

**TAMPEREEN YLIOPISTO
SOSIAALITUTKIMUKSEN LAITOS**

**SUOMALAISET MUSLIMISISKOT
– KOKEMUKSIA ”KULTTUURIEN VÄLISSÄ”**

Anne Haataja

Pro gradu -tutkielma
Sosiaaliantropologia
Toukokuu 2010

TAMPEREEN YLIOPISTO
Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta
Sosiaalitutkimuksen laitos

HAATAJA, ANNE: Suomalaiset muslimisiskot – kokemuksia ”kulttuurien välissä”
Pro gradu –tutkielma, 180s.
Sosiaaliantropologia
Toukokuu 2010

Islamin ja muslimien läsnäolo länsimaissa on tullut viimeisten vuosikymmenien aikana yhä näkyvämmäksi, ja muun muassa maahanmuutto on lisännyt myös Suomessa asuvien muslimien määrää. Maalittuneisuuden ja toisaalta kristillisen perinteen leimaamaksi kuvatussa yhteiskunnassa uskontoaan aktiivisesti ja näkyvästi harjoittavat muslimit saavat aikaan monenlaisia, pääsääntöisesti negatiivisia reaktioita. Suomalaisten islamiin kääntyminen on suhteellisen uusi ilmiö, ja he muodostavat verrattain pienen ja tiiviin yhteisön, joka toiminnassaan ja maailmankatsomuksissaan asettuu jonkin suomalaisen yhteiskunnan ja kulttuurin sekä islamiin uskontona nojaavan arvojärjestelmän ja toiminnan välimaastoon. Tutkimuksessani tarkastellaan sitä, millaista arkea ja islamia suomalaiset, muslimiksi aikuisiällä kääntyneet naiset elävät ja rakentavat osana suomalaista yhteiskuntaa, ja millaisia merkityksiä he uskonnolleen antavat. Lisäksi kysyn, millä tavalla he asemoivat itseään osana suhteessa yhtäältä suomalaiseen yhteiskuntaan ja toisaalta muslimien paikalliseen, kansalliseen ja globaaliin yhteisöön – toisin sanoen, millaisia yhteisöllisyyksiä, erottautumisen ja kuulumisen tapoja heidän puheessaan rakentuu? Tarkastelussa ovat paitsi valtaväestön ja muslimien keskinäiset suhteet ja ajoittaiset jännitteet, myös suomalaisessa yhteiskunnassa elävän islamilaisen yhteisön sisäinen monimuotoisuus ja vaihtoehtoiset uskonnollisuuden muodot.

Aineisto koostuu keväällä 2009 tehdyistä yhdeksästä Etelä-Suomessa asuvan suomalaisen islamiin kääntyneen naisen teemahaastattelun muotoa mukailevasta vapaamuotoisesta haastattelusta. Haastatteluaineistoa täydentää vuosien 2009-2010 aikana pidetty ”kenttäpäiväkirja”, johon on koottu esimerkiksi haastattelujen yhteydessä tai muutoin tutkittavien parissa tehtyjä etnografisia havaintoja sekä huomioita aiheesta ja ilmiöstä kertovista keskusteluista esimerkiksi mediassa ja populaarikulttuurin tuotteissa. Aineiston analyysissä on käytetty lyhyesti diskurssianalyttistä luentaa sekä erilaisten ”vastapuheen” muotojen tarkastelua.

Suomalaisten suhtautuminen islamiin ja muslimeihin on sekularisaatiokehityksen luomien, varautuneesti uskontoon suhtautuvien asenteiden ja orientalismista ammentavien käsitysten leimaamaa, millä on myös konkreettisia seurauksia ja vaikutuksia muslimeiksi kääntyneiden suomalaisnaisten arjessa. Muslimikäännynnäiset ovat kuitenkin osa sekä suomalaista että islamilaista yhteisöä, ja omalla tavallaan osallistuvat näiden uudelleen määrittelyyn uusissa yhteiskunnallisissa olosuhteissa. Suomalaiselle ja toisaalta uskonnolliselle identiteetille ja yhteisölle annetaan vaihtelevia merkityksiä, ja nuo merkitykset vaikuttavat monin tavoin siihen, mihin he itse kokevat kuuluvansa tässä vaihtelevasti kansallisuuteen, kulttuuriin, etnisyyteen ja uskontoon perustavien kategorioiden järjestelmässä.

Asiasanat: sosiaaliantropologia, islamiin kääntyminen, etnisuus, toiseus, islamilainen kulttuuri, suomalainen kulttuuri

1. JOHDANTO	1
2. ISLAM MEILLÄ JA MUUALLA.....	6
2.1. ISLAM USKONTONA	6
2.2. ISLAM SUOMESSA JA EUROOPASSA.....	13
2.3. ANTROPOLOGINEN ISLAMIN JA MUSLIMIEN TUTKIMUS.....	18
3. TEOREETTISIA LÄHTÖKOHTIA	21
3.1. SEKULARISAATIO JA USKONNOLLINEN ”UDELLEENHERÄÄMINEN”	21
3.1.1. <i>Sekularisaatio, modernisaatio ja uusi uskonnollisuus.....</i>	21
3.1.2. <i>Uskonnollinen kääntyminen</i>	25
3.2. ISLAM JA LÄNSI – RISTIRIITOJA VAI KEHITTYVÄÄ YHTEISTYÖTÄ?	29
3.2.1. <i>Orientalismin perintö</i>	29
3.2.2. <i>Islam ja länsi – nykyisyyden ja tulevaisuuden näkymiä</i>	33
3.3. YHTEISÖN KÄSITE JA KUULUMISEN PERUSTEET	41
3.3.1. <i>Yhteisöllisyys – ”katoavaa kansanperinnettä” ?.....</i>	41
3.3.2. <i>Jaettuja merkityksiä ja kollektiivisia kuvitelmia – kansallinen yhteisö</i>	43
3.3.3. <i>Rajoja ylittäviä ja ’rikkovia’ suhteita - transnationaalit yhteisöt.....</i>	52
3.3.4. <i>Usko ja toiminta yhteisyyden ytimenä - rituaalinen yhteisö.....</i>	56
3.4. TOISEUDEN TEOREETTINEN JÄSENTÄMINEN	67
3.4.1. <i>Erilaisuus ja muukalaisuus, yhtenäisyys ja yhteenkuuluvuus.....</i>	67
3.4.2. <i>Etnisyys muiden ominaisuutena ja ”meidän” merkitsijänä</i>	71
4. AINEISTON ESITTELY JA ANALYYSITAPA	77
4.1. KENTÄN HAHMOTTAMINEN JA INFORMANTTIEN ESITTELY	77
4.2. ANALYYSITAPA	86
5. SUOMALAISTEN MUSLIMIEN YHTEISÖ JA ELÄMÄ	89
5.1. SUOMALAISET MUSLIMIT JA PAIKKA SUOMALAISESSA YHTEISKUNNASSA.....	89
5.1.1. <i>Kääntymistarinat ja sosiaalisten suhteiden muutokset.....</i>	89
5.1.2. <i>”Vieraana omassa maassa”.....</i>	108
5.2. ”SUOMALAINEN ISLAM”	120
5.2.1. <i>Islamin ”kontekstisidonnaisuus”, tiedon ja rituaalisuuden korostuminen.....</i>	121
5.2.2. <i>Muslimina osana yhteiskuntaa.....</i>	129
6. ”SYNTYMUSLIMIT” JA UMMA	139
6.1. ”SYNTYMUSLIMIT” SUOMESSA	138
6.2.1. <i>Maahanmuuttajien islam: opiskelun puutetta ja kulttuurisia tapoja.....</i>	140
6.2.2. <i>Maahanmuuttajat ja suomalaiset – keskinäiset suhteet.....</i>	154
6.2. MAAILMANLAAJUINEN UMMA	157
6.2.1. <i>Kuviteltu yhteisö ja kuvitellut kodit.....</i>	157
6.2.2. <i>Rituaalit kuvitellun yhteisön rakentajina.....</i>	162
7. POHDINTAA JA JOHTOPÄÄTÖKSIÄ	167
LÄHTEET JA KIRJALLISUUS.....	172

1. Johdanto

Suomessa ja länsimaissa yleensä on viime vuosina koettu suuria kulttuurisia muutoksia. Taloudellisten ja poliittisten rakenteiden muutokset sekä erilaiset muuttoliikkeet ovat voimakkaasti lisänneet kulttuurista monimuotoisuutta, ja muutosten vauhti tuntuu vain kiihtyvän. Erilaiset muuttoliikkeet ja globalisaatio liikuttavat sekä ihmisiä että tavaroita, palveluita, ideologioita, kulttuureja ja uskontoja. Paikallisten perinteisten vähemmistöjemme ohella yhä suuremmassa määrin eri maista ja kulttuureista tulevat maahanmuuttajaryhmät rikastuttavat kulttuurista ja uskonnollista ympäristöämme, ja erilaisia maahanmuuttajaryhmiä huomioivat palvelut ja instituutiot lisääntyvät. Uusien rekisteröityjen uskonnollisten yhdyskuntien kirjo kasvaa jatkuvasti, ja moskeijat, temppelit sekä erilaiset rukoushuoneet lisääntyvät tarjoamaan tulijoille heidän oman kulttuurinsa ja uskontonsa peruspalveluita sekä muille suomalaisille vaihtoehtoisia uskonnollisuuden tai hengellisyuden muotoja. Muutosten seurauksena Suomen ja Euroopan uskonnollinen kenttä ei enää ole yhtä homogeeninen tai stabiili kuin ennen. (esim. Ketola 2007, 338-353) Mitä moninaisimpiin uskontoperinteisiin pohjautuvat tai täysin uudet uskonnolliset yhteisöt ja niiden kannattajamäärät ovat lisääntyneet yhä kiihtyvää tahtia etenkin 1980-luvulta lähtien; esitetyistä sekularisaatioteorioista ja -teeseistä huolimatta suomalaiset eivät näytä luopuneen uskonnollisuudesta. 1990-luvulla länsimaalaisten kiinnostus tulokkaiden uskontoja kohtaan kasvoi huomattavasti, ja samalla lisääntyi myös eri uskontokuntiin ja -perinteisiin liittyneitä länsimaalaisia koskeva tutkimus.

Yksi suurimmista uskonnollisista ja tietyllä tapaa kulttuurisista maahanmuuttajaryhmistä Euroopassa ovat eri alueilta ja maista tulevat muslimit. Suomessakin eri suuntia edustavien muslimien määrä on viime vuosina lisääntynyt, vaikka tilastointi on osoittautunut vaikeaksi¹. Muslimiväestön kasvu on huomattu myös erilaisina poliittisina muutoksina ja vaatimuksina sekä näkyminä ja kohtaamisina arkielämässä. Uskonnon katoamista ennustavista väitteistä huolimatta myös islam on edelleen voimissaan niin politiikan kuin kulttuurinkin saralla, sekä synnyinseuduillaan ”orientissa” että yhä lisääntyvässä määrin myös länsimaissa. Samanaikaisesti muslimiväestömme kasvun kanssa kasvaa islamia ja muslimeja koskevan tiedon ja ymmärryksen tarve: akateemisten tahojen lisäksi muun muassa kansalaiset, kasvatukselliset instituutiot, valtion- ja kunnallishallinto sekä esimerkiksi omien jäsenmenetyksiensä kanssa kamppaileva Suomen evankelis-luterilainen kirkko kaipaavat tietoa ja toimintatapoja kohtaamisiin islamin ja muslimien kanssa. Monien Suomen uskonnollisessa kentässä uusien uskontojen tavoin islam

¹ Tilastot tavoittavat useimmiten vain johonkin uskontokuntaan tai -yhteisöön rekisteröityneet, mutta kaikki maahanmuuttajat eivät rekisteröidy Suomessa mihinkään uskontokuntaan, yhteisöön tai seurakuntaan. Myöskään oleskelulupia, kansalaisuutta tms. hakaneiden uskontoa ei tilastoida.

ei ole enää läsnä ainoastaa maahanmuuttajien ”kulttuurisena pääomana” tai lähtömaasta ”mukana kulkeutuneen” identiteetin perustana, vaan yhä useampien syntyperäisten länsimaalaisten omaksumana uskonnollisena vakaumuksena ja elämäntapana. Islamin ajankohtaisuuden, näkyvyyden ja myös kiistanalaisuuden sekä toisaalta lisääntyneen suosion vuoksi ”suomalaiset muslimit” ansaitsevatkin omana erityisenä ryhmänään huomiota. Islamiin kääntyneet elävät mielenkiintoisella tavalla ikään kuin kahden kulttuurin ”välissä”, sekä suomalaisina että muslimeina ja siis ”vieraan uskonnon” edustajina, ja mielenkiintoni kohdistuukin arjen, identiteettien ja yhteisöllisyyksien muodostumiseen ja merkityksiin tilanteessa, jossa ”sisäsyttyinen” suomalainen kulttuuri ja siitä osin huomattavastikin poikkeava kulttuurinen ja uskonnollinen perinne, islam, kohtaavat arkeaan elävän yksilön elämässä. Länsimaissa ”siviilisaatioiden yhteentörmäystä” Samuel P. Huntingtonin (2003) hengessä korostavat puhetavat ja näkemykset yhdessä fundamentalistista liikehdinnästä islamilaisessa maailmassa raportoivien tahojen kanssa korostavat sitä, että lännessä islamista on tullut ”toiseuden” symboli. (Wohlrab-Sahr 1999, 351-352) Vaikka Suomessa islamiin kääntyneiden määrä on moniin muihin Länsi-Euroopan maihin ja Pohjois-Amerikkaan verrattuna kasvanut maltillisesti, tämän ihmisryhmän tarkastelu on yhteiskunnallisesti relevanttia juuri tuon kahtiajakoisuuden vuoksi: islamiin kääntyneet länsimaiset eivät syntyperänsä ja kotikulttuurinsa vuoksi suoraan edusta tuota toiseutta, vaan ovat osa myös ”meitä”, ja juuri tuon ’muukalaisuuden’ ja ’meisyyden’ välinen tasapaino tai epätasapaino on mielestäni mielenkiintoinen. Islamiin kääntymisen tutkiminen ei kerro yksin kääntymisestä tai islamista, vaan myös siitä, millaisissa yhteiskunnallisissa olosuhteissa ja uskonnollisissa konteksteissa se tapahtuu, millä tavoin siihen suhtaudutaan ja miten kääntymisen voi tuohon yhteiskuntaan tai olemassa oleviin suhtautumistapoihin tai suhtautumiseen vaikuttaa. (vrt.mt., 351-352)

Kansallisen tai kulttuurisen kontekstin ja siinä syntyneiden uskontulkintojen erityisyyden vuoksi islamia ei voida pitää monoliittisena kokonaisuutena, jota tunnustavat kokisivat tai eläisivät uskontoaan yhdenmukaisella tavalla tai intensiteetillä.² Vaikka miljoonia eri puolilla maailmaa asuvia ja uskontoaan harjoittavia muslimeja yhdistää Koraaniin perustuva teologia ja uskonnollinen oppijärjestelmä, muslimeja ei voida pitää homogeenisenä joukkona ihmisiä tai sen saamia toteutuksia yhtenäisinä. Euroopassa myös kansallisiin, ”muslimi”- tai ”maahanmuuttokysymyksiin” keskittyviin keskusteluihin osallistuvat lähinnä syntyperäiset, valkoiset eurooppalaiset – muut ovat lähinnä keskustelun kohteita. Lisäksi etnisistä ja uskonnollisista ryhmistä on olemassa hyvin vaihtelevasti ajantasaista tietoa, ja mikä

² Muslimien uskonnollisuuden monimuotoisuus ei ole erityisen uusi tarkastelukohde (esim. Magner 1999), mutta entistä ajankohtaisempi nykyisessä yhteiskunnallisessa tilanteessa, jossa maantieteellisesti ja kulttuurisesti vaihtelevat islamin tulkinnat ovat saaneet uudenlaisia merkityksiä länsimaiden pyrkiessä jäsentämään muuttunutta väestöpoliittista ja kulttuurista tilannetta.

tärkeintä, kukin valtio tai kansakunta määrittelee omista lähtökohdistaan sen, mitä nuo kysymykset ylipäätään ovat. (Moodod 2009, 165) Niinpä myös omassa tutkielmassani suhdetta islamilaiseen yhteisöön määritellään suomalaisen yhteiskunnan ja suomalaisten lähtökohdista käsin. Pyrin tavoittamaan jotain juuri suomalaisessa yhteiskunnassa elävien, muslimikäännyneiden arjesta ja elämästä suhteessa yhtäältä maalliseen, suomalaiseen yhteiskuntaan että uskonnolliseen, islamilaiseen perinteeseen sekä myös muihin muslimiryhmiin. Islamin luonnetta ja merkitystä suomalaisessa yhteiskunnassa voidaan hyvin tarkastella sen kautta, miten suomalaisessa kulttuurissa kasvaneet ja eläneet soveltavat arjessaan uskonnollisia, islamilaiseen perinteeseen nojaavia arvoja ja käytäntöjä. Muslimeiksi kääntyneiden toteuttaman islamin sekä sen muodostumisen ja muodostamisen tapojen tarkastelu osallistuu myös laajempaan keskusteluun siitä, millaista on ”suomalainen islam” ja miten ”suomalaiset muslimit” asettuvat yhteiskuntamme sosiaaliseen, kulttuuriseen ja uskonnolliseen kokonaisuuteen. ”Suomalaisen islamin” määrittelyn merkityksellisyys näyttäytyy muun muassa siinä, kuinka laajalti keskustelu islamista koskettaa eri toimijoita ja instituutioita.

Sosiaalitieteellisestä näkökulmasta mitään uskontoa tai sen suuntausta ei voida pitää ”puhtaana” tai muita korkeampana totuutena – eikä siis myöskään jonkun yksilön uskoa. Jokainen uskonnon ilmaus on vain tietyn uskonnollisen sanoman kulttuurisidonnaisten merkkien, symbolien, symbolisten rakenteiden ja viestien sekä kielen välittämä, minkä vuoksi sitä ei voida erottaa historiallisesta tai kulttuurisesta kontekstistaan. (Parker Gumucio 2008, 318-319) Siksi islamin ja muslimien tarkastelu eri kulttuurien tai kansakuntien sisällä on tärkeää uskonnon ja sitä harjoittavien ihmisten maailmankatsomuksen, arjen käytäntöjen ja kokemusten ymmärtämiseksi. Pääosin sekulaareissa länsimaissa uskonto ja sen toteutus tai harjoitus eivät ole kansallisvaltioista ja niiden vallitsevista poliittisista suuntauksista, lainsäädännöstä tai näiden mukanaan tuomasta henkisestä ja moraalista ilmapiiristä riippumattomia (esim. Woodhead 2002, 5). Kiinnostukseni aiheeseen virisi kenties aivan ensimmäisenä omasta, suhteellisen olemattomasta suhteestani uskontoon: tapakristillisen kotikasvatuksen ja kouluopetuksen läpikäyneenä en voinut olla ihmettelemättä muslimien omistautumista ja kurinalaisuutta uskontonsa harjoittamisessa. Itse en ollut koskaan kokenut itseäni varsinaisesti uskonnolliseksi, mutta toisille se näytti olevan kaikkia elämän alueita määrittävä ja jäsentävä uskomusten ja rituaalien järjestelmä. Islamin kokonaisvaltaisuus sai aikaan tiettyä kunnioitusta muslimeja kohtaan, sillä aktiivisesti uskontoa harjoittavat muslimit näyttivät todella omistautuvan uskonnolleen, määrittelevän itsensä ja järjestävän elämänsä uskonnon asettamien sääntöjen ja normien mukaan. Ihmettelin sitä, että kaltaiseni, ’uskonnottomassa’ ympäristössä kasvaneet ja eläneet suomalaisnaiset kääntyvät ja mukautuvat islamiin, jatkuvaa

omistautumista ja kurinalaisuutta vaativaan ja Suomessa suhtellisen vieraana pidettyyn uskontoon, johon kaiken lisäksi kohdistuu paljon erilaisia ennakkoluuloja ja negatiivisia mielikuvia. Naisen asema, terrorismi ja väkivalta tuntuivat sävyttävän islamia ja muslimeita koskevaa julkista keskustelua ja ilmapiiiriä Suomessa.

Keskeisesti tutkimuskohteeni rajaukseen vaikuttivat paitsi muun muassa musliminaisten asemasta käytävä keskustelu, myös oma sukupuoli ja kokemukseni elämästäni. Nuo naiset vaikuttivat olevan hyvin lähellä mutta silti niin kovin kaukana suhteessa omaan arvo- ja ajatusmaailmaani. Lähtökohtani oli tarkastella sitä, millaista islamia suomalaiset, islamiin kääntyneet elävät ja rakentavat osana suomalaista yhteiskuntaa. Koska oma tietämykseni tutkittavista oli suhteellisen vähäistä, lähdin keräämään taustoittavaa materiaalia ja perehtymään aiheesta muualla länsimaissa tehtyihin tutkimuksiin. Ajatukseni käännyttäisistä kahden kulttuurin välissä sai vahvistusta, mutta juuri Suomen kontekstissa tuotettua tietoa oli edelleen vain hyvin vähän. Millaista on elää muslimina Suomessa? Oletukseni oli, että juuri kääntyneillä on erityistä tietoa ja kokemusta sekä suomalaisesta yhteiskunnasta että islamilaisesta kulttuurista. Suomalaisen yhteiskunnan maallistuneisuus ja uskonnon loistaminen poissaolollaan omassa ja tuttavieni arjessa asetti islamiin kääntyneet mielessäni erikoiseen asemaan suomalaisina - joiden enemmistö on hyvin maallistunutta tai uskonnotonta, jos ei jopa uskontovastaista - mutta toisaalta myös uskontoaan aktiivisesti harjoittavina muslimeina. Kääntyneitä koskevaa tutkimusta ei kuitenkaan Suomesta juurikaan ollut, joitain aihetta sivuavia mutta jo sisällöltään jokseenkin vanhentuneita pro gradu -tutkielmia (Palonen 1996, Grönstrand 1991, Nyman 1998) lukuun ottamatta.

Mitä enemmän asiaa mietin, sitä monimutkaisemmaksi se mielessäni rakentui. Kansalaisuuden ja kuulumisen, erilaisuuden ja samankaltaisuuden kysymykset mutkistuivat hyvin monisyiseksi, vaikeasti purettavaksi yhteisöllisyyksien ja identiteettien kudelmaksi, jonka selvittämiseksi päätin tarttua joihinkin hyvin perustaviin antropologisiin käsitteisiin, kuten erilaisuuteen, etnisyyteen ja monikulttuurisuuteen sekä erilaisten kulttuurien yhteensovittamisen problematiikkaan. Toiseuden, kuulumisen ja kansalaisuuden kysymykset liittyvät keskeisesti siihen, millä tavoin tutkittavani asemoivat itseään ja toisiaan suhteessa suomalaiseen yhteiskuntaan. Omalla tavallaan työni edustaa hyvin perinteistä ”toiseuden” tutkimusta – lähtökohtananihan oli omasta näkökulmastani ”vieraan kulttuurin” tarkastelu – mutta toisaalta tutkimusasetelma edustaa ”antropologiaa kotona” ja on toisaalta myös suomalaisen yhteiskunnan nykytilan ja ajankohtaisten yhteiskunnallisen muutoksen sekä monikulttuurisuuskysymysten tarkastelua. Lähestyn tutkimusaineistoani – yhdeksää suomalaisen musliminaisen haastattelua sekä niiden

ympäriille rakentuvaa ”minietnografista” aineistoa sekä tutkimusaiheittani yhteiskunnalliseen kontekstiin sitovaa materiaalia – tarkastelemalla yksilöllisissä tarinoissa esiintyviä yhteisöllisyyksien merkityksiä, ja tarkoitukseni on rakentaa yleiskuvaa siitä, millaisia islamin harjoittamisen tapoja ja toisaalta sosiaalisia verkostoja tutkittavien elämässä näyttäytyy. Esimerkiksi transnationaalien perhesuhteiden ja islamilaisen kulttuurin yhteisöllisyyden vuoksi uskonnon sosiaalisia ulottuvuuksia ei voi sivuuttaa. Kääntymiskokemukset, niihin vaikuttaneet tekijät ja sosiaaliset suhteet sekä kääntymisen jälkeinen kiinnittyminen (tai kiinnittymättömyys) muslimiyhteisöön kertovat toistaiseksi pitkälti kartoittamattomista suomalaisten muslimien sosiaalisista verkostoista. Työni edetessä olenkin kohdistanut katseeni muslimien keskinäiseen yhteisöllisyyteen ja toisaalta myös kyseisten suomalaisnaisten mielestäni erityiseen suhteeseen suomalaisuuteensa. Rajasin tutkimuskohteekseni naiset, paitsi oman kiinnostukseni ja lähtökohtieni vuoksi, myös siksi, että totesin, että islamin sukupuolten välisiä suhteita ja vuorovaikutusta koskevien sääntöjen vuoksi muslimimiesten tavoittamisen tutkimustani varten olevan tätä työtä ajatellen kenties tarpeettoman mutkikasta. Lisäksi monet islamin asettamista säännöistä ja ohjeista koskevat erityisellä tavalla naisia, ja juuri nuo seikat näyttävät olevan suomalaisten enemmistön silmissä niin kiistanalaisia. Tässä tutkimuskohteeksi valikoitui myös kääntymystaustansa vuoksi erityinen joukko muslimeja; muslimeiksi syntyneiden ’etnisten suomalaisten’ – käytännössä siis suomalaiskäännyttäisten lapsien – sukupolvi on enimmäkseen vielä kirjaimellisesti lapsenkengissä.

Kysynkin, millaista arkea ja islamia suomalaiset, muslimiksi aikuisiällä kääntyneet naiset elävät ja rakentavat osana suomalaista yhteiskuntaa ja toisaalta islamilaista yhteisöä, ja millaisia merkityksiä he uskonnolleen antavat? Lisäksi, millä tavalla he asemoivat itseään osana yhtäältä suomalaista yhteiskuntaa ja toisaalta muslimien paikallista, kansallista ja globaalia yhteisöä – toisin sanoen, millaisia yhteisöllisyyksiä, erottautumisen ja kuulumisen tapoja heidän puheessaan rakentuu? Tarkastelussa on paitsi valtaväestön ja muslimien väliset suhteet ja ajoittaiset jännitteet, myös suomalaisessa yhteiskunnassa elävän islamilaisen yhteisön sisäinen monimuotoisuus ja vaihtoehtoiset uskonnollisuuden muodot. Nykyisen globaalin islamin muotoja ei voida nähdä vain uskonnollisista ’totuuksista’ nousevina ajattomina ilmiöinä, vaan ne kiinnittyvät tiettyyn historialliseen ja poliittiseen tilanteeseen (esim. Linjakumpu 2009, 11). Tutkielmani pyrkiikin olemaan eräänlainen ajankuva eräiden muslimeiksi itsensä määrittelevien suomalaisten elämästä ja asemoitumisesta ympäröivään yhteiskuntaan erilaisten etnisyyteen, toiseuteen ja monikulttuurisuuteen liittyvien kysymysten ja toisaalta islamin teologisten ja rituaalisten ulottuvuuksien kautta.

2. Islam meillä ja muualla

Normatiivisena järjestelmänä islam on yhtä lailla pätevä käypä missä tahansa maailman kolkassa – uskomisen islamiin ja sen keskeisiin teologisiin sisältöihin ei ole sidoksissa esimerkiksi paikkaan tai kulttuuriin. Samalla kautta historian eri sijainnit tai 'paikat' ovat merkittävästi vaikuttaneet islamiin ja vaikuttavat edelleen. (Mandaville 2007, 54) Määritelmällisesti muslimit tunnustavat pyhänä pidettyyn tekstiin, Koraaniin perustuvaa uskontoa, jonka keskeisiä hahmoja ovat Allahina tunnettu jumala ja tämän lähettiläänä n. 600-luvulla j.a.a. elänyt profeetta Muhammed. Islamin tai sen kannattajien määritteleminen tai heidän elämänsä ymmärtäminen eivät kuitenkaan ole helppoja tehtäviä, sillä kannattajien kulttuurinen, kansallinen ja etninen tausta ovat muslimien tapauksessa äärimmäisen moninaisia: nykyisin ”islamalainen maailma” eli muslimien asuttama alue kattaa käytännössä kaikki mantereet, ja heitä on kaikkiaan jopa 1,3 miljardia. Uskonto saa muun muassa globalisaation myötä uusille alueille ja uusiin yhteisöihin levitessään mitä erilaisimpia toteutuksia ja tulkintoja.

2.1. Islam uskontona

Vaikka islam voi saada yksilöiden ja yhteisöjen elämässä mitä moninaisempia merkityksiä ja muotoja, näitä yhdistävänä tekijänä islamin voidaan uskontona ajatella olevan yksi ja yhtenäinen, universaali ja ajaton. Sen keskeisin uskonnollinen lähde on pyhä kirja Koraani, joka muslimien mukaan ilmoitettiin profeetalle jumalallisena ilmoituksena tämän eläessä useiden vuosien aikana. Koska Koraanin katsotaan olevan jumalallista alkuperää, sen tekstiä luetaan kirjaimellisesti. Samasta syystä Koraania myös tulisi lukea alkukielellään arabiaksi. Islamilainen perinne katsoo säilyttäneensä paljon suullista perimätietoa profeetan elämästä, sanoista ja teoista ja pitää näitä perimätietoja (*sunna*) myös islamilaisen lain lähteenä. Tämä aineisto tunnetaan myös *hadíth*-korpuksena. Hadíthit ovat lyhyitä kertomuksia siitä, mitä Muhammed missäkin tilanteessa sanoi, teki tai hiljaisesti hyväksyi. Hadíthien tarkka sanamuoto ei ole yhtä olennainen kuin Koraanin, koska profeetan tarkat sanat eivät olleet Jumalan inspiroimia, vain hänen yleinen käytöksensä. Hadíthit käsittelevät kaikkea mahdollista laajista teologisista kysymyksistä yksityiskohtaisiin, ihmisten arkielämää koskeviin pikkuasioihin. Hadithien aitoudesta (siis siitä, ovatko ne todella syntyneet 600-luvun alussa Arabian niemimaalla) on esitetty monia arvioita niin länsimaisten islamin tutkijoiden kuin muslimioppineidenkin toimesta, mutta islamin yhteisön näkökulmasta tilanne on sama kuin profeetta Muhammedin elämän kohdalla: sitä on ainakin 800-luvulta lähtien pidetty ytimeltään todellisena ja aitona. Islamilaiset oppineet ovat niitä, joilla katsotaan olevan tarvittava tieto

ja ymmärrys hadithien tulkitsemiseksi kuhunkin arkielämän tilanteeseen ja ajankohtaan sopivalla tavalla; ovathan muslimien elinolosuhteet ja ympäristöt nykyisin monin paikoin hyvin erilaiset kuin Muhammedin eläessä 1500 vuotta sitten. (Hämeen-Anttila 2004a, 97-99) Islamin opilla ei ole selkeää määrittelijää eikä opin yksityiskohdista sen vuoksi ole aina helppo sanoa tarkasti, mikä on ”islamin” kanta johonkin kysymykseen. Eri oppineilla voi olla erilaisia näkemyksiä, ja myöskin uskovilla erilaisia tapoja noudattaa noita näkemyksiä. Opin tärkeimmät peruskohdat ovat kuitenkin yleisesti hyväksytyjä eri islamin suuntauksia edustavien keskuudessa, joskin toisinaan pienin variaatioin. Yleensä näistä opin kohdista puhutaan viitenä peruspilarina (*arkán*), joihin luetaan uskontunnustus (*shahada*), rukous (*salat*), paasto (*saum*), almuvero (*zakat*) ja pyhiinvaellus (*hajj*). (mt., 109; Hallenberg 2005, 17) Peruskonkappaleet määrittelevän uskontunnustuksen lisäksi on siis neljä muslimien toimintaa säätelevää pilaria. Vaikka usko on periaatteessa yhteinen, käytännön toteutustavat vaihtelevat suuresti, ja jopa islamin universaaleista piirteistä – siis myös pilareiden noudattamisesta ja niiden merkityksestä – on vaihtelevia käsityksiä eri yhteisöjen ja yksilöiden kesken (Starrett 1997, 282).

Muslimilapsen elämä alkaa korvaan kuiskatulla arabiankielisellä todistuksella (*shahada*), jonka sisältö tiivistää islamin keskeiset opinkappaleet: ”Ei ole muuta jumalaa kuin Jumala, ja Allah on hänen sanansaattajansa” (shiiamuslimeilla lisäys: ”ja Ali on Jumalan läheinen”). *Shahada* on islamissa ainoa syntymään liittyvä rituaali, muut tavat ja perinteet (esim. ympärileikkaus) ovat yleensä islamia vanhempaa kulttuurista perua. Tärkeydeltään *shahada* vastaa kristillistä kastetta, ja aikuisiällä islamiin kääntynyt lausuu sen ääneen muslimitodistajien kuullen osoituksena uudesta syntymästään muslimiksi. Uskontunnustus, seuraa muslimia sisäisenä ohjeena, joka palautetaan mieleen aina rukousten yhteydessä. *Shahadan* lausumisella yksilö myös liitetään osaksi islamilaista yhteisöä. Muslimit korostavat kaikkien muslimien kuuluvan sukupuolesta, iästä, asuinpaikasta, äidinkielestä, ihonväristä, etnisestä taustasta, ja sosiaalisesta asemasta riippumatta muslimien maailmanlaajuiseen yhteisöön, *ummaan*. Termiä *umma* on vaikea kääntää yhdellä sanalla, mutta se viittaa uskovien maailmanlaajuiseen yhteisöön, jonka konkreettisin ilmentymä on samassa moskeijassa käyvät ihmiset. Kyseessä ei kuitenkaan ole mikään konkreettinen organisaatio, vaikka sellainenkin on pyritty luomaan. (Hallenberg 2005, 16) *Umma* on maantieteelliset rajat ylittävä käsite; sen ydin on islamilaisissa maissa, mutta myös muualla asuvat muslimit kuuluvat sen piiriin (Hämeen-Anttila 2004b, 307).

Toinen ja uskontunnustuksen jälkeen usein toiseksi tärkeimpänä pidetty islamin peruspilareista on rituaalinen rukous (*salat*). Rukous rytmittää vuorokauden, ja siihen liittyy myös rituaalinen puhtaus (*ta-*

hara).³ Rituaalinen puhtaus ulottuu myös paikkaan, jossa rukoillaan: puhdas alusta on välttämätön, kengät otetaan pois ja rukouspaikkaan, kuten moskeijaan, astutaan oikea jalka edellä⁴. Rukousta pidetään ihmisen yhteytenä luojaansa, elämän alkulähteille, ja se on osoitus muslimin halusta noudattaa uskontoa myös teoissaan ja polvistua Jumalan eteen yhdessä muiden uskovien kanssa. Rukous koostuu tarkasti määrätystä sarjasta liikkeitä, jotka kaikki rukoilijat toteuttavat samaan aikaan ja samassa tahdissa. Sunnalaisen islamin mukaan päivän aikana on viisi auringon kierron mukaan määritettyinä ajan-kohtina suoritettavaa rukousta⁵. Ajallaan rukoileminen on suositeltavaa, mutta mikäli rukoileminen määrättyinä hetkenä ei ole mahdollista, rukousta voidaan siirtää myöhemmäksi. Näiden rukousten lisäksi muslimi voi rukoilla myös ylimääräisiä pyyntörukouksia (*du'a*), joissa hän esittää Jumalalleen pyyntöjä tai keskustelee tämän kanssa. (Hallenberg 2005, 25-29)

Nuoruudessa paaston (*saum*) noudattamisen aloitus merkitsee siirtymistä lapsuudesta täysi-ikäisyyteen: paasto edellyttää itsekuria, jota voidaan odottaa vain täysi-ikäiseltä ihmiseltä. Paasto kestää islamilaisen kuukalenterin ramadan-kuukauden ajan, ja sen tarkoitus on ruumiin- ja mielenharjoituksen ohella luoda ihminen uudelleen, tyhjentää entisestä ja tehdä tilaa uudelle. Paastoa, eli ruoasta, juomasta ja muista nautinnoista kieltäytymisen sekä pahojen ajatusten ja riidan välttämisen aikaa tulee noudattaa vuorokauden valoisana aikana, ja ohjeena on noudattaa mahdollisuuksien mukaan paikallista, auringon korkeuden määräämää aikaa. Kuukalenterissa paastokuukausi siirtyy joka vuosi 11 päivää aikaisemmaksi, joten vuosien mittaan vuodenaajat voivat tehdä paastoamisen hankalaksi – kuten Suomessa, jossa aurinko ei kesällä laske lainkaan (eikä paastoa näin ollen voida katkaista) eikä talvella nouse lainkaan (eikä paastoa siis voida aloittaa). (Hallenberg 2005, 30-31) Tällöin voidaan noudattaa esimerkiksi lähimmän mahdollisen (muslimi)maan tai esimerkiksi Saudi-Arabian aikaa, tai jotkut maahanmuuttajamuslimit voivat noudattaa esimerkiksi kotimaansa rukousaikoja. (KPK⁶ 12.5.2009) Paaston päättymistä juhlietaan paastonpäättymisjuhalla (*id al-fitr*), jolloin muslimit kokoontuvat perheen, suvun ja ystävien kesken yhteen syömään ja juhlimaan, lapsille annetaan lahjoja ja hankitaan usein uudet vaatteet (Hal-

³ Puhdistautumisessa erotetaan suuri puhdistautuminen (*ghusl*), jossa muslimi kylpee kokonaan, sekä pieni puhdistautuminen (*wud'u*), jossa pestään kädet ja jalat sekä pää hiuksia lukuun ottamatta. Shiialaisuus vaatii täydellistä puhdistautumista ennen jokaista rukousta, kun taas sunnalaiset suorittavat ennen rukousta wudun – *ghusl* on sunnalaisten mukaan tarpeen ainoastaan rukoilijan oltua rituaalisesti epäpuhtas, kuten synnytyksen tai yhdynnän jälkeen. (esim. Hallenberg 2005, 25)

⁴ Vasen puoli edustaa Saatanaa, oikea jumalallista oikeaa tietä, joten vasen puoli mielletään saastaisemmaksi. Tämän vuoksi useat muslimit eivät esimerkiksi syö vasemmalla kädellä. (esim. Hallenberg 2005, 25)

⁵ Shiialaiset saattavat vähentää rukousten määrän kolmeen yhdistämällä keski- ja iltapäivän sekä auringonlaskun- ja iltarukoukset. (esim. Hallenberg 2005, 27)

⁶ KPK merkitsee kenttäpäiväkirjaani, johon olen tutkielmaan tehdessäni vuosina 2009-2010 kirjannut havaintoja ja tietoja islamiin tai haastateltaviini liittyen. Tiedot perustuvat siis useimmiten henkilökohtaisiin tiedonantoihin tai esimerkiksi erilaisiin mediateksteihin ja aihetta koskevaan keskusteluun. Monet kenttäpäiväkirjaan merkisemistäni seikoista voivat olla tulkinnanvaraisia, joten tässä tarkoitukseni ei ole esittää tätä materiaalia faktatietona tai islamin ”virallisena” kantana, vaan esimerkiksi informanttieni tulkintoina tai *mahdollisina* ajattelu- tai toimintatapoina.

lenberg 2005, 31). Haastatteluissa tämä ”id-päivä” mainittiin usein osittain suomalaisen jouluun vertautuvana juhlanä, jolloin keräännyttään perheen tai suvun ja ystävien pariin syömään ja viettämään aikaa yhdessä, ja monissa perheissä lapset saavat lahjoja myös naisen suomalaiselta perheeltä tai suvulta, ja nämä myös saattavat tulla heidän luokseen aterialle⁷. Esimerkiksi Suomessa joissain kaupungeissa järjestetään ”idinä” suuria yhteisrukouksia, joihin tavallisuudesta poiketen myös naiset ja lapset osallistuvat⁸ (KPK 13.5.2009).

Avioliittoon astuessaan yksilö eroaa isänsä perheestä liittyäkseen uuteen, ja samalla hänestä tulee yhteiskunnan jäsen, jonka edellytetään osallistuvan yhteisön yleisen hyvinvoinnin ylläpitämiseen. Sen ilmauksena on almuveron (*zakat*) maksaminen. Islamilaisen tasa-arvokäsityksen mukaan toiset on luotu varakkaiksi, toiset köyhiksi, mutta kiitoksen osoituksena jumalalle rikkaiden odotetaan antavan almuja. Kukin maksaa siis almuveroa varallisuutensa mukaan. Almuveron tarkoitus ei ole taloudellisen tasa-arvon luominen vaan uskonnollisen velvollisuuden toteuttaminen. Vaikka monissa islamilaisissa maissa almuverokäytännöstä on luovuttu muuntyyppisen verotuksen korvattua zakat-järjestelmän (poikkeuksena Saudi-Arabia, jossa almuveroa on yhä kerätty valtion toimesta), almujen maksamisvelvollisuus ei ole poistunut. Määrättyjen almujen lisäksi muslimeita kehoitetaan ylimääräisten almujen maksamiseen, mikä onkin yleistä esimerkiksi ramadanin päättyessä tai uhrijuhlan yhteydessä (Hallenberg 2005, 39-40) Muslimien onkin nykyisin itse huolehdittava almujen annosta köyhille tai taloudellista tukea tarvitseville. Suomessa almuja kerätään esimerkiksi moskeijoilla rukousten yhteydessä yhteisten hankkeiden tai vaikkapa rukoushuoneen vuokran kattamiseen, tai muslimit voivat lahjoittaa almut esimerkiksi valitsemalleen islamilaiselle yhdistykselle. On myös mahdollista, että almut annetaan avustuksena taloudellista tukea tarvitsevalle sukulaiselle, perheenjäsenelle tai muulle muslimiyhteisön jäsenelle: almut voidaan esimerkiksi lähettää jonkun maahanmuuttajamuslimin mukana tämän kotimaahan rahana, vaatteina tai muuna tarpeellisena. (KPK 2009-2010)

Muslimin uskonnollisen elämän huippukohtana voidaan pitää pyhiinvaellusta (*hajj*) Mekkaan Kaaban pyhäkköön. Pyhiinvaellus on islamia vanhempi perinne, mutta islam antoi sille uuden merkityksen selittämällä sen kaikkien monoteististen uskontojen kantaisä Abrahamin aloittamaksi perinteeksi, ja py-

⁷ Jotkut myös mainitsivat vastavuoroisesti käyvänsä vanhempiensa luona syömässä jouluna; toiset totesivat, etteivät halua osallistua vanhempiensa (ainakin periaatteessa) kristillisen joulun viettoon joko oman vakaumuksensa tai lastensa kasvatuksen vuoksi. Erilaisista suhtautumis- ja toimintatavoista myös luvut 5. ja 6.

⁸ Naisten ei ole pakollista osallistua rukouksiin moskeijassa eikä siihen varsinaisesti kannusteta, mutta sitä ei pidetä huononakaan. Usein ainakin niiden naisten, joilla on pieniä lapsia, on myös käytännössä helpompi rukoilla yhdessä lasten tai muiden naisten kanssa kotona. Miestenkin on pakollista osallistua ainoastaan perjantain keskipäivän rukoukseen moskeijassa; muuten miesten moskeijassa käynti on suositeltavaa.

hiinvaelluksella osoitetaan kunnioitusta katkeamattomalle jumalalliselle ilmestykselle Abrahamista Muhammediin. Ainakin kerran elämässä pyhiinvaelluskuukauden aikana suoritettu pyhiinvaellus valmistaa muslimeja fyysiseen kuolemaan ja uuteen hengelliseen syntymään. Varsinainen hajj-pyhiinvaellus tehdään islamilaisen kalenterin viimeisessä kuussa; sen ulkopuolella suoritettua käyntiä kutsutaan pieneksi pyhiinvaellukseksi (*umra*). Hajj-pyhiinvaelluksessa seurataan profeetta Muhammedin esimerkkiä: perimätiedon mukaan profeetta teki elämässään yhden pyhiinvaelluksen muutamaa viikkoa ennen kuolemaansa. Pyhiinvaelluksella on myös eri kulttuureista tulevia muslimeita yhdistävä sosiaalinen merkitys: pyhiinvaelluskäytäntöön kuuluu yhtenäiseen asuun pukeutuminen ja tietyt, tarkoin säännellyt ja määrättyssä järjestyksessä suoritettavat rituaalit. Pyhiinvaelluksen suorittanut saa myös pyhiinvaeltajan (*hajji*) statuksen, joka nostaa hänen arvoaan omassa paikallisyhteisössään. (Hallenberg 2005, 40-43) Pyhiinvaelluskuukauden päättyessä kaikkialla maailmassa vietetään uhrijuhlaa (*id al-adha*), joka on paastonpäättymisjuhlan tavoin yhteisöllinen juhla. Uhrijuhlissa perheen on osoitettava halua uhrata jumalalleen jotain arvokasta, ja jokaisen naimisissa olevan miehen velvollisuus on uhrata jotain perheensä puolesta. (Hallenberg 2005, 43) Monissa islamilaisissa maissa uhrataan rituaalisesti esimerkiksi lampaista. (KPK 30.5.2009) Haastatteluissa tämä juhla mainittiin ohimennen ”toisena islamin juhlisti” paastonpäättymisjuhlan lisäksi, eikä sille näin annettu vastaavaa merkitystä; tosin eräs naisista kertoi käytännön syiden vuoksi miehensä Marokossa asuvien sukulaisten uhraavan lampaan myös heidän perheensä puolesta.

Nykyään arabia, Koraanin ja profeetan kieli, on islamin maailmaa yhdistävä kieli. Vaikka maailman muslimeista vain alle 20% puhuu äidinkielenään arabiaa, arabian asema Koraanin kielenä muodostaa muslimeja yhdistävän siteen. Tämä side näkyy muun muassa nimistössä: vaikka maailman muslimeilla on toki myös omankielisiä nimiä, suurella osalla on ”islamilaisia”, arabiasta periytyviä nimiä. (Hämeen-Anttila 2004a, 54) Arabia ei kuitenkaan koskaan ole ollut ainoastaan muslimien kieli, vaan useissa arabimaissa on arabiaa äidinkielenään puhuvia kristittyjä ja juutalaisia vähemmistöjä. Valta-kunta, josta puhutaan islamilaisena imperiumina, on todellisuudessa aina ollut monikansallinen, monikulttuurinen ja moniuskonnollinen sulatusuuni, jossa poliittinen valta on ollut muslimeilla. (mt., 54) Islamilainen maailma ulottuu laajalle, sillä muslimeja löytyy käytännössä katsoen kaikilta mantereilta. Useiden nykyisten islamilaisien valtioiden rajat ovat kolonialismin keinotekoisesti piirtämiä, ja siksi ne pirstovat monia etnisiä ryhmiä, joten edes minkään islamin haaran ei voida katsoa suoraan rajoittuvan esimerkiksi tietylle maantieteelliselle alueelle (tosin joitain alueellisia enemmistöjä ja opillisiin painotuksiin perustuvia ryhmäjakoja on löydettävissä: Iranin shiamuslimit, Saudi-Arabian wahhabiitit jne.).

Koska islamilaisen käsityksen mukaan islam on Jumalan viimeinen sanoma ihmiskunnalle ja Muhammed on viimeinen profeetta, profeettojen sinetti, islamia pidetään ainoana oikeana uskontona. Uskonnollisessa hierarkiassa ylimpänä ovat siis muslimit, niin muslimeiksi syntyneet kuin kääntyneetkin. Toisella tilalla ovat muiden monoteististen uskontojen kannattajat eli niin sanotut Kirjan kansat, siis lähinnä kristityt ja juutalaiset, ja Koraanissa heille luvataan samanlainen palkka tuonpuoleisessa kuin muslimeillekin. Kolmas ryhmä ovat pakanat ja polyteistit, jotka eivät ole kuulleet islamin sanomaa. Heidän asemastaan on epävarma käsitys. Alhaisimmalla sijalla ovat ne, jotka ovat kuulleet islamista mutta eivät ole ottaneet sitä vastaan. Tällainen tarkoituksellinen kieltäytyminen islamista on vakava synti. (Hallenberg 2005, 14- 15) Tosin ainakin joidenkin näkemysten mukaan toisesta monoteistisesta uskonnosta islamiin kääntynyt saa palata omaan uskontoonsa ilman rangaistusta (KPK 2.5.2009). Koraani mainitsee myös, että Jumala on suunnitelmallisesti luonut ihmiset eri värisiksi ja antaa eri uskontokuntien kukoistaa (Hallenberg 2005, 14- 15); yksittäisillä muslimeilla tai ryhmillä voi tosin olla erilaisia näkemyksiä, eikä ”rodullista” erilaisuutta välttämättä aina suvaita. (KPK 29.5.2009)

Islamilaisessa kulttuurissa perheellä ja suvulla on tunnetusti suuri merkitys. Islamilaista avioliittoa edeltävä juridisen avioliittosopimuksen solmiminen tapahtuu islamilaisen tuomarin luona. Tilaisuus on luonteeltaan juridinen eikä uskonnollinen, eikä puolisoiden välttämättä tarvitse olla siinä edes läsnä. Aviopuolisot eivät muodosta esimerkiksi kristilliseen tapaan jakamatonta yksikköä: yhteisomaisuutta ei ole, ja puolisot kuuluvat edelleen isänsä sukuun. (Hallenberg 2005, 34) Sen vuoksi avioituessaan naiset myös pitävät yleensä oman sukunimensä (KPK 13.5.2009). Perinteisesti morsiamen oletetaan olevan neitsyt, ja esiaviollisten suhteiden katsotaan tahraavan suvun maineen. Muslimin on ensisijaisesti naitava toinen muslimi, vasta toissijaisesti kääntynyt. Musliminaisen edellytetään avioituvan vain muslimimiehen kanssa, mies voi naida myös muuhun monoteistiseen uskontoon kuuluvan naisen (Hallenberg 2005, 33-34).

Muslimien uskonnolliset velvollisuudet jakautuvat henkilökohtaisiin (*fard al-ain*) ja yhteisöllisiin (*fard al-kifáya*) velvollisuuksiin. Ensimmäisiin kuuluvat esimerkiksi kaikki viiteen peruspilariin kuuluvat velvollisuudet. Jälkimmäisiin kuuluvat esimerkiksi islamin yhteisön puolustaminen vastustajien tai vihollisten edessä: esimerkiksi pyhässä sodassa⁹ yksittäisen muslimin ei tarvitse henkilökohtaisesti täyttää velvollisuuttaan mikäli yhteisöllä on riittävästi puolustajia; vastaavasti, mikäli puolustajia ei ole

⁹ Jihadin ymmärretään usein virheellisesti tarkoittavan yksinomaan väkivaltaisuuksia. Kuitenkin tavallisen muslimin arjessa ’suuri jihad’ merkitsee sisäistä kilvoittelua kuten synneistä ja vahigollisista ajatuksista kieltäytymistä. ’Pieni jihad’ on aluperin tarkoittanut puolustussotaa islamilaisen alueen ollessa uhattuna; nykyisin esimerkiksi erinäisillä fundamentalistisilla liikkeillä tosin on jihadin merkityksestä tunnetusti omia määritelmään. (esim. Hallenberg 2005, 45; Esposito 2003, 27-70)

riittävästi, jokainen yksilö syyllistyy velvollisuuden laiminlyömiseen. (Hämeen-Anttila 2004a, 110) Tässä, samoin kuin esimerkiksi almujen annon periaatteessa, tulee ilmi islamin luonne yhteisöllisenä uskontona, jossa korostuu paitsi henkilökohtainen usko, myös yhteisöllinen osallistuminen ja vastuu. Islamilainen perinne on myös kristinuskon ja juutalaisuuden tavoin Välimeren alueen patriarkaalisten kulttuurien perillinen, mikä näkyy myös teksteissä ja tavoissa; erinäiset velvollisuudet ja esimerkiksi sukupuolten väliset suhteet määräytyvät tätä taustaa vasten, joten islamia ei voida tarkastella irrallaan lähteistään tai perusteistaan eikä niistä tavoista, joilla ihmiset sitä omista lähtökohdistaan ja omana aikanaan toteuttavat. (Starrett 1997, 292)

Muslimi, joka arabiasta johtaen merkitsee 'häntä, joka alistuu', tarkoittaa yksilöä, joka määrittelee itsensä omaavan tai harjoittavan jostain islamiksi kutsumastamme juontuvaa identiteettiä riippumatta siitä, millaisen muodon islam tämän tietoisuudessa ja toiminnassa saa. (Mandaville 2003, 54) Kun yksilön identiteetti määritellään uskonnon kautta, perusoletuksena on, että uskonto on tiiviisti niveltynyt osaksi hänen maailmankatsomustaan. Tämän yksinkertaisen määritelmän mukaan siis muslimin kohdalla maailmankuvan olennainen tekijä on islam; tosin uskonnon merkitys ja toteutus sekä vaikutukset kunkin arkielämässä, samoin kuin ensisijainen samastumiskohde ja kulloinkin vallitseva identiteetti määrittyvät yksilöllisesti ja myös kontekstisidonnaisesti (Hallenberg 2005, 13-14; esim. Bringa 1995, Sakaranaho 2002, Leitzinger 1999). Islamia voidaan kuitenkin pitää myös siinä mielessä kokonaisvaltaisena uskontona, että monissa perinteisissä muslimimaissa, joissa siis suurin osa väestöstä on muslimeja, myös valtion hallinto on järjestetty islamilaisten periaatteiden mukaan, ja islamilainen sharia-laki toimii myös valtion lain perustana. Islamin kohdalla siis uskonnon historiaa ei voida täysin ymmärtää ilman sen kannatusalueiden historiallisten vaiheiden tuntemusta. (esim. Hämeen-Anttila 2004a) Myös se, että esimerkiksi islamilainen ajanlasku ei ala ensimmäisestä profeetan ilmestyksestä vaan siitä ajankohdasta, kun islamin poliittinen yhteisö perustettiin, on yksi syistä, jonka vuoksi niin muslimi- kuin ei-muslimioppineetkin ovat korostaneet poliittisten ja yhteiskunnallisten kysymysten merkitystä islamilaisessa ajattelussa. (Starrett 1997, 284) – ja myös kenties niistä syistä, jotka tekevät islamin poliittisuudesta lännessä niin polttavan kysymyksen. Myös termi 'islamilainen' on kuitenkin ongelmallinen, sillä se vihjaa olevan olemassa jokin ajattelumalli tai diskursiivinen käytäntö jota voidaan kutsua 'aidoksi' tai 'oikeaksi' islamiksi. 'Islamilainen' (engl. Islamic) on ymmärrettävä viittaavan siihen, miten tietty yhteisö tai yksilö ymmärtää islamin. Samaan asiaan usein virheellisesti viittaava 'islamismi' puolestaan liittyy yleensä islamiin perustuvaan poliittiseen järjestykseen tai poliittiseen aktivismiin. (Mandaville 2003, 55; Hämeen-Anttila 2004, 23-24) Islamismi ja islamilainen fundamentalismi viittaa-

vat usein samaan asiaan, mutta tutkijat käyttävät niitä hieman eri tavoin, eikä ero ole aina selvä. (Hämäläinen-Anttila 2004a, 11)

Vaikka islamin viisi peruspilariä ovat muslimien näkökulmasta perustavia ja niiden noudattaminen muslimien näkökulmasta usein ”muslimiuden edellytys”, pilarit eivät toteudu samalla tavoin aina ja kaikkialla – tai edes samalla tavoin saman yksilön elämässä. Erilaiset tavat harjoittaa islamia ovat pilareista lähtien usein sidoksissa kansalliseen tai alueelliseen kulttuuriin, ja erilaisille identiteeteille voidaan yhteiskunnallisista olosuhteista riippuen antaa vaihtelevia merkityksiä (esim. Martikainen 2004, Bringa 1995). Työni edetessä törmäsin toistuvasti kysymykseen siitä, mikä tässä lukemattomien erilaisten määritelmien, elämäntapojen ja uskonnon harjoittamisen kirjossa muslimia yhdistää. Asiasta informanttieni kanssa keskustellessani lähes aina vastaus palautui islamiin uskona yhteen jumalaan ja tämän profeettoihin sekä haluna noudattaa näiden opetuksia ja määräyksiä jokapäiväisessä elämässä. On huomattava, että etenkin jälkimmäiset, opetukset ja määräykset, saavat mitä erilaisempia tulkintoja ja toteutuksia ihmisten elämässä, ja näistä kukin on epäilemättä yhtä ’oikein’ - ainakin uskoville itselleen. Perinteisesti uskonto alistetaan usein osaksi kulttuuria, sen jonkinlaiseksi alahaaraksi tai osatekijäksi, mutta oman näkemykseni mukaan myös uskonnot maailmankuvineen ja käytänteineen voivat olla ”kulttuurin asemassa” ihmisten määriteltäessä itseään ja suhdettaan ympäröivään todellisuuteen sekä muihin ihmisiin. Tarkoitukseni ei ole jäljittää islamin ”syvintä olemusta” tai ”aitoa ydintä”, vaan sen saamia merkityksiä ja muotoja ihmisten arjessa; siksi informanttieni esittämä määritelmä islamista uskonnollisena, opillisiin lähteisiin perustuvana kokonaisvaltaisena järjestelmänä, johon uskovaksi, muslimiksi määrittäytyneen ihmisen on omaksuttava myös siihen liittyvä uskonnollinen vakaumus sekä sen edellyttämät uskonnolliset käytännöt (ks. luvut 3.1. ja 5.1. tässä tutkielmassa), on tarpeisiini riittävä.

2.2. Islam Suomessa ja Euroopassa

Ensimmäisiä Suomeen saapuneita muslimeja olivat Venäjän armeijassa palvelleet sotilaat 1800-luvulla. Pysyvä muslimiyhteisö syntyi kuitenkin vasta 1800-luvun jälkipuolella, kun läntiseltä Keski-Venäjältä saapui tataareja harjoittamaan kauppaa Suomen alueella, ja vähitellen osa heistä muutti maamme alueelle pysyvästi. Maahanmuutto Suomeen oli kuitenkin vähäistä jopa 1980-luvulle asti, jolloin Suomeen alettiin ottaa vastaan kiintiöpakolaisia useista muslimienemmistöisistä maista. 1990-luvulle tultaessa Suomen muslimiväestö oli lähtenyt voimakkaaseen kasvuun; erityisesti Irakin, Iranin ja Turkin kurdeja sekä Iranin ja Irakin shiiamuslimeja saapui Suomeen lisääntyvässä määrin. Ensimmäiset pakolaiset Somaliasta saapuivat vuonna 1990, entisen Jugoslavian alueen muslimeja alkoi saapua vuonna 1993, ja

myöhemmin pakolaisia on tullut Suomeen muun muassa Afganistanista. Suomen muslimien kansallisuksien kirjo onkin ollut suuri, eikä yksikään kansallinen tai etninen ryhmä ole ollut lukumääräisesti hallitseva. Nykyisin suurimmat muslimiryhmät Suomessa ovat somalialaiset, arabit, kurdit, Kosovon albaanit ja turkkilaiset, joista eniten julkisuutta saanut ryhmä on somalialaiset. (Ketola 2007, 185-186) Kun 1980-luvun lopulla Suomessa oli muutamia tuhansia muslimeja, vuonna 2006 heitä oli arviolta noin 40 000. Heistä joista suurin osa asuu pääkaupunkiseudulla, mutta myös Turussa, Tampereella, Lahdessa ja Oulussa on merkittäviä muslimivähemmistöjä. Huomattavasti suurin osa heistä on maahanmuuttajataustaisia. Suurin osa Suomen muslimeista on sunnalaisia; vain 10-15 prosenttia heistä on shiiamuslimeja. (Martikainen 2008, 72) Vaikka muslimit ovat maassamme maahanmuuttajien joukossa vähemmistö, muslimitaustaiset ovat saaneet suomalaisessa maahanmuuttajakeskustelussa eniten huomiota. (mt., 46) Suomessa tilanne on myös hyvin toisenlainen kuin esimerkiksi monissa Keski-Euroopan maissa, joissa kolonialismin perintönä on huomattavia muslimivähemmistöjä. Esimerkiksi Ranskan algerialaiset ja Saksan turkkilaiset muodostavat suuria muslimiväestöjä, joiden asema on suomalaisiin muslimeihin verrattuna ainakin jossain määrin vakiintuneempi – tai ainakin keskustelua käydään eri asioista (esim. Kankkonen 2008). Suomessa muslimeita on suhteellisen vähän, ja muslimiväestön esittämät, esimerkiksi julkista tilaa koskevat vaatimukset ovat olleet suhteellisen vaatimattomia.

Suomalaisessa keskustelussa muslimeihin viitataan ennen kaikkea maahanmuuttajina. Suomalaiset käännyneiset on toinen paljon mediajulkisuutta saanut ryhmä, kun taas esimerkiksi Suomen tataarivähemmistöstä ei julkisuudessa juuri puhuta. Suomessakin muslimeiksi määrittyviä tataareja on asunut jo yli sata vuotta, joten heitä on täällä jo neljännessä polvessa. (Sakaranaho 2002, 134) Huolimatta siitä, että suurin osa Suomen tataareista on misäärejä¹⁰ ja myös sukua toisilleen, kysymys tataarien etnisestä ja uskonnollisesta identiteetistä on osoittautunut vaikeaksi: tataarit ovat Tataarit ovat identifioineet itsensä milloin etniseen alkuperäänsä, milloin vaihteleviin kulttuurisiin ja kansallisiin ryhmiin. Suomen tataareille onkin sanottu olevan ominaista ”eräänlainen juurettomuus”, mihin yksi syy lienee se, että he elivät jo Venäjällä vähemmistönä eikä heillä siten ole synnyinmaata, jota pitää ”kotinaan”. Ensimmäinen maahanmuuttajatataarien sukupolvi identifioi itsensä pääosin uskonnollisin perustein muslimeiksi, ja heille ’tataari’ oli venäläisten heistä käyttämä herjaava nimitys. Tämä sukupolvi myös loi institutionaalisen pohjan uskonnollisille toimintoille. Suomi oli itse asiassa ensimmäinen länsimaa, joka huomioi muslimiyhteisön lainsäädännössään: tataarien perustama Suomen muhamettilainen seurakunta¹¹

¹⁰ Volgan alueen tataarit jaetaan yleisesti kazanilaisiin ja misääri-tataareihin, joiden etninen alkuperä on kuitenkin tuntematon. (Sakaranaho 2002, 134)

¹¹ Vuodesta 1963 yhdyskunta on toiminut nimellä Suomen Islam-seurakunta. (Sakaranaho 2002, 139)

rekisteröitiin 1925 vuoden 1922 uskonnonvapauslain mahdollistettua muiden kuin kristillisten uskonnollisten yhteisöjen rekisteröitymisen. Toisen polven tataareille uskonnollisen identifikaation merkitys väheni ja korvautui eräänlaisella kaksoidentifikaatiolla. Samoin kuin osa Suomen juutalaisista suuntautui Israeliin, osa Suomen toisen polven tataareista koki itsensä turkkilaisiksi huolimatta siitä, ettei heillä välttämättä ollut Turkkiin minkäänlaisia todellisia siteitä. Näille Suomessa asuville tataareille Turkki muodosti siis ”kuvitteellisen yhteisön”, joka toimi identiteetin kiintopisteenä. Osa taas identifioitui Turkin sijasta Neuvostoliitossa Idel-Uralin ja Tatarstanin alueella asuviin Turkinsukuisiin kansoihin. Vasta kolmannen polven tataarit osoittivat aktiivista ja pysyvää kiinnostusta tataarikulttuuriin kenties vastareaktion heidän vanhempiensa Turkkiä kohtaan osoittamalle kiinnostukselle. Neljännen sukupolven tataarit puolestaan ovat osoittaneet merkkejä siitä, että he identifioivat itsensä misääreiksi eivätkä niinkään yleisesti tataareiksi. Suomessa tataarisukupolvien myötä tapahtunut itsemäärittely muslimeiksi, tataareiksi ja misääreiksi osoittaa kuinka etninen identiteetti fokusoituu ja rajautuu. Tataariyhteisö onkin kuvaava esimerkki moninaisesta etnisestä ja uskonnollisesta identifikaatiosta dynaamisena prosessina: se muuttuu, vaihtuu ja on jatkuvassa liikkeessä. (mt., 136-139, Leitzinger 1999)

Suomen kansallisista vähemmistöistä parhaiten omaleimaisen identiteettinsä ovat säilyttäneet vanhimmat kansalliset ja uskonnolliset vähemmistöt juutalaiset ja tataarit, vaikka vähemmistöön kuulumisen merkitys ja vaikutus toki muuttuu ajan kuluessa. Juutalaisten kohdalla tämä historiallisesti uusi tilanne, sopeutumisen aikaan saama ongelmaton yhteiselo valtaväestön kanssa ja uskonnollisen identiteetin näkymättömyys arjessa ovat positiivisia asioita, mutta myös uhka identiteetin ja kulttuurin säilymiselle. Pääasiassa muslimien kohdalla tämä sopeutumisen ja sen ongelmien kohtaamisen prosessi on vielä verrattain tuore, ja vaikka tataaritkin ovat muslimeja, heitä on kohdeltu ennen kaikkea juuri tataareina, ei muslimeina. (Lundgren 2002, 10) Suomessa asuvia tataareita pidetään usein täydellisenä esimerkkinä siitä, miten uskonnollinen ja kulttuurinen vähemmistö voi ongelmitta sopeutua ympäröivään yhteiskuntaan ja omaksua suomalaiset tavat kadottamatta omaa tataarikulttuuriaan ja islaminuskoaan. Integraation seurauksena suomalaiset tataarit ovat olleet julkisesti melko näkymättömiä ja suurelle osalle suomalaisista täysin tuntematon vähemmistö. Suomen tataarit ovat myös olleet melko vaitonaisia harjoittamansa islamin uskon suhteen: muualla Euroopassa asuvat muslimit ovat alkaneet vilkkaasti esittää julkisia kannanottoja erityisesti 1980-luvun lopulta lähtien, mutta Suomen tataariyhteisön johtajat eivät yleensä ottaneet kantaa islamia koskevaan julkiseen keskusteluun. Tataarit ovat myös karttaneet sitä, että heidät samastettaisiin Suomeen saapuneisiin muslimimaahanmuuttajiin. Maahanmuuton esiin nostamat kysymykset islamiin liittyen ovat kuitenkin nostaneet myös tataarit uudella tavalla julkisuu-

teen, ja heidän odotetaan usein muslimeina antavan selityksiä islamiin liitettäville tavoille, kuten naisten hunnuttautumiselle, ympärileikkaukselle tai islamistiselle terrorismille. Nämä tavat ovat kuitenkin heille usein yhtä vieraita kuin kelle tahansa suomalaiselle. (Sakaranaho 2002, 132-133) Tataarien elämää muslimina suomalaisessa yhteiskunnassa leimaakin asenne ”maassa maan tavalla”; tämä koskee paitsi heidän kulttuurista, myös uskonnollista toimintaansa. Tataarit ovat uskonnollisesti olleet melko liberaaleja: heille uskonto on luonnollinen osa elämää, eikä se asetu ristiriitaan suomalaisen elämäntavan kanssa. Tämä liberaali ja avomielinen suhtautuminen islamia kohtaan ei kuitenkaan aina ole saanut ymmärrystä suomalaisten taholta, vaan jokainen sukupolvi on joutunut tavalla tai toisella tyynnyttämään enemmistön pelkoja islamin uskoa kohtaan. Etenkin rekisteröidyn tataariyhteisön ensimmäisinä vuosikymmeninä muslimien saamat oikeudet herättivät epäilyksiä joissain kristityissä suomalaisissa. Tataarien pelättiin käyttävän vapauttaan väärin harjoittamalla islamilaista lähetystyötä ja juurruttamalla islamin vahvaan asemaan Suomessa. Kuitenkin jo tataariseurakunnan perustamisasiakirjassa määritellyt seurakuntajärjestyksen periaatteet osoittavat, että tataarit identifioivat itsensä muslimeiksi tavalla, jonka ei haluttu häiritsevän ympäröivää yhteiskuntaa. (mt., 139-140)

Suomen tataariyhteisöön onkin viitattu ”hiljaisena vähemmistönä”, joka ei juuri pidä ääntä itsestään. Hiljaisuus on kuitenkin vaikeaa tilanteessa, jossa media uutisoi islamilaisen maailman tapahtumista ja hakee myös tataariseurakunnan näkemystä vallitsevaan tilanteeseen. Media asettaa seurakunnan edustajat toimimaan muslimeja koskevien maailman tapahtumien asiantuntijoina, ja heidän odotetaan selittävän suomalaiselle yleisölle vieraita ajattelu- ja toimintatapoja. Muiden eurooppalaisten muslimien tavoin Suomen tataarit joutuvat siis kärsimään eurooppalaisen valtaväestön islamia kohtaan osoittamasta pelosta, epäilystä ja vihamielisyydestä, vaikka he myös itse tietoisesti pyrkivät erottautumaan muusta ”Suomen ummasta”. Tilanne on aiheuttanut tataareissa kasvavaa ärtymystä, ja jotkut tataariseurakuntalaisista ovat jopa ehdottaneet seurakunnan nimen muuttamista siten, että se viittaisi ennemminkin tataareihin kuin islamiin. Muun muassa keskustelu seurakunnan nimestä osoittaa, että tataariyhteisö pyrkii painottamaan enemmän etnisyyttä kuin uskontoa. (Sakaranaho 2002, 142-143) Tataarit eivät kuitenkaan ole ainoana ”vanhana muslimivähemmistönä” uudessa tilanteessa Euroopassa. Monet ’vanhat’ muslimiväestöt esimerkiksi Balkanilla tai Etelä-Euroopassa saavat nykyisin vähän huomiota mediassa tai julkisessa keskustelussa kiistojen ja kysymyksien pyöriessä maahanmuuttajissa ja integraation kysymyksissä, vaikkayhteiskunnalliset muutokset ja erilaisiin erontekoihin perustuvat, vaihtelevat identiteetit määrittävät myös muiden eurooppalaisten muslimiväestöjen asemaa ja olemusta. Esimerkiksi Balkanilla Bosnian muslimeille uskonto ja uskonnon harjoittaminen on se eron merkittäjä, joka

erottaa heidät etnisenä ja uskonnollisena ryhmänä serbeistä ja kroaateista. Islam paitsi sitoo heidät yhteen paikallisella tasolla – toisin sanoen erottaa heidät muiden uskontojen edustajista – sekä globaalilla tasolla kiinnittämällä heidät muslimien maailmanlaajuiseen ummaan. Tone Bringan (1995) mukaan näistä ensimmäinen, paikallistason erottautuminen muiden uskontojen harjoittajista on ensisijainen, jälkimmäisen, globaalilla tasolla islamilaiseen yhteisöön kuulumisen merkitys muodostui sen mukaan, mikä kunkin henkilökohtainen suhde uskontoon oli. (Bringa 1995, 197-199) Se, ymmärretäänkö esimerkiksi bosnialaisuus muslimikulttuurina vai monista eri kansallisuuksista koostuvana kulttuurina, on hyvin tärkeä kysymys sodan jälkeisessä Bosniassa (esim. Huttunen 2006, 68). Myös Bosnian muslimien tapauksessa siis erilaiset etniset, kulttuuriset ja uskonnolliset identiteetit ovat monimutkaisessa suhteessa toisiinsa, ja määrittelijästä tai määrittelytavasta ja -tilanteesta riippuu, mitkä identiteetit milloinkin ovat merkittävimpiä. Esimerkiksi Suomen tataarivähemmistön voisi katsoa edustavan ”eurooppalaista islamia” autenttisimmillaan; ovathan he vanha ja länsimaiset elämäntavat ja islamin sovellutukset kehittänyt vähemmistö. Tataarit kuitenkin elävät hyvin länsimaista elämää, jossa islam ei ole kovinkaan näkyvästi läsnä, joten esimerkiksi haastattelemieni naisten puheessa tataareita hädin tuskin mainittiin: Suomen umma ymmärrettiin ennen kaikkea maahanmuuttajien ja suomalaiskäännynnäisten muodostamaksi yhteisöksi. Tataarien asema Suomen muslimien edustajina onkin muuttunut huomasti viimeisten vuosikymmenien aikana. Vuoteen 1987 tataariyhteisö oli ainoa järjestäytynyt muslimiyhteisö Suomessa, mutta viime vuosina kasvanut muslimien lukumäärä on muuttanut tilannetta. Vuonna 2002 Suomessa oli rekisteröitynä 16 islamilaista yhdyskuntaa. (Sakaranaho 2002, 144) Joulukuussa 2009 esimerkiksi Kirkon tutkimuskeskuksen ja Uusien uskontojen tutkijaverkosto USVA ry:n ylläpitämän Uskonnot Suomessa -hankkeen digitaalisessa tietokannassa oli jo 33 toimivaa rekisteröityä, toiminnassa olevaa islamilaista yhdistystä (Uskonnot Suomessa -hanke, 2009). Myös julkista keskustelua seurattessaan huomaa, että esimerkiksi moskeijoiden rakentamista koskevat kriittisetkin puheenvuorot sekä niiden aiheuttamat huolet julkisen tilan ”islamisoitumisesta” tuntuvat sivuuttavan huomaamattoman tataarivähemmistön läsnäolon; kuriositeettina mainittakoon, että Järvenpäässä on 1940-luvulta lähtien sijainnut tataariseurakunnan moskeija - toistaiseksi Suomen ainoa varta vasten moskeijaksi rakennettu rakennus – jonka olemassaolo ei ole juurikaan häirinnyt valtaväestöä. (KPK 5.12.2009)

Keskeisin muutos suhtautumisessa muslimeihin länsimaissa on kuitenkin Martikaisen ym. (2008) mukaan viimeisten kahden vuosikymmenen aikana ollut ilmiö, jota voidaan kutsua *uskonnollistamiseksi*: eri maissa asuvat muslimit määrittyvät yhä enemmän uskonnollisen taustansa, eivät esimerkiksi syntymämaansa, sosiaalisen asemansa, koulutuksensa tai elämäntapansa kautta. (Martikainen, Sakaranaho & Juntunen 2008, 8) Ulkopuolelta tarkastelevan silmissä ristiriitaisessakin ”identiteettitilanteessa” olevien

suomalaisten muslimikäännyntäisten identiteetti voi määrittyä joko uskonnollisuuden tai sekularismia korostavan suomalaisuuden kautta – tai molempien samanaikaisesti. Suomessa kansallista identiteettiä on rakennettu suomen kielen ja kansalaisuuden eli kansakunnan jäsenyyden kautta, kun taas rodullistavat tai etnisyyttä ja uskontoa korostavat tulkinnat ovat saaneet joitain poikkeuksia lukuun ottamatta vähemmän huomiota. Muslimius ja islam kiinnittyvät arkiajattelussa tiettyjä kansallisia tai kulttuurisia ryhmiä leimaavaksi piirteeksi; niiden kautta on jäsenetty etenkin joidenkin kansalaisryhmien (esim. somalit, kurdit ja arabit) julkista identiteettiä. (Martikainen 2008, 66-67) Syntyperäiset länsimaiset asettuvat tässä ikään kuin kaikkien, kansallisten, kulttuuristen tai ”rodullisten” identiteettien ulkopuolelle, sillä he ovat osittain länsimaisen, osittain ”toiseuteen” kiinnittyvän islamilaisen kulttuurin jäseniä; tosin islamilaisen ja kansallisen identiteetin yhteensovittaminen näyttäytynee ristiriitaisena ennen kaikkea ulkopuolisten tarkkailijoiden silmissä (vrt. Nieuwkerk 2004). Vaikka identiteettikäsitteitä ei tule olettaa yhden määreen – kuten kansallisuuden tai uskonnon - sanelemiksi, myös ”näennäisen suomalaisten” kulttuurinen identiteetti voi etnisestä alkuperästä ja lapsuuden sosialisatiosta huolimatta määrittyä ensisijaisesti suomalaisessa kentässä ”vieraasta” uskonnosta käsin. Länsimaiset käännyntäiset ovat siis kahden, islamilaisen ja kansallisen kulttuurin ”välissä” (mt., 229-230) – ja neuvottelua käydään muun muassa kansallisen, uskonnollisen ja kulttuurisen identiteetin merkityksestä.

2.3. Antropologinen islamin ja muslimien tutkimus

Vaikka islamia voitaisiin tutkia nimenomaan uskontona ja teologisena järjestelmänä, tai toisaalta puhtaasti arkisina käytäntöinä, antropologin tehtävä on haastavampi; islam ei ole homogeeninen kokonaisuus tai pysyvä yhteiskunnallinen rakenne, eikä toisaalta myöskään satunnaisten uskomusten, esineiden, tapojen tai moraalikäsitteiden kokonaisuus. Lila Abu-Lughodin (1989) mukaan islamia on tarkasteltava perinteenä, joka nivoo yhteen menneen, tulevan ja tämän hetken erityisellä tavalla; antropologinen islamin tutkimus siis pyrkii tarkastelemaan paitsi jokapäiväisiä käytäntöjä ja puhetapoja, myös niihin vaikuttaneita uskonnollisia tekstejä - unohtamatta historioita, joita ne ovat osa tai poliittisia projekteja ja muutoksia joihin ne vaikuttavat. (Abu-Lughod 1989, 297; myös Starrett 1997, 287) Islamilainen laki tai perimätieto ei ole ainoa tiedon, ymmärryksen tai käytännön lähde, vaan on tarkasteltava sitä, miten sitä käytetään erilaisissa konteksteissa. Tietyn uskonnollisen tekstin tai käytännön merkitys siis muodostuu suhteessa siihen kontekstiin, jossa sitä luetaan tai tutkitaan – islamia on siis pyrittävä ymmärtämään ”uskovan paikasta” käsin; siis siitä, mihin tämä yksilönä, yhteisöllisenä ja yhteiskunnallisena subjektina sijoittuu, ja millaisia vaikutuksia sillä on. (vrt. Starrett 1997, 287-288)

Kenties arvostetuin islamia tutkinut antropologi on symbolisen antropologian tutkija Clifford Geertz, joka on käsitellyt islamia teoksissaan *Islam Observed: religious development in Morocco and Indonesia* (1971) sekä *Religion of Java* (1960). Geertz tarkasteli islamin toteutuksia sekä aktiivisen persoonallisen karisman ja seesteisen psyykkisen tasapainon välistä kontrastia marokkolaisessa ja indonesialaisessa islamilaisen mystiikan perinteessä. *Islam Observed* käsittelee myös islamin roolia mainittujen yhteiskuntien poliittisessä kehityksessä, pohtii uskonnon paikkaa ihmiselämässä sekä antropologian haasteita uskon fenomenologisiin ulottuvuuksiin tarttumiseksi. Geertzin holistinen lähestymistapa ja sosiaalisen rakenteen ja historian tarkastelu sekä pyrkimys yhdistää universaali, teoriassa standardisoitu ja muuttumaton rituaalien ja uskomusten järjestelmä sekä paikalliset tai jopa yksilölliset, moraaliset ja metafysiset käsitykset ovat tehneet Geertzin työstä ajan hammasta kestävän teoksen, jossa pohditaan myös islamilaisen identiteetin ylläpitämisen edellytyksiä. Geertzin tutkimukset käsittelevät niin antropologiassa kuin teologisessakin tutkimusperinteessä keskeistä ongelmaa: kuinka yhdistää pyhien käsitysten ja käytäntöjen järjestelmän sekä maallisen olemassaolon tarkastelu. (vrt. Starrett 1997, 285-286)

Suomalaisista antropologeista kattavimmin islamilaista elämäntapaa ja uskonnollisia käytäntöjä ja rituaaleja on tarkastellut Edvard Westermarck (1862-1939). Westermarck asui yhteensä noin 20 vuotta Marokossa tutkien alkuperäisväestön moraalisia ja uskonnollisia käsityksiä. Westermarck käsitteli muun muassa arabian pyhän eli barakan käsitettä Marokon kansanuskossa teoksessa *Ritual and Belief in Morocco* (1926) sekä tutkimuksissaan *Om helighetsbegreppet i den marockanska folktron* (1909) ja *The Moorish Conception of Holiness (baraka)* (1916). *Marriage Ceremonies in Morocco* (1914) puolestaan käsittelee marokkolaisten berberiheimojen avioliittoon liittyviä rituaaleja ja käytäntöjä. Varhaista suomalaista antropologiseksi luettavaa tutkimusta edusti myös Westermarckin oppilas Hilma Granqvistin (1890-1972) Palestiinassa tekemä etnografinen työ, joka on julkaistu muun muassa teoksissa *Birth and Childhood among the Arabs: studies in a Muhammadan village in Palestine* (1947) ja *Child problems among the Arabs* (1950). Granqvist tutki haastattelujen ja etnografian avulla yhden palestiinalaiskylän naisten elämäkaarta, avioliittoinstituutiota, syntymää, lapsuutta ja kuolemaa, ja hänen töillään on ollut merkittävä rooli Lähi-idän naistutkimuksessa. Sekä Westermarckin että Granqvistin töillä on ollut eittämättä merkittävä vaikutus paitsi suomalaiseen antropologiseen, myös uskontotieteelliseen tutkimusperinteeseen (Suojanen 2000, 203-204). Uudempaa suomalaista muslimia ja islamia käsittelevää tutkimusta edustavat muun muassa Marja Tiilikaisen *Arjen islam* (2003) ja Marko Juntusen *Between Morocco and Spain: men, migrant smuggling and a dispersed Moroccan community* (2002) ja *Islamin arki: maailma marokkolaisen silmin* (2005). Tiilikainen tutki Suomessa asuvien somalilaisien arkea, uskontoon ja kulttuuriin kietoutuvia käytäntöjä sekä muun muassa kodin ja perheen

merkityksiä. Juntusen tarkastelussa olivat Marokon ja Espanjan välisellä ”rajaseudulla” asuvien ja toimivien marokkolaismiesten käsitykset ja kokemukset esimerkiksi naisten ja miesten välisistä suhteista, uskonnollisesta elämästä sekä laittomasta siirtolaisuudesta ja maahanmuutosta Eurooppaan.

Jo pelkästään suomalaisen islamia ja muslimeja koskevan tutkimuksen lyhyt esittely osoittaa, että islamin ja muslimien arki ja uskonnolliset käsitykset eivät siis ole erityisen uusi tutkimuskohde, mutta erilaisissa historiallisissa ja yhteiskunnallisissa olosuhteissa myös tutkimuksen fokukset ovat vaihdelleet. Tässäkin mainittujen klassikoiden tutkimus koski islamilaisissa yhteiskunnissa asuvien muslimien elämää ja muun muassa uskonnollisten rituaalien merkitystä – ja vaikka nämä eivät ole menettäneet merkitystään islamin ja muslimien arjessa, uudempi suomalainenkin tutkimus on painottunut ”kotiin”, länsimaiseen yhteiskuntaan sekä esimerkiksi globalisaation ja monikulttuurisuuden tuomiin ilmiöihin ja haasteisiin. Niin länsimaiset yhteiskunnat kuin islam ja muslimien itseymmärrys ovat muuttuneet, joten myös lähestymistapojen, näkökulmien ja käsitteiden on oltava yhteiskunnalliseen ja historialliseen kontekstiin sopivia (esim. Waines 2002).

3. Teoreettisia lähtökohtia

Luvussa esitellään tutkimusaihetta ja -kohdetta valottavaa teoriaa sekä aihetta käsitellyttä tai aineistoni analyysiä pohjustavaa tutkimuskirjallisuutta. Koska tutkimuskohteeni on hyvin moniulotteinen, ja mielenkiintoista teoriaakin on olemassa valtavasti, otan tässä esille joitain näkökulmia ja käsitteellisiä välineitä islamin ja muslimien länsimaisen elämän ymmärtämiseen.

3.1. *Sekularisaatio ja uskonnollinen ”uudelleenherääminen”*

Länsimaiden maallistumista koskeva ja myös kritisoiva näkökulma paitsi kehystää koko ilmiötä, paikantaa sen suomalaisen yhteiskunnan muutokseen ja uskonnolliseen ilmapiiriin. Modernisaatio- ja maallistumiskeskustelu asettavat uudella tapaa tarkasteluun myös islamin ja muslimien läsnäolon tai aseman länsimaisissa yhteiskunnissa: voidaan ajatella, että muuttoliikkeet ja monikulttuurisuus ovat tuoneet länsimaihin maahanmuuttajien muassa myös islamin. Käsitelen tässä yhteydessä myös islamia ja ”orienttia” koskevaa keskustelua ja näkökulmia: yhteiskunnallinen muutos ei välttämättä ole muuttanut länsimaisten islamia ja muslimeja koskevia mielikuvia tai -piteitä, ja toisaalta muslimien on itse määriteltävä oma suhteensa ja paikkansa maallisessa yhteiskunnassa sekä se, millä tavalla islamin periaatteissa muuttumattomia periaatteita tulisi soveltaa länsimaisissa olosuhteissa.

3.1.1. **Sekularisaatio, modernisaatio ja uusi uskonnollisuus**

Alun perin sekularisaatio -termi periytyy kristillisestä reformaatiosta, joka pyrki erottamaan pyhän ja profaanin: käytännössä siis kirkon ja valtion hallito erotettiin toisistaan, ja näin mahdollistettiin erilais- ten uskonnollisten perinteiden ja yhteisöjen rauhanomainen rinnakkaiselo yhteiskuntaa kokonaisuutena hyödyttävissä muodoissa. (Levey 2009, 4) Keskeinen uskonnon merkitystä modernisoituvissa länsi- maisissa määrittävä muutos oli juuri kirkon ja valtion hallinnollinen erottaminen toisistaan ja tämän seurauksena yhä suureneva kuilu uskonnollisen ja maallisen elämänalueen välillä. Ensimmäiset pyrki- mykset identifioida sekularisaatiota 1800-luvun puolivälin yhteiskunnallisen kehityksen keskeisenä piirteenä liittyivätkin pyrkimyksiin määritellä uusia teollisia, kapitalistisia tai moderneja yhteiskuntia. (Beckford 2003, 35) Sekulaari viittaa ilmiöön tai instituutioon, josta uskonnollisuuteen viittaavat mer- kit ja merkitykset on poistettu, ja sekularisaatio uskonnollisten uskomusten tai uskonnon harjoittamisen hiipumiseen ryhmässä tai yhteiskunnassa. (Levey 2009, 4)

Charles Taylorin (2009) mukaan maallistunutta valtiollista hallintojärjestelmää kuvaa kaksi olennaista

piirrettä: toisaalta kirkon ja valtion on oltava toisistaan erillisiä, eikä valtio voi virallisesti kiinnittyä mihinkään tiettyyn uskontokuntaan, paitsi lähinnä symbolisessa mielessä ja historiallisten prosessien jäljiltä kuten Englannissa ja Skandinaviassa. Toisaalta valtion ja kirkon eron lisäksi vaaditaan myös tiettyä pluralismia ja neutraaliutta suhteessa eri uskonnollisiin perinteisiin ja uskonnon harjoittamisen tapoihin. (Taylor 2009, xi) Sekularismin - jolla tarkoitetaan usein uskonnollista korostavan maailman-katsomuksen ideologista vastakohtaa tai toisaalta valtiollista, uskonnon näkymättömyyttä korostavaa ideologiaa (Levey 2009, 4) - ydin onkin erottelu yksityisen ja julkisen elämänalueen välillä. Eurooppalaisten valtioiden suhtautuminen tähän erotteluun suhteessa uskontoon kuitenkin vaihtelee riippuen kunkin yhteiskunnan uskonnollisesta kulttuurista ja kansallisvaltion rakentamisen projekteista, ja valtiot määrittelevät itse rajat uskonnon ja valtion sekä uskonnon ja politiikan välille. Sekularismia voidaan siis tietyllä tapaa pitää kunkin valtion ”yksilöllisenä ideologiana”. (Moodod 2009, 177) Samalla tavoin kuin Berger ja Huntigton (2002) puhuvat globalisaation erilaisista ilmenemismuodoista ”monina globalisaatioina”, myös sekularisaatiota tulee tarkastella suhteessa kunkin yhteiskunnan luonteeseen.

Yksinkertaisimmillaan sekularisaatiota voidaan kuvata prosessina, jossa uskonnon merkitys yhteiskunnassa sekä yksilöiden tietoisuudessa vähenee. Useimmat sosiologit ovat olleet yhtä mieltä siitä, että tämä prosessi on modernisaation väistämätön seuraus. (Berger 2002, 291) Maallistumisesta on pidetty länsimaisena ja ennen kaikkea eurooppalaisena ilmiönä, joka koskee erityisesti Keski-Eurooppaa, Britanniaa ja Skandinaviaa; arviot Pohjois-Amerikan maallistumisesta ovat vaihtelevia. Melko suosittu ateistisen väitteen mukaan uskonnollinen usko paljastuu järjen valossa perusteettomaksi ja järkiperaisen tiede korvaa uskonnon (Lehtonen 2005, 60-63). Helmer Ringgrenin (1972) mukaan sekularisointikehitys onkin jatkunut kristillisissä länsimaissa luonnontieteen ja tekniikan kehityksen myötä jo vuosisatoja. Maailman kulkua ohjaavat luonnontieteelliset ja historiallis-sosiologiset lait, ja tapahtumat voidaan tulkita ilman olettamuksia jumalallisista voimista. Maallistumiskehitys on tapahtunut asteittain ja vähitellen, mikä on suonut uskonnolle aikaa sopeutua uusiin olosuhteisiin. (Ringgren 1972, 146-147) Länsimaissa uskonnon merkitys onkin monilla mittareilla vähentynyt viimeisten vuosikymmenien aikana. Suomessa, jossa luterilaisella, kristillisellä kirkolla on pitkät ja vahvat perinteet, sekularisaatiolla on usein tarkoitettu juuri perinteisen kristinuskon yhteiskunnallisen aseman ja merkityksen vähene mistä sekä näkymättömyyttä ihmisten arjessa. Kirkon jäsenmäärä on Suomessa ollut jatkuvassa laskusuhdanteessa koko 2000-luvun ajan, ja sekularisaatio vaikutuksineen onkin viime vuosina kiinnosta nut myös evankelis-luterilaista kirkkoa (esim. Kääriäinen ym. 2003, Mikkola ym. 2006).

Viime aikoina on kuitenkin havaittu, että erilaiset uskonnolliset liikkeet ja yhteisöt sekä perinteiset kirkot ovat saaneet uutta elinvoimaa ja uusia kannattajia eri puolilla maailmaa. Eurooppalaisten yhteydet perinteisiin kirkkoihin löystyvät, mutta samaan aikaan syntyy myös uusia uskonnollisia yhteisöjä sekä historiallisten kirkkojen yhteyteen että niistä erilleen. Uskonnon yksityistyminen voi viitata yksilön ja yhteisön siteiden löystymiseen tai yksilön uskonnon harjoituksen irtoamiseen yhteisön opetuksista ja käytännöistä; myös uskonnon katoamisen julkisuudesta voidaan katsoa olevan myös yksityistä uskonnon harjoitusta vähentävä tekijä. (Lehtonen 2005, 75) Privatisoitumisteeseille on kuitenkin esitetty vastakkaisia todisteita, jotka osoittavat erinäisten uskonnollisten tahojen saaneen uskonnollisille arvoille ja moraalille näkyvyyttä ja kannatusta myös julkisessa elämässä. Itse asiassa uskonnolliset kampanjat ja poliittiset liikkeet, jotka eivät ole sidoksissa järjestäytyneisiin kirkkoihin, ovat nykyisin hyvinkin vahvassa asemassa ja tuovat itseään julkisuuteen vaikuttaen samalla yleisiin arvoihin ja kansalaisten asenteisiin. (Beckford 2003, 60-61) Vaikka esimerkiksi suomalaisten uskonnollisuuden perinteiset muodot, kuten rukoileminen tai kristillisiin jumalanpalveluksiin osallistuminen, ovat menettäneet suosiotaan ja merkitystään ihmisten arjessa, toisaalta erilaiset vaihtoehtoiset uskonnollisuuden muodot ovat saaneet lisää kannatusta, eikä suomalaisten voida suoralta kädeltä sanoa olevan entistä vähemmän uskonnollisia. (Kääriäinen ym. 2003, Mikkola ym. 2006, Ketola 2007, Ketola ym. 2007a ja 2007b). Uskonnon yksityistymisen on sanottu lisäävän niin sanottua supermarketiuskonnollisuutta, sitä, että ihmiset omaksuvat uskonnollisia näkemyksiä ja harjoittamisen tapoja useista eri uskonnollisista perinteistä ja käytännöistä. Tätä on pidetty ennen kaikkea kaupunkilaisena tapana käsitellä uskonnollisia ja hengellisiä kysymyksiä. (esim. Mikkola ym. 2006).

James Beckford (2003) esittääkin, että sekularisaatio voi olla vain pinnallinen prosessi, sillä uskonnollisuuden tarve on universaali. Uskonnollisuutta voidaan pitää psykologisesti merkittävänä inhimillisenä ominaisuutena: ihminen kaipaa olemassaololleen ja tapahtumille selityksiä ja perusteluja, joihin vain uskonto kykenee vastaamaan. Toinen merkittävä ulottuvuus psykologisen ohella on sosiaalinen: uskonnolla ja uskonnon kollektiivisella harjoittamisella katsotaan olevan yhteisöllisyyttä luova ja ylläpitävä funktio, minkä vuoksi uskonto ei siis voi koskaan kokonaan menettää yhteiskunnallista ja sosiaalista merkitystään. Tämä näkemys korostaa uskonnon ja uskonnollisten liikkeiden muutosta ja uudelleenmuotoutumista; uskonnon merkitys ihmisille on siis ikään kuin vakio, mutta sen paikka sosiaalisessa ja kulttuurisessa elämässä on muuttuvainen. (Beckford 2003, 66-68) Siitä huolimatta, että uskonnollisiin yhteisiin tilaisuuksiin osallistuminen on vähentynyt, uskonnollisuus on saanut aivan uusia, 'moderneja' muotoja ja ilmenemistapoja, kuten erilaisten uskonnollisten ohjelmien seuraaminen

joukkotiedotusvälineiden kautta (vrt. Lehtonen 2005, 76) sekä esimerkiksi erilaisten herätyskristillisten liikkeiden määrän ja suosion kasvu. Tiedotusvälineet myös luovat ja muovaavat mielikuvia siitä, miten muut omassa yhteisössä tai myös muualla maailmassa ajattelevat ja uskovat. Uskonnon yhteisöllisyydelle keskeistä on se, että yksilö tietää tai olettaa olevan olemassa myös muita, jotka uskovat ja tuntevat samalla tavoin kuin hän. Tämä on uskonnon yhteisöllisyyden ydin, jota kollektiivinen rituaalis-kultillinen toiminta vahvistaa. (Lehtonen 2005, 78) Muun muassa sosiologi Thomas Luckmann (1999) onkin esittänyt, että kyseessä ei ole niinkään uskonnon tai uskonnollisuuden heikkeneminen, vaan sen sosiaalisen muodon muutos. Luckmannin mukaan uskonnon aiempi, institutionaalisesti eriytynyt muoto, jota kristillinen kirkko tyypillisimmillään edustaa, on korvautumassa uudella, uskonnon privatisoituneella muodolla. Ihmiset ovat yhtä uskonnollisia kuin aiemminkin, mutta uskonto on saanut heidän elämässään uusia muotoja ja merkityksiä. (Luckmann 1999) Siitä huolimatta, että modernin ihmisen ajatellaan etsivän yksilöllisiä ja juuri itselle sopivia uskonnollisuuden muotoja, uskonnollisuus on edelleen yhteisöön sidottua: ne uskonnolliset fraasit, ajattelutavat ja käytännöt, joita yksilö toteuttaa, hän omaksuu tavalla tai toisella sieltä, missä hän elää ja liikkuu. Tämän vuoksi yksilöllä on ennen kaikkea samanlaisia uskonnollisia tapoja ja käsityksiä kuin muilla hänen yhteisönsä jäsenillä. Uskonnon harjoittaminen ei myöskään nykykäsityksen mukaan edellytä ihmisten suoraa kanssakäymistä esimerkiksi uskonnollisiin tilaisuuksiin osallistumisen kautta, vaan esimerkiksi tiedotusvälineet ja teknologia ovat mahdollistaneet uskonnon kollektiivisen harjoittamisen ja uskonnollisten käsitysten jakamisen 'mielikuvien tasolla' fyysisen kohtaamisen sijaan. Tiedotusvälineet myös luovat ja muovaavat mielikuvia siitä, miten muut omassa yhteisössä tai myös muualla maailmassa ajattelevat ja uskovat. Uskonnon yhteisöllisyydelle keskeistä on se, että yksilö tietää tai olettaa olevan olemassa myös muita, jotka uskovat ja tuntevat samalla tavoin kuin hän. Tämä on uskonnon yhteisöllisyyden ydin, jota kollektiivinen rituaalis-kultillinen toiminta vahvistaa. (Lehtonen 2005, 78) Uskonnolla ja uskonnon kollektiivisella harjoittamisella on siis yhä yhteisöllisyyttä luova ja ylläpitävä funktio, minkä vuoksi uskonto ei voikaan koskaan kokonaan menettää yhteiskunnallista ja sosiaalista merkitystään; väliaikaiset ”taantumukset” toimivat vain uskonnon elinvoimaisuuden osoituksena. (Beckford 2003, 66-68)

Myös suomalaiset näyttävät tutkimusten perusteella olevan yhä varsin uskonnollisia, vaikka uskonto näyttääkin monilla mittareilla todella pakenevan yksityisen alueelle (esim. Ketola ym., 2007a ja 2007b). Suomessa esimerkiksi kirkosta eroamisen taustalla eivät ole niinkään uskonnolliset tai teologiset syyt tai niiden merkityksen väheneminen, vaan esimerkiksi protestointi kirkon toimintalinjoja tai yksittäisten kirkon edustajien kannanottoja vastaan (Niemelä 2006). Uskonnollisuutta pidetään henki-

lökohtaisena asiana, eivätkä suomalaiset katso hyvällä voimaperäistä ja julkista uskonnollista vaikuttamista tai muuta uskonnollisten asenteiden ”tyrkyttämistä”. Enemmistön näkemyksissä painottuvat kohtuullisuus ja keskittien uskonnollisuus, mihin vaikuttanee perinteisen suomalaisen uskonnollisuuden jakautuminen valtavirran kirkkokansaan ja herätyskristillisiin aktiiviuskoviin. Suomalaiset uskovat kyllä jumalaan, mutta ovat erittäin haluttomia tuomaan sitä julki – puhumattakaan siitä, että he haluaisivat vaikuttaa toisten uskonnollisiin asenteisiin tai elämäntapoihin. Uskonnolliset ja moraaliset kysymykset nähdään yksityisen alueelle kuuluvina asioina. Tämän perusteella voidaan epäillä, että suomalaisten uskonnollisuudella on kenties hyvin minimaalinen vaikutus muihin elämänalueisiin. (Ketola, Kääriäinen & Niemelä 2007b, 60) Suomalaisten laimean keskiverto asenneilmapiiri erottuu esimerkiksi kansainvälisissä World Values -tutkimuksissa selkeästi. (Ketola ym., 2007a ja 2007b) Kyseessä ei siis ole niinkään uskonnollisuuden heikkeneminen, vaan uskonnon metamorfoosi: uskonnon perinteisenä pidetty, institutionaalisesti eriytynyt muoto, jota esimerkiksi kristillinen kirkko perinteisimmillään edustaa, on korvautumassa uudella, privatisoituneella uskonnollisuudella. Ihmiset ovat siis yhtä uskonnollisia kuin ennenkin, mutta uskonnolla on aiempaan nähden erilainen merkitys ja muoto heidän elämässään (esim. Luckmann 1999). Sekularisaatio voidaan nähdä vain *perinteisten* uskomusten rapautumisena ja ulkoisen kontrollin vähenemisenä. Muodollinen kuuluminen uskonnolliseen yhteisöön tai osallistuminen kollektiiviseen uskonnonharjoitukseen on vähentynyt läntisissä yhteiskunnissa, mutta tämä ei merkitse varsinaisten uskomusten katoamista. Uskomisen ei ole enää edes periaatteellisella tasolla sidottu minkään uskonnollisen yhteisön muodolliseen jäsenyyteen, ja muodollisen, perinteisiin kirkkoihin kuulumisen merkityksen vähentyessä erilaiset uudet uskonnolliset liikkeet ja myös suuret, ”muualta tuodut ” maailmanuskonnot saavat uusia kannattajia. Moderni, ’epävirallinen’ uskonnollisuus on myös moninaisuudessaan hyvin sopeutumiskykyinen nopean yhteiskunnallisen muutoksen aikakautena. (Beckford 2003, 52-59)

3.1.2. Uskonnollinen kääntyminen

Uskonnollinen kääntymys on ollut etenkin uskontopsykologiassa yksi kestoaiheista, ja eri näkökulmista ja eri tarkoituksista lähtevää, kääntymisen ulottuvuuksia tarkastelevaa tutkimuskirjallisuutta on valtavasti. Esimerkiksi erilaisia kääntymisen muotoja ja ulottuvuuksia selittämään on esimerkiksi luotu monenlaisia typologioita, jotka erottavat kääntymisprosessissa vaihtelevan määrän eri ulottuvuuksia (esim. Lofland & Skonovd 1981, Beckford 1978). Kääntymisen selittämisessä esimerkiksi globalisaatiomalli korostaa erilaisten aatteiden ja ideologioiden maailmanlaajuisen liikkeen mahdollistumisen selittävän

uskonnollisia kääntymyksiä valtavirran uskonnosta poikkeaviin uskontoperinteisiin. Tähän liittyy myös postkoloniaali näkökulma, jonka mukaan kolonisaation kanssa käsi kädessä tapahtunut ”mielten kolonisaatio” on lisännyt aikaan etenkin suuriin maailmanuskontoihin kääntyneiden määrää. Postkoloniaali teoria kiinnittää huomiota myös siihen, että kääntynyt tavalla tai toisella myös muuttaa ”käännyttäjänsä”, ja esimerkiksi erilaiset alkuperäiskulttuuria ja -uskontoa ja suuria maailmanuskontoja yhdistävät synkretistiset uskonnot ovat tavallisia. Konversiotutkimuksen uusi suuntaus, feministinen teoria painottaa sukupuolinäkökulmaa sekä kääntymisen ja sen seurausten erilaisia sosiaalisia ja yksilöllisiä, sukupuolisidonnaisia vaikutuksia. Erilaiset psykologiset teoriat ovat myös pyrkineet soveltamaan universaaleina pitämiään käsityksiä kaikkiin kulttuureihin ja selittämään uskonnollista kääntymistä yleismaailmallisena ja perusteiltaan kaikkialla samankaltaisena prosessina mutta samalla huomioimaan erilaisten kulttuuristen piirteiden ja käsitysten merkityksen kääntyville yksilöille tai ryhmille. Yksi keskeinen tapa pyrkiä ymmärtämään uskonnollista kääntymistä on myös hengellisen ulottuvuuden, yksilöllisten tarpeiden, henkisyiden ja motivaatioiden tarkastelu sekä toisaalta myös kääntyneen omaksuman uskonnon merkityksen selittäminen, jota ovat harjoittaneet ennen kaikkea psykologisesti suuntautuneet tutkijat - tämä näkökulma onkin usein jäänyt humanistien ja sosiaalitieteilijöiden tutkimuksissa huomiotta fokuksen ollessa sosiaalisissa suhteissa ja merkityksissä. Kääntymisen älyllisyyttä korostava teoria taas painottaa ihmiselle luontaista ominaisuutta etsiä elämälleen ja tapahtumille syitä, selityksiä ja merkityksiä, ja rituaaliteoreettiset lähestymistavat ovat pyrkineet ymmärtämään uskonnon merkitystä yhteisöjen ja yksilöllisten subjektiviteettien muodostumisen ja vahvistamisen kannalta. Erilaiset teoriat ovat usein limittäisiä, ja monet lähestymistavat voivat olla käyttökelpoisia selitettäessä yksilöiden tai yhteisöjen uskonnollisuutta ja uskonnollista kääntymistä. (Rambo 1999, 259-267)

Vain harvat islamiin kääntymistä selittävistä teorioista kiinnittävät huomiota yksilöihin. Keskeinen islamiin kääntymistä selittävä teoria korostaa ”islamisoitumisen” vaikutusta, siis sellaisten sosiaalisten, kulttuuristen, uskonnollisten ja poliittisten järjestelmien ja ympäristöjen luomista, joissa yksilöt, perheet, yhteisöt ja yhteiskunnat voivat esteettä harjoittaa ja vaalia islamilaista uskontoaan ja elämäntapaansa. Islamiin kääntymistä on tutkittu monin eri tavoin eri maantieteellisillä alueilla. Perinteisinä islamiin kääntymistä selittävinä tekijöinä pidetään esimerkiksi poliittisen tai sotilaallisen voiman käyttöä, islamin luonnetta orjia tai sotilaita vapauttavana sosiaalisena liikkeenä, uusien poliittisten hallintojärjestelmien noudattamista, etujen (kuten verohelpotusten) tavoittelua islamilaisissa poliittisissa järjestelmissä, kauppiaiden ja mukana tapahtuvan kulttuurien välisen vaihdon ja esimerkiksi monikulttuuristen avioliittojen merkitystä sekä monoteismin viehätys etenkin ”pakanoiden” tai ”primitiivisiä” alku-

peräisuskontoja kannattavien keskuudessa. (Rambo 1999, 268) Vaikka henkilökohtaisen uskonnollisuuden tai erilaisten psykologisten tekijöiden vaikutusta ei voida täysin sivuuttaa, tässä tutkielmassa tarkoitukseni ei ole tarkastella yksityiskohtaisesti haastattelemieni naisten kääntymiskokemuksia tai -motivaatioita. Huomioni ei kiinnity kääntymiseen sinänsä, vaan sen sosiaalisiin ja yhteisöllisiin merkityksiin. Näkemykseni mukaan islamiin kääntymiseen vaikuttavat paitsi erilaiset henkilökohtaiset syyt ja tapahtumat (näitä sivuan luvussa 5.1.1.), myös erilaiset yhteiskunnalliset muutokset, kuten jo aiemmin käsitelty sekularisaatio, globalisaation kiihdyttämä monikulttuuristuminen, erilaisten uskonnollisuuden muotojen muutokset sekä toisaalta myös institutionaalisen uskonnonharjoituksen merkityksen väheneminen ja uskonnon privatisoituminen.

Islamiin kääntyminen merkitsee myös usein käytännössä monenlaisia ja monentasoisia muutoksia, paitsi yksilön sisäisessä todellisuudessa, myös sosiaalisissa suhteissa ja käytännön elämässä. Keskeisin ja ensimmäinen ”virallinen” islamiin kääntymistä merkitsevä konkreettinen uskon ilmaus on islamilaisen uskontunnustuksen, shahadan lausuminen. Uskontunnustukseen siis sisältyy monoteismin hyväksyminen sekä islamissa viimeisenä profeettana pidetyn Muhammedin tunnustaminen, ja sen sisältö tiivistää islamin uskon keskeisen teologisen sisällön (ks. luku 2.1.). Islamilaiseen uskontunnustukseen liittyy kuitenkin myös olennaisesti se, että se lausutaan julkisesti, siis muiden muslimien edessä. Todistajien edessä lausuttu uskontunnustus siis merkitsee paitsi sisäisen uskon verbaalista ilmaisemista, myös virallista liittymistä muslimien, siis muiden uskovien yhteisöön. Islamin alkuajoista tähän päivään saakka on kiistelty siitä, onko uskontunnustus sinänsä riittävä ”muslimiuden merkki”, vai edellyttääkö muslimiksi lukeutuminen myös islamilaisen lain määräämien, erottamattomasti uskon ilmauksiksi luettavien rituaalisten käytäntöjen omaksumista ja käyttöönottoa – yleensä uskoa pidetään ennen kaikkea ihmisen ja jumalan välisenä, ’kahdenkeskisenä’ asiana, joten kenenkään shahadassa aidon uskon ilmaiseen ”muslimiutta” voidaan kiistää. Esimerkiksi lainopillisessa mielessä islamilaisen käytännön mukaan shahadan lausunutta ei voida lukea epäuskovaksi (*kafir*), mikä suojelee häntä esimerkiksi sotatilassa joutumasta hyökkäyksen kohteeksi. (Dutton 1999, 152-156; KPK 2009 ja 2010) Käytännössä usein kuitenkin ajatellaan, ettei shahadan ilmaisema usko täydellistyy vasta sharian sanelemien ohjeiden ulkoisen noudattamisen myötä. ’Islam’ sanana merkitsee alistumista, tässä siis jumalan tahtoon alistumista, mikä islamissa merkitsee myös käytännön toimintaa: uskontoon kääntyjän oletetaan omaksuman paitsi uskonnolliset käsitykset, myös kyseisen uskonnon asettamat käytännöt, esimerkiksi rituaalisen rukouksen, johon sisältyy myös konkreettinen maahan polvistuminen. Shahadan lausuneen uuden muslimin siis odotetaan noudattavan viiden peruspilarin tiivistämiä uskovien velvollisuuksia ja myös

sitoutuvan siihen, että hän ei siitä lähtien esimerkiksi käytä alkoholia, syö sian tai väärin teurastetun eläimen lihaa sekä hyväksyy yleiset, muun muassa aviorikoksen, murhan ja varastamisen kieltävät määräykset. Näiden noudattamatta jättäminen ei kuitenkaan yleisen islamilaisen käsityksen mukaan merkitse, etteikö niitä rikkonut henkilö olisi edelleen muslimi, mutta rikkomuksista seuraa rangaistuksensa joko tässä elämässä tai tuonpuoleisessa. Koska ainoa ”virallinen” vaatimus on islamilaisen uskontunnustuksen lausuminen ääneen, ’ulkoisen’ (julkisen) kääntymyksen jälkeen islamin toteuttamisen ja harjoittamisen tapa on pitkälti kiinni uskovasta itsestään. (Dutton 1999, 152-156) Uskon tunnustaminen siis riittää todistukseksi henkilökohtaisesta vakaumuksesta, mutta muslimien yhteisöön ja sosiaaliseen verkostoon liittyminen edellyttää usein käytännössä myös rituaalisten käytäntöjen opettelemista ja ottamista osaksi jokapäiväistä elämää sekä niiden noudattamista arkielämässä loppuelämän ajan.

Eurooppalaisessa muslimikääntyneitä koskevassa tutkimuksessa lähimmäksi suomalaista kontekstia pääsee itsekkin muslimiksi kääntynyt norjalais-ruotsalainen Anne Sofie Roald (2001 ja 2006), joka on haastatteluaineiston kautta tutkinut Ruotsissa, Norjassa ja Tanskassa muslimeiksi kääntyneiden elämää ja kääntymiseen liittyviä kokemuksia. Roald erottaa ”uuden muslimin” kääntymisprosessissa kolme tasoa tai vaihetta. Ensimmäiseen vaiheeseen, joka on Roaldin mukaan muslimikäännyneiden keskuudessa universaali, hän viittaa ”rakastumisvaiheena” (*falling-in-love stage*), jossa suhtautuminen uskoon on luonteeltaan absoluuttista: uuden uskon omaksunut käännyttäjä on emotionaalisesti kuin pakkomieltainen uskontonsa suhteen, pyrkii noudattamaan mahdollisimman monia uskonnollisia sääntöjä ja normeja mahdollisimman yksityiskohtaisesti ja esimerkiksi opiskelemaan islamia kaikki vapaat hetkensä. (Roald 2006, 49) Esimerkiksi puritaaniseen uskonnollisuuteen pyrkivät ääriliikkeet, kuten salafit¹², elävät ikään kuin pitkitettyä ”rakastumisen” vaihetta; he pyrkivät säännönmukaisesti ja kirjaimellisesti noudattamaan esimerkiksi jokaista hadithia ja niin edelleen (mt., 52) Roaldin mukaan tämän ”huuman” vaiheen jälkeen moni kääntynyt kokee kääntymisprosessissaan kriittisyyden ja jopa pettymyksen tunteita; alkunnostuksen laannuttua moni uusi muslimi kokee islamin asettamien, alkuun innolla opeteltujen sääntöjen ja käytänteiden olevan liikaa sulattaa tai toteuttaa käytännössä. Pyrittyään itse uskonnolliseen ”täydellisyyteen” ja mahdollisimman puritaaniseen uskonnollisten oppien noudattamiseen tässä kääntymisprosessinsa vaiheessa olevat käännyttäjät pettyvät huomattavasti syntyperäisten muslimien ”epätäydellisyyden” islamin normien noudattamisessa. Monet uudet muslimit ovat myös kohdanneet negatiivisia reaktioita synnynnäisten muslimien taholta, ja toisaalta ovat tulleet uuden

¹² Salafismi, joka yksinkertaistaen pyrkii islamilaisiin lähteiden kirjaimelliseen noudattamiseen ja toteuttamiseen sekä nykyoloissa etenkin kaikkien länsimaisten vaikutteiden kieltämiseen, juontaa juurensa Saudi-Arabian wahhabiitteihin. Islamin erilaisista painotuksista esim. Ramadan 2004, 24-30.

uskonnollisen ja kulttuurisen identiteettinsä vuoksi marginalisoiduksi myös ”omassa kulttuurissaan” - siis siinä kulttuurissa, jossa ensisijaisesti elivät ennen kääntymistä. Roaldin mukaan tässä vaiheessa kääntymisprosessiaan uudet muslimit päätyvät valitsemaan joko omaksumansa uuden, islamiin perustuvan kulttuurisen paradigman tai kehittelevät toisen polven maahanmuuttajien tavoin integroituja, pluraaleja identiteettejä, joissa erilaiset kulttuuriset identiteetit yhtyvät enemmän tai vähemmän harmoniseksi transkulttuuriseksi kokonaisuudeksi. Tämä pettymyksen ja kriittisyyden vaihe johtaa yleensä viimeiseen, kolmanteen vaiheeseen, jossa uudet muslimit ymmärtävät myös muslimien olevan vain ihmisiä ”ylikuonollisten” olentojen sijaan ja hyväksyvät sen tosiasian, että opillinen ideaali sekä muslimien elämä tai toteuttama uskonto eivät välttämättä kohtaa. Tässä vaiheessa monet muslimit pyrkivät muodostamaan islamistaan uudenlaista ymmärrystä, joka usein muodostuu sen erityisen kulttuurisen kontekstin mukaan, jossa he elävät. Roald kutsuu tätä vaihetta aikuisuudeksi tai kypsyydeksi (*maturity*), jossa useat muslimit ”palaavansa itseensä” ja toteavat olevansa skandinaavisia yksilöitä, jotka elävät elämäänsä islamin asettamassa kehyksessä. (Roald 2006, 49-51)

3.2. Islam ja länsi – ristiriitoja vai kehittyvää yhteistyötä?

Tässä luvussa kerron ensin orientalistisista käsityksistä, jotka edelleen näyttävät vaikuttavan länsimaisten käsityksissä islamista ja muslimeista. Näillä käsityksillä voi olla länsimaisten muslimien elämään ja kokemukseen myös hyvin konkreettisia vaikutuksia. Edward Saidin (1978) klassinen lähestymistapa orientalismiin on muokannut sitä, millä tavoin ymmärrämme ”toiseuden”, ja ”toisen ongelmaan” ovat tarttuneet ensin feministit, sitten mustien asemaa ja oikeuksia tarkastelevat tutkijat ja sittemmin postmodernismi. (Turner 1994, 4) Orientalismin jälkeen pohdin tutkimuksen ja muun kirjallisuuden kautta sitä, millä tavalla lännen ja islamin suhteita voidaan pyrkiä ymmärtämään

3.2.1. Orientalismin perintö

Teoksessaan *Orientalism* (1978) Edward Said tarkastelee länsimaisia, ”orienttia” eli itää koskevia diskursseja. Saidin mukaan länsimaisten tapa käsitellä orienttia, joka useimmiten ymmärretään Lähi-idäksi tai islaminuskoisten asuttamaksi alueeksi maailmankartalla, loi orientalistisia diskursseja, jotka synnyttivät käsityksen lännestä yliverlaisena suhteessa orienttiin. Orientalismi näkee Orientin yhtenäisenä järjestelmänä, jota luonnehtii pysähtyneisyys, sosiaalisen tai yhteiskunnallisen muutoksen puuttuminen sekä länsimaisille, eurooppalaisille yhteiskunnille ominaisen kansalaisyhteiskunnan sekä keskiluokkai-

sen porvarillisen kulttuurin ja modernisaation poissaolo. Orienttia ei siis tarkastella vain suhteessa länteen, vaan myös suhteessa modernismiin: läntisestä näkökulmasta orientin takaperoisuus ja sen tarve sivistykseen on oikeuttanut länsimaisen taloudellisen, sosiaalisen ja kulttuurisen hegemonian. Orientalistisella retoriikalla on oikeutettu muun muassa siirtomaiden miehitystä ja hallintaa; esimerkiksi tästä Said mainitsee ”ranskalaisen” Egyptin. Keskiluokkainen porvarillinen kulttuuri oli se, minkä avulla länsimaiset yhteiskunnat murtautuivat feodalistisesta järjestelmästä ja sai aikaan teollisen kapitalismin ja modernien yhteiskuntajärjestelmien kehittymisen juuri länessä, ja juuri nämä historialliset prosessit ovat läntisen hegemonian taustalla ja sen oikeuttajia. Etenkin islamilaista, muutosta vastustavaa fundamentalismia on pidetty esimerkkinä orientin taipumuksesta vedota rationaalisen järjen sijasta uskontoon ja ”jumalallisiin” periaatteisiin ja ohjeisiin. (Said 1978, Turner 1994) Orientalismia voidaan myös pitää ennen kaikkea miehisenä projektina: orientalististen kuvausten peruslähteinä toimineiden matkakirjailijoiden tuotoksissa naiset ovat usein miehisen halun ja vallan fantasioiden kohteita. Orientin naiset nähdään seksualisoituina, enemmän tai vähemmän yksinkertaisina ja halukkaina olentoina, joita orientalistisen, miehisen katseen tulee hallita ja kontrolloida. Saidin esityksessä länsimainen katse näkee orientin pitkälti länsimaisuutta ja länsimaista kulttuuria sekä modernisaatiota ja yhteiskunnallista muutosta vastustavana monoliittisena kokonaisuutena. (Said 1978)

1700-luvun puolivälistä lähtien orientin ja Euroopan suhteissa on ollut havaittavissa kaksi perustavaa elementtiä: ensinnäkin orienttia koskeva systemaattinen tieto on lisääntynyt länessä - tieto, johon ovat vaikuttaneet sekä koloniaaliset kohtaamiset että kiinnostus vieraaseen ja epätavalliseen sekä kehittyvät tieteet ja erilaisten kirjailijoiden orienttia koskevat kuvaukset. Toiseksi Eurooppa on aina ollut valtasuhteessa orienttiin, ja Euroopan näkökulmasta tuo suhde on sekä poliittisessa, kulttuurisessa että uskonnollisessa mielessä ollut suhde vahvan ja heikon osapuolen välillä. Orientalisti, kirjoittaessaan orientista länteen ja länttä varten, on itse orientin ulkopuolella, ja Saidin mukaan tuo suhde orientin ja länsimaisen tarkastelijan välillä on väistämättä valtasuhteiden merkitsemä ja määrittää orientin alempiarvoiseksi ”toiseksi”. 1800- ja 1900-luvuilla oletettiin, että orientti ja kaikki mitä siinä oli, oli jos ei alempiarvoista, ainakin länsimaisten tuottaman asiantuntijatiedon tarpeessa. Orientalismi oli ikään kuin tietoaarkisto tai -kirjasto, jota yhdistivät tietyt orienttia koskevat ideat ja arvot. Nämä selittivät orientin ihmisten käyttäytymistä, antoivat heille mentaliteetin, genealogian ja ilmapiirin, ja ennen kaikkea varusti orientin asukkaat ”tyypillisillä piirteillä”. Orientin representaatiot ovat kiinni instituutioista, perinteistä, konventioista, niiden vaikutusten ymmärtämisen yhteisesti sovitusta koodeista eikä itse Orientista. Orientalismia voidaankin ymmärtää ja analysoida vakiintuneena tapana käsitellä orienttia:

tapana esittää sitä koskevia väitteitä ja oikeuttaa sitä koskevia näkemyksiä, tapana kuvailla, opettaa, säädellä ja hallita sitä. Orientalismia tuleekin tarkastella puhetapoina ja käsitysten järjestelmänä, jonka avulla eurooppalainen kulttuuri on valistuksen jälkeisenä aikana kyennyt hallitsemaan orienttia – ja jopa tuottamaan sen – poliittisesti, sosiologisesti, sotilaallisesti, ideologisesti, tieteellisesti ja taiteellisesti. (Said 1978) Saidin mukaan orientalismin onkin ennen kaikkea merkki euro-atlanttisesta vallasta suhteessa orienttiin: orientalismin ei ole vain orienttia koskeva eurooppalainen fantasia, vaan tarkoituksellisesti luotu teoria ja käytäntö, johon on sukupolvien ajan tehty mittavia materiaalisia investointeja. Orienttia koskevan tiedon järjestelmänä orientalismista on tullut yleisesti hyväksytty kehikko, jonka läpi orienttia siivilöidään läntiseen tietoisuuteen. (Said 1978) Orienttia koskeva tieto, joka siis oli lännen valta-asemasta rakennettua, ikään kuin luo orientin, orientaalien ja hänen maailmansa; orientalismin siis on, eikä vain representoi, huomattava ulottuvuus poliittis-intellektuaalisessa kulttuurissamme, ja se kertoo ennen kaikkea meistä eikä orientista. Monet orienttiin liitetyt ominaisuudet tai heikkoudet suhteessa länteen olivat pääasiassa vain osa sitä tapaa, jolla länsimaiset yhteiskunnat käsittelivät omia sisäisiä ongelmiaan ja ristiriitojaan (Said 1978, vrt. Turner 1994).

Orientalismi on siis kollektiivinen tapa identifioida ”meidät”, eurooppalaiset erillisiksi ”heistä”, ei-eurooppalaisista, ja siihen sisältyy keskeisesti ajatus eurooppalaisen identiteetin paremmuudesta suhteessa kaikkiin ei-eurooppalaisiin kansoihin ja kulttuureihin. Orientti ei siis ole vain luonnollinen tosiasia: orientti ei vain ole *siellä*, aivan kuten sen vastapooli oksidentti ei vain ole täällä. Sekä maantieteellisinä että kulttuurisina kokonaisuuksina – puhumattakaan historiallisista kokonaisuuksista – sellaiset paikat, alueet tai maantieteelliset alueet, kuin orientti tai oksidentti ovat ihmisen luomia, vaikka niillä voikin nähdä jonkinlaiset vastineensa todellisuudessa. Lännen itsensä tapaan myös orientti on ennen kaikkea käsite, jolla on historiansa, ajatteluperinteensä, kuvastonsa ja sanastonsa. Eurooppalainen kulttuuri on saavuttanut vahvuutensa ja identiteettinsä asettamalla itsensä vastakkain orientin kanssa ja pitämällä sitä eräänlaisena korvikkeenaan tai salaminänä. (Said 1978) Orientalismin vuoksi orientti ei siis ole vapaa ajattelun tai toiminnan kohde. Orientalismi ei toki yksioikoisesti määritä, mitä orientista voidaan sanoa, mutta kokonainen intressien verkosto aktivoituu ja on siksi läsnä aina ja kaikissa tilanteissa, kun tuota erityistä kokonaisuutta, orienttia käsitellään. (Said 1978, 3-4 ; vrt. Hall 1999, 106) Saidin orientalismin koskevassa analyysissä keskeinen orientalistista diskurssia koskeva ’fakta’ se, että me tiedämme ja tunnemme orientaalit, mutta he eivät ymmärrä itseään tai puhu meistä. (Turner 1994, 21) Saidin teoksen yksi keskeisistä tavoitteista onkin analysoida ja reflektoida orientalismin kulttuurisen vallan harjoittamisena. Said (1978) esittää, että yksi elektronisen, postmodernin maailman ulottuvuus on, että

se vahvistaa orienttia koskevia stereotyyppijä. Televisio, elokuvat ja muut median keinot ovat pakottaneet tiedon yhä standardoidumpiin muotteihin. Standardisointi ja stereotyyppittäminen ovat entisestään vahvistaneet 1800-luvulla vallinneita, akateemikkojen ja taiteilijoiden töissä esiintyneitä käsityksiä ”mystisestä Orientista”. Tämä koskee ennen kaikkea Lähi-itää. Saidin mukaan kolme seikkaa on vaikuttanut siihen, että jopa pienimmästäkin arabeita ja islamia koskevasta käsityksestä on tullut hyvin politisoituneita ja räikeitä: ensimmäisenä näistä ovat yleiset anti-arabi- ja anti-islam -ennakkoluulot länessä, toiseksi arabien ja israelilaisen siionismin kamppailu ja sen vaikutukset paitsi lännen juutalaiseen myös laajemmalti liberaaliin kulttuuriin ja väestöön, ja kolmanneksi lähes täydellinen sellaisten kulttuuristen positioiden puute, jotka mahdollistaisivat arabeihin ja islamiin identifioitumisen tai edes niistä kiihkottomasti keskustelemisen. Lähi-itä liittyy olennaisesti kansainväliseen valtapolitiikkaan ja öljyyn liittyviin taloudellisiin kysymyksiin, ja läntisessä retoriikassa keskeinen dikotomia vapautta rakastavan ja demokraattisen Israelin sekä pahojen, totalitaaristen ja terrorististen arabien välillä tekee mahdottomaksi Lähi-idästä puhumisen vaihtoehtoisilla, puolueettomilla tavoilla. (mt., 26-27) Saidin lähestymistapaa voidaankin kutsua eurosentrismin (siis Eurooppa-keskeisyyden; ks. Amin 1989) kritiikiksi. Länsimaisin silmin itä ja itämaiset ihmiset ovat näyttäneet pysähtyneisyyden, mystisyyden ja aistillisuuden leimaamina, nyttemmin aggressiivisina ja fanaattisina. (Löytty 2005, 168-169)

Stuart Hall (1999) esittää, että lännen nykyinen, niin kutsuttu yhtenäisyys syntyi osaltaan Euroopan yhteyksistä ja itsensä vertaamisesta muihin, ei-läntisiin yhteiskuntiin, joiden tarinat, ekologi, kehitysmallit ja kulttuurit poikkeavat huomattavasti eurooppalaisesta mallista. Näiden toisten yhteiskuntien ja kulttuurien ero länteen nähden oli standardi, jota vasten länttä arvioitiin, ja juuri näiden suhteiden kontekstissa ajatus ”lännestä” alkoi muotoutua ja saada merkitystä. ”Länttä” koskevan idean esiinnousu oli keskeinen valistukselle, joka oli hyvin eurooppalainen ilmiö. Valistusajattelu piti eurooppalaista yhteiskuntaa edistyneimpänä yhteiskuntatyyppinä ja eurooppalaista ihmistä inhimillisten saavutusten huipentumana maan päällä. On toki muistettava, että termi ”länsi” saa lännen virheellisesti näyttämään virheellisesti yhtenäiseltä ja yhdenmukaiselta ja vihjaa lännellä olevan ainoastaan yksi, yhtenäinen näkemys ja puhetapa koskien toisia kulttuureita. Lisäksi, eurooppalaisilla kulttuureilla on myös omat sisäiset ”toisensa”: uskonnollinen vakaumus on tehnyt esimerkiksi Euroopassa elävät juutalaiset ”toisiksi” ja altistanut nämä syrjinnälle ja karkotuksille, länsieurooppalaiset ovat pitäneet itäeurooppalaisia kansoja ”barbaarisina” ja naiset on kautta lännen representoitu miehiä alhaisemmiksi. Samalla tavoin myös ”muu maailma” ja sitä koskevat käsitykset ovat hyvin moninaisia sekä ajallisesti vaihtelevia, vaikka ”meitä ja muita” koskeva diskurssi on taipuvainen yksinkertaistamiseen ja erilaisten yhteiskun-

tien välisten erojen sivuuttamiseen. (Hall 1999, 81-84) Postkolonialistiseen ajatteluun sisältyy Sara Ahmedin (2000) mukaan se, että ”modernien kansakun-tien” identiteetti määräytyi juuri suhteessa koloniaaliin toisiin – toisin sanoen voidaan ajatella, että modernia ei olisi ilman kolonialismia. Siksi täytyykin tarkastella sitä, miten ja missä kolonialismi edelleen säilyy ja vaikuttaa niin sanotun dekolonisaation (esim. siirtomaavallan purkamisen) jälkeen. Vaikka puhutaankin postmodernista ja postkolonialismista ja post-orientalismista, ei tule olettaa etteivätkö nämä ”post-aikaamme” edeltäneet ideologiset ja poliittiset konstruktiot vaikuttaisi ja olisi läsnä esimerkiksi kolonisoituja toisia koskevassa ajattelussamme edelleen. Huomio täytyykin kiinnittää niihin muuttuviin olosuhteisiin, joissa kohtaamiset ”toisten” kanssa tapahtuvat: näitä kohtaamisia lisäävät yhä enemmän muun muassa globalisaatio, muuttoliikkeet ja monikulttuuristuminen (Ahmed 2000, 10-13). Myös Saidin (2007) mukaan Orientalism -teoksen viesti on tiukasti sidoksissa omaan aikaamme, ja etenkin islamin ja arabien sekä ”meidän” länsimaalaisten väliseen suhteeseen. Vaikka Said korostaa, että ei puhu ”orientista” tai ”länneestä” minään olemuksellisenä kokonaisuutena vaan ihmisten tuottamina käsittellisinä kategorioina, näiden välistä dynamiikkaa voidaan ajankohtaisesti edelleen tarkastella myös nykyisessä maailmanpoliittisessa tilanteessa. Lähi-idän valtioiden ja lännen, etenkin Yhdysvaltojen suhteet ovat yhä vaikeat ja ajoittain myös veriset ja erilaiten valtasuhteiden kautta määrittävät. Orientalistisissa puhetoissa orientista puuttuviksi määritellyt moderniteetti, valistus tai demokratia eivät ole yksinkertaisia, eikä niiden sisällöstä vallitse yksimielisyyttä; Lähi-idän kansoja tai yhteiskuntia ei siis noin vain voida arvottaa länsimaisesta näkökulmasta länsimaisten käsitteillä. Yhä edelleen Orientalism –teos nostaa esiin kysymyksen siitä, voidaanko modernin imperialismien sanoa koskaan päättyneen, vai onko se jatkunut orientissa yhtämittaisesti jo vuosisatoja. (Said 2007, 28-30)

3.2.2. Islam ja länsi – nykyisyyden ja tulevaisuuden näkymiä

Muslimien näkökulmasta ’läntisen’, ei-islamilaisten ja siten ”sodan alueeksi” (arab. *dar al-harb*) määrittyvän ja ’islamilaisten’, muslimienemmistöisen ja yleensä myös hallinnollisesti islamilaisia periaatteita noudattavan maailman (*dar al-islam*) välinen erottelu on historiallisesti ollut myös opillisessa mielessä merkittävä. Tämän erottelun kautta muslimioppineiden oli mahdollista osoittaa ne tekijät, joita vaadittiin jonkin tilan tai valtion määrittelemiseksi islamilaiseksi ja millaisia näiden poliittiset ja strategiset suhteet toisiin valtioihin tai valtakuntiin olivat. Erottelun kautta lainoppineet pystyivät lainopillisissa kysymyksissä erottamaan toisistaan ne muslimit, jotka elivät islamilaisessa maailmassa sekä ne, jotka asuivat tai säännöllisesti matkustivat ei-islamilaississa yhteiskunnissa. (Ramadan 1999, 123-127)

Myös länsimaisessa ja eurooppalaisessa kielenkäytössä länsimainen kulttuuripiiri ja 'arabimaaailma' (l. Pohjois-Afrikan ja Lähi-idän muslimienemmistöiset ja hallinnollisesti islamilaiset valtiot) on erotettu toisistaan, vaikka molemmat ovat itse asiassa sisäisesti hyvin heterogeenisiä ja monilla tavoin kaukana toisistaan sekä maantieteellisesti että kulttuurillisesti. Länsimaisissa puhetavoissa tätä suhdetta leimaa edelleen edellisessä kappaleessa kuvattu, historiallisiin prosesseihin perustuva kulttuurinen valtasuhde.

Olivier Roy (2000) mukaan eurooppalainen muslimi määrittyy kahdella eri tavalla: etnisenä tai uskonnollisena subjektina. Tavallisimmin eurooppalaiset muslimit katsotaan ikään kuin puolittain etniseksi ryhmäksi, joukoksi ihmisiä, jotka ovat lähtöisin kotoisin (etenkin Lähi-idän) muslimienemmistöisistä valtioista. Näin määriteltynä muslimiudella ei ole itse asiassa mitään tekemistä uskon tai uskonnon kanssa, vaan muslimi määrittyy alkuperänsä ja kotikulttuurinsa perusteella. Julkisessa keskustelussa ja myös esimerkiksi antropologien tukemana muslimius on kytketty alkuperän kulttuureihin ("arabeihin", "aasialaisiin"). Ongelmallista tässä lähestymistavassa on muun muassa se, että "koskemattomat alkuperäiskulttuurit" uniikkeine, toisista kulttuureista olennaisesti erottavine piirteineen ovat modernisaation ja globalisaation myötä katoamassa, mikäli täysin toisistaan riippumattomia, "puhtaita" kulttuureja voi katsoa koskaan olleenkaan. (Roy 2000, 1) Etniseen ryhmään viittaamisen ohella islam asetetaan usein länsimaalaisuuden vastakohtaksi; tällöin vastakohtana ei siis ole esimerkiksi kristinusko, vaan länsimaalaiseksi mielletty kulttuuri ja identiteetit kaikessa diversiteetissään. "Lännellä" viitataan useimmiten Pohjois-Amerikan, Länsi-Euroopan ja Australaasian demokratioihin, jotka ovat - identiteettieroista sekä kulttuurisesta, sosiaalisesta ja poliittisesta monimuotoisuudestaan huolimatta - etenkin toisen maailmansodan jälkeen kehittyneet ja toimineet jokseenkin koherenttina poliittisena ja sotilaallisena allianssina etenkin kohdatessaan yhteisiä uhkia. "Islamin vaikutuspiirillä" (*the Islamic domain*) taas viitataan kaikkiin islamin uskon kannattajiin, olivatpa nämä arabeja tai eivät ja huolimatta siitä, elävätkö he muslimienemmistöisissä valtioissa vai vähemmistönä jossain muualla. (Saikal 2003, 2) Yleisesti länsimaissa muslimius on määrittynyt sekä etniseksi että kulttuuriseksi "toiseudeksi", johon myös syntyperältään länsimaiset islamin omaksuessaan leimautuvat, ja länsimaiset muslimit ovatkin kokeneet kulttuurista rasismia eli biologisen tai "rodullisen" alkuperän sijaan kulttuuriin perustuvaa syrjintää (esim. van Nieuwkerk 2004, 230-233). Stuart Hallin (1999) mukaan "länsi" onkin ennen kaikkea historiallinen eikä maantieteellinen rakennelma. "Läntisellä" hän tarkoittaa sellaista tietyllä historiallisella kaudella – karkeasti 1500-luvulla, keskiajan ja feodalismien hajoamisen jälkeen - syntynyttä yhteiskuntaa, joka on kehittynyt, teollistunut, kaupungistunut, kapitalistinen, maallinen ja moderni. Se on erityisten historiallisten – taloudellisten, sosiaalisten, kulttuuristen ja poliittisten – prosessien tulosta.

Mikä tahansa nämä piirteet omaava yhteiskunta voidaan ”sijoittaa” länteen, huolimatta siitä, missä se maantieteellisesti sijaitsee. Niinpä sana ”läntinen” on Hallin mukaan synonyymi sanan ”moderni” kanssa. ”Lännen” idea tai käsite tekee mahdolliseksi yhteiskuntien luokittelun eri kategorioihin – ”läntisiin” ja ”ei-läntisiin”. Toisaalta ”länsi” on kuva tai joukko kuvia: ”länsi” representoi verbaalisella ja visuaalisella kielellä yhteenvedonomaisten kuvien, millaisia eri yhteiskunnat, paikat, kansat ja kulttuurit ovat. Lisäksi se auttaa selittämään eroa, sillä se tarjoaa standardin tai mallin vertailulle: sen avulla voidaan vertailla missä määrin eri yhteiskunnat muistuttavat toisiaan tai eroavat toisistaan, ja tämän vertailun seurauksena ei-läntisten yhteiskuntien voidaan sanoa olevan joko ”lähellä” tai ”kaukana” lännestä. ”Länsi” tarjoaa arviointiperusteet, joita vasten muita yhteiskuntia asetetaan järjestykseen ja joihin liitetään voimakkaita myönteisiä ja kielteisiä tunteita. Tuottaessaan tietynlaista tietoa tietystä aiheesta ja siihen kohdistuvia asenteita se siis toimii ideologian tavoin. (Hall 1999, 78-80)

Nykyisin jyrkkä jako islamilaiseen ja länsimaiseen ei enää päde. Globalisaatio ja maahanmuutto ovat saaneet nämä toisilleen vastakkaisiksi tai vähintään keskenään ristiriitaisiksi oletetut entiteetit virtaamaan ja enemmän tai vähemmän kivuliaasti sulautumaan toisiinsa. Sekä länsimainen ja suomalainen yhteiskunta että muslimiyhteisö on joutunut punnitsemaan aivan uudella tavalla suhtautumistaan uskontoon ja erilaisten kulttuuristen vähemmistöjen oikeuksiin, ja voisikin väittää, että suhteessa monikulttuurisuuden hyväksyttävyyteen jopa edistystä on viimeisten vuosikymmenten aikana tapahtunut. Tästä huolimatta erilaiset sivilisaatioiden törmäystä ja yhteensopimattomuutta sekä islamin läntisen läsnäolon ongelmallisuutta (esim. Huntington 2003) hengessä korostavat puhuvat ovat hyvin yleisiä ja jopa vallitsevia. Etenkin viimeisten vuosikymmenien aikana islam on pääsääntöisesti esitetty länsimaisissa tiedotusvälineissä ja kirjallisuudessa hyvin negatiivisessa valossa. Edward Saidin (1981) mukaan negatiiviset mielikuvat ovat pitkälti toimittajien ja tiedotusvälinen toiminnan tulosta. Viimeistään 9.11.2002 New Yorkissa tapahtuneiden väkivallanteekojen jälkeen etenkin yhdysvaltalainen islamia koskeva diskurssi on pelkistänyt islamin islamisteihin – toisin sanoen usein siis väkivaltaisia poliittisia islamin tulkintoja edustaviin muslimeihin - riippumatta siitä, kuinka moninaisen ihmisjoukon ja maailmankuvien kirjon jo pelkkä islamismi käsitteenä niputtaa yhteen. (Abu-Lughod 2006, 5)

Länsimaissa kenties tunnetuimman (akateemisen) muslimiajattelijan, Tariq Ramadanin (1999) mukaan myös Euroopassa asuvat tai eurooppalaiset muslimit itse ovat omaksuneet ajattelutavan, jonka mukaan islamin ja ympäröivän yhteiskunnan välinen suhde on ennen kaikkea jännitteinen, ja islam on jollakin tapaa ’ongelma’ länsimaisissa yhteiskunnissa. Monien muslimien on myös itse vaikea syvällisesti ym-

märtää omaa uskontoaan sekä toisaalta määrittellä itsensä ja paikkansa länsimaisessa yhteiskunnassa. Vaikka ympäröivä, ei-islamalainen länsimainen yhteiskunta usein pakottaa muslimit puolustautumaan ja selittämään uskontoaan ja siihen liittyviä käytäntöjä, muslimit asettuvat turhan usein tarpeettomasti myös omatoimisesti puolustuskannalle. Useat länsimaiset muslimit omaksuvat (aggressiivisenkin) puolustelun ja selittelyn asenteen suhteissaan muihin länsimaalaisiin sen sijaan, että he keskittyisivät olennaiseen – uskoonsa, islamiin, sen periaatteiden ja merkitysten ymmärtämiseen sekä myös näiden ymmärrettävään selittämiseen ei-muslimeille. (Ramadan 1999, 1-11) Ramadanin mukaan ei olekaan kyse siitä, että millä tavoin läntisten muslimiyhteisöjen tulisi suhteuttaa ja soveltaa osoittaakseen, että muslimit pyrkivät integroitumaan länsimaiseen rationaaliseen järjestykseen, vaan siitä, millä tavoin islamin universaalit periaatteet hyväksyvät ja kunnioittavat pluralismia ja Toisen uskomuksia; on eri asia suhteellistaa sitä, miten itse uskoo, sekä kunnioittaa Toisen vakaumusta. Ramadanin mukaan länsimaisten muslimien ei myöskään tulisi pyrkiä älylliseen, poliittiseen tai taloudelliseen itsenäisyyteen ja riippumattomuuteen. Tämä ei merkitse sitä, että keskustelun ja kulttuurisen tai ideologisen vaihdon muslimimaiden kanssa tulisi lakata; päinvastoin, juuri nyt erilaisten kohtaamisten ja keskustelun tarve on suurin, etenkin kun länsimaissa ei vielä juurikaan ole länsimaissyntyistä oppineistoa; juuri nyt lännen ja idän muslimien välinen keskustelu ja vaihto ovat olennaisen tärkeitä. Muslimien itsenäisyydellä Ramadan tarkoittaa sitä, että lännen muslimien tulee ajatella itse, muodostaa itse omat tapansa elää ja toimia omassa tilanteessaan, sekä sen myötä muodostaa uusia tapoja ja näkemyksiä. (Ramadan 2004, 5-6) Ajatus ”monista islameista” ei siis ole vain länsimaisten tutkijoiden ajatus, vaan myös islamilaiset ajattelijat esittäneet, että yhtä monoliittista islamia ei koskaan ollutkaan (esim. Ahmed 1992).

Tariq Ramadanin (1999) mukaan länsimaiset muslimit on usein myös taipumus korostaa uskonsa kannalta toissijaisia asioita, kuten ruokaan liittyviä kysymyksiä, moskeijoiden rakentamisen tarvetta tai hautauskäytäntöä koskevia asioita. Ramadan toteaa pienten yksityiskohtien myöskin monien muslimien mielissä sivuuttaneen sen, että islamin yleiset opetukset ja keskeiset periaatteet ovat ihmiskunnan historiassa tietyssä ajassa ja paikassa ilmenevien ongelmien tai satunnaisten tapahtumien yläpuolella. Lisäksi eurooppalaisten yleinen käsitys islamin ongelmallisuudesta länsimaissa on syöpyntynyt myös muslimien itsensä mieleen: myös monet muslimit itse ovat omaksuneet länsimaisen näkemyksen islamin kyvyttömyydestä sopeutua ja edistyä sekä islamilaisen demokratian ja modernisaation mahdottomuuden ongelmallisuudesta. (Ramadan 1999, 113) Ramadanin (2004) mukaan keskeiset oikeudet, jotka länsimaiden tulisi turvata muslimilleen uudessa historiallisessa yhteiskunnallisessa tilanteessa (oikeus harjoittaa uskoa, oikeus saada tietoa, oikeus järjestäytyä, oikeus itsenäiseen toimintaan ja itsemäärittä-

lyyn sekä oikeus vedota lakiin) toteutuvat Euroopassa varsin hyvin. Esimerkiksi eurooppalaisten yhteiskuntien uskonnonvapauslait turvaavat oikeuden uskonnon harjoittamiseen ja tiedon keräämiseen, joka on jokaisen muslimin *haditheissa* määrätty velvollisuus; oikeus tiedon saamiseen koskee yhtä lailla koko eurooppalaista väestöä ja toteutuu esimerkiksi koululaitosten kautta hyvin – ainakin verrattuna moniin muslimimaihin, joissa esimerkiksi lukutaitoisuus on harvinaisempaa. (Ramadan 1999, 136) Lisäksi on huomattava, että monissa islamilaisissa valtioissa erilaiset valtiolliset sensuurin muodot estävät objektiivisen tiedon saatavuuden ja kriittisten näkemysten esittämisen rangaistuksetta. Mikään ei myöskään estä eurooppalaisia muslimeja sen enempää kuin muitakaan ihmisiä tai uskonnollisia yhteisöjä perustamasta järjestöjä tai yhdistyksiä. Muslimeilla on myös täysi oikeus vedota lakiin: kaikissa uskontoon, hallinnollisiin tai laillisiin kysymyksiin liittyvissä ongelmissa muslimeilla on muihin eurooppalasiin nähden yhtäläinen oikeus vedota hallitsevaan lailliseen valtaan ja vastustaa laillisin keinoin väärin perustein tehtyjä tai epätasa-arvoisia yhteiskunnallisia ratkaisuja. Muslimien kokemat vääryydet länsimaissa eivät Ramadanin mukaan usein johdukaan lainsäädännöstä tai eurooppalaisten yhteiskuntien järjestäytymisestä sinänsä, vaan muslimien omasta välinpitämättömyydestä tai toimintatapojen sopimattomuudesta. (Ramadan 1999, 137) Valtiot toki pyrkivät monella tapaa pyrkivät muslimeihin ja islamiin liittyviä kysymyksiä, mutta muslimiyhteisöillä on myös itsellään mahdollisuus järjestäytyä ja perustaa omia riippumattomia neuvostojaan omien asioidensa organisoimiseksi. Näin onkin tapahtunut, ja Euroopassa on kymmenittäin erilaisia kansallisia muslimiorganisaatioita. (mt., 136)

Myös Tariq Moodod (2009) pohtii muslimien vaatimuksia suhteessa länsimaisiin yhteiskuntiin ja tasa-arvoisuuden käsitteisiin. Hänen mukaansa eurooppalainen käsitys tasa-arvosta on muuttunut: kun ennen tasa-arvo ymmärrettiin individualismin ja kulttuurisen assimilaation kautta, nykyisin tasa-arvo merkitsee erilaisten etnisten ryhmien poliittista tunnustamista, oikeutta etnisyyden julkiseen esittämiseen ja kunnioitukseen muiden taholta. Kun aiemmin tasa-arvo merkitsi oikeutta assimiloitua valtaväestön tai hallitsevaan kulttuuriin ja samanaikaista erilaisuuden suvaitsemista yksityiselämässä, nykyinen uusi identiteettipolitiikka ymmärtää tasa-arvon esimerkiksi etnisen vähemmistön erilaisuuden tunnustamisena ja tukemisena niin yksityisen kuin julkisenkin alueella. Toimiakseen monikulttuurisuus kuitenkin edellyttää molempien tasa-arvokäsityksien huomioimista. Oikeus osallistua tasavertaisena kansalaisena julkiseen ja kansalliseen kulttuuriin on välttämätöntä kansalaisuuden tasavertaisen toteuttamisen mahdollisuuksien turvaamiseksi, ja toisaalta oikeus assimiloitua kansalliseen kulttuuriin voi myös laajemmin ymmärrettynä tarkoittaa oikeutta osallistua kansallisen kulttuurin rajojen ja symbolien uudelleen neuvotteluun. (Moodod 2009, 168-169) Raja julkisen ja yksityisen välillä on keskeinen neu

vottelussa tasa-arvoisesta kansalaisuudesta, ja samalla myös haaste aiemmalle liberalismille. Tämänhetkissä poliittisessa ja älyllisessä ilmapiirissä, jossa siis aiemmin 'yksityisinä' pidetyt asiat ovat yhä enemmän tasa-arvokamppailun lähteitä, muslimien itsetietoisuus on noussut esiin kotimaita koskevana poliittisena ilmiönä. (mt., 169) Islamin poliittisuudesta ja muslimien oikeudesta oman uskontonsa julkiseen harjoittamiseen tai esittämiseen käydään aktiivisesti keskustelua; tähän liittyvät niin eri puolilla länsimaita vellovat huivikiistat kuin keskustelu esimerkiksi minareettien rakentamisesta eurooppalaisiin kaupunkeihin. Moododin (2009) mukaan anti-rasistisen ja feministisen liikkeen saavutukset tasa-arvon toteuttamisessa ovat toimineet mittapuuna poliittisen elämän uusille tulokkaille kuten muslimeille. Vaikka muslimien huolenaiheet koskevat usein eri asioita kuin muiden tasa-arvosta kamppailevien ryhmien, heidän yhteiskuntaan kohdistuvat vaatimuksensa ovat usein samankaltaisia. Länsimaissa asuvat muslimit siis osallistuvat eurooppalaisen kulttuurin ja yhteiskunnan uudelleen määrittelyyn, eivät niinkään vetoamalla uskontonsa tai oman yhteisönsä erityisyyteen, vaan länsimaiden omiin liberalismiin ja tasa-arvon käsityksiin. (mt., 169) Se, missä määrin erilaisia uskonnon harjoittamisen vapauksia länsimaissa yhteiskunnissa tulisi sallia ja missä määrin esimerkiksi uskonnon julkiseen esittämiseen liittyvät vaatimukset toteutuvat, onkin monimutkaisempi kysymys, johon yksiselitteisiä vastauksia ei ole olemassa. Kenties tärkeintä on kuitenkin se, että erilaisia ongelmakohtia ja kiistakysymyksiä on alettu lisääntyvässä määrin tiedostaa ja nostaa julkiseen keskusteluun. Myös Ramadanin mukaan myös muslimien itse tulee olla aktiivisia ja joustavia suhteessa omiin vaatimuksiinsa ja niiden toteutumiseen muslimeille uusissa poliittisissa ja kulttuurisissa ympäristöissä. (Ramadan 1999 ja 2004)

Globalisaation paradoksi on siinä, että samaan aikaan kun se hukuttaa perinteiset identiteettien perustat ja alkulähteet erilaisten uusien virtausten ja aatteiden tulvaan, se herättää uudelleen henkiin intohimoisia oman identiteetin vahvistamisen ja legitimoinnin pyrkimyksiä, joilla on taipumus korostaa ympäröivän yhteiskunnan ulkopuolelle vetäytymistä ja eristäytymistä. Tämä vain entisestään korostaa islamin ja läntisen kulttuurin yhteensopimattomuuden molemmille osapuolille vahingollista diskurssia. Viimeisten 10 tai 15 vuoden aikana länsimaaisessa muslimiyhteisössä ja sen suhtautumisessa uskontoonsa on tapahtunut muutoksia: Etenkin monet toisen ja kolmannen polven länessä syntyneet maahanmuuttajat ovat uudelleen "löytäneet" muslimi-identiteettinsä ja alkaneet lisääntyvässä määrin noudattaa islamilaisia oppeja ja käytäntöjä arkielämässään. Vaikean lapsuuden jälkeen monet näistä nuorista ovat löytäneet uudelleen alkuperänsä ja uskontonsa sekä sen hengellisen ja käytännöllisen sisällön. Tämä prosessi on nähtävissä lähes kaikissa länsimaissa, ja näiden tulevaisuuden kannalta hyvin merkittävä: nämä nuoret ja heidän suhteensa uskontoonsa olennaisella tavalla vaikuttaa islamin ja muslimi-

mien tulevaisuuteen Euroopassa. Uskonnollisen heräämisen ohella monet myös palaavat uskonnollisuudessaan islamin alkulähteille, opin perusteisiin karsittuna esimerkiksi kansallisista konnotaatioista tai korostuksista. Vaikka useilla länsimaisilla, etenkin nuorilla muslimeilla on taipumus radikalisoitua ja sitoutua lännen vastaisiin uskonnollisiin ideologioihin ja liikkeisiin, tämä uskonnon ”uudelleenherääminen” ei kuitenkaan tarkoita yksinomaan lännen kannalta ongelmallista ja negatiivista kehitystä, vaan myös positiivista islamilaisen identiteetin ja itsetietoisuuden lisääntymistä nuorten muslimien keskuudessa. (Ramadan 1999, 114-115) Länsimaisen median keskittyessä radikaaliin poliittiseen islamiin länsimaisten muslimiyhteisöjen sisällä käydään ”hiljaista vallankumousta”, jossa muslimit yrittävät löytää tapoja elää harmoniassa uskonsa ja länsimaisen yhteiskunnan kanssa. (Ramadan 2004) Joidenkin muslimien länsimaista hegemoniaa vastustavat ideologiat voivat saada voimaa Toiseudesta ja pyrkiä sen kautta legitimoimaan ja vahvistamaan paitsi omaa identiteettiään, myös asemaansa yhteiskunnassa, mutta Ramadanin mukaan tällainen voiman tunne on kuitenkin Ramadanin mukaan valheellinen: juuri eristäytymällä ja marginalisoimalla itse itsensä nämä yhteensopimattomuuden diskurssia korostavat muslimit entisestään vain vahvistavat vallitsevaa, avoimuutta, pluralismia ja rationalismia painottavaa vallitsevaa valtajärjestelmää. (Ramadan 2004, 5) Ramadan korostaakin sitä, että eurooppalaisten muslimien ja myös perinteisten islamilaisten lakikoulukuntien oppineiden on kohdattava uusi, eurooppalaisen yhteiskunnan todellisuus rakentavalla ja määrätietoisella tavalla. Toisaalta länsimaiset, nuoret muslimit, joilla ei yleensä ole muodollista uskonnollista koulutusta, nojautuvat usein tarpeettomasti islamilaisissa maissa asuviin ja vaikuttaviin lainoppineisiin, joiden oletetaan kykenevän tarjoamaan eurooppalaiseen ja länsimaiseen ympäristöön ja yhteiskuntaan soveltuvia neuvoja ja *fatwoja*¹³. Tämä johtaa epätoivottavalla tavalla yksinkertaistuksiin ja siihen, että nuoret muslimit pitävät islamilaisen identiteetin ytimenä kylmää mustavalkoisuutta, islamilaisen lain rajoittamaa neuvottelua sallitun ja kielletyn välillä. Siten nämä länsimaisen kulttuurin ja elämäntavan taitavat nuoret eivät myöskään pysty käyttämään hyödykseen sitä tietoa ja niitä kokemuksia, joita heillä on kasvettaaan ja asuttuaan eurooppalaisissa yhteiskunnissa. (Ramadan 1999, 114-116)

Vaikka en tässä tutkielmassa aiokaan varsinaisesti paneutua islamin poliittisiin ulottuvuuksiin, niitä ei voida merkittävyytensä vuoksi sivuuttaa määriteltäessä länsimaista islamia tai pyrittäessä ymmärtämään muslimien kokemuksia suomalaisessa yhteiskunnassa. Haastattelemieni naisten ja muiden länsimaisten muslimien läsnäolo jo itsessään on poliittista tai politisoitua, ja osallistuu laajaan kes-

¹³ Fatwa merkitsee islamilaisen lainoppineen islamilaisten lähteiden tulkintansa perusteella antamaa neuvoa tai ohjetta siihen, kuinka muslimin tulisi toimia esimerkiksi tietyissä tilanteissa, tai ratkaista vaikkapa länsimaisessa yhteiskunnassa eläessään kohtaamansa ongelma- tai ristiriitatilanne. Länsimaissa fatwa liitetään yleensä virheellisesti esimerkiksi islamilaisen lain täytäntöönpanoon, kuten kivitystuomioihin (esim. tapaus Salman Rushdie).

kusteluun globaaleista valtasuhteista, kulttuurien ja identiteettien neuvotteluista ja asemista yhteiskunnissa. Amin Saikalin (2003) mukaan vuoden 2001 terrori-iskut¹⁴ Yhdysvalloissa nostattivat kolme eri suhtautumistapaa islamiin ja muslimeihin. Ensinnäkin iskuja seurannutta terrorin vastaista kampanjaa pidettiin ei-uskonnollisena, ei-etnisenä ja ei-rasistisena projektina, ja paheksunta suuntautui muslimien valtavirran sijaan ainoastaan niitä kohtaan, jotka olivat käyttäneet uskontoa väärin oikeuttamaan väkivaltaa omien itsekkäiden, messiaanisten päämääriensä tavoittelemisessa. Kauniista tausta-ajatuksistaan huolimatta tämä islamin viattomuutta korostava puhetapa kuitenkin rikkoutui jo varhaisessa vaiheessa Yhdysvaltain presidentti George W. Bushin viitattua terrorin vastaiseen sotaan ”ristiretkenä”, joka muistutti muslimeja kohtaan suunnatuista väkivaltaisuuksista jo keskiajan Jerusalemissa. Toinen puhetapa korosti läntisen sivilisaation ylemmyyttä suhteessa muslimimaailmaan: länsimainen yhteiskunta on tarjonnut hyvinvointia, kunnioittanut ihmisoikeuksia ja osoittanut kunnioitusta uskonnollisille ja poliittisille oikeuksille – toisin kuin islamilainen, joka olisikin kommunismin tavoni kukistettava. Kolmas näkemys tuomitsi islamin uskontona, joka inspiroi ja kasvattaa terroristeja: islamin katsottiin saaneen aikaan väkivaltaisia, Al-Qaeda, Talibanin ja Pakistanin uskonnollisten koulukuntien kaltaisia liikkeitä. Tuomitsevien lausumien seurauksena monet länsimaissa asuvat muslimit kohtasivat huomattavia epäluuloja ja syrjintää, vaikka virallisesti myös kaikki islamilaiset valtiot, Saddam Husseinin hallitsemaa Irakia (ja Iranin USA:n Afganistanin-sotatoimet tuomitsevaa linjaa) lukuun ottamatta tuomitsivat terrori-iskut islamin opetuksen vastaisena, väkivallan oikeuttamista islamin avulla uskonnon väärinkäyttönä sekä pitivät Yhdysvaltojen terrorismin vastaista taistelua oikeutettuna. (Saikal 2003, 14-17)

Yhdysvaltojen terrorismin (ja eräiden tulkintojen mukaan samalla myös islamin) vastainen sota sai kuitenkin paheksunnan lisäksi aikaan myös päinvastaisia mielipiteitä ja näkemyksiä. Puolustautuessaan väkivaltaisuuden väitteitä vastaan muslimit korostivat uskontonsa rauhanomaisia opetuksia ja universaalien ihmisyyden kunnioitusta. Yvonne Haddad (2006) näkeekin iskuilla ja niitä seuranneella islamiin kohdistuneella keskustelulla olleen huomattava vaikutus myös islamiin kääntyneiden länsimaisten määrään; käytännöllisen ja teologisen islam-tietouden lisääntyessä syntyperäisten yhdysvaltalaisien kiinnostus uskontoa kohtaan kasvoi. Etenkin kääntyneiden naisten määrän raportoitiin kasvaneen 9/11-iskujen jälkeen. (Haddad 2006, 19) Vastaavaa kansallista, islamiin kytkeytyvää tragediaa ja Yhdysvalloissa sitä seurannutta polemiikkia ei ole Suomessa koettu, mutta tietous ja julkisuus ovat huomattavasti lisääntyneet myös täällä. Julkisuuden ei toki voi suoraan sanoa johtaneen islamiin kääntyneiden

¹⁴ Käytän tässä termiä ’terrori-isku’, sillä WTC:iin kohdistunut isku ja vastaava väkivalta on tuomittu laajalti terroritekona sekä länsimaaisessa mediassa ja kielenkäytössä että muslimiyhteisöissä.

määrän kasvuun, mutta luultavasti sillä on vaikutuksensa siinä missä maahanmuuttajien myötä lisääntyneillä kansalliset, etniset ja kulttuuriset rajat ylittäneillä kontakteilla ja avioliitoilla.

3.3. Yhteisön käsite ja kuulumisen perusteet

Yhteisön käsite on aina kiinnostanut etenkin yhteiskuntateoreetikkoja ja politiikan tuntijoita ja tutkijoita, joten muun muassa yhteiskuntatieteellinen ja -kriittinen tutkimus on pyrkinyt määrittelemään yhteisöä mitä moninaisimilla tavoilla. Sosiologit ovat yleensä nimittäneet yhteisöksi tiettyä pieniin ryhmiin perustuvaa sosiaalisen organisaation muotoa, kuten naapurustoja, pieniä kaupunkeja tai muita tiilallisesti rajattuja paikallisia ryhmiä ja kollektiiveja. (esim. Korpela 2009, 35-39) Yhteisö on voitu käsitellä myös esimerkiksi yhteiskuntaluokkaan tai ammattiasemaan perustuvaksi statusyhteisöksi tai laajasti ymmärrettynä sukulaisuuteen perustuvina perhe- tai sukuyhteisöiksi. (esim. Lehtonen 1990) Jotkut yhteisöt määrittyvät myös poliittisiksi yhteisöiksi, jolloin puheessa painottuvat ajatukset kansalaisuudesta ja kansallisuudesta, itsehallinto-oikeudesta ja kollektiivisesta identiteetistä. Filosofinen ja historiallinen tutkimus on käsitellyt yhteisöä lähinnä ideologiana tai utopiana. (Delanty 2003, 2)

3.3.1. Yhteisöllisyys – ”katoavaa kansanperinnettä”?

Antropologit ovat käyttäneet yhteisö -käsitettä kulttuurisesti määrittyvistä ryhmistä, joiden jäsenyys määrittyy esimerkiksi etniseen, 'rodulliseen' tai kulttuuriseen taustaan kiinnittyvien kuulumisen ja erottautumisen strategioiden kautta. Antropologiassa yhteisöä on määritelty usein jaetun kulttuurin kautta määrittyvänä symbolisena yhteisönä, jonka jäsenten välisen kuulumisen perustana ovat erilaiset kulttuuriset jaetut symbolit ja niiden merkitykset. (esim. Cohen 1985; Geertz 1973; Korpela 2009, 38-40) Vaikka perinteinen kulttuuria ja symbolista yhteisöllisyyttä painottavat tutkimussuunnat ovat antropologiassa yhä tavallisia ja keskeisiä, viimeisten vuosikymmenten aikana myös antropologit ovat olleet yhä kiinnostuneempia esimerkiksi kansalaisuuden ja poliittisen osallistumisen ja kuulumisen kysymyksistä. Tämä liittyy osaltaan siihen, että eri puolilla maailmaa myös antropologien perinteiset tutkimuskohteet, kuten kansalliset tai kulttuuriset vähemmistöt, ovat viime aikoina 'politisoituneet' ja esittäneet esimerkiksi etniseen taustansa perustuvia poliittisia ja alueellisia vaatimuksia. Näistä verrattain läheisinä esimerkkeinä voidaan mainita esimerkiksi pohjoisten alueiden saamelaiset ja inuiitit sekä entisen Neuvostoliiton alueen kansat tai etniset ryhmät. (Eriksen 1993, 2)

Erilaiset yhteisön tyypit ovat usein päällekkäisiä ja limittäisiä, ja esimerkiksi samaan poliittiseen yksikköön, kansakuntaan, kuuluvat voivat kuulua mitä erilaisimpiin status- tai sukuyhteisöihin. Yhteisön käsitteellä ei siis voida viitata tiettyyn yksittäiseen ryhmään tai paikkaan, eikä sitä voida pitää riippumattomana kulloinkin vallitsevista historiallisista olosuhteista, sosiaalisista suhteista tai yhteiskunnallisesti rakentuneista puhetavoista. (Delanty 2003, 3) Yhteisön määritelmät ovat olennaisella tavalla sidoksissa myös aikaan ja historiallisiin prosesseihin: esimerkiksi antropologian klassikoiden aikaan hyvin tavallinen, perinteeseen ja paikallisuuteen sekä pienen joukon kesken jaettuun, suljettuun ja pysyvään yhteiskulttuuriin perustuva yhteisön määritelmä on nykyisessä, (post)modernissa ja pirstaloituneessa nykymaailmassa riittämätön. (Lehtonen 1990, ??; Korpela 2009, 35-37) Sosiologit puhuvatkin nyky-yhteiskunnan muotoutumisesta modernisaationa, jolle keskeisiä piirteitä ovat yhteiskunnan monimutkaistuminen ja eriytyminen. Muiden muassa sosiologian ja antropologian klassikko Emile Durkheim (1858-1917) ymmärsi modernin ajan yhteisöjen olevan luonteeltaan erityisiä, sillä niiden sosiaalisen solidaarisuuden muodot olivat korvaamassa aiemmat, perinteeseen ja mekaaniseen yhteistoimintaan perustuvat yhteisöllisyydet. Työnjaon erikoistumisen myötä muodostuvat, orgaaniseen solidaarisuuteen eli keskinäiseen yhteistyöhön, pluralismiin ja samalla tiettyyn individualismiin perustuvat yhteisöt olivat nimenomaan modernille ajalle leimallisia yhteisöllisyyden muotoja. (Durkheim 1990) Modernisaatioon kuuluu useimpien teoreetikoiden mukaan olennaisesti kaupungistuminen ja maallistuminen, jota vauhdittavat edelleen ihmisten lisääntyvä liikkuvuus, joukkotiedotusvälineet sekä globalisaatiokehitys. Tämä visio toteaa, että ihmisten irtaantuessa ajallis-paikallisista sidoksistaan perinteet heikkenevät, ja kulttuurinen moninaisuus sekä kosmopoliittisuus uhkaavat paikallista ja kansallista identiteettiä. (Hautamäki 2005, 8) Kuitenkin jo esimerkiksi Durkheim (1897/1990) ymmärsi, että modernille ajalle tultaessa erilaiset yhteisöt tai yhteisöllisyyden muodot eivät suinkaan ole menettäneet tai menettämässä merkitystään, vaan ne saavat vain uusia muotoja. Kun aiemmin yhteisöjen ajateltiin perustuvan esimerkiksi yhteiseen kotiseutuun tai uskontoon, modernin ajan pluralististen ja erilaistuneiden yhteiskuntien yhteisöllisyyden perustana täytyi olla jotakin muuta. Vaikka modernisaatioteoreetikot ovat ennustaneet uskontojen jopa katoavan ja perheinstituution merkityksen väistämättä rapautuvan, ne eivät ole menettäneet merkitystään yhteisöjä rakentavina ja koossa pitävinä voimina. (Hautamäki 2005, 8-9). Kun aikamme (post)modernia monikulttuurisuutta edeltäneet klassiset sosiologiset ja antropologiset teoriat ymmärsivät kulttuurin perinteen tavoin vakauden, pysyvyyden ja integraation voimana, nykyisin kulttuuristen yhteisöjen nähdään olevan jatkuvasti konflikteissa keskenään (Delanty 2003). Yhteisöllisyyden kannalta mielestäni onkin mielenkiintoista tarkastella niitä erottelun tai samankaltaisuuden konstruoinen strategioita ja mekanismeja, joita yhteisöllisyyden rakentumisessa voidaan jäljittää.

Yhteisöä ei siis voida määritellä yksiselitteisesti minkään tietyn näkökulman tai lähestymistavan kautta. Myöskään tutkimuskohteeni ei määriy ongelmattomasti minkään tietyn yhteisön määritelmän ympärille, sillä erilaiset kuulumisen ja erottautumisen tavat ja perusteet ovat hyvin moninaisia ja tutkittavieni arjessa omalla tavallaan myös kontekstisidonnaisia. Suomalaisten musliminaisten yhteisöllisyyksien perustana toimivat yhtä lailla esimerkiksi kansalaisuus tai kansallisuus, sukupuoli, ammattiasema tai asuinpaikka. Keskeinen, kaikkia 'objektiivisesti' yhdistävä tekijä on kuitenkin uskonto, vaikka senkään ei voida yksiselitteisesti selittävän niitä tapoja, joilla nämä naiset kulloinkin määrittelevät omaa paikkaansa yhteiskunnassa tai omissa sosiaalisissa verkostoissaan. Erilaisten ja eri tasoisten kulttuuristen symbolien jakaminen on kuitenkin monella tapaa hedelmällinen näkökulma erilaisten yhteisöllisyyksien tarkasteluun.

3.3.2. Jaettuja merkityksiä ja kollektiivisia kuvitelmia – kansallinen yhteisö

Monet nykyteoreetikot ovat pitäneet yhteisöllisyyden perustana ensisijaisena kuulumisen tunnetta (esim. Delanty 2003). Yhteisö on se kokonaisuus, johon yksilö tuntee kuuluvansa, jotain, mikä on enemmän kuin esimerkiksi sukulaisuuteen perustuvat suhteet mutta läheisempää kuin se, mitä kutsumme 'yhteiskunnaksi'. Yhteisöllisyyden perustava elementti onkin kuulumisen (*belonging*) kokemus. (Delanty 2003) Yhteisyys esiintyy jaettuina uskomuksia, tunteina, subjektiivisina kokemuksia, ja sen sisältönä voi olla maailmankatsomus, uskonnollinen näkemys, poliittinen asenne, tieteellinen tai epätieteellinen näkemys, suhtautuminen johonkin maailmassa, valtiossa tai asuinpaikassa ilmenevään asiaan. Yhteisyyttä luovana tekijänä on siis yleistäen aate, ja tällä perusteella voidaan puhua aatteellisesta tai symbolisesta yhteisöllisyydestä. Yhteisöjen ymmärtäminen symbolisiksi leimaa ennen kaikkea modernin ja postmodernin ajan yhteisöjä koskevaa teoretisointia. (Lehtonen 1990, 26-27)

Kuulumisen kokemus ja yhteisöt eivät kuitenkaan synny yksin vuorovaikutuksesta, vaan avoimesta ja jatkuvasta kommunikaatiosta, yhteisten merkitysten rakentamisesta. (Delanty 2003, xx) Välittömän vuorovaikutuksen tuottaman normi- ja arvoyhteisyyden siis korvaa yhä suuremmassa määrin ideologiana toimiva symbolinen yhteisyys. (Lehtonen 1990, 27) Symboliset yhteisöt ovat kommunikaatioyhteisöjä – yhteisöjä, joissa erilaisia merkityksiä rakennetaan ja kommunikoidaan - epävarmassa ja jatkuvassa muutoksen tilassa olevassa maailmassa (Delanty 2003). Nämä jaetut ja yhteisöllisesti viestitetyt merkitykset voidaan ymmärtää symboleiden kautta, ja kommunikaatio voidaan siis ymmärtää jaettuja

symboleja koskevan ymmärryksen kommunikoinniksi. (Lehtonen 1990). Kun yhteisöä tarkastellaan symbolisena, yhteisö voidaan Anthony P. Cohenin (1985) tapaan määritellä siten, että yhteisö on se 'paikka', jossa yksilö siis "oppii kulttuurinsa", ja Cohenille tuo kulttuurin oppiminen merkitsee kulttuuristen symbolien oppimista. Yksilö siis oppii, kuinka olla sosiaalinen omassa yhteisössään ja oman yhteisönsä hyväksymällä tavalla. Erilaiset kulttuuriset symbolit ovat yhteisön symbolisia merkittäjiä, jotka erottavat ne muista yhteisöistä. Yhteisö itse sekä kaikki siihen liittyvä, niin käsitteellinen kuin materiaallinenkin, on luonteeltaan symbolista: yhteisön symbolit ovat mentaalisia konstruktioita, jotka tarjoavat yhteisön jäsenille välineitä luoda merkityksiä ja samalla siis myös ilmaista niitä tiettyjä merkityksiä, joita kyseinen yhteisö jäsenilleen tarjoaa. Cohen kuitenkin huomauttaa, että symbolien jakaminen saman yhteisön jäsenten kesken ei automaattisesti tarkoita niiden merkityksen jakamista. Yksilöiden kokemukset ja ymmärrys yhteisöstään riippuu heidän suhtautumisestaan sen symboleihin, ja edelleen edellytykset tulkita noita symboleita luodaan kunkin yhteiskunnan kulttuurin, kielen ja tapojen oppimisen kautta. Yhteisöllisyyden ei siis tarvitse olla samankaltaista tai samanlaista kaikille yhteisön jäsenille, vaan yhteisöjen määritelmää ja merkityksiä tulee etsiä ennen kaikkea yksilöiden kokemuksesta käsin. Yhteisöllisyys on ikään kuin muotojen (käyttäytymismallien) yhteisyyttä, vaikka niiden muotojen merkitykset kullekin yhteisön jäsenelle voivat vaihdella huomattavasti. (Cohen 1985, 15-19)

Cohenin (1985) mukaan symbolit ovatkin voimakkaita juuri siksi, että ne ovat merkitykseltään epäselviä: osa symbolien merkityksestä muotoutuu aina subjektiivisen kokemuksen pohjalta. Käsitteet samanlaisuudesta tai erilaisuudesta ja näihin perustuvat kuulumisen tunteet ovat siis muuttuvaisia ja vaihtelevia eikä niitä voida tarkastella objektiivisesti: yhteisyyden kokemukset ovat nimenomaan subjektiivisia kokemuksia, jotka ovat olemassa yksilöiden mielissä. Symbolit ovat kuitenkin se kanava, jonka kautta yksilöt voivat puhua 'samaa' kieltä rukoilla 'samaa' jumalaa, osallistua 'samoihin' rituaaleihin tai pukeutua samankaltaisiin vaatteisiin. Yksilöllisyys ja yhteisöllisyys ovat siis yhteen sovitettavissa: aivan kuten symbolin 'yleinen muoto' tiivistää siihen liitetyt merkitykset, yhteisön symbolinen repertuaari tiivistää yksilöllisyydet sekä muut yhteisössä ilmenevät erot sekä tarjoaa tavan ilmaista, tulkita ja hallita niitä. Yhteisön symbolinen repertuaari muovaa jatkuvasti eroja samankaltaisuudeksi niin tehokkaasti, että yksilöt voivat kokea kuuluvansa 'yhteisöön' ja asettaa itsensä erilleen muiden yhteisöjen jäsenistä. Symbolit siis rakentavat ja tekevät todelliseksi yhteisön rajat. Vaikka saman yhteisön jäsenet voivat pitää itseään erilaisina suhteessa myös toisiin saman yhteisön jäseniin, keskeistä kuulumisen kokemukselle kuitenkin on se, että he kokevat kuuluvansa *enemmän* näiden kyseisten toisten

kanssa kuin muiden yhteisöjen jäsenien. Tuo kuuluminen perustuu juuri symbolien jakamiseen – vaikka symbolien merkitys voikin vaihdella, symbolit sinänsä ovat silti yhteisiä. (Cohen 1985, 20-21)

Symbolisiksi voivat edellä kuvatuilla perusteilla määrittäytyä hyvin monenlaiset yhteisöt – ja myös samat yhteisöt hyvin monella eri tavalla. Tutkimustehtäväni liittyy olennaisesti kansalaisuuden ja kansallisen yhteisön käsitteisiin, ja mielestäni onkin hyödyllistä tarkastella hieman tarkemmin sitä, millä tavoin kansalaisuutta ja siihen perustuvaa yhteisöllisyyden kokemusta voidaan teoreettisesti jäsentää. Kansalliset yhteisöt määritellään usein ennen kaikkea poliittisen yhteisyyden ja osallistumisen teorian kautta, mutta tässä haluan nostaa esiin juuri jaettujen symbolien merkityksen. Kansalaisuutta voidaan pitää vain yhtenä yhteisöllisyyden muotona, mutta kansalaisuutta koskeva teoria voidaan ymmärtää myös laajemmin kuvaamaan erilaisia yhteisöjä, joille ei ole helposti tunnistettavaa yhteistä merkitystä. Antropologien kasvava kiinnostus nationalismia kohtaan on edelleen yksi askel kohti ”meidän”, omien läntisten yhteiskuntiemme tutkimusta. Antropologian tutkimuskohde on laaventunut ’heimoista’, ’etnisistä ryhmistä’ ja kategorioista näiden suhteisiin kokonaisiin kansoihin ja kansakuntiin, kansallisvaltioihin ja nationalismiin (Jenkins 1999, 87). Modernin ajan muuttoliikkeiden ymmärtämisessä ja hallitsemisessa etnisyyden ja kansallisuuden kysymyksillä onkin ollut yhä lisääntyvä merkitys. Etnisten ideologioiden tapaan nationalismi painottaa kuhunkin kansakuntaan kuuluvien kulttuurista samankaltaisuutta ja rakentaa erontekoja muihin vastaaviin kollektiiveihin, joista siis kuulumisen määrittelyn kautta tulee ulkopuolisia. (Eriksen 1993, 6) Nationalistinen ideologia pyrkii opettamaan yksilöille, että he eivät ole ensisijaisesti tietystä kaupungista, kylästä, läänistä tai suvusta, vaan ennen kaikkea tietyn kansakunnan jäseniä. Mikäli nationalistinen ideologia onnistuu pyrkimyksissään, yksilöiden käsitys omasta yhteisöstään laajenee kattamaan koko kansakunnan. (Eriksen 1993, 61)

Tunnettu nationalismin teoreetikko Benedict Anderson tarkastelee teoksessaan *Kuvitellut yhteisöt* (1983/2007) kansakuntia kuvitteellisina, poliittisina yhteisöinä. Andersonin mukaan kansakunta määrittyy kuvitteelliseksi yhteisöksi, koska käsitystä kuulumisesta ja yhteisyydestä kantaa ennemminkin mielikuva yhteisyydestä kuin tosiasiallinen vuorovaikutus. (vrt. Lehtonen 1990, 124-125) Kansallisuutta ja valtiollista yhteenkuuluvuutta korostava nationalismi tulisi Andersonin mukaan ymmärtää rinnastamalla se sitä edeltäneisiin suuriin kulttuurisiin järjestelmiin, joista ja toisaalta joita vastaan se syntyi. Hän sijoittaa nationalismin synnyn läntisessä Euroopassa 1700-luvulle, jolloin valistus ja sekularismi mursivat uskonnollisten maailmankuvien ylivaltaa; siis siihen historialliseen vaiheeseen, jossa uskonnot menettivät merkitystään yhteisöjen ja muiden kollektiivien rakentamisessa eritoten Euroo-

passa. Kansakunnat kuviteltuina, täysivaltaisina yhteisöinä ovat siis tulleet oleviksi siinä historiallisessa vaiheessa, jossa minkä tahansa maailmanuskonnon kannattajat joutuivat kohtaamaan vastaavien uskontojen moninaisuuden, ja siksi nämä kansakunnat unelmoivat olevansa vapaita ja suoraan Jumalan alaisia, mikäli ne ylipäätään olivat Hänen alaisiaan; tämän vapauden tae ja merkki on täysivaltainen ja itsenäinen valtio. Vaikka Anderson ei väitä uskonnon millään muotoa korvautuneen nationalismiin tai kansallisuuden ajatuksilla, hän esittää, että nationalismi täytti osaltaan uskonnon rapautumisen aiheuttamaa tyhjiötä maailman ja ihmiselämän merkityksellistämässä ja jatkuvuuden odotuksissa. Nationalismia ja uskontoa yhdistääkin muun muassa se, että ne molemmat ovat kiinnostuneita kuolemasta jaetun menneisyyden ja yhteisen kohtalon kuvittelun välineenä; uskonnot, samalla tavalla kuin valtiolliset ideologiat, pyrkivät antamaan selityksiä ihmisiä vaivaaviin jatkuvuuden ongelmiin ja kysymyksiin kuolleiden ja vielä syntymättömien, samaan kuviteltuun yhteisöön kuuluvien välillä. Andersonin teoriassa siis kansallisvaltio tai kansallinen yhteisö on siis omalla tavallaan uskonnollisen yhteisön sekulaari vastine (Anderson 2007; vrt. Lehtonen 1990, 124)

Andersonin määritelmässä kansakunnat ovat rajallisia siksi, että suurimmillakin on äärelliset, joskin joustavat rajansa, joiden taakse voidaan sijoittaa toisia kansakuntia; kansakunnat siis määrittelevät itseään suhteessa toisiin, jollain tavalla erilaisiin – Andersonin teoriassa alkujaan eri kieltä käyttäviin - kansakuntiin: yhteisöt siis tulevat oleviksi suhteessa toisiin yhteisöihin, joiden rajoja merkitään jaetuilla, nationalististen ideologioiden rummuttamilla samanlaisuuden ja erilaisuuden käsityksillä. (Anderson 2007, 3947) Kaiken kaikkiaan Andersonin mukaan kansakunnat on kuviteltu yhteisöiksi, koska huolimatta kussakin kansakunnassa todellisuudessa vallitsevasta epätasa-arvosta ja riistosta kansakunta käsitetään aina syväksi, kaiken läpäiseväksi toveruudeksi, joka on viimeisten vuosisatojen aikana saanut monet miljoonat ihmiset tappamaan ja ennen kaikkea kuolemaan vapaaehtoisesti tämän kuvitelman puolesta. Tällaiset uhraukset selittyvät Andersonin mukaan nationalismiin kulttuurisilla juurilla, joita ilmaistaan muun muassa jaetun kielen ja kansallisten symboleiden tai esimerkiksi kansallissankareiden kautta. Yhteisöt ovat kuviteltuja ne ovat siksi, että pienimpienkään kansakuntien jäsenet eivät ikinä voi tuntea tai tavata edes useimpia kanssakansalaisistaan, tai edes kuulla heistä tai välttämättä tietää heidän olemassaolostaan, vaikka kaikkien mielissä elää kuva heidän jakamastaan yhteisyydestä ja yhteisöstä. Kaikki kasvokkain kontakteihin perustuneita varhaisimpia kyliä suuremmat, tai ehkä myös nämä kylät, ovat kuviteltuja. Niiden erotteluperusteena ei tule käyttää niiden valheellisuutta tai aitoutta, vaan tapoja, joilla ne on kuviteltu. (Anderson 2007, 39-40) Tämä kuvittelu perustuu alkujaan jaettuun kie-

leen ja kielen kaltaisiin jaettuihin symboleihin, joiden levittämisessä ja vahvistamisessa kirjapainotaidolla ja sittemmin teknologian kehityksellä on ollut huomattava merkitys. Alkujaan Andersonin mukaan keskeistä erilaisten kansallisten ja nationalististen ideologioiden kehityksessä oli yhteisten ja jaettujen kirjakielten kehitys sekä lukutaitoisen porvariston rooli noiden kielten ja niiden välittämien valtiollisten ideologioiden levittämisessä. Kielet sitoivat yhteen paikallisväestöjä ja sittemmin laajoja, kansakunniksi asti kasvavia kokonaisuuksia, joiden yhteisyyden perustaksi kuviteltiin yhteisiä historioita ja alkuperiä; kansankielistyminen mahdollisti sen, että kansakunnan kuvitelmat eivät oleet ainoastaan lukutaitoisen porvariston ”omaisuutta”. Tiedotusvälineiden kehittyminen samaan aikaan valtioyhteisön idean syntymisen ja kehittymisen kanssa loi edellytykset uudenlaisen kommunikaatioverkoston hyödyntämiselle sekä kansankieleen perustuvan yhteisöllisyyden tunteen kehittymiselle myös ”tavallisten” kansalaisten keskuudessa. (Anderson 2007, 47-49; vrt. Lehtonen 1990, 125)

Anderson selventää yhteisöjen kuvitteellisuutta viittaamalla esimerkiksi islamilaista maailmaa uskovien mielissä yhdistävän *umman* yhteisöllisyyteen. Islamin uskon ja islamilaisen kulttuurin tai elämäntavan levittäytyminen käytännössä kaikkiin maanosiin ja jokaiselle mantereelle tekee mahdottomaksi yhteisön alueellisen, maantieteellisen rajaamisen tai sen jäsenten määrittelyn esimerkiksi etnisen, kulttuurisen tai kielellisen taustan perusteella. Vaikka *umman* jäsenten valtava diversiteetti teki ja tekee mahdottomaksi suoran, suullisen kommunikoinnin sen jäsenten välillä, he kykenivät tai kykenevät ymmärtämään toistensa kirjoitettuja symboleita – olihan heidän pyhä tekstinsä alkujaan olemassa ainoastaan klassisella arabialla kirjoitettuna. Tässä mielessä kirjoitettu arabia loi yhteisön merkkien, ei äänteiden pohjalta. Yhteisöön kuuluminen myös perustui ainakin osittain noiden yhteisten symbolien, arabialaisten kirjoitusmerkkien, ymmärtämiseen. (Anderson 2007, 47-48) Muslimien *umma*, muslimien hengellinen ja henkinen yhteisö sitoo ainakin periaatteessa kaikki maailman muslimit kokonaisuuteen, globaaliin yhteisöön ja elämäntapaan, jota voi kutsua myös islamilaiseksi kulttuuriksi. Umma on siis ennen kaikkea kuviteltu, ylijäräinen yhteisö, johon informanteilla on myös paikallisia, konkreettisia ja kasvokkaisia kontakteja. Tässä palaamme taas jo aiemmin esitettyyn yhteisön määritelmään, joka ymmärtää kulttuurin jaettujen symbolien järjestelmäksi, jonka jakamiseen ja kommunikointiin myös yhteisöllisyyden kokemukset perustuvat. Suomalaisten muslimien yhteisöä tai yhteisöjä voidaan tarkastella symbolisina, kuviteltuina ja omalla tavallaan kieleen perustuvina tai sen kautta määritettyinä yhteisöinä. Esimerkiksi suomen kaltaisen kansallisen – ja vain kansallisen – kielen tapauksessa kieli on siis äärimmäisen osuva esimerkki tietyn ryhmän kesken jaetusta symbolien järjestelmästä. Toisaalta musli-

mien kohdalla toinen, erilaiseen ja toisenlaisiin seikkoihin perustuvaan yhteisöön kiinnittävä yhteinen merkittäjä on arabian kieli. Lähtökohtana jo se, että islamilaisen käsityksen mukaan muslimien pyhästä kirjasta, Koraania, tulee lukea ensisijaisesti alkukielellään arabiaksi (käännöksiä pidetään yleisesti tulkintoina tai selitysteoksina), luo heille siteen arabian kieleen – ja tämä side on näkyvä heidän elämässään monella tavoin siitä huolimatta, hallitsevatko he arabian kielen vai eivät. Suhteessa Andersonin kielen merkitystä korostavaan näkemykseen kuviteltujen yhteisöjen yhteisyydestä yhtäältä suomen ja toisaalta arabian kieli toimivat siis omalla tavallaan olennaisina ja ikään kuin ilmeisinä toisistaan erilaisiin kuviteltuihin yhteisöihin kuulumisen välineinä. 'Suomen kansa' valtiollisena ja poliittisena yhteisönä vertautuu islamilaiseen, globaaliin ja kansainväliseen yhteisöön –omalla tavallaan molemmat ovat yhtä lailla kuvitteellisia. Omalla tavallaan islamin voi ymmärtää myös 'valtion' kaltaiseksi poliittiseksi yhteisöksi, jonka perustana on periaatteessa kaikkia sen jäseniä yhtä lailla koskettava ”perustuslaki”, siis islamin tapauksessa opin lähteistä ja ennen kaikkea *shariasta* koostuva yhteiskunnallinen ja yksilöllistä elämää säätelevä järjestelmä. Tosin tuo laki ei voi koskettaa kaikkia *käytännössä* samalla tavalla, koska muslimit elävät hyvin erilaisista valtiollisten poliittisten järjestelmien sisällä ja ovat sidoksissa näiden asettamiin lakeihin; islamissa on myös opillisiinlähteisiin palautuva peruste sille, että muslimien on periaatteessa oltava lojaaleja valtioiden laeille niissä yhteiskunnissa, joissa elävät – ainakin niin kauan, kuin nuo lait eivät velvoita islamin vastaiseen toimintaan.

Benedict Andersonin (2007) tulkinta kansakunnasta ja sen myötä myös yhteisöistä kuviteltuina kokonaisuuksina tai sosiaalisen toiminnan verkostoina yleensä perustuu pitkälti poliittiseen toimintaan, kansallisvaltiokehityksen ja nationalismien historiaan, vaikka kytköksiä myös toisen tyyppisiin yhteisöihin on löydettävissä. Myös muihin kuin kansalliseen kuviteltuun yhteisöön samaistumista ja kuulumisen kokemusta voidaan pitää poliittisena, mikäli yhteisöt ajatellaan toistensa kanssa vastakkaisiksi tai kilpaileviksi ryhmiksi (vrt. Brah 1996, 93). Stuart Hall (1999) jäljittää kansakunnan merkityksiä identiteetin rakentumisessa ja ylläpitämisessä. Hall näkee kansalliset kulttuurit modernissa maailmassa keskeisenä identiteettien lähteenä. Esimodernilla ajalla heimoon, kansaan, uskontoon ja alueeseen kohdistunut uskollisuus ja identifikaatio siirtyivät Hallin mukaan läntisissä yhteiskunnissa asteittain kohdistumaan kansalliseen kulttuuriin. Kansakunta ei kuitenkaan ole vain poliittinen yksikkö, vaan myös jostain merkityksiä tuottavaa: kulttuurinen representaatiojärjestelmä. Mielikuvat kansallisista kulttuureista muokkaavat ymmärrystä itsestämme sen kautta, mihin koemme kuuluvamme. Ihmiset eivät ole vain jonkin kansakunnan kansalaisia vaan myös osallisia kansakunnan ideaan, joka on representoitu sen

kansallisessa kulttuurissa. Kansallinen kulttuuri on diskurssi, tapa rakentaa merkityksiä, jotka suuntaavat ja järjestävät sekä toimintaamme että käsityksiämme itsestämme. (Hall 1999, 45-47)

Nykyisessä historiallisessa tilanteessa kanasalaisuuden symbolinen luonne on korostunut, ja se määrittyy enen kaikkea 'kansallista turvallisuutta' koskevan neuvottelun kautta - siis sen kautta, millä tavoin 'hyvät' maahanmuuttajat erotetaan 'huonoista' tai 'pahoista', mitkä kulttuurit ovat turvallisia ja mitkä eivät, ja millä tavoin kutakin kulttuurista vähemmistöä tulee kontrolloida. (Bhabha 1994, xvii) Näillä määrittelyillä ja niistä seuraavilla asenteilla ja suhtautumistavoilla on hyvin konkreettisiakin seurauksia etenkin 'erilaisiksi' tai 'toisiksi' määrittyvien ihmisten arjessa. Ronkaisen (2006) mukaan kansalaisuus on Suomessa ollut tarkoin säännelty ja huolella varjeltu kansallinen projekti. Suomalaisuutta on usein pidetty itsestäänselvyytenä, jonain johon kasvetaan ja joka annetaan annettuna tiettyyn ryhmään kuululle. Suomen kansalaisuus on sidottu suomalaisuuteen, valtion ja etnisyyden liittoon ja vaatimukseen vahvasta yhtenäiskulttuurista. Suomalainen identiteetti on perinteisesti sidottu yhteisöön, jonka jäsenet jakavat ja joita yhdistää samat kokemukset, sama kieli, kulttuuri ja uskonto; "meidän", tutun ja oman rinnalla ulkopuoliset määrittävät "muiksi", vieraiksi ja toisiksi. (Ronkainen 2006, 244-249)

Marja Vuorinen (2004) tarkastelee kansallisen itseymmärryksen rakentamiseen olennaisesti kuuluvaa teemaa, niitä vasta- ja viholliskuvia jotka suomalainen kansallisuusliike tuli itseään määrittellessään rakentaneeksi. "Suomen kansa" on historiassa sulkenut ulkopuolelleen ja asettanut vastakuvikseen erilaisia sosiaaliluokkia ja kansallisia ryhmiä, jotka ovat uhanneet "suomalaisuuden ideaa" joko ulko- tai sisäpuolelta. Ulkoiset viholliset ovat useimmiten syntyperältään tai kulttuuriltaan vieraita ryhmiä, sisäiset puolestaan oman ryhmän epäluotettaviksi katsottuja jäseniä, jotka uhkaavat oman ryhmän säilymistä. (Vuorinen 2005, 264) Maahanmuuton lyhyehkä historia Suomessa asettaa hyvin monet eri ryhmät vieraiksi ja kenties myös kansalliseen yhteisöön kuulumattomiksi. Vieraus tai toiseus on usein poliittinen tai ideologinen konstruktio, ja islamin ollessa kyseessä se mitä suurimmassa määrin on näitä molempia. Suomalaiset muslimit edustavat omalla erikoisella tavallaan sekä sisä- että ulkopuolista uhkaa suomalaisuuden idealle: he ovat "meitä", jotka ovat pukeutuneet "muiden" vaatteisiin – sekä kuvaannollisesti että konkreettisesti. "Suomalaiseksi syntyminen" ja "veri" kytkevät suomalaisuuden etnistettyyn ruumillisuuteen, ja sen kautta rakentuu kytkös perheeseen, sukupuoleen ja seksuaalisuuteen. "Juuriin" viittaava metafora puolestaan kytkee kansallisuuden fyysiseen, rajoilla merkittyyn tilaan ja paikkaan sekä sosiaalisten järjestysten kautta muokattuun ja mentaaliseen, mielikuvien kautta paikannettuun.

(Gordon 2001, 31) Suhteessa suomalaisuuteen ja suomalaiseen kansalliseen kulttuuriin suomalaisten naisten avioituminen ulkomaalaisten miesten kanssa koetaan ongelmalliseksi ja ikään kuin myös vaaralliseksi, uhaksi kansallisuudelle, vaikka Suomessa suomalaisuuden varjeleminen ei olekaan liittynyt niinkään ”veren puhtauteen” vaan ”suljetun klubin” ideaan (Ronkainen 2006, 245-246). Suhteessa islamin uskoon kääntyneisiin länsimaisiin ulkomaalaistaminen ja toiseuttaminen tulevat erityisen näkyväksi, etenkin kun kyseessä ovat juuri naiset. Nationalistisen retoriikan ylläpitämässä työnjaossa naiset on nähty kansakunnan vaalijoina ja sitä suojelevien satureiden äiteinä, joiden tehtävänä on ollut kansakunnan uusintaminen. Esimerkiksi perheettömäksi jättäytyvän naisen on siis nähty tietoisesti luopuvan velvollisuuksistaan kansakuntaansa kohtaan ja pettävän isänmaansa, ja toisaalta muukalaisille antautuneiden naisten lasten on katsottu heikentävän suomalaista rotua. Huono äiti ja siveetön nainen on ollut kansakunnan petturi, sen ”sisäinen toinen”. (Vuorinen 2004, 260-261)

Usein kansalaisuuden ja kansalliseen yhteisöön kuulumisen edellytyksenä oletetaan olevan juuri ”suomalaiset juuret”, siis syntymän kautta saavutettu jäsenyys suomalaisessa kansallisessa yhteisössä. Suomalaisuuden, siis Suomen kansalaisuuden voi myös virallisesti saavuttaa Suomessa syntymän, syntymäpaikan tai perhesuhteiden kautta. (Maahanmuuttovirasto 2010b) Suomen kansalaisuuden saavuttamisen vaatimuksena oli pitkään kaikista muista kansalaisuuksista luopuminen, ja suomalaisuutta on rakennettu vanhojen kansallisten vähemmistöjen läsnäolosta huolimatta pitkälti erilaisuuden minimoinnilla. (Ronkainen 2006, 244) Monikansalaisuus, joka Suomessa tarkoittaa käytännössä kaksoiskansalaisuutta (Maahanmuuttovirasto 2010b) mahdollistui Suomessa periaatteessa vasta vuonna 2003 (Ronkainen 2006, 237-238). Monikansalaiset asettuvat Suomessa merkittävään asemaan Suomen kansalaisina ja siten suomalaisina, mutta toisaalta myös ’epätäydellisesti suomalaisina’, ”ulkomaalaisina” ja siten ”vieraina” tai ”toisina”. (mt., 249) Kunkin valtion lainsäädäntö siis määrittää sen, kenelle kansalaisuus myönnetään ja millä perusteilla, ja samalla siis myös sen, kenellä on täysivaltaisen kansalaisen oikeudet ja velvollisuudet, mitä kansalaisuus tai kansallisuus kyseisessä valtiossa merkitsee ja mitkä ovat kansallisen kulttuurin ja sen esittämisen rajat. (Moodod 2009, 166)

Suomen kansalaisuutta on nykyisin mahdollista tavoitella myös hakemuksella, mikäli tietyt laissa määritellyt ehdot täyttyvät. Suomalaisen vanhemman perusteella tai ottolapsisuhteen kautta määrittyvän kansalaisuuden lisäksi ulkomaalaisen, jonka henkilöllisyys on luotettavasti selvitetty, on mahdollista

saada Suomen kansalaisuus, mikäli hän on täysi-ikäinen tai avioitunut sitä ennen, asunut Suomessa riittävän kauan ja elänyt nuhteettomasti. Nuhteettomuudella tarkoitetaan sitä, että hakijaa ei ole määrätty lähestymiskieltoon, hän ei ole syyllistynyt rangaistavaan tekoon tai laiminlyönyt esimerkiksi elatusvelvollisuuttaan tai julkisoikeudellisia maksuvelvoitteitaan. Lisäksi hänen on pystyttävä luotettavasti selvittämään, miten saa toimeentulonsa, ja osattava suomen tai ruotsin kieltä tyydyttävästi tai vaihtoehtoisesti hallita suomalainen viittomakieli. (Maahanmuuttovirasto 2010a) Suomalaisuuden ”viralliseksi ehdoiksi” määrittyvät siis sukulaisuuden, asuin- tai kotipaikan ja kielitaidon lisäksi nuhteettomuus ja kyky elättää itsensä. Nämä suhteutuvat mielenkiintoisella tavalla myöhemmin määriteltyyn ’muukalaisuuden’ ideaan, jonka mukaan erilaiset ’vieraat’ tai ’toiset’ määrittyvät joko enemmän tai vähemmän vieraiksi sen kautta, mikä heidän paikkansa ja asemansa ja tehtävänsä on kussakin yhteisössä. Virallisella kansalaisuudella on usein konkreettisia seurauksia myös sen kautta, että virallinen asema mahdollistaa virallisten, laillisten oikeuksien vaatimisen – tai ainakaan asemaa ei voida kiistää.

Suomessa on voimakkaasti rakennettu kuvaa suomalaisesta kansakunnasta suomalaisessa kansallisvaltiossa, ja siten kansallisuus ja kansalaisuus on nähty pitkälti päällekkäisinä: kansallistunne, nationalismi, kietoutuu molempiin, ja yksilötasolla kansallinen erityisyys kulminoituu ja saa formaalin muotonsa kansalaisuudessa. Kansakunta rakennetaan historiallisten toimintojen kautta. Näiden päämääränä on yhteisyyksien rakentaminen: kansallisuuden kuvittelu rakentaa kansallisuutta merkityksinä, mutta merkitykset rakentuvat myös käytännöissä ja kokemuksissa, joissa kansallisuus materialisoituu. Suomalaisuus korostuu ”tavallisuutena”, eikä siihen välttämättä kiinnitetä arjessa huomiota – paitsi silloin, kun joku tai jokin poikkeaa tuosta oletetusta tavallisuudesta. (esim. Tolonen 2002, 246-xx) Esimerkiksi suomalaisessa koulujärjestelmässä suomalaisuus toimii edelleen vahvana klassifikaationa ja raamitukseksi. Koulujärjestelmät ovat yleensäkin kansallisia projekteja, mutta Suomessa vahvan yhteisen kulttuurin rakentaminen ja homogeenisyyden merkitys ovat korostuneet erityisen voimakkaasti. (Gordon 2001, 27-30) Kulttuurisille, uskonnollisille, sosiaalisille tai seksuaalisille eroille ei välttämättä ole erityistä herkkyyttä, vaan kulttuurisia (siis suomalaisia) taustatekijöitä, kuten ihonväriä, suomenkielisyyttä tai luterilaista kristillisyyttä pidetään itsestään selvyytenä. Esimerkiksi oppitunneilla tai koulun muissa toiminnoissa kuten juhlissa tai vierailuissa ei välttämättä oteta huomioon muiden etnisyyksien ja kulttuurien tuomia eroja ja moninaisuuksia, mikä vaikuttaa myös lasten ja nuorten erilaisuutta, toiseutta ja kulttuuria koskeviin käsityksiin itsestä suomalaisina sekä toisista ”erilaisina”, koululaitoksen ja muiden instituutioiden vahvistamana suomalaisuuden muotista poikkeavina. (Gordon 2001; myös Harinen 2000, Suurpää 2002, Tolonen 2002) Tässä tarkastelemani suomalaiset muslimikäännynnäiset asettuvat

monella tapaa samankaltaiseen asemaan suhteessa vallitsevaan yhteiskuntaan kuin monikansalaiset. Vaikka uskonto ei asetukaan vastakkain kansalaisuuden kanssa, yksilöiden elämässä kansalaisuus ja uskonnollisuus voivat asettua vastakkain, mikäli ympäröivä yhteiskunta ei hyväksy niiden yhdistämistä (Ronkainen 2006, 245-246). Suomessa, jossa uskonnonvapaus toteutuu verrattain varsin hyvin eikä uskonnon harjoittamiselle ainakaan periaatteessa aseteta rajoituksia valtion taholta, kansalaisuuden ajatus ei sulje pois vaihtoehtoisen tai valtaväestöstä poikkeavan uskonnollisuuden mahdollisuutta eikä myöskään edellytä sitä. Kuitenkin musliminaiset ulkonäöllään ja valtavirrasta poikkeavalla käyttäytymisellään paitsi häiritsevät kuvaa suomalaisuudesta, myös luovat uhkakuvan ”muukalaisvaarasta” (ks. luku 3.4.1.) ja avioituessaan ulkomaalaisten, etenkin arabimiesten kanssa myös uhkakuvan kansallisen ja kulttuurisen ”puhtauden” vaarantamisesta. Informanttini valtaväestöön sijoittava kansalaisuus mutta perinteisestä suomalaisuudesta olennaisesti poikkeava uskonnollisuus ovat jatkuvasti törmäyskursilla – tosin ”tavallisten suomalaisten”, ei heidän itsensä mielestä. Muslimius tuntuu loukkaavan suomalaisuuden ideaa ja isänmaata, jossa oletuksena on yksi ja yhdenmukainen kansalaisuus sekä kansallinen ja uskonnollinen identiteetti.

3.3.3. Rajoja ylittäviä ja ’rikkovia’ suhteita - transnationaalit yhteisöt

Useat modernin ajan teoreetikot ovat esittäneet yhteisöjen ja sosiaalisten verkostojemme olevan nykyisin yhä lisääntyvässä määrin pirstaleisia, hajaantuneita ja jatkuvasti muuttuvia. Yhteisöjä ei voida enää pitää esimerkiksi yhteen paikkaan kiinnittyneinä, vaan globalisaatio ja monikulttuuristuminen ovat olennaisella tavalla muuttaneet myös paikkaa ja paikallisuutta koskevaa ymmärrystä. Myös transnationaalien perheiden ja yleensä kansakuntien ja valtioiden rajoja ylittävien sukulaisuus- ja ystävyysuhteiden nähdään usein olevan erityisesti myöhäis- tai postmodernin ajan ilmiö, vaikka ylijarjaiset kontaktit eivät toki ole uusi ilmiö meidänkään yhteiskunnassamme. Modernin ajan myötä nuo suhteet ovat tosin saaneet uusia merkityksiä, lisääntyneet ja ehkä myös tiivistyneet muun muassa globalisaation ja uuden teknologian tuomien kommunikaatiomahdollisuuksien myötä (esim. Delanty 2003). Yhteisöt, jotka voidaan myös ymmärtää jo yllä esitellyn kansalaisuuden tavoin kuvitelluksi tiettyyn maantieteelliseen sijaintiin perustuviksi yhteisöiksi, saavat usein myös uudenlaisia paikkaan – tai moniin, vaihteleviinkin paikkoihin – kiinnittyviä merkityksiä.

Transnationalismia (ts. transnationaaleja prosesseja) voidaan kuvata ja selittää monesta eri näkökulmasta käsin. Transnationaalien käsitteen kautta voidaan ymmärtää erilaisten maantieteellisiä, valtiollisia

ja kulttuurisia rajoja ylittävien sosiaalisten suhteiden ja verkostojen muotoja. Transnationalismia voidaan tarkastella myös tietynlaisena tietoisuuden muotona: erilaiset diasporiset tietoisuudet yhdistävät useita eri identiteettejä ja kuulumisen 'paikkoja', eivätkä yksilöiden kokemukset paikastaan ja kuulumisestaan välttämättä kiinnity yksinomaan esimerkiksi kansalaisuuteen tai vastaavaan kuulumiseen jossakin tietyssä maantieteellisessä paikassa. Käytäntöjen ja merkitysten ohella myös lailliset, poliittiset ja kulttuuriset ilmiöt muovaavat useissa maantieteellisissä paikoissa sijaitsevia mutta silti jaetuiksi koettuja paikallisuuksia. Transnationalismi siis muoaa uudelleen käsityksiä paikallisuudesta ja 'paikasta' muodostaen eräänlaisen 'translokaalin', moniin fyysisiin paikkoihin sijoittuvan mutta silti jaettuun ymmärrykseen tai kokemukseen perustuvan paikan ja identiteetin. Sosiologit ja antropologit ovat ymmärtäneet transnationalismin ennen kaikkea rajoja ylittävänä sosiaalisena muodostelmana. 'Etniset diasporat' ovat tyypillisiä esimerkkejä transnationaaleista yhteisöistä, ja niistä onkin tullut keskeisiä tapoja ymmärtää transnationalismin muotoja ja dynamiikkaa. Transnationaali diaspora voidaan ymmärtää ensinnäkin globaalisti maantieteellisesti hajanaisina mutta etnisesti yhtenäisinä ryhminä, toiseksi alueellisin paikkoina ja konteksteina, joissa kyseiset ryhmät sijaitsevat tai joita ne asuttavat, ja kolmanneksi kotimaina tai -konteksteina, joista he tai heidän esivanhempansa ovat kotoisin. Tiiviit ja aktiiviset verkostot, jotka kattavat laajoja alueita ja tiloja, muovaavat monella tapaa erilaisia sosiaalisia, kulttuurisia, taloudellisia ja poliittisia suhteita. (Vertovec 2009, 4-13) Transnationaali yhteisö siis eroaa universaaleista, ylijaraisista 'maailmanyhteisöistä' (esim. puhtaasti uskontoon perustuvat diasporat) siinä, että siihen liittyy myös paikallisia kuulumisen muotoja. Transnationaalit yhteisöt toimivat globaalissa kontekstissa, mutta ovat sidoksissa myös paikallisuuteen perustuviin yhteisöihin. Transnationaalit yhteisöt perustuvat muuttoliikkeisiin, ihmisten laajamittaisiin liikkeisiin ympäri maailman. Ne ovat luonteeltaan vaihtelevassa määrin 'vaeltavia', diasporisia ja hybridejä. Niiden kosmopoliittisuus perustuu liikkeeseen, joka muuttaa paikan käsityksiä ja saa aikaan kulttuurista sekoittumista, jonka seurauksena edelleen erilaiset identiteetit ovat jatkuvan neuvottelun alaisia. (Delanty 2003, 158) Esimerkiksi kansallistalvioiden rajaseuduilla asuvat sijoittuvat monin tavoin kulttuurien, yhteiskuntien, valtioiden ja maantieteellisesti luokiteltujen sijaintien välimaastoon. Muuttoliikkeet ja esimerkiksi kansainväliset liiketoimet sijoittavat useita ihmisiä monien kulttuurien ja yhteiskuntien 'välille'. Onko kiinalainen, Yhdysvalloissa pysyvästi asuva liikemies yhdysvaltalainen vai kiinalainen, ja kumpaa kulttuuria hän edustaa sambialaisen silmissä? Myös monikulttuurisuus rikkoo perinteistä paikan ja kulttuurin välistä kytköstä: esimerkiksi paikallisuuteen perustuva 'kansallinen identiteetti' voi kattaa monista eri kulttuurisista alkuperistä lähtöisin olevia ihmisiä. Myös erilaiset "alakulttuurit" luovat käsityksen toisistaan eriytyneistä kulttuureista, joita kaikesta huolimatta yhdistää sijoittuminen samalle maantieteelliselle alueelle.

Lisäksi postkolonialismi on mutkistanut käsitystä kulttuurien ja paikkojen yhteydestä: erilaiset postkolonialismin aikakauden hybridit yhteisöt ja kulttuurit eivät sijoitu ongelmattomasti mihinkään maantieteelliseen tai alueelliseen tilaan. Maantieteellisten alueiden, joilla kulttuurien tai yhteiskuntien sanotaan sijaitsevan, ei toki tarvitsekaan olla yhtä pitäviä valtioiden kanssa: monet kulttuurisiksi mieltämämme alueet sijaitsevat monen valtion alueella, ja toisaalta monet valtiot voivat olla monikulttuurisia. Käsitteet itsenäisistä kansakunnista ja autonomisista kulttuureista ovat postmodernilla ajalla korvautumassa ymmärryksellä toisiinsa linkittyneistä ja limittäisistä tiloista, joissa tapahtuvat yhteiskunnalliset, sosiaaliset ja kulttuuriset muutokset ovat yhteydessä toisiinsa. Kulttuurien, sijaintien ja yhteiskuntien välisiä suhteita ymmärtääkseen on ymmärrettävä myös niitä monimutkaisia vallan hierarkioita, jotka paikkojen ja kulttuurien välisiä suhteita ja kommunikaatiota leimaavat. (Gupta & Ferguson 1992, 7-8)

Tietoverkkojen mahdollistamat maailmanlaajuiset yhteydet avaavat uusia näkökulmia yhteisöllisyyden muutoksiin ja luonteeseen. Globaalien tietoverkkojen ja kommunikaatioteknologian myötä transnationalismia voidaan tarkastella myös kulttuurisen uusintamisen muotona: transnationalismi yhdistetään usein erilaisten tyylien, sosiaalisten instituutioiden ja jokapäiväisten käytäntöjen muuttuvaisuuteen, jota kuvataan esimerkiksi synkretismin, kreolisaation, kulttuurisen kääntämisen tai hybridien käsitteillä. Etenkin erilaiset globaalin median ja kommunikaation muodot vauhdittavat kulttuuristen ilmiöiden liikkuvuutta ja identiteettien muutoksia. Transnationalismi voidaan ymmärtää erityisenä poliittisen sitoutumisen muotona: globaali julkinen tila yhdessä kommunikaatioteknologian kehittymisen kanssa mahdollistaa erilaisten ideologioiden, aatteiden ja toimintatapojen leviämisen ja niihin sitoutumisen kulttuurisista, yhteiskunnallisista ja maantieteellisistä sijainneista huolimatta. (Vertovec 2009, 7-12) Lisääntyneet kommunikaatiomahdollisuudet ja –muodot ovat myös synnyttäneet aivan uusia ”nettiyhteisöjä”, jotka kokoavat ihmisiä kaikkialta maailmasta jakamaan samoja kokemuksia ja kiinnostuksen kohteita – ihmisiä, jotka eivät tunne toisiaan tai välttämättä koskaan kohtaakaan kasvotusten. Samalla kun perinteisten paikallisten yhteisöjen on katsottu heikentyvän, erilaiset nettiyhteisöt lisääntyvät ja moninaistuvat. (Hautamäki 2005, 9) Esimerkiksi islamin poliittiset verkostot toimivat yhä aktiivisemmin erilaisten globaalien tietoverkkojen välityksellä, ja tiedotusvälineet sitovat globaalia diasporista ja kuviteltua yhteisöä yhä tiiviimmin yhteen konkreettisten, kasvokkaisten kontaktien sijaan bittiavaruudessa (esim. Linjakumpu 2009). Uuden teknologian voidaan siis katsoa olevan keskeisiä nykypäivän transnationaalien yhteisöjen kommunikaatiokanavia – vaikka teknologiat eivät välttämättä muodostaisi kaikkiaan uusia sosiaalisten verkostojen muotoja, ne ainakin eittämättä vahvistavat jo olemassa olevia. (Vertovec 2009, 5) Identiteettien tärkeä ulottuvuus on paikallisuuden ja globaalin yhdistyminen, mutta

näiden välinen suhde vaihtelee: nykyisin nopeiden yhteyksien ja uusien teknologioiden aikakaudella diasporat koetaan monessa mielessä hyvin eri tavalla kuin aikana, jolloin siirtyminen paikasta toiseen merten tai mannerten yli saattoi kestää kuukausia. Kehitys on vaikuttanut suuresti erilaisten uusien ”kuvitteellisten yhteisöjen” rakentumiseen. (Brah 1996: kappale Paikallinen ja globaali diasporassa; sit Brah 2007, 74-87) Diasporan käsite sinänsä jo viittaa alun perin ’monipaikkaiseen’ uskonnolliseen identiteettiin, yhteisöön, jonka ’juuret’ ovat tietyssä maantieteellisessä paikassa mutta jonka jäsenet elävät hajaannuksessa eri puolilla maita tai maanosia. Erilaisista ’paikoista’ on yhteisöjen ohella tullut yhä useammin ”kuviteltuja” – yhteisöjä, joita ei voida sijoittaa tiettyyn kulttuuriin. Postmodernin ajan moninaiset, monin eri tavoin aktuaalistuvat kuvitellut yhteisöt sijoitetaan myös kuviteltuihin sijainteihin. (Gupta & Ferguson 1992, 9-13)

Monien transnationaalien yhteisöjen taustalla on hallitseva etninen tai uskonnollinen identiteetti, joka asettaa rajat erilaisuuden tuottamiselle. (Delanty 2003, 159) Muslimien tapauksessa tuo identiteetti kiinnittyy islamiin uskontona sekä enemmän tai vähemmän voimaasti elämää jäsentävänä sosiaalisena ja yhteiskunnallisena järjestyksenä. Lähes jokaisella tapaamistani suomalaisista musliminaisista oli Suomen ulkopuolelle ulottuvia merkittäviä sukulaisuus- ja ystävyysuhteita. Useimpien informanttieni transnationaali verkosto muodostuu ensisijaisesti aviomiehen ja tämän perheen ja sukulaisten kautta.¹⁵ Transnationaali perhe voidaan määritellä perheeksi, jonka jäsenet elävät osan tai kaiken aikaa erossa toisistaan mutta pitävät yhtä ja ylläpitävät jotakin mitä voidaan kutsua kollektiiviseksi hyvinvoinniksi ja yhteisyydeksi (engl. *familyhood*), joka ylittää jopa kansakuntien rajat (Bryceson & Vuorela 2002, 3). Omien Informanttieni transnationaalit perheet ylittävät jopa useiden maantieteellisten sijaintien rajoja: ne eivät välttämättä sijoitu vain toiseen valtioon tai edes ”vain” toiselle mantereelle, vaan jopa ympäri maailmaa. He kuitenkin antavat noille kontakteille ja transnationaalille yhteisöllisyydelle vaihtelevia merkityksiä omista lähtökohdistaan ja omasta elämäntilanteestaan käsin. Informanttieni transnationaalit verkostot kattavat siis paitsi joukon diasporiseen yhteisöön kuuluvia yksilöitä ja ryhmiä ympäri maailman – niin kuvitteellisina kuin konkreettisinkin - ja myös konkreettisia sukulaisuussiteitä laajalle levittäytyneinä, etenkin aviomiehen ja lasten verisukulaisuuteen perustuvina perhesiteinä. Sukulaisuuden ohella transnationaaleja ystävyys- ja tuttavuusuhteita solmitaan myös ulkomaanmatkoilla sekä Suomessa asuvien tai vierailevien kanssa. Luontevasti suurin osa näistä transnationaaleista kontakteista on muita muslimeja (ks. myös luku 6).

¹⁵ Informanttieni esittely luvussa 4.1.

Kaikesta huolimatta erilaisiin paikkoihin tai tiloihin perustuvat jäsenyydet ovat ikään kuin neutraali tapa sosiaalitieteellisesti jäsentää kulttuurieroja, historiallista muistia ja sosiaalista organisaatiota. Tilaa voidaan siis pitää keskeisenä järjestävänä periaatteena yhteiskuntatieteissä samalla kun se analyttisenä välineenä menettää merkitystään. (Gupta & Ferguson 1992, 7) Muslimien tapauksessa (kuviteltu) kulttuurinen ja uskonnollinen hajaannus on maailmanlaajuista, ja kulttuurinen ”alkukoti” voidaan mielikuvissa sijoittaa Lähi-itään, islamin syntysijoille ja edelleen voimakkaalle kannatusalueelle, ja monille muslimeille Lähi-idän islamilaiset alueet näyttävät ”henkisenä kotina”. Muslimien diaspora ei kuitenkaan aina merkitse yksinomaan kuvitteellisen yhteisön hajaannusta, vaan myös konkreettisten ystävyys- ja sukulaisuussuhteiden pirstaleista verkostoa. Konfliktien riepoman alueen kansat elävät konkreettisesti hajaannuksessa, mutta toisaalta myös mieli- ja kielikuvien tasolla konkreettisista, kasvokkai- sista siteistä irrallisesta kuvittelusta yhteisöstä tehdään ”konkreettinen”: siitä puhutaan perheenä, ja uskonnolliset käsitykset myös ainakin periaatteessa velvoittavat sen jäseniä sukulaisuuteen perustuvan perheen tavoin. Koska islamilaista, maailmanlaajuista yhteisöä ei voida määrittää paikallisuuden, tai edes kielen tai kulttuurin kautta, pidän keskeisenä muslimiyhteisön yhteisyyttä määrittävänä ja muodostavana tekijänä uskontoa, islamin uskoa opillisine perusteineen ja siihen perustavaa yhteenkuuluvuuden ”kuvittelua”. Uskontoon liittyy olennaisesti myös aktiivinen, rituaalinen toiminta, joka on uskonnollisen oppijärjestelmän määräämä ja säätelämä sekä sellaisena ainakin periaatteessa kaikille maailman muslimeille yhteinen. Tämän vuoksi koen tässä tarpeelliseksi paneutua vielä hieman tarkemmin rituaalin muotoon ja merkitykseen teoreettisesta näkökulmasta. Koska tavat määritellä ja teoretisoida rituaalia ovat vähintään yhtä kirjavia ja moninaisia kuin yhteisön määritelmät, nostan tässä yhteydessä esiin vain joitain omaa analyysiäni tukeneita teoreettisia näkökulmia.

3.3.4. Usko ja toiminta yhteisyyden ytimenä - rituaalinen yhteisö

Gerard Delantyn (2003) mukaan yhteisö ei ole vain jonkin piilevän kulttuurisen identiteetin ilmaus, vaan kommunikatiivinen siten, että se rakentuu kollektiivisessa toiminnassa (Delanty 2003, 71). Yhteisö ja yhteisölliseen toimintaan osallistuminen voivat toimia yksilöllistä identiteettiä rakentavina ja ylläpitävinä voimina. Esimerkiksi yhteisöllisten liikkeiden tutkimuksessa yhteisöä ei pidetä itsessään olemassa olevana tai paikanneta arvoihin tai normatiivisiin rakenteisiin, vaan se määritellään ja rakennetaan yhteisöllisessä toiminnassa. Identiteetin ja yhteisön voidaan nähdä rakentuvan ja ylläpidettävän sosiaalisessa toiminnassa eikä kulttuurissa sinänsä. (mt., 123) ’Yhteisö’ ei siis ole olemassa ilman yksilöitä, jotka tuntevat kuuluvansa johonkin, eikä yhteisön jatkuvuus ole taattu ilman jatkuvaa kollektiiv-

vista toimintaa. Yhteisöllisyys voidaankin symbolisuuden ohella ymmärtää myös toiminnalliseksi (esim. Lehtonen 1990, 23- 29). Yhteisöllisyyden toiminnallinen aspekti on mielestäni hyvin tärkeä osa myös omaa tutkimusaiheeni: Käsitellessäni muslimiyhteisöä, sen suhteutumista suomalaiseen yhteiskuntaan ja toisaalta kansainväliseen muslimiyhteisöön tietyt konkreettiset käytännöt mutta toisaalta myös mielikuvien, tunnesiteiden ja kuulumisen kokemusten tasolla rakennetut, yhteisyyden tunteet kattavat hyvin laajan joukon uskontoon kiinnittyviä verkostoja ja vuorovaikutusta; yhteisöllisyyden toiminnallisuus liittyy muslimien kuvitellun yhteisön näkökulmasta nimenomaan uskonnollisiin rituaaleihin. Etenkin uskontohistorioitsijat, sosiologit ja antropologit ovat olleet kiinnostuneita rituaaleista, joskin he ovat tarkastelleet niitä eri näkökulmista. Yhteistä eri tieteenalojen edustajien teoreettisten tavoitteiden ja metodien kirjosta huolimatta on se, että rituaalia kuvataan suhteellisen johdonmukaisesti mekanistisesti erillisenä ja esimerkillisenä sosiokulttuurisen integraation tai muutoksen ”välineenä”. (Bell 1992, 16) Lisäksi, vaikka esimerkiksi uskontohistorioitsijoiden, sosiologien ja antropologien lähestymistavat suhteessa rituaaliin ovat olleet erilaisia, yhteistä niille on kuitenkin ollut toiminnan ja ajattelun välisen problematiikan tarkastelu. Bell (1992) toteaaakin, että rituaalia koskeva teoreettinen keskustelu ylipäätään on järjestynyt toiminnan ja ajattelun välisen suhteen ympärille. (Bell 1992, 6)

Keskeistä rituaalien teoreettiselle jäsentämiselle ja kuvaamiselle onkin ollut toiminnan ja ajattelun välinen erottelu – rituaalit eli toiminta ja uskomukset eli ajattelu tai käsitteelliset mallit on erotettu toisistaan muodoiltaan ja merkityksiltään. Kun rituaali ymmärretään yksinomaan toiminnaksi, se siten automaattisesti erotetaan uskonnon käsitteellisistä ulottuvuuksista, kuten uskomuksista, symboleista ja myyteistä. Rituaalin toimintana ajatellaan esittävän ja ilmaisevan näitä käsitteellisiä orientaatioita, joita pidetään uskonnon mentaalisenä sisältönä tai käsitteellisinä malleina; sen esitetään siis usein olevan toimintaa, joka ei sisällä ajattelua – rutiinin- ja pakkomielteenomaista piintyneiden tapojen toistoa ja siten puhtaan muodollista, ajatteluun nähden toissijaista fyysistä toimintaa. (Bell 1992, 19) Rituaalinen toiminta ja uskonnolliset käsitykset voidaan kuitenkin ymmärtää myös toisistaan erillisinä mutta siitä huolimatta toisiaan täydentävinä. Uskomukset voivat olla olemassa ilman rituaalista toimintaa, mutta rituaalinen toiminta saa merkityksensä vasta siihen liittyvien uskomusten kautta. (Bell 1992, 19) Yksilö voi esimerkiksi uskoa jumalaan mutta olla hyväksymättä esimerkiksi muodolliseen uskonnonharjoitukseen ja tuon jumalan palvontaan ’kuuluvia’ rituaalisia rukouksia tai uhrimenoja. Ulkopuoliset voivat nähdä rituaalit vain tietyn uskonnollisen orientaation ilmentäjinä; osallistujille riitit eivät ole vain tietyn

uskonnon tai uskonnollisuuden ilmentäjiä, vaan ilmentävät myös sitä, miten uskoa.¹⁶ (Geertz 1973, 113-114) Heille uskonnon merkitys muodostuu sen käsitteellisen ja toiminnallisen ulottuvuuden yhdistyessä: vain ymmärtämällä sen, että heille rituaali on pelkän toiminnan sijaan itse asiassa erilaisten käsitysten (uskomukset) ja niihin liittyvän toiminnallisen järjestyksen (rituaalit) yhteen sulautumia, tutkija voi ymmärtää niiden kulttuurista ja symbolista merkitystä. (Bell 1992, 28) Uskonnon symbolisten (merkitykset) ja rakenteellisten (funktiot) ulottuvuuksien ei siis tarvitse olla toisensa poissulkevia, vaan uskonnon ja rituaalien merkitys sekä yksilölle että yhteisölle syntyy näiden yhteistoiminnasta

Catherine Bell (1997) erottaa uskonnolliset yhteisöt rituaalisen toiminnan ”tiheyden” (density) perusteella oikeaa toimintaa (*orthopraxy*) ja oikeaa uskoa (*orthodoxy*) korostavat uskontoperinteet tai -suuntaukset. Sen seurauksena, että kristillinen, opillista ja teologista oikeaoppisuutta korostanut perinne on hallinnut suurinta osaa länsimaista, eurooppalaiset ovat taipuvaisina ymmärtämään uskonnossa olevan kyse siitä, mihin kukin uskoo. Kuitenkin monissa uskonnollisissa perinteissä uskomukset sisällytetään laajempaan käyttäytymiskoodistoon, joka usein langettaa ihmisille useita rituaalisia velvollisuuksia. Koska mikään uskontoperinne ei voi korostaa vain toista uskonnollisuuden ulottuvuutta toisen kustannuksella, ortodoksian tai ortopraksian uskonnoksi määrittymisessä on usein on kyse vain korostuksen eroista. Sen vuoksi kummankaan suunnan kannattajia ei voida pitää ’enemmän uskonnollisina’ kuin toisen. Erot ortopraksisen ja ortodoksisen korostuksen välillä ovatkin useimmiten historian ja sosiaalisen organisaation seurausta, eivät ’todellisen’ uskonnollisuuden mittareita. Lisäksi, mikä tahansa uskontoperinne onkaan kyseessä, erilaisilla alaryhmillä on taipumus pyrkiä korostamaan päinvastaista suuntaa kuin kyseisen uskonnollisen yhteisön valtaväestö. Yhtä kaikki ortodoksian ja ortopraksian tarkastelun kautta voidaan kenties paremmin ymmärtää uskonnollisten yhteisöjen keskinäistä rituaalista elämää. (Bell 1997, 191-197)

Bell (1997) epäilee, että ortopraksia voi hyvinkin olla erilaisten uskonnollisten yhteisöjen keskuudessa yleisempi korostus, joka näyttää hallitsevan kaikkialla, missä uskonto, kulttuuri ja kansalliset tai etniset identiteetit ovat läheisesti sidoksissa toisiinsa. Ortodoksia puolestaan on tavallista sellaisissa uskonnollisissa yhteisöissä, joissa mainitut tekijät sekä erilaisten toisistaan poikkeavien identiteettien vaikutus tai merkitys pyritään minimoimaan ja välttämään erilaisten poliittis-yhteiskunnallisten identiteettien muotoutumista uskonnollisuuden ympärille. Niin sanotut suuret maailmanuskonnot, jotka

¹⁶ “Where for ”visitors” religious performances can [---] only be presentations of a particular religious perspective, and thus aesthetically appreciated or scientifically dissected, for participants they are in addition enactments, materializations, realizations of it – not only models of what they believe, but also models for believing it.” (Geertz 1973, 113-114)

ovat levinneet huomattavasti laajemmalle kuin synnyinseuduilleen ja jotka kulttuurien rajoja ylittäessään pyrkivät säilyttämään yhtenäisen perinteen ja myös pitämään uskovien yhteisön yhtenäisenä, ovat taipuvaisia korostamaan ortodoksiaa eli oikeaoppista teologiaa yli oikeaoppisen toiminnan. (Bell 1997, 191) John Vaikka islamissa ja kristinuskossa on paljon samaa (esim. monoteismi, kristinuskon Jeesus on myös islamissa profeetta), islam on lähempänä juutalaisuutta siinä, että ne molemmat korostavat toimintaa pelkän uskon sijaan. Muslimien uskonnollinen velvollisuus on korostaa toimintaa, siis uskon 'esittämistä' käyttäytymisessä. (Esposito 2003, 5). Esimerkiksi verrattain suljetuissa ja homogeenisissä, pienissä paikallisissa heimoyhteisöissä uskonto ei ole kollektiivisesta identiteetistä, etnisestä tapakulttuurista, poliittisista instituutioista tai sosiaalisesta perinnöstä riippumaton tai irrallinen samalla tavoin kuin suuret maailmanuskonnot ainakin periaatteellisella tasolla ovat. Bell (1992) toteaa, että pienissä yhteisöissä uskomuksien julkinen esittäminen ei ole tarpeen, sillä erilaiset muodolliset ja epämuodolliset tavat ja vaatimukset – eli rituaaliset velvollisuudet (kuten esi-isien vaaliminen, lasten avioliiton järjestäminen tai yhteisöllisiin juhliin osallistuminen) – ovat niitä, jotka määrittelevät yksilön kyseisen yhteisön kompetentiksi jäseneksi. Sitä, millä tavoin ihmiset ovat uskonnollisia, ei voida erottaa siitä, millaisessa yhteiskunnassa he elävät ja millaisten ilmaisukeinojen varaan se rakentuu. (Bell 1997, 191)

Olen siis edellä todennut rituaalien olevan ajattelun ja toiminnan yhdistäviä toistuvia toimintoja, joita voidaan suorittaa yksin tai yhdessä muiden kanssa, ja joilla on myös paitsi yksilöllinen, kullekin osallistujalle henkilökohtainen, myös yhteisöllinen merkitys. Tuota merkitystä pyrin tässä teoreettisesti jäsentämään kahden antropologian klassikon, Emilé Durkheimin ja Victor Turnerin töiden kautta. Islamilaiset rituaalit ovat pitkään saaneet verrattain vähän huomiota (Starrett 1997, 293), eikä minunkaan tarkoitukseni ole paneutua itse rituaaleihin sinänsä, vaan siihen, millä tavoin toiminnan ja uskomusten kokonaisuus voi muodostaa ja merkityksellistää yksilöiden ja ryhmien välisiä suhteita. Durkheim (1980) määrittelee uskonnon uskomuksien ja rituaalisen toiminnan kokonaisuudeksi, jonka merkitys on ennen kaikkea sosiaalinen ja yhteisöllinen, mikä toimii omalla tavallaan tutkimuskysymykseni kannalta relevanttina uskonnollisuuden, sen merkityksen ja tarkastellun uskovien yhteisön muodostumisen teoreettisena jäsenyyksenä. Durkheimin tutkimus tarkasteli australialaisten alkuperäisheimojen uskonnollisuutta ja uskonnollisia rituaaleja, mutta yhtä lailla hänen keskeiset ajatuksensa ovat sovellettavissa myös nykyaikaisiin, Durkheimin sanoin ”kehittyneisiin” uskontoihin. Durkheimin työ olikin osa sitä prosessia, jossa rituaalia alettiin pitää sekä keskeisenä sosiologisena käsitteenä että universaalina sosiaalisen elämän kategoriana ja toisaalta olennaisena uskonnon sosiaalisten ulottuvuuksien analysoinnin kannalta (Bell 1992, 15). Myös Durkheim (1980) jakaa uskonnolliset ilmiöt kahdeksi toisistaan erilli-

seksi mutta toisiaan täydentäväksi kategoriaksi: uskomuksiksi ja riiteiksi. Uskomukset koostuvat pyhän representaatioista, kun taas riitit ovat määrättyjä toiminnan muotoja, joita voidaan luonnehtia vain niiden kohteena olevien pyhän representaatioiden kautta. (Durkheim) Vaikka Durkheimille uskomukset olivat analyttisesti ensisijaisia, rituaalit uskonnollisten kulttien hahmossa olivat dynaaminen ja olennainen osa sosiaalista integraatiota ja sen vahvistamista; ne ovat siis se väylä, jonka kautta kollektiiviset uskomukset ja ideat samanaikaisesti luodaan, koetaan ja vahvistetaan todellisiksi palvojen yhteisössä. Rituaali on siis tapa tehdä henkilökohtaisista käsityksistä ja käyttäytymismalleista sosiaalisesti hyväksytyjä. (vrt. Bell 1992, 20) Durkheimille (1980) rituaalit ovat pyhiä seikkoja koskevien ideoiden ilmentymiä, jotka voidaan ymmärtää myös symboleina, ja niiden merkitys ennen kaikkea sosiaalisen integraation vahvistaminen. Rituaalit ovat voimakkaista tunnekokemuksia herättäviä, pyhää symboloivia *toistuvia* toimintoja, joihin kokoontuessaan yhteisö kokoontuu uusintamaan itseään ja yhteisöllisyyden tunteitaan tai kokemuksiaan. Keskeistä se, että uskonnolla ja sen harjoittamisella voimakkaasti sosiaalinen funktio - ja kärjistäen Durkheimille sosiaalisen integraation vahvistaminen oli itse asiassa uskonnon *ainoa* funktio. Durkheim tarkasteli tutkimuksessaan Australian alkuperäisväestön heimoyhteiskuntia, mutta hänen niiden parissa jäljittämänsä uskonnon alkeismuodot ovat hänen mukaansa kaiken uskonnollisuuden ja uskonnollisten yhteisöjen perusta, vaikka ne ottavatkin Durkheimin termein ”kehittyneissä uskonnoissa” erilaisia muotoja. Durkheimin mukaan kaikissa uskonnollisissa uskomuksissa esiintyy yksi yhteinen piirre: ne edellyttävät kaiken jakaantuvan kahdeksi vastakkaiseksi, toisensa jyrkästi poissulkeviksi ja toisistaan riippumattomaksi luokaksi, joita voidaan ilmaista *pyhän* ja *profanin* kategorioilla. Durkheimin mukaan näiden erotteluun perustuvat todelliset uskonnolliset uskomukset ovat yhteisiä tietyille ryhmälle, joka tunnustaa ne omikseen ja harjoittaa niihin liittyviä riittejä; uskonnolliset uskomukset eivät siis ole vain yksilöllisesti omaksuttuja, vaan kuuluvat koko ryhmälle ja yksilöt kokevat olevansa osa ryhmää juuri siksi, että heillä on yhteinen usko. (Durkheim 1980)

Uskonnollinen ja maallinen ovat toisistaan erillisiä ja toisilleen vastakkaisia yhteisöelämän vaiheita. Näistä vaiheista toinen on tavanomaisen, tylsänkin arkielämän aikaa, jolloin väestö jakaantuu pieniin ryhmiin vaeltelemaan arkipuuhissaan ruoankeruussa ja muissa välttämättömissä toimissa. Joskus taas väestö keskittyy ja kerääntyy yhteen määrättyihin paikkoihin vaihtelevan pituisiksi ajanjaksoiksi – näin tapahtuu klaanin tai heimon osien kokoontuessa uskonnollisiin juhliin. Koska Durkheimin tarkastelema alkukantainen ihminen¹⁷ hillitsee tunteensa ja itsensä vain epätäydellisesti, tällainen väenkokous –

¹⁷ Durkheim puhuu muun muassa tutkimistaan heimoista ”primitiivisinä”, ”kehittymättöminä” ja ”alkukantaisina” – meidän aikanamme arvolutautuneita ja usein rasistisia konnotaatioita saavia ilmauksia, mutta Durkheimin ajattelua ei voida pitää

jonka tarkoituksena ja keskeisenä funktiona on yhteisön pitämisen, pyhää symboloivan toteemien kunnioittaminen - voi saada yllättäviä seurauksia. Tilanteen ”sähköisyys” saa osallistujat nopeasti käsittämättömän kiihkon valtaan; tunne leviää ja kiihtyy lumivyöryn lailla, ja ihmiset ovat näissä hurmostiloissa niin kaukana arkielämästään ja -minästä, että he kokevat joutuvansa asettumaan myös arvo- ja moraalijärjestelmien ulkopuolelle. Koska pyhyiden yksilössä herättämät tunteet ovat liian voimakkaita ja monimutkaisia yksilön tajuta, hän kiinnittää intensiiviset tunteensa tuohon yhteisön kiteytymään ja näennäisesti yksinkertaisimpaan symboliin; keskeistä yhteisön pyhää kuvaavassa rituaalisessa esi-neessä, toteemisessa symbolissa onkin juuri se, että se kuvaa kyseistä yhteisöä ja sen kautta myös yksilöitä, jotka ovat sen jäseniä. Australian totemistisissa heimoyhteiskunnissa tuo oli kutakin heimoa symboloiva toteeminen eläin, kasvi tai muu asia, muissa uskonnoissa sen voidaan yleistäen ajatella olevan esimerkiksi uskonnollinen järjestelmä, kuten pyhä kirja ja sen sisältämä sanoma uskovien yhteisölle. Durkheim toteaa, että koska yhteisten tunteiden on esiinnyttävä jossain järjestyksessä, ne jatkuesaan säännönmukaistuvat menettämättä kuitenkaan intensiteettiään – tässä siis korostuu uskonnollisten ja yhteisöllisten rituaalien toistuva luonne. Lisäksi rituaalinen yhteisöllinen tilanne on intensiteetiltään niin hurja ja mieltä kuohuttava, se ei voi jatkua yhtäjaksoisesti kovin pitkään. Joukkohurmoksen ohella totemismin keskeinen mekanismi on juuri tapahtumien (siis em. seremonioiden ja kollektiivisten rituaalien) toistuvuus. Palvontamenot eivät ole vain merkityksellisiä liikkeitä, vaan itse asiassa osa rituaalista kokonaisuutta, pyhän symbolin palvontaa ja siis yhteiskunnan kuviteltu ilmaus, niiden aiheuttamat voimakkaat tunteet kuitenkin laantuvat ajan kuluessa, joten yhteisöllisyyden tunteen jatkuvuuden vuoksi tilaisuuksien on säännöllisin väliajoin toistuttava. Durkheimin mukaan kehittyneissä (l. ”nykyaikaisissa”) uskonnoissa tällaisia toistuvia uskonnollisia hetkiä vietetään myös säännöllisesti mutta useammin, jolloin ne menettävät osan intensiteetistään. Vaikka esimerkiksi muslimien rukoushetki on useita kertoja päivässä toistuva, usein kollektiivinen tapahtuma (ja tällainen se on ainakin siksi, että rukousajat ovat ainakin periaatteessa määrättyjä ja kaikkialla muslimimaailmassa samanaikaisia), se ei saa aikaan vastaavaa hurmosta. Lisäksi ”kehittyneempi mieli” kykenee paremmin ymmärtämään uskonnollisen kokemuksensa aiheuttamia tunteita ja määrittelemään niiden lähteitä. Kehittyneen, nykyisin kenties ”moderniksi” määrittyvän ihmisen ajattelu ja siis myös kehittyneen uskonnon jumalat ovat siinä mielessä ”hillitympiä”.¹⁸ Durkheim otti jo varhain kantaa nykyaikaisiin modernisaa-

esimerkiksi ajalleen tyypillisesti evolutionistisena. Alkuperäisteoksen julkaisun aikaan 1900-luvun alussa vastaavat termit olivat vielä laajalti tiedeyhteisön käytössä.

¹⁸ Durkheimin mukaan myös itse jumalat ovat toisen luonteisia totemismissä ja kehittyneemmissä uskonnoissa: koska ”primitiivin” toteeminen jumala on ystävän ja liittolaisen kaltainen, itse asiassa osa jokaista klaanin (ja siten myös toteemien) jäsenistä, totemismin perustunteet ovat pikemminkin onnellinen luottavaisuus kuin pelko ja kauhu kuten kehittyneissä uskonnoissa, joissa ankarat ja mustasukkaiset jumalat ovat tavallisia.

tio- ja sekularisaatioteeseihin: vaikka hän ajatteli omana aikanaan tieteen vähitellen korvaavan uskonnon kognitiivisena, inhimillistä elämää järjestävänä ja merkityksellistävänä järjestelmänä, hänen mukaansa uskonnon sosiaalista solidaarisuutta lisäävät funktiot säilyisivät, joskin ne ottaisivat yhä sekulaarimpia muotoja esimerkiksi kansallisten juhlapäivien ja symbolien muodossa. (Bell 1997, 25) Ideaa rituaalista väliaikaisena, voimakkaita tunnekokemuksia ja uskomuksia vahvistavana tilana tai tilanteena, jonka perimmäinen merkitys on paitsi yksilöllisen uskon, myös kollektiivisuuden kokemuksen ja kuulumisen tunteen vahvistaminen, voidaan toki soveltaa myös muihin uskonnollisiin yhteisöihin ja niiden palvontamenoihin.

Myös erilaisten uskonnollisten järjestelmien seuraajilleen asettamat säännöt ja normit symboloivat pyhä: Durkheimin käsittein positiivisen, toivottavaa toimintaa korostavan kultin sekä negatiivisen, ei-toivottua tai synnin kaltaisena pahana pidettyä toimintaa rajoittavana kultin funktiot - samoin kuin uskonnollisten uskomusten ja niihin liittyvien riittien merkitys yleensä - ovat ennen kaikkea yhteisöjen keskinäisen solidaarisuuden ja kuulumisen tunteiden vahvistaminen. Kun tällaista ajatusta uskonnollisista rituaaleista ajoittaisina, väliaikaisina mutta silti hyvin olennaisina uskonnollisten ja yhteisöllisyyden kokemusten vahvistajina sekä uskontoon liittyvistä säännöistä, joilla on perusteiltaan sama funktio, sovelletaan esimerkiksi islamiin uskonnollisena järjestelmänä, keskeisenä kollektiivisuutta vahvistavana rituaalina voidaan tarkastella päivittäisiä rukouksia: ainakin periaatteessa ne toteutuvat säännöllisesti päivittäin määrättyinä ajankohtana kaikkialla maailmassa, osallistujat suorittavat samat valmistelvat toimenpiteet (rituaalinen puhdistus) ja kaikki osallistujat suorittavat määrätty liikkeitä määrättyllä tavalla ja määrättyssä tahdissa. Toinen samankaltainen yhteisyyttä symboloiva rituaalinen käytäntö on vuosittainen, pyhiinvaelluskuukauden aikana tapahtuva *hajj* Mekkaan. Pyhiinvaelluksella koko maailmanlaajuinen uskovien yhteisö saa konkreettisen ilmentymän yhdenmukaisessa, uskonnollisen perinteen määräämässä rituaalisessa toiminnassa. Vaikka kaikki uskovat eivät toki ole yhtä aikaa fyysisesti läsnä, näin ainakin ajatuksen tasolla voisi olla, ja islamin näkökulmasta näin ainakin tulisi olla yksittäisten ihmisten ja ihmiskunnan historiassa kaiken kaikkiaan. Lisäksi konkreettisesti paikalla olevat ikään kuin toimivat koko yhteisön symboloijina, ja muualla olevat ovat usein ainakin ajatusten tasolla ”hengessä mukana”. Yksittäiset säännöt, kuten pukeutumista tai ravintoa koskevat säännöt ovat myös osaltaan yhteisyyttä vahvistavia ja tasavertaisesti kaikkia muslimeita koskevia ohjeita ja määräyksiä.

Durkheim siis määrittelee uskonnon uskomusten ja rituaalien järjestelmäksi, jolla on ennen kaikkea so

siaalinen funktio. Hänen esittämänsä uskonnon määritelmä ei perustu esimerkiksi yliluonnolliseen tai jumaliin tai henkiolentoihin, vaan se on luonteeltaan sosiaalista. Durkheimin uskonnon määritelmä on omasta mielestäni mielenkiintoinen siksi, että uskonto määrittäytyy sosiaalisen elämän ja sosiaalisten funktioiden kautta sen sijaan, että tutkijan tarvitsisi uskonnollisuutta tai uskonnollista käyttäytymistä ja sen ohjaamaa elämää tarkastellakseen ottaa kantaa tutkittavien käsityksiin jumalasta tai uskonnostaan. Tarkoitukseni ei ole kyseenalaistaa minkään uskontokunnan tai -perinteen kannattajien jumalan, jumalien tai henkien olemassaoloa – uskoville ne ovat epäilemättä tavalla tai toisella tosia ja olemassa olevia. Keskeisempää on sen ymmärtäminen, millaisia merkityksiä ja vaikutuksia uskonnolla ja uskonnollisilla rituaaleilla on näiden elämässä ja yhteisön rakentumisessa. Durkheimin mukaan uskonnollisten käsitysten tarkoituksena ei ole selittää asioiden tai ilmiöiden poikkeuksellisuutta tai epänormaaliutta, vaan päinvastoin tarjota maailmankuvia ja järjestystä eli sitä, mikä on pysyvää ja säännönmukaista. Kaikkein yksinkertaisimpien – ja mielestäni myös nykyaikaisten - uskontojen tehtävänä on siis ylläpitää positiivisella tavalla normaalia, tavanomaista elämänmenoa.

Myös Victor Turner (1969/2007) tarkasteli työssään uskonnollisia rituaaleja ja niiden yhteisöllisiä merkityksiä, ja omalla tavallaan hänen työnsä voidaan nähdä Durkheimin perinnön jatkajana. Myös Turner kiinnitti huomiota myös uskonnollisten symbolien ja rituaalien merkityksiin, mutta hänen teoriansa laajentaa rituaaleja koskevan teorian hyvin erilaisiin ja myös nykyaikaisiin yhteisöllisyyden muotoihin, niiden rakentumiseen ja vahvistumiseen sekä myös uusien yhteisöllisyyksien muodostumiseen. Turnerin rituaalien ja symbolien merkitystä yhteisön rakentumisen ja vahvistumisen kannalta tarkastelevan teoreettisen esityksen taustalla on antropologian tunnustetun klassikon, Arnold van Gennepin (1960) siirtymäriitettä koskeva teoria. Turnerin teoria käsittelee erityisesti siirtymäriitteen van Gennepin liminaalitulaksi kutsuman tilan luonnetta ja erityispiirteitä tarkastelemalla erilaisia rituaaleja ja seremonioita Luoteis-Sambian ndembujen rituaaleissa. Analyysi perustuu kahden ja puolen vuoden kenttätyöhön puutarhaviljelyllä ja metsästyksellä itsensä elättävien ndembujen parissa. Turner on kiinnittänyt huomionsa erityisesti ndembujen rikkaaseen rituaalisymboliikkaan ja erityisesti monimutkaisiin initiaatiirituaaleihin, joissa yhteisön jäseniä vihitään uuteen asemaan tai statukseen yhteisössä. Näihin siirtymäriitteihin kuuluvat esimerkiksi lasten syntymään tai varttumiseen ja kuolemaan liittyvät rituaalit sekä myös henkilöiden siirtymiset erilaisiin statuksiin tai asemiin heimon sosiaalisessa hierarkiassa.

Van Gennepiä mukaillen Turner toteaa, että kaikki siirtymäriitit jakautuvat kolmeen vaiheeseen: erotamiseen, välitilaan (tai latinan *limeniin*, joka merkitsee kynnystä tai sisäänkäyntiä) ja takaisin liittämiseen. Ensimmäisen vaiheen symboliikka viittaa yksilön tai ryhmän irrottamiseen joko vanhasta paikastaan yhteiskunnan sosiaalisessa rakenteessa, tietyistä kulttuurisista olosuhteista (eli tilasta) tai molemmista. Toisen, keskimmäisen ”liminaalisen” vaiheen aikana rituaalisen subjektin ominaisuudet muuttuvat moniselitteisiksi: hän sijoittuu sellaiseen kulttuuriseen alueeseen, jota määrittävät vain harvat, jos mitkään, edellisen tai seuraavan vaiheen ominaispiirteistä. Takaisin liittämisen vaiheessa siirtyminen viedään päätepisteeseensä, ja rituaalisubjekti päätyy jälleen suhteellisen vakaaseen tilaan, johon kuuluu joukko selkeästi määriteltyjä, rakenteellisia oikeuksia ja velvollisuuksia muita yhteisön jäseniä kohtaan. Hänen odotetaan käyttäytyvän niiden vakiintuneiden normien ja sääntöjen mukaisesti, jotka kuuluvat tiettyjen asemien haltijoille tällaisten asemien järjestelmässä. Turner kiinnittääkin erityistä huomiota liminaalisuuden tai liminaalisten henkilöiden ominaispiirteisiin. Nuo ominaispiirteet ovat Turnerin mukaan aina monimerkityksisiä, sillä tällaiset henkilöt tai olosuhteet kaihtavat kulttuurisia luokitteluja, jodien avulla tiloja ja asemia normaalisti jäsenetään kussakin yhteisössä. Liminaaliset olennot ovat sellaisten asemien välissä, joita on vakiinnutettu ja voimistettu lain, perinteen, sovinnain tapojen tai seremonien voimalla. Siksi heidän moniselitteisiä ja määrittelemättömiä ominaispiirteitään ilmaistaan rikkaalla symboliikalla yhteisöissä ja yhteiskunnissa, joissa sosiaalisia ja kulttuurisia siirtymiä ritualisoidaan. Liminaalisten olentojen, kuten initiaatio- tai esimerkiksi puberteettirituaalien kokelaiden voidaan esittää symbolisesti olevan vailla omaisuutta ja ominaisuuksia, ja heiltä odotetaan usein tietynlaisia nöyrää ja alistuvaa käytöstä. Liminaalivaiheessa heistä ikään kuin karsitaan kaikki mahdolliset ominaisuudet, ja kun heidät on riisuttu toistensa kaltaisiksi, heidät voidaan muovata uudellaisiksi. Normaalielämässä heitä erottavat statukset ja arvot ovat kadonneet tai ne on rituaalisesti tasoitettu, ja heidän keskuudessaan vallitsee voimakas tunne toveruudesta tai tasa-arvosta. (Turner 2007, 106-108)

Kiinnostavinta liminaali-ilmioissä on myös oman tutkielmani kannalta niiden toveruutta ja yhdenmu kaisuutta korostavat piirteet. Siirtymäriitit, joihin yleensä liittyy myös voimakasta uskonnollista symboliikkaa ja pyhyden merkityksiä, ovat osa maallista yhteiskuntarakennetta, ja kuitenkin samanaikaisesti siitä irrallaan: niissä voidaan hetkellisesti tunnistaa sellaisten sosiaalisten sitoumusten olemassaolo, jonka vaikutus on rituaalin ajaksi lakannut mutta joka pian tulee taas jakaantumaan moninaisten rakenteellisten siteiden joukoksi. Nämä siteet järjestyvät erilaisten asemien ja statusten hierarkioiksi. Rituaaleissa on siis havaittavissa kaksi vastakkaista, vuorottelevaa mallia ihmisten välisten suhteiden ja asemien rakentumiselle. Toisaalta yhteiskunta on poliittisista, oikeudellisista ja taloudellisista ase-

mista rakentunut, usein hierarkkinen erojen järjestelmä, jossa erilaisi ihmisten välisiä erotteluja on paljon. Toisessa, erityisesti liminaalivaiheessa esiin tulevassa järjestyksessä yhteiskunta tai yhteisö on rakenteeton tai vain vähäisessä määrin rakenteellinen, suhteellisen yhdenmukainen yhteisö, tai jopa tasavertaisten, rituaaliantuntijoiden valtaan alistuvien yksilöiden välillä vallitseva henkinen, uskonnollinen yhteys. Turner käyttää tästä yhteisöllisyyden muodosta sanaa *communitas* erotuksena sosiaalisten suhteiden muodosta normaalielämästä. Kyse ei ole ainoastaan yhteiskuntarakenteeseen kuuluvien asemien yleisestä, rituaalisesta oikeuttamisesta, vaan siirtymäriiteissä on tunnistettavissa sellaisen perustavan ja yleisen ihmisiä yhdistävän siteen olemassaolo, jota ilman ei voisi olla olemassa minkäänlaista yhteiskuntaa. Yhteiskunnallisen tai yhteisöllisen vallan näkökulmasta liminaalisuus ilmentää muun muassa ajatusta siitä, ettei kenenkään asema voisi olla korkea, ellei toisten asema olisi alempi. Turnerin teoriassa liminaalitulassa, normaalitulassa vallitsevien statusten, asemien ja hierarkioiden hetkellisesti kadotessa myös korkea-arvoiset joutuvat kokemaan, minkälaisista on olla alempiarvoinen. Hänen tutkimissaan heimoyhteiskunnissa liminaalitulassa oleva, uutta sosiaalista asemaa tavoitteleva henkilö joutuu esimerkiksi julkisen nöyryytyksen ja pilkanteon kohteeksi ja myös omalla käytöksellään nöyristelemään normaalioloissa alemmassa asemassa olevia yhteisön jäseniä. Tällaiset koettelemukset ja usein myös raat ruumiilliset koettelemukset liittyvät paitsi edeltävän statuksen tuhoamiseen, myös siihen, että ne valmistavat initioitavaa tulevan aseman edellyttämiin käyttäytymismalleihin ja velvollisuuksiin ja varoittavat käyttämästä väärin uusia etuoikeuksiaan. (Turner 2007, 109-118) Niiden näkökulmasta, joille rakenteen ylläpitäminen on tärkeää, kaikki pitkittetyt *communitasin* ilmaukset vaikuttavat väistämättä vaarallisilta ja anarkistisilta, ja niitä on hallittava määräyksin, kielloin ja ehdoin. Sellaisista, jota ei selkeästi voida luokitella perinteisin luokittelukriteerein tai joka putoaa luokkien väliin, pidetään miltei kaikissa yhteiskunnissa vaarallisena ja saastuttavana. (Turner 2007, 124; Douglas 2000)

Liminaalisuus ei kuitenkaan ole ainoa *communitasin* ilmenemismuoto. Useimmissa yhteiskunnissa on löydettävissä myös toisia *communitasin* ilmentymiä, jotka voidaan tunnistaa niihin liitettävien symbolien ja uskomusten avulla. Tällaisia ovat esimerkiksi ”heikkojen voima”, eli alhaiseen statukseen tai asemaan joko pysyvästi tai tilapäisesti yhdistetyt pyhän erityispiirteet tai erityisen muodon saavan vallan ilmaukset, joita voidaan havaita niin poliittisissa järjestyksissä kuin myös pienemmissä yhteisöllisissä järjestyksissä. *Communitasta* ilmentäviä hahmoja käytetään usein symbolisina: marginaaliset hahmot toimivat vallitsevan järjestyksen ja vallan kyseenalaistajina. Hoviväkeä tai kartanon herraa ivaavat ja pilkkaavat narrihahmot, villin lännen kiertolaisina elävät mutta kaaoksen vallitessa järjestyksen ja eettisen tasapainon palauttavat muukalaissankarit sekä erilaiset ”pyhät kerjäläiset” ja askeetit

vallitsevien moraalisten ja eettisten arvojen kyseenalaistajina ovat symboloineet communitasin moraalisia arvoja. Turner löytää communitasia myös esimerkiksi millenaarisista uskonnollisista liikkeistä, jotka pyrkivät tai myös vaativat jäseniltään tasavertaista kohtelua ja erilaistavista statuksista tai symboleista luopumista, samankaltaista käyttäytymistä, omaisuuden luovuttamista yhteisön käyttöön, kuuliaisuutta johtajaa tai profeettaa kohtaan ja aiemmista maallisista siteistä luopumista. Toinen esimerkki ovat vallitsevasta yhteiskuntajärjestyksestä irtisanoutumaan pyrkivät hipit, jotka valitsivat kantaakseen alempiarvoisuutta kuuluvia tunnusmerkkejä esimerkiksi pukeutumisessa, vähän arvostettujen töiden tekemisen mikäli tekivät työtä lainkaan sekä yhdenmukaisen mutta samalla individualisimaa korostavan arvomaailman ja käyttäytymistavat. (Turner 207, 123-129) Näitä hyvin moninaisia sosiaalisia ilmiöitä kuitenkin yhdistää se, että kaikki nämä ”liminaaliset” henkilöt tai periaatteet putoavat vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen ulkopuolelle tai marginaaleihin, sijaitsevat sen reuna-alueilla tai kuuluvat sen alimmille askelmille. Kun yhteiskuntarakenteen määrittellen erilaisten sosiaalisten suhteiden, asemien ja statusten järjestelmäksi, communitas välittömänä, spontaanina ja tuosta järjestelmästä erilliseksi asettuvana yhteisöllisyytenä toimii sen vastakohtana. Erilaisissa liminaalituloissa vallitseva käsitys kaikkia kyseiseen joukkoon kuuluvia yhdistävästä siteestä ja siihen liittyvä tunne yleisinhimillisyydestä kertovat liminaalisten henkilöiden kokonaisvaltaisesta asennoitumisesta ja olemisesta. Liminaalisuudessa, marginaalisuudessa ja rakenteellisen alempiarvoisuuden tilassa syntyvät myytit, symbolit ja rituaalit ja muut kulttuurin tuotteet tarjoavat ihmisille ajoittain usiutuvia malleja siitä, millä tavoin ympäröivää maailmaa tulisi luokitella ja järjestää. Communitaksen merkitys on kuitenkin olennaisesti myös vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen vahvistaminen: communitasin välittömyys ja siirtymäriittien ihmiset rakenteesta communitakseen vapauttava vaikutus on vain väliaikainen, hetkellinen, sillä liminaaliset henkilöt ja ryhmät palaavat takaisin rakenteen piiriin communitas-kokemuksen vahvistamina. Rakenteen liioittelu saattaa johtaa communitasin patologisiin ilmentymiin rakenteen ulkopuolella tai sen vastaisesti; communitasin liioittelu tietyissä erojen tasoittamiseen pyrkivissä uskonnollisissa tai poliittisissa liikkeissä voi pikaisesti saada aikaan despotismia, byrokratian paisumisen tai muun tyyppisen rakenteen jähmettymisen. Rituaaleissa ja muissa yhteiskunnan normaalitilasta poikkeavissa tilanteissa tai systeemeissä syntyvä communitas välittömänä, tiettyä hetkellistä tasa-arvoisuutta ja tasavertaista kuulumista korostavana tunteena ja kokemuksena siis toimii vai väliaikaisena mutta sosiaalisen dynamiikan ylläpitämiseksi välttämättömänä, vallitsevan järjestyksen vahvistajana. (mt., 143-150)

Tämä voidaan omalla tavallaan symbolisesti ymmärrettynä laajentaa myös koskemaan jo aiemmin kä

sittelemääni, yhteisöjen välistä erontekoa yleensä. Yhteisöt eivät olisi olemassa omanlaisinaan, kuulumisen tunteita synnyttävinä kokonaisuuksina, ellei niitä vastaan asetettaisi joitain toisia, samalla tavoin yhtenäisyyden tunteita ja kokemuksia luovia yhteisöjä. Myös yhteisöjen välisiä (valta)suhteita merkitsevät erilaiset väliaikaiset, vallitsevaa järjestystä kyseenalaistavat vaiheet tai olennot, joiksi voidaan oman tutkimusaiheeni valossa asettaa sovinnaisesta suomalaisesta järjestyksestä irtautuneet muslimikäännynnäiset. Käännynnäisten keskinäiset suhteet ja yhteisöllisyys sitovat heitä yhteen omana erityisenä ryhmänään ja korostavat heidän erilaisuuttaan tai erityisyyttään suhteessa muihin etnisiin suomalaisiin sekä toisaalta esimerkiksi maahanmuuttajamuslimeihin. Ajoittainen *communitas* -yhteisöllisyys myös mahdollistaa erilaisten vaihtoehtoisten järjestysten ilmaukset sekä sosiaalisten suhteiden ja valtasuhteiden määrittelyn uudelleen riippumatta siitä, onko näiden vaihtoehtoisten tapojen mahdollista toteutua pysyvästi. Ideologisena rakennelmana *communitas* voi myös yhdistää konkreettista, yhteiseen rituaaliin kokoontuvaa yhteisöä laajempia kokonaisuuksia sellaisten yksilöiden tai ryhmien keskuudessa, jotka jakavat esimerkiksi saman, valtavirrasta poikkeavan elämäntavan tai arvomaailman. Hie- man soveltaen Turnerin liminaalisuutta ja *communitas*ta koskeva teoria voidaan siis laajentaa oman tutkielmani kontekstissa koskemaan myös suoamlaisen yhteiskunnan ja sen sisällä (sekä globaalista näkökulmasta myös ulkopuolella ja etenkin ”arabimaissa”) elävän muslimiyhteisön suhteita. Suomalai- sen tai laajemmin länsimaisen yhteiskunnan näkökulmasta tämä on myös selkeästi valtasuhde: vähem- mistön asemassa muslimien kollektiiviset kokoontumiset, rituaaliset toiminnot ja ajoittaiset spontaania ja konkreettista yhteisöllisyyttä korostavat *communitas* -kokemukset sallitaan, kunhan ne eivät pysy- västi uhkaa vallitsevaa järjestystä tai vallitsevia arvoja, normeja ja käytäntöjä.

3.4. Toiseuden teoreettinen jäsentäminen

Kun aiemmassa teoreettisia lähtökohtia käsittelevässä luvussa määrittelin yhteisöä sen kautta, millä ta- voin erilaiset jaetut symbolit ja niiden pohjalta muodostuvat kuulumisen kokemukset ovat yhteisyyttä rakentavia tekijöitä, tässä luvussa tuon esiin näkökulman kuulumisen rakentumisesta *eron teon* kautta. Tarkastelen sitä, millä tavoin ”toiseutta” tuotetaan paitsi kansallisen kuulumisen, myös kulttuuristen ja symbolisten merkitysten perusteella. Erilaisuus rakentuu suhteessa meihin, ja erilaisuutta määriteltäessä tullaan määritelleeksi myös erilaisia hyväksyttäviä tapoja elää, jotta yksilö voisi täysivaltaisesti olla osa ’meitä’. Toiseus on aina ollut antropologisen mielenkiinnon keskiössä, ja sitä on pyritty selittämään monista eri näkökulmista; otan tässä esiin vain jotain mahdollisia lähestymistapoja.

3.4.1. Erilaisuus ja muukalaisuus, yhtenäisyys ja yhteenkuuluvuus

Kaikkein yleisimmällä tasolla 'eroa' (engl. *difference*) voidaan pitää *sosiaalisena suhteena*, joka on konstruoitu muun muassa luokan, rasismin, sukupuolen ja seksuaalisuuden kautta rakentuvissa vallan järjestelmissä. Yksilön yhteiskunnallinen ja/tai sosiaalinen asema määrittyy siis suhteessa tietyn yhteiskunnan taloudellisiin, poliittisiin ja kulttuurisiin rakenteisiin. Toisaalta 'ero' voidaan ymmärtää myös kokemuksellisena moninaisuutena: tällöin huomio kiinnittyy siihen, millä tavoin erilaiset ideologiset ja institutionaaliset käytännöt vaikuttavat jokapäiväiseen elämäämme. Nämä jokapäiväiset käytännöt ovat se matriisi, jonka kautta henkilökohtaisia ja ryhmien historioita tuotetaan ja uudelleen tuotetaan. Se, miten yksilö kokee tietyn tapahtuman, on riippuvainen siitä, miten 'hän' on kulttuurisesti konstruoitu, miten nuo konstruktiot muotoutuvat hänen persoonansa mukana sekä siitä, millaisia poliittisia kulttuurisia konstruktioita hänen on mahdollista käyttää. (Brah 1996, 88-89)

Sosiaaliset identiteetit rakentuvat kohtaamisissa toisten kanssa, niin "meiksi" luettavien kuin muidenkin: "minän" tai "meidän" määrittelemisen edellyttää "toisen", "vieraan" tai "muukalaisen" kohtaamista (Ahmed 2000, 7). Erilaisuus voidaan ymmärtää sekä yksilöllisenä ja subjektiivisena kokemuksena, sinä, millä tavoin yksilö määrittelee itseään ja asemaansa yhteiskunnassa, ja toisaalta sen kautta, millaisia kulttuurisia konstruktioita ja kategorioita tuo yhteiskunta mahdollistaa käytettävän. Identiteetin kysymykset ovat tiiviisti yhteydessä kokemukseen, subjektiviteettiin sekä sosiaalisiin suhteisiin. Näin ymmärrettynä identiteetit ovat sosiaalisissa suhteissa kulttuurisesti konstruoituja. Erilaisuus sosiaalisena suhteena viittaa siihen, miten erilaisuutta rakennetaan ja järjestetään systemaattisiksi suhteiksi taloudellisten, poliittisten ja kulttuuristen diskurssien ja institutionaalisten käytäntöjen kautta. Yleensä ryhmät ymmärtävät eron historiallisten, kollektiivisten kokemustensa kautta: erilaisuus ja yhteiset piirteet ovat suhteiden merkittäviä, erilaisuutta kuvaavia narratiiveja jaetun menneisyyden ja kollektiivisen kohtalon olettavien keskuudessa. Erilaisuuden käsittäminen suhteena voidaan siis ymmärtää historiallisena ja ajankohtaisena materiaalien olosuhteiden ja kulttuuristen käytäntöjen jatkumona, joka tuottaa edellytykset ryhmäidentiteettien konstruoimiselle. (Brah 1996, 115-119) Sara Ahmed (2000) kutsuu erilaisuuden kautta määrittyvää toiseutta 'muukalaisuudeksi' (*strangeness*). Muukalainen (*stranger*) ei ole vain joku meille tuntematon, henkilö jota emme tunnista, vaan muukalainen on muukalainen juuri siksi, että hänet tunnustetaan muukalaiseksi: siis erilaiseksi kuin tuttu ja tunnettu – toisin sanoen

siis turvalliseksi koettu. Tässä mielessä ”muukalainen” on vain yksi kategoria muiden (kansalaiset tai muut samaan yhteisöön luetut subjektit) ihmisten yhteisössä. (Ahmed 2000, 3) Muukalaisiksi määrittävät ne, jotka eivät mahdu kunkin yhteisön tai yksilöiden kognitiiviseen, moraaliseen tai esteettiseen karttaan, tutun ja tunnetun kategoriaan. Poiketessaan ’meidän’ kategoriasta muukalaiset luovat epävarmuutta ja pelkoa, ja kukin yhteisö paitsi luo omat muukalaisensa, myös määrittelee tavat suhtautua ja elää heidän kanssaan. (Ahmed 2000, Bauman 1997)

Sara Ahmed (2000) erottaa kaksi lähestymistapaa suhteessa muukalaisiin. Ensinnäkin ’vieraita’ tai ’toisia’ voidaan määritellä vaaradiskurssin kautta: muukalainen nähdään vaarana ja uhkana ’meille’ ja ’meidän’ kulttuurille tai kollektiiviselle identiteetille. Tästä suhtautumistavasta Ahmed käyttää termiä muukalaisvaara (*stranger danger*), jonka seurauksena voi olla se, että vaaran lähteeksi määrittynyt muukalainen kollektiivisella päätöksellä karkotetaan kyseisestä yhteisöstä tai ainakin asetetaan marginaaliseen, sosiaalisesti ja yhteiskunnallisesti alempaan asemaan (Ahmed 2000, 4). Käytännössä tämä voi ilmetä erilaisina syrjinnän ja rasismien muotoina. Toisaalta erilaisuutta voidaan lähestyä monikulttuurisuusdiskurssin kautta: tällöin muukalainen hyväksytään erilaisuuden lähteenä, eikä häntä nähdä uhkana yhteisölle, vaan erilaisuuden ja eroavaisuuksien ruumiillistumana. Muukalainen voidaan siis joko pyrkiä karkottamaan tai toivotetaan tervetulleeksi. (mt., 4; Bauman 1997) Monikulttuurisuusdiskurssi voi myös luoda muukalaisesta kuvan henkilönä, joka ei ole sopeutettavissa ”meidän” joukkoon. Monikulttuurisuus on Ahmedin mukaan itse asiassa ennen kaikkea tapa määritellä ’kansakuntaa’, siis ’meitä’, muukalaisten olemuksen ja läsnäolon kautta. Monikulttuurisuus on tapa kuvitella kansakunta, määritellä sen rajoja sekä hyväksyttävää tapaa elää sen jäsenenä sekä tapoja elää erilaisuuden kanssa. Kansallisen kuvaston muovaaminen vaatii jo muukalaisiksi määrittyneiden pysyvää läsnäoloa. Yhdessä eläminen on siis vain tietoisuutta kulttuurisesta monimuotoisuudesta. Muukalaiset sisällytetään kansakunnan ’meihin’ samanaikaisesti kun ’me’ määrittyy niiksi, joiden täytyy elää kulttuurisen monimuotoisuuden ja ’heidän’ (usein sis. tiettyjen ’etnisten ryhmien’) kanssa. Monikulttuurisuusdiskurssin oletama erojen ’hyväksyminen’ on itse asiassa niiden erojen piilottamista, joita ei voida sisällyttää ’kulttuuriseen monimuotoisuuteen’. (Ahmed 2000, 95)

Erilaisuuden hyväksyminen siis luo sitä, mitä on hyväksyttävä tapa olla osa ’meitä’ ja itse asiassa myös sitä, mitä ’me’ on. (Ahmed 2000, 95-97) Ahmed puhuu muukalaisuudesta suhteessa fyysiseen tilaan, mutta idea on ymmärrettävissä myös symbolisen tilan kautta. Muukalainen on ulkopuolinen sisäpuolella, vieras tutussa ja tunnettujen yhteisössä, ja hänellä on myös tilallinen funktio: muukalainen luo

läheisyyden ja etäisyyden suhteita kodin tai kotimaan sisällä. Tulemalla ”liian lähelle” muukalaiset luovat tarpeen vartioida ja puolustaa tunnettujen ja asuinkelpoisten alueiden rajoja. (mt., 3) ’Toisista’ tulee muukalaisia, heitä, jotka ovat kaukaisia, ja toisista kulttuureista tulee muukalaiskulttuureita vain siten, että ne tulevat liian lähelle – siis toisin sanoen uhkaavat ”meidän” identiteettiä ja yhteisön rajoja. (mt., 12) Globaalien liikkeiden myötä kuitenkin kaikista on tullut ’muukalaisia’ joissain tietyissä olosuhteissa; Ahmedin mukaan onkin tärkeää tarkastella niitä sosiaalisia, yhteiskunnallisia ja poliittisia prosesseja, joissa toisista tehdään enemmän muukalaisia kuin toisista. (mt., 5-6) Erilaisuuden ja muukalaisuuden konstruointi on siis paitsi maailman ymmärrettäväksi tekemistä erilaisten luokittelujen ja kategorisointien kautta, myös mitä suuremmassa määrin poliittista. Aina kun kohtaamme uusia toisia, emme pyri vain määrittämään sitä, millainen tämä kyseinen kohtaaminen on, vaan myös sitä, millä tavalla tämä toinen eroaa kaikista muista toisista. Kohtaaminen ei siis ilmene vain nykyajassa, tässä hetkessä, vaan myös avaa uudelleen menneitä kohtaamisia. (mt., 8)

Ahmedin esityksessä muukalainen on siis muukalainen siksi, että hän on lähellä, mutta ei kuulu sinne, on ikään kuin poissa paikaltaan; tästä seuraa se, että määrittelemme ”tämän paikan” siksi, jossa ”me” asumme. Paikka ei kuitenkaan merkitse vain rajattua fyysistä tilaa, vaan se symboloi myös sinne kuuluvien elämisen tapaa; ’kuuluakseen’ johonkin yhteisöön tai paikkaan yksilön täytyy tietää, mitä juuri tuossa kyseisessä yhteisössä pidetään tavanomaisena tai eopätavallisena ja myös pyrkii käyttäytymään näiden käsitysten mukaisesti – siis olla järkyttämättä tavanomaista järjestystä. (Ahmed 2000) Vaara-diskurssin mukaisesti muukalaisen hahmo on uhka meille ja meidän omaisuudelle; onnistuneeksi yhteisöksi siis määrittyy sellainen, joka onnistuu suojelemaan jäseniään ja näiden omaisuutta muukalaisten tuomalta uhalta. Toisaalta yhteisön onnistuminen vaatii juuri epäonnistumisen mahdollisuuden: jotta voitaisiin rakentaa rajaa meidän ja muiden välille, on oltava olemassa tuo muu, toinen tai muukalainen, johon nähden me voi määrittyä toisentaliseksi. Kuvitellun yhteisön sisäiset toiset ovat uhka jatkuvuudelle, mutta juuri tuo kuulumisen ja erottelun välinen jännite on se, joka ”tekee” yhteisön; ”turvallinen”, vain meitä sisältävä yhteisö ei ole mahdollinen ilman toisten, muukalaisten mahdollisuutta. (Ahmed 2000, 26) Hyvä kuviteltu yhteisö on siis sellainen, jossa läheisten tuoma turva suhteutuu uhkaaviin kaukaisiin mutta lähelle tulleisiin toisiin; hyvä yhteisön jäsen on sellainen, joka välittää ja puolustaa yhteisöään kaukaisilta toisilta sekä heikoimpia omassa yhteisössä. Hyvä yhteisön jäsen tunnistaa ”tavallisen” ja ”eätavallisen” ja osaa siten pitää epätavallista epäilyttävänä ja suhtautua siihen tilanteen vaatimalla tavalla; esimerkiksi hyvä kansalaisuus siis edellyttää sen tuntemista, mitä kyseinen kansakunta itää hyvänä, oikeana, tavanomaisena. (Ahmed 2000, 28-29) Lisäksi muukalaiset ovat epäilyt-

täviä, koska heillä ei ole ”tarkoitusta” siinä tilassa, jossa he ovat - heillä ei siis ole legitiimiä funktiota, joka oikeuttaisi heidän olemassaolonsa tai tunkeilunsa. Heidät siis tunnustetaan muukalaisiksi juuri siksi, että he eivät siis osallistu siihen pääoman vaihtoon, joka muokkaa tiloista paikkoja ja ”meidän” koteja. (Ahmed 2000, 31)

Toiseuden konstruointi on siis suhteessa myös niihin historiallisiin prosesseihin, jotka ovat muovanneet kutakin yhteisöä ja sen tapoja määrittellä omaa identiteettiään sekä samalla myös sitä, mikä tekee heistä erilaisia suhteessa toisiin yhteisöihin. Yleinen oletamus on, että ihmisten, tavaroiden ja pääoman transnationaali ja globaali liike saa aikaan sen, että muukalainen on jatkuvasti lähellä. Itse asiassa muukalainen ei koskaan ollutkaan kaukana: onkin tarkasteltava niitä erilaisia läheisyyden tapoja, joita meillä voi olla muukalaisiin nykyhetkessä, ja samalla otettava huomioon se, millaisia kohtaamisten historioita nykyiset läheisyydet herättävät henkiin. (Ahmed 2000, 13) Suomen ja länsimaiden kontekstissa yhä lisääntyvät kohtaamiset muukalaisten ja länsimaisen kulttuurin ’sisäisten toisten’ kanssa herättää henkiin piintyneitä orientalistisia mielikuvia ja arvotuksia – ja myös niihin liittyviä valtasuhteita.

3.4.2. Etnisyys muiden ominaisuutena ja ”meidän” merkitsijänä

”Etnisen ryhmän” mielletään usein tarkoittavan jotakin kansaa vastaavaa kokonaisuutta, yhteisöä, jonka jäsenet jakavat jonkinlaisen kulttuurisen perimän ja kollektiivisen identiteetin. Etnisyyttä ja etnistä organisoitumista sekä identiteettiä voidaan pitää ennen kaikkea modernin ajan ilmiönä. Esimerkiksi tiettyyn kansalliseen yhteisöön kuulumisen, siinä sijoittumisen tai siitä erottautuminen ovat riippuvaisia kulttuurisesta taustasta sekä jostakin yksilöön liitettävästä ’ominaisuudesta’, jota antropologiassa tavataan kutsua etnisyydeksi. Thomas Hylland Eriksen pohtii etnisyyden suhdetta kansallisuuteen ja kansallistunteeseen teoksessaan *Ethnicity and Nationalism* (1993). Hänen mukaansa kansallisuutta tai kansallistunnetta ei voida erottaa tietystä kulttuuriseen yhtenäisyyteen liittyvistä tuntemuksista, ja näitä kulttuurisia kuulumisen solmukohtia voidaan parhaiten jäljittää juuri etnisyyden käsitteen kautta. Etnisyyden käsite ja sen määrittelyt ovat puhuttaneet antropologeja 1960-luvulta lähtien, ja etnisyys on yhä yksi keskeisistä työkaluista. Antropologien kiinnostus jokapäiväiseen elämään ja vuorovaikutukseen eri kulttuureissa on omiaan jäsentämään ja käsitteellistämään myös etnisyyttä, etnisiä suhteita ja niiden merkitystä, sillä juuri sosiaaliset tilanteet ja arkiset kohtaamiset ovat niitä paikkoja, joissa etnisyyttä luodaan ja uudelleen rakennetaan. (Eriksen 1993, 1-12)

Jotta tiettyjen yksilöiden välisestä yhteenkuuluvuudesta ryhmässä voitaisiin puhua etnisyytenä, ryhmällä tulee olla jonkinlainen kontakti toisiinsa, ja niiden jäsenten tulee kokea itsensä toisistaan kulttuurisesti erilaisina. Kulttuuristen eroavaisuuksien on oltava merkityksellisiä ryhmien välisessä vuorovaikutuksessa, jotta näiden suhteessa voidaan nähdä etnisyyden elementtejä. Etnisyys ei siis ole jonkin ryhmän ominaisuus sinänsä, vaan tietynlaisen sosiaalisen suhteen ilmentymä/ilmentäjä. Etnisyyttä voidaan pitää eräänlaisena sosiaalisena identiteettinä, joka perustuu vastakkainasetteluihin toisiin ryhmiin kuuluvien kanssa. Etnisyyttä voidaan pitää eräänlaisena sosiaalisena, metaforiseen tai fiktiiviseen sukulaisuuteen perustuvana identiteettinä, jolle on ominaista oletettu erilaisuus toisiin vastaaviin ryhmiin kuuluvien kanssa. (Eriksen 1993, 12) Arkipuheessa 'etnisyydellä' viitataan usein vähemmistökyseksiin sekä rodullisiin suhteisiin, ja etnisyyden käsitteellä onkin kuvattu ja määritelty ennen kaikkea juuri vähemmistöjä - useimmiten valtaväestön etnisyys on jäänyt huomiotta (esim. Jenkins 1999, 93). Esimerkiksi suomalaisuutta pidetään etnisesti banaalina valkoisuutena – se näyttäytyy itsestään selvästi värittömänä ja ”merkittömänä”. Valkoisuus edustaa USA:ssa ja Euroopassa universaalia ihmisyyttä, kun taas värillisuus on muiden etnisyyksien ominaisuus. Valtaväestön kulttuuriin sulautuminen assimiloiduminen ei siksi välttämättä ylitä itsestään selvän suomalaisuuden valkoisuuden asettamia rajanvetoja. (Gordon 2001, 28) Sosiaali antropologiassa etnisyydellä tarkoitetaan sosiaalisten suhteiden ulottuvuuksia sellaisten yhteisöjen tai ryhmien välillä, jotka pitävät itseään ja jotka myös muiden silmissä ovat muihin nähden erilaisia. (Eriksen 1993, 4). Sosiaali antropologian klassikkojen tutkimat heimoyhteiskunnat ovat etenkin toisen maailmansodan jälkeen yhä enenevässä määrin päätyneet kontakteihin toistensa sekä modernien valtioiden ja globaalien yhteiskunnan kanssa. Sosiaali antropologiassa kielenkäytössä monia perinteisesti 'heimoiksi' tai alkuperäisväestöksi' kutsuttuja ryhmiä kutsutaan nykyisin 'etnisiksi vähemmistöiksi'. (mt., 8)

Modernin ajan muuttoliikkeiden ymmärtämisessä ja hallitsemisessa etnisyyden ja kansallisuuden kysymyksillä on ollut yhä lisääntyvä merkitys. Etnisten ideologioiden tapaan nationalismi painottaa kuhunkin kansakuntaan kuuluvien kulttuurista samankaltaisuutta ja rakentaa erontekoja muihin vastaaviin kollektiiveihin, joista siis kuulumisen määrittelyn kautta tulee ulkopuolisia. Etnisyyden käsite ei välttämättä kiinnity mihinkään tiettyyn paikallisuuteen, eikä etnisiä ryhmiä välttämättä voida sijoittaa tiettyyn fyysiseen maailmankolkkiaan. Kansallisten yhteisöjen tapaan etnisillä ryhmillä on kuitenkin taipumus kehittää yhteiseen alkuperään liittyviä myyttejä, ja niillä on lähes poikkeuksetta taipumuksia endogamiaan kannustaviin ideologioihin, joilla tosin on hyvin vaihtelevia käytännön merkityksiä. Yleensä käsitykset yhteisestä alkuperästä ovat keskeisiä etnisten ryhmäidentiteettien muodostumiselle,

ja jaetut historian tulkinnat ovat siten tärkeitä tiettyjen etnisten identiteettien vahvistamisessa, oikeuttamisessa ja ylläpitämisessä. (Eriksen 1993, 59) ”Etnisen ryhmän” mielletäänkin usein tarkoittavan jotakin kansaa vastaavaa kokonaisuutta, yhteisöä, jonka jäsenet jakavat jonkinlaisen kulttuurisen perimän ja kollektiivisen identiteetin. (Eriksen 1993, 1) Vaikka nationalismi on usein etnisesti sävyttyä, näin ei ole aina. Nationalistit esimerkiksi esittävät usein, että poliittisten rajojen kansakuntien välillä pitäisi olla yhtä pitäviä kulttuuristen rajojen kanssa, kun taas etniset ryhmät eivät yleensä vaadi valtaa koko kansallisvaltion tai kansakuntaan nähden. (Eriksen 1993, 6) Jenkinsin (1999) mukaan paikallisuus ja etnisyys ovat saman kolikon kääntöpuolia: niiden korostuminen voidaan nähdä joko reaktioina tai seurauksina sosiaalisten suhteiden yhä korostuvasta globaalista luonteesta (Jenkins 1999, 95) Monet antropologit ovatkin todenneet, että etnisyyden ”kulttuurisen sisällön” sijaan tulisi tarkastella ihmisten ja ihmisryhmien välistä vuorovaikutusta ja sosiaalista organisaatiota. Tällöin tutkimuksen keskiössä on ennen kaikkea ryhmien väliset rajat - eivät niinkään ne kulttuuriset sisällöt, joita nuo rajat eristävät toisistaan. (Eriksen 1993, 36-37).

Clifford Geertz (1973) näkee etnisyyden ennen kaikkea ”sisäsyntyisenä” siinä, että se kiinnittyy tiettyihin kulttuurisiin piirteisiin tai elementteihin, jotka seuraavat esimerkiksi tiettyyn uskonnolliseen ryhmään syntymisestä tai tietyn kielen omaksumisesta sekä niistä seuraavista sosiaalisista käytännöistä. Näiden synnynnäisten, vähintäänkin kuvitteellisten ”sukulaisuussiteiden” vahvuus tai se, millaisia merkityksiä niille annetaan, riippuu kuitenkin yksilöstä itsestään, sekä myös ympäröivästä yhteiskunnasta ja eletystä aikakaudesta. (Geertz 1973, 259-260, myös Jenkins 1999, 91) Nykyisin modernit valtiot ja poliittiset ideologiat määrittävät yhä enemmän sitä, mihin tai millaiseen yhteisöön kukin voi itsensä identifioida, ja erilaiset sisäsyntyiset etniset ominaisuudet ovat saaneet yhä enemmän poliittisia merkityksiä. (Geertz 1973, 260-263). Ryhmiä ei kuitenkaan voida olettaa lähtökohtaisesti toisistaan kulttuurisesti erilaisiksi ja eristäytyneiksi, eikä kulttuuria minkään ryhmän ”sisäsyntyiseksi” piirteeksi vaan pitkäkestoissa sosiaalisissa ja yhteiskunnallisissa prosesseissa muotoutuneeksi. Kulttuuriset erot ovat yhteydessä etnisyyteen ja merkityksellisiä sen muotoutumisessa vain jos näitä eroja pidetään merkityksellisinä vuorovaikutuksessa toisten ryhmien kanssa. (Eriksen 1993, 37-39; vrt. Cohen 1985, 12) Myös etnisyyden ilmentymisen keskeinen edellytys onkin systemaattinen erottelu ulkopuolisten ja sisäpuolella olevien, siis ”meidän” ja ”heidän” välillä. Mikäli tätä erottelua ei tehdä, ei Eriksenin (1993) mukaan alkuunkaan voida puhua etnisyydestä, sillä etnisyys perustuu juuri institutionalisoituun suhteeseen kahden toisiaan kulttuurisesti erilaisina pitävän ryhmän välillä (Eriksen 1993, 18). Vaikka etnisyyden käsite perustuu monessa yhteydessä paikan ja identiteetin oletettuun yhteyteen, etnisiä ryhmiä ei voida

sijoittaa aina tiettyyn maantieteelliseen alueeseen tai paikkaan, vaan etnisiä ryhmiä pidetään usein esi-merkkinä diasporisista yhteisöistä (esim. Gupta & Ferguson 1992, ks. myös luku 3.3.3.).

Etnisyyden käsite on strukturalistis-funktionalistien suosimaa 'yhteiskuntaa' tai jopa 'kulttuuria' jous-tavampi käsite, joka ei oleta tarkasteltavaa ryhmää toisista eristyneeksi, homogeeniseksi tai staattiseksi, vaan korostaa erilaisten identiteettien muuttuvaisuutta, moninaisuutta ja kontekstisidonnaisuutta. (Erik-sen 1993, 9) Etniset luokittelut ovat kulttuurisia ja sosiaalisia tuotteita, jotka syntyvät vastaamaan luo-kittelijoiden tarpeeseen: niiden tarkoituksena on järjestää sosiaalista maailmaa ja luoda kategorioita, joihin sijoittaa kullekin ryhmälle merkityksellisiä toisia. (mt., 60, vrt. luku 3.4.1?) Mitä läheisempiä määrittelijälle erilaiset etniset ryhmät ovat, sitä yksityiskohtaisempi yleensä on niiden taksonomia. Toiset etniset kategoriat määrittyvät "melkein meiksi", kun taas toiset määritellään itsestä käsin hyvinkin etäisiksi. Suomalainen pitää ruotsalaista läheisempänä kuin tanskalaista, mutta samalla myös tanskalaista läheisempänä kuin bulgariaalaista. (vrt. Eriksen 1993, 66-67) "Vierauden" aste voi myös vaikuttaa siihen, millä tavalla valtaväestö eri ryhmiin suhtautuu: "vähemmän vieraat toiset" voidaan tulkita vähemmän vaarallisiksi kuin ennemmän vieraat, ja heidät voidaan paremmin hyväksyä osaksi yhteiskuntaa – tai ainakin sen laitamille turvallisen välimatkan päähän (vrt. Ahmed 2000).

Ryhmät ja yhteisöt siis muodostuvat suhteessa *toisiin*, mutta määrittelemisen vaikeutuu entisestään kohdatessamme etnisiä anomalioita. Tyypillisimpiä esimerkkejä näistä ovat Euroopassa esimerkiksi muualta muuttaneiden lapset, siis 'kolmannen polven maahanmuuttajat', jotka voivat identifioitua joko vanhempiensa etniseen kategoriaan, eurooppalaiseen valtaväestöön tai molempiin samanaikaisesti. Monilla on kaksi äidinkieltä, kaksoiskansalaisuus sekä ristiriitaisia lojaalisuuden tunteita suhteessa eri ryhmiin, ja toisaalta he voivat myös kokea kuulumattomuuden tunteita suhteessa kaikkiin kategorioi-hin. Tällainen moninaisten etnisyyksien hajaannus voi saada kahdenlaisia seurauksia: joko valtaväestön salliessa uusien jäsenten liittymisen tapahtuva assimilaatio valtaväestöön tai etninen yhdistyminen. Anomalinen ryhmä voi eristäytyä kaikista ja julistautua itsenäiseksi etniseksi kategoriaksi, tai sen jäse-net voivat säilyttää lojaalisuutensa etniselle kategorialleen vaikka pitävätkin itseään kulttuurisesti näistä erilaisina. Useimmiten etniset anomaliat tulevat luokitelluksi samalle tasolle jonkin toisen ryhmän kanssa, ja useimmiten nuo ryhmät ovat yhteiskunnallisessa hierarkiassa kaikkein alimpana; esimerkiksi Pohjois-Amerikan mulatit on taipumus luokitella mustiksi tai ainakin samaan kategoriaan kuuluviksi. Moderneissa valtioissa on usein tarve määritellä kukin yhteen selkeään kategoriaan, joten joskus yksilö saa tietyin edellytyksin itse määritellä etnisen kategoriansa: esimerkiksi Kanadassa intiaaniksi voi ha-

lutessaan määrittyä kuka tahansa, jonka isä on intiaani, ja Norjassa saamelaiseksi voi määrittyä kuka tahansa, jonka isovanhemmista ainakin yksi on puhunut saamea äidinkielenään. (Eriksen, 62-65) Anomaliat - tai hybridit - ovat siis itse asiassa kulttuurin tai sosiaalisten kategoriointien tulosta: kukaan ei ole kahden etnisen ryhmän tai kulttuurin välissä ”luonnostaan”, vaan sijoittuu sinne erilaisten yhteiskunnallisten luokittelujen seurauksena. Muiden tavat luokitella voivat myös olla omia määräävämpiä, ja yksilö tulee luokitelluksi johonkin tiettyyn etniseen kategoriaan myös tahtomattaan. (Eriksen 1993, 65) Toisaalta etniset anomaliat itse voivat käyttää tätä moninaista identiteettiä myös hyödykseen ja identifioitua kulloinkin itselleen edullisimpaan kategoriaan. (mt., 65-66) Etnisistä anomaliaista on puhuttu myös ’hybridiyden’ käsitteen kautta. Hybridisyys on yksi jälkikoloniaalin tutkimuksen keskeisiä käsitteitä, jolla viitataan yksinkertaisimmillaan erilaisten identiteettien sekoittuneisuuteen. Kulttuuristen identiteettien kohdalla se merkitsee sitä, että kulttuurit eivät milloinkaan ole selvärajaisia tai toisistaan erillisiä. Esimerkiksi Homi K. Bhabha (1994) tarkasteleeekin työssään sellaisia identiteettejä, jotka ovat kulttureihin nähden liminaalisia, siis niiden välissä; nämä ainekset ovat merkittäviä uusien kulttuuristen merkitysten luomisessa. (ks. myös Huddard 2007) Hybridiyden ja monikulttuurisuuden ero on siinä, että monikulttuurisuuden liittyä aina poliittinen ulottuvuus, kun taas hybridisyys kuvaa yksinomaan kulttuurista merkitysijää ja kulttuuri esitetään usein poliittisista ja yhteiskunnallisista päämääristä riippumattomana. (Coombes & Brah 2000, 2)

Vaikka etnisyys ja yhteiskuntaluokka tulee erottaa toisistaan, ne voivat korreloida keskenään: tiettyyn etniseen ryhmään kuuluva kuuluu usein myös tiettyyn yhteiskuntaluokkaan. Esimerkiksi ”rotu” ja sen ilmentäjä, ulkonäkö voivat vaikuttaa siihen, millaiseksi kunkin yksilön mahdollisuudet yhteiskunnallisena toimijana ja asema yhteiskunnallisissa valtasuhteissa muotoutuvat. (Eriksen 1993, 53-54) Etnisyys ei kuitenkaan koskaan yksin määritä yksilön paikkaa yhteiskunnallisissa suhteissa, vaan hierarkioiden taustalla on myös muita luokittelun ja organisoinnin perusteita. Sukupuoli, yhteiskuntaluokka, ikä ja monet muut kriteerit, jotka vaihtelevat yhteiskunnasta ja yhteisöstä toiseen, vaikuttavat yksilön asemaan yhteisössään. (Eriksen 1993, 50) Suomalaisuus, joka Suomessa on valtaväestön ’etninen kategoria’, ei yleensä tule määritellyksi etniseksi, joten siihen kuulumisen kriteereitä ei virallisesti ole – siispä neuvottelua suomalaisuudesta käydään ”epävirallisesti” arkipäivän kohtaamisissa. ’Arabi’ kulttuurisena sekä ’muslimi’ uskonnollisena kategoriana sijoittavat niihin kuuluvat ihmiset jonnekin muualle, pois Suomesta – ja mielellään mahdollisimman kauas, sillä molempien kategorioiden voidaan nähdä symboloivan samankaltaista uhkaa, ’muukalaisvaaraa’. Islamiin kääntyneet, syntyperäiset suomalaiset eivät ole täysin suomalaisia omaksuttuaan ”perinteiselle, tavalliselle” suomalaisuudelle vieraan uskonnon

ja sen myötä vieraan tapakulttuurin ja myös arvo- ja normijärjestelmän; sukujuuret, kieli, kotimaa tai ihonväri eivät siis riitä määrittämään suomalaisiksi, mutta eivät tee heistä täysin ”toisiakaan”. Erilais- ten etnisten ryhmien väliset, institutionalisoituneet suhteet myös määrittävät, millä tavoin näiden jä- senten tulee toisiinsa suhtautua ja kuinka käyttäytyä toisiaan kohtaan arjen kohtaamisissa. Kun tällai- sista käsityksistä tulee erottamaton osa tietyn ryhmän ”kulttuurista tietoa” ja se enemmän tai vähem- män ennustettavalla tavalla säätelee jäsentensä suhteita toisten ryhmien jäseniin, voidaan puhua etni- sistä stereotyypeistä. (Eriksen 1993, 22) Sosiaaliantropologiassa stereotyypeillä tarkoitetaan analyytii- sessä mielessä erilaisten ryhmien kulttuurisia erilaisuuksia koskevien standardisoitujen käsitysten luo- mista ja jatkuvaa soveltamista jokapäiväisessä kanssakäymisessä. Etnisiä stereotyypejä esiintyy sekä väestöjen enemmistöjen että vähemmistöjen keskuudessa, ja ne ovat tavallisia erilaisten etnisten yhtei- söjen keskuudessa huolimatta näiden välisistä valtasuhteista. Stereotyypejä esiintyy useimmissa mo- nietnisissä yhteiskunnissa huolimatta siitä, että kaikissa on myös näitä vastustavia tai ne hylkääviä yk- silöitä – sekä myös yksilöitä, joita voidaan pitää ”poikkeuksina” näiden viiteryhmiä koskevista stereo- typioista. (mt., 23) stereotyypit eivät toki aina pidä paikkaansa, ja ne voivat tosiasiallisesti hyvin huonosti kuvata ihmisten todellisia käsityksiä toisistaan tai määrittää heidän suhtautumistapojaan. Stereotyyppiolla on kuitenkin merkityksensä siinä, että ne tarjoavat yksilöille tavan luokitella, järjestää ja pyrkiä ym- märtämään muuten hyvin kompleksista sosiaalista ympäristöään. Stereotyyppien avulla voidaan myös oikeuttaa etuoikeuksia tai eroavaisuuksia valtasuhteissa, sekä käänteisesti myös esimerkiksi hallitse- vaan ryhmään kohdistuvat negatiiviset stereotyypit voivat lieventää voimattomuuden ja erottumisen kokemuksia sorrettujen yhteisössä. Lisäksi stereotyypit ovat keskeisiä myös määriteltäessä oman yhtei- sön rajoja: stereotyypit määrittävät yksilölle hänen oman yhteisönsä jäsenten hyveitä ja toisten paheita ja siten perustelevat sitä, millä tavoin ja millaiseksi kukin itsensä määrittelee. Useimmiten – vaikka tosin ei aina - stereotyypit tavalla tai toisella korostavat esimerkiksi oman yhteisön ja sen jäsenten mo- raalista ja älyllistä paremmuutta toisiin nähden. Stereotyyppittämisen keskeisin funktio on kuitenkin toisten ryhmien arvottamisen ja moralisoinnin sijaan siinä, millä tavoin ne tarjoavat sosiaalista maail- maan kuvaavaan ”kartan” yksilöiden määrittäessä omaa paikkaansa suhteessa toisiin yksilöihin ja ryh- miin. (mt., 24-25; vrt. Bauman 1997, 46) Etnisyydellä ei kuitenkaan ole samanlaista merkitystä aina ja kaikissa tilanteissa, vaan etnisen ohella myös muut identiteetit, kuten kansallinen tai uskonnollinen identiteetti, voivat tilanteittain olla määräävämpiä kohdattaessa toisten ryhmien edustajia. (Eriksen 1993, 30-31) Yksilöt eivät siis vain erottele ”meitä” ja ”heitä”, vaan käyttävät erilaisissa konteksteissa erilaisia kuulumisen ja ulossulkemisen perusteita. (mt., 25-26)

Mahdollisista virheellisistä tulkinnoista ja niiden negatiivisista seurauksista huolimatta etninen tai vastaava luokittelu on 'käytännöllinen' tapa järjestää sosiaalista ympäristöä, ja luokittelun tarve syntyy luokittelijasta itsestään. Samalla tavoin rodulliset kategoriat ovat toimineet maailman järjestämisen välineinä – tosin usein varsin tuhoisin seurauksin. (Eriksen 1993, 60-61) Identiteetit ja sosiaalinen ympäristö ovat suhteessa toisiinsa: identiteetit voivat muuttua yhteiskuntien tai yhteisöjen muuttuessa, eivätkä ne todellakaan ole niin yksityisiä, sisäisiä tai muuttumattomia kuin arkiymmärryksemme olettaa. (mt., 62)

4. Aineiston esittely ja analyysitapa

Ennen varsinaista analyysiä esittelen tässä luvussa aineistoni ja sen, millä tavoin olen sitä analyysiäni varten käsitellyt. Selvitän myös suhdettani tutkimuskohteeseeni sekä joitain tutkimusetiikkaan liittyviä näkökohtia.

4.1. *Kentän hahmottaminen ja informanttien esittely*

Klassisessa antropologisessa etnografisessa tutkimuksessa tutkimuksen kohde on usein helposti määriteltävissä, ainakin jos se jollain tavalla onnistuttu perustellusti erottamaan muista, ympäröivistä tai vastaavista ryhmistä tai yhteisöistä. Esimerkiksi 1900-luvun alussa antropologin kenttä saattoi olla eristäytynyt yhteisö kaukaisella saarella tai sademetsän siimeksessä, ja tällöin kohde oli kohtalaisen helposti rajattavissa. Nykyisin tutkimuskohteen sijaintia ja ”kenttää” voi taas olla vaikea yksiselitteisesti määrittää, kun muun muassa globalisaation ja monikulttuuristumisen myötä erilaiset ihmiset, ilmiöt ja kulttuurit ovat löydettävissä periaatteessa kaikkialta. Noviisin kokemattomuuteni vuoksi koin etenkin työni alkumetreillä vaikeuksia hahmottaa, mikä on se ”kenttä”, mille minun tulisi pyrkiä, ja varsinaisen etnografisen tutkimuksen mahdollisuudet ovat auenneet vasta työn edetessä ja ennen kaikkea viime vaiheissa. Tutkielmaa aloittaessani en ollut lähdössä matkalle kaukaiseen maahan tai vieraseen kulttuuriin vaan suuntaamassa huomioni ”omassa kodissani”, suomalaisessa yhteiskunnassa elävään ihmisryhmään, johon omalla tavallaan pystyin ja pystyn yhä samastumaan varsin pitkälti, mutta joka toisaalta elää itselleni hyvin vierasta, uskonnon keskeisesti jäsentämää ja määrittämää elämää.

Anna Rastas (2007) määrittelee lasten ja nuorten rasismikokemuksia koskevan ”kotietnografisen” tutkimuksensa kentän paitsi aineiston etsimisen ja tuottamisen paikkoihin, myös siihen kokonaisuuteen, jonka tutkimusasetelma rajaa. Kentän voi siis ajatella rakentuvan ensisijaisesti niistä paikoista, joissa tutkimuksen kohteena olevat ihmiset elävät ja toimivat. Tähän vaikuttavat myös esimerkiksi erilaiset mediatekstit, jotka tuottavat omanlaisiaan tutkittavien arkikokemuksiin vaikuttavia maailmoja, sekä virtuaalimaailma, jossa ihmiset kohtaavat ja kokevat asioita tapaamatta toisiaan fyysisessä tilassa. Kenttä ei ole siis vain yksi konkreettinen paikka tai edes joukko paikkoja, eikä se rakennu selvästi rajattavissa tai määriteltävissä olevista sosiaalisista suhteista tai kulttuureista. (Rastas 2007, 63-64) Suomalaisten muslimien yhteisö voidaan nähdä omanlaisenaan suljettuna kokonaisuutena, mutta toi

saalta islam rakentaa heille myös vahvoja monikulttuurisia kytköksiä niin maahanmuuttajamuslimeihin kuin ulkomaalaisiinkin. Useimpien tutkittavien elämänpiiri ei rajoitu pelkästään suomalaiseen yhteiskuntaan, vaan esimerkiksi toiset maat tai kulttuurit voivat olla heidän mielissään ”toisen kodin” asemassa sekä konkreettisesti että emotionaalisesti. Yhtä lailla kuin globaalin islamin teologiset perusteet ja yhteisölliset ulottuvuudet, myös suomalaisen yhteiskunnan asettamat puitteet sekä muslimiyhteisön - niin paikallisen kuin ylijärjestyksenkin - sisäiset jaot ja jännitteet asettavat tutkittavat hyvin monenlaisten mahdollisten identiteettien ja kuulumisen paikkojen rajamaastoon. Näiden rajapintojen tavoittaminen onkin muodostunut omalla tavallaan tämän tutkielman fokukseksi, mutta niiden sijoittaminen mihinkään konkreettiseen ”paikkaan”, ”tilaan” tai kontekstiin on osoittautunut jopa mahdottomaksi. Moninaisten konkreettisten paikkojen ja mentaalisten maisemien lisäksi informanttien sosiaalinen elämä näytti toteutuvan globaalissa virtuaalitodellisuudessa, Internetissä, mikä toi lisää haasteita kenttätutkimuksen paikkojen konkreettiselle ja näkyvälle sijoittamiselle.

Minun ”kenttäkseni” tässä työssä on siis tietyllä tapaa muodostunut suomalaisten muslimien Suomi, heidän elämänsä ja elinympäristönsä. Kaikessa laajuudessaan se siis käsittää Suomen, suomalaisen yhteiskunnan, jossa informanttini elävät ja jota he ovat osa – ja jota olen yhtä lailla osa myös itse. Tarkastelussa on informanttien arkielämä osana ympäröivää yhteiskuntaa ja yhteisöjä, tavat, joilla he itse rakentavat omaa arkeaan ja olemistaan suhteessa Suomeen ja suomalaisiin sekä toisaalta myös esimerkiksi maahanmuuttajiin sekä muslimiyhteisön jakamiin että henkilökohtaisiin transnationaaleihin verkostoihin. Tämän työn puitteissa en kuitenkaan ole voinut ”elää heidän elämäänsä” – tai edes elää heidän kanssaan - siinä määrin kuin olisin halunnut ja mitä varsinainen etnografiseksi määrittävä tutkimus olisi kenties edellyttänyt, joten käytännössä kenttäkseni ovat muodostuneet tutkittavaa asiaa koskevan tiedon keräämisen ja tuottamisen ajat, paikat ja tilat, haastattelu ympäristöt sekä muut paikat ja tilanteet – niin konkreettiset kuin esimerkiksi virtuaalisetkin - joissa olen ollut tutkittavieni kanssa kosketuksissa. Ei myöskään tule sivuuttaa niitä käsityksiä ja mielipiteitä, joita tarkasteltavan ryhmän ulkopuolisilla on tutkittavasta asiasta: juuri ulkopuolisten näkemykset, mielipiteet ja suhtautumistavat voivat monella tapaa olla tutkittavien elämän ja kokemuksen kannalta merkittäviä ja saada myös konkreettisia seurauksia. Niinpä myös keskustelut ystävien, tuttavien ja tuntemattomien, niin muslimien kuin ei-muslimienkin, niin suomalaisten kuin ulkomaalaisten kanssa ovat auttaneet minua hahmottamaan tarkasteltavaan ilmiöön liittyviä ja informanttien elämässä vaikuttavia asenteita ja ajattelutapoja. Kenttä on siis tässä kaikessa laajuudessaan suomalainen yhteiskunta, ja siis myös tutkijan oma elämänpiiri, mutta ”antropologinen katse” – ja toisinaan myös kuulo-, haju- ja makuaisti - aktivoituu tietyissä ti

lanteissa ja tiettyjen ihmisten läsnä ollessa.

Eräs antropologisen tutkimuksen keskeisimmistä kysymyksistä ja usein myös ongelmista on tutkijan position määrittelemisen suhteessa tutkittaviin. Omassa työssäni olen lähestynyt aiheitani ja tarkastelemani 'ilmiötä' klassisen antropologian tavoin "vieraana kulttuurina", siis ulkopuolisena. Useimpiin informantteihini voidaan liittää monia täysin samoja määreitä kuin minuun - he ovat pääasiassa nuorehkoja suomalaisia ja Suomessa asuvia, parisuhteessa eläviä tai perheellisiä ja suhteellisen koulutettuja naisia. Jopa perhetaustamme vaikuttaa olevan varsin samankaltainen, ainakin mitä tulee vanhemmilta ja kodista "perittyyn" uskonnollisuuteen (ks. luku 5.1.). Heidän nykyinen uskonnollinen vakaumuksensa kuitenkin asettaa heidät hyvin etäälle omastani: toisin kuin omani, informanttien maailmankuva muotoutuu ja arkielämä rytmittyy pitkälti islamin uskon asettamien ohjeiden, sääntöjen ja normien mukaan. Maailmankuvien ja elämäntapojen erilaisuudesta huolimatta en kuitenkaan voi olla huomioimatta tutkittavien eräänlaista läheisyyttä suhteessa itseeni. Vaikka tutkimuskohteen läheisyys ja "kentän" läsnäolo kaikkialla omassa arjessani on tuottanut joitain ongelmia oman positioni määrittelemisessä, olen todennut tarkastelevani jaetusta kansalaisuudesta ja "kulttuurisesta pääomasta" huolimatta uskonnollisten ulottuvuuksien vuoksi pitkälti klassisen antropologian tavoin ennen kaikkea "vierasta" kulttuuria. Mikäli olisin itse kuulunut haastateltavieni kanssa samaan joukkoon, siis suomalaisten lisäksi myös muslimikäännynnäisiin, aineisto olisi epäilemättä muodostunut erilaiseksi. Objektiviisuuteni olisi voinut kärsiä, ja toisaalta oma persoonani ja esimerkiksi se, miten ja millaiseksi haastateltavat olisivat minut *muslimina* kokeneet olisi mahdollisesti vaikuttanut aineistooni eri tavalla kuin ollessani "ulkopuolinen" tarkkailija (vrt. Rastas 2007, 68). Nyt erilaisten moraalialueita ja elämäntapaa koskevat erilaisuudet saivat aikaan ajoittaisia vaikeuksia ymmärtää ja pysyä tutkittavieni näkemyksiä tai asenteita kohtaan neutraalina, mutta oma, voimakkaan vakaumuksellinen uskonnollisuus olisi voinut paitsi laajentaa tutkittavieni elämää koskevaa ymmärrystä, toisaalta myös "sokeuttaa" tai ainakin saada asiat näyttäytymään myös tarpeettoman yhdenmukaisina ja yksinkertaisina.

Kohtaamani ongelmatkaan eivät siis ole kovinkaan erilaisia suhteessa niihin, joita myös varsinaisesti vierasta kulttuuria tutkittaessa voi kohdata. Myös esimerkiksi rajallinen kielitaitoni arabian suhteen on osoittautunut jossain määrin ongelmalliseksi tai ainakin ymmärrystäni ja osallistumistani rajoittavaksi seikaksi. Kaikki informanttini puhuivat suomea äidinkielenään, minkä vuoksi välttyin varsinaisilta kielitaidon ongelmilta, mutta vankempi arabian taito olisi epäilemättä tuonut tarkasteluun oman lisänsä – jo siksi, että erilaiset arabiankieliset termit ja tervehdykset ovat informanttien elämässä jatkuvasti läsnä

tervehdyksistä rukoukseen liittyvään kieleen. Lisäksi jotkut mahdollisista kenttätyön paikoista muslimiyhteisön sisäisissä kohtaamisissa olivat kielitaidottomuuteni vuoksi poissuljettuja – tai ainakin osallistumiseni ja ymmärrykseni olisi ollut vähintään vajavaista.

Ensimmäiset haastattelupyyntöni esitettiin internetissä muslimien foorumeilla, joten jäin potentiaalisille haastateltaville kasvottomaksi ja näin myös ”vakaumuksettomaksi”, mutta heidän oletuksensa on voinut vaikuttaa paitsi siihen, minkä vuoksi he ovat olleet kiinnostuneita osallistumaan, myös siihen, millä tavalla ja mistä asioista he ovat minulle kertoneet. En voi esimerkiksi varmuudella tietää, ovatko haastateltavani minuun yhteyttä ottaessaan ajatelleet minut toisena muslimina ja siis yhtenä ”siskoista”¹⁹ vai kenties vain kiinnostuneena ulkopuolisena. Tämä koskee laajemminkin tiedon tuottamisen ongelmallisuutta: millaista tietoa he toivoivat tai olettivat minun tuottavan, ja mistä näkökulmasta? Monet informanttini totesivat, että olivat kiinnostuneet tutkielmastani siksi, että he kokivat julkisuudessa esitetyn, yhteisöään ja elämäänsä koskevan tiedon olevan vajavaista, puolueellista tai virheellistä, ja toisaalta myös tiettyjen tahojen tuottamaa. Toisaalta he ovat myös voineet suhtautua minuun lähtökohtaisesti esimerkiksi potentiaalisena käännynnäisenä: esimerkiksi haastattelupyyntöni välittänyt nainen mainitsi Sunnapolulle toimittamassaan viestissä tutkimukseeni osallistumisen olisi hyvä asia *da’wan*²⁰ kannalta. Tässä dawa voisi siis kohdistua paitsi minuun, tiedon levittämisen myötä myös laajempaan suomalais-yhteisöön: asiallisen ja neutraalin tiedon tuottaminen voisi lisätä positiivista kiinnostusta islamia kohtaan nimenomaan uskontona. Toisaalta he siis epäilemättä suhtautuivat minuun kuin ulkopuoliseen, jonka toivotaan myös aikanaan löytävän heidän näkökulmastaan ”oikean uskon”.

Yksi mukanani kulkenut ongelma on ollut myös kysymyksessä siitä, onko islamilaisen teologian tuntemuksieni ollut riittävää voidakseni ymmärtää tutkittavieni elämää tai sitä määrittävää maailmankatsomusta. Vaikka tarkoitukseni ei ole ollutkaan tarkastella islamia uskontona siinä mielessä, että sen kovinkaan yksityiskohtainen tuntemus olisi ollut välttämätöntä, mutta tietty määrä ”perustietoutta” on ollut välttämätöntä informanttien elämän ja kokemusmaailman ymmärtämiseksi. Jossain määrin huoleni tietämykseni vajavaisuudesta osoittautui aiheelliseksi, sillä esimerkiksi jotkut informanttieni mainitsemista asioista avautuivat minulle vasta jälkikäteen kirjallisuuteen perehtymisen kautta, ja siten kenties vaikutti siihen, millaisiin asioihin osasin itse haastattelutilanteessa tarttua. Toisaalta koin

¹⁹ Monet muslimit, ja myös kaikki haastattelemaniset, puhuvat toisistaan ”veljinä” ja ”siskoina” huolimatta siitä, tuntevatko he toisiaan.

²⁰Arabiankielisellä termillä *da’wa* tarkoitetaan kutsua islamiin. Sitä voisi siis sanoa eräänlaiseksi islamilaiseksi lähetystyöksi, vaikka varsinainen lähetystyö ei perinteisesti olekaan kuulunut islamiin. Käsitteen merkityksistä esim. Raciuss 2004.

rajallisen islamin teologisen tuntemukseni olleen tietyllä tapaa myös hyödyksi: ulkopuolisen ja suhteellisen tietämättömän asemassa välttyin esimerkiksi tilanteilta, jotka olisivat mahdollisesti innostaneet minua tarpeettomasti haastamaan tai kyseenalaistamaan informanttieni oppia koskevia käsityksiä tai tulkintoja - eihän tehtäväni tutkijana ole arvottaa tai arvostella tutkittavieni näkemyksiä tai käsityksiä uskonnostaan. Jo lähtökohtaisestikin tutkimukseni fokus on ollut sosiaalisissa suhteissa ja yhteisöllisyydessä islamin teologisten ulottuvuuksien sijaan.

Tein haastattelut touko-kesäkuussa 2009. Ihmisten henkilökohtaisten kokemusten tavoittamiseksi koin mielekkääksi valita ensisijaiseksi aineistonkeruumenetelmäksi haastattelujen tekemisen, ja koko tutkielman teon ajan olen pitänyt silmäni ja korvani auki aihepiiräni koskevan tai sitä sivuavan julkisen keskustelun, uutisoinnin ja populaarikulttuurin esitysten varalta. Haastattelupyynnössäni, jonka välitin ensin tuloksetta joillekin islamilaisille yhdistyksille, etsin Suomessa asuvia, suomalaissyntyisiä, täysi-ikäisiä henkilöitä, jotka kokevat tai ovat jossain elämänsä vaiheessa kokeneet itsensä muslimiksi. Potentiaalisten haastateltavien muslimiksi määrittäminen siis tapahtui heidän omasta näkökulmastaan käsin. En rajannut potentiaalisia informantteja sukupuolen, iän tai asuinpaikan mukaan, enkä halunnut sulkea pois myöskään mahdollisesti jo islamista luopuneita. Mainitsin myös, että sillä, miten kukin islamia elämässään käytännössä harjoittaa ei ole merkitystä. Tällä pyrin tavoittamaan myös heitä, jotka eivät esimerkiksi rukoile säännöllisesti tai kanna uskostaan kertovia ulkoisia tunnusmerkkejä, toisin sanoen esimerkiksi pukeudu muslimielle ”tyypillisenä” pidettyyn tapaan (huiviin, huntuun tms.), tai harjoita uskontoaan säännöllisesti.

Haastateltavien löytäminen sujui jopa yllättävän helposti. Julkista keskustelua seurattessani totesin myös useimmiten tiettyjen henkilöiden tai tahojen saavan äänensä kuuluviin ”tavallisten kansalaisten” jäädessä usein tarpeettomasti huomiotta. Siksi halusinkin suunnata huomioni juuri näihin ”tavallisiin kansalaisiin”, tavallista arkeaan eläviin yksittäisiin ihmisiin ja heidän kokemuksiinsa. Yhden haastateltavistani tavoitin opiskelijatoverini kautta, mutta varsinainen haastateltavien tavoittaminen käynnistyi erään ystäväni kautta: hänen avustuksellaan otin yhteyttä erääseen hänen muslimiksi kääntyneeseen tuttavaansa, joka myös lupautui ensimmäiseksi haastateltavakseni. Käytännön syistä tapaamista ei kuitenkaan järjestynyt, mutta hän lupautui ystävällisesti avustamaan minua haastateltavien ”värväämisessä” tuttavapiiristään ja välitti haastattelupyyntöni Internetiin itse käyttämilleen muslimien keskustelupalstoille. Olisin mahdollisesti voinut tehdä tämän myös itse esimerkiksi palstojen ylläpitäjien kautta, mutta luulen, että tämä ”sisäryhmään” kuuluva välittäjä oli haastateltavien kiinnostuksen ja luottamuksen he-

rättämisen kannalta hyödyllinen. Kuulin myös hänen saaneen tiedusteluja aikeistani ja tarkennuksista aiheeseeni, vaikka minulta itseltäni tai tietojeni mukaan silloiselta ohjaajaltani lisätietoa ei suoraan kysytty. Loppujen lopuksi haastattelupyyntöni mainituilla palstoilla poiki parisen kymmentä yhteydenottoa, kaikki naisilta eteläisestä Suomesta. Monen kohdalla käytännön järjestelyt osoittautuivat aikataulujen vuoksi varsin vaikeiksi, ja lopulta totesin myös aineiston määrän pitämiseksi kohtuullisena tätä työtä silmällä pitäen yhdeksän varsinaisen haastattelun olevan tarpeisiini riittävä määrä. Jo ennen varsinaisten haastattelujen aloittamista olin muun muassa julkisen keskustelun ja internetissä seuraamieni keskustelupalstojen perusteella todennut suomalaiskäännäisten yhteisön olevan suhteellisen pieni ja tiivis, ja tämä käsitykseni vahvistui jatkuvasti työn edetessä. Tämän vuoksi minun on kiinnitettävä erityistä huomiota informanttien anonymiteetin suojaamiseen, enkä esittelen tai analysoi heitä ”yksittäistapaustapauksina” vaan pyrin henkilökohtaisuudet sivuuttaviin yleistyksiin. Jotkut haastattelemani naisista esittivät myös suoranaista huolta itsensä tai mielipiteidensä tunnistettavuudesta. Näiden yhdeksän lisäksi olen tutustunut joihinkin tutkimukseni kohderyhmään kuuluviin ”epävirallisesti”, varsinaisten haastattelujen ulkopuolella, mutta koska heidän tarinansa eivät kovinkaan olennaisilta osin poikkea varsinaisten haastateltavien tarinoista, viittaan analyysissäni ennen kaikkea näihin yhdeksään.

Oma tutkimukseni käsittelee myös joitain tutkimuseettisistä näkökulmasta arakaluonteisiksi määrittyviä asioita, kuten uskonnollista vakaumusta sekä monia muita haastattelupuheesta välittyviä henkilökohtaisia asioita, joiden vuoksi aineiston anonymisointiin on myös täytynyt kiinnittää huomiota. (esim. Kuula 2006) Olen joutunut jättämään pois joitain yksittäisiä huomioita, joiden esittäminen ei olisi mahdollista paljastamatta liian yksityiskohtaisesti niitä perustelevien seikkojen esittäjiä. Kaikkein keskeisimmän tutkimuseettiset seikat näkyvät itse asiassa juuri analyysin tekemisen tavassa: pitäessäni aineiston käsittelyn yleisenä yksittäistapausten, ”henkilökuvien” tai esimerkiksi elämäntilannetta kuvaavien tietojen esittämisen sijaan olen pyrkinyt turvaamaan sen, että yksittäisiä ihmisiä, henkilöhistorioita tai naisten näkemyksiä ei voida tässä yhdistää. Mikäli informanttini kuitenkin ovat toisilleen tunnistettavissa – ja kahden tapauksessa väistämättä ainakin osittain ovat, sillä haastattelin heitä samalla vierailulla toisen kotona – tämä johtuu minusta riippumattomista seikoista, kuten yhteisön pienuudesta, informanttien läheisistä henkilökohtaisista suhteista ja yhteisön sisäisestä tiedonkulusta. On myös pidettävä mielessä se, että haastattelemani naiset ovat vain esittäneet näkemyksiään ja kertoneet minulle elämästään – he eivät ole millään tavalla vastuussa omista tulkinnoistani. Anonymiteetin suojaamisen vaatimus ohjasi minua myös lopullisten haastateltavieni valinnassa. En esimerkiksi valikoinut heitä vaikkapa jostain tietystä kaupungista, sillä tietyn yksittäisen, paikallisen muslimiyhteisön tarkastelemi-

nen olisi voinut tehdä aineiston käsittelystä informanttien anonymiteetin kannalta tarpeettoman haastavaa. Maantieteellinen raja on tässä karkeasti rajattuna Etelä-Suomi – tarkemmin sanoen Tampere, Turku ja pääkaupunkiseutu. Voi siis ajatella, että eteläinen Suomi kohdealueena on myös Suomen muslimiväestön enemmistön sijoittumisen kannalta perusteltu, asuun viimeaikaisten arvioiden mukaan suurin osa suomen muslimiväestöstä juuri eteläisessä Suomessa (ks. myös luku 2.2.). Suomen suurimmat kaupungit eivät poikkea toisistaan kovinkaan merkittävässä määrin, mutta eri kaupungeissa informanttien elämässä ulkonaiset puitteet uskonnon harjoittamiselle olivat näin erilaisia - esimerkiksi paikallisen muslimiväestön pieni koko voi vaikuttaa siihen, millaisia mahdollisuuksia heillä on uskontonsa harjoittamiseen ja sen kautta myös siihen, millä tavalla he siitä kertoivat. Kuitenkin jo haastattelupyynnön välittänyt nainen vaikutti osaltaan haastateltavien valikoitumiseen. Molemmat internetin keskustelupalstat, joilla pyyntöni esitettiin, ovat periaatteessa sunnimuslimeille suunnattuja ja heidän käyttämiään, joten todennäköisyys esimerkiksi shiialaisten tavoittamiseen niiden kautta on pieni. Lisäksi tämä ”välikäteni” osoitti - ilmeisesti viestini hieman virheellisestä tulkinnasta johtuen - pyynnön yksinomaan naisille. Näin ollen kaikki minuun yhteyttä ottaneet olivat naisia, ja mitä todennäköisimmin sunnalaista islamia tunnustavia. Alun perin tarkoitukseni ei ollut tutkia yksinomaan naisia, ja miesten näkökulman saaminen mukaan tutkimukseen olisi ilman muuta ollut erittäin mielenkiintoista. Kuitenkin esimerkiksi joidenkin käytännön seikkojen, kuten oman sukupuoleni sekä islamin naisten ja miesten kanssakäymiselle asettamien rajoitusten vuoksi muslimimiesten tapaaminen ja henkilökohtainen haastattelu olisi voinut olla vaikea järjestää. Uskon naiseuden myös auttaneen minua luottamussuhteiden luomisessa ja näin vähintäänkin keskustelun vapauttamisessa tavatessani informanttejäni; ollessamme naisia emme tarvinneet tapaamisiimme ”esiliinaa”, ja jokainen informanteistani ainakin periaatteessa pystyi vapautuneesti puhumaan henkilökohtaisista kokemuksistaan. Haastateltavieni ollessa samaa sukupuolta kanssani onnistuin myös kenties paremmin tavoittamaan heidän kokemuksensa ja elämismaailmansa. Tuomas Martikaisen (2008) arvion mukaan islamiin kääntyneitä, syntyperäisiä suomalaisia oli Suomessa vuonna 2007 noin 800-1000, joista arviolta noin 70% on naisia (Martikainen 2008, 71-72). Myös tämä vahvisti käsitystäni siitä, että yksinomaan naisten tarkasteleminen voi olla riittävän tärkeää. Vaikka alkuperäinen tarkoitukseni ei ollut tehdä näin tarkkoja rajoituksia informanttien suhteen, myöhemmin huomasin tämän ikään kuin vahingossa tapahtuneen rajauksen sunnalaista islamia tunnustaviin, eteläsuomalaisiin naisiin olleen suorastaan hyödyllinen – ja omalla tavallaan jopa välttämätön. Näin tutkimuskohteekseni valikoitui periaatteessa samaa islamin suuntausta seuraavia naisia, joten minun ei tarvinnut huomioida tämän työn laajuuteen nähden tarpeettomasti esimerkiksi oppillisen suuntautumisen mukanaan tuomia mahdollisia eroja ajattelussa, suhtautumisessa ja käyttäytymis-

sessä. Suurin osa Suomen muslimeista on sunnimuslimeja; vain 10-15 prosenttia heistä on shiialaisia (Martikainen 2008, 72), joten informanttini edustavat Suomessa ”yleistä” islamin suuntaa.

Haastattelin kutakin naista kerran, ja kukin haastattelu kesti reilusta tunnista vajaaseen kolmeen tuntiin. Tehdessämme varsinaisia haastatteluja kaikki antoivat luvan nauhurin käyttöön, ja nauhoitettua materiaalia tapaamisistamme kertyi noin 23 tuntia, litteroituna nelisensataa sivua. Yhden naisista tapasin yliopiston tiloissa ja yhden puistossa, mutta suurin osa haastattelua varten sovituista tapaamisista järjestyi informanttieni kodeissa. Monien kohdalla tämä järjestely oli paras käytännöllisyyden vuoksi, sillä useilla oli pieniä lapsia, ja toisaalta he myös kokivat kodin mielekkäämmäksi paikaksi tavata kuin esimerkiksi kahvilan tai muun julkisen paikan. Pääsin siis ilokseni tekemään etnografisia kurkistuksia informanttieni arkeen ja kotiympäristöön. Jopa kotien sijainti kuten tietyt kaupunginosat ja lähiöt sekä kotien sisustus, kuten viihde-elektroniikan ja koriste-esineiden puute, kertoivat omalla tavallaan uskonnon harjoittamisesta, vakaumuksen vakiintuneisuudesta sekä sosiaalisista suhteista ja asemista, mutta myös elämän transnationaaleista ulottuvuuksista. Lisäksi vapaamuotoisemmat keskustelut nauhoitusten ulkopuolella kahvipöydissä, puistoissa ja hiekkalaatikoilla ovat olleet matkallani hedelmällisiä. Haastatteluhetkellä haastattelemani naiset siis asuivat ja toimivat²¹ eteläisessä Suomessa, tarkemmin Helsinki-Tampere-Turku -kolmion alueella. Nuorin heistä oli juuri täyttänyt 20 vuotta, vanhin oli 42-vuotias. Kuusi heistä oli solminut islamilaisen avioliiton²² muslimimiehen kanssa. Yhden aviomies oli myös suomalainen käännyttäjä, muut Pohjois-Afrikan ja Lähi-idän alueilta tulleita maahanmuuttajamuslimeita tai myös haastatteluhetkellä ulkomailla asuvia. Kahdella naisista oli lapsia avioliitosta ennen islamiin kääntymistä; toisen lapset eivät olleet muslimeita, toisen suomalaissyntyisestä ei-muslimistä huolimatta. Yksi oli eronnut yksinhuoltaja, jonka lapset olivat syntyneet muslimi-isälle. Yhdellä naimisissa olevista naisista ei ollut lapsia. Naisista kaksi oli haastatteluhetkellä naimattomia ja lapsettomia, mutta molemmat olivat aikeissa avioitua piakkoin ulkomaalaistaustaisen ja haastatteluhetkellä

²¹ Käytän informanteistani puhuessani tässä imperfektiä, sillä esitän tutkielmassa heidän haastatteluhetkellä minulle kertomiaan tarinoita, näkemyksiä ja ajatuksia. Tarkoitukseni ei ole jähmettää heitä tai heidän elämäänsä siihen hetkeen: heidän starinoistaan minulle välittynyt kuva islamin uskoon kääntymisestä ja sitä seuraavasta uskonnon ohjaamasta elämästä kertoo prosessista, jossa uskonnollinen ajattelu ja identiteetti sekä mahdollisesti myös uskonnon käytännön harjoittamisen tavat ovat jatkuvassa muutoksessa. En toki halua vihjata, etteivätkö haastattelemani naiset edelleen seisoi sanojensa ja mielipiteidensä takana, mutta ne ovat voineet ajan kuluessa jo muuttua. Periaatteessahan on täysin mahdollista, että tutkielman valmistumiseen mennessä joku heistä olisi esimerkiksi muuttanut ulkomaille, eronnut miehestään tai vaikkapa kokonaan luopunut islamin uskosta, mikä olennaisesti olisi voinut muuttaa hänen suhtautumistaan tai mielipiteitään.

²² Islamilainen avioliitto tarkoittaa siis imaamin vihkimystä, jolla ei ole suoranaista konkreettista merkitystä suomalaisen lainsäädännön näkökulmasta. Esimerkiksi väestörekisterissä ja sosiaalitoimen ja -turvan piirissä islamilaisena avioliiton solmineet ovat virallisesti naimattomia.

myös ulkomailla asuvan muslimimiehen kanssa. Suhteet ja yhteydenpito aviomiesten perheisiin olivat vaihtelevia, mutta sosiaalisen verkoston transnationaali ulottuvuus tuli kaikkien kohdalla hyvin esille. Haastateltavien koulutustausta vaihteli mutta yleisesti ottaen vastasi vastaavan ikäryhmän naisten koulutusta Suomessa yleensä. Muutama oli saanut ammatillisen koulutuksen, yksi oli välivuotta viettävä työtön ylioppilas, yksi ylioppilastaustainen yliopisto-opiskelija ja kaksi korkeakoulututkinnon jo suorittanutta. Lapsettomat naiset olivat haastatteluhetkellä työelämän ulkopuolella: kaksi heistä oli työttömänä, yksi opiskelija. Kaksi naisista oli äitiyslomalla, yksi kotiäiti. Kolme oli säännöllisesti kokopäivätyössä, ja näistä kolmesta kaksi myös opiskeli työnsä ohessa. Kukaan naisista ei kertonut seuraavansa yksinomaan jotakin tiettyä islamilaista lakikoulukuntaa, mutta jotkut mainitsivat esimerkiksi aviomiehensä seuraaman koulukunnan olevan myös itselleen luonteva vaihtoehto – muun muassa siksi, että joidenkin aviomiehet olivat verrattain oppineita ja toimivat siis ”henkilökohtaisina neuvonantajina” uskoon liittyvissä kysymyksissä. Yksi naisista mainitsi olevansa koulukuntien ulkopuolella ja suhtautumiseltaan lähinnä salafi .

Konkreettisten, fyysisten tapahtumien paikkojen lisäksi en omassa työssäni voi vähätellä internetin merkitystä tutkimusaiheeni koskevan tiedon ja ymmärryksen laajentamisessa. Islamin tutkijat (esim. Linjakumpu 2009) ovat todenneet, kuinka merkittävä rooli Internetillä on nykyisin muslimimaailman – paitsi muslimien kansainvälisen uskonnollisen yhteisön, *umman*, myös konkreettisten transnationaalien suhdeverkostojen - rakentamisen ja ylläpitämisen kannalta. Virtuaalitodellisuudessa ”oleskelu” ja ”havainnointi” ei varsinaisesti vastaa klassisen antropologian kenttätyömenetelmiä, mutta mielestäni myös antropologi voi nykyteknologian tuomia mahdollisuuksia hyödyntäen purjehtia kaukaisen saaren sijaan informanttiansa tärkeäksi kokemille virtuaalitodellisuuden saarekkeille. Internet-aineisto on etenkin perinteisen etnografian tuottamaan nähden toisen tyyppistä ja pohjaa pitkälti esimerkiksi anonyymien henkilöiden tuottamien kirjallisten dokumenttien tarkasteluun, mutta on mielestäni myös omalla tavallaan arvokasta ja täydentää oivallisesti haastatteluaineistoani. Omassa työssäni noiksi informanttieni elämässä merkityksellisiksi saarekkeiksi muotoutuivat siis erilaiset Internet-foorumit. Nämä ovat mielestäni antoisa sekundaarilähde paitsi yleisen informaatioarvonsa vuoksi, myös muun muassa siksi, että eräät informanteistani totesivat tämän tyyppisten foorumeiden olevan jopa heidän ainoa kontaktinsa myös suomalaiseen muslimiyhteisöön.

Tarkastelemani ilmiön tai ihmisryhmän arkielämän ymmärtäminen edellyttää myös suomalaisen yhteiskunnan kontekstin tuntemusta sekä käsitystä siitä, millä tavalla vallitsevat ajattelutavat voivat tutkittavien elämään vaikuttaa. Erilaisia aineiston tai kontekstoivan materiaalin keruun mahdollisuuksia onkin tullut vastaan yhä tihevään tahtiin työni edetessä ja oman ymmärryksen kasvaessa, kun olen havainnut, kuinka moninaisesti asioihin tarkastelemani islam suomalaisessakin yhteiskunnassa liittyy ja kuinka moniin asiayhteyksiin se nykyisin liitetään. Lehdissä ja televisiossa kerrotaan maahanmuuttajista ja heidän elämästään muslimina Suomessa, ja viime vuosina yhä enenevässä määrin myös suomalaisten käännynnäisten tarinat ovat saaneet palstatilaa ja esitysaikaa. Mielipidepalstoilla ja internetissä islamilaisesta tapakulttuurista ja esimerkiksi huivin käytöstä käydään välillä hyvinkin kiivasta keskustelua. Islamista lännessä ja Suomessa esitetään dokumentteja, televisiosarjoja sekä artikkeleita, ja islam on huomioitu myös ulko- ja turvallisuuspolitiikan saralla. Koko prosessin ajan olen kirjannut muistiin huomiota islamia koskevista keskusteluista niin tapaamieni muslimien kuin omien tuttavieni sekä myös tuntemattomien kanssa. Erilaisia medioita seurattessani huomioni on kiinnittynyt erityisesti islamia Euroopassa käsittelevään materiaaliin

4.2. Analyysitapa

Tekemiäni haastatteluja voi luonnehtia teemahaastatteluiksi, sillä haastatteluja varten valmistelin eräänlaisen teemoitteluun perustuvan rungon (liite 1), jota tosin käytin varsinaisissa haastatteluissa vaihtelevasti. Halusin pitää tilanteet avoimina, enkä päättää kysymyksiä, niiden järjestystä tai muotoa etukäteen. En esimerkiksi kysynyt kaikilta kaikista asioista, ja monet ottivat erilaisia asioita esiin itse erilaisissa yhteyksissä. Pyrin myös kiinnittämään huomiota heidän itse esiin nostamiinsa asioihin. Esimerkiksi transnationaalit suhteet olivat asia, josta en varsinaisesti voinutkaan tietää etukäteen – eihän muslimius sinänsä esimerkiksi millään tavalla edellytä ulkomaalaiskontakteja – mutta itse tilanteissa ne tulivat esiin paitsi puheessa, myös konkreettisesti esimerkiksi aviomiehen tai ystävien läsnäolona. Niinpä haastattelurunko toimi ikään kuin viitteenä siitä, millaisista asioista *ainakin* halusin informanteiltani kuulla – loppu riippui kustakin tilanteesta ja ihmisestä.

Haastattelujen käsittelyn aloittaessani rakensin kaikista haastateltavista analyysiä varten yleiskuvan, johon kuuluivat muun muassa ikä, asuinpaikka, koulutustausta, elämäntilanne ja nykyiset perhesuhteet. Nämä perustiedot kertoivat yksinkertaisimmillaan siitä, millaisia ihmisiä haastateltavani ovat ja mikä on heidän elämäntilanteensa. (ks. luku 4.1.) Aineiston suhteellisen pienuuden vuoksi en tietenkään voi

tehdä mitään kaikkia suomalaisia islamiin kääntyneitä naisia koskevia yleistyksiä, mutta myös muun asiaa koskevan tietoni perusteella joukko vastaa kuvaukseltaan melko hyvin suomalaisia käännynnäisnaisia yleisemminkin. Näiden ”profiilien” rakentamisen jälkeen lähdin erittelemään haastatteluaineis-
tosta tutkimuskysymyksiini liittyviä teemoja, jotka käytännössä vastasivat melko pitkälti jo haastatte-
lujia varten laatimaani haastattelurunkoa. Näitä teemoja eritellessäni havaitsin – joskaan en kovin yllät-
tävästi - uskonnon esiintyvän haastateltujen puheessa jatkuvasti huolimatta siitä, millaisiin kysymyk-
siini he vastasivat ja millä tavoin. Niinpä päätin rakentaa heidän kertomansa perusteella kuvauksia hei-
dän suhteestaan uskontoon ennen ja jälkeen islamiin kääntymistä. Näiden kuvausten perusteella muo-
dostuivat ”kääntymistarinat”, joita käsittelen analyysin luvussa 5.1.1. Tämän jälkeen lähdin tarkastele-
maan paitsi etukäteen jäsentämiäni, myös haastatteluissa spontaanisti esiin tulleita teemoja käyttäen
paikoitellen löyhästi diskurssianalyttistä luentaa. Tarkastelin siis erilaisia puhetapoja ja niistä hah-
mottuvia tulkintarepertuaareja, eli etsin saman sukuisia kielikuvia ja puhetapoja sekä niiden muodos-
tamia merkityssysteemejä, joiden perusteella olen jakanut kerronnan kahteen toisilleen rinnakkaiseen ja
limittäiseen lukuun. Ensimmäisessä kuvataan suomalaisten muslimikäännynnäisten elämää ja yhteisöä,
ja toisessa laajennan ”kuvakulman” koko suomalaiseen muslimiyhteisöön ja sivuan myös informant-
tieni kerronnasta paljastuneita, kansainväliseen muslimiyhteisöön kiinnittäviä suhteita ja merkityksiä.
Tässä diskurssianalyysi ei tarkoita mitään selkeää analyysimenetelmää, vaan lähinnä väljää teoreettista
viitekehystä, jonka avulla pyrin ymmärtämään informanttieni maailmastaan kielen avulla ja toiminnas-
saan tuottamia merkityksiä ja niiden kuvauksia (vrt. Jokinen, Juhila & Suoninen 17-36). Hirsjärvi ja
Hurme (2001) tiivistävät diskurssianalyysin siten, että haastattelunäytteiden avulla osoitetaan puheen
variaatioita ja sanojen käyttöä, ja niiden pohjalta pyritään tekemään päätelmiä puhujan korostamien
seikkojen suunnassa ja kiinnittämään huomiota yksittäisiin ilmauksiin. (Hirsjärvi ja Hurme 2001, 157)
Nämä puhuvat ja niiden paljastamat asiat ovat jäsentyneet analyysiksi erilaisten teemojen ja puheta-
pojen kautta. Kiinnitin huomiota myös siihen, millaisissa eri yhteyksissä haastattelemani naiset puhui-
vat eri asioista, ja millaisia merkitysten verkostoja näiden puheenvuorojen välille rakentui.

Diskurssianalyttisen luennan ohella olen kokenut hyödylliseksi tarkastella ja analysoida etenkin joita-
kin haastatteluaineistoni osia *vastapuheena*. Vastapuheella viitataan sellaisiin puhetapoihin, joilla ihmi-
set pyrkivät vastustamaan heihin kohdistuvia määritelmiä, kieltämään ne tai muuttamaan niitä toisen-
laisiksi. Vastapuhe voi olla suoraa tai epäsuoraa, ja se voi käyttää erilaisia keinoja. Vastapuhe on aina
”seuraava siirto”, vastaus eli reagointia johonkin. Vastauksen sisältö on puolestaan tavalla tai toisella
erimielisyyttä ilmaiseva: vastustuksen kohteena ovat kategorisointi ja kategoriat. (Juhila 2004, 20)

Erojen tekeminen on vallan käyttöä, koska ihmisillä on taipumus määritellä erot etuoikeutettujen kategorioiden ehdoilla etuoikeutetun kategorian ominaisuuksista tulee peili, jota vasten toista määritellään ja arvotetaan. (Juhila 2004, 25) Vastapuhe voidaan ymmärtää myös ei-kielelliseksi keinoksi, mutta

keskeistä kuitenkin on vallitsevien määrittelytapojen horjuttaminen. Puheen vastapoolina on vaikeneminen, joka voi tarkoittaa ensinnäkin äänettömyyttä, sitä, että esimerkiksi erilaisiin marginaaleihin luokiteltujen ihmisten ääni ei pääse kuuluviin yhteiskunnassa. Toiseksi vaikeneminen voi kytkeytyä kokemukseen siitä, että omaa marginaalissa olemisen kokemusta kuvaavia sanoja ja puhetapoja on vaikea löytää. Kolmanneksi vaikeneminen voidaan itsessään tulkita eräänlaiseksi vastapuheeksi, kieltäytymiseksi sellaisesta vuorovaikutuksesta, jossa on asetettu vähempiarvoisen keskustelukumppanin osaan. (Jokinen, Huttunen & Kulmala 2004, 11-12) Myös hiljaisuus voi olla siis vastaus ja viestiä vastustuksesta, samoin ei-kielellinen toiminta kuten esimerkiksi jostain tilanteesta pois vetäytyminen. (Juhila 2004, 20) Omassa aineistossani olen havainnut monia vastapuheen muotoja. Eniten vastapuhetta ”kuuluu” puhuttaessa suomalaisuudesta ja suomalaisten asenteista ja käyttäytymistavoista sekä islamiin tai muslimeihin kohdistamista stereotyyppioista. Tutkittavieni asema ”vierauden” ilmentyminä” asettaa heille hyvinkin voimakkaita paineita puolustautua, vastustaa vallitsevia asiantiloja ja käsityksiä sekä ajoittain myös vaieta tietyistä asioista tai omista näkemyksistään, mikä näkyy myös haastatteluaineistossani. Erilaisilla vastapuheen muodoilla naiset tulevat myös korostaneeksi tiettyjen islamiin liittyvien seikkojen poliittisuutta ja yhteiskunnallista merkitystä. Toisaalta se, että tietyistä asioista vaiettiin tai kerrottiin vain hyvin suurpiirteisesti ja kierrellen, kertoi näiden asioiden luonteesta ja merkityksestä.

5. Suomalaidsten muslimien yhteisö ja elämä

Olen jakanut analyysin kahteen, erilliseen osaan, joista ensimmäisessä paneudun islamiin kääntyneiden suomalaisnaisten yhteisöön ja keskinäiseen vuorovaikutukseen sekä kontakteihin muiden suomalaisten kanssa. Ensimmäisessä osassa kerron haastattelemieni naisten kertomuksista matkastaan islamiin, ja kääntymisen vaikutuksista arkeen ja sosiaalisiin suhteisiin. Lisäksi kerron siitä, millä tavalla nämä naiset omista lähtökohdistaan harjoittavat islamia, millaisia merkityksiä he sille antavat ja miten se vaikuttaa heidän elämäänsä käytännössä.

5.1. Suomalaiset muslimit ja paikka suomalaisessa yhteiskunnassa

Suomalaisten musliminaisten elämä on pitkälti uskonnon määrittämää. Tämä esiymmärrykseeni perustuva oletus on kulkenut mukana koko tutkielman teon ajan ja osoittautunut myös todella paikkansa – yksinkertaistaen, mutta jopa vahvemmin kuin kuvittelin. Jo alussa kiinnostukseni herätessä kiinnitin huomiota kääntyneisiin omana ryhmänään ”kahden kulttuurin välissä”, suomalaisina ja muslimina.

5.1.1. Kääntymistarinat ja sosiaalisten suhteiden muutokset

Analyysia aloitellessani rakensin siis ensimmäiseksi haastateltavistani ikään kuin henkilökuvat, profiilit, jotka raportoivat yksinkertaisesti siitä, minkä ikäisiä haastateltavat olivat, missä he asuivat ja millaiset perhesuhteet, koulutustausta ja suhde työelämään heillä oli ja niin edelleen. Tämän perusteella sain kuvan siitä, millaisia ihmisiä ja millaisessa elämäntilanteessa haastattelemanii naiset olivat. Koska myös täysin ”maallisista” asioista kerrottaessa uskonto näytti olevan läsnä kaikessa kerronnassa, lähdin tarkastelemaan uskonnon löytämisestä kertovia ja sen ympärille rakentuvia ”kääntymistarinoita”. Nämä tarinat kertoivat siitä, milloin ja miten he olivat islamiin tutustuneet ja sittemmin kääntyneet, millä tavalla se oli vaikuttanut heihin tai heidän elämäänsä sekä myös sosiaalisiin suhteisiinsa.

Suhde uskontoon oli useimmilla haastattelemistani naisista muuttunut radikaalisti islamiin tutustumisen myötä. Useimmat olivat kotona ja koulussa sosiaalistuneet hyvin ”tyypillisen suomalaiseksi” kuvattuun tapakristillisyyteen, joka ei vaikuttanut arkeen tai maailmankatsomukseen kovinkaan merkittävästi. Tapakristillisyyttä leimaa uskonnon näkymättömyys arkielämässä sekä se, että esimerkiksi periaatteessa uskonnollisia, Suomessa kristillisiä juhlia vietetään ”tavan”, ei niiden uskonnollisen sisällön vuoksi.

H: Meidän isä on ateisti, ja sitte äiti taas vaikka se on siis luterilainen ni se ei harjota sinällään uskontoa myöskään että... meidän se ei oo kotona uskonto näkyny oikeestaan missään paitsi nyt perinteisissä juhlapyhissä ((naurahtaa)) että on pakko pitää pääsiäinen ja pakko pitää joulu mutta ei sinänsä niissä sit sen sisältö ollu silleen kuitenkaan..

A: Ennen ku sä palasit islamiin niin osaatko kuvailla mimmoinen sun suhde uskuntoon oli.. oli niin kun

H: sanotaan ehkä että hyvin tyyppillinen suomalainen, siis ei juuri minkäänlaista.. että.. jotain jouluja ja tällasia vietin, mut en nyt mitenkään uskonnollisessa mielessä, että ihan muuten vaan

A: joo, että ((naurahtaa)) niinku tapakristitty tai miten sen nyt sanois

H: kyllä juu, joo aivan

Kuvaukset ”entisen elämän” uskonnollisuudesta vastaavat siis varsin hyvin suomalaisten uskonnollisuutta kuvaavien tutkimusten tuloksia: ”pakollisia”, valtakunnallisia uskonnollisia juhlia vietetään ja kirkollisiin toimituksiin (häät, hautajaiset, ristiäiset jne.) osallistutaan tavan vuoksi, mutta niiden varsinaiseen uskonnolliseen sisältöön ei välttämättä syvennytä. Joidenkin informanttieni mukaan suomalaiset ovat myös verrattain tietämättömiä siitä, miksi noita juhlia ylipäätään vietetään. Laajemmin oman uskontosuhteen muutos varsin sekulaarista tai olemattomasta hartaaseen uskonnollisuuteen ja aktiiviseen uskonnon harjoittamiseen jokapäiväisessä elämässä onkin muodostunut monella tapaa useiden elämässä käännekohtaksi, ja uskonto määrittelee olennaisella tavalla heidän nykyistä (l. haastatteluhetken) käytännön elämäänsä, sosiaalisia suhteitaan ja asemaansa suomalaisessa yhteiskunnassa sekä myös sitä, millä tavoin he määrittelevät suomalaisten uskonnollisuutta yleensä. Uskonnon muuttunut asema yhteiskunnassa sekä individualismin korostuminen ovat tehneet uskonnosta ja uskonnollisuuden muodoista henkilökohtaisen valinnan: yksilöt valitsevat vaihtoehtoisten uskonnollisuuksien joukosta sen, mikä sopii heille omista lähtökohdistaan parhaiten. Monet haastattelemistani naisista kertoivat ennen islamia ”etsineensä” uskontoa ja tutustuneensa useisiin uskontoperin-teisiin ja uskonnollisiin yhteisöihin, mutta erinäisten henkilökohtaisten syiden ja sosiaalisten kontaktien seurauksena päätyneensä islamiin. ’Uskonnollisen etsinnän’ taustalla ovat heidän omien sanojensa mukaan ennen kaikkea henkilökohtaiset syyt ja vaikuttimet, toisin sanoen siis uskonnon psykologiset ulottuvuudet ja merkitykset, ja oikeiden ja itselle sopivien ratkaisujen löytämiseksi myös jotkut heistä olivat matkallaan islamiin poikenneet ”uskontojen supermarketiin”.

H: Mä olin oikeesti agnostikko, et olin vähän et en oikeesti.. tutkin uskontoja aika kauanki, varmaan jonku kaheksan.. kaheksan vuotta et mä aloitin Raamatusta ja lähin siitä tonne hindukirjallisuuteen ja buddhalaisuuteen ja jopa meditation pari vuotta ihan ja ((naurahtaa)) ja olin tosi innostunu buddhalaisuudesta mutta sitte, sitten, jotenkin, sit mä aloin kiinnostuun hindulaisuudesta, ja mulla oli hirvee tarve että mä haluan palvella jumalaa ja mä aattelin et esimerkiks nää hare krishnat, mut sitte mä aattelin koska ne oli, niillä oli patsaita ja kaiken maailman typeriä seremonioita, ja sit mä totesin et se ei ollu ihan sitä mitä mä haluan, ja sitte mä päädyin sitte islamiin koska se tuntu olevan ainoa uskonto joka oikeesti sit, jossa se jumala on tärkeä asia mikä mulle oli tärkeätä, kaikissa muissa oli vähän muuta.

Jotkut siis kertoivat aina esimerkiksi uskoneensa jumalaan, mutta eivät olleet joko ajatelleet sitä sen

enempää tai löytäneet itselleen sopivaa uskonnollista vakaumusta tai uskonnon harjoittamisen tapaa.

H: Mä oon ollu pitkään agnostikko sinällään että.. mä oon ollu ihan varma siitä että on jumala, mutta, mä en oo liittäny siihen mitään, mä en oo tienny mikä uskonto vois jotenki liittyä siihen tai silleen että se on ehkä enemmän ollu semmosta oman mielen tai sydämen tutkimista siinä mielessä että.. ja sitte kuitenkin sen verran on kaikkia omituisia asioita elämässä sattunu, että siitä ei oo ollu epäilystäkään etteikö, etteikö jumalaa ois ollu... mutta se ei sitte toisaalta... ollu silleen että se ois vaikuttanu mun elämässä pahemmin mihinkään... et mä lähinnä vaan tiesin sen.

Islamiin kääntymisestä puhuttaessa painotettiin usein myös juuri valinnan vapautta ja henkilökohtaisuutta, sitä, että päätös islamiin kääntymisestä oli syntynyt ja toteutettu omasta tahdosta ja harkiten. Kukaan ei puhunut islamiin kääntymistä minkäänlaisena ”herätyksenä”, hurmoksellisena ”ahaa-elämyksenä”, vaan kääntymistä kuvattiin prosessina, pitkäkestoisena tiedon etsimisen ja opiskelun jaksosena. Kaikilla tämä oli kestänyt kuukausia tai jopa vuosia - tosin tämän prosessin kuluessa jotkut mainitsivat jossain vaiheessa kokeneensa voimakkaan ”oikeassa olemisen” tunteen - tunteen siitä, että islam on uskontona oikeassa ja totta. Tuota oikeassa olemisen tunnetta, joka siis jatkui edelleen, myös perustellaan haastatteluaineistossani jatkuvasti: useat kertoivat yleensäkin tottuneensa selittämään ja perustelemaan uskonratkaisuaan - ja myös puolustamaan itseään - kohtaamisissa suomalaisten valtaväestön kanssa. Kääntymisratkaisua täytyy perustella sekä itselle että muille – etenkin kun ratkaisu muiden suomalaisten silmissä vaikuttaa niinkin radikaalilta ja omituiselta kuin islamin kohdalla.

Oma hengellisyyden kaipuu ja suomalaisen yhteiskunnan maallistuneisuus sekä toisaalta myös islamin tarjoamat, selkeiksi kuvatut opilliset ja moraaliset säännöt olivat monien informanttieni omassa keskeisiä islamiin ”johdattaneita” teologisia tekijöitä, joita on kutsuttu myös islamin ”vetovoimatekijöiksi” (Nieuwkerk 2006,5). Myös kysyessäni haastattelemiltani naisilta, miksi he arvelevat nykyisin yhä useampien länsimaisten kääntyvän islamiin, vastaukset kertoivat suomalaisen tai länsimaisen, eurooppalaisen yhteiskunnan nykytilasta, maallistuneisuudesta sekä yleisestä pahoinvoinnista, turvattomuudesta, tiiviin yhteisöllisyyden sekä sääntöjen ja järjestyksen kaipuusta. Yhteiskunnan kaoottisuus, maallisuus ja raadollisuus toimivat siis islamiin ”työntävinä” tekijöinä. Erilaisten vaihtoehtoisten elämäntapojen ja ajattelumallien joukossa oman, itselle sopiva löytäminen on voinut kuitenkin olla pitkällisen työn tulosta, ja monet kokivat islamin myös lopulta pitkän puntaroinnin jälkeen vastanneen sitä, ”mitä mä oon aina ajatellu”. Vaikka kaikki eivät olleet aktiivisesti edes ”etsineet” uskontoa tai hengellisyyttä, islamiin kääntyminen kiinnittyi voimakkaasti merkityksen ja tarkoituksen sekä elämän mielekkyyden etsintään. Omista henkilökohtaisista lähtökohdistaan he ovat todenneet islamin parhaiten vastaavan juuri heille tärkeisiin kysymyksiin ja ongelmiin ja vastaavan heidän olemassa olevia ajattelumallejaan ja ar-

vojärjestelmiään. Lisäksi islamin luonne yhteisöllisenä uskontona on tuonut ”ylimääräisen plussan”.

H: Mä aattelen itte et miten se on... niin kiinteesti silleen osa sun elämää ja mitä se tuo sun elämään, et se tuo sitä tavallaan turvallisuutta, ja tavallaan sä saat moneen asiaan vastauksen sieltä, et mitä sä oot ehkä miettiny et miks tää asia on näin tai näin tai.. mitenhän tää asia on oikein, miten mun kuuluis toimia tai tehdä, ni tavallaan siellä on kaikkeen sellaseen niin kun vastaus, mitä sä oot ehkä elämän aikana hakenu tai miettiny tai pohtinu asioita, et mä a inaki oon, itte aattelin et vaikka siinä meni pitempi aika, mut silti mä aattelin ku mä luin ja katoin et jaa toiki on noin ja toi on just niinkö mä oon aina aatellu, tai semmoisia, et tuli paljon niitä... sit mä mietin sitä et on se sellanen yhteisöllisyys tai sellanen et, emmä tiä, no, ehkä ympäriinsä Euroopasta, et tavallaan ihmiset elää täällä niin sellasta niinkö minä-elämää, moni elää yksin, eikä oo välttämättä kontaktia paljon muihin sukulaisiin, et sit tavallaan niin kun islam tuo siihen... sulla on paljon isompi perhe, sellasen yhteisöllisyyden, ja sen mikä tulee tavallaan sitte siinä ylimääräisenä plussana.

Tosin eräs nainen mainitsi, että tuo yhteisöllisyys voi toimia myös ensisijaisena kääntymisen motiivina. Islamiin kääntyminen voi nykyisessä maailmantilanteessa olla eräänlainen kyseenalainen trendi; kyseenalainen siksi, että uskonratkaisun pitäisi perustua uskoon, ei poliittisiin tai yhteiskunnallisiin syihin tai tapahtumiin. Muslimiyhteisö vertautui muihin Suomessa eläviin ”alakulttuureihin”, joista etenkin nuoret saattavat innostua tietämättä sen tarkemmin taustalla olevista ideoista tai ideologioista. Islamin kohdalla naiset korostivat sääntöjen ja niiden noudattamisen – ja myös ymmärtämisen – tärkeyttä.

H: Mä oon ainaki, tuolla oli keskustelu tuolla yhdellä palstalla joku sisko, joku nuori sisko sano että kun ei hän jaksa rukoilla, että hän jaksa rukoilla ku kerran päivässä että hän aloittaa siitä, ja.. niillon sit sellanen et ne ei saata sit koskaan siitä edistyy mihinkään eteenpäin et ne vaan jatkaa niitä omiaan että ne ei varsinaisesti, koska islamhan tarkoittaa alistumista jumalalle, et periaatteessa sun pitää alistua siihen mitä sulta vaaditaan mutta sitte jotkut ikuisesti elää siinä puolivälissä et ne ei oikeesti koskaan harppaa sinne sisälle, mä taas tiesin sen, koska mulla on sen verran ikää enemmän ja mä olin jo muutaman vuoden lukenu niin paljon ni mä tiesin et miten paljon se vaatii, et mä harkitsin sitä tosi kauan ja sillon ku mä sen päätin ni mä tiesin jo et mitä mä oon tekemässä, ja mä otin sen alusta lähtien vakavasti, mut sitte taas monet ne menee ja et ai, (nauraen) en mä tienny et mun pitää rukoilla, ne saattaa sanoo puol vuotta sitten kääntyny ni ne on et en mä tienny et pitääks mun rukoilla ((nauraa)) et tällasia ta pauksia on tullu vastaan, se on aika, aika huvittavaa, että se on just nuoret tytöt, yleensä ne on jotain viistoista, kuustoista kesäsiä, ni sit ne innostuu jostain pienestä jutusta, tai sit ne innostuu jostain hijabista²³ ja niitten mielestä se on niin cool juttu ja ne halua tulla muslimiks ku ne halua laittaa hijabin päähän, tää on vähän tällasii eri syitä ihmisillä että ei ne oikeesti sitte ees välttämättä tiä et mihin ne on menossa... mun mielestä ois hyvä että ne vähän tietäis et mihin ne on menossa...

A: mut jokuhan.. joku tarvehan niin kun heilläkin sitte on sellanen

H: mm, mä luulen et monella on se.. se islamin yhteisö kun.. ne haluaa siihen yhteisöön ku ne kaipaa sellasta.. sisarua ja veljeskuntaa, ne haluaa siihen mutta.. mut, mä en, välttämättä mä en tiedä et ymmärtääkö ne siinä ollenkaan sitä että täs on oikeesti kyse myös jumalasta että ei täs oo, et ei se oo vaan se sisarus ja veljeys, mutta.. mutta in sha allah ne ehkä siitä sitten ymmärtää sen sit myöhemmin.

Tällä puheella pyritään kertomaan omia näkemyksiä siitä, miten asiat ovat, mutta toisaalta perustelemaan ja selittämään omaa ratkaisua suomalaiselle yleisölle sen kautta, mitä se ei omalla kohdalla ollut. Nainen asemoi itseään suhteessa toisiin kääntymäisiin perustamalla erilaiset kääntymisen motiivit

²³ *Hijabilla* viitataan usein musliminaisten hiukset peittävään, kasvot paljaaksi jättävään huiviin, mutta se voi tarkoittaa kokonaisuutena islamilaiset kriteerit täyttävää vaatetusta: naisilla siis yleensä sellaista, joka peittää koko kehon kasvoja ja kämmeniä lukuun ottamatta. Haastattelemistani naisista yhtä lukuun ottamatta kaikki kertoivat käyttävänsä aina kodin ulkopuolella vähintään hiukset peittävää huivia ja muutenkin peittävää vaatetusta.

ikään, elämäntilanteeseen ja yhteiskunnallisen muutoksen tuomiin ”muotivirtauksiin”, mutta hänellä, kuten myös muilla vastaavia näkemyksiä esittäneillä oman ratkaisun syiden korostettiin olevan hengellisiä. Puhetapa voi liittyä muslimiyhteisön sisäiseen keskusteluun kääntymisen ja muslimi-identiteetin ”oikeuttamisesta”, mutta tähän palaan myöhemmin luvussa 6.

Vaikka islamiin tutustumista edeltäneen ”entisen elämän” uskonnollisuus oli ollut useimmilla hyvin olematonta, se toimii monilla pohjana sille, millä tavalla he kertoivat nykyisestä, uskonnon ohjaamasta elämästään. Entinen elämä vertautuu nykyiseen, ja sen kautta naiset myös tulevat kertoneeksi siitä, millaisia käsityksiä heillä itsellään on ollut uskonnosta ja erityisemmin islamista. Uskonnollisuuden tai hengellisyyden etsintä on toiminut eräänlaisena lähtökohtana sille, että he ovat ylipäättään lähteneet etsimään tietoa uskonnoista, mutta myöskään tiedon jano ei kuitenkaan ollut syntynyt tyhjästä. Monet haastatellut liittivät kiinnostuksensa uskontoihin ja erityisesti islamiin yleiseen kiinnostukseen ”vieraita kulttuureja” kohtaan. Islam sijoitetaan myös omassa puheessa, ei vain ”muiden suomalaisten” toimesta toisaalle, kaukaiseksi ja tuntemattomaksi - ja näiden naisten kohdalla siksi mielenkiintoiseksi. Globalisaation ja maahanmuuton myötä kontaktit vieraisiin kulttuureihin ja uskontoihin sekä näiden edustajiin ovatkin lisääntyneet, ja esimerkiksi muslimit ovat monella tapaa läsnä suomalaisessakin arjessa. Useimmilla uskonnoista nimenomaan islamiin tutustumista olikin vauhdittanut joku ”välittäjä”, muslimiystävä tai -tuttava, joka tosin ei välttämättä ollut ”uskova” tai ainakaan ”harjoittava” muslimi. Yhtä kaikki näiden ”välittäjien” islamilaista - joskin useimpien kohdalla hyvin maallistunutta - elämää seuratessaan monet informanteistani olivat saaneet kipinän lähteä etsimään lisää ja syvällisempää islamia koskevaa tietoa ja samalla joutuneet pohtimaan myös omia islamia ja muslimeja koskevia ennakkoluuloja ja stereotyyppisiä käsityksiä. Muutamat mainitsivat tässä myös lähteneensä etsimään islamia ja muslimeita koskevaa tietoa pönkittääkseen omia asenteitaan, mutta matkallaan huomanneet oman tietämyksensä puutteellisuuden tai virheellisyyden.

H: No sanotaanko näin et mä löysin islamin sen kautta et mä inhosin islamia ja mulla oli ensin et islam on viimeinen uskonto mitä mä ajattelen, ja mulla oli paljon muslimiystäviä mutta ne oli kaikki ei-harjoittavia elikkä niillä oli sit aika huonoja elämäntapoja ja mä ajattelin et islam on ihan tekopyhä uskonto ja ne on kaikki ihan tekopyhiä ja.. johtuen siis ihan siitä et nää oli nää ihmiset oli sitte vähän...vähän...ei niin hirveen... siveitä ((naurahtaa)), mutta sitte mä lähinnä, mä varmaan vuosikautia kävin jollain islamilaisilla foorumeilla ja muuta.. ja mä oikeesti etin vaan sellasta et mä voin vihata ja mä kävin sit näillä anti-islam sivuilla, niitä seurailin ja muuta, ja sit jossain vaiheessa muistan siel oli pari ihmistä jotka sitten oli siellä vastaamassa ihmisten kysymyksiin ja niillä oli jotain.. se jotenki vaan säväytti et mitä ne sano siellä et ehkä se ei oookkaan sitä mitä mä ajattelin, et tää uskonto, ehkä se ei oookkaan sitä mitä mä ajattelin.

H: Sitä mä oon ittekki miettiny et mistä se nyt lähti et kumminki tunsin muslimeja, niinku, mutta ne kyllä oli sem

mosia että ei ne ollu harjottavia eikä ne ikinä puhunu siitä islamista että oli semmosia bailukavereita, miespuolisia, ei ollu oikeestaan ees poikaystäviä mutta ne oli semmosia ((nauraen)) bailukavereita, et joiden kanssa... piti hauskaa ja sitte niistä aina huomasi vaan sen et ne oli kuitenkin kauheen kilttejä et piti aina huolta ja sillä lailla niinku... ystävällisiä ja sitte mutta... ei niitten uskonnosta ikinä, no jotenki sitte kiinnitin huomiota ku ei ne juonu, silleen alkoholia kauheen moni ja sit välillä puhui islamista jotain et joo me ollaan muslimeita et me tehhän näin ja näin ja näin, ja sit kuitenkin alko vähän kiinnostaan se homma että, että mikä se tollanen uskonto on sitte että, et on vähän toisenlainen kuva tullu kumminki noista uskonnoista kuitenkin että, et miksi ne sitte elää tollasta elämää, että mä varmaan lähin lähinnä pönkittäään niitä mun ennakkoluuloja ku lähin netistä hakeen tietoa islamista, et tokihan sitä on nyt ollu koulussa uskonnon tunneilla ja tälleen mutta se meni jotenki ihan ohitte multa, mä oon aina sekottanu islamin jotenki hindu- hindulaisuuteen ja tuntu sellaselta itämaiselta että pyöri vaan sellaset intialaiset norsujumalan kuvat mielessä ku islamiki mainittiin.

Jälkimmäisessä katkelmassa puhunut nainen myös tiivistää sen, millä tavoin islam ”tavallisten suomalaisten” mielikuvissa kiinnittyy Euroopasta käsin itäisiin maanosiin, ”mystiseen Orienttiin”. Orientalistiset näkemykset, joiden mukaan kaukainen ja vieras itä ”toiseutena” näyttäytyy monoliittisena ja yhdenmukaisena kokonaisuutena, jossa islam ja ”itämaiset norsujumalat” sulautuvat yhdeksi ja samaksi, ”toiseksi” ja ”toisten” maailmaksi - ainakin se on henkilökohtaisesti niin kaukainen, että tarkempia määrittelyjä ei ole tarpeen tehdä. Tietämys vieraista uskonnoista ja kulttuureista voi olla hyvin vähäistä ja myös virheellistä, ja esimerkiksi koulussa eri uskontojen käsittely on voinut mennä ”ihan ohi”, mutta mielikuvia ja -piteitä voidaan hyvinkin nopeasti muodostaa tämän tiedon varaan. Islamiin tutustuttuaan sekä myös ennen ja jälkeen kääntymisen monet naisista kertoivat lukeneensa ja opiskelleensa valtavasti islamilaista kirjallisuutta ja perehtyneensä islamilaiseen teologiaan mahdollisimman kattavasti, ja aktiivinen opiskeleminen useimpien kohdalla jatkui edelleen. Opiskeleminen ja lukeminen olivat tärkeitä, paitsi siksi, että niitä pidettiin muslimin uskonnollisina velvollisuuksia, myös siksi että kääntyneet eivät ole ”perineet” islamilaista kulttuuria tai uskomisen tapoja esimerkiksi lapsuuden kodistaan tai ympäröivästä kulttuurista, vaan tiedon halun ja opiskelun on lähdeittävä yksin itsestä ja omista motivaatioista.

Vaikka naisten kohtaamien muslimien uskonnollisuus ei välttämättä olisi ollut kovinkaan ”oppikirjamaista”, sen koettiin vaikuttavan siihen, millä tavalla nämä suhtautuivat elämään ja toisiin ihmisiin. Yllä olevassa katkelmassa puhuvan naisen tavoin myös jotkut muut kertoivat vaikuttaneensa tuntemiensa muslimien ystävällisyydestä ja hyväsydämyydestä sekä siitä, että nämä uskonsa vuoksi ikään kuin huokuivat kaivattua säännöllisyyttä ja sen tuomaa rauhaa ja tasapainoa. Useimmat mainitsivat islamin asettamat rajat ja säännöt tärkeiksi omassa elämässään ja kertoivat niiden vaikuttaneen heihin myös jo kääntymispäätöstä harkitessaan. Eräs esimerkiksi mainitsi islamin tuoneen hänen elämänsä kurin ja järjestyksen, joita hän ei itse ollut kyennyt nuoruutensa ”villeinä vuosina” säilyttämään.

H: Mä seurasin sitä heidän [muslimituttavien] elämää, sitä tavallaan minkälainen se.. se rauha oli, koska se multa sit puuttu, mä olin tosi.. no en mä tiiä hukassa mut tosi sellanen niinku rajaton jotenki, et mä näin sen semmosen niinku rauhan, ja semmosen säännöllisyyden et ehkä mua ensimmäiseä viehätti islamissa se semmonen, se et siihen elämään oli niinku sellaset raamit minkä mukaan toimittiin [---] et ei ollu sellasta niinku.. sellasta kaavaa jonka mukaan elettiin, et ehkä sen kiinnostuksen toi se et näki et toisilla elämä ihan totaalisesti järjestykses, et se on semmonen niinku.. ulkopuolinen rajotus, mikä musta itestä puuttu, et mä en pystyny ite silleen rajottaan sitä toi mintaaani, et se näytti hirveen helpolta.

Naisten kertomukset ”helpon” elämän kaipuusta ja siitä, että tuo helppous löytyi islamista, asettuu mielenkiintoisella tavalla ristiriitaan mediassa ja kahvipöytäkeskusteluissa esiintyvien, suomalaisten enemmistön näkemysten kanssa: pikkutarkkoine sääntöineen, joita kaiken lisäksi on Suomen olosuhteissa vaikea nuodattaa, islamin ajatellaan tekevän elämästä turhaan tarpeettoman hankalaa. Muslimeille itselleen nuo säännöt voivat toimia toivotulla ja jopa tarpeellisella tavalla elämää järjestävinä ja rytmittävinä: koska ”kaikkeen” löytyy uskonnosta ainakin jonkinlainen vastaus, ”ei tarvi ite pähkäillä”.

Yhtä, orastavasta alkoholiongelmastaan puhunut naista lukuun ottamatta kukaan ei kertonut esimerkiksi henkilökohtaisista ongelmista kimmokkeena uuden uskonnollisuuden ja hengellisyyden etsintään, vaikka monien uskonnollisia ”herätyksiä” koskeneiden tutkimusten mukaan näiden taustalla vaikuttavat usein juuri oman elämän ongelmat tai kriisit. Myös Suomessa on julkisuudessa esitetty joitain ”ongelmista uskoontuloon” -tyyppisiä tarinoita muslimikäännynnäisten elämästä²⁴. Yksi, aktiivisesti kristillisessä seurakunnassaan toiminut nainen tosin kertoi kokeneensa eräänlaisen ”uskonnollisen kriisin”: ahdistuksen siitä, että kaikki uskontonot esittävät olevansa oikeassa ja totta, mutta hän ei itse tiennyt mihin uskoa eivätkä seurakunnan työntekijät antaneet perusteita sille, miksi uskoa kuten kristillinen kirkko esittää (vrt. Haddad 2006, 30).

H: Mua ahisti tosi paljon se mun tila, tai siis silleen että ku mä kuitenkin uskoin silleen jumalaan, mutta mä en taas uskonu... silleen mitään esimerkiks just noi seurakunnan työntekijät ja tollaset papit sano että mihin pitäis uskoa ja sitte just se mua ahisti et ku.. ää.. mun ((nykyinen aviomies)) niin tota sillä kaikki silleen, todisteet ja tiäkkö perusteet kaikelle mitä se sano, ja sitte ku mä menin kysymään toltta seurakunnan nuorisotyöntekijältä että miks mun pitäis uskoa tähän näin, et tiätkö miksi mun pitäis uskoa että jeesus sitä ja tätä, ni se sano että sulla vaan täytyy olla se usko... siinä vaiheessa mä olin silleen et... okei ((naurahtaa)) ja siis mua ahisti tosi paljon sillon yks yö, tota niin niin se koko tilanne koska.. tuntu jotenki niin epätoivoselta tiätkö silleen et kun halus tehdä silleen oikein mutta ku ei tienny et mihin suuntaan sitä ois menny.

Nainen kertoi rukoilleensa jumalaa, ja erään rukousta seuranneen ”mystisen”, henkilökohtaisen tapahtuman kautta hän totesi islamin olevan omalla kohdallaan oikea tie. Siitä huolimatta, että useimmilla ei kuitenkaan ollut ollut uskontoon (näiden suomalaisten kohdalla kristinuskoon) henkilökohtaista suhdetta, monet vertasivat islamia kristinuskoon: useimmille opittu tapakristillisuus toimi vallitsevana us-

²⁴ Esim. YLE TV1:n Tosi tarina -dokumentti Uthman, joka kertoo yhden suomalaismiehen tarinan moniongelmaisesta nuoruudesta nykyiseen, islamin määrittämään elämäntapaan. <http://ohjelmat.yle.fi/tositarina/uthman>, viitattu 29.4.2010.

komusjärjestelmänä ja uskonnollisuutena, ja toisaalta kristinusko nähdään Suomessa ”luonnollisena”, perinteikkäänä uskontona ja instituutiona. Monet kertoivat myös huomanneensa kristinuskossa ja islamissa paljon samaa, minkä voi ajatella tekevän islamin omaksumisen ”helpoksi” yhteisten juurien ja joidenkin uskoa koskevien teologisten samankaltaisuuksien vuoksi (vrt. Haddad 2006, 28-32).

H: Sit mä lähin vaan niinku tutkiin silleen ihan vahingossa ja sitte mä vaan törmäsin tällaseen et siinhän on tosi paljon samaa ku kristinuskossa mihin mä oon itteki aina uskonu että, et on jumala ja profeettoja että... ihan tää... sama perus juttu, mutta sitte vaan se että muhammed on viiminen profeetta tässä profeettojen jatkumossa ja se oli se mikä muhun iski että niinhän tää onki.

Toisaalta kristinuskon ja islamin välille tehdään selkeä ero niin teologisessa kuin sosiaalisessakin mielessä. Kristinusko mainittiin useassa haastattelussa opillisesti sekavana ja ”hämäränä”; islamissa monia oli viehättänyt juuri sen selkeys ja se, että se oli ”viimeinen uskonto”. Toisaalta siis islamin läheisyys kristinuskoon mutta toisaalta myös islamissa hyvin erilainen kokonaisvaltaisuus olivat vaikuttaneet moniin. Kristinusko toimii myös helppona vertailukohteena, sillä se on useimmille ainakin pääpiirteissään tuttu ja vertailu siksi helppo tapa jäsentää asioita omassa mielessä. Jotkut tosin kuvasivat kristillistä kirkkoa maallistuneeksi, eivätkä esimerkiksi kristilliset herätysliikkeet olleet tarjonneet kaivattua henkilökohtaista jumalasuhdetta tai kokonaisvaltaisuutta uskonnon harjoittamisessa. Juuri uskonnon jatkuva läsnäolo arjessa erilaisina konkreettisesti noudatettavina sääntöinä, määräyksinä, kehotuksina ja kieltoina oli monien mukaan tärkeää ja heille itselleen sopiva tapa harjoittaa uskontoa. Kokonaisvaltaisuuden lisäksi myös ”suora yhteys jumalaan” ilman ”välikäsinä” toimivia pappeja tai kirkon työntekijöitä oli monille tärkeää.

A: Miten sää.. niin no joo.. sä sit kiinnostuit siinä sitte mut.. mitä sä luulet et siinä vaiheessa, mikä islamissa oli se asia mikä suhun vetos

H: no se että jumala on yksi, ja hän on... ihan kaikki valtiäs luoja ja.. ja kaikkietävä ja koko ajan läsnä ja..ettäänkaikki hänen suunnitelmaansa, ja se tuntu musta vaan niin loogiselta et siinä ei ollu yhtäkkiä mitään muuta välissä, ei ketään niinku... jeesusta tai siinä ei ollu ketään pappeja tai siinä ei ollu ketään toista vaan se oli minä ja sit se jumala ja... mä halusin tehdä niinku jumala haluaa mun elävän tätä elämää ja... siinä islamista löysi, löysi sen hengellisyyden mitä oli kaivannu että mulla on koko ajan se yhteys siihen jumalaan ja, ihan joka päivittäisessä elämässä mä.. elän sitä uskontoa että se ei oo mikään semmonen pöytälaatikkohomma vaan... mä löysin sen.. sen mitä mä olin kaivannu.

Islamiin kääntyminen on kuitenkin paitsi uskonnollinen, myös sosiaalinen muutosprosessi, sillä etenkin islamin ollessa kyseessä uskonnollisten uskomusten omaksuminen vaikuttaa myös esimerkiksi ulkoi

seen olemukseen ja käyttäytymiseen monella tapaa. Vaikka monet korostivat, että persoonallisuus ja siten esimerkiksi jotkut toiminta- ja ajattelutavat säilyvät ennallaan, jotkut kertoivat islamiin kääntymyksen myös itse tulleen huomavaisemmiksi ja ystävällisemmiksi muita ihmisiä kohtaan yleensä

H: jotenki.. tuntu et se niinku... ää... miten sen nyt sanois... oma itsekontrolli on parantunu huomattavasti ja silleen pystyy jotenki silleen ku ei tee asioita... enää niin paljon ittensä vuoksi, vaan enemmänki tavallaan silleen jumalalle, ni sitte sitä huomaa että on oikeesti silleen paljon.. mukavempi ja huomaavaisempi muita ihmisiä kohtaan, siis ennen mä en et mä olin et phhh ((viittaa kädellä ilmaan)) et olkaa vaan, että en mä esimerkiksi ikinä ois tyliin.. antanu jollekki vanhukselle tyyliin istumapaikkaa jossain junassa tai bussissa tai mitään sellasta että... että siinä, sil... silleen se on, mun elämä on muuttunu et tavallaan ne moraalit ja sellanen.. niin.

Mielenkiintoista onkin, millä tavalla myös aivan tavanomaisten kohteliaisuussääntöjen omaksuminen tulkittiin uskonnollisesta heräämisestä johtuvaksi. Tämä ei liene tavatonta uskonnollisten käännyksien joukossa: etenkin alkuvaiheessa kääntymisprosessia kaikki hyvä omassa elämässä liittyy islamiin, ja kaikki pahaksi koettu uskonnottomuuteen ja uskonnottomaan entiseen elämään. Tämän voidaan tulkita olevan myös kääntymisprosessin ensimmäistä vaihetta leimaaman ”rakastumisvaiheen” (ks. luku 3.1.2.) piirre. Henkilökohtaisten ja sisäisten muutosten ohella hyvin merkittävää on kuitenkin myös kääntymistä seuraava sosiaalisen verkoston ja ympäristön muutos. Vaikka monien puheessa korostuivat henkilökohtainen valinta ja kääntymisprosessin merkitys nimenomaan omana uskonnollisena heräämisenä tai uudistumisena, on kääntymisellä on aina myös sosiaalinen ja institutionaalinen merkitys. Kääntyminen on myös tiettyyn uskonnolliseen yhteisöön liittymistä, ja useimmiten sen ”legitimöiminen” edellyttää tiettyjen ehtojen täyttämistä ja usein myös kyseisen uskonnollisen yhteisön edustajan tai edustajien (esim. papin tai vastaavan auktoriteetin) hyväksyntää (Lamb & Bryant 1999, 12). Islamiin käännyttäessä julkinen uskontunnustus liittyy paitsi perinteeseen, myös sosiaaliseen käytäntöön; tällaisen ”sosiaalisen kääntymyksen” merkkinä useimmilla haastattelemistani musliminaisista toimi *shahadan* lausuminen. Useimmat olivat lausuneet sen moskeijassa tai muuten muiden muslimien edessä, ja nimenomaan yhteisön tunnustus muslimiksi liittymisessä onkin ”jumalan hyväksynnän” jälkeen merkittävintä. ”Virallinen” kääntyminen islamiin merkitsi useimmille *shahadan* lausumista muiden muslimien seurassa, esimerkiksi paikallisessa moskeijassa, ja sen merkitys oli paitsi konkretisoida usko ja kääntyminen itselle, myös julkistaa liittyminen islamin yhteisöön sen muiden jäsenten edessä.

H:[---] Et siel mä sitte virallisesti palasin islamiin

A: mitä tarkoittaa tossa ku sanoit että virallisesti

H: virallisesti eli mä sanoin *shahadan* toisten ihmisten seurassa, et se on virallisesti

A: joo, et se oli semmonen konkreettinen tavallaan

H: joo se oli tavallaan et se konkretisoitu, sanotaan et sitä ennen pitkään [---] tosi paljon luin ja tosi paljon tutkin asioita [---] siis mietin kauheasti mutta sitte konkreettisesti sit se tuli siinä tilanteessa ku mä sen sanoin muitten ihmisten seurassa.

Shahadan sanomista edelsi oikeastaan kaikilla vuosien henkisyiden etsintä ja eri uskontojen tutkiminen, mutta uskon vahvistuessa useimmat päätyivät myös ottamaan yhteyttä paikalliseen muslimiyhteisöön (moskeijaan, johonkin islamilaiseen yhdistykseen tms.). Uutta uskovaa ei ikään kuin suin päin hyväksytä yhteisön jäseneksi, vaan useimmat näistäkin naisista olivat kääntymistä suunnitellessaan keskustelleet uskostaan joko jonkun muslimituttavansa tai paikallisen islamilaisen yhdyskunnan tai yh-

distyksen edustajan tai imaamin kanssa. Nämä keskustelut olivat koskeneet muun muassa sitä, mitä islamiin kääntyminen käytännössä tarkoittaa ja merkitsee; tarkoitus on siis varmistaa, että kääntymistä harkitseva tietää mitä tekee ja tuntee myös islamin perusasiat riittävän hyvin kyetäkseen harjoittamaan sitä ”oikein” – ja toisaalta varmistaa, että kääntymiseen ei ole painostettu. Toisaalta yksi naisista kertoi lausuneensa shahadan ainoastaan yksin mielessään ja katsoi sen riittävän, paitsi uskonnon sanelemista syistä, myös käytännön syiden vuoksi – tarvittavat muslimikontaktit puuttuivat, eikä hän ollut elämäntilanteensa vuoksi toistaiseksi kokenut tarpeelliseksi paneutua niiden etsimiseen.

H: [---] Mä sit virallisesti siis.. virallisesti, tosin itsekseeni ku ((nauraen)) en mä tuntenu täältä ketään muslimeita vielä yksikseni sanoin sit sen uskontunnustuksen.. koska mä olin lukenu netistä jostain et siis jumala kuitenkin tietää ja tottahan se on että.. et ei se auta vaikka kuinka monta sataa ihmistä on todistamassa et joku sanoo shahadan jos se ei oo henkilön sydämessä et jumala tietää sen kuitenkin.

Tämä nainen ei myöskään esimerkiksi pukeutunut hijabiin, kieltäytynyt ehdottomasti sianlihasta tai ruokailut säännöllisesti. Hän oli myös toistaiseksi kihloissa muslimimiehen kanssa, joten myös avioliiton solmiminen yhteisöllisenä rituaalina oli myös vasta edessä. Vaikka hänellä oli joitain kontakteja paikalliseen muslimiyhteisöön, nuo kontaktit vaikuttivat toistaiseksi olevan melko pinnallisia ja pitkälti myös satunnaisia. Vaikka uskonnollista vakaumusta pidetään myös islamissa ennen kaikkea ihmisen ja jumalan välisenä suhteena, eikä toisella muslimilla ole myöskään informanttien mukaan oikeutta tuomita eri tavalla uskontoaan harjoittavaa ihmistä, hänen kohdallaan uskonnon ei kenties voida katsoa ”täydellistyneen” sosiaalisessa mielessä. Vaikka aineistoni on pieni ja kyseinen nainen oli tässä joukossa yksittäistapaus, shahadan julkisen lausumisen voi todella ajatella olevan ikään kuin virallinen siirtymäriitti virallisine seurauksineen: julkinen toimitus liittyy uuden muslimin paikalliseen ja myös muslimiyhteisöön – siis nimenomaan *harjoittavien* muslimien yhteisöön. Mikäli shahadaa ei ole lausuttu julkisesti, siis muiden muslimien läsnä ollessa, kääntyminen ei vielä ole ”virallista” siinä mielessä, että säännöt eivät velvoita shahadan lausunutta: kyseiseltä uudelta muslimilta vielä puuttuu yhteisön hyväksyntä ja tunnustus, eikä häneen toisaalta siis kohdistu myöskään muslimiyhteisön asettamia paineita islamilaisten sääntöjen ja rituaalien säntilliseen noudattamiseen.

Islamin yhteisöön liittymisen taustalla kaikkien asiasta puhuneiden naisten mielestä tulikin olla oma, aito ja vilpiton usko jumalaan ja halu toteuttaa uskonnon asettamia sääntöjä omassa elämässään, ja sen katsottiin periaatteessa myös riittävän. Eri asia kuitenkin on, millä tavoin erilaiset vuorovaikutustilanteet ja suhtautumistavat tosiasiaissa määrittävät eri tavoin islamiaan elävien naisten yhteisössä. Eräs nainen otti myös mielenkiintoisella tavalla otti esiin sen, millä tavalla islamilaisen kulttuurin ja läntisen maailman kohtaamiset tai yhteentörmäykset saavat myös aikaan mitä erilaisimpia motivaatioita isla-

miin kääntymiseen. Islamiin kääntymistä voidaan joissain tapauksissa siis pitää eräänlaisena vastareaktionä islamin vastaisiin puhe- ja toimintatapoihin. Nämä ovat monella tapaa kytköksissä yhteiskunnallisiin tapahtumiin ja maailmanpoliittiseen tilanteeseen.

H: semmosii siskoi mä oon tavannu netissä amerikkassa jotka on, joo mä käännyin poliit- niinku palestiina israel konfliktin takii ja ne haluu osottaa, ne on ikään ku tällasii jotain.. ihmis-oikeustaistelijoita jotka sitten sen sijaan että ne liittyy amnestiyn ni ne liittyy islamiin ku ne kokee et ne jotenki sitä kautta auttaa sitte et se on enemmän, et on erilaisia syitä, et on niin omituisia, ihmiset on nykyään niin omituisia et ne hakeutuu paikkoihin mitä omituisemmista syistä.

Suomen kontekstissa Lähi-idän tilanteeseen verrattavat ilmiöt eivät ole samassa merkityksessä kuin esimerkiksi Amerikassa, mutta islamiin ”liittyminen” voidaan toki tulkita eräänlaisena vastareaktionä ja -puheena suomalaisen yhteiskunnan monikulttuurisuutta ja uskonnollista pluralismia vastustaville puheenvuoroille mediassa ja kahvipöydissä. Islamiin kääntymisen ei vastusta yksin uskontoihin kohdistuvaa ilmapiiriä, vaan myös suomalaisuuden oletettua ”valkoisuutta”. Kuitenkaan tällaisten syiden ei katsota olevan riittävä syy ”islamiin liittymiseen”, vaan shahadan lausumiseen liittyy tietty velvoittavuus: ihmisen oletetaan tietävä, mitä hän on tekemässä ja miksi, ja ideaalitalanteessa tämä myös varmistetaan jo muslimiyhteisöön kuuluvien (siis esimerkiksi imaamin) toimesta. Islam esitetään uskontona, joka ei ”kerää jäseniä” vain jäsenmäärän vuoksi, kun taas kristitystä kirkosta on ”jotenki semmoinen tuntu et se vaan yrittää miellyttää ihmisiä, saada uusia asiakkaita”.

H: Sielläki [moskeijalla] kysytään et aina ku sanotaan shahada että, että ei kukaan oo pakottanu sua tähän et tiedätkö sä sen ja sen et vähän kysellään et ei ne noin vaan ees, et ne haluaa et sä tiedät mitä sä oot tekemässä... näin, tällanen käsitys mulla ainaki on

A: mm minkähän takia sitä sinänsä kysellään, tai siis silleen et kun eihän sitä periaatteessa oo konkreettisia seurauksia sinänsä

H: nii, mä.. mä luulen et moni, mä ainaki tiedän hirveen paljon esimerkiks amerikkassa on tällasta että joku tulee jonnekki muslimihuoneeseen ja kuuntelee päivän siellä ja sit ne sanoo et aa mä haluun tulla muslimiks, ja ne ei oo ikinä esimerkiks lukenu koraania ja ne ei tiedä et sun pitää rukoilla ja sun pitäs tehdä et kun, koska, koska ku sä teet sen sitoumuksen siihen niin.. mä nään sen ainakin in et sillon sä oikeesti sitoudut siihen ja sillon sä oot muslimi, et sä alat harjottaa sitä uskontoa ja se voi tuntua et jos ei oo koskaan harjottanu mitään uskontoa ni se voi olla aika rankkaa.. aluks kuitenkin rukoilla viis kertaa päivässä jos sä et oo ikinä ees rukoillu.

Islamia verrataan kristinuskoon myös siinä, että kristinuskon ”virallisena” indikaattorina pidetään kirkkoon kuulumista ja sen myötä esimerkiksi kirkollisveron maksamista; muslimilla uskon ”virallistamista” seuraa viiteen peruspilariin, siis myös almuverovelvollisuuteen sitoutumista (palaan tähän myöhemmin), vaikka jäsenyyden edellytyksenä ei olekaan uskon ”virallistaminen” rekisteröitymisellä vaan eräänlainen yhteisöllinen siirtymäriitti yhteisölle yhteisten rituaalisten käytäntöjen (näkyvä) noudattamiseen. Joku koki muslimiksi rekisteröitymisen todella tärkeäksi ja oli rekisteröitynyt heti shahadansa jälkeen, monet, ilmeisesti useimmat (en kysynyt tätä kaikilta) informanteistani eivät kuitenkaan olleet rekisteröityneet lainkaan. Eräs ei ollut ehtinyt edes ajatella asiaa, joku taas kertoi sen ”aina vain

jääneen”. Eräs mainitsi myös, että hän ei vain ollut kokenut rekisteröitymistä *oman* uskonsa ja elämänsä kannalta tarpeelliseksi: hänen ratkaisussaan siis edelleen korostui se, että uskonnollisen vakaumuksen merkitys on ennen kaikkea yksilöllinen ja henkilökohtainen. Sama nainen tosin kertoi toisessa yhteydessä, että muslimiyhteisön merkitys ei ylipäättään ollut hänen elämässään ollut kovinkaan suuri ja hän jopa vältti tietoisesti kiinnittymistä paikalliseen muslimiyhteisöön, joten hän ei kokenut siihen muillakaan tavoin kiinnittymistä tärkeäksi. Joillakin rekisteröityneillä muslimeilla asian toteuttaminen oli tapahtunut vasta vuosia kääntymisen jälkeen. Useimmille sen merkitys oli lähinnä käytännöllinen: rekisteröityminen varmistaa, että kuollessaan he saavat islamilaisen hautauksen. Jotkut tosin mainitsivat rekisteröitymisen olevan hyödyksi myös koko Suomen muslimiyhteisölle: näin heidät huomioidaan muslimeiksi esimerkiksi tilastoissa. Lukumäärällä voi olla myös poliittisia seurauksia: lukumääräisesti vahvat vähemmistöt ovat usein myös ideologisesti vahvoja ja voivat pieniä ja huomaamattomia vähemmistöryhmiä tehokkaammin esimerkiksi vaatia oikeuksia suhteessa valtaväestöön.

Shahadan lausumisen jälkeen useimmat alkoivatkin harjoittaa uskontoaan aktiivisesti: he esimerkiksi alkoivat rukoilla säännöllisesti päivittäiset rukoukset ja pukeutua hijabiin. Jotkut tosin pukeutuivat esimerkiksi pukeutua hijabiin vasta kuukausien pohdinnan ja epäröinnin jälkeen; epäröintiä olivat aiheuttaneet pelot muiden reaktioista ja esimerkiksi työnantajan suhtautuminen uuteen uskonnollisuuteen. Henkilökohtaisessa prosessissa myös huiviin pukeutumisella, mitä useimmat pitivät musliminaisen ehdottomana velvollisuutena, oli hyvin konkreettinen sosiaalinen merkitys siinä, miten he kokivat oman muslimi-identiteettinsä ja kiinnittymisensä muslimiyhteisöön, mutta kaikkein voimakkaimmin se vaikutti erillisyyden ja vierauden kokemuksiin suhteessa suomalaiseen valtaväestöön. Kun muslimiyhteisön sisällä kuulumista merkittiin ulkoisesti huiviin pukeutumisella, sama huivi toimi suomalaisuudesta erottavana ja jonnekin toisaalle, usein maahanmuuttajien marginaaliin tai kulttuurien väliseen ”liminaalisuuteen” sijoittavana merkitsijänä. Ilman huivia suomalaisnainen on kuin kuka tahansa, kun taas huivilla symboloidaan toiseutta ja suomalaisuuden ”vastustusta”. Valtaväestön silmissä huivin käyttäminen tekee ”oudoksi” ja herättää monenlaisia kysymyksiä – niin hyvässä kuin pahassakin.

A: Mikä se on niinkö se suomalaisten suhtautuminen siihen et sä oot suomalainen ja tai mutta muslimi

H: monet siis.. oudoksuva ((nauraa)) semmoinen et katotaan vähän oudosti et ei siitä oikein.. öö.. ehkä se on ku se ei oo niin yleistä mut etenki nää ennakkoluulot islamia kohtaan, ni katotaan kyl vähän oudosti.. mut ei kyl kauheasti mul oo semmoisia kokemuksia et se et joku ois ihan suoraan tullu haukkumaan tai suoraan jotain kielteistä sanomaan et se et kyl mulla on semmosiaki kokemuksia et ihmiset tulee kattoon et hei et mi, ompas tolla kivat vaatteet et mist noi, et mist sä oot noi et ompas sulla kiva huivi ja ((naurahtaa)) et semmosiaki tulee.. mut ehkä et päällimmäisenä on semmoinen kuitenkin et on vähän outo.. outo lintu suomalaisessa yhteiskunnassa.

Huivin käyttö siis merkitsee ”toiseuden” omaksumista, konkreettisesti ”toisten vaatteisiin pukeutumisesta”, ja on keskeisin vierauden symboli naisilla, joita suomalaisesta yhteiskunnasta ei erota esimer-

kiksi ihonväri tai vieras kieli toisin kuin maahanmuuttajien kohdalla. Heille itselleen, etenkkää niille, joiden kääntymisestä ja huivin käytön aloittamisesta oli jo pidempi aika, huivin ja suomalaisuuden yhteensovittaminen ei näyttäytynyt erityisen ongelmallisena, vaan usein päinvastoin. Islamilaisen identiteetin korostuminen kuitenkin näkyi esimerkiksi siinä, että sitä pidettiin tilanteesta riippumatta suomalaisuuden ylittävänä itsemäärittelyn ja -identifikaation perusteena.

A: miten sää, ooksä ensin.. suomalainen vai muslimi

H: ((hiljaisuus)) mä oon ensin muslimi ((nauraa))

A: mä en tiä voiko niitä sinänsä ees erottaa toisistaan että

H: nii.. varmaan jollain tavalla et jos mun tarvis valita jotain just.. just tota.. öö.. että kaikki menee kumminki sen islamin kautta, että ihan kaikki elämän kysymykset.. et aina tulee ensin se islam ja sitte mä vasta mietin et voinko mä pistää huivin päälle vaikka jonku suomi-aiheisen villapipon tai ((nauraen)) tai jonkun suomihuivin.

Esimerkiksi työelämässä huivi nähdään suomalaisessa yhteiskunnassa hyvin toisenlaisena käytäntönä: monien kokemukset heijastavat suomalaisten enemmistön näkemyksiä siitä, kuinka huivi alistaa ja tuo epämiellyttäväksi tai uhkaavaksi koetun islamin silmien eteen. Aineistoni perusteella ei voida sanoa, että kääntymisestä kuluneen ajan pituudella olisi suoranaista vaikutusta siihen, millä tavoin he islamiinsa suhtautuivat tai millä tavalla he sitä arkielämässään toteuttivat. Myös reaktiot suomalaisten suhtautumiseen, kummasteluun tai jopa rasistisiin kommentteihin ja käytäntöihin – jotka useimmiten syntyivät juuri reaktioina huivittautuneen naisen läsnäoloon - riippuivat hyvin pitkälti kunkin haastattelemani naisen persoonasta; hieman yleistäen voisi sanoa, että tässä yhteydessä se, kuinka pitkällä omassa islamissaan kukin oli, vaikutti siihen, kuinka rohkeita he olivat tarttumaan havaitsemiinsa epäkohtiin tai vääryyksiksi kokemiinsa suhtautumistapoihin. Kääntymisestä kulunut aika näyttää vaikuttavan siihen, millainen heidän uskontoaan koskeva tietämyksensä ja sen myötä myös siihen, kuinka itsevarmoja he ovat kertoakseen siitä ulkopuoliselle. Myös rasistisia käytäntöjä kohdattaessa käytettävissä oleva puolustautumiskeinojen repertuaari vaihtelee: esimerkiksi oman muslimi-identiteetini ollessa vielä kehittymässä myös ongelmakohtiin tarttuminen voi olla vaikeaa.

H [kolme kuukautta kääntymisestä]: Työpaikan mä menetin nimenomaan, sen sivutoimityön, sen huivin takia, et se oli.. et en sit jaksanu ruveta tappeleenkaan ku (naurahtaen) se ei ollu niin häävi työ [---] sit tuli huomautus ja mä olin silleen et mitä mä sit nyt teen, et ku sanottiin et joko otat huivin pois sitte ja mä et en varmana ota pois ja sit se [työnantajan edustaja] sano et soita nyt vielä vielä noille pomoille ja keskustele heidän kanssaan, ni soitin et voinks mä tulla nyt illalla töihin että ((naurahtaen)) et mulla on huivi päässä ni sit tuli sillai että keskustelivat sitte keskenään ja et voi tulla.. ja sit en enää menny sinne töihin, ilmeisesti ne sit palkasta sitte otti sen irtisanomisajan mutta.. verran mutta.. jotenki ajattelin sit et olkoon sitte niin.

A: Ooksä noissa työnhakujutuissa törmäny esimerkiksi tohon huiviasiaan tai johonki

H [kolme vuotta kääntymisestä]: een.. ainakaan tähän mennessä, jos oisin ni mä oisin valittanu siitä johonki amnesty internationaliin ja heti kaikkiin paikkoihin mihin vaan voi tehdä jonku ilmoituksen, ((nauraa)) rikosilmoitus poliisille, kaikkiin mahdollisiin just tollanen.

Ensimmäisessä katkelmassa kerrotaan myös suorasta rasismien kokemuksesta, johon tulkintani mukaan aivan hiljattain islamiin kääntynyt ei välttämättä osaa reagoida - hänhän joutuu vasta ensimmäisiin koettelemuksiinsa ympäröivän suomalaisen yhteiskunnan kanssa *muslimina*, ja vierauden kokemus on myös itselle uusi. Hän tosin kertoi toisaalla, että huivin kieltäminen työssä oli sinänsä perusteetonta, mutta epäili sitä piilorasismiksi: ei hyökkäykseksi hänen vakaumustaan vastaan, vaan työn jatkuminen olisi merkinnyt työnantajalle velvoitetta palkata ”kuka tahansa maahanmuuttaja”. Alemmassa otteessa puhuva nainen taas ilmoittaisi syrjinnästä ”kaikkiin mahdollisiin paikkoihin”; tieto ja varmuus tarttua asiaan olisi siis ainakin sanojen tasolla hyvin toisenlainen. Jossain määrin voidaan todeta myös Anne Sofie Roaldin (2006) esityksen erilaisista suhtautumistavoista (ks. luku 3.2.1.) näkyvän myös omassa aineistossani. Esimerkiksi omassa islamissaan varsin ”alkuvaiheessa” olevat eivät välttämättä toimineet kaikkien sääntöjen mukaan tai välttämättä edes tienneet niistä tai olleet ehtineet pohtia niitä omalla kohdallaan, eivätkä siten osanneet vastata niitä koskeviin kysymyksiin. Hieman kauemmin muslimina eläneistä jotkut elivät erään naisen määritelmän mukaan ”tiukkisvaihetta”, Roaldin termein siis lähinnä ”rakastumisvaihetta”, jossa he pyrkivät noudattamaan mahdollisimman tarkasti mahdollisimman monia islamin asettamia ohjeita ja sääntöjä ja vaikuttivat suhtautuvan ainakin useimpiin islamin ohjeisiin ja sääntöihin ehdottoman positiivisina ja varauksettomasti. Tämän vaiheen kenties ylittäneet neuvottelivat islamistaan jatkuvasti vähintään itsensä kanssa: sääntöjen soveltamista ei nähty ongelmatomana, mutta toisaalta kirjaimellista noudattamista ei pidetty välttämättä tarpeellisena. Korostuneesti näiden naisten mukaan islamin ei ole tarkoitus tehdä elämästä hankalaa, mutta ”nippelitiedon kalastamisella” siitä suomalaisen yhteiskunnan kontekstissa usein tulee sellaista. Kaikkein kauimmin muslimina eläneet olivat ehtineet jo kokeilla useita muslimina elämisen tapoja; tämä liitettiin paitsi ikävuosissa vanhenemiseen ja kypsymiseen, myös uskon kehittymiseen. Alkuvaiheessa suomalaisilla (ja erityisesti suomalaisilla; tähän palaan luvussa 5.2.) käännyttämisellä on tapana korostaa kokonaisuuden kannalta triviaaleilta vaikuttavia asioita ja myös tuomita niitä, jotka eivät näin tee.

H: En mä tiedä, nyt aikuisena mä oon oppinu yhdistämään tavallaan ne eri osapuolet musta itestä, et mä *oon* suomalainen ja mä *oon* muslimi, okei, mä tykkään musiikista, ja.. kyl mä oon kovin hämmästynyt jos se on se ainoa.. siis jos ((nauraen)) se on se syy miks mä joudun helvettiin et mä kuuntelin kotona reggaeta.. et tavallaan, meil on aina näit

A: aika pienest se on kii joo

H: ((nauraa)) nii, nii, et se on aivan sama et [---] okei et ei pitäis nyyppiä kulmakarvoja, se liittyy siihen et juutalaisnaiset ajo kulmakarvansa pois, ni silloin muslimit kiellettiin tekemästä samaa, mutta nyt siis tää tulkinta on vedetty siihen että siis ei saa nyyppiä ollenkaan kulmakarvoja.. no okei, no jotku luistaa silleen et ne sheivaa tai vahaa ((nauraa)) [---] mut siis ne isot synnit vaatii erillisiä toimenpiteitä, niin siis.. siel on just aviorikos ja tämmöset näin, mut hei, siel on myös pahan puhuminen, et jos katotaan sitä isoo kokonaisuutta, niin.. ei se kulmakarvojen nyyppiminen oo siellä.

H: nyt on tavallaa semmone järki päässä että.. että nyt ku mä teen ne pakolliset asiat, että mä huolehdin ne asiat mitkä.. tai et mä huolehdin ne asiat mitkä on välttämättömiä, muslimina, niin jotenkin mä hyväksyn sen et se

riittää, et mun ei oo pakko yrittää olla niinku joku muu, mun ei oo pakko tehdä kaikkea mitä kaikissa kirjoissa lukee, vaan mä voin olla ihan minä itse, ja tehdä sen mikä on pakko, koska se on.. se on.. tietyt asiat on syystä pakko, koska muutenhan kaikki ois pakko ((nauraa)) siis, et tavallaan, siihen kaikki ne ylimääräiset asiat ois pakollisia jos ne ois tarkotettu et kaikkien on pakko tehdä ne, mut et.. mut et se tavallaan, mulla se on kestänyt näin kauan.

He elivät siis eräänlaista kypsyyden vaihetta, jossa islamilaiset säännöt toki koettiin yhä tärkeiksi mutta islamilaisen käytännön moninaisuuden todettuaan jotkut olivat ”oppineet oman tavan” harjoittaa islamia itselle sopivalla tavalla. Tämä näkyi esimerkiksi siinä, että vaikkapa halal-lihan hankkimisesta voitiin joustaa, mikäli se käytännön syiden tai esimerkiksi lihan laadun vuoksi nähtiin tarkoituksenmukaisena tai siinä, että vaikkapa työelämässä miesten kanssa kommunikointi oli mahdollista, mikäli sitä ei jossain tilanteessa voinut välttää. Myös kaikkein kauimmin islamissa eläneiden näkemysten välillä oli suuriakin eroja, mutta myös heille kuitenkin oli yhteistä esimerkiksi rukouksen tärkeyden ja ”oikean, islamilaisen elämäntavan” korostaminen. Pitkään islamissa eläneet naiset eivät kuitenkaan välttämättä olleet joissain asioissa yhtä ehdottomia, vaan säännöistä pystyttiin joustamaan tai – ennen kaikkea – ainakin neuvottelemaan, eikä suhtautuminen ollut yhtä ehdotonta, erään naisen sanoin yhtä ”mustavalkoista”. Suhtautumistapojen erot johtunevat kunkin persoonasta ja siitä, kuinka ’voimakas’ uskonnollinen vakaumus heidän elämäänsä määrittävänä kehyksenä on. Lisäksi myös ympäristön suhtautumisella oli merkittävä rooli siinä, miten jotkut naisista ”uskalsivat” harjoittaa uskontoaan. Monen kohdalla tuli esiin se, että ajan ja opiskelun myötä tietopohjan lisääntyessä myös näkökulma on heidän omasta mielestään lauantunut, ja he suvaitsevat paremmin vaihtoehtoisia tapoja elää muslimina. Kauimmin muslimina eläneet vaikuttivat olevan jollain tapaa paremmin tasapainossa sekä itsensä, uskontonsa että myös suomalaisessa yhteiskunnassa elämisen kanssa; ainakin heidän kertomansa näistä asioista oli jollain tapaa jäsenllympää, selkeämpää ja kontekstoin kerrottavaa laajempaa yhteiskunnalliseen yhteyteen. He osasivat esimerkiksi laajemmin ottaa kantaa islamin yhteiskunnallista ja poliittista merkitystä koskeviin keskusteluihin ja myös tarkastella kriittisemmin suomalaisen muslimiyhteisön sisäistä dynamiikkaa, kun taas aivan vastikään kääntyneet keskittyivät vielä oman islaminsa rakentamiseen ja määrittelemiseen. Vaikka tarkoitukseni ei ole väittää, että näin olisi aina tai edes kaikkien omien informanttien kohdalla, ”kehittyminen” uskossa on ymmärrettävää, kun islamiin kääntymistä pidetään hetkellisen tai äkillisen muutoksen sijaan *prosessina*, joka ei ala uskontunnustuksesta tai pääty siihen vaan kestää jopa vuosia tai vuosikymmeniä ennen kääntymistä ja jatkuu kenties koko loppuelämän. Kauimmin muslimina eläneet ovat ehtineet prosessoida omaa uskoaan, uskontoaan ja niihin liittyviä kysymyksiä ja käytäntöjä kauemmin. Lisäksi he ovat myös ehtineet nähdä ja kokea muslimina enemmän: esimerkiksi kohdata useampia suomalaisia ennakkoluuloineen ja ihmetyksineen.

Ylipäättään haastattelemieni naisten puheessa kuitenkin korostui se, että islamiin kääntyminen oli yksinomaan kunkin oma, henkilökohtainen valinta eikä itse päätöksen tekemiseen tai harjoittamisen tavan valitsemiseen liittynyt muita henkilöitä tai ryhmiä. Oman valinnan korostaminen pakottamisen kieltämisen kautta ja myös eksplisiittisesti ilmaistuna näyttäytyy vastapuheena vallitsevalle käsitykselle, että islamin uskoon tai huiviin pakotettaisiin muiden muslimien tai esimerkiksi aviomiehen taholta. Eräs nainen kuitenkin kertoi myös siitä, että valinta ei hänen kohdallaan ollut hengellisessä mielessä täysin ”oma valinta”: hänellä itsellään oli ollut vaikeuksia hyväksyä se, että islam voisi uskontona olla totta ja hänen kohdallaan oikea ratkaisu. Oma tarve hengellisyyden löytämiseen on siis johtanut tiedon etsintään, ja tiedon etsinnän myötä ennakkoluulojen kaatuminen islamin ’hyväksymiseen’ omaksi vakaumukseksi. Kuitenkin omat entiset ennakkoluulot ja toisaalta myös suomalaisessa yhteiskunnassa vallitseva negatiivinen suhtautuminen islamiin saivat tämän naisen epäröimään. Myöskään maallistuneet muslimituttavat tai lähipiiri eivät – ainakaan aluksi - suhtautuneet kääntymiseen positiivisesti, mutta jonkinlainen henkilökohtainen, henkinen pakko sai hänet sivuuttamaan henkiset ja sosiaaliset esteet vakaumuksensa tieltä – ja vetämään mukaansa myös läheisensä.

H: En mä tiä se vaan on tosi vaikee selittää.. et jos vaan törmää totuuteen ni eihän sitä voi sitte.. jos kokee itte että se, tää on mulle se totuus ni, et en mä voinu sit valehdella, et en mä voinu kävellä sen totuuden vieressä ja valita toista polkua että.. mun oli pakko tulla muslimiksi sen jälkeen ja hylätä ne.. huonot muslimikaveritki ja.. kaikki ja että.. [---] no sit [asiasta muiden muslimien kanssa keskusteltuani] mä aloin olla tosi varma et okei, et tästei (naurahtaa) nyt oo kääntymistä takasin et se oli vaan ajan kysymys et koska uskaltaa

A: (naurahtaa) et toinen jalka oli jo siel moskeijassa

H: just, just kyllä että, että.. totta kai ne ulkoset asiat jännitti siinä et huivit ja tämmöset ja sit mä uskalsin kertoa [läheiselle], ja sehän sano eka et nyt joo et sä oot hullu, sä oot tulossa hulluks että oikeesti että älä nyt viitti, mä olin et no haluuskä lukee, annoin sille tällasen nivaskan papereita et lueppas nää ja kerro mulle sitte et mikä tää on, ja no se luki kolme päivää ja.. sit se soitti itkien et hei et mä haluan kans muslimiks et näinhän tää juttu menee.

Erilaiset stereotypiat muun muassa terrorismista ja naisten asemasta islamilaisessa kulttuurissa tulivat kääntymistarinoiden yhteydessä esiin siinä, miten esimerkiksi omat vanhemmat olivat kääntymisuutiin ja hunnuttautumiseen suhtautuneet ja reagoineet. Eräs nainen totesi, että hänen isänsä alkoi pikku hiljaa, lähes kymmen vuoden jälkeen kääntymisestä, ”jotenki toipua tästä”. Jotkut informanteista olivat myös viivytelleet kääntymisestä kertomista, koska pelkäsivät negatiivisia reaktioita ja stereotypioihin vetoamista – niiden vaikutus siis oli ilmeisen suuri. Monet myös kertoivat kertoneensa kääntymisestään lähipiirille vähitellen, ja myös kääntymisen jälkeen tietoa islamista oli tarjottu ”asteittain”, ajan kuluessa ja asioiden tullessa esimerkiksi keskusteluissa luontevasti esiin – islam-tietoutta ei siis haluttu tuottaa, eikä muutosten odotettu tapahtuvan hetkessä. Lähipiirin reaktiot vaihtelivat, kenties henkilökohtaisten suhteiden ja kunkin naisen persoonan mukaan. Joku esimerkiksi totesi olleensa aina ”villi” ja tehneensä omapäisiä ratkaisuja, joten esimerkiksi sukulaiset ikään kuin ”osasivat odottaa” esimerkiksi

islamiin kääntymisen kaltaista, radikaaliakin ratkaisua. Monilla vanhemmat olivat olleet esimerkiksi huolissaan siitä, ketkä tai mitkä tahot islamista kiinnostumisen tai jopa kääntymispäätöksen taustalla olivat, ja olisiko joku kenties pakottanut heidät kääntymään islamiin (lienee tavallinen reaktio esimerkiksi monien uusien uskonnollisten liikkeiden kohdalla) tai esimerkiksi pukeutumaan huiviin; uskonto yleensä aiheuttaa epäluuloa, islam voimakasta sellaista. Ilmeisesti juuri siksi monien puheessa korostuivat valinnan vapaaehtoisuus ja henkilökohtaisen uskonnollisuuden merkitys. Aina ja kaikissa islamilaisissa kulttuureissa tai yhteisöissä nämä eivät ole samalla tavoin vapaaehtoisia valintoja, mutta suomalaisina ja Suomessa elävinä naisina näille naisille omien sanojensa mukaan oli - ja näin tulisikin heidän mielestään olla kaikkien muslimien kohdalla. Tässä yhteydessä korostettiin myös sitä, että heille esimerkiksi muslimimiehen tapaaminen ei ollut vaikuttanut kääntymispäätökseen - kaikki olivat joko kääntyneet islamiin ennen aviomiehensä tapaamista tai tutustuneet muslimimieheen, kiinnostuneet sen myötä islamista ja tehneet kääntymispäätöksen ennen avioliittosuunnitelmia. Aviomies ylipäättään ei heidän mukaansa merkittävästi vaikuttanut heidän uskonnollisuuteensa paitsi korkeintaan siten, että aviomies toimi ”rikoskumppanina” herpaannuttaessa hartaasta uskonnon harjoittamisesta ja islamille omistautumisesta, tai ”henkilökohtaisena professorina” lainopilliseen tulkintaan liittyvissä asioissa.

Shahadan lisäksi muista länsimaisten ”siirtymäriiteistä”, joina voidaan pitää esimerkiksi avioliittoa tai nimen vaihtamista, (ks. Nieuwkerk 2006) nimen vaihtaminen ei ollut näiden naisten kokemuksessa ollut tarpeellista. He eivät kokeneet identiteettinsä tai persoonansa varsinaisesti muuttuneen – uskon tulo toi muutoksia lähinnä käyttäytymis- ja suhtautumistavoissa. Tämä kertoo osaltaan siitä, että erilaisista ”suomalaisista” tavoista ei koettu tarpeelliseksi luopua, mikäli ne eivät asettuneet ristiriitaan islamilaisien käytäntöjen kanssa ja näiden toteuttaminen oli käytännössä mahdollista. Käytännössä tämä näkyy esimerkiksi siinä, että haastattelemani naiset eivät olleet kokeneet tarpeelliseksi vaihtaa nimiään, koska ne olivat osa persoonaa mutta toisaalta eivät myöskään olleet ”islamin vastaisia” – esimerkiksi Kristiina tosin todettiin nimeksi, jonka he varmasti vaihtaisivat samasta syystä.

H: En mä haluu virallisesti sitä [etunimeä] vaihtaa, et mä oon saanu vanhemmiltani hyvän nimen ja mä oon kattonu et mitä se merkitsee [---] ni mun mielestä se on ihan niinku et sopii muslimillekki [---] et hyvä esikuva kyllä tosiaan joo, että tavoteltavaaki ja näin pois päin ni.. mutta en mä sitä silleen halua, et mä haluan olla ihan tietosestikin muslimi nimeltä [tiina virtanen] että.. koska siis se.. että oon samalla se suomalainen ja muslimi, mun nimi on [tiina virtanen] [---] ja kuitenkin sit mä haluan mun vanhempia kunnioittaa silleen että ne on mulle sen nimen antanu ja sen on mun mielestä hyvä nimi ni

A: mm.. mitähän sun vanhemmat tykkäis jos sä vaihtaisit nimees

H: no eeeihän ne siitä tykkäis, ei varmasti.

Juuri nimen vaihtaminen oli myös asia, jossa haluttiin kunnioittaa omia ’juuria’ ja vanhempia, ja toisaalta myös korostaa suomalaisuutta ja sitä, että ”suomalainen muslimius” on mahdollista ja tulisi tun-

nustaa myös muiden toimesta. Toisaalta erilaisia uskonnon ilmaisemisen mahdollisuuksia puntaroitiin suhteessa omiin sukulaisiin - joiden mielipiteitä hieman jopa pelättiin ja etenkin omien vanhempien kohdalla haluttiin kunnioittaa - ja laajemminkin suomalaisen yhteiskunnan kontekstiin.

H: Mitä mä haluaisin, mä haluan aina, mä vähän taistelen sen pukeutumisen kanssa et.. mä haluaisin pukeutua vieläki peittävämmiin mutta mä todella ajattelen niinku muita siinä mitä ei kuuluis tehdä ni.. omia vanhempiani että olisko se sitte se viiminen niitti et jos mä olisin.. peittäisin vaikka joku päivä kasvoni, ni olisko heille sit se mikä.. olis sitte tosi raskaasti sitten ajais heidät pois mun luota tai jotain ja.. työpaikan saanti nyt olis varmasti ihan mahdottomuus.. ja.. sillä tavalla mä haluaisin ja mun pitäis.

Huolimatta siitä, että esimerkiksi juuri yllä puhunut nainen oli monissa asioissa hyvin yksityiskohtaisen tarkka ja kertoi esimerkiksi hiljentävänsä televisiosta äänet kuullessaan taustamusiikkia²⁵, aivan kaikkia oikeina ja oikeutettuina pitämiään islamilaisia sääntöjä hän ei ”voinut” lähipiirinsä tai suomalaisen yhteiskunnan käytäntöjen vuoksi noudattaa. Esimerkiksi juuri musiikin kuuntelu oli asia, josta naisilla oli hyvin monenlaisia näkemyksiä: yhden mukaan se oli ehdottoman kiellettyä, yksi ei ollut asiasta täysin varma mutta totesi, että ”ei tuu kuunneltua mitään saatananpalvontametallia”, yksi taas kertoi vastikään sallineensa itselleen kotona tanssahtelemisen David Bowien tahtiin ja toinen käyneensä reggae-artistin keikalla. Kussakin naisessa ”asuva” suomalaisuus sai soveltamaan ja sovittelemaan, vaikka uskonnon perusasioista ei haluttu tinkiä. Ennen ”suomalaisen islamin” tarkempaa erittelyä kerron jotain siitä, millaisia vaikutuksia islamiin kääntymisellä laajemmin oli näiden naisten sosiaalisiin suhteisiin ollut.

Islamiin kääntyminen oli monilla haastattelemistani naisista vaikuttanut myös ystävyys-suhteisiin. Jotkut korostivat entisten ystävyys-suhteiden jatkuneen entisellään – tosin yhteinen tekeminen oli kääntymisen jälkeen toisen tyyppistä: nykyisin kyseisiä ystäviä tavattiin esimerkiksi lenkillä kapakan sijaan. Kaikilla asiat eivät kuitenkaan olleet sujuneet yhtä kivuttomasti: joillain esimerkiksi ystävyys-suhteet miespuolisiin olivat kipeälläkin tavalla lopahtaneet. Eräs mainitsi päättäneensä ystävyytensä hyvään miespuoliseen ystävänsä jo ”hyvissä ajoin”, koska epäili, että mahdollisesti tuleva - ja toiveissa harras ja harjoittava muslimi - aviomies ei tulisi tällaista ystävyyttä hyväksymään. Puolestaan eräs toinen, joka oli ”entisessä elämässään” ollut aktiivinen seurakuntalainen paikallisessa luterilaisessa seurakunnassaan, kertoi ystävyys-suhteiden entisiin, uskovaisiin kavereihinsa lakanneen pääasiassa juuri uskonnollisten erimielisyyksien vuoksi: entiset kristityt ystävät pyrkivät hänen mielestään ”käännyttämään takaisin” kristinuskoon. Useimmat kuitenkin kertoivat entisten ystävien ”vain jääneen” yhteisten mielenkiinnon kohteiden, puheenaiheiden ja harrastusten puutteessa. Tämä kertoo myös siitä, kuinka ko-

²⁵ Informanttieni mukaan islamilaiden lainoppineiden kannat musiikin kuunteluun vaihtelevat painotuksista ja esimerkiksi lakikoulukunnista riippuen (KPK 20.5.2009).

konaisvaltaisesti haastattelemiani naiset islamiinsa suhtautuivat: elämäntavan lisäksi myös useimmilla sosiaalinen ympäristö ja ystäväpiiri olivat muuttuneet merkittäväällä tavalla.

Mahdollisesti katkenneiden tai muutoin hiipuneiden ystävyysuhteiden tilalle olikin sitten syntynyt useimmilla runsaasti uusia muslimien parista. Enimmäkseen käännyttäiset kertoivat olevansa tekemisissä toisten käännyttäisnaisten kanssa, mitä selitettiin muun muassa yhteisillä, kääntymisprosessiin ja identiteetin muutoksiin liittyvillä kokemuksilla. Sekä Suomessa että ulkomailla asuvat tuttavat ja ystävät olivat ennen kaikkea naisia; niiden kohdalla, jotka eivät erikseen maininneet puhuvansa naisista, tulkitsin sen olevan heille niin luonnollista, että eivät tulleet ajatelleeksi. Näin oli varmasti jo islamin asettamien miesten ja naisten vuorovaikutusta koskevien sääntöjen vuoksi. Musliminaiset ystävinä tuntuvat monille luonnollisilta myös siksi, että heidän kanssaan uskonnosta, vastaan tulleista ongelmatilanteista tai ristiriidoista ja muista kokemuksista voidaan keskustella avoimesti ja saada erään naisen sanoin ”vertaistukea” asioihin, jotka ulkopuolisen silmissä voivat näyttää triviaaleilta mutta jokapäiväisissä käytännöissä toistuu tuntuvat raskailta.

A: kuinka tärkeeks sä niin kuin koet sen et on kontakteja muihin muslimeihin

H: kyllä se on tärkeä, et sanotaan näin et ku sitä päivän viettää ei-muslimien kanssa töissä tai näin ni... sä joudut sit kuitenkin siinä aina miettiin päivällä, et sit ku sä tapaavat muita muslimeja ni miten sä puhut tai teet tai näin ni sit sä oot ehkä enemmän oma ittes, ja sit se on taas sen oman uskonki kannalta tärkeätä, että nyt joku on tuijottanu sua bussissa ja joku on sanonukki jotain ja joku tuli kätteleen²⁶ ja sä et ehtinytkään tekeen mitään ja näin, et sit ku sä tapaavat jotain muslimeja ni sit on silleen et mulleikki kävi just tolleen noin, et siin on monta sellasta asiaa, et vähän niinkö vertaistukee mitä saat.

Eräs naisista myös totesi tapaavansa ystäviään ”jumalan takia”, puhuakseen jumalasta ja uskonnosta.

Tämä nainen kertoi olevansa ’islam-suhteessaan’ lähinnä salafi, joten kyseinen maininta saattoi liittyä tämän tulkinnan²⁷ edustajien puhetapaan, mutta omassa mielessäni tämä kertoo siitä, millainen merkitys myös konkreettisilla ihmissuhteilla on islamilaisen umman kuvittelun kannalta. Joka tapauksessa muslimien yhteisö toimii turvapaikkana, henkisenä ”muslimitilana”, jossa he eivät joudu katseiden tai

²⁶ Tässä nainen viittaa miesten kättelemiseen – kartettavaan mutta pakon edessä suoritettavaan kosketukseen vieraan miehen kanssa - esimerkiksi työhön liittyvissä tilanteissa.

²⁷ En ajattele muslimiuden suoranaisesti ”pakottavan” esimerkiksi haastattelemiani naisia harjoittamaan uskontoaan tietyllä tavalla, vaan he itse korostavat uskonnon merkitystä. Islamin harjoittamisen yhtä ainoaa oikeaa tapaa ei ole, joten se rakentuu kunkin persoonan, historian, fyysisen ja sosiaalisen ympäristön jne. mukaan. Käytänkin naisten vaihtelevista tavoista suhtautua islamiin ja harjoittaa islamia sanaa ”tulkinta”, millä en tarkoita varsinaisesti esimerkiksi islamilaisten lainoppineiden näkemyksiin nojavia tulkintoja islamin opillisista lähteistä. ”Tulkinta” viittaa tässä siihen, että haastattelemiani musliminaiset ovat esimerkiksi tietoisia joistain islamin säännöistä ja tavoista, mutta kuitenkin soveltavat niitä sen mukaan, miten he itse kokevat olevan oikein tai mahdollista. ”Tulkinnassa” on siis tässä käytössä kyse siitä, millä tavoin kyseiset naiset ovat valmiita neuvottelemaan erilaisten käytäntöjen toteuttamisesta ja venyttämään islamilaisen opin tai tapakulttuurin rajoja, mikäli heidän sosiaalinen ja yhteiskunnallinen ympäristönsä sitä vaatii. Haluan siis korostaa sitä, että tulkinnat, tässä siis ymmärryksen ja toteuttamisen tavat, ovat henkilökohtaisia ja muuttuvia, vaikka ne saattavatkin nojautua esimerkiksi jonkin islamilaisen lakikoulukunnan tai tietyn oppineen määrittelemään tapaan.

syrvivien käytäntöjen toiseuttamaksi (vrt. Cloud 1996). Sosiaalisten kontaktien solmiminen muslimiyhteisöön oli kaiken kaikkiaan useimmille hyvin tärkeä osa kääntymisprosessia – jo siksi, että useimmilla oli islamiin johdattanut joku toinen muslimi. Kääntäen muslimiyhteisössä etenkin naisten parissa maahanmuuttajien kontaktit ja ystävyysuhteet suomalaisiin naisiin ovat epäilemättä tärkeitä. Muslimiyhteisö on merkittävä sosiaalisen kiinnittymisen paikka ”ulkomaalaistuessaan” suomalaisyhteisöstä hie-man ’irronneille’ (tai ’irrotetuille’) naisille. Yhteisön merkitys näkyy myös siinä, että jo mainitsemani, shahadansa yksin lausuneen naisen kohdalla ”viralliset” siirtymäriitit, joiksi voidaan tavalla tai toisella katsoa shahadan ja avioliiton ohella myös esimerkiksi nimen vaihtaminen, huivin käyttö tai islamilaiseen yhdyskuntaan rekisteröityminen, eivät ainakaan haastatteluhetkeen mennessä olleet hänelle itselleen merkityksellisiä. Hänellä kuitenkin oli joitain satunnaisilta vaikuttavia suhteita kotikaupunkinsa muslimeihin, mutta Kuitenkin myös tuolla kohtaupaikassa hän mainitsi olleensa kertomatta esimerkiksi kihlauksestaan, jota voitaisiin esiaviollisena suhteena paheksua. Joitakin suomalaisittain ”normaaleja” käytäntöjä koettiin siis tarpeelliseksi ”salata” potentiaalisilta tulevilta muslimiystävilä – kenties ikään kuin ”kasvojen säilyttämiseksi” ja tulevan integroitumisen helpottamiseksi. Sääntöjä on helpompaa rikkoa, kun se vielä tapahtuu ”salaa” muilta muslimeilta. Sama nainen tosin totesi, että käännynnäisten yhteisössä menneisydessä tehtyjen virheiden paljastaminen on luultavasti helpompaa, sillä muutkin kääntyneet ovat mahdollisesti kokeneet ja käyneet uskoon tultuaan läpi samoja asioita.

5.1.2. “Vieraana omassa maassa”

Suomalaisten näkemyksissä toiseuttamisen perusteena pidetään useissa tilanteissa pukeutumista, siis ulkonäköä, joka sijoittaa nämä naiset jonnekin roimasti suomalaisuuden rajojen ulkopuolelle. Haastattelupuheessa näyttäytyvä suomalaisten suhtautumistapa tiivistyy suhtautumistapaan, jota olen päätenyt kutsumaan ”ulkomaalaistamiseksi”. Kun maahanmuuttajamuslimit haluamattaankin määrittyvät ennen kaikkea uskontonsa, eivät esimerkiksi lähtömaansa tai etnisen taustansa kautta, suomalaisten kohdalla vastaava prosessi näyttää tapahtuvan ennen kaikkea ulkomaalaiseksi määrittymisenä. Hijabiin pukeutuvien naisten kertoman mukaan suomalaisten on usein vaikea käsittää heidän olevan suomalaisia – kansalaisuuden todistavasta passista, tavanomaisen suomalaisesta ulkonäöstä, suomalaisesta nimestä tai täydellisestä suomen kielen taidosta huolimatta. Ulkomaalaistuessaan ihminen siis tulee ikään kuin ”vieraaksi omassa maassaan”: perinteisesti kulttuurin perustaviksi piirteiksi luetellut äidinkieli, kotimaa, nimi ja sukulaisuussuhteet eivät välttämättä riitä korvaamaan pukeutumistyylin ja elämäntavan myötä ”menetettyä etnisyyttä”. Myös käännynnäiselle itselleen tämä voi olla hämmentävää – etenkin,

jos hän on elänyt islamissaan jo pitkään ja siitä on muodostunut luontevalla ja jopa huomaamattomalla tavalla arkea rytmittävä ja raamittava uskomusten ja käytäntöjen kokonaisuus.

H: Mulle kävi ku mä olin tuolla Kampissa ja mä olin just muuttanu tampereelta ja vanhempi rouva tuli ja kysy et mistäs kaukaa sä oot tänne tullu, ja mä ihan häkellyin että espoosta mä oon tullu tänne, ku mä luulin et se et mistä mä oon tullu sinne Kamppiin, ja sit se et eiku mistä sä oot alun perin ja mä että no tampereelta, se oli että ei ku mistä sä *alun perin*, ni mä et mä oon tamperelainen, mutta ei se ees tajunnu että mä oon suomalainen vaikka määki tämmönen vitsin sinisilmänen valkonaama oon..

H: Mä olin tossa ihan apteekissa joku aika sitten, niin multa tultiin kysyyn et can i help you, ja sitte mulle on tultu ehdottaan pariin kertaan että on sellasia maahanmuuttajille suomen kielen kursseja jossain seurakuntatalolla, et tosi usein tällasta on ja yleensäki ihmiset kattoo vähän silleen... ja ei varmaan uskalla joskus sit justiin näissä kauppois-sakaan tulla puhuun siks ettei oo varma mitä kieltä mä puhun... muutenki sen saattaa huomata että kun on vaikka tummat kulmakarvat ni helposti sitte luullaanki ulkomaalaiseksi tai ei tulla ajatelleeksi että on ihan suomalainen.. mä luulisin näin, koska mä joudun monesti miettiin et miksi ihmiset toimii niin ja niin.

H: Moni on tullu.. mä olin kassajonossa, ni seuraava ihminen.. mulla on vaikka unohtunu joku tavara sinne päätyyn ni on englanniks puhunu mulle, et sillain moni siltä ei miellä et on suomalainen et ku on huivi, et sit on tullu semmosia koomisia tilanteita... mä oon vastannu niihin suomeksi ja hän on jatkanu englanniksi, et mä sanoin sitte sille kassalle et voitko sä kääntää ku mä en niin hyvin puhu.. sillain ihan.. joskus tulee sellasia, mun mielestä ne on enemmänki koomisia... [---] voihan joku sitte taas sanoo et sä oot suomalainen, et miks sä oot.. tehny noin.

H: joskus on tullu semmosta että, kerran stokkalla oli että... mitäs se kysy multa... joo, mä olin tos western unionilla ja mul oli mun passi jossa on ihan suomalainen nimi ja tää kysyy että olenko mä syntyny suomessa ((nau-rahtaa)) ihan ku mä olisin ollu joku ulkomaalainen!

Virallisen kansalaisuuden kriteerit eivät siis riitä täyttämään ”sosiaalisen” kansalaisuuden kriteereitä: Suomen passi ei edes syntyperäisen suomalaisen kohdalla merkitse, että tämä olisi ”täysin suomalainen”. Näissä kohtaamisissa suomalaisten kanssa tulee usein mielenkiintoisella ja huvittavallakin tavalla esiin se, mitä kenties useimmiten pidetään juuri suomalaisuuden keskeisimpänä kriteerinä: suomalaisia sukujuuria. Aina nekiään eivät riitä.

H: [---] Mut sitte taas ku ei vaan usko, et joku sanoo että.. no jossain [työpaikan]ki tilaisuuksissa, on käyny silleen että joku tulee sanon et sä kyllä puhut tosi hyvin suomee, ja sit mä sanon et mä oon ihan suomalainen... (imitoiden) voi kuule tyttö, ei se sitä tarkota että vaikka ois asunu kuinka kauan täällä suomessa että ois suomalainen, sit mä sanon et mun vanhemmatki on suomalaisia, niin no vaikka ois tullu silleen ni isovanhemmat ei oo, ja mä oon sitte että ku neki on...

Vaikka monet kohtaamiset suomalaisten valtaväestön kanssa vaikuttavat jopa koomisilta, niiden merkitys erilaisuuden ja outouden kokemukseen näyttää hyvin merkittävästi vaikuttavan ulkomaalaistettujen naisten omaan kokemukseen arjestaan ”suomalaisina muukalaisina”. ”Vieraan” tai ”toisen” uskonnon (ja samalla suomalaisten valtaväestön silmissä jossain määrin myös kulttuurin) omaksumisen ja sen näkyvän harjoittamisen asettaa maallistuneissa länsimaissa asuvat muslimit ulkomaalaisiksi. Ulkomaalaistuuksaan suomalainenkin muslimi sijoitetaan maahanmuuttajien kategoriaan, ja heitä myös kohdella sen mukaisesti. Tämä näyttäytyy esimerkiksi siinä, millä tavoin suomalaiset arjen kohtaamisissa arvioivat heidän kulttuurista kompetenssiaan ja yhteiskunnallista asemaansa. Karin van Nieuwkerk

(2004) totesi hollantilaisia muslimikäännynnäisiä koskevassa tutkimuksessaan, että ei-muslimien käsityksissä muslimien hunnuttautuneisuus ja alistuneisuus näyttävän kulkevan rinta rinnan – samoin myös alistuneisuus ja ulkomaalaisuus. Alistettu maahanmuuttajanainen on pakotettu pukeutumaan huiviin, mutta hollantilainen (länsimainen) nainen on emansipoitunut ja vapaa valitsemaan - siksi länsimaisuus ja hunnun käyttö ovat täysin käsittämätön yhtälö. Valitessaan huivin käytön nämä naiset valitsevat tulla ulkomaalaisen kaltaiseksi, ja tällainen ”vapaaehtoinen ulkomaalaistuminen” aiheuttaa aggressiivisia reaktioita muissa länsimaalaisissa. (Nieuwkerk 2004, 235)

Edellä tiivistetyt kertomukset kääntymisprosessista kuvaavat osaltaan myös tutkittavien käsityksiä siitä, mitä he ajattelevat suomalaisten heistä ajattelevan ja miksi. Haastateltavien puheessa näkyy se, että nykyisin eurooppalaista ja suomalaistakin kulttuuria leimaava maallistuneisuus ja tapakristillisuus vaikuttavat informanttien arkikokemuksiin jatkuvasti enemmän tai vähemmän suorasti. Pohdinta suomalaisten suhtautumisesta islamiin kääntyneisiin kertoo myös siitä, mitä pidetään ”hyväksyttävänä suomalaisuutena”, ja millä tapaa nämä naiset sitä olemuksellaan ja toiminnallaan (tässä siis etenkin uskonnon harjoittamisellaan) toteuttavat tai ennen kaikkea kyseenalaistavat. Aineistossani esiintyy toistuvasti ajatus siitä, että maallistuneen tai uskonnosta piittaamattoman suomalaisen voi olla vaikea ymmärtää tai olla karsastamatta sitä, joka tunnustaa ja harjoittaa uskontoaan arkielämässään aktiivisesti ja avoimesti. Yleistäen voi todeta, että haastateltavien mukaan suomalaisessa keskustelukulttuurissa uskonto on yksityinen asia, eikä uskontoa tulisi harjoittaa näkyvästi – tai ainakaan antaa sen millään tavalla asettua vastakkain esimerkiksi työ- tai seuraelämän kanssa. Uskonnollisten velvollisuuksien suorittamisen ympärille keskittyvä muslimien elämäntapa (millaisena se ainakin tämän aineiston perusteella näyttää) poikkeaa monella tapaa ”tavallisesta” suomalaisesta elämänmenosta, eikä tällaiseen ”epänormaaliin” käyttäytymiseen tai maailmankatsomukseen välttämättä suhtauduta kovinkaan positiivisesti. ”Normaali” suomalainen elämäntyyli ja ”tavallinen suomalaisuus” siis omalla tavallaan stereotyyppitetään uskonnottomaksi ja uskontojen suhteen melko tietämättömäksi ja suvaitsemattomaksi. Kristinusko ei ole islamin tavoin useimpien suomalaisten arkielämässä näkyvää tai asetu useinkaan ristiriitaan esimerkiksi työelämän käytäntöjen kanssa, ja sitä myös pidetään kulttuurihistoriallisesti ”suomalaisuuteen kuuluvana” ja siksi hyväksyttävänä; näkymättömyydestään huolimatta kristinusko mielletään osaksi suomalaista identiteettiä ja kulttuuria, vaikka sen perusteita tai suhtautumista islamissa puhuttaviin käytäntöihin ei välttämättä tunneta. Kristinusko on vierautta kohdattaessa puolustettava osa suomalaisuutta – suhtautumistapa, jota muslimien on omasta positiostaan käsin vastustettava.

H: Ehkä siinä, se ehkä siinä hämmästyttää että miks suomalainen sitte itse valitsee.. tavallaan.. ((naurahtaa)) alistua jumalalle

A: ((naurahtaa)) no se ei varmaan oo se et, ettei ihmiset ajattele sitä ehkä suomalaiset silleen et alistutaan jumalalle vaan et sä alistut siihen huiviin tai johonki tällaseen

H: nii, niin.. mä ite justiin valitsin tän sanan niinku mä sen koen mut sitten ne ei ehkä sitä ymmärrä, ei munkaan vanhemmat sitä ymmärrä että niitten mielestä tää on vähän vanhanaikainen uskonto kun ei korkoo pidä maksaa ja näin mutta.. jakaikkeen tällasta kuulee totta kai, mut usein mä ihmettelen niinkun kun.. öö.. raamatussaki löytyy kohtia missä naisen tuli peittää päänsä, ja sieltä löytyy kohtia missä sanotaan et sianlihan syönti ei oo oikein ja näin ni.. tai siellä on salomonilla tuhat vai monta vaimoo, et missä kohtaa jeesus tavallaan esimerkiks tuli ja sano että.. moniavioisuus on kielletty ja näin että, millä tavalla ne ihmiset on sitte lähteny tavallaan.. keksiin näitä.. omia lakeja ja noudattaa sitte niitä ja.. taavllaan mulla on sitte sellasia vastakysymyksiä kristityille että [---] mä oon esimerkiks äitilleki näin kohtia sanonu ni hän on sitte vaan sanonu että ei kyllä minun raamatussa ole tuollaisia kohtia, niin... ((naurahtaa)) kyllähän mä nyt tiedän ettei hän oo sitä raamattuaan lukenut varmaan ikinä sillä tavalla läpi tai mitenkään että.. ei hän ihan noinkaan voi sanoo, että varmasti sellasia perheitä ku munki perhe on paljon ettei se nyt niin tuttu oo se kristinuskokaan.

Eräs nainen myös kertoi, että asuessaan ei islamiin tai uskontoon ylipätään negatiivisesti suhtautuvan sukulaisensa kanssa hän ei vain voinut esimerkiksi pukeutua huiviin tai rukoilla kotona; kyse ei tulkin-tani mukaan ollut siitä, että sukulainen olisi suoraan kieltänyt islamin esittämisen, vaan siitä, että hän itse koki islamin näkyvän harjoittamisen ”vihamielisessä” ympäristössä epämiellyttäväksi. Rituaali-suuden ja uskonnon syvällisen opiskelun ja tuntemuksen puuttumisen ohella monet puhuivat jopa paheksuvaan sävyyn joistain kristinuskon teologisista perusteista, esimerkiksi armokäsityksestä: kristinuskossa armo pelastaa ja kaiken voi saada anteeksi, kun taas islamissa korostuvat opillinen ulottu-vuus ja tiedon etsintä sekä rituaalien oikeaoppinen ja aktiivinen suorittaminen. Islamin asettamien sääntöjen ja rajojen tärkeys asettuu vastakkain kristinuskon opillisen väljyyden kanssa. Tämä korostaa osaltaan myös sitä, että islamin opillinen, tiedollinen puoli korostuu juuri käännyttämisillä, sillä islami-laisen ”perinnön”, siis esimerkiksi kodista puuttunut uskonnollisen ja etenkin islamiin kiinnittävän so-sialisaation puute saa aikaan sen, että heidän tulee opetella islamilaiset käytännön ”alusta lähtien itse”.²⁸ Joidenkin informanttien hyvin tärkeiksi kokemien käytäntöjen, kuten jo mainittujen päivittäis-ten rukousten velvoittavuutta ei välttämättä ymmärretä suomalaisessa yhteiskunnassa, ei maahanmuut-tajien eikä suomalaisten enemmistön keskuudessa. Esimerkiksi rukousten suorittaminen täsmälleen ajallaan ei ole opillisesti ehdottoman välttämätöntä, vaan ”pakottava” tarve siihen tulee uskovasta it-sestään – ja juuri tätä maallistuneessa yhteiskunnassa elävien ”tapakristittyjen” tai toisaalta käänny-näisten islamin kirjaimellisuudesta hämmentyneiden maahanmuuttajien on vaikea ymmärtää.

H: Sillä lailla mä oon huomannu et jos on koulussa tai töissä ni aina se rukouspaikan.. ettiminen sitte, koska voi olla ettei kaikki ota, et saattaa olla et vaikka kysyä ni ei ne ymmärrä kuinka tärkeätä se rukous on meille ttä.. okei ei me siihen kuolla mutta siis se.. siitä tulee kauhee ahdistus jos ei niinku pääse rukousaikana rukoileen.. tai sit jos se paikka on huono tai joku käy koko aika häiritteen ni sen mä oon kokenu [hankalaksi].. [---] jos ei sellasta paikkaa sitte [koulussa] ollu ni.. aina yrittäny kysyy mut aina siellä on sit joku tullu.. häiritteen tällain näin koska ei siellä oikeen ollu sitte, ei ne ottanu sitä niin sitte tosissaan et silleen, et oikeesti eiks nyt mitään varastoo oo missä vois [rukoilla], ihan oikeesti...

²⁸ Tässä he myös monella tapaa vertaavat itseään maahanmuuttajiin (tarkemmin ks. luku 6).

Ylipäättään ”vieraan kulttuurin” käytännöiksi mielletyt islamilaiset toimintatavat ja käsitykset synnyttävät suomalaisten valtaväestön ja joskus myös maahanmuuttajien keskuudessa vastustusta. Konkreettina esimerkkeinä tästä nostettiin esiin esimerkiksi alkoholin käyttö ja ravintoloissa käynti, jotka mainittiinkin monessa kohtaa suomalaisuuden ja islamilaisen tapakulttuurin törmäyskohdiksi. Itse asiassa hämmästyttävän moni alkoi spontaanisti puhua alkoholista, mikä mielestäni kertoo jotain suomalaisesta juomakulttuurista tai ainakin siihen liitetystä stereotyyppiä. Alkoholi oli myös monelle asia, jota he hyvinkin jyrkästi paheksuivat, ja eräskin nainen kertoi omasta tahdostaan ja työnantajan onneksi myönteisen suhtautumisen siivittämänä vaihtaneensa esimerkiksi työnkuvaansa välttääkseen kosteat asiakastapaamiset ja illanvietot. Kertoessaan ja ihmetellessään suomalaisten runsasta alkoholin käyttöä he kuitenkin saattoivat samassa lauseessa saattoivat mainita, että heidän oma alkoholin käyttönsä oli aina myös ennen islamiin kääntymistä ollut hyvin maltillista, ja juomattomuutta oli joutunut selittelemään jo muutenkin. ”Tavallinen suomalainen” vaikenee uskonnosta, syö sikaa, juo ja juhlii, mutta myös omana ’ominaisuutena’ suomalaisuutta tai siihen olemuksellisesti liitettäviä käytäntöjä ei osata tai halua arvottaa. Suhteessa tähän suomalaisuuden kuvaan huivi toimi joidenkin mukaan tehokkaana ”tekosynä”: huiviin pukeutuneen ei tarvitse perustella esimerkiksi juomattomuuttaan, eikä siihen uskontoon liittyvänä seikkana sen enempää edes puututa. Suomalaiset eivät mielellään puhu uskonnosta eivätkä myöskään kyseenalaista uskonnon vuoksi tehtäviä ratkaisuja – kunhan ne eivät häiritse seura-elämää tai kanssaeläjien katsetta. Alkoholin ohella toinen useassa haastattelussa esiin noussut teema oli työelämä ja islamin soveltaminen esimerkiksi työajan tai työnantajan käytäntöihin. Toisen tulkitsivat muslimien erivapauksien, kuten ylimääräisten rukouksiin käytettävien taukojen kieltämisen syrjinnäksi tai rasismiksi, toiset taas totesivat, että eletessä suomalaisessa, ei-islamilaيسessa yhteiskunnassa ”kaikkea ei voi saada”. Esimerkiksi mainittu huivi oli kuitenkin asia, josta he eivät suostuisi tinkimään; esimerkiksi työelämän ja huiviin pukeutumisen asettuessa ristiriitaan työpaikka saisi monien sanojen mukaan jäädä – ja joidenkin kohdalla oli myös jäänyt. Erilaisten erivapauksien tai erityisen ”uskonto-sensitiivisen” suhtautumisen äänestä vaatimista tai erityisen kohtelun vaatiminen ei kuitenkaan monen mielestä Suomen oloissa ole tarkoituksenmukaista, sillä muslimien tulee elää kussakin yhteiskunnassa yhteiskunnan mahdollistamalla tavalla. Islamin (tai uskonnon yleensä) sivuuttavia, Suomalaisia tai länsimaisia käytäntöjä pidetään valitettavina, mutta niistä ei valiteta, kunhan niitä ei ole mahdollista tulkita ”islamin vastaisiksi”.

Erilaisissa suomalaisten suhtautumistavoista aiheutuvat käytännön muutokset ennen kaikkea juuri työelämässä näyttäytyivät merkityksellisinä. Työelämä yleensä oli monille hyvin tärkeää, ja islamilaisten

sääntöjen ja käytäntöjen noudattamista puitiin työelämän yhteydessä usein. Tässä tuli esiin myös esimerkiksi rukousaikataulujen noudattaminen tai sovitteluinen työajan vaatimusten kanssa, sekä hyvin pieniäkin asioita esimerkiksi asiakaspalvelu- tai edustustyössä. Suomalaisessa tapakulttuurissa esimerkiksi kätelemine on yleistä, ja jotkut kertoivat kokeneensa hankalaksi sen, että vaikkapa työhaastattelutilanteissa miesten kätelemisestä on todella vaikea kieltäytyä, vaikka oma uskonnollinen vakaus tai sen tulkinta edellyttäisi. Samoin eräs naisista mainitsi työhönsä kuuluvat liikelounaat tai -tilaisuudet kiusallisiksi, sillä etiketti vaatisi pitämään syödessä haarukkaa vasemmassa kädessä, kun hän itse mielellään muslimina käyttäisi ruokaillessaan oikeaa eli islamilaisen ajattelutavan mukaisesti puhtaampaa kättä. Tällaisissa tilanteissa muslimi-identiteetti ja sen ristiriitaisuus suomalaisen kulttuurin kanssa korostuu, ja mainitun kaltaiset triviaaleiltakin vaikuttavat asiat voivat olla muslimeille itselleen hyvinkin merkityksellisiä tai jatkuvasti toistuessaan ainakin epämiellyttäviä. Käytännöt voivat vaikuttaa tavallisen suomalaisen silmissä turhana pikkutarkkuutena, vanhanaikaisina tai vain omituisina. Nämä ovat myös asioita, joita varmaankin jokainen suomalainen käännyttäminen joutuu omalla kohdallaan, omassa kääntymisprosessissaan ennen pitkää miettimään ja soveltamaan, ja asioiden prosessointi on jatkuvaa. Tässä se, kuinka kauan kukin oli islamissa elänyt, vaikutti ilmeisesti siihen, minkä verran he olivat erilaisiin asioihin haastatteluhetken mennessä joutuneet päättämään kantansa tai ainakin hetkellisesti ratkaisemaan. Muslimien aktiivinen ja näkyvä uskonnon harjoittaminen ei siis sovi ”normaaliin” suomalaiseen kulttuuriin, jossa uskontoa pidetään yksityisenä asiana eikä sen mielellään sallita vaikuttavan arkeen tai kohtaamisiin muiden kanssa. Mikäli käännyttäminen ylipäättään onnistuu ”uskottavasti osoittamaan” suomalaisuutensa, suomalaisten voi olla vaikea ymmärtää, että islamiin kääntymisen kaltainen ratkaisu voisi todella olla näiden naisten oma valinta.

H: Se mies siinä [saksalaisen kirjaston] tiskillä katto mua hetken ja...mistä sä oot kotosin ja mä olin et öö aus Finland, miten se voi olla mahdollista, ooksä muslimi, mä et joo, miten sä voit olla suomalainen ja muslimi ((nauraa)) oikeen silmät pyöreenä ja jäi sit silleen kattomaan... täälläki joskus tapahtuu et jotku jää vaan kattomaan tolleen ihan et mitä..

A: mikähän siitä tekee niin outoa

H: huivi päässä... seki ku yleensä koetaan et huivi on semmonen... tai et huiviin pakotetaan, en mä tiä, et jos tavalliset ihmiset kysyy, siis semmonen kuva tulee et kumminki vielä monet ajattelee et se on niin, et ei voi kukaan laittaa omasta tahdostaan huivia päähän vaan et siihen on pakotettu tavallaan, ni ehkä sitä sit ihmetellään et miten on (naurahtaa) joutunu siihen tilanteeseen... tai et kuka sut on pakottanu siihen tai jotenki se koetaan silleen kielteiseks.

Eräs nainen myös mainitsi, että ne harvat, jotka tiedostavat suomalaisen tataarivähemmistön, pitävät ”etnisten suomalaisten” hunnuttautumisen- tai huivittautumiskäytäntöä tarpeettomana – eiväthän edes synnyttäiset muslimit pidä sitä pakollisena. Jotkut haastattelimistani naisista myös kertoivat kääntymisen tekevän heistä muiden suomalaisten silmissä jollain tapaa avuttomia tai jopa tyhmiä. Islamin kohdalla suomalaisten suhtautumista leimaa ihmetys ja epäilykset kääntymisen motiiveista, ja useim-

miten kääntymisen taustalle oletetaan alistussuhteita ja painostusta, etenkin muslimiaviomiesten ta-
holta. Länsimainen näkemys vaikuttaa olevan eräässä mielessä perinteisen ”orientalistinen”: islamissa
alistettu – ja tämän alisteisen aseman hyväksyessään epäilemättä yksinkertainenkin - nainen nähdään
avuttomana ja kyvyttömänä vaikuttamaan omaan asemaansa tai elämäänsä. Kulttuurisen pääoman ja
kansalaisuuden ohella kääntyneiltä siis tullaan samalla ”pimittäneeksi” myös älykkyys ja kyvykkyys.
Tämä kenties liittyy sekulaariin modernismiin sekä orientalistisiin käsityksiin uskonnollisuuden ”taka-
pajuisuudesta”. Huiviin pukeutuvat nainen voi joutua omien sanojensa mukaan perustelemaan osaa-
mistaan ja ammattitaitoaan esimerkiksi työelämässä rasittavuuteen asti.

H: Se että omalla tavallaan osaamistaan tai jotain... kaikkee joutuu todisteleen moneen kertaan, ni se on niinku
ehkä se rasittavin asia.

H: Et ehkä osaamiset ja kaikki tommoset, et sä pystyt jotakin tekeen tai miettiin itte, että välillä mulle tulee sem-
moinen tunne et mun tekee mieli kysyy et ku mulla on huivi ni tarkottaaks se sitte et se ajattelu loppuu.

H: Tulee joskus sellanen kiusallinen tilanne et voi vitsi et enks mä saa siis omana itsenäni tätä asiaa suomalaisena
selitettyä...

Ulkomaalaisuuden oletus saa aikaan myös oletuksen siitä, että musliminainen ei välttämättä ole yhtä
tietoinen erilaisista kulttuurisista käytännöistä tai esimerkiksi käytännön asioista virastoissa tai erilai-
sissa toimistoissa – vanhat orientalistiset käsitykset siis näyttävät aktivoituvan yhä uudelleen. Käsit-
yksissä suomalaisuudesta, kulttuurista ja uskonnollisuudesta tavallaan myös moderni ja sekulaari asettu-
vat vastakkain traditionaalisen ja uskonnollisen kanssa. Uskonnollisuutta ja etenkin sen näkyvää har-
joittamista pidetään takapajuiseina, mikä ei sovellu moderniin suomalaiseen ja eurooppalaiseen kulttuu-
riin. Erään naisen mukaan sama koskee uskontoa Suomessa yleensä, mutta islamin kohdalla tämä ko-
rostuu erityisesti sen asettamien käytännön elämää koskevien yksityiskohtaisten sääntöjen vuoksi.

H: Yleisesti semmoinen et jos on uskonnollinen ni on jotenki takapajuinen tai nii.. tota noi.. semmoinen..

A: luuleksä että se niinkö koskeen erityisesti islamia vai uskontoa yleensä suomessa

H: mä luulen et se koskee suomessa yleisestikin uskontoa.. mut sitte jotenki islamissa ni se vielä korostuu enem-
män ku muissa konteksteissa, et esimerkiks ku jos sä oot muslimi, mut e ja sä rukoilet ja paastotat ja.. ja luet koraa-
nia ja näin sä oot takapajuinen mut jos sä ootki muslimi ja no ei sil rukouksel oo niin väliä eikä sillä paastollakaan,
no ((nauraen)) nyt sä oot edistyksellinen ja nyt sä oot niinkö ((nauraen)) et toi on tommonen länsimaisuuteen sopiva
ja moderni muslimi, että sitte ku sä et enää noudat sitä islamia ollenkaan ni sit ((nauraen)) ajatellaan et sä oot ihan
(tavallinen) tai jotain ihan, tai voi olla et on vähän kärjistettyä, eihän kaikki näin ajattele mutta siis monesti.. tulee
kyl esiin, ja (jotenki) ajatellaan et semmoinen uskonnollisuus et.. noudattaa uskonnon lakeja ja sääntöjä ja jotenki
niin kuin.. toimii sen uskonnon mukaisesti ni sitä ajatellaan et se on jotenki vanhanaikasta ja takapajusta, jotenki..
tai semmoinen on [---] niin tai sit ajatellaan et että mä ainaki, mä ainaki uskon sitä mitä mä haluan ja mä teen mitä
mä haluan ja se koetaan hyväksi, et mä pukeudun miten mä haluan ja syön mitä mä haluan.

Lisäksi eräs nainen kertoi siitä, kuinka hän oli tullut miehensä kanssa eräässä virastossa asioidessaan
tullut luokitelluksi pienituloiseksi ja työttömäksi pelkästään ulkonäkönsä perusteella – etniseen alkupe-
rään ja toisaalta siihen kiinnittyvään yhteiskuntaluokkaan perustuvat luokittelun mekanismit siis toimivat

nopeasti, ja perustavat itsensä vaihtelevasti esimerkiksi ulkonäköön tai kulttuurisiin tekijöihin. Orientalistisilla diskursseilla on edelleen jopa huomattava vaikutus siihen, millä tavoin musliminaisiin suhtaudutaan esimerkiksi työmarkkinoilla. Edelleen elävä kuva musliminaisesta eksoottisena olentona, alistettuna ja voimattomana vapautusta kaipaavana yksilönä tai uskonnollisen fundamentalismin ilmentymänä asettaa nämä naiset helposti asemaan 'rodullisen' vierauden kantajina sekä vieraiden, länsimaista sivistystä uhkaavien kulttuurien edustajina. 'Huivi' on metafora sukupuolen ja imperialismin ristiriitaisuuden orientalisoinnille. Orientalisointi on kuitenkin prosessi, eikä kolonialistien 'orientalisoituja' esittävien representaatioiden ja todellisuuden, tai toisaalta kolonialististen diskurssien ja tämänhetkisen todellisuuden välillä ole suoraa vastaavuutta. Vaikka esimerkiksi käsitykset Aasiasta tai Lähi-idästä tulleista naisista heijastavat osaltaan kolonialistista menneisyyttä ja käsityksiä entisten kolonioiden ihmisistä, toisaalta ne ovat myös olennainen osa sitä kuvastoa, joka esittää näiden 'muukalaisryhmien' läsnäoloa länsimaissa tällä hetkellä. Tämä on edelleen yhteydessä niihin diskursseihin, millä tavoin 'muslimi' yleensä ymmärretään Euroopassa ja millaisia merkityksiä siihen kategoriana liitetään kussakin yhteiskunnallisessa, poliittisessa ja sosiaalisessa kontekstissa. (Brah 1996, 136)

Sari Hammar-Suutari (2009) tutki väitöskirjassaan kulttuurisen monimuotoisuuden vaikutusta suomalaisen viranomaistyöhön keräämällä tietoa virkailijoiden ja asiakkaiden tasa-arvo- ja yhdenvertaisuuskäsityksistä, heidän kulttuurien välisen työn valmiuksistaan sekä asiakaspalvelutyössä tarvittaviin toimintavalmiuksiin liittyvistä yhdenvertaisuuden kehittämistarpeista. Tutkimuksessa todetaan, että kulttuurien väliset asiakaspalvelutilanteet koetaan usein turhauttavina sekä virkailijoiden että asiakkaiden näkökulmasta, sillä usein palveluiden tarjonta ja tarpeet eivät kohtaa, ja lisäksi kohtaamisissa törmätään usein kielivaikeuksiin ja/tai kulttuuriksi tunnistettujen piirteiden tuomaan, kanssakäymistä vaikeuttavaan outouteen. Asiakaspalvelutilanteissa erilaisuutta esille tuoviksi seikoiksi virkailijat nostavat muun muassa ulkonäköön, ymmärtämiseen, käytökseen ja asiointivalmiuksiin liittyviä tekijöitä, ja nämä voivat vaikuttaa kohtaamiseen huolimatta siitä, ovatko tekijät todellisuudessa läsnä. (Hammar-Suutari 2009) Vaikka omien informanttieni kohdalla näistäkään seikoista ei toteudu kuin kenties ensimmäinen – suomalaisesta valtaväestösä huivin vuoksi poikkeava ulkonäkö – he olivat törmänneet stereotyyppittäviin ja yleistäviin suhtautumistapoihin, joissa yksinomaan ulkonäön ja siis islamiin kiinnittymisen perusteella viranomaiset ovat tehneet hyvinkin pikaisia yleistyksiä heidän elämästään ja asemastaan yhteiskunnassa. Tiettyyn etniseksi määrittyvään ryhmään (toisaalta siis muslimeihin, toisaalta maahanmuuttajiin) leimautuminen sijoittaa myös yhteiskunnallisessa hierarkiassa.

H: Mä menin mun mieheni avuks työvoimatoimistoon, ja tota, sit he antaa sieltä jotain papereita mukaan, et nää kannattaa sitte täyttää ja toimittaa ja sit siellä oli jotain niin kuin tätä.. onkse toimeentulotukihakemus tai jotain tällasta ja sit mä kysyin niinkö hirveen tarkkaan et miten tää niinkö kuuluu täyttää, ku et mä en oo ikinä tällasia tehny et enkä ollu työkkärissä ni mä en tiä näistä mitään, ni kysyin neuvoo, ni sit mä sanoin et miten tää liittyy nyt tää toimeentulohakemus tähän, se sano et tän vois hakee, ni mä sanoin et eiks siel oo jotain tulorajojaki, on joo joo mutta et kyllähän, kyllä te sitte sitä saatte.. sit mä sanoin mut ethän sä ees tiedä sitä tuloo, ni siinä vaiheessa mulla siellä kärähti pinna et miten hän voi siellä muka tietää, et saadaanks me tai ei, ni sit hän sano et no, mikä se tulo sit on, ja sit hän sano no ai jaa, no ettehän te sitte saa, ja sit se jäi vaan tuijottaan sinne mua ja mä sit.. ja sit mä sanoin et ette te voi tolleen miettiä et te näätte jonku ihmisen, et te lyttääte tavallaan et nii, siinä mä sit huomasin et he vaan mielti, että... et ei he eka ees kysyny et ooksä töissä tai siis sillai mitään, ni mä sit itte mietin, et tuollaisissa tulee, ja se sit tavallaan ittee suututtaa et yleistetään johonkin

A: nii.. varmaan nois, en tiä noissa tilanteissa et suhtautuisko tai toimisko ne eri tavalla jos sulla ei esimerkiks ois huivia päässä, et

H: no kyllä mä itte aattelen et kyl ne varmaan ainaki kysyis et oletko sä töissä tai jotakin.

Hammar-Suutari (2009) toteaa, että viranomaisten omilla tiedoilla ja asenteilla voi olla huomattava vaikutus erilaisten asiakaspalvelutilanteiden onnistumiseen ja asiakkaiden tasa-arvoiseen kohteluun. (Hammar-Suutari 2009, 148-150) Näiden naisten kohdalla ulkomaalaistaminen ja tiettyyn kategoriaan sijoittaminen tapahtuvat oletettujen seikkojen perusteella: ulkomaalaistaminen tapahtuu ulkonäön perusteella, tai vain sen, että kyseinen nainen saattaa oleskella ulkomaalaisen seurassa; ulkomaalaisuuden mielikuvaa vahvistavat maahanmuuttajakontaktit eivät tosin oikeuta stereotyyppittävää ja näiden naisten näkökulmasta alentavaa kategorisointia. ja he ovat myös konkreettisesti usein näiden kanssa tekemisissä. Vaikka viranomaisen tarkoitus olisi hyvä ja tavoitteena vain auttaa johonkin tiettyyn kategoriaan mieltämäänsä asiakasta saamaan itselleen sopivaa palvelua ja apua, stereotyyppittämisen ja virheellisten määrittelyjen perusteella johonkin yhteiskuntaluokkaan tai kategoriaan sijoittaminen voi suututtaa ja loukata paitsi kansallista, myös uskonnollista, etnistä ja esimerkiksi ammatillista identiteettiä. Esimerkiksi juuri työ on monille haastattelemistani naisista hyvin tärkeä osa elämää, aivan kuten se vaikuttaa olevan suomalaisille yleensäkin – joten etenkin työhön ja ammattitaitoon kohdistuvat epäilyt ärsyttävät ja loukkaavat. Työn merkityksestä ja sen yhteydessä koetun väheksynnän ärsyttävyydestä suomalaisten musliminaisten elämässä kerrottaessa informantit huomaamattaankin pyrkivät purkamaan minun, ”ulkopuolisen”, ei-muslimi -raportoijan kautta islamiin ja muslimeihin liitettyjä stereotypioita. Työn voidaan myös katsoa tarjoavan musliminaisille itsenäisyyttä, virikkeitä ja sosiaalisia kontakteja sekä mahdollisuuksia paitsi kotitalouden ylläpitoon osallistumiseen, myös oman rahan ansaitsemiseen ja käyttämiseen (esim. Brah 1996, 140) – kaikissa muslimiyhteisöissä ja -yhteiskunnissa nämä kun eivät ole itsestään selvyyksiä. Monet haastattelemistani naisista olivat työhistoriastaan tai -urastaan myös ylpeitä, joten esimerkiksi kenties stereotypioihin tai orientalistisiin käsityksiin perustuva osaamisen ja ammattitaidon väheksyminen närkästyttää. Toistuva närkästyksestä raportoiminen kertoo mielestäni tavallaan myös siitä, kuinka he pyrkivät tietoisestikin ravistelemaan suomalaisten omasta mielestään turhan yksioikoisia ja stereotyyppittäviä käsityksiä. Työelämän korostaminen kertoo tulkintani mukaan jotain

myös siitä, kuinka nämä naiset tietoisestikin haluavat osoittaa rikkovansa perinteistä käsitystä kaikista musliminaisista kotona ”nyrkin ja hellan välissä” elävinä ihmisinä. Stereotyyppioita ja toisaalta myös perinteisiä islamilaisia käytäntöjä voidaan kyseenalaistaa ja jopa ravistella – kunkin uskonnollisen vakaumuksen ja tulkinnan sallimissa rajoissa.

Erilaisilla ”nykyaikaisilla” orientalistisilla diskursseilla voi edelleen olla myös konkreettisia vaikutuksia siihen, millaiseksi musliminaisten asema ja arki länsimaisissa yhteiskunnissa muodostuvat. Orientalististen ajattelutapojen ja stereotyyppien vaikutus voi olla hyvin kaikenkattava, vaikka niiden tarkoitus ja merkitys muodostuisikin suhteessa tiettyyn tilanteeseen tai kontekstiin. (Brah 1996, 137) Islamia ja muslimeita koskevat käsitykset näkevät islamilaisen kulttuurin patriarkaalisena, kaikkia musliminaisia alistavana ja painostavana sekä naisten yhteiskunnallista ja sosiaalista toimintaa rajoittavana. Tosiasiassa kuitenkin myös näiden ’kulttuuristen painostusten’ - joista keskeisimpänä voidaan pitää naisten julkista toimintaa rajoittavaa ja heitä miesten katseilta ja kosketuksilta eristävää käytäntöä - merkitys vaihtelee huomattavasti historiallisten prosessien myötä, yhteiskunnallisesta kontekstista ja sosiaalisesta ryhmästä toiseen, ja jopa sosiaalisen ryhmän sisällä riippuen esimerkiksi kunkin naisen yhteiskuntaluokasta tai vastaavista seikoista. Edelleen elävä orientalistinen näkökulma ja institutionaalisiin käytäntöihin ’sisäänrakennetut’ ja myös mediassa toistetut stereotyypit alistetusta musliminaisesta voivat vaikuttaa myös heitä koskevaan yleiseen ajattelutapaan ja muodostua hyvin kaikenkattaviksi asenteiksi ja suhtautumistavoiksi yhteiskunnassa yleensä. (Brah 1996, 137) Ei kuitenkaan tule myöskään unohtaa sitä, että musliminaiset voivat suhtautua myös henkilökohtaisella tasolla, omasta uskonnollisesta vakaumuksestaan, henkilöhistoriastaan ja persoonastaan käsin hyvin eri tavoin islamilaisen kulttuurin patriarkalisuuteen ja rajoittavuuteen sekä naisten roolia kodin piirissä korostaviin näkemyksiin. Toiselle mies on islamissa ”perheen pää” ja tämän näkemyksiä on kunnioitettava myös silloin, kun ne sotivat omia näkemyksiä vastaan; toinen toteaa olevansa luonteeltaan ”liian kovapäinen” kuunnellakseen edes miehensä mielipiteitä. Haluankin korostaa myös sitä, että länsimaiset musliminaiset eivät ole vain yhteiskunnallisten rakenteiden ja kollektiivisten asenteiden armoilla eläviä, passiivisia ja ’islamilaisen kulttuurin’ ohella myös länsimaisten stereotyyppien alistamia naisia, vaan koulutettuja, itsetietoisia ja aktiivisia, omista oikeuksistaan ja mahdollisuuksistaan tietoisia naisia, jotka ovat omasta toimijuudestaan myös ylpeitä.

Musliminaisten stereotyypittävä sijoittaminen yksityisen ja kodin piiriin myös mielenkiintoisella tavalla tekee heistä Sara Ahmedin (2000; ks. myös luku 3.4.1.) mukaisesti ”joutilaita muukalaisia”, jotka

eivät osallistu yhteiskunnan kokonaisuuden kannalta esimerkiksi taloudellisen hyvinvoinnin rakentamiseen tai ylläpitämiseen. Sama joutilaisuus ja ”paikattomuus” koskee Suomessa myös muslimimiehiä: etenkin uskonnolliselle elämälle omistautuminen on myös joidenkin omien informanttieni mukaan poikkeava eikä välttämättä edes niin hyväksyttävä olemisen tapa suomalaisessa yhteiskunnassa.

H: [Potentiaalisella avio]miehellä pitäis kyllä olla ihan koulutus, siis vaikka bussikuski se on ihan sama, mut sillä pitäis olla, ja okei jos se on tällä hetkellä työttömänä sillä pitäis olla joku todella good plan sen suhteen et se on kohta töissä, et niinku.. ei, mä en halua miestä jonka elämä on se et se istuu moskeijalla, se on monen ideaali mut sitte taas, mulle se ei oo se ideaali koska.. tavallaan ehkä se johtuu myös mun omasta taustasta, minkälaisesta perheestä mä oon kotosin... et totta kai se uskonto on, se on se tärkein asia, mutta mun vaatimuslista on aika pitkä sen lisäksi [--] mä oon jotenki niin kuitenkin.. tavallinen, en mä tiä tai no tavallinen ihminen siin mielessä et mä kyl haluaisin sen jonkulaisen uran, ja tai töitä, mä oon aina ollu töissä, mä oon tosi vähän ollu loppujen lopuks kotona, et tota, ja myös miehen joka ajattelee samalla lailla, siis miehen joka noudattaa, et se rukoilee viis kertaa päivässä se käy perjantaisin moskeijassa niinku kuuluu, jos on jotain ylimäärästä mihin se halua osallistua ni aina parempi, mut et se et perusasiat on kunnos, sen lisäksi koska islam edellyttää että mies elättää perheen, okei suomessa se ei ihan konkreettisesti toimi näin mutta.. kyl mä oletan sitä et se osallistuu siihen perheen elämiseen, ja sit taas ne.. joitten elämä on tavallaan pelkästään uskonnollista ni millä, miten ne muka elättää sitä perhettä, ei ne elätä, eli koska.. islam.. pohjimmiltaan, Koraanin mukaan vaatii molemmat, siin pitää olla se uskonto mut sen miehen pystyy myös elättään se perhe, kyl se on se mitä mä edellytän.

Lisäksi maahanmuuttajamiesten tapauksessa esimerkiksi avioliiton oletetaan liittyvän esimerkiksi oleskelulupien hankkimiseen, ja näin onkin monesti myös todellisuudessa. Tässä nämä naiset osallistuvat valtaväestön mielikuvissa suomalaisen yhteisön ja kansallisuuden kanssa törmäyskurssille ”tuodesaan” ulkomaalaisia, ”muukalaisiksi” määrittyviä toisia osaksi suomalaista yhteiskuntaa ja – yleisessä keskustelussa mikä tärkeintä - osaksi suomalaisten veronmaksajien kustantamaa hyvinvointivaltiota. Samalla naisten katsotaan osallistuvan ”maailman islamisoimiseen tähtäävän” ”arabi-imperialismin” tukemiseen – näkemys, joka on usein tullut esiin keskustellessani aiheesta tässä suomalaisten enemmistöön kuuluvien kanssa (KPK 2009-2010). Ainakin joidenkin haastattelemieni naisten mukaan muslimimiesten kohdalla kuitenkin uskonnollisuuden ohella myös perheen elättämisen vaatimuksen on toteuduttava; etenkin, kun asutaan suomalaisessa yhteiskunnassa, jossa myös ”loisiminen” olisi sosiaaliturvan tason vuoksi mahdollista, mutta ei islamilaisesta näkökulmasta oikein. Lunastaakseen paikkansa suomalaisessa yhteiskunnassa, ja myös sosiaaliturvan verkossa, myös muslimien on erilaisista hankaluuksista huolimatta tavalla tai toisella osallistuttava sen tuottamiseen. Suomalainen yhteiskunta on luonteeltaan tietynlainen ja toimii tietyllä tavalla – ja nämä naiset tietävät sen.

H: Totta kai mä tajuun sen et jos mä käytän tässä maassa jotain kasvohuntua ni enhän mä voi mennä töihin, en nyt sit vaan voi mennä töihin, et siis.. et mä en, mä en tiedä, no joo se on joittenki islamin tulkintojen mukaan ihan pakollista mutta sitte, edelleen, olen sitä mieltä että sitten ei sovi asua täällä, koska.. miksi sä voit ottaa tän yhteiskunnan hyvät puolet, tai ne ilmaset puolet, ku sä oot sitä mieltä et kaikki vaan täältä menee helvettiin ((nauraen)) ja niin edelleen

A: mut sit aika monet aattelee ehkä sitä että niinku.. kun on kyse just uskonnosta, niin uskonto on semmonen asia mihin ei tavallaan saa koskee et sun pitää saada harjottaa sitä uskontoos täällä niinku sä haluat

H: niin niin, tääl on uskonnon vapaus, aivan se on ihan totta, mut et siis, mä, mä en kyseenalaista suomalaisia vaan siis mä kyseenalaistan muslimit tässä, et miten niitten oikeudentaju antaa sen suhteen periks, koska et sä muslimi-maassakaan voi toimii silleen, et sä otat vaan kaiken ilmaseks ja sit se on niinku.. et eihän sun tarvi välittää mistään ku sä saat kaiken ilmaseks, vaikka esimerkiksi islamin mukaan sä et voi lähtee pyhiinvaellukselle [ilman rahaa] mitkä sä oot siis itse säästänny ja hankkinu siis oman käden töillä, siis et hei, Kela ei oo työpaikka.

Määritellesään omaa toimijuuttaan suhteessa suomalaisten enemmistön käsityksiin ja islamia koskeviin stereotypioihin haastattelemani naiset ottavat kantaa myös edelleen monin paikoin etenkin islamilaisissa maissa vallitseviin sukupuolirooleihin. Nämä sukupuoliroolit ja niihin liittyvät käytännöt, jotka näkevät naiset ennen kaikkea kodin ja yksityisen alueella toimiviksi, ovat kuitenkin länsimaissa kasvanneille ja edelleen eläville naisille vieraita. Lisäksi he mainitsivat usein, kuinka naisten ja miesten asema ”puhtaassa” islamissa (jota he siis oppiin hyvin perehtyneinä ilmeisesti itse mielestään harjoittavat) on heidän mielestään kuitenkin loppujen lopuksi hyvin tasa-arvoinen; epätasa-arvo ja naisten huono asema tai kohtalo kiinnitettiin tässä puheessa muslimienemmistöisten valtioiden sisäiseen politiikkaan tai paikalliseen kulttuuriin, ei islamiin sinänsä. Muslimimpien mahdollinen dominoiva käyttäytyminen selittyi siis kulttuurilla, tai vaihtoehtoisesti kunkin miehen persoonalla ja maailmankuvalla uskonnon sijaan – ja islamia ”puhtaassa muodossaan” oppineet naiset osasivat tunnistaa uskonnon ja kulttuurin tuomat tavat (ks. luku 6.2.1.). Stereotyyppisten sukupuolikäsitysten lisäksi naiset tulivat usein maininneeksi myös terrorismin – tämä suomalaisten keskuudessa vallalla oleva käsitys islamin ja terrorismin ”automaattisesta” (automaattisesti oletetusta) yhteydestä nousi esiin etenkin jo aiemmin mainituissa vanhempien reaktioissa kääntymispäätökseen. Terrorismiin liittyen monet pohtivat myös pidemmälle suomalaisten suhtautumistapoja ja niiden syitä. Jotkut mainitsivat median roolin (etenkin virheellisten) mielikuvien synnyttäjänä ja kritisoivat suomalaisen median tapaa esittää muslimit tietyllä, väärällä tavalla, joka vain vahvistaa vallitsevia stereotyyppijä.– kukaan ei tosin tullut kertoneeksi, mistä he ajattelivat näiden stereotyyppisten kuvien syntyneen itse mediaan. Jotkut vertailivat myös eri maissa näkemäänsä islamiin liittyvää uutisointia. Vertaillessaan he pohtivat tässä yhteydessä myös suomalaisuutta; esimerkiksi sitä, kuinka se näkyy islamia koskevassa julkisessa keskustelussa ja kuinka tämä keskustelu luo ja vahvistaa vallitsevaa suhtautumista islamiin ja sitä kautta vaikuttaa myös konkreettisesti heidän omaan elämäänsä.

Tämän kaltaisista asioista kertovat puheenvuorot liittyvät olennaisesti keskusteluun erilaisista tulkinnoista ja erilaisiin ympäröiviin yhteiskuntiin kiinnittyvistä ”islamilaistista kulttuureista”. Laajemmaltiikin länsimaissa keskustellaan siitä, voidaanko puhua jollain tapaa erityisistä ”kansallisista islameista”. Tässä yhteydessä he myös ottivat myös välillisesti kantaa esimerkiksi maahanmuuttajien integraation kysymyksiin ja suomalaisen yhteiskunnan jousto- tai muuntautumiskykyyn. Suomalaiset naiset toimi-

vat ikään kuin välittäjinä suomalaisen yhteiskunnan ja muslimiyhteisön välillä (vrt. Allievi 2002); käännyttäisnäisten ystävyysuhteet ja kanssakäyminen maahanmuuttajataustaisten musliminaisten kanssa voi vaikuttaa myös siihen, millaisiksi maahanmuuttajanaisten identiteetti ja käyttäytymismallit muotoutuvat tai mahdollisesti muuttuvat suomalaiseen yhteiskuntaan siirryttäessä. Suomalaisnaisten islamiin kääntyminen ja islamilaisen elämäntavan harjoittamisen tapa voivat olla ikään kuin kannanotto länsimaisen muslimiuden mutta myös vaihtoehtoisen musliminaisuuden puolesta, ja tällä voi olla suuriakin vaikutuksia siihen, millaiseksi ”eurooppalainen islam” tulevaisuudessa muotoutuu. Islamilaisten käytäntöjen myötä omassa toiminnassa (ja myös suomalaisten suhtautumisessa) tapahtuneista muutoksista huolimatta he toimivat omasta mielestään edelleen täysivaltaisina suomalaisen kulttuurin jäseninä. Suomalaisina he myös osaavat toimia: juuri suomalaisen kulttuurin tuntemuksensa vuoksi he osaavat vaatia oikeuksiaan ja kyseenalaistaa vallitsevia käytäntöjä. Toisinaan se asettuu ristiriitaan suomalaisten heitä koskevien oletuksien kanssa.

H: Moni aattelee et sä et osaa tai sä et voi ajatella mitään, niinku mä sanoin vaikka jossain työssä tai jossain ni voi olla et sä joudut todisteleen sitä osaamistas, sulla pitää olla sitä osaamista tuplat verrattuna siihen jos sulla ei ois huivia... tai sit joku asian hoito, et ehkä siellä [vapaaehtoistyössä] mä oon joskus huomannu semmosta et joku ihminen on tullu sanoon et hei sä et varmaan.. joku tulee kysyyn jotain yleistä, et sit mä oon voinu vaikka huikata et se on sillai ja sillai se asia, et sieltä voi kysyä lisää, ni sit joku sanoo jotain et hei sä nyt et varmaan näistä niin paljon tiedä... et tavallaan siinä on aina se että jos sulla on semmosia ihmisiä takana jotka on jossain korkeammassa asemassa tehtävässä tai virassa tai jossaki ni tommosissa asioissa mä huomaan et niistä ihmisistä on hyötyä että sit ku ne sanoo ni ne on niinku et ai jaa, se on sit ihan pätevä... [---] jos yks ihminen sanoo jotain tai tuijottaa ni mä ehkä vaan ajattelen että no, se nyt vaan on yks ihminen ja mä en tiä mikä on hänen elämäntilanne ja et miks hän käyttäytyy noin, ni mä ehkä enemmän sen jätän omaan arvoonsa ku tommosen... tai ihan sama just jotku pankkiasiat tai joku muu.

Suomalaisten valtavirta tuntuu heidän kertomuksiansa perusteella siis kyseenalaistavan suomalaisten musliminaisten kulttuurisen kompetenssin täysivaltaisina suomalaisina: muiden suomalaisten näkökulmasta kaikki perinteisesti kulttuuriksi luettavat tekijät, kuten kieli, uskonto, kotimaa ja sukujuuret, arvo- ja normijärjestelmä sekä tapakulttuuri poikkeavat suomalaisesta, vaikka omasta mielestään he suhteellisen ongelmitta soveltavat (omanlaistaan) islamilaista elämäntapaansa suomalaiseen elämään. Stereotypiat eivät kuitenkaan ainakaan vielä salli tällaista vaihtoehtoista tai leimallisen ”suomalaista” muslimina olemisen tapaa. Yleistäminen ja stereotyypittäminen ja niistä seuraavat suhtautumistavat näyttävät muodostuvan hyvinkin nopeasti ja sinänsä omituisin perustein. instituutioiden taholta esitetyt ennakkoluulot ärsyttävät, mutta toisaalta yksittäisten ihmisten mielipiteet voidaan jättää omaan arvoonsa, sillä syitä heidän suhtautumiseensa ei voi tietää – ja onhan islam Suomessa vielä suhteellisen uusi ja tuntematon asia, mielipiteet usein median värittämiä ja toisaalta myös muslimien omassa elämässä ”suomalainen islamilainen elämäntapa” hakee vielä muotoaan.

5.2. ”Suomalainen islam”

Millaista sitten on se islam ja islamilainen elämäntapa, jota suomalaiset musliminaiset toteuttavat niistä lähtökohdistaan, joita heillä on uskonnollisuuteen ja toisaalta suomalaiseen yhteiskuntaan ollut? Jatkossa kerron jotain siitä, millä tavalla haastattelemi naiset määrittelevät suomalaista islamia ja kertovat suomalaisen uskonnon harjoittamisen tavan erityisyydestä. Kääntymistarinoiden perusteella voidaan todeta, että kunkin islamiin kääntyneen naisen oma persoona ja henkilöhistoria, lähipiiri sekä myös laajemmin suomalaisuus ja kansallinen kulttuuri yhdessä ovat muodostaneet kääntyneiden maailmankatsomuksen tietynlaisiksi, eikä näitä voida pyyhkäistä pois edes totaalisen elämäntapojen muutoksen yhteydessä. Lisäksi suomalainen yhteiskunta asettaa tietyt raamit, joissa Suomessa asuvat muslimit elävät, toimivat ja rakentavat omanlaisiaan elämisen tapoja ja kulttuurisia tai uskonnollisia identiteettejä. Ristiriitaisuuksista huolimatta suomalaisuus ja Suomessa kasvaneille naisille rakentunut suomalainen identiteetti ja kulttuurintuntemus toimivat kehikkona, jonka varaan he rakentavat nykyistä elämäänsä ja islamin sovellutuksia. Tämä liittyy myös islamiin uskontona ja sen soveltamiseen käytännön elämässä ei-islamialisessa yhteiskunnassa.

5.2.1. Islamin ”kontekstisidonnaisuus”, tiedon ja rituaalisuuden korostuminen

Vaikka monet haastattelemistani naisista korostivat sitä, että islam on uskontona aina ja kaikkialla sama, muslimit ovat eri asia kuin islam ja muslimit eri puolilla maailmaa harjoittavat islamia hyvin eri tavoin yhteisestä uskosta ja islamilaisista lähteistä huolimatta. Omalla tavallaan kussakin maassa myös islamia harjoitetaan maan tavalla, koska ympäröivä yhteiskunta ja kulttuuri asettavat rajat ja raamit sille, millaiseksi islamin on käytännössä kussakin ympäristössä mahdollista kehittyä. Myös ”suomalainen kulttuuri ja mielenlaatu” asettavat puitteet sille, millaista islamia suomalaiset tai Suomessa asuvat muslimit harjoittavat. Jos esimerkiksi suomalainen työkulttuuri tai työnantajat eivät neuvottele työajan sovittelemisesta rukousaikoihin tai hyväksy huivin käyttöä työpaikalla, niitä ehdottomina uskonnollisina velvollisuuksina pitävät musliminaiset jättäytyvät työelämästä – näin myös omat informanttini kertoivat toimivansa. Jos vaikkapa *niqabin* tai *burkhan*²⁹ käyttö kiellettäisiin julkisissa virastoissa ja kulkuvälineissä kuten viime aikoina Ranskassa on ollut suunnitteilla, monet näitä tarpeellisena pitävistä musliminaisista (tai niistä, joita jokin taho painostaa sen käyttöön) katoaisivat mahdollisesti katuku-

²⁹ *Niqab* eli kasvohuntu on musliminaisten käyttämä, kasvot silmiä lukuun ottamatta peittävä vaate, jota käytetään erityisesti Persianlahden arabimaissa. Suomessa niqabia säännöllisesti käyttäviä naisia on arvioitu olevan korkeintaan joitain kymmeniä. *Burkha* tai *burqa* taas on kangasasuste, joka peittää koko vartalon kasvoineen tai jättäen osan kasvoista näkyviin. Sitä käytetään pääasiassa Afganistanissa, Pakistanissa ja Pohjois-Intiassa.

vasta ja yhteiskuntaelämästä kokonaan³⁰. Pääpiirteissään myös kaikki tapaamani hijabiin pukeutuvat naiset ovat kertoneet esimerkiksi huivin olevan niin (niin henkilökohtaisella tasolla pakottava) uskonnollinen velvollisuus, että he eivät luopuisi siitä esimerkiksi työpaikan saamisen tai säilyttämisen vuoksi; toisaalta myöskään suomalaisen yhteiskunnan ei odoteta aina joustavan, mikäli joustamattomuus on perusteltavissa. Toisinaan kritisoitiin myös suomalaisten kyvyttömyyttä ymmärtää uskonnon tärkeys ja sen velvollisuuksien ”pakottavuus” uskoville itselleen.

H: Jossain asioissa ymmärrän, nii.. nii että tavallaan että.. jos työnantaja pystyy sen jotenkin.. hyvin selittää.. ettei hh.. se liity esimerkiksi mihinkään työturvallisuusasioihin koska se huivihän on täysin.. siihen pystyttäis kuitenkin löytään joku työturvallinen ratkasukin koska.. mä koen että se on jumalan määräys ni ei ihminen voi jatkuvasti tuoda jotain seikkoja minkä takia se ois jotenkin turvaton päässä tai.. epähygieeninen tai muuta että kyllä siihen pitäis joku ratkasu löytyä mutta jos työnantaja pystyy jotenkin.. vaikka ihan rehellisesti jotenkin (nauradus) ilmaseen että se ei sovi siihen hänen esimerkiksi niinkun.. jostain syystä sii-hen yrityksen niinkun.. luonteeseen tai näin niin ehkä siinä vaiheessa sitten muslimi voi mennä ja hakee jotain toisenlaista työpaikkaa.

Vaikka informanttini kertoivat kohdanneensa monenlaisia stereotyyppittäviä ja ihmetteleviä käsityksiä islamista ja heidän omasta muslimiudestaan, he eivät yleisesti ottaen kokeneet uskontonsa harjoittamista ja islamilaisen elämäntavan ylläpitämistä suomalaisessa yhteiskunnassa mitenkään erityisen ongelmallisena joitain pienehköjä käytännön ongelmia lukuun ottamatta. Koska länsimaalaisilla, länsimaissa asuvilla kääntyneillä ei ole esimerkiksi perheen, suvun tai paikallisen kulttuurin tuomaa islamilaista oppineisuutta tai omaksuttua tapakulttuuria, he joutuvat opiskelemaan tiedollisen puolen ja käytännön harjoittamisen tavat itse kirjallisuudesta, islamilaisista lähteistä tai muilta muslimeilta – ja usein he noudattavat erilaisia ohjeita suhteellisen kirjaimellisesti. Italialaisia islamia tunnustavia maahanmuuttajanaisia tutkinut Ruba Salih (2001) kutsuu tällaisia naisia, joiden elämässä islam on keskeinen identiteettiä määrittävä tekijä, uskonnollisen intensiteetin perusteella ’islamisteiksi’ (tosin tätä ei tule sekoittaa siihen, miten islamismi –termiä käytetään poliittisesta islamista puhuttaessa): he ovat usein korkeasti koulutettuja, käyttävät *hijabia* ja kokoontuvat säännöllisesti moskeijaan opiskelemaan islamin tekstejä. (Salih 2001, 1) Useiden ensisijaisesti uskonnollisesti orientoituneiden käännynnäisten kohdalla kääntymiseen liittyy myös uuden nimen ottaminen sekä pyrkimys islamin oppien mahdollisimman tarkkaan ja yksityiskohtaiseen noudattamiseen (Nieuwkerk 2004, 234). Näiden naisten näkökulmasta uskonnollisten tekstien opiskelu ja tuntemus edustavat ”modernia” musliminaiseutta. Salihin mukaan tällaisiksi määrittyvät naiset eivät anna merkitystä uskonnon kulttuurisille tai paikallisille variaatioille, vaan pitävät ensisijaisena *ummaa*, muslimien kuvitteellista, maailman kaikkiin kolkkiin ulottuvaa transnationaalista yhteisöä. (Salih 2001, 1) Toisen ryhmän muodostavat naiset, joille

³⁰ Tämä liittyy myös siihen, millä tavalla kukin yhteiskunta ”virallisesti” suhtautuu näkyvien uskonnollisten symbolien esittämiseen, ja millaista ”muslimitilaa” (vrt. Metcalf 1996) länsimaissa sallitaan rakennettavan; keskustelusta esimerkkeinä viimeaikaiset keskustelut italialaisten koulujen krusifikseista, niqabin käyttäjästä Ranskassa tai Sveitsin minareetti kiellosta.

kansallisuus tai etnisyys on uskonnon sijaan identiteetin määrittelyssä ensisijaista siitä huolimatta, että heidän arkielämänsä usein järjestyy uskonnollisten oppien asettamissa kehyksissä. He eivät välttämättä pukeudu *hijabiin*, käy aktiivisesti moskeijassa tai noudata säännöllisesti edes kaikkia islamin opillisia peruspilareita, mutta määrittelevät itsensä yhtä kaikki muslimeiksi niin henkisesti, kulttuurisesti kuin sosiaalisestikin. (Salih 2006, 1) Tähän ryhmän määrittäville uskonto voi olla yksityisasia, eivätkä he ole ulkoisesti, näkyvästi muslimeja (l. eivät pukeudu hijabiin tms.) (Nieuwkerk 2004, 234). Näitä verrattain maallisesti orientoituneita ja identifioituvia naisia voi kutsua hybrideiksi tai länsimaistuneiksi, koska heidän uskonnollisuutensa käy jatkuvasti neuvottelua ympäröivän maallisen, länsimaisen, yhteiskunnan kanssa. Hybridiys tai länsimaistuneisuus ovat kuitenkin Salihin (2001) mukaan virheellisiä termejä, koska ne olettavat islamistisen suuntautumisen historiallisesti ja luonnollisesti autenttiseksi ja samalla viittaavat siihen, että maallisesti orientoituneet naiset ”poikkeavat normista”. (Salih 2001, 1)

Koska kääntyneet ovat valinneet uskontonsa vapaaehtoisesti ja aloittaneet uskontoon liittyvien asioiden opiskelun ikään kuin puhtaalta pöydältä, uskonnon opiskelu ja harjoittaminen onkin monien kohdalla ollut ainakin ulkopuolisen silmissä hyvin intensiivistä. Islamilaiseen kirjallisuuteen ja opinkappaleisiin perehtyminen on merkittävässä roolissa jo siksi, että kääntynyt tietäisi, millainen ja mistä kumpuava islam omaksua. Lähteitä ja oppineita on paljon, ja tiedon etsintä on tärkeää jo siksi, että tietäisi ketä tai mitä näistä seurata. Jotkut mainitsivat myös sen, että heidän käsityksensä mukaan suomalaisuuden luonteeseen jollain tapaa kuuluu asioiden perusteellinen selvittäminen ja harkitseminen ennen toimintaa, ja islamilaiset säännöt omaksuakseen suomalainen kaipaa myös niille perusteluja ja selvityksiä. Toisaalta tiedon etsiminen liitettiin juuri kääntymistaustaan siinä, että heillä on myös kokemusta toisenlaisesta, ”maallisesta” elämästä synteineen ja harha-askelineen.

H: Se on joskus ihan hyvä että, et on aikuisena ite tullu siihen et jotenki se pakko lähteen sen ymmärryksen kautta, koska meidän suomalaisten esimerkiksi on hirveen vaikea lähteä noudattaan näitä pilkuntarkkoja sääntöjä jos ei ymmärrä että miksi me tehdään se, ei varmana suomalainen lähe tekee niitä, et sun täytyy ymmärtää et mikä siinä on takana se syy, et sen takia ehkä me opiskellaan ja tutkitaan uskonto vähän enemmän kun sitten monet ihan synnynnäiset uskovaiset, ne ei välttämättä ees tutki kauheesti asioita.

Itseopiskelun ja kulttuurisen perimän puuttumisesta heidän mukaansa seuraa se, että käännynnäisten islam on heidän sanojensa mukaan ”puhdasta”, siis kulttuurisista painotuksista tai tavoista karsittua. Islamin ”puhtaaseen” tulkintaan ja noudattamiseen kiinnitty myös kysymys siitä, millä tavoin islamilaisia sääntöjä tai käytäntöjä tulisi noudattaa suhteessa aikaan – siis aikaan ja historialliseen tilanteeseen, joka kussakin muslimieitä yhdistävässä yhteiskunnassa vallitsee. Muslimit eivät enää nykyisin (jos koskaan olikaan näin) asuta vain ”perinteiseksi” muslimialueeksi miellettyä Lähi-itää, jossa väestön

enemmistö on muslimeita ja myös valtiollinen lainsäädäntö järjestetty ainakin periaatteessa islamilaisia käytäntöjä mukailevaksi, vaan ennen kaikkea ”uskonnollinen diaspora” asettaa haasteita muslimien arjen järjestämiselle. Historialliset prosessit ja (läntisen maailman) modernisaatio ovat saaneet aikaan sen, että muslimit nykyisin elävät hyvin toisenlaisessa maailmassa kuin vaikkapa profeettansa Muhammad, jonka ajalta keskeiset islamilaiset lähteet periytyvät. Nähdäkseni tiedon etsintää kuitenkin pidetään paitsi uskonnollisena velvollisuutena, myös ”sosiaalisena hyveenä”, ja etenkin suomalaisilla käännyttämisillä on käsitykseni mukaan esimerkiksi aktiivista itseorganisoitua tai erilaisten yhdistysten järjestämää lukupiiritoimintaa sekä kirjallisuuden ja muun materiaalin lainaus- ja kierrätysverkostoja esimerkiksi internetissä. Suomalaiset harjoittavat myös pienimuotoista käännyttämis- ja julkaisutoimintaa nimenomaan suomenkieliselle islamilaiselle kirjallisuudelle; tarve suomenkieliselle kirjallisuudelle on suuri, sillä suurin osa materiaalista englanniksi tai arabiaksi.

Se, että erityisesti kääntyneet opiskelevat ja lukevat paljon erilaisia islamilaisia lähteitä ja ovat usein sen vuoksi myös tulkinnoissaan tai harjoittamisessaan monin tavoin hyvin ehdottomia, liittyy epäilemättä olennaisesti myös siihen, että länsimaisilla käännyttämisillä on taipumus myös päätyä radikaalin (poliittisen) islamin pariin. Suomessa esimerkiksi suoraa poliittista toimintaa puolueena harjoittava tai ainakin harjoittamaan pyrkinyt, vuonna 2007 perustettu Suomen islamilainen puolue³¹ on etupäässä suomalaisten käännyttämisien perustama ja ylläpitämä. Itse tapaamistani tai haastattelemistani naisista ei kuitenkaan suoranaisesti ollut kiinnostunut poliittisesta toiminnasta islamin nimissä tai muutenkaan, vaan korostivat uskonnon henkilökohtaisuutta varsinaisen yhteiskunnallisen toiminnan sijaan. Jotkut myös totesivat suomalaisen yhteiskunnan maallistuneisuuden mutta toisaalta myös kristinuskon vahvan jalansijan olevan myös kyseisen puolueen menestymisen ja todellisten vaikutusmahdollisuuksien esteenä. Toisaalta myös tässä eräs naisista nosti esiin sen, että hänen mielestään väärästä toimintavoista huolimatta islamilaisen puolueen piirissä toimivat ovat hänen ”veljiään islamissa”, edustavat muslimeita ja siksi kaikkein lähimpänä hänen omaa asiaansa. Edelleen seuraavassa puheenvuorossa korostuu uskonnollisen vakaumuksen ja sen mukanaan tuoman yhteisyyden kokemus ja kollektiivinen tavoite helpommasta elämästä ylittää myös poliittisiin tavoitteisiin tai toimintatapoihin kohdistuvan kritiikin.

A: Millä mielellä sä.. niinku heihin [ko. puolueeseen] suhtaudut tai heidän tavoitteisiin tai

H: no, mun mielestä ne on aika epärealistisia ja.. sillä tavalla mutta totta kai ku he on mun veljiä islamissa ni mä toivon.. he.. he sillä tavalla sais sitten menestystä ja totta kai he tuo meiän sitä asiaa julki mutta ehkä ite vähän eri tavalla tekisin asian että ehkä

A: nii että ajatus ehkä ois oikee mut tapa millä sitä tehään ni

³¹ Puolueen internet-sivut osoitteessa <http://www.suomenislamilaipuolue.fi/> (viitattu 21.4.2010)

H: joo et on vähän semmonen, helposti provosoituu moni ja sitten emm.. menee ohi se meidän oikea asia sitte siinä että.. oon kyllä heitä äänestänyt [---] sen takia että he just on.. mun sitten.. veljiä ja mun asiaa lähinnä mutta ehkä se tapa ei oo ihan mun mielestä tänne sopiva.

Joku suorastaan tyrmäsi islamin nimissä tehtävän poliittisen toiminnan länsimaissa tarpeettomana – politisointi johtaa vain lisääntyviin konflikteihin muun yhteiskunnan kanssa. Yhteiskunnan reagointia tai poliittista aktivismia ei sinänsä tarvita, sillä itse usko on kullakin omanaan.

H: ei, niitten [ko. puolueen] tapa ei oo oikea, se millä tavalla ne tekee asioita, ei tolla tavalla, tolla tavalla ei, jos halua auttaa yhteiskuntaa ni sen täytyy lähteä siitä omasta perheestä, sun täytyy huolehtia omasta perheestä ja niistä jotka on sun lähellä ja näyttää niille sitä islamia, ainoa tapa tehdä on esittää islamia on sun oma käytös, se miten sä oot kaikkien ihmisten kans joitten kans sä oot tekemisissä, mutta tollanen puolue ja muu ni ei me tarvita sellasia, mä en ainakaan koe että, koska se vaan ärsyttää ihmisiä ja se on ihan turhaa, islamissa tarvita mitään islamilaista puoluetta, me voidaan elää ihan hyvin ilman islamilaista puoluetta meidän islamilaista elämää [---] et ei me siihen tarvita mitään islamilaista puoluetta, me voidaan elää sharian mukaan täällä ilman että meillä on mitään poliittista puoluetta täällä tai mitään, ilman että virallisesti on mitään shariaa vaan me voidaan elää meidän perhe-elämää ja rukouselämää ja kaikkee elämää sharian mukaan mikä ei periaatteessa tarkoita Koraaania ja mitä on sitte sunnassa.. eli ei siihen tarvita sitä mitään virallista yhteiskunnan, se on meidän omaa elämää mitä me eletään tässä yhteiskunnassa ja näitten lakien mukaan mitä täällä on, niinkun täällä on paljon alakulttuureita suomessa muitakin jotka elää omalla tavallaan, niin me eletään omalla tavallamme siinä suomalaisen yhteiskunnan puitteissa.

Neuvottelua mahdollisista – ja mahdollisimman oikeista – islamin harjoittamisen ja esittämisen tavoista suomalaisessa yhteiskunnassa siis käydään paitsi kunkin omana, henkilökohtaisena ”jihadina”, myös muslimiyhteisön sisällä sekä yhdessä suomalaisen yhteiskunnan kanssa, myös valtion politiikan tasolla. Opin korostuneisuudesta seuraa tulkintani mukaan myös se, että erilaisten islamin asettamien käytäntöjen noudattaminen mahdollisimman tarkasti on monille kääntyneille tärkeää.³² Kuten jo aiemmin on tullut esille, jotkut uskonnolliset velvollisuudet ja niiden noudattaminen ovat sellaisia, joista haastattelemani musliminaiset eivät joustaa; esimerkiksi päivittäiset rukoukset ovat käytäntö, jonka noudattamista pidetään ehdottoman tärkeänä, eikä siitä useimmiten haluta joustaa esimerkiksi työn vuoksi. Toisaalta myös islam antaa siihen joustovaraa – eihän kaikkia rukouksia ole ehdottoman välttämätöntä suorittaa juuri tietyllä kellonlyömällä, jos olosuhteet tai tilanne eivät siihen taivu. Vaikka rituaalista rukousta pidetään keskeisenä ja välttämättömänä muslimin velvollisuutena, *ajallaan* rukoilemisen pakko on lähinnä sisäinen, ei niinkään islamin asettama. Niinpä se, millä tavoin esimerkiksi työelämässä toimiminen ja erilaisiin vaatimuksiin vastaaminen koettiin, riippui olennaisesti siitä, millä tavoin kukin yksittäinen nainen islamiaan ”tulkitsee” ja harjoittaa. Tällainen toteuttamistapojen hajanaisuus ja esimerkiksi se, että musliminaisista toinen on valmis työpaikan saamisen vuoksi luopumaan huivistaan, kun toinen ilmoittaisi huivikiellosta syrjintänä ”kaikkiin mahdollisiin paikkoihin”, tuottaa tosin esimer-

³² Nämä naiset eivät tästä puhuneet itse suoraan (*kenties koska joku ehkä oli itse siellä?!*), mutta tämä on tiedostettu myös muslimiyhteisössä, ja kääntyneiden etenkin alkuvaiheessa kokemasta kiihkeän opiskelun ja pikkutarkan sääntöjen noudattamisen tarpeesta puhuttiin muun muassa ”pika-oppineen syndroomana” tai ”tiukkisvaiheena”.

kiksi juuri työnantajille ymmärrettävästi vaikeuksia rakentaa yhtenäisiä toiminta- tai suhtautumistapoja suhteessa muslimeihin, kun tavat toimia ja harjoittaa uskontoa vaihtelevat yksilöllisesti.

Erilaisista suhtautumistavoista ja uskonnon harjoittamisen käytännöistä huolimatta islamin viiden puspilarin tunnustaminen ja niiden määrittämien rituaalien suorittaminen on myös monien mielestä muslimiuden perusedellytys. Pohtiessani sitä, mikä muslimeita kaikkien erilaisten tulkintojen ja toteutusten viidakossa yhdistää, sain vastaukseksi kaikkien jakavan ”ytimeltään” saman uskon, islamin, joka on aina ja kaikkialla paikasta, ajasta ja kulttuurista riippumatta aina sama. Vaikka ihmiset toteuttavat islamiaan omista persoonallisista, kansallisista, etnisistä ja kulttuurisista lähtökohdistaan käsin, usko samaan jumalaan ja hänen profeettoihinsa yhdistää yli erojen. Islam todellakin näyttää olevan erikoinen yhdistelmä puhdasoppista uskoa korostavaa ortodoksiaa ja käytäntöä koskevaa ortopraksiaa (ks. Luku 3.3.3.) myös yksilötasolla. Viiden pilarin tunnustaminen on useimpien mielestä myös ehdoton muslimiuden edellytys – eri asia on se, millä tavalla ja kuinka tunnollisesti kukin niitä noudattaa tai kuinka tärkeinä niitä pitää. Lisäksi ovat kaikki muut islamin asettamat säännöt, kuten pukeutumiseen tai ruokaan liittyvät määräykset, jotka näyttäytyvät muslimien jokapäiväisessä arkielämässä konkreettisemmin. Puhuessaan uskonnollisista velvollisuuksista eräs nainen totesi, että suomalainen islam toimii enemmän rangaistuksen pelon kuin palkkion toivon kautta – toisille toimii keppi, toisille porkkana, ja Suomessa se useimmiten on tuo ”keppi” jota käytetään suhteessa itseen ja muihin muslimeihin. Niinmenomaan suomalaisten tai länsimaisten kääntyneiden keskuudessa ei korosteta niinkään rituaalien tunnollisesta suorittamisesta seuraavaa palkintoa vaan suorittamatta jättämisestä seuraavaa rangaistusta, joka on paitsi uskoon, myös sosiaaliseen yhteisöön liittyvä. Myös toisten rituaalisen toiminnan tasoa seurataan ajoittain ja paikoittain hyvinkin tarkasti, ja harjoittamisesta lipsumisella voi olla hyvinkin radikaaleja seurauksia yksilön yhteisöön kuulumiseen: eräs nainen esimerkiksi kertoi joskus jääneensä ”totaalisen yksin” poikettuaan silloisen tuttavapiirinsä käytännöistä

Siitä huolimatta, että monet korostivat henkilökohtaisen uskon merkituystä niin omalla kuin muidenkin kohdalla, rituaalien suorittamisen tärkeys nostetaan monessa asiassa esille, ja rituaalien tunnollisella suorittamisella on henkilökohtaisen uskon ja jumalasuhteen vahvistamisen ohella selkeästi yhteisöllinen funktio. Se, että yksilö tulee yhteisön edessä tunnustetuksi muslimiksi, edellyttää myös rituaalien tunnollista suorittamista. Haastattelemistani naisista etenkin pisimpään muslimina eläneet naiset kuitenkin kertoivat, ettei heidän oma suhtautumisensa uskonnollisiin velvollisuuksiin ole aina ollut sama, ja usein vastaan on tullut myös ”huonoja hetkiä”, joina ei välttämättä jaksa aivan tunnollisesti noudattaa itse oikeiksi kokemiaan sääntöjä. Esimerkiksi eräs nainen mainitsi pitkällä aikavälillä ajoittaista

vaihtelua siinä, miten tunnollisesti vaikkapa päivittäisiä rukouksia on jaksanut suorittaa. Näistä ei kuitenkaan eräas naisen mukaan avoimesti puhuta muiden muslimien kanssa (tai ainoastaan läheisimpien ystävien kanssa), koska ”hairahtunut” voi todella pelätä joutuvansa yhteisön ulkopuolelle. Juuri uskonnollisten velvollisten tunnollinen noudattaminen näyttää olevan jatkuvan neuvottelun alainen asia, ja suomalaiset kääntyneet myös jossain määrin jakautuvat eri ryhmiin erilaisten uskonnon harjoittamisen tapojen perusteella.

H: Siitä ei puhuta mikä on se todellisuus, et.. kaikkihan joskus mokaa, okei jotku mokaa vaan mielessään, toiset käy sit toteuttaan sen kaiken vielä lisäksi (naurahtaa) mut niinku.. et sen takia ja sen takii se on niin ahdistavaa ja painostavaa, koska jokainen meistä lulee et on aino, et oli se sit kysymys masennuksesta tai.. tai mistä tahansa ni kaikki epäilee että.. että aina on ite se aino ja et kun, et jos ihmiset tietää et sä mokaat, ni sä jäät yksin, ja.. tietyissä muslimipiireissä se on näin, et ku sä mokaat ni sä jäät yksin, et se.. ja se on, se on tosi surullista, koska se ajaa tosi monet ihmiset pois islamista, et tavallaan, mut ku pitäis tietää se että niin-ku.. muslimiet eivät ole islam, et me ei, me ei.. me ei olla kääntynyt muslimiksi, vaan me ollaan kääntynyt islamin uskosiksi, me ei uskota muslimeihin vaan me uskotaan allahiin mut et.. nää on sellasii asioita mitkä menee, musta tuntuu et varsinki suomalaisilla ne menee sekasin, et mä en oo tällasta niinku lahkoutumista nähny missään muualla maailmassa, ku suomessa, ja mä oon kiertäny aika paljon

A: mistä sä luulet et se niinku, mikä sen tekee täällä sellaseks

H: mä en tiä et johtuiks se jotenki suomalaisten perusluonteesta et me ollaan kuitenkin aika kapeakatseisii monen asian suhteen, mut toisaalta.. esimerkiks, okei suomessa on vähän maahanmuuttajia, me ollaan niinku tietyllä tavalla ((naurahtaa)) sisäsiittosia [---] et on tosi paljon erilaisia taustoja.. mä en tiedä, ehkä se semmonen tietynlainen turvan etsiminen ni.. tai sit se et joutuu tavallaan yhteiskunnan ulkopuolelle, niin et sit on pakko vetäytyä siihen semmoseen omaan porukaan ja totta kai et jokaisen oma maailmankatsomus on se aino oikee, ni silloin kokee jotenki et jos on koko ajan kokee olevansa oikeessa ni onhan se (naurahtaa) elämä paljon helpompaa, et jos niinku kokee olevansa se joka on oikeessa ja ne mun omat kaverit on aina oikeessa.

Erilaisiin muslimien sisäisiin ryhmiin kuulumisen voi olla tarkan sisäisen kontrollin takana, ja esimerkiksi uskonnon harjoittamisesta lipsumisesta voi seurata paheksuntaa, moralisointia tai jopa ryhmästä ulos sulkemista. Nämä ovat kuitenkin usein asioita, joista muslimiyhteisössä vaietaan, sillä toisten tuomitseminen, pahan puhuminen ja juoruilu ovat syntiä - ja epäilen, että ”kiiltokuvavaikutelman” antamisella pyritään myös olemaan lietsomatta enempää muslimiyhteisöön kohdistuvia negatiivisia asenteita. Kun hän muslimi-identiteetin, islamilaiset arvo- ja normikäsitteet sekä käyttäytymismallit omaksuttuaan joutui ympäröivän suomalaisen yhteiskunnan ”hyljeksimäksi”, oma puolustusmekanismi oli tukeutua (radikaaliin) islamin tulkintaan ja vetäytyä yhteisöön, jonka keskuudessa tuo ”epäuskoisten yhteiskunta” näyttäytyi kaikin puolin paheksuttavana ja oma, tiukan islamilainen elämäntapa ainoana oikeana vaihtoehdona. Nainen kutsui tuota ajattelutapaa ”fundamentalistikuplaksi”, johon monet kääntyneet hänen mukaansa vetäytyvät myös eri vaiheissa oman islaminsa kehittymistä. Esimerkiksi islamin alussa ”pikaoppineet”, hyvin intensiiviseen opiskeluun ja ehdottoman tiukkaan islamin harjoittamiseen sitoutuneet kääntyneet voivat herpaannuttuaan tai muslimien uskonnolliseen moninaisuuteen (ts. siihen, että kaikki muslimit eivät olekaan yhtä uskovaisia tai harjoita islamia aktiivisesti) pettyessään vetäytyä ”keräämään voimia” ulkomaailman kohtaamiseen uudelleen.

H: Eli et silleen et mitä enemmän viettää aikaa tavallaan syntymämuslimien keskuudessa ni sitä lepposampaa se on, et se islam on semmonen normaali osa elämää, se ei oo semmonen niinku erillinen kupla missä eletään, että sä oot muslimi, mutta sä oot paljon muutakin.. mutta siis taas tähän käännyttäisyyteen, ainaki siihen alkuun niin kauan et ihminen löytää jonkulaisen rauhan itessään, ni siihen kuuluu se kuplassa eläminen, jollon koko elämä muodostuu vain ja ainoastaan siitä uskonnosta, ja joillekin se sopii ehkä loppu elämäks, mutta ehkä suurin osa jollain tasolla havahtuu siitä mut sit taas.. tullaan taas siihen et millanenon ihmisen perusluonne.. et jotkut on epävarmoja perusluonteeltaan ja toisten mielipiteistä ja kaikesta muusta mahdollisesta ja sit ku sä palaat³³ islamiin sä saat sata miljoonaa erilaista neuvoa et tee näin ja tee noin, tähän, tää kirja sun pitää lukee ja usko kaikki mitä siinä on tai sä oot ihan hirvee ja tällanen niin, ni tietysti vähänki epävarma ihminen menee siin vaiheessa ihan sekasin, ja sillon palataan siihen, et sillon halutaan elää siin kuplassa, et nyt ku mä teen kaiken tääl vaan näin ni nyt mä teen kaiken oikein, sit joskus ihmiset menee ulos siit kuplasta vähäks aikaa, mut sit ku ne kohtaa jotain ongelmia elämässään ni ne, pitää palata siihen tavallaan keräämään sitä, en mä tiedä mitä.

”Lahkoutuminen” (omiin pieniin ryhmiin vetäytyminen) ja esimekriksi käytäntöjen eriytyminen kuitenkin nähdään myös islamilaista ummaa hajauttavana tekijänä, ja muslimien keskinäinen yhtenäisyys ja solidaarisuus näyttäytyi monen puheessa hyvin tärkeänä ja toivottavana eletessä keskellä ei-islamilaista ja kenties jopa muslimeita kohtaan vihamielistä yhteiskuntaa. Juuri etenkin uskonnon harjoittaminen (pukeutuminen, erilaisten arkielämän sääntöjen noudattaminen) jakaa ihmiset omiin ”kuppikuntiinsa”, joissa ei suvaita eriäviä tulkintoja tai uskonnon harjoittamisen tapoja. Sama nainen paheksui myös Suomessa olemassa olevia islamistisia uskonnon tulkintoja, joiden mukaan vain ”yksi ja ainoa tapa toimia on oikein”. Useampi naisista tuli myös puhuneeksi siitä, että muslimien keskinäinen kontrolli, ”kuppikuntaistuminen” ja kärkeä toisten tekemisiin puuttuminen voivat ajaa uskovankin muslimin pois islamista tai vähintään kyseisestä ryhmästä – ja toisaalta myös kuppikunnat ja ”liian tiukat tulkinnot” syrjään suomalaisesta yhteiskunnasta, kuten alla puhuva nainen totesi ennen seuraavaa otetta.

H: ...Toisaalta mä olen hyvin liberaali, jouluna me käydään syömässä mun vanhemmilla³⁴, mun vanhemmat käy sit taas idinä meillä syömässä, et meillon niinku semmonen.. niinku tullaan puolin ja toisin vastaan, ni se on niinku se.. mut et tosiaan.. se on se meidän.. niinku tämmönen.. keskittien suunaus, kaikki eivät ajattele näin ja niinku pitää meitä niinku aivan törkeinä luopioina, siitä syystä että me toimitaan tällai yhteistyössä tämän yhteiskunnan ja.. niin sanotusti vääräuskosten kanssa, mutta.. jokainen tavallaan

A: miten sää, sä just äsken sanoit sitä et jää niinku yhteiskunnan ulkopuolelle, mitä sä tarkoitat sillä

H: no siis.. totta kai jos eristäytyy niinku tästä yhteiskunnasta vaan siihen omaan jen-giin, niinku tääl [kaupungin-osassa] ((naurahtaa)) niin tota.. sä pukeudut vain ja ainoastaan niinku koko mustaan, susta ei näy ku ehkä nippa nappa silmät, niin.. ei se nyt hirveen houkuttelevaa oo, siis.. tässä yhteiskunnassa sä jäät sillon kaiken ulkopuolelle, et sillon niinku.. ei ne äidit tuu hirveesti sulle jutteleen missään puistossa tai missään.. ja sillon tavallaan jos se on sun mielestä ainoa oikee maailmankatsomus, se on se mitä sä opetat sun lapsille, et se on se ainoa oikee vaihtoehto, niin.. ei lapset voi esimerkiks suhtautua luontevati toisiin lapsiin, koska niille opetetaan ihan pienestä asti et noi on paholaisesta seuraavii.

³³ Islamilaisessa yhteisössä islamiin kääntymisestä puhutaan yleisesti ”islamiin palaamisena”; islamilaisen käsityksen mukaan jokainen ihminen on syntynyt muslimiksi, mutta jumalan tahdosta riippuen toiset saattavat ”hairahtua” pois uskostaan. Islamiin myöhemmin kääntyvät siis ”palaavat” takaisin omaan, alkuperäiseen uskoonsa.

³⁴ Monet puhuivat esimerkiksi juuri joulusta kristillisenä perinteenä, johon osallistumisen he kokivat oman uskontonsa vuoksi vääränä. Jotkut myös perustelivat joulun ja muiden suomalaisen yhteiskunnan perinteisten juhlien välttämistä sillä, että he eivät halunneet ”sekoittaa lasten päätä” viettämällä sekalaista kokoelmaa eri uskontoihin kuuluvia juhlia; vaikka ne ovat osa *heidän* suomalaista kulttuuriaan, ne eivät enää ole samalla tavalla osa *heidän lastensa* suomalaisuutta.

Suomalainen islam hakee monella tapaa vielä muotoaan, sillä esimerkiksi maahanmuutto on lisännyt islamin näkyvyyttä ja läsnäoloa suomalaisessa yhteiskunnassa vasta viimeisinä vuosikymmeninä, ja vasta suhteellisen hiljattain islamin herättämiin yhteiskunnallisiin kysymyksiin on jouduttu ottamaan kantaa esimerkiksi viranomaiskäytännöissä ja sosiaalipalveluissa.

5.2.2. Muslimina osana yhteiskuntaa

Suomalaiset muslimit pohtivat suomalaisen islamin rakentamisen kysymyksiä myös muun muassa lastensa kasvatuksessa. Suomalaisten muslimien lastensa kasvatuksessa noudattamat käytännöt vaihtelevat, mutta monen kohdalla esimerkiksi lasten päiväkodissa tai koulussa toimiminen on paitsi kasvatuksellinen ratkaisu, myös omalla tavallaan kannanotto suomalaisen yhteiskunnan monikulttuuristumiskehitykseen. Eräs haastateltavistani totesi, että nyt aikuisiässä olevien suomalaisten käännynnäisten lapset ovat ensimmäinen, Suomessa syntyneiden ja suomalaistaustaisten muslimilasten sukupolvi, joten heidän elämänsä, kasvatuksensa ja uskonnollisuutensa näyttäneen suuntaa suomalaisen islamin kehitykselle yleensä. Naisista muutamat korostivat edelleen oman opiskelun ja tiedon etsinnän merkitystä: jotta he osaisivat kasvattaa lapsistaan hyviä muslimeita mutta myös ylipäättään hyviä ihmisiä ja kansalaisia, heidän tulee itse vanhempina olla uskonnon harjoittamisessaan ja omaksumisissaan käytännöissä johdonmukaisia ja ennen kaikkea tietoisia uskonnollisten käytäntöjensä taustalla olevista säännöistä.

Esimerkiksi lasten kasvatuksesta ja esimerkiksi päiväkotiin laittamisesta oli jo omassa aineistossanikin hyvin monenlaisia näkemyksiä, jotka myös näiden haastateltavien kesken olivat tässä melko lailla vastakkaiset. Kun eräs nainen ei kokenut lastensa päiväkodissa oloa ongelmalliseksi ja kertoi lapsensa osallistuvan päiväkodissa kaikkeen toimintaan yhdessä muiden lasten kanssa, myös esimerkiksi musiikin kuuntelua ehdottomasti kiellettyinä pitävä ei myöskään haluaisi tulevaisuudessa lastaan kunnalliseen päiväkotiin tai kouluun. Yhtäältä toivotaan esimerkiksi islamilaisten koulujen ja päiväkotien lisääntymistä, jotta muslimilapset voisivat niissä ”olla omia itsejään” toisaalta jotkut mainitsivat yhteistoiminnan muiden suomalaisten kanssa olevan tärkeää, jotta lapsi osaisi suhtautua luontevasti myös ei-muslimeihin: hänen mielestään tämä on välttämätöntä, jotta lapsi tulevaisuudessa voisi toimia luontevana osana suomalaisesta yhteiskunnasta uskonnostaan huolimatta. Lasten kasvatukseen liittyen joidenkin naisten kanssa keskustelin myös esimerkiksi siitä, missä määrin ja millä tavoin esimerkiksi juuri kouluissa tai päiväkodeissa tulisi huomioida muslimilasten erityistarpeet tai vanhempien toiveet islamilaisen tapakulttuurin ja sääntöjen noudattamisesta. Lasten kasvatuksesta ja siihen liittyvistä, pohtimistaan ongel-

makohdista puhuessaan informantit nostivat esiin myös varmasti monen maahanmuuttajan kohtaamia seikkoja, kuten islamin vastaisten toimintamallien yleisyyden (esim. piirtämiseen kannustaminen, musiikin käyttö tai kristillisten juhlapäivien huomioiminen) – tosin on huomattava, että informanttini puhuivat näistä vain olemassa olevina toimintatapoina, eivät siten, että niiden ajateltaisiin nimenomaisesti tai tarkoituksellisesti olevan islamin vastaisia. Suurin osa ongelmista esimerkiksi kouluissa tai päiväkodissa johtuu monien mukaan ainakin lasten kohdalla tietämättömyydestä ja islamilaisten käytäntöjen vieraudesta. Jälleen huomioni kiinnittyy siihen, miten suuri yhteiskunnallinen merkitys näiden naisten elämällä ja toimintatavoilla voi olla myös konkreettisesti maahanmuuttajien käsityksiin toiminnasta tai toiminnan mahdollisuuksista suomalaisessa yhteiskunnassa ylipäätään. Lasten kasvatus ja hoito suomalaiskäännynäisten keskuudessa voi toimia esimerkkinä siitä, millä tavoin lapsia voidaan sosiaalis-
taa paitsi islamilaiseen kulttuuriin, myös suomalaiseen yhteiskuntaan. Jotkut myös mainitsivat, että maahanmuuttajanaisten tietämys suomalaisen yhteiskunnan käytännöistä voi vaikeuttaa parhaiden mahdollisten ratkaisujen löytämistä, ja toisaalta myös suomalaisten maahanmuuttajia koskevat negatiiviset asenteet voivat vaikeuttaa tuon tiedon saatavuutta entisestään. Suomalaismuslimeita siis koskevat myös samat ennakkoluulot ja stereotyyppittävät suhtautumistavat kuin maahanmuuttajia, mutta heidän selviytymiskeinojensa ja -mahdollisuuksiensa kirjo on monia maahanmuuttajanaisia huomattavasti laveampi. Toisaalta myös tässä suomalaismuslimien, aktiivisesti maahanmuuttajien kanssa toimivien naisten oma suhtautuminen toimi ”esimerkkinä” siitä, millä tavoin myös maahanmuuttajien kanssa voidaan toimia luontevasti. Rivien välistä voi tulkita myös sen, että omalla tavallaan myös käännynäisten puheella on taipumus vahvistaa maahanmuuttajanaisten asemaa ja toimijuutta koskevia käsityksiä, joissa heidät nähdään kulttuurisen taustansa ja esimerkiksi vajavaisen kielitaitonsa vuoksi vain osittain toimintakykyisinä suomalaisina, tai kenties heitä ei nähdä suomalaisina lainkaan. Käännynäiset siis ikään kuin itse vahvistavat muslimeja ja siis myös itseään koskevia virheellisiä käsityksiä.

Useilla haastattelemistani naisista oli jo päiväkotitai kouluikään ehtineitä lapsia, joten he olivat jo joutuneet pohtimaan kantaansa päiväkodissa tai kouluopetuksessa vastaan tulevia kysymyksiä, jotka liittyvät muslimilapsen islamilaisten normien mukaiseen kasvatukseen. Naiset nostivat esiin esimerkiksi piirtämisen ja sekä musiikki- ja liikuntatunnit. Kaksi nuorimmista naisista mainitsi, että ei haluaisi laittaa lapsiaan lainkaan esimerkiksi kunnalliseen päivähoitoon tai kouluun; toisen kohdalla tämä ei liittynyt ainoastaan islamilaisesta kasvatuksesta kiinni pitämiseen vaan myös kunnallisten palveluiden ja laitosten toiminnan tasoon yleensä, mutta päällimmäisenä oli huoli esimerkiksi ihmisen piirtämisen tai musiikin kuuntelun kiellosta. Jotkut taas olivat ratkaisseet asian siten, että heidän lapsensa osallis-

tuivat päiväkodissa tai koulussa kaikkeen toimintaan muiden lasten mukana. Etenkin ne naiset, joilla oli jo ennen islamiin kääntymistä ei-muslimimiehelle syntyneitä lapsia, korostivat avoimen keskustelun merkitystä kotona ja perheessä: jo lapsuudessaan tavanomaiseen suomalaiseen elämään tottuneiden lasten on heidän itsensä tavoin tärkeää saada erilaisille uskonnon asettamille määräyksille selityksiä ja perusteluja, jotta niihin osaisi suhtautua ymmärryksellä tai jotta ne voisi omaksua luontevaksi osaksi omaa elämää. Eräs kuvasikin poikansa suhtautumista islamiin ja koulun käytäntöihin suhteellisen mutkattomasti: lapsi tiedosti hänen mukaansa ristiriitaisuudet, mutta oli oppinut sukkuloimaan niiden ja suomalaisten käytäntöjen välillä kulloinkin tilanteeseen sopivalla tavalla – mutta ongelmien välttämiseksi on myös oltava itse valmis neuvottelemaan ja sovittelemaan.

H: Mä itte tein sit silloin sen ratkaisun et mun [lapsi].. tosiaan kävi kaikki [kouluaineet] ja näin, ja niistä asioista kotona puhuttiin, mut että kyllä mä itte mietin et sen pitäs siis olla, sillä lailla oikeus valita tai silleen, mun [lapsen] kohdalla se on aina onnistunu esimerkiksi niin että hän on mennyt joulujuhlaan, ja hän on saanu olla tonttuleikeissä mukana, koska mä oon itte aatellu et tollanen näytelmä ja vähän teatteria, et se on, et se tavallaan ihan vahvistaa hänen omaa itsetuntoa et nyt hän on, esiintyy, vähän sama ku sä pitäisit esitelmää koulussa tai jotakin, mutta sit jos se on ollu joku tämmöinen uskonnollisempi näytelmä, ni silloin hän ei oo mennyt [---] kaikki on mennyt silleen ihan hyvin, mut kyllä siinä täytyy itteki sit aina joustaa tommosissa, että... jossain vaiheessa oli niin että ne oppilaat jotka oli ET-tunnilla ei lähteny joulukirkkoon, ja mä sit kysyin et mitä te teitte, no me askarreltiin noita joulukoristeita, sit mä olin ihan et täh ((naurahtaan)), sit mä mietin et no, mut siinäki on se että mun mielestä ei muslimit voi aatella et se opettaja nyt niin kuin... et ei välttämättä ees aattele kaikkee, enhän määkään olis aatellu silloin ku mä en ollu muslimi, että mistä mä oisin tienny kaikki et mitä muslimi kokee jonku oikeeks tai vääräks, ja sit [lapsi] sano et tehtiin ihan kiellettyjä juttuja, mulleki tuli tonttuja ja jotaki, mut, tavallaan ehkä sit [lapsi] aatteli et kotona nyt ei kumminkaan, ne asiat puhutaan hyvin avoimesti ja kaikki näin et ei ollu sillai, mutta et joilleki lapsille voi tulla sit sillai et mitä hän nyt tekee, et uskaltaaks hän sanoa kotona tai näin.

Eräs naisista totesi, että mikäli avoimen keskustelun ilmapiiriä ei kotona ole, lapset joutuvat hankalaan tilanteeseen joutuessaan esimerkiksi koulussa tekemään kiellettyinä pitämiään asioita, mutta eivät välttämättä osaa perustella näitä opettajille tai koulukavereilleen tai esimerkiksi uskalla kertoa näistä kotona - tai toisaalta välttämättä edes tiedä toimivansa koulutunneilla tai ystävien kesken jollakin tapaa väärin. Joidenkin mukaan olennaista ei siis ole se, että koulujen tai päiväkotien henkilökunnan tulisi olla tietoisia tai ottavan huomioon *jokaisen* muslimilapsen *kaikki* erityistarpeet – jotka siis vaihtelevat vanhempien suhtautumisesta ja islamilaisten sääntöjen noudattamisen tavasta riippuen – vaan asioiden selittäminen sekä sitä kautta islamilaisten arvojen ja normien painottaminen kotona on keskeisempää. Suomalaisen koululaitoksen tehtävä ei ole kouluttaa kunnollisia ja tunnollisia muslimeita, vaan kunnollisia ja tunnollisia koululaisia ja tulevaisuuden aikuisia vakaumukseen katsomatta. Suomalaisesta näkökulmasta koululaitos toimiikin ennen kaikkea yhteiskuntaan sosiaalistamisen välineenä (ks. luku 3.3.2), ja omalla tavallaan muslimien lasten kasvatusta koskevat vaatimukset tai toiveet rakentavat myös uudelleen käsitystä siitä, millaista hyväksyttävä tai toivottava suomalaisuus on ja miten siihen kasvatetaan. Mielenkiintoista olisi verrata esimerkiksi opetushenkilökunnan näkemyksiä muslimien

kokemuksiin tai toteutuviin käytäntöihin, mutta haastatteluaineistoni ei anna tähän juurikaan aineksia. Kenies itselleni jopa hieman yllättäen useampi haastattelemistani naisista mainitsi, että ei haluaisi omia lapsiaan myöskään esimerkiksi islamilaiseen kouluun tai päiväkotiin. Eräs nainen puhui juuri siitä, että vuorovaikutus muiden suomalaisten lasten ja yleensä suomalaisen yhteiskunnan kanssa on lasten tasapainoisen kehityksen kannalta tärkeää, ja hän toivoisi muslimilasten kasvavan luontevaksi osaksi suomalaista yhteiskunaa; toisaalta islamilaiset koulut ja päiväkodit olivat joidenkin mukaan hyvin levottomia paikkoja muun muassa siksi, että maahanmuuttajalapsilla voi olla tautallaan raskaita kokemuksia ja rikkinäisiä perhesuhteita. Myös tässä omalla tavallaan neuvoteltiin siitä, että nimenomaan ”suomalainen”, suomalaisten käännyntäisten näkökulmasta ja tarpeisiin kehitettyjen järjestelmien kehittäminen voisi olla eräällä tavalla ihanteellinen tilanne; näin vältettäisiin ”väärät” islamilaiset kasvatuseriaatteen ja –menetelmät, maahanmuuttajalasten ongelmat sekä toisaalta myös suomalaisesta yhteiskunnasta omaan islamilaiseen yhteisöön vetäytyminen. Suomalaisen yhteiskunnan kontekstissa tällaiset järjestelyt tuskin lähiaikoina ovat realistisia, joten vaihtoehtoisista (huonoista) ratkaisuista on toistaiseksi neuvoteltava. Tämä näkemys on nähtävissä myös julkisuudessa käytävässä keskustelussa siitä, millaisia erivapauksia muslimille tulisi sallia esimerkiksi työelämässä, ja toisaalta se näkyy myös maahanmuuttajien integraation kysymyksissä. Tulisiko suomalaisen yhteiskunnan joustaa, vaiko muslimien omissa näkemyksissään? En pyri vastaamaan tähän kysymykseen, vaan tuomaan esiin erilaisten näkemysten moninaisuuden sekä sen, että näistäkin kysymyksistä todella keskustellaan hyvinkin aktiivisesti myös muslimien keskuudessa. Julkisuudessa esiintyvä, suomalaisten maallikoiden näkemys on usein se, että kaikki muslimit yhtyvät julkisuudessa esitettyihin kovaäänisiin vaatimuksiin erilaisista vapauksista ja islamilaisien käytäntöjen sallimisesta kaikessa yhteiskuntaelämässä, mutta tosiasiaissa ainakin oman aineistoni ja tuntumani perusteella monet muslimit ovat valmiita neuvottelemaan ja sovitteluun erilaisia sääntöjä ja käytäntöjä suomalaisen yhteiskunnan ja kulttuurin todellisuuteen. Toisaalta eräs totesi, että esimerkiksi työnantajan velvollisuuksiin nimenomaan työnantajana ei kuulukaan ottaa kantaa työntekijöiden uskonnolliseen käyttäytymiseen, kunhan se ei häiritse työntekoa. Tällä tarkoitettiin mielestäni sekä positiivista vapautta harjoittaa omaa uskontoaan, mutta toisaalta myös negatiivisessa mielessä uskonnon harjoittamisen mahdollisuuksien puutetta.

Muslimien keskuudessa ilmenee informanttien puheen perusteella myös muihin, ei-muslimeihin kohdistuvia negatiivisia asenteita, jotka muslimiyhteisön vahvistamisen sijaan voivat jakaa Suomen hajanaisista ummaa entisestään. Suomalaisten kääntyneiden ”entinen elämä” ja suomalainen identiteetti voivat asettaa heidät törmäyskurssille islamilaisesta yhteisöstä kumpuavien, muita suomalaisia kritisoivien

näkemyksien kanssa. Joidenkin mielestä esimerkiksi juuri muslimilasten kotoaan omaksumat asenteet ympäröivään yhteiskuntaan ovat merkittäviä paitsi siinä, millaisia yhteiskunnallisia toimijoita heistä kasvaa, myös siihen millaiseksi suomalainen islam tulevaisuudessa muotoutuu. Esimerkiksi yksi kertoi aviomiehensä kannustavan myös häntä itseään ennen kaikkea muiden muslimien seuraan; vastaavat asenteet voivat lapsiin heijastuessaan epäilemättä vaikuttaa myös näiden kasvamiseen ja suhtautumiseen ympäröiviin suomalaisiin. Suomalaisilla käännyttämisillä on oman taustansa vuoksi myös erityinen suhde uskonnon harjoittamisen ohella myös ei-islaminuskoisiin suomalaisiin. Oma perhe ja suku koetaan ikään kuin loukkaamattomiksi – ymmärrettävästi, onhan esimerkiksi oma lapsuuden perhe useimmille rakas ja läheinen uskonnollisista eroavaisuuksista huolimatta. Siitä huolimatta, että monet näkevät islamiin kääntymisen puhdistavan ihmisen ”entisen elämän” synneistä, he mainitsivat oman menneisyytensä vaikuttavan suhtautumiseen uskontoon ja myös muihin suomalaisiin. Toiset totesivat muiden kunnioittavan kohtelun olevan myös muslimin velvollisuus. Toisaalta, vaikka ”entinen elämä” ei suoraan vaikuttaisi muiden muslimien suhtautumiseen, se voi aiheuttaa jännitteitä ja moralisointia muiden muslimien keskuudessa esimerkiksi silloin, kun elämä saattaa ajoittain olla vähemmän islamilaista.

H: Me ollaan kuitenkin ihan tavallisia ihmisiä, kyl meistä aika monetki on, jonain päivänä lankee tonne dokaamaan tai jotain muuta, siis varsinkin semmoset jotka on tosi nuorena kääntynyt tai vanhempanaki, riippuen siitä minkälainen menneisyys ja historia itse kullaki on mut et.. mut tavallaan ne näkyvimmit.. on tietysti aina ne niin sanotut ((naurahtaan)) fundamentalistit, koska ne on ne mistä on lehtijuttuja, et sä näät lehdissä vaan tietynlaisista muslimieistä juttuja jotka on käytännöllisesti katsoen niitä jotka on palannu islamiin ja on siitä lähtien niitten elämässä on kaikki ollu aivan loistavaa, mutta ihan oikeesti suurin osa meistä.. ei se oo menny niin että kaikki ois vaan menny niinku totaalisesti putkeen.. [---]

A: mistä sä luulet et se johtuu et se menee silleen, tai minkä takia niinku..

H: et miks annetaan erilainen kuva ku mitä se on se elämä

A: nii, et miks sitä ei voida sanoo ääneen

H: ei kukaan halua myöntää.. niinku epäonnistuneensa.. ja sit toisaalt se että islamissa perheen kunnia on kaikki kaikessa, sä et voi nolata sun perhettä, naisen tehtävä on varsinkin ylläpitää sen perheen kunniaa et riippumatta siitä mitä tapahtuu, ni sä seisot niitten asioitten läpi pää pystyssä.

Ongelmista vaikeneminen voi siis johtua siitä, että kääntynyt ei halua myöntää epäonnistuneensa valintojensa tai ratkaisujensa suhteen, ja toisaalta siitä, että etenkin nainen ei voi loukata perheen tai suvun kunniaa kertomalla esimerkiksi islamilaiseen tapakulttuuriin sopeutumisen ongelmista avoimesti. Esimerkiksi internetin keskustelupalstoja seurattessani olen havainnut esimerkiksi moniavioisuuden olevan asia, johon jotkut kääntyneet joutuvat yllättäenkin myös omassa elämässään päättämään kantansa, eikä käytännön ymmärtäminen tai ainakaan hyväksyminen ole välttämättä helppoa. Eräs naisista oli ilmeisesti kokeillut moniavioista liittoa, mutta se ei ollut hänen tai heidän kohdallaan ollut toimiva ratkaisu. Moniavioisuuden voidaan myös tulkita olevan käytännössä mahdoton, koska ollakseen hyväksyttävä kaikkien osapuolien oikeuksien tulisi toteutua tasapuolisesti ja tasa-arvoisesti, mikä ei monen naisen perhejärjestelyissä heidän mukaansa ole mahdollista. (KPK 14.6.2010) Eräs toinen kuitenkin

kertoi hyväksyvänsä moniavioisuuskäytännön siitä huolimatta, että hän ei länsimaisiin käytäntöihin ja käsityksiin sosiaalistuneena sitä sinänsä ”ymmärrä” – jos se on jumalan tahto ja jumalan asettama, hänen on vain alistuttava henkilökohtaisista mielipiteistään huolimatta.

H: Välillä ihmiset tulee hirveesti hyökkää päälle ja kysyy kaikista että no mites tää moniavioisuus ja mites tää ja tää ja sitte.. ei se mullekaan niin helppoo oo olla vaan sellanen et mies saa ottaa neljä vaimoa, eihän se mun ymmärrykseen käy ku mä oon täällä kasvanu ja eläny, et ei se varmaan käy kenellekään eikä se varmaan oo tarkotukseen, se miten mä haluaisin ihmisille vastata et se on vaan jumalan tahto ja se on niin ja mä alistun sille, pidin mä siitä tavallaan tai en, et enhän mä näitä lakeja päätä eikä mulla oo mitään oikeutta siihen, että se mulla on se loogiikka tavallaan tässä.

Monet nykyisen maailmankatsomuksen ja arvomaailman mukaan väärinä tekoina tai synteinä näyttäytyvät asiat ovat kuitenkin useiden kääntyneiden mukaan ikään kuin ymmärrettäviä, koska myös itsellä on historia ei-uskovana, ”tavallisena” suomalaisena. Useimpien kohdalla oma elämäkokemus toimi myös keinona perustella uskonratkaisuaan ja vahvistaa nykyistä käyttäytymistään ja arvomaailmaansa. Monilla haastattelemistani naisista oli omakohtaisia kokemuksia muun muassa alkoholin käytöstä, tupakoinnista tai muusta nykyisin hyvin pahana ja jopa tuomittavana tai vähintään turhana pidetystä tavasta. Omalla tavallaan aiempi kokemus sai aikaan sen, että he tiesivät, mitä ei kannata kaivata. Eräs nainen epäili monen maahanmuuttajamuslimin hairautuvan pahoihin tapoihin ja ”maallisiin paheisiin” juuri siksi, että islamilaisessa kulttuurissa kasvaneille kaikki länsimaisten yhteiskuntien tarjoamat ”syntiset riennot” ovat uusia ja houkuttelevia. Toisen mukaan myös hyvin nuorena kääntyneet suomalaiset voivat joutua samanlaisiin kiusauksiin, ja hänen mukaansa kenties juuri tämän vuoksi etenkin nuoret suomalaiskäännynäiset ovat usein hyvin jyrkkiä mielipiteissään ja ehdottoman tarkkoja islamilaisten sääntöjen noudattamisessa: mielipiteiden jyrkkyys, ja samalla toisten samoin ajattelevien joukkoon hakeutuminen, toimii tehokkaana itsekontrollina - ja toisaalta myös sosiaalisena kontrollina. Puhuttaessa esimerkiksi kansallisista identiteetistä ja suomalaisuudesta ja näiden suhteesta muslimiuteen monet kertoivat identifioituvansa ensisijaisesti muslimiuteen – suomalaisuus on heissä olemassa ja vaikuttavana, mutta uskonnollinen identiteetti (ja sen tuomat käytännöt ja lojaliteetit) ylittää kansallisen, suomalaisen identiteetin. Kansallisuus, suomalaisuus, koetaan ikään kuin syntymässä saatuna, perustana, jonka päälle muuta identiteettiä rakennetaan.

H: No ainaki se muslimius on semmonen asia et se ei niinku musta lähe.. ikinä.. pois.. vaikka mä muuttaisin jonnekki, et vaikka mä asuisin sata vuotta kiinassa.. ei musta kiinalainenkaan silloin tulis, mutta ehkä se kiinalaisuus vaikuttais muhun kuitenkin.. jotenki.. mu toisin mä silti suomalainen vielä, koska on se mun äidinkieli, mä oon syntyny ja kasvanu täällä.. että siis, mä koen et mä oon suomalainen muslimi.

Suomalaisuus on pysyvä ominaisuus; tässä islamin ”mukaan tulo” vasta myöhemmällä iällä tekee siitä ikään kuin ”lyhytaikaisempaa”, sillä se ei ole kääntyneiden kohdalla syntymässä omaksuttua. Toisaalta

muslimius koetaan muita identiteettejä tai kuulumisen paikkoja kestävämmäksi. Toisaalta eräs nainen kertoi, että muslimi-identiteetin ensisijaisuudesta huolimatta hän ei myöskään samastu kaikkiin muslimeihin tai ole kaikkien kanssa samaa mieltä. Islamilainen identiteetti ja toisaalta suomalaisuus voivat olla ikään kuin ”kontekstisidonnaisia” tai aktivoitua eri tavalla erilaisissa tilanteissa tai kohtaamisissa.

H: Muslimiksi mä itseni identifioin tavallaan et jos on toisia muslimeja, oli ne sit mistä tahansa maasta ni ne on jotenki, ne on aina läheisempiä ku suomalaiset vaiks mä oon suomalainen... koska on se yhteinen uskonto, mut sit taas mä en identifioi itseäni myöskään kaikkeen mitä muslimit jossain paikassa tekee et mä tavallaan, se on eri asia ku islam... islam on eri asia ku mitä muslimit, jos esimerkiksi on joku asia mistä muslimit yleisesti sanoo näin ja suomalaiset sanoo näin, ni voi olla taas se suomalaisten niinku, mä voin joskus olla sitä mieltä et okei se on noin eikä vaan niin miten ne muslimit nyt tässä tilanteessa mut ne on tällasii erityisiä aiheita [---]mä en nyt keksi mitään konkreettista esimerkii [---] mut mä tarkotin et ei aina tavallaan oo samaa mieltä asioista ku joku toinen muslimi on vaan tavallaan se sun suomalaisuus [---] et esimerkiks sit monesti just voi olla et ku tulee muslimiksi ni , koska suurin osa muslimeista on täälläki arabeja tai muista, niin arabeja suurin osa, tai somaleja, ni sit voi tulla monesti se et se mitä somalit tekee tai se mitä arabit tekee ni se on aina islam... et nyt suomalaisia muslimeja on niin vähän et ei oo vielä semmosta että pystyis... et pystyis tavallaan identifioimaan sen mitä ne suomalaiset muslimit tekee koska ei oo semmosta yhteisöä tai niinku... mutta monesti tulee et ajatellaan et kaikki mitä ne tekee ni se on islam, että no se islam taas noin ja se islamissa on taas noin mut ei se oo, se on arabeilla niin tai se on somaleilla niin.

Myös suomalaiset muslimit ovat siis uskomuksiltaan ja tavoiltaan kirjava joukko erilaisia ihmisiä, jotka soveltavat islamia kukin omalla persoonallisella tavallaan. Sisäisistä erimielisyyksistä ja ristiriidoista huolimatta muiden suomalaisten muslimien läsnäolo tai tietoisuus heidän olemassaolostaan näyttäytyy hyvin tärkeänä. Myös eräs nainen, joka muuten kertoi viihtyvänsä omissa oloissaan eikä aktiivisesti ottanut ainakaan kasvokkaisia kontakteja muihin muslimeihin, totesi toisten muslimien lähellä olon hyvin tärkeäksi. Esimerkiksi työ ei-muslimien parissa aiheutti joissakin tarvetta kiinnittyä yhä tiiviimmin omaan muslimiyhteisöönsä: muun muassa vierauden kokemuksen jakaminen koettiin tärkeäksi, ja tärkeää oli tietää ja muistaa, että ei ole ongelmiansa kanssa yksin. Ei-muslimien parissa myös esimerkiksi omat vanhat, poisopitut pahat tavat voivat uusiutua – tähän liittyy toki myös se, millaista elämää kukin oli ennen islamiin kääntymistä elänyt. Suomen umma on suhteellisen pieni ja nuori ja etsii vielä monilla tavoin muotoaan, mutta sillä on suomalaisille musliminaisille suuri merkitys. Omat vertaiset tarjoavat erityistä tukea: esimerkiksi kääntymiskertomusten ja -kokemusten sekä käytännön elämän ongelmanratkaisujen jakaminen muiden kääntyneiden kanssa on tärkeä osa sosiaalista kanssakäymistä. Haastattelemistani naisista vanhin, jonka omat lapset olivat jo teini-iässä, epäili tiivin yhteisöllisyyden tarpeen ja toisaalta myös sen ihannoinnin liittyvän ennen kaikkea nuorten naisten elämään.

H: Nykyajan siskot haluaa mennä sinne moskeijaan ja.. ja olla siellä mutta mä en taas, mulla on aina ollu uskonto sellanen että mä haluan... ja tykkään eristäytyä ja harjottaa sitä ihan itekseni, et mun ei, mä en kaipaa sitä, hirveesti sitä seuraa ja.. mitä monet siskot taas kaipaa sitä seuraa mitä niil on sit toisista siskoista et ne haluaa tehdä ja mennä ja... mut mulla ei oo mitään tarvetta niihin

A: mistä sä luulet et se johtuu et toiset niinku..

H: se on aina, mun mielestä, varsinkin, olit sä muslimi tai ei-muslimi ni nuoret naiset, ku niil on lapsia ni ne haluaa olla keskenään ja.. jutella ja sitten tietenki jotkut ku niistä tulee muslimeita ni ne haluaa et se on sitte islamilaisessa ilmapiiirissä missä ei oo mitään haramia, mitään kiellettyä, että kun ei sais sitte olla missää, ku ei voi sit mennä

esimerkiksi jonneki kapakkaan tapaamaan ja muuta ni sit siinä mielessä tällaiset islamilaiset keskuksat ni nuorille naisille ne on ihan ok, mut en mä.. mä oon sen verran paljon vanhempi etten mä ees kaipaa sellasta.

Toisten suomalaisten ohella myös Suomen umman ”ulkomaalaisvahvistukset”, Suomeen muuttaneet ulkomaalaiset muslimit, ovat tärkeä osa yhteisöä kääntyneiden kokemuksessa. Vaikka omat suorat kontaktit muihin muslimeihin Suomessa olisivat hyvin vähäiset, eikä kääntynyt varsinaisesti edes kaipaasi muiden muslimien seuraa, tieto näiden läsnäolosta lohduttaa ja lievittää toisinaan tunnettuja yksinäisyyden ja vierauden kokemuksia suomalaisessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa ei-muslimien keskuudessa. Kaikki eivät kuitenkaan kaipaa yhteisöllisyyttä tai muiden muslimien seuraa, vaan kokevat yhteisön merkityksen lähinnä uskonnollisten velvollisuuksien täyttämisen kenttänä. Eräs nainen, joka kertoi olevansa ”erakkoluonne” ja viihtyvänsä omissa oloissaan - muun muassa siksi, että halusi välttää aiemmin mainittuakin kuppikuntaistumista ja toisten tuomitsemista - kuitenkin kertoi yhteisön tärkeydestä ja itse kokemistaan paineista ”opetella yhteisöllisemmäksi”. Velvollisuuksien täyttäminen ei aina ole mielekästä, mutta silti ne koetaan tärkeiksi hoitaa. Tässä tarkoitettu yhteisöllisyys ei kuitenkaan liity varsinaisiin sosiaalisiin suhteisiin, vaan muslimien kollektiiviseen vastuuseen ympäröivästä yhteiskunnasta itsen ja oman perheen lisäksi; islamilaisen yhteisön toimintaan osallistuminen on siis tiettyllä tapaa myös muslimin velvollisuus. Myös toinen nainen kertoi, että ei koe yhteisöllistä toimintaa tai jatkuvaa kanssakäymistä tarpeelliseksi tai itselleen edes mahdolliseksi, mutta lähtisi toki auttamaan, mikäli joku uskonsisar tai -veli olisi avun tarpeessa. Yleisellä tasolla työssäkäyvät naiset eivät kokeneet aktiivista kanssakäymistä muiden muslimien kanssa erityisen tärkeäksi, kenties enimmäkseen ajan puutteen vuoksi, mutta toisaalta jotkut heistä eivät osallistuneet edes esimerkiksi suuriin tapahtumiin islamilaisen juhlapäivien yhteydessä. Monet mainitsivat, että musliminaisen ei ole hyvä liikkua ulkona ja esimerkiksi kaupungilla itsekseen oman mielensä mukaan, eivätkä aviomiehet välttämättä sallisikaan sitä, mutta muiden musliminaisten kanssa seurustelua ei laskettu lukeutuvan tähän hieman kyseenalaisena pidettyyn ”lorvailemiseen”, kuten kahviloissa istuminen tai kaupungilla kuljeskelu. Suomalaisilla musliminaisilla julkisen tilan haltuun otto näyttää tapahtuvan useimmiten ainoastaan käytännön syistä. Suomalaisista käännynnäisnaisista monet käyvät töissä kuten ennenkin, ja aktiivisen työ- tai opiskeluelämän ohella kenties juuri uskonnon aktiivinen harjoittaminen ja islamilaisen normien usein kirjaimellinen soveltaminen pitää heidät pois julkisesta tilasta. Yhteisöllisyydestä puhuttaessa jotkut työssäkäyvistä naisista alkoivat kertoa myös omasta elämäntilanteestaan ja kiireellisyydestään ja siitä, että esimerkiksi kotiäiteinä elävillä naisilla on aktiivista seuraelämää muiden muslimien kanssa. Yhteisöllisyyden puute tai vähemmän aktiivinen osallistuminen muslimiyhteisössä vaikuttaa vaativan jonkinlaisen selityksen tai perustelun: sosiaalinen aktiivisuus ja verkostoituminen muiden muslimien kanssa on normi, josta poikkeavan tulee perustella ja selittää passiivisuutensa vähintään itselleen, usein myös

muille muslimeille. Useimmat eivät käyneet esimerkiksi moskeijassa (tai rukoushuoneessa, joka useimmissa kaupungeissa näyttäisi olevan keskeinen ”virallinen” islamilaisen elämän keskus) säännöllisesti, mutta mainitsivat sen silti; monet kokivat tarpeelliseksi korostaa spontaanisti esimerkiksi sitä, että moskeijalla käyminen ei ole naisille välttämätöntä.

Kaiken kaikkiaan haastattelujen perusteella minulle rakentui jonkinlainen kuva ”tavallisten” suomalaisten muslimien, siis suhteellisen maltillisesti suhtautuvien ja kohtalaisen mutkattomasti arjessaan islamia harjoittavien ”keskivertomuslimien” suhteesta uskontoonsa. Uskonnollisista käytännöistä ja elämästä ympäröivässä yhteiskunnassa neuvotellaan aktiivisesti paitsi muslimien (ennen kaikkea toisten suomalaisten) keskuudessa, mutta myös (kunkin omasta asenteesta ja/tai vakaumuksesta riippuen) enemmän tai vähemmän ymmärtävässä dialogissa ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Useimmille suomalaisille muslimeille itselleen elämä suomalaisessa yhteiskunnassa ei välttämättä ole lainkaan ongelmallista – tai ainakin erilaiset ongelma- ja ristiriitatilanteet ovat ratkaistavissa oman suhtautumisen ja asenteen muutoksilla tai neuvottelulla ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Ylipäätään suomalaisten muslimien kokemat ongelma- tai ristiriitatilanteet liittyvät usein hyvin paljon arkisempiin asioihin kuin vaikkapa moniavioisuuteen tai naisten asemaan. Sopivan rukouspaikan löytäminen kaupungin liikekeskustassa, sopivan mittaisen neuletakin hankkiminen, pankkilainan ottaminen tai bonuskortin³⁵ käyttäminen ovat asioita, joita monet suomalaiset musliminaiset pohtivat päivittäin esimerkiksi muslimiehiä paratiisissa odottavien neitsyiden sijaan. Myös oman aineistoni perusteella siis käännyntäisten elämässä tai ainakin siitä kertomisen tavoissa näkyy se, että he ovat islamin ja Euroopan kohtaamisen tuloksia mutta myös sen tuottajia. Käänntyneitä ei voida luokitella maahanmuuttajiksi tai vieraan kulttuurin edustajiksi, joten he eivät edusta vain islamia *Euroopassa*, vaan *Euroopan* ja edelleen *eurooppalaista* islamia. Globaalissa mittakaavassa käänntyneet määrittävät paitsi eurooppalaista, mahdollisesti myös ”alkuperäistä” islamia. (Allievi 2002, 26) Eurooppalaisina ja Euroopassa asuvina he tietysti samalla (uudelleen)määrittävät myös eurooppalaisuutta ja eurooppalaista kulttuuria yleensä. Toisaalta suomalaisetkin muslimit ovat osa laajaa, muslimien kansainvälistä yhteisöä, jota ohjaavat ja yhdistävät omanlaisensa uskonnolliset ja sosiaaliset käytännöt ja verkostot, mutta ”suomalaisella islamilla” viitataan enemmän tai vähemmän tietoisesti *suomalaisten* harjoittamaan islamiin, ei siihen, miten Suomen muslimiyhteisö yleensä sitä harjoittaa. Seuraavassa luvussa kerron islamilaisen umman näkyvyydestä ja merkityksestä informanttien elämässä laajemmin, paitsi Suomessa, myös ympäri maailman.

³⁵ Pankkilainan tai bonuskorttien käyttämisen ongelmallisuus on siinä, että ”jostain löytyy aina se pienellä printattu korkopykälä”; esimerkiksi länsimaalaisten pankkien harjoittama koron ottaminen tai maksaminen on islamissa kielletty.

6. ”Syntymuslimit” ja *umma*

Tässä, toisessa osassa analyysiä käsittelen islamilaista yhteisöä laajemmin, ja otan käsittelyyn myös informanttien puheessa esimerkiksi maahanmuuttajamuslimeita koskevan keskustelun ja informanttien transnationaalit suhteet. Kerron paitsi Suomen ummasta ja tarkastelemieni käännyneiden suhteesta siihen, jälkipuoliskossa myös siitä, millä tavalla kääntyneet suhtautuvat ja suhteutuvat laajemmalti muslimien maailmanlaajuiseen yhteisöön, ummaan, sekä sen sisällä konkreettisiin transnationaaleihin suhteisiin. Vaikka monet informanteistani korostivat uskon ja uskonnon harjoittamisen henkilökohtaisuutta varsinaisten verkostojen sijaan, ne ovat kuitenkin läsnä ja vaikuttavat omalla tavallaan merkittävästi heidän elämäänsä ja kokemukseensa – eiväthän myöskään suomalaiset muslimit elä eristyksissä muusta maailmasta ja sen tapahtumista. Ensimmäisessä alaluvussa puhun siis lähinnä maahanmuuttajista, jotka siis ovat paitsi osa Suomen ja maailmanlaajuista ummaa, informanteilleni hyvin keskeinen myös henkilökohtaisella tasolla (aviomiehet, ystävät jne.). Jaan tässä erilaiset puhetavat kahteen osaan: ensimmäisessä kerron siitä, millä tavoin kääntyneet puhuvat Suomen ummaan kuuluvien maahanmuuttajien uskonnollisuudesta suhteessa omaansa. Toisessa pohdin sitä, millaisia sosiaalisia suhteita, verkostoja ja merkityksiä maahanmuuttajamuslimeihin liitetään: ovathan maahanmuuttajamuslimit aineistoni perusteella hyvin merkittävä osa informanttien arkielämää ja konkreettisia sosiaalisia suhteita perheessä sekä tuttava- ja ystäväpiirissä.

6.1. ”Syntymuslimit”³⁶ Suomessa

Suomalaiset muslimikäännyneiset vertaavat itseään toistensa ohella muslimiummassa ennen kaikkea³⁷ Suomessa asuviin maahanmuuttajamuslimeihin, joita useat haastatellut kutsuivat ”syntymuslimiksi” tai ”syntymämuslimeiksi”. Tällä he viittaavat siihen, että nämä ovat syntyneet islaminuskoiseen perheeseen ja siten kasvaneet varttuessaan myös islamilaiseen tapakulttuuriin. Kääntyneet siis tekevät eroa suhteessa niihin, jotka eivät ole heidän laillaan valinneet muslimiutta vapaaehtoisesti vaan ”perineet” sen äidinmaidossa. Tosin on huomattava, että ”muslimiksi syntyminen” ei määritä sitä,

³⁶ Vaikka useimmat informanteistani kutsuivat islamilaisen tapakulttuurin ja arvot oppineita maahanmuuttajamuslimeita ”syntymuslimiksi” tai ”syntymämuslimeiksi”, käytän tässä syntymuslimi – termiä lainausmerkeissä ja sen sijaan maahanmuuttajamuslimi -termiä. Itsessään muslimiksi määrittely ei vielä kerro kenenkään yksittäisen muslimin suhtautumisesta tai suhteesta uskontoon, mutta myös tässä muslimiksi määrittävät ne, jotka itse identifioivat itsensä muslimeiksi (vrt. haastattelupyynnöt). Yleisen islamilaisen käsityksen mukaan ihminen syntyy muslimiksi, jos tämän isä on muslimi (KPK 2009); oma enemmän tai vähemmän sosiaaliseen konstruktionismiin perustuva näkemykseni kuitenkin on, ettei uskontoon ”synnytä” vaan siihen ja sen mukanaan tuomiin arvo- ja normijärjestelmiin sekä niihin kiinnittyviin sosiaalisiin verkostoihin opitaan/sosiaalistutaan.

³⁷ Eräänlaisena vertailukohtana toimivat myös muslimit muualla maailmassa, erityisesti joidenkin arabimaiksi luokiteltujen maiden muslimit, joihin informanteilla oli henkilökohtaisia suhteita.

millä tavalla kukin syntymuslimi uskoo islamin oppeihin ja päättävät niitä elämässään noudattaa, aivan samoin kuin maahanmuuttajuus sinänsä ei merkitse mitään tiettyä, homogeenistä ihmisryhmää. Myös informanttieni maahanmuuttajakontaktit tulevat hyvin erilaisista kulttuuriympäristöistä ja taustoista, heidän taloudellinen tai yhteiskunnallinen asemansa sekä lähtömaassa että Suomessa voivat olla hyvinkin paljon toisistaan poikkeavia, samoin kuin heidän suhteensa suomalaisuuteen ja suomalaisiin: toiset voivat esimerkiksi olla Suomessa jo kauan asuneita ja vaikkapa hallita suomen kielen täydellisesti, toiset maahan vasta tulleet ja kielitaidottomia, eikä esimerkiksi heidän aikeistaan tai mahdollisuuksistaan jäädä Suomeen pysyvästi ole takeita. He ovat todennäköisesti myös ulkonäöltään erilaisia, mikä aiemmin kerrotun perusteella voi hyvinkin olennaisesti vaikuttaa heidän elämäänsä ja toimintaansa suomalaisessa yhteiskunnassa. Jo lähtökohtaisesti se, keitä maahanmuuttajien kategoriaan luetaan kuuluviksi, on eräänlainen poliittinen ja ideologinen ratkaisu, mutta tässä tarkoitukseni on aineistooni nojaten yksinkertaisesti erottaa maahanmuuttajamuslimit, siis muut kuin Suomessa syntyneet muslimiksi määrittyvät tai itsensä määrittelevät ihmiset suomalaissyntyisistä, täällä syntyneistä, Suomen kansalaisuuden ja ”kulttuurisen perimän” omaavista ja suomalaisen yhteiskuntaan lapsuudestaan saakka sosiaalisuudesta ihmisistä, sillä tämä ero on osoittautunut aineistossani monin tavoin merkitykselliseksi.

Julkisesti, muiden muslimien läsnä ollessa lausuttu shahada toimi monille ”virallisena” siirtymäriittinä islamiin ja myös muslimien yhteisöön, ja monien kohdalla myöhemmin saman funktion täytti myös islamilaisen avioliiton solmiminen. Avioliitto³⁸ toimi paitsi henkilökohtaisen ihmissuhteen tai rakkaussuhteen täydentäjänä ja liitti samalla naiset myös transnationaalien ystävyys- ja sukulaisuussuhteiden verkostoon, siitä kertominen liittyi mielestäni myös perheen merkityksen korostumiseen perinteisessä islamilaisessa ajattelutavassa. Shahadan ja avioliiton solmimisen kaltaisilla uskonnollisilla, mutta myös olennaisesti sosiaalisilla rituaaleilla on yhteisöllisyyden kokemuksen kannalta merkittäviä vaikutuksia. Maahanmuuttajat tarjoavat suomalaiskäännynnäisille paitsi uskonnollisen kiinnittymisen ja yhteisöllisyyden rakentamisen ”välineitä” suomalaisessa, ei-muslimiyhteiskunnassa, myös vertailukohtia oman uskonnollisuuden ja uskonnon harjoittamisen tapoihin sekä toisaalta keinon oman uskonnon ja uskonnollisuuden paikantamiseen ja legitimointiin ei-muslimien keskuudessa. Uskonnollisen yhteisön jäsenyyden lisäksi maahanmuuttajat ovat myös hyvin konkreettisesti läsnä informanttieni arjessa.

³⁸ Avioliiton tärkeänä merkinä toimi ennen kaikkea imaamin vihkiminen ja järjestetty juhla. Juhlalla tärkeä rituaalinen ja yhteisöllinen merkitys – myös Suomessa etenkin siksi, että islamilainen avioliitto ei ole Suomen lainsäädännön näkökulmasta automaattisesti virallinen, joten aviopari on saatettava rituaalisesti muslimiyhteisön tietoisuuteen. Monet muslimiparit elävät siis virallisesti avoparina. Tässä on myös yhtymäkohta islamilaisen moniavioisuusnäkökulman problematiikkaan suomalaisessa/länsimaisessa yhteiskunnassa: suomalaisen lainsäädännön kannalta ”epäviralliset”, samanaikaiset liitot ovat käytännössä mahdollisia. Moniavioisuus voi siis olla länsimaisissakin yhteiskunnissa mahdollista, mutta piilossa, mitä ei esimerkiksi viranomaistoiminnassa välttämättä osata edes ajatella. (KPK 30.11.2009)

”Syntymuslimeista” haastateltavani puhuivatkin ymmärtääkseni yleensä nimenomaan maahanmuuttajamuslimeista, vaikka aiemmin esittämäni ”syntymuslimin” määritelmän mukaan myös tataarit lukeutuvat tähän joukkoon. Monien maahanmuuttajien tavoin tataarit ja myös muut eurooppalaisissa valtioissa asuvien, vanhojen muslimivähemmistöjen edustajat ovat siis myös syntyneet muslimiperheeseen/muslimisukuun/muslimivanhemmille ja siten määritelmällisesti muslimeiksi, vaikka he eivät olekaan kasvaneet muslimienemmistöisessä valtiossa tai vallitsevan islamilaisen tapakulttuurin keskellä. Tässä siis tapakulttuurin ja muslimienemmistöisen ympäristön merkitys korostuu siinä, millä tavoin suomalaiskäännynäiset kertovat omasta elämästään suhteessa muihin muslimeihin; esimerkiksi maallistunutta ja suomalaisessa yhteiskunnassa huomaamattomasti muslimeina elävät tataarit eivät asetu elämäntavassaan ristiriitaan muiden suomalaisten kanssa samalla tavoin kuin ”uskonnollistuvat” maahanmuuttajat ja toisaalta opillisesti ”tiukkaa linjaa” noudattavat ja näkyvää islamilaista elämäntapaa elävät käännynäiset. Toisaalta siis tataarien ”harjoittamattomuus” ja toisaalta myös etninen, suomalaisten valtavirrasta poikkeava etnisyyden rajaavat heidät muun suomalaisen umman ulkopuolelle.

6.2.1. Maahanmuuttajien islam: opiskelun puutetta ja kulttuurisia tapoja

Enemmistö Suomen ummaan kuuluvista, islaminuskoisiksi määrittyvistä maahanmuuttajista näyttäytyy kääntyneiden puheessa ikään kuin islamin Suomeen tuoneina mutta sittemmin kadottaneina – tai ainakaan he eivät välttämättä noudata useimpien haastattelemieni käännynäisten keskuudessa tärkeiksi koettuja uskonnollisia sääntöjä ja ohjeita (rukous, paasto jne.) samalla intensiteetillä kuin kääntyneet. Monet haastattelemistani naisista mainitsivat – jotkut myös tulkintani mukaan hieman paheksuvaan sävyyn – maahanmuuttajamuslimien uskonnollisuuden olevan hyvin maallistunutta tai jopa olematonta. Jatkuvan opiskelun ja tiedon etsinnän lisäksi uskonnon rituaalisten ulottuvuuksien korostuminen suomalaisten muslimien keskuudessa, ja vastaavasti niiden puuttuminen maahanmuuttajilta, siis rakentaa eräänlaista rajaa suomalaisten ja Suomessa elävien maahanmuuttajamuslimien välille – joillakin suomalaisilla käännynäisillä myös niinkin läheisiin kuin oma aviomies. Keskeinen kääntyneiden puheessa maahanmuuttajamuslimien uskonnollisuutta ja uskonnollista käyttäytymistä leimaava piirre onkin juuri maallistuneisuus – toisin sanoen siis islamia koskevan tiedon puute tai sen kokeminen (kääntyneiden mukaan) merkityksettömänä sekä laiskahko tai olematon uskonnon harjoittaminen. Kun kääntyneet korostavat omaa tiedon etsintäänsä sekä aktiivista rituaalien harjoittamistaan, yleistäen ottaen maahanmuuttajamuslimeilta nämä näyttävät heidän mielestään puuttuvan. Koska syntymuslimit ovat sananmukaisesti syntyneet islamiin eli saaneet sen ”äidinmaidossa” ja oppineet islamilaiset uskomukset, tavat ja käytännöt kotikulttuuristaan, heidän ei ole ollut välttämätöntä kääntyneiden tavoin

opiskella islamilaisia lähteitä ”alusta lähtien” – tai ainakaan he eivät kääntyneiden näkemyksen mukaan ole kokeneet/koe sitä tarpeelliseksi. Tiedon puuttumista tai sitä, että sille ei anneta suurta merkitystä, sekä samanaikaista rituaalisen toiminnan vähäisyyttä voisi tässä kutsua maallistuneisuudeksi, kun sitä verrataan kääntyneiden puheen perusteella maahanmuuttajiin: islamilainen arvo- ja normijärjestelmä tai tapakulttuuri ei välttämättä ohjaa arkielämää ja ajattelutapoja samalla tavoin eikä yhtä kokonaisvaltaisesti kuin uskonnolliselle elämälleen omistautuneiden käännyneiden kohdalla. Islamia Suomessa ja Euroopassa koskevassa kirjallisuudessa on kuitenkin viitteitä siihen, että myöskin eurooppalaisissa yhteiskunnissa maahanmuuttajat tulevat tahtomattaankin määritellyksi ennen kaikkea uskonnollisen identiteettinsä kautta. Suomalaisten käännyneiden kohdalla, heidän kertomansa mukaan keskeisin ajattelutapa muiden suomalaisten keskuudessa näyttää kuitenkin aineistoni perusteella olevan jo aiemmin käsittelemäni ulkomaalaistaminen: informanttieni kokemuksessa ensisijainen identifioimisen tapa on sijoittaa myös hijabiin pukeutuneet suomalaisnaiset jonnekin suomalaisuuden ulkopuolelle, useimmiten samaan kategoriaan – ja usein myös yhteiskunnalliseen asemaan eli marginaaliin - maahanmuuttajien kanssa. Uskonnollistamista puolestaan tapahtuu erään informanttini mukaan ennen kaikkea suomalaisten käännyneiden itsensä toimesta.

H: Ku mä meen työhaastatteluun ni, mä oon saanu kaikki työpaikat siitä huolimatta että mä oon käyttäny huivia, koska mä en nää sitä mitenkään erikoisena asiana, mä meen sinne [maija meikäläisenä], mä en mee sinne suomalaisena muslimina, koska se on.. koska se on eri asia, et minähän sitä työtä haen eikä suomen muslimit ((naurahtaa)) et se on, enkä mä mee mihinkään tilaisuuteen edustamaan suomen muslimeita, mä edustan ihan [maija meikäläistä], mut et... ja.. se on mun mielestä se... mä koen et se on se oikee ajatus, koska mun usko on mulle henkilökohtanen asia, mä kyl puhun siitä koska se näkyy kuitenkin mun vaatetuksessa elikkä ihmiset näkee et, että ((nauraen)) että jossain on jotain vikaa, mut kysyttäessä mä puhun, mä puhun mielelläni siis, se ei oo mikään ongelma mulle, mut se ei oo semmonen asia minkä mä tuon itestäni ekana esiin, että ennen ku mä kerron nimeni ja koulutukseni niin mä tuon esiin et hei mä oon muuten muslimi, et niinku ((naurahtaa)) koska eihän kukaan muukaan mee niin tekemään, suomalainen yhteiskunta on tietynlainen, se on eri asia jos mä asun vaik pakistanissa, mut se on täällä eri asia et ei kukaan mee vaikka että hei mä oon suomalainen kristitty pekka virtanen, ei se siis ((nauraen)) ei se... ei se toimi niin, eikä kukaan mee Kelaan rettelöimään siks et se on kristitty, tai ei kukaan räjäytä lentokonetta siks et se on kristitty, mut siis meikäläisten ongelma on se et me tehään aina kaikki islamin nimissä, mikä on ihan naurettavaa, me tehään se... siis me tehään jotku asiat muslimeina, mut me tehään jotkut asiat ihan itsenäisinä idioitteina, eikä suinkaan niin et kaikki ois aina kysymys siitä et ollaan muslimeja

A: helposti kyllä läiskästään se leima aina päälle kyllä joka tapauksessa

H: on on, ja me tehään sitä ite myös, et siis se ei oo vaan tavallaan et se yhteiskunta.. vaan et se on me myös ite tehään sitä.

Tämä voidaan tulkita myös ikään kuin kollektiivisen identiteetin ylikorostumiseksi niillä, jotka ovat vasta omaksuneet oman muslimi-identiteettinsä ja sen mukana tuoman yhteisöllisyyden. Toisaalta katkelma kertoo myös siitä, että puhujan mukaan suomalaiset muslimikäännyneiset korostavat uskonnollista identiteettiään ja vaativat (etu)oikeuksia usein ennen kaikkea juuri muslimiutensa perusteella: tämän vuoksi myös ympäröivän yhteiskunnan on vaikea suhtautua heihin muuten kuin nimenomaan muslimeina, kuin ”tavallisiin ihmisiin”, siis kuin suomalaisten valtaväestöön.

Mainitun kaltaista ”Kelassa rettelöintiä” kuvaa mielestäni verrattain osuvasti eräs kohtaaminen Dokumentti-projekti: Vasen vartaloon -dokumentista³⁹, joka kertoo entisestä nyrkkeilijästä, islamiin kääntyneestä Umar Kemiläisestä, jonka matka ammattinyrkkeilijän uralle katkesi sairastumiseen mutta joka löysi apua ja tukea uskonveljistään. Alla olevassa katkelmassa Umar asioi Helsingissä Malmin virastotalon sosiaalitoimistossa. Esimerkiksi juuri sosiaalitoimen tulee lähtökohtaisesti kohdella kaikkia asiakkaitaan tasavertaisina ja vaikkapa toimeentulotukiasioiden käsittely voi vaatia aikaa, vaivaa ja kärsivällisyyttä, Umar vaatii käsittelyn nopeuttamista ja muslimiuden erityistä huomioimista:

Umar: Me ollaan muslimeita, ja sä tiedät sen varsin hyvin et mä en voi viedä mun vaimoo jonneki saatanan sikaa syövien juoppojen asuntolaan, sä tiedät sen varsin hyvin elikkä älä pelleile mun kaa!
Virkillija: No ni
Umar: Mä maksan sun palkan!
Virkillija: Joo, ole hyvä... maanantaina varaat ajan sitte et me voidaan --
Umar: ((huutaa)) Se oon minä joka maksaa sun palkat, muista se!

Muslimiuden ja uskonnollisuuden korostaminen liittyy omalla tavallaan myös islamin politisoimiseen tai politisoitumiseen ei-muslimiyhteiskunnassa: jo pelkkä olemassaolo muslimina, ulkoinen olemus ja tavanomaisesta suomalaisesta poikkeava tapakulttuuri tai islamilaisten sääntöjen noudattaminen ja arvomaailman esittäminen ovat kannanotto, jota monet suomalaiskännynnäiset kuitenkin korostavat eräiden informanttien mukaan liikaa tai tarpeettomasti. Myös Umarin halu ja vaatimus olla päätyvä vaimonsa kanssa ”saatanan sikaa syövien juoppojen asuntolaan” on kenties uskonnollisen elämäntavatuksen ja -tavan myötä ymmärrettävä, mutta muslimina suomalaisessa yhteiskunnassa erityiskohtelun vaatimisen – tai ainakaan sen saamisen – aika ei välttämättä ole vielä. Monien informanttien tapaan myöskään maahanmuuttajamuslimit eivät välttämättä aina pidä siitä tavasta, jolla muslimeita suomalaisessa mediassa esitetään tai samastu niihin ihmisiin, joita esitetään ikään kuin muslimien äänenä. Nykyisin useimmat tai ainakin eniten mediahuomiota saavat muslimit ovat etupäässä suomalaisia kannynnäisiä, jotka ovat usein tulkinnoissaan tai islamilaisessa elämäntavassaan verrattain (aktiivisia – voiko elämäntavassaan olla aktiivinen?) ja myös ehdottomia. Kysymys siitä, millä tavoin muslimit itse asemoivat itsensä suhteessa suomalaiseen yhteiskuntaan ja millainen ääni tai mielikuva ympäröivään yhteiskuntaan välittyy, liittyy myös laajemmin keskusteluun siitä, kuka tai mikä taho suomalaisia muslimeita tai muslimeita Suomessa julkisuudessa edustaa. Esimerkiksi muutamat informanteistani mainitsivat jo haastattelupyynnöni vastaamisen syyksi sen, että ”tavalliset muslimit” eivät yleensä saa ääntään kuuluviin millään foorumilla tiettyjen tahojen tai yksittäisten toimijoiden saadessa toistuvasti palstatilaa ja mahdollisesti muslimien valtavirran kannalta haitallistakin huomiota.

³⁹ Dokumentti esitettiin Helsingissä DocPoint -dokumenttielokuvafestivaaleilla 27.1.2010 sekä YLE TV2:ssa 3.3.2010.

Eräs informanteistani pohti myöskin sitä, että esimerkiksi hallinnollisesti ja uskonnollisesti autoritäärisistä arabimaista tulevat maahanmuuttajat eivät välttämättä osaa edes ajatella, että suomalaisessa, ”vapaa- paassa” länsimaisessa yhteiskunnassa esimerkiksi uskonnonvapaus - ja myös vapaus uskonnon ilmaisemiseen - toteutuu verrattain hyvin. Uskonnollisten tunnusmerkkien kantamista tai näkyvää uskonnon harjoittamista ei siis välttämättä koeta maahanmuuttajien keskuudessa suomalaisessa, maallistuneessa yhteiskunnassa luontevaksi tavaksi toimia - ajattelutapa, joka näyttää olevan vallitseva myös suomalaisten enemmistön silmissä. Maahanmuuttajamuslimien tiedon puute koskee siis kääntyneiden puheessa myös yleisesti suomalaista yhteiskuntaa ja suomalaisen muslimiyhteisön sisäisiä toimintatapoja. Sen lisäksi, että käännyttäiset korostavat henkilökohtaisesti islamia koskevan tiedon etsimisen ja opiskelun tärkeyttä oman muslimi-identiteettinsä ja islamilaisen elämäntapansa perustaksi ja tueksi, he ikään kuin kritisoivat maahanmuuttajien monesti vain ”käytännöllistä” islamilaista elämäntapaa. Maahanmuuttajia siis kritisoitiin näiden opin ja rituaalien noudattamisen väljyydestä, vaikka monet totesivatkin puhetapojen olevan kritiikin sijaan toteamuksia – eihän muslimilla ole oikeutta tuomita toista muslimia tämän tavasta harjoittaa uskontoaan, sillä se on muslimin ja jumalan välinen asia. Mielenkiintoista kuitenkin on, että rituaalisuuden puutteesta puhutaessa tämä oikeus kritisoimiseen kuitenkin otettiin, mikä kenties myös liittyy siihen, että käännyttäisillä on taipumus (yli?)korostaa rituaalisuuden merkitystä. Kun kääntyneet joutuvat ”palaamaan alkulähteille” ja opiskelemaan kaiken itse perheen ja suvun kautta periytyneen sijaan, minkä vuoksi myös monet radikalisoituvat, opiskelun ja tiedon etsimisen puuttuminen syntymuslimien uskonnollisuudesta voi joidenkin mukaan johtaa muun muassa siihen, että nämä eivät välttämättä tiedä esimerkiksi joidenkin islamilaisiksi luettavien käytäntöjensä tai ajattelutapojensa taustalla olevia, islamilaisiin lähteisiin perustuvia syitä ja perusteluja. Opillisten perusteiden tai perusteluiden puuttuessa nämä saattavat siis noudattaa esimerkiksi vain niitä sääntöjä, jotka ongelmitta soveltuvat ja sulautuvat suomalaiseen yhteiskuntaan ja tapakulttuuriin. Tästä puhuttiin paheksuvaan sävyyn, mutta toisaalta maahanmuuttajamuslimien suhtautumisen nähtiin olevan joustavampaa ja omalla tavallaan järkevämpää. Maahanmuuttajat toteuttavat niitä käytäntöjä, jotka heidän kokemukseensa Suomesta näyttävät mahdollisilta ja tarkoituksenmukaisina sen sijaan, että he vaativat niiden suhteen erityisiä oikeuksia.

H: Tää suomi systeemi et mikään ei, et ei oo olemas mitään välimuotoo, on vaan minä ja ne muut, toi tai toi, kaikki on mustavalkosta, et ku on niin paljon sitä harmaata, ja siel harmaalla alueella on yhekskyt prosenttia niistä suomen maahanmuuttajamuslimeista.. ne on, ne on ihan cool kaiken kans, mut sitte on ne suomalaiset joille ei mikään ei käy.. et kirotaan lähinnä kaikki syntymämuslimitki siks et ne tekee kaiken väärin, et ne seuraa väärää oppineita tai ne ei oo koskaan lukenu mitään kirjoja tai.. et niitten se islam on niinku.. tavallaan vanhemmilta esimerkistä et ne tekee asiat koska ne on opetettu siihen ja ne on aina tehny niin, me ollaan jouduttu opetteleen kaikki erikseen kirjoista ja kansista, et se on ihan, se on meille ihan eri asia.

Opiskelun puuttumisen ja islamilaisten lähteiden puutteellisen tuntemuksen vuoksi maahanmuuttajamuslimit eivät välttämättä koe esimerkiksi huivin käyttöä uskonnolliseksi velvollisuudeksi vaan kulttuuriseksi käytännöksi. Esimerkiksi tämän vuoksi (kääntyneiden mukaan) maahanmuuttajamuslimi saattaa luopua vaikkapa huivin käytöstä integroituaan – tai integroituaan – suomalaiseen yhteiskuntaan.⁴⁰ Toisaalta kääntyneiden mukaan Suomessa elävät maahanmuuttajamuslimit eivät pidä kaikkia kääntyneiden islamin pakottaviksi määräämiä ja sellaisina ehdottomiksi koettuja uskonnollisia velvollisuuksia tarpeellisina tai edes mahdollisina elettäessä ei-muslimiyhteiskunnassa eli siis ympäristössä, jossa ne eivät ole yleisiä käytäntöjä, ”maan tapa” tai aina edes käytännössä mahdollista toteuttaa tai ainakaan yksinkertaisesti järjestettävissä. Myös haastattelemistani suomalaisnaisista se, joka ei käyttänyt huivia ulkona liikkeessaan, perusteli ratkaisuaan sillä, että esimerkiksi juuri hunnuttautumiskäytäntö ei täyty tarkoitustaan suomalaisessa yhteiskunnassa. Vaikka islamilaisittain (tässä siis *hijabiin* huiveineen päivineen) pukeutuminen voisi vahvistaa hänenkin uskonnollista identiteettiään ja suhdetaan muslimiyhteisöön, hän kokee ”maassa maan tavalla” -ajattelun itselleen helpommaksi - ja niinkin ristiriitaisia tunteita herättävän tekijän kuin musliminaisen huivin ollessa kyseessä myös perustelluksi.

H: Mä oon miettiny, nää ulkoset tunnusmerkit et Suomen olosuhteissa se että laittaa huivin päähän tai että laittaa abayan⁴¹ päälle ni se ei toimi siinä tarkoituksessa mihin se on mun mielestä tarkotettu.. et ku sen tarkotus on et ei herätä huomiota, ja se et se suojelee naista, mutta siis helposti musta tuntuu et täällä käy sit toisinpäin että.. toisaalta mä ymmärrän sen että jos valitsee et käyttää näitä vaatteita, ni siinä saa toisenlaisen identiteetin.. elikkä henkilöä ei katota välttämättä et se on suomalainen, sitä katotaan et se on todennäköisesti menny naimisiin jonku muun maalasan kans tai, tai sitte että se on syntyjäänki jostain muualta.. ja tota, siis sinällään toisaalta se helpottaa sitä painetta, niinkö siis jotakin ristiriitoja mitä siitä tulee, uskonnon kautta.. [---] sit vielä sekin että mun mielestä näillekki on omat paikkansa että siis ku miettii et mikä on säädyllistä pukeutumista ni kyllähän se vaihtelee ihan yhteiskunnasta toiseen, että et paikoissa vaan on erilaiset säännöt et ei täällä ihm-, siis miehet ei mee täällä hulluiksi jos ne näkee naisen teepaidassa mut jos nainen menee teepaidassa jossain muussa maassa ni tilanne saattaa olla ihan toinen.. et sitte jos.. jos mä muutan sen mun kihlatun kans sinne ((miehen kotimaahan)), mä varmasti ihan mielelläni käytän siellä niitä paikallisia vaatteita, koska siitä on yksinkertaisesti mulle kaikki hyöty, ja sit ((nauhahten)) lisäksi mä voin olla iloinen et se kuuluu mun uskuntoon, että.. nii.. et suomessa mä oon aatellu et mä yritän pukeutua silleen suomalaisesti ja silleen mitä mä itte katon et ois säädyllistä, et mun mielestä kyllä jokainen ihminen voi itte muodostaa tavallaan sen oman rajansa, toisaalta..[---] nii.. en mä tiä siis, toi sääntöhakuisuus ei kuitenkaan mun mielestä oo islamissa se pääjuttu koska sen ois tarkoitus kuitenkin olla helppo ihmisille, et.. miks tehä siitä vaikeampaa kuin sen tarvii olla.

Puheenvuorossa tulee esiin myös se, että joidenkin käännyneiden hunnuttautuminen/huivin käyttö on ikään kuin kannanotto, solidaarisuuden ja yhteenkuuluvaisuuden osoitus muslimeille – ja sellaisena myös tekee eroa heidän ja suomalaisten enemmistön välille. Vaikka naiset jo aiemmin kerrotun perusteella ”irtisanoutuvat” varsinaisesta poliittisesta islamista, jo heidän pelkkä olemuksensa on omalla tavallaan poliittista. Huivin käyttöä voidaan pitää vastarinnan ja ”vieraaseen” samastumisen merkinä.

⁴⁰ Toisaalta myös tutkimustietoa siitä, että monet mamut myös aloittavat huivin käytön Suomeen tullessaan – kiinnittää kotikulttuuriin ja siihen liittyvään identiteettiin?

⁴¹ *Abaya* on kaapumainen vaate, joka peittää koko vartalon käsiä/kämmeniä ja päätä lukuun ottamatta.

Ympäröivä yhteiskunta olettaa huivittomuuden normiksi – joka koskee siis etenkin etnisiä länsimaisia – joten huivin käyttö edellyttää rohkeutta ja ylpeyttä.⁴² Jotkut haastattelemistani naisista totesivat myös, että suomalaiskäännynäiset käyttävät tietoaan ja uskonnollista aktiivisuuttaan ikään kuin väärin, toisin tekevien – siis useimpien maahanmuuttajamuslimien ja myös toistensa – kontrolloimiseen ja tuomitsemiseen. Sääntöjä ja rajoja pidetään tärkeinä, ja monet pyrkivät myös hyvin pikkutarkkojen määräysten noudattamiseen, mutta niiden tuntemista ei pitäisi käyttää ”aseena” muita muslimeja vastaan tai toisaalta itsensä korottamiseen toisia ylemmäs.

H: ...sit on ne säännöt ja rajat, mitkä niinku.. tekee elämästä helpompaa.. et koska islamin mukaan mitään ei oo annettu meille niinku vaikeudeks, et siis et uskonnon ei pitäis tehdä elämästä vaikeeta, vaan helppoo, mut ihmiset ite tekee siitä itselleen vaikeeta just sillä nippletiedon kalastamisella, siis tieto on aina hyvä ja meiän kuuluu hankkia tietoo, siis tiedon etsiminen on islamissa tärkeetä, se ei, siis mä en missään nimessä väheksy sitä, mut et eiks sitä vois lähinnä sit kerätä niinku.. ää.. jotta voi levittää islamia ja saada hyvää oloa eikä suinkaan sen takia et voi tuomita muita.

Suomalaisten tai Suomessa asuvien muslimien näkökulmaa, suhtautumistapoja tai asenteita suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan ei edusta mikään tietty yksittäinen taho. Yksi yritys jonkinlaisen yhtenäisen näkökulman ja edustajan järjestämiseksi perustettiin syksyllä 2006 (Kankkonen 2008, 143) Suomen Islamilainen Neuvosto (SINE ry.), joka ”toimii islamilaisten yhteisöjen edustajana Suomessa, ja se edustaa 19 jäsenjärjestöään. SINE antaa jäsenjärjestöjensä yhteisen, virallisen kannan eri kysymyksiin” (Suomen Islamilaisen Neuvoston mediatiedote 21.4.2009). Neuvoston toiminnasta tai sen luonteesta Suomen muslimien edustajana ei tosin ole oltu yksimielisiä (esim. Kankkonen 2008, 144-145). Omassa aineistossani esimerkiksi juuri laajemmalti Suomen muslimien äänenkannattajaksi (ainakin edustajien mukaan; KPK 2.12.2010) profiloitunut Suomen Islamilainen Neuvosto mainittiin vain yksittäistapauksissa, kun taas esimerkiksi pääosin suomalaisten, islamiin kääntyneiden miesten muodostaman, aktiivista lähetystyötäkin tehneen Islamin Aika⁴³ -yhdistyksen yhteyteen perustettu Suomen Islamilainen puolue saivat haastattelemiltani naisilta pääpiirteissään negatiivisia kommentteja (ks. Luku 5.2.1.). Myöskään suomalaisten käännynäisten keskuudessa Suomen islamilainen puolue ei siis saa varauksetonta kannatusta, ja myös haastattelemistani naisista jotkut epäilivät (heidän mielestään ”maltillisten”, ts. maallistuneiden) maahanmuuttajamuslimien suhtautuvan puolueen toimintaan ja tavoitteisiin epäilevästi tai negatiivisesti. Puolueen katsotaan edustavan jyrkkää islamin tulkintaa, johon edes tulkintani mukaan suhteellisen ”fundamentalistisesti” (vrt. Salih 2001) suhtautuvat informanttini eivät samaistu tai suhtaudu myönteisesti.

⁴² Vastaavia näkemyksiä esitettiin mm. erään tanskalaisen ei-muslimin kokemuksia huivinkäyttökokeilusta kertovassa YLE FST5:n ohjelmassa Liinakokeilu (osa 3/3 esitetty 22.3.2009).

⁴³ Islamin Aika ry.:n virallinen kotisivu osoitteessa www.islaminaika.com oli suljettuna maaliskuuhun 2010.

H: Yleisesti koska se on myöskin tota noin.. mun ymmärtääkseni ne on kaikki suomalaisia jotka on sen puolueen perustanu tai nii tota noin.. öö.. ni mä luulen et se ei oo saanu yleisesti ulkomaalaisten muslimien tai kaikkien suomalaistenkaan kannatusta.. en mä nyt ite mä en oo sitä vastaan enkä mä oo puolesta mut semmoinen niinkö.. öö.. öö.. miten mä nyt sanoisin.. että joillain suomalaisillaki koska ne edustaa tietynlaista islamin tulkintaa, mut se ei oo koko islam vaan se on semmone et se on tietty tulkinta ((naurahtaa)) mut sitte... öö musiikki on haram, mut ei sitä oo Koraanissa sanottu et musiikki on haram ((nauraa)) esimerkiksi, jotain tämmöisiä niin kuin, ni sitte semmoisissa asioissa mä en oo niinkö samaa mieltä, koska ne on, mut sitte moni, monella suomalaisella ni tulee semmoinen tietty... tiukka islamin tulkinta, ni tuota nii... semmoisissa asioissa en aina oo samalla linjalla.

Tom Kankkosen (2008) haastattelemat muslimit mainitsivat, että maahanmuuttajien äänten saamisessa puolueelle voi olla ongelmana se, että muslimit eivät tunne Suomen islamilaisen puolueen perustajahahmoa Abdullah Tammea tai tämän ystäviä. Jotkut mainitsivat myös pelkäävänsä yleistämistä, siis sitä, että Tammen ja tämän kannattajien tai ystävien jyrkät kannanotot saavat paljon julkisuutta ja yhdistetään koko muslimiyhteisöön. (Kankkonen 2008, 145) Muutamat informanteistani ottivat myös melko jyrkästi kantaa Suomen islamilaisen puolueen toimintaan ja siihen, että tämän (jota siis ainakin suomalaisten valtavirran silmissä pidetään ”kaikkien” Suomen muslimien äänitorvena; KPK 3.4.2009) edustajat saavat yksittäistapauksina julkisuudessa niin paljon huomiota. Eräs myös käytti pitkän puheenvuoron kritisoidessaan sitä, että Suomen pienessä ummassa ”kaikkien oletetaan olevan samaa mieltä”: esimerkiksi kyseisen puoluetta kritisoivat voivat joutua yhteisössään paheksunnan kohteeksi.

H: Mulle ainaki sanottiin aina et, että no jos et sä kannata islamilasta puoluetta ni et sä oo mikään muslimi, mä että aijaa ((nauraa)) joo si..se on jotenki niin.. sä et voi, sä et voi koskaan olla, aina ne sanoo no sä et oo kunnan muslimi jos sä ajattelet noin, et mun mielestä mulla on ihan islamilaiset mielipiteet et mä oon yleensä ajatellu sitä asiaa ja tutkinu sitä tarkkaan ennen ku mä sanon mitään...nonnii, et sä voi olla muslimi jos sä ajattelet noin, sä oot tomonen maltillinen muslimi, mä sanon et enkä ole, mä en ole mikään maltillinen muslimi.. et mulle islam on niinkun.. mun mielestä kaikki siel on ihan oikeutettua et en mä oo mikään maltillinen muslimi mutta sitten taas mun mielestä jotkut ihmiset, ne ei oo.. ne puuttuu epäolennaisiin asioihin, niinku tää islamilainen puolue, niin ei loppujen lopuks, ei me tarvita mitään puoluetta me pärjätään aivan hyvin, ja meillähän on se islamilainen neuvosto sine mikä on paljon parempi edustamaan muslimeita koska siinä on sentään kaikki ryhmät yhdessä, että ei me tarvita sellasta pientä ryhmää joka, josta ei ees tiedä että, mä en ees tunne tätä, tätä.. ja mä en ees tiedä minkälainen muslimi se on ja mihin se uskoo, et eihän kukaan ees tunne näitä tyypejä, ni mikä ne on nyt yhtäkkiä et ne edustaa meitä kaikkia, toihan on ihan järjetöntä.

Vaikka siis myöskään haastattelemani naiset eivät välttämättä kannattaneet Suomen islamilaista puoluetta, pitivät sen toimintatapoja väärinä ja puhuivat sen edustajista ”tiukan tulkinnan” edustajina, heistä jotkut kuitenkin halusivat erottautua ”maltillisista” muslimeista. Ympäristöltä odotetaan erilaisten harjoittamisen ja ajattelun tapojen sietämistä ja huomioimista, mutta toisaalta niiden kunnioittaminen edes oman yhteisön sisällä ei aina toteudu. Neuvottelu siitä, kuka Suomen muslimiyhteisössä saa ja voi käyttää ääntään ja esiintyä julkisuudessa näkyy myös ainakin jo siinä, millä tavoin haastattelemain naiset suhtautuivat omaan tutkimukseeni osallistumiseen. Useat mainitsivat myös eksplisiittisesti sen, että ”tavalliset suomalaiset muslimit” eivät saa ääntään kuuluviin erilaisten ”fundamentalististen” tulkintojen tai toisaalta keskustelun pyöriessä uskonnosta rippumattomista syistä maahanmuuttajien ympärillä.

Suomalaisten, jotka katsoivat islamin universaalisuuden korostuksesta huolimatta harjoittavansa erityisen ”suomalaista islamia”, elämä on ”tavallista” eikä siksi kiinnosta mediaa tai suurta yleisöä.

H: Monet meistä, varsinkin suomalaisista, okei ollaan niinku opiskeltu ja ollaan työelämässä ja.. ollaan sille ihan tavallisii ihmisii, mut ei meistä oo ikinä juttui lehdissä, koska ((naurahtaen)) me ollaan niin tylsiä, ei meidän elämä eroo enää jostain perus suomalaisten elämästä loppujen lopuks, et niitten jotka on kuuden lapsen äitejä ja on kotona ja käyttää kasvohuivia ni okei, niiden elämä on aavistuksen verran erilaista, ne on mielenkiintosii, suomalaiset rakastaa sosiaalipornoa, kato kuinka paljon meil on realitysarjoja telkkaris,.. mut sitte.. meillä ei, meiän elämä on aika tylsää, no okei mä käyn ehkä kahvituolla työpaikalla rukoilemassa, mut ei se nyt oo enää niin kummallista.

Kirsi Juhila (2004) puhuu tällaisesta puhetavasta yhtenä vastapuheen muotona, ”tavallisuusretoriikka”: muuttaakseen enemmistön katsomisen tapaa marginalisoidut ihmiset joutuvat erityisesti puolustelemaan tai korostamaan omaa tavallisuuttaan. Tietyn ryhmän edustajina – tässä siis suomalaisina muslimikäännynnäisinä – haastatellut kommentoivat oletetun jäsenyyden heille tarjoamia identiteettejä pyrkimällä irrotautumaan leimatun ryhmästä ja siihen kiinnitetystä ominaisuuksista. (Juhila 2004, 30)

Toisaalta tilanteissa, joissa kulttuuriset tavat ja käytännöt tulevat ilmi, kääntyneet kokevat myös velvollisuudekseen myös ”valistaa” syntymuslimeita ja selittää kulttuuristen ja varsinaisten islamilaisten käytäntöjen eroja; maahanmuuttajat eivät heidän mukaansa välttämättä kykene tähän erontekoon itse. Maallistuneisuuden ja tiedon puutteellisuuden ohella maahanmuuttajamuslimien uskonnon harjoittamista leimaavat kääntyneiden puheen perusteella kulttuuriset tavat ja käytännöt. Sen lisäksi tai kenties sen seurauksena, että maahanmuuttajat eivät useinkaan aktiivisesti opiskele islamilaisia lähteitä tai lue islamilaista kirjallisuutta, haastattelemini suomalaisten kääntyneiden mukaan maahanmuuttajamuslimien islamissa tai heidän islamilaisina pitämässään uskomuksissa ja käsityksissä heijastuu heidän kotikulttuurinsa ja siihen liittyvät tavat tai käytännöt. Tämä liittyy informanttien puheen perusteella usein juuri tiedon puutteeseen: koska islam omaksutaan käytäntöjen ja tapakulttuurin, ei varsinaisten opillisten lähteiden (Koraani, ”luotettavat” hadithit) kautta, rajat kulttuurin mukanaan tuomien ja ”oikeiden” islamilaisien ajatusten tai tapojen välillä on hämärtynyt.

H: Se ero ehkä suomalaisissa on että minkä nyt vois sanoo ku tää ei oo muslimimaa ni me ehkä pystytään sit semmoset jotka on syntyny muslimimaahan ja eläny muslimina ja myös omassa kulttuurissaan, ni niille monesti tulee mukana sellaset mitä he on vaikka oppinu omalta perheeltään et saatta olla et se saattaa olla heiän kulttuuriaan vaan et ei ne oookkaan islamia, että meiltä niinku... suomessa sit se on helpompi ehkä meidän erottaa se, kun opiskelee islamia, et mitä vaikka joku maahanmuuttaja musliminainen sulle kertoo ni, ehkä me huomataan että se onki sit sitä hänen kulttuuriaan mitä hän aattelee koska hirveesti on semmosta sekottunutta tapaa mikä on ehkä sen maan... tosi kaukaisuudesta ja se on vaan sekottunu islamiin ja sitten sil ei tavallaan oo sitä uskonnollista pohjaa olemassa olleena.

Kääntyneet, jotka omassa uskossaan ja uskonnon harjoituksessaan haluavat nojata islamilaisiin lähteisiin ja kirjallisuuteen, haluavat myös tietoisesti erottautua maahanmuuttajien kulttuureihin kiinnittyvistä tai niistä kumpuavista käsityksistä. Islamilaisesta kulttuurista ja maahanmuuttajien islamista pu-

huessaan he korostavat sitä, että heidän oma islaminsa on kulttuurista puhdasta, eivätkä he islamiin *uskontona* kääntyessään ole kääntyneet islamilaiseen *kulttuuriin* - tai ainakaan sellaiseen islamilaiseen kulttuuriin, joka ”tavallisten suomalaisten” keskuudessa usein kiinnittyy eritoten arabimaiden kulttuuriin ja käytäntöihin.

H:Suomalaisilla on varmaan enemmän et se on enemmän sen uskon.. et totta kai me siis *islamin* kulttuurisia juhlia vietetään ja tällain näin mutta se ei oo meille sekottunu sitte, jos ei nyt oo sellanen tapaus et seuraa hirveesti niitä miehen... mutta, me ollaan suomalaisia ja me ollaan kääntynyt muslimiksi ja vaikka mulla on somalimies ni mä en silti oo kääntyny somaliksi mentyäni hänen kanssaan naimisiin että mä haluan olla vaan se muslimi että, haluan olla suomalainen muslimi, niin, että mä oon silti suomalainen, kyllä, ja haluan noudattaa vaan islamia enkä mitää.. mitään.. kulttuurin löpinöitä.

Julkisuudessa on esitetty paheksuvia näkemyksiä siitä, että esimerkiksi juuri islamilaiseen pukeutumistyylisiin sitoutuvat länsimaiset osallistuvat länsimaista kulttuuria rapauttavan ”arabi-imperialismin” kannattamiseen ja tukemiseen. Useat omista informanteistani kuitenkin itse paheksuivat juuri tuon arabi-identiteetin omaksuvia kääntynneitä: kääntyessään islamiin he eivät ole kääntyneet arabeiksi vaan muslimieiksi. Yllä puhunut nainen mainitsi tästä ”kulttuurista puhtaan islamin” esittämisestä esimerkiksi käytännön elämästä vaikeuden löytää kulttuurisista merkeistä ja viitteistä karsittuja islamilaiset normit täyttäviä – siis ”suomalaiseen islamiin” sopivia - vaatteita.

H: Esimerkiks pukeutumisessa mua harmittaa se et ei kaupasta löydy sellasia niinku kunnon peittäviä vaatteita mistä mä tykkäisin, mutta tavallaan mä en tykkää sit taas noista markkinoilla olevista muslimivaatteista koska ne on sitte liian.. ne on aina jonku kulttuurin tunnusmerkkejä et on jotain glitteriä tai kirjailua tai värejä.. on niin.. mä haluisin semmosia vaatteita löytää mitkä tuntuis suomalaisilta mutta ois myös islamilaiset kriteerit täyttäviä.. että.. niitä kyllä netistä kyllä löytyy että on huomattu tää länsimaisten muslimien tarve että.. on sellasia vähän ehkä yksinkertaisempia.. ja semmosia länsimaisemman näköisiä ne materiaalit ja.. ja sopiiki justiin niinku eri ilmastoihinki et ei vaan kuumaan ne vaatteet.

Osaltaan tämä liittyy siis myös käytännöllisyyteen: tiettyyn kulttuuriin ja samalla myös fyysiseen ympäristöön ja ilmastoon soveltuvat vaatteet eivät aina sovellu sellaisenaan länsimaisten muslimien käytettäväksi, vaan muun muassa juuri vaatetus kaipaa vielä ”tuotekehittelyä” islamilaiset normit täyttävien mutta käytännön elämään soveltuvien ratkaisujen löytymiseksi (uusi asia lännessä – ei vielä valmiita ratkaisuja – liittyy edelleen suomalaisen islamin rakentamiseen: halutaan esim. arabikulttuurista (arabien tavoista) riippumattomia ratkaisuja). Toisaalta eräs nainen kritisoi myös joidenkin suomalaisten kääntyneiden ryhmien keskuudessa yleistä tapaa pukeutua esimerkiksi kokomustiin ja hyvin peittäviin vaatteisiin, sillä hänen mielestään ne ovat ”arabien vaatteita”, eivätkä sinänsä siis kuulu tai sovi ”suomalaiseen islamiin”. Tässä yhteydessä kuitenkin esimerkiksi suomalaisessa yhteiskunnassa yleisesti keskustelua herättänyttä ja suomalaiseen yhteiskuntaan sopimattomana pidettyä kasvohuntua, niqabia ei luettu ”arabien vaatteeksi”, vaan sen käyttö on kunkin omassa harkinnassa islamilaisten op

pien noudattamisen/tulkinnan tavan mukaan. Myös suomalaiskäännynnäisissä on niqabin käyttäjiä⁴⁴, ja omista informanteistanikin yksi kertoi käyttävänsä sitä toisinaan erityisesti ”ahdistaviksi” kokemissaan tilanteissa; näistä esimerkiksi hän mainitsi yliopiston pääsykokeet, joissa on paljon ihmisiä tiiviisti samassa tilassa, ja joissa hän on joutunut miesten kanssa epämiellyttävän tiiviiseen kontaktiin. Niqabin käytön perustelut siis voivat löytyä islamista uskontona kulttuuristen käytäntöjen sijaan, toisin kuin suomalaisten valtavirta ymmärtää.

Kääntyneet siis kertovat, että maahanmuuttajat pitävät islamiaan ikään kuin kotikulttuuriinsa kuuluvana, eivätkä uskonnolliset velvollisuudet sido/velvoita heitä sen ulkopuolella varsinaisen uskon pysyvyydestä huolimatta – ja toisaalta he eivät välttämättä edes tiedä, että uskonnon harjoittaminen olisi Suomessa edes mahdollista. Jälleen kerran suomalaiset toimivat ikään kuin välittäjinä suomalaisen yhteiskunnan ja maahanmuuttajamuslimien välillä: aktiivisesti islamia harjoittavat kääntyneet osoittavat, että myös näkyvä uskonnon harjoittaminen on Suomessa mahdollista ja myös enemmän tai vähemmän hyväksyttävää – uskonnollinen vakaumus ja sen toteuttaminen arkielämässä ovat henkilökohtaisen valinnan kysymyksiä. Kääntyneet toimivat paitsi ”välittäjinä” muslimien ja yhteiskunnan välillä, myös tarjoavat maahanmuuttajille esimerkin/vaihtoehtoisen (tulkinnan), joka ei enää ole sidoksissa näiden vanhempien tai suvun uskontoon tai kulttuuriin vaan perustuu ennen kaikkea henkilökohtaiseen valintaan (Allievi 2002, 26). Ristiriitaista tässä on suomalaiskäännynnäisten kohdalla se, että heidän puheessaan tuo valinnanvapaus näyttää tarkoittavan ennen kaikkea vapautta *harjoittaa* islamia, ei niinkään vapautta *olla harjoittamatta*, mikäli islamiin on syntynyt ja kasvanut.

Useat suomalaiset muslimit kokivat muslimiuden ensisijaiseksi identiteetikseen suomalaisuuteen nähden, mutta he eivät myöskään halunneet samastua kaikkiin maailman muslimeihin. Maahanmuuttajien tapauskonnollisuuden ohella myös erilaiset kulttuuriset painotukset ja uskontoon kuulumattomat, kulttuurin tuomat elementit saivat kääntyneiden puheessa negatiivisen kaiun. Maahanmuuttajat tuovat monesti mukanaan täällä islamiin leimattavia piirteitä, vaikka ne olisivat peräisin kotimaan tai -kansan kulttuurista uskonnon sijaan. Jotkut raportoivat myös siitä, että aktiivisesta ja näkyvästä uskonnon harjoittamisesta huolimatta joidenkin maahanmuuttajamuslimien on vaikea mieltää suomalaisen kääntyneen olevan todella muslimi: kääntyneet kertoivat joutuvansa usein perustelemaan ja selittämään kääntymispäätöstään suomalaisten enemmistön lisäksi myös maahanmuuttajille. Eräs nainen totesi, että maahanmuuttajamuslimit voivat suomalaisten tapaan pitää islamiin kääntynyttä ”vähän tyhmänä tai jotain”. Toisaalta muslimiyhteisössä, niin kääntyneiden kuin maahanmuuttajienkin kesken iloitaan uu-

⁴⁴ Esimerkiksi julkisuudessaakin usein niqabissa esiintynyt Maryam Elo (esim. YLE TV1:n Aamu-Tv 11.11.2009).

sista muslimeista, mutta joidenkin maahanmuuttajien voi olla vaikea ”ottaa tosissaan” suomalaista käännyttäistä (tämä liittyy myös jonkun mainitsemaan kohteluun ulkomailla: miksi muslimi, voidaanko pitää ”rehellisenä” vai onko jonkun muun kuin uskonnon perässä jne.). Esimerkiksi erästä naista oli kritisoitu Koraanin käsittelystä: siitä huolimatta että kyseinen nainen esimerkiksi käytti huivia ja islamiin kääntyminen oli yleisesti lähipiirin tiedossa, naapurin kurdilapsen mielestä hänen ei tulisi käsitellä Koraania koska se on *muslimien* pyhä kirja.

Kenties maahanmuuttajien (kääntyneiden mielestä) ”tiedon vähyyteen” tai toisaalta myös kotimaiden kulttuuriin liittyy myös se, että Suomessa he eivät välttämättä osaa kunnioittaa kaikkia, yksityiskohtaisempia sääntöjä esimerkiksi miesten ja naisten kanssakäymiseen liittyen. Eräs informanteistani esimerkiksi raportoi närkästyksestään siitä, että etenkin arabimiehillä oli hänen kokemuksensa mukaan ”paha tapa” tulla juttelemaan vaikkapa julkisissa kulkuvälineissä juttelemaan tms.; sama nainen kertoi välttävänsä miesten kättelemistä, mutta joissain tilanteissa ”jotka ovat liian ahdistavia” tai ”joissa ei voi mitenkään välttää sitä”, kuten esimerkiksi työhaastattelussa, hän pitää käsissään hanskoja. Hanskojen käytöstä taas seuraa se, että miehet eivät näe vihkisormusta eivätkä siis toisin sanoen tiedä hänen olevan naimisissa ja vierailta miehiltä ”kielletty”. Suomalaisten tai Suomessa asuvien muslimien keskuudessa ylipäätään esimerkiksi juuri kanssakäymistä koskevat normit tuntuivat olevan erilaisia; eräs nainen esimerkiksi kertoi miesten ja naisten välisen kommunikoinnin ja yleisen yhdessäolon olevan täysin erilaista hänen miehensä kotimaassa. Suomessa myös sääntöjen noudattaminen ja myös toisten muslimien tapojen seuraaminen ja arvosteleminen aiheuttavat jännitteitä. Suomalaisten muslimien yhteisöllisyys näyttäytyy tässä suhteellisen viileänä ja tarkasti erilaisten sääntöjen rajoittamana, toisin kuin arabimaissa, joissa yhteisöllisyys on jo uskonnosta riippumattakin toisentyypistä.

H: ”nyt siis ku me oltiin siel [aviomiehen kotimaassa] pari viikkoa, ni ei me oltu siel oltu varmaan viikkookaan ni ku mä sanoin, me oltiin mun miehen perheen kotona, siel oli sillai iso talo et meil oli siel hyvin tilaa ja näin, ja sit mä sanoin et mä voisin ihan hyvin kuvitella et mä asuisin täällä, ja sit siel oli silleen et siel oli talvi, ni siel oli silti yli kymmenen lämmintä, et välillä oli, sai olla ihan toppatakki päällä et oli niin kylmä mut siel oli kuitenkin siis semmoinen lämmin, ja ihmiset koko ajan tuli ja meni ja semmoinen... paljon enemmän semmosta niin kuin yh... jotenki et ihmiset oli lähellä toisiaan ku vertaa niin kuin täällä, et kaikki elää omissa kodeissaan ja niin kuin sillai hyvin eri tyyppistä [---] siel ei tullu ollenkaan semmosta niin kun monesti täällä sanotaan että miten niinkö öö.. öö miten naiset vähän semmost et hiljaa ja miehet miten tekee tai toimii ja tälleen et jos mä aattelen vaik niitä naisia siellä jotka mä tapasin ja näin, ni.. kaikki sukulaiset ja kaikki, kaikki puhu tavallaan, jos joku mies puhu niin sen päälle ja ihan samalla lailla ku ois täällä jossain, et sä oisit vaik sukulaisten luona tai jossain, et kaikki juttelee hyvin vapautuneesti ja, ei oo niinkö mitään, et ainoo et naisilla mullaksi oli huivi, et jos mun miehen veljiä oli siinä läsnä ja näin, mutta sit muuten et mä voin istua niiden kanssa ja me syödään yhdessä kaikki ja tälleen, et siinä mielessä mä mietin et se oli hyvin semmoinen vapautunutta ja siis semmosta niin kuin, siellä et ehkä enemmän ku täällä, koska tääl sit ehkä enemmän viel kaikki tuijottaa että tossa menee nyt sen vaimo ja joo sil on huivi ja mihin se nyt menee ja millaset vaatteet sillä on ja siis sillai, siel ei varmaan oo niin paljon sellasta ku se on... tavallaan kaikki elää niin.”

Yllä olevassa katkelmassa tämä nainen kertoo myös siitä, että voisi hyvin kuvitella elävänsä ”verkkai-
semmassa” kulttuurissa, jossa elämä ei olisi Suomen lailla eristäytynyttä ja esimerkiksi naiset ja miehet
toisistaan erottavaa. ”Suomalaisen islamin” tapa erottaa toisistaan miehet ja naiset, maahanmuuttajat ja
suomalaiset ja esimerkiksi tataarit ja kaikki muut näyttäytyi joidenkin naisten puheessa huonona asiana,
sillä Suomen muslimiyhteisö on ”jo muutenki pieni ja hajallaan”.

Kääntyneet ovat erään naisen mukana myös ”kovaa valuuttaa” muslimiyhteisön sisäisillä ”avioliitto-
markkinoilla”. Tähän mainittiin useampiakin syitä, mutta myös jo mainittu kääntyneiden aktiivinen us-
konnon harjoittaminen voi olla myös maahanmuuttajamuslimien kiinnostuksen taustalla: jakaessaan
elämänsä kääntyneiden kanssa monet islamilaisista käytännöistä lipsuneet mutta niitä kuitenkin jollain
tapaa kaipaavat maahanmuuttajat saavat uuden ja tuoreen kosketuksen omaan uskontoonsa. Eräs nainen
esimerkiksi kertoi oman nykyisin, aiemmin melko maallistunutta elämää eläneen aviomiehensä vai-
kuttuneen hänen henkisestä kehityksestään ja islamiin kääntymisen yhteydessä tapahtuneesta elämän-
muutoksestaan siinä määrin, että päätti aikanaan lähestyä tätä avioliittoaikeissa. Kääntyneen vaimon
myötä myös miehen uskonnollisuus oli ”tehostunut”, ja haastattelun aikoihin siis myös tämä aviomies
oli aktiivisesti harjoitettava muslimi (ts. rukoili, paastosi jne. aktiivisesti). Nykyisin tässäkin pariskun-
nassa roolit ovat jälleen vaihtuneet: tunnollisesti uskontoa harjoittavan kääntyneen vaimon myötä uu-
delleen oman uskonnollisuutensa tavoittanut mies on vuorostaan talouden ”tasaisempi” osapuoli, ja pa-
tisteli ajoittain myös harjoittamisen ”arkistumisen” vuoksi herpaantuvaa vaimoaan.

H: Et silleen, en tiä et, mä voisin, no en mä tiä mä voisin olla ehkä paljon.. tiukempikin, tai siis silleen omalla ta-
vallaan niinku kattoo tätä maailmaa vielä hyvin mustavalkoisena jos en ois sitte kavereitten kautta oppinu tätä asiaa
että [---] jotenki mies niinku.. tasapainottaa ku naisilla nyt on vähän tälleen et nää mielialat vaihtelee ((nauraen))
vaikkei, ku on hormonaalisia ja kaikkee ni jotenki ku mies on sellanen.. tasasen varma.. että tuntuu että ei sellasia
huonoja päiviä uskossa oo ku itellä on välillä silleen et minä mitään jaksu rukoilla ja mies vaan on et se rukoilee ja
se on niin, sille päivänselvä asia että [naisen nimi] nyt et ne tietyt asiat tehdään et se on yhtä päivänselvä asia ku
hengittäminen ja syöminen ja juominen.

Toki kaikkien omien informanttieni maahanmuuttajamiehet eivät olleet tai olleet olleetkaan maallistu-
neita: esimerkiksi kolme naisista kertoi aviomiehensä saaneen myös muodollista uskonnollista koulu-
tusta ja olevan oppineisuutensa vuoksi suhteellisen ”tarkka” islamilaisten käytäntöjen noudattamisessa.
Näiden naisten kohdalla verrattain oppinut muslimimies toimi paitsi aviomiehenä ja perheen päänä,
myös ikään kuin opettajana - erään sanoin ”henkilökohtaisena professorina”, joka oppineisuudellaan
tuki, kehitti ja syvensi myös kääntyneen uskonnollisuutta ja ennen kaikkea uskonnollisten käytäntöjen
taustalla olevaa tiedollista ulottuvuutta. Näissä parisuhteissa siis oppinut aviomies vastasi paitsi rak-
kauden ja kuulumisen, myös tiedollisen ja opillisen sivistyksen tarpeeseen. Näiden naisten kohdalla
avioliitto ei myöskään ollut perheen perustamiseen tähtäävä sitoumus, sillä molemmilla oli lapsia en-

nen nykyistä liittoa, vaan kenties ennen kaikkea juuri islamilaisen elämäntavan täydentymistä. Monet mainitsivatkin, että ilman muslimimiestä olo voisi olla yksinäinen ja lisäksi myös hengellinen kehittymien vaikeampaa, vaikka mies ei suoraan vaikuttaisikaan siihen, miten he uskontoaan harjoittavat.

Siitä huolimatta, että maahanmuuttajamuslimit toimivat vertailukohtana omaan uskonnollisuuteen ja uskonnon harjoittamiseen, ja vallitsevat puhetavat kritisoivat maahanmuuttajia näiden maallistuneisuuden ja ”kulttuurisidonaisuuden” vuoksi, myös kääntyneet ovat monella tapaa riippuvaisia maahanmuuttajamuslimeista myös uskonnollisessa mielessä. Informanttieni kertoman perusteella monet islamilaisista rituaaleista edellyttävät yhteisön läsnäoloa ja tunnustusta ollakseen päteviä; näin ennen kaikkea uskontunnustuksen ja avioliiton solmimisen kohdalla. Ollakseen ”validi” esimerkiksi uskontunnustus on lausuttava nimenomaan muiden muslimien läsnä ollessa, ja avioliittoa solmittaessa eräiden naisten mukaan merkittävää on paitsi imaamin vihkiminen, myös yhteisöllinen juhla, jossa siis imaamin vihkimä pari vastaanotetaan ja tunnustetaan muslimiyhteisössä avioparina (myöhemmin avioliiton julkistaminen tulee esiin moniavioisuuden yhteydessä). Käytännössä tämä tarkoittaa monien kohdalla esimerkiksi paikallisessa moskeijassa tapahtuvaa siirtymäriittiä, joka siis merkitsee myös konkreettista siirtymistä ja sijoittumista ”islamilaiseen” fyysiseen tilaan (vrt. Metcalf (toim.)!). Monen kohdalla ”muslimiyhteisö” merkitsee juuri ennen kaikkea maahanmuuttajia: ”suomalaisia muslimeita” (käännäisiä) on verrattain vähän, ja lisäksi Suomessa ”viralliset islamilaiset tahot” (uskontunnustus lausuttu moskeijalla, jossa imaamit jne. mamuja) ovat ainakin toistaiseksi pääosin maahanmuuttajia. Joidenkin uskonnollisten rituaalien ”onnistunut” suorittaminen edellyttää siis yhteisön läsnäoloa ja tunnustusta, eikä yksin suomalaisten muslimien yhteisö tarjoa joissain asioissa ”legitiimiä islamia” esimerkiksi siksi, että suomalaissyntyisten oppineiden puuttuessa esimerkiksi Suomen moskeijoissa toimivat imaamit ovat pääasiassa maahanmuuttajataustaisia tai ulkomaalaisia.

Suomalaisten käännäisten riippuvuus maahanmuuttajista näyttäytyykin juuri ennen kaikkea siinä, että useimmat Suomessa ja suomalaisissa moskeijoissa tai islamilaisissa yhteisöissä toimivista oppineista ovat ulkomaalaisia ja ulkomailla muodollisen islamilaisen koulutuksensa saaneita. Juuri kysymys oppineista on suomalaisen ja eurooppalaisen islamin muotoutumisen kannalta merkittävä. Myös omat informanttini mainitsivat tärkeäksi sen, että länsimaihin ja heidän kannaltaan etenkin Suomeen olisi tärkeää saada suomalaisia, länsimaisia tai ainakin länsimaisen koulutuksen saaneita oppineita, jotta näillä olisi kokemusta ja tietämystä myös suomalaisesta/länsimaisesta kulttuurista ja elämäntavasta. Näiden tuntemus on monien informanttieni mukaan tärkeää, jotta oppineet osaisivat esimerkiksi

antaa uskonnollisissa kysymyksissä suomalaisiin/länsimaisiin olosuhteisiin sopivia fatwoja. Julkisuu-
dessakin on esitetty Suomessa pelonsekaisia näkemyksiä siitä, että länsimaisten muslimien kouluttami-
nen arabimailla on vain yksi askel matkalla myös lännen islamisoitumiseen ja radikaalin poliittisen is-
lamin leviämiseen (KPK 2009-2010). Suomalaisia on kerrottu lähteneen esimerkiksi Saudi-Arabiaan
saamaan islamilaista muodollista koulutusta, mikä on saanut aikaan hyvin voimakkaita reaktioita ja
pelkoa ”arabimaiden terroristiopistojen” vaikutuksesta länsimaisten muslimien radikalisoitumisessa.
Osin pelko voi olla aiheellista, koska juuri kyseiset opiskelevat ja aktiiviset, etenkin radikaaleja tulkin-
toja kannattavat käännyttäiset, voivat olla potentiaalista ainesta militanteille ryhmittymille. Muslimien
enemmistön näkökulmasta kuitenkin länsimaisten, koulutettujen oppineiden tarve on varsin käytännöl-
linen: länsimainen muslimiyhteisö yksinkertaisesti tarvitsee länsimaiset olosuhteet ja yhteiskunnan
tuntevia oppineita voidakseen harjoittaa uskontoaan harmonisessa suhteessa ympäröivään yhteiskun-
taan, ja länsimaissa tarjottava muodollinen koulutus on hyvin olematonta verrattuna esimerkiksi Lähi-
idän kuuluisiin islamilaisiin yliopistoihin.

Esimerkiksi Tariq Ramadan (2004) huomauttaa, että juuri länsimaisten, länsimaissa syntyneiden ja
kasvaneiden ja siten länsimaisten yhteiskuntien olosuhteet tuntevien oppivien toistaiseksi puuttuessa
länsimaisten muslimien on erityisen tärkeää ajatella itse sekä käydä maltillista neuvottelua ympäröivän
yhteiskunnan kanssa eristäytymisen ja vetäytymisen sijaan. (Ramadan 2004, 62-79) Omien informant-
tieni puheessa korostunut ajatus siitä, että heidän harjoittamansa islam edustaa ”puhdasta”, kulttuurista
riisuttua uskontoa, heidän puheestaan nousee esiin kova tarve erityisen suomalaisen islamin rakentami-
seen. Tällä tarkoitetaan usein epäilemättä suomalaiseen yhteiskuntaan soveltuvaa ja ongelmitta harjoi-
tettavaa islamia, jonka muotoutuminen useiden mielestä edellytti muun muassa juuri suomalaisten op-
pineiden koulutautumista. Toisaalta ”suomalainen islam” voidaan tulkita uskonon harjoittamisen ta-
vaksi, joka eroaa paitsi maahanmuuttajien kulttuurisidonnaiseksi koetusta islamista, tataarien ja muiden
Euroopan vanhojen muslimiväestöjen maallistuneesta islamista, sekä toisaalta myös arabimaihin liitet-
tävästä, islamististen fundamentalistiliikkeiden islamista ja myös patriarkalisesta kulttuurista. Ei siis
ole lainkaan yhdentekevää, mihin kategoriaan tai ryhmään kukin muslimiyhteisön sisällä määrittyy, ja
minkälaiseksi kunkin ryhmän käytännöt muodostuvat. Huomionarvoista on kuitenkin se, että huoli-
matta yhtenäisyyttä ja suomalaisen, pienen muslimiumman tiiviyyttä korostavista puhetoivoista suoma-
laiskäännyttäiset tekevät selkeitä eroja paitsi muihin etnisiin muslimiryhmiin, toisaalta myös keske-
nään. ”Lahkoutuminen” ja erilaisten ryhmittymien muodostuminen suomalaisten käännyttäisten kes-
kuudessa kertoo paitsi moninaisista tavoista harjoittaa islamia, myös moninaisista tavoista identifoida

itseään ja asemaansa suomalaisessa yhteiskunnassa.

6.2.2. Maahanmuuttajat ja suomalaiset – keskinäiset suhteet

Joidenkin haastattelemieni naisten mukaan kääntyneet joutuvat myös perustelemaan omaa uskonratkaisuaan tai aktiivista uskonnon harjoittamistaan maahanmuuttajamuslimeille. Maahanmuuttajamuslimien voi heidän mukaansa olla vaikea ymmärtää, että länsimaiseen elämäntapaan ja uskonnolliseen käyttäytymiseen sosiaalistuneet suomalaiset valitsevat kokonaisvaltaisen ja monilla tavoilla verrattain velvoittavan islamin elämäntapansa ja maailmankatsomuksensa perustaksi.

H: Jostain syystä jotkut tuota syntyperäiset muslimit on ehkä vähän.. voi kokee että jotenki nuivasti suhtautuu tai sillä tavalla et ei oo niin ystävällisiä mutta en tiedä.. ehkä en, ehkä tää kuuluu sit siihen kansallisuuteen et varmaan vaan.. ihmisillä ei sitte oo ihan niin hyvä fiilis ollu sillon tai joku muu tällanen

A: mistä sä luulet et se johtuu et niinku..

H: jotenki voi olla että ku.. on vaikee ottaa yhtäkkiä tosissaan jotain suomalaista muslimia tai sillä tavalla sitten

A: joutuus niinkö tavallaan sit enemmän perusteleen tai jotain sit heille

H: joo, joo kyllä joutuu että on.. no ei.. ehkä ei oo sitte ollu, ehkä jotkut on jopa pitäny (naurahten) jotenki vähän.. tyhmänä kun on palannu islamiin.. tai sillä tavalla.. ja sitten.. (nauraa) en osaa kyllä sen paremmin kyllä sanoo, että tällasta on tullu.

Jotkut kertoivat myös maahanmuuttajamuslimien olevan hyvin kiinnostuneita kuulemaan heidän kääntymistarinoitaan ja islaminuskoon johtaineita syitä. Toisaalta tämä lienee puhdasta uteliaisuutta ja mielenkiintoa, mutta joku kertoi maahanmuuttajamuslimien myös epäilleen islamiin kääntymisen motiiveja ja sitä, voisiko moinen ratkaisu todella johtua puhtaasti vain uskosta jumalaan ja halusta noudattaa tähän liittyviä määräyksiä. Aiemmin pohdin vastaavan epäilyn esiintymistä suomalaisten suhtautumisessa. Se, mitä maahanmuuttajat kääntyneiden mielestä mahdollisesti epäilevät noiksi suomalaisten kääntymisen kyseenalaisiksi motiiveiksi, ei kuitenkaan aineistostani selviä.

Maahanmuuttajat ovat syntyneet muslimeiksi, ja he pysyvät muslimeina väljästä suhtautumisesta tai jopa täydellisestä islamin harjoittamisen puutteesta huolimatta, mutta kääntyneen on ikään kuin jatkuvalla harjoittamisellaan ja uskonnollisuudelle omistautumisellaan todisteltava paitsi itselleen, myös muulle muslimiyhteisölle ja tässä etenkin maahanmuuttajille olevansa uskonsa ja uskonnollisuutensa kanssa tosissaan.⁴⁵ Sama ”tosissaan ottamisen” vaikeus näkyy monien kääntyneiden mukaan myös suomalaisten suhtautumisessa. Ympäröivän yhteiskunnan, niin ”tavallisten” suomalaisten kuin maahanmuuttajamuslimienkin voi olla vaikea ymmärtää suomalaisen käännynnäisen henkilökohtaista tarvetta oman vakaumuksensa noudattamiseen. Koska esimerkiksi huivin käyttö ei ole osa suomalaisnaisten suomalaista kulttuuria – siitä huolimatta, että heidät suljetaan sen ulkopuolelle, heidän oletetaan to

⁴⁵ Samasta asiasta ulkomailla ”muslimimaissa” ks. Luku x.x. (maailmanlaajuisesta ummasta puhuttaessa)

teuttavan sitä ja poikkeamista kritisoidaan – käännyntäisten katsotaan käyttävän sitä vapaaehtoisesti.

H: Monesti voi olla että sitte taas se et ku suomalainen on ite valinnu tämän uskontonsa ja haluaa käyttää huivia ja näin ni sitä aatella semmosena asiana et sen voi halutessaan niinku.. jättää sen ettei se oo niin tärkeä, ku esimerkiks vaikka jonku somalialaisen että okei se on hänen *kulttuuriaan* ni ei *hän* voi ottaa huivia pois.

Sekä maallistunut suomalaisten valtaväestö että maahanmuuttajamuslimit voivat ikään kuin edellyttää selityksiä ja perusteluja hyväksyäkseen tai edes suvaitakseen käännyntäisten uskonnon harjoittamisen intensiivisyyttä. Tämä todistelun tarve kiinnittyy tämän informantin puheessa olennaisesti siihen, miksi niin monet kääntyneet etenkin islaminsa alkuvaiheessa ovat taipuvaisia hyvin tiukkaan islamin tulkintaan ja ehdottoman islamilaiseen elämäntapaan sekä myös muiden uskomisen tai etenkin harjoittamisen tapojen paheksumiseen tai jopa tuomitsemiseen.

H: Ei kukaan sano syntymämuslimeille et sä et oo enää muslimi sen takia et ne nyt jää kiinni jostain jutusta, esimerkiks [maahanmuuttajatuttava teki islamilaisittain isoja syntejä ja] jäi kiinni siitä, ei kukaan sanonu et se on muslimi, siit sanottiin vaan et se on heikkoluontoinen, siis ja et ihmiset voi tehdä virheitä ja pitää antaa anteeksi [---]. mut ei kukaan sanonu et se ei ois *ollu* muslimi, mut sit ku on kysymys meistä suomalaisista, ni meil on heti se et no ni, se oli sit siinä, et..

A: et teiltä niinku odotetaan sit enemmän tai jotain

H: me odotetaan itse itseltämme enemmän mutta myös muut odottaa, et me ollaan niinku sitä kaikki tai ei mitään porukkaa, myös siis syntymämuslimien silmissä, ja se on.. se on tosi surullista, koska me ei taas kohdella toisia silleen, et ei täällä kukaan sano silleen tosta naapurin turkkilaisesta et hei hei, sil ei oo huivia et se ei kyl oo muslimi, totta kai se on muslimi, sehän on syntyny muslimiks.. mut meillä se on niinku, se on ihan eri asia ja se vaikuttaa paljon siihen et sit kuitenkin että ihmiset pysyy semmoses tosi tiukassa fundamentalistisuudessa ja vaan siinä omassa pienessä porukas ja omas pienessä maailmassa.

Maahanmuuttajat siis syntyvät muslimeiksi, minkä vuoksi sitä ”ei voida ottaa heiltä pois”, mutta käännyntäisen on jatkuvasti toiminnallaan ja käyttäytymisellään osoitettava olevansa ”tosissaan” - käänntäen voidaan myös ajatella, että suomalaisten käännyntäisten tulisi todistella suomalaisuuttaan suomalaisten silmissä. Heille itselleen muslimi-identiteetti oli omien sanojensa mukaan ensisijainen, suomalaisuus oli uskonnolliseen identiteettiin nähden toissijainen mutta silti merkittävä osa itsemäärittelyä. Aineistossa esiintyi myös puheenvuoroja, joissa uskonratkaisun perustelun tarvetta selitettiin ennen kaikkea kääntyneiden omasta yhteisöstä kumpuavaksi. Tämä voidaan tulkita siten, että uskoa täytyy perustella ja osoittaa käytännön toiminnassa tullakseen hyväksytyksi kääntyneiden, aktiivisesti islamia opiskelevien ja harjoittavien muslimien yhteisöön – aktiivisesti harjoittavista erillisenä puhuttiin esimerkiksi ”maallistuneista” tataareista, jotka eivät siis heidän puheessaan ole maahanmuuttajien tai kääntyneiden tapaan (ainakaan merkitykseltään) tasavertainen osa Suomen ummaa. Rituaalinen toiminta yhdistää paikalliseen, aktiivisten uskontoa harjoittavien muslimiyhteisöön ja toisaalta erottaa ympäröivästä suomalaisesta yhteiskunnasta.

Islamilainen avioliitto voi olla hyvin käytännöllinen järjestely ja sopimus – myös useimmissa musli

mimaissa avioliitto onkin ennen kaikkea juridinen sopimus. Tämä ajatus asettuu mielenkiintoiseen kontrastiin sen kanssa, mitä informanttien kertoman ja oman havaintoaineistoni perusteella muut suomalaiset usein muslimiavioliitoista ja ylipäätään länsimaisten naisten kääntymispäätöksestä ajattelevat: kun suomalaisten mielissä elää kertomus komeaan, tummasilmäiseen arabiin hullaantuvasta ja sitten islamiin miehensä vuoksi tai tämän pakottamana kääntyvästä naisesta, tosiasiaa avioliitto voidaan järjestää ja solmia hyvinkin rationaalisin ja ”tunteettomin” perustein – tai jopa islamilaisen elämäntavan täydentämiseksi. Myös suomalaisessa muslimiyhteisössä solmitaan ”järjestettyjä avioliittoja”⁴⁶; näillä ei kuitenkaan ainakaan omien informanttien tapauksessa suinkaan tarkoitettu ns. pakkoavioliittoja, vaan sitä, että esimerkiksi paikallisen moskeijan, muslimiyhdistyksen tai muslimien omien ryhmien, esimerkiksi iternet-foorumien kautta vapaat ja avioliittoon haluavat voivat tavoitella vapaita puolisoehdokkaita. Koska islamilaisen tavan mukaan esiaviolliset suhteet ja siis periaatteessa myös tapailu suomalaisittain ymmärrettyssä mielessä ovat kiellettyjä, avioliittoja voidaan solmia hyvin vähäisen tuntemuksen perusteella; erään haastattelujen ulkopuolella tapaamani naisen kohdalla esimerkiksi avioliitto oli järjestetty paikallisen moskeijan kautta, ja tässä ihanteellisessa tilanteessa ”rakkaus kehittyi sitten myöhemmin”. Toiset naisista kuitenkin mainitsivat tällaisen tarinan olevan käytännössä melko erityislaatuinen ja harvinainen tilanne, ideaali, joka käytännössä ”järjestetyissä” avioliitoissa puolisoitten ollessa entuudestaan toisilleen tuntemattomia harvoin toteutuu. Järjestettyjen avioliittojen kohdalla kuitenkin todettiin, että mikäli mies on ”kunnollinen muslimi” eli uskoo jumalaansa ja palvoo tätä aktiivisesti (ts. esimerkiksi rukoilee, paastoa ja maksaa almunsa) ja käyttäytyy muutenkin esimerkillisesti, hän ei myöskään voi olla ”paha mies” tai huono aviomies. Muslimimiehen kanssa solmittavan avioliiton edellytyksenä ei länsimaissa välttämättä ole naisen islamiin kääntyminen, sillä islamilaisen käytännön mukaisesti muslimimies voisi naida myös kristityn tai muuta monoteistista uskontoa tunnustavan naisen - jollaisia siis enemmistö suomalaisista tai eurooppalaisista naisista ainakin näennäisesti on. Informantit epäilivät käännynnäisten naisenemmistön johtuvan myös siitä, että ylipäätään naiset ”joutuvat” kenties enemmän tekemisiin muslimien (maahanmuuttajien) kanssa, sillä maahanmuuttajista enemmistö on (ainakin ollut) miehiä, ja toisaalta myös musliminaisen olisi ehdottoman kiellettyä seurustella tai ylipäätään tutustua välttämättömästi läheisemmin suomalaisen kristityn miehen kanssa. Jotkut haastatteleistani naisista puhuivat muslimiavioliitosta tärkeänä etenkin perheen muo-

⁴⁶ Järjestetyllä tarkoitan tässä sitä, että Suomessakin muslimiyhteisöjen sisällä avioliittoa toivovia tai sitä suunnittelevia naimattomia puolisoehdokkaita tutustutetaan toisilleen tuttavapiirissä tai myös esimerkiksi moskeijan/rukoushuoneen kautta. Jotkut naiset kertoivat tavanneensa nykyisen miehensä tällaisen järjestelyn kautta. Esimerkiksi yhdellä haastatelluista miehen tapaamista seurasi muutaman kuukauden mittainen jakso, jossa hän ja (silloinen tuleva) aviomiehensä tapailivat toisiaan ”esiliinan” läsnä ollessa, ystäväpiirissä ennen avioitumista.

dostamisen kannalta: islamilaisessa ”perinteessä” perheen merkitys on hyvin suuri, ja etenkin naisten yhteiskunnallinen ja sosiaalinen rooli toteutuu ennen kaikkea perheen piirissä. Avioliiton ensimmäinen edellytys tai lähtökohta ei siis välttämättä ole länsimaisen rakkausavioliiton ihanteen mukainen henkilökohtainen suhde, kiintymys ja rakkaus, vaan perheen perustaminen ja siten islamilaisen elämäntavan mahdollisimman pitkälle viety toteuttaminen ja se, että avioliiton solmiminen (siitä huolimatta, että sille rituaalina ei annettu suurtakaan merkitystä) prosessina oli merkittävä käännekohta muslimiyhteisön sitoutumisessa. Esimerkiksi yksi varsinaisten haastattelujen ulkopuolella tapaamani nainen kertoi avioliittonsa olleen alun perin ”järjestetty”, ja rakkaus oli kehittynyt yhteisen islamilaisen elämän myötä.

6.2. Maailmanlaajuinen umma

Tässä viimeisessä luvussa kerron haastattelupuheessani maailmanlaajuiseen muslimiummaan liitetystä merkityksistä, ja tarkastelen niiden rakentumista konkreettisissa ihmissuhteissa ja toisaalta islamin määrittämissä rituaalisissa käytännöissä.

6.2.1. Kuviteltu yhteisö ja kuvitellut kodit

Puhun tässä lähinnä informanttien henkilökohtaisista suhteista puuttumatta sen enempää esimerkiksi islamin globaaleihin poliittisiin verkostoihin; en keskustellut asiasta varsinaisesti kenenkään kanssa, eikä kukaan ottanut esiin varsinaisia ”virallisia” verkostoja muualla kuin Suomessa. Jos haastattelemi naiset mainitsivat ylijärjetykset kontaktit ja verkostot, he puhuivat niistä oman elämänsä ja perheensä kautta; vain jotkut mainitsivat ohimennen esimerkiksi arabimaiden sisäpolitiikasta (”en oo mikään fani”) ja kansainvälisistä muslimien verkostoista tai järjestöistä.⁴⁷

Maailmanlaajuisen umman kohdalla Andersonin esittämä (ks. luku 3.3.2) kuvittelisuus tulee erityisen selkeästi esille: muita kuulumisen perusteita kuten kieltä, kansalaisuutta, asuinpaikkaa tai etnistä alkuperää, ei globaalilla tasolla jaeta, joten yhteisenä merkitsijänä muslimiummalle toimii islam ja etenkin sen opin keskeiset lähteet. Erilaiset yhteisöllisyyden kuvittelun tavat tulevat mielestäni mielenkiintoisella tavalla esille siinä, millä tavoin haastattelemi naiset puhuivat kokemuksistaan ulkomailla (erityisesti Lähi-idässä tai Pohjois-Afrikassa), tai toisaalta kokemuksien ollessa hyvin vähäisiä tai puuttuessa kokonaan mielikuvistaan siitä, millaisia nuo kokemukset voisivat olla. Mielikuvat islamilaisista

⁴⁷ Transnationaaleista islamilaisista poliittisista ja muista verkostoista esim. Mandaville 2003 ja 2007, Grillo 2004 ja Linjakumpu 2009.

maista, joissa rukouskutsut muistuttavat rukousajoista ja grilliruokaa voi huoletta syödä pohtimatta onko liha *halal*-lihaa, kertovat helpomman, mutkattomamman elämän toiveista ja odotuksista.

H: Mä oon ainaki miettiny niinkö että (nauraen) pakkaisin kimpsuni ja lähtisin jonnekki tonne arabimaihin (naurahtaa) se on tosiaan et täällä joutuu sitä ruokaa miettimään [---] se ois tosiaan helpompaa et siellä niinku..

A: kaikki ois järjestetty tavallaan niinku

H: nii, kaikki ois järjestetty niin ei ei tarte ite tavallaan niinkö pähkäillä just että.. et mitä ruokaa voi ostaa ja.. miten.. ja et miten kaikki rukousaikataulut saa hoidettua ja.. sit siellä viel kuulee tosiaan sen rukouskutsun, et nyt on tietokoneella se ohjelma ((naurahtaa)) kyllä mä oon miettiny et se ois paljon mukavampi, siellon tosiaan et se et siellon suhtautuminen, onhan siellä myös paljon semmoisia jotka elää miten elää, mutta.. mutta se että ei oo esimerkiksi joka kulmassa niitä kapakoita, ei oo sillai.

Konkreettiset ihmissuhteet ovat siis sellaisenaan merkityksellisiä, mutta niillä on merkityksensä myös uskonnollisina siteinä. Ylipäätään ihmissuhteiden merkitystä selitettiin monessa kohtaa ennen kaikkea uskonnollisten velvollisuuksien täyttämisen kenttänä tai sellaisena läsnäolona, joka helpottaa muslimina olemista muuten negatiivisesti uskonnollisen identiteetin korostumiseen suhtautuvassa yhteiskunnassa. Monet mainitsivat kaikkien muslimien olevan ”yhtä perhettä”, ja tuon perheen tunnistaminen ja yhteenkuuluvuuden vahvistaminen arkisissa kohtaamisissa on myös tärkeää, ja siihen on myös kiinnitettävä erityistä huomiota.

H: jotenki niinkö.. tuntuu et on osa semmosta perhettä ku.. tervehtii ihan tuntemattomia ihmisiä tuolla kadulla vaan niinkö et ((nauraa)) et ihan mihin tahansa maahan menee ni kaikki muslimit tervehtii, että se et suomessa muuten kukaan ei sano mitään, varsinkaan jos ei tunne [---] täällä aina on se et jos tulee vastaan ni täytyy vielä tarkemmin sitte kattoa että osaa sit vastata takasin eikä vaan kulje nokka pystyssä ohi vahingossa.

H: voi olla et tulee joka kerta ku kävelee katolla.. kadulla ((naurahtaa)) vastaan huivi päässä ni (nauraen) semmoinen ajatus et mä oon muslimi ja noi ei oo (nauraa) tai siis se et se jotenki korostuu siinäki vaik se, en mä enää nyt sitä silleen.. tai en koe itseeni jotenki eri. erilaiseksi ku muut, siihen on jo niin tottunu.

Vieraiden tervehtiminen on ikään kuin kirjoittamaton velvollisuus, joka jokaisen muslimin tulee muistaa. Suomalaiseen kulttuuriin moinen tuntemattomien tervehtiminen ei kuulu, joten Suomessa muslimien tunnistamisessa on oltava tarkkana. Tässä siis perheeseen kuulumisen edellytyksiä ovat lähinnä yhteinen uskonto, jaetut rituaalit ja jaettu kieli, arabia. Uskonnolliseen yhteisöön liitetään perheen metaforia siitä huolimatta, että konkreettisia ihmissuhteita noihin maihin ei välttämättä ole. Monet myös korostivat esimerkiksi almuista puhumisen yhteydessä muslimien kollektiivista vastuuta toisistaan, sekä ’hyvän muslimin’ velvollisuutta huolehtia mahdollisuuksiensa mukaan myös toisten (myös lähellään asuvien ei-muslimien) aineellisesta ja henkisestä hyvinvoinnista. Uskonnollinen yhteisö toimii siis myös kuviteltuna perheenä, jossa vastuut ja velvollisuudet jaetaan kuten ”oikeassa”, todelliseen verisukulaisuuteen perustuvassa perheessä, ja suhteessa suomalaisuuteen tuo huolenpito ja vastuu voivat syntyä kansallisen kuulumisen perusteella. Eräs nainen mainitsi, että auttaisi almuillaan mieluiten kotimaansa ihmisiä, mutta koska Suomessa on ”kaikki hyvin”, avun tarve on suurempi muualla.

Islamilaisessa kulttuurissa perheellä on perinteisesti suuri merkitys, ja se korostui myös haastattelemieni naisten puheessa. Monet kertoivat perheestä puhuttaessa hyvin konkreettisesti esimerkiksi lapsuuden ydinperheestä, mutta kokivat omaavansa ikään kuin ”monia perheitä”: yhden muodostavat he itse ja heidän vanhempansa ja sisaruksensa, toisen aviomies ja lapset, kolmannen miehen perhe tai suku ulkomailla, joidenkin tapauksessa jopa useilla eri mantereille levittäytynyt laaja sukulaisuusverkosto. Mielenkiintoista perheestä puhuttaessa oli, että jotkut tulivat automaattisesti puhuneeksi lapsuuden kodistaan ”perheenä”, kun taas myös miehen hyvin monenlaisia ja -tasoisia kattava ja jopa useille eri mantereille levittäytynyttä sukua kuvattiin perhe -sanalla. Ulkomaille levittäytynyt miehen perhe tai suku ymmärrettiin siis islamilaisessa kulttuurissa tyypilliseksi, useita sukupolvia kattavaksi suurperheeksi, kun taas suomalaisesta perheestä puhuttaessa viitattiin ikään kuin automaattisesti vanhempien ympärille jäsentyvään ydinperheeseen. Haastattelemieni naisten kohdalla esimerkiksi Suomessa vallitsevat asumisjärjestelyt eivät perhemuodostelmien kannalta millään lailla tuntuneet poikkeavan suomalaisten enemmistön elin- ja asuintavasta – perheisiin ei ilmeisesti esimerkiksi isovanhempia tai muita sukulaisia. Monilla haastattelemistani naisista oli kuitenkin aktiivisia kontakteja ulkomailla asuviin aviomiehen sukulaisiin, ja omalla tavallaan noita kontakteja vaalitiin ja esitettiin myös kodeissa. Vieraillessani informanttieni kodeissa kiinnitin huomiota paitsi siihen, että ”muslimitilaa” luotiin koruttomalla sisustuksella ja ”tarpeettoman”, esimerkiksi koriste-esineiden puuttumisella⁴⁸, toisaalta sillä, että vähäiset koriste-esineet, kuten pienet matkamuistot, kertoivat ylijärjestyksistä kontakteista, vieraista maista ja kaukaisista sukulaisista tai vaihtoehtoisesti muistuttivat islamilaisesta ummasta arabiankielisinä teksteinä, kalligrafiana tai Kaaban pyhäkköä kuvaavina miniatyyreinä. Kodit ovat henkilökohtaisia, eristettyjä tiloja, joissa paitsi eletään päivittäistä elämää, ollaan myös ”islamilaisessa tilassa”, suojassa ulkomaailman vihamielisyydeltä ja vapaita harjoittamaan ja vaalimaan uskontoa itselle parhaiten sopivalla tavalla ilman kritiikin tai kysymysten mahdollisuutta (vrt. Rastas 2004. 41-43, MaCloud 1996). Kotonaan naisilla on mahdollisuus puhua asioista vapautuneesti, suojassa ulkopuolisten katseilta vapaus esimerkiksi pukeutua miten tahansa tai syödä kaikessa rauhassa oikealla kädellä ilman pelkoa ”moukaksi” leimautumisesta. Kotonaan haastattelemistani naisista esimerkiksi vain yksi oli peittänyt hiuksensa huivilla minun läsnä ollessani – tosin hänkin siitä huolimatta, että lisäkseni paikalla ei ollut muita kuin hänen lapsensa. Vastaavasti islamilaista tilaa rakennetaan myös asuinpaikan valinnalla: maahanmuuttajilla ja myös siis muslimeilla on taipumus sijoittua tiettyihin kaupunginosiin tai lähiöihin, joissa muslimeja on paljon ja mahdollisesti myös maahanmuuttajille ja taimuslimeille kohdennet-

⁴⁸ Jotkut kertoivat tämän liittyvän islamilaiseen ajatukseen siitä, että ihminen on tässä maailmassa ainoastaan ”vierailija” ja poistuu enemmän tai vähemmän pian ajasta ikuisuuteen, minkä vuoksi materian ja tavaran kerääminen on turhaa.

tuja tai mahdollisia toimintoja: rukoushuoneita, islamilaisia päiväkoteja tai vaikkapa naisten uimahallivuoroja tai kuntosaleja; eräs nainen esimerkiksi kuvasilähiönsä naisille suunnattua kuntosalia ”muslimien olohuoneeksi”. Kaupunhinosista mainittuja esimerkkejä löytyi jokaisesta haastattemieni naisten asuttamasta kaupungista, joistain useampia. Toisaalta eräs nainen mainisti muuttaneensa pois tällaisesta kaupunginosasta siksi, että tällaisissa maahanmuuttajakeskitymissä esimerkiksi kouluissa tai päiväkoedeissa meno voi olla tarpeettoman levotonta, ja toinen oli jopa vaihtanut asuinseudunkaupunkiaan välttääkseen suuren kaupungin houkutuksia, *fitnaa*⁴⁹.

Yhteyttä muualla asuviin sukulaisiin ja ystäviin pidettiin ennen kaikkea internetissä, mutta myös kohtaamisissa matkustettaessa. Jotkut tosin eivät olleet koskaan tavanneet esimerkiksi aviomiehensä sukulaisia, joten myös nämä olivat omalla tavallaan ”kuvitteellinen perhe”, johon ei ollut konkreettisia kontakteja, mutta miehen verisiteet yhtä kaikki liittivät heidän noihin kasvottomina pysyneisiin ihmisiin. Aineistostani ei selviä, minkälainen merkitys miehen suvulla on esimerkiksi lasten kasvattamisessa tai sosiaalistamisessa islamilaiseen kulttuuriin, mutta nämä kysymykset olisivat epäilemättä mielenkiintoisia. Mielenkiintoista informanttieni puhetaivoissa on myös se, miten he käyttivät erilaisia perheen ja sukulaisuuden metaforia puhuessaan uskonnollisesta yhteisöstään. Islamilaisessa kulttuurissa yleensä on tavallista puhua toisista muslimista ”siskoina” ja ”veljinä”, eivätkä omat informanttini ole poikkeus. Perheen ja sukulaisuuden metaforat esiintyvät arkipäiväisessä kielenkäytössä luontevina ja rutiininomaisesti, ja usein ne myös kytkeytyivät aivan konkreettisiin sukulaisuussuhteisiin. Lukuun ottamatta käsityksiä laajennetusta perheestä konkreettisista perhesuhteista puhuttiin hyvin tavanomaiseen tapaan, esimerkiksi sukulaisnaisen tai anopin nenäkästä käytöstä saatettiin naureskellen paheksua. Kuitenkin esimerkiksi hankalien perhesuhteiden kohdalla jotkut totesivat, että niitä täytyy vain sietää – ei siksi, että ne ovat juuri *sukulaisuussuhteita*, vaan siksi, että ne ovat suhteita toisiin muslimeihin: perheen tärkeys ja yhteisöllisyys suvun kesken kuuluu islamilaiseen kulttuuriin ja on siksi hyväksyttävä henkilökohtaisista mielipiteistä huolimatta. Konkreettisten ihmissuhteiden merkitystä siis perusteltiin myös uskuntoon liittyvillä käsityksillä ja ideoilla.

Konkreettisten transnationaalien suhteiden merkitsemistä tapahtui myös uskonnollisten velvollisuuksien kautta: esimerkiksi almuvero voitiin maksaa miehen kotimaahan tämän perheelle, sukulaisille tai ystäville. Koska almujen maksaminen perhekunnan puolesta on miehen velvollisuus, kaikki haastattemani naiset eivät kovinkaan tarkkaan tienneet, mihin hänen osuutensa almuista maksettiin. Jotkut

⁴⁹ Asiasta puhunut nainen viittasi arabian *fitna* –sanalla houkutukseen, koettelemukseen tai kiusaukseen, siis siihen, että suuressa kaupungissa silmänruokaa ja muita hartaudesta ja jumalan palvonnasta viekottelevia kiusauksia oli hänelle liikaa.

kertoivat maksavansa ne joko paikallisille tai kansainvälisille islamilaisille yhdistyksille, joiden kautta rahan tiedettiin tai toivottiin päätyvän hyvään tarkoitukseen. Myös esimerkiksi kotimaahansa lähtevien tuttavien mukana kerrottiin lähetettävän rahaa ja vaatteita, sillä usein noissa maissa oltiin naisten ker- toman mukaan suomalaisia suuremmissa taloudellisen avun tarpeessa. Toisaalta myös paikallisen muslimiyhteisön jäsenille voitiin tarjota rahallista apua esimerkiksi hätätilanteissa tai pyhiinvaelluk- selle lähettäessä. Monet myös kertoivat joistain vierailemistaan muslimienemmistöisistä valtioista ”toisina koteina”, joissa Suomessa koettu vierauden tunne hetkellisesti väistyi oltaessa muslimiyhteisön ympäröimänä myös yhteiskunnan tasolla. Vaikka ”kodin” määritelmät ja merkitykset ovat vaihtelevia (ks. Huttunen 2002, Tiilikainen 2003, 58-92), keskeistä ovat kuulumisen kokemukset, eivät käytännöl- lisyys tai maantieteellinen sijainti. Joidenkin kohdalla nuo ”kodit” olivat konkreettisia, useimmille ”ku- vitteellisia koteja”, jotka sijoitettiin jonnekin diasporisen tietoisuuden sydämeen Lähi-itään.

A: Mä luulisin et ois jotenki niinkö kauheen paljon helpompaa asua sellasessa maassa jossa niinkö ((naurahtaa))

H: onhan se

A: ois niinkö enemmistö muslimeja

H: tietyllä tavalla silleen helpompaa et siel.. siellä niinkö tuntee olevansa kotona eikä oo mitenkään vieras ku sä meet kau.. tai kävelet kadulla, et sillen ku mä oon Egyptissä ni mä koen et se on tavallaan mun toinen kotimaa et silleen.. et sil tavalla se on paljon helpompaa.... mut sit on taas semmoisia asioita ihan käytännön elämässä.. mitkä taas on suomessa mut ne ei nyt liity mitenkään uskontoon, mut silleen että jotku asiat toimii täällä paljon paremmin ku siellä, mut siellä sitte.. tuntee olonsaki ihan niinkö ok ((naurahtaa)) mutta tietysti se et siel, siel on kotona ja siel ei oo semmosta vierauden tunnetta ni se, siinä mielessä se on erilaista .

Alla olevassa katkelmassa sama nainen jatkaa siitä, miten suomalaisuus voi aiheuttaa vastavuoroisesti vierauden tunteita ulkomailla (tässä erityisesti arabimaissa) matkustettaessa; sosiaalistuminen suoma- laiseen yhteiskuntaan näkyy esimerkiksi opituissa vuorovaikutuksen tavoissa. Kuten jo aiemmin todet- tiin, useimmat eivät kokeneet persoonansa varsinaisesti muuttuneet islamiin kääntymisen myötä, joten suomalaisuus vaikuttaa suhtautumistapoihin ja vuorovaikutukseen toisten kanssa. Myöskään kansalli- nen identiteetti ja siihen kiinnitetyt, opitut vuorovaikutuksen mallit eivät kuitenkaan ole pysyviä tai ”vakioita”, vaan haastattelemani naiset osaavat ilmeisesti enemmän tai vähemmän sujuvasti sukkuloida tilanteesta ja yhteiskunnasta toiseen. Tätä helpottavat myös ulkomailla muut länsimaiset, jotka ovat samassa tilanteessa – siis jo aiemmin mainittu ”vertaistuki”, jotta voi tuntea ”olonsa ihan ok”.

H: ...ja esimerkiks suomalaisena tuppisuuna ku on (nauraa) et ei kauheasti et tota.. oo semmosta keskustelukulttuu- ria et niinkö.. jaetaan kohteliaisuuksia ja tämmöisiä ni sit et voi tuntea olonsa omituiseksi ku sit siellä taas pitäs niinku, koko ajan.. tai sulle jutellaan kauheasti ja ja sanotaan sitä ja tätä kohteliaisuutta ni sit ei oikein osaa sanoa siihen mitään (nauraa), ja sit suomalaisest voi joskus tuntua silleen et se on turhaa ku puhutaan silleen jotenki liikaa ja... liikaa kohteliaisuuksia ja suomalaiset on tämmöisiä suorja ja ne puhuu suoraan ja näin mut sit taas ku ym- märtää et se on erilainen kulttuuri et se on niiden tapa et se on heidän tapa puhuu ja olla yhdessä ni sitte... sit senki ymmärtää et sit (nauraen) ku menee Egyptiin ni sit vaihtaa egyptiläisen vaihteen päälle ja et ku tulee suomeen ni vaihtaa suomalaisen vaihteen päälle et ei se.. mut en mä silleen niinkö suomalaisena koska suurin osa siel on kui- tenkin hirveen.. hirveen ystävällisiä ja hirveen kiinnostuneita.

Kääntyneillä on merkittävä rooli yhteiskunnassa, ja he toimivat usein ”välikäsinä” valtion ja muslimiyhteisön välillä. Jotkut heistä (uudelleen)tulkitsevat islamilaisia lähteitä, ja kehittävät uusia islamilaisia diskursseja. (van Nieuwkerk 2006, 5) Stefano Allievin (2002) mukaan käännyttäiset ovat kolmella tapaa ratkaisevassa asemassa. Ensinnäkin, kääntyneet (joista lännessä etenkin julkisuudessa esiintyvät ovat taiteilijat, kirjailijat, tutkijat jne.) intellektuaalit legitimoivat islamin harjoittamista yhteiskunnassa. Toiseksi kääntyneet toimivat maahanmuuttajamuslimeille näiden uskon vahvistajina ja oikeuttajina uusissa olosuhteissa. Kääntyneiden uskontunnustus islamilaisessa keskuksessa (tai muuten muslimiyhteisön kesken) myös maahanmuuttajien läsnä ollessa tarjoaa myös vähemmän integroituneille ja vähemmän koulutetuille maahanmuuttajille paitsi todistuksen heidän uskonsa oikeellisuudesta ja oikeutuksesta vieraassa kulttuuriympäristössä, myös takuun uskon pysyvyydestä suomalaisessa yhteiskunnassa: länsimaissa myöskään radikaaliin islamin tulkintaan sitoutuvaa ja/tai islamistisen liikkeen johtoon astuvaa kääntynyttä ei voida kotimaansa legitiiminä kansalaisena esimerkiksi karkottaa maasta. (Allievi 2002, 26) Myös omassa aineistossani vastaava ajatus suomalaiskäännyttäisistä ”välikäsinä” on läsnä: jotkut kääntyneistä paitsi eksplisiittisesti mainitsivat toimivansa ”helppoina lähestyä” (siis silloin, kun tulevat ymmärretyiksi suomalaisiksi) muun muassa yhteisen kielen vuoksi: oletetusti kielitaidottomalta maahanmuuttajamuslimilta esimerkiksi islamista kyseleminen voi arveluttaa. Kääntyneet toimivat siis paitsi uskonnollisuudessa vertailukohtana maahanmuuttajien uskonnon harjoittamisessa (tai harjoittamatta jättämisessä), myös usein käytännön asioissa neuvottelijoina ja sovittelijoina suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan ja esimerkiksi viranomaisiin - sekä myös konfliktien tuottajina tai aiheuttajina ainakin silloin, kun suomalaiset maahanmuuttajien näkökulmasta turhan kovaäänisesti vaativat oikeuksia tai poikkeuksia uskontoonsa perustuen.

6.2.2. Rituaalit kuvittelun yhteisön rakentajina

Jo aiemmin toin esille sen, että rituaaleilla on keskeinen merkitys määriteltäessä suomalaiskäännyttäisten suhtautumista tai suhdetta muihin Suomea asuttaviin muslimiryhmiin. Rituaalisuuden korostuminen erottaa heidät paitsi maallistuneista maahanmuuttajista, myös samalla tavoin maallistuneista tataareista tai esimerkiksi eurooppalaisittain vanhoista, ”integroituneista” alueellisista vähemmistöistä. Kohdattaessa muita muslimeita länsimaissa nuo kohtaamiset kuitenkin toimivat ikään kuin hetkellisinä konkretisoitumisina muutoin jopa vihamielisessä ympäristössä. Islamilaisen umman kuvittelu sekä kuvittelun yhteisön konkreettiset ilmentymät tulivat esiin erityisesti uskonnollisista juhlista puhuttaessa. Ajoittaiset suuret kokoontumiset kokoavat yhteen paitsi konkreettisen, paikallisen muslimiyhteisön, myös toimivat ikään kuin muistutuksena ummasta ja kontaktina maailmanlaajuiseen ummaan – vaikka

esimerkiksi kaikkia maailman paastoavia ihmisiä ei ole mahdollista nähdä tai tuntea, *he ovat siellä jossain*, ja se onkin uskonnollisen identiteetin näkökulmasta hyvin tärkeää. Umman konkretisoitumina ne myös hetkellisesti mahdollistivat siirtymisen muualle, jonnekin islamilaisen ideaalin utopiaan. Kollektiiviset, islamilaiset rituaalit ovat säännöllisesti toistuva, ”ylhäältä” (islamilaisesta perinteestä) määrätty umman konkretisoimisen tapa (vrt. Turner ja Durkheim luvussa 3.3.3.).

H: Niin no siis silleen totta kai nyt ramadan on sellanen et sillon nyt tuntuu kauheesti että jos vaikka on koulussa tai töissä ja siellä tulee lounasaika ja sä et syökkään mitään ni sillon se [muslimi-identiteetti] tietysti korostuu ja.. sit just id-päivänä, et juhlapäivänä, sillon se tuntuu kyllä ku on paljon muslimeita liikenteessä ni sillon se tuntuu kyllä et jee vähän meitä on paljon että, että täällä [asuinlähiössä] on sillon iso id-rukous tossa koulun juhlasalissa ja sit ku sieltä lähetään yhtä aikaa kaikki pihalle ni tuntuu vähän aikaa et ei oo suomessa (naurahtaen) ollenkaan koska siellon kaikki on huivi päässä ja vaikka miehiäki saattaa olla suomalaisia ni niillä on parrat pitkät ja näin poispäin että.. et tota noin ni, kyllä se sillon..

A: siis semmosissa tilanteissa missä teitä on paljon tai monta tai

H: joo, joo, joo, ja onhan se kiva tuolla ulkonaki ku sanoo tuntemattomille, sanoo salam aleikum ni se tuntuu, tuntuu kivalta että niinku, että se on semmonen niinkun.. vaikei tuntiskaan toista ni silti tuntuu et se on mun sisko.. tai veli.. koska on niinku sama uskonto.

Miehensä kotimaassa asuneilla tai vierailleilla tai toisaalta muuten esimerkiksi arabimaissa matkustaneilla naisilla oli myös syvällisempää tietoa käytännön elämästä muslimienemmistöisessä ja hallinnoltaan islamilaisessa maassa. Erilaiset islamilaiset rituaalit saivat islamilaisissa maissa hieman erilaisen merkityksen: *kaikkien* jakamat rituaaliset käytännöt loivat suomalaiseseen kulttuuriin sosiaalistuneelle uudenlaisen kokemuksen ja yhteisöllisyyden tunteen. Erilaiset yhteisöllisyyden kuvittelun tavat tulevat mielestäni mielenkiintoisella tavalla esille siinä, millä tavoin haastattelemanai naiset puhuivat kokemuksestaan ulkomailla, tai toisaalta kokemuksien ollessa hyvin vähäisiä tai puuttuessa kokonaan mielikuvistaan siitä, millaisia nuo kokemukset voisivat olla. Muslimein diasporan keskiö tai ”henkinen koti” sijoitetaan enemmän tai vähemmän tietoisesti Lähi-itään.

H: Mä oon ainaki miettiny niinkö että (naurahtaen) pakkaisin kimpsuni ja lähtisin jonnekki tonne arabimaihin (naurahtaa) se on tosiaan et täällä joutuu sitä ruokaa miettimään [--] se ois tosiaan helpompaa et siellä niinku..

A: kaikki ois järjestetty tavallaan niinku

H: nii, kaikki ois järjestetty niin ei ei tarte ite tavallaan pähkällä just että.. et mitä ruokaa voi ostaa ja.. miten.. ja et miten kaikki rukousaikataulut (naurahdus) sa hoidettua ja.. sit siellä viel kuulee tosiaan sen rukouskutsun, et nyt on tietokoneella se ohjelma (naurahtaa) kyllä mä oon miettiny et se ois paljon mukavampi, siellon tosiaan et se et siellon suhtautuminen, onhan siellä myös paljon semmoisia jotka elää miten elää, mutta.. mutta se että ei oo esimerkiksi joka kulmassa niitä kapakoita, ei oo sillai..

Toisaalta aina nuo mielikuvat islamilaisista maista eivät olleet yksinomaan positiivisia: eräs nainen esimerkiksi korosti sitä, että myös monissa periaatteessa islamilaisissa, muslimienemmistöisissä maissa suomalaiskäännynnäisten näkökulmasta ”oikean” siis ”perinteisen” islamin harjoittaminen on tehty erilaisten kulttuuristen konventioiden vuoksi jopa mahdottomaksi.

H: Ongelma on siinä et ei nykyisin islamilaisissa maissakaan saa elää islamilaisittain, ku aattelee esimerkiks

Marokkoo mistä mun mies on kotosin ni sehän on ihan tyranni, siis valtio että.. ja ömm.. sitten sanotaan ku irakisaki ja muuallaki niin, esimerkiks partaa ei paikalliset ihmiset hyväksy et uskovaisia ihmisiä vainotaan niissäki maissa ja laitetaan vankiloihin, et se on ihan väärin et ihmiset luulee et ihmiset saa islamilaisissa maissa noudattaa islamia koska siellä ei saa, et suurin osa ihmisistä on ihan maallikoita et ne ei välitä uskonnosta yhtään ja ne on yleensä vallassa siellä.. että.. mun esimerkiks tää kurdi työkaverin mies ni hänen kaveri kasvatti partaa ja koko suku sano että sun pitää leikata parta pois, koska koko suku ei hyväksy uskontoa, ja tää mun työkaveri alko käyttää huivia ni hänen perhe ei puhunu hälle kahteen vuoteen... et siinä näkee et se islam ei oo oikeesti hirveän tärkeä niille, et se on.. islamilaisissa maissakin uskovaiset ihmiset melkein vähemmistöä, et sitä ei monet ymmärrä [---] se on ihan sama sit ku ajatellaan et suomalaiset on sellasia tapakristittyjä et se on vaan se oma uskonto mut ei se tarkota et ne oikeesti uskoo siihen.

Toisaalta siis suomalainen yhteiskunta nähtiin islamin harjoittamisen kannalta positiivisessa valossa: länsimainen uskonnonvapaus ei voi kieltää ainakaan uskonnon henkilökohtaisia toteuttamistapoja tai uskonnollisia, muita häiritsemättömiä elämäntapoja. Samassa puheenvuorossa tulee edelleen esiin myös se, että uskomisen mielletään olevan sidoksissa uskonnon harjoittamiseen: se, että määrittyy jonkin uskonnon edustajaksi, ei vielä tarkoita sitä, että siihen todella uskoisi. Erityisesti naisten puheessa ”islamilaista maista” nousi esiin se, että myös tässä he tulivat huomaamattaankin sijoittaneeksi islamilaisen maailman Lähi-itään – näin siitä huolimatta, että monilla oli kontakteja myös esimerkiksi (Kaakkois-)Aasian alueelta kotoisin oleviin muslimeihin. Islamilaisesta maailmasta myös puhuttiin kaukaisena, vieraana ja myös mystisenä, siis hyvin tyypilliseen orientalistiseen sävyyn. Onkin huomattava, että esimerkiksi orientalistiset puhutavat ja näkemykset elävät myös ainakin syntyperäisten länsimaisten muslimien itsensä mielissä eikä ole vain länsimaiden ei-islamilaista näkökulmasta hegemonista järjestystä ilmentävä ja kenties vahvistava ajatusrakennelma. Eräs nainen siis pohti sivuten myös sitä, voidaanko globaalia islamia pitää nykyisin ikään kuin ”juurettomana uskontona”, kun edes sen syntysijoilla Lähi-idässä muslimit eivät saa vapaasti harjoittaa uskontoaan. Näiden kokemusten perusteella näyttää siis siltä, että muslimiyhteisön diasporinen, kuviteltu koti on siis myös siirtynyt paikaltaan tai ainakin muuttunut myös muslimielle itselleen epävarmemmaksi paikaksi.

Ainoastaan yksi haastettelemistani naisista puhui sujuvaa arabiaa, ja aviomiehen äidinkielenä käytti sitä myös kotona. Tämä nainen myös osallistui arabian opiskeluun paikallisessa moskeijassa. Kuitenkin jokainen mainitsi arabian kielen tärkeyden ja ilmaisi vähintään halua sen opiskeluun, vaikka eivät välttämättä olleet ehtineet tai jaksaneet siihen paneutua. Arabian opiskelun kerrottiin olevan ikään kuin velvollisuus - joskaan ei pakottava sellainen - sillä monien mukaan ’hyvän muslimin’ tulisi osata lukea Koraania alkukielellään. Informanttieni parissa ollessani kiinnitin myös huomiota siihen, miten myös varsinaisesti arabiaa taitamattomat käyttivät myös keskinäisessä puheessaan arabiankielisiä ilmauksia: ”salaam aleikum” (rauhaa), ”insha Allah” (jos Luoja suo), ”bismillah” (Jumalan nimeen) vilahtelivat naisten puheessa jatkuvasti, ja esimerkiksi myös suomalainen, arabiaa syvämmäin taitamaton paris-

kunta puhutteli toisiaan näiden ilmausten säestyksellä. Arabian kielen korostuminen kertoo paitsi siitä, miten he pyrkivät aktiivisesti identifioitumaan muslimeiksi, myös siitä miten tärkeää paikalliseen tai toisaalta maailmanlaajuiseen muslimiyhteisöön sitoutuminen ja kuulumisen osoittaminen ovat; eihän mikään suoranaisesti velvoita heitä arabian käyttämiseen keskinäisessä keskustelussaan. Arabiankielisen termistön hallinta on merkki sitoutuneisuudesta, myös mahdollistaa konkreettisia kontakteja suureen määrään arabiaa äidinkielenään puhuvia muslimeja eri puolilla maailmaa. Vaikka noita kontakteja ei välttämättä ollut, ne oli arabian taitoisuuden kautta helpompi kuvitella.

Jo aiemmin kerroin siitä, että sekä suomalaisten enemmistön että Suomessa asuvien maahanmuuttajien voi olla vaikea ymmärtää erilaisten uskonnollisten velvollisuuksien (tai kääntyneiden sellaisina pitämien käytäntöjen) pakottavuutta käännyneiden arjessa. Muutamat kertoivat törmänneensä samaan epäuskoon ja hämmennykseen myös ulkomailla, ”muslimimaissa” matkustaessaan: myös perinteisten arabimaiden uskonnollisuutta tai suhtautumista islamilaiseen elämäntapaan kuvailtiin maalliseksi, joten paikallisten asukkaiden voi olla vaikea ymmärtää tai ainakaan kunnioittaa länsimaisen kääntyneen ehdottomuutta suhteessa esimerkiksi miesten kättelemiseen tai muuten miesten seurassa oleskelemiseen. Vieraiden tervehtiminen on kuitenkin ikään kuin kirjoittamaton velvollisuus, joka jokaisen muslimin tulee muistaa niin Suomessa kuin ulkomaillakin. Suomalaiseen kulttuuriin moinen tuntemattomien tervehtiminen ei kuulu, joten Suomessa muslimien tunnistamisessa on oltava tarkkana, jotta ei ”kävele vain nokka pystyssä ohi”. Tässä siis perheeseen kuulumisen edellytyksiä ovat lähinnä yhteinen uskonto (ja jaettu kieli, arabia), ja uskonnolliseen yhteisöön liitetään perheen metaforia siitä huolimatta, että konkreettisia ihmissuhteita noihin maihin ei välttämättä ole. Monet myös korostivat muslimien kollektiivista vastuuta toisistaan (tämä esim. almuista puhumisen yhteydessä; jotkut tosin puhuivat myös muista, ei-muslimeista huolehtimisesta) ja ’hyvän muslimin’ velvollisuutta huolehtia mahdollisuuksiensa mukaan myös toisten aineellisesta ja henkisestä hyvinvoinnista. Uskonnollinen yhteisö toimii siis myös kuviteltuna perheenä, jossa vastuut ja velvollisuudet jaetaan kuten ”oikeassa”, todelliseen verisukulaisuuteen perustuvassa perheessä. Kohdattaessa muita muslimeita Suomessa nuo kohtaamiset toimivat ikään kuin hetkellisinä konkretisoitumisina muutoin jopa vihamielisessä ympäristössä. Erilaiset kuvitellun yhteisön konkreettiset ilmentymät tulivat esiin erityisesti uskonnollisten juhlien yhteydessä. Suuret kokoontumiset kokoavat yhteen paitsi konkreettisen, paikallisen muslimiyhteisön, myös toimivat ikään kuin muistutuksena ummasta ja kontaktina maailmanlaajuiseen ummaan – vaikka esimerkiksi kaikkia maailman paastoavia ihmisiä ei ole mahdollista nähdä tai tuntea, *he ovat siellä jossain* – ja se onkin uskonnollisen identiteetin näkökulmasta hyvinkin tärkeää. Umman

konkretisoitumina ne myös hetkellisesti mahdollistivat siirtymisen muualle, jonnekin islamilaisen ideaalin utopiaan. Kollektiiviset, islamilaiset rituaalit ovat säännöllisesti toistuva, ”ylhäältä” (islamilaisesta perinteestä) määrätty umman konkretisoimisen tapa (vrt. luku 3.3.3.).

Kukaan haastattelemistani naisista ei ollut vielä käynyt pyhiinvaelluksella Mekassa, mutta monien mielikuvissa sillä oli hyvin erityinen merkitys. Pyhiinvaellusta voidaan durkheimiläisittäin pitää esimerkkinä kollektiivisesta ”joukkohurmoksesta”, jossa muslimiyhteisö kerääntyy säännöllisin väliajoin ”uusintamaan” itsensä. Pyhiinvaellukseen pätevät myös monet Turnerin liminaalisuutta koskevat huomiot: pyhiinvaelluksella statukset katoavat ja kadotetaan muun muassa yhtenäisen pukeutumisen ja toiminnan kautta. Jo pelkästään jonkun muslimin pyhiinvaellukselle lähteminen voi olla kollektiivinen ponnistus: esimerkiksi paikallinen islamilainen yhteisö voi kerätä lähtijöille rahaa hajj-matkaa varten. Vaikka pyhiinvaellukselle Mekkaan on uskonnollisten syiden vuoksi mentävä esimerkiksi tiettyyn aikaan, oma merkityksensä on myös sillä, että *muutkin menevät* – onhan sen merkitys osaltaan myös islamilaisen yhteisön yhdistäminen ja konkretisoiminen. Toisaalta myös pyhiinvaelluksen suorittamista pohditiin suhteessa omaan tilanteeseen ja olemiseen suomalaisessa yhteiskunnassa: pyhiinvaellukselle lähtijä ei saisi olla velkaa, ja joillakin käännyttäisillä voi olla esimerkiksi vanhoja, maksamattomia pankkilainoja. Koska koron otto ei ole islamissa hyväksyttyä, eräskin nainen totesi esimerkiksi lentolippujen ostamisen luottokortilla olevan ainakin itselleen poissuljettu vaihtoehto. Kääntymistäusta vaikutti joidenkin mielissä myös siinä, että he eivät kokeneet olevansa ”valmiita” pyhiinvaellukselle: pyhiinvaelluksen oikein suorittaminen edellyttää paitsi käytännön järjestelyjen hallintaa, myös tiettyjen islamin oppiin liittyvien käytäntöjen tietämistä itse pyhiinvaelluspaikassa, joten jotkut kokivat itsensä toistaiseksi liian ”raakileiksi”. Jotkut myös pohtivat sitä, pääseekö suomalaisella passilla tai nimellä ylipäätään matkustamaan Mekkaan⁵⁰, vai tulisiko sitä varten tehdä joitain erityisiä järjestelyjä. Joka tapauksessa pyhiinvaellusta pidettiin hyvin tärkeänä suorittaa heti käytännön mahdollisuuksien (kuten rahoitusvaikeuksien) auettua.

⁵⁰ Arabian niemimaa islamilaisen maailman sydämenä ja etenkin sen pyhät kaupungit on ainakin ideaalitalanteessa kiellettyä aluetta muilta kuin muslimeilta, ja tulijoiden ja menijöiden virtaa konrolloidaan. Tietojeni mukaan esimerkiksi Suomessa paikalliset moskeijat myöntävät eräänlaisia ”todistuksia” muslimiudesta pyhiinvaellukselle lähtijöille. (haastattelut ja KPK)

7. Pohdintaa ja johtopäätöksiä

Sekularisaatio ja suomalaisen yhteiskunnan maallistuneisuus eivät ole täysin paikkaansa pitäviä, sillä juuri haastattelemieni kaltaiset, ”uskonnon uudelleen löytäneet” ihmiset ovat eläviä esimerkkejä päinvastaisesta kehityksestä. Kuitenkin sekularismia korostavat ja toisaalta myös orientalismista ammentavat näkemykset vaikuttavat suomalaisten suhtautumiseen islamiin ja myös islamin valinneisiin suomalaisiin. Suomalaiset pitävät itseään maallistuneina ja karsastavat julkista, näkyvää ja ”rajoittavaksi” koettua uskonnollisuutta, ja juuri siksi islam asettuu jyrkkään ristiriitaan sen kanssa, millaiseksi modernia ja nykyaikaista suomalaisuutta ja suomalaista kulttuuria erilaisissa käytännöissä rakennetaan. Islam ”toiseutena” asetetaan vastakkain ”meidän” ja ”meidän” kulttuuriin ja identiteettiin ”kuuluvan” kristinuskon kanssa, siitä huolimatta, että suomalaiset eivät koe itseään mitenkään erityisen uskonnollisiksi; tässä vaikuttanevat keskeisesti meillä ja maailmalla vallitsevat liitettyjen negatiiviset, median vahvistamat mielikuvat ja islamin ”toiseus” suhteessa lähes kaikkeen länsimaalaiseksi määritettyyn. Suomalaisilla ei esimerkiksi USA:n tapahtumien kaltaisia, ”islamistiterroristeihin” liitettäviä kokemuksia, eivätkä naisten huonoa asemaa ja kohtaloa koskevat käytännöt ole kovinkaan läheisiä, mutta silti islam pelottaa, ahdistaa ja suututtaa. Kuitenkin harva on uskaltanut näiden ihmisten itsensä kanssa tasavertaiseen keskusteluun siitä, mitä he itse uskonnostaan ajattelevat ja miksi he toimivat niin kuin toimivat. Haastattelemieni naisten puheesta kokonaisuudessaan huokuu halu saada äänensä kuuluviin. He eivät haluakaan toimia kaikkien maailman muslimien äänitorvena, vaan yksinkertaisesti kertoa miten he todella elävät ja miksi; kaikessa kerronnassa nousee korostuneesti esiin se, kuinka suuri tarve heillä on korjata itseään ja uskontoaan koskevia virheellisiä käsityksiä ja mielikuvia, jotka hyvin ollenaisella tavalla kaikesta huolimatta vaikuttavat heidän arkeensa.

Suomalaiset musliminaiset korostavat sitä, että suomalainen musliminaisuus on mahdollista, ja he myös aktiivisesti pyrkivät sen määrittelyyn oman toimintansa ja ajattelunsa kautta. Suomalaisuuden ja uskonnollisen ajattelun ja käyttäytymistä määräävän identiteetin yhteen sovittaminen tai samanaikainen eläminen ei näytä olevan heille itselleen erityisen ongelmallista. Ongelmat ja epämiellyttävät kokemukset syntyvätkin ennen kaikkea siitä, että suomalaisten enemmistö ei tiedä, kuinka näihin ihmisiin tulisi hybridiydessään suhtautua ja mihin heidät tulisi suomalaisuuden kuvastossa sijoittaa. Suomalaisia yhdistävät kansallisuuden ympärille rakentuvat kuvitelmat; käännyttäisten positiota ei ymmärretä, sillä se sijoittaa tuon kansalaisuuden taka-alalle ”toiseuteen” kiinnittyvän uskonnollisuuden ja islamilaisen yhteisön kuvittelun ensisijaisuuden kautta. Haastattelemieni naisia voidaan luonnehtia omalla tavallaan

hybrideiksi (useita vaihtoehtoisia identiteettejä sekoittaviksi), anomalisiksi (kaikkien kategorioiden ulkopuolelle putoaviksi), liminaalisia (rituaalisesti toisista ryhmistä erilleen asetetuiksi tai itsensä asettaviksi) suhteessa sekä uskontoon, kansalaisuuteen tai etniseen alkuperään perustuviin luokitteluihin. Toisaalta yhdenlainen luokittelu on jo valtaväestön silmissä luotu siinä, että muslimit tullaan olemuksensa vuoksi sijoittaneeksi ulkomaalaisten kategoriaan, ja heidän olemistaan pyritään määrittämään maahanmuuttajia koskevien määreiden ja määritelmien kautta. Valtaväestön käsityksissä ja toiminnassa etnisyyteen perustuvat erottelun mekanismit toimivat ”meidän” ja ”heidän” välisten rajojen vetämisessä, vaikka ’todellisia’ etnisiä merkitsijöitä ei olisikaan. Kansalaisuus, jota ei voida ”ottaa pois”, sekä toisaalta uskonnollinen vakaumus, josta informantit eivät missään tilanteessa luovu, sijoittavat heidät erikoiseen tilanteeseen ja paikkaan suomalaisessa yhteiskunnassa, jossa kansalaisuudelle tai vielä vähemmän uskonnolle annetaan vain hyvin vähän merkityksiä arkielämässä. ”Suomalaisuus” tulee näkyväksi vain silloin, kun sitä koetaan jollain tapaa uhattavan. Muslimit ”uhkaavat” paitsi kansallista ja kulttuurista, myös uinuvaa uskonnollista identiteettiä sekä tasa-arvon ihanteita ja yhdenvertaistavia käytäntöjä. Sillä, asettuvatko nämä ihmiset niiden ulkopuolelle itse, tietoisesti ja vapaaehtoisesti, ei näytä olevan merkitystä. Suomalaiset musliminaiset itse pyrkivät aktiivisesti vastustamaan tuota kategorisointia ja maahanmuuttajien tai toisaalta arabien ryhmään leimautumista, sillä he eivät itse koe kuuluvansa näihin kategorioihin, ja stereotyyppittävä kategorisointi loukkaa monella tapaa niin kansallista, kulttuurista, uskonnollista kuin esmierikiksi ammatillistakin identiteettiä. Tämä vastustus ei kuitenkaan tapahdu kansallisen tai etnisen vaan uskonnollisen identiteetin kautta: musliminaiset itse rakentavat rajoja toisiin muslimeihin nimenomaan uskonnollisuuteensa kiinnittyvien määreiden kuten rituaalisuuden ja tiedollisen ulottuvuuden korostumisen kautta. He vastustavat mallistuneita uskonnon harjoittamisen tapoja ja esimerkiksi maahanmuuttajien kotikulttuureista ammentavia islamin toteuttamisen ja tulkitsemisen tapoja ja samalla myös ”toisien” etnisiin tai kulttuurisiin ryhmiin samaistamista. Kielen, sukujuurten ja kulttuurisen kompetenssin riistäminen ulkomaalaiseksi kategorisoinnin kautta aiheuttaa turhautumista jokapäiväisissä kohtaamisissa, mutta myös loukkaa käsityksiä itsestä täysivaltaisena kansalaisena ja suomalaisen yhteisön jäsenenä.

Haastattelemani naiset korostavat olevansa ”tavallisia ihmisiä”, mutta toisaalta puhuvat monella tapaa tuota tavallisuutta vastaan asettumalla kategorisointien ulkopuolelle ja toisaalta joissain asioissa vahvistamalla valtavirran käsityksiä omassa toiminnassaan. Keskeinen ja olennainen kuulumisen paikka heille itselleen on suomalaisten muslimien yhteisö: toiset islamiin kääntyneet naiset ovat paitsi hyvin lähellä omaa kokemusta, myös islamia ”samalla tavoin” eläviä ja yhteiset vierauden kokemukset jaka-

via. Rituaalisuuden ja tiedon aktiivisen etsimisen kautta rakennetaan rajoja niin maahanmuuttajiin kuin tataareihin, joten myös muslimiyhteisön sisällä asetetaan erikoiseen asemaan ”olemassa olevien” kategorioiden ulkopuolelle ja pyritään rakentamaan uusia. Maahanmuuttajien ryhmä on heille itselleen käytännön elämässä ja ihmissuhteissa läheinen, ja omalla tavallaan se ainakin arjessa voi myös ylittää kontaktit ja suhteet suomalaisiin, mutta ei silti ole ”ensisijainen” yhteisöllisyyden määrittäjä. Toisten kääntyneiden yhteisö on vertaisten yhteisö, jossa kokemukset ja näkemykset voidaan ainakin yrittää sovittaa yhteen – ja useimmiten tämä tapahtuu suomalaisuuden ja suomalaisen kulttuurin tuntemuksen kautta mutta aina suhteessa uskontoon ja uskonnollisuuteen.

Muslimikäännynnäiset liminaalitulassa suhteessa kahteen kulttuuriseen järjestelmään: suomalaiseen yhteiskuntaan ja toisaalta islamilaiseen yhteisöön tai kulttuuriin. Erilaisia islamilaisia käytäntöjä, kuten huiviin pukeutumista, voidaan pitää siirtymäriittinä, jossa liminaalisuuden valtaa vahvistava ulottuvuus toteutuu siinä, että ollessaan ”kahden kulttuurin välissä” he myös joutuvat kokemaan monenlaisia, henkilökohtaista islamilaista identiteettiä ja sitoutumista koettelevia herjauksia, epäilyjä, rasismia ja syrjintää. Kuitenkin ulkopuolisten, etenkin muiden suomalaisten näkökulmasta kääntyneet voivat olla ikään kuin pysyvässä liminaalisuuden tilassa: he eivät koskaan riisuudu edeltävästä asemastaan suomalaisina, mutta he ovat kuitenkin pukeutuneet ”vieraiden vaatteisiin” ja tunnustavat ”toisen” uskontoa ja siten myös arvo- ja normijärjestelmää. Erityisen kiistanalaista heidän tapauksessaan on juuri se, että tuo suomalaisten enemmistön mielikuvissa tunnustettu ”toisuus” on islam, jota monella tapaa pidetään kaiken länsimaisen, kuten vapauden, rationaalisen sekularismin, tasa-arvon ja individualismin, vastakohtana, ja heidän tulee myös puolustautua korostamalla ja oikeuttamalla omaa suomalaisena olemisen tapaansa. He ovat myös epätäydellisesti toisen, islamilaisen kulttuurin jäseniä, sillä islam oletetaan ”vain uskontoa” laajemmaksi yhteiskunnalliseksi ja kulttuuriseksi järjestelmäksi, jossa he suomalaisina ja Suomessa asuessaan voivat olla osallisia vain epätäydellisesti. Niin maahanmuuttajien kuin käännynnäisten itsensä näkökulmasta näiden ”liminaalisten” suomalaisten tulee tässä välitulassa osoittaa olevansa kelvollisia muslimeita, ja he myös itse korostavat ”todellista” ja ”oikeaa” islamiaan ikään kuin osoittaakseen olevansa tosissaan ja ”kelvollisia”, täysivaltaisia islamilaisen yhteisön jäseniä.

Käännynnäisten liminaalisuutta suhteessa suomalaisuuteen ja muslimiuteen voidaan myös ymmärtää siten, että osallistuessaan toistuviin islamilaisiin rituaaleihin he myös ajoittain irtautuvat vallitsevasta, maallisesta järjestyksestä ja omistautuvat uskonnollisen vakaumuksensa ja samalla myös islamilaisen kuvitteellisen yhteisön vahvistamiseen. Muslimille toistuvat ja kokonaisvaltaiset uskonnolliset rituaalit

ovat ”uskonnollisuuden saarekkeita” jopa vihamielisen, sekulaarin valtakulttuurin keskellä – esimerkiksi rukous tietyllä kellonlyömällä toimii vetäytymisenä communitukseen ja kuviteltuun yhteisöön ja samalla suomalaisen yhteiskunnan näkökulmasta kontrolloimattoman ja vaarallisen liminaalisuuden alueelle. Eläessään omalla tavallaan ”läpiritualisoitua” elämää, noudattaessaan islamilaisia käytäntöjä osana jokapäiväistä elämäänsä ja osallistuessaan aktiivisesti tiheästi toistuviin uskonnollisiin rituaaleihin muslimit elävät ikään kuin jatkuvassa liminaalisuuden tilassa, jossa he asettuvat maallisen, vallitsevan järjestyksen ulkopuolelle ja toisaalta myös kuvitteellisen yhteisönsä vallitsevien käytäntöjen piiriin. Islamilaisen ”kuvitellun yhteisön” ainoana yhdistävänä piirteenä voidaan pitää yhteistä uskomusten ja rituaalien järjestelmää, joten tuon yhteisyyden tunteen säilyminen vaatii durkheimiläisittäin nähtynä jatkuvaa rituaalista toimintaa yhteisöllisyyden kuvitelmien vahvistamiseksi. Islamilaisen yhteisön suomalaisen yhteiskunnan näkökulmasta (”jatkuva”) antirakenne sulkee yhä uudelleen rakenteen (vallitsevan järjestyksen) ulkopuolelle ja siten vahvistaa länsimaista hegemonista positiota ja uusintaa sitä, mitä suomalaisessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa pidetään hyväksyttynä. Erilaiset ’meidän’, kansakunnan, kristillisen yhteisön ja toisaalta myös ’modernin lännen’ puolustamisen ja vartioimisen strategiat sekä orientalistiset suhtautumistavat ovat selkeästi nähtävissä länsimaisten suhtautumisessa muslimeihin niin keskuudessaan kuin kaukana Orientissakin, ja toisaalta näiden suomalaisten omat näkemykset heijastavat niitä monella tapaa. Toisaalta myös erilaisuuden hyväksymistä kannattava ja puolustava mutta samalla meidän ja muiden eroja korostava monikulttuurisuusdiskurssi on läsnä muslimeja koskevissa keskusteluissa. Erilaisuuden hyväksyminen, rasismien ja syrjinnän vastustaminen sekä tasa-arvon edistäminen on sivistyneiden ja suvaitsevaisten länsimaalaisten velvollisuus, mutta toisaalta erilaisten hyväksymisten strategioiden kautta määritellään sitä, mitä me on ja mitä toiset eivät ole ja samalla tuotetaan uudelleen vanhaa perua olevia orientalistisia, muslimit sosiaalisessa ja yhteiskunnallisessa hierarkiassa ”tavallisten länsimaisten” alapuolelle pakottavia suhtautumistapoja.

Määriteltäessä suomalaista tai länsimaista, eurooppalaista islamia sen voidaan informanttieni puheesta ktsota rakentuvan siis ensisijaisesti *suomalaisten* tai *eurooppalaisten* harjoittaman islamin, ei Suomen tai Euroopan muslimien harjoittaman islamin varaan. Käännynnäisten islamia ja toisaalta suhdetta toisiin muslimeihin ja suomalaisiin määrittävät käsitykset siitä, millaista on ”oikeaoppinen” islam ja millaista on ”oikeanlainen” rituaalinen käyttäytyminen. Omalla tavallaan nämä naiset vastustavat kaikkia kulttuurisista käytännöistä ammentavia islamin ymmärtämisen ja harjoittamisen tapoja, toisaalta myös heidän näkemyksissään korostuu erityisen ”suomalaisen islamin” tarve tai pyrkimys sellaisen kehittämiseen karsimalla islamista ja sen esittämisestä kulttuuriset konnotaatiot – arjen käytännöistä ja pu-

keutumisesta lähtien. Kuitenkin tuollainen ”kulttuurista puhdas” islamin harjoittaminen on ainakin sosiaalitieteellisestä näkökulmasta tuohon tuomitto projekti. ”Suomalainen islam” siis jää edelleen vaikeasti selitettävä ja määriteltävä; se on jotain, millä nämä naiset pyrkivät erottautumaan maahanmuuttajien kulttuurisidonnaisesta islamista ja tataarien maallistuneesta islamista, sekä toisaalta myös fundamentalististen, islamististen liikkeiden islamista ja patriarkalisesta kulttuurista. Haastattelemieni suomalaisten suomalaisiksi ja samanaikaisesti muslimeiksi syntyneiden lasten sukupolvi on kenties se, jonka kokemuksessa suomalaisuuden ja muslimiuden kokemukset näyttäytyvät vieläkin mielenkiintoisempina, ja informanttieni puheessa tulevaisuuteen katsotaan toiveikkaana. Heidän arjessaan huolenaiheita eivät ole miehiään tuonpuoleisessa odottavat paratiisin neitsyet tai alisteinen asema patriarkalisen kulttuurin nyrkin ja suomalaisilla sosiaalietuksilla kustannetun hellan välissä, vaan hyvin pienet ja valtaväestön näkökulmasta triviaaleiltakin vaikuttavat, arjen kohtaamisissa vastaan tulevat asiat kuten vaatteiden hankinta, työssä onnistuminen, miesten kättely tai oikealla kädellä syöminen. Nämä kohtaamiset tosin nostavat esiin laajempia ja perustavampia omaa identiteettiä ja olemista koskettavia kysymyksiä, joihin kenelläkään ei tunnu olevan jokaista osapuolta tyydyttäviä vastauksia.

Lähteet ja kirjallisuus

- Abu-Lughod, Lila (1989) Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. *Annual Review of Anthropology* 18: 267-306.
- Abu-Lughod, Lila (2006) *Local Contexts of Islamism in Popular Media*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Ahmed, Akbar S. (1992) *Postmodernism and Islam. Predicament and promise*. Routledge, Lontoo.
- Ahmed, Sara (2000) *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. Routledge, London and New York.
- Allievi, Stefano (2002) Converts and the making of European Islam. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) Newsletter* 11.
- Amin, Samir (1989) *Eurocentrism*. Zed Books, London.
- Anderson, Benedict (2007) *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Vastapaino, Tampere. *Alkuteos Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983).
- Baumann, Zygmunt (1997) The making and unmaking of strangers. Teoksessa Werbner, Pnina & Moodod (toim.) *Debating cultural hybridity: multi-cultural identities and the politics of anti-racism*. Zed, Lontoo. 46-57.
- Beckford, James (1978) 'Accounting for Conversion', *British Journal of Sociology* 29(2): 249-262.
- Beckford, James A. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Berger, Peter L. & Huntington, Samuel P. (toim.) (2002) *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford University Press Inc., New York.
- Berger, Peter L. (2002) Secularization and De-secularization. Teoksessa Woodhead, Linda, Fletcher & Paul, Kawanami & Hiroko & Smith, David (toim.) *Religions in the Modern World*. Routledge, London and New York. 291-298.
- Bhabha, Homi (1994) *The Location of Culture*. Routledge, New York.
- Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. Routledge, London.
- Bringa, Tone (1995) *Being Muslim the Bosnian way*. Princeton University Press, New Jersey.
- Bryceson, Deborah & Vuorela, Ulla (toim.) (2002) *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*. Oxford, New York.

Coombes, Annie E. & Brah, Avtar (2000) Introduction: the conundrum of 'mixing'. Teoksessa Coombes, Annie E. & Brah, Avtar (toim.) *Hybridity and its discontents: Politics, Science and Culture*. 1-16.

Delanty, Gerard (2003) *Community*. Routledge, London & New York.

Douglas, Mary (2000) *Puhtaus ja vaara. Vastapaino*, Tampere. Alkuteos *Purity and Danger* (1966), suomentanut Virpi Blom ja Kaarina Hazard.

Durkheim, Emilé (1980) *Uskontoelämän alkeismuodot*. Tammi, Helsinki. Alkuteos *Les formes elementaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912).

Durkheim, Emilé (1990) *Sosiaalisesta työnjaosta. Gaudeamus*, Helsinki. Alkuteos *De la division du travail social* (1893), suomentanut Seppo Randell.

Dutton, Yasin (1999) *Conversion to Islam: The Qur'aniq paradigm*. Teoksessa Lamb, Christopher & Bryant, M. Darrol (eds.) *Religious Conversion : Contemporary Practices and Controversy*. Cassell, London & New York. 151-165.

Eriksen, Thomas Hylland (1993) *Ethnicity and Nationalism*. Pluto Press, Lontoo.

Esposito, John L. (2003) *Unholy War: Terror in the name of Islam*. Oxford University Press Inc.,

Geertz, Clifford (1960) *Religion of Java*. University of Chigaco Press Ltd., Chicago ja Lontoo.

Geertz, Clifford (1971) *Islam Observed: religious development in Morocco and Indonesia*. University of Chicago Press, Chigaco.

Geertz, Clifford (1973) *Interpretation of Cultures*. Basic Books, cop., New York.

Gennep, Arnold van (1960) *The Rites of Passage*. Routledge & Kegan Paul, Lontoo. Alkuteos *Les Rites de passage* (1908), englanniksi kääntänyt Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee.

Granqvist, Hilma (1947) *Birth and childhood among the Arabs: studies in a Muhammadan village in Palestine*. Söderström, Helsinki.

Granqvist, Hilma (1950) *Child problems among the Arabs: studies in a Muhammadan village in Palestine*. Söderström, Helsinki.

Grillo, Ralph (2004) *Islam and Transnationalism*. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30: 5, 861-878.

Gordon, Tuula (2001) *Kuka voi olla suomalainen? – erot ja yhteisyys ”muihin” nuorten naisten ja miesten kertomana*. *Nuorisotutkimus* 19:1, 25-38.

Grönstrand, Eeva (1991) Islamin uskoon kääntyneet suomalaiset. Arabian kielen ja islamin tutkimuksen pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Helsinki.

Haddad, Yvonne Yazbeck (2006) *The Quest for Peace in Submission: Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam*. Teoksessa van Nieuwkerk, Karin (toim.): *Women Embracing Islam. Women and Conversion in the West*. University of Texas Press, Austin. 19-47.

Hall, Stuart (1999) *Identiteetti*. Vastapaino, Tampere. Suomentanut ja toimittanut Mikko Lehtonen ja Juha Herkman.

Hallenberg, Helena (2005) Miten elää muslimina. Teoksessa Palva, Heikki & Perho, Irmeli (toim.): *Islamilainen kulttuuri*. Otava, Keuruu. 12-77.

Hammar-Suutari, Sari (2009) Asiakkaana erilaisuus. Kulttuurien välisen viranomaistoiminnan etnografia.

Hautamäki, Antti (2005) Johdanto. Teoksessa Hautamäki, Antti & Lehtonen, Tommi & Sihvola, Juha & Tuomi, Ilkka & Vaaranen, Heli & Veijola, Soile (toim.) *Yhteisöllisyyden paluu*. Gaudeamus, Helsinki. 7-13.

Hirsjärvi, Sirkka & Hurme, Helena (2001) *Tutkimushaastattelu: teemahaastattelun teoria ja käytäntö*. Yliopistopaino, Helsinki.

Huddart, David (2007) Homi K. Bhabha – missä kulttuuri sijaitsee? Teoksessa Kuortti, Joel & Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.) *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Gaudeamus, Helsinki, 62-70.

Huntington, Samuel P. (2003) *Kulttuurien kamppailu ja uusi maailmanjärjestys*. Terra Cognita, Helsinki. Alkuteos *Clash of civilisations and the remaking of world order* (1996). Suomentanut Kimmo Pietiläinen.

Huttunen, Laura (2002) *Kotona, maanpaossa, matkalla: kodin merkitykset maahanmuuttajien omaelämäkerroissa*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki.

Huttunen, Laura (2006) *Bosnialainen diaspora ja transnationaali eletty tila*. Teoksessa Martikainen, Tuomas (toim.) *Ylirajainen kulttuuri. Etnisyys Suomessa 2000-luvulla*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 55-82.

Hämeen-Anttila, Jaakko (2004a) *Islamin käsikirja*. Otava, Helsinki.

Hämeen-Anttila, Jaakko (2004b) *Kieli vai uskonto – arabinationismi ja islam*. Teoksessa Pakkasvirta, Jukka & Saukkonen, Pasi (toim.) *Nationalismit*. WSOY, Helsinki. 306-319.

Jenkins, Richard (1999) *Ethnicity etcetera. Anthropological Perspectives*. Teoksessa Bulmer, Martin & Solomos, John (toim.) *Ethnic and Racial Studies Today*. Routledge, London and New York. 85-97.

Jokinen, Arja & Huttunen, Laura & Kulmala, Anna (2004) Puhua vastaan ja vaieta: neuvottelu kulttuurisista marginaaleista. Gaudeamus, Helsinki.

Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (2004) Diskurssianalyysin aakkoset. Vastapaino, Tampere.

Juhila, Kirsi (2004) Leimattu identiteetti ja vastapuhe. Teoksessa Jokinen, Arja & Huttunen, Laura & Kulmala, Anna (2004) Puhua vastaan ja vaieta: neuvottelu kulttuurisista marginaaleista. Gaudeamus, Helsinki. 20-32.

Juntunen, Marko (2002) Between Morocco and Spain : men, migrant smuggling and a dispersed Moroccan community. M. Juntunen, Helsinki.

Juntunen, Marko (2005) Islamin arki. Maailma marokkolaisen silmin. Gummerus: Ajatus, Helsinki.

Kankkonen, Tom (2008) Islam Euroopassa. Edita, Helsinki.

Ketola, Kimmo (2007) Uskonnot Suomessa. Kirkon tutkimuskeskus, Tampere.

Ketola, Kimmo & Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati (2007a) Suomalaisten uskonnollisuuden muutokset. Teoksessa Borg, Sami & Ketola, Kimmo & Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati & Suhonen, Pertti (toim.) Uskonto, arvot ja instituutiot. Suomalaiset World Values -tutkimuksissa 1981-2005. Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto, Tampere. 47-59.

Ketola, Kimmo & Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati (2007b) Näkykö usko elämässä? – Uskonnollisuuden vaikutus suomalaisten asenteisiin, arvomaailmaan ja moraalikäsitteisiin. Teoksessa Borg, Sami & Ketola, Kimmo & Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati & Suhonen, Pertti (toim.) Uskonto, arvot ja instituutiot. Suomalaiset World Values –tutkimuksissa 1981-2005. Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto, Tampere. 60-85.

Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo (2003) Moderni kirkkokansa: Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituuhannella. Kirkon tutkimuskeskus, Tampere.

Lamb, Christopher & Bryant, M. Darrol (1999) Introduction: contours of controversy and commitment in a plural world. Teoksessa Lamb, Christopher & Bryant, M. Darrol (toim.) Religious Conversion : Contemporary Practices and Controversy. Cassell, London & New York. 1-22.

Lehtonen, Heikki (1990) Yhteisö. Vastapaino, Tampere.

Lehtonen, Tommi (2005) Uskonto ja yhteisö. Teoksessa Hautamäki, Antti & Lehtonen, Tommi & Sihvola, Juha & Tuomi, Ilkka & Vaaranen, Heli & Veijola, Soile (toim.) Yhteisöllisyyden paluu. Gaudeamus, Helsinki. 60-89.

Leitzinger, Antero (1999) Tataarit Suomessa. Teoksessa Sakaranaho, Tuula & Pesonen, Heikki (toim.) Muslimit Suomessa. Yliopistopaino, Helsinki. 25-58.

Levey, Geoffrey Brahm (2009) *Secularism and religion in a multicultural age*. Teoksessa Levey, Geoffrey Brahm & Moodod, Tariq (toim.) *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge University Press, Cambridge. 1-24.

Linjakumpu, Aini (2009) *Islamin globaalit verkostot*. Vastapaino, Tampere.

Lofland, John & Skonovd, L.N. (1981) 'Conversion motifs'. *Journal for the scientific Study of*

Religion 20(4): 373-85.

Luckmann, Thomas (1999) *Religious situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions*. *Social Compass* 46 (3):251-258)

Lundgren, Svante (2002) *Suomen juutalaiset – usko, tavat, asenteet*. Åbo Akademi, Turku.

Löytty, Olli (2005) *Toiseus. Kuinka tutkia kohtaamisia ja valtaa*. Teoksessa Rastas, Anna & Huttunen, Laura & Löytty, Olli (toim.) *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Vastapaino, Tampere. 161-189

Magner, Leif (toim.) (1999) *Muslim Diversity. Local Islam in Global Contexts*. Curzon, Richmond.

Mandaville, Peter P. (2007) *Global Political Islam*. Routledge, New York.

Mandaville, Peter (2003) *Transnational Muslim Politics: reimagining the umma*. Routledge, London.

Martikainen, Tuomas (2004) *Immigrant religions in local society : historical and contemporary perspectives in the city of Turku*. Åbo Akademi University Press, Turku.

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

Martikainen, Tuomas & Sakaranaho, Tuula & Juntunen, Marko (toim.) (2008) *Islam Suomessa: muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. SKS, Helsinki.

Magner, Leif (1999) *Muslim diversity : local Islam in global contexts*. Curzon, Richmond.

McCloud, Aminah Beverly (1996) "This is a Muslim Home": Signs of Difference in the African-American Row House. Teoksessa Metcalf, Barbara Daly (toim.) *Making Muslim Space in North America and Europe*. University of California Press, Berkeley ja Los Angeles.

Metcalf, Barbara Daly (toim.) (1996) *Making Muslim Space in North America and Europe*. University of California Press, Berkeley ja Los Angeles.

Mikkola, Teija & Niemelä, Kati & Petterson (toim.) (2006) *Urbaani usko: nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Kirkon tutkimuskeskus, Tampere.

- Moodod, Tariq (2009) Muslims, religious identity and secularism. Teoksessa Levey, Geoffrey Brahm & Moodod, Tariq (eds.) *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge University Press, Cambridge. 164-185.
- Niemelä, Kati (2006) Vieraantunut vai pettynyt?: kirkosta eroamisen syyt Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. *Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 95*. Kirkon tutkimuskeskus, Tampere.
- Nieuwkerk, Karin van (2004) 'Veils and Wooden Clogs Don't Go Together'. *Ethnos* 69(2), 2004, 229-246.
- Nyman, Amina (1998) "Uusi hunttu" musliminaisuuden rakentumisessa: haastatteluaineistoon ja kirjallisuuteen perustuva analyysi musliminaisten pukeutumisesta. *Sosiaaliantropologian Pro gradu – tutkielma*. Tampereen yliopisto, Tampere.
- Palonen, Tiina (1996) Suomalaiset musliminaiset; haastattelututkimus turkulaisten naisten islamin ohjaamasta elämästä. *Uskontotieteen pro gradu – tutkielma*. Turun yliopisto, Turku.
- Parker Gumucio, Cristián (2008) *Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives*. *Social compass* 55(3), 2008, 316–329.
- Racius, Egdunas (2004) *The multiple nature of the Islamic da'wa*. Institute for Asian and African Studies, Helsinki.
- Ramadan, Tariq (1999) *To be an European muslim: a study of Islamic sources in the European context*. Islamic Foundation, cop., Leicester.
- Ramadan, Tariq (2004) *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press, New York.
- Rambo, Lewis R. (1999) *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change*. *Social Compass* 46(3), 259–271.
- Rastas, Anna (2004) Miksi rasismista on niin vaikea puhua? Teoksessa Jokinen, Arja & Huttunen, Laura & Kulmala, Anna (2004) *Puhua vastaan ja vaieta: neuvottelu kulttuurisista marginaaleista*. Gaudeamus, Helsinki. 33-55.
- Rastas, Anna (2007) *Rasismi lasten ja nuorten arjessa*. Transnationaalit juuret ja monikulttuuristuva Suomi. Tampereen yliopistopaino, Tampere.
- Ringgren, Helmer (1972) *Uskonnon muoto ja funktio*. Gaudeamus, Helsinki.
- Roald, Anne Sofie (2001) *Women in Islam: The Western Experience*. Routledge, London and New York.
- Roald, Anne Sofie (2006) *The Shaping of a Scandinavian Islam. Converts and Gender Equal Opportunity*. Teoksessa Nieuwkerk van, Karin (ed.): *Women Embracing Islam. Women and Conversion in the West*. University of Texas Press, Austin. 48-69.

Ronkainen, Jussi (2006) Monikansalaisuus ja monimuotoistuva suomalaisuus. Teoksessa Martikainen, Tuomas (toim.) Ylirajainen kulttuuri. Etnisyys Suomessa 2000-luvulla. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Roy, Olivier (2000) Muslims in Europe: From Ethnic Identity to Religious Recasting. International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) Newsletter 5: 1, 29.

Sabour, M'hammed (1999) Arabina Suomessa. Teoksessa Sakaranaho, Tuula & Pesonen, Heikki (toim.) Muslimit Suomessa. Yliopistopaino, Helsinki. 105-111.

Said, Edward W. (1978) Orientalism. Routledge & Kegan Paul, Lontoo.

Said, Edward W. (1981) Covering Islam: how the media and the experts determine how we see the rest of the world. Routledge & Kegan Paul, Lontoo.

Said, Edward W. (2007) Mikään ei tapahdu eristyksissä. Esipuhe Orientalism –teoksen vuoden 2003 laitokseen (suom. Joel Kuortti). Teoksessa Kuortti, Joel & Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.) Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi. Gaudeamus, Helsinki, 27-38.

Saikal, Amin (2003) Islam and the West : conflict or cooperation? Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Sakaranaho, Tuula (2002) ”Kansamme tuntematon väestönosa”. Suomalaisten tataarimuslimien julkisuuskuva. Teoksessa Sakaranaho, Tuula & Pesonen, Heikki (toim.) Uskonto, julkisuus ja muuttuva yhteiskunta. Yliopistopaino, Helsinki. 132-159.

Salih, Ruba (2001) Confronting Modernities. Muslim Women in Italy. International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) Newsletter 7: 1, 32.

Starrett, Gregory (1997) The Anthropology of Islam. Teoksessa Glazier, Stephen D. (toim.) Anthropology of religion: a handbook. Praeger Publishers, Westport.

Suojanen, Päivikki (2000) Uskontotieteen portaita: historiaa ja tutkimussuuntia. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Suomen Islamilaisen neuvosto SINE ry.:n mediatiedote, 21.4.2009.
http://www.sine.fi/index.php?option=com_content&task=view&id=85&Itemid=71, luettu 2.3.2010.

Taylor, Charles (2009) Foreword: What is secularism? Teoksessa Levey, Geoffrey Brahm & Moodod, Tariq (toim.) Secularism, Religion and Multicultural Citizenship. Cambridge University Press, Cambridge. xi-xxii.

Tiilikainen, Marja (2003) Arjen islam: somalainien elämää Suomessa. Vastapaino, Tampere.

Tolonen, Tarja (2002) Suomalaisuus, tavallisuus ja sukupuoli nuorten näkemyksissä. Teoksessa Tuula Gordon, Komulainen, Katri & Kirsti Lempiäinen (toim.): Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli. 246-266.

Turner, Bryan S. (1994) Orientalism, postmodernism and globalism. Routledge, Lontoo.

Turner, Victor (2007) Rituaali: rakenne ja communitas. Summa, Helsinki. Alkuteos The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (1969), suomentanut Maarit Forde.

Uskonnot Suomessa –hanke (2009) Kirkon tutkimuskeskus ja Uusien uskontojen tutkijaverkosto USVA ry. www.uskonnot.fi, viitattu 2.12.2009.

Vertovec, Steven (2009) Transnationalism. Routledge, Lontoo.

Vuorinen, Marja (2004) Herrat, hurrit ja ryssän kätyrit – suomalaisuuden vastakuvia. Teoksessa Pakkasvirta, Jukka & Saukkonen, Pasi (toim.) Nationalismit. WSOY, Helsinki. 246-264.

Waines, David (2002) Islam. Teoksessa Woodhead, Linda & Fletcher, Paul & Kawanami, Hiroko & Smith, David (toim.) Religions in the Modern World. Routledge, London and New York. 182-203.

Werbner, Pnina & Moodod, Tariq (2000) Debating Cultural Hybridity. Zed, London. → käytitkö?

Westermarck, Edvard (1909) Om helighetsbegreppet i den marockanska folktron. ?, Helsinki.

Westermarck, Edvard (1914) Marriage Ceremonies in Morocco. Macmillan & Co., Lontoo.

Westermarck, Edvard (1916) The Moorish Conception of Holiness (baraka). Akademiska bokhandeln, Helsinki.

Westermarck, Edvard (1926) Ritual and Belief in Morocco. Macmillan, Lontoo.

Wohlrab-Sahr, Monica (1999) Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle. *Social Compass* 46(3), 351–362.

Woodhead, Linda (2002) Introduction: Studying Religion and Modernity. Teoksessa Woodhead, Linda & Fletcher, Paul & Kawanami, Hiroko & Smith, David (toim.) Religions in the Modern World. Routledge, London and New York. 1-12.

