

Tuulia Hämäläinen

”HUIVI TEKEE USKON NÄKYVÄKSI”

Kääntyneet musliminaiset osana islamilaista yhdyskuntaa ja suomalaista yhteiskuntaa

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta
Sosiaali antropologia
Pro gradu -tutkielma
Syyskuu 2019

TIIVISTELMÄ

Tuulia Hämäläinen: "Huivi tekee uskon näkyväksi" Kääntyneet musliminaiset osana islamilaista yhdyskuntaa ja suomalaista yhteiskuntaa

Pro gradu -tutkielma

Tampereen yliopisto

Yhteiskuntatutkimuksen tutkinto-ohjelma

Sosiaaliantropologia

Syyskuu 2019

Pro gradu -tutkielmani tarkastelee suomalaisten islamiin kääntyneiden naisten kokemuksia osana uskonnollista yhteisöä ja suomalaista yhteiskuntaa. Tarkastelen uskonnollista kääntymistä prosessina ja havainnollistan kääntyneiden tilaa yhteiskunnan ja yhdyskunnan välissä liminaalin ja marginaalin käsitteiden kautta. Tutkimuskysymykseni kysyvät: Millainen prosessi muslimiksi kääntyminen on? Miten suhdetta suomalaisuuteen neuvotellaan?

Tutkielma on toteutettu etnografisesti. Aineisto on kerätty osallistuvan havainnoinnin keinoilla yhdessä pääkaupunkiseudulla sijaitsevassa moskeijassa helmi-toukokuussa 2016. Osallistuin viikoittain järjestettäviin tuoreille siskoille suunnattuihin tapaamisiin. Lisäksi haastattelin kymmentä moskeijan toimintaan osallistuvaa siskoa. Tein myös sekä tapaamisista että haastatteluista merkintöjä kenttäpäiväkirjaani.

Naiset rakentavat ja neuvottelevat muslimiuttaan osana islamilaista yhdyskuntaa ja suomalaista yhteiskuntaa. Kääntyneiden voisikin nähdä olevan kahden välissä. Yhteisö on kääntyneelle uskonnollinen auktoriteetti ja tuen lähde. Kääntyneet naiset kuitenkin tulkitsevat myös itse uskonnollista tietoa ja heidän muslimiutensa yhteisöön nähden muodostuu autonomian ja auktoriteetin välissä. Siskojen välisistä suhteista saadaan vertaistukea, mutta myös painetta. Ympäröivällä suomalaisella yhteiskunnalla on merkitystä naisten muslimiuden neuvottelemisessa ja rakentamisessa. Osa pohtii uskonnon toteuttamista julkisessa tilassa. Heidän tapansa harjoittaa uskontoa määrittyy yksityisen ja julkisen välissä. Heidän suomalaisuutensa kyseenalaistetaan ja naiset myös pohtivat omaa suhdettaan suomalaisuuteen.

Avainsanat: islam, uskonnollinen kääntyminen, uskonnollinen yhteisö, liminaali, marginaali, etnografia

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -ohjelmalla.

Sisällysluettelo

1 Johdanto.....	2
2 Islam on yksi suurista maailmanuskonnoista.....	5
2.1 Islamin opilliset lähtökohdat.....	5
2.2 Islamin antropologia	7
2.3 Islam saapui Suomeen tataarien mukana.....	8
2.4 Salafismi on uusvanhoillinen uskontulkinta.....	9
3 Lähtökohtana etnografia.....	15
3.1 Eettiset lähtökohdat.....	20
3.2 Kentälle pääseminen.....	21
3.3 Moskeijalla	23
4 Keskeiset käsitteet	25
4.1. Uskonnollinen kääntyminen	25
4.1.1 Kääntyminen islamiin.....	29
4.1.2 Ruumiillisuus	31
4.2 Liminaali ja marginaali kääntynyt	33
5 Muslimius ja yhteisö	38
5.1 Suhde yhdyskuntaan	38
5.2 Suhde siskoihin.....	45
6 Kääntyneenä muslimina Suomessa.....	49
6.1 Näkyvä uskonto.....	50
6.1.1 Huivilla vai ilman	53
6.1.2 Aisha vai Aino – nimen merkitys kääntyneelle	57
6.2 Yksityistä ja julkista	60
7 Askel askeleelta muslimiksi.....	65
Lähteet	69

1 Johdanto

Islam mielletään usein toisena ja vieraana, maahanmuuttajien ja turvapaikanhakijoiden uskontona. Siihen kohdistuu ennakkoluuloja ja sen sopivuus Suomeen on haastettu poliittisissa diskurssissa. Islamin pariin kuitenkin myös käännytään Suomessa, joidenkin arvioiden mukaan enenemissä määrin¹. Tämä tekee suomalaisista käännynäisistä huomiota ja keskustelua herättävän ryhmän. Ymmärtääkseen heidän kokemuksiaan täytyy katsoa, millaisissa kehyksissä heidän kääntymisprosessinsa tapahtuu.

Tämä pro gradu -tutkielma kuvaa suomalaisten islamiin kääntyneiden naisten kokemuksia suomalaisen yhteiskunnan ja islamilaisen yhteisön jäsenenä. Tutkielmani sijoittuu yhteen yhdyskuntaan pääkaupunkiseudulla, josta käytän tässä tutkielmassa nimeä *Siskojen moskeija*. Moskeijassa on sekä miesten että naisten puolet, mutta vain naisten tila ja kokemukset tulivat minulle tutuksi. Tarkastelen kuinka islamiin kääntyneet naiset ovat uskonnon neuvottelijoita ja välittäjiä (esim. Jensen 2006). Avaan, kuinka naiset neuvottelevat yhdyskunnan ja suomalaisuuden välillä muslimiuttaan. Kyse ei ole passiivista omaksujista, vaan naiset ottavat itselleen myös tulkinnallista valtaa. Puhun naisista uskonnon välittäjinä, koska pukeutuminen usein merkitsee heidät muslimeiksi ja tuo uskonnon julkiseen tilaan ja keskusteluun. Osa myös valitsee olla merkitsemästä itseään muslimiksi esimerkiksi olemalla käyttämättä huivia moskeijan ulkopuolella, koska ympäristön reaktiot jännittävät. Tämä valinta on tutkimuksellisesti yhtä merkittävä kuin päätös omaksua pukukoodi.

Tutkielmani on toteutettu etnografisella tutkimusmenetelmällä. Aineiston keräsin osallistumalla melkein viikoittain siskojen tapaamisiin moskeijalla neljän kuukauden ajan, helmi-toukokuussa 2016. Kirjoitin illoista, siellä käydyistä keskusteluista ja oppitunneista kenttäpäiväkirjaani. Otsikon lainaus ”Huivi tekee uskon näkyväksi” on yhdeltä oppituntien vetäjältä. Haastattelin myös kymmentä moskeijalla käyvää naista, joista yhdeksän oli kääntynyt islamiin, yksi heistä kääntyi kenttätöni aikana. Tein muistiinpanoja jokaisesta haastattelusta nauhoittamisen lisäksi. Puhun kääntyneistä myös siskoina, koska tämä oli se nimitys, jota he käyttivät toisistaan ja koen sen tuovan tämän tutkielman kielellisesti lähemmäs heidän maailmaansa.

¹ Yle 21.11.2018; Tuovinen (2016); Martikainen, Sakaranaho & Juntunen (2008)

Lähestyn uskonnollista kääntymistä prosessina enkä yksittäisenä tapahtumana, kuten uskontunnustuksena. Kyseessä ei kuitenkaan ole yksisuuntainen prosessi. Uskonnollisia rituaaleja ja symboleja omaksutaan asteittain, niistä voidaan luopua ja ne voidaan löytää uudelleen myöhemmin. Hahmotan kääntymistä ja siskojen toimijuutta liminaalin käsitteen avulla Victor Turnerin (2007 [1969]) innoittamana. Liminaalisessa tilassa henkilöt ovat monimerkityksellisiä ja he väistävät kulttuurisia luokitteluja. He eivät ole ”täällä eivätkä tuolla”. Tämä sopii tutkittaviini, jotka kokevat olevansa aina hieman erilaisia. Heidän voisi mieltään olevan kahden maailman välissä. Esitänkin, että siskot ovat suhteessa muslimiuteen liminaaleja tai välitilassa – joko valinnasta tai pakosta. Kääntyneiden suhdetta suomalaisuuteen avaavaksi Turnerin (1974) ajatuksilla marginaalista ja ulkopuolisuudesta ja anomalian käsitteen kautta. Marginaalit kuuluvat yhtä aikaa kahteen tai useampaan ryhmään, joiden sosiaaliset määritelmät ja kulttuuriset normit eroavat toisistaan. Liminaalien tavoin marginaalit ovat välitilassa, mutta heidän monitulkinnallisuutensa ei välttämättä ratkea.

Islam on uskonto, joka usein ruumiillistuu näkyväksi ympäristölle. Tämän takia naiset joutuvat punnitsemaan huivin tai muun islamilaisen vaatetuksen käyttämistä. Suomalainen nainen *hijabissa* ei ole neutraali näky katukuvassa. Tärkeään asemaan nouseekin yhteisöltä saatu tuki ja yhteisön merkitys muslimiksi kasvamisessa. Tutkielmani kuvaa, kuinka kääntymismatkinsa alussa olevat siskot saavat vertaistukea ja tietoa, mutta myös paineita, yhteisönsä kautta. Onkin tärkeää ymmärtää, että millainen prosessi on rakentaa muslimiutta osana tätä yhteisöä ja yhteiskuntaa. Tutkimuskysymykseni ovat siten:

Millainen prosessi muslimiksi kääntyminen on? Miten suhdetta suomalaisuuteen neuvotellaan?

Kuvaan kuinka kääntyneet rakentavat muslimiuttaan suhteessa islamilaiseen yhteisöön. Yhteisöllä tarkoitan Siskojen moskeijaa, yhdyskuntaa, jonka toimintaan kaikki haastateltavat osallistuivat. Olen kiinnostunut heidän suhteestaan yhdyskunnasta saatuun tietoon, missä suhteessa he nojaavat auktoriteettiin ja toisaalta taas tulkitsevat itse, kuinka he neuvottelevat autonomian ja auktoriteetin välillä. Yhteisöllä tarkoitan myös muita kääntyneitä siskoja ja heidän välisiä suhteitaan. Suhdetta suomalaisuuteen ja suomalaiseen yhteiskuntaan tarkastelen julkisuuden ja yksityisyyden jännitteen kautta. Islamin usein ruumiillistuva luonne tekee siitä näkyvän julkisessa tilassa, mutta samaan

aikaan uskonto kuuluu yksityisen piiriin. Pohdin kuinka naiset rakentavat muslimiuttaan tässä yksityisen ja julkisuuden välisessä jännitteessä ja miten se voi vaikuttaa heidän uskonnonharjoittamiseensa.

Toisessa luvussa avaan yleisesti islamia uskontona, antropologista lähestymistapaa islamiin, islamin tuloa Suomeen ja Siskojen moskeijan edustamaa uusvanhoillista uskonsuuntausta salafismia. Kolmas luku on varattu tutkimusmenetelmän, eli etnografian, ja aineiston esittelyyn sekä tutkielman eettisyyden tarkasteluun. Kuvaan lisäksi luvussa kenttääni, kentälle pääsemistä ja millaisia haasteita kohtasin siellä ollessani.

Neljännessä luvussa esittelen tutkimuksen keskeiset käsitteet. Avaan uskonnollista kääntymistä ja kuinka se ymmärretään tässä tutkielmassa, ytimenä kääntymisen prosessiluonteisuus. Käsittelen myös islamiin kääntymistä ja pohdin ruumiillisuuden merkitystä käännyttäessä islamiin. Kääntyneiden suhdetta muslimiuteen käsittelen liminaalin kautta. Suhdetta suomalaisuuteen pohdin marginaalisuuden, ulkopuolisuuden ja anomalian kautta.

Viides ja kuudes luku ovat analyysilukuja, jotka esittelevät kääntyneen kaksi toiminnan tasoa tai neuvottelupintaa: uskonnollinen yhteisö ja suomalainen yhteiskunta. Luvussa tarkastelen, kuinka kääntynyt luovii näiden välillä. Viidennessä luvussa käsittelen kääntyneen suhdetta yhteisöön. Luku avaa yhdyskunnan roolia auktoriteettina, tuen antajana ja kuinka yhteisö auttaa uskonnon sisäistämässä, mutta kuinka se voi luoda myös paineita. Kuudes luku avaa kääntyneiden suhdetta suomalaisuuteen, kuten mitä merkityksiä huivi saa, sekä yksityisen ja julkisen jännitettä, kun uskonto ei ole näkyvän luonteensa takia yksityisasiä.

Viimeisessä seitsemännessä luvussa esittelen tutkielman keskeiset havainnot ja lisäksi pohdin jatkotutkimusaiheita.

2 Islam on yksi suurista maailmanuskonnoista

Muslimeja on maailmanlaajuisesti noin 1,8 miljardia (Pew Research Center 2017). Näistä noin 90% on sunnalaisia ja loput 10% shiialaisia (Hämeen-Anttila 2004, 174). Tässä luvussa avaan islamin opillisia periaatteita, islamia antropologian tutkimusaiheena ja islamia Suomessa. Olen valinnut kuvata islamin pääpiirteitä tutkielmassani, jotta lukija saa yleiskuvan uskonnosta, johon informanttini ovat kääntyneet. Tutkielman tavoitteena on kuitenkin kuvata kääntyneiden kokemuksia ja kuinka kääntyneet naiset rakentavat muslimiuttaan sen sijaan, että se kertoisi mitä islam on.

2.1 Islamin opilliset lähtökohdat

Islám tarkoittaa alistumista, *muslim* taas alistuvaa ja näillä tarkoitetaan omasta valinnasta tapahtuvaa Jumalan tahdolle alistumista. (Hämeen-Anttila 2004, 157.) Koraani (*al-Qur'án*) on islamin pyhä kirja ja sen katsotaan olevan suoraan Jumalan sanaa, joka ei ole kehittynyt tai muuttunut historiassa. Käännöksiä ei hyväksytä, Koraani on aito vain arabiankielisenä, muut ovat tulkintoja tai selitysteoksia. (Hämeen-Anttila 2004, 89, 93.) Islamilaisen maailman kieli onkin Koraanin kieli arabia. Muslimeista alle 20 prosenttia puhuu arabiaa, mutta se yhdistää muslimeja esimerkiksi nimistön kautta. Muslimit käyttävät myös omakielisiä nimiä, mutta monella on myös islamilaisia nimiä. (em., 53.) Kääntyneillä tämä näkyy islamilaisen nimen ottamisena joko viralliseksi nimeksi tai epävirallisesti oman nimen rinnalle.

Koraanin jälkeen tärkein uskonnollisen auktoriteetin lähde on *sunna*, jolla tarkoitetaan profeetta Muhammadin esimerkillistä elämäntapaa, jota muslimien tulisi noudattaa. *Hadíthit*, ovat kertomuksia profeetan sanomisista ja teoista tai sanomatta tai tekemättä jättämiset, joista johdetaan profeetan elämäntapa. *Hadíthit* käsittelevät esimerkiksi ruokailutapoja ja arkielämää, mutta myös uskontoa. Niiden tarkka ja yksityiskohtainen luonne vetoaa fundamentalisteihin. Sunnat ja shiitit seuraavat eri *hadítheista* koostuvia kokoelmia. Sunnalaiset vaativat, että *hadíthit* ovat jäljitettävissä suoraan profeetta Muhammadiin todistajaketjun kautta tai silminnäkijään.

Shiialaisille myös imaamit ovat erehtymättömiä, joten todistajaketjun johtaminen imaamiin riittää. (em., 97-101.)

Islamin viisi peruspilaria, jotka tunnustetaan sunnalaisten ja shiialaisten keskuudessa, ovat: uskontunnustus, rukous, paasto, almuvero ja pyhiinvaellus. Uskontunnustuksessa (*shahada*) määritellään islam yksijumalaiseksi uskonnoksi ja huomioidaan profeetta Muhammadin asema. Suomeksi tunnustus kääntyy: ”Ei ole muuta jumalaa kuin Jumala ja Muhammad on hänen lähettiläänsä”. Shiitit lisäävät tunnustuksen loppuun vielä ”ja Alí on Jumalan ystävä” korostaen imaamiketjun olemassaoloa ja uskonnollisen auktoriteetin lähdeä, sekä erottaen heidät sunnalaisista. Rukous (*salát*) tehdään viidesti päivässä ja siihen kuuluu Koraanin jakeiden lukeminen arabiaksi ja määritellyt ruumiinliikkeet. Rituaalinen puhtaus on osa rukousta: rukous tehdään rukousmaton päällä ja ennen rukousta tehdään rukouspesu ohjeiden mukaan. Rukoillessa käännytään kohti Mekassa sijaitsevaa Kaaban temppeliä. (Hämeen-Anttila 2004, 109–10; 120–122.)

Muslimi paastooa kerran vuodessa Ramadán-kuukauden ajan. Tällöin ollaan syömättä ja juomatta aamuhämärästä iltahämärään. Ramadánin aikana pidättäytyään myös tupakasta ja sukupuoliyhteydestä ja lisäksi pahoista teoista ja sanoista. Islamilainen ajanlasku perustuu kuukalenteriin, jonka myötä paastokuukausi vaihtuu joka vuosi. Suomessa osuessaan kesäkuukausille paasto voi todella raskas sen keston takia. Kenttätyöni osui ramadanin aikaan ja yhdessä kokoontumisessa iltojen vetäjä sanoi, että osa muslimeista paastooa Mekan kellon mukaan, jos paastoaika olisi muuten liian pitkä Suomen kesässä. Rukous ja paasto ovat yksilöllisiä velvollisuuksia. Viimeiset kaksi pilaria, almuvero (*zakát*) ja pyhiinvaellus (*hajj*) voisi nähdä yhteiskunnallisina velvollisuuksina, koska ne riippuvat henkilön sosiaalisesta asemasta. Almuvero on kerran vuodessa maksettava summa sen hetken säästöissä olevasta omaisuudesta. Velvollisuus koskee vain heitä, joilla on tietty varallisuustaso. Almuilla autetaan köyhiä tai niitä voidaan käyttää esimerkiksi moskeijan rakennuttamiseen. Pyhiinvaellus on velvollisuus vain silloin, kun se on mahdollista taloudellisesti, terveydellisesti ja yleisten olosuhteiden kannalta. Vaellus suoritetaan tietyn kuukauden aikana Mekkaan, Kaaban temppeliin. (Hämeen-Anttila 2004, 124–30.)

Shari’a, josta puhutaan usein islamin lakina, on islamin normatiivinen oppi, joka ei sisällä jäykkiä ja taipumattomia dogmeja, vaan nämä normit ovat kontekstuaalisia, taipuvia ja tilannekohtaisia. Shari’an tilannesidonnaisuus tulee ilmi fatwoissa. Muslimioppineet (*mufti*) antavat perusteltuja

näkemyksiä (*fatwa*) esitettyihin kysymyksiin. *Fatwat* eivät ole sitovia, niistä voisi puhua enneminkin konsultaatiota. (Juntunen 2008, 44–45.) Shari'a ei sisällä lakikokoelmaa tai ennakkotapauksia ja sen lähteinä toimivat Koraani ja sunna (Dahlgren 2017; Kouros 2008). Islamilaiset lainoppineet eri lakikunnista ovat tulkinneet Koraania ja *hadithien* määräyksiä ja muodostaneet lainopillinen kirjallisuuden (*fiqh*). Islamilaisen lain oikeussäännöt johdetaan auktoritatiivisten juristien opetuksista. Shari'a sisältää sekä oikeusnormeja että ohjeita arkielämään ja myös ohjeet kielletystä (*haram*) ja sallitusta (*halal*). (Kouros 2008, 188–189.)

2.2 Islamin antropologia

Yksi haastateltavistani kysyi minulta, olenko lukenut Koraanin ja ilmaisi pettymyksensä, kun vastasin kieltävästi. Hänen mukaansa minun olisi pitänyt islamin tutkijana lukea heidän kirjansa. Kiinnostukseni kohteena ei kuitenkaan ole islamin teologia, vaan islamiin kääntyneiden kokemukset, mutta on toki tärkeää tuntee kyseisen uskonnon periaatteet, jotta voi ymmärtää noita kokemuksia. Antropologian tehtävä ei ole kertoa mitä islam on; sen sijaan antropologit ovat yrittäneet tallentaa ja ymmärtää, kuinka ihmiset ympäri maailmaa elävät islamia (Schielke 2018). Huolimatta Siskojen moskeijan uskontulkinnasta, jota käsittelen alaluvussa 2.4, joka pyrkii erottamaan islamin kulttuurista ja riisumaan esiin sen universaalien ytimen, se ei kuitenkaan pääse irti todellisuudesta, jossa teologia ei ole yhtä kuin eletty uskonto.

Samuli Schielken (2018) mukaan antropologit eivät ole päässeet yhteisymmärrykseen, kuinka määritellä islam tutkimuskohteena. Islamista antropologian tutkimuskohteena on tehty tieteenalan historiassa useita avauksia (kts. esim. Schielke 2010; Marranci 2008; Bowen 2012): Clifford Geertz (1968) katsoi kirjassaan *Islam Observed* islamia paikallistuneena symbolisena järjestyksenä, Ernest Gellner (1981) piti kirjassaan *Muslim Society* islamia sosiaalisen järjestyksen suunnitelmana (*blueprint of social order*), Abdul Hamid El-Zein (1977) haastoi artikkelissaan *Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam* käsityksen yhdestä islamista ja puhui sen sijaan kulttuurisista islameista. Talal Asad (1986) esitteli artikkelissaan *The Idea of an Anthropology of Islam* islamin diskursiivisena traditiona. Schielke & Debevec (2012) nostavat kirjassaan keskiöön arjen islamin. Arkinen harjoittaminen on heidän mukaansa luonnostaan monimutkaista, epäröivää ja

toisinaan ristiriitaista. Se on juurtunut perinteisiin, valtasuhteisiin ja sosiaaliseen dynamiikkaan, mutta nämä eivät määritä sitä. Schielken ja Debevecin mukaan uskonnon harjoittamisen antropologian tehtävänä on katsoa kuinka ihmiset navigoivat ja ymmärtävät tätä monimutkaisuutta. (Schielke & Debevec 2012, 8.)

Teologia ei kuitenkaan kerro meille, miten ihmiset toteuttavat ja elävät islamia. Antropologinen lähestyminen. Gabriele Marranci (2008, 27) kuvaa islamin opinkappaleita ja islamilaista historiaa tutkijoiden piirtämiksi kartoiksi. Historian ja teologian tuntemuksesta on apua ja hyötyä tutkittaessa islamia ja muslimeja, mutta Marrancin mukaan on tärkeää olla tietoinen, kuinka muslimit tuottavat islamin diskurssien, harjoitteiden, uskomusten ja tekojen kautta. Marranci erottaakin eletyn uskonnon teologiasta ja hänen mukaansa islamin tulkinnat tekevät islamista osan todellisuutta. Marranci huomioi tulkintojen monilukuisuuden, jolloin myös sisäistetyt henkilökohtaiset tulkinnat ovat lukuisia. John Bowen (2012, 3–4) kirjoittaa uudesta islamin antropologiasta, jossa analyysissä lähdetään liikkeelle yksilön pyrkimyksistä käsitellä uskonnollisia lähteitä ja muokata harjoitteita hänelle merkityksellisellä tavalla. Bowenin mukaan islamin uusi antropologia on painottanut uskonnollisia tekstejä ja ideoita, mutta vain siinä mielessä kuinka ne ymmärretään ja kuinka ne välitetään tietyssä ajassa ja paikassa. Tunnusomainen piirre vaikutusvaltaisimmille uskonnollisille traditioille ja harjoitteille ympäri maailmaa on niiden vahva normatiivinen luonne, joka tarjoaa vakuuttavia tapoja toimia, elää, olla ja ymmärtää maailmaa, kuitenkin se miten ihmiset oikeasti elävät uskonnollista elämää on aivan eri asia (Schielke & Debevec 2012, 1–2).

2.3 Islam saapui Suomeen tataarien mukana

Ensimmäinen kosketus islamiin saapui Suomeen 1800-luvun alussa tsaarin armeijan muslimisotilaiden mukana. Suomen ensimmäisen pysyvän muslimiyhdyskunnan perustivat Venäjältä tulleet tataarit 1800-luvun loppupuolella. Uskonnonvapauslaki astui Suomessa voimaan vuonna 1922, joka tarkoitti, että islamilaiset yhdyskunnat saivat lain turvaaman aseman. Ensimmäiset yhdyskunnat perustettiin Helsinkiin vuonna 1925 ja Tampereelle vuonna 1943. Tataarit, joita oli ja on yhä noin tuhatkunta, olivat pitkään ainoita muslimeja Suomessa, kunnes muslimeja alkoi saapua pääosin Turkista ja Pohjois-Afrikasta avioliiton, opiskelun ja työn perässä ja

1980-luvulla heitä oli noin tuhat. Nämä muslimit perustivat Helsinkiin vuonna 1987 Suomen Islamilaisen Yhdyskunnan. 1990-luvulla Suomeen alkoi saapua pakolaisia ja turvapaikanhakijoita ja muslimiväestö kasvoi nopeasti. (Martikainen 2008, 68–70.)

Jaakko Hämeen-Anttilan mukaan Euroopan islamilaiset yhteisöt jakautuvat kansallisten ja kielellisten yhteyksien ympärille. Suomessakin tataareilla, somaleilla ja muilla väestöillä on omat yhdyskuntansa (Hämeen-Anttila 2004, 187). Omatkin haastateltavani puhuivat esimerkiksi somalimoskeijasta. Tuomas Martikaisen mukaan Suomessa osa moskeijayhdyskunnista on etnisesti homogeenisiä, mutta myös monikansallisia moskeijoita löytyy, joissa kielenä toimii englanti ja/tai suomi (Martikainen 2008, 78). Omaa moskeijaani voisi kuvailla juurikin monikansalliseksi, moskeijalla käyvät sekä syntymuslimeita että kääntyneitä muslimeja. Marko Juntusen (2008, 48) mukaan islamin oppia tulkitaan Suomessa monista uskonto- ja koulukuntakohtaisista näkökulmista sekä erilaisista kulttuurisista ja kielellisistä lähtökohdista käsin. Avaan Siskojen Moskeijan uskonnontulkintaa seuraavassa alaluvussa.

Muslimien määrästä Suomessa tällä hetkellä on vaikea antaa arviota, koska kaikki muslimit eivät liity jäseneksi rekisteröityihin uskonnollisiin yhdyskuntiin, osa moskeijoista on rekisteröitynyt yhdistyksiksi, joiden jäsenmääriä ei tilastoida. (Martikainen 2008, 72.) Tilastokeskuksen (SVT 2016) mukaan Suomessa oli vuonna 2015 noin 13 000 muslimia. Siirtolaisinstituutin johtaja Tuomas Martikainen arvioi Helsingin Sanomissa (HS 2.6.19) Suomessa olevan 100 000 muslimitaustaista ihmistä.

2.4 Salafismi on uusvanhoillinen uskontulkinta

Ennen yhdyskunnan uskonnontulkinnan, salafismin, avaamista on syytä ymmärtää ilmiön taustat. Karen Armstrong (2004, 41–42) on kirjoittanut fundamentalismista vastaiskuna nykyajan sekularisaatiolle. Armstrong kuvaa kehitystä, jossa uskonnosta on tullut keskipisteen sijaan marginalisoitu tai jopa kielletty asia, joka on herättänyt fundamentalisteissa pelkoa, että moderni yhteiskunta haluaa puhdistaa itsensä uskonnosta. Fundamentalistiset liikkeet noudattavat Armstrongin mukaan tiettyä kaavaa. Ensin saman uskonnon edustajia syytetään liiallisista

myönnytyksistä moderniudelle, joka nähdään vihollisena. Fundamentalismi lähtee siis uskonnon sisäisistä kiistoista. Seuraavassa vaiheessa fundamentalistit irtisanoutuvat valtavirrasta luodakseen puhtaan uskonnon saarekkeen maailmaan, jonka he näkevät jumalattomana. Fundamentalistit eivät ole Armstrongin mukaan aina aggressiivisia, vaan suurimman osan tavoitteena on elää uskonnollista elämää yhteiskunnassa, joka nähdään vihamielisenä heidän uskontoaan kohtaan. (em. 2004, 41–42.) Marko Juntunen (2008) on kirjoittanut islamin auktoriteetin kriisistä, joka vaikuttaa seuraavan tätä kaavaa. Juntunen kuvaa artikkelissaan Pohjoismaissa tapahtunutta laadullista muutosta, jossa osa islamilaisista järjestöistä alkoi irtaantua kulttuuris-uskonnollisista lähtökohdista ja tuottaa taustoista riippumatonta yhteisöllisyyttä. Yhteisöllisyys rakennettiin palaamalla uskon alkulähteille. Profeetta Muhammadin kuoleman jälkeen syntyneet suuntaukset ja opit nähtiin innovaatioiden saastuttamina ja uhkana muslimiyhteisölle. Näitä on kutsuttu uus- tai neofundamentalistisiksi liikkeiksi. Siskojen Moskeija on osa näitä liikkeitä.

Olivier Roy (2004, 233–234) on käyttänyt neofundamentalismin käsitettä. Neofundamentalismilla hän tarkoittaa uskonnon muotoa, joka on levinnyt erilaisiin ympäristöihin, ei organisoitua liikettä, jolla olisi yhtenäinen uskonoppi. Hän yhdistää islamin irrottautumisen paikasta, joka tapahtuu länteen suuntautuvan muuttoliikkeen kautta, ja tietynlaisten uskonnon muotojen, (kuten neofundamentalismin) leviämisen toisiinsa. Globalisaatio on Royn mukaan hyvä tilaisuus irrottaa islam annetusta kulttuurista ja luoda malli, joka toimii ilman kulttuurin läsnäoloa. Eroksi fundamentalismin ja neofundamentalismin välille Roy mainitseekin sen, että nykyinen neofundamentalismi kamppailee islamin irrottamisesta maantieteellisestä paikasta. Neofundamentalismi on Royn mukaan sopeutunut globalisaatioon paremmin kuin muut islamin muodot. Se on sisäistänyt ja huomioinut uskonnollisuuden muuttuvat muodot ja se on tekemisissä islamin länsimaistumisen kanssa, mistä on tullut ydinalue keskustelussa. Neofundamentalismi on täydellinen globalisaation väline, koska se esittää irrottautuvansa kulttuurisesta kontekstista ja tarjoaa käyttäytymisen koodiston, joka toimii kaikkialla samalla tavalla kaikkialla maailmassa. (em. 2004, 233–234.)

Neofundamentalismi toimii samojen reittien kautta kuin globalisaatio: individualisoinnin sekä kulttuurista ja paikasta irrottautumisen kautta. Se edistää uudelleen rakennettua identiteettiä, joka perustuu käyttäytymismallien homogenisointiin. Uskonto nähdään neofundamentalismissa koostuvan kontekstista irrotetuista normeista, jolloin se on sovellettavissa mihin vain

yhteiskuntaan, koska se on katkaissut suhteensa annettuun kulttuuriin ja antaa ihmisille virtuaalisen, paikasta irrotetun yhteisön, johon kuuluvat kaikki uskovaiset. (Roy 2004, 270.) Islamista siis luodaan globaalisti sovellettavaa uskontoa neofundamentalistissa suuntauksissa. Neofundamentalismi joutuu lainamaan elementtejä, joilla se rakentaa uudelleen aidon muslimin kehon ja päiväritykselliset. Niitä lainataan joko kuvitellusta traditioista, kuten turbaani, tai länsimaisista lähteistä, kuten hanskat naisilla. Tässä mielessä neofundamentalismi on sopusoinnussa ikään kuin leikkaa ja liimaa -kulttuurin kanssa, jossa asioiden merkitys määräytyy kuluttajien tai toimijoiden antamien merkitysten perusteella. (Roy 2004, 272.) Neofundamentalismi on akkulturaation toimija (an agent of acculturation), eikä paluu kadonneeseen autenttisuuteen (Roy 2004, 19–20). Akkulturaatiolla tarkoitetaan tapahtumaa, jossa kaksi kulttuuria kohtaa ja tämä vuorovaikutus muuttaa toista tai molempia kulttuureita (Berry 1997, 7).

Yhdyskunnan uskonnontulkinta nojaa salafismiin. Salafismia voisi kuvata yhdeksi neofundamentalismin trendiksi (Roy 2004, 234). Salafismi on puritaani islamin tulkintatapa. Sana salafismi tulee sanasta *al-salif* jolla viitataan ensimmäisten sukupolvien muslimeihin. Salafit kokevat seuraavansa näiden esimerkkiä ja näin ollen edustavansa autenttista tai puhdasta islamia. Opillisesti salafit palaavat Koraanin ja sunnan teksteihin ja tulkitsevat niitä kirjaimellisesti. (Olsson 2014, 176.) Olivier Roy on käyttänyt salafismin kaltaisista tulkinnoista neofundamentalismin käsitettä ja viittaa sillä islamin suuntaukseen, joka painottaa paluuta oikeaan islamiin, islamin irtaantumista kulttuurista ja islamin universaalia luonnetta (Roy 2004, 1–3).

Quintan Wiktorowicz (2006, 208) jakaa salafit kolmeen luokkaan: puristeihin, poliitikkoihin (politicos) ja jihadisteihin. Puristit painottavat väkivallattomia islamin levittämisen, puhdistamisen ja kouluttamisen metodeja. Poliitikot taas korostavat salafismin oppien viemistä politiikan piiriin ja jihadistit ottavat taistelevamman kannan ja kokevat, että nykytilanne vaatii väkivaltaa ja vallankumouksen. Nämä kolme ryhmää tarjoavat Wiktorowiczin mukaan erilaiset selitykset nykyajan maailmasta ja siihen liittyvistä ongelmista ja tarjoavat näin ollen erilaisia ratkaisuja ongelmiin. Näitä kolmea ryhmää yhdistää kuitenkin yhteinen uskonnollinen oppi. Siskojen moskeija edustaa puristista ryhmää. Moskeija tekee lähetystyötä ja järjestää paljon oppitunteja.

Yhteinen uskonnollinen oppi (*aqida*) rajaa uskonnosta ne opit, jotka rakentavat uskonnollisen ymmärtämisen ja tulkinnan ytimen. Oppi vastaa kysymyksiin esimerkiksi päättelyn roolista osana

uskonnonharjoitusta, kertoo inhimillisen toiminnan ja ennalta määrätyn välisen suhteen, jumalan ja Koraanin luonteen sekä uskon perustat. Käsite *tawhid*, jolla tarkoitetaan jumalan ykseyttä, on ydin salafien opissa. *Tawhid* sisältää kolme osaa. Ensimmäinen on, että jumala on universumin ainoa luoja ja sen yksivaltias hallitsija. Toiseksi jumala on ylin ja täysin uniikki eikä jaa piirteitä tai voimia ihmisten tai muiden luomustensa kanssa. Koraani myös mainitsee, että jumala on ylin lainsäätävä, joten ihmiset ovat velvoitettuja seuraamaan *sharia*-lakia. Kolmanneksi vain jumalalla on oikeus tulla palvotuksi. Salafisteille tällä tarkoitetaan myös sitä, että Koraani ja sunna rajaavat säännöt, joita täytyy vaalia ja noudattaa jokaisella osa-alueella. Tällöin jokainen teko on palvontaa, jos sen tekee islamin lain mukaisesti. Poikkeavat käyttäytymiset taas kertovat alistumisesta jollekin muulle kuin jumalalle. (Wiktorowicz 2006, 209–210.)

Salafistit pyrkivät suojelemaan tawhidia ja lähtevät ajatuksesta, että muslimien täytyy seurata tiukasti Koraania ja pitää kiinni profeetta Muhammadin puhtaasta mallista. Profeetan mallin seuraaminen on tärkeä osa salafien oppia. Profeetta edustaa muslimin malliesimerkkiä ja häntä täytyy imitoida jokaisessa yksityiskohdassa. Salafit seuraavat myös profeetan kumppaneiden (salaf) neuvoja, koska he oppivat islamia suoraan jumalan lähettiläältä ja ovat siksi parhaita antamaan tarkan kuvan profeetasta. Muista lähteistä kuin Koraanista, sunnasta tai kumppaneiden konsensuksesta tulleet neuvot nähdään vievän pois oikealta polulta. Profeetan nähdään ennustaneen, että muslimit tulevat tukeutumaan muihin lähteisiin, joka johtaa lahkolaisuuteen ja poikkeamisiin. Välttääkseen tämän profeetta neuvoi seuraajiaan keskittymään sunnaan ja Koraaniin, jotta islamin puhtaus olisi taattu. Salafit viittaavat myös profeetan sanomaan, jossa hän sanoo muslimiyhteisön jakautuvan 73 sektiin, joista pelastuu vain se, joka seuraa häntä ja hänen kumppaneitaan. Salafit katsovat olevansa tämä pelastuva sektti. (Wiktorowicz 2006, 209.)

Yksi salafien olennaisista piirteistä on Susanne Olssonin (2014, 176–177) mukaan heidän kirjaimellinen lähestymistapansa Koraaniin ja sunnaan. Tekstejä lähestytään suoraan ilman välittäjää. Salafit kokevat, että pyhät tekstit ovat universaaleja eikä niiden ymmärrys muutu ajassa. Toimintatapa ja uskonnon sisältö eivät heidän mukaansa koskaan muutu ja niitä pitäisi aina noudattaa ja imitoida. Salafit keskittyvät tekstuaaliseen auktoriteettiin ja katsovat logiikan ja päättelyn käytön tarpeettomaksi, koska lähteet ovat itsestään selviä. Wiktorowiczin (2006, 210) mukaan suurin uhka puhtaalle islamille onkin salafien näkökulmasta järjen tai logiikan soveltaminen alkuperäisiin lähteisiin. Salafit kokevat, että jos oppineella on tarpeeksi tietoa ja harjoitusta niin

oppineen päätökset ovat selkeitä ja kiistämättömiä. Tässä ymmärryksessä ei ole olemassa tulkinnan käsitettä, lähteet tarjoavat vain yhden totuuden eikä siinä ole tilaa tulkinnallisille eroille tai uskonnolliselle pluralismille. Suuntaukset, joita johtaa ihmisten logiikka johtavat salafien mukaan yleistäviin ja valikoiviin uskonnon tulkintoihin, jotka tukevat ihmisten intressejä eivätkä uskonnollista totuutta.

Salafien tavoitteena on nostaa heidän oppinsa paikallisen tilan, perinteiden ja uskonnollisen auktoriteetin yläpuolelle ja liittää muslimit kuviteltuun oikeiden uskojien yhteisöön. Tämän yhteisön laajentamiseen pyritään poistamalla kulttuurisesti tuotettuja innovaatioita. Salafit pitävät kiinni islamin alkuperäisestä viestistä ja kokevat, että kaikki teot ja uskomukset, joita ei löydy Koraanista tai sunnasta ovat innovaation (bid'a) saastuttamia. Innovaatiot uhkaavat muslimiyhteisön yhtenäisyyttä ja islamin puhtautta. Monet innovaatiot ovat salafien mukaan syntyneet islamin levittyä uusille alueille, joissa uskonnon harjoittajat ovat sekoittaneet islamin perinteitä paikalliseen kulttuuriin. Salafit pitävät tätä oppien sekoittumista suurena innovaatioiden lähteenä ja kulttuuria pidetään puhtaan islamin vihollisena. (Wiktorowicz 2006, 209–10.) Royn mukaan salafit torjuvat koko kulttuurin käsitteen ja pyrkivät irrottamaan kulttuurin islamista. Kulttuurin lisäksi islam halutaan irrottaa paikasta. Muslimiyhteisön nähdään kuviteltuna yhteisönä, joka ylittää etnisyyden, rodun, kielen ja kulttuurin eikä sen nähdä enää olevan juurtunut maantieteelliseen paikkaan. (Roy 2004, 258, 272.)

Salafi-liikkeet ovat onnistuneet ylläpitämään ja levittämään globaalia sanomaansa ja samalla sopeutuneet paikalliseen kontekstiin (de Koning 2007). Roel Meijerin (2009, 14) mukaan salafismin etuihin kuuluu sen monitulkintaisuus ja joustavuus. Salafismi väittää olevansa selkeä uskonopissaan ja pyrkimyksessään puhtaaseen uskontoon, mutta käytännössä se on mukautuva. Olssonin (2014, 196) mukaan salafismin perusteet ovat neuvoteltavissa ja muunnettavissa kontekstin tarpeisiin. Tulkinnallinen näkökanta voi vaihdella Olssonin mukaan myös aiheen perusteella. Olsson kutsuu dawassa käytettyä materiaalia propagandamateriaaliksi, joka pyrkii tavoittamaan tietyn yleisön.

Salafismi toimii informanteilleni yhtenä neuvottelupintana, jota vasten muslimiutta luodaan. Naiset eivät omien sanojensa mukaan olleet hakeutuneet yhdyskuntaan muun kuin sunnilaisuuden perässä. Kukaan haastateltavistani ei tunnistanut suuntausta, kun kysyin siitä, mutta vaikka salafismi ei ollut naisille tuttu niin se on silti tärkeä kehys. Salafismin opit näkyivät oppitunneilla, joissa islam

erotettiin kulttuurista ja keskusteluissa tuotiin ilmi, että uskonnollista tapaa ei hyväksytty, jos se perusteltiin perinteellä tai kulttuurilla. Toinen merkittävä tekijä moskeijalle päätymiseen oli kieli, yhdyskunnassa on opetusta suomeksi.

3 Lähtökohtana etnografia

Antropologiassa etnografia on keskeisin ja tärkein tutkimusmenetelmä (Huttunen 2010, 39). Aineistonkeruumenetelmänä etnografisella kenttätyöllä on antropologiassa keskeinen asema. Se on aineiston keräämisen tapa, joka perustuu osallistuvaan havainnointiin, jossa kentällä ollaan yhtä aikaa osa sisäryhmää ja ulkoryhmää. Osana ryhmää kenttätyöntekijä oppii, mitä käyttäytyminen merkitsee tutkittaville itselleen ja ulkopuolisena hän havainnoi, kokee ja tekee vertailuja, joihin sisäryhmäläiset eivät pysty tai halua. Henkilökohtaisten kenttätyökokemusten jakaminen nousi osaksi antropologiaa 70-luvulta lähtien, jolloin antropologit alkoivat kertoa kokemusten lisäksi suhteistaan informantteihin ja kontekstista, jossa he keräsivät aineistonsa. Kenttätyöntekijän ei tarvitse enää olla mauton ja hajuton, vaan hän voi reflektoida käytäntöjään, tunteitaan, ennakoasenteitaan ja kokemuksiaan. Antropologin aseman lisäksi käsitys kentästä on muuttunut koskemaan kaikkia kuviteltavissa olevia yhteisöjä tai ihmisryhmiä. (Sluka & Robben 2012, 2.) Kenttää ei tulisikaan enää nähdä paikkana, vaan sosiaalisten suhteiden kautta muodostuvana tilana (Huttunen 2010, 39–40). Antropologian erityisyyden kuvaaminen tieteenalana on hankalaa, koska kyse ei ole tutkimuksen kohteesta vaan tavasta tehdä tutkimusta (Malkki 2007, 2).

Etnografista tutkimusta käsittelevä menetelmäkirjallisuus käsittelee pääasiassa kenttätyötä. Rastaaan mukaan se, miksi aineistojen analyysimenetelmistä löytyy vähemmän tietoa, voi johtua siitä, että etnografia yhdistää ja käyttää monenlaisia aineistoja. Etnografisen tutkimuksen menetelmäksi voisi nähdä yksittäisten aineisto-osuuksien tarkastelun suhteessa muihin aineistoihin ja teoriaan. Tarvittaessa aineistoja voidaan analysoida myös muiden kysymystenasettelujen ja menetelmien avulla. (Rastas 2010, 85.) Malkin (2007, 32) mukaan etnografisen tutkimuksen opettaminen on kuin yrittäisi opettaa muusikolle improvisointia. Etnografisen tutkimuksen teon käytäntöjä on ehkä helpompi avata kuin yrittää antaa valmis metodipaketti, joka sopii kaikkiin etnografisiin tutkimusprosesseihin. Antropologian menetelmäopinnoissa ei yleensä edes lähdetä ajatuksesta, että olisi mahdollista tarjota tällaista pakettia, joka soveltuisi kaikkialla ja kaikissa tilanteissa samalla tavoin. Jokaisesta etnografiasta tulee näin tutkijansa näköinen.

Antropologian kenttää ja kenttätyötä on kritisoitu postmodernilla ajalla siitä, että se on tieteenalan luoma, kulttuurinen konstruktio (Sluka & Robben 2012, 18). Nykyään tiedostetaan ja kirjoitetaan auki, että etnografiasta syntyvä tieto on paikallistunutta ja sen on tehnyt paikallistunut tutkija.

(Malkki 2007, 3; 8; 21). Malkin (2007, 21) mukaan kaikki se mitä tutkija on, muokkaa kenttätöitä: sukupuoli, ikä, rotu, kansallisuus, luokka, temperamentti, mielikuvitus, koko sosiaalinen persoonallisuus. Tutkija ei voi olla eikä hänen tarvitse yrittää olla näkymätön. Malkki (2007, 16) viittaa Willisiin, jonka mukaan ei ole olemassa teorioista irrallista tapaa nähdä tutkimuksen kohde. Tutkimuksen kohde on havaittavissa ja ymmärrettävissä vain suhteessa tapaamme nähdä maailma ja sen kautta, miten järjestämme ja tulkitsemme aineistomme käsitteellistämisen kautta. Tätä pohtiessani mieleeni tuli keskustelu siitä, että jo aiheen rajaaminen kohdentaa tutkimusta tiettyyn suuntaan. Etsimme kentältä havaintoja ja haastatteluista todisteita, jotka joko vahvistavat tai kumoavat ajatuksiamme. Kuten Vuorela (2009, 404) kirjoittaa, tutkija on se, joka viimekädessä rajaa kenttensä tutkimuskysymysten avulla. Tutkimuksen kuvaus jää aina tutkimusprosessin aikana tuotetuksi tiedoksi, johon vaikuttaa tutkittavat ja tutkija.

Postmodernin kritiikin seurauksena on lähdetty purkamaan havainnoijan ja havainnoitavan suhdetta. On alettu tekemään kotiantropologiaa tutkijan omassa kulttuurissa (Sluka & Robben 2012, 14). Etnografialla lähestytään kuitenkin, ainakin useimmiten, tuntematonta. Etnografinen tutkimusote voi olla välttämätön, jos tutkimuksen kohteena on tutkijalle outo ja vieras maailma (Rastas 2010, 65). Kotoakin voi kuitenkin löytää vierasta. Pohdin omaa kenttääni suhteessa vieraaseen ja tuttuun. Siskot ovat lähellä, mutta kuitenkin kovin kaukana. Puhumme samaa kieltä, mutta se ei tarkoita, että hahmottaisimme maailman samalla tavalla. Havainnoijan ja havainnoinnin kohteen välistä suhdetta on mahdotonta purkaa, mutta osallistujan ja havainnoijan välistä raja voi olla vaikeaa vetää tutkimuksen edetessä.

Monipaikkainen antropologia on tullut tiedostetuksi ja harjoitetuksi antropologiassa 80-luvulta lähtien. Omaa tutkimustani ei voi kuvailla monipaikkaiseksi etnografiaksi, ainakaan Hannerzin (2003) tai Hovlandin (2009) määritelmien perusteella. Hovlandin mukaan monipaikkainen etnografia ei vain yhdistele näkökulmia, joita tutkija kohtaa, vaan saa tutkijan vaihtamaan näkökulmaa (Hovland 2009, 3). Hannerz kuvaa monipaikkaista etnografiaa translokaaliseksi, jossa paikkojen väliset suhteet ovat yhtä tärkeitä kuin paikat itse (Hannerz 2003, 206). Omasta tutkimuksestani puhuisin ennemmin monitasoisena, joista tärkeimpiä ovat kaksi tasoa: julkinen ja yksityinen. Nämä tasot tulevat esiin eri paikoissa: tapahtuuko esimerkiksi haastattelu kotona (yksityinen) vai kahvilassa (julkinen), tai juttelemmeko moskeijassa (tietyllä tasolla yksityinen) vai moskeijan ulkopuolella (julkinen). Eri paikat ja tilanteet mahdollistavat erilaisen näkökulman,

toisenlaisen tason tarkastelemisen. Tällä en tarkoita sitä, etteikö tutkimus olisi aina monitasoista tai -ulottuvuuksista, vaan pyrin hahmottamaan omaa kenttääni.

Etnografia on sekä empiiristä että kriittistä teoreettista tutkimusta. Empirian ja teorian kietoutuminen yhteen onkin antropologian selkäranka. (Malkki 2007, 5–6.) Malkki viittaa Malinowskiin, joka käsitteli teksteissään tiedon rakentumisen luonnetta sekä empirian ja teorian asemaa kenttätöössä. Malinowskin mukaan faktat ja aineisto eivät odota löytäjänsä, vaan ne tuotetaan. Havainnoija luo samanaikaisesti uutta, kun hän suhteuttaa asioita muuhun tietoon ja katsoo niiden välisiä suhteita. Malinowskille kulttuuri on näkymättömiä totuuksia, jotka tulevat esiin induktiivisen päättelyn, valikoinnin ja konstruoinnin avulla. Ymmärrys syntyy vähitellen käytettävästä aineistosta, jolloin etnografi liikkuu havainnoinnista ja aineiston keruusta teoreettiseen pohdintaan ja takaisin. Havaintojen tekeminen vaatii teorian ja teoreettiset näkökulmat täytyy olla olemassa ennen havainnoinnin aloittamista, mutta niistä voidaan luopua tai ne voidaan muotoilla uudelleen havaintojen perusteella, kun ymmärrys kasvaa. (Malkki 2007, 12–13.)

Etnografia vaatii myös mielikuvitusta, jota Malkki kuvasi edellä. Malkki viittaa Willisiin puhuessaan mielikuvituksesta osana tutkimusta. Willisin mukaan osallistuva havainnointi luo mahdollisuuden yllätyä ja saavuttaa tietoa, jota tutkija ei osannut odottaa. Aineisto ei välttämättä kerry pikkuhiljaa ja muutu sitten vakaaksi rakennelmaksi. Hämmennyksen ja oivalluksien hetket sekä asioiden tekemiset ja uudelleen tekemiset, sekä näistä syntyvät yllätyksellisyyden elementit johdattelvat uudenlaisiin kysymyksenasetteluihin ja tuottavat teoreettisten oivallusten ja uuden tiedon ja uusien ajatusten välistä vuoropuhelua sekä lisäksi uusia metodologisia ideoita. (Malkki 2007, 16–17.) Tutkimusasetelma elää kenttätöön mukana. En esimerkiksi osannut odottaa kentälle mennessäni, että naiset eivät tiedä yhdyskuntansa opillista suuntausta, vaan syyt yhdyskunnan toiminnassa mukana olemiseen ovat muualla. Alun pettymyksen jälkeen aloin pohtia, miksi näin on ja muslimiuden rakentumista siitä näkökulmasta, että naiset ovat tietämättään, tai osaksi tiedostaen, osa uusvanhoillista yhdyskuntaa.

Kenttäpäiväkirja on oleellinen työ- ja analyysivälinen etnografille. Mitä tarkemmin kirjaa kenttäpäiväkirjaansa kaikenlaisia havaintoja, sitä paremmin päiväkirjaa voi käyttää hyväkseen analyysissa tutkimusprosessin kuluessa, kun teoreettinen ymmärrys ja kysymyksenasettelut elävät

ja muuttuvat prosessin kuluessa. (Huttunen 2010, 41–42.) Omassa tutkimuksessani kenttäpäiväkirja on ollut erittäin tärkeä myös haastattelukysymysten muodostamisessa. Alun ahdistuksen jälkeen olen iloinen, etten päässyt tekemään haastatteluja heti, vaan pääsin seuraamaan yhteisöä ensin. Huttunen mainitsee myös ajan, kuinka kerätty aineisto on sidoksissa kontekstiinsa, kuinka ajan kuluminen antaa mahdollisuuksia haastatteluaineiston ristiinvaloittamiselle ja kuinka kenttätöön aikana voi tapahtua dramaattisiakin käänteitä. (Huttunen 2010, 46.) Kenttäjaksoni ajoittui vain noin neljän kuukauden mittaiselle ajanjaksolle, mutta sen aikana ehti tapahtua paljon: yksi naisista lausui uskontunnustuksen, yhdyskuntaan tuli uusia siskoja, suhteet haastateltuihin syvenivät ja minun ja siskojen välille syntyi suhteita, jotka vaikuttivat aluksi mahdottomilta. Kääntyminen ja muslimiksi tuleminen on myös prosessi ja olen ollut näkemässä vain lyhyen vaiheen tuosta prosessista.

Huttusen mukaan monissa etnografisissa tutkimuksissa haastattelujen analysointi on tutkimuksen selkäranka, mutta haastattelut voivat myös olla tasavertaisia havainnointiaineiston kanssa (Huttunen 2010, 43). Omassa tutkimuksessani näkisin nämä aineistot tässä vaiheessa tutkimusprosessiani tasavertaisina. Haastattelut ja havainnot tukevat toisiaan ja ovat toisaalta myös ristiriidassa keskenään. Näiden ristiinluenta, jonka Huttunen mainitsee artikkelissaan, onkin erittäin tärkeää ja maalaa esiin täysin uusia näkökulmia ja hedelmällisiä huomioita. Havainnointi tuntui aluksi kiusalliselta, koska se oli ainoa minulle tarjottu rooli alussa. Katseeni tuntui latautuneelta, tuijottamiselta. Ensimmäisellä kerrallani moskeijalla istuin tuolille, kun muut istuivat lattialle, ja tunsin itseni hölmöksi. Liikkumiseni tilassa muuttui kenttäjakson edetessä, siitä tuli luontevampaa, tiesin missä en ole rukouksen tiellä ja mietin missä olisi hyvä istumapaikka oppitunnilla. Samalla kun suhteeni siskoihin muuttui, muuttui myös suhteeni ja katseeni tilaan. Kun aloin osallistua tai kun minua alettiin osallistaa, toivoin voivani välillä vain havainnoida. Edensor (2002, 181–182) kuvaa artikkelissaan siirtymistä romanttisesta katseesta antropologiseen katseeseen. Itse kuvaisin oman katseeni muuttumista itseäni keskittyvästä laajempaan katseeseen.

Etnografi ottaa paloja kenttäpäiväkirjastaan ja kirjoittaa näihin otteisiin tulkitsevia kommentteja, jolloin syntyy etnografisia tekstejä tai tarinoita (Emerson, Fretz & Shaw 2011, 207). On kuitenkin hyvä huomioda, että analyysia tehdään jo itse kentällä, jolloin analyysivaiheet ovat kerrostuneita (Rastas 2010, 74; kts. myös Huttunen 2010, 48). Etnografiset tarinat, tai ehkä enemmän kuvaukset, tuovat esille aineistonkeruumetodia ja kontekstia, jossa tieto on kerätty. Emerson, Fretz & Shaw (2011, 206) puhuvat Huttusen (2010) tavoin havaintojen kontekstualisoimisesta, tai kontekstin

säilyttämisestä samaan aikaan, kun käsitteellistetään tapahtumia siten, että ovat suhteessa analyttisiin tekijöihin. Etnografisen tekstin kirjoittaminen ja kenttämuistiinpanojen valitseminen sen osaksi ei ole sattumanvaraista, vaan sillä pyritään kuvaamaan mikä on tavallista, mikä toistuu, mikä on poikkeavaa. (Emerson, Fretz & Shaw 2011, 207.) Kentällä huomasin, kuinka helppoa on tarttua poikkeavuuksiin tai hämmentäviin asioihin. Vei hetken ennen kuin aloin huomioimaan toistuvia tapahtumia. Toisin sanoen opin nimenomaan laajentamaan katsettani.

Etnografiassa aineiston kerääminen ja analyysi limittyvät toisiinsa. Aineistoja analysoidaan alustavasti jo kenttäpäiväkirjoissa, joka saa aikaan uusia kysymyksiä seuraavissa haastatteluissa ja muuta materiaalia kerätessä. (Huttunen 2010, 48.) Vasta kentällä ymmärsin, millainen tutkimusasetelma on mahdollinen. En myöskään ollut ajatellut nimikysymystä ennen kuin aloin mieltä naisille uusia nimiä analyysia kirjoittaessani. Olin kyllä kiinnittänyt huomiota siihen, että osalla on islamilainen nimi ja osalla ei. Onneksi pohdin asiaa ääneen seminaarissa ja minua kehoitettiin kysymään asiasta haastatteluissa. Kysymys avasi aivan uusia näkökulmia. Kipuilin sen kanssa, että en kokenut haastatteluaineistoja yhtenäiseksi kokonaisuudeksi, koska kysymysrunkoni vaihteli paljon sen mukaan, kuka on kääntynyt tai millaista vaatekoodistoa haastateltava käyttää ja haastattelut myös etenivät hyvin eri suuntiin. Anna Rastaa (2010, 70) artikkeli kuitenkin poisti pelkoni. Rastaa omassa esimerkissään hän ei kokenut, että yksilöhaastatteluita kannatti analysoida yhtenä kokonaisuutena aineiston epäyhtenäisyyden vuoksi. Rastaa artikkeli sai minut myös miettimään tiedostamattoman tiedon tai ehkä näkymättömän tiedon vaikutusta tutkimuksessani. Rastaa kirjoittaa siitä, kuinka etnografit tukeutuvat tietoon, jonka he ovat saaneet tutustumisen aikana haastateltavilta ja pitää tätä etnografian lähtökohtana, jota harvoin kirjoitetaan auki itse tutkimukseen. (Rastaa 2010, 74.)

Etnografiaa tehdessä nousee esiin erilaisia eettisiä kysymyksiä. Malkki (2007, 22) kirjoittaa, että etnografisessa kenttätyössä on läsnä sekä eettisiä dilemmoja että kysymyksiä etiketistä. Näiden tulkinta tapahtuu reaaliajassa, jolloin tutkija tekee kulttuurista kääntämistä. Tämä vaatii improvisaatiota. Improvisaatiossa etnografisessa tutkimuksessa täytyy pyrkiä periaatteelliseen asioiden ymmärtämiseen, joustavaan intellektuaaliseen avoimuuteen, luovuuteen ja mielikuvitukseen. Osatakseen improvisoida etnografian on täytynyt käyttää lukemattomia tunteja harjoitteluun ja valmistautumiseen. Tämä sisältää kirjallisuuden tutustumista, teoreettista kirjoittamista ja etnografioiden lukemista. (Malkki 2007, 25; 27.) Kentälle ei siis mennä kylmiltään.

Ilman teoreettisen viitekehyksen kirjoittamista ennen kentälle menoa en olisi tiennyt, mitä olen lähtenyt havainnoimaan. Siitä huolimatta, että tutkimuskysymykseni ja keskeiset käsitteeni muuttuivat kentällä saadun tiedon vuoksi, teoreettinen kirjoittaminen auttoi mielenkiinnonkohteiden rajaamisessa. Improvisointi astuu kuvaan yllättävissä tapahtumissa kentällä. Etnografista improvisointia ei voi ajatella lineaarisesti etenevänä toimintana. Siinä mennään edestakaisin tutun ja tuntemattoman, suunnitelmien ja niiden toteuttamisen, teoreettisten oivallusten ja yllättävien empiiristen löytöjen välillä. (Malkki 2007, 29.)

3.1 Eettiset lähtökohdat

Lähdin kentälle mielessäni American Anthropological Associationin (AAA) eettinen koodisto. Koodiston mukaan tutkijoiden täytyy etukäteen ottaa selvää, että haluavatko informantit olla anonyymejä vai eivät. Tutkittaville täytyy myös tehdä selväksi, että vaikka tutkija tekee parhaansa niin anonymiteetti voi vaarantua. (AAA 2012.) Anonymiteetti on tutkittavilleni tärkeää. Kerroin jokaisen haastattelun alussa, että en kerro työssäni yhdyskunnan nimeä tai käytä haastateltavan oikeaa nimeä, mutta on olemassa mahdollisuus, että muut siskot tunnistavat haastateltavan. Puhuimme paljon luennolla ja seminaarissa liiasta anonymiteetin suojelusta, jolloin tutkittavista tulee hajuttomia ja mauttomia. Suurin osa asioista, jotka minulle kerrottiin ovat sellaisia, jotka eivät vahingoita tutkittavaa, vaikka muut tutkittavat tunnistaisivat hänet. Minun olikin pohdittava, mitä teen sellaisella tiedolla, jota haastateltava ei ole tarkoituksella jakanut siskoille, mutta joka on tutkimuksellisesti merkittävää. Tällaisissa tapauksissa päätin olla liittämättä tietoon mitään nimeä, jotta henkilö ei olisi tunnistettavissa muiden lainausten kautta. AAA:n eettinen koodisto tiedostaa, että mikään koodisto tai ohjenuorat eivät pysty kattamaan niitä uniikkeja tilanteita, joihin antropologit törmäävät. Antropologin täytyykin olla halukas tekemään huolellisesti mietittyjä eettisiä valintoja ja olla valmis selventämään näiden valintojen taustalla olevat oletukset ja faktat, joihin ne perustuvat. (AAA 2012.) Antropologilla on siis iso vastuu eettisyyden toteutumisesta omassa työssään.

Osallistujan ja havainnoijan välinen raja on hyvin kapea. (Sluka & Robben 2012, 12–13.) Tämä herättää myös etiikkaan liittyviä pohdintoja. AAA:n eettisen koodiston mukaan tutkittavilta täytyy saada tietoinen suostumus tutkimukseen osallistumisesta (AAA 2012). Kentälläni, jossa ihmisiä tuli

ja meni, oli hankalaa yrittää pitää kaikki tietoisina, missä roolissa olen moskeijalla. Myös kielimuuri rajoitti välillä kommunikaatiota. Huomasin myös, että kun olin ollut pidempään kentällä niin suhtautuminen minuun muuttui. Minua ei kohdeltu vain graduntekijänä, vaan myös osana yhteisöä. Tämä on haaste, mutta myös antropologian rikkaus. Ja ehkä myös osa sitä mitä Liisa Malkki kutsuu antropologiseksi herkkyydeksi (Malkki 2007, 2).

Antropologien ensisijainen eettinen vastuu on heidän tutkittavilleen. Antropologia ei saa vahingoittaa tutkittaviaan ja antropologisen tutkimuksen tulee huomioida mitä vaikutuksia ja seuraamuksia tutkimuksen teolla on tutkittavien elämään. (AAA 2012.) Aiheena islam on poliittisesti arka ja islamista kirjoittaminen on siten myös eettinen kysymys. Minun on täytynyt miettiä, kuinka kirjoitan islamiin kääntyneistä naisista, jotka ovat jo syrjinnän, vihamielisyyden ja ennakkoluulojen kohteena, niin etten vahvista näitä ennakkoluuloja tai entisestään vaikeuta heidän elämäänsä. On huomioitava, että tutkimuksen tulokset altistuvat monille tulkinnoille ja niitä voidaan käyttää tavalla, jota tutkija ei ole tarkoittanut (AAA 2012).

3.2 Kentälle pääseminen

Ihmiset juttelevat vapaasti minulle! Sain haastateltavia! Sain kyydin! (Ote kenttäpäiväkirjasta 8.4.2016)

Sain ystäväni kautta yhdyskuntaan kuuluvan naisen yhteystiedot ja sovin hänen kanssaan koehaastattelusta. Haastattelun aikana minulle selvisi, että hän vetää uusille siskoille tarkoitettuja iltoja kahden muun siskon kanssa. Sovimme, että osallistun näihin iltoihin ja värvään sieltä myös haastateltavat. Lähtökohtani näyttivät mielestäni erittäin lupaavilta, kontaktihenkilöni suhtautui alusta asti erittäin positiivisesti tutkimukseeni ja lupautui olemaan porttinani kentälle. Hän lupasi myös puhua minusta ja tutkimuksestani jo etukäteen muille siskoille. Odotinkin haastateltavien saamisen ja kentälle pääsyn olevan helppoa. Todellisuus oli kuitenkin toisenlainen. Ensimmäisellä kerralla moskeijalla esittelin itseni ja tutkimukseni lyhyesti. Ilmapiiri oli hieman epäileväinen, mikä ei sinänsä yllättänyt minua. Siskoja kiinnosti erityisesti suhteeni islamiin ja kuinka olin kiinnostunut tästä aiheesta. Ensimmäisissä illoissa toimin lähinnä kuuntelijana. Minuun otettiin hyvin vähän kontaktia ja koin kontaktin ottamisen siskoihin haasteellisena, koska en halunnut tyrkyttää itseäni.

Tarjouduin lähettämään lisätietoja tutkimuksesta sähköpostilla. Naisten suhde minuun oli kohtelias, mutta etäinen ja välillä myös koin, että en ollut tervetullut. Juttelin pääasiassa minulle ennestään tutun kontaktihenkilöni kanssa, hän oli hyvin kannustava ja osallisti minua keskusteluihin, mutta pääasiassa kuitenkin kuuntelin keskustelua. Esittelin itseni uusille kasvoille ja pysyin vahvasti sivustaseuraajana. Aloin jo huolestua tutkimukseni etenemisestä, kun en saanut yhtään haastattelua sovittua.

Neljännellä vierailullani tapahtui vihdoin käänne. Paikalla oli indonesialainen kuvausryhmä, joka oli tullut Suomeen haastattelemaan islamiin kääntyneitä naisia. Siskot, joita oli vain kourallinen paikalla, tuntuivat aristelevan kontaktin ottamista haastattelijaan kielimuurin takia, mikä varmaankin osaksi johti siihen, että he alkoivat jutella kanssani. En myöskään ollut päässyt viime viikolla paikalle, joten naiset olivat ehkä keskustelleet minusta keskenään. Yksi siskoista muisti minun maininneen ennakkoluuloista puhuttaessa, että poikaystävälläni on rastat ja alkoi kysellä niistä. Myös muiden siskojen mielenkiinto heräsi ja tiedusteltiin, onko poikaystäväni ulkomaalainen tai muslimi. Oletin mielenkiinnon haihtuvan, kun vastasin molempiin kysymyksiin kieltävästi, mutta rastojen laittaminen ja hoitaminen olivat yksinään tarpeeksi kiinnostavia aiheita. Kanssani keskusteltiin niin kuin muidenkin naisten kanssa eikä minua pidetty enää niin ulkopuolisena. Tuntui, että nyt minut oli alettu hyväksyä osaksi ryhmää.

Viidennellä tapaamiskerralla tunnelma tuntui jo alusta asti rennolta, kun juttelimme ennen oppituntia naisten tiloissa. Muutkin siskot, jotka eivät olleet viime kerralla paikalla, tuntuivat suhtautuvan vähemmän epäilevästi minuun. Olin jättänyt jälleen yhden kerran väliin pääsiäisen takia ja siskot huomioivat tämän ääneen. Läsnäoloni alettiin ehkä siis jo nähdä enemmän sääntönä kuin poikkeuksena. Yksi naisista jopa totesi minulle, että ei jännitä haastattelua enää, koska on oppinut tuntemaan minua. Samalla kerralla sain myös sovittua ensimmäiset haastatteluni ja sain siskolta kyydin bussipysäkillä. Vihdoin olin päässyt sisään kentälleni.

Samaistun Anabel Ingen (2017) kenttäkokemukseen. Inge tutki myös muslimeja ja häntä pidettiin vakoilijana ja nuuskijana ja myös hänen oli vaikea saada haastateltavia. Kenttätyöni loppupuolella yksi siskoista, joka ei ollut hetkeen osallistunut kokoontumisiin, sanoi minulle, että olen yhä täällä ottamassa selvää heidän asioistaan. Moniin moskeijalla käyneisiin siskoihin suhteeni pysyikin loppuun asti etäisenä, mikä jäi harmittamaan erityisesti sellaisten siskojen kohdilla, joilla olisi

selkeästi ollut paljon sanottavaa ja annettavaa haastattelussa. Inge avasi myös kokemuksiin osallistuvasta havainnoinnista ja kuinka hänet nähtiin sitä kautta mahdollisena kääntyjänä (*potential convert*) (Inge 72, 2017). Myös minulta kysyttiin, kun aloin pohjustaa lähtöäni kentältä ja kerroin osallistuvani enää muutamaa kokoontumiseen, että olenko miettinyt kääntymistä. Vastasin tähän kieltävästi ja sain osakseni hämmästelyä, että enkö todella ole miettinyt. Olin ensimmäisellä kerralla moskeijalla ollessani kertonut pyynnöstä suhteestani uskontoon, etten kuulu kirkkoon tai koe itseäni uskonnolliseksi, mutta olevani kiinnostunut uskonnoista ja erilaisista maailmankuvista. Minut kuitenkin nähtiin ulkopuolisen lisäksi myös mahdollisena kääntyjänä, minkä ymmärrän koska olinhan osallistunut oppitunneille useamman kuukauden ajan ja kuvaillut niitä rehellisesti mielenkiintoisiksi. Olin kuitenkin ollut alusta asti rehellinen motiiveistani osallistua kokoontumisiin. Seuraava alaluku on kuvaus siitä, millaisia vierailuni moskeijalla tyypillisesti olivat.

3.3 Moskeijalla

Kello on hieman vaille viisi iltapäivällä, kun avaan oven moskeijan naisten puolelle. Tuulikaapin jälkeen edessäni on pitkä ja kapea eteinen. Riisun kenkäni, asetan ne niille tarkoitettuun hyllyyn ja ripustan päällysvaatteeni naulakkoon. Väistelen ohikulkevia siskoja riisuessani ahtaassa tilassa. Tullessani sisään olen nähnyt, onko ulko-oven viereisessä olevassa huoneessa siskoja, jos ei niin tiedän jatkaa peremmälle toiseen huoneeseen. Molempien huoneiden lattiat on päällystetty paksuilla kirjailuilla villamatoilla. Tervehdin paikalla olevia ja istun alas lattialle. Tiedän istua huoneen takaosaan, jotta en ole rukouksen aikana väärässä paikassa. Siskoja valuu paikalle, kaikkia en ole tavannut, paikallaolijat vaihtelevat paljon. Esittäydyn minulle uusille kasvoille ja kerron olevani graduntekijä. Odotamme, että pääsemme veljien jälkeen keittiöön kokoontumaan oppituntia ja kahvittelua varten. Keskustelut odotellessa käsittelevät usein ruokaa, pukeutumista ja arkea. Siskot jakavat keskenään vinkkejä siitä, mitä ruoka-aineita kannattaa ostaa mistäkin kaupasta ja mistä löytää musliminiaisille sopivia vaatteita. Huoneen nurkassa olevasta kaiuttimesta kuuluva rukouskutsu ja *asr*-rukous keskeyttävät keskustelun hetkeksi. Osa siskoista rukoilee, osa ei. Hetken kuluttua yksi siskoista pyytää meitä siirtymään keittiön puolelle, jossa aloitamme oppitunnin.

Yllä oleva kappale kuvaa tavallista vierailuani siskojen kokoontumiseen. Osallistuin uusille siskoille tarkoitettuihin iltoihin helmi-toukokuussa 2016, yhteensä 12 kertaa. Tutkimukseni sijoittuu yhteen

yhdyskuntaan pääkaupunkiseudulla, jonka olen nimennyt tässä tutkielmassa Siskojen moskeijaksi. Moskeijalla on sekä miesten että naisten puolet, mutta vain naisten puoli ja maailma tuli minulle tutuksi, minkä takia päädyin korostamaan sitä pseudonyymissä. Myös kaikkien siskojen nimet on vaihdettu heidän anonymiteettinsä suojaamiseksi. Kerran viikossa järjestettävät kokoontumiset kestivät vajaasta kahdesta tunnista reiluun kolmeen tuntiin. Osallistujamäärä vaihteli vajaasta kymmenestä hengestä kahteenkymmeneen ja paikalla oli välillä myös lapsia. Kaikki kokoontumiset noudattivat samaa kaavaa: illat alkoivat arabiankielisellä toivotuksella, jonka jälkeen joku ohjaajista piti valmistelewansa oppitunnin. Oppitunnit saattoivat käsitellä esimerkiksi islamin monoteismia, Allahin nimiä tai kuolemanjälkeistä elämää ja niiden aikana kyseltiin ja keskusteltiin aiheesta pelkän kuuntelemisen sijaan. Oppitunnin jälkeen keitettiin kahvit, syötiin suolaista ja makeaa ja vaihdettiin kuulumisia. Iltojen kulkua rytmittivät rukouskutsut ja itse rukoushetket.

Kirjoitin kokoontumisista muistiinpanoja kenttäpäiväkirjaani. Kirjasin ylös käytyjen keskustelun aiheita, huomioitani ja oppitunnin aiheen. Lisäksi haastattelin kymmentä iltoihin osallistuvaa naista. Olisin ollut valmis tekemään enemmänkin haastatteluita, mutta haastateltavien saaminen osoittautui haastavammaksi kuin oletin. Haastateltavat olivat iältään noin 20–40-vuotiaita, yksi oli alaikäinen ja hänet haastattelin hänen äitinsä läsnä ollessa. Pääosa haastatteluista oli yksineläjiä, kaksi oli naimisissa ja yksi parisuhteessa muslimimiehen kanssa. Suurin osa heistä oli ollut kääntyneenä noin vuoden. Ammatiltaan heistä kuusi oli opiskelijoita ja loput työssäkäyviä. Haastattelut kestivät puolesta tunnista kahteen ja puoleen tuntiin ja ne toteutettiin joko kahvilassa tai haastateltavan kotona, pyysin haastateltavia valitsemaan heille mieluisen ympäristön. Haastatteluissa kysyin heiltä kysymyksiä viidestä teemasta: kääntyminen, yhdyskunta, naiseus, toimijuus sekä yksityisyys ja julkisuus. Kysymykset vaihtelivat hieman sen mukaan, käyttikö haastateltava uskonnollista vaatetusta ja oliko haastateltava kääntynyt. Pyrin pitämään haastattelut keskustelumuotoisina sen sijaan, että olisin edennyt kysymys kerrallaan kaavamaisesti. Kymmenestä haastateltavasta kahdeksan oli kääntynyt ja kahdesta ei-kääntyneestä toinen kääntyi kenttätyöjaksoni aikana, mutta vasta haastattelun tekemisen jälkeen.

4 Keskeiset käsitteet

Nawar: Se muutoshan ei tapahtunu sillee niinku tässä nyt kaikki muuttuu vaan se on tapahtunu sillai pikkuhiljaa ja siinä prosessissa mä oon edelleenki. Siinä muutosprosessissa

Kaisa: Ei se tietenkää tullu niinku tällee se usko vaan se oli just tollasta tavallaa edestakas kamppailuu

Kuten yllä olevat lainaukset haastateltaviltani osoittavat, kääntymisen ei ole äkillistä eikä kyse ole yhdensuuntaisesta muutoksesta. Omien haastateltavieni joukossa on myös islamiin kääntyneitä, jotka ovat etäänntyneet uskonnosta ja palanneet sen piiriin myöhemmin. Osallistuessani siskojen tapaamisiin huomasin mieltäväni, kuinka tutkittavani voisi asettaa kuvitteelliseen jonoon pukeutumistyylin mukaan: joillain oli koko pukukoodi, osalla pelkkä huivi ja joillain ei mitään islamiin viittaavaa. Jonon kuvitteeleminen herätti minussa ajatuksia kääntymisestä prosessina, vaikkakaan en oleta kaikilla olevan samanlainen käsitys siitä, millaisen pukukoodin he lopulta haluavat omaksua.

Tässä luvussa esittelen tutkimukseni keskeiset käsitteet. Kuljetan luvussa mukana kenttähavaintojani havainnollistamaan ajatuksiani aineistoni ja teoreettisen kehyksen yhteydestä. Ensimmäisessä alaluvussa avaa yleisesti uskonnollista kääntymistä antropologisesta näkökulmasta sekä erityisesti islamiin kääntymistä ja sen ruumiillista ulottuvuutta. Toinen alaluku käsittelee liminaalia ja marginaalia, kuinka he ovat liminaaleja suhteessa muslimiuteen ja marginaaleja suhteessa suomalaisuuteen inspiroituen Victor Turnerista (2007; 1974). Käsitteelen luvussa myös ulkopuolisuutta ja suomalaista kääntynyttä anomaliana (Douglas 2000).

4.1. Uskonnollinen kääntymisen

The Anthropology of Religious Conversion -teos (2003) käsittelee uskonnollista kääntymistä antropologisessa tutkimuksessa tapaustutkimusten kautta. Rebecca Sachs Norris (2003, 196) määrittelee teoksessa uskonnollisen kääntymisen vapaaehtoiseksi ja henkilökohtaisten hengellisten syiden takia tapahtuvaksi uuden uskonnon tai uskomusten omaksumiseksi, joihin kääntynyttä ei ole kasvatettu. Tämä on hyvin ytimekäs tapa kuvata kääntymistä, mutta se pelkistää liikaa. Saman teoksen johdannossa Diane Austin-Broos (2003, 1-2) puhuu kääntymisestä siirtymänä (*a form of*

passage) ja viittaa tässä Victor Turnerin ajatuksiin siirtymäriiteistä. Kääntyminen on Broosin mukaan kulttuurinen siirtyminen, joka voi aluksi olla kokeilevaa, mutta josta tulee tietoinen muutos kohti tiettyä suuntaa ja muotoa. Kääntyessä identifioidutaan uudelleen, opetellaan, uudelleen järjestytään ja orientoidutaan. Kääntymisessä muutokset sekoittuvat toisiinsa ja kyse on jatkuvasta prosessista. Kääntyminen ei synkronoidu osaksi vanhaa elämää, mutta ei myöskään tee siihen lopullista eroa. Uuden oppiminen jatkuu ajan kanssa ja koostuu tiedon ja kokemuksen yhdistymisen prosessista. (Austin-Broos 2003, 2). Reidhead & Reidheadin (2003, 183) tapauksessa heidän tutkittavansa kuvasi kääntymistään hyvin kuvaavilla sanoilla *constant conversion*, jatkuva kääntyminen. Reidhead & Reidhead kuvaavat, kuinka elämää muuttavat kääntymistapahtumat tapahtuvat jatkumossa eivätkä katkonaisesti.

Lewis Rambon (1993, 3) määritelmä kääntymiselle on, että kääntyminen on kääntymistä pois ja kohti uutta uskontoa, elämäntapaa, uskonjärjestystä ja suhdetta jumaluuteen tai todellisuuden luonteeseen. Rambon mukaan kääntyminen on uskonnollisen muutoksen prosessi, jossa oma osansa on ihmisillä, tapahtumilla, ideologioilla, instituutioilla, odotuksilla ja orientaatioilla. Kääntyminen on pitkä prosessi, ei yksittäinen tapahtuma. Kääntyminen tapahtuu kontekstissa ja siihen vaikuttavat ihmissuhteet, odotukset ja tilanteet. Kääntymiseen vaikuttavat tekijät ovatkin moninaisia, interaktiivisia ja kumulatiivisia. (Rambo 1993, 5.) Rambon käsitys kääntymisestä prosessina ja jokaiselle ainutlaatuisena prosessina on sellainen, jonka myös haastattelemani siskot allekirjoittaisivat. Siskot olivat innoissaan, jos tapaamisessa käytiin tutustumispiiri, jossa jokainen kertoi, miten oli löytänyt islamin. Innostuksella kertomuksia kohtaan oli varmasti myös uskonnollisia ulottuvuuksia, mutta he vaikuttivat nauttivan erityisesti henkilökohtaisten kokemusten kuulemisesta ja kertomisesta. Rambon määritelmässä on yksilön lisäksi nostettu vaikuttaviksi tekijöiksi myös instituutiot ja muut ihmiset, minkä takia koen sen hyväksi lähtökohdaksi Austin-Broosin määritelmän lisäksi. Rambo katsoo kaikkien kääntymisten välittyvän ihmisten, instituutioiden, yhteisön ja ryhmien kautta. Rambon mukaan kääntymistä rakentavat aktiivisesti uskonnollinen ryhmä ja potentiaalisen kääntyjän tai kääntyneen toiveet, odotukset, tavoitteet. (Rambo 1993, 1;7)

Norris (2003, 196) esittää, että kääntynyt suhtautuu uuden uskontonsa sääntöihin ja rituaaleihin joko niitä innokkaasti noudattaen tai niistä valikoiden. Lisäksi, koska kääntyneen maailmankuva ei ole vain abstrakti idea vaan myös ruumiillistettu todellisuus, uusi omaksuttu uskonto vaatii

asteittaisen toisen kulttuurin kielen ja symbolien omaksumisen sekä rituaalien asentojen ja eleiden omaksumisen. Siskoilla tämä tarkoittaa rukoilun opettelua arabiaksi, mutta myös rukousliikkeiden opettelemista. Norris kirjoittaa *selective performance* -ajatuksesta, jossa kääntyminen on osittainen ja jatkuva prosessi, jossa rakennetaan jo olemassa olevien identiteettien ja käsityksien pohjalta. Kääntyneet saattavat omaksua tavat ja uskomukset, jotka ovat linjassa ennestään vakiintuneiden kulttuuristen käsitysten kanssa. (Norris 2003, 199.) Valikoivuus omien tutkittavieni parissa näkyi pohdinnassa, sopivatko jotkin asiat Suomen olosuhteisiin, esimerkiksi *niqabin* käyttö tai omaisuudesta maksettava almuvero (*zakat*). Naiset siis neuvottelevat ja peilaavat uutta uskontoa omaan taustaansa ja ympäristöönsä. Anderson (2003, 148; 153) kirjoittaa rajoitusten ja vapauden välisestä suhteesta uskonnossa. Rajoitusten lisäksi uskomusjärjestelmä voi tarjota mahdollisuuksia sääntöjen kiertämiseen. Anderson haastaa tätä kautta ajatuksen, että kääntyessä aina hylätään vanha uskomusjärjestelmä. Omien haastateltavieni joukossa oli naisia, jotka kokivat islamin muistuttavan paljon kristinuskoa, mutta kokivat islamin selkeämpänä uskontona. Kristinuskosta tutut piirteet heille islamista helpommin lähestyttävän, vaikka se oli aikaisemmin näyttäytynyt heille täysin vieraana uskontona.

Norrisin mukaan uskonnolliset tunteet ja kokemukset opitaan assosiaation ja kulttuurin sisäistämisen kanssa yhtä aikaa. Norris viittaa tässä lapsiin, jotka ottavat esimerkiksi rukousasennon opetuksen tai imitaation kautta, mutta ajan kanssa fyysinen ja henkinen ulottuvuus ruumiillistuvat palvonnassa. Norris viittaa henkilökohtaiseen kokemukseen, toistoon, rukouksen fyysiseen osuuteen ja tunnemuistiin, jotka kerrostuvat ja muodostavat kokemuksen. Ideat, mielikuvat ja henkiset ja fyysiset tunteet muokkaavat rituaalin kokemista. (Norris 2003, 177-78). Pohdin myös itse, kuinka kääntymisen jälkeen käytäntö tulee ennen hengellisyyttä. Yhdessä siskojen tapaamisista yksi siskoista sanoi, että rukoilu oli alussa hankalaa. Tuntui siltä, että muutkin uskalsivat kertoa vaikeuksistaan, kuinka esimerkiksi liikkeisiin keskittyminen vie alussa keskittymisen henkisyydeltä. Rukoilussa nousi esiin myös kielikysymys, koska se on arabiaksi. Osa kokee yhdessä rukoilemisen tärkeäksi ja saa sitä apua, osaa haluaa keskittyä siihen yksin. Kaikki eivät esimerkiksi rukoilleet siskojen illoissa rukousaikoina.

Austin-Broos (2003, 2) nostaa esille kääntymisen julkisen puolen ja kuinka uusi identiteetti, uusi merkitty yhteisöllinen minuus, määrittyy muiden katseessa. Pohdin tätä julkisen ja yksityisen jännitettä ja ongelmallisuutta analyysiluvussa 6.2. Kääntyminen on siirtymä, jossa neuvotellaan

uudelleen paikka maailmassa. Etsitään habitusta. Austin-Broos ei määrittele, kuinka hän ymmärtää habituksen, mutta viittaa Marcel Maussiin ja Pierre Bourdieuun. Maussin mukaan habitus on sosiaalisesti sisäistetty järjestys, jonka avulla yksilö kykenee toimimaan yhteisössä. (Mauss, 1973 [1935], 85). Habituksella tarkoitetaan Bourdieun mukaan sisäistettyjä rakenteita, näkökulmia, käsitteitä ja toimia, jotka ovat yhteisiä ryhmän jäsenille (Bourdieu 1977, 86). Bourdieu kirjoittaa habituksesta myös hankittuina taipumuksina, joiden avulla havainnoidaan ja arvioidaan tai luokitellaan. (Bourdieu 1990, 12).

Lewis Rambo esittelee kaksi tapaa lähestyä kääntymistä: normatiivinen ja kuvaava lähestymistapa. Normatiivinen lähestyminen kääntymistä teologian kautta ja tarkastelee, mikä tekee kääntymisestä pätevän, kuten kaste. Kuvaava lähestymistapa taas havainnoi kääntymistä prosessina: mitä siinä tapahtuu, miten käyttäytyminen ja uskomukset muuttuvat ja millaisia kokemuksia koetaan. Tällöin kääntymisen näyttäytyminen dynaamisena, monipuolisena muutoksen prosessina, joka on osalle äkillinen ja radikaali ja toisille asteittainen, hienovaraisesti kääntyneen elämään vaikuttava. (Rambo 1993, 6.) Tämä tutkielma hyödyntää kuvaavaa lähestymistapaa, jota voisi myös kuvailla antropologiseksi tavaksi.

Buckser & Glazier (2003, xi) kuvaavat, että uskonto on muutakin kuin ajatus yliluonnollisesta, se on teoria maailmasta, tapa tuottaa uniikki todellisuus sen kokeville. Uskontoa vaihtaessa ihminen vaihtaa vapaaehtoisesti maailmankuvansa ja perusolettamukset, joiden kautta minä ja toiset ymmärretään. Monesti vaikutti siltä, että ennen virallista kääntymistä haastattemieni naisten tuli vakuuttua siitä, että tämä on oikea uskonto heille. Tämä ei tarkoita sitä, että he olisivat tunteneet islamin läpikotaisin, käviväthän he oppitunneilla. Kyse oli pikemminkin tietynlaisesta varmuudesta, joka voitiin saavuttaa yksin tai osana yhteisöä. Varmuus ei ollut kaikilla sidottuna tiedon määrään. Buckser & Glazier (2003, xi) kirjoittavat, että kääntymisen on usein yksilön prosessi, jossa yksilön maailmankuva ja suhteet muuttuvat, mutta se tapahtuu myös institutionaalisten prosessien ja sosiaalisten suhteiden kontekstissa.

Rambo (2003, 237-39) pohtii mitä annettavaa antropologialla on uskonnollisen kääntymisen tutkimukselle. Rambon mukaan antropologit valottavat kontekstia, jossa uskonnollinen muutos tapahtuu. Toiseksi, antropologit katsovat kääntymistä prosessina. Kolmanneksi, antropologien pitkäaikainen kenttätyö mahdollistaa uskonnollisten muutoksien analyysin pitkällä aikavälillä.

Neljänneksi ja viimeiseksi, antropologit tekevät tutkimustaan aineiston eivätkä teorian ehdoilla. Etenkin tämä aineiston ehdoilla toimiminen näkyy omassa tutkielmassani. Tajusin itse vasta kentällä, mitä minun on mahdollista tutkia enkä yrittänyt sovittaa havaintojani teoriapohjaani, jonka päädyin hylkäämään myöhemmin. Lisäksi samaistun Rambon ajatuksiin kääntymisestä prosessina ja kontekstisidonnaisena.

4.1.1 Kääntyminen islamiin

Islamiin kääntyneet puhuvat itse palaamisesta islamiin, koska islamin mukaan jokainen syntyy alun perin muslimiksi, tämä mainittiin myös yhdessä siskojen kokoontumisessa. Haastateltavani käyttivät termejä rinnakkain, välillä minua myös opastettiin haastatteluissa, että ”me puhumme palaamisesta” ja loppua kohden esitin kysymykseni muodossa ”koska käännyt tai palasit islamiin?” Tässä tutkielmassa puhun kuitenkin kääntymisestä palaamisen sijaan.

Karin van Nieuwkerk esittelee kaksi lähestymistapaa islamin kääntymiseen. Ensimmäinen lähestymistapa käsittelee kääntymistä uuden identiteetin saamisena tai luomisena. Se keskittyy kääntyneiden kääntymistarinoihin ja uuden itsen luomiseen. Toinen lähestymistapa katsoo millaisia diskursseja ja narratiiveja kääntyneet tuottavat yhteisöissään islamista. van Nieuwkerk kokee, että näitä kumpaakin lähestymistapaa tarvitaan monikerroksellisen ja jatkuvan kääntymisprosessin ymmärtämiseen, jossa identiteettejä ja diskursseja luodaan ja uudelleen luodaan. Täytyy ymmärtää sekä viestiä että vastaanottajaa (van Nieuwkerk 2006, 10–11.) Nämä kaksi lähestymistapaa avaavat tässä työssä kahta eri kysymystä: millaista muslimi(naise)utta naiset luovat itse ja millaista keskustelua muslimiudesta käydään yhdyskunnassa. van Nieuwkerkin käyttämä termi vastaanottaja (*receiver*) on ehkä hieman harhaanjohtava, koska kenttätyöni aikana huomasin, kuinka vahvasti naiset olivat enemmänkin neuvottelijoita kuin vastaanottajia.

Ali Kösen mukaan kääntyneet omaksuvat muslimitavat asteittain. Ennen kääntymistä omaksutaan esimerkiksi ruokaan ja juomiseen liittyvät kiellot ja myöhemmin päivittäiset rukoukset ja pukukoodi. Köse käyttää tästä nimitystä valmistava vaihe (*preparational period*). Muutokset saattoivat myös tapahtua vasta *shahadan*, uskontunnustuksen, jälkeen. (Köse 1996, 129–130.) Tämä piti paikkansa myös tutkittavieni parissa. Osa tutkittavistani ei esimerkiksi käyttänyt kääntymisen jälkeen huivia ja

yksi naisista, joka kääntyi kenttätyöni aikana, oli omaksunut ennen kääntymistään ruokaa ja juomaa koskevat rajoitukset. Bourquen (2006, 238.) haastattelemat naiset kokivat, että on eri asia toteuttaa muslimiutta yksityisesti kuin olla niin varma uskostaan, että on valmis näyttämään sen myös muille. Tina Gudrun Jensen (2006, 645) huomauttaa, että osa kääntyneistä ei näytä ulkoisesti uutta uskontoaan ja korostavat näin entistä identiteettiään, mutta osa taas haluaa esitellä uutta muslimi-identiteettiään. Epävarmuus olikin yksi teemoista, joka puhutti siskojen illoissa ja haastatteluissa. Naiset pohtivat, mitä naapurit ajattelevat ja tietävätkö he tarpeeksi islamista. Pohdittiin muun muassa sitä, että milloin tietää tarpeeksi voidakseen käyttää *hijabia* tai *abayaa*. Naisten joukossa oli myös heitä, jotka omaksuivat pukukoodin heti kääntymistään. Bourque painottaa, että kääntymisprosessia ymmärtääkseen täytyy näiden ”kääntymistasojen” sijaan katsoa kuinka yksilöt näitä tasoja läpikäydessään luovat muslimi-identiteettiään. Tässä on tärkeää huomioida, että muslimiksi ei tulla tyhjiössä (Bourque 2006, 238). Moni haastattelemani naisista oli itse tutkinut islamia ennen yhdyskuntaan tuloa, mutta yhdyskuntaa kuvailtiin kokoontumisissa ja haastatteluissa uskonopilliseksi tiedonlähteeksi, islamin sisäistämisen ja yhteisön paikaksi.

Petra Bleisch Bouzar (2012, 298) käsittelee artikkelissaan naisten epävirallista auktoriteettia ja toteaa, että naispuoliset kääntyjät toimivat epävirallisina auktoriteetteina ja roolimalleina muille naiskääntyjille. Yhteisön auktoriteetit siis vaikuttavat siihen, millainen naiskuva kääntyjille muodostuu. Siskojen iltojen päävetäjästä oli muodostunut monelle siskolle jotakin, mitä kuvailisin ihanteelliseksi musliminaiseksi tai esimerkiksi, johon pyrittiin. Kuvaillessaan häntä siskot puhuivat hänen luonteestaan ja tavastaan puhua uskonnostaan. Päävetäjä on syntymuslimi, mutta löytänyt uskontonsa uudella tavalla muutaman vuoden sisällä. Vetäjien joukkoon kuuluu myös kääntynyt sisko, joka kuvasi itseään tietynlaiseksi välittäjäksi, koska hän on kokenut kääntymisen ja toisaalta myös opiskellut paljon islamia. Seuraavassa alaluvussa tarkastellaan ruumiillisuutta osana islamiin kääntymistä.

4.1.2 Ruumiillisuus

Ruumiillisuus on vahvasti läsnä tässä tutkielmassa, koska islam on uskonto, joka usein näkyy ulospäin. Siskot käyvät henkistä kamppailua pukeutumisen suhteen – vaatetus on ristiriitainen aihe monelle kääntyneelle. Ruumiillisuus myös sisältää tämän tutkielman kaksi tasoa: yksityinen ja julkinen, julkinen sisältäen yhdyskunnan ja yhteiskunnan. Islamin ruumiillista ulottuvuutta tarkastelemalla pyrin tuomaan esille julkisen ja yksityisen jännitettä kääntyneiden elämässä. Ruumiillisuudella ja rituaaleilla itsestä tehdään muslimi itsensä ja muiden silmissä. Kuten siskojen iltojen yksi vetäjästä kuitenkin muotoili: ”huivi tekee uskon näkyväksi”. Tarkoituksena ei kuitenkaan ole sivuuttaa kääntymisen hengellistä puolta, koska kuten minulle sanottiin ja iltojen keskusteluissa tuli monesti ilmi, huivi ei tee kenestäkään uskovaista ja ilman huivia voi olla uskovainen. Kiinnostustani huivia kohtaan ei aina katsottukaan hyvällä, ja sain jonkin verran kritiikkiä siskoilta huiviin liittyvistä kysymyksistä.

Hunnuttautuminen mainitaan Koraanissa kahdessa suurassa: Valon (24: 31) ja Ryhmien (33: 59) suurissa (Hämeen-Anttila 2004, 169).

Ja Käske uskoviain naisten pitää katseensa kurissa ja varjella siveyttään, olla näyttämättä muita sulojaan kuin niitä jotka tavallisestikin ovat näkyvissä, ja peittää kaulansa hunnulla. Heidän ei tule näyttää sulojaan muille kuin aviomiehelleen, isälleen, apelleen, pojilleen, poikapuolilleen, veljilleen, veljenpojilleen, sisarenpojilleen, naispuolisille tuttavilleen, orjilleen ja niille miespalvelijoilleen, joilla ei ole haluja, tai lapsille, jotka eivät vielä tiedä mitään naisten hävystä. Heidän ei myöskään tule tömistellä jalkojaan kiinnittääkseen huomiota salassa oleviin suloihinsa. Kääntykää kaikki katuvina Jumalan puoleen, uskovaiset, jotta menestyisitte. (Valon suura 24: 31. Käännös Jaakko Hämeen-Anttila 2015, 292.)

Profeetta, sano puolisoillesi, tyttärillesi ja uskoviain vaimoille, että he panisivat vaatteen päänsä yli. Tämä on parasta, jotta heidät tunnistettaisiin eikä heitä häirittäisi. Jumala on Anteeksiantava, Armelias. (Liittoutuneiden suura 33: 59. Käännös Jaakko Hämeen-Anttila 2015, 351.)

Tämän tutkielman kannalta on oleellista erottaa toistaan seuraavat vaatekappaleet: *hijab* on huivi, joka peittää pään ja kaulan. *Niqab* on huivi, joka peittää myös kasvat silmiä lukuun ottamatta. *Abaya*

on mekontyylinen vaate, jossa on pitkät hihat ja joka ulottuu nilkkoihin asti. *Jilbab* on samantyylinen kuin *abaya*, erona se, että hihat ovat perhosmaiseta, kuten haastateltavani sitä kuvasivat.

Kääntyminen islamiin sisältää uusien kehollisten käytäntöjen omaksumista, kuten rukoilu, paastoaminen ja ruokaan liittyvät asiat, mutta se on myös muussa mielessä ruumiillinen muutos, koska myös nimi ja ulkonäkö saattavat muuttua. Muutos ei siis tapahdu pelkästään uskonnollisen identiteetin muodossa vaan siinä uudelleen neuvotellaan sosiaalinen, sukupuolinen ja kansallinen identiteetti. (van Nieuwkerk 2006, 4; Bourque 2006, 233.) Kiinnostavaa omassa aineistossani on näiden muutoksien asteittainen omaksuminen. Roald kirjoittaa, että kääntyneiden omat kulttuuriset kokemukset ovat läsnä tulkittaessa islamilaisia lähteitä. Tällöin islamia ymmärretään linjassa heidän aikaisempaan kulttuuriinsa. (Roald 2004, 232–233.) Tutkittavani käyttivät muun muassa lausetta ”Kun nyt ollaan Suomessa” ja toivat näin esiin tarpeen sovittaa uskonto omiin lähtökohtiinsa, mutta puhuivat myös ”suomalaisista tytöistä” etäännyttäen itsensä heistä.

Roy (2004, 267) esittää, että muslimeiksi tai salafismiin kääntyneet naiset joutuvat uudelleen luomaan ja uudelleen muodostamaan naisena olemisensa, koska heitä koskevat tiukat säännöt. Royn mukaan naisen keho muotoillaan uudestaan normeilla ja pukeutumisesta tulee keskeinen asia länsimaisessa yhteiskunnassa. Minua kiinnostaakin, miten tämä uusi kehollisuus luodaan, kuinka sitä merkityksellistetään ja kuinka muslimi(naise)us rakennetaan ruumiillisuuden kautta. Naisille pukeutuminen on keskeinen asia uskonnollisen vakaumuksen takia, mutta pukeutuminen erottaa heidät valtaväestöstä ja herättää huomiota. Jos tarkoitus on uskonopin mukaisesti häivyttää katsetta pukeutumisella, niin siinä ei ehkä onnistuta ympäristössä, jossa suomalainen nainen ja *hijab*-yhdistelmä kerää katseita ja huomiota. (Roald 2004, 233.) Yksi haastatelluista pohti suhdettaan islamilaiseen pukukoodistoon ja sen herättämää huomiota kadulla: ”*sen hijabin tarkoitus on myös olla vetämättä sitä huomioon hirveesti puoleensa*”

Z. Fareen Parvezin mukaan salafistiset naiset pyrkivät siihen, että yksityinen piiri ei ole sidottu paikkaan, tarkoittaen sitä, että pukeutuminen on itsensä harjoittamista, jonka naiset tuovat julkiseen tilaan. (Parvez 2011, 297.) Pukeutuminen voidaan ulkopuolelta nähdä politiikkana ja henkilökohtaisesta tehdään näin poliittista, vaikka naiset itse haluavat pitää sen yksityisyyden piirissä. Voikin pohtia, miten muslimiutta luodaan tässä jännitteessä, yksityisyyden ja julkisuuden välissä. Parvez (2011, 288) kirjoittaaakin, että koska Ranskassa *burqa* nähdään poliittisena tekona niin

se johtaa valtion puuttumiseen uskonnon harjoittamisen yksityiseen osa-alueeseen (esimerkiksi huivikiellot). Omien tutkittavieni keskuudessa oli selkeästi myös tällaisia ajatuksia huivin käyttämisestä politiikkana.

Osallistuva havainnointi mahdollistaa kehollisen ulottuvuuden tarkastelun. Pystyin kiinnittämään huomiota kehollisiin normeihin kentälläni ja kuinka osa siskoista haluaa tullessaan paikalle kaikkia läsnä olevia, kenttäjaksoni edetessä siis myös minua, kun taas osa haluaa vain tiettyjä siskoja. Myös rukouskäytännöt tulivat tutuiksi kenttätöön kautta. Näin kuinka kokeneemmat opastivat tuoreempia siskoja rukoilemaan ja kiinnitin huomiota siihen, että kaikki eivät rukoile moskeijassa. Lisäksi pelkästään haastatteleamalla siskoja olisin voinut saada erilaisen, ehkä jopa puutteellisen, käsityksen kääntyneiden suhteestaan huiviin. Minun lisäkseni yhtä naista lukuun ottamatta kaikki peittävät hiuksensa moskeijalla, vaikka eivät muuten käyttäisi huivia. Tämä tuli ilmi haastatteluissa ja moskeijalla käydessäni, kun näin missä vaatetuksessa naiset saapuivat sinne.

4.2 Liminaali ja marginaali kääntynyt

Tässä luvussa käsittelen kääntyneitä naisia liminaaleina suhteessa islamiin ja marginaalisina ja anomaliaina suhteessa suomalaisuuteen. Lisäksi pohdin ulkopuolisuutta ja institutionalisoitunutta liminaalisuutta. Pohjanani ovat Victor Turnerin ajatukset liminaalista teoksessa *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969/2007) ja kirjoitukset marginaalin ja liminaalin suhteesta teoksessa *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (1974).

Oppitunnin jälkeen juttelin Elinan kanssa moskeijan ulkopuolella. Viereisestä baarista käveli hieman horjuen mies, joka pysähtyi Elinan kohdalle ja kääntyi katsomaan tämän kasvoja, aika läheltä, varmaankin tarkistaakseen, onko Elina suomalainen. Elina kommentoi miehen jatkettua matkaansa, että harvoin kukaan tulee noin lähelle. (Ote kenttäpäiväkirjasta 6.5.16)

Jäin pohtimaan kohtaamisen jälkeen, pysähtyikö mies, koska huomasi Elinan huivin ja kuuli meidän puhuvan suomea, ikään kuin nämä kaksi sulkisivat toisensa pois. Anne Sofie Roald kuvaa kääntyneitä siten, että he ovat yhteiskunnassa muslimien ja ei-muslimien välissä (Roald 2004, 234; kts. myös Jensen 2006). Esitän, että naiset luovat muslimiuttan tässä jännitteessä tai tilassa, jota Victor

Turner nimittää liminaaliksi. Turner pohjaa teorianensa liminaalista Arnold Van Gennepin (1909) ideaan, jossa siirtymäriitit jakautuvat kolmeen vaiheeseen: erottamiseen, välitilaan ja takaisin liittämiseen. Ensimmäinen vaihe erottaa yksilön tai ryhmän sosiaalisesta rakenteesta tai kulttuurisista olosuhteista, tai kummastakin. Toisessa vaiheessa, jota Turner nimittää liminaaliksi, rituaalin kohteen ominaisuudet muuttuvat moniselitteisiksi ja hän läpikäy kulttuurisen alueen, joka ei muistuta mennyttä tai tulevaa tilaa. Kolmas vaihe päättää siirtymän ja rituaalin subjekti on palaa vakaampaan tilaan, jossa hänellä on määriteltyjä oikeuksia ja velvollisuuksia suhteessa muuhun yhteisöön. Hänen myös oletetaan käyttäytyvän asemansa mukaisten normien ja sääntöjen mukaisesti. (Turner 2007 [1969], 106–07.) Tutkittavieni kohdalla kääntymisen jälkeen tapahtuva sosiaalisten suhteiden muutos, jota naiset kuvasivat haastatteluissa ja illoissa, näyttäytyy ensimmäisenä erottamisen vaiheena. Toinen vaihe on huivin käyttäminen vain moskeijassa tai sen käytön kokeileminen julkisessa tilassa. Kolmannessa vaiheessa uudesta identiteetistä on tullut näkyvä kaikille ja musliminaisen käyttäytymistä koskevat odotukset on omaksuttu. Turnerin käsitys siirtymäriitistä on yksisuuntainen, kun taas kääntymisessä prosessi on jatkuva ja voi liikkua molempiin suuntiin.

Liminaalisessa tilassa henkilöt ovat monimerkityksellisiä, koska he väistävät kulttuurisia luokitteluja. He eivät ole ”täällä eivätkä tuolla”, vaan sellaisten positoiden välissä, joita järjestävät lait, tavat, käytännöt ja seremoniat. Siksi heidän moniselitteisiä ja määrittelemättömiä piirteitään ilmaistaan symbolisesti yhteisöissä ja yhteiskunnissa, joissa sosiaalisia ja kulttuurisia siirtymiä ritualisoidaan. (Turner 2007, 107–08.) Mieleen tulee esimerkiksi ripille pääsy ja alban käyttäminen. Liminaalisessa tilassa olevat menettävät statuksensa, omaisuutensa, roolinsa – heistä tehdään toistensa kaltaisia. Rituaaliin osallistuvilta odotetaan tottelevaisuutta ja rangaistusten sietoa, kun heitä muokataan uuteen asemaansa. Yhdenmukaistamisen myötä heidän välilleen syntyy usein vahva käsitys toveruudesta tai tasa-arvosta. (Turner 2007, 107–08.) Kääntyneille tai sitä pohtiville yhdistäviä kokemuksia olivat reaktiot kääntymiseen: naiset jakoivat kokemuksia huutelusta, huivin repimisestä, sylkemisestä ja yksi siskoista kertoi, että häntä oli kielletty käyttämästä kasvohuntua korkeakoulun oppitunneilla. Yksi siskoista halusi myös kertoa minulle kokemastaan syrjinnästä työmarkkinoilla, kun hän kuuli minun tekevän tutkimusta. Turnerin ajatus siirtymässä olevien samankaltaisuudesta syntyy kääntyneiden tilanteessa samankaltaisten kokemusten kautta. Siskot hakeutuvat toistensa luo tuen ja seuran merkeissä.

Itse siirtymäriittinä, jollaisista Turner puhuu, toimii uskontunnustus, *shahada*. Ei kuitenkaan ole tiettyä matkaa, jonka kääntynyt kulkee ennen kuin lausuu uskontunnustuksen. Osa haastattelemistaisiskoista oli tehnyt uskontunnustuksen hyvin pian islamin löytämisen jälkeen. Osa taas opiskeli pitkäänkin islamia ennen kuin lausui sen. Uskontunnustus ei myöskään välttämättä tuo mukanaan islamilaista pukukoodistoa. Yksi haastatelluista oli esimerkiksi ollut vuoden kääntyneenä, mutta ei käyttänyt huivia moskeijan ulkopuolella. Syihin ja naisten kokemuksiin menen syvemmin analyysiluvuissa 5 ja 6.

Liminaalisia tilanteita ja rooleja pidetään usein myös vaarallisina. Turnerin mukaan tämä johtuu näkökulmasta, jossa rakenteen ylläpitämistä pidetään tärkeänä ja liminaali häiritsee järjestystä. (Turner 2007, 123-24.) Suomalainen nainen huiviin pukeutuneena herättää tunteita. Turner viittaa Mary Douglasin kirjaan *Purity and Danger* (2000 [1966]) jossa Douglas esittää, että luokitteluiden väliin putoavia pidetään saastuttavina ja vaarallisina (Douglas 2000, 49). Anomalia on elementti, joka ei sovi annettuun joukkoon ja se risteää moniselitteisyyden kanssa, joka taas viittaa useiden mahdollisten tulkintatapojen synnyttämään ominaisuuteen. Kun jokin luokitellaan poikkeamaksi niin samalla hahmottuvat sen joukon rajat. (Douglas 2000, 88–89.) Suomalaisen naisen huivi päässä voisi nähdä anomaliana. Haastattelemani naiset olivat kokeneet kohtaamisia, joissa heidän suomalaisuutensa on haastettu, koska he ovat kääntyneet islamiin. Avaan tätä ajatusta enemmän analyysiluvussa, jossa käsittelen huivia ja suomalaista naista. Tutkielmaani haastattelemat naiset ovat kahden identiteetin välissä. Tämä voi mielestäni olla valittua tai välivaihe. Toiset esimerkiksi pyrkivät tietoisesti sulautumaan pukeutumisellaan valtaväestöön ja toiset toivovat voivansa erottua selkeämmin. Kösen (1996, 136) mukaan kääntynyt huomaa joskus olevansa kahden kulttuurin välissä. van Nieuwkerk (2004, 244) taas kuvailee kääntyneitä mielenkiintoiseksi ryhmäksi, jotka eivät ole kulttuurisesti siellä tai täällä. Tai niin kuin yksi siskoista sen muotoili:

Aina on vähän niinku erilainen

Liminaalitila on Turnerille olemista kahden statuksen välissä ja siinä ollaan matkalla koti uutta statusta. (Turner 1974, 237). Käsitteenä liminaali sopiikin ajatuksiin naisista muslimi-identiteetin ja suomalaisuuden välissä, matkaksi kohti muslimiutta. Kuitenkin, katsottaessa heidän suhdettaan suomalaisuuteen kyseessä ei ole siirtymä vanhasta statuksesta kohti uutta. Turner tunnistaa myös pysyvän liminaalin tilanteessa, jota hän nimittää liminaalin institutionalisoitumiseksi. Siinä

ominaisuudet, jotka ovat heimoyhteiskunnissa osa siirtymistä yhdestä kulttuurin tai yhteiskunnan määrittelystä tilasta toiseen, muuttuvat institutionalisoiduksi tilaksi, kun yhteiskunta ja kulttuuri erikoistuvat ja sosiaalinen työnjako muuttuu yhä monimutkaisemmaksi. Siirtymiseen liittyvät piirteet eivät kuitenkaan katoa tässä pysyväksi tilaksi muuttuneessa uskonnollisessa elämässä ja siirtymisestä tulee pysyvä tila. Esimerkkinä Turner käyttää luostareita. (Turner 2007, 122.) Luostarit ovat Turnerin mukaan muunnelma liminaalista, jossa liminaalista on tullut elämäntapa (Turner 1974, 261). Kääntyneiden voisi nähdä olevan pysyvässä välitilassa. Naisten neuvottelu suomalaisuuteen lähtee kuitenkin heidän itsensä lisäksi myös ympäröivästä yhteiskunnasta. Myöhemmässä teoksessaan Turner (1974) kuvaa luostareissa olevia myös ulkopuolisina. Ulkopuolisuuden tilalla (*state of outsiderhood*) Turner (1974, 232–233) viittaa tilaan, jossa ollaan joko pysyvästi rakenteen annetun sosiaalisen järjestelmän ulkopuolella, tai paikallisesti tai ajallisesti irrallaan, tai tilaan jossa ollaan irrottauduttu vapaaehtoisesti järjestelmän rooleista ja statuksesta. Heihin lukeutuvat Turnerin mukaan esimerkiksi shamaanit, papit, munkit, hipit. Ulkopuolisuudella Turner viittaa tekoihin ja suhteisiin, jotka eivät kumpua tunnustetusta sosiaalisesta statuksesta, vaan tulevat sen ulkopuolelta. (Turner 1974, 237.) Turnerin mukaan ulkopuoliset pitää erottaa marginaaleista, jotka kuuluvat yhtä aikaa kahteen tai useampaan ryhmään, ominaisuuden, valinnan, identifioitumisen tai saavutuksen kautta, joiden sosiaaliset määritelmät ja kulttuuriset normit eroavat tai ovat jopa vastakkain toisensa kanssa. Esimerkkeinä Turner mainitsee siirtolaiset, toisen sukupolven amerikkalaiset ja monietniset henkilöt, mutta myös naiset, jotka ovat vaihtuneessa, epäperinteisessä roolissa. (Turner 1974, 232–233.)

Turnerin mukaan marginaalit usein etsivät communitasta alkuperäisestä ryhmästään, niin kutsutusta alemmasta ryhmästä. Ylempi ryhmä, jossa he pääosin elävät ja missä he haluavat saavuttaa korkeamman statuksen, on taas heidän rakenteellinen viiteryhmänsä. Communitaksella Turner tarkoittaa liminaaleissa tilanteissa esiin nousevaa homogeenista, erilaistumatonta yhteisöä, jossa vallitsee vapaus ja tasa-arvo. Rakenteella Turner ymmärtää sosiaalisen rakenteeseen, jossa yksiköt ovat statuksia ja rooleja, jossa yhteiskunta on eriytyneiden rakenteellisten asemien järjestelmä. Näiden välinen jännite on läsnä kaikissa yhteiskunnissa. (Turner 1974, 237–238.) Kääntyneiden naisten tapauksessa he etsivät communitasta uudesta ryhmästään yhdyskunnassa ja suhde alkuperäistä ryhmää kohti vaihtelee. Marginaalit ovat Turnerin mukaan liminaalien tavoin välitilassa (*betwixt and between*), mutta toisin kuin rituaalisilla liminaaleilla, heillä ei ole kulttuurista

lupausta siitä, että heidän monitulkinnallisuutensa päättyisi lopulliseen vakaaseen ratkaisuun (Turner 1974, 232–233).

Islamiin kääntyneiden naisten voisi nähdä valinnee Turnerin kuvaaman epäperinteisen ja vaihtuneen roolin kääntyessään islamiin. Sosiaalis-kulttuurisessa mielessä kääntyneet voisi nähdä sekä ulkopuolisina että marginaaleina; heidän voisi kuvata olevan ikuisesti välitilassa suhteessa suomalaisuuteen. Heidän suomalaisuutensa haastetaan ja he myös itse punnitsevat mitä on olla suomalainen ja muslimi. Kääntyneiden suhdetta suomalaisuuteen voisi siis paremmin avata Turnerin käsitys marginaalisuudesta ja Douglasin anomalian käsite. Psykologis-identiteetillisesti muslimiksi tuleminen ja sen rakentaminen on dynaaminen prosessi, jota taas Turnerin liminaaltila onnistuu kuvaamaan. Seuraavassa analyysiluvussa käsittelem uskonollisen yhteisön ja siskojen välisten suhteiden merkitystä kääntyneille siskoille.

5 Muslimius ja yhteisö

Muslimiksi ei tulla tyhjiössä (Bourque 2006, 238) eikä yhdessä yössä. Olen hahmottanut kääntymisen prosessia liminaalin käsitteen kautta, jossa yksilö tai ryhmä on irrotettu vanhasta paikastaan yhteiskunnan sosiaalisessa rakenteessa sekä tai kulttuurisesta tilasta (Turner 2007, 106). Kääntymisessä kyseessä on tietoinen prosessi, jossa uudelleen muodostetaan ja neuvotellaan toimijuus, keho ja paikka yhteiskunnassa. Tutkimieni naisten kanssa kyse on rituaalien sarjoista ja toistoista, jotka vievät heitä kohti muslimiutta. Yhteisöllä on iso merkitys tässä sisäistämisessä. McGinty (2006, 7) kuitenkin kirjoittaa, että kääntyneet tekevät islamista omansa sovittamalla uutta ja vanhaa. Kääntymisessä korostuu vuorovaikutus, mutta usein myös jännite, yksilön tietoisuuden ja yhteisön vaatimusten välillä. (Buckser & Glazier 2003, 5). Naiset tasapainottelevat autonomian ja auktoriteetin välillä. Ensimmäisessä alaluvussa käsittelen siskojen suhdetta yhdyskuntaan auktoriteettina ja uskonnollisena tiedonlähteenä. Toinen alaluku tarkastelee kääntyneiden siskojen välisiä suhteita ja heitä vertaistuen ja paineen lähteenä.

5.1 Suhde yhdyskuntaan

Tässä alaluvussa käsittelen siskojen suhdetta yhdyskuntaan ja millainen rooli sillä on heidän muslimiksi kääntymisen ja rakentumisen prosessissa. Yhdyskunta tarjoaa siskoille uskonnollisen tiedonlähteen ja auktoriteetin, joka voidaan myös haastaa. Yhdyskunta on myös tuen ja yhteisöllisyyden lähde.

lisa: Huivin käyttö on ehkä ihmisille se kaikista keskeisin kysymys mitä ne miettii, että pystyykö ja mitä niin siellä hyvin vahvasti on semmonen salliva ilmapiiri ja ajatus siitä, että kaikki tulee aikanaan, että askel kerrallaan, ja myös suhteessa rukoiluun, että ihmiset kokee hirveen epävarmaksi ensinnäkin ne liikkeet vaikka ne ei mitään kummallista jumppa olekaan niin kaikki on uutta ja sit se että arabiaksi pitää ritirimpsua lausua sen rituaalirukouksen aikana niin tota sekin niinkun ihmisiä pelottaa niin niillekin korostetaan sitä että rukoilet niin paljon kun susta nyt tuntuu niinku hyvältä, että niinku se, semmosen rituaalisen ulottuvuuden siihen niin senkin voi niinkun hiljaa hyvä tulee -periaatteella.

Yllä oleva lainaus lialta kuvaa, kuinka yhteisö tukee kääntynyttä häntä askarruttavissa asioissa, kuten huivin käytössä tai epävarmuudessa rukoilun suhteen. Kenellekään haastatelluista Siskojen moskeija ei ollut ensimmäinen kosketus islamiin. Naiset ovat päätyneet omien sanojensa mukaan osaksi yhdyskunnan toimintaa pääosin joko sosiaalisten suhteiden tai internetin kautta. Koulukunnalla ei ollut heille merkitystä, muuten kuin shiia ja sunna -jaon tasolla. Monelle tosin oli epäselvää, mikä näiden kahden ero on, mutta heillä oli silti varmuus, että sunnilaisuus edustaa oikeaa islamia. Salafismi ei sanonut kenellekään mitään eikä sitä mainittu oppitunneilla, joihin osallistuin.

Yksi yhdyskunnan rooleista naisille on oppituntien järjestäminen. Yhdyskuntaa kuvattiin parhaaksi paikaksi oppia, koska internetistä voi löytää mitä vain. Osa opiskeli islamin teologiaa myös yliopistossa, mutta koki, että yhdyskunnasta sai erilaista tietoa. Yhdyskunta ei kuitenkaan toimi vain uskonnonopetuksen paikkana. Naiset kuvailivat saavansa yhdyskunnasta itsevarmuutta ja vertaistukea ja tukea, kun ympäröivä yhteiskunta ei ole muslimiyhteiskunta. Osa naisista kuvaili sitä myös paikaksi, jossa uskonnonharjoitusta näkee käytännössä ja koki sen uskonnon sisäistämisen paikkana. Havaintojeni perusteella kyseessä on myös sosiaalinen kohtaamispaikka, jonne tultiin tapaamaan muita siskoja. Köse (1996, 132) kuvaa sitä kuinka uuden identiteetin ylläpitäminen vaatii kehityksen, joka tekee siitä toimivan ja saa sitoutumaan siihen. Köse kirjoittaa kääntymisestä uudelleen sosialisatioprosessina, jossa on tietyt arvot ja käsitykset. Kääntymisen jälkeen uuden yhteisön merkitys korostuu siinä, kuinka se tukee uutta kääntynyttä. Ingen mukaan sosiaaliset verkostot, tunnesiteet ja jatkuva kanssakäyminen ovat tärkeitä onnistuneessa kääntymisessä. (Inge 2017, 127.) Usva kuvasi haastattelussa yhteisön merkitystä uskonnon sisäistämisessä:

Usva: Mutta tietenkin kaikki siskot ja veljet ja kaikki siis muslimit nii heiltä oon oppinu kuitenkin loppukädessä eniten. Että kaikki mitä he niinku sanoo nii jos joku ykski juttu jää sun päähän.”

Usva kertoi haastattelussa esimerkin koulukaverista, joka söi kasvisruokaa koulussa, koska ei tiennyt onko liha *halal* vai ei ja Usva oli itse syönyt lihaa ajatellen, että kunhan hän ei syö sianlihaa niin se riittää. Koulukaverin sanat olivat saaneet hänet ajattelemaan asiaa uudestaan ja Usva alkoi itsekin syödä kasvisruokaa koulussa.

Yhdyskunnan kautta haetaan uskonnollista varmuutta. Yksi naisista oli huomannut, että on kaksi tapaa pitää kädet rukoilun aikana ja hän kysyi asiasta *asr*-rukouksen jälkeen. Hänelle vastasi muslimiksi syntynyt sisko, että se johtuu koulukuntaeroista. Vastaja oli itse selvittänyt varmemman tavan ja päätenyt eri tapaan kuin äitinsä. Siskot lähestyvät kaikkia elämän osa-alueita sen kautta, että mikä on islamissa sallittua ja oikein. Račius & Norvilaitė (2014, 52–53) huomasivat saman keskittymisen islamin sääntöihin katsoessaan liettualaisten kääntyneiden internetfoorumia. Heidän mukaansa tämä tarkka lähestyminen liittyy siihen, että keskustelijat olivat olleet vasta hetken kääntyneinä ja eurooppalaiseen kontekstiin, josta puuttuu luonnolliset puitteet islamilaiselle tiedolle ja sen harjoittamiselle. Uskonnollisten rituaalien harjoittamista ja uskonnon sisältöä ei tällöin opita kulttuurisesti, vaan niitä toteutetaan mekaanisesti ja reflektoiden kääntyneiden aikaisempaan elämäntapaan.

Siskot esittivät illoissa kysymyksiä, kuten miksi me teemme näin ja miksi näin ei saa tehdä. Pohdin, haetaanko tällä omaa toimijuutta muslimina vai annetaanko viimeinen auktoriteetti ylemmäs. Esimerkiksi musiikista luopuminen, joka oli tuntunut joistakin vaikealta, mutta luopumiseen oli päädytty yhdyskunnan tarjoamien todisteiden kautta. Tiedon varmuutta korostetaan myös yhdyskunnassa. Esimerkiksi jos kysyy joltain neuvoa uskonnon suhteen, niin vastaajalta pitää pyytää todistus, jonka täytyy löytyä joko Koraanista tai *hadithista*. Näitä pyydettiin myös iltojen vetäjiltä, yksi siskoista halusi saada käsiinsä Koraanin kohdan, jossa musiikki kielletään. Vastaukseksi ei esimerkiksi käy, että suvussa on aina tehty niin. Vetäjät olivat myös itse tarkkoja jakamastaan tiedosta ja jättivät enemmän vastaamatta kuin antoivat epävarman vastauksen. Näissä tapauksissa vetäjä lupasi tarkistaa asian imaamilta. Paljon oli myös puhetta Facebookissa ja WhatsAppissa liikkuvista virheellisistä tiedoista, joita pitää varoa. Elina kertoi haastattelussa yhdyskunnasta tiedonlähteenä:

Elina: Tuol on hyvä koska siel saa kyseenalaistaa, sitä ei kielletä tai olla niinku et toi on pahis, vaan sitte hankitaa, et jos on jotain semmosta mitä ei ne tiedä nii sit nehän yleensä hankkii sen tiedon ja kysyy et miten se menee. Ja se on ollu mulle tosi hyvä koska sit se vahvistaa mun uskoo, et jos mul on ollu jotain, et mä oon ollu epävarma ja et miten tää nyt menee ja näin ja sit mä saan siitä (tiedon).

Elina: ja sitte se että tietyl tavalla mun mielestä on ihanaa, että voidaan noin konkreettisesti puhua uskonnosta. Että.. et mitä joku mun kaveri on käyny jossai helluntalaisten kokouksissa tai jotain näitä vastaavii niin ne voi niinku chillailia ja näin mut ne ei välttämättä puhu niin tarkkaa siitä uskonnosta, mut toi on musta tosi hyvä et tulee tollasta ihan fakta tai ihan kunnan tietoo ja sitten vielä voidaan keskustella niin mun mielestä se kombo on tosi hyvä. Et se ei oo pelkästään vaan että virkataan siellä vaan et konkreettisesti puhutaan uskosta.

Myös Reetta jakoi tämän tunteen yhdyskunnan sallivasta ilmapiiristä kyseenalaistukseen:

Reetta: Nykyisessä tässä uskonyhteisössä niin mulla on ollu hirveen hyvä olla vaikka ajattelen eri lailla. Sua ei yritetä väkisellä vääntää siihen, vaan sun annetaan kehittyä, hakea tietoo, löytää sitä ja tavallaan se ei oo ristiriidassa minkään monenlaisen ajattelun ja tiedon kanssa. Vaikka siellä hyvinkin selkeitä sanotaan näin ja näin ja näin, mutta siellä on myöski se että sulla on tietynlaiset suhteet eri asioihin, sulla on velvollisuus ottaa selvää, että sua ei niinku tavallaan sen perusteella hyljeksitä.

Jouili & Moazani (2006, 636) seurasivat, kuinka helposti oppitunneilla siirryttiin tunnin aiheesta käytännönasioihin. Heidän tutkittavansa kokivat, että islamisaatioprosessin alussa he tarvitsivat paljon auktoriteettien mielipiteitä, jotta he voisivat harjoittaa uskoa ”oikein” ja toisille hengellinen puoli taas on tärkeämpää kuin käytännönasiat. Tämä tuntui pätevän myös omien tutkittavieni parissa. Käytännönasiat tuntuivat olevan tärkeämpiä tuoreille kääntyneille, kun taas pidempään kääntyneenä olleet painottivat hengellistä puolta. Yhdessä haastattelussa mainittiin useampaan kertaan se, että islam antaa meille heikoille ihmisille tarkat ohjeet ja säännöt elämään. Tämä oli haastateltavalle selkeästi tärkeä osa islamia. Yksi siskojen iltojen vetäjistä mainitsi myös useamman kerran sen, että islam kertoo meille kaiken eikä meidän tarvitse elää epätietoisuudessa. Osalle siskoista käytännönasiat olivatkin tärkeitä. Ennen yhtä oppituntia yksi naisista sanoi toivovansa, ettei aina opiskeltaisi, vaan puhuttaisiin myös käytännönasioista. Osalle käytännönasioista puhuminen taas näyttäytyi yksityiskohtiin tarttumiselta. Yksi haastateltavista mainitsi, että siskojen WhatsApp-ryhmässä oli keskusteltu, saako kynsilakkaa käyttää ja toisessa haastattelussa mainittiin, että yhdellä kokoontumiskerralla oli käyty pitkään keskustelua siitä, miten ylhäällä hiukset saavat olla *hijabin* alla. Molemmat haastateltavat kokivat tämän puheen vievän huomion tärkeämmiltä asioilta tai kokivat sen itselleen turhan ”tiukka-pipoiseksi”. Alla olevassa lainauksessa Kaisa kuvaa kaipuuta hengellisyyteen yhteisön sisällä. Kuitenkin on helppo ymmärtää,

että kääntymisprosessin alussa käytäntö tulee ennen hengellisyyttä, on helpompaa mennä käytäntö edellä.

Kaisa: Mä kaipaen tosi tosi paljon enemmän sellasta hengellisyyttä kans meidän yhteisöön. Koska se unohtuu tosi helposti. Ja sit just niinku liikaa keskitytään tavallaan sellasiin niin yksityiskohtasiin asioihin ja sellaseen niin pilkuntarkkaan säännön noudattamiseen, et unohdetaan se sisänen elämä kokonaan -- niiden pitäis olla samassa tasossa. Et ulkoinen puoli on tärkee et meille on annettu selkeet raamit elämään et miten eletään ja näin mut sit tavallaan pitäis oikeesti keskittyä siihen sisäseen -- Keskitytään ihan hirveesti siihen et just niinku oikeella tavalla rukoilet vaikka, niin et kädet on just oikein ja tällästä

Inge (2017, 135) kirjoittaa tiedon piireistä (*circles of knowledge*), joilla hän viittaa siskojen oppitunteihin. Ingen mukaan näihin piireihin osallistuminen mahdollisti sen havainnoimisen, kuinka naiset suhtautuivat ajatuksiin ja toisiinsa. Inge näki myös niiden kautta, kuinka ryhmä loi kuulumisen tunteen, joka voi olla välttämätöntä sitoutumisen prosessissa. Ingen tutkimuksessa naisten osallistuminen oppitunneille nähtiin veloitteena. (Inge 2017, 129). Omien naisten kohdalla tunneille osallistumista näytti motivoivan halu oppia ja sosiaaliset syyt. Siskot suhtautuvat yhdyskunnasta saatuun tietoon kahdenlaisesti, joko omaksumalla ja noudattamalla tai pohtimalla, että mitä tämä tarkoittaa minun elämässäni, jolloin tietoa sovellettiin itselle sopivalla tavalla. Inge kirjoittaa myös opetuksien neuvottelusta ja eletyistä todellisuuksista. Dynaamiset ja haastavat tilanteet arjessa osoittautuvat naisille haasteellisiksi, huolimatta systemaattisesta uskonnosta. Ingen mukaan opettajat pyrkivät ratkaisemaan yleisiä ongelmia ja naiset taas tekevät kompromisseja ja luovia ratkaisuja. (Inge 2017, 173-74.)

Siskot saattavat myös olla eri mieltä yhdyskunnan kanssa. He pohtivat asioita omasta näkökulmastaan ja heidän tulkintansa saattavat erota yhdyskunnan tulkinnasta. Muun muassa almuvero (*zâkah*) herätti paljon keskustelua siskojen illassa. Keskusteltiin, sopiiko se sellaisenaan Suomen olosuhteisiin. Kaikkia näkemyseroja ei kuitenkaan ehkä kannata tuoda esille. Yhdessä haastattelussa mainittiin nainen, joka oli riitaantunut yhdyskunnan kanssa haastateltavan mukaan kyseenalaistamisen takia, koska hänen kyseenalaistuksensa oli ilmeisesti tulkittu ilkeäksi. Kyseinen nainen ei enää käy yhdyskunnassa. Osa haastateltavista myös piti yhdyskunnan ilmapiiriä jonkin verran ahdistavana ja tiukkapipoisena. Heitä ahdisti ehdottomuus ja fundamentalistisuus. Reetta avasi haastattelussa omaa suhdettaan huiviin, joka erosi yhdyskunnan tulkinnasta:

Tuulia: Sä et oo vielä laittanu hijabia? Haluisitko sä pukeutua hijabiin?

Reetta: Mä pidin alussa huivia, mut työpaikalla vähän suhtautu osa, kato kun ne on nähny mut ilman nii se muutos on niin raju. Niin siis koko asua siis tarkoitan

Tuulia: niin kun abayaa?

Reetta: Abayaa. Mä en koe sitä et se on se välttämättömyys. Koska sitä Koraanissa sanotaan, et siveellinen pukeutuminen. Onko se hijab?

Tuulia: Se on niinku tulkinnanvarainen?

Reetta: Niin, se on tulkinnanvarainen. Ja samoin kun se huivi, voiko se olla hattu? Onko se sellanen joka peittää kaulan mut se ei oo huivi? Että mun mielestä, tai ei se oo mielipide, vaan Koraanissa sanotaan, et siveellisesti täytyy olla pää peitettynä ja pukeutua siveellisesti. Mikä on siveellinen pukeutuminen? Niin se on varmaan kulttuurinen tekijä -- Mä oon vähän kyseenalaistanu, siis siitä näkökulmasta sen, että mun täytyy välttämättä. Mä kunnioitan sitä, että toiset tekee näin ja arvostan sitä”

Inge (2017, 127) kuvaa kirjassaan naisten kääntymistä salafismiin. Hän esittelee kääntymisen kaavan, jota hän kutsuu viivästyneeksi kääntymiseksi (*delayed conversion*) ja joka on tyypillinen liberaalissa, uskonnollisesti moninaisessa yhteiskunnassa, jossa yksilö voi shoppailla uskontojen markkinoilla. Inge (2017, 127) kuvaa viivästynyttä kääntymistä kaavaksi, jossa naiset valitsevat tietyn ryhmän epävarmuuden kauden ja muiden ryhmien kokeilemisen jälkeen. Omassa tutkimuksessa tieto, tai sen vähyys, saivat aikaan viivästymisen kääntymisessä. Oleellista oli, saako tarpeeksi tietoa tai vastauksia kysymyksiin, jotta voi kokea olevansa valmis kääntymään. Ei haluttu kääntyä tai käyttää tiettyjä vaatteita ennen kuin tiedettiin tarpeeksi. Siskojen joukossa oli myös muutama, jotka olivat kääntyneet hyvin pian löydettyään islamin, heille varmuus tuli muuta kautta kuin tiedon määrystä ja enemmän tunteen kautta.

Buckser (2003, 91) kirjoittaa kääntymisestä sosiaalisena tapahtumana, jolla on merkityksiä ja vaikutuksia ryhmiin, jossa ne tapahtuvat. Yhteisön täytyy miettiä kuinka uudet kääntyneet tulevat osaksi uutta yhteisöä. Yhdellä tapaamiskerralla yksi siskoista ehdotti infopakedin keräämistä uusille kääntyneille siskoille. Paketissa ei käsiteltäisi niinkään uskonopillisia asioita, vaan esimerkiksi tervehtimistä ja muita arkipäiväisiä tilanteita. Paketin avulla ei siskon mukaan kävisi niin, että uusi sisko olisi tietämättään tehnyt pitkään jonkin asian väärin. Hän pyysi siskoja lähettämään kysymyksiä, jotka olivat mietityttäneet heitä kääntymisen jälkeen, joihin hän sitten hankkisi vastaukset. Buckser (2003, 91) kirjoittaakin, että yhteisön täytyy sosiaalistaa kääntynyt. Yhdyskunta auttaakin oman muslimiuden rakentamisessa. Elina, yksi siskoista, sanoi aikaisemmin kuvailleensa

itseään esittelykierroksissa sanoilla *baby muslim*, mutta nyt hän on ehkä *teenager muslim*, joka kokeilee rajojaan. Vertaus on osuva, ensin haparoidaan ja toistetaan ja sitten haastetaan, haetaan omaa paikkaa. Elina kuvasi uskonnon asteittaista sisäistämistä haastattelussa:

Elina: Mä etenen tosi hitaasti, et mä yritän saada semmosii pääjuttuja, mähän en tee sillee et mä yritän saada kaikkee tietoo vaan mä tietyt asiat, semmoset pääjutut nii niihin mä hankin sitten tiedon ja sit mä yritän niitä toteuttaa. Et mä meen tosi hitaasti, koska mä ajattelen et mä oon sillee et Muhammedille tuli uskonto 23 vuotta. -- Mä oon sanonuki et mä niinku meen sillee omalla tahdilla. Mut sit mä yritän tehdä niin et jos mä opin jotkut semmoset tärkeet pääjutut nii sit mä yritän ottaa ne siihen arkeen ja sit noudattaa niitä ja sitten kun mä ne osaan niin mä otan lisää siihen. Mut ei niin et mä yritän kauheesti saada heti kaikkee ja oppii kaikki jutut, mä en kykene siihen. Mä oon armollinen itselleni.

Tuulia: Joo. Mulle on jääny mieleen se sun hauska vertauskuva siitä et sä oot ollu baby muslim ja nyt sä oot teenager muslim

Elina: Joo mulle on tullu joo, et sillon kun mä oli baby niin mä olin niinku.. mä vaan imin kaiken ja itseasiassa aika monet asiat meni tosi hyvin, ja sit kun mä en tienny mitään nii kaikki jutut ku mulle sanottiin niin ne oli aijaa, joo. Mutta sitte että selkeesti nytte mä oon enemmän teenager jo et jo tiedän jotain ja luulen tietäväni vaik mä en oo oikeesti vielä valmis.

Tätä baby muslim -vaihetta kuvaa mielestäni hyvin myös Kaisan haastattelussa kertoma kuvaus vastakääntyneen innosta uutta uskontoa kohtaan:

Kaisa: Siinä alussa on sellasessa niinkun spiritual high tilassa et jotenkin tuntuu et täytyy olla niin täydellinen ja tehdä kaikki niinku niin... mä nyt tiedän miten mun täytyy elää mun elämää, täytyy tehdä se täydellisesti

Yhdyskunnassa on salliva suhtautuminen pukeutumiseen. Yleisenä ohjenuorana ja ajatuksena on, että pukeutuminen on sinun ja jumalan välinen asia, eikä meidän tehtävämme ole tuomita ketään. Yhdessä haastattelussa haastateltava tosin koki puheen taustalla olevan kuitenkin ajatus siitä, että lopulta kaikki käyttävät huivia. Illoissa olikin havaittavissa askel askeleelta -puhetta, kun keskusteltiin huivista, mutta myös sitä painotettiin, ettei ketään voi tuomita, koska vaikka olisi ulkoisesti täydellinen muslimi voi sydämessään olla jotain aivan muuta.

Ingen (2017, 127) tutkittaville salafismi valikoitui uskonsuunnaksi, koska se lähestyy pyhiä tekstejä kirjaimellisesti. Naiset myös kokivat sisäistä rauhaa, kun heille opetettiin heidän uskontoaan selkeästi, kokonaisvaltaisesti ja oikein. He pystyivät sulkemaan ulos muiden ryhmien opetukset ja suvun kulttuuriset tavat ja saattoivat seurata sen sijaan selkeitä ja täydellisiä elämänohjeita. Ingen tutkimukseen osallistuneet olivat pääasiallisesti muslimiksi syntyneitä naisia, jotka ovat alkaneet seurata salafismia. Kuitenkin nämä Ingen mainitsevat ominaisuudet ovat tärkeitä myös uskonnon ulkopuolelta kääntyneille. Kaikki siskojen tapaamisiin osallistuneet eivät olleet kääntyneitä muslimeja. Oppitunneille osallistuneet syntymuslimit korostivat juuri oman uskonnon tuntemista ja riisumista kulttuurista.

Tässä luvussa olen käsitellyt uskonnollisen yhteisön merkitystä kääntyneelle muslimille ja millainen rooli sillä on muslimiuden rakentamisessa. Yhdyskunta toimii naisille uskonnollisen tiedon auktoriteettina, mutta naiset myös kyseenalaistivat joitakin tulkintoja ja tekivät omia ratkaisujaan esimerkiksi pukeutumiseen liittyen. He siis ottavat tulkinnallista valtaa itselleen sokean tottelemisen sijaan. Seuraavassa alaluvussa avaan siskojen välisiä suhteita.

5.2 Suhde siskoihin

Tuija: Joskus kun mä kysyn jotain niin mä en saa vastauksia, sehän siinä onkin, että niin ku viimeksi mä kysyin siitä rukoilemisesta tai siitä paastosta, mä oisin halunnu niinku tietää miten ne on selvinneet, mut eihän kukaan sanonu sitä (naurahtaa) et se mua vähän ärsyttää niin ku et mä haluisin suoraa vastauksia, mut ehkä ne on niin salaisia, en mä tiedä

Siskoilta saa tukea hankaliin asioihin, kuten jos perhe hylkää kääntymisen jälkeen tai on muuten vaikeaa. Heille voi kertoa epävarmuuksista esimerkiksi huivin käyttöön liittyen. Siskot jakavat myös keskenään käytännönvinkkejä, kuten missä he käyvät ruokakaupassa tai mistä voi ostaa vaatteita. Yhdellä siskojen tapaamiskerralla keskustelussa nousi esille musiikki ja tanssiminen ja sitä kautta kysymys, että kaipaavatko siskot jotain ajalta ennen kääntymistä. Yksi siskoista sanoi, että asioista luovutaan hiljalleen ja että sama koskee huivia, askel askeleelta. Kuten salafismia käsittelevässä luvussa tuli ilmi, yhdyskunta seuraa uusfundamentalistista uskonnontulkintaa ja neuvoo siksi kääntyneitä luopumaan musiikista. Siskot jakoivatkin toisilleen vinkkejä, kuinka luopua musiikista,

kuten luopumalla asteittain valitsemalla aluksi radiokanavia, joissa on vain vähän musiikkia ja lopulta siirtymällä kuuntelemaan esimerkiksi Yle Puhe -radiokanavaa. Yksi siskoista pyysi saada todisteen Koraanista, miksi musiikkia ei saa kuunnella ja hänelle luvattiin tuoda se ensi kerraksi. Samassa keskustelussa yksi siskoista sanoi luulleensa, että elokuvia ei saa katsoa. Se kuitenkin kuulemma riippuu siitä, mitä katsoo. Tämän keskustelun jälkeen kiinnitin myös itse huomiota musiikkiin. Olin sopinut haastattelun minulle tuntemattomaan kahvilaan ja sinne saapuessani tajusin, että siellä soi taustalla musiikkia. Haastateltavan saavuttua paikalle kysyin, haluaisiko hän vaihtaa paikkaa musiikin takia, mutta hän ei ollut moksiskaan.

Siskojen tapaamisessa yksi sisko sanoi ääneen rukoilun olleen alussa hankalaa. Kun joku oli sanonut sen ääneen niin tuntui siltä, että muutkin uskalsivat kertoa vaikeuksistaan, kuinka esimerkiksi liikkeisiin keskittyminen vie alussa huomion pois rukouksen hengellisyydestä. Rukoilussa nousee esiin myös kielikysymys, koska se on arabiaksi. Tuija pohti yhdessä siskojen illoista, oppiikohan hän koskaan rukoilemaan ja sai siihen paljon tukea muilta siskoilta. McGinty (2006, 172) kirjoittaakin kääntyneistä musliminaisista ja kuinka he voivat keskenään ollessaan tuoda omia tunteitaan, halujaan ja ajatuksiaan esille. He jakavat saman syvän kokemuksen ja yhteisen uskon, jolloin he voivat kokeilla, vertailla ja peilata ideoita, vaikka olisivatkin eri mieltä. Kääntyneet ovat tietyllä tavalla oma yhteisönsä yhteisön sisällä (esim. Jensen 2006). Tuen lisäksi siskot voivat luoda painetta. Istuimme pöydän ääressä, kun sisko kysyi toiselta ”*saavatko muslimit meikata?*” ja katsoi vieressä istuvaa siskoa, joka on meikannut. Kysyin myöhemmin haastattelussa kysymyksen kohteena olleelta siskolta meikkaamisesta ja hän sanoi:

Maija: En mä meikistä luovu, vaikka se olis vähän sillai et...

Tuulia: Oot sä saanu siitä kommentteja niin ku muilta?

Maija: Joo olen.

Tuulia: Okei, ihan suoraa vai vihjailuu?

Maija: Suoraan, suoraan

Maija jatkoi, että hän ei usko kommenttien sanojien tarkoittavan niitä vakavasti ja että jokaisella on omat syntinsä. En tulkinnut näitä kysymyksiä välttämättä sosiaalisen kontrollin välineeksi, vaan ennemminkin uteliaisuudeksi. Siskot lähestyvät kaikkia elämän osa-alueita sen kautta, että mikä on islamissa sallittua ja oikein. Kaikkea ei kuitenkaan kerrota siskoille tuomitsemisen pelossa. Yksi haastateltavista ei ollut kertonut muille koirastaan ja jotkut polttivat tupakkaa. Kuulin myös sivusta,

kun yksi siskoista kertoi toiselle, kuinka sisko oli kysynyt häneltä, mikset käytä *niqabia* silloin kun pystyt, kun hän oli sanonut, että ei voi käyttää sitä töissä töidensä luonteen takia. Kysyin tästä myöhemmin haastattelussa, mutta sisko ei muistanut tapahtunutta. Kaikkea ei myöskään uskalleta kysyä, yhdessä haastattelussa mainittiin, että haastateltavaa on mietityttänyt, miksi kaikki eivät rukoile moskeijalla rukousaikoina, mutta hän ei ole uskaltanut kysyä näiltä siskoilta asiasta.

Jouili (2009, 456) kuvaa artikkelissaan tilannetta, jossa hänen haastateltavansa käy pukemassa huivin ravintolan vessassa työpäivän jälkeen. Jouili käyttää tätä esimerkkinä siitä, miten muslimien on mahdollista toteuttaa omaa uskontoaan julkisessa tilassa. Minut se sai miettimään huivin käyttämistä tai vaihtamista vain moskeijassa. Moskeija on jollain tasolla julkinen tila. Vaatteiden vaihdossa on ehdottomasti kyse myös kunnioituksesta. Mutta sisältyykö siihen myös painetta? Siskojen kokoontumisessa nousi esille tilanne, jossa yhtä siskoista oli kielletty käyttämästä *niqabia* oppitunneilla. Professori oli perustellut kieltoa siten, että tunnit ovat niin interaktiivisia eikä *niqabin* kanssa näe kasvojen ilmeitä sekä *niqabin* pelottavan häntä. Tämä herätti keskustelua ja kyseistä siskoa kehoitettiin ottamaan yhteyttä tasa-arvovaltuutettuun ja hänelle sanottiin, että tässä ei saa antaa periksi, koska sitten siitä kärsivät muutkin siskot, jos kielto menee läpi. Yksi iltojen vetäjistä sanoi myös voivansa ottaa yhteyttä kyseiseen professoriin. Taistelu huivista ei siis ole vain yksilön taistelu. Puhuimme tilanteesta Usvan kanssa myös haastattelussa:

Usva: Hei oikeesti, kai sä tajuut ettei ne voi sanoo sulle noin? Sit mä oon vaan sillei aa okei.

Tuulia: Et sä aloit sit taistelemaan vastaan?

Usva: Siis en mä sillee jaksataistella, mä oon vaan sitä mieltä et jos tätä asiaa nyt pitää viedä eteenpäin ja voi viedä eteenpäin niin parempihan sitä on viedä eteenpäin. Koska sit tää saattaa tulla jolleki toiselle vastaan joka halua mennä yliopistoon ja jolla on niqab. Koska mulla on jo nyt yks sisko joka haluis lastentarhaopettajaks, mut hänellä on niqab niin hän on sillee eks mä voi sit hakee sinne ollenkaa? Niin onhan toiki aika paha.

Tuulia: Mm no on

Usva: Nii sit mä oon sillei okei mä sit yritän tehdä jotain.

Tässä luvussa olen kuvannut, millaiset suhteet siskoilla on toisiinsa. Siskot toimivat toisilleen tärkeänä vertaistuen ja yhteisön lähteenä. Siskot hakevat vielä omaa muslimi-identiteettiään, jolloin kysymykset ja katseet kääntyvät ympärillä oleviin toisiin kääntyneihin siskoihin ja heidän

valintoihinsa, joista voidaan hakea esimerkkiä tai ne voidaan kyseenalaistaa. Yhteisön suunnalta voi tulla painetta yhdenmukaisuuteen. Seuraavassa luvussa käsittelen siskojen kokemuksia siitä, millaista on olla kantasuomalainen kääntynyt musliminainen. Kerron heidän suhteestaan huiviin ja millaisia kokemuksia heillä on uskonnon harjoittamisesta julkisessa tilassa.

6 Kääntyneenä muslimina Suomessa

Sara: Ei tietenkään pitäis välittää mitä muut ihmiset ajattelee, mut kyllä mäkin haluan saavuttaa elämässä asioita ja mä en haluu et mun elämä rajottuis sen takii et mul on hijab, koska kylhä mäki myönnän että jos oot suomalainen käännyttäminen tai islamiin palannut niin siihen suhtaudutaan vähän epäillen tai siis mä oon iteki ajatellu vähän samalla tavalla, et en tajuu onks sitä pakko pitää ja minkä takia on muslimi ja näin

Elina: Kyl mä haluan niinku ihan normaali elämää viettää mitä mä oon tähänki mennessä, mut se et miten se islam sopii tähän mun elämään.

Meri Tuovinen (2016) kirjoittaa suomalaisista käännyttämisistä ja toteaa, että islam esitetään mediassa ja keskusteluissa helposti muuttumattomana ja vierasperäisenä uskontona ja siihen liittyvän pelkoa. van Nieuwkerk (2004, 229-30) kirjoittaa kääntyneistä mielenkiintoisena ryhmänä, joka on islamin ja alankomaisen kansallisen ja kulttuurisen identiteetin välissä. Seemanin (2003, 50) mukaan uskonnollisen kääntymisen kokemusta ymmärtääksemme täytyy katsoa sosiaalisia ja poliittisia rajoitteita. Pohdin tässä luvussa neuvottelua suomalaisuuteen nähden, miltä osin naiset joutuvat neuvottelemaan esimerkiksi kohtaamisissa, joissa heidän suomalaisuutensa haastetaan, ja mikä taas lähtee heistä itsestään, kuinka he neuvottelevat suomalaisuuttaan. Tekemieni haastatteluiden ja muun aineiston perusteella naisia suljetaan pois suomalaisuudesta kääntymisen vuoksi, mutta he myös itse tasapainottelevat suomalaisuuden ja muslimiuden välillä. He pohtivat esimerkiksi huivin käyttöä Suomessa ja sitä, kuinka se voi rajoittaa elämää, kuten kappaleen alussa oleva Saran lainaus osoittaa. Mielenkiintoista on myös kuinka haastateltavat etäännyttivät itseään puhumalla suomalaisista tytöistä poissulkien itsensä, mutta samalla pohtivat joidenkin asioiden sopivuutta Suomeen, kuten almuveron tai vaatetuksen. Elina esitti haastattelussa ajatuksen suomalaisesta islamista:

Elina: -- islam on ympäri maailmaa ja sit se on aina sulautunu sinne.. siihen ympärillä olevaan

Tuulia: Se ottaa kumminki sen oman muotonsa joka maassa

Elina: Nii joka puolella joo. Sen takii mun mielestä ois tosi kivaa tietyl tavalla et Suomeenki tulis semmonen islam jotai ois niinku helppo toteuttaa täällä Suomessa tiedät sä, et se ei tarkoita sitä et nyt vaan vedetään kaikki mustat abayat päälle ja ollaan arabeja tiedät sä, vaa silleen et me oikeesti vois olla ihan suomalainen ja ihan suomalaisissa väreissä

6.1 Näkyvä uskonto

Tässä luvussa käsittelen huivia ja millaisia merkityksiä se saa kääntyneen musliminaisen yllä, kuinka esimerkiksi heidän suomalaisuutensa haastetaan huivin käyttämisen takia. Alaluvussa avaan naisten omaa suhdetta huiviin. Naiset vitsailivat kahvittelun lomassa parran suosion kasvulla ja kuinka parta ei enää kerro miehen olevan muslimi. Keskustelu kuvastaa mielestäni myös sitä, kuinka musliminaiset erottuvat katukuvasta helpommin – *hijab* ei jätä tulkinnanvaraa. Usva kertoi kohtaamisesta, jossa nuorisojengi lauloi hänelle:

Nuorisojengi: olin ennen suomalainen, nykyään olen ulkomaalainen

Usva: Lauloitteko mulle?

Nuori: Joo. Ihan kun sä olisit ees niin nätti et sun pitäis peittää ittes

Usva: En mä ookaan niin nätti, mä oon niin ruma et mun pitää peittää itteni

Nuoret olivat myös kysyneet, hakkaako Usvan mies häntä. Elinalta taas oli kysytty, että pakottaako hänen miehensä hänet käyttämään huivia ja oltu ihmeissään, kun hän oli kertonut, ettei hänellä ole miestä. Elina kuvaili ihmisten hämmästelevän ja ihmettelevän huivia. Usva kertoi hämmentävästä kohtaamisesta kaupan kassalla, kun hän oli pukeutunut *niqabiin*:

Tuulia: Onks se (niqab) keränny huomiota?

Usva: No ei oikeestaan.. ei sillee, ei voi sanoo. Et... me just puhuttii siellä moskeijalla eilen et suomalaiset on tosi sellasii että ne antaa tilaa ja ne on tosi sellasii et he vaalii toisen omaa tilaa et ei kukaan oikeestaan tuu, ellei nyt oo sillee että no vaik jossain kassalla ja sit joku kassa kysyy et oot sä polttareissa (nauraa)

Tuulia: Mitäääh?

Usva: En mä tiedä ees tajuuks nää ees et mä oon muslimi

Juntunen, Creutz-Sundblom & Saarinen (2016, 25) kirjoittavat neofundamentalismista ja halusta erottautua ympäröivästä yhteiskunnasta. Heidän mukaansa ”uskonnosta muodostuu hallitseva tekijä, joka määrittelee yksilön julkisessa tilassa” kun yksilön arvot, asenteet, käytös ja ulkonäkö muuttuvat, joiden kautta yksilö mieltää itsensä muuttuneeksi. Pukemalla ylleen huivin kääntynyt voi peittää ulkonäkönsä, mutta ei identiteettiään tai kytköksiään – päinvastoin. McGinty kuvaakin huivin sisältävän tärkeän kommunikatiivisen puolen. Naisesta tulee muiden luokittelun kohde.

Islamiin kääntyminen ilman, että käyttää huivia, jolloin ei saa reaktioita tai vahvistusta ympäristöltä muutoksesta voi myös olla hankalaa, mutta eri tavalla. Huivin kanssa kokee syrjintää ja häirintää, mutta toisaalta tämä negatiivinen vahvistus vahvistaa sen muutoksen, jonka kääntynyt on käynyt läpi ja se saattaa jopa vahvistaa muslimi-identiteettiä. (McGinty 2006, 165.) Erottautuminen voi olla kääntyneelle joko voimaannuttava tai lannistava kokemus. Kaisa kuvaa huivin käyttämisen aloittamista:

Kaisa: Mä muistan kun mä ekan kerran kun laitoin sen nii oli jotenkin nii outo ja vieras olo, mut samaan aikaan niin kotoisa ja niin semmonen nyt mä oon sillee kun pitäis tai jotenki sellanen -- et totta kai se tuntu oudolta aluks mut aika nopeesti siihen kyl tottuu

Kaisa kertoi myös, että ennen kuin muut ihmiset olivat tottuneet huiviin, niin oli vaikea itsekään tottua siihen. Ympäristön tottuminen suomalaiseen naiseen *hijab* päässä ei kuitenkaan ole itsestäänselvyys, esimerkiksi Sara pohti ulkonäkönsä muuttamista:

Sara: Ei-suomalaisen näköset saa olla suhteellisen rauhassa. -- Mulleki tulee semmonen olo, et pitäis värjää kulmat tummemmiks ja sillee jotenki ripset tummemmiks sillee ettei näyttäis niin niinku.. sillee niinku hyppää sieltä katukuvasta

Sara puhui haastattelussa siitä, kuinka muilla tuntuu olevan uskonnonvapaus Suomessa paitsi islamiin kääntyneillä naisilla ja kuinka suomalainen nainen huivissa herättää suorastaan vihaa. Hän mainitsi harkitsevansa, että värjäisi piirteitään tummemmiksi, jotta hän sulautuisi paremmin muslimien joukkoon. Ilman *hijabia* kulkiessaan hän tiedosti, että ei ole osa suomalaisten eikä myöskään muslimien porukkaa ja koki olonsa ristiriitaiseksi. Toisaalta myös *hijab* päässä hän koki erottuvansa ihonvärinsä takia muslimien parissa ja näin hän on aina erilainen. Sara ei käytä *hijabia* muuten kuin moskeijoissa tai nähdessään muslimiystäviään. Syiksi hän mainitsi juurikin ihmisten reaktiot ja haluavansa olla varma laittaessaan huivin päähänsä, ettei päädy myöhemmin luopumaan siitä. Hän kuvasi *hijabin* käyttöä voimaannuttavaksi kokemukseksi, koska silloin hän uskaltaa näyttää olevansa muslimi ja ylpeä siitä. Samaa aikaan hän kuitenkin tiedostaa, että *hijabin* käyttö arjessa voisi rajoittaa hänen elämäänsä. Saran ajatuksia tukee Maijan kokemus siitä, että hän saa olla rauhassa, koska hänellä on tummemmat piirteet:

Maija: Yleensä se on niille, tai mä oon ainaki kuullu, jotka näyttää tosi niinku suomalaisilta. -- Mullahan on ruskeet silmät ja kaikki nii mä niinku, monesti ihmiset sekottaa mut ulkomaalaseks. -- Mulle puhutaan arabiaa ja kaikkee. -- Ei ne mun päälle mitään tee, koska ne luulee, et mä oon perus ulkomaalainen. -- Mut sitkun ne näkee niinku suomalaisen huivi päässä niin ne suuttuu, koska tiedätsä ihan niinku petturi

Islam ruumiillistuu usein jo ennen kääntymistä, uskontunnustuksen sanomista. Tuija on opetellut ennen kääntymistään rukoilua, ja rukouspesun. Hän haluaa olla kääntymisen hetkellä valmis: osata rukoukset ja pesut ja lisäksi hän haluaa laittaa huivin heti kääntymisen jälkeen. Kysyin haastattelussa, onko hän kokeillut huivia. Hän on kokeillut huivia kotona, mutta ei uskalla lähteä ulos, koska mitä jos naapurit tulevat vastaan. Häntä jännittivät ihmisten reaktiot:

Tuija: Mä haluaisin olla vahva ja sillai että kun mulle tulee joku ei kiva kommentti, että mä pystyisin niinku puolustautumaan, mutta nyt mä en oo vielä siinä. -- Mä haluan niin ku tietoo, että mä pystyn puolustautuu.

Rambon (1993, 119) mukaan osalla kääntyneistä heidän tulkintansa muuttuu ensin ja sitten vasta muutokset toiminnassa, rooleissa ja suhteissa. Toisille taas lähtökohtana ovat toiminnalliset muutokset. Maija esimerkiksi kertoi kokeilleensa muslimivaatteita jo ennen kääntymistään:

Maija: Ennenki sitä (kääntymistä) mä niinku viikon, mä kävelin mun kaverin kaa niinku muslimivaatteissa vaikka en ollu muslimi

Myös Nawar oli käyttänyt huivia ennen kääntymistä:

Tuulia: Milloin puit hijabin?

Nawar: Varmaan ennen sitä

Tuulia: Ennen kun sä lausuit shahadan?

Nawar: Joo ennen kun sanoin shahadan.

Tuulia: Aloit sitä ennen jo vähän kokeilemaan vai?

Nawar: No mä oon saanu helposti päänsärkyjä auringosta ja sit mä oon kesäsin pitäny tosi paljon huivia tai jotain päähinettä päässä. Mä sit aina sanoinki itseäni kesämuslimiksi. -- Mutta sitte mä pikkuhiljaa aloin käyttää yhä enempi ja enempi. Mut se oli ennen sitä (uskontunnustusta). Se ei oo mulle ollu ikinä semmonen kynnys.

Naisten pukeutuminen vaihteli pitkästä paidasta ja housuista tai hameesta *abayaan* tai *jilbabiin*. Suurin osa käytti *hijabia*, muutamalla oli *niqab* ja loput olivat ilman huivia, näin myös yhdellä naisella silkkihuivin kiedottuna kevyesti pään päälle. Kysyin haastatteluissa, mikä heille olisi ihanteellinen tapa pukeutua muslimina. Vastaukset vaihtelivat siitä, että päällä voi olla mitä vaan siihen, että määriteltiin musliminaisen asu. Elina pohti haastattelussa vaatteita, jotka usein mielletään musliminaisen vaatteiksi:

Tuulia: Sä käytät hijabia, mut haluisitko sä käyttäät abayaa tai jilbabia tai jotain muuta ikään kun siihen koodistoon kuuluvaa?

Elina: Tota... joo mä oon joskus ajatellu et voisinkin käyttäät jos se ois tietyllä tavalla tähän kulttuuriin sopiva. Koska sit taas mulla ei oo sitä puolisoa, kun aika monellahan, jos mä vertaan niinkun johonki toiseen siskoon niin niillä saattaa olla puoliso -- ja sitte sitä kautta kun tulee muu kulttuuri ja sitten tulee sukulaisii miehen kautta esimerkiks nii sitä kautta sitten tutustuu ja saa lahjaks -- niitä vaatteitaki ja se tulee tutummaks. -- Mä en osaa ajatella et mä vetäisin jonku arabityylisen tai somalityylisen asusteen koska pukeminen on aika iso identiteettiasia ainaki mulle (naurahtaa) niin tota musta tuntuis tosi hullulta et miks mä laittaisin, et miten mä osaisin pukee yks kaks jonku erityyppisen, ihan totaalisesti erityyppisen. Et se että vaikka mulla on tää usko niin se ei tarkoita sitä, että mä niinku yks kaks olisin arabi tai jostain Pohjois-Afrikasta oleva. Et se tuntuu hirveen vieraalta ajatukselta -- ja sit se etten mä nyt halua koko garderoobii niinku laittaa samantien uusiks nii sit mä oon tehny sillä tavalla et mä oon vähän sillee niinku ottanu sieltä täältä vähä ja muokannu sitä pukeutumista vähän sen mukaan mitä mul on ja mitkä tuntuu itelleni sopivilta.

6.1.1 Huivilla vai ilman

Tässä alaluvussa käsittelen naisten suhdetta huiviin ja muuhun islamilaiseksi miellettyyn pukeutumiseen, millaisia ajatuksia se herättää heissä. Sara ei käytä huivia arjessaan ja hän pohti haastattelussa, kuinka hän oikein kuulu kumpaankaan ryhmään, muslimeihin tai ei-muslimeihin. Hänen pohdintansa kuvaa hyvin sitä välitilaa, jossa kääntynyt on:

Sara: Kun on muslimi ja sit jos ei oo huivii nii sit ei oikee kuulu siihen... tietää että ei ole ei-muslimi nii sit ei kuulu siihen ei-muslimien porukkaan, mut sit ku sulla ei oo huivii nii sit sä et oikee kuulu muslimienkaa porukkaa -- Se on tosi ristiriitasta.

Allievin (2006, 132) haastattelema kääntynyt nainen perustelee huivin käyttöä seuraavasti: sillä näytetään identiteettiä, se suojelee, antaa itsekontrollia ja sillä muodostetaan kuuluminen. Allievin

haastateltava kuvaili itseään myös käveleväksi symboliksi. Tähän tiivistyy myös omien haastattelemieni siskojen syyt huivin käyttämiseen tai sen haluamiseen. Uusi uskonnollinen identiteetti halutaan viestiä ympärille, mutta siihen liittyy myös epäröintiä. Yksi haastateltavista kuvasi *hijabin* käyttöä seuraavasti: *Ja se leimaa sillä tavalla miten sitä todella kävelee tuolla niin ku muslimina eikä Maijana.*

Uusi uskonto ruumiillistuu näkyvimmin vaatteissa. Pukukoodiston omaksumiseen liittyy kuitenkin usein epävarmuutta. Haastatteluiden perusteella pukukoodi voidaan omaksua heti kääntymisen jälkeen, mutta näyttäisi kuitenkin siltä, että suurin osa pohtii asiaa pitkäänkin, joko ennen tai jälkeen uskontunnustuksen (*shahada*), ennen kuin pukee esimerkiksi *hijabin*. Moni oli tehnyt huivikokeiluja ennen siihen sitoutumista. Yksi haastateltavista oli päättänyt laittamaan *hijabin* ennen uuteen opiskelupaikkaan menoa, jotta hän olisi alusta asti ”se huivipää” ja pääsisi niin helpommalla. Reetta käytti kääntymisen jälkeen 4-5 kuukautta *hijabia* ja *abayaa* ennen kuin luopui niistä, koska se herätti työpaikalla ikäviä reaktioita. Tutut työkaverit esimerkiksi suhtautuivat häneen eri tavalla:

Mä oon tottunu, että töissä mua ei katsota friikkinä. Et mä sopeudun niin kun siihen porukkaan tämmösellä päähineellä. Et mä en herätä huomiota liikaa. Mä nimittäin pistin huivin päähän niin mä sain semmosen.. jotkut ei puhunu mulle mitään.

Reetta perusteli kantaansa olla käyttämättä huivia sanomalla, että Koraanissa ei määritellä pukeutumista tarkemmin kuin että sen täytyy olla siveellistä ja että hän ei itse koe kiinnittävänsä miesten huomiota. Illoissa ja haastatteluissa puhuttiin siitä, kuinka ei oltu varmoja, voiko laittaa *abayan* päälle, koska ajatteli sitä käyttävän vain paljon tietävät muslimit. Outi puhui tästä myös haastattelussa:

Outi: Mä luulin ensin, et sellaset jotka käyttää abayoja et ne on oikee hyviä muslimieja ja semmosii oikeen oppineita ja sit mä tajusi et ei kukaan oo täydellinen.

Haastatteluissa nousi esiin myös halu käyttää huivia julkisesti, olla muslimi ja ylpeä siitä. Sara, joka ei joitain poikkeuksia lukuunottamatta käytä huivia moskeijan ulkopuolella, kuvaa suhdettaan *hijabiin*:

Sara: Jos mulla on hijab niin se on mulle tosi voimaannuttava tunne, sillen mä ite pystyn kontrolloimaan itteeni tai siis semmonen et mä uskallan käyttää ja uskallan näyttää et mä oon niinku muslimi ja mä oon oikeesti ylpee siitä

Lainaus kuvaa hyvin niiden siskojen ajatuksia, jotka haluaisivat käyttää huivia, mutta heitä mietityttävät ympäristön reaktiot. Stefano Allievi (2006, 126) kuvaa *hijabia* herkäksi aiheeksi, koska se on kosketuspinta islamiin julkisessa tilassa. Sain yhdeltä haastatelluista suoraa kritiikkiä mielenkiinnostani huivia kohtaan, hänestä keskityin liikaa huiviin, koska ei huivi kerro, onko joku harjoittava muslimi. Ymmärrän kritiikin, on varmasti turhauttavaa, että ulkopuolinen tarttuu siihen kaikista helpoimpaan osaan uskonnosta, eli näkyvään osuuteen. Tulkitsin tätä myös niin, että huivin käyttö on kynnyskysymys. Ehkä myös arka paikka? Elina oli huolestunut tutkimukseni painopisteestä:

Elina: onks sun gradu, käsitteleeks se enemmän niqabin käyttöä ja huivin käyttöä?

Tuulia: Ei käsittele, tuntuu ehkä et kysymyksiä on paljon siitä, mutta se enemmänkin sivuu sitä

Elina: Joo. No se on tietenki se että... voisin kuvitella että se suomalaisii kiinnostaa tosi paljon ja sillä tavalla mutta mun mielestä islam on kaikkee muuta kun pukeutuminen ja huivi. Et se on niinku, se on vaan pieni pieni osa niinku islamia -- mut se on tietenki sellaselle joka ei oo perehtyny islamiin nii se on tietenki se mikä näkyy ja se näkyy katukuvassa ja siihen on helppo kiinnittää huomiota ja tarttuu, mut se että oikeesti islam on niinku.. se on niinku niin pieni osa sitä uskoa ja se ei oikeesti sillee... Mä oon oikeesti joskus surullinenki siitä että siihen kiinnitetään liikaa huomiota, koska sit se niinku vie ihan väärään suuntaan sitä ajatusta ja sitä painopistettä.

Näen pukeutumisen määrittävän resurssien, legitiimiyden ja ympäristön vaikutusten välissä. Pukeutuminen on iso teema ja se herättää paljon keskustelua siskojen illoissa. Naiset jakavat vinkkejä, mistä tilata vaatteita, ja muiden vaatteita ihastellaan. Vaatekeskusteluja kuunnellessa aloin kenttätyöni loppuvaiheessa kiinnittää huomiota siihen, kenen vaatteita ja millaisia vaatteita ihastellaan. Osa siskoista erottuu tietoisesti pukeutumisellaan ja osa on päättänyt sulautua valtaväestöön. Susanne Dahlgrenin (2013, 232) mukaan muslimiuden rakentamisen ja kulutuksen markkinat ovat translokaalisia ja globaalisia, joilla on usein side Lähi-itään identiteetin luomisessa. Globaali muslimi pukeutuu islamilaiseen muotiin, jolla on juurensa Lähi-idässä, islamin syntypaikassa. Mitä enemmän vaate muistuttaa islamin syntypaikan muotia, sitä autenttisempaa sitä pidetään. Autenttisuuden hakeminen pukeutumisella onkin mielenkiitoinen näkökulma

kääntyneihin, osa siskoista puhui esimerkiksi profeetta Muhammadin vaimojen pukeutumisesta ja toivoivat voivansa pukeutua niin. Siskojen illoissa oli myös puhetta siitä, kuinka koitetaan sulautua valtavirtaan vaatetuksella pukeutumalla neuleeseen ja farkkuihin ja toiset taas erottautuvat tietoisesti. Osa haluaa laittaa huivin heti käännyttyään päähän, osa aloittaa käyttämään huivia asteittain, jolloin huivi ei ole joka päivä käytössä. Yksi haastatelluista mainitsi, kuinka aluksi muutama sisko oli tullut huivit jotenkin päässään iltoihin ja nyt he ovat löytäneet oman tyylinsä. Osa käytti ensin aluslakkeja tai turbaaneja. Yksi sisko saapui haastatteluun pyörällä, koska oli halunnut kokeilla miltä tuntuu pyörällä *hijab* päässä, vaikka ei muuten pidä huivia kuin moskeijassa ja tapahtumissa. Jotkut haluaisivat siirtyä käyttämään *niqabia*, kenttätyöni aikana ainakin yksi sisko teki *niqab*-kokeilun. Nawar ei käytä *niqabia* koko ajan työn takia:

Tuulia: Haluaisitsä käyttää niqabia kokopäiväisesti?

Nawar: Se on jännä asia se niqab kun sen laittaa päälle niin se on tosi jännä, ootsä kokeillu?

Tuulia: En oo kokeillu ikinä

Nawar: Joo, siin tulee siis jotenki... me puhuttiin siskon kanssa siitä, että mitenkä se on niinku... et kun monet sanoo et he ei voi tuota käyttää niqabia kun he ei oo niin hyviä muslimeja tai näin, mut että se että sä laitat niqabin niin se se niinku... sä vähän korostat sitä omaa tasoasi että susta tulee ki vähän parempi.

Nawar: Mikään ei estä käyttämästä sitä sitten muuten vapaa-aikana. Mutta tota mun täytyy työstää asiaa vielä

Tuulia: Mikä siinä jarruttaa?

Nawar: En mä tiedä. No siis... Kyllä tietysti ehkä jonkun verran mitä muut sanoo ja ajattelee niin kyllä sillä.. niin kun mun lapset on sanonu siitä, että siinä menee raja.

Huivin käyttäminen voidaan nähdä velvollisuutena. Yksi siskoista kuvaili sitä niin. Hän ei käytä huivia moskeijan ulkopuolella ja minulle tuli sellainen olo, että hän kamppailee huivin käyttämättömyyden kanssa. Samassa tilanteessa toinen sisko kuvaili, että hänelle huivin käyttäminen on omistautumista Allahille. Yksi siskoista osallistui keskusteluun sanomalla, että hänestä itsensä peittäminen on luonnollisempaa kuin peittämättä oleminen, mutta ettei hän halua loukata ketään. Tämä sai aikaan hiljaisuuden ja puheenaihetta vaihdettiin. Reaktion siskon kommenttiin johtui todennäköisesti siitä, että se oli ristiriidassa yhdyskunnan linjan kanssa, jonka mukaan ketään ei voi tuomita, vaan uskonto on yksilön ja Allahin välinen asia.

Siskojen kokoontumisissa on tapana käydä esittäytymiskierros, jos paikalla on paljon uusia ihmisiä. Tuija pääsi esittäytymisvuorollaan kyselemään häntä arveluttavia kysymyksiä. Hän puhui huivista ja sen käyttämisestä sekä kuinka hän ei ole varma, tuleeko ikinä käyttämään huivia. Hänelle sanottiin, ettei hänen tarvitse stressata siitä eikä hänen tarvitse laittaa sitä päähän kääntymisen jälkeen. Tuijalle kerrottiin useampi esimerkki siitä, kuinka ensin nainen oli päättänyt olla pukeutumatta huiviin, mutta oli lopulta kuitenkin päättänyt käyttämään huivia. Tuija myös puhui epävarmuudestaan ja kuinka hän ei koe tietävänsä tarpeeksi vastataksaan ihmisten kysymyksiin. Tiia puhui siitä, kuinka hänellä kesti kauan kääntyä, koska hän ajatteli, että hän ei tiedä tarpeeksi, mutta kun hän kuuli moskeijalla, että profeetta Muhammadille lähetettiin Koraani 23 vuoden aikana niin hän päätti kääntyä. Kenttätyöni lopulla Tuija kääntyi. Hän oli kääntymisen jälkeen tehnyt huivikokeilun ja pukeutunut *hijabiin*. Tuija ei kuitenkaan pukeutanut sitä päälleen kotona, vaan vasta naapurien silmien ulottumattomissa. Hän kuvaili kokemusta siten, että kukaan ei ollut tuijottanut ja hän oli lopulta mennyt huivi päässä kotiinkin.

6.1.2 Aisha vai Aino – nimen merkitys kääntyneelle

Nimikysymys jakaa kääntyneitä. Osa ottaa islamilaisen nimen, toiset eivät koe tarvetta vaihtaa nimeään ja jotkut ottavat oman nimen rinnalle epävirallisen moskeijanimen. Aloin pohtia nimikysymystä prosessin kautta, kuinka osalle siskoista se on osa muslimiksi tuloa tai muslimina oloa, kuten myös tietty pukukoodisto. Nimikysymyksestä on kuitenkin mahdotonta vetää mitään johtopäätöksiä tai yleistyksiä näin pienellä aineistolla. Nimien merkitys olisikin mielenkiintoinen jatkotutkimuksen aihe.

Amilah: Mä en oo tää ihminen, mä en haluu sanoo tätä nimee

Amilah: Mulle oli selvä et mä vaihan, koska siis mä haluun et mun nimestä näkee sen että mä oon muslimi. Ja sit taas toisaalta se että se nimi on niinku... se on niin iso osa sitä identiteettiä, sä kuulet sitä sun nimee paljon

Ensimmäinen lainaus oli ajatus, joka haastateltavalle oli tullut keskellä nimenvaihtovaihtoprosessia, kun hän joutui vielä käyttämään vanhaa nimeään, kuten vastaamaan esimerkiksi puhelimeen käyttäen sitä. Toinen lainaus samalta siskolta kuvaa, kuinka hän selkeästi halusi tehdä eron entiseen

itseensä ja korostaa muslimi-identiteettiä nimellään. Alla olevat lainaukset Kaisalta ja Usvalta taas avaavat toista näkökulmaa nimikysymykseen. Mielenkiintoista on, kuinka he ovat samoilla perusteluilla päätyneet vastakkaiseen ratkaisuun kuin Amilah. Nämä siskot kokivat islamin tulevan osaksi vanhaa identiteettiä, jolloin nimeä ei ole syytä vaihtaa:

Kaisa: Mulle oli tosi tärkeää pitää niinkun... koska nimi on niin iso osa identiteettiä. Mä ymmärrän kans sen et haluu vaihtaa, et haluu tavallaan kokonaan uus alku ja niinku sillee mut mulla on niin sillee et mä haluan olla Kaisa, mä oon Kaisa mut mä oon vaan muslimi Kaisa, mut mä oon kuitenkin se sama Kaisa. Tuntuu et jos vaihtais nimen nii siinä vaihtais kokonaan sen identiteetin

Tuulia: Oot sä ajatellu että sä ottaisit islamilaiset nimen tai et sä ottaisit jonkun rinnalle?

Usva: En, siis mä oon sitä mieltä et siinä vaiheessa kun tuli näitä muutoksii et tässä on nyt tarpeeks muutoksii, et sit menee kyl niinku itelläki se identiteetti ihan sekasin jos mä muutan mun uskonnon ja nimen, ja mä oon just menny naimisiin ja tällasii kaikkii juttui nii mä aattelin että se nimi tähän päälle nii se ei nyt tunnu siltä.. -- mä ymmärrän kyl niit ihmisii jotka on sen muuttanu mutta tota mä en kokenu ite siihen sillee tarvetta koska mä oon kuitenkin edelleen Usva -- mä en kokenu niinku et mä tarviin sen nimen siihen et must tuntuu et mä oon oikeesti muslimi, et se lähtee kuitenkin niinku sydämestä. Mut jos joku haluu kutsua mua jollain musliminimellä nii senkus vaan. Et en mä niinku rakenna sitä identiteettiä minkään nimen ympärille myöskään ja musta tuntuu et se ois ehkä ollu vähän liikaa myös mun kanssaeläjille se nimiki sit siinä, mut eihän sitä tiedä jos jatkossa.

En ollut kiinnittänyt nimikysymykseen kauheasti huomiota, olin kyllä pohtinut, miten anonymisoin haastateltavat, kun joukossa on sekä suomalaista nimeä että islamilaista nimeä käyttäviä. Onneksi mainitsin asiasta graduseminaarissa, koska sitä kautta heräsin myös nimenvaihdon muihin ulottuvuuksiin ja aloin kysellä niistä haastatteluissa. Oletin esimerkiksi, että Nawar oli vaihtanut nimensä, koska kaikki puhuttelevat häntä islamilaisella nimellä moskeijalla. Hän ei kuitenkaan ollut virallisesti vaihtanut nimeä, mutta otti sen käyttöön 6–12 kuukautta kääntymisen jälkeen. Taustalla ovat käytännönsyyt: Nawar vaihtaa nimensä virallisesti samalla, kun hänen täytyy hankkia uusi passi. Haastatteluiden perusteella voisi ajatella, että suomalainen nimi pidetään, kun islamista tulee osa identiteettiä ja musliminimi otetaan virallisesti, kun islamista luodaan uutta identiteettiä vanhan pohjalle. Musliminimiä otetaan myös epävirallisesti oman nimen rinnalle, näistä käytettiin nimitystä moskeijanimi. van Nieuwkerk (2004, 238) kirjoittaakin kahden nimen käyttämisestä rinnakkain ja

kuinka kääntyneet hallitsevat identiteettiään kontekstin mukaan. Ainakin yksi siskoista mainitsi haastatteluissa, että hän on valinnut itselleen musliminimen, jotta sellainen on, jos joku kysyy. Kysyessäni naisilta, jotka eivät olleet vaihtaneet virallisesti nimeään, ovatko he pohtineet musliminimen ottamista toistui ajatus siitä, että olen yhä se sama ihminen, mutta myös muslimi. Amilah, yksi iltojen vetäjistä, sanoi ettei nimeä tarvitse vaihtaa, ellei se ole islamia loukkaava. Hän on itse päättänyt vaihtamaan nimensä.

Kielikysymys on myös muulla tapaa oleellinen. Siskot saattoivat puhua suomalaisista muina, etäännyttäen itsensä heistä, mutta pohtivat myös asioita suomalaisuutensa kautta. He hakivat omaa paikkaansa kielellisesti, joko erottautumalla tai sulautumalla. Di Bella (2003, 108) esittääkin, että kielen, rituaalin ja liminaalin suhde on tärkeä kääntymisessä. Rambon (1993, 119) mukaan kielelliset työkalut auttavat kääntyviä tulkitsemaan kääntymisprosessia. Rambon mukaan jo potentiaalisen kääntyjän kielessä tapahtuu muutoksia, kun tämä on tekemisissä uuden ryhmän kanssa. Hänen mukaansa kielellisellä prosessilla on iso merkitys kääntymisessä, koska sanat ovat niin tärkeitä uskonnollisissa ryhmissä. Kääntyvän täytyy oppia uusi kieli ja kuinka käyttää sitä yhteisössä. Uudella kielellä Rambo ei viittaa kirjaimellisesti kielen vaihtamiseen, mutta islamiin kääntyneiden tapauksessa se tarkoittaa myös sitä, koska rukous on arabiaksi ja Koraani hyväksytään aidoksi vain, kun se on arabiankielinen. Käännökset ovat vain tulkintoja. (Hämeen-Anttila (2004, 89.) Myös sanonnat, kuten *insallah* (jos Allah/Jumala suo), *masallah* (Luojan tahdosta) ja tervehtiminen arabiaksi kuuluivat kaikkien moskeijalla kävijöiden sanavarastoon, vaikka he eivät olisi kääntyneet.

Musliminimi voi osalla vahvistaa muslimi-identiteettiä ja kuulumista muslimiyhteisöön. Musliminimen ottaminen häivyttää vanhaa identiteettiä ja tuo ehkä ratkaisun kääntyneen välitilaan. van Nieuwkerk (2006, 124–125) kirjoittaa nimen merkityksestä kääntyneelle. Hänen mukaansa nimen muuttaminen muuttaa ihmisen identiteettiä ja islamilaisen nimen ottamisella tehdään enemmänkin ero vanhaan kuin liitytään uuteen identiteettiin. Kääntyneen pitäessä suomalaisen nimensä hänen voisi nähdä hyväksyvän välitilansa, jossa hän on. Pohdin vieraskielisen nimen ottamista suhteessa suomalaisuuteen, vaikka naiset eivät itse puhuneet siitä haastattelussa. Ulkomaalainen nimi voi vaikeuttaa esimerkiksi työhaastatteluun pääsyä (kts. esim. Larja, Warius, Sundbäck, Liebkind, Kandolin & Jasinskaja-Lahti 2012).

6.2 Yksityistä ja julkista

Tässä alaluvussa pohdin islamin harjoittamista julkisessa tilassa ja kuinka se vaikuttaa naisten uskonnonharjoittamiseen. Haastateltavani pitivät uskontoaan yksityisiasiana, mutta he tiedostivat sen herättävän huomiota. Osalla tämä vaikuttaa uskonnonharjoittamiseen ja osa pyrkii sivuuttamaan saamansa negatiivisen huomion.

Tuulia: Haluaisitko sä käyttää niqabia?

Kaisa: No oikeestaan jos mä laitan sen nii mulla on tosi semmonen, tosi jotenkin voimaannuttava, voimaantunut olo. -- En mä niinku Suomessa käyttäis, et jossain missä se ois niinku vähän normaalimpaa nii saattaisin ehkä käyttääki, mut tavallaa kun sen hijabin tarkoitus on myös olla niinku vetämättä sitä huomioo hirveesti puoleensa. -- Mun mielestä mä oon jo aika niinku siinä rajalla et vedäns mä niinku huomioo jo senki takii

Kaisa mainitsi haastattelussa myös, että *sharian* mukaan ihminen ei saa laittaa itseään vaaraan. Vaikka hänelle tulee *niqabista* voimaantunut olo niin hän ei ole kuitenkaan ollut ulkona se päällä, koska se ei sovi Suomeen. Kaisa siis sopeuttaa uskonnollista pukeutumistaan Suomen olosuhteisiin. Kuten mainittu yhdyskunta, jonka toimintaan haastateltavat osallistuvat edustaa uusfundamentalistista uskonnontulkintaa. Teemu Taira (2006, 79–80) näkee fundamentalismin olevan reagointia uskonnon privatisoimiseen. Uskonto on siirtynyt selvemmin yksityisen alueelle ja fundamentalistit taas haluavat palauttaa uskonnon julkiseksi asiaksi. Tairan mukaan islamin keskeisalueilla ja myös Euroopassa on vaatimus siirtää uskonto yksityisen alueelta julkisen alueelle. Taira kuvaa Ranskan huivikieltoja kysymyksiksi siitä, saako yksityisen ja julkisen rajaa rikkoa. Muslimit toimivat Tairalle tämän rajan kaventajina ja häivyttäjinä. Naisten voidaan nähdä maksavan suurempi hinta kääntymisestään, koska he ovat niin esillä (Allievi 2006, 142). Fatima, yksi iltojen vetäjistä ja syntymuslimi, sanoi huivin käytöstä puhuttaessa, että huivi tekee uskon näkyväksi. Minulle tähän lauseeseen tiivistyy kamppailu yhdyskunnan, yhteiskunnan ja itsen välillä. Toisaalta halutaan näyttää usko ja yhdyskunta kannustaa siihen, mutta samaan aikaan huivi käyttäminen tekee uskosta näkyvää myös muille ja sen käyttö ei välttämättä ole neutraalia julkisessa tilassa.

Kynnys pukukoodiston käyttöön ei tule vain koetun tiedonpuutteen takia, vaan myös sen saaman huomion takia. Joku mietti esimerkiksi mitä naapurit ajattelevat, ja toinen taas yleisemmin ilmapiiriä. Esimerkiksi Sara, joka ei käytä huivia moskeijan ulkopuolella, lopetti haastattelun sanomalla: *”Toivon, että asiat muuttuis suvaitsevaisempaan suuntaan tulevaisuudessa Suomessa.”* Allievin mukaan huivi auttaa naisia kääntymään, pitäytymään valinnassaan ja astumaan siihen radikaalilla tavalla (Allievi 2006, 145). Omien havaintojeni ja haastatteluiden perusteella huivi voi olla myös kynnys kääntymiseen.

Jouili (2009, 456–57) esittää artikkelissaan hyviä huomioita julkisen tilan vaikutuksesta uskonnon harjoittamiseen. Hän pohtii kuinka naiset pärjäävät stigma kanssa, jonka näkyvät uskonnolliset harjoitteet antavat, merkiten kehon. Naiset joutuvat pohtimaan, kuinka he voivat toteuttaa leimaavia eleitä, kuten islamilaista vaatetusta ja rukoilua, ja heidän liikkeensä ja tyyliinsä aaltoilivat korkean näkyvyyden ja matalan näkyvyyden välillä. Myös omat haastateltavani tiedostivat tämän leimaantumisen, joillain se vaikutti niin, että he eivät käyttäneet huivia moskeijan ulkopuolella. Jouili tutkii artikkelissaan naisten ruumiillistuneita uskonnollisia harjoituksia julkisessa tilassa, keskittyen huiviin ja rukoukseen. Naisille nämä ovat ensisijaisesti uskonnollisia harjoitteita, mutta Jouilin mukaan diasporan ja Euroopassa kasvavan islamofobian takia tämä näkökulma huiviin ja rukoukseen tuottaa rajoitetun analyysin. On huomioitava, että harjoittaminen tapahtuu julkisen tilan jännitteissä ja paineessa. Jouili kuvaa artikkelissaan uskonnonharjoittamista heterogeenisessä sosiaalisten suhteiden kehyksessä, jossa muut yhteiskunnan jäsenet voivat antaa harjoitteille merkityksiä. Jouili on erityisesti kiinnostunut siitä, kuinka naiset vastaavat tähän merkityksen antamiseen. Vastatakseen hän katsoo pieniä päivittäisiä uskonnollisia harjoitteita, kehollisia ja tilallisia tekoja, jotka hänen mukaansa osoittavat, kuinka hankalaa on täyttää uskonnolliset vaatimukset, kuten huivin käyttäminen tai rukoukset, julkisessa piirissä. (em., 456-57.) Parvezin (2011, 288–289) mukaan salafinaiset harjoittavat antipolitiikkaa, koska he puolustavat, laajentavat ja järjestävät uudelleen yksityistä kenttää, valtion tunkeilua vastaan. He myös rakentavat moraalisen yhteisön, jossa he tukevat toisiaan läpi ekonomisen ja sosiaalisen hyljeksinnän. Lisäksi he korostavat hengellistä tilaa ja seesteisyyttä yli materiaalisen elämän.

Jouili (2009, 459) kuvaa artikkelissaan itsetunnon ja islamilaisten uskonnonharjoitusten harjoittamisen välistä yhteyttä. Jouilin mukaan itseluottamus on edellytys uskonnon harjoittamiselle päivittäisessä arjessa, koska sitä vahvuutta tarvitaan muiden katseiden

kohtaamiseen, mitä tulee rukoilemiseen tai *hijabin* käyttämiseen. Tämä itsetunnon merkitys korostui myös omien naisten kohdalla, siskojen illoissa puhuttiin, että tarvitaan rohkeutta huivin käyttöön ja kuinka tarvitsee paljon tietoa, jotta voi vastata huutelijoille tai kyselijöille. Yhdessä illoista vetäjä sanoi, että te, jotka epäilette niin opiskelkaa islamia, koska silloin on helpompi kohdata ikäviä ihmisiä, kun tietää omasta uskonnostaan. Tuija kertoi haastattelussa ajatuksistaan huivin käyttämisestä:

Tuija: Kyllä mäki haluisin joskus laittaa, sitten kun mä sanon sen tunnustuksen, huivin päähän, mutta jotenkin musta tuntuu että kun mä oon muutenki tällanen, tämmönen hiirulainen, pelkuri, et tuleeks sitä päivää koskaan

Tuulia: Pelottaako ihmisten reaktiot?

Tuija: Joo. Pelottaa. Tuija on suunnitellut, että hän muuttaa ja vaihtaa työpaikkaa ja sitten laittaa huivin päähän, aloittaa kaiken alusta. Mutta kummiskin niin kyllä mua silti pelottaa se huivin laittaminen.

Suomalaisen naisen *hijabissa* tai muussa muslimivaatetuksessa voi nähdä anomaliana. Anomalia on elementti, joka ei sovi annettuun joukkoon ja se risteää moniselitteisyyden kanssa, joka taas viittaa useiden mahdollisten tulkintatapojen synnyttämään ominaisuuteen. Kun jokin luokitellaan poikkeamaksi niin samalla hahmottuvat sen joukon rajat. (Douglas 2000, 88–89.) Huivia käyttävä suomalainen nainen voi olla katsojalleen moniselitteinen. Jokainen luokitusjärjestelmä synnyttää Douglasin mukaan anomaliaita ja jokaisessa kulttuurissa tapahtuu asioita, jotka uhmaavat kulttuurin perustavia oletusarvoja. (Douglas, 2000, 90.) Kääntyneille puhutaan englantia, koska heidän ei oleteta olevan suomalaisia. Osalta oli myös kysytty suoraan, onko hän suomalainen. Tätä vahvistaa myös haastattelu, jossa sisko sanoi, ettei koe häirintää tummien piirteidensä takia, koska hän menee ulkomaalaisesta ja toinen haastattelu, jossa sisko pohti kulmien ja ripsien värjäämistä, jotta ei näyttäisi niin suomalaiselta. Saman haastateltavan äiti oli sanonut: *”Nyt jos sä laitat hijabin niin sä hylkää suomalaisuuden”*. Haastateltava haastoi äitinsä käsityksen islamista kulttuurina. *”Et kun islamhan on uskonto eikä sillai varsinaisesti kulttuuri. Niinku tavallaa siinä ajatellaan sillai et sä hylkää suomalaisen kulttuurin ja otat tilalle islamilaisen kulttuurin.”* Tässä mielessä kääntyneet ovat Turnerin mukaan marginaaleja, he kuuluvat yhtä aikaa kahteen ryhmään, joiden sosiaaliset määritelmät ja kulttuuriset normit eroavat. Marginaalit ovat liminaalien lailla välitilassa, mutta heidän monitulkinnallisuutensa ei välttämättä ratkea. (Turner 1974, 232–233.) Valitessaan merkitä itsensä julkisessa tilassa muslimiksi heistä tulee marginaaleja ja moniselitteisiä – anomaliaita.

Osa siskoista on kokenut häirintää, huivin repimistä, sylkemistä ja huutelua. Amina puhui siskon kanssa siitä, kuinka hän tarvitsee rohkeutta *niqab*in pukemiseen. Lopulta hän tuli siskojen iltaan *niqab* päällään. Hän oli odottanut reaktioita ihmisiltä ja valmistautunut puolustautumaan, mutta kukaan ei ollut kuulemma oikeastaan edes huomannut. Hän vaikutti jopa hieman pettyneeltä. Minultakin odotettiin reaktiota, kun näin hänet ja toisen naisen *niqabit* yllään moskeijan eteisessä ja kun reaktiota ei tullut toinen heistä totesi, että olen niin tottunut heidän vaatetukseensa. Outi kertoi haastattelussa ikävistä kokemuksistaan:

Outi: on joo käyny (käsiks). Mä vaan kävelin katua ja joku tuli, se oli mun kokonen nainen, kuitenkin vähän vanhempi se vaan repi mun niqabia pois tälle, mut mul oli sellanen niqabko, ei se ollu tämmönen, nii ei se pystyny repimään ku jotenki tähän näin vaan. Sit se vaan huus (että) hän halus vaan näyttää et toi nainen on vaan tommonen, en mä tiedä mitä hän sil tarkotti

Outi: Joku on repiny ja jotkut on vähän sylkeny päin ja sit huudellaan paljon ja et ooksä, mikä suomalainen tommonen on -- Sä oot suomalainen ja kehtaat olla muslimi

McGintyn (2006, 155) mukaan monet kääntyneet ovat tottuneita tuijotuksiin, luokkauksiin ja uteliaisuuteen. He saattavat jättää reagoimatta julkisiin loukkauksiin, vaikka ne aiheuttaisivat ahdistusta tai vihaa. Huomaamatta jättämisen strategian takana on naisten halu käyttäytyä kuin hyvä muslimi. Tämä toistui myös omien haastateltavieni kohdalla, ilkeyksiin vastattiin esimerkiksi hymyllä tai ne ohitettiin kokonaan. Esimerkiksi yhdessä haastattelussa mainittiin tilanne, jossa bussikuski oli tehnyt sormillansa aseensa ja osoittanut yhtä siskoista. Sisko oli kuitannut uhkaavan eleen hymyllä.

Yhteiskunnan asenne huivin käyttämisestä kohtaan nousi esille, kun odotimme keittiöön pääsyä ja tilassa oli kääntyneiden lisäksi syntymuslimeja. Yksi kääntyneistä sanoi, että Suomessa ei ole helppoa laittaa huivia päähän. Myös ainakin kahdelta siskolta on kysytty työhaastattelussa, että täytyykö sinun pitää huivia töissä. van Nieuwkerkin (2004, 236) mukaan huivia käyttävät kääntyneet naiset kohtaavat syrjintää työmarkkinoilla. Yksi hänen haastateltavistaan sanoo, että huivi on symboli ja ihmiset tuijottavat, koska olet valkoinen. Hän arvioi myös, että yksi syy vihamielisyyteen voi olla kääntyneen pitäminen rotupetturina. Tämä ajatus petturuudesta nousi myös esiin tekemissäni haastatteluissa. Yhdellä tapaamiskerralla juttelin muslimiksi syntyneen naisen kanssa

ennen oppituntia ja hän ei ensin ymmärtänyt kielimuurin takia, että en ole kääntynyt tai kääntymässä islamiin. Hän sanoi minulle, että ei ole mitään pelättävää katsoen syliini. Minulla sattui olemaan kaulahuivini sylissä. Jäin kohtaamisen jälkeen pohtimaan, kuinka hän tuntui ymmärtävän kynnyksen huivin käyttämiseen ja halusi rohkaista minua siihen. Yhdellä kokoontumiskerralla moskeijalla vieraili indonesialainen kameraryhmä, joka oli tekemässä juttua islamiin kääntyneistä. Yksi siskoista sanoi, kuinka Ylen tai Helsingin Sanomien kuvaajat eivät olisi hyvä juttu ja muut paikallaolijat yhtyivät tähän mielipiteeseen. Siskot suostuivat kuitenkin tämän ryhmän kuvattaviksi. Sain sen kuvan, että he pelkäsivät mahdollisia negatiivisia reaktioita, jos he esiintyisivät suomalaisessa mediassa.

Jouilin mukaan tutkittavien ruumiilliset ja tilalliset harjoitteet täytyy sijoittaa monimutkaiseen säätelevään verkkoon, jonka ympäröivä julkinen piiri luo. Esimerkkeinä hän mainitsee Saksan ja Ranskan. (Jouili 2009, 467) Jouili ei kirjoita artikkelissaan kääntyneistä, mutta tämä pätee mielestäni myös heihin. Julkiset uskonnonharjoittamiset ovat Jouilin mukaan kahden liittymäpisteessä: ne eivät kerro meille ainoastaan, kuinka naiset muokkaantuvat ympäröivän dominoivan enemmistökulttuurin takia, vaan myös, kuinka he järjestävät uudelleen ja tulkitsevat uudelleen islamin traditioita. (Jouili 2009, 467). Kääntyneiden kohdalla pohdin, kuinka ympäröivä enemmistö ja islamilainen yhteisö vaikuttavat muslimiuden neuvottelemiseen. Huolimatta yhdyskunnan uusvanhoillisesta uskonnontulkinnasta, jossa islam nähdään muuttumattomana ja selkeät säännöt sisältävänä, kääntyneet tekevät omia tulkintojaan ja valintoja. Reetta oli yksi siskoista, joka avoimesti kyseenalaisti asioita:

Reetta: Kyseenalaistan silloin kun kyseessä on tulkinnallinen asia.

Tässä luvussa olen avannut kääntyneiden suhdetta suomalaisuuteen, kuinka he itse neuvottelevat suhdettaan siihen ja kuinka heidän suomalaisuutensa toisaalta kyseenalaistetaan. Olen kuvannut mitä merkityksiä huivi saa kääntyneelle itselleen ja miten se näyttäytyy ympäristölle. Huivi tuo uskonnon julkiseen tilaan, jolloin naiset rakentavat muslimiuttaan yksityisyyden ja julkisuuden jännitteessä ja sillä on vaikutuksia heidän uskonnonharjoittamiseensa.

7 Askel askeleelta muslimiksi

Tässä pro gradu -tutkielmassa on käsitelty muslimiuden rakentamista kääntyneenä muslimina osana islamilaista yhdyskuntaa ja suomalaista yhteiskuntaa. Uskonnollinen kääntyminen on tässä tutkielmassa määritelty jatkuvaksi prosessiksi, joka ei ole yhdensuuntainen. Olen esittänyt islamiin kääntyneiden olevan yhtä aikaa liminaaleja (Turner 2007) ja marginaaleja (Turner 1974). Olen hahmottanut kääntyneiden muslimiuden työstämistä liminaalin käsitteen kautta valaistakseni naisten sijoittumista islamilaisen yhteisön ja suomalaisen yhteiskunnan välille. Kääntyneiden suhdetta suomalaisuuteen olen kuvannut marginaalin ja anomalian (Douglas 2000) käsitteiden kautta ja pohtinut niiden avulla, millaista on olla suomalainen islamiin kääntynyt nainen.

Kääntyessä minuus muuttuu ja jatkuu samalla, kun uusi uskonto omaksutaan ja otetaan osaksi elämää. Samalla identiteetin muutos kommunikoidaan ympäröivälle maailmalle. Kääntyminen on sekä yksilöllinen että sosiaalisesti tunnistettu muutos. (McGinty 2006, 6–7.) Olen pyrkinyt tässä tutkielmassa kuvaamaan tätä muutosta ja prosessia ottaen kääntyneiden neuvottelupinnoiksi uskonnollisen yhteisön ja ympäröivän yhteiskunnan. Jensen (2006, 656) kirjoittaa artikkelissaan, kuinka kääntyneet tuntevat vetoa islamiin, koska pitävät sitä auktoriteettisena ja holistisena uskontona, mutta heidän tapansa uskoa muodostuu käytännössä yksityisyyden, yksilöllisyyden, autonomian ja eklektismin kautta. Näin näytti olevan myös minun aineistossani. Näiden ulottuvuuksien lisäksi kääntyneiden uskontosuhteeseen vaikuttaa heidän suhteensa suomalaisuuteen ja yhteiskunnan asennoituminen heihin.

Kaisa: Me juteltiin ja sit se vaan tavallaan sano sen mulle et sähän niinku oot jo muslimi et sä uskot ihan sillee, sä elätki ihan sillee, sun pitää vaan sanoa se uskontunnistus. Ja sit mä sanoin sen.

Kuten Kaisan lainaus osoittaa, osa elää muslimielämää jo ennen uskontunnustuksen lausumista huivikokeilujen, ruokavalion muutoksien ja rukoilun harjoittelemisen kautta. En siksi suoraan linkittäisi kääntymistä ja uskontunnustusta toisiinsa. Kääntymisen prosessi alkaa useimmilla jo ennen sen lausumista. En kuitenkaan vähättele uskontunnustuksen merkitystä kääntyneelle. Se on tunteellinen hetki yksilölle ja yhteisölle ja juhlan aihe. Uskontunnustus voidaan lausua piankin islamin löytämisen jälkeen, mutta se ei ole prosessin loppu, vaan tällöin pikemminkin alku. Oppitunnit moskeijalla voidaan aloittaa myös vasta kääntymisen jälkeen, sitä ennen on nojattu

omaan tiedonhakuun. Osa taas omaksuu opit ja osan pukukoodistoa jo ennen kääntymistään. Koska naiset sitten kokevat olevansa valmiita muslimeja? Jokaisen matka on erilainen, mutta niitä yhdistää prosessiluonteisuus ja ajatus siitä, että *”koskaanhan sitä ei valmiiks tuu”*, kuten Usva sanoi haastattelussa. Uskonnon omaksuminen tapahtuu yrityksen ja kokeilun kautta. Asioita omaksutaan ja niistä luovutaan asteittain. Uuden uskonnon omaksumiseen saa tukea yhdyskunnan kautta.

Tutkielman ensimmäisenä tavoitteena on ollut kuvata muslimiksi kääntymisen prosessia osana uskonnollista yhteisöä. Haastateltavani osallistuivat saman yhdyskunnan toimintaan ja olen tarkastellut heidän muslimiutensa rakentumista osana uskonnollista yhteisöä ja sen merkitystä kääntyneelle muslimille. Yhdyskuntaa kuvailtiin kokoontumisissa ja haastatteluissa uskonopilliseksi tiedonlähteeksi, vertaistuen lähteeksi ja islamin sisäistämisen ja yhteisön paikaksi. Yhdyskunta on naisille uskonnollinen auktoriteetti, mutta kääntyneiden tulkinnat saattavat kuitenkin myös erota yhdyskunnan tulkinnoista. Yhdyskunnan auktoriteetti voidaan haastaa esimerkiksi musiikkiin tai pukeutumiseen liittyvissä asioissa. Suhde toisiin kääntyneisiin siskoihin on myös tärkeä kääntyneelle. Siskoilta saadaan vaate- ja ruokavinkkejä ja heille jaetaan omia epävarmuuksia uskontoon liittyen. Aivan kaikkea ei kuitenkaan kerrottu tuomitsemisen pelossa. Olenkin kuvannut siskoja voimavarojen, mutta myös paineen lähteenä. Erot uskonnon harjoittamisessa voivat luoda jännitteitä siskojen välille. Kääntymisprosessissa olevat siskot ovat välitilassa, jossa he hakevat omaa muslimiuttaan ja pohtivat suhdettaan islamilaiseen yhdyskuntaan ja suomalaiseen yhteiskuntaan matkallaan muslimeiksi. He myös itse tunnistavat välitilansa.

Toisena tavoitteena ollut kuvata, kuinka kääntyneet neuvottelevat suhdettaan suomalaisuuteen. Islamin ruumiillistuva luonne tuo uskonnon yksityisestä piiristä julkiseen tilaan. Islam on vähemmistöuskonto Suomessa ja huivia käyttävät kääntyneet siskot erottuvat katukuvasta. Reaktiot kadulla, työpaikalla ja perheessä vaikuttavat naisten uskonnonharjoittamiseen. Siskolla voi olla halu käyttää huivia myös moskeijan ulkopuolella, mutta ympäristön reaktiot ja omat ajatukset elämän rajoittumisesta vaikuttavat tähän päätökseen. Siskot ovat kokeneet syrjintää, vihamielisyyttä ja heidän oikeuttaan koskemattomuuteen on loukattu. Siskojen kokoontumisten yhden vetäjän huomio *”Huivi tekee uskon näkyväksi”* yhtä aikaa voimauttaa ja mietityttää kääntyneitä. Ympäristön silmissä huivin käyttäminen sulkee heitä pois suomalaisuudesta, he putoavat luokitteluiden väliin, kun yhteiskunta ei pidä heitä suomalaisina. Tätä suhdetta

suomalaisuuteen olen kuvannut Turnerin ajatuksilla marginaalista ja Douglasin anomalian käsitteen kautta.

Ovatko naiset sitten suomalaisia muslimeja vai muslimeja Suomessa, vai molempia? Riippuu keneltä kysyy. Naisia suljetaan pois suomalaisuudesta muslimiuden takia. Moni kertoi tilanteista, joissa heille oli puhuttu englantia. Naiset myös etäännyttävät itseään suomalaisuudesta puheellaan. Monet siskoista kuitenkin punnitsevat asioita ottaen huomioon ympäröivän yhteiskunnan. Olen puhunut naisista uskonnon neuvottelijoina ja välittäjinä passiivisen vastaanottajan sijaan. He neuvottelevat ympäristöön nähden kysymällä itseltään, sopiiko tämä minun elämäni ja Suomen olosuhteisiin. He välittävät uskontoa ympärilleen sen ruumiillistuvan luonteen takia. Osa päättää tietoisesti erottua pukeutumisellaan, kun taas toiset pyrkivät sopeutumaan enemmän. Niin kauan, kun heidät nähdään anomaliaina he ovat tietynlaisessa välitilassa suhteessa suomalaisuuteen.

Tiedolla on iso merkitys kääntymisprosessissa. Monelle siskolle tuntui olevan tärkeää tietää tarpeeksi, jotta he pystyvät vastaamaan kyselyihin uskonnostaan. He haluavat heillä olevan valmiina vastaukset kysymyksiin, kuten miksi käytät huivia ja ilkeisiin kommentteihin. Tässä keskustelussa naiset myös pohtivat, tarvitseeko heidän perustella kenellekään huivin käyttöä tai kääntymistä. Tunne tarvittavan tiedon määrästä liittyi osalla myös uskonnollisten vaatteiden käyttöön, jotkut olivat pohtineet voivatko he käyttää *abayaa* ennen kuin tietävät tarpeeksi. Osalle taas varmuus syntyy toista kautta, esimerkiksi varmuuden tunteesta uskontoa kohtaan, ja syvempi tiedonhankinta ja opiskelu aloitettiin vasta uskontunnustuksen lausumisen jälkeen. Kääntyneiden suhde yhdyskunnasta saatuun tietoon näyttäisi muuttuvan prosessin edetessä, alussa kaikki imetään itseän, myöhemmin aletaan kyseenalaistaa ja pohtia asioita omista lähtökohdista. Minulle ei kovin mielellään jaettu tiedonlähteitä haastatteluissa. Mielenkiintoinen jatkotutkimusaihe voisikin olla kääntyneiden tiedonlähteet.

Olen esittänyt haastattelemani naiset aktiivisina toimijoina, jotka ovat itse valinneet uskontonsa ja kuinka sitä harjoittavat. Heidät yritetään usein määritellä miehen kautta, heillä oletetaan olevan muslimimies, jonka takia he ovat kääntyneet ja pukeutuvat *hijabiin*. Tällainen puhe häivyttää heidän toimijuuttaan ja rooliaan uskonnon neuvottelijoina ja välittäjinä. Islamiin kääntyneet ovat mielenkiintoinen oma yhteisönsä islamilaisen yhteisön sisällä. Tarjoavat toisilleen vertaistukea, ymmärtävät mitä kääntynyt käy läpi, samaistuvat toistensa kokemuksiin. Oman tutkielmani

aineiston puitteissa on ollut mahdollista kuvata kääntyneiden suhteita toisiinsa, mutta mielenkiintoista olisi myös tarkastella kääntyneiden suhdetta muihin muslimeihin.

On hyvä huomioida, että tutkielman aineisto on kerätty kolme vuotta sitten ja se kuvaa sen hetkistä tilannetta naisten kääntymisprosessissa. Naisten suhtautuminen asioihin on voinut ja on varmasti muuttunut. Tilanne eli jo lyhyen kenttätyöjaksoni aikana, kun yksi siskoista, joka vaikutti epävarmalta haastattelua antaessaan, kääntyi kenttätyöni lopulla. Olen kiitollinen kaikille siskoille, jotka avasivat ovensa minulle, suostuivat haastateltaviksi ja mahdollistivat tutkielman etnografisen toteutustavan.

Lähteet

Allievi, Stefano (2006) The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier Narratives on the Hijab and Other Issues. Teoksessa Karen van Nieuwkerk (toim.) Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West. Austin: University of Texas Press, 120–149.

American Anthropological Association (2012) Code of ethics of the American Anthropological Association.

Armstrong, Karen (2004) Resisting Modernity: The Backlash Against Secularism. Harvard International Review 25:4, 40–45.

Asad, Talal (1986) The Idea of an Anthropology of Islam. Occasional Paper Series, Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown University.

Austin-Broos, Diane (2003) The Anthropology of Conversion: An Introduction. Teoksessa Andrew Buckser & Stephen Glazier (toim.) The Anthropology of Religious Conversion. Rowman & Littlefield Publishers, 1-14.

Di Bella, Maria (2003) Conversion and Marginality in Southern Italy. Teoksessa Andrew Buckser & Stephen Glazier (toim.) The Anthropology of Religious Conversion. Rowman & Littlefield Publishers, 85-94.

Berry, John W. (1997) Immigration, acculturation and adaptation. Applied psychology 46:1, 5–34.

Bourdieu, Pierre. Outline of a Theory of Practice. Cambridge University Press, 1977.

Bourque, Nicole (2006) How Deborah Became Aisha: The Conversion Process and the Creation of Female Muslim Identity. Teoksessa Karen van Nieuwkerk (toim.) Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West. Austin: University of Texas Press, 233–249.

Bowen, John (2012) A New Anthropology of Islam. Cambridge: Cambridge University Press.

Buckser, Andrew (2003) Social Conversion and Group Definition in Jewish Copenhagen. Teoksessa Andrew Buckser & Stephen Glazier (toim.) The Anthropology of Religious Conversion. Rowman & Littlefield Publishers, 69-84.

Buckser, Andrew & Glazier, Stephen (2003) The Anthropology of Religious Conversion. Rowman & Littlefield Publishers.

Coleman, Simon (2003) Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. Teoksessa Andrew Buckser & Stephen Glazier (toim.) The Anthropology of Religious Conversion, 15-28.

Dahlgren, Susanne (2017) Islamin oikeusjärjestelmä. Mitä on shari'a ja mitä se ei ole. Luentodiat.

Dahlgren, Susanne (2013) Shari'a in the Diaspora: Displacement, Exclusion, and the Anthropology of the Traveling Middle east. Teoksessa Sherine Hafez & Susan Slyomovics (toim.) Anthropology of the Middle East and North Africa: Into the New Millennium. Bloomington: Indiana University Press, 223–238.

Douglas, Mary (2000) Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi. Tampere: Vastapaino. Alkuperäisteos: Douglas, Mary (1966) Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.

Edensor, Tim (2002) Tourists at the Taj Mahal: walking and gazing. Teoksessa Stephanie Taylor (toim.) Ethnographic research: A Reader. Sage 2012.

Emerson, Fretz & Shaw (2011) Writing an Ethnography. Teoksessa Emerson, Fretz & Shaw (toim.) Writing Ethnographic Fieldnotes.

van Gennep, Arnold (1909) The Rites of Passage. London: Routledge.

Geertz, Clifford (1968) Islam Observed. New Haven: Yale University Press.

Gellner, Ernest (1981) Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press.

Glazier, Stephen (2003) "Limin' wid Jah": Spiritual Baptists Who Become Rastafarians and Then Become Spiritual Baptists Again. Teoksessa Andrew Buckser & Stephen Glazier (toim.) The Anthropology of Religious Conversion. Rowman & Littlefield Publishers, 149-170.

Hannerz, Ulf (2003) Being there... and there...and there! Reflections on multi-site ethnography.

Helsingin Sanomat (2.6.2019) Suomi julistautui ateistiseksi ja islam rantautui maahan – näin Suomen uskonnollisuus muuttui 2000-luvulla. <https://www.hs.fi/kotimaa/art-2000006128279.html>. [viitattu 8.6.2019]

Huttunen, Laura (2010) Tiheä kontekstointi: Haastattelu osana etnografista tutkimusta. Teoksessa Matti Hyvärinen, Johanna Ruusuvoori & Pirjo Nikander (toim.) Haastattelun analyysi. Tampere: Vastapaino.

Hovland, Ingie (2009) *Follow the Missionary: Connected and Disconnected Flows of Meaning in the Norwegian Mission Society*.

Hämeen-Anttila, Jaakko (2004) *Islamin käsikirja*. Keuruu: Otavan Kirjapaino.

Hämeen-Anttila, Jaakko (2015) *Koraani*. Arabian kielestä suomentanut Jaakko Hämeen-Anttila. Helsinki: Basam Books.

Inge, Anabel (2017) *The Making of a Salafi Muslim Woman: Paths To Conversion*. New York: Oxford University Press.

Jensen, Tina G. (2006) *Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark*. *Muslim World* 96:4, 643–660.

Jouili, Jeanette (2009), *Negotiating secular boundaries: Pious micro-practices of Muslim women in French and German public spheres*. *Social Anthropology*, 17: 455-470.

Jouili, Jeanette & Amir-Moazan, Schirin (2006) *Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany*. *Muslim World* 96:4, 617–642.

Juntunen, Marko (2008) *Eurooppalaisen islamin järjestäytyminen ja auktoriteetin hajaantuminen*. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen. *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 37–61.

Juntunen, Marko, Creutz-Sundblom, Karin & Saarinen, Juha (2006) *Suomesta Syyrian ja Irakin konfliktikentälle suuntautuva liikkuvuus*.

de Koning, Martijin (2007) *Salafism as a transnational Movement*. *ISIM Review*: 20, 64.

Korpela, Mari (2014) *Growing up cosmopolitan? Children of Western Lifestyle Migrants in Goa, India*. *COLLEGIUM: Studies across disciplines in the humanities and social sciences*. Vol. 15, 90-115.

Kouros, Kristiina (2008) *Islamilaisen perhelainsäädännön ja Suomen lain suhteesta*. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen. *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 182–199.

Köse, Ali (1996) *Conversion to Islam. A Study of Native British Converts*. Routledge.

Larja, Liisa; Warius, Johanna; Sundbäck, Liselott; Liebkind, Karmela; Kandolin, Irja & Jasinskaja-Lahti, Inga (2012). *Discrimination in the Finnish Labor Market: An Overview and a Field Experiment on*

Recruitment. (Työ ja yrittäjyys (Employment and Entrepreneurship)). Helsinki: Työ- ja elinkeinoministeriö.

Martikainen, Tuomas (2008) Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.) Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 62–84.

Martikainen, Tuomas; Sakaranaho, Tuula & Juntunen, Marko (2008) Esipuhe. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.) Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 7–10.

Mauss, Marcel (1973) [1935] Techniques of the body. *Economy and Society* 2:1, 70–88.

Malkki, Liisa (2007) Perinteet ja improvisointi etnografisessa tutkimuksessa. *Suomennos Anna Rastas*.

Marranci, Gabriele (2008) *The Anthropology of Islam*. New York: Berg.

McGinty, Anna Mansson (2006) *Becoming Muslim. Western Women's Conversions to Islam*. New York: Palgrave Macmillan.

Meijer, Roel (toim.) (2009) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: C. Hurst & Co. Moors, Annelies & Salih, Ruba (2009), 'Muslim women' in Europe: Secular normativities, bodily performances and multiple publics. *Social Anthropology* 17, 375-378.

Moosavi, Leon (2015) The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experiences of Islamophobia. *Critical Sociology* 41:1, 41–56.

van Nieuwkerk, Karin (toim.) (2006) *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press.

van Nieuwkerk, Karen (2006) Introduction: Gender and Conversion to Islam in the West. Teoksessa Karen van Nieuwkerk (toim.) *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, 1–16.

Norris, Rebecca (2003) Converting to What? Embodied Culture and the Adoption of New Beliefs. Teoksessa Andrew Buckser & Stephen Glazier (toim.) *The Anthropology of Religious Conversion*. Rowman & Littlefield Publishers, 171-182.

Olsson, Susanne (2014) Proselyting Islam – Problematizing “Salafism”. *The Muslim World* 104:1–2, 171–197.

Parvez, Fareen (2011) Debating the Burqa in France: the Antipolitics of Islamic Revival. *Qualitative Sociology* 34:2, 287–312.

Pew Research Center (2017) The Changing Global Religious Landscape. <https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>. [Viitattu 5.8.2019]

Račius, Magnus & Norvilaitė, Vaida (2014) Features of Salafism Among Lithuanian Converts to Islam. *Nordic Journal of Religion and Society* 27:1, 39-57.

Rambo, Lewis R. (1993) *Understanding Religious Conversion*.

Rambo, Lewis R. (2003) *Anthropology and the Study of Conversion*. Teoksessa Andrew Buckser & Stephen Glazier (toim.) *The Anthropology of Religious Conversion*. Rowman & Littlefield Publishers, 211-222.

Rastas, Anna (2010) Haastatteluaineistojen monet tehtävät etnografisessa tutkimuksessa. Teoksessa Ruusuvoori, Johanna & Nikander, Pirjo & Hyvärinen, Matti (toim.) *Haastattelun analyysi*. Tampere: Vastapaino, 64–89.

Reidhead, Mary Ann & Reidhead, Van A. (2003) From Jehovah's Witness to Benedictine Nun: The Roles of Experience and Context in a Double Conversion. Teoksessa Andrew Buckser & Stephen Glazier (toim.) *The Anthropology of Religious Conversion*. Rowman & Littlefield Publishers, 183-198.

Roald, Anne Sofie (2004) *New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts*. Leiden: Brill.

Roy, Olivier (2004) *Globalized Islam: The Search For a New Ummah*. New York: Columbia University Press.

Schielke, Samuli (2018) Islam. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/islam#h2ref-3>. [Viitattu 26.8.2019]

Schielke, Samuli (2010) Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life. *ZMO Working Papers*: 2, 1–16.

Schielke, Samuli & Liza Debevec (2012) Introduction. Teoksessa Samuli Schielke & Liza Debevec (toim.) *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. Berghahn Books.

Sluka, Jeffrey & Robben, Antonius (2012) *Fieldwork in Cultural Anthropology: An Introduction*.

Suomen virallinen tilasto (SVT): Väestörakenne. Vuosikatsaus 2015, Liitetaulukko 6. Väestö uskonnollisen yhdyskunnan mukaan 2000–2015. Helsinki: Tilastokeskus. http://www.stat.fi/til/vaerak/2015/01/vaerak_2015_01_2016-09-23_tau_006_fi.html. [viitattu: 8.6.2019].

Taira, Teemu (2006) Notkea uskonto. Tampere: Juvenes Print. Turner, Victor (2007) Rituaali. Rakenne ja communitas. Helsinki: Summa.

Tuovinen, Meri (2016) Islamiin kääntyminen kasvussa Suomessa. <https://antroblogi.fi/2016/06/islamiin-kaantymisen-kasvussa-suomessa/> [luettu 10.7.2016]

Turner, Victor (2007) Rituaali. Helsinki: Summa. Alkuperäisteos: Turner, Victor (1969) The Ritual Process Structure and Anti-Structure.

Turner, Victor (1974) Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. New York: Cornell University Press.

Vuorela, Ulla (2009) Kulttuureja paikantamassa - suomalaisten antropologien kenttätyömatkat. Teoksessa: Löytönen (toim.) Suomalaiset tutkimusmatkat. SKS, 82-117.

Wiktorowicz, Quintan (2006) Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism* 29:3, 207–239.

Yle (20.11.2018) Allt vanligare att finländska kvinnor konverterar till islam – samhörigheten och religionens närvaro i vardagen tilltalar. [Viitattu 2.9.2019]

El-Zein, Abdul Hamid (1977) Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology*, VI.
