



RIITTA JÄRVINEN

AMMATILLISEN
MAAHANMUUTTOTYÖN
KULTTUURI

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA

Esitetään Tampereen yliopiston
yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi Tampereen yliopiston
päärakennuksen luentosalissa A1, Kalevantie 4, Tampere,
7. päivänä helmikuuta 2004 klo 12.

English summary

*Tampereen yliopisto
Tampere 2004*

Riitta Järvinen

Ammatillisen maahanmuuttotyön kulttuuri

Erilaisuus sosiaali- ja
terveydenhuollon jäsenyksissä



Akateeminen väitöskirja
Tampereen yliopisto, sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos

Copyright © Tampere University Press

Myynti
Tiedekirjakauppa TAJU
Yliopistonkatu 38, 33014 Tampereen yliopisto
puhelin (03) 215 6055
fax (03) 215 7685
email taju@uta.fi
<http://granum.uta.fi>

Taitto: Sirpa Randell

Kansi: Riitta Järvinen ja Sirpa Randell

Painettu väitöskirja
ISBN 951-44-5853-2

Sähköinen väitöskirja
Acta Electronica Universitatis Tamperensis 312
ISBN 951-44-5854-0
ISSN 1456-954X
<http://acta.uta.fi>

Tampereen yliopistopaino Oy – Juvenes Print
Tampere 2004

Kiitokset

Tutkimustyölleni on luonut perustan työskentelyni Tampereen yliopiston yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitoksen työelämän tutkimuslaitoksessa, jonne pääsin professori Liisa Rantalaihon kutsumana suorittamaan jatko-opintoja. Käytännön työelämästä tulleele työskentely monitieteisessä yhteisössä, jossa keskusteltiin uusista tieteellisistä käsitteistä ja tutkimuksellisista lähestymistavoista, avasi näkökulman lähestyä työelämän kysymyksiä tutkimuksen avulla. Projektityö yhdessä Päivi Korvajärven ja Merja Kinnusen kanssa opetti, miten esitettyihin kysymyksiin vastataan tutkimustyössä. Tutkijan tapa kysyä ja etsiä vastauksia arkielämän kysymyksiin seurasi mukana siirtyessäni takaisin käytännön työelämään ja innosti katsomaan uutta monikulttuuri termiä tutkimuksen kautta. Kiitos työyhteisölle innostavasta ja keskusteleavasta ilmapiiristä ja yhteistyöstä.

Käytännön sosiaalityö Kidutettujen kuntoutuskeskuksessa avasi silmäni pakolaiskysymykselle. Kiitän psykiatri Jaana Föhria, jonka avulla sinne hakeuduin sekä Anita Ekholmia, joka oli työparini kuntoutuskeskuksessa. Hänen perheterapeuttinen ja psykiatrinen lähestymistapansa toi sosiaalitieteelliseen näkemykseeni uusia ulottuvuuksia ja keskustelut, joita kävimme kidutettujen pakolaisten kanssa ovat tutkimuksen empiirisen aineiston ydin. Niiden avulla aloin hahmottaa tutkimuskysymyksiä. Kiitän myös erityisesti pakolaisasiakkaita, jotka halusivat kertoa meille tarinansa.

Ilman Helsingin Diakonissalaitoksen rahoitusosuutta Kidutettujen kuntoutuskeskuksen toiminta ei kuitenkaan olisi mahdollista, ja ilman

Helsingin Diakonissalaitoksen säätiön myöntämää rahoitusta ei tätä kirjaa olisi painettu. Kiitän Helsingin Diakonissalaitosta sen ennakkoluulottomasta tavasta osallistua sosiaalisiin, vaikeisiin yhteiskunnallisiin kysymyksiin, joihin myös pakolaistyö maahanmuuttopolitiikan osana liittyy.

Dosentti Anna Maria Viljasen ohjauksen, rohkaisun ja käsikirjoitusteni kommentoinnin ansiosta tutkimukseni lähti liikkeelle ja eteni. Hänen avulla aloin etsiä itselleni uutta näkemystä kulttuurin käsitteelle, tarkastella sosiologian ja antropologian yhtymäkohtia ja kyseenalaistaa monikulttuurista esitettyjä puhetapoja. Kiitän häntä luottamuksesta tutkijan kykyihini erityisesti tutkimuksen alussa, kun epäilin taitoani lähestyä vielä varsin jäsentymätöntä tutkimusaiheittani. Toinen tärkeä tutkimustyötäni ohjannut henkilö on professori Antti Eskola. Häntä kiitän käsikirjoitukseni kommenteista ja erityisesti ymmärryksestä, jota hän osoitti omaperäistä empiiristä aineistoni kohtaan. Hänen kannustavan kommentointinsa rohkaisemana paneuduin tarkemmin erityisesti kidutuksen problematiikkaan.

Omistan tutkimukseni lapsenlapsilleni Paavolle, Einolle ja Emmille. He kuuluvat sukupolveen, jolle monikulttuurinen Suomi on jo arkipäivää, ja he ovat olleet minulle eläviä esimerkkejä ennakkoluulottomasta tavasta, jolla lapset lähestyvät erilaisia ihmisiä.

Tampereella joulukuussa 2003

Riitta Järvinen

Sisältö

1. Keskustelun avaus maahanmuuton monikulttuuriin	9
Tutkimuskysymykset ja tutkimusaineistot	12
Tutkittavien ja kenttätutkijan suhde	17
Sosiologisen analyysin kohde; transkulttuurisen pakolaistyön makro- ja mikrotarinat	22
Kirjan rakenne	27
2. Kulttuuri ihmisessä vai ihminen kulttuurissa	29
Rajattoman antropologian tutkimuskohde.....	29
Rotu ja rasismi	32
Kenen kulttuuri?.....	38
3. Maahanmuuton kulttuurikehys	46
Ulkomaalaispoliittinen keskustelu ja pakolaisten vastaanotto	46
Maahanmuuton osapuolet	54
Monikansalaisuuden ihmisoikeuskysymys.....	60
Paluumuutto Suomeen	64
Paon syyt	67
Maahanmuuttajat kategorioiden kuvaamina	76
4. Psykososiaalisen pakolaistyön kehukset.....	78
Mukautuminen kulttuurin muutoksiin	78
Muutosten vaikutus ihmisen psyykkiseen hyvinvointiin	80
Pakoon lähetetyt alaikäiset lapset	86

Sosiokulttuuriset tekijät länsimaisen lääketieteen diagnostiikassa	92
Diagnoosiluokitukset tosiasioiden kuvauksina.....	102
Kidutus lääketieteen ja psykologian kategorioissa	108
Kidutuskokemus — totta vai ei?	113
Universaali etnografinen perspektiivi sosiaalisesti kärsivien pakolaisten heterogeeniseen joukkoon	120
5. Pakolaistyön länsimainen kulttuurikehys	123
Psykososiaalinen pakolaistyö ja kansanparantaminen	123
Uusi kulttuuri ja minän kulttuurinen konstruktio	130
Ammattiauttajan sokeat täplät pakolaisten kulttuurikartoissa ...	137
<i>”Mieli muualla, ruumis täällä”</i> Pakolaiskeskustelujen transkulttuurinen analyysikehikko	152
6. Transkulttuurinen silta	155
Maahanmuuttotyön erilaiset kulttuuriperspektiivit	155
Ammattiauttajan transkulttuurinen dialogi — <i>”on parempi olla ihmisten kanssa, jotka tietävät, mitä on ilo ja suru”</i>	159
Aineistolähteet ja kirjallisuus	163
Summary	175

1. Keskustelun avaus maahanmuuton monikulttuuriin

Miten oma kulttuurimme vaikuttaa tapaamme toimia muista kulttuureista maahamme saapuvien ihmisten kanssa? Se on tämän tutkimuksen lähtökohta. Kysymys nousi mieleeni valmistellessani uutta opintokokonaisuutta perusteilla olevaan sosiaali-, terveys- ja diakonia-alan ammattikorkeakouluun. Opintokokonaisuuden aiheeksi oli nimetty ”monikulttuurinen ammatillisuus”.

Purkaessani auki kielenkäyttöömme yleistynyttä ja itselleni vierasta, *monikulttuuriksi* suomennettua *multiculture*-termiä pysähdyin kysymään, mitä sillä tarkoitetaan yhteiskuntatieteen piirissä käydyissä keskusteluissa: Mistä puhutaan kun puhutaan monesta kulttuurista, ja minkälaista kulttuurikäsitystä puheet tuottavat? Minulle monikulttuuri synnytti mielikuvan yhteiskuntien modernisoitumisesta, joka mahdollistaa tiedon ja ihmisten helpon ja nopean siirtymisen maasta toiseen ja jossa liikevirrassa eri kulttuuritaustaiset ihmiset nykyisin elävät.

Opetusohjelmissa ja monikulttuuriin liittyvässä yleisissä keskusteluissa kulttuuri paikannetaan eri maihin, joihin liitettyjen kulttuurikäsitysten mukaan määritetään myös maiden asukkaiden toiminta. Monikulttuurilla puolestaan symboloidaan näistä eri paikoista tulleiden, oman maansa kulttuuria kantavien ihmisten rinnakkaiselo. Keskusteluissa on kuitenkin jäänyt vähemmälle huomiolle kysymys siitä, mitä tapahtuu, kun eri paikoista tulevat ihmiset kohtaavat toisensa ja elävät keskenään arkielä-

män tilanteissa. Mitä ovat maahantulijoiden ja maassa asuvien kulttuurit, ja pysyvätkö ne muuttumattomina? Sujuuko yhdessä eläminen ilman ongelmia? — Mistä oikeastaan puhutaan, kun puhutaan monikulttuurista, jäi edelleen vaille vastausta.

Yhteiskunnallisessa keskustelussa ja tutkimuksissa on alettu esittää kysymyksiä seurauksista, joita maapalloistumisella eli globalisaatiolla voi olla ihmiskunnan yhteiselämälle. Minkälaisiksi kulttuurien väliset suhteet alkavat muotoutua Euroopan Unioniin kuuluvien maiden keskinäisissä suhteissa, ja minkälaisiksi Unioniin kuuluvien maiden suhteet rakentuvat sen ulkopuolella oleviin maihin? Esillä on esimerkiksi kysymys rajojen avaamisesta tai sulkemisesta muista kulttuureista saapuville ihmisille. Muodostuvatko kulttuurien väliset suhteet uudelleen?

Yhteiskuntatieteellisissä tutkimuksissa vaikutuksia on esitetty kahdella tavalla. Toisen näkemyksen mukaan nykymaailmassa kulttuurit osittain samanlaistuvat, kun informaatio, tekniikka ja kansainvälinen politiikka muovaavat yhteisiä arvostuksia. Monissa tutkimuksissa (ks. Appadurai 1995; 1996) esitetään uhkakuvia paikallisten kulttuurien tuhoutumisesta ja ydinasiasta pidetään kulttuurien samanlaistumista. Näissä tutkimuksissa kysytään, häviääkö paikalliskulttuurien erilaisuus globaalissa yhdenmukaistamisen paineessa. Toisenlaiseen näkemykseen perustuvat ne tutkimukset, joissa korostuvat globalisaation vaikutukset ihmiskunnan ykseyden ja demokratisoitumisen ihanteiden rakentajina.

Moderni globalisaatiokehitys ei kuitenkaan ole poistanut sitä todellisuutta, joka on aina toistunut ihmiskunnan historiassa ja joka ei perustu ihmisten vapaaehtoiseen, paremman elämän toivossa tapahtuvaan lähtöön kotimaastaan. Edelleenkin ihmisten on jätettävä syntymämaansa luonnonkatastrofien, sotien, poliittisten ja uskonnollisten konfliktien pakottamina. Miten pakolaiset ja vastaanottavan maan Suomen asukkaat mukautuvat muutoksiin, joita ajan myötä alkaa tapahtua erilaisten kulttuuriin kuuluvien tapojen ja tottumusten kohdatessa toisensa?

Sosiaali- ja terveydenhuollon sekä opetusalan ammattilaiset kohtaavat käytännön työssään yhä useammin eri kulttuureista saapuvia ihmisiä. Tilanne on heille uusi, vaikka aivan yksikulttuurinen maa Suomi ei ole

ollut tähänkään asti. Täällä on asunut romaneja, juutalaisia, tataareja ja ns. vanhavenäläisiä, mutta he eivät ole uusia tulijoita, ja pieninä vähemmistöinä he ovat vuosisatojen kuluessa liittyneet osaksi suomalaista valtakulttuuria.

Miten toimia ammatillisesti eri kulttuuritaustaisten ihmisten kanssa? Lisäämmekö suvaitsevaisuutta jakamalla tietoa lähinnä eri kulttuurien traditionaalisista käytös- ja ruokatavoista? Ymmärsin, että opetukseni sisällöksi tarvitsen tietoa siitä, mitä tämä yhdessä eläminen vaatii ja edellyttää maahan saapuvilta ja maassa asuvilta ihmisiltä ja erityisesti sosiaali- ja terveysalan ammattilaisilta.

Vastasin haasteeseen vuonna 1996 hakeutumalla sosiaalityöntekijäksi Kidutettujen kuntoutuskeskukseen, jonka Helsingin Diakonissalaitos on perustanut vuonna 1993. Sen perustehtävää, kidutettujen pakolaisten ja heidän omaistensa auttamista ja hoitoa määrittävät sosiaalieettiset tavoitteet, joita keskus erikoissairaanhoidotasona yksikkönä pyrkii noudattamaan. Tutustuminen eri kulttuureista saapuviin pakolaisiin sai minut huomaamaan, että he eivät mahtuneet kulttuureista johtuviin stereotyyppioihin, joita me suomalaiset arkikielissä puheessamme heihin liitimme. Heidän kulttuurinsa oli eri kulttuuri kuin se kulttuuri, johon heistä ja heidän kulttuuristaan esitetyt mielikuvat perustuivat.

Tutkimuksellani haluan avata keskustelua kysymyksistä, joiden edessä sosiaali- ja terveysalalla toimivat ammattityöntekijät ovat ja joihin he joutuvat vastaamaan: Miten ja minkälaiseksi rakennamme ammattityöntekijöiden suhteen eri kulttuureista saapuviin ihmisiin? Miten kulttuuri mieltyy tai voisi mieltyä kulttuuriksi ammatillisissa toimintatavoissa? Minkälaisia keskusteluja käymme maahanmuuttajista, ja minkälaisista aineksista muodostuu kulttuurinen lähestymistapamme ammatilliseen maahanmuuttajatyöhön? Tutkimukseni ydinkysymykseksi muodostui:

Minkälaisia kulttuurimerkityksiä sisältyy yhteiskunnassamme harjoitetun maahanmuuttotyön eri käytäntöihin, ja miten ne heijastuvat sosiaali- ja terveydenhuollon ammattikäytäntöihin?

Tutkimuskysymykset ja tutkimusaineistot

Globalisaation esiin nostamat kysymykset kulttuurien kohtaamisesta ovat 1990-luvun puolivälistä alkaen kiinnostaneet tutkijoita myös Suomessa. Tehdyissä tutkimuksissa aiheetta on lähestytty monelta suunnalta. Suomalaisten ammattityöntekijöiden ja viranomaisten tapa toimia eri kulttuuritaustaisten ihmisten kanssa on ollut esimerkiksi Anna-Maria Viljasen (1994), Kaija Matinheikki-Kokon (1997), Mirja-Tytti Talibin (1999) ja Outi Lepolan (2000) väitöskirjatutkimusten ydinkysymyksiä. Viljanen tutki suomalaisten psykiatrien tekemiä mielentilalausuntoja ja niiden eroja, kun tutkittavina olivat romanit ja valtaväestöön kuuluvat suomalaiset. Talib kohdisti tutkimuksensa uskomuksiin, joita peruskoulun opettajilla oli maahanmuuttajaoppilaista. Matinheikki-Kokko ja Lepola tarkastelivat, miten poliittiset päättäjät ja viranomaiset muodostivat maallemme uutta politiikkaa, tapaa, jolla yhteiskuntamme ottaa vastaan maahanmuuttajia. Leena Suurpää (2002) puolestaan kohdisti tutkimuksensa suomalaisten nuorten käsityksiin maahanmuuttajista, suvaitsevaisuudesta ja rasismista. Laura Huttunen (2002) keskittyi tutkimuksessaan maahanmuuttajien omiin henkilökohtaisiin elämäntarinoihin kysyen, voiko heidän kirjoittamisensa omaelämäkerroissa esiintyvän kodin ymmärtää muutoin kuin maantieteellisesti määrittynä paikkana.

Tämän tutkimuksen tavoitteena on *rakentaa analyttistä transkulttuurista perspektiiviä* sosiaali- ja terveydenhuollon työhön. *Sen muodostamisessa käyn dialogia maahanmuuttotyön erilaisissa käytännöissä realisoituvien kulttuuristen näkemysten kanssa.* Analyysissani ne sijaitsevat sosiaali- ja terveydenhuollon ammattikäytännöissä, maahanmuuttopolitiikan määrittelyissä ja Suomen kansalaisten mielipiteissä. Tutkimuskysymyksiksi ne muodostuvat seuraavasti:

- Minkälaisia tieto- ja valtasuhteita maahanmuuttotyö sisältää?
Kulttuurien erottelun kategoriat

- Minkälaisiin sosiaalisiin käytäntöihin ne kytkeytyvät?
Virallisen vastaanottotyön ja ammatillisen psykososiaalisen työn käytännöt
- Minkälaisia kulttuurin merkitysjärjestelmiä ne muodostavat?

Dokumenttiaineisto etnografisen asiakastyön diskursseista:

Diskurssi on tietty tapa representoida eli merkitä, osoittaa, luokitella kulttuureita ja niiden välisiä suhteita. Se koostuu ryhmästä lausumia, jotka yhdessä muodostavat diskursiivisen tietomuodostelman.

(Foucault 1972, 32—38.)

Kenttätöön aloitin 10.4.1996 sosiaalityöntekijän tehtävissä Helsingin Diakonissalaitoksen Kidutettujen kuntoutuskeskuksen Perhe ja verkosto -projektissa. Työparinani oli aikuis- ja nuorisopsykiatri, perheterapeutti Anita Ekholm. Työtämme edelsi puoli vuotta kestänyt pilottiprojekti, jonka aikana kokeilimme yhteistyötaitojamme ja laadimme tarkemman suunnitelman projektin työskentelystä. Psykiatris-sosiaalitieteellinen lähestymistapamme osoittautui hedelmälliseksi työmetodiksi, ja jatkoimme työparityöskentelyä koko projektin toiminnan ajan, 31.12.1998 saakka. Työtämme rahoitti EU:n ohella myös Helsingin Diakonissalaitos. Kolme vuotta kestänyt ”Perhe- ja verkosto” -projekti on päättynyt palattuamme entisiin töihimme, työparini psykiatriseen työhön ja minä kokoaikaiseen opetustyöhön ammattikorkeakouluun. Projektiaineiston analysoinnin olen suorittanut tutkijan positiosta käsin yksin, erillään keskukselta.

Kävimme keskusteluja 90:n turvapaikkaa hakevan pakolaisen kanssa. Heistä 26 oli aviopareja, yksin maahan saapuneista oli miehiä 10 ja yksi nainen. Perheitä tapasimme kaikkiaan 17, perheitten lapsia ja nuoria oli 49. Turvapaikan hakijat olivat lähteneet 12:sta eri maasta ja saapuneet Suomeen eri teitä. Enemmistöinä olivat Irakista ja Turkista paenneet

kurdit ja Zairen, nykyisen Kongon demokraattisen tasavallan, pakolaiset. Keskusteluihin osallistui yleensä myös tulkki, joka käänsi puheen. Toisinaan keskustelimme englannin kielellä ilman tulkkia.

Kuntoutuskeskuksessa työtäni jäsensi periaate, että työparini kanssa tapaisimme ainakin kerran kidutetun pakolaisen kaikki perheenjäsenet. Käyntien määrästä tehtiin pakolaisten kanssa suunnitelma. Niiden lukumäärä vaihteli, sillä hoidon tarpeesta päättivät sekä pakolaiset itse että ammattilaiset. Hoito oli pakolaisille ilmaista, mutta matkarahoituksen myöntämisestä päättivät sosiaaliviranomaiset. Tästä työstä tutkija ei voinut irrottaa käyntikertoja itselleen, omien tutkimusintressiensä mukaisesti käynneiksi.

Pakolaisten, alan ammattityöntekijöiden ja maahanmuuttoviranomaisten lausumissa pako, pakolaisuus ja kidutustrauha alkoivat saada erilaisia merkityksiä. Niistä kertovaa etnografista aineistoa kertyi kaiken kaikkiaan kolme arkistomapillista kirjoitettua tekstiä aikana 10.4.1996—31.12.1998. Kävimme keskustelut parityönä, ja olimme sopineet siitä, milloin toinen meistä kirjaa keskustelut. Olimme sopineet niin ikään ammattiroolimme mukaisesta työnjaosta niin, että kulttuurinäkökulmaan liittyvät aiheet ja teemat keskusteluissa olivat minun specialiteettiani, ja psykiatrinen näkökulma yksilön kokemusmaailmaan oli työparini erikoisalaa. Olimme molemmat mukana vuorovaikutustilanteissa, ja kumpikin osallistui keskusteluihin, aiheen mukaan tarvittaessa myös kirjaajana.

Pakolaisten kanssa käytyjen keskusteluiden lisäksi kirjasin myös terapiaistuntojen jälkeiset, työparini kanssa käymäni keskustelut. Niiden kuluessa jäsensimme paon, pakolaisuuden ja kidutuksen yhteyksiä pakolaisen ja hänen perheensä elämään Suomessa sen mukaan, minkä merkityksen ne saivat tulkintakehyksessämme. Tilanteen analysointi sekä terapiakeskustelujen aikana että niiden lisäksi liittyy psykoterapeuttiseen työhön. Kysymykseksi syntyy, mitkä aspektit tulevat merkityksellisesti kommunikoiduiksi dialogissa. Ja edelleen, mitkä pakolaisten keskusteluissa ilmaisemat kuvaukset saavat tilanteisen merkityksen. Näissä keskinäisissä keskusteluissamme täytimme perheitten ensimmäisen käynnin

jälkeen myös Olsonin (Olson et al. 1985) kehittämän Clinical Rating Scale -lomakkeen, jonka käytöllä on tarkoitus analysoida perheen vuoro-vaikutusta. Toistimme sen täyttämisen, kun oli kulunut kolme ja kuusi kuukautta perheen ensimmäisestä käynnistä.

Kenttätyössä tapaamani pakolaiset eivät edustaneet yhtä kulttuuria, johon tutkija olisi voinut sukeltaa etnografista aineistoa keräämään. He olivat saapuneet Suomeen eri paikoista, eri kulttuureista, eri syistä ja eri reittejä pitkin, ja he elivät yhteiskunnallisessa tilanteessa, jossa suomalainen ammatillinen maahanmuuttajatyö alkoi vasta käynnistyä.

Näistä syistä tutkimuksen kokonaisuaineiston kerääminen on edellyttänyt sellaista etnografista asennoitumista, joka ei määriy yksinomaan kentällä olemalla ja jota ei voi pysäyttää projektin ajankohtana saatavilla olevaan asiakasaineistoon. Tällaista lähestymistapaa esittää esimerkiksi Ortner (1995, 173, sit. Nisula 1997, 168) näkemyksessään etnografisesta tutkimuksesta. Hän huomasi aineiston kontekstuaalisen rikkauden, jonka tarkastelussa voidaan sitoutua kulttuuristen yksityiskohtien ja ominaispiirteiden esittämiseen, esimerkiksi tutkimalla historiaa.

Tavat, joilla kaikki osapuolet, maahanmuuttotyön viranomaiset sekä sosiaali- ja terveydenhuollon ammattilaiset, tekevät työtään, tuottavat kulttuurin kategorioita ja erottelujen systeemejä maahanmuuttotyön prosessiin. Tavat heijastuvat myös yksilötasolle. Jos rajoittuisin analysoimaan yksinomaan niitä lingvistisiä merkkejä, joita pakolaisten kanssa käymämme keskustelut sisältävät, en voisi tavoittaa sitä asemaa, johon pakolainen maahanmuuttajatyön kohteena sijoittuu. Analyysissani lähdenkin Foucault'n (1972, 95—96) näkemyksestä, ettei lausumien kuvaaminen koostu puhujan ja hänen sanomansa välisten suhteiden analysoimisesta, vaan sen määrittämisestä, mikä asema yksilön on voitava ottaa, jos mieltä olla subjekti. Siksi olen lähestynyt maahanmuuttotyön kulttuuria sekä pakolaistyön mikrotasoisten etnografisten keskusteluiden että makrotasoisen lisäaineistoni sisältämien diskursiivisten merkitysten kautta.

Psykososiaalisten asiakastyödiskurssien ja maahanmuuttopoliittisten diskurssien tutkimusaineisto:

Miten käsitteet eli diskurssit koordinoituvat ja mitkä ovat diskurssien käyttö- ja soveltamismahdollisuudet, määrittävät tiedon kautta. Tieto määrittää myös sen, mikä objekti saa legitimiin statuksen koordinoitumisprosessissa.
(Foucault 1972.)

Pakolaisten vastaanotto maahanmuuttopoliittisena kysymyksenä Suomessa alkoi muotoutua kenttätyöni loppuvaiheessa, ja uudet käsitteet maahanmuuttaja, kotoutua, etninen identiteetti olivat ilmassa. Yhteiskunnallista keskustelua käytiin pakolaisten asemasta, ulkomaalaislaista ja sen uudistamisesta. Keskustelut ulkomaalaisviraston esittelijöiden ja käsittelijöiden, poliisin, kuntien sosiaaliviranomaisten ja pakolaisten vastaanottokeskusten työntekijöiden kanssa ovat osa kirjattua, asiakaskohdasta aineistoani, samoin ulkomaalaislain muutokseen ja suomalaisten ulkomaalaisasenteisiin liittyvät tutkimukset sekä niitä taustoittavat lehtiartikkelit. Historiallista aineistoa ovat tutkimukset ja dokumentit suomalaisten sotalaisten siirroista Pohjoismaihin. Kokonaisaineisto sisältää myös aineiston maahanmuuttajatyön tutkimuksista Englannissa, Amerikassa ja Kanadassa, ja niiden bibliografiset tiedot on esitetty lähdeluettelossa tekijän sukunimen mukaan.

Maahanmuuttajan ja ammattiauttajan suhdetta konstruoivat kulttuuriset merkitykset, joita muodostetaan sosiaali- ja terveystieteiden mikrotason asiakassuhteissa ja maahanmuuttajatyön makrotason käytännöissä. Ne luovat kulttuurikerroksia ammattiauttajien tekemään maahanmuuttotyöhön. Tämän huomion johdattamana olen tehnyt tutkimusmetodisen päätökseni, joka perustuu kysymykseen ns. vapaasta aineiston tulkinnasta. Neutraalin, kaikista merkityksistä vapaan, ns. objektiivisen aineiston jäädessä tavoittamattomaksi viriää kysymys kerätyn aineiston selittämisestä ja tulkinnasta.

En tutki, ovatko aineistoni pakolaisten tai ammattiauttajien tuottamat diskurssit ja maahanmuuttoviranomaisten käytännöt totta siinä

mielessä, että ne olisivat enemmistön hyväksymiä. Sen sijaan otan esille niihin sisältyviä kulttuurisia merkityksiä, jotka kertovat erilaisista tavoista, joilla kulttuurikysymyksiä maahanmuuttotyössä lähestytään.

Suomeen saapuvien maahanmuuttajien vähäisyyden vuoksi ammattilaisilla ei ole perinteisten käytäntöjen antamaa kokemusta suomalaisesta maahanmuuttajatyöstä. Hypoteesinani on, että ammatillisissa työtoiminnoissa etsitään vastaukset uusiin kysymyksiin sekä hyödyntämällä käytännön kokemuksiin perustuvaa tietoutta että uuden tutkimustiedon avulla. Tästä seuraa, että tutkimusintressini kohdistuu ensinnäkin siihen, miten kulttuuri hahmottuu kulttuuriksi suomalaisen maahanmuuttopolitiikan muuttuvissa virallisissa määräyksissä ja miten määritykset heijastuvat sosiaali- ja terveysalalla tehtävän pakolaistyön käytäntöihin. Toiseksi kohdistan tutkimuskatseeni siihen, miten psykososiaalisen työn transkulttuurisia käytäntöjä toteutetaan niissä länsimaissa, joihin on aina saapunut ihmisiä eri kulttuureista ja joissa sosiaali- ja terveysalan työntekijöillä on pitkät ammattityön perinteet kohdata vieraan kulttuurin asiakkaita ja potilaita.

Tutkittavien ja kenttätutkijan suhde

Mennessäni kuntoutuskeskukseen en tuntenut pakolaisten kulttuuritaustoja ja kuulin niistä vasta heidän itsensä kertomana. Tiedossani ei ollut, mitä Suomeen tulo itse kullekin tarkoitti, eikä minkälaisia merkityksiä liittyi kunkin pakoon ja kidutuskokemuksiin. Lähestyn näitä kysymyksiä kulttuurien leikkauspisteestä käsin, jossa eri kulttuureista lähtöisin olevat maahanmuuttajat ja ammattiauttajat tapaavat toisensa. Lähtöpremissini on, että tilanne on kaikille osapuolille uusi ja outo ja kohdatessaan toi-

sensa eri osapuolet eivät tiedä sitä, mitä muut tekevät ja mitä heidän on mahdollista tehdä.

Pakolaisten, meidän ammattiauttajien ja viranomaisten epävarmuus tilanteen edellyttämistä toimintatavoista tuli esille niissä keskusteluissa, joita kenttätyöni kuluessa kävin eri osapuolten kanssa. Maahanmuuttopolitiikkamme suuntaviivoista alettiin vasta keskustella 1990-luvun puolivälissä, ja ammattityöntekijöille oli epäselvää, miten hoitaa vieraista kulttuureista tulevia ihmisiä. Pakolaiset eivät tunteneet Suomen kulttuuria eivätkä tienneet, miten toimia täällä.

Tutkimuksen tekeminen ei kuitenkaan ollut mielessäni mennessäni kuntoutuskeskukseen sosiaalityöntekijäksi. Halusin vain lisätä omaa kulttuuritietouttani, tietoa eri maista, jotta voisin välittää sitä oikeaoppisesti opiskelijoilleni. Roolinvaihdostani eli siirtymistä opettajan roolista sosiaalityöntekijän rooliin helpotti aikaisempi mielenterveystyön kokemukseni julkishallinnon alaisessa avohuollon hoito-organisaatiossa: mielenterveystoimistossa. Työskennellessäni eri maista saapuneiden pakolaisten kanssa kulttuurin käsite alkoi kuitenkin näyttää erilaiselta kuin olin ajatellut, sillä aloin kysyä, mikä on oma kulttuurikäsitteeni. Huomasin, etten voinut siirtää syrjään tutkijan silmälaseja, tapaani havaita ja esittää kysymyksiä ihmisten arkielämän asioista, vaikka olin niin ajatellut siirtyessäni tutkijan työstä opetustyöhön.

Kokemukseni suomalaisten parissa tehtävästä mielenterveystyöstä oli siis taustalla, kun siirryin tekemään mielenterveystyötä kidutettujen pakolaisten kanssa. Kidutuksen ja pakolaisuuden problematiikka ja seuraukset, joita ne voivat aiheuttaa ihmisen psyykkiselle hyvinvoinnille, olivat minulle tuntemattomia, sillä suomalaisten mielenterveyttä nämä vaarat eivät ole uhanneet. Mielenterveystyötä tehdessäni olin kuitenkin kohdannut kysymyksen, jonka eteen jouduin myös kuntoutuskeskuksessa: miten estää kulttuurikiulu asiakkaan ja työntekijän väliltä.

Kysymys kuilusta perustui niihin kokemuksiini, jotka olin saanut mielenterveystoimistossa tekemästämmme perheterapiakokeilusta. Soveltaessamme suomalaisiin lähiöperheisiin italialaisen Minuchinin (1978)

mallin mukaista perheterapiamallia minulle syntyi epäily, miten tuloksellista ja ennen kaikkea oikein sen käyttö oli. Tätä hoitokäytäntöihin muotiin tullutta perhemallia, jonka keskiössä olivat etupäässä perhesuhteiden patologiat ja ohjeet niiden muuttamiseksi, sovellettiin sellaisenaan tilanteessa, jossa terapeutin ja perheenjäsenten keskustelujen kulkua tarkkaili ja kommentoi yksisuuntaisen peililasi-ikkunan takana oleva ”tausta-tiimi”. Huomasin kuilun, joka muodostui perheen elämäkokemuksen ja työntekijöiden ajattelutavan välille. Kuilu syntyi erityisesti silloin, kun perheenjäsenen mielenterveyden ongelmat olivat ainoastaan osa niistä lukuisista sosiaalisista vaikeuksista, joiden kanssa perhe kamppaili.

Miten pitäisi toimia, ettei muodostuisi ylittämätöntä estettä pakolaisen ja meidän ammattiauttajien kulttuurien välille?

Perheterapiakäytäntöjen alkuvaiheitten sisältämistä negatiivisista kokemuksistani huolimatta olin halukas tekemään perheterapeuttista työtä kuntoutuskeskuksessa. Tähän vaikutti murros, joka on tapahtunut systeemisen perheterapian teoriassa. Terapiaan on alettu sisällyttää elämänläheisempiä lähestymistapoja. Kielen ei enää katsota ainoastaan heijastavan sosiaalista todellisuutta, vaan sen todetaan myös luovan sitä. Huomio johti ensin kognitiivisen konstruktionismin ja myöhemmin sosiaalisen konstruktionismin näkökulman korostumiseen. Jälkimmäisessä lähestymistavassa kiinnostavat kielelliset kuvaukset, joita asioille ja tapahtumille annetaan. Siten kieltä ei enää kohdata vain välineenä todellisuuden kuvausta varten, vaan kieli on sosiaalista todellisuutta itsessään. (Esim. Shotter 1993.)

Aikaisempaa perheterapian kokemustani ei kuitenkaan voida työntää kokonaan syrjään, sillä se on saanut minut suhtautumaan hyvin epäilevästi sellaisiin ammatillisiin työtapoihin, jotka perustuvat teoreettisiin malleihin ilman kriittistä tarkastelua ja arviointia niiden soveltuvuudesta eri asiakkaille. Tutkimusmetodin ja tutkimuskysymysten kannalta katsottuna edellä esittämäni kokemus on saattanut olla piilevästi myötävaikuttamassa siihen, että hoitotilanteissa kiinnitin huomioni sosiokulttuuristen tekijöiden merkitykseen, vaikkakaan kenttätyöhön mennessäni en sitä tiedostanut.

Ovatko kaikki maahanmuuttajat ja pakolaiset samanlaisia tietyn kulttuurin edustajia, ja ovatko heidän ongelmansa samanlaisia, joita hoidetaan samalla tavoin? Mitä merkityksiä annan kokemuksille, joita pakolaiset keskustelutilanteissa kertoivat ja jotka poikkeavat omasta kokemusmaailmastani? Miten ymmärrän pakolaisen ääntä, miten konstruoin pakolaisten kokemuksia näissä tilanteissa, heille uudessa kulttuurissa, Suomessa?

Pakolaisen ääni kulttuurien risteysasemalla

Työparini kokemus perheterapeuttisesta työstä sekä oma kokemukseni ammatillisesta sosiaalityöstä ohjasi meidät myöntämään sen, ettemme tiedäneet, mitä kaikkea tapahtuu tilanteessa, jossa asiakkaan kulttuuri ja ammattiauttajan kulttuuri ovat toisilleen vieraita. Asetimme kriittiseen tarkasteluun oman sosiaalitytieteisiin ja lääketieteeseen perustuvan kulttuuritietoutemme, ja se teki mahdolliseksi keskusteluaineiston muodostamisen. Tarkoitin tällä sitä, ettei kumpikaan meistä halunnut sitoutua tiukasti mihinkään valmiiseen terapiamalliin. Emme kuitenkaan tiedäneet, minkälainen olisi se malli, johon haluaisimme sitoutua ja olisiko sellaista olemassa, vai pitikö se itse luoda. Etsimme sitä.

Ensimmäisellä tapaamiskerralla psykiatri ja minä, me länsimaisen kulttuurin valkoiset edustajat, avasimme keskustelun kertomalla keskustuksen toimintakäytännöistä. Teimme näin, koska halusimme virittää keskusteluun aiheet, jotka olivat pakolaisista itsestään selviä. Pyrimme selvittämään myös, mitkä asiat olivat outoja ja vieraita. Pakolaiset esittivät aluksi kysymyksiä keskuksen sidonnaisuuksista valtioon ja ulkomaalaisvirastoon, joten kerroimme keskuksen olevan luonteeltaan epäpoliittinen, non-governmental organization. Ammattiasemamme psykiatrina ja sosiaalityöntekijänä herättivät kummastusta: ”Mikä on teidän rooli

minun asiassa?”, ”Olemme matkustaneet tänne ja kertoneet asiamme, minkälaisia neuvoja haluatte antaa meille?”

Käytyäni keskusteluita 12:sta eri valtiosta saapuneiden pakolaisten kanssa huomasin, etteivät heidän kokemuksensa paosta, kidutuksesta, ideologisten unelmien hajoamisesta tuottaneet suoraviivaisia kulttuuri-kuvauksia pakolaisen elämästä. Kulttuuri ei ollut jossain kaukana olevia paikkoja, tapoja tai uskomuksia vaan toimintaa, jonka pakolaiset olivat kokeneet lähtömaassaan ja kokivat parhaillaan täällä Suomessa ja josta he puhuivat. Keskustelujen kuluessa he tarkastelivat elämäänsä taaksepäin ja vertasivat sitä joskus tämänhetkiseen tilanteeseen, joskus he jäivät menneeseen, ja joskus he unohtivat menneen katsoessaan suoraan tulevaisuuteen. Näin samastakin maasta saapuneiden pakolaisten subjektiiviset selonteot kokemuksistaan vaihtelivat tilanteittain, usein myös saman henkilön kertomana.

Jotta kulttuurikuilua ei muodostuisi ja pakolaisen ääni tulisi ymmärrettäväksi, tarvitaan erikielisten keskustelijoiden yhteisen ymmärryksen syntyyn tulkki, joka kääntää pakolaisen kielen työntekijän kielelle ja työntekijän kielen pakolaisen kielelle. Kääntäessään puhetta toiselle kielelle ja tulkitessaan puheen kielellisiä, symbolisiakin ilmauksia tulkki voi toimia myös niin, että alkuperäinen merkitys vääristyy. Käymieni keskustelujen kuluessa huomasin, miten tärkeää on saada oma kieli selkeään, ymmärrettävään muotoon väärinkäsitysten välttämiseksi ja miten tärkeää on antaa sekä tulkille että pakolaiselle mahdollisuus tarkentaviin kysymyksiin. Ammattitaitoinen terapiatulkki hallitseekin molempien, terapeutin ja terapia-asiakkaan kielen niin hyvin, että hän kykenee kääntämään keskustelun kurmanzin, bengalin, lingalan tai kiinan kielelle ja takaisin suomen kielelle. Tulkatessaan hän voi taitavasti käyttää hyväkseen esimerkiksi tuttuja sananparsia saadakseen suomalaisen kulttuuriin ja yhteiskuntaan kuuluvan käsitteen pakolaisen kulttuurin käsitejärjestelmän mukaan ymmärrettäväksi asiaksi.¹

¹ Kuntoutuskeskuksessa käytetään etnisiä, koulutettuja tulkkeja.

Osalla tutkimusaineistoni turvapaikkaa hakevista pakolaisista oli kokemuksia pidätysten yhteydessä ja vankiloissa tapahtuneesta kidutuksesta. Keskustelujen käyminen nauhan pyöriessä olisi muistuttanut kuulustelutilannetta ja todennäköisesti estänyt luottamuksellisen vuorovaikutussuhteen syntymistä. Keskustelun muistiin merkitsemisen he hyväksyivät, kun selitimme keräävämmä tietoa saadaksemme uutta näkemystä meille vieraista kulttuureista. Vaitiolovelvollisuus, ammatti- ja tutkimusetiikka sulkevat kuntoutuskeskuksen seinien sisäpuolelle ne pakolaisten keskusteluissa kertomat merkitykset, jotka he kieltävät julkistamasta muille. Pakolaisella itsellään on luonnollisesti oikeus tehdä keskustelut julkisiksi myös kuntoutuskeskuksen ulkopuolella, ja hän voi pohtia omia tulkintojaan käymistään keskusteluista kenen kanssa haluaa.

Sosiologisen analyysin kohde; transkulttuurisen pakolaistyön makro- ja mikrotarinat

Sosiologisen tutkimuksen perustuessa arkielämän tarinoihin tuodaan esiin, kuinka ja missä tarinat ovat syntyneet ja minkälaisia tarinoita ne ovat sekä miten niiden analysointi on teoreettisesti luotettavaa ja intellektuaalisesti oikein sovellettua (Miller & Glassner 1997, 111).

Yksittäisten pakolaisäänien rakentaessa kulttuuritarinoitaan olin niissä osallisena, mutta en yksipuolisena kuulijana. Niistä välittyi kertojien vaikeita kokemuksia, jotka herättivät minussa usein voimakasta ahdistusta, ja aluksi mietin omaa voimattomuuttani toimia työntekijänä niissä tilanteissa. Sitä helpotti huomioni, että pakolaisille näytti olevan myönteistä merkitystä jo pelkkä mahdollisuus olla vuorovaikutuksessa kanssamme ja käyttää omaa kieltään, sillä erityisesti turvapaikanhakijat saavat hyvin rajoitetusti tulkin apua. Virallisesti se mahdollistuu ainoastaan haku-

prosessiin liittyvissä haastatteluisa ja puhutteluissa, joten turvapaikkaa anovilla ei yleensä ole mahdollisuutta keskustella toisenlaista, suomalaista kulttuuria edustavan ihmisen kanssa elämästään, omista tunteistaan, kokemuksistaan ja oman kulttuurinsa tapahtumista.

Sosiologinen analyysi keskustelutilanteissa tuotetuista tarinoista ei kuitenkaan voi jäädä yksittäisten kuvauksien tasolle. Huomasin miten kertojien tarinat paosta, pakolaisuudesta, turvapaikan saamisesta, kidutuksesta, perheestä sisälsivät monia vaihtoehtoisia tapoja, joilla viitata takaisin puhujaansa (ks. Ricœur 2000, 40). Keskustelussa terapeuttien tehtävänä on auttaa pakolaista uusien kertomusten synnyttämisessä ja käydä dialogia niihin liittyvistä merkityksenannoista. Etsiessään niistä säännönmukaisuuksia terapeutti tekee kysymyksiä ja pitää yllä puhumisen liikettä ja dynamiikkaa. Dialogin syntyminen edellyttää kahta tapahtumaa, joista puhuminen ja kuuleminen on toinen ja niiden kautta syntynyt dialogi toinen.

Keskustelu ei siten ole ainoastaan yhden ihmisen kokemus. ”Minun kokemuksestani ei voi suoraan tulla sinun kokemukseksi. Yhteen tajunnanvirtaan kuuluvaa tapahtumaa ei voida sellaisenaan siirtää toiseen tajunnanvirtaan. Silti jotain kulkeutuu minulta sinulle, jotain siirretään yhdestä elämänpiiristä toiseen” (Ricœur 2000, 42—44). Keskusteluisamme pakolaisten kokemukset pysyivät yksityisinä, mutta niiden merkityksen he tekivät julkiseksi. Näin keskustelutapahtuma oli enemmän kuin pakolaisen oma kokemus, jonka hän kommunikoi.

Pakolaiskeskusteluiden monimuotoisissa transkulttuurisissa dialogeissa kieli ei pelkästään heijastanut pakolaisten elämyksiä heidän kertoessaan niistä terapeuteille, keskusteluryhmän toisille jäsenille ja perheenjäsenilleen. Puhuessaan he samalla tekivät omista kokemuksistaan merkityksellisiä myös itselleen. Naisten ryhmäkeskusteluissa pako sai uusia sisältöjä keskustelun kiertyessä naisen asemaan lähtömaassa ja myös omaan avioliittoon. Perhekeskusteluissa vanhemmat kuulivat, mitä lapset olivat pelänneet ja miten he olivat ymmärtäneet isän katoamisen jonnekin, kun heille ei ollut puhuttu asiasta.

Keskusteluaineisto, jossa pakolaisten tarinat saavat äänen, ovat analyysissäni esimerkkejä eri kulttuureista lähtöisin olevien pakolaisten ja kahden suomalaisen ammattilaisen kohtaamisesta mikrotasolla. Osallistumiseni vuorovaikutustilanteisiin, joissa dialogin avulla tuotettiin merkityksiä saavia tarinoita, sai minut kysymään, voiko tarinoita tulkita ja analysoida yksinomaan niistä kirjoitettujen tekstien avulla ilman ensikäden kosketusta tilanteisiin, joissa ne ovat syntyneet.¹ Voiko dialogia käyviä asiakkaita ymmärtää tuntevina, älyllisinä ja valintoja tekevinä subjekteina ainoastaan lukemalla keskustelujen kirjattuja tekstejä? Dialogisuuden idea kenttätyön vuorovaikutuksessa onkin siinä, että tutkija herkistyy yksittäisten ihmisten puheen sisältämille vaihteluille ja luopuu eri tilanteisiin sijoittuneiden eri ihmisten puheiden keskinäisen dialogisuuden tavoittelemisesta (esim. Tapaninen 1997, 130; Foucault 1972).

Pakolaisten äänien kautta minulle aukeni lähestymistapa, jolla suomalaiset sosiaali- ja terveydenhuollon ammattilaiset sekä viranomaiset vastaanottavat vieraista kulttuureista saapuvia ihmisiä ja tekevät maahanmuuttotyötä. Metodinen johtopäätökseni on, etteivät pakolaisten vastaanottoon ja kohtaamiseen liittyvistä diskursiivisista merkitysjärjestelmistä konstruoimani kulttuurikerrokset ole riippumattomia osanottajien erilaisista todellisuuksista. Samastakin maasta tulevilla pakolaisilla on erilaiset kokemukset, erilaiset pakotiet, erilaiset yhteisösuhteet. Myös suomalaisilla ammattityöntekijöillä on erilaiset tavat mieltää maahanmuuttotyön sisältämiä kulttuurisia merkityksiä. *Monikulttuurin kompleksinen käsite alkoi rajautua niihin merkityksiin, jotka läpäisevät maahanmuuttotyön prosessin ja joita merkityksiä eri osapuolet prosessiin tuottavat.*

Tutkimukseni ydinkysymyksenä on, miten kulttuurin käsitteet koor-dinoituvat diskursiivisiksi tietomuodostelmiksi sosiaali- ja terveydenhuollon ammattikäytäntöjen, maahanmuuttotyön virallisten määritysten ja pakolaisten kokemusten ristivedossa. Analyysini lähtökohta on, että

² Saman kysymyksen tutkijan ensikäden tutustumisesta aineistoon on esittänyt myös Wahlström (1992, 178) diskursianalyttisessä väitöskirjatutkimuksessaan *Merkitysten muodostuminen ja muuttuminen perheterapeuttisessa keskustelussa.*

tieto määrittää sen, mitkä objektit saavat legitiimin statuksen tietomuodostelmia muodostettaessa (Foucault 1972).

Etnografian, diskursiivisten tarinoiden ja Foucault'n keskinäinen dialogi

Minkälaiseksi olemme rakentamassa ammatillista maahanmuuttajatyötä Suomeen suuntautuvan maahanmuuttoprosessin alkuvaiheessa? Etsin siihen sisältyviä merkityksiä diskursiivisista tarinoista. Niihin kuuluvat kenttätyön kuluessa ja sen jälkeen keräämäni etnografinen aineisto sekä brittiläisistä, amerikkalaisista ja kanadalaisista maahanmuuttajatyön tutkimuksista koostuva aineisto.

Kvalitatiivinen tutkimustapa antaa sosiologeille välineet kehittää analyttisiä perspektiivejä, joiden avulla käydä keskustelua arkielämän prosesseista ja niihin liittyvistä käytännön olosuhteista. Tutkimustapa sisältää kuitenkin vaaran triangulaation väärinkäytöstä. Kriittikiä on kohdistettu erityisesti tutkimusstrategiaan, jossa käytetään eri tutkimusmateriaaleja ja monia metodisia ratkaisuja, kun halutaan tuoda esiin empiiriseen tutkimuskohteeseen sisältyvät eri tekijät. On arvosteltu moittivasti myös niitä sosiologeja, jotka järjestelmällistävät kvalitatiiviset tutkimuslöydöksensä muodollisen sosiaalisen rakenteen ja prosessin teorian mukaisiksi löydöksiksi ja ovat löytäneet mielestään objektiivisen totuuden. (Miller 1997, 25.)

Oma vastaukseni triangulaatiokriitikille on, ettei transkulttuurinen kohtaaminen tutkimuskohteena ole ehyt, kahden kulttuurin muodostama kokonaisuus. Yksilöt osallistuvat kohtaamistapahtumiin monella eri tasolla. Ne sisältävät maahanmuuttajan ja ammattiauttajan face to face -suhteita, maahanmuuttajan ja maahanmuuttoviranomaisten virallisia yhteyksiä sekä maahanmuuttajan arkielämän muihin tilanteisiin sijoittu-

via tapahtumia. Tutkimusintressini kohteena ovat kulttuuriperspektiivit, joiden mukaan kohtaamiset rakentuvat. Tässä sosiologisessa kvalitatiivisessa tutkimuksessani yksinomaan suomalaisen maahanmuuttopolitiikan formaali sosiaalinen rakenne ja prosessi tai yksinomaan lääketieteeseen ja psykologiaan sisältyvät kulttuurikategoriat eivät ole tutkimukseni kohteena. Siitä syystä en pysähdy tutkimuksessani etsimään yhtä ainoaa oikeaa ja objektiivista totuutta edustavaa kehystä suomalaisten ammattilaisten ja maahanmuuttajien kohdatessa toisensa.

Tutkimusstrategiani on käydä dialogia toisistaan etäällä olevien ja keskenään myös kilpailevien tulkintakehysten kanssa ja rakentaa niitä yhdistävä analyttinen transkulttuurinen silta, jonka rakennusaineena käytän eri kulttuuriperspektiivejä. Perspektiivejä yhdistää kysymys siitä, onko ihminen oman kulttuurinsa pelkkä heijastus vai onko hän kulttuuria luova toimija. Transkulttuurista siltaa pitkin kulkiessaan sosiaali- ja terveysalan työntekijät voivat jäsentää analyttisesti omaa suhdettaan käytännön maahanmuuttotyön sisältämiin realiteetteihin, joiden kulttuuriperspektiivit eri tulkintakehyksissä tuon esiin.

Selvittäessäni sosiaali- ja terveysalan työntekijöiden ammatillista suhdetta maahanmuuttajiin katson ylhäältä alaspäin, toimenpidesarjan latvasta puun tyviosaan. Maahanmuuttotyön latvaosaan sijoitan puhe- tavat, jotka ovat organisoituneet institutionaalisiksi diskursseiksi. Niitä ovat maahanmuuttoliittiset toiminnat ja keskustelut sekä lääketieteen ja psykologiatieteen diskurssit kulttuurin kategorioista. Puun tyviosassa on maahanmuuttajien kulttuuri-identiteettiä muokkaavien puhetaiposten ryhmä. Siihen sijoitan yleiset tutkimukset suomalaisten transkulttuurisista asenteista. Etnografisen keskusteluaineiston sisältämiä pakolaisten omia tarinoita käytän esimerkinomaisina kuvauksina yksilöllisistä kokemuksista.

Kirjan rakenne

Ensimmäisessä luvussa olen avannut monikulttuurista käytyä keskustelua, esittänyt lähestymistapani maahanmuuton ammatillisiin jäsenystapoihin, tutkimuskysymykset ja -aineistot ja tutkimuksen teoreettisen viitekehyksen. Jatkossa tutkimukseni etenee seuraavassa järjestyksessä:

Toisessa luvussa selvennän lähestymistapani kulttuurin käsitteeseen ja tarkastelen, miten toiseudesta muodostetut ja esitetyt kuvaukset syntyvät ja minkä luonteisia ne ovat olleet ihmiskunnan historiassa. Globalisaation myötä vahvistuvan kulttuurienväliseen hierarkiaan perustuvan erottelun kautta suuntaan tutkimuskatseeni 2000-luvun suomalaisen maahanmuuttopolitiikkaan.

Luvun kolme kulttuuriperspektiivit selittävät, miten suomalaisen maahanmuuttopolitiikan päätökset ja käytännöt määrittävät kulttuuria kulttuuriksi. Peilaamalla etnografisen aineistoni esimerkkejä tätä taustaa vasten kiinnitän huomion niiden hierarkkiseen tapaan luokitella pakolaisia.

Neljännän luvun tutkimuskysymykset kohdistuvat niihin länsimaiseen teoreettisiin lähtökohtiin, joiden perustalta tehdään päätelmiä sosio-kulttuuristen tekijöiden vaikutuksista ihmisen psyykkiseen kehitykseen ja hyvinvointiin. Tarkastelen kysymystä pakolaistyön näkökulmasta, jossa kysymys ihmisen mukautumisesta kulttuurin muutoksiin on oleellinen. Etnografisen kenttätökokemukseni kautta kiinnitän huomion tapaan, jolla esimerkiksi kidutus tulee luokitelluksi lääketieteen diagnostiikassa yksilön oireeksi. Luvun lopuksi hahmottelen universaalialta etnografista perspektiiviä, jonka avulla lähestyä sosiaalisesti kärsivien pakolaisten heterogeenisia joukkoa.

Luvussa viisi tarkastelen länsimaista psykososiaalisen pakolaistyön kulttuurikehystä. Avaan sen esittämällä, miten länsimaiset psykoterapeuttiset käytännöt ja ei-länsimaiset kansanparantamisen tavat lähestyvät ihmistä hoitamisen, auttamisen tai parantamisen käytännöissä. Maa-

hanmuuttajan kulttuuri-identiteetin rakentumista tarkastelen monien identiteettien neuvottelukysymyksenä. Ammattiauttajan oman kulttuuri-identiteetin uudelleenarviointia reflektoin asiakasaineistoni esimerkkien valossa. Lopuksi kokoan mallin kriittisistä pisteistä, joiden kautta ammattiauttaja voi analysoida merkityksiä, jotka vaikeuttavat pakolaisten integroitumista uuteen kulttuuriin.

Päätösluvussa, luku kuusi, arvioin erilaisista kulttuuriperspektiiveistä rakentamani transkulttuurisen sillan tuottamaa tietoa ammatilliseen maahanmuuttotyöhön. Tutkimuksen lopuksi kiinnitän huomion siihen, että ymmärrys, jota ammattiauttaja tarvitsee tulkitessaan muista kulttuureista tulevien ihmisten toimintatapoja ja mielipiteitä, ei synny pinnallisten kontaktien kautta. Sen edellytyksenä on ammattilaisen kyky hahmottaa oma kulttuurinen lähestymistapansa, sillä ammattiauttaja on itsekin kulttuurinen toimija myös omassa työssään.

2. Kulttuuri ihmisessä vai ihminen kulttuurissa

Rajattoman antropologian tutkimuskohde

Mikä on eri maista saapuneiden pakolaisten kulttuurien erityisyys, ja mikä on suomalaisen kulttuurin erityisyys, kun globalisoituvassa maailmassa Suomikaan ei elä eristyksessä? Se on kysymys, joka ei ratkea tarkastelemalla kulttuuria valtiollisten rajojen piirtämänä kokonaisuutena.

Kulttuuria on tuskin koskaan määritelty yhdenmukaisella tavalla siten, että kaikki sen hyväksyisivät ja olisivat siitä samaa mieltä. Kulttuurin tutkimusta tehdään eri tieteenaloilla, ja sitä lähestytään eri teoreettisten kehysten läpi. Teoreettiset mallit, joita tutkimukset rakentavat ihmisen ajattelun ja käyttäytymisen käsitteellisten rakenteiden selvittämiseksi ja ymmärtämiseksi, perustuvat erilaisista teoriaperinteistä johdettuihin kysymyksiin. Tieteen piirissä yksimielisyyttä käsitteestä on jäänyt saavuttamatta niin nykyisyydessä kuin menneisyydessäkin. Esimerkkejä ovat de Saussure'n semiotiikka, Althusserin ja muiden neo- ja post-marxistien ideologiateoriat, Lacanin psykoanalyysiin liittyvät tulkinnat subjektiiviteetistä, monet feminismin eri suuntauksat, Foucaultin diskurssin ja val-

lan käsite ja Williamsin ja Hallin kulttuurin tutkimukset. Yhteistä niille on kysymys: *ihminen kulttuurissa* vai *kulttuuri ihmisessä*.

Hylkäsin ajatuksen tutkimuskäytännöstä, jossa korostetaan ainoastaan yhteen paikalliseen yhteisöön keskittyvän tiedon tärkeyttä. Hylkäämiseni koski sekä pakolaisten kulttuureita että omaa suomalaista kulttuuriamme. Eri maista saapuneilla pakolaisilla oli aikaisempi elämänhistoriansa, josta he keskusteluissa kertoivat itse valitsemiaan murusia. Yhteistä heillä oli pako kotimaastaan, mutta se sai erilaisen merkityksen heidän tarinoissaan. Ajatus tutkia pakolaisia informantteina, jotka keskustelujen aikana paljastaisivat, millaista heidän lähtömaansa kulttuuri todella on, tuntui luonnottomalta ja mahdottomalta.

Liian kapealta tuntui myös ajatus rajata maahanmuuttajien ja suomalaisten ammattityöntekijöiden välisen suhteen tarkastelu yksinomaan kuntoutuskeskuksen asiakastyöhön. Yksityisen säätiön hallinnoimana pienenä yhteisönä kuntoutuskeskus ei edustanut tyypillistä tai tavanomaista julkisen hallinnon piiriin kuuluvaa sosiaali- tai terveydenhuollon organisaatiota eikä ollut sen osa. Sen asiakastyö perustui yhteistyöhön eri puolilla Suomea sijaitsevien pakolaisten vastaanottokeskusten ja sosiaalitoimistojen kanssa. Niiden sosiaalityöntekijät, terveydenhoitajat ja sairaanhoitajat valitsivat pakolaiset, jotka he ohjasivat keskuksen hoitoon. Tässä ominaisuudessa kuntoutuskeskus tarjosi näköalapaikan, jolta voin tarkastella yleisemminkin Suomeen saapuneiden pakolaisten elämää tilanteessa, jossa virallinen maahanmuuttotyömme etsi perusteita toiminnalleen.

Viime vuosikymmenien aikana kulttuurin käsite on ollut antropologien keskeisenä väittelyn kohteena, ja 1980-luvulta lähtien tieteellisissä kirjoituksissa on kysytty, mitä kulttuurilla tarkoitetaan ja mitä sillä ei tarkoiteta. Käydyissä debateissa käsitteelle on haettu uusia merkityksiä ja vakuutettu, etteivät nykyiset käsitteet yksilöistä, tapahtumista ja kokemuksista ole, eivätkä ne voi olla samoja kuin niistä vuosikymmeniä sitten esitetyt käsitteet. Kulttuuri on siis käsite, joka näyttää hyvin selvältä, mutta jonka eri ihmiset mieltävät eri tavoin. Tämän johtopäätöksen on

tehnyt Borofsky (2001, 432—433), joka kritisoi kulttuurin käsitteestä käytyä antropologista väittelyä.

Pakolaisten kanssa käymieni keskustelujen perustalta oli helppo yhtyä edellä olevaan Borofskyn mielipiteeseen kulttuurin käsitteen epäselvyydestä. Keskustelut saivat minut huomaamaan käsitteen monimuotoisuuden ja sen, että pakolaisista ja heidän kulttuuristaan sai hyvin erilaisen käsityksen, jos vertaili toisiinsa pakolaisten tarinoita ja arkikielisisissä puhetoissa esiintyviä kulttuurikäsitteitä. Niiden mieleeni synnyttämät kulttuurikuvat poikkesivat toisistaan monessa suhteessa.

Kulttuurikäsitteen teoreettista hahmottamista varten valitsin tutkimusvälineeksi Borofskyn (2001) näkemykset kahdesta erilaisesta tavasta, joilla antropologit määrittelevät kulttuuria. Toisen määrittelyn mukaan kulttuuri määrittyy kulttuuriksi sen dynamiikan kautta, jolla kulttuuri yleisessä kielenkäytössä ja antropologisissa tutkimuksissa mielletty kulttuuriksi. Niissä molemmissa kulttuuri on kumulatiivista kasvua sisältävää kehitystä, jonka muotokuvina toimivat uskomukset, käyttäytymiset ja ihmisten kädentuotteet. Tämä kasvua sisältävä kehitys jatkuu ajasta toiseen tukien progressiivista, positiivista kasvua. Näin miellettyä kulttuuria on samaa kuin evoluutio, joka muovaa ihmisiä ja tekee ihmisistä inhimillisiä. (Ks. myös Geertz 1973, 33—54; White 1949, 33; Hallowell 1955, 2—13.)

Toisessa antropologien usein käyttämässä määrittelyssä kulttuuri esitetään vastakohtana eurooppalaiselle historialliselle kehitykselle¹. Ajattelutavassa kulttuuri tai kulttuurit kietoutuvat elämäntapoihin ja tietoon siitä, miten säilyä hengissä modernisaation tuottamista negatiivisista vaikutuksista huolimatta. Tämän antropologien usein esittämän näkökulman mukaan kulttuuri kuvaillaan uskomuksiksi tai käyttäytymisiksi, joita ihmiset pitävät yllä huolimatta vuorovaikutuksesta ”lännen” kanssa.

¹ Herbert (1991, 22) huomauttaa esimerkiksi, että lähestymistapa, jossa idea kulttuurista on keskeisenä elementtinä, liittyy englantilaisen tradition mukaiseen tapaan suunnata yhteiskunnallista kritiikkiä teollistumisen aiheuttamaa hajaantumista vastaan.

Ihmisten vastustus vieraantumista ja vieraannuttavia elämäntapoja kohtaan määrittyy tässä ajattelutavassa kulttuuriksi¹. (Borofsky emt., 433.)

Edellä oleva kulttuurimäärittely on perustana, kun esitän kulttuurimetaphorani mukaisia kysymyksiä maahanmuuttajan toiminnasta hänen ollessaan vuorovaikutuksessa ”lännen” eli Suomen elämäntapojen kanssa: Mikä on dynamiikka, jolla maahanmuuttopolitiikkamme normit määrittävät muiden maiden kulttuuria kulttuuriksi? Minkälaisesta positiivista kasvua edistävästä progressiivisesta kehityksestä on kyse esimerkiksi silloin, kun maita luokitellaan turvallisiksi tai ei-turvallisiksi, ja minkä maiden kehitystä määrittelyt koskevat? Vieraannuttavatko ne maahanmuuttajan kokonaan pois tutuista elämisen malleista, vai vastustaako hän itselleen vieraita toimintatapoja? Minkälaiseksi hän mieltää oman etnisyytensä muotoillessaan kulttuuri-identiteettiänsä?

Rotu ja rasismi

Rasismipuheena on yleensä pidetty toisten kategorisoimista niiden mielikuvien mukaan, jotka kiinnittävät huomion ruumiillisiin piirteisiin ja erityisesti ihonväriin. Se ei ole ollut ainoastaan eurooppalaisten väestöjen kategorisointitapa, sillä kautta aikojen ihmiset ovat arvottaneet ja selittäneet eri kulttuureissa asuvien ihmisten erilaisina pidettyjä piirteitä ja ominaisuuksia. Ne ihmisryhmät, jotka nähdään vähäarvoisempina kuin oma ryhmä, eivät kuitenkaan ole säilyneet muuttumattomina eivätkä yhtenäisinä ajan myötä, vaan ne ovat vaihtuneet.

Esimerkiksi kreikkalais-roomalaisessa maailmassa kolmannella ja toisella vuosisadalla eKr. syntynyt kuvaus afrikkalaisista eroaa siitä kuvauk-

¹ Sahlins (1994, 379) esittää, että ”kulturalismilla” viitataan ihmisten vaatimukseen oman olemisen mallista, joka on vastakohta vieraalle imperialistiselle mallille.

sesta, mikä heistä 1600-luvulta lähtien on luotu Luoteis-Euroopassa. Kumpikaan kuvaus ei perustu yksinomaan mustaan ihonväriin ja muihin ruumiillisiin tunnusmerkkeihin, vaan myös kulttuurisiin piirteisiin. Dikotomisoimalla islamin ja kristittyjen maailmaa eurooppalaiset ovat liittäneet islamiin myös mielikuvia barbaarisuudesta ja seksuaalisuudesta. (Miles 1994.)

Rasismiksi ei kuitenkaan voida nimittää kaikkia perusolettamuksia, jotka liittyvät rotuun. Esimerkiksi olettaus, että on olemassa roduiksi kutsuttuja yhteisöjä ja että tietyt selvästi erottuvat piirteet kuuluvat näille ryhmille, ei vielä ole rasismia. Rasismi ideologiana ja rodun käsitteen hyväksyvä ajattelu on siten erotettava toisistaan. Rasismiksi ajattelu muuttuu silloin, kun näihin havaittaviin piirteisiin liitetään moraalisia arvoja ja muodostetaan siten eri kulttuureihin kuuluvien ryhmien välinen hierarkia.

Minkälaisia konnotaatioita rotudiskursseihin on sisällynyt historian eri vaiheissa? Minkälaista karttaa kulttuureista ne ovat piirtäneet? Entä minkälaisiin diskursseihin toiseus nykyisin sisältyy?

Tieteellinen rodun diskurssi ja sen soveltaminen ihmisryhmiin alkoi Euroopassa jo olemassa olevan alistavan representaation puitteissa, vaikka asiaa teoretisoitiin uusien kriteerien mukaan. Rotudiskurssin omaksuminen tieteen piiriin ei ole merkinnyt aivan uusien mittapuiden luomista hyväksymiselle ja syrjimiselle, sillä tiede ei ole syrjäyttänyt alempiarvoisuuden aikaisempia hierarkioita ja toiseuden tunnistamisessa käytettyjä ruumiillisia tunnusmerkkejä. (Ks. Miles 1994, 63.)

Välähdyksen tieteen piirissä käydystä rotudiskurssista antaa julkilausuma, jonka kansainväliset, nimeltä mainitsemattomat tiedemiehet esittivät rotukysymyksestä, kun YK:n opetus-, tiede- ja kulttuurijärjestö UNESCO sitä heiltä pyysi. Julkilausuma esitettiin suomennettuna myös Helsingin Sanomissa 18.7.1950:

¹) Rodullisella diskriminoinnilla ei ole mitään tieteellistä pohjaa biologisissa tosiasioissa.

- 2) Sielullisten kykyjen laajuus on kaikissa roduissa jokseenkin sama eikä ole mitään todisteita siitä, että jotkut ihmiskunnan ryhmät eroaisivat toisista älyn, temperamentin tai muiden sielullisten luonteenpiirteiden vuoksi.
- 3) Tarkka tutkimus ei ole antanut mitään todisteita siitä, että eri rotujen sekaantuminen tuottaisi biologisesti huonoja tuloksia, ja että näiden sosiaaliset tulokset johtuvat sosiaalisista tekijöistä. Ei ole mitään biologista oikeutusta kieltää avio-
liittoja eri rotuihin kuuluvien kesken.
- 4) Rotu on pikemminkin sosiaalinen myytti kuin biologinen tosiasia ja myyttinä se on viime vuosina aiheuttanut monien ihmisten kuoleman, tuhansille kärsimyksiä ja pitää edelleen miljoonia ihmisiä poissa kehityksestä, sekä sivistyksen poissa luovien aivojen täydellisestä yhteistyöstä.
- 5) Tieteellisesti ei ainoakaan nykyaikainen kansallinen tai uskonnollinen ryhmä ole rotu. Ei myöskään kansan, joka puhuu samaa kieltä, asuu samalla alueella tai elättää samanlaista kulttuuria, tarvitse olla rotu.
- 6) Kokeet ovat osoittaneet kaikkien ihmiskunnan rodullisten ryhmien luonteenpiirteiden samanlaisuuden. Jos ihmisille annetaan samanlaiset mahdollisuudet hankkia sivistystä, on eri rotuihin kuuluvien keskimääräinen saavutus jokseenkin sama.
- 7) Kaikkia ihmisolentoja voidaan opettaa ja ne ovat oppivaisia – tämä on enemmän kuin mikään muu vaikuttanut ihmisen sielullisten kykyjen kehittymiseen.” (Helsingin Sanomat 18.7.2000, 50 vuotta sitten palsta.)

Edellä olevan kannanoton antaneet tiedemiehet tuomitsivat rasismia epätieteellisenä ideologiana, jonka mukaan ihmiset voidaan jakaa syntyperänsä perusteella rotuihin, joilla on periytyviä fyysis-biologisia ja sosiaalis-psykologisia ominaisuuksia. Rasistisessa ideologiassa nämä ominaisuudet liittyvät rikollisuuteen ja laiskuuteen, suurempaan tai vähäisempään älykkyyteen sekä parempaan tai huonompaan seksuaaliseen suorituskykyyn. Tämän ideologian mukaan fyysisiä ja psykologisia ominaisuuksia arvotetaan ja rodut asetetaan hierarkiajärjestykseen, jossa valkoisen rodun on yleensä nähty edustavan ihmiskunnan kehityksen huippua.

Antropologia tieteenalana on ollut keskeisessä asemassa, kun on luotu rodullista näkökulmaa ihmiskuntaan. Se on myös tuottanut ideologian, joka järjesti ihmisryhmät kulkemaan pitkin ”yhtenäistä lineaarista evoluution polkua” kuten Mukhopadhyay ja Moses (1997, 517—518) asian

kuvaavat. Sen mukaisessa antropologisessa ajattelussa perinnöllisyyteen perustuvaa synnynnäistä älykkyyttä käytettiin tukemaan mielikuvaa rodullisesta paremmuudesta. Mielikuva tuotti rationaliteettia orjuudelle, kolonialismille ja muille alistamisen järjestelmille, vaikkakin usein post facto. Tutkijat muistuttavat myös, että eriäviäkin näkökulmia esitettiin. Esimerkiksi niinkin varhaiselta ajalta kuin vuodelta 1897 on olemassa tätä näkökulmaa vastustavaa antropologista aineistoa, sillä jo tuolloin Boas kyseenalaisti em. tutkijoiden mukaan käsityksen linkistä, joka olisi rodullisten kategorioitten ja sosiokulttuuristen ominaisuuksien välillä ja vastusti käsitystä, jonka mukaan ryhmät muodostuvat pysyvien ja luonnollisten piirteiden perusteella.

Kuvaillessaan Euroopassa ja USA:ssa esitettyjen toiseuteen liitettyjen kuvauksien luonnetta Miles (1994) toteaaakin, että Itsen ja Toisen välillä vallitsee dialektiikka: Toiseen liitetyt luonteenpiirteet heijastavat Itsen vastakkaisia luonteenpiirteitä ja Itseen liitetyt piirteet Toisen vastakkaisia luonteenpiirteitä. Johtopäätös dialektiikasta on, että representoinnin prosessi Toisesta johtaa ensinnäkin hyväksymisen ja syrjimisen dialektiikkaan. Vieraaseen väestöryhmään liitetään tietyt tunnusmerkit, jotta se voidaan luokitella ja erotella Toiseksi, ja samalla luokittelijat asettavat kriteerit, joiden perusteella he tulevat itse representoiduksi. Esimerkiksi tapa, jonka mukaan eurooppalaiset 1700- ja 1800-luvuilla määrittelivät afrikkalaiset mustiksi ja villeiksi, sulki nämä pois eurooppalaisten omasta maailmasta kuvaten samalla eurooppalaiset valkoisiksi ja sivistyneiksi. Eli rodun diskurssia käytettiin syrjäyttämään ja tekemään Toiset alempiarvoisiksi sekä nostamaan Itsen näiden Toisten yläpuolelle. Kun Afrikan väestö kuvattiin rotuna, samalla myös Euroopan väestö esiteltiin ylempi-arvoisena rotuna. (Miles emt.)

Keskusteltaessa siitä, miten Toisesta muodostetut ja esitetyt kuvaukset syntyvät ja minkä luonteisia ne ovat, ei siten voida rajoittua ainoastaan eurooppalaisen kolonialismin analyysiin. Eurooppalainen ei ole luonut Toista yksinomaan siirtomaihin liittyvissä yhteyksissä tai suunnannut sitä ainoastaan kansallisvaltion ulkopuolelle. Toinen luotiin myös kansallis-

valtioiden sisäpuolelle, mistä on esimerkkinä juutalaiset. Tällä kritiikillä Miles (1994, 61—62) ei kuitenkaan esitä siirtomaavallan aikaisten kokemuksien olevan vailla merkitystä, kun tulkitaan Toisesta käytyä eurooppalaista representaatiota.

Milesin näkemykseen yhtyy myös Jahoda (1999), jonka mielestä eurooppalaisten mielikuvat alkuaikaisista villi-ihmisistä ovat seurauksia ihmiskunnan yleismaailmallisesta tendenssistä tehdä eroa ja kategorisoida itseä suhteessa muihin. Tuodessaan historiallisen, rotuennakkoluulojen juuria käsittelevän tarkastelunsa nykypäivään Jahoda esittää omaa tutkimusaiheittani lähellä olevaa kritiikkiä. Hänen mielestään psykologit kiinnittävät huomionsa yksilölliseen kehitykseen silloinkin, kun he erottelevat ennakkoluulojen ja stereotyyppittelyiden syitä. Itse asiassa he tuottavat ryhmien stereotyyppittelyä, vaikka he kertovat työnsä kohdistuvan ennakkoluuloihin. Näin käy, koska he perustavat toimintansa etnosentrisiin psykologisiin teorioihin.

Tukea kritiikilleen Jahoda (emt., xiv) hakee Tajfelin (1974) esittämästä ryhmäidentiteetin muodostumisen teoriasta: Ryhmät varustavat omat jäsenensä positiivisella sosiaalisella identiteetillä, ja sitä muodostaessaan ryhmien on välttämätöntä erottautua muista ryhmistä sellaisten aspektien perusteella, joiden tuloksena on positiivinen ryhmäidentiteetti. Korostaessaan hyvin osuvasti ryhmäidentiteettiä Tajfelin analyysi tarjoaa Jahodan mielestä perusteita psykologisen etnosentrismin tendenssille, joka vahvistaa ihmisten taipumusta tehdä ero Itsen ja Toisen välille.

Huolimatta psykologisten teorioiden arvostelusta Jahoda (emt.) kuitenkin puolustaa esimerkiksi psykoanalyttisen teorian pääperiaatteita, joilla on hänen mielestään hyödyllistä sanottavaa ihmisen luonnollisesta perusluonteesta. Psykoanalyttinen näkemys seksuaalisuuden merkityksestä ihmisen käyttäytymisessä mahdollistaa esimerkiksi sen arvioimisen, miten näkemys villi-ihmisten seksuaalisuudesta on saanut vallan eurooppalaisten mielikuvissa. Teemaa on käsitellyt myös Young (1995) teoksessaan *Colonial desire*, joskin hän erehtyi Jahodan mielestä väittäessään, ettei ennen 18. vuosisadan loppua kukaan olisi vaivannut päätään kysymyksellä rotujen välisistä seksuaalisuuden eroista. Esimerkiksi Mc-

Clintock (1995) on osoittanut, että aina renessanssin aikakaudesta lukien Amerikka ja Afrikka ovat olleet eurooppalaisen mielikuvituksen pornotropiikkejä.

Länsimaailman luomat, toisiin kansoihin kohdistuvat alempiarvoisuutta luovat hierarkiat ovat olleet myös antropologi Douglasin (2000) tutkimuksen kohteena. Hänen tutkimustyönsä tavoitteena oli niin sanottujen primitiivisten ihmisten vapauttaminen syytöksistä, jonka mukaan heidän ajattelunsa logiikka tai metodi on erilainen kuin omamme. Tästä hän esittää esimerkkinä tavan, jolla länsimaalaiset arvioivat niitä asenteita ja käsityksiä, joita primitiivit liittivät epäonneen ja joilla todistettiin, että on olemassa erityinen esimoderni mentaliteetti. Esitettyjen väitteiden mukaan primitiivisessä ajattelussa epäonnekkaiden tapahtumien syyksi nähdään henkiolennot, kun taas modernien ihmisten päätelmissä tapahtumien seurauksista johdetaan näiden materiaaliset syyt.

Tutkimuksellaan Douglas (2000, 30) pyrkii todistamaan, että ”primitiivien käyttäytyminen on rationaalista, sillä heidän tabunsa eivät näyttäytyä käsittämättöminä, vaan ne osoittautuvat ymmärrettäväksi huolehtimiseksi yhteisöstä ja tavoiksi, joilla torjutaan uhkaavaa käyttäytymistä”... . ”Ajatusta primitiivien ajattelun olennaisesta erilaisuudesta on vaikea pitää muodollisesti kestäväenä. Näin kuitenkin epäsuorasti tapahtuu, jos emme voi osoittaa, että meille samoin kuin heille on aivan yhtä tyypillistä käyttää luonnon kaikkiin ilmiöihin liittyviä uhkia ja vaaroja ideologisiin tarkoituksiimme”.

Itse ymmärrän rasismien tarkoittavan laajasti ottaen ideologiaa. Näin ymmärrettyinä rasismi toimii prosessina, joka kategorisoinnin järjestelmän avulla liittää kielteiseksi arvotettuja lisätunnusmerkkejä ihmisten tiettyihin tunnusmerkkeihin. Sen perusteella luodaan ryhmien välistä kulttuurista hierarkkisuutta ja asetetaan niitä kriteerejä, joiden mukaan ihmisryhmiä suositaan tai syrjäytetään, erityisesti jaettaessa resursseja ja palveluita.

Kenen kulttuuri?

Käytännön tilanteet, joissa länsimaisesti koulutetut valkoiset ammattilaiset ja maassa ilman lupaa olevat turvapaikkaa hakevat pakolaiset kohtaavat toisensa, herättävät kysymyksen vuorovaikutussuhteeseen sisältyvästä vallasta. Jos ammattiauttajan ja pakolaisen tapaamisen tavoitteena on rakentaa pakolaisen sosiaalista todellisuutta dialogin avulla, voiko se muodostua muuksi kuin valtakulttuurin edustajan kulttuurinäkömukaiseksi sosiaalisesti todellisuudeksi?

Kysymys nousi mieleeni terapeuttisten keskusteluiden kuluessa huomattessani, etteivät pakolaiset tunteneet itseään yksinomaan alistetuiksi vallankäytön kohteiksi. Päinvastoin he ilmaisivat saaneensa tapaamisistamme myös onnistumisen kokemuksia: ”Kiitos näistä keskusteluista, ne auttoivat minua, uskallan taas katsoa eteenpäin.” Huomasin, ettei ammattiauttajan ja pakolaisen välinen dialoginen suhde toiminut yksinomaan alistavana suhteena.

Sain teoreettista tukea tälle kokemukselleni Foucault’a (1980, 59—60), joka kritisoi sellaista valtakäsitystä, joka pohjautuu repressiiviseen valtahypoteesiin. Valta ei hänen mielestään toimi yksinomaan alistavana suhteena, ja erityisesti mikrosuhteissa se voi tuottaa käyttäytymistä joka on myös alistetun etujen mukaista. Siten valta ja mielihyvä tai valta ja totuus eivät ole toistensa vastakohtia, vaan ne kytkeytyvät toisiinsa. Keskustelut, joita pakolaisten kanssa kävimme, eivät asettaneet yksinomaan rajoituksia heidän elämäänsä, vaan ne loivat siihen myös positiivista diskurssia.

Keskustelujen mikrosuhteissa pakolaisen on siis mahdollista rakentaa omaa subjektiuttaan. Yksinomaan yksittäisten kidutettujen pakolaisten subjektiiviset kokemis- ja mieltämistavat, intentiot tai heidän tapansa ha-

kea elämäänsä merkitystä eivät kuitenkaan ole tutkimukseni kohteena.¹ Suomesta turvapaikkaa anovien pakolaisten subjektion kiinnitän siihen asemaan, johon he asettuvat sekä maahanmuuttajatyön yhteiskunnallisissa käytännöissä, että asiakastyössä realisoituissa mikrosuhteissa.

Tutkimuksellisenä kysymyksenä on, *minkälaisen kulttuurin edustajaksi pakolainen subjektina määrittyy maahanmuuttotyön käytännöissä ja minkälaiseksi hän itse mieltää kulttuurisen asemansa*. Keskustelut, joita kävin kenttätöiden kuluessa ulkomaalaisviraston virkailijoiden kanssa, kiinnittivät huomioni tähän yhteiskunnan edustamaan tasoon, ja se sai minut analysoimaan ammatillisten käytäntöjen sisältämiä, valtasuhteeseen liittyviä merkitysjärjestelmiä.

Minkä ja kenen totuuden ammattiauttaja ottaa näkökulmakseen työssään? Onko maahanmuuttopolitiikkaan kirjoitetuissa lauselmissa totuutta, ja kenen totuutta se olisi?

Kysymys oikeasta totuudesta maahanmuuttotyössä avautuu, jos analyysin lähtökohtana käytetään Foucault'n valtateoriaa (1972, 32—38). Sen mukaan tieto määrittää ja mahdollistaa sen, mitä subjektit voivat puhua tietyn diskurssin puitteissa, minkä aseman subjekti voi ottaa, miten käsitteet koordinoituvat ja mitkä ovat diskurssien käyttö- ja soveltamismahdollisuudet. Tieto on siten sitova komponentti diskurssin sisäisten suhteiden muotoutumisessa. Yhteiskunnassa harjoitetun politiikan, tässä tutkimuksessa maahanmuuttopolitiikan, ytimessä oleva totuus ei ole luonteeltaan abstraktia, ideaalia ammattieettistä totuutta, jota kohti ammattiauttaja tavoittelee. Foucault (emt. 49) perustelee politiikan luonteen valtateoreettista väitettään esittämällä, että ”totuuspolitiikassa” pidetään totta olevina niitä lausumia, jotka sisältävät totuuden noudattamiseksi

¹ Tutkiessani esimerkiksi psykoterapian vaikuttavuuden kannalta näitä asioita lähestyisin aihetta esittämällä teorian tai teorioita pakolaisuuden ja kidutuksen vaikutuksesta ihmiseen ja muodostaisin näin kuvaa pakolais- ja kidutustrauaman syistä. Aineistosta etsisin kulttuurin osuutta. Terapian vaikuttavuutta tutkisin kysyen, mitkä terapia-
muodot olisivat hoidollisesti vaikuttavimpia ja miksi terapeutit toimivat niin kuin toimivat eri kulttuureista lähtöisin olevien pakolaisten kanssa.

käytetyt tekniikat, proseduurit ja etenkin totuuspolitiikan saaman statuksen. Niiden kautta toiminta saadaan näyttämään totuudelta.

Tutkimusaineistossani kielteisen turvapaikkapäätöksen saaneiden maastakarkotukset ja tietyistä maista saapuneiden pikakäännetykset toimivat esimerkkeinä totuuspolitiikassa esitetyistä tosiseikoista. Ne edustavat maahanmuuttopolitiikan käytäntöjä, joiden tehtävänä on muodostaa tapa, jolla sanktioidaan jokainen maahanmuuttopolitiikan diskurssin muoto. Sanktioimista varten tarvitaan myös ne mekanismit ja esimerkit, jotka tekevät mahdolliseksi erottaa totuus vääristä lausunnoista, esimerkiksi tuleeko pakolainen ns. turvallisista maista ja onko juuri hänen ihmis-oikeuksiaan loukattu.

Turvapaikkahakua koskevissa maahanmuuttopolitiikkaan sisältyvissä argumentaatioissa on kyse väitteistä, jotka ovat riippuvaisia kannatukselta, jonka argumentit saavat eri poliittisilta tahoilta. Tosiseikkoina pidetyt totuudet ovat avoimia keskustelulle ja nojaavat aina valintoihin. (Ks. esim. Perelman 1996, 57.) Maahanmuuttopolitiikasta käydyssä argumentaatiossa tosiseikkoina esitetyille kategorioille voidaan antaa erilaisia määreitä ja ne voidaan sijoittaa myös ei-etukäteen sovittuihin luokkiin ja jättää tilaa keskusteluja varten.

Totuudet, jotka sisältyvät pikakäännetyksen kiistattomaan oikeutukseen, tai maan luokittelu ns. turvalliseksi maaksi, voidaan siis kyseenalais-
taa avoimessa keskustelussa ja kysyä, saavatko eri argumentit yleisön kannatuksen. Keskustelujen kuluessa voi syntyä uudenlaisen tiedon pohjalta muotoutuvia diskursseja, kun ihmiset pitävät tiettyjä diskursseja totena ja toisia epätotuuksina.

Saadakseni käsitystä siitä, mitä mieltä yleisö on maahanmuuttopolitiikan diskurssien sisältämistä totuuksista, olen seurannut Helsingin Sanomien kirjoituksia maahanmuuttajista ja maahanmuuttopolitiikasta ja olen antanut yleisönosastokirjoitukset ajoittain myös opiskelijoitteni lukutehtäväksi.

Maahanmuuttopolitiikan sisältämien diskursiivisten käytäntöjen lisäksi tutkimukseni kohdistuu siihen teoreettiseen tietopohjaan, joka määrittää ja rakentaa länsimaisten sosiaali- ja terveydenhuollon työnte-

kijöiden ammatillisiin käytäntöihin sisältyvää suhdetta asiakkaaseen tai potilaaseen ja jonka perustana on osin lääketieteen ja osin myös psykologian kautta hankittu tietopohja. Asiantuntijavalta on lähtökohtana, kun analysoin länsimaisten hoitokulttuurien tapaa kategorisoida kulttuurisia merkityksiä.

Lääketieteeseen¹ ja psykologiaan² sisältyvää kulttuurikategorisointia tarkastelen analyysissäni kysyen, miten tieteenalojen teoreettisen tiedon kautta merkitään, osoitetaan ja luokitellaan kulttuureita sekä niiden välisiä suhteita. Vastataanko niissä antropologiseen näkemykseen, jonka mukaan ”mikä on normaalia yhdessä kulttuurissa, voi olla epänormaalia toisessa kulttuurissa” (ks. Benedict 1966).

Kulttuurin mieltäminen kielen kautta muodostettujen lausumien avulla on lähtökohtana tutkiessani maahanmuuttajien ja ammattityöntekijän välistä suhdetta. Analyysiani en kuitenkaan rajaa puhujan ja hänen kuulijansa välisten keskustelusuhteiden analysointiin. Lähestyessäni kategorisoinnin prosessia ja käytäntöjä analysoin tapoja, joilla maahanmuuttopolitiikka ja ammatilliset taustateoriat kategorisoivat maahanmuuttajien kulttuuria. Tavoista muodostuu kulttuurikerroksia suhteeseen, ja kerrosten rakentamiseen liittyvät myös ammattiauttajat omalta osaltaan. Transkulttuurisissa merkitysverkostoissa ammattiauttaja on siten itsekin kulttuurinen toimija, sekä suhteessaan omaan että maahanmuuttajan kulttuuriin.

¹ Näistä luokitteluista kirjoittavat Fernando 1989, Kleinman 1995, Kirmayer 1998 ja Viljanen 1994.

² Näistä luokitteluista kirjoittavat Heelas 1981, Spiro 1993, Barth 1969 ja Hall 1999.

Kulttuurinen syrjintä ja antirasismi

Tieteellinen rasismi ei juurtunut Suomeen yhtä syvälle kuin muihin Pohjoismaihin, Saksaan, Ranskaan, Englantiin tai Yhdysvaltoihin. Sitä on selitetty kielikysymyksellämme, sillä 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa suomalaisille oppineille kieli oli rakkaampi kuin tieteellinen rasismi, joka luokitteli ihmiskunnan ruumiillisten ominaisuuksien mukaan toisistaan selvästi eroaviin ja eriarvoisiin luokkiin. Suomenkieliset suomalaiset oppineet vierastivat sitä, sillä tieteellinen rasismi luokitteli heidät itsensä mongoliseen, itäiseen tai alpiiniseen rotuun. J.V. Snellman ja M.A.Castrén esittivätkin ivallisia kommentteja rotuteorioista, sillä heidän mielestään kielellä oli merkittävämpi asema suomalaisen kansakunnan rakentamisessa. Tässä tehtävässä piti sivistyneistö kansallistaa ja kansa sivistää. Heidän mielestään kieli oli tärkein yhteisyyden luomisen väline, kansaksi tunnistamisen kriteeri ja samastumisen kohde. (Isaksson 2001.)

Nykypäivän yhteiskunnallisissa maahanmuuttopoliittisissa keskusteluissa käsitys rasismista ja sen selitysvaimasta on laajentunut kulttuurisia merkityksiä sisältäväksi kategorisoimiseksi, jota tehdään korostamalla kansoja erillisinä kulttuureina. Eri kulttuuriryhmien pitäminen erillään toisistaan voi kuitenkin olla esteenä vähemmistöryhmien integroitumiselle valtakulttuuriin, kuten on tapahtunut Britanniassa. Siitä on syytetty antirasistista liikettä.

1970- ja 80-luvuilla Britanniassa käydyissä keskusteluissa oli esillä vähemmistöjen osallistuminen kansalliseen kulttuuriin ja yhteiskuntaan, ja asiaa perusteltiin kansallisten ja kansainvälisten kulttuurien muuttuvalla luonteella. Tuolloin esitetyt vaatimukset koskivat erityisesti mustien ja muiden vähemmistöryhmien osallistumisoikeutta yliopiston ohjelmiin, akateemisiin kulttuuriohjelmiin ja tapahtumiin. Kysymyksessä oli ns. antirasistinen liike, joka vastusti hallitsevan etnisen ryhmän kulttuurista hegemoniaa ja vaati ei-vallassa olevien ryhmien kulttuuristen tuotteiden huomioimista. Näitä vaatimuksia ajavat tarkoittivat kulttuurilla sellaisia

kollektiivisia sosiaalisia identiteettejä, jotka muodostuvat taistelussa tasa-arvon puolesta. (Ks. Rattansi 1992.)

Tutkijoiden piirissä alettiin kuitenkin arvostella antirasistisen liikkeen ajattelua, jossa korostuivat demokraattiset ja pluralistiset merkitykset. Kritiikki kohdistettiin erityisesti tapaan, jolla vähemmistökulttuureita mystifioitiin. Tutkijat väittivät, että pluralistisella ajattelutavalla itse asiassa peitettiin ne vallan ja legitimaation hierarkiat, joita sisältyy myös vaihtoehtoisten kulttuurien eri keskuksiin. Yhteisöjen esittämien vaatimusten huomioiminen eristi omiksi ghetoikseen vähemmistöryhmät ja niiden kulttuurit. Tästä syystä kritiikin esittäjät erottautuivat liberaalista pluralismista ja hylkäsivät diskurssiin liittyvän essentialistisen identiteetin käsitteen.

Tutkimuksen keskiöön tulisi mielestäni asettaa eri ryhmien luova ja voimassa oleva vuorovaikutusprosessi, sillä ryhmien välinen vuorovaikutus ei automaattisesti johda integraatioon, ja etniset ryhmät eivät välttämättä kasva samankaltaisiksi tai toisiinsa kiinni, vaikka ne ovat keskinäisessä intiimissä kontaktissa ja vaikka niiltä ilmiselvästi puuttuu vastakulttuurin piirteitä (esim. Barth 1969, 10). Ryhmäkulttuurisilla piirteillä ei voida selittää etnisten ryhmien kulttuuri-identiteettiä, sillä vain sosiaalinen vuorovaikutus saa ihmiset muodostamaan kulttuurisia merkityksiä, ja aikaa myöten jotkut niistä alkavat toimia perintöinä ja ryhmän kulttuurina.

Rajautuessaan kysymään, miten vähemmistöjen kulttuurit eroavat Englannin kulttuurin normeista, vähemmistökulttuurien kehitys taantui antirasistisen liikkeen myötävaikutuksella. Lopputuloksena oli, ettei traditio käyttänyt hyödykseen myöskään vaihtoehtoisten kulttuurikeskusten edustamaa ainutlaatuisuutta. (Donald & Rattansi 1992, 1—8.) Samaa mieltä on esimerkiksi Turner (1993, 414—419) esittäessään ”hakuoppaaksi” kriittiselle tutkimukselle niiden merkitysten tutkimisen, jotka löytyvät ihmisten toimintakäytäntöjen ja kokemusten staattisissa muodoissa.

Tarkastellessaan rodun käsitettä erotteluja sisältävänä kategoriana Hall (2000, 221—225) haluaa irrottaa sen ilmaisuista, jotka liitetään

etnisyyteen. Diskursiivisena konstruktiona rodun käsite organisoituu hänen mielestään sosio-ekonomisen vallan, syrjinnän ja poissulkemisen järjestelmistä, joista rasismi on yksi esimerkki. Näin muotoilemaansa rodun konstruktiota hän valottaa kuvatessaan kansallista identiteettiä koskevaa kriisiä, jonka etniset yhteisöt aiheuttivat Britanniassa monikulttuurisuuden liittyvillä kysymyksillään. Hallin mukaan brittiläisen elämän ja kulttuurin keskeisille alueille on muodostunut eriytynyt rodullistaminen, sillä aikaisemmin brittiläisyys on ollut vain tyhjä ilmaisu. Nykyisin se on hänen mielestään normi, jota vastaan erilaisuus ja etnisuus mitataan¹. Hallin mielestä brittien on ollut pakko mieltää itsensä rodullistunein termein suhteessaan toisiin Britanniassa asuviin. Etniset yhteisöt puolestaan ovat keskittyneet kysymykseen, mitä on brittiläisen kulttuurin homogeenisuus ja mitä on etninen englantilaisuus. Rodun käsite on vähitellen eriytynyt. Se ei ole sama kansallisessa diskurssissa, ei populaarissa eikä tieteellisessä ajattelussa. (Hall emt., 223.)

Diskursiivisena käytäntönä rasismilla on Hallin (emt., 223) mielestä oma logiikkansa. Vaatiessaan oikeuttamaan sosiaaliset ja kulttuuriset eroavuudet rasismi perustelee ne luonnonmukaisuudella, rotujen geneettisellä syrjinnällä ja biologisilla eroilla. Näin argumentoituna rodullisesta eroavuudesta muodostuu etukäteen sovittu, muutosta tai uudistusmielisiä sosiaalisia järjestelyjä torjuva tieteellinen ”tosiasia”. Logiikan pulmana on, ettei geneettinen ulottuvuus ole välittömästi nähtävissä. Tästä syystä se on materialisoitu. Ihonväri, hiusten fyysinen koostumus, kasvojen piirteet ja ruumiin rakenne ovat helposti nähtävissä. Arkipäivän tilanteissa ne toimivat poissulkevin mekanismeina.

Keskustelua maahanmuuttajien ja heitä vastaanottavien maiden kulttuurien erilaisuudesta sekä niiden yhdenmukaistumisesta käydään 2000-luvun Suomessa kiihtyvää vauhtia ja hyvin ristiriitaisin argumentein. Globalisaatiokehitykseen liittyen esitetään kysymyksiä kulttuuriyhdentymisen mahdollisuudesta toteuttaa vähemmistöryhmien oikeuksia ihmiskunnan ykseyden ja demokratisoitumisen periaatteiden mukaisesti.

¹ Ks. sivulla 62 oleva Lepolan (2000) kritiikki ilmaisusta ”suomenmaalainen”.

Keskustelu sijoittuu esimerkiksi kysymykseen suurten asumiskeskusten etnisten vähemmistöryhmien integroitumisesta asuinalueeseen tai eristymisestä slummialueiksi muodostuneisiin kaupunginosiin. Minkälaiseksi postmoderneissa yhteiskunnissa elävien ihmisten kulttuuriin liittyvä tietoisuus muodostuu ja minkälaista erilaisuutta väestöryhmien välille niissä rakentuu, on käytyjen keskustelujen aiheena.

Seuraavassa luvussa lähestyn suomalaista kulttuurierottelua, joka heijastuu maahanmuuttajan ja ammattiauttajan suhteeseen. Tarkastelen maahanmuuttopoliittisissa keskusteluissa, päätöksissä ja käytännöissä esiintyvää kulttuurikategorisointia. Vastauksena suomalaisen valtakulttuurin luokituksille esitän toisenlaisen tavan lähestyä yksilön kulttuuri-identiteetin muotoutumista. Sitä kuvastaa etnografisen aineistoni turvapaikanhakijoiden pako omasta kulttuuristaan.

3. Maahanmuuton kulttuurikehitys

Ulkomaalaispoliittinen keskustelu ja pakolaisten vastaanotto

Suomalaiseenkin arkisanastoon on saapunut etnisyyss. Keskustelua käydään siitä, ketkä ovat meidän omia etnisiä vähemmistöjämme ja ketkä uusia muualta tulleita etnisiä vähemmistöjä, miten kansalaisuuden voi saada ja mitä ovat siihen liittyvät oikeudet ja velvollisuudet. Puhuesamme omista etnisistä vähemmistöryhmistämme kysymme, pitäisikö saamelaiset ja suomenruotsalaiset kategorisoida etnisiksi ryhmiksi ja kuuluvatko Inkerin paluumuuttajat heihin. Mikä on etnisyyden peruste, biologinen rodullinen ominaisuus, kieli vai kulttuuri?

Maahan muuttaneiden ja maahan palanneiden kategorisoiminen etnisen alkuperän mukaan suomalaiseksi, inkerinsuomalaiseksi, paluumuuttajaksi, ulkomaalaiseksi, pakolaiseksi tai turvapaikanhakijaksi tuottaa erilaisia mielikuvia heistä ja heidän täällä olonsa syistä. Maahanmuuttopolitiikkamme retoriikalla luomme virallista tapaa erotella maahanmuuttajia toisistaan ja kategorisoida heidät toisaalta sen ryhmän mukaan, johon heidän katsotaan kuuluvan, ja toisaalta sen toiminnan

perusteella, jonka heidän vastaanottamisensa aiheuttaa viranomaisille ja sitä kautta suomalaisille veronmaksajille.

Yleisessä kielenkäytössämme maahanmuuttajalla tarkoitetaan kaikkia maahan muuttaneita, jotka eivät ole Suomen kansalaisia ja jotka ovat tulleet Suomeen tilapäistä tai pitkäaikaisempaa oleskelua vasten. Maahanmuuttajan määrittely ja sijoittaminen johonkin maahanmuuttopolitiikan kategoriaan ei kuitenkaan tapahdu tyhjiössä, vaan se on osa retorista kontekstia, jota käydään eri maista Suomeen saapuneiden vastaanotto-prosessin toteutuksesta. Maahan saapuneiden oikeudellista asemaa määrittellään, heidän vastaanottamisestaan ja kohtelustaan laaditaan lakeja, normeja ja direktiivejä. Mediassa kerrotaan ja kuvataan viranomaisten ja poliitikkojen näkemyksiä monikulttuurista. Näissä keskusteluissa etnisyys tuottaa diskurssin, jossa erilaisuus perustuu kulttuurisesti ja uskonnollisesti kategorisoiduiksi piirteiksi. Vallanpitäjien näkemyksiä on käytetty diskursiivisessa poissulkemisessa.

Pakolaisten¹ maahanmuuttoon liittyvää argumentaatiota tarkastelen diskursiivisina neuvottelukysymyksinä, jotka ovat sidoksissa viralliseen ulkomaalaispolitiikkamme toteutukseen. Näissä neuvotteluissa erilaisilla retorisilla keinoilla on olennainen merkitys. Minkälaisilla diskursiivisilla tekniikoilla luodaan maahanmuuton proseduuria, minkälaista statusta maahanmuuton totuuspolitiikalle muodostetaan ja minkälaisia tosiasioita niillä kategorisoidaan?

Varsinaisen ulkomaalaispoliittisen keskustelun käynnistivät Suomessa 1980-luvun lopulla pakolaisten vastaanottoon liittyvät valtioneuvoston päätökset. Keskustelu alkoi, kun päätettiin vastaanoton järjestämisestä ja

¹ Pakolainen on YK:n ihmisoikeuksien julistuksen (1948) ja yleissopimuksen (1966) mukaisesti henkilö, joka on kotimaansa ulkopuolella ja jolla on perusteltua aihetta pelätä joutuvansa vainotuksi kotimaassaan rodun, uskonnon, kansallisuuden, tiettyyn yhteiskunnalliseen ryhmään kuulumisen tai poliittisen mielipiteen johdosta. Myös henkilö, joka on saanut jäädä maahan suojelun tarpeen vuoksi tai humanitaarisista syistä. Turvapaikanhakija on henkilö, joka pyytää suojaa ja oleskeluoikeutta vieraasta maasta sen vuoksi, että hän on joutunut vainotuksi kotimaassaan jonkin edellä mainitun syyn vuoksi.

korvaamisesta sekä pakolaisten toimeentulon turvaamisesta. Keskustelua vauhditti Amnesty International'in julkistama ja Suomen hallitukselle vuonna 1987 toimittama muistio pakolaisten suojelusta. Samana vuonna myös Demokraattiset Lakimiehet ry. jätti oikeusasiamiehelle kantelun ulkomaalaisten kohtelusta.

Ulkomaalaispolitiikan suuntaviivoja pohdittiin maassamme ensimmäisen kerran laajasti, kun virkamiestoimikunta valmisteli vuonna 1991 voimaan tullutta ulkomaalaislakia. Suomen vähemmistöpolitiikan ehdoista käytyä keskustelua käynnisti erityisesti Suomen liittyminen Euroopan neuvostoon (1989) ja Euroopan ihmisoikeussopimukseen (1990). Poliitikkojen huomiota ulkomaalaispolitiikkamme perusteisiin lisäsi Suomen liittyminen Euroopan talousalueeseen (1994) ja Euroopan unioniin (1995). (Ks. Lepola 2000.)

Keskustelu käynnisti myös tutkimustoimintaa. Matinheikki-Kokko (1997) kiinnitti tutkimuksessaan huomion viranomaisten toimintatapoihin maahanmuuttajien vastaanottotyössä. Hän osoitti, että viranomaiset ovat siirtyneet aikaisemmin käyttämästään valtavirtapolitiikasta integraatiota tavoittelevan monikulttuurisuuspolitiikan suuntaan. Ydinpäätelmänään hän kuitenkin toteaa, ettei muutos ole näkynyt käytännön työssä vaan ainoastaan periaatteiden tasolla. Viranomaiskäytännöt monikulttuurisuuden kysymyksissä eivät tuottaneet pluralistisen lähestymistavan mukaisia kulttuurisesti eriytyviä ratkaisuja, koska toimenpiteiden taustalla oli universalistinen, yhdenmukaiseen kulttuuriin perustuva lähestymistapa. Ymmärrän Matinheikki-Kokon tarkoittaneen, että suomalainen kulttuuri on universalistista, jonka mukaan muut kulttuurit mitataan.

Poliittisten keskustelujen vaatimuksesta sisäasiainministeriö asetti vuonna 1995 toimikunnan, jonka tehtävänä oli laatia Suomen hallitukselle ulkomaalais- ja pakolaispoliittinen ohjelma. Sen pohjalta eduskunta muutti vuoden 1983 ulkomaalaislakia ja hyväksyi lain maahanmuuttajien kotoutumisesta ja turvapaikanhakijoiden vastaanotosta.

Suomen pakolaiskiintiön määrästä päättää hallitus valtion talousarvion yhteydessä vuosittain, ja kiintiöpakolaiset valitaan henkilöistä,

joilla on YK:n pakolaisasioista vastaavan viraston UNHCR:n myöntämä pakolaisasema. Päätökset kiintiöpakolaisten ottamisesta kuntaan ja heidän lukumäärästään tekevät paikalliset poliittiset päättäjät, ja sen jälkeen tapahtuvista vastaanoton käytännöistä huolehtivat kunnan sosiaalitoimen ammattilaiset.

Ensimmäinen virallinen kiintiö muodostettiin vuonna 1986, ja pakolaisten määräksi sovittiin sata pakolaista vuodessa. Määrää on kasvatettu vähitellen poliittisin päätöksin, vuoden 2001 kiintiö oli 750 pakolaista. Vuoteen 2002 mennessä Suomeen on vuodesta 1973 lähtien vastaanotettu kaikkiaan 21 204 pakolaista (Työministeriö <http://www.mol.fi>, tilastoja 1/2002, Suomen vastaanottamat pakolaiset), ja he muodostavat viidesosan ulkomaalaisväestöstä. Luku sisältää henkilöt, jotka ovat saaneet turvapaikan tai oleskeluluvan suojelun tarpeen tai humanitaarisen syyn nojalla sekä henkilöt, joita ei ole voitu palauttaa koti- tai lähtömaan olosuhteiden vuoksi. Luvussa ovat mukana myös kiintiöpakolaiset ja perheen yhdistämisen kautta saapuneet henkilöt.

Ulkomaalaisviraston käsittelemien turvapaikkahakemusten päätöksistä saa käsityksen seuraavasta taulukosta, joka löytyy viraston ajankohtaisilta sivuilta (<http://www.uvi.fi/doc/tilastot/turvake90.html>):

Turvapaikkahakemukset ja päätökset 1990—2002

Vuosi	Hakijat	Myönteiset päätökset				Yht.
		A	B	C	D	
1990	2743	15		93	49	157
1991	2137	16		1684	19	1719
1992	3634	12	128	339	97	576
1993	2023	9	91	1952	30	2082
1994	839	15	30	247	24	316
1995	854	4	29	170	20	223
1996	711	11	16	305	13	345
1997	973	4	16	231	30	281
1998	1272	7	56	300	16	379
1999	3106	29	155	270	42	496
2000	3170	9	248	199	11	467
2001	1651	4	346	416	47	813
2002	3129	14	250	269	58	591

A Turvapaikka

B Oleskelulupa suojelun tarpeen vuoksi

C Oleskelulupa muusta syystä

D Oleskelulupa/perheenjäsenet

C-ryhmä sisältää vuosina 1990—91 myös suojelun tarpeen perusteella myönnetyt luvat. Vuosina 1993 siihen sisältyvät myös 1614 paikallispoliisin erityislain (14/93) nojalla myöntämää lupaa. 1.5.1999 lukien turvapaikanhakijalle ei myönnetä oleskelulupaa painavan humanitaarisen syyn perusteella (laki ulkomaalaislain muuttamisesta 537/1999). Päätökset ovat 1. asteen päätöksiä eivätkä sisällä muutoksenhakuelimen eli Helsingin hallinto-oikeuden (aikaisemmin turvapaikkalautakunnan ja Uudenmaan lääninoikeuden) tekemiä ratkaisuja. (Sivu päivitetty 10.1.2002.)

Suomessa turvapaikan saaminen on vaikeampaa kuin muissa Pohjoismaissa. Kielteisen päätöksen hakemukseensa sai vuonna 2001 yli puolet

hakijoista, ja vähäisestä turvapaikanhakijamäärästä huolimatta hakemusten käsittelyajat ovat täällä kaikkein pisimpiä. (Helsingin Sanomat 19.6.2002.) Kriittikistä huolimatta¹ pakolaiskiintiötämme ei ole nostettu.

Suomen toiminta turvapaikka-asioissa on saanut kritiikkiä paitsi pakolaislukujen vähydestä myös perusteettomien turvapaikanhakijoiden pikakäännytyksistä. Heinäkuun alussa 2001 meillä astui voimaan laki, jonka mukaan ulkomaalaisviraston on ratkaistava ns. turvallisesta alkuperämaasta saapuvan hakemus viimeistään seitsemän päivän kuluessa siitä, kun turvapaikkakuulustelun pöytäkirja on kirjautunut virastoon.

Lain on katsottu loukkaavan ihmisoikeuksia luokittelemalla jotkut maat turvallisiksi ja palauttamalla niistä saapuvat ihmiset pikaisesti takaisin ilman tarkempaa yksilökohtaista selvitystä lähdön syistä. Turvallisen alkuperämaan käsite on kuitenkin jäsentymätön kansainvälisessä oikeudessa ja vastoin YK:n pakolaissopimusta.

Nopeutettu turvapaikkamenettely ei myöskään ole lyhentänyt normaalissa menettelyssä käsiteltyjen turvapaikkahakemusten käsittelyaikoja. Nopeutettujen menettelyjen lyhyet määräajat vaativat viranomaisilta huomattavia resursseja, jotka ovat pois normaalista menettelystä. ”Vuonna 2001 turvapaikkahakemusten käsittelyaika oli keskimäärin vuosi ja kolme kuukautta ulkomaalaisvirastossa tai Helsingin hallinto-oikeudessa” (Pakolaisneuvonta ry:n tiedotussihteeri Reetta Helander 6.7.2002 Helsingin Sanomat).

Maahanmuuttajat, jotka ovat saaneet oikeuden jäädä maahan, ovat kotouttamislain mukaan oikeutettuja ja velvollisia oman kotouttamissuunnitelman laatimiseen ja toteuttamiseen. Sen toteutuksesta vastaavat

¹ Tähän kiinnitti huomion YK:n pakolaisjärjestön UNHCR:n johtaja Ruud Lubbers (Helsingin Sanomat 23.5.2001) vieraillessaan Suomessa. ”Olemme hieman huolestuneita siitä, että Suomen pakolaisluvut ovat hyvin matalia. Kyse on signaalista, joka halutaan antaa ulkomaailmalle.” Hän muistutti myös, että Euroopan yhdentymisessä on otettava huomioon myös pakolaisten asema. ”Olemme siirtymässä yhteen Eurooppaan, joka on yhtenäinen alue myös turvapaikanhakijoiden suhteen. YK:n pakolaisjärjestö on kiinnostunut siitä, että yhdentyminen on reilu myös pakolaisille ja muulle maailmalle”.

maahanmuuttajia vastaanottavan kunnan viranomaiset laatimalla kunnalle kotouttamishjelman, joka toteutetaan yhteistyössä työvoimaviranomaisten, muiden viranomaisten sekä kansaneläkelaitoksen kanssa. Kullekin maahanmuuttajalle erikseen tehtävässä suunnitelmassa sovitaan esimerkiksi suomen tai ruotsin kielen opiskelusta, työvoimapolitiisesta aikuiskoulutuksesta, omaehtoisesta koulutuksesta, ammatinvalinnanohjauksesta, kuntoutuksesta, työharjoittelusta, lasten ja nuorten valmistavasta opetuksesta sekä muista kotoutumista tukevista toimenpiteistä.

Suunnitelman tavoitteena on sopia kunnan, työvoimatoimiston ja maahanmuuttajan kesken kaikista toimenpiteistä, jotka auttavat maahanmuuttajaa ja hänen perhettään hankkimaan yhteiskunnassa ja työelämässä tarvittavia tietoja. Näiden lain antamien velvoitteiden toteuttaminen käytännössä kiinnittää huomion ammattieettisiin kysymyksiin. Ammattieettinen kysymys on, kuinka ja millä tavoin pakolaista lähdetään tukemaan niin, että hän kotoutuu ja integroituu suomalaiseen yhteiskuntaan. Koska laki kohdistuu ensisijaisesti työikäiseen väestöön, voi esittää kriittisen kysymyksen kotouttamisen lähtökohdasta: unohtavako kotouttamishjelmat maahan muuttavat vanhukset?¹

Sisäasiainministeriön vuonna 1995 asettama toimikunta on valmistellut myös vuodelta 1991 voimassa olevan ulkomaalaislain uudistamista.² Lain uudistamisen vaikeudesta kertovat lausunnot, jotka muut ministeriöt ja kansalaisjärjestöt, Pakolaisneuvonta, Amnesty, Ihmisoikeusliitto,

¹ Esimerkiksi eläkeläiset ovat jääneet kielikoulutuksen ulkopuolelle.

² Luonnos ulkomaalaislaiksi:

- Suuri osa säännöksistä ei koske EU-maiden kansalaisia. Muilta kuin EU-maalaisilta edellytetään oleskelulupaa Suomessa asumiseen.
- Oleskelu- ja työlupa yhdistyisivät työntekijän oleskeluluvaksi.
- Ulkomaalaisvirasto käsitelisi kaikki oleskelulupa-asiat.
- Eräitä töitä vapautettaisiin työluvan alaisuudesta.
- Oleskeluluvan epäämisperusteita lavennettaisiin ja mahdollisuuksia peruuttaa oleskelulupa lisättäisiin.
- Nopeutettu menettely turvapaikkakäsittelyssä säilyisi.
- Turvapaikanhakija voitaisiin palauttaa turvalliseen maahan.
- Pysyvän oleskeluluvan edellytyksenä oleva maassaoloaika pitenisi.
- Liikenteenharjoittajalle voitaisiin määrätä 3 000 euron maksu, jos sen kyydissä tulee maahan ihmisiä ilman asianmukaisia asiakirjoja. (Helsingin Sanomat 6.11.2002.)

Suomen Pakolaisapu, YK-liitto ja SPR ovat antaneet lakiluonnoksesta. Sen lisäksi Pakolaisneuvonta on kertonut erikseen oman kantansa. Järjestöt ovat huolissaan vuonna 2000 käyttöön otetusta nopeutetusta turvapaikkahakemusten käsittelystä, joka niiden mielestä rikkoo hakijoiden oikeusturvaa. Pakolaisneuvonta huomauttaa, että viime vuosina 60—80 prosenttia kaikista kielteisistä turvapaikkapäätöksistä tehtiin nopeutetussa menettelyssä, joten nopeutetusta menettelystä on muodostumassa pikemminkin sääntö kuin poikkeus. (Helsingin Sanomat 6.11.2002.)

Globalisaation on ajateltu tekevän mahdolliseksi luoda yhtenäinen pakolais- ja maahanmuuttopolitiikka Euroopan Unionin maihin, ja myös Suomeen sen jäsenmaana. Lokakuussa 1999 Euroopan Unionin johtajat kokoontuivat huippukokoukseen Tampereelle keskustelemaan unionin maahanmuutto- ja turvapaikkapolitiikasta ja siihen liittyvistä etnisen tasa-arvon ja kulttuurisesti eriytyvien ratkaisujen kysymyksistä. Kokouksen anti näkyy jälkeensä ainoastaan ns. syrjintädirektiivissä, jonka EU:n työministerit kokouksen jälkeen ovat hyväksyneet.

Edellä mainitussa direktiivissä tähdennetään työnhakijan etnisestä alkuperästä riippumatonta yhtäläistä kohtelua. Tämä syrjintädirektiivi on ns. vähimmäissäädös, jonka tavoitteena on tasoittaa jonkin ryhmän epäedullista asemaa positiivisin erityistoimin, mutta se ei edellytä valtioiden ottavan käyttöönsä etniseen alkuperään perustuvia kiintiöitä. Pääsy työelämään huolimatta etnisestä taustasta tarjoaa Ihmisoikeusliiton projektipäällikkö Timo Makkosen (Helsingin Sanomat, Mielipide 2.7.2000) mielestä maahanmuuttajalle mahdollisuuden integroitua suomalaiseen yhteiskuntaan. Pehmeät erityistoimenpiteet, kuten kohdennetut työvoimapalvelut tai etnisen taustan huomioon ottaminen tilanteessa, jossa on kaksi muutoin tasaväkiä paikanhakijaa, ovat Makkosen mielestä paitsi kohtuullisia, myös tarpeellisia.

Poliittinen keskustelu jatkuu Euroopan Unionin valtioiden suhtautumisesta muista kulttuureista saapuneita kohtaan. Keskusteluissa kysytään, harmonisoituuko EU-maiden maahanmuuttopolitiikka. Yhteisen maahanmuutto- ja turvapaikkapolitiikan luominen, rikosoikeudellisen

yhteistyön sekä yhteisen rajavalvonnan aloittaminen, joista Tampereen kokouksessa vuonna 1999 päätettiin, ei ole edennyt. EU:ta on syytetty siitä, että samaan aikaan kun se on avannut sisäiset rajansa Schengenin sopimuksen myötä, se on ollut pystyttämässä entistä korkeampia muureja ulkorajoilleen. Ns. Dublinin sopimuksen perusteella turvapaikanhakija voidaan palauttaa toiseen EU-maahan, jos tämä on tullut sen kautta toiseen jäsenmaahan.

Maahanmuuton osapuolet

Edellä kuvatut poliittiset päätökset ja virkamieskäytännöt eivät kerro siitä, minkälaisin asentein tavalliset suomalaiset suhtautuvat maahanmuuttajiin tai keitä ulkomaalaisia Suomeen halutaan saapuvan. Siitä saa käsitystä tutustumalla Jaakkolan (1999) ja Pitkäsen ja Koukin (1999) tutkimuksiin sekä Eurobarometri-mittauksiin vuosina 1997 ja 2000.

Suomalaiset suhtautuivat maahanmuuttajiin vuosina 1998 ja 1999 myönteisemmin kuin vuonna 1993, mutta eivät kuitenkaan yhtä myönteisesti kuin vuonna 1987, jolloin ulkomaalaisten määrä Suomessa oli vielä varsin pieni. Jaakkolan (1999) tutkimustulos suomalaisten suhtautumisesta eri kansallisuusryhmiin kuuluvien henkilöiden muuttamiseen Suomeen, on kiinnostava, sillä vastauksista muodostuu selvä etninen hierarkia. Mielestäni se kuvastaa vastaajien kokemaa symbolista etäisyyttä kyseiseen ryhmään.

Tutkimukseen vastanneet asettivat hierarkian yläpähän norjalaiset, inkerinsuomalaiset, englantilaiset, tanskalaiset, ruotsalaiset ja valkoiset amerikkalaiset, sillä 70 % näki ”hyvin” tai ”melko mielellään” heidän muuttavan Suomeen. Hierarkian alapään muodostivat puolestaan marokkolaiset, turkkilaiset, kurdit, venäläiset, arabit ja somalialaiset, joiden

Suomeen muuttamista toivoi alle 38 % vastaajista. Tämä hierarkkinen järjestys on pysynyt lähes samana vuosina 1987, 1993 ja 1998 tehdyissä tutkimuksissa. Kärkipäähän sijoittuneiden ryhmien kannatus kasvoi keskimäärin kuusi prosenttia vuosien 1987 ja 1998 välillä, kun taas häntäpään kannatus laski keskimäärin yhdeksän prosenttia. (Jaakkola 1999; 2000.)

Johtopäätöksenä tutkimuksista voi esittää, että suomalaisten asenteet polarisoituivat tuona aikana siten, että eri ryhmät erotellaan toisistaan entistä voimakkaammin, ja erottelussa ryhmät asetetaan hierarkkiseen järjestykseen.

Vuonna 1997 European Commission (EUMC, Annual Report 1999) järjesti mielipidekyselyn (Eurobarometri 47.1), jolla kartoitettiin kaikkien EU:n jäsenmaiden väestöjen asenteita vähemmistöryhmiä kohtaan. Kyselyn otannan on katsottu olleen riittävän suuri edustamaan myös suomalaisten mielipiteitä. Kyselyssä kartoitettiin monia eri asioita, mutta tutkimukseni kannalta erityisesti rasistisuuteen liittyvät mielipiteet ovat kiinnostavia. Vastaajia pyydettiin itse arvioimaan omaa rasistisuuttaan asteikolla 1 (ei ollenkaan rasistinen)—10 (hyvin rasistinen). Tuloksissa 7—10 pistettä itselleen antaneet luokiteltiin erittäin rasistisiksi, 4—6 pistettä antaneet melko rasistisiksi, 2—3 pistettä antaneet vähän rasistisiksi ja 1 pisteen itselleen antaneet ei-rasistisiksi.

Edellä olevan luokittelun mukaan 10 % suomalaisista piti itseään erittäin rasistisina, 25 % melko rasistisina, 43 % vähän rasistisina ja 22 % ei ollenkaan rasistisina. EU:n keskivertokansalaisten jakauma oli 9 % (erittäin), 24 % (melko), 33 % (vähän) ja 34 % (ei ollenkaan rasistinen), joten suomalaiset arvioivat itsensä jonkin verran rasistisemmiksi kuin mitä muut EU:n keskivertokansalaiset. Kaikkein suvaitsevaisinta oman arvion mukaan oli Portugalin ja rasistisin Belgian väestö. Portugalissa erittäin tai melko rasistiseksi itsensä arvioi 17 % väestöstä, Ruotsissa vastaavasti 18 %, Suomessa 35 % ja Belgiassa 55 %, EU:n keskiarvon ollessa 33 %. Ranskan ja Itävallan asukkaat asettivat itsensä vertailussa melko korkealle 48 %:n ja vastaavasti 42 %:n osuuksillaan.

Tuloksiin on kuitenkin vaikuttanut se, ettei kyselyssä määritelty rasistisuutta, joten eri maiden vastaajat käsitteellistivät rasismia eri tavoin. Tuloksiin vaikutti myös luokituksen painottuminen siten, että ei-rasistisen luokan kriteerit olivat ankarammat kuin muiden, mikä on vaikuttanut ihmisten jakautumiseen eri luokkiin.

Vuoden 1998 tutkimuksessaan Jaakkola (1999) toisti saman kysymyksen vastaajan omasta rasistisuudesta kuin Eurobarometri 47.1:ssä ja käytti vastaavanlaista 10-portaista asteikkoa ja luokitusjakoa. Hänen tutkimuksensa tulokset vastasivat Eurobarometrin tuloksia: 12 % suomalaisista piti itseään erittäin rasistisena, 26 % melko rasistisena, 41 % vähän rasistisena ja 18 % ei lainkaan rasistisena.

Keväällä 2000 tehtiin EU:n maissa uusi asennemittaus, Eurobarometri 53 (EUMC 2001). Siihen liitettiin myös kysely erityisesti rasismista ja muukalaisvihasta. Tästä kyselystä vastasi Euroopan Rasismien ja Muukalaisvihan Torjuntakeskus EUMC.

Asennemittauksessa haastateltiin kaikkiaan 16 078 EU-kansalaista, ja joka maassa tehtiin keskimäärin 1000 haastattelua. Barometrissa kysyttiin, miten ihmiset suhtautuvat toisiin kansallisuuksiin, rotuihin ja uskontoihin kuuluvien läsnäoloon. Vastausvaihtoehtoja oli kolme: häiritsevä, ei häiritsevä ja en tiedä. Jakauma oli kaikkien mainittujen ryhmien osalta varsin tasainen: EU-kansalaisista 80—81 % vastasi, ettei toisten kansallisuuksien, rotujen tai uskontojen läsnäolo häiritse, 14—15 % oli päinvastaista mieltä. Suomalaiset suhtautuivat kaikkiin ryhmiin selvästi myönteisemmin kuin EU:n keskivertokansalaiset. Tämän mittarin mukaan EU:n tasolla ei asenteissa ole tapahtunut merkittäviä muutoksia sitten vuoden 1993, jolloin EU:n keskiarvojakaumaksi saatiin 16 % (häiritsee) ja 81 % (ei häiritse). Suhtautuminen eri maissa ja EU:ssa yleensä oli samanlaista, eli yhtä suvaitsevaista tai suvaitsematonta suhteessa kaikkiin kolmeen kategoriaan, kansallisuuteen, rotuun ja uskontoon.

Edellä on yleisesti kartoitettu suomalaisten asenteita maahanmuuttajia kohtaan. Pitkänen ja Kouki (1999) ovat selvittäneet, mitä kokemuksia poliiseilla, rajavartijoilla, sosiaalityöntekijöillä, työvoimaviranomaisilla ja opettajilla oli toisaalta erilaisista kulttuurien kohtaamistilanteista ja

toisaalta heidän suhtautumisessaan maahanmuuttajien kotoutumiseen. Tutkimus tehtiin kevätkesällä 1998 postikyselyinä, jonka otos oli 2 715 ja vastausprosentti 63. Tutkijoiden mielestä tämän kyselyn tulokset olivat hälyttäviä. Yli puolet poliiseista ja rajavartijoista uskoi väitteisiin maahanmuuttajien rikollisista taipumuksista ja pyrkimyksistä elää suomalaisten veronmaksajien kustannuksella.

Oman tutkimukseni kannalta katsottuna oli kuitenkin lohduttavaa todeta, että sosiaalityöntekijöistä vain 14 % yhtyi mainittuun näkemykseen.¹ Tutkijat esittävätkin johtopäätöksensä, että asenteet maahanmuuttajia kohtaan ovat erilaisia eri ammattiryhmissä. Torjuvimmin maahanmuuttajiin ja ulkomaalaisiin henkilöihin suhtautuivat rajavartijat ja poliisit ja myönteisimmin sosiaalityöntekijät ja ruotsinkieliset opettajat. Tulosten analysointi osoitti, että tutkittujen asenteet olivat ammattiryhmän lisäksi yhteydessä myös kohtaamiskokemuksiin, kokemuksiin maahanmuuttajista asiakkaina ja työtovereina. ”Vapaaehtoisten”, vapaa-aikaan liittyvien ulkomaalaiskontaktien määrä ja monipuolisuus vaikuttivat myös myönteisesti asenteisiin.

Vuoteen 2002 mennessä ei kuitenkaan ole tapahtunut suurta myönteistä muutosta Pitkäsän ja Koukin (emt.) esiin nostamissa poliisien rasistisissa asenteissa maahanmuuttajia kohtaan. Tästä kertoo Euroopan neuvoston rasismien ja suvaitsemattomuuden vastaisen komission (ECRI) Suomea koskeva raportti 23.7.2002 (Helsingin Sanomat 24.7.2002). Siinä todetaan, että Suomen lainsäädäntö ja hallinto ovat menneet ihmis- oikeusasioissa eteenpäin, mutta viranomaisten ja paikallistason asenteet laahaavat perässä. Maahanmuuttajat esimerkiksi kokevat, että poliisi ei

⁵ Opiskelijani (Tuomas Isola 2002) kartoitti opinnäytetyössään Helsingin kaupungin lastensuojelulaitoksissa työskentelevien ohjaajien ja hoitajien maahanmuuttaja-asenteita v. 2002 ja vertasi niitä em. tutkimuksen tuloksiin. Hän esitti mm. saman asenneväittämän ”Suomen pitäisi ottaa vastaan sodan/luonnonkatastrofin takia hätään joutuneita tai poliittisesti, uskonnollisesti tai rodun vuoksi vainottuja pakolaisia yhtä paljon kuin tällä hetkellä”. Pitkäsän ja Koukin tutkimuksessa väittämään vastanneista sosiaalityöntekijöistä oli samaa mieltä 42 %, samoin opinnäytetyön kyselyyn vastanneista ohjaajista ja hoitajista. Nykyistä vähän enemmän heitä vastaanottaisi 32 % sosiaalityöntekijöistä, ohjaajista sekä hoitajista 23 %.

suhtaudu heidän tekemiinsä ilmoituksiin vakavasti eikä tutki niitä perusteellisesti. Poliisin olisi raportin mukaan tiedostettava paremmin, että syrjintärikos on oikea rikos.

Vastatessaan ECRI:n raportissa esitettyihin näkemyksiin suomalaisten poliisien puutteellisesta ihmisoikeustietoudesta sisäministeriön ylikomisario Kalle Kekomäki toteaa, ettei suomalainen poliisi poikkea valtaväestöstä. Maahanmuuttajien kohtaaminen on hänen mielestään vaikea tilanne, ja poliisi kaipaa välineitä siitä selvittääkseen. Poliisin peruskoulutuksessa ei ole erillisiä ihmisoikeuskursseja, mutta asiat yritetään sisällyttää kaikkiin aineisiin. Miten tässä opetuksessa onnistutaan, riippuu hänen mielestään tietenkin opettajasta. (Helsingin Sanomat 24.7.2002.)

Asenteet ja käytäntö ovatkin jossain määrin eri asioita. Ihmiset, jotka ovat taipuvaisia rasistiseen ajatteluun eivät esimerkiksi käytännössä aina syriji asiakkaitaan heidän syntyperänsä perusteella. Toisaalta henkilö, joka asennemittauksissa vakuuttaa suvaitsevaisuuttaan, voi käytännön tilanteessa syrjiä häntä. Kysymys rasismista sosiaalista paheksuntaa herättävänä ilmiönä saa toiset ihmiset esiintymään suvaitsevampina kuin he tosiasiaassa ovat ja toiset ilmoittamaan olevansa rasististen asenteitten kannattajia pelkästään kapinoidakseen vallitsevia arvoja vastaan. Tämän huomion olen tehnyt myös omista opiskelijoistani.

Asennetutkimusten tulosten tulkinta ei myöskään ole yksiselitteistä. Osoitettaessa korkeimmin koulutetut asenteiltaan suvaitsevaisimmiksi ei kuitenkaan itsestään selvästi osoiteta sitä, että suvaitsevaisuus on juuri koulutuksen ansiota. Voidaan esittää myös päättely, jonka mukaan korkeakoulutuksen piiriin hakeutuvat henkilöt, jotka ovat kriittisempiä kuin muut, ja he uskovat vähemmän mustavalkoisiin jaotteluihin.

Tutkimuksen onnistuminen riippuu myös siitä, onko kysymyksessä kysely- vai haastattelututkimus, minkälaiset ovat haastattelijan sosiaaliset taidot ja miten yhdenmukaisesti ihmiset käsitteellistävät esimerkiksi rasismia, joka ei ole itsestään selvää, kuten edellä olen kuvannut.

Tästä syystä olen antanut vuosina 1998—2001 opiskelijoilleni oppimistehtäväksi lukea viikon ajan suomalaista sanomalehtikirjoittelua maa-

hanmuutosta ja maahanmuuttajista sekä arvioida kirjoituksissa esiintyviä tapoja, joilla näitä aiheita on käsitelty. Tehtävä ei ollut journalistinen sisällönanalyysi, vaan sen tarkoituksena oli saada opiskelijat lukemaan kriittisesti lehdistökirjoituksista välittyvää kuvaa vähemmistökuultuureista ja niiden kulttuurien kantajista. Opiskelijani lähtivät hämmästyttävän innokkaasti mukaan lukutehtävään, ja he peilasivat lukemaansa omien asenteittensa kautta. Enemmistö heistä luki Helsingin Sanomia, mutta myös paikallislehtien numeroita seurattiin.

Olen tehnyt huomion myös siitä, että vuosien kuluessa etnisiä vähemmistöjä käsittelevät aiheet ovat lisääntyneet lehdistössä. Tehtävää aloittaessani oli tavallista, etteivät opiskelijat löytäneet kuin muutaman aihetta koskevan kirjoituksen, viime vuonna he jo rajasivat, mitä artikkeleita käsitelivät.

Opiskelijani päätyivät samansuuntaiseen tulokseen kuin mediatutkijat, kun he arvioivat tapoja, joilla lehtikirjoituksissa käsiteltiin maahanmuuttoa ja etnisiä vähemmistöjä. Opiskelijat ja tutkijat¹ eivät havainneet kirjoitusten sisältävän avoimen rasistisia mielipiteitä, mutta opiskelijani kritisoiivat kirjoituksia samasta asiasta kuin mediatutkijat. Heidän ja tutkijoiden mielestä kirjoitukset eivät sisältäneet tarvittavia taustatietoja, ja opiskelijat kaipasivat monipuolisempaa lähestymistapaa erityisesti vähemmistöjen sosiaalisiin ongelmiin sekä maahanmuuttajien omaa ääntä niistä.

EUMC (vuosikertomus 1999, 11) on asettanut työryhmän, joka on päättänyt keskittyä aiheisiin, joilla lisätään ihmisten tietoa rasismista. Tehtävää toteutettaessa pidetään koulutusta tärkeimpänä välineenä tietoisuuden lisäämisessä ja arvojen luomisessa. Tätä varten EUMC on aloittanut keskustelut Euroopan ammatillisen koulutuksen kehittämisskeskuksen (CEDEFOP) ja Anne Frankin säätiön kanssa. Keskustelujen tavoitteena on valmistella hanketta, jolla kerätään ja arvioidaan opetusmateriaalia, sillä kouluttamisessa myös kouluttaja tarvitsee välineitä

¹ Raittila 2002.

työlleen. Opettajille suunnitellaankin myös täydennyskoulutuksen järjestämistä rasismiin ja muukalaisvihaan liittyvistä aiheista.

Omassa tutkimuksessani jäsenän asenteiden, rasismin ja muukalaisvihan toimivan prosesseina, jotka liittyvät diskursiivisiin käytäntöihin. Niihin käytäntöihin tieto vaikuttaa. Siksi sosiaali- ja terveydenhuollon ammatillisessa työssä ei ole mahdollista väistää näitä kysymyksiä. Ne on kohdattava, niitä ei pääse pakoon, kun työskentelee eri kulttuureista saapuneiden ihmisten kanssa face to face -suhteessa.

Monikansalaisuuden ihmisoikeuskysymys

Maahanmuuttoon ja globalisaatioon liittyvistä asioista käytyyn keskusteluun kiinnittyy myös kysymys ns. monikansalaisuudesta, ja myös siihen liittyy ihmisoikeuskysymys. Tästä ovat esimerkkinä uudistukset kansalaisuuslakimme (L401/1968). Kysymys monikansalaisuudesta on jakanut viranomaisten mielipiteitä puolesta ja vastaan ulkoministeriön suhtautuessa kaksoiskansalaisuuden sallimiseen myönteisesti ja puolustusministeriön kielteisesti. Ulkoministeriön lausunnon mukaan kielteinen suhtautuminen kaksoiskansalaisuuteen ei enää vastaa ihmisoikeuskäsityksiä, joita esimerkiksi Ruotsi ja Saksa pitävät tärkeinä. Myös Ruotsissa valmistellaan parhaillaan kaksoiskansalaisuuden hyväksymistä, ja Saksassa uusi kansalaisuuslaki on ollut voimassa vuoden 2000 alusta lähtien. Monikansalaisuus on Saksassa arkipäivää. (Helsingin Sanomat 20.8.2000.)

Eduskunta on hyväksynyt uuden kansalaisuuslain 24.1.2003. Tasavallan Presidentti vahvisti lain 16.5.2003 ja se tulee voimaan 1.6.2003 alkaen. Merkittävin muutos uudessa laissa on monikansalaisuuden (kaksoiskansalaisuuden) nykyistä laajempi hyväksyminen. Suomalainen

ei enää menetä Suomen kansalaisuutta saadessaan toisen kansalaisuuden. Myöskään ulkomaalaisen, joka saa Suomen kansalaisuuden, ei enää tarvitse luopua aikaisemmasta kansalaisuudestaan. (<http://www.uvi.fi/doc/ajankoht2.html>)

Väitöskirjassaan ”*Ulkomaalaisesta suomenmaalaiseksi. Monikulttuurisuus, kansalaisuus ja suomalaisuus 1990-luvun maahanmuuttopoliittisessa keskustelussa*” Lepola (2000) kysyykin, mitä monikansalaisuudella Suomessa oikeastaan tarkoitetaan. Tutkimuksessaan hän selvittää, millaiset periaatteet ja käsitykset ovat ohjanneet kansanedustajien, ministereiden ja virkamiesten kannanottoja 1990-luvulla käydyssä maahanmuutto- ja ulkomaalaispoliittisessa keskustelussa. Hän valottaa mitä ne kertovat Suomea ja suomalaisuutta koskevista ajattelutavoista.

Yhtenä päätelmänään Lepola (emt.) esittää, että suomalaisuus, poliittinen täysivaltaisuus ja monikulttuurisuus liittyvät yhteen. Moninaisen yhteiskunnan perustana on ajatus, että yhteiskunta voi toimia kokonaisuutena, vaikka sen jäsenten etninen, kulttuurinen tai uskonnollinen lojaalisuus onkin jakaantunut monelle suunnalle. Ihmisten tasavertaisuus Suomen asukkaina ei kuitenkaan voi toteutua, ellei kaikkia Suomen asukkaita pidetä poliittisesti ja yhteiskunnallisesti täysivaltaisina. Täysivaltaisuus taas ei voi toteutua, ellei Suomessa pysyvästi asuvia ihmisiä lakata ajattelemasta samanlaisina ulkomaalaisina kuin Suomessa vierailevia turisteja.

Kaksitasoisuus, joka liittyy käsitteeseen suomalainen, sai Lepolan (emt.) kysymään tutkimuksessaan, voiko ulkomaalainen muuttua aikaa myöten suomalaiseksi. Nykykäytännöissä suomalaisuudella viitataan toisaalta syntyperäisiin Suomen kansalaisiin ja toisaalta etnisesti tai kulttuurisesti suomalaisiksi määrittäviin ihmisiin, jolloin suomenruotsalaiset kuuluvat ensimmäiseen, mutta eivät jälkimmäiseen, inkerinsuomalaiset taas jälkimmäiseen mutta eivät ensimmäiseen ryhmään. Maahanmuuttaneista henkilöistä taas puhutaan itsestään selvästi ulkomaalaisina riippumatta siitä, miten kauan he ovat asuneet Suomessa, eikä Suomen kansalaisuuden saaminenkaan välttämättä tee ulkomaalaisesta suomalaista.

Tutkimuksensa kriittisenä loppupäätelmänä Lepola (emt., 383—385) varoittaa ottamasta käyttöön sellaista uutta käsitettä kuin suomenmaalainen, jolla hän tarkoittaa niitä suomalaisia, joiden etninen alkuperä ei ole suomalainen, mutta jotka ovat osa Suomen väestöä ja kuuluvat ilmauksen poliittisessa merkityksessä Suomen kansaan. Tutkija haluaa hylätä ko. käsitteen ja nähdä suomalaisuuden yhteiskunnalliseksi yhteenkuuluvuudeksi, Suomessa vakinaisesti elävien ja toimivien ihmisten joukoksi. Näin määriteltynä sen piiriin voivat kuulua maahanmuuttaneet siinä missä tässä maassa syntyneetkin.

Lepolan (emt.) tutkimus kuvastaa yhteiskunnallista keskustelua, jota maahanmuuttopolitiikastamme 1990-luvulla käytiin. 2000-luvulla mediassa käytävää keskustelua hahmottelee Kaarina Horsti, joka valmistelee väitöskirjaa tavasta, jolla maahanmuuttoa mediassa käsitellään. Hän kysyy artikkelissaan (Helsingin Sanomat 8.7.2002), miksi poliitikkojen, kansalaisjärjestöjen ja kansalaisten välinen väittely on ollut niin olematonta. Hän on todennut, miten maahanmuuttajia käsittelevissä journalistisissa kirjoituksissa viranomaiset selittävät toistuvasti turvapaikanhakuprosessia ja maahanmuuttajien tulemisia ja menemisiä. Poliisit ja maahanmuuttoviranomaiset näkyvät ja kuuluvat, mutta arvoja, linjauksia ja seurauksia pohtiva keskustelu Horstin mielestä puuttuu. Hän arvelee, etteivät poliitikot rohkene profiloitua maahanmuuttoteeman yhteydessä, mutta varovaisuutta näkyy myös median puolella.

Horsti esittää artikkelissaan tärkeän huomion siitä, että journalismissa käytetään vain harvoin tietolähteenä maahanmuuttajia itseään, kun uutisoidaan maahanmuuttoa. Sosiaali- ja terveydenhuollon sekä opetusalan ammattilaisilla on välittömiä kontaktipintoja maahanmuuttajiin, joten ammattilaiset voisivat mielestäni innostaa asianosaisia toimimaan informantteina keskusteluissa, joita käydään maahanmuuttoon liittyvissä kysymyksissä.

Monikansalaisuus-kysymys sisältää myös perheiden yhdistämisen. Pakolaispolitiikamme toteutusta arvioidessaan Åbo Akademin ihmisoi-keusinstituutin johtaja, professori Martin Scheinin (Helsingin Sanomat

28.7.2000) toteaa pakolaispolitiikkamme loukkaavan kansainvälisesti määriteltyjä ihmisoikeuksia. Oikeus perhe-elämään, poliittiset oikeudet ja kansalaisoikeudet on suojattu muun muassa Euroopan ihmisoikeussopimuksessa ja YK:n yleissopimuksessa.

Huolimatta näistä Suomenkin ratifioimista ihmisoikeussopimuksista pakolaispolitiikassamme kuitenkin noudatetaan toimenpiteitä, joilla sopimuskohtia Scheininin mielestä loukataan. Niitä ovat suhteettoman pitkä odottelu ulkomaalaisen aviopuolison oleskeluluvan hakuprosessissa ja luvan anomisen anojan kotimaasta käsin. Lisäksi Suomi on Euroopan turvallisuus- ja yhteistyöjärjestössä antanut täsmällisiä sitoumuksia perheen yhdistämistä tarkoittavien hakemusten käsittelyajasta, silloin kun toinen puoliso tulee toisesta Etyj-maasta. Nykyinen käytäntö esimerkiksi suomalais-venäläisten perheiden yhdistämisessä on yksiselitteisesti näiden sitoumusten vastainen.

Perheiden yhdistämiseen liittyvät kysymykset ovat olleet uutta ulkomaalaislakia valmistelevalle työryhmän pohdittavana. Työryhmän mietinnössä ehdotetaan, että Suomen kansalaisten perheenjäsenet voisivat hakea oleskelulupaa Suomessa ja myös odottaa päätöstä täällä. Mietinnössä perheenjäseniksi katsotaan pääasiassa ydinperheen jäsenet. Lakiehdotukseen on sisällytetty myös samaa sukupuolta olevien rekisteröidyt suhteet ja avoliitot. Luvan myöntäisi paikallispoliisi viideksi vuodeksi kerrallaan. Ulkomaalaisviraston maahanmuuttolinjan johtaja Heikki Taskinen esittää käsityksensä, että uusi laki saattaisi johtaa väärinkäytöksiin. Nykyisin voimassa oleva laki perustuu siihen, että maahantulo lumea-violiiton varjolla voidaan estää ennakkokontrollilla. (Helsingin Sanomat 2.11.2001.)

Paluumuutto Suomeen

Keskustelun paluumuutosta avasi presidentti Koivisto vuonna 1990 toteamalla inkeriläiset suomalaisiksi, joille Suomen tulee maksaa ”kunnia-velkansa”. Tästä alkoi myös paluumuuttajien kategorisointi, muidenkin kuin inkerinsuomalaisten. Ulkomailta palaavien Suomen kansalaisten lisäksi paluumuuttajiksi katsotaan entiset Suomen kansalaiset tai sellaiset henkilöt, joiden vanhemmista ainakin toinen on tai on ollut suomalainen. Paluumuuttajiin lasketaan myös muut suomalaista syntyperää olevat eli inkerinsuomalaiset.

Nykyisin käydään poliittisia keskusteluja siitä, onko Suomen kunnia-velka inkerinsuomalaisille tullut jo maksetuksi ja kysytään, törmäävätkö Suomen kansallinen etu ja tänne pääsyä jonottavien inkerinsuomalaisten etu toisiinsa. Eduskunta ei ole hyväksynyt ehdotusta uudeksi ulkomalaislaiksi, mutta on päättänyt kiristyksestä, joka tekee suomen tai ruotsin kielikokeen pakolliseksi inkeriläisille maahanmuuttajille. Kielikokeesta vapautetaan vain Inkerin siirtoväkeen vuosina 1943 ja 1944 kuuluneet ja Suomen armeijassa toisen maailmansodan aikana palvelleet. (Helsingin Sanomat 11.1.2003.)

Käydyissä maahanmuuttoon ja paluumuuttoon liittyvissä keskusteluissa ei ole muistettu sitä historiallista tilannetta, jolloin Suomesta lähetettiin valtiollisin toimenpitein lapsia ensin sotaan pakoon Pohjoismaihin. Heidät vastaanotettiin paluumuuttajina takaisin sodan päättyttyä. Senaikaisessa yhteiskunnallisessa keskustelussa lasten lähettäminen ja heidän paluumuuttonsa argumentoitiin lasten ”siirtokelpoisuudella” ja Suomen kansalaisuudella.

Ajanjaksolla 1939—1946 Suomesta siirrettiin lyhyemmäksi tai pidemmäksi ajaksi noin 70 000 sotalasta ilman vanhempiaan turvaan Ruotsiin, Tanskaan ja Norjaan. Siirtojen aloittamisen syiksi esitettiin (Lastensiirtokomitean pöytäkirja 3.9.1941, komiteanmietinnön liite) etteivät karjalaisäidit, joita tarvittiin takaisinvallatun Karjalan jälleenra-

kentämisessä, voineet viedä mukanaan pieniä lapsiaan. Tavoitteena oli siis Karjalaan paluun helpottaminen. Toisena syynä oli elintarvikepulan lievittäminen ja lasten saaminen paremman ruokahuollon piiriin. (Lastenkotiuttamiskomitean mietintö 13.6.1949.)

Näiden periaatteiden perusteella luotiin kategoriat lapsista, joita voitiin siirtää Ruotsiin: karjalaislapset, joiden vanhemmat palasivat jälleerakennustöihin Karjalaan, pommituksissa vaurioituneiden kotien lapset, invalidien lapset, kaatuneiden lapset, jotka eivät saaneet kummiavustusta. Sosiaaliministeri Fagerholm laajensi siirtokelpoisten lasten ryhmää vielä niin, että loppujen lopuksi kaikki, jotka halusivat lähettää lapsensa Ruotsiin, saattoivat niin tehdä. Perusteluja ei kontrolloitu, ja isän rintamalla olon vuoksi äidin mielipide oli ratkaisevassa asemassa. (Emt.)

Lastensiirrot synnyttivät jatkuvasti kriittistä kirjoittelua, joka loukkasi avunantajia. Isänmaallisen kansanliikkeen edustajat mm. esittivät helmikuussa 1942 eduskunnassa toivomuksen, että suomalaista lasta ei saisi ilman Suomen oikeusministerin lupaa adoptoida muissa Pohjoismaissa. Syynä oli pelko menettää lapset Ruotsille adoptioiden kautta. Asian käsitteilyn lopputuloksena parannettiin vain valvontaa lapseksi ottamisessa, ja ajateltiin asiaan puuttuttavan, mikäli adoptioiden määrä alkaisi kasvaa. (Kaven 1996.)

Paluumuutto nostaa nykyisinkin esiin kysymyksen perheiden yhdistämisestä, joka sotien jälkeen oli uusi asia suomalaisille ja jota omien sotilasten kohdalla ei ymmärretty. Sodan päätyttyä lastensiirrot aiheuttivat aikapommin, joka laukesi viranomaisten käsiin, kun kansallinen etu ja lapsen etu törmäsivät toisiinsa. Lasten kotiuttaminen osoittautui erittäin vaikeaksi tehtäväksi, sillä huomattiin, että kotiuttamisvaatimukset heikensivät Ruotsin antamaa muuta avustustoimintaa. Valtio oli ristiriitaisessa tilanteessa lasten biologisten vanhempien ja kasvattivanhempien käydessä kiistaa oikeudestaan lapseen.

Noin 15 000 lasta jäi pysyvästi Ruotsiin, ja noin 500 lasta Tanskaan. Suomessa nousi kuumaksi yhteiskunnalliseksi kysymykseksi, miten menetellä niiden suomalaisten lasten kohdalla, jotka sodan aikana oli

lähetetty kasvattilapsiksi Ruotsiin ja Tanskaan ja joita heidän tilapäiset kasvattivanhempansa eivät halunneet palauttaa takaisin lasten omien vanhempien luokse. Minkä maan lain mukaan toimitaan, kuka on lapsen oikeutettu holhooja ja saako lapsi uuden kansalaisuuden, olivat kysymyksiä, joiden ratkaisemiseksi ja selvittämiseksi sosiaaliministeri Tyyne Leivo-Larsson asetti 17.3.1949 Lastenkotiuttamiskomitean.¹ Vuonna 1950 tehtiin vielä eduskuntakysely Ruotsiin jääneiden lasten ongelmasta. (Kaven emt.)

Lasten lähettäminen Suomesta sotaa pakoon Pohjoismaihin tapahtui pääosin järjestetysti yhteistyössä Ruotsin, Norjan ja Tanskan sosiaaliviranomaisten sekä SPR:n kanssa. Yksityisteitse järjestetyt lastensiirrot Suomesta perustuvat lasten vanhempien ja kasvattivanhempien keskinäiseen, tosin sodan päätyttyä joskus eri tavoin ymmärrettyyn sopimukseen. (Lastenkotiuttamiskomitean mietintö 1949.)

Kategorisoinnin, jonka perusteella lapsia lähetettiin pois sodan jaloista ja palautettiin rauhan jälkeen, katsottiin olevan sekä lasten kannalta myönteistä että kansallisen edun kannalta hyväksyttävää toimintaa. Poliittiset diskurssit, joita nykyisin käydään ilman vanhempiaan Suomeen lähetettyjen pakolaisten asemasta, asettuvat kuitenkin toisenlaiseen kontekstiin kuin ne diskurssit, joita tuolloin käytiin tänne palautettujen omien sotalasten asemasta.

Nykyisen pakolaispolitiikkamme mukaan lasten lähettäminen tänne ei ole ilman muuta Suomen kannalta katsottuna hyväksyttävä ja normaali toiminto. Siihen sisältyy epäilyksä saapumisen oikeutuksesta, sillä osa lapsista saapuu turvapaikanhakijoiksi Suomeen ilman meidän lupaa ja myös väärennetyin paperein. Heidän vastaanotto toimintansa ammatillisena toimintana tapahtuu erilaisessa kontekstissa kuin se toiminta, jonka kohteena ovat vanhempiansa kanssa saapuneet ja kiintiöpakolaisiksi kate-

¹ Komitean mietinnön liitteenä on mielitautiopin professori Martti Kailan kirjoittama lausunto kysymyksestä, ”missä tapauksissa niiden lasten palauttaminen omille vanhemmilleen, joiden tilapäiset kasvattivanhemmat eivät ole halukkaita heitä palauttamaan, saattaisi olla vaarana lasten myöhemmälle psyykkiselle terveydelle”. Tarkastelen kysymystä tarkemmin luvussa 4.

gorisoidut lapset. Näiden lasten vastaanottaminen on hyväksyttävää normaalia maahanmuuttajatyötä, kun taas yksin saapuneiden turvapaikkaa hakevien lasten vastaanotto sijoittuu ei-normaalien toimintojen luokkaan ja haastaa työntekijän ihmisoikeuskysymysten äärelle.

Paon syyt

”Sota laajeni. Emme voineet liikkua vapaasti. Piti mennä omaan kaupunkiin väärällä nimellä, koska olin musliminainen. 19.8.95 sanottiin, että meidän pitää lähteä ja serbit asuu meidän talossa. Otimme tärkeimmät tavarat ja olimme kadulla ja menimme bussiin, joka ajoi muslimeja ja kroaatteja pois. Emme tienneet, minne vietiin.” (Nainen Kroatiaista)

Poliittisella retoriikalla kategorisoidaan paitsi maahanmuuttajia myös heidän vastaanottamiseensa liittyviä erilaisia toimintoja. Tutkimukseni kenttätyövaiheessa huomasin, että ammattilaisena on eri asia työskennellä kuntapaikan saaneen kiintiöpakolaisen kanssa kuin vastaanottokeskuksessa oleskelulupaa odottavan turvapaikanhakijan kanssa. Tämä sai minut ammattieettisten kysymysten äärelle: ovatko ihmisoikeudet universaaleja vai relatiivisia? Kenellä on oikeus määrittää, mitä ihmisoikeuksia ammatillisessa työssä kenenkin kohdalla tulkitaan?

Miten suhtautua maahan ilman virallista lupaa saapuneisiin ihmisiin, ja mikä on kenenkin turvapaikanhakijan kohdalla totta. Tämän kysymyksen eteen jouduin työssäni Kidutettujen kuntoutuskeskuksessa. Aloittaessani työni kävimme keskusteluita siitä, otammeko hoitoon turvapaikanhakijoita, koska ei ole tietoa siitä, saavatko he jäädä maahan.

Ruotsin ja Tanskan Kidutettujen kuntoutuskeskusten ratkaisu oli kielteinen. Lähdimme siitä, että Suomessa, toisin kuin Ruotsissa ja Tanskassa, turvapaikkaa hakeva saa odottaa päätöstä vuosia ja on sen ajan 'säilöön-otettuna' vastaanottokeskuksessa. Olimme sitä mieltä, että kidutettujen turvapaikanhakijoiden ja heidän perheenjäsentensä traumaattiset kokemukset olivat vielä pinnalla ja että he tarvitsivat apua. Tiivis yhteistyö eri vastaanottokeskusten sosiaalityöntekijöiden ja terveydenhoitajien kanssa varmensi näkemystämme. Vakuutuimme hoidon olevan tarpeellista myös niille ihmisille, joiden jääminen Suomeen oli epävarmaa. Mielestämme heihin kannatti sijoittaa hoitoresursseja ihmisoikeudellisesta perustasta käsin.

Irrottauduimme kuntoutuskeskuksessa maahanmuuttopolitiikan määrityksistä, joiden mukaan turvapaikanhakijalle turvataan ainoastaan ns. perusterveydenhoito, mutta ei erikoislääkärिताsoista hoitoa. Yksityisenä organisaationa meillä oli tähän mahdollisuus. Emme kategorisoineet turvapaikanhakijoita ja tehneet eroa turvapaikanhakijoiden ja pakolaisen statuksen saaneiden välille, joille jälkimmäisille hyväksytään samat terveyspalvelut kuin suomalaisille.

Etnografisen kenttätöni kuluessa minulle selvisi sekini, missä tilanteessa vastaanottokeskuksen ammattilaiset työskentelevät. He ovat tilanteessa, jossa heidän työtään varjostaa keskustelu pakolaiskiintiömme koosta ja maahan tulleiden turvapaikkaa hakevien pikäkäännytyksistä. Heidän toimintansa luokittaminen retorisisessa argumentaatiossa normaaliksi, yleisesti hyväksytyksi ja rutiininomaiseksi viranomaisten toteuttamaksi vastaanotto toiminnaksi, ei ole mahdollista.

Näistä syistä työtä, jota tehdään ilman lupaa maahan saapuneiden turvapaikanhakijoiden kanssa, ei voida automaattisesti paketoita normaalin ja ennen kaikkea yleisesti hyväksyttävän maahanmuuttotyön kategoriaan, johon kiintiöpakolaisten vastaanottoon liittyvät toiminnot sijoittuvat. Vastaanottokeskuksen työntekijät joutuvat käymään itsensä kanssa keskustelua siitä, miten kategorisoida ilman virallista lupaa maahan saapuneet ihmiset ja mikä on kenenkin hakijan kohdalla totta.

Konkreettinen, kasvokkain tapahtuva sosiaalityö turvapaikanhakijoiden ja muiden pakolaisten kanssa oli vuorovaikutustilanne, joka toi maahanmuuttajatyön käytännöt lähelle ja ratkaistavakseni tässä ja nyt. Ne liittyivät tapaamme määritellä ja kategorisoida pakolaisia ja siihen, miten voisin selittää turvapaikkaa hakeneelle maahanmuuttotyömme käytäntöjä, kun ne olivat minullekin epäselviä. Tätä puolta omasta kulttuuristamme en ollut aikaisemmin ajatellut, joten minulle oli tuntematonta, millä ehdoilla hyväksymme pakolaiset Suomeen ja miten suurena auktoriteettina pidän maahanmuuttopolitiikkamme toteutusta. Miten pakolaisen määritelmä tulee eläväksi turvapaikanhakuprosessissa? Mitkä paon syyt ovat hyväksyttäviä ja kenen kannalta katsottuina?

Yksilölliset kokemukset syistä, jotka pakottivat turvapaikanhakijat lähtemään maasta, saivat meidät siis ihmisoikeuksien äärelle. Olimme selvillä toisen maailmansodan jälkeen solmitusta YK:n Geneven yleissopimuksesta vuodelta 1951, joka sitoo valtaosaa maailman valtiosta, myös Suomea. Sen mukaan pakolaisiksi määritellään kaikki, joilla on perusteltua aihetta pelätä joutuvansa vainotuksi rodun, uskonnon, kansallisuuden, tiettyyn yhteiskuntaluokkaan kuulumisen tai poliittisen mielipiteen johdosta, ja sen ytimenä on palauttamiskielto lähtömaahan. Tällä sopimuksella on kuitenkin rajoitteensa, joka koskettaa osaa turvapaikanhakijoista.

Geneven yleissopimus ei sovellu kaikkiin niihin turvapaikkaa hakeviin ihmisiin, jotka ovat paenneet sisällissotaa, levottomuuksia tai sodan aiheuttamaa yleistä väkivaltaa, sillä sopimus edellyttää, että hakija on joutunut henkilökohtaisen vainon kohteeksi sopimuksessa mainituista syistä. Turvapaikanhakuprosessissa hakijan on myös pystyttävä esittämään tästä hyväksyttävät todisteet. Yleissopimus toimii mielestäni esimerkkinä siitä, miten kielen avulla tehdään eroa yleisen ja henkilökohtaisen vainon välille.

Lähes kaikki aineistoni pakolaiset olivat kokeneet kotimaassaan tapahtumia, joiden voidaan sanoa loukkaavan hyvin syvästi heidän ihmisoikeuksiaan. Minkälaisiksi loukkauksiksi turvapaikkaa hakeneet itse

mielsivät pakonsa syyt, mitä merkitystä niillä oli heille? Yleissopimus ei enää toiminut minulle ulkokohtaisena abstraktiona, ei ollut mahdollista ohittaa turvapaikanhakijoiden kertomaa objektiivisesti ja ammatillisen neutraalisti. Kielteiset turvapaikkapäätökset samoin kuin turvapaikanhakijoiden kertomukset pakoon johtaneista tilanteista saivat minut ymmärtämään, mitä heidän omalle kulttuuriselle identiteetilleen merkitsi turvapaikan odottaminen epätietoisuudessa ja myönnettyjen lupien luokittelu suojelun tarpeen, painavan humanitaarisen syyn tai muun syyn mukaan.

Poliittinen kulttuurivaino oman maan sisällä

Esimerkki:

”Ei ole pelkästään kyse siitä, että paetaan ja jätetään kaikki taloudellisesti vaan poliittisesta vainosta. Minulla oli hyvä elämä Irakissa siihen asti kun mieheni pidätettiin. Sitten meidän kimppuun käytiin. Yöllä minut pidätettiin, minne mentiin en tiedä, silmäni sidottiin. Pystyn siitä nyt puhumaan näin, mutta kuva on edelleen silmiäni edessä. Vasta kun itse kokee, tietää miltä tuntuu... Aamuun asti minut pidettiin siellä lattialla istuen. Sitten menin täysin sekaisin. Siitä hetkestä lähtien tuntui, etten ole enää normaali... Enoni on rikas mies ja hänen maksamallaan rahalla mieheni vapautettiin. Jätimme kaiken ja pakenimme Kirgukista ensin Erbiliin, sitten Turkkiin ja sitten välittäjän kautta Suomeen.”

Naisen koko perhe odotti päätöstä turvapaikkahakemukseensa vastaanottokeskuksessa, ja hän huolehti lapsiansa ja miehensä hyvinvoinnista. Naistenryhmän keskustelutilanne oli ainoa, jossa hän ilmaisi omaa pahoinvointiaan ja kertoi omasta pidätyskokemuksestaan. Onko ko. perhe

saanut myönteisen päätöksen, ei ole tiedossani, sillä kenttätyövaiheen kuluessa he odottivat sitä.

Esimerkki:

Olin 15-vuotias, kun Saddam piiritti kotiseutuani. Vanhin veljeni vastusti liittymistä BAATH-puolueeseen. Kotietsintöjä tehtiin, veljeni vietiin kahdesti turvapoliisiin. Valmistuin 22-vuotiaana opettajaopistosta ja ehdin olla kuukauden virassa, kun minut vietiin koulusta poliittisten naisten vankilaan ilman, että kertoivat perheelleni. Samana vuonna, kun minut vangittiin isäni teloitettiin ja todistuksessa luki ”teloitettiin kuristamalla”. Isän veli teloitettiin myös, äitini ja veljeni tuomittiin vuodeksi vankilaan. Vuoden perheeni etsi minua. Minut yritettiin saada pakolla kertomaan, missä veli on ja aina vain lisättiin sähköä. Tunnustin auttaneeni veljeni pakenemaan. Tuomioni oli 10 vuotta, mutta minut armahdettiin kolmen vuoden kuluttua. Vuosi vapautumiseni jälkeen alkoi intifada ja pakenin leirille Saudi-Arabiaan. Vietin siellä kolme vuotta mieheni kanssa ja synnytin ensimmäisen lapseni. Leirillä oli myös sukuni, kolme perhettä. Muut pääsivät Tanskaan, me tulimme kiintiöpakolaisina tänne. Ikävöin erityisesti äitiä.”

Tämä kertoja ei voinut hyvin, mistä hänen miehensä oli huolissaan. Nainen olisi halunnut päästä toisten sukulaisten luokse Tanskaan, mutta pysyvään muuttoon hänellä ei ollut mahdollisuutta suomalaisen pakolaisstatuksen omaavana.

Esimerkki:

”Minulla on ongelma. Ajattelen menneisyyttä, kun olimme sodassa lapset kuolivat nälkään...”

Hän on Kamputseasta paennut ja miehensä sekä kolmen lapsensa kanssa Suomeen kiintiöpakolaisena saapunut nainen. Hänen synnyttämistään viidestätoista lapsesta yhdeksän kuoli nälkään ja sairauksiin Pol Potin hallinnon aikana, kolme Thaimaassa pakolaisleirillä vietettyjen vuosien aikana. Kamputseaan perhe pakeni vuonna 1979 Vietnamin hyökättyä maahan. He joutuivat piileskelemään thaisotilailta maapoteroissa vuoden päivät ennen kuin onnistuivat saamaan pakolaispaperit. Yhteensä viisi vuotta kului rauhattoman rajavyöhykkeen pakolaisleireillä ja sen jälkeen neljä vuotta Thaimaassa YK:n pakolaisjärjestön valvomalla leirillä, ennen kuin he pääsivät kiintiöpakolaisina Suomeen. Pahaa oloa nainen kertoo tuntevansa koko ajan näistä menneisyyden muistoistaan, mutta hän myös iloitsee eloon jääneiden lastensa hyvinvoinnista täällä Suomessa.

Esimerkki:

”Olen 4 lapsen äiti, täällä on mukamani yksi ja kolme jäi Zaireen. Lasten isä on kuollut. Hänet pidätettiin kristillisen mielenosoituksen yhteydessä ja vietiin vankilaan. Oli siellä monta kuukautta, sitten palautettiin kotiin hyvin sairaana ja kuoli. Myös minut olin mukana poliittisessa toiminnassa, ja myös minut pidätettiin. Olin yksin lasten kanssa kotona, kun sotilaat tulivat, hakkasivat minua ja sanoivat, että te naiset olette samanlaisia kuin miehet, hallitusta vastaan. Ja minut vietiin vankilaan. Sanoin lapsille, menkää serkun luo, joka asuu lähellä. Minua hakattiin joka päivä ja piti maata monen sotilaan kanssa päivittäin. Sitten tuli yksi upseeri, joka puhui äidinkieltäni ja sääli minua. Hän vei minut yöllä salaa serkun luo. Serkun ystävä, liikemies lupasi ystävyysnimissä ottaa asioista selvää ja auttaa minut pakoon. Koska serkkuni oli yksinäinen mies, ei hän olisi pärjännyt pienimmän lapseni kanssa, joten huomasin olevani pienimmän kanssa lentokoneessa matkalla Suomeen.”

Tämä entisestä Zairesta paennut nainen sai hylkäävän päätöksen turvapaikkahakemukseensa.

Kielteiset turvapaikkapäätökset samoin kuin oleskeluluvan luokitukset A, B, C ja D (ks. taulukko s. 50) havainnollistavat, miten maahanmuuttopolitiikkamme määrittää pakolaisen subjektiivisen aseman turvapaikkahakuprosessissa.

Pakolaisen on vaikea todistaa, miten häntä on vainottu ja millä tavoin juuri hänen ihmisyytään on loukattu, mikä on edellytyksenä, kun turvapaikka ja sen sisältämä pakolaisen status hänelle myönnetään. Sen saanut saa pysyvän oleskeluluvan, sen sijaan suojelun tarpeen tai muun syyn vuoksi myönnetyt oleskeluluvat on määräajoin uudistettava. Ulkomaalaislakiin vuonna 1999 tehdyn muutoksen vuoksi oleskelulupaa ei enää myönnetä painavan humanitaarisen syyn perusteella, ja maahanmuuttopolitiikkamme argumentaatiossa humanitaarinen kategoria on muutettu suojelun kategoriaksi. Suojelun tarvetta voidaan helpommin todistaa poliittisin argumentein, mutta samalla kadotetaan yksilö, joka on humanitaaristen perustelujen kohde.

Pakolaisten tietämättömyys suomalaisen byrokration koukeroista ja heidän kielitaidottomuutensa estivät heitä saamasta selville turvapaikkahakuun liittyviä ja heidän kannaltaan tärkeitä kysymyksiä. Keskusteluissa vallitsi epätietoisuus omasta kohtalosta, ja kysymyksiksi nousivat, mitkä ovat ne ulkomaalaisviraston päättäjävallassa olevat kategoriat, jotka määrittävät sen, kuka on tavanomainen maahanmuuttaja ja kuka on sellainen tulija, että hänet hyväksytään pakolaiseksi. Kuka ja mistä maasta on saapunut se pakolainen, joka saa odottaa vuosia oleskelulupapäätöstä?

Jatkokysymyksenä seurasi, mitkä maat luokitellaan ns. turvallisiksi maiksi, joihin kielteisen päätöksen saanut turvapaikan hakija voidaan palauttaa. Näiden tietojen selvittämiseksi tein voitavani yhteyksien hoitamiseksi ulkomaalaisvirastoon päin. Tiedon saaminen esimerkiksi siitä, missä vaiheessa turvapaikanhakijan hakemusta käsitellään, oli kuitenkin minulle virkailijallekin erittäin vaikeaa, pakolaiselle itselleen lähes mahdotonta.

Myönteisen, pakolaisen statuksen sisältämän turvapaikkapäätöksen saaminen oli yleensä suuren ilon ja toivon hetki hakijalle. ”Painavan humanitaarisen syyn perusteella myönnetty oleskelupäätös” (jota ei siis 1.5.99 lukien hakijalle enää myönnetä), sen sijaan ei ollut kaikkien oleskeluluvan saaneiden mielestä oikeudenmukainen, ja se kiinnitti huomiotani. Olisi voinut luulla, että peruste olisi tuntunut helpottavalta ja antanut toivoa hakijalle, joka oli kokenut kidutusta, pahoinpitelyjä ja vapaudenriistoa ja lähtenyt pakoon henkensä säilyttämiseksi. Monet olivatkin onnellisia päätöksestä, ja luottaen luvan jatkamiseen he alkoivat tehdä tulevaisuudensuunnitelmia. Kaikki eivät kuitenkaan päätöstä sellaisenaan hyväksyneet.

Paolle annetut humanitaariset, yleisluonteiset perusteet luovat diskurssia, joka peittää alleen poliittisen pakolaisen oman totuuden, hänen kulttuuri-identiteettinsä.

Esimerkki:

”Toisaalta olen helpottunut ja toisaalta pettynyt, kun ei kertomustani uskottu. Odotin kuitenkin lupaa poliittisista syistä, en humanitaarisista. Tuntuu siltä, etteivät uskoneet kaikkea mitä kerroin. Minulla oli paljon dokumentteja, pidätysmääräyksiä jne. ...”

Mihin olet eniten pettynyt, siihenkö ettei kokemuksiasi otettu huomioon?

”Tuskin kenelläkään on ollut niin paljon todisteita kuin minulla, eikä mitään otettu huomioon. Vain säälistä myönnetty lupa, kun olen täällä yksin lapseni kanssa mieheni jäädessä Turkkiin vankilaan. Kokemiani vaikeuksia ei otettu huomioon.”

Toinen esimerkki:

”Pahinta on tämä status, sain A10, olisi pitänyt olla A7. Osallistuin Kiinassa politiikkaan ja ajattelin länsimaat ihan muuksi, siksi olin vangittuna. Uskoni länsimaihin on kuitenkin horjunut. Tärkeää olisi, että status muuttuisi, minulle on vaikeaa olla tekemisissä niiden kanssa, jotka ovat tulleet maahan muuten kuin poliittisista syistä.”

Nämä kaksi turvapaikanhakijaa ovat esimerkkejä siitä, että kategoriat humanitaarinen ja poliittinen saavat eri merkityksiä päätöksen saaneen ja päätöksestä vastuussa olevan totuuksissa, sillä yleisluonteiset humanitaariset perusteet loukkaavat poliittisen pakolaisen itsekunnioitusta. Meille pakolaisia vastaanottavan maan ihmisille on tavanomaista ajattelu, että tänne pakoon tullut tuntee itsensä vain helpottuneeksi saadessaan jäädä, ainakin muutamaksi vuodeksi maahan, jossa hänen henkeään ei uhata. Hänen kulttuurinen identiteettinsä, joka on ollut paon syynä, jää kuitenkin tässä ajattelussa vaille huomiota.

Kielteisen päätöksen saaneiden kanssa keskusteltiin valitusprosessista ja sen mahdollisuuksista. Yleensä turvapaikanhakija näki valittamisen ainoana mahdollisuutenaan — kaikki eivät. Esimerkiksi entisen Zairen vankilasta paennut nainen, joka edellä kertoi paostaan, ratkaisi kielteisen päätöksen lähtemällä Suomesta avioitumalla Zairesta Saksaan paenneen miehen kanssa. Perheenyhdistämisen kautta hän sai oleskeluluvan Saksaan lapsensa kanssa, jonne he muuttivat. Nainen ei hyväksynyt kielteistä päätöstä, mutta varmisti oman ja lapsensa tulevaisuuden lähtemällä maasta, jossa hänen kertomaansa ei uskottu.

Maahanmuuttajat kategorioiden kuvaamina

Minkälaisina pakolaiset kuvautuvat edellä esitetyissä kategorioissa? Ovatko he yksilöitä vai oman kulttuurinsa stereotyyppisiä edustajia? Minkälaisina maassa asuva suomalainen valtaväestö heidät näkee?

Epätieteelliseksi julistetun rotuopin hävittyä länsimaissa käsitys rasismista ja sen selitysvuimasta on muuttunut uudenaikaiseksi kulttuuriseksi syrjinnäksi. Kansojen tarkastelu erillisinä, tasa-arvoiseksi miellettyinä kulttuureina ei kuitenkaan aina toimi tasa-arvoisesti, sillä eri kulttuuriryhmien pitäminen toisistaan erillään tuottaa kulttuurisen syrjinnän mukaista ajattelua. Kulttuurilla selitetään ihmisten syrjäytymistä tai mahdollisuutta edetä elämässään, ja kulttuurilla jaetaan ihmiset toisensa poissulkeviin, ylittämättömiin ja perustavanlaatuisella tavalla erilaisiin ryhmiin.

Tutkimukseni kannalta on huomionarvoista se, että suomalaisten asenteet ovat polarisoituneet, ja niissä erotellaan eri kulttuurit toisistaan entistä voimakkaammin hierarkkisesti. Institutionaalinen maahanmuuttopolitiikkamme erottelee, jakaa ja luokittelee maahan saapuvat ihmiset sen mukaan, mikä on ns. kansallinen etumme. Sen mukaan maahanmuuttaja asetetaan asemaan, jonka hänen kotimaansa saa kulttuuriluokituksessa. Tehdessään kategorioita näille määrityksille poliittiset päättäjät ja virkamiehet luovat kulttuurimerkityksiä ihmisiin, jotka saapuvat maahan eri maista ja eri systä.

Etnisyyteen liittyvissä kulttuurisissa keskusteluissa on kiistely siitä, muodostuuko kulttuuristen vähemmistöyhteisöjen jäsenille pysyvä kollektiivinen ja muuttumaton identiteetti vai onko se muuttuva ja uusiutuva. Mitä mieltä me suomalaiset olemme, ja mitä mieltä vähemmistöyhteisöjen ihmiset itse ovat?

Suomeen muuttaneiden eri etnisten vähemmistöjen kulttuuri-identiteetin muutosvaiheiden tutkimus on kiinnostava tutkimusaihe, johon ei voi löytää vastauksia tapaamieni pakolaisten avulla, sillä kulttuurisen

identiteetin uudenlainen muotoutuminen voi alkaa vasta, kun maahanmuuttajalla on tieto mahdollisuudesta saada integroitua uuteen kulttuuriin. Vähemmistökulttuurien ihmiset määrittävät itse tavan, jolla he haluavat kytkeytyä valtakulttuuriin. He voivat kiinnittyä sellaiseen vähemmistöryhmään, jossa kollektiivista identiteettiä pidetään yllä eristäytymällä muuttumattomaksi miellettyyn kulttuuriin. He voivat myös liittyä niihin vähemmistöryhmiin, jotka elävät postmodernin maailman monikulttuurisissa verkostoissa, joihin mahtuu sekä vähemmistön jäseniä että valtakulttuurin edustajia.

Tutkimus, jonka intressinä on selvittää kulttuurisen identiteetin muotoutumista uudennlaiseksi tai pitäytymisenä entiseen, vaatii siten vuosia kestävästä tutkimuksellista seuranta-aikaa. Aineistoni pakolaisten enemmistö eli tilanteessa, jota hallitsi epätietoisuus siitä, missä kulttuurissa he tulevaisuudessa elämänsä viettävät.

Kohdatessaan pakolaisia ja turvapaikanhakijoita ammattiauttajan on otettava tarkastelunsa kohteeksi myös oma kulttuurinen identiteettinsä, sillä maahanmuuttajat haastavat ammatillaiset ihmisoikeuskysymysten äärelle kysyen, mitä sisältöjä totuuspolitiikallamme heihin liitämme.

4. Psykososiaalisen pakolaistyön kehyykset

Mukautuminen kulttuurin muutoksiin

Luvussa kolme olen tarkastellut maahanmuuttajien ja ammattiauttajien suhteen muodostumista yhteiskuntapoliittisen valtasuhteen näkökulmasta katsottuna. Tässä luvussa kohdistan tutkimukseni teoreettisiin kulttuurin käsityksiin, jotka ovat mukana ammattityössä, kun länsimaiden sosiaali- ja terveydenhuollon ammattilaiset rakentavat suhdettaan maahanmuuttajiin.

Pakolaisten, ei-vapaaehtoisesti kotimaastaan lähteneiden hyvinvoinnin tutkimusta on leimannut tutkijoiden suuntautuminen psykologiseen tai psykiatriseen viitekehykseen. Hyvinvointi on näiden tutkimusorientaatioiden mukaisesti mielletty terveydeksi, johon vaikuttavat ja jota uhkaavat psykodynaamisen teorian käsitteistä johdetut tekijät: menetys, erottaminen, stressi ja trauma. Sosiaaliseen tukeen ja oppimiseen perustuvia käsitteitä on käytetty huomattavasti vähemmän.

Ammattiauttajan asiantuntijavaltaa avaan esittämällä määrittely- ja luokittelutapoja, joilla lääketieteen diagnostiikassa ja psykologisissa teorioissa sosiokulttuuriset tekijät tulevat kategorisoiduiksi. Etnografiseen

kenttätöyöhöni perustuvien havaintojeni pohjalta esitän esimerkkinä kidutuksen määrittymisen diagnosoiduksi oireeksi ja kuvaan, minkälaiseksi jälkiä tuottavaksi traumaksi kidutus luokittelussa mieltyy. Onko kidutuksen kokenut pelkkä uhri?

Vastauksena kysymykseen sosio-kulttuuristen tekijöiden vaikuttavuudesta ihmisen hyvinvointiin esitän etnografisen perspektiivin sosiaalisesti kärsivien pakolaisten heterogeeniseen joukkoon: Ihminen kulttuurissa, yksilöllisesti ja yhteisöllisesti.

Tutkimuksia siirtolaisuudesta

Varhaisemmissa siirtolaistutkimuksissa on nojaututtu kahteen hypoteesiin, kun on tutkittu vaikutuksia, joita kulttuurin vaihtamisella on muuttajaan. Toinen on stress-of-migration -hypoteesi, jonka mukaan siirtolaisten kokemien psykologisten traumojen, eristäytyneisyyden, masennuksen ja muiden elämän hankaluuksien oletetaan johtuvan siirtolaisuudesta ja uudelleenasuttamisesta. Toinen, self-selection -hypoteesi olettaa siirtolaisryhmien sisältävän suhteettoman suuren määrän ihmisiä, jotka ovat alttiita mielenterveyden järkkymiselle.

Nykyisinkin tehdään tutkimuksia, joissa isäntämaata syytetään siirtolaisten elämän vaikeuttamisesta, ja tutkimuksia, joissa siirtolaisia itseään pidetään kyvyttöminä ja vastuullisina siitä, etteivät ole uudessa maassa saaneet onnistumisen kokemuksia. Väitteissä ei ole huomioitu niiden liittyvän mahdollisesti lähettävän maan ja vastaanottavan maan asukkaiden asenteisiin ja olettamuksiin. Tutkimuksissa ei myöskään ole selvitetty, ovatko mielenterveyden järkkymisestä kertovat luvut siirtolaisten keskuudessa korkeampia kuin kantaväestön tai kotimaan väestön keskuudessa ja missä olosuhteissa ne luvut ovat korkeampia. (Ks. Rack 1998.)

Kysymyksessä ovat valinta- ja mukautumisprosessit, jotka voivat vaihdella siirtolaisväestön keskuudessa. Murphy (1998) painottaakin eroja

muutettaessa maaseudulta kaupunkiin tai kaupungista metropoliin. Eroja on myös yksin tai ryhmässä tehdyssä ja pakotetussa tai vapaaehtoisessa siirtolaisuudessa. Yhtä tärkeitä muuttujia hänen mielestään ovat maantieteellinen etäisyys ja kulttuurin muutos. Tutkimuksellisesti on myös tärkeää selvittää alkuperämaan perustilastot (vrt. Rack emt.). Omassa tutkimuksessaan Murphy (1998) on esimerkiksi huomannut, että Kroatiassa ja Irlannissa skitsofreniaa sairastavien osuus väestöstä on korkea. Jos vastaanottavassa maassa verrataan näistä maista tulevien siirtolaisten skitsofrenian sairastavuuslukuja kantaväestöön, on otettava huomioon, että ne voivat yksinkertaisesti heijastaa eroa maiden välisissä sairastavuuslukuissa ja diagnosointikriteereissä. Murphyn mielestä niillä ei siten ole mitään tekemistä siirtolaisuusprosessin kanssa.

Miten ihmiset mukautuvat kulttuuriin muutoksiin? Sodan alueilta entisestä Jugoslaviasta, entisestä Zairesta ja Irakista saapuneet pakolaiset ja heidän lapsensa pakottivat minut etsimään selitystä ihmisten erilaisiin tapoihin reagoida sotakokemuksiinsa. Minkälaisilla teoreettisilla lähestymistavoilla tutkijat selittävät vaikutuksia, joille traumaattiset tapahtumat ovat tutkittavat altistaneet?

Muutosten vaikutus ihmisen psyykkiseen hyvinvointiin

Vaikutusmallin (impact modell) mukaan inhimillinen elämä on ulkoisen todellisuuden heijastusta, josta seuraa, että altistuminen traumaattisille tapahtumille aiheuttaa ihmiselle oireita, tuottaa häiriöitä hänen ihmissuhteisiinsa ja estää hänen suotuisan kehityksensä. Esimerkiksi väkivaltaisissa olosuhteissa elävien lasten on oletettu käyttäytyvän aggressiivisesti, ja heidän traumakokemustensa ja oiremuodostelmansa väliin on asetettu

yhtäläisyysmerkki. Vaikutusmallissa tutkimus kohdistetaan kysymyksiin pakolaisuuden ja sotakokemusten vaikutuksista PTSD-diagnosoinnin (post traumatic stress disorders) mukaisiin oireisiin, somaattisiin vaivoihin ja pitkäaikaisiin sosiaalisiin ongelmiin. Punamäki (2000, 110—120) kritisoi näin yksinkertaisille käsitteille rakennettuja tuloksia, sillä hänen tutkimustensa mukaan lapset ja perheet ottavat harvoin vaikeudet vastaan passiivisesti. Sen sijaan he yrittävät vahvistaa omia ja kollektiivisia resurssejaan ja löytää sopivia tapoja selviytyäkseen vaikeuksista ja hallitakseen niitä.¹

Oire-orientoituneen traumatutkimuksen ongelmana Punamäki (emt.) pitää tutkimustapaa, jossa ei huomioida ihmisten kykyä rakentaa aktiivisesti elämäänsä ja tehdä kokemukset ymmärrettäviksi. Punamäen tutkimuksen mukaan ihmiset saattavat toimia näin huolimatta siitä, kuinka kauhistuttavia kokemukset ovat olleet. Esimerkiksi palestiinalaiset naiset ja entiset poliittiset vangit paljastivat tarinoissaan, että objektiivinen todellisuus sotilaallisesta miehityksestä, johon liittyy väkivaltaa, nöyryyttämistä ja muita kauheuksia, ei heijastunut suoraan heidän psykologisiin vastauksiinsa. Äidit ilmaisivat syyllisyyttä siitä, etteivät he kyenneet suojaamaan lapsiaan kauhistuttavilta ja väkivaltaisilta tapahtumilta. He kantoivat syyllisyyttä myös siitä, että heidän lastensa oli otettava poliittinen vastuu, ennen kuin he olivat siihen täysin kypsiä. Näitä asioita äidit pitivät negatiivisina. Positiivista oli kuitenkin se, että vaikeuksien myötä perheen yhtenäisyys ja lapsia suojaava perherakkaus lisääntyi.

Punamäen (emt., 118) tutkimuksen painotus oli ”sellaisessa psykologisessa hyvinvoinnissa, joka korostaa ihmisten vahvuuksia, kuten määräysvaltaa, päämäärätietoisuutta ja taistelua oikeuden puolesta”. Tutkimusintressinä hänellä oli havainnoida tapaa, jolla nämä ihmiset ”mobilisoivat kaikki inhimilliset kykynsä mukaan lukien poliittiset, sosiaaliset ja henkiset edistääkseen kestävyyttä”. Lähestymistavan hypoteesina oli, että eri persoonalliset, sosiaaliset ja poliittiset tekijät ovat välillisiä vaikuttajia, kun arvioidaan traumaattisen kokemuksen vaikutusta.

¹ Esim. Lazarus (1991), Punamäki (1986), Turner and Gorst-Unsworth (1990).

Aiheuttaako traumaattinen kokemus oireita, jotka muiden tekijöiden ohella riippuvat myös tapahtuman luonteesta, kovuudesta ja äkillisyydestä, tapahtumalle annetusta merkityksestä, saatavilla olevasta avusta ja sosiaalisesta tuesta ja eloonjääneen persoonallisista luonteenpiirteistä?¹

Monen tekijän (multifactorial) mallissa ei keskitytä vain patologiaan tai PTSD:n mukaisiin oireisiin. Mallin arviointikriteereihin sisältyvät esimerkiksi sellaiset muuttujat kuin kyky työhön ja vanhemmuuteen, läheiset kiintymyssuhteet² aikuisten parissa, oppimiskyky³, selviytymiskeinot⁴, identiteetin muodostuminen ja moraalien kehittyminen lasten keskuudessa⁵. Näin muodostetun laajan seurausmuuttujien asteikon avulla tutkijat (Punamäki emt., 118) selvittivät, kuinka ja miksi tutkittavien tuskalliset kokemukset saattavat johtaa heidät huonoon psykologiseen tilaan.

Mallia toteuttaneet tutkijat huomasivat, että jatkuva kokemus sotilaallisesta väkivallasta, menetyksistä ja nöyryytyksestä pitää yllä edellä esitettyä lapsen ja vanhemman uniikkia suhdetta. Sen huomaaminen sai tutkijat vastustamaan näkemystä, jonka mukaan pakolaiset ovat stressaavien elämäntilanteitten uhreja. Jos tutkimuksessa ei huomioida sitä, että esimerkiksi palestiinalaisten elämä kietoutuu läheisesti poliittisiin ja psykologisiin realiteetteihin, on tuloksena stereotyyppiset mielikuvat joko uhreina tai sankareina esitetyistä palestiinalaisista. (Punamäki emt., 111—112.)

Tutkimuksensa kriittisiksi pisteiksi Punamäki (emt., 120) nostaa esiin seuraukset, joita hyvää tarkoittavat ja huolestuneet ihmiset voivat tahtomattaan saada aikaan, vaikka heidän tarkoituksenaan on protestoida sotilaallista väkivaltaa ja ihmisoikeusloukkauksia vastaan. Edistämällä mielikuvaa sota-alueen ihmisistä yksinomaan uhreina, sodan kauhutekijöiden kokeneina ruumiillistumina he todistavat, että uhrien kärsimykset

¹ Esim. La Greca et al. 1996.

² Esim. Kanninen and Punamäki 1998.

³ Esim. Rousseau, Drapeau and Corin 1996.

⁴ Esim. Kostelny and Garbarino 1994.

⁵ Esim. Elbedour, Baker and Charlesworth 1997.

vaikuttavat aina tuleviin sukupolviin saakka ja osoittavat sotalapset ikään kuin menetetyksi sukupolveksi. Heidät esitetään aggressiivisiksi tai rauhan esteiksi, mutta jätetään esittämättä lasten kehitykseen sisältyvät käyttämättömät mahdollisuudet. Esimerkiksi entisen Jugoslavian sodan uhreista käytyyn diskurssiin sisältyvät emotionaaliset ilmaukset, sellaiset kuin ”kuinka ihmeessä kukaan voi tointua sellaisen hyökkäyksen jälkeen” perustuvat näkemykseen, jonka mukaan väkivaltainen ympäristö heijastuu suoraan inhimilliseen kehitykseen ja käyttäytymiseen. Yhtä vaarallinen kuin uhri-ajattelu voi olla myös kärsimyksen ja taistelevien ihmisten idealisointi, sankarien esittäminen imagoltaan ideologisesti motivoituneina ja legendaarisesti vahingoittumattomina ”supermiehinä”. Esimerkiksi tätä imagoa tukevat sellaiset palestiinalaiset arvot kuin kunnia, sankaruus ja marttyyrikuolema. Sekä uhrin että sankarin imago ovat kuitenkin harhaanjohtavia ja ristiriidassa arkielämän todellisuuden kanssa, ja ne voivat vaikeuttaa ponnistuksia monipuolisen kuntoutuksen aikaansaamiseksi uhreille ja eloonjääneille.

Ihmisten taipumuksena on pitää pelottavia ja tuskallisia kokemuksia jotenkin vieraana omassa elämässään. Ne ovat poikkeuksellisia ja tapahtuvat mahdollisesti muille kuin itselle.

Impact modell -vaikutusmalli ja monen tekijän tutkimusmalli mallintavat atomistisille linjoille ihmisten traumakokemukset. Toisin sanoen lähtökohtana molemmissa malleissa on, että trauma kohdatessaan meidät joko särkee tai vahvistaa meitä riippuen siitä, kuinka suojattuja tai räjähdysalttiita olemme. Prosessimallia käyttävällä tutkijalla on eri lähtökoh- ta. Hänen tutkimustavoitteenaan on lopettaa tuskalliset traumaattiset kokemukset, ja niiden kohteeksi joutunutta tutkija analysoi uniikilla yhdistelmällä tiedostettua ja tiedostamatonta, kognitiivista ja affektiivista toimintaa. Kognitiivisen toiminnan malliin sisällytetään prosessimallissa esimerkiksi ajattelu, muistelu, kuvittelu tai arvuuttelu. Affektiivinen toiminta käsittää emotiot, mielialan ja tunteen. Molemmat hallitsevat, kun tuskallisia kokemuksia integroidaan osaksi terveyden säätöä. (Punamäki emt., 111—112.)

Palestiinalaisten lukemattomat keinot prosessoida traumaattisia kokemuksiaan nousivat kenttätyövaiheen kuluessa tutkijoiden havainnoitaviksi ja he huomasivat, miten trauma muutti voimakkaasti lasten leikkiä ja aikuisten unennäkö-, muistelu- ja kuvitteluprosesseja. Tähän Punamäellä (emt., 114) on kriittinen tutkijan mielipide. Hengissä säilyneiden kuvaukset uniennäkemisestään ja muistamisestaan voivat lisätä ymmärrystämme uniikeista, integroivista mentaalista prosesseista vain siinä tapauksessa, että niitä tutkitaan osana laajempaa kognitiivisia ja emotionaalisia toimintoja käsittävää tutkimusta. Jos eloonjäänyttä autetaan pitämään yllä terveellisiä unimalleja, joiden sisältöä luonnehtivat tarinat ja emotionaaliset ilmaukset, voi uniennäkeminen toimia ratkaisevana traumaattisia tekijöitä integroivana prosessina. Prosessi sisältää kuitenkin vaikeuden liittämällä symbolinen materiaali unennäkemiseen ja voi aiheuttaa trauman kokeneille ansan: mitä enemmän he tarvitsevat parantavaa potentiaalia uniennäkemiseensä, sitä enemmän nämä prosessit panevat heidät alttiiksi vaaralle. Punamäki (emt., 114) väittääkin, että traumasta toipuminen on riippuvainen onnistuneesta kognitiivisten ja emotionaalisten, tiedostettujen ja tiedostamattomien prosessien integroimisesta.

Pakkosiirtojen vaikutuksia selvittäneitä, länsimaisen tutkimustradition mukaisia tutkimuksia on hallinnut oire-orientoitunut lähestymistapa, jossa pakkosiirretyt oireilevat menetyksiin depressiolla, tuskaisuudella ja somaattisilla vaivoilla (esimerkiksi Duingraan 1996; Tran 1993; Bernier 1992; Liebkind 1996; Hirayama, Hirayama ja Cetingok 1993; Orley 1994). Näitä oireita aiheuttavat kokemukset tilanteessa, kun koti ja omaisuus on tuhoutunut, perheenjäsenet kuolleet ja tukiverkostot hävinneet. Samoihin tuloksiin on päädytty tutkimuksessa, jossa selvitettiin Kamputsean pakolaisten pitkäkestoisia emotionaalisia ongelmia. Niitä aiheutti lukuisia vaikeita menetyksiä sisältävä prosessi (Bernier 1992). Myös kotinsa ja sosiaalisen kulttuurisen ympäristönsä menettäneillä kroaateilla on vaikea-asteista tuskaisuutta ja depressiota (Kondic & Marvar 1992).

Tutkijat ovat siis päätyneet toteamaan huomattavan vakuuttavasti, että pakkosiirretyt ihmiset kärsivät menetyksiä paetessaan, etsiessään turvapaikkaa tai uudelleensijoittumista. Heille todennäköisesti tulee surun kokemuksia ja he ovat herkkiä vakaville fyysisille ja tunne-elämän oireille.

Sen sijaan pakkosiirtojen vaikutuksia perheeseen, naapurustoon ja yhteisöön on tutkittu varsin vähän. Kenttätyöni kuluessa tämäkin kysymys nousi esiin, sillä tapasin maahan yksinään saapuneita aikuisia ja ilman vanhempiaan lähetettyjä lapsia sekä vanhempia, jotka ovat jättäneet osan lapsistaan lähtömaahan sukulaisten hoiviin. Nämä kokemukset olivat esillä heidän kanssaan käydyissä keskusteluissa.

Miten ihmiset käsittelevät menetyksiään, ja onko vastauksena niihin aina psyykinen oireilu? Kysymystä ovat selvittäneet erityisesti coping-tutkijat tutkimuksissaan väkivallan uhreista¹ ja erityisesti raiskauksen uhreista², pakolaislapsista³ ja suuronnettomuuksista selviytyneistä⁴. Tehdyt tutkimukset ovat samansuuntaisia stressiteorioiden kanssa, ja ne on muotoiltu samoista aineksista. Erona ovat kysymykset, joissa etsitään myös vastauksia ihmisten selviytymiseen traumaattisista, stressiä aiheuttavista elämäkokemuksistaan.

Pakolaistutkimuksissa on paljastunut erityisesti yhteisön antaman sosiaalisen tuen merkitys. Tutkimuksissa yhteisön tukeen kytkeytyvät lähiomaisten verkoston tuki ja ympäristön tarjoamat taloudelliset resurssit ja palvelut. Yhteisötuen puute on läheisessä yhteydessä pakolaisten vieraantumiseen ja mielenterveyden heikkoon tilaan⁵. Esimerkiksi iäkkäiden Kiinan siirtolaisten masennus liittyi heidän yksinäisyytensä, toisilla taas tyytymättömyyteen perheeseensä ja huonoon terveyteensä⁶. Sosiaalinen

¹ Esim. Perloff 1983.

² Esim. Burgess & Holmström 1984.

³ Esim. Eth & Pynoss 1985.

⁴ Esim. Cohen & Ahearn 1980.

⁵ Esim. Tran et al. 1987 ja Nishimoto et al. 1989.

⁶ Esim. Mui 1996.

tuki ja perheen läsnäolo korreloivat positiivisesti kaakkoisaasialaisten pakolaislasten sopeutumiseen¹.

Pakoon lähetetyt alaikäiset lapset

Suomeen on saapunut ja saapuu alaikäisiä turvapaikanhakijoita ilman huoltajaa. Miten ilman vanhempiaan ja ilman muiden läheisyyden tukea eri syistä pakoon lähetetyt lapset mukautuvat muutoksiin? Oireilevatko he psyykkisesti, pysähtyykö heidän kehityksensä, ovatko he uhreja? Miten otamme heidät vastaan, palautammeko heidät vai järjestämmekö vanhemmat tänne? Tavat, joilla kysymyksiä lähestytään, rakentavat omalta osaltaan perspektiivejä sosiaali- ja terveydenhuollon maahanmuuttotyön käytäntöihin.

Suomeen ilman huoltajaa lähetettyjen pakolaislasten tutkimus on vasta alkamassa, joten sosiaalialan ammattilaisilta ei ole tutkimustietoon perustuvaa näkemystä lasten kannalta parhaasta ratkaisusta.² Heidän asemansa on kuitenkin huolestuttanut niitä suomalaisia, jotka vuonna 1998 lähettivät eduskunnan oikeusasiamiehelle kantelukirjeen alaikäisten ilman huoltajaa maahan tulleiden pakolaislasten tilanteesta. Kirjeen johdosta eduskunnan apulaisoikeusasiamies Riitta-Leena Paunio selvitti pakolaislasten oikeuksien toteutumista. Vuoden 1999 ratkaisussaan hän kiinnitti huomion yksin tulleiden pakolaislasten hakemusten pitkiin käsittelyaikoihin ja päätti jatkaa niiden selvittämistä. Vuonna 2000

¹ Esim. Fox, P.G., Cowell, J.M. and Montgomery, A.C. 1994.

² Tämän ovat huomanneet Väestöliiton Väestöntutkimuslaitoksen tutkijat Helander ja Mikkonen (2002), jotka haastattelivat 31 ilman vanhempiaan tullutta lasta ja nuorta tavoitteenaan esittää suosituksia sekä toimenpide-ehdotuksia pakolaislasten elämän parantamiseksi.

valmistuneessa selvityksessään hän tarkensi seurauksia, joita ns. kohtuuttomuusperusteiset oleskelulupapäätökset aiheuttavat pakolaislapsien perheenyhdistämislle ja kunnille, joille valtio ei korvaa heidän aiheuttamiaan kustannuksia.¹ Toinen asia, johon hän kiinnitti selvityksessään huomion, oli 18 vuotta täyttäneen huostaan otetun tai sijaishuollossa olleen yksin maahan tulleen nuoren oikeus saada lastensuojelulain mukaisia jälkihuollollisia tukitoimia itsenäistymisensä tueksi.²

Monet ns. separaatiotutkijat ovat samaa mieltä niistä negatiivisista seurauksista, joita kehittyvä lapsille, jotka on lähetetty pois kodistaan ilman vanhempiansa. Klassisena esimerkkinä mainitaan usein Anna Freudin ja Dorothy Burlinghamin (1943; 1944) tutkimukset, jotka todistivat, että toisen maailmansodan pommitusten aikana kaupungeista turvalliselle maaseudulle siirretyt lapset voivat huomattavasti huonommin kuin kaupunkikeihin vanhempiansa kanssa jääneet lapset. Ero vanhemmista aiheutti huomattavan negatiivisia vaikutuksia lasten kehitykselle. Myös Bowlby (1984) painottaa eri syistä johtuvan separaation ja menetyksen aiheutta-

¹ Tapauksissa, joissa lapselle on myönnetty oleskelulupa ns. kohtuuttomuusperusteella, perheenjäsenen oleskeluluvan edellytyksenä on, että hänen toimeentulonsa Suomessa on turvattu. Tämä muodostaa käytännössä esteen lapsen ja hänen perheensä yhdistymiselle Suomessa. Sen täyttyminen edellyttäisi, että ainakin joku perheen jäsenistä voisi saada Suomessa välittömästi tänne tultuaan työtä tai että perheenjäsenet voisivat elää lapsen saaman sosiaaliturvan varassa. Kumpikin vaihtoehto lienee käytännössä yleensä mahdoton. Tästä seuraa, että yhdistyminen oman perheen kanssa siirtyä epämääräiseen tulevaisuuteen. Lisäksi lapsen sijoittuminen toivomuksensa mukaisesti voi vaikeutua sen vuoksi, että asianomainen kunta ei halua ottaa häntä vastaan, koska valtio ei korvaa hänestä aiheutuvia kustannuksia (Paunio 29.12.2000).

² Lastensuojelulain (683/1983) 34 §:n nojalla sijaishuollossa olleilla lapsilla on 18 vuotta täytettyään oikeus jälkihuoltoon siihen asti, kunnes he täyttävät 21 vuotta. Yhteiskunnan vastuulla olevien, yksin tulleiden pakolaislasten perustuslain 6 §:n mukainen yhdenvertainen kohtelu edellyttää, että heitä ei aseteta jälkihuoltoa koskevien palvelujen osalta huonompaan asemaan kuin Suomessa vakinaisesti asuvia, julkisen vallan vastuulla olevia huostaanotettuja ja sijaishuollossa olevia lapsia. Molemmat lapsiryhmät, lastensuojelun kohteena olevat sijaishuollossa olevat lapset ja pakolaislapset ovat julkisen vallan erityisten suojelutoimenpiteiden kohteena. Heidän eriarvoinen kohtelunsa täysi-ikäisyyden saavuttamisen jälkeen ei ole nähdäkseen perusteltua (Paunio emt.).

van tuhoisia vaikutuksia erityisesti esikouluikäisille lapsille. Samaa mieltä on Eisenbruch (1991) osoittaessaan, miten separaatio kotimaasta tai paikasta, jossa ihminen on elänyt identifikaatioprosessinsa kehittymisen ajan, muodostaa suuren elämäntapahtuman ja aiheuttaa sen kokeneille suuttumusta ja kulttuurivihamielisyyttä.

Edellä olen (s. 64—66) esittänyt, miten lapsia lähetettiin pois sodan jaloista toimenpitein, joista Suomen valtio oli vastuussa. Suuntaan jatkossa tarkasteluni seurauksiin, joita toimenpiteillä on arvioitu olevan sotilasten psyykkiselle kehitykselle. Ne tapahtumat toimivat muistutuksena, kun käydään keskusteluja tänne lähetettyjen pakolaislasten kanssa tehtävästä lastensuojelutyöstä.

Lastensiirtokomitean toimesta Suomesta lähetettiin vuosina 1941—1948 Ruotsiin, Tanskaan ja Norjaan 53 896 lasta, talvisodan aikana noin 7 000, jotka miltei kaikki palautettiin kotimaahan heti rauhan tultua keväällä 1940 (Lastenkotiuttamiskomitean mietintö 13.6.1949¹). Siirtotoiminnan järjestelyistä huolehti Lastensiirtokomitea syyskuun 28. päivään 1948 saakka, jolloin sen katsottiin tehneen työnsä valmiiksi.

Lastensiirtokomitean päätöksen mukaan Ruotsiin siirretyt terveet lapset oli palautettava vuoden 1946 kuluessa. Päätös herätti Ruotsissa voimakkaan reaktion, jonka vuoksi Lastensiirtokomitealle annettiin valtuudet myöntää lupa, että lapsi jää Ruotsiin toistaiseksi. Luvan perusteina olivat seuraavat palauttamista vaikeuttavat syyt: 1) lapsen orpous, 2) sairaus kodissa tai muuten sopimattomat kotiolot, 3) Ruotsissa annettavan ammattiopetuksen keskeytyminen, 4) vanhempien erittäin heikko

¹ Talvisodan jälkeen lapsia lähetettiin Ruotsiin seuraavasti: Vuonna 1941 3 341, v. 1942 17 398, v. 1943 1 411, v. 1944 28 975, v. 1945 1 914 ja v. 1946 857 lasta. (Ks. myös Bäck 1976.) Heidän lisäksi 24 731 lasta matkusti yksityisteitse Ruotsiin Tukholman Suomi-toimiston laskelmien mukaan. Esitetyt luvut ovat jossain määrin epätarkkoja, sillä tilastoissa voi sama lapsi olla useampaan kertaan laskettuna hänen palattuaan Ruotsiin oltuaan välillä kotimaassa. Alle 16-vuotiaita suomalaisia lapsia Ruotsissa oli Suomi-toimiston ilmoituksen mukaan 16.5.1949 seuraavasti: Ruotsissa adoptoituja oli 1 235 lasta, Apukomitean toimesta kasvattilapsisopimuksen perusteella ruotsalaisiin koteihin sijoitettuja oli 3 764, Apukomitean muutoin sijoittamia 263 ja yksityistietä Ruotsiin matkustaneita oli 7 585, yhteensä 12 847 lasta.

taloudellinen tila (koski erityisesti suurperheisiä) ja 5) soveltumaton tai puuttuva asunto.

Sotien jälkeen separaatiokokemuksien vaikutukset lasten psyykkiseen kehitykseen nousivat konkreettisesti esiin lasten suomalaisten vanhempien ja ruotsalaisten kasvattivanhempien taistellessa siitä, ketkä ovat lapsen todelliset vanhemmat, sillä kaikki kasvattivanhemmat eivät olleet halukkaita palauttamaan lapsia takaisin Suomeen.

Lastenkotiuttamiskomitea selvitti kysymystä ja käytti yhtenä asian tuntijanaan mielitautiopin professori Martti Kailaa. Kannanottonsa separaatiokysymykseen hän perustaa näkemykseensä lapsen psyykkisen kehityksen edellytyksistä. Johdantokappaleessa Kaila esittää: ”Monet vaikeat pysyvät neuroottiset tilat, kuten esim. ns. pakko- ja luonneneuroosit pohjautuvat lapsuusajan vaikeisiin elämyksiin, kun taas terveesti kehittyneellä lapsella on suuri sopeutumis- ja unohtamiskyky, niin ettei näistä lyhytaikaisista järkytyksistä jää mitään pysyviä haittoja. Rakkaaksi käyneestä ympäristöstä eroaminen voi järkyttää ja aiheuttaa hetkellisesti psyykkisiä häiriöitäkin, mutta jos uusi ympäristö on sopiva eivät nämä useimmiten varsin lievät psyykkiset häiriöt jää pysyviksi, saattikka sitten vaikeuttaisivat vahingollisesti lapsen myöhempään kehitykseen”. (Lastenkotiuttamiskomitean mietintö 13.6.1949.)

Kaila (Lastenkotiuttamiskomitean mietintö 13.6.1949) esittää lisäksi, että myös lapsen palauttaminen kotimaahan voi aiheuttaa hänelle psyykkisen häiriötilan ja psyykkisen kehityksen viiveen. Siihen vaikuttavat lapsen ”rakenteinen yliherkkyys, mikä on jo todettu psyykkisinä tai hermostollisina häiriöinä, ja jos lapsi selvästi osoittaa kiintymyksensä nykyiseen ja aversionsa uuteen ympäristöön”.

Lapsen palauttaminen kotimaahan voi aiheuttaa hänelle psyykkisen häiriötilan tai kehityksen viivästy mistä, mikäli entinen ja uusi ympäristö poikkeavat huomattavalla tavalla toisistaan. Tämä poikkeaminen voi Kailan mielestä olla taloudellista tai henkistä laatua, ja se liittyy maailmankatsomukseen ja elämäntapoihin. ”Palauttamisen kysymystä ratkaistaessa on huomioitava, että vain jossakin suhteessa moraalisesti puutteellinen

koti voidaan katsoa sellaiseksi uudeksi ympäristöksi, että muutos toisesta, moraalisesti korkeammalla tasolla olevasta kodista voi aiheuttaa pysyviä konfliktejä. Luonnollisesti vain niissä tapauksissa, joissa ympäristön muutos tapahtuu paremmasta huonompaan, voi se olla häiriöiden aiheuttajana, ei päinvastoin.” (Emt.)

Loppupäätelmänä Kaila esittää, että ”mikäli suljetaan pois edellä olevat seikat, ei lapsen palauttamisen luonnollisten vanhempiensa luokse voida katsoa aiheuttavan sielullista järkytystä, joka pysyvästi voisi vaikuttaa lapsen terveyteen ja henkiseen kehitykseen” (Lastenkotiuttamiskomitean mietintö 13.6.1949).

Kului yli parikymmentä vuotta, ennen kuin Suomessa alettiin käydä julkista keskustelua sotäläisten kokemuksista. Keskustelun avasi Annu Edvardsen (1977), joka itse kuuluu pakkosiirrettyjen lasten ryhmään, parivuotiaana Ruotsiin lähetettyjen ja sinne jääneiden joukkoon. Hän vastustaa voimakkaasti lastensiiroja, ja kirjaansa hän on koonnut haastattelemiensa sotäläisten kokemuksista. Esipuheessa hän mainitsee, ”nykyään tiedämme enemmän perusturvallisuudesta ja siitä, kuinka sitä tulee varjella. Suomalaisten sotäläisten kohdalla tapahtunut erehdys ei saa toistua, ei tässä selostettuja suurisuuntaisia joukkokuljetuksia vastaavissa eikä yksittäisissä tapauksissa. Tätä meidän sietää ajatella huolehtiessamme ’tavallisista’ kasvattilapsistamme... ” (emt. 7—8) .

Räsänen (1988) tutkimus ”*Lapsuusajan separaatiokokemusten vaikutus aikuisiän psyykkiseen ja fyysiseen terveyteen sekä sosiaaliseen hyvinvointiin*” aloitti omien sotäläisemme akateemisen tutkimuksen. Hän jatkoi sotäläisemme tutkimusta ja teki vertailua naapurimaassa ja Suomessa sotäläisten viettäneiden lasten kokemuksista (1996).

Räsänen vuoden 1988 tutkimuksessa sotäläiset (243 henkilöä) mainitsivat kielteisinä kokemuksinaan Ruotsissa oloajastaan ahdistuksen, pelot ja alennustunteet sekä huolen kotiväestä, mutta pahimman ikävän laannuttua varsin moni kuitenkin viihtyi hyvin Ruotsissa. Suomeen palattuaan moni oli aluksi vierastanut äitiä, isää ja sisarusia. Yli puolella tutkittavista oli hyvät suhteet kaksiihin vanhempiin ja varsin moni piti edelleen yhteyttä ruotsalaisiin vanhempiinsa.

Toinen Räsänen (1996) tutkimusaineisto muodostuu vuosina 1944 ja 1945 Kuopion läänin alueelta Ruotsiin lähetetyistä ja alueelle jääneistä lapsista. Tutkimuksessa jäljitettiin 568 henkilöstä 501. 379 heistä vastasi postikyselyyn ja 60 osallistui haastatteluun. Haastatelluista oli 30 jäänyt pysyvästi Ruotsiin ja 30 on palannut Suomeen. 178 kyselylomaketta palautettiin vertailuryhmän 214 henkilölle postitetuista kyselylomakkeista. Tästä ryhmästä valittiin vertailuryhmäksi 144 henkilöä ja heistä 30 haastateltiin.

Tutkijan alkuhypoteesina (Räsänen 1996) oli separaatiokokemusten traumaattiset vaikutukset lapsen kehitykseen ja tutkimuksen tavoitteena oli selvittää, miten suomalaiset sotalapset ovat erosta selvinneet. Vertailuryhmän muodostivat lapset, jotka jäivät Kuopion läänin alueelle ja jotka eivät olleet kokeneet lapsuutensa aikana yli kahden kuukauden mittaista eroa vanhemmistaan. Iältään ja sukupuoleltaan he vastasivat mahdollisimman paljon Ruotsiin lähetettyjen lasten ryhmää. Tutkimuksen tavoitteena oli selvittää, onko sotalapsiryhmällä kontaktivaikeuksia, fyysisiä, psyykkisiä tai psykosomaattisia sairauksia tai epäsosiaalisuutta enemmän kuin vertailuryhmällä ja onko ryhmien välillä todettavissa eroja psykososiaalisessa tilanteessa. Tutkimuksessa arvioitiin myös erokokemuksen keston ja lukumäärän vaikutusta em. tekijöihin.

Tutkimustulosten mukaan ryhmät eivät paljonkaan eronneet toisistaan. Koulutusta vertailuryhmän lapset olivat saaneet merkittävästi enemmän, mutta ammattien suhteen ryhmät olivat kuitenkin samankaltaiset, joskin vertailuryhmä sisälsi enemmän yksityisyrittäjiä. Psykkinen sairastaminen ei myöskään erottanut ryhmiä, mutta omien tunteitten tunnistamisessa ja tunneilmaisuuksissa sotalapset olivat taitavampia. Vertailuryhmä oli myös somaattisesti sairaampi kuin sotalapsiryhmä. Molemmissa ryhmissä oli tutkimushetkellä saman verran rikosrekisteriin merkittyjä henkilöitä. Nuoruudessaan sotalapset olivat tehneet enemmän rikosrekisterimerkintöihin johtaneita tekoja, mutta eivät niitä uusineet, ja merkinnät heistä oli poistettu rikosrekisteristä. Kliininen haastattelu toi lisätietoa ja osoitti molempien ryhmien kokeneen paljon elämäntapahtu-

mia. Lopputuloksena voidaan tutkijan mielestä pitää, ettei henkilöiden psyykkisessä terveydessä ollut merkittäviä eroja. Myönteisiä ja myös erittäin vaikeita ja kipeitä muistikuvia lapsuudesta oli sekä sotalapsiryhmään että vertailuryhmään kuuluvilla henkilöillä.

Räsänen (1996) vertaileva tutkimus lähti liikkeelle olettamuksesta, että separaatio vanhemmista vaikuttaa negatiivisesti lapsen kehitykseen. Sotalapset ovat Räsänen mielestä selvinneet hyvin, kun ottaa huomioon heidän kokemansa varsin suuret ja rajut erot vanhemmistaan ja muista omaisistaan sekä muut elämänmuutokset. Heiltä puuttuivat ne trauma-peräiseen stressihäiriöön viittaavat oireet, joita ilmeni muutamalla vertailuryhmään, ei poislähetettyjen lasten ryhmään kuuluvalla haastatellulla ja jotka olivat joutuneet kokemaan konkreettisesti sodan kauhuja. Lopputuloksena tutkija päätyy hylkäämään separaatio-olettamuksen. Hän pitää mahdollisena lasten siirtämistä aktiivisilta sota-alueilta turvaan alueelle, jossa heidän ei tarvitse kokea jatkuvaa kuolemanpelkoa eikä nähdä omaistensa ja muiden ihmisten väkivaltaista kuolemaa. Edellytyksenä kuitenkin on, että lapsille voidaan taata hyvä henkilökohtainen hoiva uudessa turvallisessa ympäristössä.

Sosiokulttuuriset tekijät länsimaisen lääketieteen diagnostiikassa

Pakolaiset saapuvat maahamme hyvin erilaisista maista. Elämän olosuhteet, joista he ovat lähteneet, poikkeavat toisistaan, samoin lähdön syyt ovat erilaisia samastakin maasta lähteneillä. Yhteistä on pakoon sisältyvä kärsimys, pettymykset ja toisten ihmisten vihamielisyys. Pakolaiset käsittelevät näitä tuskallisia kokemuksiaan ja niihin sisältyviä tunteitaan yksilöllisesti.

Onnistunut taistelu traumaattisten muistojen kanssa voi neutralisoida kokemusten negatiiviset vaikutukset. Tässä taistelussa pakolaisten kanssa työskentelevät ammattilaiset tuntevat kuitenkin usein avuttomuutta, niin mekin Kidutettujen kuntoutuskeskuksessa. Tunsimme itsemme monesti voimattomiksi niiden tunteiden myllerryksessä, joita pakolaisten elämänkokemukset meissä aiheuttivat. Huomasimme, että niihin oli saatava etäisyyttä, jotta voisimme ylittää tunteemme ja löytää oikeat ammatillisen auttamisen tavat.¹

Suuri osa tutkimusaineistoni pakolaisista on kohdannut hyvin vaikean kokemuksen. Se on ollut surua väkivaltaisesta omien juurien rikkipimisestä ja surua lopullisesta erottamisesta pois rakkaitten ihmisten ja paikkojen läheisyydestä. Osalla pakolaisista se on surua pakolaisleirien kauhukokemuksista, poliisin suorittamista kidutuksista, nälästä, silminnäkijän asemasta väkivaltaisissa kuolemissa. Suruun liittyy epätoivon ja syyllisyyden tunteita ja tunnonvaivoja siitä, että on ollut ikään kuin petturi niitä kohtaan, jotka jäivät vaikeisiin olosuhteisiin. Tästä on esimerkkinä Bosniasta sodan aikana lähteneiden ja sinne jääneiden välinen jännite. Syyllisyydentuntoisina he surivat myös sitä, että oikeastaan he itse monimutkaistavat pakolaisuuteen liittyvää suruprosessia ja ovat itse esteenä kuntoutumisprosessille.

Tiesimme teorian tasolla (ks. Bettelheim 1943) näistä kysymyksistä, esimerkiksi siitä, että syyllisyyden tunne oli tavallisin oire keskitysleireiltä säästyneiden keskuudessa. Oli kuitenkin eri asia kohdata tällaista surua ja syyllisyyttä kasvokkain silmästä silmään. Me emme sittenkään olleet tietäneet, mitä tällainen suru voi olla.

Oma ammatillinen kokemukseni pakolaisten kanssa työskennellessäni etenikin prosessimaisesti. Se sisälsi alkuvaiheen ahdistuksen ja voimattomuuden tunteen, joka siirtyi taka-alalle, kun pitempiaikainen työskentely avasi silmäni ymmärtämään näiden ihmisten omaavan kei-

¹ Näiden tunteiden läpikäymisessä saimme työhönsä Chilestä paenneelta, Tanskassa koulutuksen hankkineelta ja Ruotsissa pakolaisterapeutina toimivalta psykologilta.

noja, joilla he voivat selviytyä vaikeista elämäkokemuksistaan. Tässä vaiheessa irtisanouduin hyvää tarkoittavan ja huolestuneen ammattiauttajan tavasta nähdä kaikki pakolaiset ainoastaan uhreina. Aloin esittää kysymyksiä lähestymistavoista, joilla kidutetut tulevat kategorisoiduiksi hoitokäytännöissä tavalla tai toisella, ja kysymyksiä siitä, miten hyväksyttävänä kidutusta pitää yhteisö, joka sen sallii. Mikä merkitys kidutuksella on eri kulttuurien rankaisukoodistossa? Miten tavallista ja hyväksyttävää kidutus on eri maiden vankiloissa?

Meille suomalaisille ammattiauttajille kidutuksen salliva yhteiskunta on vieras ja etäällä meistä. Näin ovat suurelta osin myös seuraukset, joita kidutus aiheuttaa sen kohteeksi joutuneelle. Mikä on normaalia ja mikä epänormaalia kidutetun pakolaisen käyttäytymisessä? Mikä hänen kulttuurissaan on sellaista, joka meidän kulttuurissamme katsotaan epänormaaliksi, mutta jonka kyseisen kulttuurin ihmiset ovat katsoleet normaaliksi? Mikä merkitys on paolla ja mikä merkitys on kidutuksella, ja voiko niitä erottaa toisistaan? Näiden kysymysten myötä aloin seurata kidutukseen liittyvää poliittista kirjoittelua ja myös Amnestyn raportteja.¹ Huomasin kidutuksen olevan varsin yleistä vankiloissa, pidätyksissä ja sotatilanteissa. Se koskettaa huomattavan suurelta osalta myös siviiliväestöä, erityisesti perheenjäseniä.

¹ YK:n kidutuksenvastaista sopimusta vuodelta 1987 on hiottu uudelleen lähes 10 vuotta. Sen takana on suurin osa Euroopan, latinalaisen Amerikan ja Afrikan maista. USA on myös ratifioinut sopimuksen vuonna 1994, mutta vastusti sen ottamista uudelleen neuvoteltavaksi. Uusi sopimus antaisi YK:lle oikeuden tarkastuskäynteihin vankiloissa, mm. USA:n Guantanamo tukikohdassa, jossa USA säilyttää Talibanin ja al-Quidan jäseniksi epäilemiään ihmisiä. USA ei onnistunut kaatamaan sopimusta, sillä YK:n talous- ja sosiaalineuvoston äänestyksessä se päätettiin ottaa uudelleen neuvoteltavaksi. (Helsingin Sanomat 25.7.2002 ja 26.7.2002.)

Oireiden luokittelu mielenterveystyössä

Sosiaali- ja terveydenhuollon ammattityöntekijät lähettävät Kidutettujen kuntoutuskeskuksen hoitoon pakolaisia ja turvapaikanhakijoita, joiden mielenterveydellisten ongelmien he arvioivat johtuvan vankiloissa, leireillä tai pidätyksen aikana tapahtuneesta kidutuksesta.

Vaikeat kokemukset kotimaassa olivat pakolaisten realitodellisuutta, ja keskusteluissamme lähdimme kunkin omasta tarinasta liikkeelle. Huomasimme, että tapaamisistamme pakolaiset hakivat elämäänsä merkitystä eri tavoin, ja samastakin maasta saapuneiden kertomukset toimivat hyvin moniäänisesti ja -kielisesti. Niiden kautta silmiimme piirtyi erilaisia mielikuvia paosta, kidutuksesta, surusta ja koti-ikävästä.

Kysymykset seurauksista, joita fyysinen ja psyykinen kidutus voi aiheuttaa sekä yksilöille että sekundaarivaikutuksen kautta heidän perheenjäsenilleen, nousivat jatkuvasti esiin työssämme. Hakiessamme vastauksia näihin kysymyksiin vertasimme omien asiakkaittemme kokemuksia ja vointia myös eri maissa tehtyihin psykologisiin ja lääketieteellisiin tutkimuksiin. Huomasimme, etteivät tapaamamme pakolaiset näyttäneet poikkeavan merkittävästi niistä suomalaisista, joiden elämään liittyy vaikea traumaattinen kokemus. He reagoivat samoin kuin suomalaiset hyvin yksilöllisesti traumaattisiin kokemuksiinsa ja käsittelivät niitä eri tavoin. Mutta pakolaiset olivat, toisin kuin suomalaiset, lähteneet kulttuurista, jossa heidän kokemuksensa olivat syntyneet. He olivat nyt tuntemattomassa oudossa kulttuurissa vailla tuttua erityisesti sukulaisten muodostamaa turvaverkkoa.

Kidutetuilla kotimaan kokemukset olivat vielä tuoreessa muistissa, ja ne asettivat heille vaikeuksia ymmärtää suomalaista kulttuuria ja suomalaisten ihmisten kohtaamista: ”Minun ruumis on täällä, mutta mieli on muualla.” Vaikeista lähtökohdista huolimatta keskustelujemme tavoitteena oli auttaa pakolaisia etsimään ja löytämään uusia todellisuuksia ja näköaloja elämälleen täällä Suomessa.

Miten kidutus sosiokulttuurisena tekijänä määrittäytyi oireiksi lääketieteen diagnostiikassa, minkälaisiin psykologisiin teorioihin tutkijat nojautuvat kidutuskokemusten vaikutuksia arvioidessaan, ja minkälaisia jälkiä niiden katsotaan jättävän kidutetun kokemusten eri kerroksiin? Näiden kysymysten johdattamana aloin työparini kanssa kategorisoida termiä torture (kidutus). Sisällytimme siihen fyysisen pahoinpitelyn ohella myös raiskaukset ja omaisen tai perheenjäsenen henkisen trauman hänen jouduessaan silminnäkijäksi näissä tilanteissa. Kävimme keskenämme tässä ja nyt keskustelua seurauksista, joita fyysinen ja psyykinen kidutus aiheuttaa sekä yksilöille että heidän perheenjäsenilleen.

Peruskysymys kliinisissä hoitokäytännöissä on normaalin ja epänormaalin raja. Rajan vetämisessä oireiden diagnosointi ohjaa näkyvästi, mutta myös piilevästi hoitoa antavan ja hoitoa saavan käsitystä oireen, sairauden, taudin tai ongelman luonteesta ja siten sen vaatimasta hoidosta. Näin käy myös kidutetun turvapaikanhakijan ja pakolaisen kohdalla.

Kysymyksen normaalisuuden kulttuurisidonnaisuudesta toi aikoinaan esiin antropologi Ruth Benedict, joka mm. katsoi meidän kulttuurissamme epänormaalksi leimatun voivan olla normaali toisessa kulttuurissa, mikäli kulttuuri on epänormaalin ”ihanteekseen valinnut” (Benedict 1966, 212). Tämä kysymys oli ajankohtainen kuntoutuskeskuksessa erityisesti silloin, kun hoitotiimi arvioi, onko asiakkaan käyttäytyminen psykoottista oireilua vai ei.

Jotta turvapaikkaa hakeva voisi saada oleskeluluvan täällä Suomessa, on hänen pystyttävä osoittamaan viranomaisille selkeät näytöt pakoon ja turvapaikan hakemiseen johtaneista syistä. Yhtenä näyttönä käytetään hoitavan lääkärin kirjoittamaa todistusta. Lääkärit, jotka itse eivät ole olleet näkemässä kidutustapahtumaa, kuuntelevat hakijan tarinaa, havainnoivat ja tutkivat hänen fyysisiä ja psyykkisiä oireitaan ja arvioivat, mikä yhteys niillä on hänen kertomaansa. He arvioivat, onko tutkittavan kidutuksesta kertovalla tarinalla ja hänestä tehdyillä tutkimuslöydöksillä yhteyttä diagnoosiluokitusten mukaisiin oireisiin. Entä muu hoitava henkilökunta, mitä he uskovat tapahtuneen, ja minkä he mieltävät pako-

laisen ongelmaksi? Onko se pako vai kidutuskokemukset tai molemmat? Lääketieteellisessä tutkimuksessa kohdataan kysymys, mikä toiminta on kulttuurisidonnaista ja mikä ei ole ja miten normaalin ja epänormaalin raja konkretisoituu tavassa, jolla sosiokulttuurisia tekijöitä hyväksytään lääketieteelliseen diagnostiikkaan.

Maahanmuuttajien parissa Suomessa työskentelevät ammattilaiset¹ ovat huomanneet oman tietämättömyytensä näistä kysymyksistä. Lääkärit kysyvät, mitkä tekijät voivat olla kulttuurisidonnaisia syndroomia maahanmuuttajien käyttäytymisessä, ja sosiaalialan ammattilaiset kysyvät, miten valtakulttuurista poikkeava käyttäytyminen määritetään ja miten määrittämissä on huomioitu ihmisoikeudellinen näkökulma.

Länsimaisen psykiatrian kulttuurisidonnaisuus

Kulttuurisidonnaiset syndroomat ovat kautta vuosisatojen kiinnostaneet diagnooseja tekeviä lääkäreitä. Transkulttuurisen psykiatrian juurien katsotaankin sijoittuvan 1800-luvun loppupuolelta alkaneeseen aikakauteen. Tuolloin Afrikassa, Tyynenmeren maissa ja Pohjois-Amerikan intiaanireservaateissa työskennelleet psykiatrit jättivät ajoittain sairaalansa tehdäkseen lyhyitä retkiä paikallisiin yhteisöihin, joissa oli vallalla rituaaleja ja uskomuksia, joita nimitetään traditionaalisiksi, kulttuuri-sidonnaisiksi (culture-bound) malleiksi (Littlewood & Lipsedge 1989).

Keskustelua psykiatrian kulttuurisidonnaisuudesta alettiin käydä lääketieteen piirissä vuodesta 1955 alkaen, jolloin termi ”transcultural” otettiin akateemiseen käyttöön (Murphy 1998, 12—13). Termi aiheutti

¹ Hassinen-Ali-Azzani (2002) osallistuu tähän keskusteluun hoitotieteen väitöskirjällänsä, jonka keskeistä antia on hoitotyön tietopohjan muutostarve. Hänen johtopäätöksensä on, että hoitohenkilökunnan kulttuurinen asiantuntemus lisää sekä henkilökunnan että asiakkaitten tyytyväisyyttä ja hoidon laatua parane.

debatin, koska ”cultural”, ”ethno-cultural”, ”cross-cultural” ja ”comparative” olisi voitu yhtä hyvin valita käyttöön ja koska jokaiseen sisältyy erilaisia konnotaatioita. Esimerkiksi etnopsykiatrisessa lähestymistavassa kysymystä epänormaalin ja normaalisuuden kulttuurisista merkityksistä tarkastellaan tutkimuksen kohteena olevan kulttuurin oman käsitejärjestelmän kautta, joten lähtökohtana on käsitteiden kulttuurisidonnaisuus (ks. Kleinman 1995; vrt. Benedict 1966).

Normaalisuuden kulttuurisidonnaisuus on Littlewoodin ja Lipsedgen (1989, 190—211) mukaan mutkikkaampi kuin puhtaasti kulttuuri-relativistisen etnopsykiatrisen lähestymistavan esittämä näkökulma. Näkemyksensä Littlewood ja Lipsedge selittävät psyykkisten häiriöiden monimuotoisuudella. Biomedisiinisesti selitettävien somaattisten sairauksien oletetaan olevan universaaleja, joskin ympäristöön liittyvät tekijät erilaistavat niiden maantieteellisiä (kulttuurisia) jakautumia. Joidenkin psykoosien aiheuttajiksi on löydetty fyysiset tekijät, ja biomedisiinisesti orientoituneet psykiatrit selittävät monien muidenkin psyyken häiriöiden johtuvan elimistön orgaanisuudesta. Kulttuurisen aineksen mukanaolon he näkevät häiriöiden ilmenemismuodoissa, esimerkiksi harhojen sisällöissä.

Sosiologisesti orientoituneiden psykiatrien mukaan psykoosien oireyhtymät muodostuvat kulttuuristen odotusten mukaisiksi. Näin käy myös erityisesti lievemmille psyykkisille häiriöille, käytöshäiriöille, sopeutumisongelmille, itsemurhayrityksille, alkoholismille tai sille, että rikollisuutta pidetään normaalina. Oireita arvioidaan kulttuurisesti määrittävien rajojen mukaan.

Nimitys transkulttuurinen psykiatria yleistyi 1960-luvulla, joskin sen sisältö Viljasen (1994, 40—41) tutkimuksen mukaan on muuttunut kulttuuristen tekijöiden syvempiä yhteyksiä ymmärtäväksi psykopatologian alueeksi. Kysymyksessä on melko heterogeeninen diskurssi, joka käsittelee kulttuurin ja psykopatologian välisiä yhteyksiä. Fernandon (1989, xiii) mukaan transkulttuurisessa psykiatriassa on kaksi toisiinsa sidoksissa olevaa näkökulmaa, psykiatrian kulttuuriset aspektit (kulttuuripsykiatria; cultural psychiatry) ja psykiatria ei-länsimaisissa kulttuureissa.

Transkulttuurisesta psykiatriasta käytyä keskustelua voidaankin mielestäni tarkastella retoriikkana, jossa todellisuuden rakenteeseen perustuvat argumentit, normaalius ja kulttuuri, lähtevät liikkeelle todellisuuden eri osien välisestä suhteesta. (Ks. Perelman 1996, 60.) Usko niiden olemassaoloon objektiivisina rakenteina voi koskea monenlaisia seikkoja, kuten syysuhteita tai ilmiöiden taakse jääviä ”todellisia” olemuksia. Todellisuuden rakennetta luovissa argumenteissa jostakin annetusta tilanteesta tehdään ennakkotapaus, malli tai yleinen sääntö, johon voidaan nojata. Nämä ovat esimerkkejä retoriikasta, jossa pyritään lisäämään jonkin väitteen uskottavuutta ja vastaavasti vähentämään sen kanssa kilpailevien väitteiden uskottavuutta.

Transkulttuurisessa psykiatriassa ja psykologisessa antropologiassa on kiinnitetty huomiota normaaliuden relatiivisuuteen ja kategorioiden culture-bound ja culture-specific syndroomien validisuuteen (Viljanen 1994). Hughesin (1985) mielestä tavoitellessaan eksoottisia syndroomia transkulttuurinen psykiatria on liittännyt ne melko kyseenalaistamattomasti ”psykiatrisen ilmiön hämäämään ytimeen”. Siitä seuraa transkulttuurisen psykiatrian jääminen marginaaliseen asemaan sekä yleisen psykiatrisen teorian kannalta että kehittyvän maailman käytännön psykiatrian kannalta. Kleinmanin (1977) mukaan eksoottisuuden korostus teki mahdottomaksi sijoittaa vertaileva psykiatria sosiaaliseen kontekstiinsa, jolloin se suuntasi huomion vain välittömiin ongelmiin ja lisäsi oikeutusta pitää ei-eurooppalaisia outoina ja alempiarvoisina.

Britanniassa uuden transkulttuurisen psykiatrian kukoistus alkoi 1980-luvulla. Maan väestön heterogeenisuus, monirotoisuus ja monivärisuus muodostivat kulttuurien sekoituksen ja aiheuttivat terveyspalvelutyössä toimiville tarvetta ymmärtää kulttuurien eroavuuksia. Esimerkiksi Littlewood ja Lipsedge ovat esittäneet tuon vuosikymmenen alusta lähtien terävää kritiikkiä aikaisempaa transkulttuurista psykiatriaa kohtaan. Vuonna 1997 he kuitenkin toteavat, että vain vähän on muuttunut sitten vuoden 1982, jolloin he esittivät ensimmäisen kerran kriittiset argumenttinsa psykiatreille.

Littlewood ja Lipsedge (1997) väittävät mm., että transkulttuurinen psykiatria keskittyy sairauden kliinisiin malleihin, joiden mukaan potilaita havainnoidaan yksilöinä, ilman ymmärrystä häiriöiden mahdollisista sosiaalisista määreistä. Tässä viittaan oman tutkimukseni lähestymistapaan eli kysymykseen *ihminen kulttuurissa vai kulttuuri ihmisessä*. Littlewood ja Lipsedge varoittavat erityisesti maahanmuuttajien kohdalla yleistyksistä ja yksinkertaistuksista, sillä maahanmuuttajat eivät ensinnäkään muodosta mitään yhtenäistä ryhmää, ja heidän etninen taustansa on erilainen.

Psykologisten vaikeuksien ymmärtäminen ja käsitteellistäminen on mahdollista vain kulttuurisen ympäristön tarjoamien, saatavilla olevien uskomusten ja olettamusten avulla, Littlewood ja Lipsedge (emt.) huomauttavat. Jokainen kulttuuri rakentaa kokemuksensa saatavilla olevilla kulttuurisilla työkaluilla, ja jopa psykoottiset kokemukset voivat tulla ilmaistuiksi perhe-, uskonto- tai sosiaalisen konfliktin muodossa. Missä mielessä potilas pitää itseään sairaana ja mikä vaatii hoitoa, vaihtelee potilaiden omassakin kulttuurissa. Työntekijöiden omat uskomukset terveyden ja mielen sairauden luonteesta ja mahdollisesti sairauksiin liittyvät stigmaat vaikuttavat tapaan, jonka mukaiseksi he mielenterveyspotilaan roolin hyväksyvät. Mikä siedetään Intiassa, vaatii terapiaa New Yorkissa. Mikä on mielenvikaisen käytöstä Barbadoksella, ei sitä olekaan Jamaikalla.

Littlewoodin (1998, 42) oma malli, jonka hän nimeää vaihtoehtoiseksi etnopsykiatriseksi lähestymistavaksi, eroaa traditionaalisesta sosiaalipsykiatrisesta mallista. Erona on merkityskeskeisyyden ottaminen huomioon, kuten antropologiassa tehdään. Mallissa lähestytään ihmisen mieltä ajatukseen ja toimintaan sisältyvien jaettujen kulttuuristen kategorioiden kautta. Yksilöistä tehdyt tilastotutkimukset laaditaan toisin. Littlewood toteaa, että etnopsykiatrinen malli sisältää tietyn yhteisön ylläpitämät normaaliuden ja epänormaaliuden käsitteet.

Psykiatrien suhtautuminen kulttuuriin tekijöihin on Fernandon (1989, 61—62) mukaan nähtävissä kolmen tulkintamallin mukaan, jotka on rakennettu antropologian termin. Universalistisen mallin erot

psykkisissä sairauksissa ovat pinnallisia, jolloin voidaan oikeutetusti käyttää missä kulttuurisessa kontekstissa tahansa länsimaisen psykiatrian tautiluokitusta. Evolutionistinen malli antropologiassa käsittää vieraan kulttuurin erot todellisiksi ja erojen katsotaan johtuvan kulttuurin kehitysaste-eroista. Relativistinen malli tarkastelee psykkisiä sairauksia emic-näkökulmasta, jolloin sairauden merkitys ymmärretään sen omassa kulttuurisessa kontekstissa.

Fernandon (emt.) mukaan transkulttuurisessa psykiatriassa näyttäisi olevan voimassa evolutionistinen malli universalististen periaatteiden mukaisesti. Vieraan kulttuurin sairaussysteemit ovat vain primitiivisempi muoto länsimaisista sairaussysteemeistä.

Brittiläisten psykiatrien 1990-luvulla käymä ajatustenvaihto transkulttuurisesta psykiatriasta on kytkeytynyt kysymyksiin sosiaalisista ja poliittisista aspekteista ja siitä, ”kuinka transkulttuurinen psykiatria voi alkaa kotoa”. Keskustelun on tehnyt ajankohtaiseksi kasvava psykiatristen palveluiden kysyntä, joka on lisännyt tarvetta saada tietää, mitkä tilastoluvut yksityiskohtaisesti selittäisivät vähemmistöryhmien käyttäytymistä ja uskomuksia tai miten kehittää vähemmän kulttuurisidonnaisia psykiatrisia palveluita. Näihin kysymyksiin tutkijat eivät ole vastanneet.

Sen sijaan tutkijat ovat keskustelleet siitä, miksi jotkut transkulttuuriseen psykiatriaan sisältyvät aiheet eivät muutu ja kehity tutkijoiden eivätkä lääkäreiden työssä. Näin tapahtuu erityisesti silloin, kun henkilökunta kuuluu valkoiseen valtaväestöön. Coxin (1986, 1) mielestä monelle terveystyön ammattilaiselle on ollut puhdistava kokemus kuulla, kuinka transkulttuurinen psykiatria itse asiassa toimiikin institutionaalisen rasmin ilmauksena ja kuinka sen merkitys on pysyvää aina siihen saakka, kun sen koko laajuus on huomioitu. Institutionaalisen rasmi-keskustelun myötä osa terveystyöntekijöistä on alkanut kehittää työssään menetelmiä, joilla korjataan syrjiviä toimenpiteitä.

Transkulttuurinen psykiatria muodostaa suuren sateenvarjon, jonka alle mahtuu monia toisistaan poikkeavia teemoja, jotka voivat korostaa vastakkaisiakin kliinisiä lähestymistapoja. Kuinka laaja-alaisesti ja kuinka

vakavasti terveystyöntekijät niihin suhtautuvat, riippuu heidän omasta kyvystään tutkia, mihin eri tekijöihin kulttuuriset tekijät terveystyöntekijöiden tuotannossa liittyvät. Miten terveystyöntekijät suhtautuvat lääketieteen diagnostiseen käytäntöön, ja hyväksyvätkö he sen universaalisti validiksi, ovat kysymyksiä, joihin vastaaminen edellyttää transkulttuurisen psykiatrian alkavan ensisijaisesti kotoa käsin (Cox *emt.*, 5).

Suomessa emme ole käyneet transkulttuurista keskustelua ammattikäytäntöjen sisältämästä institutionaalisesta rasismista, kuten Britanniassa on tehty jo vuosikymmeniä. Meillä on vasta alkamassa keskustelu siitä, miten rasismi näyttäytyy maahanmuuttajatyössä.

Diagnoosiluokitukset tosiasioiden kuvauksina

Vuodesta 1950 lähtien on käyty kriittisiä keskusteluita teoreettisten orientaatioiden erilaisuudesta, joihin eri maissa ja eri klinikoilla tehdyt lääketieteen ja psykiatrian diagnoosit perustuvat.

Monet psykiatrit, psykologit, sosiaalitieteilijät ja juristit, jotka 60-luvulla kuuluivat antipsykiatriseen liikkeeseen, kritisoivat voimakkaasti psykiatrien tapaa diagnosoida potilaansa psykoottisiksi ja laitostaa heidät. Liikkeeseen kuuluvat syyttivät psykiatreja siitä, että nämä käyttivät diagnoosivaltaansa heikoimpien ihmisryhmien syrjimiseen, marginalisointiin ja leimaamiseen loppuiäkseen asti. Heidän antipsykiatrisen näkemysensä mukaan ei ole olemassa mitään mielen sairautta objektiivisena ilmiönä, on vain mentaalina häiriönä pidettyjä sosiaalisia poikkeavuuksia, joita aiheuttavat ja ruokkivat sellaiset tekijät kuin köyhyys, työttömyys ja sairaus. (Ks. Miller & Rose 1986.) Esitetty kritiikki sai aikaan sen, että psykiatrien oli pakko ryhtyä vakavaan itsetutkiskeluun erityisesti tavoistaan tehdä ja viedä käytäntöön diagnostisia luokitteluja.

Kysymys psykiatristen diagnoosien validisuudesta ja reliabiliudesta ei Viljasen (1999, 114) mielestä ole hämmästyttävää, sillä tilastolliset jakaumat sisältävät vinoutumia tutkimuksissa, joiden tutkittavia ovat olleet naiset, eriväriset ja etniset vähemmistöt sekä työväenluokkaan kuuluvat ja köyhät ihmiset. Nämä tutkimusten kohteena olevat ryhmät on useammin diagnosoitu skitsofreenikoiksi kuin valkoiset ja keskiluokkaiset miehet.

Kliinisessä työssä olevat psykiatrit ja muut asiantuntijat eivät ole kyseenalaistaneet mentaalisten sairauksien olemassaoloa. Heidän ongelmana on ollut niiden kuvailu ja mittaaminen ja se, millä tavoin tuoda ne esiin objektiivisina ilmiöinä, kuten biomedisiiniset sairaudet ja toimintahäiriöt tuodaan. (Ks. esim. Perelman 1996.)

Muutos, jolla diagnostiset kriteerit muutettiin tulkitsevista kuvaileviksi, oli käänteentekevä sisältäessään oletuksen, jonka mukaan kaikki psykiatrit voisivat olla yksimielisiä mentaalisten sairauksien luokittelusta ilman teoreettisia oletuksia tautien tai häiriöiden etiologiasta. DSM- ja ICD-sairausluokitusten¹ ajateltiin toimivan niin, että psykiatrien tapa tehdä yksipuolisia diagnooseja muuttuisi, sillä eri klinikoilla ja eri maissa tehtyjen diagnoosien oletettiin olevan vertailukelpoisia. Päämäärää ei kuitenkaan ole saavutettu, diagnooseja tehdään edelleen yksipuolisesti. (Kirmayer 1998.)

DSM- ja ICD-luokituksissa käytetyt kategoriat on muodostettu ja hyväksytty länsimaisen lääketieteen ja psykiatrian tradition mukaiseksi hallitsevaksi luokitustavaksi. Ne ovat tulleet yhä yleisemmin käyttöön sekä länsimaissa että kolmannen maailman maissa, ja ne ovat toimineet ”kiistämättömien tosiasioiden puhtaina kuvauksina” (vrt. Foucault 1972; Perelman 1996) hämärtäen muiden kuin länsimaisten kulttuurien sosiaalista todellisuutta. Näin on käynyt huolimatta siitä, että länsimaissa on muihinkin kulttuureihin kuuluvia ammattilaisia, etnopsykiatreja ja etnopsykologeja. (Ks. Gaines 1992; Kirmayer 1998.)

¹ DSM on lyhenne tautiluokituksesta *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. DSM-I julkaistiin vuonna 1952, DSM-IV vuonna 1994. Luokitus on käytössä sekä USA:ssa että Euroopassa. ICD on lyhenne tautiluokituksesta *International Classification of Diseases*. Se on eniten käytössä Euroopan maissa.

Kulttuurisen materiaalin sisällyttäminen uudistettavaan DSM-IV-luokitukseen sai Kirmayerin (1998) mukaan alkunsa vuonna 1991, jolloin kulttuuripsykiatrian johtavat amerikkalaiset asiantuntijat aloittivat työnsä perustamalla ryhmän *A Culture and Diagnosis Work Group*. Kolme vuotta kestäneen työskentelyn aikana ryhmään kiinnittyi noin 100 kliinikkoa ja sosiaalitieteilijää, jotka valmistivat kirjallisuuskatsauksia ja yksityiskohtaisia ehdotuksia tekstiin ja tekivät muutoksia arviointikriteereihin (Ks. Mezzich et al. 1996a; Mezzich et al. 1996b.)

DSM-IV:ään sisällytettävien kulttuuristen aiheiden tärkeyttä lisäsivät kliinikojen ja sosiaalitieteilijöiden mukaan ainakin seuraavat tekijät: (1) latinalaisamerikkalaisten, afrikkalaisamerikkalaisten ja aasialaisten kansalaisten osuuden kasvu Amerikan väestössä. Lisäksi ei-eurooppalaisista maista tulevien uusien siirtolaisten osuuden kasvu; (2) vastaavat muutokset psykiatrien ammattikunnan omassa etnisessä koostumuksessa; (3) tosiasia, että DSM on kansainvälisessä käytössä ja se pitää yhdenmukaistaa WHO:n julkaiseman ICD-10-luokitusjärjestelmän kanssa; (4) psykiatrisia diagnooseja kohtaan esitetty lisääntyvä kritiikki. (Kirmayer 1998, 339.)

Toimikunnassa (emt., 341) käytyjä keskusteluja hallitsi biologia ja epidemiologia, empirismin kieli. Vaikka kulttuurieksperit olivat kiinnostuneita asettamaan koko tautiluokitusesityksen sosiaaliseen, kulttuuriseen ja poliittiseen kontekstiin erityisesti luokiteltaessa kärsimystä, he kuitenkin omaksuivat jossain määrin erillisten sairauksien kielen. Tautiluokituksen asiantuntijat puolestaan myönsivät kriittiset huomautukset, jotka koskivat kategorioitten sijaintia, niiden kulttuurista muodostumista ja rajoituksia. Kärsimyksen eri muodot he kuitenkin sijoittivat sellaisiin kokonaisuuksiin, joita voidaan tutkia irrallaan kulttuurista ja sen sisällöstä. Esimerkkinä tästä on mielestäni kidutus, joka luokituksessa sijoitetaan yksilön kokemaksi post traumaattisen stressioireyhtymän (PTDS) mukaiseksi oireeksi.

Kategorioita ja kriteerejä ei pidä vaihtaa, ellei muutoksen arvo perustu pakottavaan tieteelliseen todistusaineistoon psykiatriasta tieteenalana, oli toimituskomitean yleinen mielipide. Sosiaalitieteiden ja lääketieteen,

kahden erilaisen lähestymistavan, keskinäisestä kommunikoinnista oli lopputuloksena vain toisen vallan horjuttaminen. Siitä seurasi, että toimituskunnan mielestä kulttuuriin liittyvät diagnoosit oli johdettava laaja-alaisista epidemiologisista ja vahvistetuista klinikkatutkimuksista. Kirmayer (1998, 340) kritisoi lopputulosta esittämällä uhkakuvia, joita syntyy, kun kulttuuripsykiatrian laaja etnografinen aineisto jätetään pois luokittelun kategorioista. Epidemiologian mukainen tautiluokitus perustuu laaja-alaisiin survey-tutkimuksiin ja klinikkakokeisiin, jotka edellyttävät suurta rahoitusta. Kirmayer toteaa rahoituksen kohdistuvan tutkimushankkeisiin, joita yleisesti pidetään hyväksytyinä ja joiden tutkimusmetodeja pidetään standardeina. Tällainen tutkimus on vastoin innovatiivista ja heuristista tutkimusotetta, jota Kirmayerin mielestä tarvitaan, kun kulttuurisia muutoksia luonnehditaan ja niitä osoitetaan oikeiksi.

Kirmayerin johtamasta *Culture and Diagnosis Work Groupin* ehdottamista erityisistä suosituksista DSM-IV:ään hyväksyttiin noin puolet. Ne olivat: 1) johdannossa lyhyt kommentti kulttuurin merkityksestä; (2) läpileikkaus kulttuurin, iän ja sukupuolen merkityksestä, mikä täydentää tekstiä erityisistä häiriöistä; (3) yhteenveto kulttuurisista täsmällisistä sanamuodoista liitteessä I ja (4) 25:n kulttuurisidonnaisen syndrooman sanasto.

Edellä mainitun ryhmän selvityksen mukaan diagnostista arviointia tehtäessä on huomioitava seuraavat tekijät: (1) yksilön etnokulttuurinen, kielellinen ja uskonnollinen identiteetti; (2) kulttuuriin perustuvat sairauden ja parantamisen selitykset; (3) psykososiaalisen ympäristön ja toimintojen kulttuuriset aspektit ja (4) yksilön ja klinikon välinen suhde. Tällä viitataan siihen, että diagnostisessa arvioinnissa on mukana myös klinikon oma kulttuuri, sekä hänen syntymäperheeseensä että ammatilliseen kulttuuriinsa liittyvä. (Kirmayer 1998, 341.) Ryhmän huomaama ammattityöntekijän oman kulttuurin merkitys transkulttuurisessa työssä on myös oman tutkimuksen ytimessä. Yksi tutkimuksen tavoitteista on käynnistää alan ammattilaisten itsearviointia tästä asiasta.

DSM-IV:ää uudistavan toimituskunnan muotoileman uudistetun diagnoosiluokituksen johdantoon ei sisällytetty niitä kulttuurin, etnisyyden ja rodun määritelmiä, jotka *Diagnosis and Culture Work Groupin* jäsenet olivat tehneet. Pois jäi myös huomautus DSM:n muodostamasta kulttuurisesta kontekstista. Läpi koko DSM:n kulttuuri esitettiin useimmiten vain sarjana varoituksia niistä vaaroista, jotka sisältyvät väärin diagnooseihin. Kirmayer (emt., 341) pahoittelee, että yhteenvedo täsmällisistä kulttuurin sanamuodoista sijoitettiin liiteosaan eikä johdannon jälkeen. Sijoitettuna oikealle paikalle ne olisivat osoittaneet, minkä merkityksen tuottaa diagnoosin sijoittaminen sosiaaliseen kontekstiin.

Psykiatria, joka ymmärtää sosiaaliset ongelmat kulttuurisessa kontekstissa, pitää diagnoosiluokituksien kulttuuria essentiaalina. DSM-IV:n kokonaisuudessa esimerkiksi inhimilliset ongelmat sijoitetaan implisiittisesti aivoihin tai yksilöpsykologiaan, ja psykiatrian tautiluokitus puolestaan perustuu enemmän patologiisiin kokonaisuuksiin kuin inhimillisiin kategorioihin. Diagnooseissa viitataan kokonaisuuksiin, joiden ominaisuuksia on tutkittu erillään ihmisen elämästä ja sosiaalisista ympäristöistä. Kaikki yritykset saada DSM:n kategoriat yleisellä abstraktion tasolla toimiviksi yleispätevyyksiksi jättävät kuitenkin diagnoosit aina sosiaalisiksi käytännöiksi. Niitä pitää kulttuurianalyseissa tutkia, kritisoida ja selvittää. (Kirmayer emt., 342.)

Lääketieteen antropologian edustaja Marita Eastmond (2000, 68–72) yhtyy kritiikkiin, joka kohdistuu lääketieteen tapaan luokitella sairautta. Hänen mukaansa se on merkkien ja oireitten tulkintaa ja patologioiden luokittelua ”diskreetteihin sairauden kokonaisuuksiin”, kuten diagnooseihin. Tällaisessa luokittelussa tauti irrotetaan sairaudesta, pahoinvoinnin kokemuksesta. Esimerkiksi DSM-IV-luokituksessa esitetyt diagnoosit psykologinen trauma ja post traumaattinen stressioireyhtymä lääketieteellistävät ihmisen kokemukset.

Tutkiessaan sosiaalisia merkityksiä ja kielellisiä ominaisilmaisuja (idioms), joilla pakolaisryhmät yrittävät saada mieltä kärsimyksilleen, Eastmond (2000, 72) huomasi heidän määrittelevän ne enemmän moraaliseksi, hengelliseksi, eksistentiaalisiksi tai ideologisiksi kuin lääke-

tieteellisiksi ongelmiksi. Argumenttinaan hän tuo esiin, että sosiaaliset ja taloudelliset voimat sekä rakentavat että rikkovat sosiaalisia suhteita. Näin tapahtuu, sillä kuvaillessaan kokemuksiaan ihmiset itse samalla muuttavat ja repivät rikki sosiaalisia, poliittisia ja kulttuurisia sisältöjä sekä merkityksiä, joita ne aiheuttavat heidän terveydelleen ja sairauksilleen. Esimerkkeinä poliittis-ideologisista kielellisistä ominaisilmaisista hän mainitsee omat tutkimuksensa (1989; 1996) latinalais-amerikkalaisista pakolaisista.

Hengellisen ja uskonnollisen kielen fokuksen Eastmond (emt.) löysi myös Eisenbruchin (1991) ja Corlinin (1990) tutkimuksista, jotka he ovat tehneet Kamputsean ja Tiibetin pakolaisista, sekä Tapp (1989) Hmong in Thain leirillä olevista, Laosista paenneista pakolaisista. Pakolaiset tuottavat itselleen selitystä, merkitystä ja toivoa, ja heidän tapansa sellaisenaan sisältävät terapeuttisia strategioita. Näissä tutkimuksissa pakolaiset ovat upottaneet yksilölliset kärsimyksensä kollektiiviseen tilanteeseen. Silloinkin kun he ilmaisivat sosiaalisen pahoinvointinsa yksilöllisenä sairautena, kuten ”elinhermoina”, ilmaisut antavat niitä käyttäville yksilöille laajemman sosiaalisen merkityksen. Lääketieteessä ja psykologiassa käytetyt kielelliset ilmaisut sen sijaan suuntaavat polttopisteen yksilöön, jonka tuska on käsitteellistetty irrallaan sisältöjen sosiaalisesta ja kulttuurisesta merkityksestä.

Kapean lääketieteen viitekehyksen mukainen ymmärrys ei Eastmondin (emt.) mielestä tavoita sodan aiheuttamia sosiaalisia draamoja, väkivaltaa eikä pakkosiirtoja, ei ihmisten kokemuksia sosiaalisen olemassaolon rikkirepimisestä ja suhdeverkostojen ja merkityssuhteitten mallien hajoamisesta ja hajaantumisesta. Hän ehdottaakin tiedonhankinnan työkaluiksi tulkitsevat, merkityskeskeiset ja etnografiset menetelmät, kun tutkitaan ihmisten terveyttä ja sairautta heidän oman sosiaalisesti ja kulttuurisesti rakentuneen kokemuksensa näkökulmasta.

Rack (1998) puolestaan kuvaa ”sudenkuoppia”, jotka uhkaavat sosiaalityöntekijöitä, lääkäreitä, poliiseja ja virkamiehiä silloin, kun he eivät tunne potilaan persoonallisuutta ja ovat epätietoisia potilaan oman

kulttuurin normeista. He voivat määritellä epätavallisen käyttäytymisen henkiseksi sairaudeksi, kun itse asiassa on kyse oikeutetun surun tai vihan ilmauksesta. Tapaukset, joissa Britannian mustat ihmiset ovat kokeneet peittelemätöntä tai hiuksenhienoa valtion aiheuttamaa rasistista häirintää, määritellään neuroosiksi, yksilölliseksi ongelmaksi. Rackin mielestä lääkärit eivät koskaan puhu stressistä, jonka rasistinen häirintä aiheuttaa, ja hän esittää kaipaavansa poikkitieteellistä luokittelujärjestelmää.

Sosiaaliset merkitykset, jotka maahanmuuttajat antavat omalle elämälleen ja käyttäytymiselleen sekä tavat, joilla ammattiauttajat niitä tulkitsevat, ovat tämän tutkimuksen ytimessä. Olen kuvannut tässä luvussa, miten länsimaisen lääketieteen kulttuurisidonnainen diagnosointitapa luokittelee ja kuvaa näitä merkityksiä. Seuraavaksi kuvaan tätä luokittelua tapausesimerkin avulla.

Kidutus lääketieteen ja psykologian kategorioissa

Kiinnostuksen kidutuksen yksilöille aiheuttamista lääketieteellisistä seurauksista herätti Amnesty International -yhdistys organisoidessaan vuonna 1973 nimienkeruun YK:lle esitettävään vetoomukseen, jossa tuomittiin kidutus ja esitettiin aiheeseen liittyvän konferenssin järjestämistä Pariisiin. Yhdistyksen tavoitteena oli rohkaista kidutuksen uhreja (torture victims) todistamaan, että kidutusta tapahtuu. Kokousta valmisteltaessa innostettiin lääketieteen organisaatioita esittämään lääketieteellisiä tutkimuksia ihmisistä, jotka asuvat maapallon niissä osissa, joissa kidutus on hyvin laaja-alaista.¹

¹ Artikkel: From AI's medical groups towards cross-disciplinary collaboration against torture. Lehdessä Torture 4/2000.

Pariisin konferenssin jälkeen neljä lääkäriä kiinnostui aiheesta, muodosti toimintaryhmän ja järjesti ensimmäisen kidutuksen vastaisen lääketieteellisen kokouksen Kööpenhaminaan vuonna 1974. (Marcussen & Genefke 2000.) Ryhmä katsoi aloittavansa neitseellisestä maaperästä, sillä tieteellistä tutkimustietoa kidutuksesta ei ollut. Keskityisleiri-syndromasta tosin oli runsaasti tietoa, mutta systemaattiset lääketieteen tutkimukset kidutuksen laajuudesta tai sen pitkäaikaisista seurauksista puuttuivat. Ensimmäiseksi tehtäväkseen ryhmä päätti kehittää standardoidun ohjelman, kuinka haastatella ja tutkia kidutuksen uhreja, ja tarkoituksena oli saada yksityiskohtaisia systemaattisia kuvauksia kidutusmenetelmistä ja niistä aiheutuneista välittömistä ja pitkäkestoisista oireista.

Tutkimukset keskittyivät pakolaisiin, ensin vuonna 1973 Eurooppaan saapuneisiin Pinochetin diktaattorihallintoa paenneisiin chileläisiin. Samana vuonna Kreikan armeijan junta syöstiin vallasta, ja ryhmä alkoi tutkia myös niitä ihmisiä, joita juntan hallinnon aikana oli kidutettu. Näin identifioitiin kaksi merkittävää kidutettujen uhrien ryhmää, joista toinen oli lähtenyt kotimaastaan pakolaiseksi ja toinen jatkoi elämäänsä kotimaassaan vastarintataistelijan statuksella. Seuraavina vuosina tehtiin lukuisia tutkimuksia ryhmistä, joita oli kidutettu Uruguayssa ja Argentiinassa, Italiassa, Latinalaisessa Amerikassa ja Pohjois-Irlannissa. Lisäksi toistettiin Kreikan armeijan junttahallinnon aikana kidutettujen tutkimus. (Marcussen & Genefke 2000.)

Edellä mainitun tanskalaisen lääketieteen ryhmän (ks. Marcussen & Genefke emt.) ensimmäiset tutkimukset painottuivat retrospektiiviselle tiedolle uhreilta, joita oli kidutettu joskus, usein monta vuotta aikaisemmin. Koska kiduttaminen halutaan aina pitää salaisena, kiduttajat käyttävät tekniikoita, jotka jättävät vähän havaittavia jälkiä, ja he pystyivät näin kieltämään kidutuksen. Virkavalta puolestaan esittää usein vasta-argumentteinaan, että uhrin valehtelevat tai liioittelevat ja että kysymyksessä oli epätavallinen yksittäistapaus. Tutkijoiden mielestä kidutustapahtumaa seurannut aika antoi kuitenkin mahdollisuuden huomata muutokset ja yhdistää ne osiksi kidutuksen syndroomaa.

Näistä syistä lääketieteen ryhmän tutkijat pitivät tärkeänä tutkia yksittäisten tapausten sijasta ryhmiä ja käyttää systemaattisia, yhdenmukaisia ja riittävästi testattuja tutkimusmetodeja. Käytäntönä oli haastatella kysymyksiin, jotka liittyivät tutkittavan aikaisempaan terveydentilaan, hänen saamiinsa lääketieteellisiin hoitoihin, hänen sairaalassaoloonsa ja kidutustapahtumaan. Kysymyksiin kohteina olivat erityisesti menetelmä ja kesto, vankilan fyysiset olosuhteet, vankeusajan pituus ja mahdollisuus saada sen aikana lääketieteellistä perushoitoa tai apua kidutuksen aiheuttamiin fyysisiin vammoihin. Lopuksi selvitettiin oireet, jotka sijoittuvat kidutustapahtuman ja suoritettavan kliinisen tutkimuksen väliseen ajanjaksoon. (Marcussen & Genefke emt.)

Kidutukseen liittyvien tietojen rekisteröinti ja systemaattinen kerääminen, niiden esittäminen kansainvälisillä foorumeilla ja systemaattinen tutkimus nostivat esiin kolme tutkimustulosta.

Ensimmäinen tutkimuslöydös, joka yllätti tutkijat, oli huomio siemättömäksi ja inhottavaksi koetun kidutuksen jatkumisesta kidutettujen mielikuvissa vielä monta vuotta tapahtumien jälkeen ja niiden aiheuttamat hyvin ahdistavat tunteet. Toinen yllättävä tutkimuslöydös oli, että modernissa maailmassa ei ole taiteen keinoin käsitelty uhrin persoonallisuuden ja identiteetin särkemistä kidutuksen avulla. Kolmas yllättävä löydös oli, että kidutus suunnataan vahvoihin persoonallisuuksiin, esimerkiksi ihmisiin, jotka ovat osoittaneet rohkeutta ja kestävyyttä vastustaa alistavia hallintojärjestelmiä. Ihmisoikeuksien puolustajien, opiskelijajohtajien, poliitikkojen ja etnisten vähemmistöjen edustajien sisimmän särkemisellä halutaan pelotella maan väestöä. (Marcussen & Genefke 2000.)

Edellä mainittujen tutkimustulosten seurauksena Tanskan lääketieteellinen ryhmä teki aloitteita, jotta kidutus hyväksyttäisiin moderniksi kliiniseksi käsitteeksi ja että kidutuksen seuraukset otettaisiin huomioon diagnoosissa ja hoidossa. (Marcussen & Genefke emt.)

Sosiokulttuuriset tekijät kidutuksen taustalla

Vuonna 1980 länsimaisen lääketieteen tautiluokituksen DSM-III sisällytettiin post traumaattisen stressi-oireyhtymän kategoria. Se käynnisti keskustelun kahdesta aikaisemmin erillään olleesta tutkimusmuuttujasta, kidutetun alkuperäisestä persoonallisuudesta ja traumaattisista tapahtumista. Siitä huolimatta kliinisessä työssä ei kiinnitetty huomiota merkitykseen, jonka kidutustapahtuman sosio-kulttuuriset tekijät aiheuttavat kidutetulle.

Kidutuksen diagnostinen luokittelu suuntaa tutkimukset lähestymistapaan, joka lähtee ulkoisista tekijöistä riippumattomasta kulttuurinäkemyksestä. Sen mukaan väkivallan juurien katsotaan lähtevän pikemmin yksilöllisestä kuin sosiaalisesta dynamiikasta. Sellainen näkemys tuskin oli edellä mainitun Kööpenhaminan ryhmän tarkoitus.

Miten kidutettu näkee oman asemansa kidutuksen sallivassa yhteisössä tai sieltä paettuaan? Keiden mielestä kidutettu on sankari eikä uhri, ja onko kysymyksessä aatteen vai kidutetun oman kunnian puolustaminen, ja missä kontekstissa?

Artikkelissaan ”*Psychological Responses to War and Atrocity: The Limitations of Current Concepts*” Bracken, Giller ja Summerfield (1995) kritisoivat tapaa, jolla lääkärit pukevat väkivallan ja kidutuksen seuraukset lääketieteelliseen diagnoosimuotoon. He kohdistavat kritiikkinsä yleisesti käytössä olevan posttraumaattisen stressioireyhtymän (PTSD) kategorioihin, jotka tukevat kätkeytyä länsimaista ontologiaa ja arvojärjestystä. Sen käyttämisen pitäisi olla muista maista tulevien ryhmien yhteydessä lähinnä kokeilevaa, ei itsestään selvää Brackenin ja muiden artikkelin kirjoittajien mielestä. Kirjoittajat haluavat osoittaa, että keskittyminen ensisijaisesti yksilöön ja hänen oireisiinsa käsitteellistää trauman vaikutukset ainoastaan yksilöllisiksi ja lääketieteellisiksi ilmauksiksi. Tästä seuraa, että trauman sisältämiä kysymyksiä pidetään toissijaisina ja pelkinä faktoreina, jotka lähinnä turmelevat psykologisen tai biologisen prosessin edistymistä.

Bracken ym. (emt., 1077) kirjoittavat, ettei heidän aikomuksenaan ole suunnitella uutta universalistista mallia tai korvata PTSD tai muut syndroomat, vaan hahmotella uusi kehys. Siinä eri kulttuurien todellisuudet muodostavat rakenteen, jolla vastata väkivaltaan. Kehyksen muodostavat kielen asema, henkinen tai uskonnollinen sitoutuminen, minän, yhteisön ja sairauden perusontologiset käsitykset. Kulttuuri määrittelee sen ympäristön ja sen käytännön, jossa väkivalta tapahtuu ja jossa yksilö myös toipuu. Näin sosiaaliset, poliittiset ja kulttuuriset todellisuudet rakentavat kontekstin, jossa väkivalta koetaan. Nämä todellisuudet määrittävät väkivallan tai trauman subjektiivisen merkityksen samoin tavan, jolla väkivaltaan liittyvä ahdinko on ilmaistu ja kerrottu. Yksilön saatavilla olevan yleisen tuen muoto ja laajuus ja saatavilla olevat, sopivat terapiat ovat nekin riippuvaisia sosiaalisista, poliittisista ja kulttuurisista todellisuuksista.

Edellä olevaan kritiikkiin yhtyy myös Kira (2001, 75—76), jonka mielestä kidutettujen hoidon onnistumisesta tehdyistä arvioinneista puuttuu sekä ”kulttuurinen sensitiivisyys” että vaihtoehdot teoreettiset lähestymistavat. Hän peräänkuuluttaa sellaista hoidon lähestymistapaa, jonka perustan muodostaa ekologisten systeemien, makrosysteemien ja systeemiteorioiden integroitu yhdistelmä. Empiirisesti se rakentuu sosiaalisesta tuesta tehtyyn tutkimukseen, erityisesti kidutettujen pakolaisten osalta. Viitaten Gorst-Unsworthin ja Goldenbergin (1998) Irakin pakolaisista tekemään tutkimukseen Kira toteaa, että heidän hoidossaan sosiaaliseen tukeen liittyvät tekijät olivat vaikuttavampia kuin psykoterapia.

Kidutuskokemus — totta vai ei?

Tutkimukseni tavoitteena ei ole sen selvittäminen, miten totuudellisia pakolaisten kertomat tapahtumat ovat olleet, joten heidän suhteensa menneisyyteensä ei ole tutkimuksen tulos vaan sen lähtökohta. Pakolaiset kertoivat meille kokemuksistaan, joista he olivat selviytyneet, mutta samalla he olivat joutuneet jättämään taakseen osan kulttuurisesta identiteetistään. Mistä he puhuivat kertoessaan tarinaansa, olivatko he uhreja selviytyjiä vai sekä että? Minkälaista kulttuuria pakolaiset tarinoidessaan rakensivat?

Kulttuurin ja yksilöllisen kokemuksen välinen tarinallinen suhde oli Vilma Hännisen (1999) sosiaalipsykologisen tutkimuksen kohteena hänen selvittäessään tapaa, jolla suomalaiset ihmiset jäsentävät tarinallisesti elämäänsä ja sen muutoksia. Hän kuvaili ne ”tarinaneutraalisena”, ”skeptisenä”, ”tarinakielteisenä” ja ”tarinamyönteisenä” jäsenystapana ja totesi, että tavat, joilla tarinoita kerrotaan, heijastavat yleisiä kulttuurisia merkitysrakenteita. Ne ohjaavat kertojaa jäsentämään elävän elämän monimuotoisuutta kulttuurisesti ymmärrettäviksi hahmoiksi.

”Tarinaneutraalissa” tai ”skeptisessä” ajatustavassa elämä ja kerronta ovat erillään toisistaan. Sen sijaan ”tarinakielteisessä” ajatustavassa elämä nähdään kulttuurisina rakenteina, jotka pakkopaidan tavoin ohjaavat ihmisiä jäsentämään elämäänsä yhteiskunnassa vallitsevien ajattelutapojen mukaisesti. Jotta yksilölliselle kasvulle ja yhteiskunnalliselle muutokselle olisi mahdollisuutta, on tarinan kertojan irrotettava itsensä pakottavien kulttuurirakenteiden pakkopaidasta. (Hänninen emt., 78.)

Tarinakielteisenä ajattelutapana voisi ajatella länsimaista kulttuuria edustavan ammattilaisen suhtautumisen turvapaikanhakijan kertomaan tarinaan silloin, kun hän edellyttää kertojalta selkeät näytöt tapahtumasta. Kidutettujen kuntoutuskeskuksessa minulle selvisi, että ulkomaalaisvirasto suhtautuu hyvin skeptisesti pakolaisten kertomuksiin ja lääkärien määritykseen post-traumaattisesta stressistä. Myönteisen turvapaikkapä-

töksen saaminen edellyttää pitkälti samanlaista näyttöä kuin rikosoikeudellisessa tutkimuksessa edellytetään.

”Tarinamyönteinen” tapa hahmottaa kulttuuristen tarinamallien ja yksilöllisen kokemuksen suhdetta on erilainen. Tarinamallit nähdään kulttuurisesti tuotettuina välineinä, joita ihmiset voivat käyttää elämänsä hahmottamiseen itselleen ja toisille. Näin pakolainen kuvautuu olentona, joka ei ole kulttuuristen voimien armoilla, vaan jolla on valtaa ja mahdollisuuksia hyödyntää kulttuuria omien tarpeidensa mukaisesti. (Ks. Hänninen emt., 78.)

Terapeuttisessa keskustelussa tavoitellaan tarinamyönteistä mallia, sillä keskustelujen tavoitteena on tuottaa muutosta, auttaa terapeuttavaa jäsentämään elämäänsä uudella tavalla. Turvapaikkaa hakeva pakolainen saattaa käyttää tiettyjä tarinallisia välineitä koska muitakaan ei ole saatavilla, koska ne näyttävät itsestänselvyyksinä tai koska ne ovat sosiaalisen ympäristön odotusten mukaisia. Siksi terapeuttisissa keskusteluissa ei ole niinkään oleellista, uskooko terapeutti kidutuksen todelliseksi tai mitä hän ajattelee sellaisesta yhteiskunnasta, joka sallii tapahtumat. Keskustelujen ytimessä on pakolaisen oman, muualla eletyn elämän uudelleenahmotus tässä maassa.

Muualla eletyn elämän uudelleenahmotus Suomessa herättää kysymyksiä kidutettujen turvapaikanhakijoiden terapeuttisen hoidon muodosta. Pitäisikö sen olla supportiivista asioiden hoitoa vai traumausten läpityöstämistä? Miten traumaattisten kokemusten läpityöskentely on mahdollista odotusprosessissa, jossa turvapaikanhakijan energiaa sitoo epävarmuus Suomeen jäämisen oikeutuksesta?

Tarinat voivat Hännisen (emt.) tutkimuksen mukaan sekä köyhdyttää ja kahlita että vapauttaa ja rikastaa ymmärrystä. Tämän huomasimme ja hyväksyimme. Keskustelujemme ytimessä ei ollut kertomusten totuudellisuuden tarkistaminen, sen sijaan kidutustapahtuman seurauksista tehtävässä lääketieteellisessä tutkimuksessa se on.

Mikä osa turvapaikanhakijan tutkimuksesta rakentuu hänen kertomastaan tarinasta, ja minkälaisiin seikkoihin lääkäri perustaa arviointinsa

todistusta kirjoittaessaan, on osin lääkärin omassa vallassa, ja osin se ei ole.

Kidutuksen oikeustieteellisessä dokumentoinnissa psykologisen näytön todistusaineisto on erilaisessa asemassa kuin fyysisen näytön todistusaineisto. Näin siitä huolimatta, että jo yleisesti on tiedossa kidutuksessa käytettyjen sekä fyysisten että psyykkisten tekniikoiden päämäärä, joka on uhrin henkisen elämän ja hänen sosiaalisten suhteittensa tuhoaminen. Tiedossa on myös, että uhrin poliittinen alistaminen saavutetaan erityisesti psykologisin keinoin. Kidutuksen oikeudellisessa tutkinnassa psykologista näyttöä pidetään kuitenkin subjektiivisena todistuksena, kun taas fyysisen katsotaan olevan luonteeltaan objektiivista.

Kyseiseen asiaan ottaa kantaa Jacobs (2000), San Franciscossa sijaitsevan Survivors International -klinikan johtaja. Hän puolustaa psykologisen todistusnäytön osuuden merkitystä kidutuksen dokumentoinnissa. Perusteluinaan hän esittää, että tutkimuksissa on esitetty tosiasiana psykologisten tekijöiden jatkuvan musertavan laaja-alaisina kidutuksen jälkeen. Vastauksia moniin oikeuslääketieteellisiin kysymyksiin ei löydy yksinomaan fyysisen näytön perustalta. Tähän kiinnitti huomion myös edellä esittelemäni ns. Kööpenhaminan kidutuksenvastainen lääkäriyhdistys.

Psykologisen todistusaineiston käytön vastustus esiintyy keskusteluna, jota Jacobs kutsuu psykopoliittiseksi diskurssiksi. Siihen kuuluvat perusolettamukset, jotka lääketieteellistävät henkisen elämän oireiksi ja diagnooseiksi, säilyttävät ruumis—mieli-dualismin ja kieltävät psykologiset realiteetit. Olettamukset haittaavat yritystä dokumentoida kaikenkattavasti kidutuksen vaikutuksia. Esimerkiksi fyysisen näytön liiallinen korostaminen aiheuttaa todistamispaikon. Perusolettamuksiin kuuluu myös psykologisen kidutuksen kuvailu intersubjektiivisesti. Näin siltä ei voida vaatia samaa todistevoimaa kuin fyysisen todistusaineiston dokumentaatiolta. Kidutuksen oikeudellisessa dokumentaatiossa psykologinen näyttö on kuitenkin Jacobsin mielestä usein ratkaiseva, minkä vuoksi hän vaatii sille oikeutusta, sen omilla ehdoilla.

Ihmisen sisimmässä olevien kidutuksen jälkien todistaminen yksinomaan fyysisen näytön perusteella on siis yksipuolista todistamista. Psykologisten kidutusjälkien todistaminen edellyttää kuitenkin myös sen, että kidutettu itse on valmis puhumaan kidutukseen liittyvistä tapahtumista ja siitä, minkä merkityksen ne saavat hänen sisimmässään. Tämä kysymys nousi mieleeni käydessäni keskusteluita kidutettujen pakolaisten kanssa. Heidän sisimpäänsä kidutus ei ollut jättänyt sellaisia ylipääsemättömiä jälkiä, joista he olisivat vaienneet. Näin ei kuitenkaan ole kaikkien kuntoutuskeskuksen hoidossa olevien pakolaisten laita. Esimerkiksi perheenyhdistämisen kautta tulevien perheenjäsenet saattavat vaieta omista kokemuksistaan. Huomasin sen, kun aviovaimo kertoi omista kidutuskokemuksistaan ensimmäisen kerran keskusteluissa, joita kävimme ilman aviomiestä. Parikeskusteluissa hän oli vaiennut omista kokemuksistaan, ja keskustelua käytiin miehen kokemusten näkökulmasta. Tämä huomio puolsi näkemystä, ettei yksinomaan aika paranna haavoja.

Aika ei parantanut Chilestä vuonna 1973 paenneen kirjailijan Ariel Dorfmaninkaan haavoja. Tapahtumat olivat hänen sisällään seitsemäntoista vuotta, ennen kuin hän kykeni niistä kertomaan. Se tapahtui demokratian palaututtua Chileen vuonna 1990, jolloin hän palasi perheensä kanssa kotiseudulleen. Hänen näytelmänsä ”Tyttö ja kuolema” kantaesitettiin Lontoossa vuonna 1991.¹ Näytelmässä nainen, jota on kidutettu, uskoo tunnistavansa kiduttajan ääneen, kidnappaa hänet ja pistää pystyyn henkilökohtaisen oikeudenkäynnin. Näytelmän jälkisanoina kirjailija kertoo aiheen syntyneen hänelle jo hänen ollessaan maanpaossa, mutta vasta palattuaan perheensä kanssa kotiseudulleen hän lopultakin ymmärsi, kuinka tarina tulisi kertoa. Aika ei ole parantanut myöskään etelä-afrikkalaisten ja entisen Jugoslavian alueen ihmisten haavoja, kuten totuuskomission ja Haagin kansainvälisen rikostuomioistuimen johdolla käydyt oikeudenkäynnit osoittavat. Lukuisten puhumattomien suomalaisten sotaveteraanien haavat ovat myös varsin tutkimatonta aluetta.

¹ Teatteri Jurkka esitti Helsingissä näytelmän vuonna 1999 ja sain asiantuntijan ominaisuudessa osallistua näytelmän harjoitusvaiheeseen.

Omaakohtaisesti olen sen todennut oman isäni kohdalla, joka haavoittui talvisodassa. Sairastuttuaan 80-vuotiaana Alzheimerin tautiin hän ensimmäisen kerran palasi sodan tapahtumiin tavalla, johon me omaiset emme olleet valmistautuneet ja jota meidän oli vaikea osata tulkita, sillä hän purki ne ulos omalla osin psykoottisella kielellään. Etnografinen aineistoni ei sisällä pitkäaikaista seuranta-aineistoa, joten aikadimension merkitystä olen tuonut esiin näiden esimerkkien valossa.

Aineistoni ja kenttäkokemukseni kautta syntyi kysymyksiä, jotka ammattilaiset kohtaavat psykososiaalisessa maahanmuuttajatyössä: milloin ja minkälaisin tavoin traumaattisista tapahtumista kerrotaan tai ei kerrota, millä keinoin tuoda esiin kipeät kokemukset ja mikä merkitys paolla on kulttuuri-identiteetille.

Kidutetun poliittisen pakolaisen identiteetti

Monien tutkimusaineistoni poliittisten pakolaisten kulttuurinen identiteetti oli taistelijan sosiosentrisesti suuntautunut identiteetti, jonka he olivat muodostaneet itselleen vastustaessaan koti- tai lähtömaassaan vallassa olevien ideologiaa. Heitä oli kertomansa mukaan kidutettu, mutta keskusteluissamme kidutuskokemukset eivät olleet enää ajan-kohtaisia. Sen sijaan heidän itsekunnioitustaan loukkasi Suomen viranomaisten väheksyvä suhtautuminen heidän ”oikeaan” identiteettiinsä. Tutkimuksellisesti olisi ollut kiintoisaa seurata, minkälaiseksi taistelijan identiteetti ajan myötä muovautuu täällä demokraattisessa maassa. Viheittä kulttuurisen identiteetin muuttumisesta ehdimme saada esimerkiksi Bangladeshista, Kiinasta ja Irakin kurdialueelta saapuneilta miehiltä sekä entisestä Zairesta tulleelta naiselta.

Esimerkki: Elämänympyrä, jonka nuori bangladeshilainen, vankilassa ollut turvapaikkaa hakeva mies keskustelumme kuluessa piirsi, muodostui kolmesta hänelle tärkeimmästä elämän alueesta, joiden otsikoiksi hän kirjoitti: ”Save my life”, ”Freedom” ja ”Ordinary life”. Save my life -alue lohkaisi suurimman osan eli 80 % elämänympyrästä, ja Freedom ja Ordinary Life kumpikin kattoivat 10 % ympyrästä. Tämä kolme kertaa pidätettyä ollut poliittinen toisinajattelija pohti, mitä vapaus hänelle nyt Suomessa merkitsee:

”Minulla on erilainen vapaus, voin mennä kello 23 illalla ulos. Kukaan ei sekaannu elämäni, saan tehdä mitä haluan, kotimaassani en pysty tekemään sen kaltaista. Voin Suomessa opiskella, kotimaassa en. Suomessa voin kritisoida, kotimaassa en.”

Mitä sinulle merkitsee ordinary life?

”Vain yksinkertaista elämää”

Elätkö sellaista nyt?

”En, koska ajattelen menneisyyttä ja tulevaisuutta jatkuvasti.”

Olisiko sinun mahdollista käydä Bangladeshissa?

”Ei koskaan. Kyläni on hieman ”native”, en voi edes kirjoittaa kenellekään. Ei ole postinumeroita. Pahat ihmiset ottavat kirjoitettua, luulevat että niissä on rahaa.”

Hän pystyi vähitellen sanomaan hyvästit vaikeille kokemuksilleen kotimaassaan ja alkoi opiskella ensin suomen kieltä. Hyvät oppimistulokset

kannustivat häntä opiskelun jatkamiseen, ja saatuaan myönteisen päätöksen turvapaikkahakemukseensa kolmen vuoden odotusajan jälkeen hän asetti tulevaisuuden tavoitteekseen taloustieteiden opiskelun.

Esimerkki: Kiinalaismies kertoi kokeneensa suuren pettymyksen huomattuaan, mitä länsimaiden poliittinen ideologia on. Kiinassa hän oli taistellut sen puolesta ja joutunut mielipiteittensä vuoksi vankilaan. Hän ei enää tiennyt, olisiko kannattanut taistella tällaisen poliittisen ideologian puolesta. Mitä on olla kiinalainen poliittinen taistelija suomalaisten keskuudessa, oli hänelle uusi asia, eikä hänellä ollut tietoa siitä, mikä maa tämä oikeastaan on. Kiinassa hän kertoi eläneensä hyvin kollektiivista elämää sekä työssään yliopistossa että myös ollessaan vankilassa. Haluaisiko hän jäädä tänne pysyvästi, oli hänellä vielä ratkaisematon kysymys.

Esimerkki: Irakilainen poliittisen pakolaisen statuksen saanut kurdimies mietti päätöksen saatuaan suhdettaan taistelutovereihinsa ja kävi tapaamassa heitä Syyriassa. Matkalta palattuaan mies kertoi olevansa syvästi pettynyt eikä enää edes ajatellut muuttamista Syyriaan. Hän alkoi käyttää kaiken tarmonsaa saadakseen lapsensa perheenyhdistämisen kautta Suomeen ja onnistuikin. Sen jälkeen hän alkoi taistella avioliiton ulkopuolella syntyneen suomalaisen naisen kanssa saamansa lapsen huoltajuudesta. Sosiaalilautakunta oli ottanut lapsen huostaan, koska äidillä oli mielen-terveysongelmia ja koska isällä ei tuolloin ollut oleskelulupaa.

Esimerkki: Zairen vankilasta paennut nainen kertoi poliittisesta toiminnastaan ennen pidätystään: ”... oli pakko jatkaa työtä laittomasti ja taistella ihmisoikeuksien ja vallanvaihdon puolesta. Jaoin lentolehtisiä. Suurimpana huolena oli maalla asuvien naisten kasvatus, koska heillä ei ollut käsitystä omasta vapaudestaan. Opposition järjestämään mielenosoitukseen otimme osaa, ja syntyi välikohtaus sotilaiden kanssa.” Tämä nainen kokosi identiteettiään kirjoittamalla säännöllisesti omaa päiväkirjaansa. Saatuaan hylkäävän turvapaikkapäätöksen hän suuntautui toiveikkaasti tulevaisuuteen lähtiessään Saksaan. ”Minulla on paljon ystäviä täällä Suomessa. Voin tulla tänne tapaamaan heitä.”

Universaali etnografinen perspektiivi sosiaalisesti kärsivien pakolaisten heterogeeniseen joukkoon

Ihmisarvoa loukataan monin tavoin. On epäoikeudenmukaisuuksia, vapaudenriistoja, sotia ja ihmisten kiduttamista koko ajan eri puolilla maapalloamme, myös Euroopassa. Poliittiseen ideologiaan, kulttuuriin ja sukupuolten väliseen epätasa-arvoon liittyvä väkivalta sisältää tappamisen ja kiduttamisen ohella seksuaalista pakottamista ja hyväksikäyttöä — myös lasten — raiskauksia ja prostituutiota. Naisiin ja lapsiin kohdistuva väkivalta on kriminalisoitu yhä useimmissa maissa, mutta siitä huolimatta se on lisääntymässä niin perheissä kuin uudenlaisissa aseellisissa konflikteissakin. Raiskaukset sodan aikana ovat nykypäivää, mutta myös rauhan aikana naisten sukuelinten silpominen, ns. kunniaapatot ja lapsenmurhat ovat yleisiä eri puolilla maailmaa. (Ks. esim. Pekingin naiskonferenssin viisivuotisseurannan tulokset 27.9.2000.)

Sota Kroatiaassa, Bosniassa ja Herzegovinassa toi esiin naisten raiskaukset etnisen puhdistuksen metodina, ja ne herättivät mieleeni kysymyksen, eroavatko sotaraiskauksia kokeneiden naisten kokemukset rauhan aikana raiskattujen naisten kokemuksista. Tutkittu tieto kysymyksestä puuttuu (ks. Kozaric-Kovacic ja Tata Arcel 1995, 63—70), ja vastaus jäi saamatta.

Peruskysymyksenä omassa tutkimuksessani on, miten henkilökohtainen kärsimys tulee sosiaalisesti ymmärrettäväksi ja kulttuurisesti tulkittavaksi. Miten toimia ammatillisesti, kun ihmisarvoa loukataan monin tavoin, fyysisesti, psyykkisesti, sosiaalisesti, moraalisesti?

Nopeaa tuloksellista hoitoa tarjoavat terveydenhuollon instituutiot suhtautuvat sosiaalisesti kärsineisiin lähinnä potilaina kuten edellä olen kuvannut. Näkemys potilaasta yksinomaan väkivallan uhrina on kuitenkin ongelmallinen. Tarkoitan tällä monien tutkijoiden omaksumaa länsimaisen lääketieteen universalistista lähestymistapaa, jonka mukaan kidutus vaikuttaa ihmiseen erillään sosiaalisesta, poliittisesta ja kulttuurisesta

kontekstista. Näin tapahtuu helposti niissä hoidon lähestymistavoissa, joiden tekniikat nojautuvat yksinomaan psykodynaamisen, käyttäytymisterapeuttisen tai kognitiivisen mallin antamaan viitekehykseen. (Ks. esim. Basogly 1992; Kristal-Andersson 2001.)

Kidutettujen pakolaisten diagnostinen luokittelu on saanut minut epäilemään tapaa, jolla kidutettujen pahoinvointia lähestytään. Esimerkiksi pakolaisesta kirjoitetun lääkärinlausunnon sisältämä PTSD-diaagnosi heijastaa mielestäni enemmän lääketieteen luokittelutapaa kuin uskonnollisia tai moraalisia tapahtumia, joita kidutettu yksilö on kokenut ja jotka ovat kidutukseen johtaneet ja joista hän kärsii.

Tietämys pakolaisten kotimaan tapahtumista ei vielä anna ymmärrystä siitä, mikä on yksittäisen pakolaisen tapa kertoa omakohtaisista kokemuksistaan. Kuinka ja miten pakolainen jäsentää omaa suhdettaan tarinaansa oman kulttuuritaustansa perustalta, on ammatillisen työn keskiössä, sillä ihmisten kokemukset väkivallasta ovat yksilöllisiä, mutta myös oman kulttuurin sävyttämiä. Kidutus ja yhtä hyvin raiskaus ovat yksilöllisiä kokemuksia, jotka sisältävät myös sen merkityksen, jonka ne saavat kidutetun ja raiskatun oman kulttuurin moraalikulttuurisessa kehityksessä. Mitkä eri kulttuuriaspektit tulevat kommunikoiduksi merkityksellisinä hoidon kuluessa tapahtuneissa keskusteluissa, ja mistä asioista puhutaan ja mistä ei puhuta?

Länsimaisen ajattelutavan mukainen väkivaltadiskurssien lääketieteellistäminen ei ole ainoa diskurssi, joka luo vaikeuksia ymmärtää eri kulttuureiden väkivaltaa, sillä kulttuuriset koodit ovat sopivia palvelemaan erilaisia poliittisia tarkoituksia. Uhri on hyvin politisoitunut ja jopa yleistetty kategoria, ja siihen sisältyy myös uhrin oikeutus hyvitykseen. Sosiaalisesta traumasta kärsivät voivat kuitenkin myös itse osallistua uhriksi tekemiseen, joko itsensä tai toisten. Esimerkiksi kuntoutuskeskuksessa tapasimme turvapaikkaa hakevan pakolaisen, joka oli toiminut hallituksen sotajoukoissa, joiden toimintaan sisältyi myös kiduttamista. Oliko hän itse toiminut kiduttajana, ei ollut tiedossamme. Hänen ja hänen perheensä hoito sai meidät kysymyksen äärelle.

Etnografinen kenttätyöni osoitti, miten trauma kytkee elävän inhimillisen kokemuksen sosiaaliset ja psykologiset prosessit monitasoisesti toisiinsa. Se osoitti myös, miten poliittisen väkivallan traumaattisista seurauksista kärsivien ihmisten sosiaaliset ja psykologiset prosessit toimivat moraalisia ja ihmisoikeudellisia tekijöitä sisältävissä maailmoissa. Ammattiauttajan omaksuma kulttuuriperspektiivi ottaa huomioon nämä tekijät ja auttaa häntä sijoittamaan pakolaiset sosiaalisesti kärsivien ihmisten heterogeeniseen kategoriaan, jossa heitä ei lähestytä valmiiksi luokiteltuina potilaina tai uhreina.

Väkivaltaisista paikallisista tapahtumista saa nykyisin tietoa tiedotusvälineistä, joten taustatietoa maahanmuuttotyöhön voi hankkia menemättä itse paikalle. Yksinomaan median välittämät tiedot eivät kuitenkaan selitä niitä merkityksiä, joita pakolaisyksilö rakentaa kokemuksestaan keskusteluissa. Kuvautuuko tarinassa ihmisten välisen moraalilunne vai yksinomaan pakolaisen omat tuntemukset vai molemmat? Etnografisen kulttuurisen kehyksen kautta muodostamani vastaus kuuluu: *ihminen elää ja toimii kulttuurissa*, yhtä hyvin kollektiivisesti kuin yksilöllisesti.

5. Pakolaistyön länsimainen kulttuurikehys

Psykososiaalinen pakolaistyö ja kansanparantaminen

Kenttätöni kuluessa pakolaisten ja terapeuttien eri kulttuuritaustat ja erilaiset ymmärrykset toistensa kulttuureista olivat arkipäivää. Globalisaation myötä yhä useammat suomalaiset mielenterveystyöntekijät ovat joutuneet saman kysymyksen eteen.

Omasta kulttuuritaustastamme johtuvia vaikeuksia olivat esimerkiksi kommunikointivaikeudet tulkin välityksellä ja kommunikointi non-verbaalisella tasolla. Terapeuttisissa keskusteluissa on välttämätöntä, että asiakas voi luottaa terapeutin lisäksi myös tulkin pitävän salassa tulkkaamansa asiat. Jouduimme jonkun kerran vaihtamaan tulkkia siitä syystä, että asiakas ja tulkki kuuluivat samaan etniseen väestöön, mutta poliittisesti eri ryhmiin. Pakolainen ei luottanut tulkin vaitioloon hänen asioistaan. Non-verbaalisen kommunikoinnin ongelmat johtuivat siitä, ettemme työtä aloittaessamme tunteneet erilaisia kulttuuritapoja, esimerkiksi sitä mitä hymy merkitsee surullisista asioista puhuttaessa.

Eri kulttuuritaustaisten asiakkaiden kanssa tehtävässä psykososiaalisessa työssä nousee esiin kysymys, miten terapeutti mieltää psykoterapian. Jos sen tavoitteeksi asetetaan yksilön kärsimyksen lievittäminen ja kärsimys erotetaan puhtaasti psykologiseksi tunnetilaksi, jää terapia rajoittuneeksi. Liian rajoittunut on myös määrittely, jonka ytimenä on keskustelun avulla saavutettu älyllinen oivallus. Länsimaisten hoitokäytäntöjen ajattelutapa, jossa ihmisen ruumis ja mieli erotetaan toisistaan, on vastoin kansaparantamisen käytäntöjä. Niissä ihminen parannetaan pitäen ruumista ja mieltä yhtenä kokonaisuutena. (Esim. Prince 1980.)

Lähestymistavoista ja käytännöistä, joilla eri lähtökohdista käsin rakennetuissa terapeutisissa käytännöissä ja parantamistavoissa kulttuuri mieltyy kulttuuriksi, saa kattavan käsityksen Tsengin (1999) tutkimuskatsauksesta, jonka tarkoituksena on tuoda esiin eri yhteiskunnissa harjoitetun psykoterapian ammatillisia käytäntöjä ja kulttuurinvälisen terapiamuotojen kehittämistä (Tseng 1999, 132).

Kulttuuriteemaa Tseng (emt., 131—132) lähestyy viiden perspektiivin kautta. On alkuperäisten parantamiskäytäntöjen kulttuuri, kulttuurivaikutteisuus uniikeissa psykoterapioissa, kulttuuriset elementit valtavirtaterapioissa, eri yhteiskunnissa käytetyt psykoterapian käytännöt ja kulttuurinvälinen psykoterapia.

Pykoterapian hän määrittelee laajasti. Tutkimuskatsauksessa se on erityinen käytäntö, jossa parantaja ja terapeutti kohtaavat asiakkaan tai potilaan. Kohtaamisen tarkoituksena on ratkaista ongelma, josta asiakas tai potilas kärsii, tai edistää hänen mielenterveyttään.

Käytännöt, joiden mukaan parantaja toimii esimerkiksi uskonnollisissa parantamisseremonioissa, eroavat toisistaan ja niitä ohjaa parantajan ja asiakkaan välinen erityinen kokemus tai ammatillisesti määritetty vuorovaikutus. Perusorientaation, jolla parantaja lähestyy asiakastaan seremonioissa, Tseng määrittelee superluonnolliseksi, luonnolliseksi, biomedisiiniseksi, sosio-filosofiseksi tai psykologiseksi.

Ammatillisessa psykoterapiassa sekä terapeutti että asiakas ovat selvillä siitä, että terapiaan liittyy psykologisen ongelman käsittelyä tai ratkaisua.

Sen sijaan parantamiskäytännöissä, seremonioissa tai terveyttä edistävässä harjoituksissa potilaan ongelma ratkaistaan ilman havaittavissa olevaa psykologista terapiaa.

Terapeuttisia malleja Tsengin tutkimuskatsauksessa on kahdenlaisia, alkuperäisiä ja moderneja, jotka hän luokittelee kolmeen alaryhmään. Niitä ovat kulttuuriin upotetut (culture-embedded) uniikit terapiat, kulttuurivaikutteiset (culture-influenced) ja kulttuuriin liitetyt (culture-related) terapiat. Luokittelua hän käyttää osoittaessaan terapian ja kulttuurin välisen suhteen eritasoisuuden. Terapioissa kulttuuri vaihtelee sekä luonteeltaan että voimakkuudeltaan. Tutkimusartikkelissa esitetään lisäksi eri yhteiskunnissa käytössä olevia ammatillisen psykoterapian muotoja. (Emt., 132—135)

Taulukossa 1a Tseng esittää terapeuttisen lähestymistavan, toimenpiteet ja mekanismin, joilla kulttuurivaikutteisissa alkuperäisissä parantamiskäytännöissä ja uniikeissa terapioissa työskennellään terapian päämäärän saavuttamiseksi.

TAULUKKO 1a: Terapeuttisten orientaatioiden, mekanismien ja päämäärien vertailu erilaisissa alkuperäisissä terapeuttisissa malleissa (Tseng 1999, 134)

Kulttuurivaikuttaiset alkuperäiset <i>parantamiskäytännöt</i>:				
Esimerkki terapiasta	Orientaatio	Terapeuttinen toimenpide	Parantamismekanismi	Terapian päämäärä
<i>Henki ilmaisuvälineenä</i>	Yliluonnollinen	Tietoisuuden muutettu tila	Usko yliluonnolliseen	Ongelmien ratkaisu
Shamanismi	Symbolinen tulkinta	Maaginen vastustus		
Zar seremoniat	Toiveiden paljastaminen	Emotionaalinen kat-harsis, täyttymättömien toiveiden tyydytys	Tasapainon parantaminen	
<i>Uskonnolliset parantamisseremoniat</i>	Yliluonnollinen	Parantamisseremonia Rukoilu, uhraaminen, vakaumuksen synnyttäminen	Vakuuttaminen, suggestio	Parantamisongelmat
<i>Ennustaminen</i>	Yliluonnollinen	Vastauksen antaminen	Löytää tapa soveltaa mainittuja vaikutuksia	Ennustusopetusten valinta
<i>Kohtalon ennustaminen</i>	Luonnollinen—yliluonnollinen	Opastaa valintojen tekemisessä	Apu päätösten teossa	Luonnonsääntöjen valinta
<i>Astrologia/fysionomiikka</i>	Kansanomainen tulkinta	Suggestio vastavaikutuksena		
<i>Meditaatio</i>	Somato—luonnollinen	Meditaation harjoitus	Vaikutusten rauhoittaminen	Harmonisointi luontoon
<i>Jooga/Qigong</i>		Elinvoiman säätely		
Kulttuurivaikuttaiset <i>uniikit terapiat</i>				
<i>Somato-psykoterapia</i>	Somato-psykologinen	Täydentäminen	Suggestio	Luonnollisten olosuhteiden korjaaminen
<i>Hypnoosi</i>		Tukiterapia	Toipuminen	Valitusten legitimisointi
<i>Ho'oponopo</i>	Sosio-uskonnollinen Psykologinen	Ryhmälläiseminen konfliktin valmistelu	Tunnustaminen anteeksipyyntö	Perhe-/ryhmä-suhteiden korjaaminen
<i>AA ryhmä</i>	Sosio-psykologinen	Ryhmätunnustaminen	Ryhmän tuki	Normaalin elämän korjaaminen
<i>Nopea integroitu terapia</i>	Sosio-poliittinen Psykologinen	Ohjeet ja ryhmätoiminta	Sosiaalipoliittinen sanktio Ryhmätoiminta paranemiseksi	Jatkaa yhteiskunnan normaalina jäsenenä
<i>Naikan terapia</i>	Filosofis-psykologinen	Itsetulkinta	Suhteiden uudelleen arviointi	Saada takaisin tavalliset perhesuhteet
<i>Morita terapia</i>	Filosofis-psykologinen	Ohjelmoitu kokemus	Luoda uusia elämäntekemuksia	Hyväksyä itsensä sellaisenaan
<i>Eksistentiaali psykoterapia</i>	Filosofis-psykologinen	Tunnekokemusten kohtaamisen painotus	Asenteiden ja näkökulmien muutos	Täydentää omia piileviä kykyjä
<i>Est</i>	Filosofis-psykologinen	Opastus ja ryhmävalistus	Minän uudelleenarvio	Minän psykosos. muutos

Taulukossa 1b Tseng esittää eroja, jotka ovat yleisissä moderneissa terapiassa.

TAULUKKO 1b: Terapeuttien orientaatioiden, mekanismien ja päämäärien vertailu moderneissa terapeuttisissa malleissa (Tseng 1999, 135)

Kulttuuriin liitetty yleinen terapia:				
Esimerkki terapiasta	Orientaatio	Terapeuttinen toimenpide	Erityinen parantamismekanismi	Terapian päämäärät
<i>Psykoanalyysi</i>	Psykologinen	Empaattinen kuuntelu Analyyttinen tulkinta	Transferenssi Syvä ymmärrys	'Konfliktin' ratkaisu Ponnistelu kypsytyteen
<i>Asiakaskeskeinen t. Käyttämisterapia</i>	Psykologinen	Itsetoteutus	Itsenäisyyden sanktio	Itseparannus
	Psykologinen	Käyttämisen manipulointi	Käyttämisen uudelleenoppinen	'Funktionaalinen, adaptiivinen'käyttäminen
<i>Perheterapia</i>	Psykologinen	Työskentely perhekenteen, -suhteitten kanssa	Perhesuhteiden korjaaminen	Kohti funktionaalista perhettä
<i>Ryhmäterapia</i>	Psykologinen	Työskentely ryhmätilanteen vuorovaikutuksessa	Ryhmässä oppiminen ja vuorovaikutus	Sosiaalisten suhteiden parantaminen

Jos vertaa keskenään taulukon 1a alkuperäisiä parantamiskäytäntöjä ja taulukon 1b moderneja psykoterapioita on kiintoisaa huomata, että parantamiskäytännöt sisältävät elementtejä, jotka ovat tärkeitä tekijöitä missä hyvänsä terapiassa. Sellaisia ovat mielestäni toivon viljeleminen, sosiaalisen tuen aktivointi ja yliluonnollisen liittäminen kulttuuriin hyväksyttynä coping-menetelmänä.

Uniikkien kulttuurivaikutteisten terapioiden luonne

Alkuperäistä traditionaalista parantamista harjoittavat parantajat saivat ensimmäisen kerran kansainvälistä arvostusta vuonna 1978 Maailman terveysjärjestön (WHO) ja UNICEF'in yhteisesti allekirjoittamassa julkilausumassa. Siinä esitettiin, että kaikki kansanparantamisen käytännöt, joiden on osoitettu tai vähintään arvioitu auttavan potilasta ja hyödyttävän yhteisöä, ansaitsevat yhtä hyvin klinikkojen kuin hallintovirkkamiesten tuen ja rohkaisun.

Julkilausuma käynnisti useita ohjelmia, joiden tavoitteena oli tarjota kansanparantajille koulutusta. Joistakin projektimuotoisesti toteutetuista koulutusohjelmista on julkaistu raportteja. Esimerkiksi Koss kuvaa projektin, jossa yritettiin integroida kahdenlaiset tavat lähestyä ihmisen parantamista. Sen onnistumiseksi kansanparantajille tarjottiin jatkuvaa kontaktia ammatillisesti koulutettujen terapeuttien kanssa. Projektin tuloksena oli, että henkiparantajat, mielenterveystyöntekijät ja lääketieteen ammattilaiset kykenivät kohtaamaan toisensa neutraalisti, ja loppujen lopuksi terapeutit ja henkiparantajat alkoivat vaihtaa potilaita keskenään. (Tseng 1999, 143.)

Kansanparantamisen terapioiden haittavaikutuksia ei kuitenkaan ole arvioitu ja raportoitu samassa määrin kuin on esitetty niiden hyödyllisiä vaikutuksia. Kliinisiä havaintoja on kuitenkin tehty siitä, että toiset kansanparantajat aiheuttavat haittaa asiakkaille. Haittavaikutuksina mainitaan raporteissa taloudellinen vilppi tai huijaus, seksuaalinen hyväksikäyttö, vaarallisen todellisuuden ennustaminen, fyysinen vammauttaminen. Tsengin (emt., 143—144) mielestä kansanparantajien keskuudessa on selvästi laaja haarukka ammattitaidon suhteen, ja heillä on erilaiset motiivit käytännön toiminnalle, jota eivät ohjaa muodolliset ohjeet eikä niiden sääntely. Julkisen terveydenhuollon hallinnon tehtävänä olisi arvioida jatkuvasti kansanparantamista, oli se sitten shamanismia tai uskolla parantamista. Tässä hän viittaa modernin kliinisen työn

piirissä tehtävään arviointiin, jonka tavoitteena on ehkäistä asiakkaan joutumisen vääriinkäytösten kohteeksi. Tsengin vaatimuksena on estää niiden kansanparantajien toiminta, jotka kieltävät ulkopuolisilta työnsä tutkimisen.

Tarkastellessaan uniikkien kulttuurivaikutteisten terapioiden luonnetta¹ Tseng (emt., 152) kiinnittää huomion niiden soveltuvuuteen erilaisille asiakkaille. Kliinisesti arvioiden terapiat soveltuvat hänen mielestään vain sellaisille asiakkaille, joilla on tietyn tyyppinen ”patologia”. Edellytyksenä on myös niiden toteuttaminen tietyssä aikana ja tietyssä sosio-kulttuurisessa ympäristössä. Hän kritisoi myös kulttuurivaikutteisten terapioiden epäteoreettisuutta, sillä terapioihin ei sisälly ymmärrettävää teoriaa psykopatologiasta tai parantamisesta. Uniikit kulttuurivaikutteiset terapiat antavat kuitenkin mahdollisuuden tutkia tekijöitä, jotka edistävät psykologista muutosta.

Edellä olevan tutkimuskatsauksen perustalta totean, että terapeutin työn käytännöt ovat monin eri tavoin sidoksissa niiden yhteiskuntien kulttuuriin käytäntöihin, joissa niitä harjoitetaan. Ne ovat sidoksissa yhteiskunnan talouden järjestelmiin ja yhteisesti jaettuihin uskomuksiin ja arvoihin. Esittämällä miten kulttuuri näyttäytyy yleisesti harjoitetuissa terapioiden ja parantamisen käytännöissä olen tuonut esiin myös asian tuntijavallan kulttuurisidonnaisuuden.

¹ Ks. taulukko 1a; somato-psykoterapia, mermerismi, tukiterapia, ho’oponopo, AA, nopea integroitu terapia, Naikan terapia, Morita terapia, eksistentiaalipsykoterapia, EST= Erhard Seminar Training.

Uusi kulttuuri ja minän kulttuurinen konstruktio

”En enää kiepu koko ajan menneen ajan kokemuksissa ja ongelmissa ja vaivu itsesääliin ja sängyssä makaamiseen. Haluan nähdä eri kulttuureissa en eroja vaan yhtäläisyyksiä, ei kuitenkaan niin, että omaksuisin toisen kulttuurin, vaan laajentaisin omaani”.

Ympäristön ja elämän muutostilanteessa pakolaisten entinen kulttuuri-identiteetti on murroksessa, ja osa tapaamistamme pakolaisista alkoi käydä itsensä kanssa neuvottelua siitä, mikä suhde hänellä oli entiseen kulttuuriinsa. Identiteetin rakentamisen jatkuvaan prosessiin viittasi edellä olevalla lausahduksella myös Turkista paennut kurdinainen.

Eri maista ja eri kulttuurien yhteisöistä tulevien pakolaisten kanssa keskustellessani huomasin nopeasti, miten kysymys ns. kansallisesta identiteetistä tuntui mielettömältä, koska lähes kaikki olivat saapuneet maista, joissa ei ole eikä ole ollut yhdestä väestöryhmästä koostuvaa kansallisuutta. Kuunnelllessani heidän selontekojaan kotimaan tai lähtömaan tapahtumista ymmärsin myös, ettei heidän kulttuuri-identiteettiänsä voinut ymmärtää minkään yhteisen kulttuurin avulla. He olivat eri mieltä kotimaassaan vallitsevasta kansallisesta kulttuurista, eivät voineet sitä hyväksyä ja olivat lähteneet pakoon. Vallassa olevan ryhmän kulttuurin mekanismit olivat aiheuttaneet heille mielipahaa ja ahdinkoa pakottamalla heidät alistumaan tavoitteittensa mukaiseen toimintaan.

Pakolaisten kotimaan kulttuuri ei ollut heille diasporan (kotimaan-kaipuu) värittämä pysähtynyt tila. Puhuessaan kokemuksistaan he tekivät samalla omaa, kotimaansa valtakulttuurista eroavaa identiteettiään merkitykselliseksi itselleen. He olivat kulttuurisia toimijoita ja kykenivät tunnustamaan kulttuurin heterogeenisyyden ja moninaisuuden. He asettuivat siihen päähän tutkimusmetaforaani, jossa ihmistä tarkastellaan kulttuurisena toimijana, näkökulmasta *ihminen kulttuurissa*.

Postmodernissa maailmassa ihmisille on välttämätöntä Hallin (1999, 241) mielestä muodostaa uudenlainen identiteetti, joka elää erilaisuuden ja hybridisyyden (sekamuotoisuuden) kanssa. Uudet identiteetit tuottavat ja uusintavat itseään jatkuvasti uusilla tavoilla, muutosten ja erojen kautta. Useissa eri maissa elävät lähiyhteisöjen jäsenet luovat tekniikan avulla yhteisen sosiaalisen toiminnan tilan, joka on esimerkki modernista identiteettikäsitteestä. Johtopäätöksensä Hall esittää, ettei enää ole kysymys länsimaiden ja muun maailman maantieteellisestä vastakkaisuudesta.

Suhde täällä jo asuvaan omaan ryhmään oli kuitenkin toisille tutkimusaineistoni pakolaisista vaikeaa, koska he eivät tieneet, tulevatko he hyväksytyiksi yhteiseen sosiaaliseen tilaan, jonka eri syistä maahan saapuneet yhteisön jäsenet olivat muodostaneet. Tärkeämpää ja vaikeampaa oli yhteyksien ylläpitäminen kotimaahan jääneisiin läheisiin, sillä heidän poliittinen toimintansa ja pakonsa kotimaasta olivat ei-hyväksytyjä toimintoja. Yhteydenotot lähiomaisiin olivat omaisille vaarallisia.

Ihmisten diasporaan liittyvät ja globalisaation kautta muotoutuvat, interaktiiviset suhdeverkostot ovat Eastmondin (2000, 68) antropologisen tutkimusintressin kohteena. Hän on kiinnittänyt huomionsa siihen, että paikalliset yhteisöt liittävät eri puolilla maailmaa elävät ihmiset nykyisin yhä enemmän yhteen suhdeverkostojensa avulla. Näin globalisaation myötä kehittyvä kulttuuri muotoutuu hänen mielestään. Se on suhteiden ja vuorovaikutuksen dynaamisia ja ikuisesti muuttuvia sisältöjä sekä merkityssuhteita. Ne rakentuvat sosiaalisessa elämässä ja ovat suhteessa vallan rakenteisiin.

Transnationaaleja yhteisöjä on muodostunut tänne Suomeenkin, mutta ainoastaan pieni osa oman etnografisen aineistoni pakolaisista oli vuosia kestäneen turvapaikkaprosessin kuluessa löytänyt täältä omansa. Transnationaalien yhteisöjen sosiaaliseen tilaan pääsy oli heille vaikeaa, edellä mainituista syistä.

Dikotomia: länsimaalainen ei-länsimaalainen kulttuuri-identiteetti

Postmodernia kulttuurista identiteettiä rakennettaessa viriää kysymys syntyperän vaikutuksesta: Missä laajuudessa ns. synnynnäinen psykologia on pakostakin ihmisen luonto tai käyttäytymistapa?

Miksi ihmiset käyttäytyvät juuri tietyllä tavalla, on ollut esillä keskusteluissa, joita on käyty ns. implisiittisestä tai naivistisesta, arkiajattelua tutkivasta psykologiasta. Persoonallisuudenteorioiden fokuksena on ollut tavallisen ihmisen, maallikon käyttämät kategoriat, kun on selitetty ja havainnointu toisten ihmisten ominaisuuksia tai käyttäytymistä. Tällöin tutkimuksissa on todettu, että näistä piirrekategorioista muodostui laajoja verkostoja, joissa tietyt piirteet näyttivät liittyvän usein ja odotuksenmukaisesti toisiinsa. Sosiaalipsykologisissa attribuutioteorioissa taas tutkittiin sitä, miten tavallinen ihminen selittää syitä omalle ja toisen ihmisen käyttäytymiselle sekä tapahtumille. Laajasti ottaen nämä teoriat pyrkivät selittämään sitä, miksi ihmiset käyttäytyvät juuri tietyllä tavalla. Esitetyissä implisiittisissä persoonallisuusteorioissa on helppoa nähdä yleistysten yhteys myös etnisistä ryhmistä vallitseviin stereotyyppioihin, jolloin vihjeinä käytetään persoonallisuuspiirteiden lisäksi myös kulttuurisia piirteitä. Esimerkiksi Jones (1977, 9) puhuu sekä rodullisista että etnisistä vihjeistä. Tätä taustaa vasten Viljanen (1994, 59) pitää stereotyyppioita implisiittisinä persoonallisuusteorioina, etupäässä tavallisten ihmisten selitysrityksinä sekä omalle että toisten käyttäytymiselle.

Yksilöpsykologisen näkökulman keskusteluun ihmisen ja kulttuurin välisestä suhteesta esitti aikoinaan Erikson (1968) avaamalla identiteetin käsitettä ja esittämällä sen sisältävän kaksi eri puolta, persoonallisen ja sosiaalisen. Näkemys oli uusi, jos sitä vertaa siihen asti vallitsevana olleeseen Freudin psykoanalyttiseen tutkimustraditioon kytkeytyvään identiteettinäkemykseen. Erikson esitti, että identiteetti kehittyy vastavuoroisessa kaksoisprosessissa, sekä yksilöllisessä että yhteisön kulttuurin ytimessä. Tässä prosessissa identiteetti tarkoittaa kaikkien aikaisempien

identifikaatioiden ja minäkuvien integrointia, positiivisten yhtä hyvin kuin negatiivisten.

Käytyään läpi lukuisia tutkimuksia Heelas (1981, 59—60) päätyy toteamaan, että vertailevan kulttuurin tutkimuksen näkökulmasta katsottuna tiedämme vain vähän ihmisen psykologisista prosesseista ja kokemuksista. Hän kritisoi myös lukuisia durkheimilaisen lähestymistavan omaksuneita antropologeja, yhtenä heistä Douglasta, jotka tosin eivät yhdy psykologisiin selityksiin, mutta esittävät kuitenkin ihmisen ylisosiaalisena olentona. Tuomalla tieteelliseen keskusteluun uuden ”indigenous psychology”¹ -käsitteen Heelas haluaa korvata sellaiset antropologiset käsitteet kuin arki ajattelu, etnopsykologia, ja folkpsykologia. Muodostaessaan käsitteelle psykologista määrittystä hän korostaa sen liittyvän ihmiseen, kuten tietoisuus, toiminta ja vastaanottavaisuus. Samalla se muodostaa minän (self) ja maailman piirteet.

Oman kriittisen näkemyksensä tutkimuksiin, joissa on verrattu länsimaalaisen ja ei-länsimaalaisen ihmisen minän rakennetta tuo Spiro (1993, 107—153). Hän kysyy, eroavatko länsimaalaisen ja ei-länsimaalaisen ihmisen kulttuurisesti määräytyvät minät todellakin toisistaan, kuten esimerkiksi Geertz (1984/1974) on esittänyt. Yhdeksi esimerkiksi kritisoimistaan tutkimuksista Spiro nostaa Markusin ja Kitayaman (1991) tutkimuksen, jonka kohteena oli länsimaalaisen minän erityisyys (peculiarity) ”maailman kulttuurien kontekstista käsin” (Geertz 1984/1974). Kritiikkinsä Spiro kohdistaa tutkijoiden tapaan esittää minän käsite milloin yksilönä, milloin persoonana tai persoonallisuutena, ja dikotomiaan länsimaalainen ja ei-länsimaalainen. Hän esittää kestävämmiksi sekä Geertzin että Markusin ja Kitayaman tutkimusten johtopäätökset länsimaalaisen persoonan erityisestä luonteesta.

¹ Suomenнан käsitteen maallikon psykologiaksi. Sanakirjan mukaisesti käännettynä indigenous tarkoittaa syntyperää tai synnyntäisyyttä ja kiinnittää mielestäni huomion pääasiassa biologiaan ja psykologiaan. Käsitettä indigenous voi lähestyä myös poliittisessa diskurssissa Makkosen (2000) tavoin. Hän kysyy, minkälaisina ihmisoi-keudet näyttäytyvät kansainvälisessä lainsäädännössä ja kenellä on valta määrittää, ketä luetaan ryhmään indigenous people.

Myöskään monet muut empiiriset psykologiset tutkimukset, joissa ei-länsimaisten ihmisten minää on tutkittu havainnoimalla käyttäytymistä, eivät ole Spiron (1993) mukaan vertailukelpoisia, sillä toisissa niistä on kiinnitetty erityistä huomioita kulttuurisymbolisiin järjestelmiin, toisissa ei ole. Nämä empiiriset tutkimukset antavat kuitenkin hänen mielestään todisteita siitä, ettei käsite länsimaalainen minä ole mitenkään erityinen, kuten Geertz sen määrittää. Esimerkiksi sellaiset länsimaalaisen ihmisen minään liitetyt piirteet kuin egosentrisyys, riippumattomuus ja autonomisuus ovat miltei yhtä vallitsevia ei-länsimaalaisen ihmisen ominaisuuksia, esimerkiksi aasialaisten ominaisuuksia.

Loppuyhteenvetonaan Spiro (emt., 144—145) tähdentää, että erottamalla toisistaan käsitteet minä ja persoonallisuus voidaan kuitenkin hylätä myös olettaus, että länsimaaiset ja ei-länsimaaiset sekä etniset persoonallisuudet olisivat samanlaisia. Jos tutkimuksessa kuvaillaan pelkästään kahta minän tyyppiä, länsimaalaista ja ei-länsimaalaista, nousevat hänen mielestään tutkimukselliset rajoitukset esiin: Monet länsimaalaisen minän erityislaatuiseksi oletetut luonteenpiirteet ovat enemmän tai vähemmän löydettävissä myös ei-länsimaalaisesta minästä. Ja monet luonteenpiirteet, joita on oletettu ei-länsimaalaisen minän edustavan ja joiden on väitetty eroavan länsimaalaisen minän piirteistä, ovatkin enemmän tai vähemmän löydettävissä myös länsimaalaisen minän olemuksessa. Näin siksi, että näistä kahdesta minätyypistä puuttuu intrapsyykkisen konfliktin osuus, ihmisen oman identiteetin rakentamisen prosessi.

Identiteetikäsité persoonallisen ja sosiaalisen puolen yksikkönä onkin saanut rinnalleen käsitteen *multiple identities*, jolla viitataan ihmisen moniin eri identiteetteihin ja vastustetaan yhtä, esimerkiksi ns. kansallista identiteettiä.¹

³ Minä-käsitteen kulttuurisesta konstruktiosta käydyissä väittelyissä Greggin (1998, 125) mielestä olisi välttämätöntä huomata, että ”Eriksonille identiteetti käsittää vain osan persoonallisuudesta organisoiden egoa abstraktien arvojen ja periaatteiden kautta, kun taas subjektiviteetin ytimeen sijoittuva minä sisältää sellaiset persoonallisuuden dimensiot, jotka todennäköisesti suljetaan pois identiteetistä ideologisin perustein”.

Empiirinen näkökulma erityisesti muslimien identiteetteihin aukeaa aikakauskirja *Ethoksen* (2/1998) teemanumerossa *Communicating Multiple Identities in Muslim Communities*, jossa Wilce Jr., Gregg, Killoran, Rasmussen ja Ewing kirjoittavat tutkimuksistaan.

Wilce Jr. (1998) kuvaa muslimeilla olevan lukuisia identiteettejä, jotka eivät liity heidän uskonnon vakuutteluunsa tai siihen, että islam hallitsisi luovalla ja uudistavalla tavalla heidän identiteetti-peliään, kuten lännessä esitetyissä näkemyksissä muslimeista annetaan usein ymmärtää. Väitteelleen hän esittää perusteeksi sen, että samaan tulokseen ovat päätyneet myös toiset tutkijat, tosin eri tavoin. Esimerkiksi Gregg (1998) argumentoi, että persoonallisuuden ja kulttuurin vaihtelevuus on suurempaa kuin Erikson huomasi ja että identiteettien vaihtelevuuteen vaikuttaa valtion talous ja politiikka. Rasmussen (1998) vakuuttaa, etteivät nykyiset matkustustavat kansallisten valtioiden sisällä ja rajojen ulkopuolelle luoturegeille transkulttuurista homogeenisyyttä, vaan ne lisäävät monenlaisia paikallisia sekasotkuja. Killoran ja Rasmussen (1998) huomasivat, että nykyisten kulttuuristen muotojen kautta syntyneet sekamuotoiset (hybridic) identiteetit ottavat hullunkurisesti paikkansa, mutta eivät syrjäytä aikaisempia identiteetin muotoja. Oman esimerkkinsä identiteetti-pelissä Wilce paikantaa historialliseen ajankohtaan, jolloin bangladeshilaiset vastasivat sekä uskontonationalistiseen että etniseen identiteettivetovoimaan. Hän viittaa myös Nigeriaan, jolla on Bangladeshin tavoin omat pakolaisensa, ja heidän ääniensä kytkeytyminen identiteettikeskusteluun on tällä hetkellä matkan päässä.

Ewing (1998) kirjoittaa monien identiteettien diskursseista metaforina, joilla ylitetään risteysasemia ja rajaviivoja, ja nimeää metaforat monien identiteettien neuvotteluiksi. Hän pitää tärkeänä, että tutkijat selventäisivät niitä analyttisiä malleja, joilla he selittävät yksilöiden tapoja hallita ja neuvotella itselleen monia identiteettejä. Hänen mielestään on tehtävä ero analyttisten mallien ja niiden mielikuvien ja metaforien välillä, joita tutkittavat käyttävät artikuloidessaan neuvotteluitaan ja kokemuksiaan. Rajametaforana omassa tutkimuksessaan hän pitää diskurssia, jolla kan-

sallisvaltio manifestoituu. Jokaiselle ko. politiikan kanssa kosketuksissa olleelle se merkitsee kokemuksen voimaa, jonka moderni kansallisvaltio tuottaa. Hän ei kuitenkaan hyväksy sitä ainoana diskurssina, jolla on voimaa muotoilla kokemusta ja rakentaa identiteettejä, jopa vaihtaa niitä. Loppupäätelmänään Ewing esittää, että identiteettien vaihtamisen diskursseissa olemme tilanteessa, jossa eri diskursseissa tapahtuu vaihtamista ja neuvottelua. Diskurssien kokoelma tarjoaa moninaisia esityksiä neuvotteluista, joita näistä diskursseista käydään.

Muslimien monien identiteettien avulla voidaan huomata, ettei identiteetti perustu mihinkään ennalta määrittyneeseen, lukkoon lyötyyn oletukseen kulttuurisesta identiteetistä. Samaan tulokseen on päätyneet myös Hall (1999) tutkiessaan erilaisia tapoja, joilla kulttuurinen identiteetti ymmärretään. Hänen näkemyksensä on, ettei identiteetissä ole kyse mistään essentialistisesta tai biologisesti määrittyneestä käsitteestä, vaan päinvastoin historiallisesti määrittyneestä, strategisesta ja paikantuneesta käsitteestä. Oleellista on, etteivät identiteetit perustu pelkästään menneisyyden paljastamiseen tai tunnistamiseen. Identiteetit syntyvät kyllä jostakin, ja niillä on historiansa, mutta siitä huolimatta ne eivät aina kiinnity johonkin menneisyyteen. Identiteetissä ei ole kyse vain jonakin olemisesta, vaan yhtä paljon ja ehkä enemmänkin joksikin tulemisesta, joka on ennen kaikkea prosessi, tuotanto, joka ei ole koskaan valmis. (Hall 1999, 224—229)

Farley (1988, 271—294) on tutkinut, miten emotionaaliset konfliktit ja tuskaisuus vaikuttivat sosiosentrisesti orientoituneen minän muodostumiseen ja toimintaan. Analyysivälineinä hän käytti käsitteitä *sociocentric oriented* ja *egocentric oriented self*, eli joko kulttuuriin tai omaan itseen suuntautunut minä. Tutkimusmetodissaan hän yhdisti tutkittavien kokeman (psykoanalyttisen) tuskaisuuden käsitteen syvään sosiaaliseen vastuuseen, joka nousi ristiriitaisista ja usein ankarista sosiaalisaation käytännöistä ja moraalien kontrollista. Tutkimustulokseksi hän sai, että tutkittavat alistivat omat intressinsä kollektiivisiin päämääriin, koska heidän omat pyrkimyksensä ja halunsa aiheuttivat hankaluuksia ja

koska he pelkäsivät kanssaihmissen ja yliluonnollisen maailman kostoja. Heidän ongelmanaan oli mukautuminen asemaan, joka muodostui näistä ristiriitaisista viesteistä ja odotuksista. He eivät paenneet.

Tapasimme pakolaiset pienen jakson ajan, kappaleen matkaa heidän elämänsä elämässä. Tutkijana en ole voinut seurata heidän elämänsä elämää ja todentaa identiteettien muuttumista. Aikana, jonka kuluessa tapasimme pakolaisia, saatoimme kuitenkin huomata eroja tavoissa, joilla sekä eri kulttuureista että samasta kulttuurista tulevat pakolaiset alkoivat muotoilla kulttuurista identiteettiään. Toiset puhuivat etupäässä omasta elämästään entisessä kotimaassaan eivätkä eritelleet sen mukaista identiteettiään, toiset taas alkoivat tarkastella ja neuvotella itselleen uudenlaisia identiteettejä. Näin tehdessään pakolaiset tarvitsivat sosiaalista tukea eri tavoin, mutta sen järjestäminen ei ollut tutkijan päätäntävällässä. Tarkoitin esimerkiksi turvapaikanhakijoiden toivetta saada myönteinen päätös ja päästä asumaan lähelle maanmiehiään.

Sekamuotoinen ja muuttuva identiteetti asettaa kriittisen tarkastelun keskiöön myös retorisen kysymyksen omasta kansallisesta kulttuuristamme. Minkälaisesta suomalaisesta kulttuuri-identiteetistä me puhumme, kun puhumme siitä eroavasta maahanmuuttajan kulttuurisesta identiteetistä?

Ammattiauttajan sokeat täplät pakolaisten kulttuurikartoissa

Etnografisen kenttätövävaiheen vuorovaikutuksellisten keskustelujen kuluessa tulin tietoiseksi siitä, että oli sosiaaliseen elämään liittyviä näkemyksiä ja käsityksiä, joista me suomalaiset kenttätöntekijät olimme samaa tai eri mieltä eri kulttuureista saapuneiden pakolaisten kanssa.

Tulin tietoisiksi myös omista kulttuuriin liittyvistä ennakko-olettamuksistani, joiden eteen en ollut joutunut aikaisemmin. Ne olivat yleistyksiä ihmisten käyttäytymisestä ja liittyivät tiedon puutteeseen eri maiden kulttuurien monimuotoisuudesta.

Tulkitessamme keskustelutilanteita heti niiden jälkeen huomasin, etteivät meidän omat kulttuurikarttammekaan olleet aina samanlaisia. Sen vuoksi esimerkiksi perheenjäsenten keskinäistä kommunikaatiota ja vuorovaikutusta arvioidessamme käytimme apuvälineenä Olsonin kehittämää vuorovaikutuksen ympyrämallin mukaista Clinical Rating Scale -lomaketta (Olson et al. 1985). Täytimme lomakkeen perheen ensimmäisellä käynnillä, ja uudelleen, kun siitä käynnistä oli kulunut kolme ja kuusi kuukautta. Olimme tietoisia, että tulkinta, jonka lomakkeen avulla muodostimme eri kulttuureista lähtöisin olevien perheenjäsenten keskinäisestä vuorovaikutuksesta, ei ollut täysin irrallaan omista kulttuurisista näkemyksistämme. Lomake täytti siten teknisen apuvälineen tehtävän keskinäisissä keskusteluissamme, mutta se ei toiminut pakolaisperheen keskinäisen vuorovaikutuksen todistusdokumenttina.

Pakolaisperheiden esiin tuomat ongelmat sijaitsivat suomalaisperheiden tavoin suurelta osin arkielämän yhteiselämässä. Vertailua suomalaisperheisiin oli kuitenkin tarpeetonta tehdä, sillä turvapaikkaa hakevien pakolaisperheiden arkielämää varjostivat tapahtumat, jotka suomalaisille olivat tuntemattomia. Perheenjäsenten keskinäisiin suhteisiin täällä Suomessa vaikuttivat aikaisemmat tapahtumat kotimaassa, pako ja menetykset. Tietämättömyys siitä, saako perhe oleskeluluvan, loi jatkuvan epävarmuuden tilan aiheuttaen ongelmia myös lasten ja vanhempien keskinäiseen suhteeseen.

Lukiessani keskustelutilanteista kirjattuja tekstejä olen lähestynyt kulttuurisia merkityksiä kysyen, millä tavoin suku, perhe, vanhemmuus ja sukupuoli näyttäytyi keskusteluissa? Minkälaisia merkityksiä perheenjäsenet toivat esiin sukupuolten välisistä perhesuhteista, vanhemmuuden rooleista tai vanhempien sosiaalisen statuksen muuttumisesta täällä Suomessa? Minkälaisina pako ja kidutus nousivat esiin keskusteluissa?

Kulttuurien kohdatessa vieraan kulttuurin sosiaalisesti jaetut tavat nähdään helposti eksoottisina, mutta joskus myös moraalisesti tuomitavina. Mitkä olivat pakolaisten kulttuurin sävyttämiä tekijöitä ja mitkä ihmiselämään sisältyviä yleisinhimillisiä tekijöitä, joita mistä hyvänsä kulttuurista tulevan ihmisen kokemukset voivat sisältää? Tarkastelen näitä kysymyksiä sen mukaan, miten omat kulttuurinäkömykseni erosivat pakolaisten näkemyksistä. Nimitän niitä ammattiauttajan sokeiksi täpliksi pakolaisten kulttuurikartoissa.

Uusi identiteetti vanhemmuudelle

Jouduimme kohtaamaan kysymyksiä paon oikeutuksesta erityisesti tilanteessa, jossa vanhemmat jättävät osan lapsistaan ja pakenevat. Se muodosti ensimmäinen sokean täpläni.

Esimerkki: Kurdimies oli lähettänyt pakomatallaan kaksi alaikäistä tytärtään Moskovasta junalla Suomeen. Lapset kokivat perheen hajoamisen ja sitä seuranneen turvattomuuden erittäin syvästi eivätkä voineet ymmärtää, miksi äitiä ja isää ei saatu tänne. Olimme vastaanottajia tässä lasten hädässä. Vanhempien etsiminen, äiti tietävästi Irakissa ja isä mahdollisesti Turkissa, ei tuottanut tulosta. Tiedossamme ei ollut vanhempien ajatukset ja tunteet pakomatkan aikana, ei myöskään isän päätös lähettää työt kahdestaan tänne turvalliseen maahan. Kohtasimme lapset aivan projektin alussa, ja mietimme mikä oikeuttaa vanhemmat tekemään tällaisen päätöksen. Lasten kannalta katsottuna en voinut tuolloin heidän ratkaisuaan ymmärtää. Nämä lapset saivat minut etsimään aineistoa suomalaisista sotalapsista.

Esimerkki: Tapasimme myös äitejä, jotka olivat tehneet valintaa, kenet lapsistaan jättää sukulaisten hoiviin, kenet ottaa mukaansa pakomatalle

vai jättääkö kaikki. Äiti, joka oli paennut ilman vanhempia lapsiaan, kertoi näistä tunteistaan.

”Se ei ollut päätös. Emme järjestäneet matkaa ja jättäneet lapsia. Olemme paenneet, vaikka meidän piti jatkaa elämää heidän kanssaan. Sota riehuu, moneen kuukauteen ei tietoa lapsista. Aikaisemmin tullut tieto, että yksi sairaana ja toinen ei mene kouluun. Yksi pojista lähestyy aikuisuutta, voi jo mennä tytön kanssa. Miten täällä voi järjestää elämän, kun tietää, että voi saada tietoja, etteivät lapset voi kotimaassa hyvin?”

Hänen aviomiehensä kertoi haluavansa ”suojella” vaimoaan eikä sen vuoksi kertonut vaimolleen saaneensa tietoja lapsista. Tietojen salaaminen aiheutti kuitenkin suurempaa vahinkoa kuin niiden kertominen olisi aiheuttanut, sillä kalvava huoli kotimaahan jätetyistä lapsista liitettyä epä tietoisuuteen mahdollisuudesta saada turvapaikka masensivat äitiä, ja estivät häntä luottamasta siihen, että tulevaisuus sisältäisi uusia elämisen mahdollisuuksia.

Esimerkki: Perhekeskusteluissa pyrimme antamaan myös lapsille äänen. He olivat läsnä, pienet lapset leikkitavaralaatikon parissa puuhastelemassa ja isommat vanhempiansa vieressä istuen, iän mukaan. Milloin keskustelun aiheet sivusivat vanhemman kidutuskokemuksia, lapset eivät niihin vanhempien toivomuksesta osallistuneet. Perheen salaisuuksia kuitenkin avattiin. Monet isät ja äidit hämmästyivät, kun he keskusteluissa kuulivat lastensa peloista ja syyllisyyksistä, jotka liittyivät toisen vanhemman ”kaatoamiseen” jonnekin.

”Lapsi pelkää, kun jouduimme kotimaassa pakoilemaan poliisia ja vaihtamaan asuntoa 20 kertaa. Olin kaksi kertaa pidätettynä, ja lapsi ei silloin nukkunut, oli puolitoistavuotias.

Se on hänellä alitajunnassa. Hän haluaa olla aina minun kanssani, pitää nukkuessaankin kädestäni kiinni. Hän ei mene minnekään ilman minua, itkee jos yritetään. Täällä Suomessa ei ole mitään vaaraa, olen turvassa. Mutta olen huolissani lapsesta, hän kyselee, miksi minulla ei ole isää, ei sisaruksia. Isä on vankilassa Turkissa. ”

Eri vanhemmat toimivat eri tavoin näissä tilanteissa, ja vanhempien ja lasten välinen suhde sai uusia piirteitä. Kurdinainen, joka edellä kuvasi huoltaan lapsestaan, neuvotteli itselleen uusia identiteettejä kirjoittamalla päiväkirjaa, joista ajatuksista hän keskusteli kanssamme. Saatuaan humanitaarisilla perusteilla myönteisen oleskeluluvan hän kävi kanssamme keskustelua identiteettiänsä koskevasta loukkauksesta, koska hän ei ollut saanut pakolaisen statusta.

Esimerkki: Poliittisten mielipiteittensä vuoksi vuosia vankilassa olleen, raastasti kidutetun irakilaisen isän vanhemman identiteetti joutui uudelleen muotoilluksi, kun hän perheenyhdistämisen kautta sai lapset luokseen. Turvapaikkahakemuksen käsittely oli kestänyt vuosia, jonka aikana isällä ei ollut tietoa lapsistaan. Nämä neljä lasta olivat jääneet äidille isän jouduttua vankilaan, mutta äidin kuoltua heidät erotettiin toisistaan ja sijoitettiin eri sukulaisten luo, lopuksi lastenkotiin. Saatuaan vihdoinkin myönteisen turvapaikkapäätöksen isä haki perheenyhdistämisen kautta lapsiaan ja onnistui löytämään heidät. Lapset olivat luulleet isän kuolleen, kuten heille oli kerrottu, ja vanhin poika oli astunut isän asemaan suhteessaan sisaruksiinsa. Perhekeskustelumme kuluessa isä joutui uudelleen vanhemmuuden eteen huomatessaan, että poika oli omaksunut perheenpään roolin. Isä neuvotteli itselleen myös uutta vanhemmuuden identiteettiä solmimalla isäsuhteen suomalaisen naisen kanssa saadun, avioliiton ulkopuolella syntyneen ja sosiaalilautakunnan huostaanottaman lapsensa kanssa. Kiinnostavaa on, miten isän uusi vanhemmuus sai myös kollektiivisen vanhemmuuden piirteitä, sillä hän alkoi toimia vapaaehtoistyöntekijänä kurdilasten alkuopetuksessa.

Kulttuurin vaikutus vanhempien tapaan kasvattaa lapsia nousi keskusteluissa esiin. Oman kulttuurin sisältämät kasvatustavat samastakin maasta tulevien perheitten kesken kuitenkin erosivat toisistaan, ja perheet eivät suhtautuneet samalla tavoin suomalaisten tapaan kasvattaa lapsiaan tai toimia perheenä:

Esimerkki:

”Meitä huolettaa pojan ympärileikkaus, joka meidän kulttuurissa aina tehdään. Täällä siitä kuitenkin voi syntyä henkisiä vammoja hänelle, kun hän pelaa poikien kanssa, joita ei ole ympärileikattu. Voisivat nauraa hänelle.” (Äiti entisestä Zairesta)

Esimerkki: Bosnialainen isä ei hyväksynyt suomalaisten kasvatustapoja ja lapsen ja vanhemman suhdetta. Hänen kulttuuri-identiteettinsä palautui aikaan Bosniassa, kun kaikki asuivat yhdessä saman katon alla. Hänen aikuinen tyttärensä vastusti keskusteluissa isän näkemystä elämän muuttumattomuudesta ja totesi nuorten itse muokkaavan omaa identiteettiään, myös Bosniassa:

Isä: ”Jugoslaviassa ei tehty eroa, onko lapsi serbi, juutalainen vai serbimuslimi. Ei tehty ero lasten välillä. Täällä lapset määräävät vanhempiaan. Ei ole kyse siitä, että Jugoslavia olisi jälkeenyäännyt maa. Se on kuulunut Eurooppaan. Siellä ei lapset polttaneet tupakkaa, juoneet kadulla kuten täällä.”

Äiti: ”Nuorempana ihmisellä täytyy olla omaa vapautta. Olisi paras, että tytär saisi oman asunnon läheltä meitä.”

26-vuotias tytär: ”Olisi hyvä, mutta minnekään kauas en voi mennä, kun olen ainoa, joka meistä yhtään osaa suomea. Meillä Bosniassa on perinne, että koko perhe pidetään kasassa. Isä haluaisi pitää kiinni siitä. Nyt on tietenkin myös Bosniassa niin, että nuoret eivät halua pitää kiinni perinteistä.”

Suku vai perhe?

Perheenyhdistämiseen liittyviä kysymyksiä alettiin käsitellä keskusteluisa heti myönteisen oleskelulupapäätöksen tultua tiedoksi. Oleskeluluvan saaneilla vanhemmilla on oikeus saada biologiset alaikäiset lapsensa luokseen, jos he täyttävät tietyt maahanmuuttopolitiikkaamme sisältävät ehdot. Samoin alaikäisellä lapsella on oikeus saada biologiset vanhempansa tänne, tietyin ehdoin.

Muodostavatko ainoastaan ydinperheen jäsenet perheen oli toinen sokea täpläni, sillä monen perheen ongelmaksi muodostui biologisen vanhemmuuden todistaminen. Sen taustalla olivat kulttuuriset perherakenteen erot, sillä esimerkiksi afrikkalaisessa sukukonstruktiossa biologinen vanhempi ei aina ole lapsen läheisin huoltaja.

Esimerkki: Vuoden 1998 lopulla ulkomaalaisvirasto myönsi entisestä Zairesta paenneelle naiselle ja hänen miehelleen oleskeluluvan humanitaarisilla perusteilla, ja vanhemmat tekivät hakemuksen perheen yhdistämiseksi. Soitin tammikuussa -99 Ulkomaalaisvirastoon ja tiedustelin hakemuksen käsittelyaikataulua. Kuulin, että hakemus on vielä ”tuore asia”, sillä ”käsittelyaika on näissä hakemuksissa 1,5 vuotta”. Tiedustelin, ovatko kaikki tarvittavat paperit hakemuksen liitteenä, jotta käsittely ei sen vuoksi viivästyisi.

Sain kuulla hakemuksen käsittelijältä, että ongelmana olivat puuttuvat ”oikeat syntymätodistukset ja avioliittotodistus”. Hakemuksen mukana oli valokopioita, ”jotka ilmeisesti oli väärennetty oikeiksi ja ne voisi lähettää rikoslaboratorioon”. Pyytäessäni tarkennusta väärennysepäilystä virkailija kertoi, että lasten kohdalla väärennysepäily johtui heidän nimestään. ”Mobotun aikana laki kielsi Zairessa antamasta muuta kuin afrikkalaisen nimen. Kuitenkin virkatodistuksissa lasten nimet eivät olleet afrikkalaisia”. Lisäepäily aiheutti kysymys siitä, ”kenelle huoltajuus oli vahvistettu vanhempien lähtiessä” (siis paetessa kiireellä). ”Jos se on jolle-

kin vahvistettu, pitäisi olla hänen suostumuksensa lasten palauttamisesta. Tai ainakin tieto siitä, missä lapset ovat.” (Lapset olivat miehen sisaren huostassa, joka sukulaisena joutui muuttamaan asuinpaikkaa pysyäkseen tuntemattomana, eivätkä vanhemmatkaan aina saaneet tietoja hänen olinpaikastaan.) ”Avioliittokin on epäselvä. Ensinnäkin on ollut tapa-avioliitto, sitten ovat ilmoittaneet, että vahvistettu siviilivihkimys.”

Käymiämme keskustelija hallitsivat siis ne merkitykset, jotka pakolaiset liittivät erilaisiin suku- ja perheyhteisöihin. Afrikkalaisille ja Irakin kurdeille perhe on konstruktio, johon tullaan ja mennään. Sen koostumus on muuttuva ja suvun ja perheen välinen ero on vain veteen piirretty viiva. Tilanteitten mukaan perhe tai suku käsittävät isän, eri vaimojen lapset, vanhempien isät ja äidit, tädit, sedät, serkut. Kurdinainen naisten keskusteluryhmässä kertoi omasta suvustaan: *”Suku laajenee miltei heimoksi. Minunkin sukuuni kuuluu yli 200 henkilöä, ja avioliitot solmitaan suvun jäsenten kesken.”*

Meille länsimaisille, pohjoismaiseen ydinperhemalliin tottuneille naisille oli uutta laajennettujen perhekonstruktioiden merkitys. Se ei ollut ainoastaan yhteisöä ylläpitävä instituutio vaan myös hyvin tunnesidonnainen yksikkö. *”On parempi olla ihmisten kanssa, jotka tietävät, mitä ilo ja suru on”* oli Kongon demokraattisesta tasavallasta paenneen miehen vastaus kysyessäni hänen suhteestaan omaisiinsa. Suvun ja perheen yhteys tarkoitti sitä, että biologisten vanhempien suhde lapsiinsa jakautui hoivan ja kasvatuksen kysymyksissä myös sukulaisille.

Kotimaahan jääneet isovanhemmat ja sukulaiset esiintyivät perhekeskusteluissa hyvin merkityksellisinä. Siihen vaikutti omalta osaltaan etäisyys heihin ja epätietoisuus siitä, tapaako heitä enää koskaan. Vanhemmat ilmaisivat huolensa siitä, kuinka vanhukset selviytyvät ilman apua, lapset kertoivat kaipauksestaan. Perheenyhdistämisen avulla heitä oli erittäin vaikeaa, lähes mahdotonta saada Suomeen. Turistiviisumillakaan vierailu ei onnistu.

Esimerkki: Kurdinainen halusi aloittaa naisten ryhmässä keskustelun perheen merkityksestä itselleen:

”Siitä haluaisin puhua, perheen ongelmista. Mieheni äiti on jäänyt Turkkiin, vaikka on huonossa kunnossa, sairas ja vanha. Lapset ikävöivät häntä kovasti. Asuimme ennen kaikki yhdessä Irakissa. Pakenimme Turkkiin, ja hän jäi sinne.”

Toinen ryhmään osallistuva kurdinainen oli saapunut Turkista Suomeen alaikäisenä turvapaikanhakijana. Hän oli tuolloin naimisissa ja sai keskenmenon toisena päivänä maahantulostaan. Saatuaan oleskeluluvan hän haki perheenyhdistämisen kautta äitiään tänne. Ulkomaalaisvirastossa hakemusta käsiteltiin niin kauan, että hän ehti tulla täysi-ikäisesti, joten hakemus hylättiin. Hän kertoi hakeneensa kaksi kertaa turistikivisuimia äidille voidakseen tavata hänet täällä Suomessa, mutta viisumit on hylätty. Hylkäämisen perusteeksi hänelle sanottiin turistikivisumeilla saapuvien jäävän maahan turvapaikanhakijoiksi. Itse hän ei uskaltanut matkustaa Turkkiin äitiä tapaamaan.

Pakolaiset pitivät varsin luonnollisena asiana tuoda täällä oleva perheensä keskusteluun mukaan, tarvittaessa sukulaisetkin, ja esitellä ylpeydellä lapsiaan ja sukuaan. Keskustelujen kuluessa tunteita näytettiin koko skaalalla, kun vanhemmat välillä läpsivät ja välillä halasivat lapsiaan. Aggressiivisiakaan tunteita ei peitelty, ja alaikäisten sisarustensa kanssa paennut kurdimies kertoi lyövänsä heitä, koska he eivät totelleet häntä. Sisarukset myönsivät näin tapahtuvan. Mies kertoi tietävänsä, etteivät suomalaiset sitä salli, mutta *”minä olen nyt heidän isä, voin tehdä heille mitä vain. Isällä on oikeus lyödä heitä, mutta ei muita, esimerkiksi suomalaisia.”*

Perhekeskusteluissa tuli esiin kotimaahan jääneen perheen isoäidin tärkeys myös aikuisille naisille ja miehille. He kertoivat kaipaavansa omia vanhempiaan ja tuntevansa syyllisyyttä siitä, etteivät lähtiessään pakomat-kalle voineet jättää heille hyvästejä.

Tunnesidonnaisena yksikkönä perhe tai suku ei merkinnyt kaikille pelkkää sopusointua. Iranissa vankilassa kolme kertaa ollut ja siellä kidutettu nuori mies piirsi elämäntilaympyränsä tärkeiksi ihmissuhteiksi vastaanottokeskuksen ja Kidutettujen kuntoutuskeskuksen työntekijät. Selittäessään ympyränsä ihmissuhteita hän kertoi oman sukutarinansa siitä, kuinka kaikki suvun jäsenet eivät hyväksy eri mieltä olevia jäseniään.

Esimerkki: Kartassa et ole piirtänyt yhteyttä Iranissa olevaan perheeseesi. Oletko kasvanut heistä erilleen vai onko tapahtunut jotakin?

”Iranissa on 5 siskoa ja isä. En välitä heistä. Asuin yksin 10 vuotta, olin poliittinen vanki ja tosi köyhä. Kukaan sukulaisista ei auttanut. Olemme erimielisiä.”

Onko teillä jokin tietty erimielisyys vai yleensä vain?

”Uskonnosta olen eri mieltä. 10 vuotta olin Iranissa, kukaan heistä ei auttanut. Ja äiti asui Teheranissa yksin. Täti sanoi, etten saa tulla käymään. Veli lähetti minulle rahaa ja lopulta hän muutti pois. Kun pääsin vankilasta, sisko sanoi, ettei minua saa päästää sisälle äidin luokse. Olin poliittinen, sukulaiset eivät halunneet olla minuun yhteydessä, sillä viranomaiset seuraavat poliittisia vankeja ja sukulaiset pelkäävät, että he hyökkäävät asuntoon.”

Sanoit, ettei sinulla ole yhteyttä heihin, ette siis kirjoittelle?

”En, koska olen sitä mieltä, etten halua kirjoittaa heille.”

Naisen asema ja miesvalta sukulaisuusjärjestelmässä

Naisen asema kotimaassa ja Suomessa aiheutti kurdinaisten keskusteluryhmässä ristiriitaisia mielipiteitä. Kaikki naiset eivät mieltäneet naisen rooliaan vaimona ja äitinä samalla tavoin. Tässä asiassa huomasin tietämättömyyteni.

Naisten keskusteluryhmän poliittisesti aktiivi kurdinainen kritisoi miesvaltaa sukulaisuusjärjestelmässä:

”Kun Pohjois-Kurdistan oli Irakin hallinnassa, suvun johtajalle maksettiin palkkaa ja hänellä saattoi olla jopa 17 vaimoa. Suvun päämiehet ostivat itselleen vaimoja, se oli Irakin laissa sallittua. Yhtä aikaa saa olla jopa neljä vaimoa, jos mies pystyy heidät elättämään. Pahan ongelma on, jos nainen on raskaana, ei ole avioliitossa synnyttää tyttären. Hänet annetaan sukulaisille, serkuille.”

Keskusteluryhmään osallistunut Turkista paennut kurdinainen vertasi omaa naisen asemaansa suomalaisen naisen asemaan:

”Täällä on vapaus, se on helpompaa meille aikuisille naisille. Olen huomannut, miten eri lailla suomalaiset voivat solmia avioliittonsa ja siinä elää. Minäkin haluan tehdä töitä, en sulkeutua sisälle ja pelkästään hoitaa lapsia. Tästähän me taistelemme mieheni kanssa. Voi sanoa, että tunnen kuin olisin syntynyt uutena ihmisenä maailmaan. Itse en ensinnäkään halunnut mennä mieheni kanssa avioon, minut vain määrättiin. Täällä voi taistella naisten oikeuksien puolesta. Aloitetaan alusta, ja tehdään töitä täällä tulevaisuuden eteen, mutta myös sen kotimaan eteen.”

Irakista paennut kurdinainen esitti kysymyksen: ”*Tarkoitatko, että oma identiteetti pitää säilyttää?*”

Ensimmäinen: ”*Kyllä, täällä on vapaa kulttuuri ja ihmiset elävät vapaasti. Meidän entinen kurdielämä ei ollut sitä. Naisen ja miehen asema on erilainen näissä kahdessa maassa. Miesten moraalikäsitteet muuttuvat täällä, he tekevät kaikenlaisia asioita, mutta naiset eivät saisi heidän mielestään niitä tehdä.*”

Toinen: ”*Tästä naisen asemasta Kurdistanissa. Oma perheeni poikkesi tavanomaisista. Avioliitonkin sain solmia rakkaudesta. Suhde oli ensin ja sitten vasta avioituimme, ja vanhempani olivat tietoisia suhteestamme ja hyväksyivät sen. Pohjois-Irakissa on perustettu erilaisia järjestöjä ja yritetty tutkia muutoksia naisten hyväksi. On yritetty estää naisten tappaminen, jota on ollut, kun on kysymyksessä miehen kunnianloukkaus. Ja että annettaisiin oikeus mennä avioon sen miehen kanssa, jonka kanssa tyttö itse haluaa.*”

Kysyin: Jotain yhteistä on naisilla, oltiin sitten Irakissa, Iranissa tai Turkissa. Miten omaa elämää naiset elävät näissä oloissa?

Kolmas kurdinainen: ”*Kerron kokemuksistani naisen elämästä Iranissa, jossa asuin 12 vuotta. Siellä olivat naiset peitettyinä hunnuilla, mutta ei kuitenkaan kasvoja. Naiset eivät saaneet kulkea kadulla yksin eikä myöskään miehen seurassa, paitsi aviomiehensä. Kihlaparitkaan eivät saaneet näyttäytyä kadulla yhdessä. Vaikeinta Iranissa oli sietää sitä, ettei nainen voi mennä vapaasti ulos vaan oli pakko pukeutua huntuun. Ja että diktaattori hallitsee maata. Tämä on vaikeinta.*”

Toinen kurdinainen: ”*Jos Iranissa mies tappaa miehen, mitä sovitaan? Tappajan suvusta pitää hankkia uhrin vaimolle mies.*”

Kurdinaisten keskusteluryhmän osanottajat kävivät neuvotteluita omasta identiteetistään etsien ja muotoillen siihen uusia puolia. Ryhmäkeskustelujen päätyttyä ja projektin vielä jatkuessa ehdin huomata, kuinka poliittisesti aktiivinen nainen alkoi suuntautua enemmän äitiyteensä, kun taas perhekeskeisesti ajatteleva nainen alkoi etsiä itselleen työtä kodin ulkopuolelta.

Parisuhde

Parikeskustelujen alkuvaiheessa naiset toivat esiin hoitavaa suhdettaan mieheensä, ja keskustelujen lähtökohtana he pitivät miehen kokemia vaikeuksia. Naisen oma kulttuuri-identiteetti nousi vähitellen esiin keskusteluissa.

Esimerkkinä nainen Kongon demokraattisesta tasavallasta:

”Mieheni ollessa vankilassa vahvistuin. Näin sanoo hänkin, että hän menetti jotakin, mutta minä vahvistuin. Kun istun ja ompelen, lataannun ja pystyn katsomaan eteenpäin.”

Nainen alkoi ajan kuluessa ottaa tilaa itselleen parisuhteessa ja sai mieheltään luvan tulla myös yksin omille keskustelukerroilleen puhumaan meille omista kipeistä asioistaan. Niitä olivat oma hiv-positiivisuus ja kotimaahan jääneiden lasten nälkä ja sairastelu.

Kurdinaisten ryhmässä tein huomion siitä, miten joidenkin naisten oma ääni oli erilainen ryhmässä kuin perhekeskusteluissa, joita käytiin aviopuolison ja lasten kanssa yhdessä. Vankilaraiskauksistaan naiset puhuivat ryhmässä tai meidän kanssamme, eivät miehensä kanssa käydyissä parikeskusteluissa. Samoin tekivät miehet. Hekään eivät parikeskusteluissa kertoneet vankilaraiskauksistaan. He kertoivat niistä miespsykiatrin kanssa käymissään kahdenkeskisissä keskusteluissa.

Parikeskustelujen kuluessa kiinalainen mies kuvasi suhtautumistaan avioliittoonsa ja siinä tapahtunutta omaa muutostaan näin:

”Ehkä avioliitto on sellainen, joka ei sovi minulle. Se on kuin junarata. Ja minä kyllä tykkään kävellä radalla, mutta jos siellä kävelee, ei voi kävellä miten vain, ja se on ärsyttävää. Mutta jos menee radan varrelle, häviää. Vaimoni ja minä ymmärrämme radalle asetetut poikki puut eri tavalla. Minä ajattelen niin, että poikki puuta on yleensä avioliitossa, ja vaimo niin, että puut ovat kahden ihmisen suhteessa. Asenteeni on kuitenkin muuttunut ja ajattelen enemmän vaimon kannalta asioita enkä aina itseäni. Kun puhuu tulee sisältä parempi olo. Vaimo on voimakasluonteinen nainen. Hän ei kuitenkaan tykkää, että puhutaan mitä vain. Hän toivoo, että asioilla on järjestys eikä niin tai näin.”

Vaimon näkemys avioliiton ongelmista ei keskustelujen kuluessa ollut samanlainen, ja oman roolinsa hän näki ”asioiden järjestäjänä”. Lopetet-
tuamme käynnit hän otti yhteyttä ja järjesteli miehensä puolesta miehen sosiaaliin oikeuksiin liittyviä asioita.

Kolmas sokea täpläni oli lasten tärkeä osuus perheen integroitumispyskimyksissä. Kun pakolaisperheeseen kuului lapsia, vanhemmat lähtivät innokkaasti muuttamaan traditionaalisia kulttuurisia tapojaan ja perustelivat sitä lasten parhaalla. Esimerkiksi Zairesta paennut pariskunta antoi Suomessa syntyneelle pojalleen nimen Jorma, ja miltei kaikkien

vanhempien ajatuksena oli, että kaikenpuolinen integroituminen Suomeen takaa lapsille parhaan tulevaisuuden. Siksi ”pitää oppia suomen kieli”, ”pääsy päiväkotiin on tärkeää, jotta oppiminen sopeutumaan tänne pääsee alkamaan” ja ”parhaan tulevaisuuden lapselle takaa koulu-tus”. Erityisesti kurdit ja afrikkalaiset vanhemmat arvostivat suomalaista koulujärjestelmää.

Kulttuuri-identiteettiä muotoillessa perinteiset ristimänimet voi siis vaihtaa suomalaisiksi, poikien ympärileikkauksesta voi luopua ja suvun määräämää miestä ei välttämättä tarvitse hyväksyä aviopuolisoksi. Kuitenkaan ei voida vetää yhtäläisyysmerkkiä niiden tapojen välille, joilla samastakin maasta tulevat pakolaiset neuvottelevat itselleen uudenlaista kulttuuri-identiteettiä, ja ilman ajassa tapahtuvaa seurantaa ei myöskään voida kysyä, mitä muutosta tapahtuu, sillä ihminen kulttuurisena toimijana muokkaa suhdettaan ympäröivään kulttuuriin. Hän voi pitäytyä entiseen identiteettiinsä sitä sen kummemmin pohtimatta, mutta hän voi kulttuuristen muutosten kannustamana muodostaa itselleen myös uusia identiteettejä.

Vieraista kulttuureista lähtöisin olevien perheitten kanssa työskennellään tilanteessa, jossa suomalainen joutuu kyseenalaistamaan monia aikaisemmin itsestään selvinä pitämiään näkemyksiä kulttuurin vaikutuksesta ihmisen käyttäytymiseen. Terapeutti joutuu prosessiin, jossa hän alkaa tarkastella myös omaa kulttuurista identiteettiään — jos hän siihen suostuu.

”Mieli muualla, ruumis täällä”

Pakolaiskeskustelujen transkulttuurinen analyysikehikko

Pakolainen keskustelee ammattiauttajan kanssa kokemuksistaan dialogisissa, ja keskustelujen ytimessä on muualla eletyn elämän uudelleenahmottus tässä maassa. Miten se tapahtuu kertomuksen risteillä menneen ja nykyisyyden eri tilanteissa, eri ihmissuhteissa ja erilaisissa kulttuuriympäristöissä?

Puhumisen apuna voidaan käyttää muitakin kertomisen muotoja, esimerkiksi päiväkirjan ja kirjeen kirjoittamista. Kenttätyöjakson aikana kaksi naista kirjoitti päiväkirjaa ja yksi mies kirjoitti jäähyväiskirjeen kuolleelle äidilleen. Kirjoittamalla tekstejä he kävivät keskustelua itsensä kanssa ja jäsensivät paon sisältämiä eri diskursseja sekä omaa suhdettaan niihin. Toiset diskurssit saivat kirjoittamalla loppupisteen ja kirjan kannet pantiin kiinni, kuten tulkki suomensi meille miehen puheen. Näitä tekstejä emme lukeneet, mutta kirjoittajat halusivat kertoa niistä ja jakaa kanssamme niihin liittyviä tunteita. Yksi tärkeä vuorovaikutusprosessin aspekti onkin se, että keskustelussa syntyneet diskurssit on osoitettu diskurssin vastaanottajalle. Mihin etnografisen aineistomme mikrotarinat viittasivat keskusteluissamme?

Kokemukset, joita ilmaistaan puhumalla, eivät noudata samaa mallia, ja ne eivät etene ajallisesti samassa järjestyksessä, mikäli kysymyksessä on kommunikatiivinen, dialoginen keskustelu. Puhuja, kuulija ja viesti on suhde, jossa diskurssin tapahtumat saavat mielen. Pakolaisten kanssa käydyt keskustelumme osoittivat tämän. Saman asian voi ymmärtää Ricœurin (2000, 51) tavoin niin, että ”diskurssi toiminnassa ja käytössä viittaa taakse- ja eteenpäin, puhujaan sekä maailmaan”. Lisäksi se toimii kolminkertaisena suhteena puhujan, kuulijan ja viestin kesken, joita vielä kolme tekijää, koodi, kontakti ja konteksti täydentävät (Ricœur emt., 43, sit. Jakobson 1981, 18—51).

Transkulttuurisissa keskusteluissamme puhujia oli kuitenkin monesti enemmän kuin pakolainen, kaksi vetäjää ja tulkki. Niihin osallistui myös pakolaisen puoliso ja perheenjäsenet. Erikielisistä naisista kokoamaamme seitsemän osallistujan ryhmää täydensi meidän lisäksemme kaksi tulkkia. Oleellista kuitenkin on, että ryhmäkeskusteluissa diskurssit paosta ja tulosta uuteen kulttuuriin saivat samoja subjektiivisesti koettuja kulttuurisia merkityksiä kuin pakolaistutkimuksissa, joita olen edellä olevissa luvuissa kuvannut.

Näistä aineksista muotoilen pakolaieskustelujen kriittisten pisteitten analyysikehikon. Sen diskurssit liittyvät pakoon ja pakolaisuuteen ja niiden tarkoituksena on selventää, minkälaisia merkityksiä niihin sisältyy pakolaisen omalla äänellä kerrottuna.

Pakolaieskustelujen kriittiset pisteet

Diskurssit tapahtumana lähtömaassa	Diskurssit mielenä uudessa maassa
↓	↓
Merkityksen objektiivinen puoli	Merkityksen subjektiivinen puoli
Ihmisoikeuksien ja kunnian loukkaukset	↔ Miten pakolainen tuo julki.
Vankeus, pidätykset, piilottelut, pakolaisleiri, kidutus, pakomatka	↔ Minkälaisina tuo esiin niiden jäljet.
Sosiaalisten suhteiden hajoaminen	↔ Miten kertoo kuolemista, menetyksistä, lähiverkostojen särkyemisistä.
Kotoutuminen uuteen kulttuuriin	↔ Miten näkee ihmisarvonsa uudessa maassa, mistä kantaa huolta, syyllisyyttä, miten arvioi tulevaisuuttaan.

Minkälaisiksi diskurssien koodit eli kriittiset pisteet muodostuvat ja minkälaisen merkityksen eli kontekstin ne keskustelussa saavat, tulee esille vuoropuhelussa. Pakolainen ja ammattiauttaja voivat viipyä näillä paon ja pakolaisuuden kriittisten viestipisteitten asemilla joko hetken tai

pitemmän ajan, tai he voivat ohittaa ne pysähtymättä niille. Puhujan ja puheen vastaanottajan keskinäinen luottamuksellinen dialogi määrittää diskurssien syntymistä. Luottamus riippuu ammattiauttajan tavoista ja valmiudesta mieltää, ymmärtää ja selittää diskurssien kriittisiä pisteitä ja antaa pakolaiselle mahdollisuus etsiä itseään uudessa maassa ja uudessa kulttuurissa.

6. Transkulttuurinen silta

Maahanmuuttotyön erilaiset kulttuuriperspektiivit

Lähestymistapani, jonka avulla olen tulkinnut aineistoani, on perustunut näkemykseeni ihmisestä kulttuurisena toimijana sosiaalisessa elämässä. Se ja etnografinen aineistoni ohjasivat tutkimukseni niihin tilanteisiin, jotka määrittävät suomalaisten sosiaali- ja terveysalan ammattilaisten ja maahan saapuvien eri kulttuuritaustaisten ihmisten kohtaamista.

Analyysissäni maahanmuuttotyön sisältämät lukuisat realiteetit rakentuvat kielenkäytön kautta maahanmuuton käsitteiksi eli diskursseiksi. Niiden koordinoitumista merkityksiä sisältäviksi tietomuodostelmiksi ja maahanmuuttotyössä sovelletuiksi lausumiksi tarkastelen Foucault'n (1972) valtakäsitteen kautta. Sen mukaan tieto rakentaa objektin ja sen, mikä objekti saa legitimiin statuksen koordinoitumisprosessissa. Objekti on tutkimuksessani maahanmuuttaja, ja rakentaja on ammattityöntekijä.

Päästäkseni käsiksi maahanmuuton sosiaalisiin realiteetteihin, joissa diskursseja muodostetaan, olen kerännyt tutkimustani varten erilaisia aineistoja, lukenut ja analysoinut niitä kulttuurisina dokumentteina, merkityksiä sisältävinä tietomuodostelmina. Niihin sisältyvät kulttuuri-

perspektiivit ovat erilaisia ja myös varsin spesifejä, sillä maahanmuuttajien parissa tehtävä työ etsii paikkaansa sosiaali- ja terveysalan ammattityössä. Nostamalla esiin erilaiset ja spesifit kulttuuriperspektiivit olen asettanut ne keskinäiseen vuoropuheluun, mutta en keskinäiseen kilpailuasetelmaan.

Tästä on seurannut tutkimuksen johtopäätös, että maahanmuuttajien ja sosiaali- ja terveydenhuollon ammattilaisten kohtaamiset eivät realisoitu yksinomaan niissä diskursseissa, joissa ammattityöntekijä on kasvokkain maahanmuuttajan kanssa. Kohtaamisia ovat myös muissa vuorovaikutustilanteissa puhutut dialogit, joilla luodaan ammattityötä ohjaavia käytäntöjä. Analysoidessani eri aineistoja olenkin kysynyt, minkälaisia kulttuurisia merkityksiä sisältyy näihin erilaisissa maahanmuuttotyön käytännöissä muodostuneihin diskursseihin.

Perusteluni eri aineistojen käytölle on, että yksi ja sama kulttuurinen toimija, maahanmuuttaja tai yhtä hyvin ammattiauttaja, voi liikkua eri aineistojen erilaisia merkityksiä sisältävissä diskursiivisissa merkitysjärjestelmissä. Hän, maahanmuuttaja tai ammattilainen, saattaa toimia kulttuurisesti eri tavoin eri tilanteiden sosiaalisissa käytännöissä. Usein hän niin tekeekin. Näistä syistä en selitä yhdellä aineistoilla toista, en etnografista aineistoani muilla tutkimuksilla. Tutkimuksellani en ole pyrkinyt todistamaan, miksi enemmistö ammattilaisista tai maahanmuuttajista toimii maahanmuuton sosiaalisissa käytännöissä tietyllä tavalla. Tutkimusintressini ei kohdistu tämäntyyppisiin kysymyksiin, joita voidaan selittää kausaalisilla selitysmalleilla.

Sen sijaan olen kysynyt, miten erilaiset kulttuuriperspektiivit organisoituvat kulttuurin merkitysjärjestelmiä sisältäviksi käytännöiksi ja minkälaisesta sosiaalisesta todellisuudesta ne kertovat. Minkälaisen transkulttuurisen sillan niistä voi muodostaa?

Selventääkseni minkä reittien kautta olen päätenyt tutkimukseni tuloksiin esitän uudelleen eri aineistoihini sisältyvät tutkimuskysymykset:

- Minkälaisia tieto- ja valtasuhteita maahanmuuttotyö sisältää? Mitkä ovat kulttuurisen erottelun kategoriat?
- Minkälaisiin sosiaalisiin käytäntöihin ne kytkeytyvät? Virallisen vastaanottotyön ja ammatillisen psykososiaalisen työn käytännöt?
- Minkälaisia kulttuurin merkitysjärjestelmiä ne muodostavat?

Vastaaminen näihin kysymyksiin on edellyttänyt yhteiskuntatieteiden keskinäisiä rajoja ylittävää, tieteidenvälistä tutkimusta. Tästä syystä etnografisen perusaineistoni täydennykseksi olen kerännyt lisäaineiston muista aiheeseen liittyvistä tieteellisistä tutkimuksista. Kidutettujen kuntoutuskeskuksessa tehdään transkulttuurista, eri merkityksiä sisältävää psykososiaalista maahanmuuttajatyötä, mutta sen voi katsoa edustavan vain yhtä puolta sosiaali- ja terveydenhuollon alalla tehtävästä maahanmuuttajatyöstä. Kuntoutuskeskuksen tehtävänä on auttaa sinne saapuvia yksilöitä sellaisina kuin he ovat, mutta tiettyä asiakkaiden valikointia kuitenkin tapahtuu, kun pakolaiset ohjautuvat keskuksen vastaanotokeskusten ja sosiaali- ja terveystoimen ammattilaisten kautta. Kenttätyö keskuksessa teki silti mahdolliseksi asettua näköalapaikalle tarkastelemaan, miten yhteiskuntamme vastaa kasvavaan maahanmuuttajien määrään ja miten maahanmuuttoprosessia rakennetaan. Näköalapaikka herätti tutkimuskysymykset.

Psykososiaalisen maahanmuuttotyön lisäaineistoni on tehty maissa, joissa on pitkät tutkimusperinteet lähestyä tutkimusaiheeni kysymyksiä. Niiden teoreettisena avainsanana on transkulttuurinen työ, ammattilaisten kulttuurisesti määrittynyt työ muista kulttuureista olevien asiakkaiden ja potilaiden kanssa. Näistä tutkimuksista olen löytänyt vertaillavia ja rinnastuksia sisältäviä suhteita, ja ne ovat suunnanneet havaitsemaan ammatilliseen maahanmuuttajatyöhön sisältyviä kulttuurisia merkitys-järjestelmiä.

Kulttuuri, jota maahanmuuttajien ja ammattiauttajien sosiaalisissa käytännöissä transkulttuurisilla risteysasemilla Suomessa rakennetaan, sisältää maahanmuuton tilanteissa käytetyt tekniikat, menettelytavat ja maahanmuuttopolitiikan saaman statuksen. Nämä käytännöt luovat maahanmuutosta ja maahanmuuttajista diskursseja, joihin sisältyy kulttuurisia merkitysjärjestelmiä ja joita maahanmuuttotyön muuttuva ja kehittyvä prosessi muotoilee aina uudelleen.

Maahanmuuttopolitiikan määrittämisen totuuspoliittisen statuksen perusteella laaditaan ja päätetään, mistä maasta ja millä ehdoilla eri kulttuureista tulevat ihmiset hyväksytään meidän joukkoomme: Mitkä ovat perusteet, joiden mukaan luokitellaan maahanpääsyä estävät luokittelujärjestelmät? Maahanmuuttopolitiikkamme luokituksissa arviot turvapaikan hakemisen syistä voivat olla toisenlaisia totuuksia kuin pakolaisen oma totuus. Näissä diskursiivisissa käytännöissä pakolaisen totuus jää kuitenkin epätotuudeksi ja maahanmuuttopolitiikkamme antaa viranomaisille oikeuden käyttää myös sanktioita, jos virallisen normistatuksen sisältämää totuutta ei noudateta. Maasta karkottaminen vaikka pakkokeinoin on esimerkki tästä. Näiden kysymysten eteen joutuvat sosiaali- ja terveystalouden ammattiauttajat, jos kielteinen päätös ei valituksen jälkeenkään muutu.

Totuuspoliittisia aspekteja sisältäviä maahanmuuttajia koskevia diskursseja löytyy myös ammatillista asiantuntijavaltaa sisältävistä hoitokäytännöistä, jotka perustuvat dikotomiaan länsimainen ja ei-länsimäinen. Länsimaisen kulttuurin kategorioiden kautta ammattilaisten diskurssit muodostavat kulttuurisen, psykopolitiittiseksi nimeämäni merkitysjärjestelmän. Sen mukaan määritetty, mikä on normaalia ja epänormaalia kulttuurissa ja mitkä tekijät kulttuurissa tuottavat psykososiaalista hyvinvointia ja pahoinvointia.

Tutkimusaineistoni kautta olen löytänyt myös toisistaan eriäviä diskursiivisia käytäntöjä. USA:ssa ja Britanniassa käydään kriittistä keskustelua institutionaaliseksi rasismiksi nimitetystä diskurssista, jonka ovat käynnistäneet psykologian ja psykiatrian perustalta hoitokäytäntönsä rakentavat ammattiauttajat.

Suomessa keskustelu transkulttuurisesta työstä sosiaali- ja terveydenhuollon ammateissa on nuorta ja vasta alkamassa. Sen virittämiseksi esitän lopuksi ajatuksiani ammattiauttajan ja maahanmuuttajan transkulttuurisesta dialogista.

Ammattiauttajan transkulttuurinen dialogi — *”on parempi olla ihmisten kanssa, jotka tietävät, mitä on ilo ja suru”*

Tutkimuksellani olen esittänyt, miten maahanmuuttajia kategorisoidaan asiantuntijavallan määrittämien kulttuurimerkitysten kautta. Asiantuntijavaltaa olen tarkastellut diskursiivisissa maahanmuuttopolitiikan ja ammattityön käytännöissä. Niihin sisältyvien keskenään kilpailevien erilaisten kulttuuriperspektiivien ristivedossa ammattiauttajat rakentavat omaa suhdettaan maahanmuuttajiin.

Työskennellessään maahanmuuttajien kanssa sosiaali- ja terveydenhuollon ammattiauttajat ovat seuraavien kysymysten edessä: Minkälaista apua ihmiset tarvitsevat, kuka sen määrittää ja miten vastata ammatillisesti näihin tarpeisiin? Kysymykset eivät ole uusia ammatillisille, mutta uutta on konteksti, josta ne maahanmuuttajatyössä nousevat. Miten asiakkaan tai potilaan ja työntekijän erilainen kulttuuritausta vaikuttaa ammattityöhön? Vastatessaan tähän kysymykseen ammatillaiset ovat suomalaisia, maahanmuuttajia vastaanottavan maan kansalaisia, ja näin ammatillaisen rooli sisältää sekä ammattieettisiä että yleisiä ihmisoikeudellisia valintoja.

Kun tutkin eettisiä valintoja, selvitin tutkimuksellani poliittisten diskurssien määrittelemät luokitukset maahanmuuttajista, jotka kategorisoivat heidät eri tavoin ja jotka luovat ammatilliselle työlle normitetun

kehyyksen. Ammattiauttaja voi olla samaa tai eri mieltä diskurssien kategorisoinnista. Ratkaistessaan omaa suhtautumistaan maahanmuuttopolitiikan ja ammatillisten toimintatapojen diskursiivisiin käytäntöihin hän samalla määrittää itseään kulttuurisena toimijana. Hän voi toteuttaa maahanmuuttopolitiikan käytäntöjä sellaisenaan kyseenalaistamatta niitä, ja hän voi omaksua kulttuuri-identiteetikseen maahanmuuttopolitiikan sisältämän Suomen kansallisen identiteetin. Hän voi toimia myös eri tavoin ja suhtautua kriittisesti maahanmuuttopolitiikan tiukkoihin normituksiin. Kyseenalaistaessaan esimerkiksi yksittäisten pakolaisten saamia päätöksiä, jotka hänen mielestään on tehty väärin perustein, hän käy samalla omaa kulttuurista identiteettineuvotteluaan.

Tutkimuksessani olen valottanut maahanmuuttoon liittyvien poliittisten diskurssien lisäksi niitä diskursseja, joissa ammattikäytäntöjen perustana on länsimaisten tieteenteorioiden asiantuntijavalta. Sen perustana on näkemys eri kulttuurien samankaltaisuudesta, joka perustuu käsitykseen länsimaisen kulttuurin universaaliudesta. Länsimaiset tieteenteoriat sisältävät merkityksiä, jotka yliyksilöllistävät näkemyksen sosiokulttuuristen tekijöiden vaikuttavuudesta ihmisen hyvinvoinnissa ja psyykkisessä kehityksessä. Tutkimuksellani olenkin halunnut avata keskustelun, jossa kulttuuritekijöiden vaikuttavuutta arvioitaessa otetaan huomioon, ettei ihminen ole pelkästään kulttuuristen tekijöiden vastaanottaja vaan myös niiden muokkaaja.

Kulttuuriin liittyvät merkitykset ja merkityssuhteet muotoutuvat jatkuvasti uudelleen ihmisten välisessä dynaamisessa vuorovaikutuksessa, joten ihmisten kulttuuri-identiteetti elää jatkuvassa muutoksessa, myös ammattiauttajan ja asiakkaan keskinäisessä suhteessa. Vuorovaikutuksellisessa työskentelysuhteessa ammattiauttajan pohdittavaksi tulee se, miten ymmärtää sekä asiakasta että omaa itseään kulttuurisena toimijana.

Nykypäivän Suomessa ammattiauttajilla ei ole mahdollisuutta pitkiin ja kokonaisvaltaisiin suhteisiin, joiden kuluessa hän voisi jatkuvasti kerätä kokemuksellista tietoa eri kulttuuritaustaisten asiakkaiden kulttuuri-identiteettien monikerroksisuudesta. Viisitoista minuuttia tai korkeintaan puoli tuntia kestävä hoitokäynnit usein vaihtuvien työntekijöiden

luona ovat riittämättömiä kummankin osapuolen kannalta. Kulttuuri-identiteetin muotoutuminen ja muuttuminen, jota maahanmuuttajan kotoutuminen suomalaiseen yhteiskuntaan edellyttää, alkoi kiinnostaa minua mahdollisesti jatkossa toteutuvana tutkimusaiheena.

Huolimatta käytännön työn aikapulasta ammattiryhmät käyvät ammattieettisiä pohdintoja kulttuuri-identiteetistä ja etsivät kysymyksiin vastauksia. Jatkuvien neuvottelujen kohteena ovat kysymykset ”Keitä maahanmuuttajia me autamme” ja ”miten autamme”. Työ maahanmuuttajien parissa osoittaa, miten kukin ammattilainen pohdintojaan käytännössä soveltaa ja jäävätkö pohdinnat vain periaatteiden tasolle ilman yhteyttä konkreettisiin työtilanteisiin. Näiden kysymysten eteen joutuvat kaikki sosiaali- ja terveydenhuollon alalla toimivat ammattiryhmät, sillä maahanmuuttajien kotouttaminen linkittyy eri ammattiryhmien yhteisiin verkostosuhteisiin, joihin luonnollisesti myös perus- ja aikuiskoulutuksen opettajat ja kouluttajat kytkeytyvät.

Tutkimuksellani olen tuonut esiin, että tieto on valtaa — näkemys voi sisältää myös kriittistä tietoa. Työ eri kulttuureista tulevien maahanmuuttajien parissa edellyttää sen myöntämisen, että oma tieto vieraista kulttuureista on aina rajallista ja sen, että ihmiset kulttuurisina toimijoina itse muokkaavat kulttuurista identiteettiään. Oma tietämystään eri kulttuureista ammattityöntekijä voi kuitenkin lisätä, jos hän suostuu ottamaan huomioon maahanmuuttajien omat äänet ja kuuntelee heidän tarinaansa, jos hän kiinnittää huomiota tarinassa esillä oleviin seikkoihin ja kysyy, mitä ne merkitsevät tarinan kertojalle. Näin saatua tietoutta työntekijä voi syventää suhteuttamalla sitä laajemmista kokonaisuuksista ja tutkimuksista kertyvään tietoon, johon hän suhtautuu kriittisesti. Miten tiedon lukee ja miten tietoa työssään soveltaa, jää kuitenkin kunkin ammattiauttajan omaan harkintaan.

Ammattiauttaja joutuu itse vastaamaan, alkaako sosiaali- ja terveydenhuollon alalla tehtävä transkulttuurinen työ kotimaasta vai pitääkö sen toteutua muualta tuodun mallin mukaisesti. Tutkimuksellani olen halunnut kiinnittää huomion ihmiseen kulttuurisena toimijana, joten

valmista vastausta ei ole. Arviointi sosiokulttuuristen tekijöiden vaikuttavuudesta ihmisten hyvinvointiin edellyttää, että arvioija havaitsee omaan kulttuuriinsa sisältyviä merkitysjärjestelmiä ja vertailee ja arvioi niistä poikkeavia merkitysjärjestelmiä eettisestä, ihmisoikeudellisesta lähtökohdasta käsin. Tätä arviointia olen tehnyt omalta osaltani tämän tutkimuksen avulla.

Aineistolähteet ja kirjallisuus

- Ahearn, Frederik L., Jr (ed.) (2000) *Psychosocial Wellness of Refugees. Issues in Qualitative and Quantitative Research*. Studies in Forced Migration, volume 7. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Appadurai, Arjun (1995) Putting Hierarchy in its Place. In Marcus, George (ed.), *Reading Cultural Anthropology*. Durham.
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at language: Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis.
- Barth, Fredrik (1969) Introduction. Teoksessa Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.
- Basogly, Metin (ed.) (1992) *Torture and its Consequences: Current Treatment Approaches*. Great Britain: Cambridge University Press.
- Benedict, Ruth (1966) *Kulttuurin muodot*. Porvoo, Helsinki: WSOY.
- Bernier, D. (1992) The Indochinese refugee: A perspective from various stress theories. *Journal of Multicultural Social Work* 2:1, 15—30.
- Bettelheim, B. (1943) Individual and Mass Behavior in Extreme Situations. *Journal of Abnormal and Social Psychology* 38, 417—452.
- Borofsky, Robert (2001) When: A Conversation about Culture. Introduction. *American Anthropologist* 103 (2), 432-446.
- Bowlby, J. (1984) *Attachment and loss*. (2nd ed.). Hamondsworth: Penquin Books.
- Bracken, Patrik J. & Giller, Joan E. & Summerfield, Derek (1995) Psychological Responses to War and Atrocity: The Limitations of Current Concepts. *Social Science & Medicine, an international journal* Vol. 40 No 8, pp. 1073—1082.
- Burgess, A. & Holmström, L.L. (1984) Coping behavior and the rape victim. *American Journal of Psychiatry* 133, 302—305.

- Båsk, Katja (1976) *Finländska krigsbarn i Sverige. Forskningsprojektet Migration mellan Finland och Sverige efter andra världskriget*. Projekt 1972/106 C. Riksbanken jubileumsfond. Etnologiska institutionen vid Jyväskylä universitet. Geografiska institutionen vid Umeå universitet. Kulturhistoriska undersökningen vid Nordiska museet.
- Cohen, R. & Ahearn, F.L. (1980) *Handbook for mental health care of disaster victims*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Corlin, C. (1990) Chaos, order and world view: Tibetan refugees in Switzerland. *Disaster* 15:2, 87—113.
- Cox, John L (ed.) (1986) *Transcultural Psychiatry*. London, Sydney, Dover, New Hampshire: Croom Helm.
- Donald, James & Rattansi, Ali (eds.) (1992) *'Race', Culture & Difference*. London: Sage Publications in association with The Open University.
- Douglas, Mary (2000) *Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi*. Tampere: Vastapaino.
- Duingtraan, Q. (1996) Psychological correlates of depression in Vietnamese adolescents. *Child and Adolescent Social Work* 37:1, 41—50.
- Eastmond, Marita (2000) Refugees and Health. Ethnographic Approaches. Teoksessa Ahearn, Frederik L., Jr. (ed.), *Psychosocial Wellness of Refugees*, 67—87.
- Edvardsen, Annu (1977) *Sotalapset*. Jyväskylä: K.J. Gummerus Oy.
- Eisenbruch, M. (1991) From Post-Traumatic Stress Disorder to cultural bereavement: Diagnosis of Southeast Asian refugees. Paper presented at second IRAP Conference, Oxford, January 1991.
- Elbedour, S. & Baker, A.M. & Charlesworth, W.C. (1997) The Impact of political violence on moral reasoning in children. *Child Abuse and Neglect* 21, 1053—1066.
- Erikson, E.H. (1968) *Identity, Youth and Crisis*. New York: Norton.
- Eth, S. & Pynoss, R.S. (1985) Interaction of trauma and grief in childhood. In Eth, S. & Pynoss, R. S. (eds.) *Post-traumatic stress disorder in children*. Washington: American Psychiatric Association Press, 168—186.
- EUMC Diversity and equality for Europe. Annual Report 1999.
- EUMC Euroopan Rasismin ja Muukalaisvihan Seurantakeskus, Vuosikertomus 1999. Yhteenveto. FI.
- EUMC (2001) Attitudes towards minority groups in the European Union. A special analysis of the Eurobarometer 2000. SORA, Vienna, Austria.

- Ewing, Katherine Pratt (1998) Crossing Borders and Transgressing Boundaries: Metaphors for Negotiating Multiple Identities. In *Ethos* June 1998. Volume 26. Number 2, 259—262.
- Farley, Brian P. (1988) Anxious Confirmity: Anxiety and the Sociocentric-Oriented Self in a Tlaxcalan Community. In *Ethos, Journal of the Society for Psychological Anthropology*. September, Volume 26, Number 3, 271—295.
- Fernando, Suman (1989) *Race and Culture in Psychiatry*. London: Tavistock/Routledge.
- Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Foucault, Michel (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews & other Writings 1972—1977 by Michel Foucault*. Gordon, Colin (ed.). New York: Pantheon Books.
- Fox, P.G. & Cowell, J.M. & Montgomery, A.C. (1994) The effects of violence on health and adjustment of Southeast Asian refugee children: An integrative review. *Public Health Nursing* 11:3, 195—201.
- Freud, Anna & Burlingham, Dorothy (1943) *War and children*. New York: Ernst Willard.
- Freud, Anna & Burlingham, Dorothy (1944) *Infants without families*. New York: International University Press.
- Gaines, A.D. (1992) From DSM I to III-R: voices of self, mastery and other: a cultural constructivist reading of U.S. psychiatric classification. *Social Science and Medicine* 35:3. Pergamon.
- Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (1984/1974) “From the Natives ‘Point of View’: On the Nature of Anthropological Understanding. In Schweder, Richard & LeVine, Robert (eds.), *Culture Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 123—136.
- Gorst-Unsworth, C. & Goldenberg, E. (1998) Psychological sequelae of torture and organized violence suffered by refugees from Iraq: trauma-related factors compared with social factors in exile. *British Journal of Psychiatry* 172, 90—4.
- Gregg, Gary S. (1998) Culture, Personality, and the Multiplicity of Identity: Evidence from North African Life Narratives. In *Ethos, Journal of the Society for Psychological Anthropology*. June 1998, Volume 26, Number 2.
- Hall, Stuart (1999) *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.

- Hall, Stuart** (2000) Conclusion: the Multi-cultural Question. In Hesse, Barnor (ed.), *Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*. London, New York: Zed Books, 209—241.
- Hallowell, A. Irving** (1955) *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hassinen-Ali-Azzani, Tuulikki** (2002) *Terveys ja lapset ovat Jumalan lahjoja. Etnografia somalialaisten terveyskäytöksistä ja perhe-elämän hoitokäytännöistä suomalaiseseen kulttuuriin siirtymävaiheessa*. Kuopion yliopiston julkaisuja E. Yhteiskuntatieteet 95.
- Heelas, Paul** (1981) Introduction: Indigenous Psychologies. In Heelas, Paul & Lock, Andrew (eds.), *Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self*. Academic Press, 3—18.
- Helander, Riitta & Mikkonen, Anna** (2002) *Ikävä äitiä... Ilman huoltajaa tulleet pakolaislapset Suomessa*. Väestöliiton Väestöntutkimuslaitos. Kat-sauksia E 13/2002.

Helsingin Sanomat:

- 2.7.2000: Mielipide: ”Syrjintälaki ei johda syrjintään”, Timo Makkonen.
- 18.7.2000: ”Helsingin Sanomat 50 vuotta sitten tiistaina 18. heinäkuuta 1950. Ei rotuja ole olemassakaan”, Helsingin Sanomien kirjeenvaihtaja.
- 28.7.2000: ”Ulkomaisten puolison oleskeluluvan odottelu voi loukata ihmisoikeuksia”, Laura Häkli.
- 20.8.2000: ”Ulkoministeriö kannattaa kaksoiskansalaisuutta”, Anna-Liina Kauhanen.
- 23.5.2001: ”YK:n pakolaisjärjestön johtaja arvosteli Suomea. Uusi johtaja nostaisi pakolaiskiintiötä”, Kaius Niemi.
- 2.11.2001: ”Uusi ulkomaalaislaki helpottaisi kansainvälisten perheiden yhdistämistä Kirsi Hölttä.
- 19.6.2002: ”Suomessa turvapaikan saaminen edelleen vaikeampaa kuin muissa Pohjoismaissa”, Susanna Kaaja.
- 6.7.2002: ”Turvapaikkahakemusten käsittely vie yhä kauan”, Reetta Helander.
- 8.7.2002: ”Keskustelu maahanmuutosta ontuu”, Kaarina Horsti.
- 24.7.2002: ”Raportti: Poliisi ei ota vakavasti maahanmuuttajien rikosilmoituksia”, Kirsi Tirkkonen.
- 25.7.2002: ”YK:n kidutuksenvastainen sopimus ei kelpaa USA:lle”.
- 26.7.2002: ”USA ei onnistunut kaatamaan YK:n kidutus sopimusta”.
- 6.11.2002: ”Luonnos ulkomaalaislaiksi sai ristiriitaisen vastaanoton”, Atte Jääskeläinen.
- 11.1.2003: ”Inkeriläistulokkaille pakollinen kielikoe.”

- Herbert, Christopher** (1991) *Culture and Anomie: Ethnographic Imagination in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hesse, Barnor** (toim.) (2000) *Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*. London, New York: Zed Books.
- Hirayama, K.K. & Hirayama, H. & Cetingok, M.** (1993) Mental health promotion for Southeast Asian refugees in the USA. *International Social Work* 36:2, 119—129.
- Hughes, Charles C.** (1998) The Glossary of 'Culture-Bound Syndromes' in DSM-IV: A Critique. *Transcultural Psychiatry* 35 (3), 413—421.
- Huttunen, Laura** (2002) *Kotona, maanpaossa, matkalla. Kodin merkitykset maahanmuuttajien omaelämäkerroissa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 861. Helsinki: Hakapaino Oy.
- Hänninen, Vilma** (1999) *Sisäinen tarina, elämä ja muutos*. Akateeminen väitöskirja. Tampereen yliopisto, sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos. Vammala: Vammalan Kirjapaino Oy.
- Isaksson, Pekka** (2001) *Kumma kuvajainen: rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia*. Inari: Kustannus Puntsi.
- Jaakkola, Magdalena** (1999) *Maahanmuutto ja etniset asenteet*. Työpoliittinen tutkimus 213. Helsinki: Edita.
- Jaakkola, Magdalena** (2000) Asenneilmasto Suomessa vuosina 1987—1999. Julkaisussa Liebkind, Karmela (toim.), *Monikulttuurinen Suomi: Etniset suhteet tutkimuksen valossa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Jacobs, Uwe** (2000) Psycho-political challenges in the forensic documentation of torture — the role of psychological evidence. *Torture*. Volume 10, Number 3.
- Jahoda, Gustav** (1999) *Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*. London and New York: Routledge.
- Jakobson, Roman** (1981) *Linguistics and Poetics. Selected Writings III*. The Hague: Mouton, 18—51.
- Jones, Russell** (1977) *Self-Fulfilling Prophecies. Social, Psychological, and Physiological Effects of Expectancies*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Association Publishers.
- Kanninen, K. & Punamäki, R.L.** (1998) *Trauma therapy among torture victims: The role of attachment, defences, and emotional processes in successful recovery from trauma*. Psychology Bulletin. Journal of Psychology Resource Center, Department of Psychology, University of Western Cape.

- Kaven, Pertti (1996) Lastensirrot viime sotien aikana. Teoksessa Lehtiranta, Leila (toim.), *Matkalla kodista kotiin. Sotalapset muistelevat*. Pohjola-Norden ry. Hämeenlinna: Karisto Oy, 222—225.
- Killoran, Moira (1998) Good Muslims and “Bad Muslims”, “Good” Women and Feminists: Negotiating Identities in Northern Cyprus (or, the Condom Story). In *Ethos*, June 1998. Volume 26. Number 2, 183—204.
- Kirmayer, Laurence J. (1998) The Fate of Culture in DSM-IV. *Transcultural Psychiatry* vol. 35. McGill University, 339—342.
- Kira, Ibrahim Aref (2001) Wraparound approach for the treatment of torture survivors: An innovative initiative. In *Torture. Quarterly Journal on Rehabilitation of Torture Victims and Prevention of Torture*. Volume 11, Number 3. IRCT, 68—84.
- Kleinman, Arthur (1977) 'Depression, Somatization and the New-Cross-cultural Psychiatry'. *Social Science and Medicine* 11, 3—10.
- Kleinman, Artur (1995) *Writing at the Margin. Discourse between Anthropology and Medicine*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Kleinman, A. & Sung, L. (1976) Why do indigenous practitioners successfully heal? *Social Science and Medicine* 13(B), 7—26.
- Kondic, L. & Marvar, M. (1992) Anxiety and depressive reactions in refugees. *Psychologische Beiträge* 34:3—4, 157—164.
- Korppi-Tommola, Aura (toim.) (1996) *Sotalapset*. Tutkimusraportti. Helsinki: Mannerheimin Lastensuojeluliitto.
- Kozaric-Kovacic, Dragica & Tata Arcel, Libby (1995) Risk Groups, Women. Julkaisussa Tata Arcel & Folnegovic-Smalc & Marusic (eds.), *Psycho-Social help to War Victims: Women Refugees and Their Families*, 63—70.
- Kostelny, K. & Garbarino, J. (1994) Coping with the consequences of living in danger. The case of Palestinian children and youth. *International Journal of Behavioral Development* 17, 595—611.
- Kristal-Andersson, Binnie (2001) *Att förstå flyktingar, invandrare och deras barn — en psykologisk modell*. Lund: Studentlitteratur.
- La Greca, A.M. & Silverman, W.K. & Vernberg, E.M. & Prinstein, M.J. (1996) Symptoms of posttraumatic stress in children after hurricane Andrew: A prospective study. *Journal of Consulting Clinical Psychology* 64, 712—723.
- Laki maahanmuuttajien kotoutumisesta ja turvapaikanhakijoiden vastaanotosta N:o 439/1999.

- Lastenkotiuttamiskomitean mietintö.** Komitea asetettu 17.3.1949. Mietintö annettu 13.6.1949. Puheenjohtaja A. Alanen. Sihteeri O.Backström. Ulkoasiainministeriö. Eduskunnan kirjasto.
- Lazarus, R.S.** (1991) Progress on a cognitive-motivational-relational theory of emotion. *American psychologist* 46, 819—834.
- Lepola, Outi** (2000) *Ulkomaalaisesta suomenmaalaiseksi. Monikulttuurisuus, kansalaisuus ja suomalaisuus 1990-luvun maahanmuuttopoliittisessa keskustelussa.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 787.
- Liebkind, Karmela** (1996) Acculturation and stress: Refugees in Finland. *Journal of Cross-Cultural Psychology.*
- Littlewood, Roland** (1998) Russian Dolls and Chinese Boxes: An anthropological Approach to the Implicit Models of Comparative Psychiatry. In Cox, John L. (ed.), *Transcultural Psychiatry.* Sage-Publications, 37—57.
- Littlewood, Roland & Lipsedge, Maurice** (1982) *Alien and Alienists: Ethnic Minorities and Psychiatry.* London: Penquin.
- Littlewood, Roland & Lipsedge, Maurice** (1989) Culture-Bound Syndromes. In Granville-Grossman (ed.), *Recent Advances in Psychiatry* 5. Edinburgh: Churchill Livingstone.
- Littlewood, Roland & Lipsedge, Maurice** (1997) *Aliens and Alienists. Ethnic minorities and psychiatry.* 3rd edition. London and New York: Routledge.
- Makkonen, Timo** (2000) *Identity, Difference and Otherness. The Concepts of 'People', 'Indigenous People' and 'Minority' in International Law.*
- Marcus, George** (ed.) (1995) *Reading Cultural Anthropology.* Durham.
- Marcussen, Henrik & Genefke, Inge** (2000) From AI's medical groups towards cross-disciplinary collaboration against torture. An overview through 25 years. *Torture, Quarterly Journal on Rehabilitation of Torture Victims and Prevention of Torture* Volume 10, Number 4. IRCT.
- Matinheikki-Kokko, Kaija** (1997) *Challenges of Working in a Cross-Cultural Enviroment. Principles and Practice of Refugee Settlement in Finland.* Jyväskylä: Studies in Education, Psychology and Social Research 131. University of Jyväskylä.
- McClintock, Anna** (1995) *Imperial Leather.* London: Routledge.
- Mezzich, J.E. & Kleinman, A. & Fabrega, H. Jr., & Parron, D.** (eds.) (1996a) *Culture and Psychiatric Diagnosis.* Washington, DC: American Psychiatric Association Press.

- Mezzich, J.E. & Kleinman, A. & Fabrega, H. & Parron, D.L. & Good, B.J. & Lin, K-M. & Manson, S. (1996b) Cultural issues section. In T.A. Widiger & A.J. Frances & H.A. Pincus & R. Ross & M.B. First & W. Davis (eds.), *DSM-IV sourcebook*, Vol. 3. Washington, DC: American Psychiatric Association Press.
- Miles, Robert (1994) *Rasismi*. Tampere: Vastapaino; Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Miller, Gale (1997) Building Bridges. The Possibility of Analytic Dialogue Between Ethnography, Conversation Analysis and Foucault. Teoksessa Silverman, David (ed.), *Qualitative Research. Theory, Method and Practice*. London: Sage Publication Ltd, 24—45.
- Miller, Jody & Glassner, Barry (1997) The 'Inside' and the 'Outside'. Finding Realities in Interviews. Teoksessa Silverman, David (ed.), *Qualitative Research. Theory, Method and Practice*, 99—112.
- Miller, Peter & Rose, Nikolas (eds.) (1986) *The Power of Psychiatry*. Cambridge & Oxford: Polity Press & Basil Blackwell.
- Minuchin, S. et al. (1978) *Psychosomatic Families*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Mui, A.C. (1996) Depression among elderly Chinese immigrants: An exploratory study. *Social Work* 41:6, 633—645.
- Mukhopadhyay, Carol C. & Moses, Yolanda T. (1997) Race in Anthropological Discourse. *American Anthropologist* 99(3).
- Murphy, H.B.M (1998) The Historical Development of Transcultural Psychiatry. In Cox, John L. 1998 (ed.), *Transcultural Psychiatry*. Sage-Publications, 7—23.
- Nishimoto, R.H. & Chau, K.L. & Roberts, R.L. (1989) The psychological status of Vietnamese Chinese women in refugee camps. *Affilia: Journal of Women and Social Work* 4:3, 51—64.
- Nisula, Tapio (1997) Etnografia, ekshibitionismi ja uuseksotismi. Teoksessa Viljanen, Anna-Maria & Lahti, Minna (toim.) *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä*, 166—177.
- Olson, D. & McCubbin, M. & Barnes, H. & Larsen, A. & Muten, M. & Wilson, M. (1985) *Family Inventories*. University of Minnesota.
- Orley, J. (1994) Psychological disorders among refugees: Some clinical and epidemiological considerations. Teoksessa Marsella A. & Bornemann, T. & Ekblad, S. & Orley, J. (eds.), *Amidst peril and pain*. Washington: American Psychological Association, 196—206.

- Ortner, Sherry** (1995) Resistance and the problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History* 37, 173—193.
- Paunio, Riitta-Leena** (29.12.2000, Dnro 2822/2/99) Havaintoja yksin tulleiden pakolaislasten oikeuksien toteutumisesta Suomessa. EOA-kirjaamo@EDUSKUNTA.FI. Tuloste saatavilla tutkijalta.
- Pekingin naiskonferenssin viisivuotisseurannan tulokset.** Väestönkasvu, seksuaalisuus ja perhesuunnittelu kehitysmaissa. Väestöliiton ajankohtaisseminaari opettajille 27.9.2000.
- Perelman, Chaïm** (1996) *Retoriikan valtakunta*. Tampere: Vastapaino.
- Perloff, H.** (1983) Perceptions of vulnerability to victimization. *Journal of Social Issues* 39:1, 41—61.
- Pitkänen, Pirkko & Kouki, Satu** (1999) *Vieraiden kulttuurien kohtaaminen viranomaisyössä*. Helsinki: Edita.
- Prince, R.** (1980) Variations in psychotherapy procedures. Teoksessa Triandis, H.J. & Draguns, J.G. (eds.), *Handbook of cross-cultural psychology: Psychopathology* (Vol. 6). Boston: Allyn & Bacon.
- Punamäki, Raija-Leena** (1986) Stress among Palestinian women under military occupation: Women's appraisal of stressors, their coping models, and their mental health. *International Journal of Psychology* 21, 445—462.
- Punamäki, Raija-Leena** (2000) Measuring Suffering: Conflicts and Solutions in Refugee Studies. Teoksessa Ahearn, Frederick L. Jr. (ed.), *Psychosocial Wellness of Refugees*, 105—131.
- Rack, Philip H.** (1998) Migration and Mental Illness. Teoksessa Cox, John L. 1998 (ed.), *Transcultural Psychiatry*. Sage-Publications, 59—76.
- Raittila, Pentti** (toim.) (2002) *Etnisyys ja rasismi journalismissa*. Suomen Journalistiliitto. Mediakriittinen julkaisusarja 6. Vammala: Vammalan Kirjapaino Oy.
- Rasmussen, Susan J.** (1998) Within the Tent and the Crossroads: Travel and Gender Identity among the Tuareg of Niger. In *Ethos*, June 1998. Volume 26. Number 2, 153—183.
- Rattansi, Ali** (1992) Changing the subject? Racism, culture and education. Teoksessa Donald, James & Rattansi, Ali (eds.), *'Race', Culture and Difference*, 11—48.
- Ricœur, Paul** (2000) *Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä*. Tutkijaliitto, Helsinki: Tammer-Paino Oy.
- Rousseau, C.E. & Drapeau, A. & Corin, E.** (1996) School performance and emotional problems in refugee children. *American Journal of Orthopsychiatry* 66, 239—251.

- Räsänen, Eila (1988) *Lapsuusajan separaatiokokemusten vaikutus aikuisiän psyykkiseen ja fyysiseen terveyteen sekä sosiaaliseen hyvinvointiin*. Kuopion yliopiston julkaisuja. alkuperäistutkimukset 2/1988.
- Räsänen, Eila (1996) Kokemusten vertailua naapurimaassa ja Suomessa sota-ajan viettäneiden lasten kesken. Tutkimusraportissa Korppi-Tommola (toim.), *Sotalapset*. Mannerheimin lastensuojeluliitto, 17—20.
- Sahlins, Marshall (1994) Goodbye to Triste Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. Teoksessa Borfsky, Robert (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 377—394.
- Shwedner, Richard & LeVine, Robert (eds.) (1984) *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shotter, John (1993) *Conversational realities. Constructing Life through Language*. London: Sage.
- Spiro, Melford E. (1993) Is the Western Conception of the Self “Peculiar” within the Context of the World Cultures? *Ethos* 21 (2), 107—153.
- Suurpää, Leena (2002) *Erilaisuuden hierarkiat. Suomalaisia käsityksiä maahanmuuttajista, suvaitsevaisuudesta ja rasismista*. Nuorisotutkimusverkosto. Nuorisotutkimusseura, julkaisu 28. Helsinki: Yliopistopaino Oy.
- Tajfelt, Henri (ed.) 1974 *The Social Dimension. European Developments in Social Psychology*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Edition de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Talib, Mirja-Tytti (1999) *Toiseuden kohtaaminen koulussa. Opettajien uskomuksia maahanmuuttajaoppilaista*. Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitoksen tutkimuksia 207.
- Tapaninen, Anna-Maria (1997) Paljaat totuudet ja etnografiset illuusiot. Teoksessa Viljanen, Anna-Maria & Lahti, Minna (toim.), *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä*, 116—133.
- Tapp, N. (1989) The reformation of culture: Hmong refugees from Laos. *Journal of Refugee Studies* 1:1, 20—37.
- Tata Arcel, Libby & Folnegovic-Smalc & Kozaric-Kovacic, Dragica & Marusic, Ana (eds.) (1995) *Psycho-Social help to War Victims: Women Refugees and Their Families*. Copenhagen: International Rehabilitation Council for Torture Victims (IRCT).
- Tran, T.V. (1993) Psychological traumas and depression in a sample of Vietnamese people in the United States. *Health and Social Work* 18:3, 184—194.
- Tran, T.V. & Wright, R. & Mindel, C.H. (1987) Alienation among Vietnamese refugees. *Journal of Social Service Research* 11:1, 59—75.

- Tseng, Wen-Shing** (1999) Culture and Psychotherapy: Review and Practical Guidelines. *Cultural Anthropology* 36(2), 131—179.
- Turner, Terence** (1993) Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology* 8(4), 411—429.
- Turner, S. & Gorst-Unsworth, C.** (1990) Psychological sequelae of torture: A descriptive model. *British Journal of Psychiatry* 157, 475—480.
- Työministeriö, Maahanmuutto- ja työlupa-asiat.** Tilastoja 1/2002, Suomen vastaanottamat pakolaiset. [Http://www.mol.fi](http://www.mol.fi). Tuloste saatavilla tutkijalta.
- Ulkomaalaislaki** (SsK 1983 n:o 400).
- Ulkomaalaislaki** (SsK 1991 n:o 378).
- Ulkomaalaislaki** (Ssk 1999 n:o 537).
- Wahlström, Jarl** (1992) *Merkitysten muodostuminen ja muuttuminen perheterapeutisessa keskustelussa. Diskurssianalyttinen tutkimus.* Jyväskylän yliopisto. Jyväskylä studies in education, psychology and social research, nro 94.
- Wilce, James M. Jr.** (1998) Communicating Multiple Identities in Muslim Communities. In *Ethos*, June 1998. Volume 26. Number 2, 115—120.
- Viljanen, Anna Maria** (1994) *Psykiatria ja kulttuuri. Tutkimus oikeuspsykiatriesta argumentaatiosta.* Stakes tutkimuksia 37. Suomen Antropologinen Seura. Jyväskylä: Gummerus.
- Viljanen, Anna Maria** (1999) A Cultor of Psychiatry and Culture in Psychiatry. *Suomen Antropologi* 4, Volume 24, Number 4 (December 1999), 114—129.
- Viljanen, Anna Maria & Lahti, Minna** (toim.) (1997) *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä. Juhlakirja professori Matti Sarmelalle.* Suomen antropologinen seura. Vammala: Vammalan Kirjapaino Oy.
- White, Leslie** (1949) *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization.* New York: Grove press.
- Young, Robert** (1995) *Colonial desire: hybridity in theory, culture and race.* London: Routledge.

Summary

Culture of Professional Immigration Work: dissimilarity in social welfare and health care analyses

Opening discussion of immigration culture

Recently, the influence of multiculturalism on a world that was once divided into reasonably uniform cultures has been the centre of discussion within the discipline of social sciences. This discussion is the foundation for exploring the meanings that permeate the process of immigration work and for looking at the significance that various parties give to it.

Today's Finnish social welfare and health care professionals come into contact with people from different cultural backgrounds much more regularly than earlier. Although the situation is relatively new to them, Finland has never been a uniform culture. There have long been the Roma, Jews, Tartars and the so-called "old Russians". These people are not newcomers and have integrated into Finnish mainstream culture.

The main aim of the research is to open discussion concerning questions that Finnish people must currently meet and answer: How and in which way do the social welfare and health care professionals construct their relationships with people from different cultures? What are the meanings of culture that can be found in the different practices of immigration work? What are the different ways that reflect different cultural meanings in the professional practices of social welfare and health care workers?

The Subject Of Sociological Analyses: research questions and collected material

The research strategy is qualitative, and gives to sociologists the apparatus to construct analytic perspectives that directly address the practical circumstances and the processes everyday life. In order to construct transcultural perspectives, the researcher **is in** dialogue with dissimilar views of looking at culture in different practices of immigrant work. The analysis is based on the views belonging to the professional practices of welfare and health care work, on the specifications of immigration policy and on the opinions of Finnish people. The research questions are:

- What kinds of knowledge and power relationships are to be found in immigration work?
Cultural categories.
- To which kind of social practices are they connected?
The practices of formal asylum seeker reception work and psycho-social work.

- Which kind of cultural meaning constructions do they form?

The ethnographical research material was gathered by the researcher while working as a social worker in the Rehabilitation Centre of Torture Victims (RCTV) from 10.4.1996 to 31.12.1998. The centre is one of the social projects run by the Helsinki Deaconess Institute. The basic task of the RCTV is to help tortured refugees and their relatives based on the socioethical principles of the Helsinki Deaconess Institute. The ethnographical material consists of conversations with 90 refugees, conducted by the researcher and a psychiatrist. Also, confidential discussions were carried out between the researcher and a psychiatrist after the initial conversations. Part of the ethnographic material is based discussions with the officials of the Office for Alien Affairs, policemen, the social community workers, health workers and refugee workers from the asylum seeker reception centres.

After the field work at the rehabilitation centre, the researcher collected the additional research material that consists of the changes in alien law, research of Finnish peoples' attitudes towards foreigners and newspaper articles written about them. The historical material consists of documents and research into the consequences for those Finnish children who were evacuated to other Nordic countries during Finland's war against Soviet Union (1939-45). Also, the entire research material involves immigrant work research that has been carried out in England, United States of America and Canada (see sources used).

The different practices in immigration work are analysed through discourse with ethnography, conversations and the Foucault's concept of power (1972). Because the analytic culture frameworks are at the simultaneously distant and in competition with each other there is a danger of the misuse of triangulation. Therefore, this danger is prevented by one culture frame not being used to explain another. The formal social structure of Finnish immigrant policy and its processes and the cultural

categories in medicine and psychology are not merely research objectives. They are cultural perspectives in the process of building a transcultural bridge.

Analysis tools: concept of unbound culture and Foucauldian power theory

Culture in this research is viewed according to Borofsky's (2001) definition. He has observed that culture has been defined in research in two different ways; in both, culture is an ongoing development involving cumulative growth. In the definitions, growth is given different meanings. In one concept, culture is seen as the same as evolution that constructs people and makes them human. In the other concept, culture is presented as an antithesis to European historical development. In this latter concept, culture or many cultures are rolled into ways of life and into the knowledge of understanding how to withstand the negative influences of modernization. Borofsky's definition is the background of questions concerning how immigrants conduct themselves in interaction with Finnish ways of life. What is the dynamic by which Finnish immigrant policy defines other national cultures as culture?

Using the Foucauldian discourse concept, the question is as follows: in immigrant work practices, how are refugees as cultural advocates defined as individuals and how do they as individuals perceive their own cultural status. According to the power theory, knowledge defines which objects can obtain legitimate status in the co-ordination process, what the subjects may speak in discourse frameworks and what is the status they are allowed to take. In that way, the truth in the core of immigrant policy is not an abstract and ideal professional ethic towards which the

professional helper aims. Foucault proves his theory by explaining that in “truth policy”, those discourses are true in techniques, procedures and statuses that “truth policy” has derived from society. An example of these facts in “truth policy” is the repatriation of asylum seekers who have not been granted permission to stay. Another is the quick deportation of people who have applied for asylum but come from countries that have been classified as safe countries.

Besides the discursive practices within immigrant policy, the research interest focuses on the knowledge in the professional practices of social welfare and health care workers. The practices are constructed theoretically on medical and psychological knowledge. The authority given to the knowledge is based on the ways that western care-cultures categorise cultural meanings.

Cultural Immigration Frameworks

The frameworks consist of cultural segregation questions that influence the relationship between the professional helper and the immigrant. The questions appear immigrant policy discussion, in the definitions and practices of cultural categories and in the attitudes of Finns. Using the examples of collected ethnographic material, the researcher explores how the picture of refugees has been built into those categories.

According to several studies, the attitudes of Finnish people have polarized and within them dissimilar cultures are classified hierarchically. The Finnish institutionalised immigrant policy divides, shares and classifies immigrants according to national interests and splits them into the status given to their country in immigrant policy categories. In creating

the categories, political officials and civil servants build cultural meanings for people coming for different reasons from dissimilar cultures.

In dealing with the concept of ethnicity there have been disputes about cultural identity. The question is: Do the members of minority groups have a permanent, collective and unchanged identity or is it changeable and renewable. The refugees in this research cannot answer that question, because they were in a situation dominated by uncertainty of how to get and when they will be granted permission to stay. This cultural immigration framework challenges professional helpers to look at their own cultural identities through human rights and question which cultural categories we have stamped immigrants with.

Psychosocial Immigration Work Framework

Psychosocial welfare refugee studies have been characterized within psychological and psychiatric theoretical reference frameworks. Refugees' welfare in these studies has been interpreted as health, which is influenced and threatened by the following conceptual elements; loss, separation, stress and trauma. There have been fewer concepts such as social support and learning.

What are the ideas of culture that are connected to work situations where western professional social welfare and health care workers build up relationships with immigrants? The study illustrates the power of expert knowledge and how the sociocultural elements become defined and categorized in the diagnostic classification of medical and psychological theories. The ethnographic fieldwork observations made in the Rehabilitation Centre brings forth the following question. How torture

can become defined as a diagnostic symptom and what are the traces of torture that be classified as trauma.

The ethnographic fieldwork indicated how trauma is coupled together with the social and psychological processes of human experience. Furthermore, moral and human rights should be used as a basis for looking at the social and psychological processes that refugees go through in dealing with the consequences of political violence. This culture perspective helps professional workers to place refugees into the category that consists of a heterogeneous group of people who have suffered socially. In using this approach, refugees would not then be automatically classified either as patients or victims.

Western Frameworks of Psychosocial Refugee Work

In a review of Tseng's research (1999), the orientation of therapists who do psychotherapy with people coming from dissimilar cultures is examined. She also brought forth the vocational practices of therapists and traditional healers from these cultures. One of Tseng's goals was to pick out both the professional psychotherapy practices and the healing practices in different societies and to look at how different modes of therapy between cultures could be developed. One conclusion is that therapeutic practices are in many ways bound to therapist's own societies' cultural practices. The practices are bound to the society's economic system and its collectively shared beliefs and values. Culture in therapy and healing practices portrays how culture-bound the therapist's expert power can be.

In this research, the researcher and the psychiatrist can be seen as the expert power during discussion of the ethnographic material. Further-

more, the researcher read the research text material from the following perspective: Which were the elements during the conversations that were stirred by refugees' culture and which were such common human elements that could be found in everybody's experiences.

The cultural perspectives which were new and unfamiliar to the researcher were: the right to escape and leave children, the meaning of extended family structures and acquiring education for the children by any means. Through these perspectives, a cultural framework has been built for refugee discussions, including critical points for analysing them.

Transcultural Bridge: dissimilar culture perspectives in immigrant work

The research has brought out dissimilar and specific perspectives of culture. In order to build a transcultural bridge through systems of meaning, the structure demands such a research approach that crosses the boundaries between social sciences. The interpretative approach to analysing the research material is based on the viewpoint of persons as active cultural actors in social life.

The research interest has not been on the questions of why the majority of professionals and, as well, immigrants act in the social immigration practices in a certain way. Instead, the question has been how have the dissimilar cultural perspectives been organized as practices which contain cultural meaning systems. About which kind of social reality do they tell us? What kind of cultural perspectives has the transcultural bridge built up?

In the analysis, many realities that lie in immigrant work have been built into immigrant concepts through language. The co-ordination of

the statements to the meanings consist of knowledge structures. Also, those discourses that have been applied to immigrant work have been looked at through the concept of power. According to this power concept, knowledge creates the object. Knowledge determines which object gets legitimate status in the co-ordination process. In this research, the object is the immigrant and the builder is the professional worker.

The dissimilar and specific culture perspectives have been brought up and have been placed in mutual dialogue but not in a competitive position. When analysing different collected materials, the question has been: which kind of cultural meanings do the discourses in different immigrant work practices contain and what is the nature of the meanings?

The culture, built up by the social practices of the immigrants and the professional helpers, contains the techniques, procedures and the status that the immigrant policy has been given. These practices build discourses for immigrants and immigrant work and they contain cultural meaning systems. The process of ongoing changing and developing immigrant work continuously reshapes them.

Immigration refugee policy classifies the countries that are considered safe. Asylum seekers from “safe” countries must be able to prove their need for refugee status. This truth policy does not take into consideration the immigrants’ individual reasons. In these discursive practices an immigrant’s own voice is not considered as a truth. Also the caring and helping processes in immigrant work contain aspects of such truth policy. The professional practices in immigrant work are based on the western cultural aspects. Through them the understandings of what is normal and not normal in culture have been built and which aspects in culture ensue psychosocial wellbeing or ill-being.

The research has indicated that knowledge as power-outlook can also include critical knowledge. Work with immigrants who come from dissimilar cultures requires the workers to admit that what “I know” about foreign cultures is always limited, and that people as cultural actors shape themselves and their culture identity. Professional workers can improve

their own knowledge about different cultures, if they accept that they should take into consideration the immigrants' own voices and listen to their stories. If they pay heed to the elements in their stories, asking what they mean to the storyteller. Proportioning it to the wider cumulative practice and research knowledge of which they take a serious view can deepen this information. The professional helper's own consideration determines how they read knowledge and put it into practice.

In the sector of social and health care, this research has opened the discussion around multicultural issues and directed attention to professional work with immigrants. At the end of the research, the main conclusion is directed at this sector with the question: Does the transcultural work be built in Finland on a purely Finnish model or should it be developed according other models that have been brought from other western countries? The answer requires that the person doing sociocultural impact assessment of wellbeing is aware of his or her own cultural meanings systems. Moreover, they should take into account the assessments of ethics and human rights values. In doing this study, the researcher has made her assessment and got the answers to the following question: what is multicultural professionalism?

