeampaa.

Mutta onko todella syytä uskoa, että ihmisten ja eläinten väliset suhteet voitaisiin ottaa uudelleen tarkastelun kohteeksi, vai onko näissä suhteissa kyse niin perustavaa laatua olevasta yhteiskunnallisen järjestyksen materiaalista, ettei kysymyksen todellinen avaaminen ole mahdollista? Millaisiin seurauksiin ambivalentin eläinsuhteen ratkaisujen horjuminen voi johtaa?

Historiallinen tarkastelu on näyttänyt, että vallitsevaa suhdetta eettisemmän luonto/eläinsuhteen puolesta puhujia on ollut hyvin erilaisissa yhteiskunnissa, erilaisina aikoina. Eläinten eettistä kohtelua vaativa vastakulttuuri (joka tosin tiettyinä aikoina on ollut erittäin pieni alakulttuuri) ei ole ainoastaan moderni ilmiö. Aatehistoria voi kertoa meille, miten nämä näkemykset ovat kulloinkin päässeet vallalle, kuinka ne ovat vaikuttaneet yhteiskunnalliseen kehitykseen, onko niiden vaikutus yltänyt enemmänkin ihmisten arkiajatteluun vai esimerkiksi lainsäädäntöön, ja millaisiin muihin yhteiskunnallisiin prosesseihin ja ilmiöihin ihmis-eläinsuhteiden muutos on kytkeytynyt.

Ihmisten ja eläinten välinen suhde ei ole säilynyt muuttumattomana, ja myös ihmiset ja eläimet erottavaa raja-aitaa on siirrelty. Joidenkin tutkijoiden mukaan tämä ihmiset muusta luonnosta erottava rajanveto on ollut aina olemassa, eläimet ovat "aina" näyttäytyneet hyväksikäytettävänä toisella tavoin kuin ihmiset. Yhä enemmän löytyy kuitenkin tutkijoita, joiden mukaan kyseessä ei ole universaali ilmiö. Keskeisin meidän ja toisten raja on voinut sijaita aivan muualla kuin ihmisten ja kaikkien muiden eläinten välillä ja etenkin se, ketkä on määritelty täyden ihmisyyden piiriin, ketkä eläimellisiksi, on vaihdellut.

Mikä siis on erontekojen, ja nimenomaan eläimen ja ihmisen välisen eronteon merkitys? Miksi juuri ihmisen ja eläimen välinen eronteko on niin keskeinen? Onko tätä erontekoa edes mahdollista purkaa? Mitä tämän eronteon purkamisesta, edes ajatusten tasolla, seuraisi? Todellisia muutoksia, tai edes todellista keskustelua ihmisten ja eläinten välisestä suhteesta, on kuitenkin vaikea saada aikaan niin kauan kuin toinen selitetään täysin erilaiseksi ja erilliseksi kuin toinen, kun ihmisten ja eläinten välinen rajanveto on ylittämätön, laadullinen eikä määrällinen.

Erontekojen merkityksestä on kyllä tutkimusta. Strukturalistisen antropologian perinne, ajatukset erottelujen ja luokittelujen merkityksestä ihmiselle sosiaalisena kulttuuriolentona ovat myös sosiologialle keskeisiä. Toisaalta yhteiskuntatieteiden avustuksella kulttuurimme "ehdottomia" erontekojä on jo purettu, tai ainakin purkutyö on aloitettu. Nainen–mies-dualismin purku on edelleen kesken, mutta käynnissä niin tiedemaailmassa kuin laajemmin yhteiskunnassamme. Tilalle ovat tulleet naiseudet, mieheydet, sukupuolet ja sosiaalinen sukupuoli. Samoin esimerkiksi dikotomia ruumis – mieli sekä etnisyyteen liittyvät hierarkiat ja arvojärjestykset on kyseenalaistettu. Näiden erontekojen ja hierarkioiden kyseenalaistamisen kautta ihmisten ja eläinten välisten suhteiden sosiologia kytkeytyy muiden alistettujen ryhmien tutkimukseen sekä ympäristösosiologiaan, jolle luonnon ja kulttuurin välinen eronteko on kriittinen kysymys.

Jos eläinten merkitykset ja ihmisen ja muiden eläinten välinen eronteko ovat sosiaalisia konstruktioita, niiden pitäisi olla muutettavissa. Mikäli kyseessä oleva ero sen sijaan on laadullinen, ehdoton ja ylittämätön, ja pohjautuu ihmisten ja toislaajisten eläinten synnynnäisiin, evoluution kuluessa kehittyneisiin eroihin, tätä eroa pitäisi uskaltaa käsitellä. Sen sijaan jos ei ole olemassa eroa, jota ei voisi purkaa, tähän analysointiin pitäisi uskaltaa tarttua. Jos koemme tietävämmä tutkimuksen lopputuloksen jo valmiiksi, tämän ei pitäisi estää muita esittämästä kysymyksiä.

Tutkimalla tätä erontekoa ja sen merkitystä voimme saada selville minkälaisille instituutioille tämän eronteon muuttumattomana säilyminen on tärkeää, minkälaiset tahot puolestaan haluaisivat avata sitä uudelleen pohdintaan. Tai toisinpäin: tarkastelemalla yhteiskunnallisten toimijoiden reaktioita uudenlaisiin tapoihin lähestyä ihmisten ja eläinten välisiä suhteita voimme saada selville jotain tämän eronteon merkityksestä, mahdollisuudesta muuttua, ja mahdollisen muutoksen seurauksista.

Jos suunta ihmisten ja eläinten välisen eronteon uudelleen analysointia kohden on niin selkeä kuin monet ihmis–eläinsuhteita tutkivat yhteiskuntatieteilijät antavat analyysissään ymmärtää, minkälaiset yhteiskunnalliset ilmiöt tai toimijat hidastavat tätä prosessia? Yksi suunta tämän vastauksen hakemiseen on talous, ainakin se osa taloudesta, jonka toiminta ja tuotto perustuvat eläinten hyödyntämiselle. Mikäli joidenkin ryhmien alistaminen on merkittävä taloudellinen etu, voi yhteiskunnassa tapahtua paljon pohdintaa ja keskustelua ennen kuin muutoksia näiden

alistettujen ryhmien asemassa voidaan todella saada aikaan. Tällainen rakenteellinen pohdinta ei ole ollut ihmis-eläinsuhteiden sosiologiassa kovin vahvoilla, vaikkakin esimerkiksi Ted Benton ja David Nibert ovat pohtineet talousjärjestelmämme merkitystä ihmisten ja eläinten välisen eronteon ja eläinten hyväksikäytön säilyttäjänä.

Eläinten hyvinvointikysymysten taloudellisia merkityksiä pohdittaessa on arvioitu, että suurempi tietoisuus eläintuotannon todellisuudesta vaikuttaisi ihmisten tekemiin kulutuspäätöksiin, etenkin ruuan kulutuksen osalta. Jo nyt eettisesti tuotettujen eläintuotteiden markkinat ovat kasvussa. Olisi tärkeää analysoida, onko esimerkiksi eläinystävällisten maataloustuotteiden markkinoiden kasvulle olemassa joitain institutionaalisia esteitä. (Ks. esim. Frank 2002.) Taloudellisten toimijoiden valta on hyvin monisyistä yltäen käytännön toimintatavoista päättämisestä poliittiseen järjestelmään suuntautuvaan vaikuttamiseen sekä suoraan kuluttajiin suuntautuvaan mainontaan. Mikäli eläinten hyödyntäminen tuottaa taloudellista voittoa, tätä voittoa on mahdollista suunnata mainontaan, jonka kautta kuluttajille voidaan rakentaa haluttuja mielikuvia kyseisestä eläintuotannon muodosta. Vastakulttuurisen viestin välittäjät ovat lähes poikkeuksetta taloudellisesti heikommassa tilanteessa. Kyseessä on siis myös kamppailu eläinten sosiaalisen konstruoinnin välineiden asettamisesta näkyville, erilaisten eläimiä koskevien ideoiden saamisesta esille.

Sillä kuinka pitkälle "salaaminen" modernin eläinsuhteen dilemman ratkaisijana onnistuu, kuinka kauan eläintuotannon arki onnistutaan pitämään erillään kuluttajien arjesta, on siis myös merkittäviä taloudellisia vaikutuksia. Näin ollen voidaan olettaa, että mikäli tätä modernia dilemmaa halutaan lähteä avaamaan, tämän mahdollisuuksiin vaikuttavat myös ne yhteiskunnalliset toimijat, joilla on vallitsevaan tilanteeseen liittyen intressejä puolustettavanaan.

Paradoksaalista kyllä myös tieteen maailma on omalta osaltaan toiminut vakiintuneiden ihmisen ja eläimen määrittelytapojen vartijana. Tieteenalajako luonnon- ja ihmistieteisiin uusintaa yhä edelleen näkemystä eläimestä luonnonlakien mukaan toimivana, tahdottomana ja tietoisuutta vailla olevana olentona, ja ihmisestä ainoana aidosti sosiaalisena ja kulttuurisena, vapaan tahdon ja tietoisuuden omaavana – ei eläimenä – vaan ihmisenä. Näin ei tietenkään tarvitsisi olla.

Luonnontieteiden piirissä osa tutkijoista on lähtenyt tarkastelemaan ihmisten ja eläinten välisten suhteiden peruslähtökohtia, ihmisten ja eläinten keskeisiä eroja ja yhteneväisyyksiä. Tämä on johtanut tieteellisiin väittelyihin, sekä luonnontieteiden sisällä että ihmistieteisiin ulottuen. Tieteen piirissä väittelyitä voi kuitenkin aina pitää hedelmällisinä. Ihmisen ja eläimen olemuksesta käytävät keskustelut ovat varmasti vielä antoisampia, mikäli myös yhteiskuntatieteet osallistuvat keskusteluun. Näin tietenkin siinä tapauksessa, että puheenvuorot perustuvat tutkimustietoon, eivät

esimerkiksi vain vallitseviin käsityksiin elämän jakautumisesta erillisiin selkeästi rajattuihin osaluueisiin. Suomessa yhteiskuntatieteiden piirissä, myös sosiologiassa, onkin jo tehty avauksia, joissa esimerkiksi kulttuurin ja luonnon olemus ja raja-alueet on otettu pohdinnan kohteeksi. Näitä pohdintoja on luvassa lisää, koska kuten alussa totesin, aikamme on asettamassa suhdettamme muuhun elolliseen vakavan pohdinnan alaiseksi. Nähtäväksi jää, onko tässä pohdinnassa kyse ympäristöstämme lajeina ja biotooppeina, vai myös muista elollisista olennoista yksilöinä, joista osa saattaisi olla lähestyttävissä jopa sosiaaliseen vuorovaikutukseen kykenevinä, mielellisinä sosiaalisina toimijoina. Olemme pikku hiljaa ymmärtäneet, ettemme ole erillisiä ympäristöstämme, että ihminen lajina tuskin selviytyy yksin. Tai kuten ihmis-eläinsuhteiden sosiologia on näyttänyt: se tuskin myöskään viihtyisi kovin hyvin yksin.

Ihmisen suhde muihin eläimiin on ollut kasvava puheenaihe viimeisten vuosien ajan. Eläinten merkitys yhteiskunnassa on noussut uudella tavalla näkyviin eläinten kohteluun kohdistuvien ristiriitojen myötä. Tieteen mahdollisuudet tuoda yhteiskunnalliseen keskusteluun jotain uutta ja olennaista ovat sitä paremmat, mitä laajemmin sen piiristä osataan vastata niihin kysymyksiin, joita tällaiset yhteiskunnassa liikkuvat virtaukset ihmisissä herättävät. Myös tämän vuoksi tutkimukseni aihe ja tämä uusi tutkimusala ovat mielestäni sosiologialle kiinnostava aihe ja mahdollisuus. Suhteemme muihin eläimiin ei ole yksin luonnontieteille, tai vain luonnontieteille ja filosofialle, jätettävä kysymys. Eläimet ovat osa yhteiskuntaa ja ihmiset muodostavat niihin vaihtelevia suhteita. Yhteiskuntatieteilijöillä olisi hyvä olla tästä kokonaisuudesta jotain sanottavaa.

En ole tässä pro gradu -työssä käsitellyt oikeastaan lainkaan eläinten keskeisintä merkitystä ihmisille, hengissä säilymisen mahdollistamista. En tarkoita nyt eläinten merkitystä ravintona ja materiaalina, vaan maapalloa biosfäärinä, jonka korvaamaton osa eläimet ovat. Tämä aspekti ihmisten ja eläinten yhteisessä, rinnakkaisessa ja lomittaisessa, elämässä on yksi olennainen syy siihen, miksi kiinnostuksemme myös eläinten olemusta ja merkitystä kohtaan on herännyt.

Vaikka emme löytäisi heti vastauksia näihin suuriin kysymyksiin tai jos emme osaa lukea kokonaisvastauksia keräämistämme tosiasiaivihjeistä, niin tutkimalla eläinten asemaa yhteiskunnassa voimme ainakin saada selville, millaisia suhteita ihmisillä ja eläimillä arkipäiväisessä elämässä on, millaisiksi ihmiset nämä erilaiset suhteet kokevat ja millaisia merkityksiä he näille suhteille antavat. Voimme ehkä ymmärtää, miksi nyky-yhteiskunnan epävarmuudessa olemme niin kiinnostuneita muista eläimistä ja nautimme niiden seurasta. Modernin lännen eläinkäsitys ei kuitenkaan ole yksi, ehyt tai tieteellinen. Rinnakkain ja sekoittuneina elävät sekä tieteelliset (nekin keskenään ristiriitaiset) että arjen kokemuksissa muokkautuneet käsitykset eläimistä. Unohtamatta muualla kuin modernissa länessä vallitsevia erilaisia eläinsuhteita, jotka nekin yhä useammin välittyvät myös omaan yhteiskuntaamme.

Lähteet

Kirjallisuus

Adams, Carol J. (1990) *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-vegetarian Critical Theory*. Continuum, New York.

Aikio, Aslak (2003) Kolmannen valtakunnan eläinoikeudet. [www-dokumentti] <<http://kaltio.posiona.net/index.php?25>> (Luettu 23.8.2003).

Aittola, Tapio & Raiskila, Vesa (1994) *Jälkisanat*. Teoksessa Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas: *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Gaudeamus, Helsinki.

Alatalo, Tuomas (1999) (toim. Parkkinen, Jukka) *Olen ja saan sanoa*. WSOY, Juva.

Alger, Janet M. & Alger, Steven F. (1997) *Beyond Mead: Symbolic Interaction between Humans and Felines*. *Society & Animals* 5:1, 65–81.¹¹⁵

Alger, Janet M & Alger, Steven F. (1999) *Cat Culture, Human Culture: An Ethnographic Study of a Cat Shelter*. *Society & Animals* 7:3.

Allardt, Erik (1983) *Sosiologia I*. WSOY, Porvoo, Helsinki, Juva.

Allardt, Erik & Littunen, Yrjö (1972) *Sosiologia*. Neljäs, uudistettu laitos. WSOY, Porvoo.

Anttonen, Veikko (2002) *Uskonto eläimiä koskevan tiedon organisoijana*. Teoksessa Ilomäki, Henni & Lauhakangas, Outi (toim.) *Eläin ihmisen mielenmaisemassa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 63–82.

¹¹⁵ Tässä lähdeluettelossa *Society & Animals* -julkaisusta peräisin olevissa artikkeleissa osassa sivunumerot on merkitty, toisissa puolestaan ei. Tämä johtuu siitä, että käytössäni on ollut rinnan *Society & Animals* -julkaisun verkkoversio (www.psyeta.org/sa) ja osa lehdistä painetussa muodossa. Painettua versiota lehdestä ei ole saatavissa missään suomalaisessa julkisessa kirjastossa. Lehden verkkoversio on identtinen lehden painetun version kanssa, lukuun ottamatta sitä, että artikkelit eivät sisällä sivunumeroita.

Anttonen, Veikko & Viljanen, Anna Maria (2003) Mary Douglas ja ajattelun yhteisöllisyys. Teoksessa Douglas, Mary: Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi. Vastapaino, Tampere, 7–25.

Arluke, Arnold (1991) Going Into the Closet with Science: Information Control Among Animal Experimenters. *Journal of Contemporary Ethnography* 20:3, 306–330.

Arluke, Arnold (1993) Associate Editor's Introduction: Bringing Animals into Social Scientific Research. *Society & Animals* 1:1.

Arluke, Arnold (1994) Managing Emotions in an Animal Shelter. Teoksessa Manning, Aubrey & Serpell, James (toim.) *Animals and human society: changing perspectives*. Routledge, London, 145–165.

Arluke, Arnold (2000) Secondary victimization in companion animal abuse: the owner's perspective. Teoksessa Podberseck, Anthony L. & Paul, Elizabeth S. & Serpell, James A. (toim.) *Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets*. Cambridge University Press, Cambridge, 275–291.

Arluke, Arnold (2002) A sociology of sociological animal studies. *Society & Animals* 10:4, 369–374.

Arluke, Arnold & Hafferty, Frederic (1996) From Apprehension to Fascination with "Dog Lab": The Use of Absolutions by Medical Students. *Journal of Contemporary Ethnography* 25:2, 201–225.

Arluke, Arnold & Levin, Jack (1999) The relationship of animal abuse to violence and other forms of antisocial behavior. *Journal of Interpersonal Violence*, 14:9, 963–975.

Arluke, Arnold & Luke, Carter (1997) Physical Cruelty Toward Animals in Massachusetts, 1975–1996. *Society & Animals* 5:3.

Arluke, Arnold & Sanders, Clinton (1993) If lions could speak: investigating the animal-human relationship and the perspectives of non-human others. *Sociological Quarterly* 34:3, 377–390.

Arluke, Arnold & Sanders, Clinton (1996) Regarding animals. Temple University Press, Philadelphia.

Armstrong, Philip (2002) The postcolonial animal. *Society & Animals* 10:4, 413–419.

Ascione, Frank R. & Weber, Claudia V. & Wood, David S. (1997) The Abuse of Animals and Domestic Violence: A National Survey of Shelters for Women who are Battered. *Society & Animals* 5:3.

Baker, Steve (1993) Picturing the beast: animals, identity and representation. Manchester University Press, Manchester & New York.

Balcombe, Jonathan (1999) Animals & Society Courses: A Growing Trend in Post-Secondary Education. *Society & Animals* 7:3.

Bauman, Zygmunt (1991) Modernity and ambivalence. Polity Press, Cambridge.

Bauman, Zygmunt (1995) Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality. Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.

Bauman, Zygmunt (2000) Sosiologinen ajattelu. Vastapaino, Tampere. Englanninkielinen alkuteos 1990.

Bauman, Zygmunt (2002) Notkea moderni. Vastapaino, Tampere. Englanninkielinen alkuteos 2000.

Beardsworth, Alan & Keil, Teresa (1997) Sociology on the menu. An invitation to the study of food and society. Routledge, London & New York.

Beck, Ulrich (1990) Riskiyhteiskunnan vastamyrryt. Organisoitu vastuuttomuus. Vastapaino, Tampere. Saksankielinen alkuteos 1988.

Beck, Ulrich (1995) Poliitiikan uudelleen keksiminen: kohti refleksiivisen modernisaation teoriaa. Teoksessa Beck, Ulrich & Giddens, Anthony & Lash, Scott: Nykyajan jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio. Vastapaino, Tampere, 11–82.

Beck, Ulrich & Giddens, Anthony & Lash, Scott (1995) Nykyajan jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio. Vastapaino, Tampere. Englanninkielinen alkuteos 1994.

- Beirne, Piers (2000) Rethinking bestiality: towards a concept of interspecies sexual assault. Teoksessa Podberseck, Anthony L. & Paul, Elizabeth S. & Serpell, James A. (toim.) Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets. Cambridge University Press, Cambridge, 313–331.
- Beirne, Piers (2002) Criminology and animal studies: a sociological view. *Society & Animals* 10:4, 381–386.
- Bennison, Rod (2003) Ecological Inclusion and Non-Human Animals in the Islamic Tradition. *Society & Animals* 11:1, 105–106.
- Benton, Ted (1993) *Natural relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice*. Verso, London, New York.
- Benton, Ted (1996) *Animal Rights: An Eco-Socialist View*. Teoksessa Garner, Robert (toim.) *Animal Rights. The Changing Debate*. Macmillan Press, London, 19–41.
- Benton, Ted (2003) Marxism and the Moral Status of Animals. *Society & Animals* 11:1, 73–79.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1994) *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. 2. painos. Gaudeamus, Helsinki. Englanninkielinen alkuteos 1966.
- Birke, Lynda (2002) Intimate familiarities? Feminism and human-animal studies. *Society & Animals* 10:4, 429–436.
- Birke, Lynda & Michael, Mike (1998) The Heart of the Matter: Animal Bodies, Ethics, and Species Boundaries. *Society & Animals* 6:3.
- Bodson, Liliane (2000) Motivations for pet-keeping in Ancient Greece and Rome: a preliminary survey. Teoksessa Podberseck, Anthony L. & Paul, Elizabeth S. & Serpell, James A. (toim.) *Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets*. Cambridge University Press, Cambridge, 27–41.
- Bonas, Sheila & McNicholas, June & Collis, Glyn M. (2000) Pets in the network of family relationships: an empirical study. Teoksessa Podberseck, Anthony L. & Paul, Elizabeth S. & Serpell, James A. (toim.) *Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets*. Cambridge University Press, Cambridge, 209–236.

- Burt, Jonathan (2001) The illumination of the animal kingdom: The role of light and electricity in animal representation. *Society & Animals* 9:3.
- Cartmill, Matt (1993) *A view to a death in the morning: hunting and nature through history*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Clark, Stephen R. L. (1988) Is humanity a natural kind? Teoksessa Ingold, Tim (toim.) *What is an animal?* Unwin Hyman, London, 17–34.
- Clutton-Brock, Juliet (1987) *A Natural History of Domesticated Mammals*. Cambridge University Press, British Museum (Natural History).
- Clutton-Brock, Juliet (1994) The unnatural world: behavioural aspects of humans and animals in the process of domestication. Teoksessa Manning, Aubrey & Serpell, James (toim.) *Animals and human society: changing perspectives*. Routledge, London, 23–35.
- Clutton-Brock, Juliet (1995) Aristotle, the scale of nature, and modern attitudes to animals. *Social Research*, 62:3, 421–439.
- Cohen, Esther (1994) Animals in medieval perceptions: the image of the ubiquitous other. Teoksessa Manning, Aubrey & Serpell, James (toim.) *Animals and human society: changing perspectives*. Routledge, London, 59–80.
- Coy, Jennie (1988) Animals' attitudes to people. Teoksessa Ingold, Tim (toim.) *What is an animal?* Unwin Hyman, London, 77–83.
- Crist, Eilen (1999) *Images of animals: anthropomorphism and animal mind*. Temple University Press, Philadelphia.
- Dahles, Heidi (1993) Game killing and killing games: An anthropologist looking at hunting in a modern society. *Society & Animals* 1:2.
- Darwin, Charles (1988) *Lajien synty*. Karisto, Hämeenlinna. Englanninkielinen alkuteos 1859.

Douglas, Mary (1994) The pangolin revisited: a new approach to animal symbolism. Teoksessa Willis, Roy (toim.) Human meaning in the natural world. *One World Archaeology*: 16. Routledge, London & New York, 25–36.

Douglas, Mary (2003) Puhtaus ja vaara. Rituaalistisen rajanvedon analyysi. Vastapaino, Tampere. Englanninkielinen alkuteos 1966.

Durkheim, Émile (1982) Sosiologian metodisäännöt. Tammi, Helsinki. Ranskankielinen alkuteos 1895.

Eder, Klaus (1996) The social construction of nature: A sociology of ecological enlightenment. Sage Publications, London. Saksankielinen alkuteos 1988.

Eder, Klaus (1998) Onko "todellisuus" todella? Realismi ja konstruktionismi ympäristösosiologiassa. *Tiede & Edistys* 23:2, 96–109.

Elias, Norbert (1986a) An Essay on Sport and Violence. Teoksessa Elias, Norbert & Dunning, Eric: *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Blackwell, Oxford, 150–174.

Elias, Norbert (1986b) The Genesis of Sport as a Sociological Problem. Teoksessa Elias, Norbert & Dunning, Eric: *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Blackwell, Oxford, 126–149.

Elias, Norbert (1994) *The Civilizing Process. The History of Manners and State Formation and Civilization*. Blackwell, Oxford. Saksankielinen alkuteos 1939.

Elias, Norbert & Dunning, Eric (1986) *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Blackwell, Oxford.

Emel, Jody & Wilbert, Chris & Wolch, Jennifer (2002) Animal geographies. *Society & Animals* 10:4, 407–413.

Englanti–suomi-suursanakirja (1998) Toimittaneet Hurme, Raija & Pesonen, Maritta & Syväoja, Olli. WSOY, Juva.

- Erikson, Philippe (2000) The social significance of pet-keeping among Amazonian Indians. Teoksessa Podberseck, Anthony L. & Paul, Elizabeth S. & Serpell, James A. (toim.) Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets. Cambridge University Press, Cambridge, 7–26.
- Eskola, Antti (1994) Sosiaalitiiteen muuttuvat tekstit ja käytännöt. Teoksessa Weckroth, Klaus & Tolkki-Nikkonen, Mirja (toim.) Jos A niin... Vastapaino, Tampere, 13–53.
- Eskola, Antti (1997) Jäähvöisluentoja. Tammi, Helsinki.
- Evans-Pritchard, E.E. (1968) The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Clarendon Press, Oxford. Alkuteos 1940.
- Fiddes, Nick (1991) Meat: a natural symbol. Routledge, London.
- Flynn, Clifton P. (2000) Battered Women and Their Animal Companions: Symbolic Interaction Between Human and Nonhuman animals. *Society & Animals* 8:2, 99–127.
- Flynn, Clifton P. (2001) Acknowledging the "Zoological Connection": A Sociological Analysis of Animal Cruelty. *Society & Animals* 9:1, 71–87.
- Forsythe, Craig J. & Evans, Rhonda D. (1998): Dogmen: the rationalization of deviance. *Society & Animals* 6:3.
- Frank, Joshua M. (2002) The Actual and Potential Contribution of Economics to Animal Welfare Issues. *Society & Animals* 10:4, 421–428.
- Franklin, Adrian (1999) Animals and modern cultures. A Sociology of human-animal relations in modernity. Sage, London.
- Franklin, Adrian (2001) Neo-Darwinian Leisures, the Body and nature: Hunting and Angling in Modernity. *Body and Society* 7:4, 57–76.
- Franklin, Sarah (1998) Animal models: an anthropologist considers Dolly. Published by the Department of Sociology, Lancaster University. [www-dokumentti] <<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc022sf.html>> (Luettu 29.10.2002).

- Friedmann, Erika & Thomas, Sue A. & Eddy, Timothy J. (2000) Companion animals and human health: physical and cardiovascular influences. Teoksessa Podberseck, Anthony L. & Paul, Elizabeth S. & Serpell, James A. (toim.) Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets. Cambridge University Press, Cambridge, 125–142.
- Frommer, Stephanie S. & Arluke, Arnold (1999) Loving Them to Death: Blame-Displacing Strategies of Animal Shelter Workers and Surrenderers. *Society & Animals* 7:1, 1-16.
- Fuller, Steve (2003) Mitä ihmisyyden on, sitä ovat myös yhteiskuntatieteet. Edward Westermarck -muistoluento, marraskuu 2002. *Sociologia* 40:1, 3–9.
- Garner, Robert (toim.) (1996) Animal Rights. The Changing Debate. Macmillan Press, London.
- Garner, Robert (2002) Political Science and Animal Studies. *Society & Animals* 10:4, 395–401.
- Gerbas, Kathleen C. & Anderson, David C. & Gerbas, Alexandra M. & Coultis, Debbie (2002) Doctoral dissertations in human-animal studies: News and views. *Society & Animals* 10:4, 339–346.
- Giddens, Anthony (1984) Yhteiskuntateorian keskeisiä ongelmia. Toiminnan, rakenteen ja ristiriidan käsitteet yhteiskunta-analyysissä. Otava, Helsinki. Englanninkielinen alkuteos 1979.
- Giddens, Anthony (1991) Modernity and Self-Identity. Polity Press, Cambridge.
- Giddens, Anthony (1994) Beyond Left and Right. Polity Press, Cambridge.
- Giddens, Anthony (1995) Elämää jälkitraditionaalisessa yhteiskunnassa. Teoksessa Beck, Ulrich & Giddens, Anthony & Lash, Scott: Nykyajan jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio. Vastapaino, Tampere, 83–152.
- Giddens, Anthony (2001) Sociology. Neljäs painos. Polity Press, Cambridge.
- Gronow, Jukka (1997) Valistusfilosofia ja poliittinen taloustiede: yhteiskunta omalakisena järjestelmänä. Teoksessa Gronow, Jukka & Noro, Arto & Töttö, Pertti (toim.) Sosiologian klassikot. Gaudeamus, Helsinki, 31–60.

- Gronow, Jukka & Noro, Arto & Töttö, Pertti (toim.) (1997) Sosiologian klassikot. Gaudeamus, Helsinki.
- Haila, Yrjö & Lähde, Ville (toim.) (2003) Luonnon politiikka. Vastapaino, Tampere.
- Haraway, Donna (2003) Manifesti kyborgseille: tiede, teknologia ja sosialistinen feminismi 1980-luvulla. Teoksessa Haila, Yrjö & Lähde, Ville (toim.) Luonnon politiikka. Vastapaino, Tampere, 208–265.
- Harris, Marvin (1986) Good to eat. Riddles of food and culture. Allen & Unwin, London.
- Heiskala, Risto (1994) Sosiologia modernin yhteiskunnan itsetietoisuutena ja kansallisina traditioina. Teoksessa Heiskala, Risto (toim.) Sosiologisen teorian nykysuuntauksia. Gaudeamus, Helsinki, 9–37.
- Heiskala, Risto (toim.) (1994) Sosiologisen teorian nykysuuntauksia Gaudeamus, Helsinki.
- Heiskala, Risto (2000) Toiminta, tapa ja rakenne. Kohti konstruktionistista synteesiä yhteiskuntateoriassa. Gaudeamus, Helsinki.
- Helén, Ilpo (1994) Michel Foucault'n valta-analytiikka. Teoksessa Heiskala, Risto (toim.) Sosiologisen teorian nykysuuntauksia. Gaudeamus, Helsinki, 270–315.
- Holm, Jens (2001) Ruoka, ympäristö ja oikeudenmukaisuus. Lihantuotannon vaikutukset ympäristöön ja maailman elintarvikehuoltoon. Eläinsuojeluliitto Animalia, Helsinki.
Ruotsinkielinen alkuteos 2000.
- Häkkinen, Kaisa (2002) Eläin suomen kielessä. Teoksessa Ilomäki, Henni & Lauhakangas, Outi (toim.) Eläin ihmisen mielenmaisemassa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 26–62.
- Ilmonen, Kaj (1994) Anthony Giddensin rakenteistumisteoria ja sen kritiikki. Teoksessa Heiskala, Risto (toim.) Sosiologisen teorian nykysuuntauksia. Gaudeamus, Helsinki, 316–347.
- Ilomäki, Henni & Lauhakangas, Outi (toim.) (2002): Eläin ihmisen mielenmaisemassa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Ingold, Tim (1976) The Skolt Lapps today. Cambridge University Press, Cambridge.

- Ingold, Tim (1980) *Hunters, pastoralists and ranchers. Reindeer economies and their transformations*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ingold, Tim (toim.) (1988) *What is an animal?* Unwin Hyman, London.
- Ingold, Tim (1994) *From trust to domination: an alternative history of human-animal relations*. Teoksessa Manning, Aubrey & Serpell, James A. (toim.) *Animals and human society: changing perspectives*. Routledge, London, 1-22.
- Jallinoja, Riitta (1995) *Sosiologiaa postmodernisuudesta: Zygmunt Bauman*. Teoksessa Rahkonen, Keijo (toim.) *Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*. Gaudeamus, Helsinki, 30–54.
- Jasper, James (1996) *The American Animal Rights Movement*. Teoksessa Garner, Robert (toim.) *Animal Rights. The Changing Debate*. Macmillan Press, London, 129-142.
- Johnson, Kathleen R. (1996) *The Ambiguous Terrain of Petkeeping in Children's Realistic Animal Stories*. *Society & Animals* 4:1.
- Järvinen, Antero (2000) *Ihmiset ja eläimet. Humanistin eläinkirja*. WSOY, Helsinki.
- Kalevala (1983) *Otava*, Helsinki. Alkuteos 1835.
- Kamppinen, Matti & Laihonen, Pasi & Vuorisalo, Timo (1989) *Kulttuurieläin. Ihmistutkimuksen biologiaa*. Otava, Helsinki.
- Kamppinen, Matti & Salo, Jukka (1989) *Kädelliset ja kulttuuri*. Teoksessa Kamppinen, Matti & Laihonen, Pasi & Vuorisalo, Timo (toim.) *Kulttuurieläin. Ihmistutkimuksen biologiaa*. Otava, Helsinki, 37–54.
- Kauppinen, Ilkka (1999) *Kevyttä ruokaa ja vahvoja arvostuksia. Moraalinen toimijuus vegaaniuden kontekstissa*. Julkaisematon sosiologian pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto.
- Kean, Hilda (1998) *Animal rights: political and social change in Britain since 1800*. Reaktion books, London.

- Kellert, Stephen R. (1994) Attitudes, knowledge and behaviour toward wildlife among the industrial superpowers: The United States, Japan and Germany. Teoksessa Manning, Aubrey & Serpell, James A. (toim.) *Animals and human society: changing perspectives*. Routledge, London, 166–187.
- Klemettinen, Pasi (2002) Kurkistuksia karhun kulttuurihistoriaan. Teoksessa Ilomäki, Henni & Lauhakangas, Outi (toim.) *Eläin ihmisen mielenmaisemassa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 134–173.
- Kruse, Corwin R. (1999) Gender, Views of Nature, and Support for Animal Rights. *Society & Animals* 7:3.
- Kruse, Corwin R. (2002) Social animals: Animal studies and sociology. *Society & Animals* 10:4, 375–379.
- Kupsala, Saara (2000) Modernisoituminen ja eläimet – eläinsosiologian hahmottelua. Julkaisematon sosiologian kandidaatintutkielma. Helsingin yliopisto.
- Kupsala, Saara (2002) *Creating Moral Sentiments and Attitudes towards Farm Animals*. Julkaisematon MA thesis. Lancaster University.
- Lagerspetz, Kari (2002) Eläinten tietoisuus – uutta ja vanhaa. Teoksessa Ilomäki, Henni & Lauhakangas, Outi (toim.) *Eläin ihmisen mielenmaisemassa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 193–214.
- Laitinen, Ahti (1996) Johdatus oikeussosiologiaan. Turun yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisuja. Rikos- ja prosessioikeuden julkaisusarja A:23. Unipaps, Turku.
- Langley, Gill (toim.) (1989) *Animal experimentation: the consensus changes*. MacMillan Press, Basingstoke.
- Lawrence, Elizabeth A. (1994) Rodeo horses: the wild and the tame. Teoksessa Willis, Roy (toim.) *Signifying animals. Human meaning in the natural world*. *One World Archaeology*: 16. Routledge, London & New York, 222–235.
- Leach, Edmund (1982) *Social Anthropology*. Fontana Paperbacks, Glasgow.

- Leikola, Anto (1989) Ihminen – sielu ja tomumaja vai biologinen ilmiö? Teoksessa Kamppinen, Matti & Laihonen, Pasi & Vuorisalo, Timo (toim.) Kulttuurieläin. Ihmistutkimuksen biologiaa. Otava, Helsinki, 13–19.
- Lévi-Strauss, Claude (1963) Structural Anthropology. Penguin Books, Middlesex. Ranskankielinen alkuteos 1957.
- Lévi-Strauss, Claude (1969) Totemism. Penguin Books, Middlesex. Ranskankielinen alkuteos 1962.
- Lévi-Strauss, Claude (1976) Structural Anthropology 2. Penguin Books, Middlesex. Ranskankielinen alkuteos 1973.
- Lodrick, Deryck O. (1981) Sacred cows, sacred places. Origins and survivals of animal homes in India. University of California Press, Berkeley.
- Lundbom, Pia (1998) "Mitä me haluamme? Oikeutta eläimille!" Sosiologisia silmäyksiä suomalaisen eläinoikeusliikkeeseen. Julkaisematon sosiologian pro gradu -tutkielma. Yhteiskuntatutkimuksen laitos, Lapin yliopisto.
- Luukka, Panu (1998) "Ei ole oikeutta, on vain me!" Radikaali eläinoikeusliike Suomessa. Julkaisematon pro gradu -tutkielma. Yleisen valtio-opin laitos, Helsingin yliopisto.
- Macnaghten, Phil & Urry, John (1998) Contested Natures. Sage, London, Thousand Oaks & New Delhi.
- Maehle, Andreas-Holger (1994) Cruelty and kindness to the "brute creation": stability and change in the ethics of the man-animal relationship, 1600–1850. Teoksessa Manning, Aubrey & Serpell, James (toim.) Animals and human society: changing perspectives. Routledge, London, 81-105.
- Manning, Aubrey & Serpell, James (toim.) (1994) Animals and human society: changing perspectives. Routledge, London.
- Marvin, Garry (1988) Bullfight. Basil Blackwell, Oxford & New York.
- Marvin, Garry (2001) Cultured Killers – Creating and Representing Foxhounds. Society & Animals

9:3.

Massa, Ilmo (1990) Esipuhe. Teoksessa Beck, Ulrich: Riskiyhteiskunnan vastamyrykät. Vastapaino, Tampere, 9–16.

Massa, Ilmo & Paloniemi, Riikka (toim.) (2002) Suomalainen ruoka riskiä vailla. BSE Suomen elintarviketuotannon näkökulmasta. Eripainos Ympäristö ja terveys -lehti 6-7:2002, 53–108.

Melson, Gail F. (2002) Psychology and human-animal relationships. *Society & Animals* 10:4, 347-352.

Menache, Sophia (2000) Hunting and attachment to dogs in the Pre-Modern Period. Teoksessa Podberseck, Anthony L. & Paul, Elizabeth S. & Serpell, James A. (toim.) *Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets*. Cambridge University Press, Cambridge, 42–60.

Mennell, Stephen (1986) *All Manners of Food. Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present*. Blackwell, Oxford.

Mennell, Stephen (1992) *Norbert Elias: An Introduction*. Blackwell, Oxford.

Midgley, Mary (1989) Are you an animal? Teoksessa Langley, Gill (toim.) *Animal experimentation: the consensus changes*. MacMillan, Basingstoke, 1–18.

Midgley, Mary (1993) "The four-leggeds, the two-leggeds, and the wingeds": An overview of *Society and Animals*, 1, 1. *Society & Animals* 1:1.

Midgley, Mary (1994) Bridge-building at last. Teoksessa Manning, Aubrey & Serpell, James (toim.) *Animals and human society: changing perspectives*. Routledge, London, 188–194.

Mies, Maria (1988) *Social Origins of the Sexual Divisions of Labour*. Teoksessa Mies, Maria & Bernholdt-Thomsen, Veronika & von Werlhof, Claudia: *Women: The Last Colony*. Zed Books, London & New Jersey.

Mies, Maria & Bernholdt-Thomsen, Veronika & von Werlhof, Claudia (1988) *Women: The Last Colony*. Zed Books, London & New Jersey.

- Mills, C. Wright (1982) *Sosiologinen mielikuvitus*. Gaudeamus, Helsinki. Englanninkielinen alkuteos 1959.
- Mullin, Molly (2002) *Animals and Anthropology*. *Society & Animals* 10:4, 387–393.
- Murcott, Anne (toim.) (1983) *The Sociology of Food and Eating*. Gower, Aldershot.
- Munro, Lyle (1997) *Framing Cruelty: The Construction of Duck Shooting as a Social Problem*. *Society & Animals* 5:2.
- Mäkelä, Johanna (1992) *Luonnosta kulttuuriksi, ravinnosta ruoaksi*. Neljä näkökulmaa ruoan sosiologiaan. *Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja* 21, Jyväskylä.
- Nibert, David A. (1994) *Animal Rights and Human Social Issues*. *Society & Animals* 2:2.
- Nibert, David (2002) *Animal rights/human rights: entanglements of oppression and liberation*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Noske, Barbara (1993) *The Animal Question in Anthropology: A Commentary*. *Society & Animals* 1: 2.
- Oksanen, Markku (2003) *Humanistista eläintutkimusta*. *Agricola: kirja-arvostelut*. [www-dokumentti] <<http://www.utu.fi/agricola/nyt/arvos/tekstit/514.html>> (Luettu 18.5.2003).
- Oloade, J. Olowo (1994) *Nigerian cultural attitudes to the dog*. Teoksessa Willis, Roy (toim.) *Signifying animals. Human meaning in the natural world*. *One World Archaeology*: 16. Routledge, London & New York, 215–221.
- Pálsson, Gísli (1994) *The idea of fish: land and sea in the Icelandic world-view*. Teoksessa Willis, Roy (toim.) *Signifying animals. Human meaning in the natural world*. *One World Archaeology*: 16. Routledge, London & New York, 119–133.
- Parikka, Anu (1998) *"Voi eläinparat"*. Tutkimus nuorten suhtautumisesta eläinsuojeluun ja eläinten oikeuksiin. *Sosiologista keskustelua* B 31. Sosiologian laitos, Turun yliopisto.

- Peltokoski, Jukka (1999) Käyn rehuilla. Veganismi kokemuksena ja kollektiivisena toimintana. Julkaisematon sosiaalipsykologian pro gradu -tutkielma. Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos, Tampereen yliopisto.
- Phillips, Mary T. (1993) Savages, Drunks, and Lab Animals: The Researcher's Perception of Pain. *Society & Animals* 1:1.
- Philo, Chris & Wilbert, Chris (toim.) (2000) *Animal spaces, beastly places: new geographies of human-animal relations*. Routledge, London & New York.
- Plumwood, Val (1993) *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, London.
- Podberseck, Anthony L. & Paul, Elizabeth S. & Serpell, James A. (toim.) (2000) *Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Quinn, Michael S. (1993) Corpulent Cattle and Milk Machines: Nature, Art and the Ideal Type. *Society & Animals* 1:2.
- Rahkonen, Keijo (toim.) (1995) *Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*. Gaudeamus, Helsinki.
- Rajecki, D.W. & Rasmussen, Jeffrey Lee & Sanders, Clinton R. & Modlin, Susan J. & Holder, Angela M. (1999) Understanding dog: Aspects of Humans' Causal Attributions for a Companion Animal's Social Behavior. *Society & Animals* 7:1.
- Ratamäki, Outi (2001) "Pelkäätkö karhua, vihaatko sutta?" Tutkimus suomalaisesta suurpetokeskustelusta ja pohjoiskarjalaisten metsästäjien suhtautumisesta karhuun ja suteen. Sosiologian pro gradu -tutkielma, Joensuun yliopisto.
- Raupp, Carol D. (2002) The "Furry Ceiling": Clinical Psychology and Human-Animal Studies. *Society & Animals* 10:4, 353–360.
- Ritvo, Harriet (1987) *The animal estate. The English and other creatures in the Victorian age*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Ritvo, Harriet (1994) *Animals in nineteenth-century Britain: complicated attitudes and competing categories*. Teoksessa Manning, Aubrey & Serpell, James (toim.) *Animals and human society: changing perspectives*. Routledge, London 106–126.

Ritvo, Harriet (2002) *History and animal studies*. *Society & Animals* 10:4, 403–406.

Rousseau, Jean-Jacques (2000) *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*. Vastapaino, Tampere. Ranskankielinen alkuteos 1755.

Ruonakoski, Erika (2002) *Sinä – eläin. Ruumiillisen yhteyden ja eron merkityksestä toislajisen eläimen ymmärtämisessä*. Teoksessa Ilomäki, Henni & Lauhakangas, Outi (toim.) *Eläin ihmisen mielenmaisemassa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 222–236.

Saarikivi, Janne (2003) *Natsismi ja myytti pahasta ihmisestä*. [www-dokumentti] <<http://kaltio.posiona.net/index.php?101>> (Luettu 23.8.2003).

Sanders, Clinton R. (1993) *Understanding dogs. Caretakers' Attributions of Mindedness in Canine-Human Relationships*. *Journal of Contemporary Ethnography* 22:2, 205–226.

Sarmela, Matti (2002) *Meritokratian eläinkuvia*. Teoksessa Ilomäki, Henni & Lauhakangas, Outi (toim.) *Eläin ihmisen mielenmaisemassa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 174–192.

Scarce, Ric (1997) *Socially Constructing Pacific Salmon*. *Society & Animals* 5:2.

Scarce, Ric (1999) *Who – or what – is in control here? Understanding the social construction of salmon biology*. *Society & Natural Resources* 12:8, 763–776.

Scarce, Rik (2000) *Fishy business: Salmon, biology and the social construction of nature*. Temple University Press, Philadelphia.

Serpell, James A. (1986) *In the company of animals: A study of human-animal relationships*. Blackwell, Oxford.

Serpell, James A. (1999) *Guest Editor's Introduction: Animals in Children's Lives*. *Society & Animals* 7:2.

Serpell, James A. (2000) *Creatures of the unconscious: companion animals as mediators*. Teoksessa Podberseck, Anthony L. & Paul, Elizabeth S. & Serpell, James A. (toim.) *Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets*. Cambridge University Press, Cambridge, 108–124.

Serpell, James A. (2002) *Anthropomorphism and Anthropomorphic Selection – Beyond the "Cute Response"*. *Society & Animals* 10:4, 437–454.

Serpell, James A. & Paul, Elizabeth S. (1994) *Pets and the development of positive attitudes to animals*. Teoksessa Manning, Aubrey & Serpell, James A: (toim.) *Animals and human society: changing perspectives*. Routledge, London, 127–144.

Sewell, Anna (1994) *Uljas musta. Hevosen tarina*. Lyhentäen suomentanut Liisa Tuliniemi. Viides, korjattu painos. WSOY, Juva. Englanninkielinen alkuteos 1878.

Shapiro, Kenneth J. (1993) *Editor's introduction to Society and Animals*. *Society & Animals* 1:1.

Shapiro, Kenneth J. (2002) *Editor's introduction: The State of Human-Animal Studies: Solid, at the Margin!* *Society & Animals* 10:4, 331–337.

Singer, Peter (1991) *Oikeutta eläimille*. Suomentanut ja Suomea koskevin tiedoin täydentänyt Helena Tengvall. WSOY, Helsinki. Englanninkielinen alkuteos 1975.

Sinnemäki, Aino (1994) *Norbert Elias ja sivilisaatioprosessi*. Teoksessa Heiskala, Risto (toim.) *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Gaudeamus, Helsinki, 223–242.

Sivistyssanat (2001) *Toimittanut Turtia, Kaarina*. Otava, Helsinki.

Sjöblom, Tom (2002) *Pyhän Piranin seurakunta. Uskonnon mahdollisuudesta eläimillä*. Teoksessa Ilomäki, Henni & Lauhakangas, Outi (toim.) *Eläin ihmisen mielenmaisemassa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 83–114.

Smith, Julie Ann (2001) *Review of Academic Conferences*. *Society & Animals* 9:3.

Society & Animals (2002/10:4) *Journal of Human-Animal Studies*. Special 10th Anniversary Issue (1992-2002). *The State of Human-Animal Studies*.

- Solot, Dorian & Arluke, Arnold (1997) Learning the Scientist's Role. *Journal of Contemporary Ethnography* 26:1, 28–54.
- Spiegel, Marjorie (1995) The dreaded comparison: Slavery and the oppression of animals grew from the same unhealthy root. *The Environmental Magazine* 6:6, 40–41.
- Spiegel, Marjorie (1996) *The dreaded comparison: human and animal slavery*. Mirror books, New York.
- Sulkunen, Pekka (1987) *Johdatus sosiologiaan*. 3. painos. WSOY, Juva.
- Sulkunen, Pekka (1995) Orgioiden aika: Michel Maffesolin postmodernismi. Teoksessa Rahkonen, Keijo (toim.) *Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*. Gaudeamus, Helsinki, 76–95.
- Sulkunen, Pekka (1999) *Johdatus sosiologiaan – käsitteitä ja näkökulmia*. 2. painos. WSOY, Juva.
- Suomen kielen perussanakirja 1–3 (2001) Nidottu laitos vuosina 1990 – 1994 julkaistusta Suomen kielen perussanakirjasta. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Edita, Helsinki.
- Suonpää, Juha (2002) *Petokuvan raadollisuus. Luontokuvan yhteiskunnallisten merkitysten metsästy*s. Taideteollinen korkeakoulu & Vastapaino, Tampere.
- Suutala, Maria (1996) *Naiset ja muut eläimet. Ihmisen suhde luontoon länsimaisessa ajattelussa*. Yliopistopaino, Helsinki.
- Suutala, Maria (2001) *Kesyttetty nainen*. Yliopistopaino, Helsinki.
- Swabe, Joanna (2000) Veterinary dilemmas: ambiguity and ambivalence in human-animal interaction. Teoksessa Podberseck, Anthony L. & Paul, Elizabeth S. & Serpell, James A. (toim.) *Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets*. Cambridge University Press, Cambridge, 292–312.
- Tanner, Nancy M. (1988) Becoming human, our links with our past. Teoksessa Ingold, Tim (toim.) *What is an animal?* Unwin Hyman, London, 127–140.
- Tapper, Richard (1988) Animality, humanity, morality, society. Teoksessa Ingold, Tim (toim.)

What is an animal? Unwin Hyman, London, 47–62.

Tester, Keith (1989) The Pleasure of the Rich is the Labour of the Poor: Some Comments on Norbert Elias' "An Essay on Sport and Violence". *Journal of Historical Sociology* 2:2, 161–172.

Tester, Keith (1991) *Animals and society: the humanity of animal rights*. Routledge, London.

Thomas, Keith (1983) *Man and the natural world. A history of the modern sensibility*. Pantheon Books, New York.

Touraine, Alain (1988) *Return of the Actor*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
Ranskankielinen alkuteos 1984.

Tuomi, Juha & Kylämäki, Juha (1989): *Evoluutioteoria ja evoluution tasot*. Teoksessa Kamppinen, Matti & Laihonon, Pasi & Vuorisalo, Timo (toim.) *Kulttuurieläin. Ihmistutkimuksen biologiaa*. Otava, Helsinki, 23–36.

Twigg, Julia (1983) *Vegetarianism and the Meanings of Meat*. Teoksessa Murcott, Anne (toim.) *The Sociology of Food and Eating*. Gower, Aldershot, 18–30.

Vialles, Noëlie (1994) *Animal to Edible*. Cambridge University Press, Cambridge. Ranskankielinen alkuteos 1987.

Vilka, Leena (1996) *Eläinten tietoisuus ja oikeudet. Kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa*. Yliopistopaino, Helsinki.

Vuorisalo, Timo (1989) *Ihmistymisen evoluutio*. Teoksessa Kamppinen, Matti & Laihonon, Pasi & Vuorisalo, Timo (toim.) *Kulttuurieläin. Ihmistutkimuksen biologiaa*. Otava, Helsinki, 55–72.

de Waal, Frans (1998) *Hyväluontoinen. Oikean ja väärän alkuperä ihmisessä ja muissa eläimissä*. Terra Cognita, Helsinki. Englanninkielinen alkuteos 1996.

Walls, Mari & Haukioja, Erkki & Kamppinen, Matti (1989) *Evoluutiobiologian tutkimusmenetelmät ja ihminen*. Teoksessa Kamppinen, Matti & Laihonon, Pasi & Vuorisalo, Timo (toim.) *Kulttuurieläin. Ihmistutkimuksen biologiaa*. Otava, Helsinki, 92–109.

Weckroth, Klaus & Tolkki-Nikkonen, Mirja (1994) *Jos A niin... Vastapaino*, Tampere.

Willamo, Risto (2003) Kokonaisvaltaisuutta vaan ei samankaltaisuutta. Väitöskirjatyön käsikirjoitus. Julkaistu kurssimonisteena: Risto Willamo, 2003: Osat, kokonaisuus vai molemmat? Ympäristömuutosten arvottaminen ja arviointi (YMPS2.2). Kurssin oppimateriaali. (2. painos.) Ympäristönsuojelutieteen opetusmoniste n:o 29. Helsingin yliopisto. Limnologian ja ympäristönsuojelun laitos. Ei nidottu.

Willis, Roy (1974) Man and beast. Hart-Davis, MacGibbon, London.

Willis, Roy (toim.) (1994) Signifying animals. Human meaning in the natural world. One World Archaeology: 16. Routledge, London & New York. Alkuteos 1990.

Wolch, Jennifer & Emel, Jody (toim.) (1998) Animal geographies. Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands. Verso, London & New York.

Ylimaunu, Juha (2002) Elinkeinot ihmisen ja eläimen suhteen muokkaajina. Teoksessa Ilomäki, Henni & Lauhakangas, Outi (toim.) Eläin ihmisen mielenmaisemassa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 115–133.

Lehdet

Animalia – eläinsuojelun erikoislehti

2 / 2003 Ruotsi kieltää kädellisillä tehtävät eläinkokeet.

AV Magazine. A publication of the American anti-vivisection society.

3 / 2003 (Volume CXI, number 3)

Helsingin Sanomat

15.12.1999a Hemilä arvosteli maanviljelijöitä mielenosoituksen ylilyönneistä: "Sian ja lampaiden raahaaminen paikalle oli kyllä makaaberia".

15.12.1999b Mieli-pide: Eläimiä pilkattiin törkeästi. (Minna Janhunen)

15.12.1999c Mieli-pide: Mielenosoitus ei unohdu. (Henrik A. Sjöberg)

7.11.2001 FIFA pyysi Etelä-Koreaa lopettamaan koirien syönnin.

29.12.2001 Syötävien koirien teurastukseen halutaan säännöt Etelä-Koreassa.

15.5.2002 Lemmikkieläinten nahkojen kauppa yritetään kieltää Euroopassa. Maailmassa myydään 2 miljoonaa kissan- ja koirannahkaa vuodessa. Tuontikieltoja puuhataan ainakin neljässä maassa.

24.5.2002 Koiraburgereita MM-kisoissa.

28.5.2002 Bardot'lle satelee tappouhkauksia.

11.7.2002 Ruokakriisistä toiseen Euroopassa.

27.8.2002 Lihan kulutuksen kasvu jatkuu maailmassa.

18.1.2003 Sosiologienkin on otettava monitieteisyys vakavasti. (J.P. Roos)

29.6.2003 Eläinten hoidossa. (Matti Mielonen)

20.7.2003 Arabianrannan kanit levittäytyvät kaupunkiin.

Koiramme

5 / 2003 Jos ei itse ole kotona turvassa, ei ole koirakaan. 4–6. (Riitta Loukkola)

Maaseudun tulevaisuus

19.1.2001 Rex-kanien tarhausta kokeillaan Kaustisella.

Peta's Animal Times

winter / 2002

Satakunnan kansa

22.11.1999 "Viisaus on sydämen ja järjen yhteiskäyttöä". (Marja Ylönen)

Internet-lähteet

American Sociological Association's Section on Animals and Society.

<<http://www.asanet.org/sectionanimals/>> (Luettu 2.8.2003).

American Sociological Association's Section on Animals and Society. Newsletter 5/03.

<<http://www.asanet.org/sectionanimals//newsletter05-03.pdf>> (Luettu 2.8.2003).

Common nutritional trends in the EU.

<http://europa.eu.int/comm/health/ph_determinants/life_style/nutrition/nutrition_trends_en.htm>

(Luettu 8.9.2003).

Finfood: Tilasto ravinnon kulutuksesta Suomessa 1990, 1994–1996.

<<http://www.finfood.fi/finfood/ff.nsf/1/DE0B75419FE91F88C22569210031222B?opendocument>>

(Luettu 20.8.2003).

Finfood: Tilasto ravinnon kulutuksesta Suomessa 1995, 1999–2002.

<<http://www.finfood.fi/finfood/ff.nsf/1/6665649AD092556AC2256D7100403FCA?opendocument>

> (Luettu 20.8.2003).

Helsingin koirat alueittain. (Vesa Keskinen). <<http://www.hel.fi/tietokeskus/koirat.htm>> (Luettu 8.9.2003).

ISAZ - The International Society for Anthrozoology.

<<http://www.vetmed.ucdavis.edu/CCAB/ISAZ.htm>> (Luettu 17.7.2003).

Kansanterveyskertomus 3, luku 3. Kansanterveyden kehityssuunnat.

<<http://www.vn.fi/stm/suomi/eho/julkaisut/ktk96/osa3.htm>> (Luettu 8.9.2003).

Kaverikoiratoiminta käynnistyi. Suomen Kennelliitto.

<http://www.kennelliitto.fi/koiku_kaverikoira.htm> (Luettu 20.8.2003).

Liha-alan tiedotus täyttää 20 vuotta. Tiedote 1.11.2001.

<<http://www.finfood.fi/finfood/finnfool.nsf/9b7b469a6c690df7c2256473003cddc1/bde5bfcba21752a2c2256af7004a3f37?OpenDocument&Highlight=0,lihankulutus>> (Luettu 20.8.2003).

Maa- ja metsätalousministeriön tiedote 2.2.2000: Maa- ja metsätalousministeri Kalevi Hemilä, Elintarvikevalvonnan koulutuspäivät 1.-3.2.2000 Lahti, EU:n ruokaskandaalit.

<<http://www.mmm.fi/tiedotteet/vanhat/puheet/020200lahti.htm>> (Luettu 24.7.2003).

Peta – People for the Ethical Treatment of Animals. <<http://www.peta.org>> (Luettu 28.6.2003).

Society & Animals – Journal of Human-Animal Studies. <<http://www.psyeta.org/sa/>>. (Luettu 17.7.2003).