

Nuoret muslimit

Tämän musliminuoriin keskittyvän teemanumeron tarkoituksena on nostaa esille maahanmuuton sukupolvistumisen, uskonnon ja nuoruuden välisiä leikkauspisteitä. Kirjoitukset keskittyvät ensi sijassa uskonnolliseen toimintaan, ajatteluun ja laajemman yhteiskunnallisen tilanteen analyysiin, jossa islam tai ”muslimius” toimivat prismana. Kirjoituksia voidaan tarkastella sekä esimerkkeinä uskonnon merkityksestä että sen vaikutuksen rajoista. Nuorten elämässä monet asiat nivoutuvat yhteen ja uskonto on siitä yksi osa. On kuitenkin selvää, että monille musliminuorille uskonnollisuus ja uskonnollinen identiteetti ovat keskeisiä. Emme silti halua uskonnollistaa nuoria, vaan pikemmin etsiä uskonnon merkityksiä ja sen vaikutuksia muuhun elämään.

Maahanmuuttajien toinen sukupolvi on noussut julkisen keskustelun ja tutkimuksen keskiöön viimeisen vuosikymmenen aikana sekä Euroopassa että Pohjois-Amerikassa. Siirtymä ensimmäisen polven, eli itse maahan muuttaneiden, elämäntilanteista heidän lapsiinsa on luonnollinen ja heijastaa maahanmuuttajataustaisen väestön väestörakennetta. 1950-luvulta lähtien muuttaneet siirtotyöläiset, pakolaiset, avioliittomuuttajat jne. ovat jo ehtineet kasvattaa uuden polven, onpa joillakin jo lapsenlapsia. Suomessa tämä kehitys on alussa, sillä maahanmuutto kasvoi laajemmaksi ilmiöksi vasta 1990-luvun taitteessa, minkä takia toinen sukupolvikin on vasta kasvamassa aikuisuuteen. Kysymykset toisen polven kohdalla ovat erilaisia kuin heidän vanhemmillaan. Toisen polven koulutus, kielitaito ja kulttuuriset valmiudet ovat heidän vanhempiansa paremmat, mutta sen sijaan sidos vanhempien lähtömaahan on heikompi. Toisen polven tehtävänä on määritellä uudelleen identiteettinsä ja elämäntapansa, jonka muodot löytyvät niin vanhempien lähtömaasta, nykyisestä kotimaasta kuin muualta maailmalta.

Erityisesti julkista keskustelua värittää yksioikoinen kuva islamista yhtenä, monoliittisena kokonaisuutena, joka hallitsee muslimien elämää. Tämä kuva on virheellinen, mutta on silti selvää, että islamilaisissa maissa ”uskonto” on jäsentynyt eri tavoin osaksi yhteiskuntaa kuin esimerkiksi Suomessa. Vaikka modernisaatio ja siihen liittyvät yhteiskuntarakenteet, mukaan lukien uskonnon institutionaalinen asema, ovat globalisoituneet, niin historialliset erot ovat edelleen merkittäviä. Muslimeihin liittyviä julkisia keskusteluita voidaan tarkastella osana laajempaa muutosprosessia, jossa islam etsii paikkaansa Euroopassa ja Suomessa. Näihin liittyvät niin maallisen ja uskonnollisen kuin yksityisen ja julkisen rajat. Muutos on syvä ja monitahoinen. Islam määrittyy uudestaan uudessa yhteiskunnallisessa tilanteessa, joka liittyy niin paikalliseen kuin lähtömaiden tilanteeseen. Globalisaation viimeisin vaihe, jossa liikkumisen ja yhteydenpidon teknologia on mahdollistanut aikaisempaa tiiviimmän



pääkirjoitus

yhteydenpidon kaukasiin paikkoihin, on luonut uudenlaisia yllirajaisia vuorovaikutuksen ja keskinäisriippuvuuden verkostoja, joiden pitkän aikavälin vaikutukset ovat vasta vähitellen avautumassa.

Nuorten muslimien kohdalla nousee esille kaksi keskeistä piirrettä, jotka erottavat heidät vanhempiensa sukupolvesta. Nämä ovat uskonnon yksilöllistyminen ja uudet islam-diskurssit. Uskonnon yksilöllistyminen viittaa islamin perinteisten auktoriteettien haastamiseen, joka on vastaava ilmiö kuin eurooppalaisen valtaväestön parissa. Islamin lakikoulukuntien ja muiden perinteisten uskonnon tulkitsijoiden merkitys on aikaisempaa vähäisempi, ja uusiksi uskon auktoriteeteiksi ovat nousseet muutamat keskeiset kansainväliset ajattelijat, jotka toimivat internetin tai satelliittitelevisiion välityksellä. Tämä uusi diasporinen tai yllirajainen tila korostaa usein islamin globaaliutta ja rajat ylittävää luonnetta. Vaikka sen tulkinnat ovat monet, asettaa se usein vastapoolikseen paikallisiin ja kansallisiin kulttuureihin ankkuroituneen ”perinteisen” islamin. Tähän liittyy yksi keskeinen diskursiivinen strategia, joka perustuu ”uskonnon” ja ”kulttuurin” erotteluun. Näin uskonto pyritään vapauttamaan historian painoslastista ja luomaan tila ”aidon perinteen” uudelleen tulkinnalle, kuten Steven Vertovec *Transnationalism*-kirjassaan (Routledge, 2009) esittää. Tämä prosessi muistuttaa jossain määrin protestanttista reformaatiota, jossa niin ikään vahvasta traditiosta palattiin ”perusteksteihin”, eli Raamattuun ja alkukirkon aikaan.

Nuorten muslimien elämää olisikin syytä tarkastella nykyistä enemmän suhteessa heidän ikätovereihinsa ja ympäröivään yhteiskuntaan. Vaikka yllirajaisuudella ja nuorten vanhempien maahanmuuttajataustalla eittämättä on vaikutusta monien nuorten elämään, niin silti paikallinen ja kansallinen konteksti ovat edelleen merkittävät. Huomio on oikeastaan itsestään selvä, sillä monet esiin nousevat kysymykset ovat juuri suhteesta muuhun yhteiskuntaan, mutta jostain syystä tutkimuksessa usein nojaututaan yksistään maahanmuuttoon liittyviin tulkintaperinteisiin.

Artikkelit

Tämä teemanumero koostuu kolmesta artikkelista, yhdestä haastattelusta, neljästä kommenttipuheenvuorosta ja kahdesta kirja-arvostelusta. Lähes kaikkia yhdistää pyrkimys etsiä kieltä, jolla kuvata maahanmuuttajataustaisten musliminuorten kautta moniarvoistuvaa Suomea ja Eurooppaa, ja kuvata niitä kokemuksia, ajatuksia ja näkemyksiä, joita tämä tilanne synnyttää.

Marko Juntunen tarkastelee artikkelissaan kolmen nuoren muslimin kirjoittamia kirjoja, joissa pohditaan radikaalien muslimiaktivistien elämää heidän omista lähtökohdistaan. Kaikki kirjoittajat ovat luopuneet ”radikaalimuslimin” elämäntavasta ja kirjoittaminen omista kokemuksistaan lieene tarjonnut heille kanavan analysoida muutosta. Samalla se tarjoaa arvokkaita näkökulmia yhteen aikamme kiinnostavimmista ilmiöistä, eli uskonnollis-poliittiseen aktivismiin. Islamilaisten toimijoiden monet äänet ja sisäiset erimielisyydet nousevat hyvin esille, kuten myös erilaiset strategiat erottautua muista muslimeista ja ympäröivästä yhteiskunnasta. Jatkossa olisikin mielenkiintoista

nähdä millä tavalla näitä ilmiöitä voisi verrata 1970-luvun itämaisten uskontojen, ns. uusien uskonnollisten liikkeiden, vastaaviin piirteisiin, mitkä aikanaan herättivät suuren moraalipaniikin. Myös vasemmistolaisesta aktivismista voisi löytyä hyödyllisiä vertailukohtia.

Tiina Sotkasiiran artikkeli käsittelee pohjoiskaukasialaisia musliminuoria Pietarissa ja Petroskoissa. Kirjoittaja pohtii islamin merkitystä nuorten elämässä, jonka lisäksi hän esittelee Venäjän muslimiväestön yleispiirteet. Keskeisinä nousevat esille maaseudun ja kaupungin väliset erot, jossa maaseudun islam näyttäytyy perinteisenä ja kaupunkien sopeutuneempuna moderniin elämänmenoon. Nuorten keskinäisissä pohdintoissa nousee esille ”puhdas” ja ”epäpuhdas” islam, joiden kautta määritellään islamin olemusta, sekä minkälaista olisi hyvä elämä muslimina. Tässä tiivistyy uskonnollinen pohdinta ideaalin elämänmuodon ja elämän realiteettien tai epätäydellisyyksien ristiriidasta. Sotkasiira tarjoaa kiinnostavan peilauspinnan islamista maassa, jossa sillä on pitkä historia, mutta joka on altistunut samoille globaaleille vaikutuksille kuin muuallakin, kuten wahhabismille ja terroripeloille.

Mia Halosen artikkelissa painottuu muslimilasten ja -nuorten ilmaantuminen pääkaupunkiseudun kouluihin ja millä tavoin tämä näkyy koulujen arjessa. Halosen tutkimus käsitteli alun perin toista aihetta, kielitaitoa, mutta kenttätyössä kouluissa islam nousi esille merkittävänä ilmiönä, joka tuotiin spontaanisti esille. Halonen tuo esille monia alan kirjallisuudessa harvemmin mainittuja ilmiöitä, kuten uskonnon välineellistäminen muiden pyrkimysten saavuttamiseksi ja tyttölasten kokeilut huivin kanssa. Maahanmuuttajuus ja myös uskonto saatetaan konfliktitilanteissa karnevalisoida, jolla leikiksi lyömisen kautta pyritään välttämään ikäviä puheenaiheita tai sitä käytetään vastarasismin keinona. Koulut ovat sopeuttaneet käytäntöjään muslimilapset huomioiviksi, mutta vanhempien erilaisten odotusten vuoksi on vaikea toteuttaa yksiselitteisiä toimintamalleja. Artikkelin antoi lisäksi viitteitä ilmiöstä, jossa arjen tasolla maahanmuuttajuus kilpistyy islamiin, eli maahanmuuttajan prototyyppiksi on muodostumassa muslimi, kuten eräissä muissakin Euroopan maissa.

Saara Patokosken katsaus käsittelee nuorten muslimien identiteettiä, jossa nousee esille nuoruuden erilainen merkitys eri kulttuureissa ja yksilöllisten tulkintojen suuri kirjo. Kirjalliseen aineistoon perustuva teksti on islamin erilaisia merkityksiä koskeva puheenvuoro, joka kaihtaa laajoja yleistyksiä. Siinä näkyy yksilöllisen toimijuuden merkitys sekä oman ja vanhempiensa elämäntavan ja -kokemusten pohdinta yhteiskunnallisten odotusten välimaastossa. Patokoski muistuttaa lopuksi, että näistä asioista tulisi pystyä keskustelemaan avoimesti, ottaen huomioon kulttuuritaustan sekä uskonnon hyvät ja huonot puolet. Tässä sukupolvien keskinäiset suhteet ovat avainasemassa.

Tuulahduksen ulkomailta tuo **Rubina Ramji**, jonka katsaus tutkimushankkeeseen toisen polven muslimeista Kanadassa valottaa nuorten erilaisia strategioita olla tai olla olematta muslimi. Ramji on erotellut aineistossaan neljä nuoren muslimien prototyyppiä, jotka ovat salafisti (7 %), hyvin aktiivinen (39 %), jossain määrin aktiivinen (36 %) ja ei-uskovainen (18 %). Salafistit ja hyvin aktiiviset osallistuvat säännöllisesti uskonnolliseen toimintaan, mutta salafistit suhtautuvat kriittisemmin perinteisiin auktoriteetteihin ja tapaavat omissa piireissään. Vähemmän aktiiviset osallistuvat



pääkirjoitus

uskonnolliseen toimintaan lähinnä keskeisten juhlien yhteydessä ja ei-uskovaiset ovat etääntyneet uskonnosta. Nämä havainnot auttavat paremmin ymmärtämään niitä ristiriitaisia viestejä, joita nuorten muslimien suunnalta kuuluu.

Kaarina Nikusen katsaus musliminuorten transnationaaliseen median ja erityisesti internetin käyttöön painottaa verkkoyhteisöjen rajat ylittävää luonnetta. Tämän päivän islamia uusinnetaan, haastetaan ja luodaan transnationaalisessa tilassa, jossa internetin merkitys on keskeinen. Nuorten käyttämissä nettipalveluissa pohditaan elämän peruskysymyksiä, kuten identiteettiä, seksuaalisuutta ja uskonnon harjoitusta. Nikunen mainitseekin, että sivustoilla pohditaan asioita, joiden kysyminen omilta vanhemmilta tai paikallisessa moskeijassa voisi olla nuorella vaikeaa tai ainakin piinallista, ja tässä netti luo anonyymien ympäristön nuoria painaville kysymyksille. Nikusen analyysi, kuten moni muukin artikkeli tässä teemanumerossa, tukee ainakin välillisesti Olivier Roy'n *Globalized Islam – The Search for a New Ummah* -kirjan (Columbia University Press, 2004) näkemystä uudenlaisen, globaalin islamin synnystä, joka pyrkii palauttamaan ”alkuperäisen” ja ”puhtaan” islamin, sekä korostaa islamilaisen yhteisön, *umman*, merkitystä abstraktina samastumiskohteena.

Saila Kujanpään puheenvuoro nostaa esille keskustelun uskonnon ja kulttuurin välisestä suhteesta, joka onkin kenties hallitsevin muslimien keskinäinen diskurssi, jonka kautta hahmotetaan islamilaisen elämäntavan suhdetta uuteen sosiaaliseen ympäristöön ja yhteiskuntaan erityisesti länsimaissa. Kujanpää painottaa uskonnon lähteiden tuntemusta ja kritisoi median yksioikoista kuvaa islamista. Hän korostaa myös muslimiksi kääntyneiden roolia ja heidän maahanmuuttajiin verrattuna hyvin erilaista kokemuspohjaansa. Elämme murrosvaiheessa, jossa islam on jo tullut elimelliseksi osaksi eurooppalaista moninaisuutta, mutta tulkintojen kirjo on vielä hämmentävä.

Englantilaisen Roehamptonin yliopiston sosiologian ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden professori **Floya Anthiaksen** haastattelu keskittyy uskonnon tutkimuksen paikkaan nuorisotutkimuksessa. **Veronika Honkasalon** tekemässä haastattelussa nousevat esille vallan, sukupuolen, etnisyyden ja uskonnon intersektionaalisuus nuorten elämässä ja identiteeteissä. Anthias näkee uskonnot yhtenä keskeisenä vallankäyttäjänä, vaikka myöntääkin niiden emansipoivan vaikutuksen. Hän varoittaa nykyisten uskonnollistavien diskurssien vaaroista, jonka seurauksena ihmiset määritellään ainoastaan heidän uskonnollisen taustansa kautta, eikä huomioida sosiaaliseen luokkaan, etnisyyteen tai koulutukseen liittyviä vaikutuksia. Anthiaksen puheenvuoro on tärkeä muistutus käsitteiden arvottavista taustoista ja niiden taipumuksesta muuttua jähmeiksi, essentialisoiviksi kategorioiksi. Lisäksi haastattelussa pohditaan uskonnon näkymättömyyttä nuorisotutkimuksessa ja tämän seurauksia.

Teemanumeron lopussa on kaksi kirja-arviota. **Tuomas Martikaisen** arvioima **Christine M. Jacobsenin** (2006) *Staying on the Straight Path* on esimerkki uudesta eurooppalaisen islamin antropologiasta, joka avaa nuorten muslimiaktivistien uskonnollista toimintaa Norjassa. Kirja on suositeltavaa lukemista kaikille aihepiiristä kiinnostuneille, sillä se valottaa hyvin niitä jännitteisiä tiloja ja prosesseja, joissa nuoret elävät. Suomen tilanteeseen johdattaa **Veronika Honkasalon** arvio Tuomas Martikaisen, **Tuula Sakanahon** ja Marko Juntusen toimittamasta (2008) *Islam Suomessa* -kirjasta. Tämä tuo



yhteen ajankohtaista tutkimusta, joka käsittelee muun muassa moskeijayhdyskuntia, asumista ja mediaa, sekä uskonnollistamisen ongelmia.

Teemanumeron luoma kuva nuorten muslimien elämästä tukee yleisesti jaettua käsitystä nuoren polven aktiivisesta uudenlaisen, mutta vanhempiaan kunnioittavan, islamilaisen elämäntavan etsinnästä länsimaissa. Artikkelissa toistuvat pohdinnat perinteisten auktoriteettien kyseenalaistamisesta, yksilöllistymisestä, uskonnon ja kulttuurin välisestä suhteesta ja ympäröivän yhteiskunnan hämmennyksestä, jopa pelosta. Kuva voidaan tulkita vahvaksi merkiksi islamin integroitumisesta osaksi länsimaisia yhteiskuntia, joissa muslimit ovat vielä etsimässä paikkaansa, tai pikemminkin paikkojansa, sillä tilanne on samalla moniääninen ja ristiriitainen. Tämän lisäksi erilaiset ylirajaiset tilat, diasporasta internetiin, tekevät analyysin rajaamisesta hankalaa, sillä ihmiselämän käänteet ovat enenevässä määrin paikattomia ja liukuvia.

Tuomas Martikainen



Nuorisotutkimus 3|2009 kirjoittajat

Mia Halonen

FT, kielentutkija,
Kotimaisten kielten tutkimuskeskus

Veronika Honkasalo

FM, tutkija ja jatko-opiskelija, Nuorisotutkimusverkosto/sosiologian laitos,
Helsingin yliopisto

Marko Juntunen

FT, tutkija, Aasian ja Afrikan kielten ja kulttuurien laitos,
Helsingin yliopisto

Saila Kujanpää

FM

Tuomas Martikainen

Dosentti, Suomen Akatemian tutkijatohtori, uskontotiede,
Åbo Akademi

Kaarina Nikunen

Dosentti, Suomen Akatemian tutkijatohtori, tiedotusopin laitos,
Tampereen yliopisto

Saara Patokoski

YTM

Rubina Ramji

PhD, professori, Department of Philosophy and Religious Studies,
Cape Breton University, Kanada

Tiina Sotkasiira

M.Sc., YTM, tutkijakoulutettava, Karjalan tutkimuslaitos,
Joensuun yliopisto

Nuoren muslimin tunnustukset: katsaus muslimiaktivistien elämäkerralliseen kirjallisuuteen

Marko Juntunen

Vuosituhaan taitteen jälkeen Länsi-Euroopassa ja Yhdysvalloissa julkaistu laajalle yleisölle suunnattu islam-kirjallisuus on jakaantunut muutamassa vuodessa kokonaiseksi lajityyppien kirjoksi. Kirjatulvan joukossa on uskonnon yleisesityksiä, katsauksia islamin historiaan, länttä ja islamia polarisoivia teoksia, varoituksia islamin uhkasta, mutta myös empirian informoimia monografioita islamin sosiaalisista ja poliittisista ulottuvuuksista eri yhteiskunnallisissa konteksteissa (Geertz 2003).

Uudet mielipiteet eivät astu tyhjälle kentälle vaan ne osallistuvat voimakkaasti politisoituneeseen keskusteluun. Länsimaista islam-kuvaa muokataan tilanteessa, jossa terrorismi ja sen torjunta sekä globaalit kamppailut muun muassa Irakissa, Afganistanissa ja Somaliassa hajaannuttavat poliittisia mielipiteitä yhtälailla Yhdysvalloissa kuin EU-maissakin. Islam-keskustelua muokkaavat voimakkaasti myös lännen sisäiset ristiriidat, jotka koskettavat muuttoliikettä ja siirtolaisväestön integraatiota, Euroopan demografisen rakenteen muutosta, uskontojen ja identiteettien globalisoitumista sekä mediakulttuurin murrosta. Kiihtynyt islam-keskustelu ennustaa eittämättä uuden ajan alkua, mutta mihin tuo keskustelu vie länsimaita? Nuorten muslimiaktivistien elämäkertoja lukemalla voi valottaa tätä kysymystä.

Eräs viimeisimmistä tulokkaista islam-kirjallisuudessa ovat radikaalijärjestöissä toimineiden nuorten omaelämäkerrat. Teokset ovat tervetullut lisä, sillä juuri ”sisäpiirin” kokemuksiin perus-

tuvat näkökulmat muslimiyhteisöihin ja niitä ympäröiviin poliittisiin olosuhteisiin ovat toistaiseksi jääneet sivuraiteille länsimaissa käytävässä keskustelussa. Tässä artikkelissa tarkastellaan kolmen nuoren kirjoittajan ko-

kemuksia radikaali-islamista. Nämä kirjat ovat **Khaled al-Berryn** (2002) *Confesiones de un Loco de Alá*, **Ed Husainin** (2007) *Islamist: Why I Joined Radical Islam in Britain – What I Saw Inside and Why I Left* ja **Daveed Gartenstein-Rossin** (2007) *My Year Inside Radical Islam: A Memoir*.

Radikaalijärjestöistä irtaantuneiden kirjoittajien teokset on imaistu osaksi poliittista väittelyä, jossa eri tahot argumentoivat etenkin terrorismia, monikulttuurisuutta ja maahanmuuttoa koskevia kantojaan. Osa teoksista on kirjoitettu rakentamaan käsitteellinen ero lainkuuliaisten, hyvien muslimien sekä radikaalien, turvallisuushkia tuottavien muslimien välille. Usein vaikuttaa siltä että muslimitauastaisten kirjoittajien on ollut mahdollista tuottaa islamia koskevia tulkin-toja, jotka sivuutettaisiin läntisessä julkisessa keskustelussa kohtuuttoman jyrkkinä tai syrjintää tuottavina (Cesari 2009, 5). Monista muslimitauastaista kirjoittajista onkin muodostunut islam-kritiikin keskeisiä ääniä (esim, Hirsi Ali 2008a, 2008b; Manji 2005; Ibn Warraq 2003). Heidän näkemyksiään on omaksuttu etenkin maahanmuuttovastaisen populistisen retoriikan palvelukseen.

Muslimiyhteisöjen todellisuutta kuvaavan elämänkerran kirjoittaminen on mitä ilmeisimmin tuotteliasta toimintaa – sekä taloudellisesti että henkilökohtainen urakehitys silmällä pitäen. Viidessätoista maassa toimiva Penguin-kustantamo sekä sen tytäryhtiö Jeremy P. Tarcher julkaisivat kaksi tässä artikkelissa käsitellyistä teoksista (Husain 2007; Gartenstein-Ross 2007). Molemmat teokset herättivät runsaasti julkista keskustelua kirjoittajiensa kotimaissa Britanniassa ja Yhdysvalloissa. Husainin teoksesta julkaistiin otteita britannialaisessa *Sunday Times*-lehdessä jo viikkoja ennen sen julkaisemista, joka tapahtui toukokuussa 2007. Britannian muslimiyhteisöjen tilaa voimakkaasti kritisoineet toimittajat ottivat teokset suopeasti vastaan.

Lukuisten muiden tahojen ohella Britannian muslimien kansallinen kattojärjestö Muslim Council of Britain sekä muun muassa arvostettu journalisti-kirjailija **Ziauddin Sardar** kritisoivat voimakkaasti Husainin teosta syyttäen sitä analyyttisestä ohuudesta ja maltillisten integraatiomyönteisten muslimijärjestöjen perusteettomasta mustamaalaamisesta.

Gartenstein-Rossin teos on edellistäkin suurempi varoitus lännessä toimivien islamilaisten järjestöjen piiristä kumpuavista turvallisuushkista. Juutalaisperheessä vartunut Gartenstein-Ross kääntyi islamiin yliopistovuosinaan ja liittyi Saudi-Arabian rahoittamaan vanhoilliseen islamilaiseen järjestöön. Muutaman vuoden kokemusten jälkeen Gartenstein-Ross jätti islamin ja kääntyi kristinuskoon. Omakohtainen kokemus radikaalijärjestön toiminnasta tarjosi lopulta avaimen uralle terrorismin torjunnassa.

Gartenstein-Rossia on kutsuttu **George W. Bushin** hallintokaudella perustetuissa terrorin torjunnan elimissä muun muassa ”nousevaksi tähdeksi” ja häntä on kuultu *ABC*-, *Al Jazeera*-, *Fox News*- sekä *MSNBC*-televisiokanavilla. Teoksensa julkaisemisen jälkeen Gartenstein-Rossin näkemyksiä on julkaistu mm. laajalevikkisissä *Reader's Digest*, *Commentary*, *The Weekly Standard* ja *The Wall Street Journal* -lehdissä.

Khaled al-Berryn teoksen markkinahistoria poikkeaa edellisistä, sillä sitä ei kirjoitettu syyskuun 2001 terrori-iskujen muokkaamille länsimaisille kirjamarkkinoille, mikä on kirjan selkeä vahvuus. Edellisistä poiketen teoksessa ei ole uhkakuvia maalailevaa sanomaa saati selkeää poliittista viestiä. Al-Berry oli julkaissut libanonilaisessa *al Nahar* -lehdessä artikkelin kokemuksistaan egyptiläisessä radikaalijärjestössä jo vuonna 1999. Lehden pyynnöstä al-Berry laajensi artikkelin kirjaksi, joka julkaistiin arabian kielellä vuonna 2000. Al-Berryn teos ilmestyi ranskaksi ja espanjaksi vuonna 2002, mutta englanninkielinen laitos



Life is More Beautiful Than Paradise sai odottaa ilmestymistään loppuvuoteen 2009. Tässä kirjoituksessa olen tukeutunut teoksen espanjankieliseen versioon. Tätä nykyä Britanniassa asuvan Al-Berryn kokemuksia on esitelty mm. brittiläisessä *Observer*-lehdessä.

Kirjoittajien taustojen ja kasvuympäristöjen eroista huolimatta teoksia yhdistää hyvin samankaltainen juonen kulku: ne kuvaavat nuoren miehen kokemusta uskonnollisesta heräämisestä, vähittäistä integroitumista islamilaiseen järjestöön, kirjoittajiensa ideologista muutosta ja lopulta ponnistelua ulos liikkeen vaikutuspiiristä. Tekstit kuvaavat myös varsin samankaltaisia ”diskursiivisia raameja” (ks. Roseberry 1994) – materiaalisia ja merkityksellisiä puitteita, joissa nuoren muslimi-aktiivin toiminta ja päämäärät sekä puhunta sosiaalisista suhteista ja niiden sisältämistä valtarakenteista toteutuu.

Sekä Husain että Gartenstein-Ross käsittelevät muslimijärjestöjen todellisuutta länsimaissa. Kirjoittajista ensimmäinen keskittyy pääosin Britannian aasialaistustaisten musliminuorten järjestäytymiseen 1990-luvulla, aikakautena, jota on luonnehdittu ”toisen siirtolaissukupolven islamilaisen aktivismin ajaksi” (Hamid 2008). Alati globalisoituvat poliittis-islamilaiset liikkeet kohdistivat tuolloin värväystoimintansa etenkin toisen sukupolven siirtolaistaustaisiin nuoriin, mutta myös kasvavaan joukkoon muslimikäännyttäisiä. Gartenstein-Rossin teos puolestaan keskittyy nimenomaan muslimikäännyttäisten todellisuuteen 1990-luvun loppupuolella.

Kertojista kolmas, Khaled al-Berry, tarkastelee egyptiläistä yhteiskuntaa 1980–1990-lukujen taitteessa, jolloin maan suurin islamilainen radikaalijärjestö Gamaa'a al Islamiya oli strategisessa käännekohdassa. Viranomaiset olivat tukahduttaneet liikkeen vallankumoukseen tähtäävät pyrkimykset ja se alkoi globalisoida toimintaansa lukuisten kaltaistensa radikaali-

liikkeiden tavoin (Gerges 2007, 231–273).

Uskonnon yksilöllistyminen on toistuvasti nähty aikamme islamin muutoksen suuntana (ks. Peter 2006). Globaali todellisuus saattaa käyntiin kulttuurisen vallankumouksen, jossa yksilön kokemusmaailma nivoutuu osaksi moniarvoistuvaa ympäristöä. Uskonnollisuus perustuu ennen kaikkea yksilölliseen valintaan (Roy 2004, 35–40). Se ei ole niinkään kodin, perhepiirin, suvun tai ympäröivän yhteiskunnan rakenteiden ja normien ylläpitämää vaan pikemminkin niiden vastaista, kuten kaikki tässä käsitellyt kirjoittajat viittaavat. Tässä artikkelissa kiinnitän huomioni nimenomaan yksilöllisen valinnan teemaan. Mitä yksilö jättää ja mitä hän valitsee kokiessaan uskonnollisen heräämisen? Minkälaisia subjektiivisia moraalisia kamppailuja uskonnollinen herääminen pitää sisällään? Minkälaisia sosiaalisia seurauksia valinnoilla on? Kuinka uskonnollisuus muokkautuu poliittiseksi toiminnaksi? Kuinka epäily omaa vakaumusta kohtaan syntyy ja kuinka valinta irtautua liikkeestä tapahtuu?

Husainin protesti islamia vastaan Englannissa

Lontoon Limehouseessa keskiluokkaisessa pakistanilais-bangladeshilaisessa perheessä varttunut Ed Husain (s. 1974) mainitsee kirjoittaneensa teoksensa ”protestiksi poliittista islamia vastaan”. Husainin kiinnostus islamilaisten liikkeiden toimintaa kohtaan käynnistyi koulutoverien opastamana kirjoittajan ollessa 16-vuotias. Teoksessa Husainin ystäväpiiri kuljettaa kertojaa yhä kauemmas vanhempien ylläpitämistä uskonnollisista käsityksistä, jotka palautuvat Pakistanin ja Bangladeshin alueilla toimivien islamin suufilaisten suuntauksien oppeihin.

Näkemyksien islamin perimmäisestä sisällöstä politisoituu Husainin liittyttyä pääosin



aasialaistaustaisten nuorten muodostamaan Youth Muslim Organization -järjestöön (YMO). Kertoja tutustuu toveriensa opastaman radikaali-islamin modernien oppi-isien **al-Abu Alal al-Mawdudin** ja **Sayid Qutbin** teoksiin ja salaa kiinnostuksensa vanhemmiltaan. Jäsenyteen ohjelman ympäröivän yhteiskunnan muuttamiseksi Husain löytää islamilaisen kalifaatin perustamiseen pyrkivän Hizb ut Tahrir (HT) -järjestön parista. Husainin mukaan HT oli hyvin laajalla nuoriso- ja opiskelijajärjestötoiminnallaan vastuussa lukuisien kilpailevien islamilaisten liikkeiden jäsenkunnan radikalisoitumisesta kaikkialla Britanniassa. Irtiotto liikkeestä alkaa 21-vuotiaana HT-järjestön jäsenen puukotettua kertojan ikätoverin. Lopullinen vetäytyminen vaikuttaa kuitenkin mahdottomalta 1990-luvun Britanniassa, sillä Husainin mukaan musliminuorten todellisuus oli läpensä politisoitunutta.

Husain tarkastelee seikkaperäisesti näennäisesti maltillisiksi kuvaamiensa järjestöjen kaksinaamaisuutta ja keinoja kaihtamattomia pyrkimyksiä käyttää hyväksi suvaitsevaisen monikulttuurisuuspolitiikan avaamia poliittisia mahdollisuuksia islamin sanoman levittämässä. Husain katsoo aikakauden islamin koostuneen perinteisistä suufilaisista suuntauksista, poliittiseen prosessiin osallistuvista ja näkyvästi järjestäytyvistä muslimiteista, joita hän kutsuu islamiteiksi, sekä epäpoliittisin keinoin yhteiskuntaa muokkaavista ja rituaalista puritanismia korostavista suuntauksista, joita hän kutsuu wahabiteiksi. Irtautuessaan liikkeiden parista Husain kokee alati kasvavaa kiinnostusta spirituaalisuutta ja välitöntä jumalakokemusta korostavia suufilaisia uskonnäkönsä kohtaan. Vanhempien ja kotipiirin historiallisesti juurtuneesta uskonnollisuudessa oli sittenkin totuuden ydin ja avain harmoniseen läntiseen muslimiuteen, Husein lopulta oivaltaa.

Gartenstein-Rossin retki islamiin Yhdysvalloissa

Amerikkalainen Daveed Gartenstein-Ross (s. 1976) luonnehtii teostaan kertomukseksi ”radikaali-islamin houkutuksista” sekä ”pitkästä kipumisesta ulos”. Kirjoittaja varttui Oregonin osavaltiossa sijaitsevassa Ashlandin kaupungissa. Juutalaistaustaisten hippivanhempien yhtiösuvaitsevainen koti ei kummeksunut lainkaan hengellisistä asioista jo varhain kiinnostuneen poikansa päätöstä kääntyä muslimiksi ensimmäisen yliopistovuoden päätteeksi. Perusopintonsa suoritettuaan kertoja päättää viettää välivuoden ennen siirtymistään oikeustieteen opiskelijaksi New Yorkiin. Islamin tuntemuksensa alkutaipaleella oleva Gartenstein-Ross löytää töitä kotikaupungistaan wahabi-islamia edustavan saudiarabialaisen al-Haramain-järjestön rahoittamasta hyväntekeväisyysjärjestöstä. Teos keskittyy kuvaamaan pääosin käännynnäismuslimiteista koostuvan puritaanijärjestön toimintaa, auktoriteettirakenteita ja dynamiikkaa, joilla nuoret käännynnäiset saadaan omaksumaan jyrkkä ja kirjaimellinen islamin tulkinta.

Teos luo kuvan sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta kiinnostuneesta ja ympäristön vaikutteille alttiista naivista nuoresta, joka etsii suhdettaan Jumalaan. Gartenstein-Ross kääntyy islamiin toimittuaan rasismien ja syrjinnän vastaisena opiskelija-aktivistina. Hän viehättyy islamin veljeyttä ja yhteenkuuluvuutta korostavista ulottuvuuksista sekä suufilaishenkisestä pyrkimyksestä välittömään kokemukseen jumalallisesta rakkaudesta. Al-Haramain järjestöön liittyessään hän on tyystin tietämätön islamin poliittisista sekä puritaanisista suuntauksista sekä islamilaisten liikkeiden välisistä jännitteistä. Muutaman kuukauden kuluessa hän omaksuu yhteisössä kantoja joita hän luonnehtii radikaaleiksi.



Kertoja kieltäytyy käsittelemästä naisia, kasvat-
taa parran, lakkaa kuuntelemasta musiikkia
ja alkaa rukoilla aseellisen jihadin puolesta.
Varsinaiseen väkivaltaiseen toimintaan Gar-
tenstein-Ross ei koskaan osallistu ja työpaik-
kanaan toimineen järjestön luonnehtiminen
radikaali-islamilaiseksi on ilmeisimmin osa
kirjan markkinointistrategiaa. Teoksen empi-
riasta löytyy hyvin vähän radikaalin poliittisen
toiminnan kuvausta. Myös kirjoittajan tapa
mieltää saudi-sidonnainen wahabistinen puri-
tanismi vääjäämättömänä polkuna aseelliseen
toimintaan on arveluttavaa, kun huomioidaan
hänen tämänhetkinen työskentelynsä
terrorismin vastaisen toiminnan specialistina.
Salafistiset järjestöt omaavat hyvin erilaisia
poliittisia strategioita, tyystin rauhanomaista
julkisen tilan islamisoimiseen tähtäävistä liik-
keistä siviiliväestöön kohdistuvan väkivallan
oikeuttaviin järjestöihin (Wiktorovicz 2005;
de Konig 2008).

Aloitettuaan juridiikan opinnot New Yor-
kissa Gartenstein-Ross kokee jälleen yhden
spirituaalisen muodonmuutoksen. Hän irt-
tautuu hyvin nopeasti aiemmista teologisista
käsityksistään ja jumalasuhteen pohdinta joh-
taa kääntymiseen kristinuskoon vuonna 2000.
Syyskuun 11:n terrori-iskujen jälkeen al-
Haramain-järjestö joutuu satojen kaltaistensa
tavoin terrorismiepäiltyjen listalle ja toimipiste,
jossa kertoja oli työskennellyt, ratsataan. Al-
Haramain-järjestön Ashlandin toimipisteen
johtaja saa syytteen veronkierrosta ja häntä
epäillään yrityksestä salakuljettaa Yhdysvallois-
ta 150 000 dollaria muslimisissien tukemiseksi
Tsetseniassa. Juristina toimiva kertoja katsoo
parhaaksi jakaa kokemuksensa liittovaltion
poliisin FBI:n kanssa vuonna 2004. Seuraa
jälleen uusi muodonmuutos: Gartenstein-
Rossille avautuu ura terrorismin torjunnassa.
Hän toimii tätä nykyä syyskuun 11:n ter-
rori-iskujen jälkeen perustetussa Foundation
for Defense of Democracies -instituutissa ja

johtaa sen terrorismin tutkimusyksikköä. Hän
myös konsultoi keskeisiä George W. Bushin
hallinnon luomia sisäisen turvallisuuden ja
terrorismin torjunnan instituutioita, muun
muassa vuonna 2002 perustettua Department
of Homeland Securityä.

Al-Berry radikaalin islamin tulkkina Egyptissä

Khaled al-Berry (s. 1972) varttui keskiluok-
kaisessa egyptiläisperheessä Asiutin kaupun-
gissa. Kirja keskittyy vuosiin 1986–1991 ja
kuvaava hänen suhdettaan islamilaiseen vallan-
kumoukseen tähtäävään salafi/wahabistiseen
al Jama'a al Islamiya -järjestöön. Al-Berry
on kirjoittajista ainoa joka tunsi läheisesti
kansainväliseen terroritoimintaan ja aseel-
liseen taisteluun osallistuneita jihadisteja ja
mainitsee itsekin olleensa valmis aktiiviseen
väkivaltaan. Husainin ja Gartenstein-Rossin
tavoin hiljaisen ja syrjäänvetäytyvän al-Berryn
tie aktivistiksi alkaa koulu- ja ystäväpiiristä.
Teos kuvaa edellisiä analyttisemmin nuorten
radikaalien asemaa ikätoverien maailmassa,
radikaalin islamin tulkinna tuottamia mo-
raalisia kamppailuja, propagoinnin strategioi-
ta ja järjestön auktoriteettirakenteita. Al-Berry
havainnoi yksityiskohtaisesti järjestön seksu-
aalipoliittisten käsitysten seurauksia omassa
elämässään sekä pohtii radikaali-islamilaisten
identiteetin tuottamaa arvovaltaa nuorten
ikätoveriensa seurassa.

Vähitellen kriisiytyvä suhde yhteiskunnan
valtarakenteiden kanssa käynnistyy koulusta
ja johtaa lahjakkaan oppilaan karkottamiseen
ja siirtoon koulusta toiseen. Vastoinkäymisis-
tään huolimatta al-Berry menestyy loistavasti
ylioppilaskirjoituksissa ja pääsee opiskelemaan
lääketiedettä. Toiminta Jama'a-järjestössä jat-
kuu kotikaupungissa, kunnes al-Berry pi-
dätetään ja vangitaan muutamaksi kuukau-

deksi. Omakohtaiset kokemukset järjestön harjoittamasta väkivallasta avaavat kertojan silmät. Vankeusrangaistuksen kärsittyään hän päättää jättää järjestön, kotikaupunkinsa sekä lääketieteen opinnot. Hän siirtyy Kairoon ja kiinnostuu kirjallisuudesta ja journalismista. Al-Berry jätti sittemmin kotimaansa ja toimii vapaana toimittajana muun muassa BBC-yhtiölle.

Soraääniä lapsuuden harmoniassa

Poliittisten ja kulttuuristen kontekstien erilaisuudesta huolimatta kertojat kuvaavat varhaislapsuuden ilmapiiriä hyvin samankaltaisesti. Lapsuuden maailmaa kuvataan moniarvoisena ja kotipiiri näyttää harmonisessa suhteessa erilaisten uskonnollisten ja poliittisten arvomaailmojen edustajien kanssa. Ed Husain kuvaa kokemustaan Lontoon Limehousessa ”elä ja anna toisten elää” -lapsuudeksi. Perheen isä oli juutalaisperheen omistaman leipomon kanta-asiakas ja isän suosikkinähtävyys Lontoossa oli **Winston Churchillin** patsas. Gartenstein-Ross avaa puolestaan kertomuksensa varttumisella juutalaisperheessä, konservatiivisen osavaltion liberaalissa saarekkeessa, ilmapiirissä jossa kaikki kukat saivat kukkia. Kertojan vanhemmat kuuluivat Infinite Way -meditaatioliikkeeseen ja kodin seinää koristivat kuvat yhtälailla Jeesuksesta kuin Buddhastakin. Al-Berry aloitti opintimensä fransiskaanimunkkien koulussa ja hänen ystäväpiiriinsä kuului lukuisia kristittyjä lapsia. Kodin ilmapiiristä lukija saa vaikutelman, että se oli kallellaan pikemminkin arabinationalismin kuin uskonnon suuntaan.

Nuoruuteen liittyy kuitenkin säröjä, jotka antavat viitteen tulevasta. Ed Husainille varttuminen tarkoittaa kasvavaa valveutumista omasta erilaisuudestaan ja britannialaista yhteiskuntaa halkovista etnisistä ja uskon-

nollisista rajapinnoista. ”Kirjava taustani aasialaiset sukujuuret omaavana brittinä, joka oli uskontokunnaltaan muslimi, tulisi vielä repimään minut kahtia myöhemmässä elämässäni” (s. 3). Gartenstein-Rossin kohdalla hengellinen etsintä käynnistyy sarjasta toisiinsa liittymättömiä tapahtumia, jotka myöhemmin näyttäytyvät osana laajempaa käsikirjoitusta. Hän menettää isoisänsä ja sairastuu vakavasti. Lähipiiriin kuuluneet fundamentalistikristityt herättävät kertojan pohtimaan käsityksiään Jumalan olemuksesta. Al-Berryn arvomaailman murros käynnistyy varhaisteinänä, kun naapurustoon muuttaa joukko Jama'a al Islamiya -järjestön nuoria kannattajia. Islamilaista vallankumousta peräänkuuluttavien nuorten itsevarmuus ja veljeys tekivät lähtemättömän vaikutuksen ujoon nuoreen. Lukuisten kaltaistensa liikkeiden tavoin Jama'a al Islamiya -liike oli tietoinen nuorten sosiaalisista ongelmista, perheiden murroksista ja yhteiskunnallisista epäkohdista.

Herääminen

Hakeutuminen islamilaisen järjestötoiminnan pariin on seurausta uskonnollisesta heräämisestä, joka näyttää kaikilla kertojilla osana pitkälistä prosessia. Riippumatta uskonnollisesta taustastaan jokainen käy läpi selkeän irtautumisen historiallisesti ja paikallisesti juurtuneiden sosiaalisten käytäntöjen tuottamista uskonnollisista käsityksistä ja uskonnon harjoittamisen muodoista. Husain kuvaa prosessia tienä isoisän sukupolven arjessa eletystä uskonnollisuudesta kirjoista omaksuttuun poliittiseen islamiin. Herääminen sijoittaa yksilön yhteisen poliittisen päämäärän jakavaan sosiaalisten kontaktien verkostoon. Osa järjestöistä pyrkii lisäämään vetovoimaansa avaamalla etenkin nuorille merkittäviä asemia järjestöjen hierarkiassa. Salafi/wahabi-islamilaisten järjestö-



jen kohdalla, kuten Gartenstein-Ross kuvaa, myös käännyntäisten on mahdollista toimia näkyvissä auktoriteettiasemissa. Vanhempien sukupolven poliittisesti passiivinen uskonnollisuus tuottaa nuorille takapajuisuuteen ja nurkkakuntaisuuteen liittyviä miellehtymiä. Todellinen islam on kaikille kertojille nuorekasta, aktiivista ja elinvoimaista toimintaa yhteiskunnan muuttamiseksi.

Heräämiskokemukseen liittyy joukko avainhenkilöitä joiden uskonnollisilla käsityksillä on keskeinen merkitys kertojan tulevaisuuden kannalta. Vaikka uskonnollisuus perustuukin kaikkien kohdalla henkilökohlaiseen valintaan, uskonnollisten käsitysten kehitys tapahtuu alati tiiviimmin osana avainhenkilöiden edustamaa yhteisöä. Vasta osana sosiaalista ryhmää kertojat alkavat kysyä itseltään, pelkäävätkö he Jumalaa. Pohdiskelu johtaa tilanteeseen, jossa ympäröivää todellisuutta tarkastellaan arvioimalla tukeeko se jumalasuhteen rakentumista. Ed Husainille päämääräksi muodostuu pyrkimys islamilaiseen vallankumoukseen etenkin nuoriin suuntautuvan poliittisen järjestötoiminnan kautta. Al-Berryn ja Gartenstein-Rossin kohdalla puritaaniliikkeiden huomio kohdistuu ennen kaikkea julkiseen tilaan islamisoimiseen. Liikkeet pyrkivät eliminoimaan julkisesta tilasta objektit, toiminnan, ajatukset ja kuluttamisen muodot, joiden koetaan johdattavan pois Jumalasta. Ei ole olemassa suuria tai pieniä asioita, vaan kaikki valinnat palautuvat perimmäiseen asetelmaan: islamin ja erheen välille ei jää keskitietä tai mahdollisuutta kompromissiin. Oikean ja väärän määrittelyjä eivät ole ihmiset. Normit ovat osa Jumalan ilmoitusta ja ne palautuvat ainoastaan Koraaniin, pyhiin perimätietoihin (hadith) sekä järjestön tunnustamien uskonoppineiden ('ulema) tulkintoihin. Pian toimet kuten musiikin kuunteleminen, television katseleminen, parran ajaminen tai naispuolisen

henkilön kätteleminen näyttäytyvät rikoksina Jumalaa kohtaan.

Erottautuminen

Kaikki harhaan johtava on jätettävä ja yksilön on tehtävä selkeä pesäero harhautuneisiin. Kokemus on jokaiselle kertojalle hämmäntävä, sillä ympäröivä todellisuus tarjoaa koko joukon erilaisin poliittisin ja teologisin painotuksin toimivia ja keskenään kilpailevia islamilaisia järjestöjä. Kullakin liikkeellä on myös oma näkyvä symbolikielensä – milloin pitkä parta, milloin puolisääreen yltävä jellaba-kaapu, milloin rukouspäähine. Jokaiselle kirjoittajalle erottautuminen on vähittäinen prosessi, jossa erilaisia tarjolla olevia vaihtoehtoja punnitaan, haastetaan tai tuetaan. Islamilaiden järjestöjen todellisuus näyttäytyy jännitteisenä, ristiriitaisena ja moniäänisenä. Etenkin Husain viestii, että islamin sisäinen pluralismi tuntuu nousevan erityisen voimakkaasti esiin diasporisessa kontekstissa. Islamilaista julkista tilaa voi kuvata ideologioiden markkinoina, joissa jokainen ”yritys” korostaa tarjoamansa vaihtoehdon ylivertaisuutta voittaakseen markkinaosuuksia (Adraoui 2008, 13).

Järjestöön integroituminen tarkoittaa myös poliittis-islamilaisen symbolikuvas-
ton vähittäistä omaksumista. Kaikki nuoret ymmärtävät pian ikätoveriensa habituksen perusteella kenen kanssa ei kannata veljeillä. Ed Husainille rukousmyssy on viittaa traditionaalisesta suufismista, nilkat paljastavat housut tai pitkä parta viestivät puolestaan wahabistisesta uskonkäsityksestä. Husain saa kuulla järjestönsä johtohahmoilta, että rekrytointityötä ei ole tarkoituksenmukaista suunnata jo ideologisen valintansa tehneisiin.

Keskeinen pulma kertojille syntyy kysymyksestä kuka edustaa oikeaa islamia. Tilanne

ruokkii nuoria hakemaan selkeitä ja kirkkaampia kantoja. Juuri tässä vaikuttaa olevan kirjaimellisen ja puritaanisen uskonkäsityksen viehätys nuorten parissa. Oppi esitetään hyvin yksinkertaisessa asussa islamin ortodoksiana ja asetelmaa tuetaan jatkuvilla viittauksilla arvovaltaisiin, etenkin saudiarabialaisiin konservatiivioppineisiin. Järjestöjen parissa viitataan usein tunnettuun, tosin kiistanalaiseen hadithiin, jonka mukaan muslimit jakaantuisivat 73 ryhmään, joista ainoastaan yksi pelastuisi. Monet salafi/wahabit katsovat, että pelastuminen edellyttää pidättäytymistä erillään uusista jumalista, kuten rahasta, demokratiasta ja sekularismista (Adraoui 2008, 12).

Sitoutuminen valittuun liikkeeseen tapahtuu kertojen kohdalla vähitellen. Erottautumalla yksilö alkaa kokea itsensä erilaiseksi. Kirjoittajien vanhempien näkökulmasta nuoren tekemä valinta tulkitaan kotipiiriin arvomaailman hylkäämiseksi. Vanhemmat alkavat näyttäytyä nuorille ainoastaan osittaisina muslimina, joiden käsitys islamista on paikallisten historiallisten ja kulttuuristen olosuhteiden saastuttama. Väärällä tiellä olevia ei saa hyväksyä, vaikka he olisivat omia vanhempia. Välikotit perhepiiriin ja heräämistä edeltäneen sosiaalisen verkoston kanssa tulkitaan ainoastaan osaksi Jumalan uskovalle asettamaa testiä. Erottautujalle prosessi synnyttää voimakkaan solidaarisuuden ja moraalisien ylemmyyden tunteen. Ed Husain (2007, 10) kuvaa tilannetta: ”Enää en ollut ainoastaan muslimi, kuten kaikki muut, olin parempi, olin heitä arvokkaampi.”

Erottautuminen ei tapahdu vailla sisäistä kilvoittelua. Kirjoittajista jokainen viittaa seksuaalisuuden ja sukupuolten välisten suhteiden tuottamiin ongelmatilanteisiin. Seksuaalisuus on järjestöjen näkökulmasta avioliittoon rajattu Jumalan lahja lisääntyä ja varmistaa siten Jumalan sanoman leviäminen, mutta samalla se näyttäytyy keskeisenä vakaumuksen koettelemisen kenttänä. Al-Berry

kuvaa seikkaperäisesti, kuinka nuori mies kamppailee oman seksuaalisen heräämisensä ja seksuaalisuuteen liitettyjen kieltojen, mutta myös villinä laukkaavan mielikuvituksensa kanssa. Jama'a Islamiya -liike pitää masturboimista kiellettyä ja nuori Khaled pidättäytyy synnistä, mutta pian öisin toistuvista ejakulaatioista syntyy ongelma. Siemensyöksy saattaa kertojan epäpuhtauden tilaan mikä puolestaan edellyttää suuren peseytymisrituaalin suorittamista ennen aamurukousta. Edessä oli jääkylmä kylpy, sillä kertojan kotona ei ollut saatavilla aamuisin lämmintä vettä. Masturboidako edellisenä iltana – mikä oli kiellettyä – ja peseytykö jo ennen nukkumaanmenoa, al-Berry pohtii? Tulisiko pidättäytyä itsetyydytyksestä ja ottaa riski, että yöllinen ejakulaatio pakottaisi peseytymään aamulla? ”Inhoni seksuaalisuuttani kohtaan kasvoi ja samalla tunne siitä, että olin haavoittuvainen sukupuolisuuteni vuoksi” (2002, 96), kertoja kuvaa tuntemuksiaan.

Toiminta islamin edistämiseksi ja uskon politisoituminen

Uskonnosta muodostuu hallitseva tekijä, joka määrittelee yksilön julkisessa tilassa. Asetelma leimaa nuorten sosiaalista kanssakäymistä. Näissä puitteissa nuoret keskustelevat uskonnon sisällöstä, jakavat islamilaista lähdemateriaalia ja pohtivat uskonoppineiden, vanhempiensa, internetin sekä islamilaisen kirjallisuuden tarjoamia ajatuksia. Uskonnollisen auktoriteetin rakentuminen paljastuu jokaisessa teoksessa hyvin monisäikeiseksi kysymykseksi. Käsitystä oikeasta islamista muokataan klassisten islaminoppineiden tulkintoilla pyhästä ilmoituksesta, modernin islamismien oppi-isien teoksilla, kilpailevien järjestöjen johtohahmojen ja vanhempien jär-

jestöaktiivien sekä kokeneempien ikätoverien käsityksillä. Perinteisten instituutiokeskeisten auktoriteettien kuten imaamien asema sijoittuu jokaisen kertojan kokemuksessa ainoastaan osaksi tuota auktoriteettien kirjoa. Nuorille aktiiveille imaami edustaa usein vanhempien sukupolven yhteiskunnallisesti passiivista, kulttuurista islamia (ks. Boender 2008).

Kuuliaisuus, oppineempien muslimiveljien ja sisarten kunnioitus ja sanoman sekä retoristen taitojen omaksumiskyky ovat kriteerit järjestöhierarkiassa nousemiseen. Sitoutuminen järjestöjen päämääriin tapahtuu vähittäin opintopiireissä ja dawa-työssä, lähetystoiminnassa (ks. Gugler 2009). Yksilö sitoutuu, koska ei halua näytettyä moraalisesti löyhempänä ja vähemmän muslimina kuin muut. Sosiaalinen ryhmäpaine on keskeinen osa asenteiden rakentamista. Kertojat omistautuvat järjestön hyväksymän uskonnollisen lähdemateriaalin opiskeluun, kehittävät retorisia kykyjään ja harjaantuvat puolustautumaan sanomaa sitä haastavilta hyökkäyksiltä. Al-Berry katsoo prosessia pyrkimykseksi rakentaa kaikkitietävä asenne luomalla muutamista elementeistä rakentuva ”mikrouniversumi, jonka saattoi järjestää uudelleen joka päivä, loputtomiin” (2002, 48). Nimenomaan dawa-työssä omakсутaan käsitys siitä, että järjestöaktiivit ovat tulleet valituiksi suureen tehtävään.

Dawa lähtee asetelmasta, jossa kaikki sanomaa haastavat toimet ja käsitykset katsotaan vääriksi. Dawa kohdistuu ensin perheenjäseniin, naapurustoon sekä etenkin koulutovereihin ja järjestö tarjoaa jäsenilleen voimantunnetta ja ylpeyttä. Nimenomaan dawan puitteissa kertojien uskonkäsitys politisoituu. Yksilö tuntee ymmärtävänsä jotakin mitä muut eivät ole oivaltaneet tai ovat taroituksella sivuuttaneet. ”Aivan kuin Jumala olisi kuulunut ainoastaan minulle, aivan kuin hän olisi olemassa ainoastaan minua varten”, al-Berry pohtii (2002, 43). Tämä asetelma

jakaa sosiaalisen tilan todellisiin uskoviin ja harhautuneisiin.

Järjestön hierarkiassa kohotessaan nuoret oppivat myös pian tunnistamaan kriittisen argumentoinnin rajat. Muslimina oleminen tarkoittaa ennen kaikkea alistumista laeille ja pyhälle ilmoitukselle, jonka mukaan on eletävä. Normatiiviset kannat muodostuvat kiistämättömiksi Jumalta tuleviksi seikoiksi. Normatiivista sisältöä koskeva tulkinta on jätettävä ainoastaan järjestön hyväksymille kanonisoiduille oppineille. Gartenstein-Ross saa läksytyksen järjestönsä johtajalta tarjotessaan tuomitsevan vastauksen sähköpostitiedusteluun, joka koskee islamin kantaa naisten ympärileikkaukseen. Johtaja kehottaa kääntymään jokaisessa normatiivista pohdintaa koskevassa kysymyksessä Saudi-Arabian oppineiston puoleen (2007, 82). Debatti vaiennetaan kokeneempien uskonveljien kehoituksilla perehtyä hyväksyttyyn kirjallisuuteen ennen henkilökohtaisten mielipiteiden julkituontia. Järjestöjen erilaisista profileista huolimatta kertojien henkilökohtainen arvo määrittäytyy sen perusteella, kuinka hyvin he seuraavat sääntöjä. Asetelma auktorisoi lähimpiin yksilöitä, jotka ovat riittävän perehtyneitä kommentoimaan toimintaa ohjaavia normeja.

Nuoret omaksuvat asenteen, jossa puhuntaa tuetaan jatkuvasti viittaamalla pyhään. Puhe täyttyy lainauksilla Koraanista, pyhistä perimätiedoista ja järjestön hyväksymien uskonoppineiden kirjoituksista, joilla puhuja pyrkii legitimoimaan paitsi kantojaan niin myös asemaansa. Al-Berry (2002, 70) ottaa tavaksi vaientaa meluavan kuulijakuntansa lausumalla: ”Ette vaikene minun vuokseni vaan kunnioituksesta Jumalan sanaa ja profeettaa kohtaan.”

Suorempi järjestyksen vastaisuus

Ensin omaksutaan usko ja sitten taistellaan vakaumuksen puolesta. Aktiivinen toiminta yhteiskunnan muuttamiseksi alkaa kertojilla ikätoverien piiristä, etenkin kouluista ja yliopistoista. Toimintaa leimaavat samoilla vesillä kalastavien islamilaisten järjestöjen väliset jännitteet ja vastaleirien toiminnan sabotointi. Järjestöt jakavat lehtisiä, järjestävät julistekampanjoita, rukouksia sekä julkisia puhe- ja konsultaatiotilaisuuksia. Tiedotustoimintaa seuraa pian kouluyhteisön moraalisen järjestyksen oikaisemiseen tähtäävät pyrkimykset, joissa keskeisellä sijalla ovat sukupuolten segregaatioon ja naisten pukeutumiseen liittyvät kysymykset sekä sekulaari-liberaalien arvojen kritisointi.

Sekä Husain että al-Berry kuvaavat liikekeitään koulujensa vahvimmiksi sosiaalisiksi voimiksi. Viranomaisten pyrkimykset kontrolloida tai rajoittaa toimintaa tulkitaan vainoksi Jumalan asialla olevia kohtaan. Konfliktit ja tietoisesti aiheutetut provokaatiot ovat osa toiminnan logiikkaa, jotta järjestön nimi läpäisisi median ja saataisiin kaikkien huulille. Oli tuotettava ajatus siitä, että käsillä oli historiallinen murroshetki islamin voittokulussa. Tultuaan karkotetuksi koulustaan ja siirryttyään uuteen kouluun al-Berryn maine on jo kaikkien tiedossa: ”Minut otettiin vastaan kuin sankari ja valloittaja” (2002, 57).

Järjestöjen rekrytointityössä globaalit moraalitarinat ja sotakuvasto Bosniasta, Tsetsenista, Afganistanista ja Palestiinasta ovat keskeisessä roolissa. Islam on kertojille ensisijaisesti subjektien voimistamista maailmassa, jonka ymmärretään riistävän muslimoja. Samalla synnytetään käsitys imaginäärisestä yhteenkuuluvuudesta ja tuotetaan velvoite osallistua aktiivisesti vääryyksien poistamiseen. Muslimien velvollisuus on yhdistyä ja kamppailla uskon puolesta. Kaikissa teoksissa kuvataan, kuinka globaali sotakuvasto on kuitenkin

puettava paikallisesti ymmärrettävään asuun. Koulun diskoillaan vastustaminen samaistuu muslimitaistelijoiden toimiin Afganistanissa. Kamppailu koulun rukoustilan saamiseksi vertautuu palestiinalaisten ponnisteluihin miehittäjävaltaa vastaan.

Teokset kuvaavat nuorten ajautumista tilanteeseen, jossa vääräoppisuutta aletaan vastustaa aktiivisin toimin. Gartenstein-Ross irtautuu liikkeestä radikalisoitumisen tiellään hyvin paljon ennen Husainia ja al-Berryä. Uskon puolustaminen tarkoittaa jälkimmäisille viime kädessä kanssaihminen rankaisemista. Molempien kohdalla varsinaisen väkivallan todistaminen omin silmin muodostuu ratkaisevaksi kysymykseksi joka johtaa irtautumiseen liikkeestä. Väkivaltaisen rankaisutoiminnan seurauksena, kuten etenkin al-Berry osoittaa, on ainoastaan syventyvä konflikti ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Muutamien ikätoverien toiminta muuttuu alati salaisemmaksi, ja joidenkin nuorten kohdalla edessä oli tilanne, josta ei ollut enää paluuta. Sekä al-Berryn että Husainin sosiaalisten verkostojen jäsenkunnasta valikoitui henkilöitä, jotka osallistuivat terroritekoihin.

Liikkeestä irtautuminen

Kertojien kohdalla opiskelu ja etenkin yliopiston tarjoama uusi sosiaalinen ympäristö käynnistävät kritiikin liikkeiden ideologista perustaa kohtaan ja irtioton niiden vaikutuspiiristä. Irtaantuminen ei johdu niinkään liikkeistä sinänsä kuin yksilöiden kasvavasta turhautumisesta muslimiaktivistin identiteetin tuottamiin jännitteisiin. Asetelma ruokkii pohtimaan omaa jumalakuvaa. Tilanteen pukee osuvimmin sanoiksi al-Berry (2002, 77): ”Olin muodostanut pakkomielteen abstraktista ideasta joka vangitsi koko elämäni. Minun menestykseni oli riippuvainen tuon idean menestyksestä.”



Kertojat kuvaavat itseään nuorina, jotka päätyivät kieltämään oman nuoruutensa menestyäkseen valitsemallaan tiellä. Asian oivaltaminen vie Husainilla ja al-Berryllä useita vuosia, Gartenstein-Rossilla muutamia kuukausia.

Islamilaisen aktivistin maailmankuvaan syntyneet säröt on paikattava uusilla kognitiivisilla sisällöillä. Gartenstein-Ross siirtyy oikeustieteen opiskelijaksi New York Universityyn, al-Berry aloittaa lääketieteen opinnot, Husain puolestaan siirtyy opiskelemaan politiikan tutkimusta, historiaa ja kasvatus-tiedettä. Liikkeestä irtautuminen aukaisee uuden etsinnän. Ed Husain löytää vastauksen islamin spirituaalisia ulottuvuuksia korostavaa suufismista, Gartenstein-Ross kääntyy kristinuskoon, al-Berry löytää kirjallisuuden, taiteet ja journalismin. ”Aloin oppia epäilemisen taidon”, al-Berry (2002, 147) luonnehtii tilannettaan.

Islamilaisen liikkeen jättäminen näyttäytyä, kuten sitoutuminenkin, vähittäisenä ja jännitteisenä prosessina. Irtautumiseen liittyy tuntemuksia henkilökohtaisen auktoriteetin menetyksestä, etenkin al-Berry pitää tilannetta voimakkaasti demaskulinisoivana kokemuksena. Ystäväpiirinsä arvostama ja monesti pelkäämäkin ikätoveri menettää asemansa opettajana, moraalinvartijana ja jumalallisen asian ajajana. Ed Husain uskoi vaikeassa murrostilanteessa, että edessä oli ainoastaan kaksi vaihtoehtoa: joko elää eristyksissä tai etsiytyä linjaltaan liberaalimman järjestön pariin.

Polarisoituva maailmankuva

Artikkelin johdannossa käsitellyistä tunnus-tukselliseen kirjallisuuteen liittyvistä vakavista ongelmista huolimatta tässä esitelty kolme kertojaa tarjoavat arvokkaita näkökulmia hyvin monimuotoiseen islamilaisen aktivismin maailmaan. Liikkeet ovat joissain tapauksissa

rauhanomaisia, joskus väkivaltaisista, joskus puritaanisista ja joskus pragmaattisista. Teokset myös osoittavat, kuinka ongelmallista on kategorisoida liikkeitä maltillisiksi tai radikaaleiksi yksinomaan niiden poliittisia strategioita kuvailevin termein. Liikkeet pyrkivät muokkaamaan ympäröivää todellisuutta hyvin erilaisin menetelmin, aika-ajoin avoimen poliittisesti, mutta myös tähtäämällä lähiympäristön mobilisointiin hyvin epäpoliittisin keinoin. Islam voi siis toimia sosiaalisen todellisuuden muokkaajana kovin monella erilaisella tavalla. Kaikki kirjoissa kuvatut liikkeet käyttävät poliittisten strategioiden eroavaisuuksista huolimatta uskontoa ideologiana, jolla pyritään luomaan voimakkaasti polarisoitunut muslimien ja ei-muslimien sosiaalisia, poliittisia, eettisiä ja spirituaalisia eroja korostava maailmankuva.

Teoksista on hyvin vaikeaa tiivistää min-käänlaista yhtenäistä sanomaa, mutta jokainen kertoja näyttää viittaavan, kuinka jännittyneeksi islamilainen julkinen tila muodostuu uusien poliittis-uskonnollisten toimijoiden täyttyessä kentän. Etenkin Ed Husain viestii, että länsimaiden olisi kyettävä tukemaan opillisia instituutioita, jotka rakentuisivat 1400-vuotisen islamin intellektuaalisen historian päälle. Hyvin samankaltaisia ääniä eurooppalaiseen islam-keskusteluun kantautuu etenkin Britanniasta. Cambridgen yliopistossa toimiva **Tim Winter**, musliminimeltään **Abdal Hakim Murad**, on toistuvasti ilmaissut huolensa siitä, että vakavin uhka islamille muodostuu sisältä päin. Winter viittaa etenkin islamin intellektuaalisen perinteen sivuuttamiseen tähtäävien puritaani-salafististen liikkeiden vaikutusvallan kasvuun, joka perustuu keskeisesti niiden näkyvyyteen internetin sisällöntuottajina.

Odotettavissa on, että muslimiaktivistien tunnustukselliset teokset tulevat jatkossa korostamaan nimenomaan tietoverkon vaikutusta sanoman propagoinnissa

ja imaginäärisen yhteisöllisyyden tuottamisessa. Jo nyt kehityksestä on näkyvissä selkeitä viitteitä, jotka tulevat vahvasti esiin esimerkiksi suomalaisten islamiin kääntyneiden henkilöiden parissa. Internet on ottanut roolin, joka käsittelemisäni elämäntarinoissa kuului avainhenkilöille, ikätovereille, jotka sytyttävät mielenkiinnon uskontoa kohtaan. Hyvin monet pääkaupunkiseudulla kohtaamani muslimikäännynnäiset ovat korostaneet internetin tarjoaman aineiston keskeisyyttä islamia koskevan kiinnostuksen synnyttäjänä. Monet suomalaisten käännynnäismuslimien keskustelupalstat sekä blogisivut tuottavat hyvin samankaltaisen vaikutelman.

Kirjallisuus

- al-Berry, Khaled (2002): *Confesiones de un Loco de Alá*. Madrid : La Esfera.
- Adraoui, Mohamed-Ali (2008): Purist Salafism in France. *ISIM Review* 21, 12–13.
- Boender, Welmoet (2008): Imams in the Netherlands: Expectations and Realities. *ISIM Review* 21, 22–23.
- Cesari, Jocelyne (2009): The Securitisation of Islam in Europe. CEPS Challenge Paper 15 (9), <http://aei.pitt.edu/10763/>
- de Koning, Martijn (2008): You Enjoin What is Right and Forbid What is Wrong and Believe in Allah: Muslim Youth and Salafi politics in Dutch society. International workshop 9 and 10 October 2008. Helsinki Collegium for Advanced Studies.
- Gartenstein-Ross, Daveed (2007): *My Year Inside Radical Islam: A Memoir*. New York: Jeremy P. Tarcher.
- Geertz, Clifford (2003): Which Way to Mecca. *New York Review of Books* 50 (10), 9–11.
- Gerges, Fawaz (2007): *Journey of the Jihadist: Inside Muslim Militancy*. Orlando: Harcourt.
- Gugler, Thomas (2009): Jihad, Da'wa and Hijra: Islamic Missionary Movements in Europe. www.zmo.de/muslim_in_europa/index_en.html
- Hamid, Sadek (2008): The Development of British Salafism. *ISIM Review* 21: 10–11.
- Hirsi Ali, Ayaan (2008b): *Infidel*. Washington: Free Press.
- Hirsi Ali, Ayaan (2008a): *The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women in Islam*. Washington: Free Press.
- Husain, Ed (2007): *The Islamist: Why I Joined Radical Islam in Britain, What I Saw Inside and Why I Left*. Lontoo: Penguin.
- Ibn Warraq (toim.) (2003): *Leaving Islam: Apostates Speak Out*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Juntunen, Marko (2008): Eurooppalaisen islamin järjestäytyminen ja auktoriteettien hajaantuminen. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.): *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: SKS, 37–61.
- Manji, Irshad (2005): *The Trouble with Islam Today: A Muslim's Call for Reform in Her Faith*. New York: St Martin's Griffin.
- Peter, Frank (2006): Individualization and Religious Authority in Western European Islam. *Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (1), 105–118.
- Roy, Olivier (2004): *Globalized Islam: The Search For a New Ummah*. Lontoo: Hurst & Company.
- Roseberry, William. (1994): *The Language of Contention*. Teoksessa Gilbert Joseph & Daniel Nugent (toim.): *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University, 355–366.
- Wiktorowicz, Quintan (2005): *The Salafi Movement: Violence and the Fragmentation of Community*. Teoksessa Miriam Cooke & Bruce Lawrence (toim.): *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*. Chapel Hill & London: University of North Carolina.

Puhdas islam ja tavallinen arki: islamilaisuuden merkityksiä Pohjois-Kaukasiasta kotoisin olevien nuorten elämässä

Tiina Sotkasiira

Viime vuosikymmenten taloudelliset, poliittiset ja sosiaaliset muutokset ovat muokanneet kulttuuristen identiteettien rakentumista Venäjällä. Kulttuurisia identiteettejä, joihin uskonnollinen identiteettikin lukeutuu, on pidetty yhtäältä vahvoina ja muuttumattomina, toisaalta häilyvinä ja monitulkintaisina (Hall 2003, Brubaker 2004). Identiteetin rakentaminen on keskeistä nimenomaan nuoruusiässä ja yksi osa identiteettiä on suhde uskontoon ja uskonnollisuuteen. Artikkelissani tarkastelen Venäjällä asuvien, pohjoiskaukasialaiset ”juuret” omaavien nuorten näkemyksiä islamilaisuudesta. Kirjoitus pohjautuu väitöskirjatutkimukseeni, jota varten olen haastatellut Pohjois-Kaukasian alueelta kotoisin olevia nuoria ja nuoria aikuisia. Artikkelissa kuvaan nuorten islamilaista identifikaatiota ja ristiriitoja, joita nuorten suhteeseen islamiin liittyy. Lähtökohtani on, että islamilainen identiteetti merkityksineen rakentuu diskursiivisesti, sosiaalisen vuorovaikutuksen tuloksena. Identiteetin rakentamisen kannalta keskeistä haastattelemilleni nuorille näyttää olevan uskon ja uskonnon erottelu, sekä siihen pohjaava jako puhtaaseen ja epäpuhtaaseen islamiin.

Identiteetti-käsitettä koskevassa kritiikissä (esim. Yuval-Davis 2006, 199–202) on painotettu sitä, että identiteettikategoriat väistämättä risteävät muiden mahdollisten kategorioiden kanssa. Tässä mielessä jotain tiettyä identiteettiä, kuten islamilaisuutta on mahdotonta erottaa niistä poliit-

tisista ja kulttuurisista risteymistä, joissa sitä muodostetaan ja pidetään yllä. Nuorten puheessa islamilaisuus näyttäytyy moninaisena kulttuurisena ja yhteiskunnallisena ilmiönä. Sen perinteet ohjaavat nuorten arvovalintoja, mutta toisaalta moderni elämäntapa kyseenalaistaa näiden traditioiden vetovoimaa.

Haastateltavien elämänpiiri määrittää sitä, millaisia merkityksiä nuoret islamille antavat, mutta samalla käsitykset islamilaisuudesta tukeutuvat laajempaan yhteiskunnalliseen keskusteluun. Määrittäessään omaa islamilaista identiteettiään nuoret tuottavat uusia ja tuoreita tapoja määritellä islamilaisuutta, mutta samalla he reagoivat ympäröivän yhteiskunnan näkemyksiin islamista. Islamilaisuuden määrittely Venäjällä liittyy moniin ajankohtaisiin kansallisiin poliittisiin kysymyksiin, jotka samalla sivuavat kansainvälisiä kehityskulkuja, kuten nuorten islamin autenttisuutta koskeva pohdinta osoittaa. Myös Venäjällä uskontoa käytetään kulttuuristen ja yhteiskunnallisten arvojen puolustamiseen, mikä heijastuu Pohjois-Kaukasiasta kotoisin olevien nuorten arkeen ja valintoihin (vrt. Hautaniemen (2004, 133–137) näkemykseen kulttuuri-käsitteen politisoitumisesta). Siksi on kiinnostavaa pohtia, millaisia puhetapoja ja käytäntöjä islam haastattelemieni nuorten elämässä tuottaa ja millaisia merkityksiä he itse islamilaisuudelle antavat.

Identifikaatioon keskittyvä tutkimusnäkökulma antaa yhden mahdollisuuden hahmottaa Pohjois-Kaukasiasta kotoisin olevien nuorten sosiaalista todellisuutta. Viittaamalla tiettyihin islamin käytäntöihin ja kyseenalaistamalla niitä nuoret hakevat paikkaansa venäläisessä yhteiskunnassa ja suhteessa vanhempiensa sukupolveen. Islamilaisuus tarjoaa edellytykset sekä kulttuuriseen erottautumiseen että toisaalta samankaltaisuuden ja kuuluvuuden ilmaisemiseen. Nuoret tarvitsevat molempia kokemuksia kasvaessaan tasapainoisiksi aikuisiksi. Ennen paneutumista musliminuorten identiteettipohdintoihin kuvaan lyhyesti artikkelin aineistoa ja tutkimusmenetelmiä sekä muslimiväestön tilannetta nyky-Venäjällä.

Pohjoiskaukasialaiset juuret omaavien nuorten haastattelut

Väitöskirjaani varten olen haastatellut pohjoiskaukasialaiset juuret omaavia nuoria ja nuoria aikuisia Pietarissa ja Petroskoissa. Tämän artikkelin aineistona on 24 haastattelua, joihin osallistui kuusi naista ja yksitoista miestä. Seitsemää heistä olen haastatellut useampaan kertaan ja monien kanssa olen viettänyt aikaa myös haastattelutilanteiden ulkopuolella. Vierailin muutamien haastateltavieni kotona ja harrastuksissa. Lisäksi kävimme yhdessä kahviloissa ja esimerkiksi Pietarin dagestanilaisyhteisön järjestämässä konsertissa. Yhtä 29-vuotiaasta lukuun ottamatta haastateltavat olivat 17–25-vuotiaita opiskelijoita. Osa oli opiskelujen ohessa mukana työelämässä. Haastatteluissa kävimme läpi nuorten elämäntilannetta sekä kysymyksiä, jotka koskivat nuorten senhetkistä elämäntilannetta, sosiaalisia suhteita ja etnistä identiteettiä. Muutamat kysymykset käsitelivät suoraan uskontoa ja sen merkityksiä. Haastattelut tein venäjäksi, minkä jälkeen ne litteroitiin. Olen kääntänyt haastattelut suomeksi ja kääntäessäni pyrin merkitysten tulkintaan, en sanatarkkaan käännökseen. Tällaiseen työskentelyyn liittyy ongelmia, joita olen yrittänyt välttää olemalla tietoisesti harkitseva ja varovainen sekä käännöksistä että alkuperäisistä haastatteluteksteistä tekemiäni johtopäätösten suhteen (vrt. Rastas 2005).

Haastatteleman nuoret olivat kotoisin Pohjois-Kaukasian alueelta, joka kuuluu Venäjän Federaation Eteläiseen hallintopiiriin. Eteläisessä hallintopiirissä asuu noin 21,5 miljoonaa ihmistä (14,3 prosenttia Venäjän väestöstä) ja siihen kuuluu Adygean, Dagestanin, Ingušian, Kabardi-Balgarian, Karatšai-Tšetšesien, Pohjois-Ossetian sekä Tšetšenian tasavallat, Astrakanin, Kalmukian, Rostovin ja



Volgogradin alueet sekä Krasnodarin ja Stavropolin aluepiirit. Mustanmeren ja Kaspianmeren välissä sijaitsevalla Pohjois-Kaukasian alueella asuu kymmeniä kansallisuuksia ja siellä puhutaan useita kieliä. Suuri osa Pohjois-Kaukasian väestöstä on muslimeja, mutta eri alueiden ja tasavaltojen välillä on tässä suhteessa eroja. Dagestanissa ja Tšetšeniassa lasketaan, että jopa 90 prosenttia väestöstä on islaminuskoisia, kun taas esimerkiksi Pohjois-Ossetiassa valtaosa väestöstä on ortodokseja. Taloudellisesti Pohjois-Kaukasia on yksi Venäjän heikoimmin kehittyneistä. Vaikka sinne Neuvostoliiton aikana keskittyi muun muassa korkean teknologian sotilasteollisuutta, alue oli ja on edelleen pitkälti maatalousaluetta ja riippuvainen valtion tuesta. 1980- ja 1990-lukujen yhteiskunnalliset muutokset heikensivät alueen taloustilannetta. Tällöin kaventuneet elämisenehdot ja muuttunut yhteiskunnallinen tilanne johtivat konflikteihin ja yhteenottoihin eri kansallisuuksien kesken. (Aliev 2003, 14–15.) Alueen poliittinen ja taloudellinen epävarmuus on johtanut siihen, että erityisesti nuoret ovat hakeutuneet muualle Venäjälle. Myös Keski-Aasiasta on kohdistunut muuttoliikettä Venäjän suuriin kaupunkeihin, kuten Pietariin ja Moskovaan. Niihin onkin viime vuosikymmeninä syntynyt verrattain suuria muslimidiasporia.

Venäjän muslimiväestö

Venäjä on monikulttuurinen yhteiskunta, jossa asuu useisiin eri kansallisuuksiin ja uskontokuntiin kuuluvia ihmisiä. Ortodoksisuuden ohella juutalaisuus, buddhalaisuus ja islam katsotaan Venäjän perinteisiksi uskonnoiksi. Neuvostoliiton jälkeisenä aikana uskonnon merkitys ihmisille on kasvanut ja valtion suhtautuminen uskontoon on muuttunut myönteisemmäksi. Viime vuosina tehtyjen tutkimusten mukaan uskovia on eniten van-

himmissa ikäryhmissä, mutta myös monet nuoret tuntevat kiinnostusta uskontoa kohtaan. (Kääriäinen 2004.)

Jo ennen Venäjän alueen ruhtinaskuntien liittämistä Moskovan vallan alaisuuteen 1400-luvulla, slaavilaiset kansat ja islamilainen maailma olivat olleet vuosisatojen ajan tekemisissä toistensa kanssa. **Multasen** (2002) mukaan ortodoksisuuden ja islamin pitkä rinnakkaiselo onkin vaikuttanut merkittävästi näiden poliittisiksi ja valtiollisiksi vaikuttajiksi kasvaneiden uskontojen välisiin suhteisiin. Neuvostoliiton hajoamiseen saakka islamilainen väestö oli keskittynyt Keski-Aasiaan, Siperiaan, Volgan alajuoksun islamilaisille alueille, Krimille sekä Kaukasiaan. 1990-luvun alussa islaminuskoinen väestö jakautui pienempiin poliittisiin yksiköihin: Venäjään, Azerbaidžaniin, Kazakstaniin, Kirgisiaan, Tadžikistaniin, Turkmenistaniin ja Uzbekistaniin sekä muihin entisiin neuvostotasavaltoihin, joissa oli muslimivähemmistö.

Eri kirkkokuntiin kuuluvien määrän arviointi Venäjällä on vaikeaa, koska muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta kirkkoihin ei kuuluta samalla tavalla virallisina jäseninä kuin esimerkiksi Suomessa. Arviot Venäjällä nykyisin olevan muslimiväestön määrästä vaihtelevat muutamista miljoonista jopa 30 miljoonaan ihmiseen. Suuri vaihteluväli selittyy erilaisilla tavoilla määritellä islaminuskaisuus. Eräissä arvioissa muslimeilla tarkoitetaan niitä, jotka ilmoittavansa uskovansa islamin opetuksiin ja harjoittavansa uskontoa. Toiset taas tarkoittavat muslimeilla Venäjän muslimikansallisuuksia ilman suoraa viittausta henkilökohtaiseen uskoon. 2000-luvun alussa tehtyjen kyselytutkimusten (FOM 2003; Kääriäinen 2004) perusteella on arvioitu, että kuutisen prosenttia Venäjän väestöstä eli noin kahdeksan miljoonaa ihmistä olisi muslimeja. Kyselyiden ongelma on kuitenkin se, että koska muslimit ovat keskittyneet muuttamiin Venäjän tasavaltoihin, he ovat yleensä



aliedustettuina satunnaisotantaan pohjautuvissa tutkimuksissa (Kääriäinen 2004, 96). Realistisempaa tietoa ovat tuottaneet sekä viralliset että epäviralliset venäläiset lähteet, joiden mukaan muslimeja olisi maassa 15–20 miljoonaa (Hunter, Jeffrey & Melikishvili 2004, 24). Vaikka väestönkasvu Venäjällä on viime vuosina ollut jopa miinusmerkistä, syntyvyys Venäjän muslimialueilla on ollut muuta maata suurempaa, minkä vuoksi muslimien osuus koko Venäjän väestöstä on kasvanut (Lallukka 2004).

Viimeisten kahdenkymmenen vuoden aikana Venäjän muslimialueet ovat käyneet läpi islamin renessanssin. Käytännössä tämä on tarkoittanut uusien moskeijoiden ja islamilaisten koulujen rakentamista, lisääntyntä pyhiinvaellusta sekä islamilaisen kirjallisuuden julkaisubuumia. Samanaikaisesti islamilaisen papiston määrä ja rooli ovat kasvaneet. Eniten moskeijoita on Tšetšeniassa, Dagestanissa, Tatarstanissa ja Ingušiasa, jotka ovat islamin vahvoja alueita Venäjällä. 1990-luvun lopulla yksin Dagestanissa sijaitsi kymmeniä islamilaisia oppilaitoksia sekä kulttuuri- ja hyväntekeväisyyskeskuksia. Tuohon aikaan arviolta joka viides dagestanilainen sai jonkinlaista islamilaista opetusta ja noin 1500 dagestanilaista nuorta opiskeli ulkomaisissa yliopistoissa Turkissa, Iranissa, Saudi-Arabiassa, Syyriassa tai Egyptissä. Tutkimusten mukaan yhä useampi Venäjän kansalainen käy säännöllisesti moskeijassa, rukoilee ja paastaa. Myös yhä useampi nuori on kiinnostunut saamaan islamilaista opetusta. (Yemelianova 2002, 137–139.)

Neuvostoliiton aikana maan muslimiyhteisöt elivät erillään toisistaan ja islam rajattiin yksityisen elämän piiriin sen vuoksi, että valtio suhtautui uskontoon kielteisesti. Näin islamilaisuus sai monia paikallisia piirteitä (Kääriäinen 2003). Tutkijoiden mukaan tämä näkyy nykypäivänä islamin sirpaloitumisena. Islamilainen identiteetti on Venäjällä kiinnit-

tynyt vahvasti paikallisiin, kansallisiin, ja jopa yksilöllisiin tapoihin ja arvoihin. Eri puolilla Venäjää asuvien muslimien käsitykset islamin roolista ja merkityksestä poikkeavat toisistaan. Vaikka suurin osa Venäjän muslimeista on sunnalaisia, islamin sisäiset oppierot ovat huomattavia. Tatarstanin muslimien katsotaan edustavan modernistista ja melko liberaalia linjaa, kun taas Pohjois-Kaukasiasta löytyy myös fundamentalistisia ja radikaaleja perinteitä. Islamia Venäjällä tutkinut **Yemelianova** (2002, 164–165) on luokitellut islamin piirteitä ja merkityksiä kansallisuuksien mukaan. Hän kertoo tataarien, baškiirien ja adygien arvostavan islamia osana kansallista identiteettiä, koska se tarjoaa vastavoiman kulttuuria yhtenäistävälle venäläisyydelle. Näiden kansallisuuksien parissa ajatellaan, että islamin yhteiskunnallista merkitystä voisi vähitellen kasvattaa erityisesti etiikan ja moraalien alueilla. Tämän kehityksen pitäisi johtaa yhteisöllisyyden voimistumiseen, hyväntekeväisyyteen sekä heikommista huolehtimiseen. Islamin perinteiden tulisi näkyä myös ihmisten pukeutumisessa sekä suhtautumisessa alkoholiin, huumeisiin ja varkauksiin. Yemelianova arvioi, että Pohjois-Kaukasian alueella, erityisesti Dagestanissa ja Tšetšeniassa, ihmisten odotukset islamia kohtaan ovat suuremmat. Pohjois-Kaukasiassa monet uskovat koulujärjestelmän islamilaistamiseen ja siihen, että islamilainen laki, sharia, voisi auttaa yhteiskunnallisten ongelmien, kuten väkivallan ja rikollisuuden torjumisessa.

Kaupungistuva islam

Vaikka Yemelianovan (2002, 164–165) luokittelu on yleistävä, tuo se esille niitä monia merkityksiä, toiveita ja tavoitteita, joita Venäjällä asuvat muslimit tässä ajassa islamiin liittävät. Merkitysten kirjo heijastelee niitä valtavia muutoksia, joita venäläinen yhteis-



kunta on viime vuosina käynyt läpi. Pohjois-Kaukasiassa 1990-luvun yhteiskunnalliset muutokset kiristivät taloustilannetta ja aiheuttivat yhteiskunnallista levottomuutta. Samaan aikaan valtion kontrollin väheneminen helpotti muuttamista paikkakunnalta ja tilaisuuden tullen monet muuttivatkin toisaalle. Sotilaallisten konfliktien myötä myös pakolaisuus Kaukasian alueelta kasvoi. Pakolaisuus ja siirtolaisuus ovat elämän käännekohtia, jotka kyseenalaistavat arjen itsestäänselvytykset. Kun arki muuttuu, uskonto ja uskonnollisuus voivat muodostua kiinnostukseksi entiseen elämään. **Tiilikainen** (2003, 135) on kuvannut Suomessa asuvien somalilaisten suhdetta islamiin uskonnollisena tilana, joka luo jatkuvuutta ”kodin” ja diasporassa elämisen välillä sekä suojaa ihmistä hallitsemattomuuden tunteelta. Uskonnolliset rituaalit, kuten rukous ja uskonnon ylläpitämä sosiaalinen järjestys, voivat luoda kodikkuutta ja turvaa muuttuvissa olosuhteissa. Monille Tiilikaisen tutkimuksessa mukana olleille naisille islamin merkitys muuttui Suomeen muuton jälkeen. Osa huomasi uskonnon merkityksen kasvaneen, kun taas toisten side islamiin heikkeni.

Haastattelemini nuorten aikuisten arkkikokemukset Pietarissa tai Petroskoissa muodostavat oman erityisen kontekstinsa, jossa islamilaisuus voi ilmetä eri tavoin kuin aikuisten maailmassa tai ”kotona” Pohjois-Kaukasiassa. Eräs omassa tutkimuksessani mukana ollut nainen kuvasi omaa elämänmuutostaan seuraavasti:

Kun tulin tänne, niin yritin pitäytyä kaikissa niissä perinteissä ja tavoissa, joita meillä Dagestanissa noudatetaan. Se herätti kiinnostusta ja hämmästyksiä muissa tänne muuttaneissa ja pietarilaisissa, jotka asuivat kanssani opiskelija-asuntolassa. Pääasiallisesti kaikki asuivat venäläisittäin. Yksi kulttuuri, yhdet tavat, yksi usko, kuten sanotaan. Minun elämäntapani olivat aivan toisenlaiset. Tapasin kyllä muita tänne muuttaneita, mutta he sopeutuivat nopeasti. (...) He yrittivät sulautua ympäristöönsä

nopeasti, kun taas minulle oli tärkeää näyttää, (...) että olen Dagestanista, olen muslimi, olen kotoisin Kaukasiasta ja että olen nogai. En unohtanut yhtäkään uskonnollista enkä kansallista juhlaa. Uskonnollisten juhlien aikaan valmistin kansallisia ruokalajeja ja jaoin niitä naapureille, vaikka se herättikin hämmästyksiä. (...) Nyt tämä kaikki on jo hieman laantunut. Olen sopeutunut tähän ympäristöön ja unohtanutkin osan, mutta tapoja ja perinteitä en unohda. (N24.)

Toisin kuin puhuja, joka reagoi Pietariin muuttamiseen korostamalla omaa kulttuurista taustaansa, useimmat haastattelemani nuoret eivät tunnistanee vastaavaa muutosta omalla kohdallaan. Heidän mukaansa muutto Luoteis-Venäjälle ei merkittäväällä tavalla muuttanut heidän suhtautumistaan uskontoon. Sen sijaan, että nuoret olisivat pohtineet omaa uskonnollisuuttaan vedoten uuteen asuinpaikkaansa, he toivat omia käsityksiä perustellessaan esille perheensä tavat ja uskomukset. Nuoret peilasivat omaa uskonnollisuuttaan suhteessa vanhempiensa ja sukulaisten käsityksiin, ei niinkään siirtolaisuuden tai pakolaisuuden mukanaan tuomiin haasteisiin. Perheiden välillä on suuria eroja siinä, miten tärkeäksi islamilaisten perinteiden siirtäminen nuorelle polvelle koetaan. Vaikuttaa siltä, että nuoren lähisuvulla ja elämäntavalla on suurempi vaikutus siihen, millaiseksi hänen suhteensa islamiin muodostuu kuin sillä, asuuko hän Pohjois-Kaukasiassa vai sen ulkopuolella.

Tämä voi johtua siitä, että muutto Kaukasiasta Venäjän pohjoisiin kaupunkeihin ei edusta yhtä rajua muutosta kuin muutto esimerkiksi Somaliasta Suomeen. Haastattelemini nuorten asettumista helpotti todennäköisesti se, että he olivat kaikki Venäjän kansalaisia ja puhuivat sujuvaa venäjää. Useimpien Keski-Aasiasta ja Etelä-Kaukasiasta tulevien siirtolaisten tilanne on sekä kansalaisuuden että kielitaidon osalta haastavampi. Toisaalta ristiriita ”perinteisen” ja ”nykyaikaisen” elämäntavan välillä on olemassa myös nuorten



kotiseudulla. Monet haastateltavani ovat käyneet läpi elämänmuutoksen jo aikaisemmin muuttaessaan maaseudulta kaupunkiin. Tällöin muutto pohjoiseen on jatkumoa nuoren tai hänen perheensä kokemille muutoksille.

Pohjois-Kaukasiassa erot maaseudun ja kaupunkien välillä ovat suuria, kuten eräs nuori mies kuvailee:

Juodakseen vettä on kylässä käveltävä 300–400 metriä kannun kanssa, hankittava vettä ja sitten vasta voi juoda. Kaupungissa on helppoa. Tässä on hana, juokaa. Ollaan eri tasolla. (...) Kun ihmiset tulevat vuorilta kaupunkiin, he tottuvat helppoon elämään ja tämä helppous myrkyttää ja pilaa heidät. He menettävät ihmisyytensä. He ajattelevat, että heillä oli aiemmin huonot oltavat ja nyt on hyvät. Myös suhtautuminen kylissä asuviin on huonoa. Kaupunkilaiset nostavat nokkaansa, koska pukeutuvat hyvin. Jos kylässä asuessa olikin mahdollista kulkea rikkinaisessa takissa tai housuissa, niin kaupungissa näin ei toimita. (M20.)

Vaikka suuri osa Kaukasian väestöstä asuu asutuskeskuksissa, nuorilla on edelleen sukusiteitä vuorilla sijaitseviin kyliin. Näissä kylissä elämä on perinteisempää, paikallisten kielten puhuminen on tavanomaista ja vanhoja tapoja noudatetaan tarkemmin kuin kaupungeissa. Nuorten suhtautuminen kyliin ja niiden edustamaan elämäntapaan on risti-riitainen. Yhtäältä kylät koetaan turvallisiksi paikoiksi, sillä niihin liittyy monia hyviä lapsuusmuistoja kotikylässä tai isovanhempien luona vietetyistä kesistä. Toisaalta elämisen mahdollisuudet vuoristokylissä ymmärretään rajallisiksi. Nuoret janoavat uusia kokemuksia, koulutusta ja mielekästä työtä, joita ei ole tarjolla syrjäseuduilla. Osalla nuorista omaan kotikylään liittyy myös ahdistusta. Paluu kotiseudulle ei ole aina mahdollista, koska Pohjois-Kaukasian sotilaallisten konfliktien vuoksi jotkut alueet ovat turvattomia asua.

Uskonnonkin näkökulmasta tarkasteltuna nuorten suhtautuminen perinteisiin kylä- ja sukuyhteisöihin on kahtiajakautunut. Nuoret

arvostavat perinteiden säilymistä. He kokevat, että perinteet, joihin muun muassa islamin rituaaliset ja moraaliset velvollisuudet lukeutuvat, auttavat ihmisiä pysymään siveellisinä ja rehellisinä itseään kohtaan. Nekin nuoret, jotka eivät itse harjoita uskontoa, pitävät islamin antamaa moraalista pohjaa tärkeänä. Kuten eräs haastateltavista totesi:

On perheitä, joissa painotetaan lapsesta saakka sitä, että pitää rukoilla. Olen samaa mieltä siitä, että islam säästää monilta kielteisiltä toimintatavoilta, auttaa ihmistä kasvamaan henkisesti ja elämään siivosti. Vaikka en rukoilekaan, enkä käy moskeijassa, niin en toisaalta tee mitään vastakkaista enkä sellaista, mikä voi loukata ihmisiä. (M23.)

Perinteisiin kyläyhteisöihin kohdistettiin myös kritiikkiä. Vaikka nuorempi polvi arvosti vanhempien sukulaisten huolenpitoa, niin he halusivat itse valita, mitä uskonnollisia perinteitä he noudattavat ja mitä eivät. Nuoret arvostavat urbaanissa ympäristössä helpommin saavutettavaa vapautta päättää itse, missä määrin he sitoutuvat islamin perinteisiin ja velvollisuuksiin. Tässä mielessä tiiviit yhteisöt, joissa ”kaikki tietävät kaikkien asiat” tuntuvat ahdistavilta.

”Venäläisyys” tai ”eurooppalaisuus”, jotka molemmat ovat termejä, joilla nuoret viittaavat perinteisistä islamilaisista tavoista poikkeaviin ”moderneihin” tapoihin, ovat tulleet Kaukasiaan pikkuhiljaa. Haastateltavat käyttävät käsitteitä niitä kyseenalaistamatta, mutta joidenkin tutkijoiden mielestä puhe perinteisen ja nykyaikaisen elämäntavan yhtenörmäyksestä ei Kaukasian kohdalla ole osuvaa (Bobrovnikov 2006). Pohjois-Kaukasian on monikulttuurinen alue, jossa ei voida puhua selkeärajaisista kulttuureista, jotka vasta viime aikoina olisivat tulleet tekemisiin venäläisen kulttuurin kanssa. Alueella on asunut vuosituhansien ajan eri uskontokuntiin ja kieliryhmiin kuuluvia ihmisiä, jotka ovat olleet vuorovaikutuksessa toistensa kanssa. Myös



neuvostoaika löi oman leimansa paikalliseen islamilaisuuteen. Nyt globalisaation myötä paikallinen nuorisokulttuuri on kansainvälistynyt ja saanut monia piirteitä sekä ympäröivistä arabivaltioista että kauempana olevista kulttuurin suurvalloista. Esimerkiksi Dagestanin pääkaupungissa Mahatškalassa nuoret elävät yhtä aikaa perinteistä elämäntyyliä, johon kuuluu seurustelun ja pukeutumisen rajoituksia sekä modernia kaupunkilaista elämäntapaa, jossa nuoret käyttävät alkoholia ja jonka yökerhoissa seksuaalivähemmistöihin kuuluvat nuoret kohtaavat toisiaan. Nuoret käyvät yhdessä vanhempiensa kanssa konserteissa, joissa esiintyvät omien kansallisuksiensa kirkkaimmat tähdet. Toisaalta Mahatškan trendikahviloissa soitetaan samaa USA:sta tai Iso-Britanniasta kotoisin olevaa kaupallista musiikkia, jota kuunnellaan Moskovassa, Helsingissä ja New Yorkissa. Puhe ”perinteisestä” islamilaisuudesta, jota tavataan Pohjois-Kaukasiassa voi tuottaa stereotyyppisiä käsityksiä alkukantaisesta islamilaisuudesta ja muslimeista, joiden arkaaiset tavat elävät ja säilyvät muusta maailmasta erillisinä (Bobrovnikov 2006).

Islamilaisuuden tulkinnat: jako puhtaaseen ja epäpuhtaaseen islamiin

Muiden uskonnollisten identiteettien tapaan islamilaista identiteettiä on kuvattu yhtäältä vakaaksi ja pysyväksi. Toisaalta islamilaisuuden on ajateltu olevan jatkuvassa muutoksessa. Väitetään, että uskontunnustuksen lausuminen vakaassa tarkoituksessa, mielellään arabiaksi ja todistajien kuulleen tekee ihmisestä muslimin (Hämeen-Anttila 2004, 111). Samanaikaisesti tutkijat ovat painottaneet sitä, että islam uskontona ja islamilainen maailma kulttuuripiirinä ovat täynnä erilaisia

tulkintoja, suhtautumistapoja ja suuntauksia, mikä heijastuu käsityksiin islamilaisesta identiteetistä (esim. Dahlgren 1999, Säävälä 2008). Tätä jälkimmäistä kantaa korostavat myös **Omelchenko** ja **Sabirova** (2003, 174–175), joiden mukaan toisistaan pitkään erillään asuneet Venäjän muslimit eivät enää tiedä, mitä islamilaisuus tarkoittaa.

Keskusteluni Pohjois-Kaukasiasta kotoisin olevien nuorten kanssa kuitenkin kyseenalaistavat tämän lähtökohdan. Nuoret haastateltavat olivat kykeneviä ja halukkaita kertomaan, ovatko he muslimeja sekä perustelemaan näkemyksensä. He pystyivät erittelemään islamin merkitystä omassa elämässään ja monilla heistä oli mielipiteitä myös islamin laajemmasta yhteiskunnallisesta merkityksestä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tutkimuksessa mukana olleet nuoret olisivat kaikki identifioituneet islamiin samalla tavoin. Nuorten määritelmät islamilaisesta identiteetistä poikkesivat toisistaan ja puhe uskonnosta toi esiin ristiriitoja sekä yksilöiden välillä että heidän omassa ajattelussaan. Tämä viittaa siihen, että islamilainen identiteetti ja sille annetut merkitykset rakentuvat diskursiivisesti. Näin ollen ei ole perusteltua jäljittää nuorten puheesta merkkejä aidosta tai alkuperäisestä islamista, vaan kiinnostavaa on se, millaisia puhetapoja ja käytäntöjä islamilaisuus heidän elämässään tuottaa.

Venäjällä islamilaisuus yhdistetään toisaalta uskonnolliseen identiteettiin ja toisaalta islamilaisiksi miellettyihin kansallisuuksiin (vrt. Venäjältä tulleiden tataarien tilanteeseen Suomessa, Sakaranaho 2002). Kansainvälisen tutkimusryhmän Tatarstanissa ja Dagestanissa keräämässä haastatteluaineistossa tämä jako näkyi siten, että uskonnolliseen identiteettiin liitettiin määreitä, kuten ”tavallinen” tai ”puhdas” muslimi. Tutkijoiden mielestä näiden määreiden avulla haastateltavat kertoivat, ymmärsivätkö he islamin sukupolvelta toiselle periytyväksi etno-kulttuuriseksi piirteeksi vai



uskonnon harjoittamisen myötä rakentuvaksi uskonnolliseksi identiteetiksi. Tavalliset muslimit pitivät islamia syntymälahjana, kun taas puhtaiksi muslimiksi kutsuttiin niitä, jotka seurasivat tarkoin islamin rituaalisia velvoitteita, kävivät säännöllisesti moskeijassa ja rukoilivat viidesti päivässä. Oletus oli, että sekä tavalliset että puhtaat muslimit uskovat Allahiin ja islamin keskeisiin opinkappaleisiin. (Omelchenko & Sabirova 2003, 173–174)

Jaottelu puhtaaseen ja tavalliseen tai vaihtoehtoisesti puhtaaseen ja epäpuhtaaseen islamilaisuuteen näyttää olevan olennainen osa islamilaisen identiteetin sisään rakentuvaa erontekojen järjestelmää. Haastattelemani nuoret käyttävät näitä islamilaisuuden diskursseja monin eri tavoin. Niiden avulla he ottavat kantaa siihen, miten islamilaisuuden tulisi heijastua arjen valintoihin. Toisaalta ne auttavat nuoria pohtimaan uskon ja uskonnollisuuden vaikuttamia: millainen usko tai uskonharjoittaminen on heistä aitoa ja mikä ei ole.

Eritellessään suhtautumistaan islamiin nuoret toivat esiin omaa ajatteluaan jäsentävän jaottelun uskoon (ven. *vera*) ja uskontoon (ven. *religija*). Uskolla nuoret tarkoittivat henkilökohtaista uskoa korkeamman voiman olemassa oloon, kun taas uskonnolla viitattiin laajempaan kokonaisuuteen, johon kuului uskonnollisten riittien ja opinkappaleiden lisäksi elämäntapaan ja moraalikäsitteeseen liittyviä ohjeita ja velvollisuuksia. Haastateltava kuvasi jakoa uskoon ja uskonnollisuuteen seuraavasti:

Uskonto on tullut muotiin Dagestanissa. Mitä se uskonnollisuus sitten tarkoittaa? Sitä, että noudattaa kaikkia muslimien riittejä. (...) Kaikissa näissä muslimien riiteissä on pikemminkin kyse muodin seuraamisesta kuin siitä, että ihmiset olisivat itse tulleet tähän ratkaisuun. En voi itse sanoa olevani puhdas muslimi, eli että eläisin kaikkien muslimien sääntöjen ja kaanoneiden mukaan. Minusta tuntuu, että usko ja uskonto ovat kaksi eri asiaa. (M21.)

Erottelemalla uskon ja uskonnon puhuja määrittelee islamilaisuutta kahdesta näkökulmasta. Hän sitoo puhtaan islamilaisuuden -käsitteen islamin sääntöjen ja kaanonien noudattamiseen sekä väittää, että usko perustuu henkilökohtaiseen uskonratkaisuun ja sitä kautta syntyvään sitoutumiseen islamilaiseen elämäntapaan. Näin puhuja vahvistaa käsitystä islamista elämäntapana, jossa usko ilmenee käytännön hyvinä tekoina. Nähdäkseni ilmaisu puhdas muslimi nimenomaan kiteyttää ajatuksen uskon toteutumisesta arjen valinnoissa. Nuorten mielissä puhdas muslimi on eräänlainen muslimin ihannekuva: ihminen, joka uskoo Allahiin, selittää maailmaansa islamin opinkappaleista lähtien sekä täyttää uskonnon määrittämät velvollisuudet niin Jumalaa kuin muita ihmisiä kohtaan. Puhtaan muslimin elämä on ristiriidatonta, koska hänen ajattelunsa ja toimintansa ovat keskenään sopusoinnussa.

Puhdas islamilaisuus perustuu henkilökohtaiselle sitoutumiselle, kun taas sen vastinpari epäpuhdas islamilaisuus viittaa ensisijaisesti sellaiseen uskonnon rituaaliseen noudattamiseen, josta puuttuu sisäinen johdonmukaisuus. Tämä yhtäpitävyyden vaatimus käy ilmi esimerkiksi seuraavasta puheenvuorosta:

Kunnioitan muslimia ja heidän uskoaan, mutta se ei toistaiseksi tunnu omakohtaiselta. Ihmisen pitää ymmärtää, mitä tekee. Pidän itseäni uskavana, mutta en vielä sanoisi olevani muslimi tai jotain. (...) En haluaisi epäpuhdasta islamia. Tiedän ihmisiä, jotka käyvät moskeijassa ja sitten menevät istuksimaan jonnekin, juovat olutta. Ajattelen, että jos on muslimi, niin pitää toimia kuin muslimi. En sano olevani muslimi, koska juon olutta ja vodkaa. Jos olisin muslimi, niin en toimisi tällä tavoin. (M23.)

Nuorten mukaan epäpuhdas muslimi noudattaa uskonnon vaatimuksia ollakseen uskottava yhteisönsä silmissä tai saavuttaakseen taloudellisia etuja tai poliittista vaikutus-

valtaa. Epäpuhdas islamilaisuus on ikään kuin sosiaalinen asema, jolla on yksilölle instrumentaalista arvoa. Toisin kuin puhtaaseen islamilaisuuteen, siihen ei kuulu henkilökohtainen, itsessään arvokas jumalasuhde. Epäpuhtaana islamin väärintulkintana pidetään myös uskonnon käyttämistä poliittisten tavoitteiden ajamiseen. Uskonnon väärintulkintaa tapahtuu nuorten mielestä silloin, kun islamin nimissä tehdään terroristi-iskuja. Myös wahhabismin viimeaikainen leviäminen Pohjois-Kaukasiassa tulkitaan usein uskonnon vääristymiseksi, vaikka näkemykset kyseisestä liikkeestä vaihtelevat (ks. Omelchenko, Pilkington & Sabirova 2003, 232–235). Eräs nuori, poliisiksi opiskeleva nainen pohtii wahhabismia seuraavasti:

Itse näen asian maallikon näkökulmasta. En tietenkään ole erikoistunut näihin asioihin enkä ole koskaan opiskellut näitä kysymyksiä huolella, tai ehkä se johtuu iästäni. Mutta kun katsoo televisiota ja arvioi sen perusteella, mitä tapahtuu kotona, niin minusta tuntuu, että wahhabiittien liikkeellä on poliittiset juuret. (...) On myös niitä, jotka omaksuvat wahhabismin rahan vuoksi ja siinä kaikki. Ihmisiltä lähtee järki. (...) Tunsin muutamia tällaisia ihmisiä, jotka eivät ymmärrä islamia tai ymmärtävät sen hieman väärin. Sillä sehän kehottaa tappamaan synnittömiä, ja miksi he tekevät näin? Heidän ajattelunsa on muuttunut tai sitten taustalla on poliittikka. Ihmiset, jotka levittävät tätä tekevät muista zombeja. En ymmärrä, kuinka normaalit ihmiset voivat mennä siihen mukaan, mutta valitettavasti näin tapahtuu. (N21.)

Keskustelu wahhabismista tuo esiin sen, että nuorten tavoilla määritellä islamilaisuutta on yhtymäkohtia kansainväliseen islamilaisuutta ja sen sisäisiä eroja koskevaan keskusteluun. Kysymys islamin puhtaudesta on ajankohtainen myös Kaukasuksella, jossa yhteiskunnalliset muutokset ovat johtaneet sekä etnisten että uskonnollisten identiteettien politisoitumiseen (Arukhov 2005). Islamin nimiin ryhmittyneiden liikkeiden

kamppailu poliittisesta tilasta on nostanut esiin kysymyksiä siitä, millainen islamin harjoittaminen on aitoa, puhdasta ja siksi poliittisesti tavoiteltavaa. Poliittisessa kontekstissa aitous ja puhtaus saavat erilaisia merkityksiä. Kamppailua käydään kansallisin käsittein, esimerkiksi venäläiseksi tai dagestanilaiseksi islamiksi määritellyn sekä ulkomailta omaksutun islamilaisuuden välillä. Pyhiinvaelluksen yleistymisen ja maahanmuuton sääntelyn väheneminen 1990-luvulla avasivat Venäjän islamilaisia alueita ulkomaalaiselle islamilaiselle toiminnalle. Samanaikaisesti Venäjällä avattiin useita ulkomaisten rahoittajien tukemia islamilaisia säätiöitä ja järjestöjä, mikä näkyi uudenlaisten islamin tulkintojen leviämisenä. (Yemeljanova 2002, 139)

Vanhemmalle sukupolvelle islamilaisuuden pitkä historia Venäjällä edustaa aitoa islamilaisuutta. Nuorempi polvi, josta osa on saanut uskonnollista koulutusta Venäjän rajojen ulkopuolella, voi kokea arabimaissa lähempänä islamin ”alkukotia” harjoitetun islamin aidommaksi (Zadrovnov 2000, 56). Tutkimusten mukaan myös suhtautuminen wahhabismiin on Kaukasuksella kahtiajakoinen. Joidenkin mielestä wahhabiittien tunnetuiksi tekemät tavat edustavat nimenomaan perinteistä, puhdasta islamilaisuutta, kun taas toisten mielestä tässä on kyse islamin perinteiden vääristelystä. Näyttää siltä, että näkemyksiin vaikuttaa se, ymmärretäänkö wahhabismi uskonnolliseksi liikkeeksi, ulkomailta johdetuksi väkivaltakoneistoksi vai federaatio- tai paikallistason poliittisen retoriikan tuottamaksi ilmiöksi, jolla poliittiset vastustajat on helppo leimata (Omelchenko, Pilkington & Sabirova 2003, 231–235). Kaikille näille näkemyksille on kannatusta ja kaikissa linjauksissa puhdas islamilaisuus määrittyy uudella tavalla, toisistaan poikkeavien vastakkainasettelujen kautta.



Nuorten suhtautuminen islamin velvollisuuksiin

Islamilaisuudella eli islamilaisella identiteetillä nuoret tarkoittavat ensinnäkin tietoisuutta omasta uskonnollisesta vakaumuksesta sekä sitä, että henkilö määrittelee itsensä muslimiksi. Näiden kahden ulottuvuuden lisäksi merkittävää on yksilön suhtautuminen islamilaisuuteen kuuluviin rituaalisiin ja moraalisiin velvollisuuksiin. Nuorten identifikaatiota voi pohtia kysymällä, millainen suhde heidän mielestään vallitsee islamiin samaistumisen sekä uskontoon liittyvien uskomusten ja käyttäytymisen välillä. Yhtäältä ajatellaan, että nämä kolme käsitettä tarkoittavat miltei samaa asiaa: muslimi on henkilö, joka samaistuu islamilaisuuteen, uskoo Allahiin ja käyttäytyy sen mukaisesti. Toisissa tilanteissa tällaista vastaavuussuhdetta ei tunnusteta, vaan ajatellaan, että ihminen itse määrittää mitä ja miten hän uskoo. Tällöin islamilaisuus kuvataan sisäiseksi tunteeksi tai sitoumukseksi, joka ei välttämättä näy ulospäin.

Voisi ajatella, että nuoret samastuisivat puhtaan muslimin ihanteeseen, kun taas epäpuhtaan islamin piiriin sijoitettaisiin sellaiset islamin piirteen tai tulkinnat, joihin ei itse haluta samaistua. Tarkempi tarkastelu tuo kuitenkin esiin jännitteitä suhteessa puhtaan islamilaisuuden käsitteeseen. Jaottelu puhtaaseen ja epäpuhtaaseen islamiin toimii oikeastaan tulkinta- tai ilmaisukehikkona, jonka avulla nuoret artikuloivat omaa, ihanteesta poikkeavaa suhtautumistaan uskontoon. Puhdas islamilaisuus voi näyttäytyä velvotteena tai ulkoa annettuna identiteettinä, jota vastaan itse asetutaan. Lausahdukset, kuten ”Tiedän, että minun pitäisi rukoilla, mutta...” ja ”Uskon tietenkin Allahiin, mutta...” ovat kuvaavia tilanteissa, joissa nuoret muotoilevat islamilaisuutta omista lähtökohdistaan. Suhtautuminen islamilaisuuteen vaihtelee sen

mukaan, ymmärretäänkö se arvopohjaksi vai arjen käytännöiksi.

Neuvottelujen aluetta ovat erityisesti muslimeja koskevat moraaliset ja rituaaliset velvoitteet. Velvollisuuksista puhuttaessa nuoret viittasivat rituaalisten velvollisuuksien, kuten rukouksen ja paaston ohella useimmin sukupuoltenvälistä kanssakäymistä sääteleviin sekä tiettyjä ruokia, alkoholia ja muita terveydelle haitallisia aineita koskeviin kieltoihin. Näiden lisäksi he painottivat islamilaisuuteen kuuluvia hyveitä, kuten siveys, muiden kunnioittaminen ja armeliaisuus. Suhtautuminen velvollisuuksien noudattamiseen vaihteli huomattavasti näinkin pienessä haastateltavien ryhmässä. Siksi onkin mahdotonta yleisesti kuvata Pohjois-Kaukasiasta kotoisin olevien nuorten islamiin liittyviä tapoja ja normikäsitteitä muuten kuin korostamalla niissä esiintyvää vaihtelua. Toiset olivat esimerkiksi hyvin tarkkoja raittiudesta ja heille suhtautuminen alkoholiin oli yksi tärkeimmistä vedenjakajista venäläisten ja Pohjois-Kaukasiasta kotoisin olevien nuorten välillä. Jotkut hyväksyivät alkoholin kohtuuskäytön, mutta pitivät humalahakuista juomista paheksuttavana, kun taas osa haastateltavista kertoi avoimesti käyttävänsä alkoholia. Vaikka humalajuomisella ei rehvasteltu, oli selvää, että he tältä osin halusivat elää ”kuten muutkin”. Vastaavanlaista vaihtelua löytyy myös pukeutumisäädösten noudattamisessa. Joidenkin mielestä venäläisten tyttöjen tapa pukeutua ”alusvaatteet paljastaviin asuihin” oli merkki epäsiiveydestä. Osa haastateltavista taas tulkitsi sääntöä siten, että on pyrittävä pukeutumaan tilanteenmukaisesti. Toisin sanoen suvun juhliin pukeudutaan eri tavalla kuin nuorten omiin tilaisuuksiin.

Määritellessään islamilaisuuden merkityksiä nuoret tähdensivät perheen, kansallisuuden ja kotiseudun vaikutusta elämäntavallisiin valintoihin. He korostivat lisäksi ihmisen



vapaata tahtoa päättää, mikä on oikein ja mikä väärin. Eräs uskova nuori mies pohti asiaa:

Allah ei luonut meitä tekemään syntiä, vaan sen takia että huolehtisimme äidistämme ja rukouksisimme kaikkien sukulaistemme puolesta. (...) Koetellakseen meitä ihmisinä, Allah antoi kaksi tietä, oikean ja väärän. Hän antoi meille valinnan mahdollisuuden. (M21.)

Määrittämällä oikean ja väärän, puhtaan ja epäpuhtaan islamin rajoja nuoret kommunikoivat ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Arkielämässä puhdas islamilaisuus osoittautuu ihanteeksi, jonka suhteen uskova muslimi harjoittaa omaa vapaata tahtoaan. Nuori ei voi kuitenkaan täysin vapaasti valita, mihin islamilaisuuden piirteisiin hän samastuu ja mihin ei, sillä myös vanhemmat ja laajemmin suuryhteisö määrittävät islamilaisuuden rajoja ja sisältöjä. Toisaalta ei-islamalainen yhteiskunta määrittää sitä, millaisina muslimit nähdään ja millaista käytöstä muslimeilta odotetaan.

Islamilaisuuden rakentuminen vuorovaikutuksessa

Ihmisillä on kaksi toisistaan poikkeavaa tapaa hahmottaa kulttuurin piiriin kuuluvia ilmiöitä: essentialisoiva ja diskursiivinen (esim. Baumann 1999, 92). Tietyissä tilanteissa ihmiset voivat puhua ja käsitellä omaa kulttuuriaan ikään kuin se olisi muuttumaton, sukupolvelta toiselle periytyvä kokoelma kulttuurin jäsenten toimintaa ja ajattelua sääteleviä ideoita ja käytäntöjä. Toisissa tilanteissa kulttuuri taas ymmärretään tapahtumaketjuksi, prosessiksi, joka muuttuu ja jota muutetaan. Tällöin kulttuuri ja uskonto sen osana eivät ole omaisuutta, vaan työn alla oleva muutosprosessi. Tavoilla määritellä uskonto on poliittista vaikuttavuutta, minkä vuoksi on tärkeä ky-

seenalaistaa uskontoa koskevia jaottelutapoja ja pohtia, miksi niitä käytetään ja mitä niillä eri konteksteissa halutaan saavuttaa.

Haastattelemanuoret haluavat pääosin pysytellä erossa uskonnollisista ja poliittisista kiistakysymyksistä. Siksi he korostavat islamilaisuuden moninaisuutta ja toisaalta yhtymäkohtia muihin maailmanuskontoihin. Samalla korostuu uskonnon henkilökohtainen luonne. Halu ja tarve määritellä muiden uskonnollisuutta ja elämänvalintoja vähenee. Tutkimukseen osallistuneen nuoren naisen sanoin:

En erottele islamia kristinuskosta. Uskon siihen, että on Jumala, ja meillä se on Allah. (...) Minulle tämä sijaitsee jossain sisällä eikä se näy ulospäin. Muslimeille tämä on vain jotain, joka on sisäistä. (...) Valitettavasti en toistaiseksi [rukoile viidesti päivässä] mutta on se ehdottomasti suunnitelmassa. Periaatteessa kaikkien muslimien tulisi tehdä näin. (...) En usko, että esimerkiksi ihminen, joka ei rukoile viittä kertaa päivässä, olisi jotenkin vääränlainen muslimi. Kai se vain on niin, että sen tulisi tulla ihmisen luo, jotta hän alkaisi rukoilla tällä tavoin. (N18.)

Nuoret työstävät suhdettaan islamiin maailmassa, joka haastaa uskonnon opit ja perinteet. Tästä syystä nuorten halukkuus korostaa islamilaisuuden moninaisuutta voidaan ymmärtää myös tavaksi reagoida muiden, joko heidän lähipiirinsä tai laajemmin yhteiskunnallisten toimijoiden tapoihin tulkita islamilaisuutta ja sen käytäntöjä. Nuorten näkemykset islamista eivät ole kiinnostavia vain muslimiyhteisön itsemäärittelyn kannalta, vaan niillä on merkitystä myös yhteisöä ympäröivän venäläiseen yhteiskuntaan muodostuvan suhteen kannalta. Haastateltavat itsekin ovat kiinnittäneet huomiota siihen, että niin media kuin tavalliset kadunmiehet tulkitsevat islamia usein liian suoraviivaisesti. Yhteisön sisällä olevia kiistakysymyksiä ei huomioida, vaan käsitykset islamista perustuvat stereotyyppisille vastakohtapareil-

le: sivistynyt ja sivistymätön, moderni ja takapajuinen, rauhanomainen ja sotaisa ja niin edelleen. Stereotypioita hyödynnetään poliittisissa kamppailuissa. Venäjällä yleiseen mielipiteeseen negatiivisesti vaikuttavia seikkoja ovat Tšetšnian sota sekä islamiin liitetyt terroristiteot niin maan sisällä kuin sen ulkopuolella. Median ylläpitämät käsitykset islamista ovat herättäneet pelkoa ja epäluuloja islamia, islaminuskoisia ja islaminuskoisia kansallisuuksia kohtaan, mikä näkyy haastattelemini nuorten elämässä. (Suomalaisesta keskustelusta ks. Martikainen, Sakaranaho & Juntunen, 2008.)

Haastatteluissa nuoret toivat esiin esimerkkejä kielteisten asenteiden ja pelkojen vaikutuksesta elämäänsä (Sotkasiira 2007, Puuronen, Safin, Salagejev, Sotkasiira & Turijanski 2007). Osa nuorista oli kokenut suoraa syrjintää esimerkiksi opettajien tai työnantajien taholta. Toisinaan oli kyse niin sanotusta arkipäivän rasismista eli rutiininomaisista käytännöistä, jotka vahvistavat ja tekevät todeksi arjessa piileviä etnisiä suhteita ja rasistisia toimintatapoja (Essed 1991). Esimerkiksi puhuessaan huivin käytöstä nuoret viittasivat, ei vain omiin ja vanhempiensa näkemyksiin, vaan myös venäläisen yhteiskunnan tapoihin ja normeihin. Nuoret kertoivat, että käyttämällä huivia voi aiheuttaa itselleen vaikeuksia miliisien kanssa, sillä heidän toimintatapoihinsa kuuluu ”tummien”, ulkonäöltä poikkeavien pysäyttäminen kadulla henkilöllisyyden ja rekisteröinnin laillisuuden tarkastusta varten (Amnesty International 2003). Naiset halusivat myös välttää leimautumista naispuoliseksi itsemurhapommittajiksi, ”shaahittariksi” (naisterroristien määrittelystä mediassa ks. Romanov, Štšebanova & Jarskaja-Smirnova 2005).

Yhteiselon kipupisteeksi Venäjällä on nähdäkseni muodostunut se, että vaikka venäläiset ja kaukasialaiset juuret omaavat nuoret ovat tekemisissä toistensa kanssa esimerkiksi

opintojen kautta, usein suhteet jäävät pintapuolisiksi ja läheinen ystäväpiiri koostuu omien kansallisuuksien edustajista. Näin islaminuskoisten nuorten identiteettipohdinnat jäävät tuntemattomiksi venäläisille nuorille ja käsitykset islamista ja muslimiyhteisöistä perustuvat pitkälti median välittämiin mielikuviin. Mediassa islam yhdistyy usein joko ulkomailla tai Venäjällä käytäviin sotilaallisiin konflikteihin. Islamia neutraalisti tai positiivisesti käsittelevät ohjelmat ovat vähemmistössä ja ne keskittyvät joko Venäjän tai muslimiyhteisön johtajien näkemyksiin. Muslimiyhteisöjen arjen kuvaus mediassa on harvinaista ja jos sitä kuvataan, niin äänessä ovat syrjäisen maaseudun ihmiset. Kaupunkilaista elämäntapaa ei televisiossa juuri nähdä. (Kuznetsova-Morenko & Salahatdinova 2006.)

Kohti henkilökohtaisempaa jumalasuhdetta

On selvää, että yhtä tapaa määritellä islamilaisuuden aitoutta ja puhtautta ei ole. Islamilaisuuteen, joka yhtäältä tuo turvaa ja vakautta nuorten elämään, liittyy myös merkityksiä, jotka nuoret kokevat yksiselitteisen kielteiseksi. Nuorten näkökulmasta on ongelmallista, jos muslimiksi määrittäminen häivyttää yksilölliset erot ja islamilaisuuteen liitetyt stereotypiat saavat kaikki muslimit näyttämään samankaltaisilta (vrt. Huttusen (2004) tulkinta bosnialaisten muslimien kokemuksista). Kuitenkin Venäjällä islamilaisuuden historia sekä osin myös nykytilanne ovat vahvistaneet islamilaisuuden sirpaloitumista ja kiinnittäneet uskonnon tulkinnat ja käytännöt paikallisiin, kansallisiin sekä perheiden ja yksilöiden tapoihin ja arvoihin.

Pohjois-Kaukasiasta kotoisin oleville nuorille muutto Luoteis-Venäjälle ei tarkoittanut samanlaista elämäntavan perinperhajaista muutosta, mitä monet Suomeen

suuntautunutta maahanmuuttoa tarkastelleet tutkijat ovat kuvanneet omissa tutkimuksissaan (Hautaniemi 2004, Tiilikainen 2006). Haastattelemiemi nuorten kohdalla islamilaisuuden muutos ja koko laajempi identifikaatioprosessi voidaan nähdä jatkumona, jonka alkupisteestä löytyvät neuvostoyhteiskunnan muutokset, maatalousyhteisöjen hajoaminen ja kaupungistuminen monine yhtäaikaisine muutoksineen. Vaikuttaa siltä, että islam on Venäjällä liikkeessä. Sen yhteiskunnallisesti voimistunut henkinen ja kulttuurinen status houkuttelee nuoria, mutta yhtäaikaista nuoret pohtivat ja kyseenalaistavat islamilaisuuteen pohjautuvien perinteiden noudattamista omassa arjessaan.

Yhden tarkastelukulman islamilaisuuteen tarjoaa nuorten tekemä erottelu uskoon ja uskontoon. Henkilökohtainen jumalasuhde nähdään aidon islamilaisuuden tunnusmerkiksi, kun taas uskontoon elämäntapana ja elämänvalintoja ohjaavina käytäntöinä suhtaudutaan kriittisemmin. Uskonnon piiriin kuuluvat ilmiöt ja käsitteet ovat politisoituneet, mikä vetoaa joihinkin nuoriin, mutta karkottaa ”tavallista” nuorisoa uskonnon ja perinteiden vaikutuspiiristä. Poliittiset toimijat pyrkivät todistamaan omat tavoitteensa aidoiksi ja tavoittelemisenarvoisiksi, mutta toisaalta moderni kaupunkilainen elämäntapa haastaa perustavalla tavalla käsityksen ”yhdestä kulttuurista, yksistä tavoista ja yhdestä uskosta”. Uskonnolliset stereotyyppiat tarjoavat aineksia yhteiskunnallisille vastakkainasetteluille sekä kansallismieliselle politiikalle, minkä vuoksi tarve erilaisen islamin tulkintojen tunnistamiselle ja tunnustamiselle on ilmeinen.

Kirjallisuus

- Aliev, Abdul-Gamid (2003): Severnii Kavkaz: Sovremennie problemi etnopolititseskogo razvitiia [Pohjois-Kaukasia: Etnopoliittisen kehityksen nykyiset ongelmat]. Mahatškala: Venäjän tiedeakatemian Dagestanin tiedekeskus.
- Amnesty International (2003): "Dokumenty!" Discrimination on Grounds of Race in the Russian Federation. Lontoo: Amnesty International Publications.
- Arukhov, Zagir (2005): The Politization of Ethnic and Religious Identity in Dagestan. Teoksessa Juliet Johnson, Marietta Stepanians ja Benjamin Forest (toim.): Religion and Identity in Modern Russia: The Revival of Orthodoxy and Islam. Burlington: Ashgate, 123–134.
- Baumann, Gerd (1999): The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities. New York: Routledge.
- Bobrovnikov, V.O. (2006): Obitšai kak juriditseskaja fiktsia: "Traditsionnii islam" v religioznom zakonodatelstve postsovetskogo Dagestana [Perinteet juridisena fiktiona: "Perinteinen islam" uskontoa koskevassa läinsäädännössä Neuvostoliiton jälkeisessä Dagestanissa]. Gumanitarnaja misl Juga Rossii 1, 4–18.
- Brubaker, Rogers (2004): Ethnicity without Groups. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dahlgren, Susanne (1999): Islamilaisen naiskuvan monet tulkinnat. Teoksessa Jaana Airaksinen ja Tuula Ripatti (toim.): Rotunaisia ja feminismejä: Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia. Tampere: Vastapaino, 87–110.
- Essed, Philomena (1991): Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory. Newbury Park, Calif.: Sage.
- FOM Fond obshchestvennoe mnenie (2003): Otnošenie kislmu [Suhtautuminen islamiin]. <<http://bd.fom.ru/report/map/dd0324428>> Luettu 9.1.2009.
- Hall, Stuart (2003): Kulttuuri, paikka, identiteetti. Teoksessa Mikko Lehtonen ja Olli Löytty (toim.): Erilaisuus. Tampere: Vastapaino, 85–128.
- Hautaniemi, Petri (2004): Pojat! Somalipoikien kiistanalainen nuoruus Suomessa. Nuorisotutkimusverkoston julkaisuja 41. Helsinki: Nuorisotutkimusseura.
- Hunter, Shireen T., Thomas, Jeffrey L. & Melikishvili, Alexander (2004): Islam in Russia: The Politics of Identity and Security. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.

- Huttunen, Laura (2004): Kasvoton ulkomaalainen ja konainen ihminen: Marginalisoiva kategorisointi ja maahanmuuttajien vastastrategiat. Teoksessa Arja Jokinen, Laura Huttunen & Anna Kulmala (toim.): Puhua vastaan ja vaieta: Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista. Helsinki: Gaudeamus, 134–154.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (2004): Islamin käsikirja. Helsinki: Otava.
- Kuznetsova-Morenko, I.B. & Salahatdinova L.N. (2006): Islam i musulmane v obštšerossiiskih i tatarstanskikh televizionnih programmah [Islam ja muslimit yleisvenäläisissä ja tatarstanilaisissa televisio-ohjelmissa]. Sotsiologičeskije issledovanija 2 (262), 120–127.
- Kääriäinen, Kimmo (2003): Muslimien määrä kasvaa Venäjällä. www.evl.fi/kkh/ktk/2003_07_17altorstaivieras.htm Luettu 15.1.2009.
- Kääriäinen, Kimmo (2004): Ateismin jälkeen: Uskonnollisuus Venäjällä. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Lallukka, Seppo (2004): Venäjän väestönlaskennan ensimmäisiä tuloksia. Tiedonantoja ja katsauksia 2/2004. Venäjän ja Itä-Euroopan instituutti.
- Martikainen, Tuomas; Sakaranaho, Tuula & Juntunen, Marko (toim.) (2008): Islam Suomessa. Muslimit arjessa, yhteiskunnassa ja mediassa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden seura.
- Multanen, Pertti (2002): Venäjä ja islam: Historiaa ja nykypäivää. Idäntutkimus 2/2002, 25–36.
- Omelchenko, Elena & Sabirova, Gusel (2003): Islam and the Search for Identity. Teoksessa Hilary Pilkington & Galina Yemelianova (toim.): Islam in Post-Soviet Russia: Public and private Faces. London: Routledge Curzon, 167–182.
- Omelchenko, Elena, Pilkington, Hilary ja Sabirova, Gusel (2003): Islam in Multi-ethnic Society: Identity and Politics. Teoksessa Hilary Pilkington & Galina Yemelianova (toim.): Islam in Post-Soviet Russia: Public and private faces. London: Routledge Curzon, 210–241.
- Puuronen, Vesa; Safin, Rustem, Salagejev, Aleksandr, Sotkasiira, Tiina & Turijanski, Ilja (2007): Venäläisten nuorten rasismi. Idäntutkimus 4/2007, 3–13.
- Rastas, Anna (2005): Kulttuurit ja erot haastattelutilanteissa. Teoksessa Ruusu vuori Johanna & Tiittula Liisa (toim.): Haastattelu: Tutkimus, tilanteet ja vuorovaikutus. Tampere: Vastapaino, 78–102.
- Romanov, Pavel; Štšebanova, Veronika & Jarskaja-Smirnova, Jelena (2005): Naisterroristit Venäjän tiedotusvälineissä. Idäntutkimus 1/2005, 3–14.
- Sakaranaho, Tuula (2002): "Kansamme tuntematon väestönosa": Suomalaisen tataarimuslimien julkisuuskuva. Teoksessa Tuula Sakaranaho & Heikki Pesonen (toim.): Uskonto, julkisuus ja muuttuva yhteiskunta. Helsinki: Helsinki University Press, 132–159.
- Sotkasiira, Tiina (2007): Living with Difference in Russia: The Experiences of Everyday Racism among Young People of North Caucasian Nationality. Teoksessa Martti Muukkonen & Tiina Sotkasiira (toim.): Young People at the Crossroads. Karjalan tutkimuslaitoksen raportteja 3/2007. Joensuu: Joensuun yliopisto, 127–139.
- Säävälä, Minna (2008): Islam Kosovosta Suomeen muuttaneiden naisten elämässä. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.): Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 111–131.
- Tiilikainen, Marja (2003): Arjen islam: Somalinaisten elämää Suomessa. Tampere: Vastapaino.
- Yemelianova, Galina M. (2002): Russia and Islam: A Historical Survey. Hampshire, New York: Palgrave.
- Yuval-Davis, Nira (2006): Belonging and the Politics of Belonging. Patterns of Prejudice 40 (3), 197–214.
- Zadrovnov, I.A. (2000): Severnii Kavkaz: Etnopolitičeskije i religioznie osobennosti sotsiokulturnoi identičnosti [Pohjois-Kaukasus: Kulttuurisen identiteetin etnopolitiiset ja uskonnolliset erityispiirteet]. Sotsiologičeskije issledovanija 10, 52–57.

Islam alakoulussa: koulu kaksisuuntaisen sopeutumisen kenttänä

Mia Halonen

Kuvaan artikkelissa havaintojani islamin roolista neljässä helsinkiläisessä alakoulussa ja pyrin sitomaan ne laajempaan islam-tutkimukseen Suomessa. Esittämäni havainnot perustuvat vuosina 2006–2007 kuudesluokkalaisille tekemääni kielitaitotutkimukseen (ks. Halonen 2007; Halonen & Kokkonen 2008), jonka keskiössä oli kieli, ei uskonto. Kiinnostavaa on, että islam kuitenkin hiipi tutkimukseeni puoliväkiin. Ensinnäkin kysyin haastatteluissani opettajilta, miten maahanmuuttajataustaisten tai tarkemmin äidinkieleltään muiden kuin suomen-, ruotsin- tai saamenkielisten oppilaiden määrän kasvu on vaikuttanut koulutyön arkeen ja opetukseen. En siis kysynyt uskonnosta. Vastauksiksi nousivat kuitenkin kielikysymysten sijaan tai lisäksi erilaisten islamin tulkintojen vaikutus koulun käytäntöihin. Osin ramadanin aikaan tehdyn aineistonkeruun yhteydessä uskonnonharjoittaminen eli paastoaminen ja sen mahdolliset vaikutukset testituloksiin tulivat relevanteiksi myös kielentutkimuksen kannalta.

Oppilaiden vanhemmat ja opettajat sekä myös nuoret itse käyvät jatkuvaa neuvottelua nuorten osallistumisesta opetukseen ja yleisistä käytännöistä koulussa. Koulu osoittautui kentäksi, jossa kahdensuuntaista sopeutumista tapahtuu käytännössä konkreettisesti joka päivä. Koulu on tiettyyn rajaan saakka sopeutunut muslimivanhempien vaatimuksiin, samoin vanhemmat ovat vähitellen luopuneet joistain uskonnolla perustelluista vaatimuksis-

taan. Islam on näyttänyt toimivan vanhemmille aluksi pelkojen puskurina: kun koulu on vielä vieras, erilaisiin islamintulkintoihin perustuvilla rajoituksilla lasten koulunkäyntiä on voinut hiukan valvoa. Jotkut muslimikoululaisista taas pyrkivät itse käyttämään rajoituksia hyväkseen: kun opetus tai ruoka ei maistu, vetäytymiseen tunnilta tai ruokailusta voi yrittää löytää perustelun islamista.

Haen vastauksia viiteen kysymykseen. Millä tavoin islamin harjoittaminen on



mahdollista kouluissa ja kuinka opettajat siihen suhtautuvat? Kuinka uskonto näkyy oppiaineissa? Millaisia rajanvetoja ja sopeutumisia uskontoon liittyen on tehty? Kuinka identiteettiä tuotetaan oman ”muslimiuden” kautta? Millä tavoin rasismi ja rodullistaminen näkyvät koulussa? Näiden kysymysten kautta pyrin kuvaamaan muutoksia, joita kouluissa on tapahtunut moniuskontoistumisen myötä.

Islam ja helsinkiläinen alakoulu

Muslimien kasvanut määrä on tehnyt islamin näkyväksi suomalaisten koulujen arjessa erityisesti suurissa kaupungeissa. Uusi uskonnonvapauslaki (2003) ja sitä seuranneet uudet opetussuunnitelman perusteet (2006) ovat taanneet islamille myös oppiaineen statuksen. **Tuula Sakaranahon** (2008) mukaan Suomen järjestelmä muodostaa omanlaisensa systeemin läntisen Euroopan maissa: opetus on tunnustuksetonta, se määräytyy koulun pedagogisista lähtökohdista käsin ja on erotettu uskonnon harjoittamisesta. Kuudesluokkalaiset ovat suunnitelmassa yhdessä yläkouluilaisten kanssa: islam suhteutetaan alempia luokkia vahvemmin muihin uskontoihin, elämäntarkasteluun ja yleiseen suomalaiseen katsomusperinteeseen (PMUOP 2006, 26–27; ”suomalaisen katsomusperinteen” käsitteen ongelmallisuudesta ks. Sakaranaho 2008, 164). Oppilaiden on myös mahdollista harjoittaa islamia koulussa: ainakin rukoilla, paastota ja viettää suurimpia uskonnollisia juhlia.

Tutkimuskoulut sijaitsivat alueilla, joissa on paljon maahanmuuttajia perheineen ja erityisen paljon somalialaistautaisia muuttajia. Puhun artikkelissa koulusta usein yksikössä, jolloin viitataan kaikkiin kouluihin yhdessä. En halua tutkimuseet-

tisistä syistä yksilöidä kouluja enempää kuin aiheen kannalta on välttämätöntä, ja toisaalta tutkimuskoulut ovat samantyyppisiä – muslimioppilaisissa tämä näkyi somalialaistautautisten oppilaiden enemmistönä.

Myös koulujen islaminopettajat olivat usein somalialaistautaisia. Erikoisia tilanteita saattaa syntyä, kun uusien perusteiden mukaan suomea tai ruotsia on käytettävä islamin tunneilla *lingua francana* samoin kuin se toimii useissa moskeijoissa (Martikainen 2008, 78) – vaikka voi olla, että koko ryhmä on somalinkielinen ja käyttää näin vierasta kieltä opetuskielenään. Kiinnostavaa on, että haastatteluni osuivat juuri vuoteen 2006, jolloin uusien perusteiden mukainen opetus otettiin käyttöön. Tuolloin usein samalla korostettiin opetuslain määräyksiä yhtenevästä ja tasa-arvoisesta opetuksesta. Aiemmin islaminopetusta oli tutkimuskouluissani annettu täysin somalinkielisissä ryhmissä myös somaliksi, mikä on myös perusopetuslain (1998) kymmenennen eli kielipykälän mukaista. Koulun opetuskieli on joko suomi tai ruotsi. Opetuskielenä voi olla myös saame, romani tai viittomakieli. Lisäksi osa opetuksesta voidaan antaa muulla kuin edellä mainitulla oppilaan omalla kielellä, jos se ei vaaranna oppilaan mahdollisuutta seurata opetusta.

Aiempina vuosina somalinkielinen opetus ei ole vaarantanut oppilaiden mahdollisuutta seurata opetusta, joissain tapauksissa päinvastoin: opetus suomeksi olisi voinut olla vielä liian vaativaa niin opettajalle kuin oppilaillekin. Nyt tilanne opetuskielen suhteen oli muuttunut: opettajat pitivät tiukasti kiinni suomesta opetuskielenä. Luonnollisesti islamin tunneilla käytetään myös arabiaa islamin uskonnollisena kielenä, mutta tällöin sillä on opetuskohteen eikä -välineen asema. Lisäksi ryhmissä oli erikielisiä muslimioppilaita. Opettajat korostivat, että heidän tehtävänsä on ainoastaan opettaa islamin historiaa, läh-



tökohtia ja suhdetta muihin katsomuksiin, ei puuttua oppilaiden käytännön elämään muslimina (vrt. Lempinen 2007).

Tällä hetkellä islamin opetuksen tarkoituksena kuudesluokkalaisille on laajentaa oppilaan ymmärrystä oman uskonnon ja muiden uskontojen luonteesta ja merkityksestä. Opetuksen tavoitteena on oman maailmankatsomuksen ja eettisen näkemyksen rakentaminen ja muslimi-identiteetin vahvistaminen. Osana identiteettikysymyksiä opetetaan muiden uskontojen näkemyksiä jo alakoulussa, kun ne aiemmin tulivat mukaan vasta yläkoulussa (PMUOP 2006, 24, 26–27; Sakaranaho 2008, 170). Saamansa uskonnon-opetuksen lisäksi oppilaat voivat jossain määrin harjoittaa islamia arjessaan. Heille on tarjolla kasvisruokaa tai sianlihatonta ruokaa, jota ei kuitenkaan useinkaan syödä, koska ruuissa käytetty nauta tuskin on halal-lihaa. Halutessaan oppilaat voivat rukoilla tyhjissä luokissa, mitä monet alakoululaiset eivät kuitenkaan tee. He voivat paastota ramadanin aikaan ja olla poissa koulusta suurimpien juhlien tai mahdollisen pyhiinvaelluksen aikaan kunhan asiasta on sovittu. Taideaineiden tunneille on suunniteltu erityisjärjestelyjä. Opetus tapahtuu suomalaisen koulun tapaan tyttöjen ja poikien sekaluokissa.

Vaikka joitain islamin (suuntausten mukaan vaihtelevia) käytänteitä – esimerkiksi ruokailusääntöjä, rukoilua, pukeutumista, kuva- ja musiikkikieltoa – on koulussa melko helppo toteuttaa, islamin monimuotoisuus on seikka, jota peruskoulun opetussuunnitelmassa ei oteta huomioon. Opetuksessa tarjotaan ”yleisislamia” tai ”pakkoislamia”, josta voi kysyä, kenen uskontoa sillä tarkoitetaan (Sakaranaho 2008, 173–174). Vanhempien, opettajien ja oppilaiden yhteistyö on tiivistä, ja koulussa on opettamisen onnistumisen nimissä ryhdytty kaksisuunta-

sin sopeutumisprosesseihin siitä lähtien, kun 1990-luvun alussa myös muslimimuuttajien määrä nopeasti kasvoi. Paljon keskustellun kotoutumisen sijaan nykyään sopeutumista katsotaan nimenomaan kulttuurien välisenä ja kaksisuuntaisena (ks. esim. Liebkind 2000; Rastas, Huttunen & Löytty 2005).

Islamia voidaan käyttää keinona torjua uhkia. Vanhemmat saattavat pelätä, että lapsi menettää kontaktin edelliseen sukupolveen ja sen arvoihin (ks. Alitolppa-Niitamo 2001). Lasten nopea kielenoppiminen ja suomen kielen käyttö kieltä vielä taitamattomien vanhempien kuullen on yksi sukupolvien välisen kuilun leventäjä. Opettajien näkemyksen mukaan mitä vähemmän aikaa perheet ovat olleet Suomessa, sitä tiukempia vanhemmat ovat esimerkiksi kuvakiellon ja musiikin kuuntelun ja jopa kuulemisen suhteen. Tuoreita tulijoita hakeutuu myös lähelle moskeijoita tai koraanikouluja (Virtanen & Vilkkama 2008, 140), mutta yhtä lailla muulla tavoin lähelle muita muslimeja. Alueilla, joissa muslimeja on asunut jo pidempään, oppilaat osallistuvat vanhempiensa luvalla myös taideaineiden tunneille. Opettajatkin pohtivat, että mahdollinen yhteys heidän usein fundamentalismiksi kokemiinsa käytäntöihin oli perheen uskonnollisuus, hakeutuminen moskeijan läheisyyteen, mutta merkittävimpänä tekijänä he pitävät Suomessa elettyä aikaa. Se määrää vahvimmin, kuinka tiukkoja kieltojen kanssa ollaan:

Sit mä oon ruvennu miettii et onks ne jotka o ollu lyhemmän aikaa Suomessa ni jotenkin, varauksellisempia --- täski perheessä se jotenkin se, lyhyt aika Suomessa ni he, vähä varoen kattoo et mitäs täällä nyt ruvetaan ja, mite ehkä se oma kulttuuri he pelkää sitä et miten se sitte murtuu taikka joutuu tinkimään omastaan.

Islamin havainnoinnin suhteen metodiani voi nimittää etnografiseksi: kenttätyö kesti intensiivisenä noin puolen vuoden



ajan, aiheeseen liittyvät aineistot ovat monipuolisia ja tutkimus tehtiin siellä, mitä tutkittiin, eli kouluissa (vrt. Atkinson, Coffey, Delamonte, Lofland & Lofland 2001, 4). Tutkimus ja tutkija luovat aina normaalia poikkeavan kontekstin, joka koulussa näkyi niin testivastauksissa, haastatteluissa kuin kaikessa osallistumisessa. Osa informanteista näytti kokevan tutkimuksen vastenmielisenä pakkona, osa mahdollisuutena kapinoida, myötäillä tai päästä puhumaan hankalistakin asioista. Myös islam näkyi tutkimuksessa monella tasolla – esimerkiksi havaintoinani, oppilaiden ja opettajien kertomana tai kirjoitelman aiheena – vaikka se fokukseni kannalta olikin sivuroolissa. Sivuroolin asema näkyy myös tämän artikkelin deskriptiivisyydessä; katsomalla artikkelin päätehtäväksi antaa ääni informanteille ja heidän näkemykselleen islamista suomalaisessa koulussa.

Keräsin kouluissa kielitaitotestin kaikilta oppilailta, joiden ensikieleksi oli merkitty muu kuin suomi. Lisäksi haastattelin oppilaat, heidän luokan- ja suomi toisena kielenä -opettajansa sekä mahdollisuuksien mukaan erityis-, uskonnon- ja oman äidinkielen opettajat. Yhteensä oppilasinformanteja on 61, opettajia 24. Koska uskonto ei ollut fokuksessani, minulla ei ole täsmällistä tietoa muslimioppilaiden määrästä. Erityisesti ramadan-kuukausi nosti islamin relevantiksi aiheeksi myös kielitestin suhteen: halusin tietää, paastosivatko oppilaat ja uskoivatko he paaston vaikuttaneen esimerkiksi vireystilaansa. Tällä tavalla islam viimeistään nousi myös yhdeksi aineistoni osaksi. Koska kaikissa kouluissa keruuta ei tehty ramadanin aikaan enkä tällöin kysynyt paastosta tai uskonnosta, aineiston muslimioppilaiden määrä on arvio: 61 oppilaasta 19 on varmasti muslimeja (uskonto tuli eksplisiittisesti ilmi), näistä 15 somalialaistaustaisia. Lisäksi 10 oppilasta on

mahdollisesti muslimeja (arvio perustuu vanhempien taustaan ja/tai kotikieleen).

Artikkelin näytekatkelmissa nimet ja muut tunnisteet on muutettu. Dollarilla (\$) merkitsen hymyillen lausuttua jaksoa, sanan sisällä suluissa olevalla h:lla (h), että sana on lausuttu nauraen. Merkki @ osoittaa, että puhuja muuttaa ääntään, yleensä referoidakseen jotakuta. Katkoviivojen (---) kohdalla on poistettu puhetta. Vaikka vuorot olisivat ymmärrettäviä ja helpommin luettaviakin ilman näin tarkkaa notaatiota, haluan säilyttää nimenomaan ”vieraan äänen” (Vološinov 1990 [1929], 138) sekä naurun ja hymyn merkit kuvaamassa sitä, miten affektinen asia uskonnosta puhuminen usein on; nauru ja hymy merkitsevät puheenaiheen tai meneillään olevan toiminnan tavalla tai toisella ongelmalliseksi (ks. Haakana 2002).

Islam eri oppiaineissa

Muut opettajat näyttävät joutuvan jopa uskonnonopettajia enemmän ottamaan huomioon islamin monimuotoisuuden. Yksi esimerkki on kuvakielteisyys, joka on vahvimillaan sunnalaisissa suuntauksissa ja kietoutuu myös kulttuuriin perinteisiin. Monilla somalialaistaustaisilla perheillä ongelma on ollut myös musiikin kuuntelu ja kuuleminen. Kuva- ja musiikkikiellot ovat ilmiöitä, joka erottavat eri puolilta maailmaa tulevia ja eri islamin suuntauksia tunnustavia oppilaita (Hämeen-Anttila 2004, 166–167). Ne ovat tyypillisiä esimerkkejä koulussa ratkaistavista käytännön ongelmista, joiden kanssa opettajat ja muslimivanhemmat näyttävät pikku hiljaa löytävän tasapainon. Kaikissa kuvatuissa tapauksissa opettajat ovat järjestäneet opetuksen niin, että muslimioppilas voi osallistua opetukseen, vaikka tietyin rajoituksin. Opettajat



kertovat kokemuksistaan oppilaiden erilaisista taideaineisiin liittyvistä, erilaisten islamintulkintojen mukanaan tuomista rajoituksista:

Sitte eri islamilaisista maista tulleil- tulleilla lapsilla on ihan eri sääntöjä. esimerkiks afganistanilainen oppilas nii ei mitää rajoituksia ainoo et sialihaa hän ei syö se o ainoo, mutta sit taas kuviksessa ja musiikissa hänel ei oo mitää ongelmia.

Nyt sit tietysti jostain Afrikasta esimerkiks Somaliasta jos tulee nii tietenki tää islami, kulttuuri että mikä tulkinta heillä perheillä on, ni se asettaa sit tietysti kaikelaisia --- et tietysti kuvikseen mul on aina vaihtoehtosuunnitelma.

Siis äärimmä- äärimmillään se on meillä joissaki perheissä viety semmoseks että ei sais olla edes samassa tilassa missä joku laulaa, tai missä kuuluu musiikkia. et on tämmönen iha äärifundamentalistine linja linja olemassa ja meilläkin on muutamia sellasia perheitä joitten kanssa me tässä pari vuotta sitte käytiin tosi kova kädevääntö tästä.

Kuva- ja musiikkikielto eivät ole ainoastaan taideaineiden opettamisen ongelma. Kuvakielto vaikuttaa myös esimerkiksi ravintoketjun opettamiseen, kun lapset eivät voi piirtää erilaisia, ketjussa koko ajan suurempia eläimiä. Ravintoketjuongelmaankin on löydetty ratkaisuja:

Mä sano et muslimit voivat piirtää kun piirrämme ravintoketjun ni aina isomman isomman pallon et se symboloi sitä niinku et on isompi eläin. Ja saatan piirtää niinku molemmat taululle.

Kaikkiaan erilaisista kielloista lähteneet neuvottelut ovat saaneet opettajat paitsi keksimään vaihtoehtoisia ratkaisuja myös miettimään omaa työtään ja koulun käytänteitä laajemminkin. Eräs opettaja kuvaa sitä, miten hän muslimioppilaiden määrän lisääntytyä mietti kovasti suomalaisen koulun kristinuskopainotteisuutta. Uudesta näkökulmasta monet itsestäänselvyydet kyseenalaistuivat: ensimmäisinä poistuivat ilmeisimmät uskonnolliset aamunavaukset ja virret, mutta opet-

taja kuvaa myös sitä, miten helposti vaikkapa Raamatun historianäkemyistä oli tottunut käyttämään totuutena ja perusteluna:

Että Jumala loi maan ja taivaan tyylii et sitä oli tottunu niinku vaa heittämään tälläsiä, et se on niinku totta, ja sit joutu miettimään et hetkine et enhä mä näin voi sanoo et eihän tää niinku oo niinku totta vaan tää on niinku siihen uskonnon maailmaan liittyvä asia et tää liittyy siihe et Raamatussa asia selitetään näin et joutu niinku tällä tavalla jotenki miettimään.

Jumalan maailman luominen ei sinänsä poikkeaa mitenkään islamin näkemyksistä (ks. esim. Räisänen 1986; Hämeen-Anttila 2001), mutta muslimioppilaat olivat herättäneet opettajat ylipäättään näkemään uskonnollisuuden opetuksessa. He olivat heränneet miettimään myös historian opetusta heterogeenisessä luokassa. Historianopettajien kokemuksia tutkineen **Virran** mukaan (2008) maahanmuuttajat ja heidän lapsensa ovat tuoneet moniin historian aiheisiin opettajille uuden, toisinaan kovinkin problemaattisen näkökulman. Tässä aineistoni opettaja pohtii ristiretkistä puhumista muslimioppilaiden opettamisen näkökulmasta:

Jännäki et nyt ku luetaa keskiaja historiaa kuudennella luokalla ni yhtäkkiä ni se näyttääki vähä erilaiseltah. Et niinku et @oho@ ja sit niinku mitkää ristiretket ni vähä tarkasti luettii ja sit niinku tuli semmone @glup@ ja sit niinku siellä onneks oli kääntä se se alko aika hurjalla lailla et kerrottii paavin sen aikasesta paavin puh(h)eesta mi(h) mik(h)ä on o(h)llu tapet(h)illa(h) muutenki ja sitte se kääntä kyllä et et Jerusalemissa kauan olleet se kirja kerto että oppi sieltä tapoja ja näi ja sit mä kans korostin kaikkee et keskiaikana ei peseydytty paljoo et se vedellä lotraaminen oli s(h)yntiä ett(h)ä voi(h) j(h) oht(h)aa \$pahoii ajatuksii et naiset riisuutuu ni\$ et muslimeilta opittii niinku muslimit aina peseytyy et se on hieno tapa \$pyhittäytyä niinku rauhottua\$ siihen omaan ni kaikkee näi ni mä huomasi et selvästi @HHH@ ((”helpotuksen huokaus”)) niinku se niinku että kyl siin niinku koko aja haluaa kattoo sen että on niinku tasa-arvone tai sillee.



Myös oppimateriaalit voivat laahata perässä monikulttuurisen koulun opettajan näkökulmasta. Hyvää tarkoittavasti monennäköisiä lapsia sisältävä matematiikan kirja possuineen ja koirineen saa opettajan tuskailemaan eläinten valinnan surkuhupaisuuden edessä. Kirjoihin on valittu juuri muslimeille ongelmalliset eläimet sika ja koira, eikä muita eläimiä. Samantyyppisistä oppimateriaaliongelmista raportoi myös **Talib** (2002, 62–65).

Neljänne luoka matematiikan kirja ni tuntu et, @ voi ei@ miten niin syksyn, kirjassa täytyy lasten leikkiä possuilla(h), \$ja kevään kirjan kannessa lapset leikkivät koirilla, ja sitte se oli vielä kirja\$ joka oli oikei yritetty tehdä kansainväliseks et siinä oli \$tumma poika jolla oli kääkkärät kiharat\$ hiukset ja selvästi joku kiinalaistytty ja suomalaislapsia, \$kaikki auvoisesti yhdessä siinä kannessa mut eläimet oli just väärät.

Rajanvetoja ja sopeutumista

Koulu oli silmissäni varsin joustava esimerkiksi taideaineiden suhteen. Johonkin kuitenkin vedettiin raja. Yksi yleinen aihe oli joidenkin muslimi-isien suhtautuminen naisopettajiin: toiset eivät suostuneet asioimaan naisopettajan kanssa tai eivät kuunnelleet tai kätelleet tätä. Yksi naisopettaja kuvasi saaneensa itsensä vanhempainillan alla kiinni miettimästä, peititikö hänen hameensa varmasti hänen polvensa – mihin hän päätti lopettaa tämän tyyppisten asioiden pohtimisen. Naisopettajat näyttivät kaikki hyvin tietoisesti ottaneen paikkansa auktoriteettina. Tämän jälkeen mitään ongelmia ei ole ollutkaan: vanhemmat arvostavat koulutusta ja ansaittu auktoriteettiasema pitää (vrt. Alitolppa-Niitamo 2002, 279, 284, 286).

Myös vaatimukset, jotka eivät kohdistu vain yksittäisen lapsen opettamiseen vaan koulujärjestelmään, on sivuutettu. Opetta-

jat korostavat, että jossain kohtaa kieltoihin ja vaatimuksiin suostuminen menisi segregaatian ja marginalisaation (ks. Berry 1980) puolelle, ja painottavat tehtävänsä instituutiona, jonka yhtenä tehtävänä on luoda kansalaisille tarpeeksi vahva yhteinen pohja, jolle rakentaa:

Sitten äärimmilläänhä täs on ollu sellasii vaatimuksii et ei sais musiikkia olla koko koulussa ollenkaa ja nii edellee et sitte niinku tämmöset ylilyönnitki, on niinku jotenki käyty läpi ja sitte niinku sitte löydetty semmonen tasapaino että suomalaisessa koulussa nää tietyt elementit on. ja ne ei muutu. --- osallistua ei oo pakko kaikkien mutta tota suurimpaan osaan asioista on.

Se on segregaatiota. [että suostutaan kaikkiin kieltoihin] et kyllä siis meidän velvollisuus on tietyllä tavalla vaikka se nyt se @kotouttaminen@ tai @kotoutuminen@ ja nää tämmöset integroitumiset ja nää ni ne on tietyllä tavalla vähä kirosojaki tai mielletään joskus sillä tavalla että ei saa niinku et et @monikulttuurisuus on se arvo@, no onhan se tiettyyn rajaa asti kyllä niin et monikulttuurisuus ja se siihen liittyvä tämmönen moniarvosuus kaikki se puoli ni onhan se tiettyyn rajaa asti kyllä se on arvo, mut että myös se puoli pitää nähä että meillä täytyy olla tarpeeksi yhteistä pohjaa, yhteistä siis semmosta kulttuuria, jotta me koetaan yhteenkuuluvaisuutta.

Kuten olen jo edellä maininnut, olennaista kaksisuuntaisessa sopeutumisessa on ollut yhtäältä perheen uskonnollista vakaumusta kunnioittava koulun joustavuus, toisaalta vanhempien joustavuus ja koulutuksen arvostus. Hiljalleen merkkejä kieltojen vähenemisestä tai niistä luopumisesta on alkanut näkyä. Kun esimerkiksi piirtäminen, musiikin kuunteleminen tai jopa tanssiminen voidaan perustella opetukseen kuuluvaksi opetussuunnitelman avulla, yleensä perheet sallivat lasten osallistumisen (ks. PMUOP 2006, 25). Myös vanhempien suomen kielen taidon lisääntyminen auttaa luonnollisesti ymmärtämään näitä perusteita.



Tavallaa nyt ku mä oon ollu tietosempi t(h)ästä(h) ähhähä t(h)ästä(h)ä, islami vaikutuksesta esimerkiksi kuvikseen niin tota tuolla valmistavas luokas mä oon aina niinku yrittäny miettii sen kuvaamataitotyön niin et se liittyy siihen opiskeltavaan asiaan että et olipa se sitte et nyt opiskellaa hedelmiä tai tai vaatteita tai mitä tahansa ni sitte se kuvaamataitotyö liittyy siihen tai joihinki eläimiin et sit voi perustella sen et se on niinku tavallaan sitä opiskelua myöski se mitä tehdään se aihe et silloha he hyväksyy usein sen et okei et jos se on niinku sitä opiskelua että ei piirretä ihmistä ihmisen takia vaan et opiskelun vuoksi.

No siitä musiikista me on päästy jo yli ja ihan on semmonen sormituntuma että kohta tanssistaki päästään et iha jotenki vaan se et kerrotaan ja niinku näyttää ja että opetussuunnitelmassa meillä on tällä lailla varattu tähän näin ja liikunnassa tämä kuuluu tähän aineeseen.

Se on voinu olla silloin ihan alkuvuosina joo että tota mut et nyt ei oo ollu minkäänäköst ongelmaa ei liikunnassa ei missään.

Minä, muslimi

Olen edellä esitellyt opettajien näkemyksiä siitä, miten muslimit ovat vaikuttaneet opetuksen järjestelyihin. Nyt keskiöön pääsevät nuoret ja heidän kokemuksensa muslimina. Tutkimani kuudesluokkalaiset ovat vielä melko nuoria, noin 12-vuotiaita ja vasta murrosiän kynnyksellä. Uskonto oli joka tapauksessa jo vahva osa heidän identiteettiään ja se näkyi niin ulkomuodossa kuin ajatuksissa. Silmiini pisti tyypillisesti ensimmäisenä etenkin somalityttöjen hunnuttautuminen ja hameen käyttö. Hunnuttautuminen on usein lisääntynyt vasta maastamuutossa ja etenkin somalialaisnaisilla (esim. Alitolppa-Niitamo & Ali 2001, 139; Tiilikainen 2003, 68). Muiden muslimityttöjen huivin käyttö oli hyvin yksilöllistä – ja varsin tarkkaan mietittyä. Uskonnon ja etnisen taustan lisäksi hunnuttautuminen on myös sukupolvi- ja

ikäkysymys: nuoret voivat olla ilman huivia ja siirtyä sen käyttöön vanhempina, tai he voivat toimia juuri päinvastoin. Molemmista ratkaisuista näin esimerkkejä: hunnuttautumattomat tytöt kertoivat isosiskojensa käyttävän jo huivia ja hunnuttautuneet tytöt kertoivat isosiskojensa luopuneen huivista; tällaista erikäisten sisarusten eroa kuvaa myös **Kuntsi** (1999, 47).

Huivi on suomalaisessa ympäristössä niin näkyvä vaatekappale, että se sopii hyvin sekä identiteetin että sen muutosten merkiksi: huivin voi valita tai siitä voi luopua – ja tekipä niin tai näin, se huomataan. Keruun aikana jotkut oppilaat luopuivat huivin käytöstä, jolloin pohdin, oliko kyse uskonnollisesta kriisistä vai murrosiän kapinasta. Keskustelin mieleeni tulleista vaihtoehdoista islaminopettajan kanssa, joka sanoutui vahvasti irti molemmista tulkinnoistani ja muutenkin aiheen käsittelystä: ”ei oo minun asia, ei ei, ei, ei, ei ollenkaan”. Hunnuttautuminen herättää pelkoja, kiinnostusta ja intohimoja, myös käyttäjissä itsessään. Suhteessa siihen oppilaat myös pohtivat omaa muslimiuttaan: missä se sijaitsee, miten se näkyy? Huivin ja hameen käytön asemaa omassa uskossa pohtii seuraavassa kurdioppilas, joka ei hunnuttaudu eikä käytä hametta:

Mä en oo niinku pienenäkää käyttäny huivii en Turkissakaa enkä täälläkää niiku emmä mä oo ikinä tottunu, ja sitte enkä mä tykkää käyttää hameita. --- Niinku täällä somalialaiset sillee ne peittää kokonaa, naaman sillee ja kaikkee isoja huivia ja sillee mut ei Turkissa oo sillee iha tavallisii huiveja semmosii kevyitä. --- Jotkut somalialaiset sanoo et niinku ootsä muslimi ne kysyy aina mä oon tälle @olen, mite nii.@ @mikset sit käytä hametta ja huivii@ mä sanon et kuule et hamee ja huivi käyttämine ei oo niin tärkeä jos on hyvä sydän ni se riittää. hyvä sydän niinku sit ne uskoo niinku, ja sitku ne niinku jotkut niinku käyttää huivia ja rukoilee ja kaikkee tämmöstä mut jos on silti paha sydän ni ei se auta.



Islamin monimuotoisuus näkyy tytön pohdinnassa: oma valinta suhteutetaan toisiin muslimeihin ja näiden arvosteluun, ei esimerkiksi tapakristittyihin ja näiden mahdollisiin huivinkäyttöä tai muita muslimiuden merkkejä koskeviin kommentteihin. Huivin ja hameen jättäminen pois ei ole hänen mukaansa uskonnollinen valinta vaan tottumus- ja tykkäämiskysymys; hänen uskonnollisuutensa mittari on sydämen hyvyys.

Huivin käyttö on tyttöjen ja naisten näkyvää uskontoa; poikien uskonto ei samalla tavalla näy missään ulkoisessa yksityiskohdassa. Useimmiten näkymätöntä uskonnonharjoitusta on paastoaminen. Koska keruuni siis ajoittui ramadanin aikaan, halusin kysyä oppilaiden paastomisesta ensisijaisesti siksi, että se olisi voinut vaikuttaa testin tulokseen: nälkäisenä ei välttämättä yllä parhaaseensa. Huomasin olevani hyvin varovainen, en olisi kehdannut kysyä paastosta, mutta vapauduin kun ensimmäinen haastateltavani harmitteli, ettei pääse viettämään ystävänsä syntymäpäiviä paaston vuoksi. Kaikki, joilta kysyin paastosta tai jotka siitä itse muuten kertoivat, olivat joko täyspaastolla tai harjoittelivat sitä silloin tällöin viikolla ja viikonloppuisin. Paastoamista ei vielä edellytetä 12-vuotiailta, mutta he pitävät paastoamista erittäin tärkeänä, mikä näkyy seuraavasta haastattelukatkelmasta (M = haastattelija, O = oppilas).

M: Nii semmone mun pitiki kysyy sit vielä että et et tota ooks nyt paastolla?

O: Oon nyt mä paastoo mut ei mun oo pakko mut mä haluan silt se on tosi tärkeä niiku meidän uskonnossa.

M: Joo.

M: Sä: jaksat paastota myös iha arkena.

O: Joo jaksan, eikä se oo mitää niiku, se o mielummi niinku, okei et mä en käytä huivii tai hametta mut teemmä silti tämmöstä juttuu. Ku tää on silti helppoo ja mä osaan niiku eikä se oo niiku, ei se oo nii hirvee juttu.

Oppilailla on myös manipulatiivinen suhde islamiin: jos jokin ei huvita, sille saatetaan etsiä kieltoa islamista. Tämäntyyppinen islamin hyväksikäyttö ei vaikuta siltä, etteikö nuori arvostaisi uskontoaan, vaan sillä voidaan yksinkertaisesti yrittää eroon tylsästä tehtävästä. Oppilaat esimerkiksi kieltäytyvät tai yrittävät kieltäytyä uskonnon varjolla vaikkapa kirkkohistorian opiskelusta (muistiinpanoja maahanmuuttajien kotouttamisjaksolta ke-sästä 2006):

Jatketaan leikkaamalla vihkoihin Tuomiokirkon kuva. Kirjoitetaan nimi. Sähellystä. Ovelle tuli joku jäppinen illistelemaan Abdille. Sergei ja Ali kiusottelee toisiaan. Sergei heitti kaikki leikatut palat roskikseen, kun Ali kuljetti roskista. ”Tuomiokirkko on Senaatintorin varrella. Aleksis Kiven patsas on Rautatien torilla.” --- Ali valittaa tehtävästä vedoten muslimitaustansa. Ope kertoo, että kyllä hänkin käy Egyptissä tai Marokossa katsomassa moskeijoita. ”Ei se kuva Alia pahenna.” Myöhemmin kun opettaja antaa Lailalle historiankirjan, tämä kysyy, onko siinä kirkkoasioita.

Mulla esimerkiksi yks tyttö en muista missä tuli sana kirkko ni hän sille että @hyi hyi@ no kyl mä siihen tartuin ja sanoin et kuule et ei se oo oikein että meillä on täällä pakko nyt vaan tottua siihen et me ollaan nyt tämmöses maassa ja et sulla on moskeija on sun tärkeä pyhä rakennus mut täällä se on se kirkko et molemmat on ihan yhtä hyviä.

Huivi taas saattaa palvella silloin, kun tukka on huonosti, mutta jäädä pois toisena hetkenä. Paasto sopii hyvin silloin, kun kouluruoka on huonoa, mutta jää väliin lempiruokapäivinä, kuten opettajat kuvaavat:

Mä kyselin sitä tarkemmi et, et pitääks teidän paastota nii juteltiin vanhempien kanssa et laps halua ni se voi harjoitella paastoa ja must mikäs siinä sille selvä \$mut sit se o välillä ollu vähä sitä että joku paastoo sit niinku joka toinen päivä\$.

Aina joku lapsista niinkun, haluaa sille osallistuu siihen että se näittenhän ei tarvitsis et ne sais ihan syödä, syödä tuolla päivän aikana mut et jotkut



sitte haluu että ei ei he syö ja ja tota siinäki o ollu vähä vaihtelua et jos o hyvää ruokaa koulus ni sit yhtäkkii se s(h)iel sit syödäänki(h).

Tällaista vastarintaa kuvaa **Bakhtiari** romaanissaan *Mistään kotosin* (2007: 115) opettajan äänellä: ”Hetä kun pitäisi tehdä jotain mitä ette halua, te väitätte että teidän uskontonne kieltää sen. En minä ole tyhmä. Minä olen opettaja!”.

Tiukoistakin kielloista taas ollaan hyvin valmiita luopumaan silloin, kun kyseessä on populaarimusiikki, kaikkien nuorten iänikäinen viettelijä. Yksi opettaja kertoi minulle, että nyt on päästy vaiheeseen, jossa ”kyl ne nykyä vähän laulaaki”.

Taistelua täytyy käydä musiikin kovuudesta. --- Kaikki laulavat yhdessä [rap-artisti] Elastisen kap-paletta Anna sen soida [2006]. Kuulostaa ihanalta, ei voi mitään:

*Jos oot mukana taputa tähän rytmiin
hei, hei, hei, hei, hei, hei
Mä pidän huolen et torvet soi
niin kauan et sun korvat soi
Dj, dj anna soida sen, sen
Sen kuulee täs kaupungis jokainen
kilometrien päähän se paukkuu
kaiuttimista kantaautuu
liikuttaa ja vaikuttaa keskellä Stadia tai skuttaa
mikä ikinä tuliskin, älä pysäytä musiikkii vaa
Anna sen soida, anna sen soida
Käännä kovempaa (hei, hei) käännä kovempaa
Anna sen soida, anna sen soida
älä pysäytä musiikkii, älä koskaan pysäytä sitä*

(Kentämuistiinpanoista. Tehtiin töitä tietokone-luokassa. Nyt surffaavat netissä.)

Hän, muslimi, eli rasismi ja rodullistaminen koulussa

”Vitun somali. Lähe sinne Somaliaan”, kuuluu käytävältä, jossa pojat pelaa pingistä.

Tällaisia merkintöjä löytyy kenttämuistiinpanoistani paljon. Koulussa esiintyy rasismia, mutta on kaikkea muuta kuin yksinkertaista luokitella, milloin nimitykset on rasismia aikuisten tarkoittamassa mielessä, milloin nuorten keskinäistä koodia. Nuorisotaloilla erityisesti poikien parissa etnografiaa tehnyt **Raevaara** (2008, 2009) ja nuorisoporukoita tutkinut **Lehtonen** (tekeillä) osoittavat, että nuoret myös ottavat haltuunsa halventavia nimityksiä ja leikkivät niillä; meneillään on kategorioiden karnevalisointi, niiden kääntäminen vastakohdiksi ja synnyttäminen uudelleen (Bahtin 1995 [1965], 9). Nimitysten tulkinta on tilannesidonnaista: kuka on sanonut mitä, kenelle, missä ja milloin. Nimitykset voivat olla rasistisen diskurssin karnevalisoinnin lisäksi myös keino rakentaa solidaarisuutta ja me-henkeä: mitä tiiviimpi ryhmä, sen rajumpaa kieltä se kestää.

Nuorten ymmärrystä rasismista kuvaa erään opettajan kuvaus oppilaiden reaktiosta nimitykseen: ”joku oli sanonu jotain kiinalaista kiinalaiseks.@ei sitä saa sanoa kiinalaiseks ku se oikeesti on@.” Tähän tiivistyy edellä esitetty nuorten keskenään käyttämien nimitysten mekanismi: nimitys toimii haukkumana, jos se sekä 1) ”pitää paikkansa” että 2) on tarkoitettu loukkaamaan. Se, että nuoret voivat itse ottaa kovankin arsenaalin käyttöönsä ei tarkoita, ettei rasismia ole olemassa ja etteivätkö jotkut nimitykset ole rasistisia ja jollain muulla tavalla loukkaavia. (Rasismista yleisesti Rastas 2005a; koulussa Keskisalo 2001; 2003; Harinen 2003; Rastas 2007, 113–118; Matilainen tekeillä.) Somalialaistautaiset ja muut tummaihoiset joutuvat havaintojeni mukaan jatkuvasti nimitellyiksi ”neekereiksi”. N-sana kuuluu edelleen loukkauksien perusrepertuaariin (ks. Rastas 2005b; Mäntynen & Onikki 1997).

Kiinnostavaa on, että somalitytöistä vain yksi kuitenkin kertoi minulle rasismikoke-

muksistaan. Voi hyvin olla, että tytöt olivat oppineet – tai osoittivat oppineensa – naiselle sopivan asenteen sietää erilaisia ulkopuolelta tulevia loukkauksia (ks. Tiilikainen 2003: 33), tai että minä haastattelijana olin liian kaukana, liian vieras uskotuksi. Muut oppilaat kyllä kertoivat kohdanneensa rasistiluonteista kiusaamista ainakin joskus. Haastatteluisa annettuihin raportteihin ja raportoitamatta jättämissä onkin joka tapauksessa syytä suhtautua kriittisesti ja varauksella. (Rastas 2005c, 201.)

Opettajilla on melko yhtenäinen näkemys rasistiluonteisista nimityksistä: haukkumat otetaan käyttöön, kun riidellään. Tämä on epäilemättä totta: lapset ja nuoret ammentavat sääliä ensimmäisestä itseään ja toista erottelevasta yleensä näkyvästä kategoriasta. Väriin tai etnisen taustan valitseminen haukkumaksi on kuitenkin sillä tavalla kategorista, että se kuuluu – tai sen ajatellaan kuuluvan – haukkutun persoonaan aina, se ei ole suhteellista tai katoavaista, kuten vaikkapa tavallisesti esille otettu ”vastaava” kategoria ”läskiys”. Opettajat puuttuvat kaikkeen korviinsa tulevaan rasistiluonteeseen kuten muuhunkin kiusaamiseen, ja ovat sille hyvin sensitiivisiä. Myös Rastas huomauttaa, että maahanmuuttajien parissa työskentelevät opettajat osaa- vat ottaa rasismista paremmin kiinni (2007, 117–118). Opettajien luonnehdinnoissa rasistisessa kiusaamisessa korostuvat toisaalta haukkumisen hetkittäisyys ja sen liittyminen suuttumukseen, toisaalta se, että systemaattisen kiusaamisen taustalla ovat lapsen kotoa oppimat ajatusmallit:

Ei lapset niinku ei ne nyt ainakaa enää täällä lähiössä osaa itte ajatella et joku olis jotenki hirvee erilainen et et laps osais ite olla rasistinen.

Niinku usein jotenki niinku jos on joku joka käyttää sitä paljon ni se selkeesti tulee kodista. Mutta, mutta melkein kuka tahansa oppilas sanotaan puolet oppilaista saattaa käyttää sitä jossai niinku suutuspäissää.

Rasistisia nimityksiä käytetään myös sellaisinaan, mihinkään spesifin suuttumukseen liittymättöminä, selvästi rasistisina solvauksina, kuten somalialaistaustainen tyttö seuraavassa kertoo:

M: Liittyyks se johonki semmoseen, et jos ne suuttuu ni sillon ne haukkuu vai vai ihan?

O: Ei. ihan vaan.

M: Ihan muuten vaan. Mitä he esimerkiksi voi sanoo?

O: Ihan neekeriks, suklaanaama ja tolee.

Yksi oppilaiden keino suhtautua rasismiin ainakin tutkimuksessa on siitä vaikeneminen, kuten muut somalialaistaustaiset tytöt tekivätkin. Yksi keino on nousta puolustautumaan, usein vastaavin keinoin: ”spermanaama” on taajassa käytössä oleva vastine ”suklaanaamalle” ja ”neekerille”. Rasismintutkijoiden mukaan on kyseenalaista, onko vastarasismi toimiva rasismiin vastustuksen keino (Rastas 2005a, 99–100). Toimiva se voi varmaan olla hetkellisesti arjessa, mutta syvemmin se ei todennäköisesti rasistisiin asenteisiin, tekoihin ja järjestelmiin vaikuta. Merkittävää on myös, että nuorison kielenkäyttöön kuuluvat myös etniset nimitykset, jotka voivat käydä jossain kontekstissa rasistisista loukkauksista, kuten somali, venäläinen ja ryssä, mutta n-sanaa nuoret eivät käytä keskenään (Raevaara esim. 2008).

Monikulttuurisissa kouluissa lapset myös puuttuvat taustastaan riippumatta kärkekkäästi rasismiin etenkin, jos se tulee auktoriteetitaholta: aikuiselta tai kirjasta. Seuraavassa opettajien kertomuksia tällaisista tilanteista:

Mä kuuli iha hirvee älämölö --- siellä lapset huu-
taa et, @voi toi arvaa mitä toi sijainen sano et
toi nimitti noita@ ketä ne nyt sitte oli @taate-
lintallaajiks@. Sit ne muut lapset siellä aiva hir-
vee huudon nosti että @ei niitä saa nimitellä@

Tää oli aika jännä ku mul on tämmöne äidinkielen
kirja ni hepuli meinas tulla näillä mun oppilaille
ihan suomalaisilla ja tota somalialaisilla kun täällä



luki tammöne juttu ku Kymmene pientä neekeripoikaa. Ne oli iha @hei tää on rasistinen kirja täällä lukee neekeri@

Olen edellä kirjoittanut muslimiuden yhteydessä rasismista ja tarjonnut esimerkkejä, jossa itse muslimius ei ole kiusanteon motivaattori eikä väline. Olen ottanut rasismien esille siksi, että ainakin muualla maailmalla näyttää vahvasti siltä, että etenkin syyskuun 11:n jälkeen niin sanotun terrorismin vastaisen sodan jälkeen läntisessä maailmassa, varsinkin Yhdysvalloissa ja Isossa-Britanniassa, juuri muslimius on nostettu merkitykselliseksi erottelevaksi tekijäksi monella tavalla yksinkertaistavassa ja yleistävässä yleisasetelmassa ”islam vastaan länsi” – muslimius rodullistuu ja islamofobia on jo arkipäivää (Brah 2007 [2003], 78; Said 2007 [2003], 33, 35; Dunn, Klocker & Salabay 2007; Rastas 2005a, 86–87; Martikainen 2008, 65).

Suomessa rodullistumiskehitys voi olla hieman toisenlainen kuin muualla maailmassa. Tarkoitan rodullistumisella prosessia, jossa jollekin jotakin ihmisryhmää koskevalle piirteelle – tässä muslimiudelle – annetaan arvottavia merkityksiä ja ”rotua” aletaan tuottaa erilaisissa diskursseissa. (Rodullistamisen määritelmästä ks. esim. Miles 1994, 109–114.) Suomen muslimiväestölle ominainen ja omailemainen piirre moniin muihin esimerkiksi Euroopan valtioihin nähden on suuri somalienemmistö (esim. Martikainen 2008, 65, 67). Koska somalit muodostavat oman muista muun muassa pukeutumiskulttuuriltaan ja ihonväriltään erottuvan ryhmän, jossa stereotypiat afrikkalaisista, mustista ja muslimista kietoutuvat yhteen (Alitolppa-Niitamo 2000, 49; Martikainen 2008, 67), somalialaistaustaiset muodostavat monelle suomalaiselle Suomessa eräänlaisen muslimin proto- tai arkkityypin. Lisäksi suomalaisten etnisessä hierarkiassa somalialaiset ovat

jatkuvasti ”hankalasti työllistyvä”, median hampaissa ryvettyvä, ”alin” ryhmä (Forsander 2002; Pohjanpää, Paananen & Nieminen 2003; Jaakkola 2005, 69–81; Säävälä 2008). Kun islam näyttää maailmalla muutenkin rodullistuvan, somaliväestö kantaa kategoriaan mukanaan ulkoisista merkeistä esimerkiksi hunnuttautumisen ja ihonvärin: visuaalinen eronteko on yksi rasismien (ja rodullistumisen) tärkeimpiä mekanismeja.

Terrorisminvastainen sota tuo keitokseen vielä oman mausteensa, jonka lopputuloksena voi olla stereotypia ”rättipääneekeriterroristista” (vrt. Rastas 2005a, 153–54), joka koskee ketä tahansa muslimia tai muslimiksi uskottua. Kielitaitotestin kirjoitustehtävissä somalialaistaustainen poika kirjoitti hulppeita tarinoita terroristisukulaisistaan, jotka kukin vuorollaan lensivät päin ”kaksoistorneja”; kirjoitustehtävä tarjosi hänelle väylän käsitellä terrorismia ja mahdollista suhdettaan siihen. Seuraavassa katkelmassa pitkään jatkunutta kiusaamiskokemustaan taas kuvaa suomalaistaustainen muslimityttö, joka myös näyttää suomalaistaustaiselta.

M: Ooksä kokenu syrjintää tai onks sua haukuttu tai kiusattu?

O: On haukuttu aika paljo ja syrjitty.

M: Mistä sä luulet et se johtuu en- [johtuaks se sun pukeutumisest?

O: [No siitä ku mun uskonnost ja sitt[e ku mä käytä huivia.

M:[joo.

M: Hhuivin käytöstä. Mitä sulle on sanottu?

O: No kaikkee neekeri ja rättipää ja,

O: Kaikkee semmosii.

Kertomus kuvaa, kuinka ”rättipää” on muslimin haukkumanimi. Sellainen on myös ”neekeri” muslimin ihonväristä riippumatta. N-sana onkin yleisnegatiivinen sana, jota voidaan käyttää monenlaisista asioista, myös muista kuin ihmisistä (ks. Mäntynen & Onikki 1997), ja voi olla, että se leviää muslimien



kategoriaksi muutenkin. Joka tapauksessa muslimius näyttää olevan rodullistumassa, ja ehkäpä tämän hetken Suomen suurimman muslimiväestön näkyvimmat ominaisuudet näyttäytyvät tai niitä käytetään muslimien ja ei-muslimien eron merkkeinä.

Alakoululaisen islam kielentutkijan silmin

Islamin kuva helsinkiläisessä alakoulussa hahmottui omiin silmiini kovin moninaiseksi, eikä tämä moniulotteisuus johtunut pelkästään kielifokuksestani ja havaintojeni sporadisuudesta vaan nimenomaan islamin monimuotoisuudesta. Käsittelin artikkelissa erilaisia luokitteluja, jotka minun kenttäretkelläni näyttäytyivät islamina alakoulussa. Kiinnitin huomiota hyvin erilaisiin asioihin: esimerkiksi islamin näkymiseen oppilaiden pukeutumisessa, oppilaiden paastoamiseen ja heidän henkilökohtaiseen näkemykseensä omasta ja toistensa uskosta ja siitä, mitä uskoon kuuluu. Islam näytti tarjoavan oppilaille toisinaan myös mahdollisuuden pyrkiä eroon ikävästä koulutyöstä vaikkapa vetoamalla siihen, ettei heidän muslimeina tarvitse opiskella mitään kirkkoihin tai kristinuskoon liittyvää. Paaston aikana paasto tarjosi legitiimin mahdollisuuden jättää ruokailun väliin, mutta toisaalta lempiruokapäivänä paasto sai jäädä. Jonkin verran vaihtelua näkyi myös pukeutumisessa sen mukaan, mikä oli milloinkin oppilaan näkökulmasta tarkoituksenmukaista.

Opettajien kanssa tuli esiin, miten muslimioppilaiden tulo kouluun oli muuttanut koulun käytäntöjä. Muutoksia oli tullut paljon, mutta päällimmäiseksi jäi kuva, että esimerkiksi tiukimmin kuva- ja musiikkikieltoon suhtautuvien perheiden kanssa on nyt löydetty tai ollaan löytämässä tasapai-

no: oppilaat voivat osallistua opetukseen niin, ettei se riko heidän vakaumustaan, tai kielloista koulun suhteen on luovuttu kokonaan. Sopeutuminen on ollut kaksisuuntaista: muslimioppilaiden myötä opettajat ovat itse myös tarkistaneet käsityksiään omasta kulttuuristaan, ja ”kulttuurineutraaliudesta” sekä tavastaan opettaa ja muuttaneet useita käytänteitä pysyvästi riippumatta siitä, onko ryhmissä muslimioppilaita vai ei. Koulua voisi siis pitää paitsi toivottavan kaksisuuntaisen sopeutumisen koelaboratoriona, osin myös sen malliesimerkkinä.

Erittäin kiinnostavaa on, että en itse asiassa kysynyt opettajilta, miten muslimioppilaiden vaan miten maahanmuuttajataustaisten tai vielä tarkemmin miten äidinkieleltään muiden kuin suomen-, ruotsin- tai saamenkielisten oppilaiden lisääntyminen kouluissa on vaikuttanut koulutyön arkeen ja opetukseen. Vastauksena kysymykseen nousivat kuitenkin ensimmäisenä erilaisten islamin tulkintojen vaikutus koulun käytäntöihin. Maahanmuuttajuus ikään kuin kilpistyy islamiin; islaminuskaisesta perheestä on muodostunut maahanmuuttajan prototyyppi. Käytännön työn kannalta tässä ei ole mitään kummallista. Koulutyötä on muutettu vain islamin tulkintojen myötä; muut tulijaryhmät ovat sopeutuneet koulutyöhön sellaisenaan, vaikka ongelmia on toki ollut muillakin muuttajilla ja heidän lapsillaan. Lisäksi islamin ”tulkintaan” kouluissa on vaikuttanut somalialaistustaisten oppilaiden suuri määrä ja se, että juuri näiden perheiden kanssa on käyty tiukinta keskustelua koulun käytänteistä. Maahanmuuttajien prototyyppistytminen muslimieiksi ja ainakin joillain alueilla nimenomaan somalialaistaisiksi saattaa olla vaikuttamassa yleisemminkin suomalaisten tai helsinkiläisten nykykuvaan yhtäältä maahanmuuttajista ja toisaalta muslimeista.

Kirjallisuus

- Alitolppa-Niitamo, Anne (2000): From the Equator to the Arctic Circle: A portrait of Somali Integration and Diasporic Consciousness in Finland. Teoksessa Elzbieta Gozdziaik & Dianna Shandy (toim.): Rethinking Refuge and Displacement. Selected Papers on Refugees and Immigrants vol. viii. Arlington: American Anthropological Association, 43–65.
- Alitolppa-Niitamo, Anne (2002): The Generation In-Between: Somali Youth and Schooling in Metropolitan Helsinki. *Intercultural Education* 13 (3), 275–290.
- Alitolppa-Niitamo, Anne & Abdullahi A. Ali (2001): Somali diaspora Suomessa: Muutoksia, haasteita ja haaveita. Teoksessa Annika Forsander, Elina Ekholm & Petri Hautaniemi (toim.): Monietnisyyden, työ ja yhteiskunta. Helsinki: Palmenia-kustannus, 134–148.
- Atkinson, Paul; Coffey, Amanda; Delamont, Sara; Lofland, John & Lofland, Lyn (2001): Editorial Introduction. Teoksessa Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland & Lyn Lofland (toim.): *Handbook of Ethnography*. Lontoo: Sage, 1–8.
- Bahtin, Mihail (1995 [1965]): François Rabelais – keskiajan ja renessanssin nauru. Suomentaneet Tapani Laine & Paula Nieminen. Helsinki: Taifuuni.
- Bakhtiari, Marjaneh (2008 [2005]): Mistään kotosin. Alkuperäisteoksesta *Kalla det vad fan ni vill suomentanut* Leena Peltomaa. Toinen painos. Helsinki: Otava.
- Berry, John (1980): Social and cultural change. Teoksessa Harry C. Triandis & Richard W. Brislin (toim.): *Handbook of cross-cultural psychology: Social psychology*. Vol 5. Boston: Allyn and Bacon, 211–279.
- Brah, Avtar (2007 [2003]): Diaspora, raja ja transnationaaliset identiteetit. Suomentanut Joel Kuortti. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.): *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, 71–104.
- Dunn, Kevin M.; Klocker, Natascha & Salabay, Tanya (2007): Contemporary Racism and Islamophobia in Australia. *Ethnicities* 7 (4), 564–589.
- Forsander, Annika (2002): Luottamuksen ehdot: Maahanmuuttajat 1990-luvun suomalaisilla työmarkkinoilla. Helsinki: Väestöliitto.
- Haakana, Markku (2002): Laughter in Medical Interaction: from Qunatification to analysis, and back. *Journal of Sociolinguistics* 6, 207–235.
- Halonen, Mia (2007): Monikielinen Suomi – maahanmuuttajataustaisten koululaisten suomen kielen taidosta. *Nuorisotutkimus* 25, 33–49.
- Halonen, Mia & Kokkonen, Marja (2008): Loppu-äänät puuttuu! Toivotaan sujuvaa puhetta! Lapsi- ja aikuisoppijoiden kielenoppimis- ja arviointikontekstien erot. Teoksessa Marja Kokkonen & Johanna Tanner (toim.): *Soveltavaa suomi toisena kielenä -tutkimusta. Kakkoskieli 6*. Helsinki: Helsingin yliopiston suomen kielen ja kotimaisen kirjallisuuden laitos, 75–106.
- Harinen, Päivi (2003) (toim.): *Kamppailuja jäsenyyksistä. Etnisyys, kulttuuri ja kansallisuus nuorten arjessa*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (2001) (toim.): *Uskontojen risteyksissä: Välimeren alueen uskontojen juurilla*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (2004): *Islamin käsikirja*. Helsinki: Otava.
- Jaakkola, Magdalena (2005): *Suomalaisten suhtautuminen maahanmuuttajiin vuosina 1987–2003. Työpoliittinen tutkimus 286*. Helsinki: Työministeriö.
- Keskisalo, Anne-Mari (2001): ”Puhu homo suomee”. *Suomalais- ja maahanmuuttajanuoret kansainvälisessä luokassa*. Teoksessa Vesa Puuronen (toim.): *Valkoisen vallan lähettävät. Rasismin arki ja arjen rasismi*. Tampere: Vastapaino, 173–207.
- Keskisalo, Anne-Mari (2003): *Suomalais- ja maahanmuuttajanuorten vuorovaikutusta joensuulaisen koulun arjessa*. Teoksessa Päivi Harinen (toim.): *Kamppailuja jäsenyyksistä. Etnisyys ja kulttuuri nuorten arjessa*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto & Nuorisotutkimusseura, 122–157.
- Kuntsi, Teija (1999): *Muslimioppilas suomalaisessa peruskoulussa. Tapaustutkimus kahden muslimitytön sopeutumisesta suomalaiseen peruskoululuokkaan. Pro gradu -tutkielma*. Helsingin yliopiston kasvatustieteen laitos.
- Lehtonen, Heini (tekeillä): *Nuorten kielelliset resurssit ja tyylit monietnisessä Helsingissä*. Väitöskirja-tutkimus, Helsingin yliopiston suomen kielen ja kotimaisen kirjallisuuden laitos.
- Lempinen, Hennariikka (2007): *Peruskoulun islaminopetuksen tavoitteet ja haasteet: Opettajien näkökulma*. Teoksessa Tuula Sakaranaho & Annukka Jamisto (toim.): *Monikulttuurisuus ja uudistuva katsomusaineiden opetus*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 239–250.
- Liebkind, Karmela (2000): *Monikulttuurinen Suomi: etniset suhteet tutkimuksen valossa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Martikainen, Tuomas (2008): *Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa*. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.): *Islam Suomessa*. Helsinki: SKS, 62–84.
- Matilainen, Mia (tekeillä): *Ihmisoikeuskasvatus lukiossa: Ihmisoikeuskäsityksiä, koulutodellisuutta ja tavoitteita*. Väitöskirja, Helsingin yliopiston soveltavan kasvatustieteen laitos.

- Miles, Robert (1994): *Rasismi*. Suomentaneet Antero Tiusanen & Juha Koivisto. Tampere: Vastapaino.
- Mäntynen, Anne & Onikki, Tiina (1997): Neekeri ei ole neutraali. *Virittäjä* 101 (4), 620–621.
- Perusopetuslaki 1998. Numero 628. Helsinki: Suomen eduskunta.
- PMUOP 2006 = Perusopetuksen muiden uskontojen opetussuunnitelmien perusteet 2006. Helsinki: Opetushallitus.
- Pohjanpää, Kirsti; Paananen, Seppo & Nieminen, Mauri (2003): Maahanmuuttajien elinolot: Venäläisten, virolaisten, somalialaisten ja vietnamilaisten elämää Suomessa 2002. Helsinki: Tilastokeskus.
- Raevaara, Liisa (2008): Youth Center as a Multilingual Community of Practice. Julkaisematon esitelmä konferenssissa Mediating multilingualism: Meanings and modalities, Jyväskylän yliopisto 2.–5.6.2008.
- Raevaara, Liisa (2009): Maahanmuuttajapojat suomen kielen kehittäjinä. Luento Helsingissä luentosarjassa Mies Suomessa, Suomi mieheissä 14.1.2009. Järjestäjinä Vieraasta Veljeksi -projekti ja Miessakit ry.
- Rastas, Anna (2005a): *Rasismi*. Teoksessa Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty (toim.): *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Vastapaino: Tampere, 69–116.
- Rastas, Anna (2005b): Racializing Categories among Young People in Finland. *Young* 13 (2), 147–166.
- Rastas, Anna (2005c): Kulttuurit ja erot haastattelutilanteissa. Teoksessa Johanna Ruusuvaara & Liisa Tiittula (toim.): *Haastattelu. Tutkimus, tilanteet ja vuorovaikutus*. Tampere: Vastapaino, 78–101.
- Rastas, Anna (2007): *Rasismi lasten ja nuorten arjessa*. Tampere: Tampere University Press & Nuorisotutkimusverkosto.
- Rastas, Anna; Huttunen, Laura & Löytty, Olli (2005) (toim.): *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Helsinki: Vastapaino.
- Räisänen, Heikki (1986): *Koraani ja Raamattu*. Helsinki: Gaudeamus.
- Said, Edward W. (2007 [2003]): Mikään ei tapahdu eristyksissä – Esipuhe *Orientalism*-teoksen vuoden 2003 laitokseen. Suomentanut Joel Kuortti. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.): *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, 27–38.
- Sakaranaho, Tuula (2008): *Islam ja muuttuva katsomusaineiden opetus koulussa*. Teoksessa Tuomas Martikainen (toim.): *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 157–181.
- Säävälä, Minna (2008): How do Locals in Finland Identify Resident Foreigners? *Finnish Yearbook of Population Research* XLIII. Helsinki: Tilastokeskus, 93–111.
- Talib, Mirja-Tytti (2002): *Monikulttuurinen koulu. Haaste ja mahdollisuus*. Helsinki: Kirjapaja.
- Tiilikainen, Marja (2003): *Arjen islam: Somalilaisten elämää Suomessa*. Tampere: Vastapaino.
- Virta, Arja (2008): *Kenen historiaa monikulttuurisessa koulussa*. Turku: Suomen Kasvatustieteellinen Seura.
- Virtanen, Hanna & Vilkkama, Katja (2008): *Somalien asuminen pääkaupunkiseudulla. Suurperheiden arki suomalaisissa lähiöissä*. Teoksessa Tuomas Martikainen (toim.): *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 132–156.
- Vološinov, Valentin 1990 [1929]: *Kielen dialogisuus. Marxismi ja kielifilosofia*. Suomentanut Tapani Laine. Tampere: Vastapaino.



Maahanmuutto ja kulttuurinen identiteetti nuorten musliminaisten kertomuksissa

Saara Patokoski

Suomalaisten arkipuheessa esiintyvät käsitykset muslimien elämästä Suomessa ja islamista yleensä vastaavat harvoin todellista kuvaa siitä, mitä muslimina oleminen on ja mitä islam merkitsee muslimille. Tieteellinen tutkimus ja keskustelu pyrkivät osaltaan avaamaan islamin solmukohtia sekä ymmärtämään sen monimuotoisuutta. Erilaiset islamiin liittyvät tai liitetyt ilmiöt, kuten naisten asema ja oikeudet, poliittisuus sekä sodankäynti länsimaista sivilisaatiota vastaan, ovat olleet tieteellisen tarkastelun kohteena erityisesti kuluvan vuosituhannen puolella. Samalla myös (kriittinen) tutkimus median suhteesta islamiin ja uskontoihin yleisemmin on lisääntynyt. Suomessa on viimeisen vuosikymmenen aikana tehty melko paljon (nuorten) musliminaisten elämää koskevia tutkimuksia eri näkökulmista. Erityisesti tutkimuksen kohteena ovat olleet sopeutuminen ja rasismien kokemukset, mutta myös islamin merkitystä musliminuorten elämässä on tarkasteltu.

Tässä katsauksessa haluan tuoda esille ajatuksia siitä, miten musliminuoret koke-

vat maahanmuuttajuuden ja islamin osana kulttuurista identiteettiään. Katsaus pohjautuu vuonna 2008 valmistuneeseen gradu -tutkielmaani, joka käsittelee nuorten Suomessa asuvien musliminaisten identiteetikertomuksia. Aineistona tutkimuksessa oli kahdeksan nuoren maahanmuuttajanaisen haastatteluihin perustuvat kertomukset **Lina Laurentin** vuonna 2005 toimittamassa teoksessa *Kuuntele minua! Nuorten naisten elämää monien kulttuurien Suomessa*. En siis tehnyt haastatteluja tai kenttätöitä musliminaisten parissa kuten useissa suomalaisissa ja kansainvälisissä tutkimuksissa, vaan tarkoitukseni oli tarkastella aineistoa siitä näkökulmasta, millaisia kertomuksia se sisältää islamista, diasporasta ja kulttuurista, ja millaisia merkityksiä niillä on identiteetin rakentumiselle. Teoksesta valikoitui aineistoon kahdeksan nuoren maahanmuuttajanaisen kertomukset saman uskonnollisen ja kulttuurisen taustan sekä ikäluokan perusteella. Taustaltaan naiset ovat muslimieja ja iältään 18–23-vuotiaita. Heidän nimensä on muutettu teoksessa yksityisyyden suojelemiseksi.



Kuuntele minua!-teoksessa nuorten naisten kertomukset perustuvat syksyllä 2004 tehtyihin haastatteluihin. Kertomukset on kuvattu haastatelluille ominaisella tyyllillä niin, että he ovat itse olleet tyytyväisiä lopputulokseen. Teoksen tarkoituksena onkin ollut antaa etnisiin vähemmistöihin kuuluvien ihmisten puhua heille itselleen tärkeistä aiheista, jotta heidän oma äänensä tulee kuuluksi. Lisäksi teokseen on koottu ajatuksia aikuisilta, jotka kohtaavat maahanmuuttajataustaisia nuoria naisia joko arkielämässään tai työssään. Teoksessa on myös informaatiota sekä neuvoja lasten- ja ihmisoikeuksista sekä erilaisista väkivallan muodoista. Kirjan tavoitteena on ollut toimia oppaana nuorille naisille, heidän vanhemmilleen sekä muille asiasta kiinnostuneille. Teoksen on julkaissut Helsingin Hakaniemessä toimiva Tyttöjen Talo (Laurent 2005, 5).

Kulttuurinen identiteetti ja diaspora

Tutkimukseni viitekehyksenä oli matkailun kulttuurintutkimus, joka voidaan ymmärtää muuttoliikkeiden sekä niiden myötä tapahtuvien erilaisten kulttuuristen muutosten tutkimisena. Globaalilla tasolla niin uskonnot, kulttuurit kuin ideologiatkin siirtyvät ja liikkuvat paikasta toiseen – muuttoliikkeet eivät pidä sisällään ainoastaan ihmisten matkustamista tai muuttamista paikasta toiseen (Clifford 1997). Toisaalta matkailu ja maailmanlaajuinen liikkuminen eri muotoineen ovat vaikuttaneet kulttuureihin niin, etteivät ne ole enää lähtökohtaisestikaan selvärajaisia tai puhtaita (Urry 2003). Diasporien tutkimuksen näkökulmasta niin kulttuurit kuin niiden väliset prosessitkin tulevat tarkastelun kohteeksi, mutta yksilötasolla diasporiin liittyy myös henkilökohtaisia kokemuksia menettämisestä, marginaalissa elämisestä sekä

sopeutumisesta erilaisuuteen (Clifford 1997, 255–257; Gilroy 1997, 327). Kulttuuriteoreetikko ja sosiologi **Stuart Hall** näkee globalisaation ja diasporan vaikuttaneen identiteetteihin niin, että luokan, rodun, kansallisuuden, etnisyyden, sukupuolen ja seksuaalisuuden sekä kulttuuristen maisemien kokemukset ovat hajoamassa (Hall 1999, 20).

Kulttuurinen identiteetti voi merkitä kuulumisen tunnetta johonkin selvärajaiseen kansalliseen, kielelliseen, etniseen tai uskonnolliseen kulttuuriin (Hall 1999, 19). Identiteettiä koskeva tutkimus nojaa usein postmoderniin näkökulmaan, jolloin identiteetti nähdään sirpaleisena, muuttuvana ja epävakana tilana. Nuoruutta käsittelevässä tutkimuksessa on Suomessa ja kansainvälisestikin käytetty myöhäismodernin käsitettä, joka viittaa yhteiskunnan muuttumisprosessin nykyvaiheeseen (Puuronen 2006, 160). Hallin mukaan modernien yhteiskuntien muuttuminen sekä globalisaatioprosessit voivat merkitä kolmea mahdollista muutosta kulttuurisissa identiteeteissä. Identiteettien vahvistumista tapahtuu ensinnäkin silloin, kun sekä paikallisväestö että vähemmistöä edustavat ihmiset samautuvat (uudelleen) alkuperäiseen kulttuuriinsa tietynlaisen muutoksiin liittyvän vastarinnan kautta. Alkuperäisten kulttuuristen identiteettien hajautuminen on puolestaan seurausta eri kulttuurien yhteensulautumisesta ja sekoittumisesta toisiinsa. (Hall 1999, 19, 58.)

Kolmantena kulttuurisena identiteettityyppinä voidaan pitää monimuotoisuutta ja heterogeenisyyttä ilmentävää hybridiä muotoa, jolloin identiteettiä määritellään osittain erilaisuuden kautta. Kuten kulttuurisen identiteetin vahvistamista, myös erilaisuutta voidaan rakentaa negatiivisesti marginalisaation ja poissulkemisen kautta. Identiteetti on tällöin suhteellista; toiset ovat jotain itsen tai ryhmän ulkopuolella olevia – erilaisia identiteeteiltään. Tästä näkökulmasta kulttuurinen identiteetti on sekä samankaltaisuuksia sisäl-



tävä historioiden ja kulttuurien jatkumo, että erojen merkitsemä kertomus menneestä ja tulevasta. Postmodernissa etenkin diasporien ihmisten voidaan katsoa edustavan tällaisia uudenlaisia identiteettityyppejä. (Hall 1999, 68, 70–71, 227–230; Woodward 1997, 9, 35.)

Kulttuurierojen merkitsemä nuoruus

Länsimaiseen ja suomalaiseen nuoruuteen liittyy ja siihen liitetään hyvin erilaisia piirteitä muihin kulttuuripiireihin verrattuna. Esimerkiksi **Heli Niemelä** (2004; 2006) puhuu somalialaisten ja suomalaisten nuorten erilaisista siirtymäriiteistä, joita lapsuuden ja aikuisuuden välissä koetaan. Siirtymäriiteillä hän tarkoittaa aikuistumisen kynnyksellä tapahtuvia vaiheita, joihin somalialaistytöillä kuuluvat ympärileikkaus, hijabiin tai huiviin pukeutuminen sekä kotitöiden opettelu. Länsimaissa omaa itseä ja identiteettiä etsitään nuorena toisinaan hyvin radikaaleinkin keinoin – nuorten yksilökeskeisyys, onnistumisen paineet sekä kiire aikuistua ovat arkipäivää jo yläasteella. Muuttoliikkeiden myötä länsimaisten nuorten kokemat paineet ovat alkaneet kuitenkin koskettaa osaltaan myös maahanmuuttajanuoria.

Nuoria maahanmuuttajia koskevassa keskustelussa olisi tärkeää huomioida kunkin maahanmuuttajan yksilöllisyys suhteessa ryhmiin, joihin heidän katsotaan kuuluvan. Hieman yksinkertaistaen maahanmuuttajien menneisyyteen liitetään ainoastaan lähtömaassa tapahtuneita asioita, kuten sisällissotia tai muita poliittisia vaikeuksia. Tällöin jää huomiotta se enemmistö, ”ei-pakolaiset”, jotka ovat lähtöisin tavanomaisemmista olosuhteista. Samalla unohdetaan, että yksilön identiteetti ja henkilökohtainen historia koostuvat monenlaisista asioista. Kansalai-

suuden, etnisen taustan tai uskonnon lisäksi maansisäiset kulttuurierot, erilaiset perhesuhteet, perheen sosiaalinen ja taloudellinen asema sekä viime kädessä oma persoonallisuus vaikuttavat kaikki siihen, millaisena maasta lähteminen, uuteen elinympäristöön sopeutuminen sekä elämä maahanmuuton jälkeen näyttäytyvät. Näin etenkin ensimmäisen polven nuorten maahanmuuttajien elämässä esiintyy solmukohtia, jotka ovat vaikeasti verrattavissa vaikkapa suomalaisten nuorten elämäkokemuksiin. Tällaisia voivat olla erilaiset vaikeudet lähtömaassa, muutto Suomeen ja siellä koetut haasteet, kuten kulttuurierot sekä sosiaalinen sopeutuminen. Myös oman perheen ja suvun sekä muiden samaa etnisyyttä edustavien ryhmien sisällä voi esiintyä monenlaisia jännitteitä, jotka monesti vaikuttavat yhteenkuulumisen kokemuksiin oman ryhmän kanssa.

Vaikka aineiston nuoret musliminaiset kokevat olevansa Suomessa erilaisia maahanmuuttajataustansa vuoksi, sitäkin enemmän kertomuksissa korostui erilaisuus suhteessa muihin, samasta maasta lähtöisin oleviin maahanmuuttajanaisiin. Oma pukeutuminen, puheenaiheet ja kiinnostuksen kohteet nähdään muista poikkeavina. Samsam ja Leyla kertovat seuraavanlaisista erilaisuuden kokemuksista muiden somalialaisten ja afganistanilaisten naisten keskuudessa:

En tiedä, erotunko muista somalityöistä, koska meitä on niin paljon erilaisia. (Samsam)

Monesti tunnen itseni erilaiseksi kuin muut afganistanilaiset naiset. Heitä kiinnostaa vaatteet, ulkonäkö ja mitä jonkun perheen tyttö tai poika on tehnyt. En ole kertaakaan kuullut että naiset puhuisivat yhteiskunnallisista asioista. (Leyla)

Ennen kaikkea musliminaisten kertomuksista korostui, että erilaisuus liittyy yhtenä osatekijänä musliminaisten identiteettien rakentumiseen. Koska erilaisuus koetaan vahvuutena, se antaa mahdollisuuden olla



jotain, mitä muut eivät ole. Lisäksi erilaisuus antaa tietynlaista liikkumatilaa identiteettiä määriteltäessä; voidaan valita, mitkä piirteet omasta kulttuurista tuntuvat sopivilta ja mitkä puolestaan eivät. Siksi nuorten maahanmuuttajien identiteettien rakentumisen prosessiin liittyy kiinteästi ajatus uusiutuvista, hybrideistä identiteeteistä, joita niin lähtömaan kuin uuden paikan kulttuuri ja ”menneisyys” värittävät: kulttuurista identiteettiä yhtäältä määritellään ja toisaalta luodaan itse. Aishan kertomus kiteyttää ajatuksen siitä, miten oma identiteetti kerrotaan kulttuuri-identiteetin ”palasista” uudelleenlaiseksi:

En ole sudanilainen enkä todellakaan ole suomalainen. Minusta ei koskaan tule suomalaista, koska olen sen päättänyt. Minua kiinnostaa oma kulttuuri aivan valtavasti ja haluan oppia enemmän siitä... Sudanin oikeasta kulttuurista en tiedä mitään. Suomesta tunnen kaikki kuuluisat kirjailijat. Tiedän myös, että suomalaiset syövät pääasiainenä mämmiä ja että he hulluttelevat vappuna. Sudanista tiedän suurin piirtein samat jutut. Mutta oikeasti en tiedä kuulunko kumpaankaan. Olen tällainen uusi laji. (Aisha)

Islam, identiteetti ja muutoksen mahdollisuus

Uskonto ja uskonnollisuus olivat vahvasti läsnä nuorten maahanmuuttajajanaisten elämässä, vaikka ne eivät (enää) olisikaan perustavanlaatuisesti osa arkielämää. Islamin merkitystä muslimimaahanmuuttajien identiteettiä tai elämää laajemmin määrittelevänä tekijänä ei tulisi muutenkaan ylikorostaa (Niemelä 2004, 64). Vaikka islamin viiden peruspiilarin eli uskontunnustuksen, rukouksen, paastoamisen, almuveron antamisen sekä pyhiinvaelluksen katsotaankin olevan yleisesti hyväksyttyjä muslimien keskuudessa riippumatta kielestä, kansallisuudesta tai suuntauksesta (Hämeen-Anttila 2004, 109–110), voi diasporassa eläminen vaikeuttaa näiden

toteuttamista käytännössä. Diasporan näkökulmasta onkin realistista ajatella, että muiden kulttuurien tavoin islam rekonstruoituu ja sitä rekonstruoidaan jatkuvasti uudelleen, eikä se näin ollen säily muuttumattomana, itsestään selvänä osana muslimimaahanmuuttajien elämää (esim. Niemelä 2004; Tiilikainen 2003). Pro gradu -tutkielmassani, kuten monissa muissakin tutkimuksissa, käy ilmi jatkuva islamiin liittyvä uudelleenneuvottelu ja kyseenalaistaminen paitsi suomalaisen yhteiskunnan kanssa, myös oman perheen sekä kulttuurin jäsenten kanssa.

Kokonaisuudessaan islam vaikuttaa Suomessa asuvien musliminaisten elämään usein eri tavoin, mutta sen merkitys vaihtelee yksilöllisesti. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että siinä missä osa nuorista musliminaisista etsii islamista vastauksia mieltä askarruttaviin kysymyksiin, osa kokee islamilaisen arvomaailman vaikuttaneen elämäänsä hyvin negatiivisella tavalla. Jälkimmäiseen ajattelutapaan liittyy kertomuksissa esimerkiksi kokemuksia väkivallasta tai oman perheen ja suvun taholta koetusta syrjinnästä. Usein tällaiset kokemukset johtavat vieraantumiseen islamiin liitettävistä käytännön tavoista ja säännöistä, esimerkiksi pukeutumista tai seurusteluun liittyviä rajoitteita kohtaan. Tällöin esimerkiksi päätös olla käyttämättä huivia tai seurustella suomalaisen pojan kanssa voivat herättää perheessä paheksuntaa, tai pahimmillaan johtaa vakaviin konflikteihin perheen kanssa.

Nuorten maahanmuuttajajanaisten kertomuksissa islam ei näyttäydä diasporassa samanlaisena kuin lähtömaassa. Aluksi diasporassa tapahtuu tietynlaista etäntymistä islamista, jonka jälkeen siihen ikään kuin tutustutaan uudelleen. Tässä prosessissa tapahtuu hyvin monisyistä tutkimista, kyseenalaistamista, vertailua ehkä uuteen kulttuuriin ja sen sääntöihin, sekä hyväksymistä tai hylkäämistä riippuen siitä, mitkä islamiin liittyvistä asioista koetaan itselle sopiviksi tai



vastaavasti vieraiksi. Osa omaa kulttuuritausta koskevista kysymyksistä saattaa kuitenkin jäädä avoimeksi, eikä niihin tunnu löytyvän vastausta. Tästä huolimatta ne kuitenkin saatetaan hyväksyä osaksi islamilaista perinnettä, kuten sudanilaisen Aishan esimerkissä:

Kun puhun islaminopettajamme kanssa, tulee joskus sellainen olo, että on asioita, joita en ikinä tule ymmärtämään. [...] Periaatteessa Koraanissa sanotaan, että tytön pitää käyttää huivia, mutta nykyään ei tapahdu mitään pahaa jos ei käytä huivia. Ajat ovat muuttuneet. Ehkä minä sitten joku päivä voin käyttää huivia, mutta en minä silloinkaan vielä välttämättä ymmärrä minkä takia. (Aisha)

Kertomuksista ilmeni, ettei kulttuurista identiteettiä rakenneta välttämättä oman perheen tai kulttuurisen yhteisön kautta, vaan subjektiivisesti koettu erilaisuus korostuu erityisesti suhteessa näihin. Vaikka diasporien yhteisöissä vallitsee identiteetti-prosesseja kannatteleva emotionaalinen sidos omaan uskontoon, kieleen ja kulttuuriin, on tämän sidoksen vastakohtana sopeutuminen uuteen. Lisäksi on mielenkiintoista nähdä, miten länsimaissa totuttu yksilökeskeinen ajattelu voi tuoda omanlaisensa lisän jumalasuhteeseen – perinteisestihän islamia on pidetty hyvin yhteisökeskeisenä uskontona ja kulttuuripiirinä, jossa jokainen muslimi on yksin vastuussa Jumalalle. Aineistostakin ilmeni, että esimerkiksi pukeutuminen ja ruokaileminen voivat muodostua Suomessa henkilökohtaisiksi tavoiksi, joiden tarkoituksena on kunnioittaa Jumalaa, ei muslimiyhteisöä. Yhtenä diasporan yksikkönä perhe toimii tietynlaisena kiinnikkeenä omaan kulttuuriin, mutta samalla sen tapoja, perinteitä ja asenteita tarkastellaan kriittisesti. Sopeutumisen, kiinnittymisen ja erottautumisen prosessit eivät tapahdu täysin oman perheen ehdoilla, vaan ne ovat yksilöllisiä. Oman kulttuurisen ja uskonnollisen identiteetin muodostumisen ja vahvistumisen kannalta on tärkeää, että muiden perheenjäsenten tai edes jonkun aikuisen

kanssa voidaan keskustella avoimesti islamiin ja omaan kulttuuriin liittyvistä asioista – niin hyvistä puolista kuin epäkohdistakin.

Kirjallisuus

- Clifford, James (1997): *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gilroy, Paul (1997): *Diaspora and the Detours of Identity*. Teoksessa Kathy Woodward (toim.): *Identity and Difference*. Lontoo: Sage, 299–343.
- Hall, Stuart (1999): *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (2004): *Islamin käsikirja*. Keuruu: Otava.
- Laurent, Lina (2005): *Kuuntele minua! Nuorten naisten elämää monien kulttuurien Suomessa*. Tyttöjen Talo. Kajaani: Kainuun Sanomat.
- Niemelä, Heli (2004): *Islam elämänvalintojen ohjaajana somalialaisten maahanmuuttajatyttöjen arjessa*. Nuorisotutkimus 22 (2), 60–65.
- Niemelä, Heli (2006): *Somalialaisen ja suomalaisen nuoruuden risteyksessä*. Teoksessa Tuomas Martikainen (toim.): *Ylirajainen kulttuuri: Etnisyys Suomessa 2000-luvulla*. Helsinki: SKS, 168–189.
- Patokoski, Saara (2008): *”Olen tällainen uusi laji”: Nuorten musliminaisten identiteettikertomuksia diasporassa*. Lapin Yliopisto, matkailun kulttuurintutkimuksen suuntautumisvaihtoehdon pro gradu -tutkielma (julkaisematon).
- Puuronen, Vesa (2006): *Nuorisotutkimus*. Tampere: Vastapaino.
- Tiilikainen, Marja (2003): *Arjen islam: Somalialaisten elämää Suomessa*. Tampere: Vastapaino.
- Urry, John (2003): *Mobile Cultures*. On-Line paper: <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/urry-mobile-cultures.pdf>. 15.3.2009.
- Woodward, Kathryn (1997): *Concepts of Identity and Difference*. Teoksessa Kathryn Woodward (toim.): *Identity and Difference*. Lontoo: Sage, 7–50.



Nuoret muslimit Kanadassa: yksilöllisiä, kotoutuneita ja hartaita

Rubina Ramji (suomentanut Mikko Alapuro)

Vaikka suurin osa kanadalaisista onkin edelleen kristittyjä, Kanadan muslimi-, hindu-, sikhi- ja buddhalaisyhteisöjen jäsenmäärä on kaksinkertaistunut vuosina 1991-2001. Tässä kanadalaisessa kontekstissa uskonto on edelleen tärkeä suhteessa identiteettien, rajojen ja ryhmäsolidaarisuuksien kehittymiseen. Kanadassa tehdyt tutkimukset ovat osoittaneet, että hiljattain maahan saapuneet maahanmuuttajalapset ja -nuoret käyvät jumalanpalveluksissa kaksi kertaa suuremmalla todennäköisyydellä kuin Kanadassa syntyneet toverinsa.

1970-luvulta lähtien Kanadan muslimiyhteisö on kasvanut nopeasti. Muslimeja on saapunut Kanadaan lähes kaikista maailman muslimimaista, ja monet heistä ovat keskiluokkaan tai ylempään keskiluokkaan kuuluvista perheistä. Islaminuskoiden maahanmuuttajien määrä Kanadassa on itse asiassa kaksinkertaistunut jokaisella vuosikymmenellä vuodesta 1981 alkaen. Kanadan ulkomaalaissyntyinen muslimiväestö onkin monimuotoinen, monikielinen ja etnisesti kirjava. Näiden ryhmien asetuttua Kanadaan

on kanadalaissyntyisen musliminuorison määrä kasvanut huomattavasti. Tällä toisella sukupolveksi kutsutulla musliminuorisolla ei ole pohjana suoraa etnistä identiteettiä, minkä vuoksi he joutuvat itse määrittelemään islamin ja sen harjoittamisen suhteessa vanhemmilta perittyihin etnisiin ja kulttuurisiin arvoihin.

Euroopassa tehdyissä musliminuoria käsittelevissä tutkimuksissa on usein havaittu, että kanssakäyminen eri kulttuurien kanssa saa muslimit etsimään muslimi-identiteettiä. Niissä on kuitenkin keskitytty ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajiin. Tässä tutkimusprojektissa tarkasteltiin 18-27-vuotiaita toisen sukupolven musliminuoria, jotka ovat syntyneet tai kasvaneet Kanadassa ja asuneet tai opiskelleet Toronton, Ottawan tai Montrealin suurkaupunkialueilla (Beyer 2007; Ramji 2008a, 2008b).¹ Nämä toisen sukupolven muslimit eivät joudu kohtaamaan uutta kulttuuria, vaan ovat kasvaneet kanadalaisessa kulttuurissa ja suhtautuvat siihen luonnollisesti. Heidän elämässään on useita kilpailevia identiteetin ulottuvuuksia: islaminusko, vanhempien etninen ja kult-



tuurillinen perintö sekä koulun, politiikan ja median kautta saatu kosketus kanadalaisen kulttuurin arvoihin ja tapoihin.

Tutkimuksen tarkoituksena oli tarkastella osallistujien suhdetta uskontoon ja asenteita sitä kohtaan. Haastatelluilta kysyttiin vanhemmilta perittyyn uskonnolliseen identiteettiin liittyvästä kasvatuksesta, heidän omasta uskonnon harjoittamisestaan sekä heidän mahdollisesti omaksumistaan uskonnollisista tai poikkeuksellisista tavoista. He kertoivat, miten heidän omat näkemyksensä ja tapansa poikkeavat vanhempien sukupolvesta (ensimmäisen polven maahanmuuttajista), ja mihin he sijoittavat itsensä Kanadassa ja maailmassa laajemmin ottaen.² Tutkimuksen keskeisenä tehtävänä oli selvittää, miten tämä sukupolvi rakentaa oman maailmankatsomuksensa, tapansa ja identiteettinsä sekä kokonaisuutena että erityisesti uskontoon liittyen. Lähtöolettamuksemme oli, että nämä nuoret ovat ikään kuin ”kahden maailman välissä”, toisella puolellaan vanhempien, toisella puolella kanadalaisen valtavirtakulttuurin uskonnolliset ja kulttuuriset identiteetit ja kokemukset.

Neljä tyyppiä

Ortopraksian (velvollisuuteen perustuva toiminta), aikomusten, perheen ja instituutioiden vaikutuksen ja vakaumuksen asteen perusteella tutkimuksen kohteena olleet muslimit voidaan jakaa neljään selkeään ryhmään käyttäen pohjana haastatteluissa esiin tulleita oman minuuden määritelmiä ja identifikaatioita (Ramji 2008b). Nämä 92 osanottajan omiin havaintoihin perustuvat neljä luokkaa ovat salafistit (6), vahvasti osallistuvat (36), jossain määrin osallistuvat (33) ja ei-uskovaiset (17).

Salafisteiksi luokitellut noudattavat ”puhtaina” tai ”alkuperäisinä” islamin muotoina pitämiään sunni-ideologian ja uskonnon harjoittamisen muotoja. Salafistit pitävät Korania ja hadithia ainoina luotettavina elämisen ja islaminuskon harjoittamisen oppaina. Heidän mukaansa niitä ei pidä tarkastella innovatiivisesti, minkä seurauksena heidän näkemyksensä islamista ovat usein hyvin konservatiivisia tai rajoittuneita. Salafistit eivät ainoastaan nosta islamia elämänsä keskipisteeseen, vaan sijoittavat siihen hyvin vaativan ja vanhoillisen islamin muodon.

Vahvasti osallistuvat muslimit pitävät islamia elämänsä keskeisenä osana ja korostavat usein viiden peruspilarin merkitystä islaminuskon ytimenä. Toisin kuin salafistit, tähän ryhmään kuuluvat eivät pidä omaa käsitystään islamista yhtä jyrkästi ainoana oikeana ja suhtautuvat toisiin ihmisiin ja heidän elämäntapoihinsa ja maailmankatsomuksiinsa sovittelevammin. Samalla heidän tapansa rakentaa oma käsityksensä islamista on sisäisesti kirjavampi.

Jossain määrin osallistuvat ovat niitä, jotka tuntevat islamin pääpiirteittäin, noudattavat joitain tapoja, kuten suuret juhlapyhät (id-juhlat), ja määrittelevät itsensä selkeästi muslimiksi, mutta joiden käytännön elämässä ja identiteetissä islam ei ole keskeisellä sijalla. Monet heistä muistuttavat suurta osaa Pohjois-Amerikan ja Länsi-Euroopan kristitystä väestöstä, joka pitää itseään kristittyinä, mutta harjoittaa uskontoaan vain satunnaisesti.

Ei-uskovat edustavat salafisteihin nähden toista ääripäätä, sillä he määrittelevät itsensä ateisteiksi tai uskonottomiksi, vaikka myöntävätkin olevansa muslimieja perhe- ja kulttuuritaustansa puolesta.

Kaikista luokista voidaan tehdä yksi selkeä johtopäätös: huomattava osa, kenties jopa enemmistö Kanadan toisen polven muslimista kuuluu vähintään vahvasti osallistuvien



katsaukset

luokkaan. Kovinkaan merkittävä osa toisesta polvesta ei ole sulautunut kanadalaisen maallistuneeseen enemmistöön. Luokkien lähempi tarkastelu osoitti, että salafisteilla ja vahvasti osallistuvilla on paljon yhteisiä piirteitä, mutta salafistit erottautuivat joukosta harjoittamalla uskontoaan tiukemmin. Salafistien keskeinen piirre on pakollisina pidettyjen uskonnollisten tapojen, kuten halal-ruokavalion, seksuaalisten rajoitusten, ramadanin aikana paastoamisen ja (vähintään) viiden päivittäisen rukoushetken noudattaminen. He eivät ole tekemisissä vastakkaisen sukupuolen kanssa lähisukulaisia lukuun ottamatta, ja ainakin kolme heistä koki vaikeaksi elää yhteiskunnassa, jossa ei ole sukupuoleen perustuvaa erottelua. Näiden käskyjen mukaisesti kaikki neljä naista käyttävät hijabia (huivia). Yksikään näistä kuudesta ei ole naimisissa. Enemmistö (jopa 90%) tai kaikki heidän ystävästään ovat muslimeja, joiden kanssa heillä on yhteinen usko, käyttäytymismallit ja päätökset. Salafistit haluavat erottaa etnisyyden islamin harjoittamisesta. Nämä tutkimukseen osallistujat kritisoivat usein vanhempiensa kulttuurisena perintönä pitämiään tapoja, kuten mahtipontisia häitä, musiikin kuuntelua ja uran asettamista avioliiton edelle. Kulttuurin ja uskonnon erottaminen toisistaan on tärkeää niille, jotka katsovat noudattavansa islamia paremmin kuin vanhempansa. He pyrkivät löytämään islamin oman henkilökohtaisen etsinnän tuloksena.

Tämä henkilökohtainen etsintä ei tapahtunut paikallisella tai yhteisöllisellä tasolla, vaan useimmiten joko internetissä ja sähköisissä chattihuoneissa tai lukemalla itse aihetta käsitteleviä tekstejä. Vastaavasti moskeijoita ei pidetty tärkeinä neuvojen lähteinä. Salafistit osallistuvat perjantain jum'ah-rukouksiin, mutta muuten moskeijalla ei ole keskeistä roolia heidän elämässään. Viisi kuudesta kuului oman yliopistonsa muslimien opiskelijajär-

jestöön. He kiistivät islamin sisäiset jaottelut esimerkiksi sunnalaisiin ja shialaisiin, tai eivät pidä ei-sunnalaisia aitoina muslimeina. Kummassakin tapauksessa islam tarkoittaa heidän kohdallaan sunnalaisuutta. Salafistit tekevät tietoisesti kaikista elämänsä osa-alueista mahdollisimman islamilaisia. He eivät pidä itseään vieraantuneina kanadalaisesta yhteiskunnasta sikäli, että katsoisivat kuuluvansa jonnekin muualle. Tämä on osa kulttuurin ja uskonnon välistä erottelua. Salafistit suhtautuvat Kanadan valtakulttuurin eri osa-alueisiin yhtä kriittisesti kuin vanhempiensa kulttuurillisiin tapoihin ilmaista uskoa.

Salafisteihin verrattuna vahvasti osallistuvilla on joitain yhteisiä piirteitä, mutta ei suinkaan kaikkia. Uskon keskeisestä asemasta huolimatta moraalinen käyttäytyminen voi olla poikkeavaa, sillä jotkut tunnustavat käyvänsä treffeillä, juovansa alkoholia tai tupakoivansa. Kaikki harjoittavat uskontoaan säännöllisesti erityisesti päivittäisten rukousten, paastoamisen ja moskeijan perjantairukousten muodossa, mutta monet tekevät niin harvemmin kuin omien sanojensa mukaan haluaisivat, tai sanovat koulun, musiikin, kavereiden ja muiden asioiden estävän säännöllisyyden. Ryhmänä he ovat taipuvaisempia tekemään myönnytyksiä ympäröivälle yhteiskunnalle ja heillä on paljon suuremmalla todennäköisyydellä ystäviä, jotka joko eivät ole muslimeja tai eivät harjoita uskontoaan. Monet suhtautuvat myös vapaamielisemmin sellaisiin moraalisiin kysymyksiin kuin homoseksuaalisuus, pukeutumissäännöt tai sukupuolten väliset suhteet. Salafistien tavoin enemmistö korostaa islamin keskeisyyttä elämänsä kaikilla osa-alueilla, säännöllisten rituaalien noudattamisen tärkeyttä ja islamin opiskelemisen välttämättömyyttä lähinnä henkilökohtaisen tutkiskelun kautta.

Lähes puolet vahvasti osallistuvista käytti internetiä keskeisenä apuneuvona vastausten



löytämiseen, mutta yli puolet piti moskeijan imaamia luotettavana lähteenä. Tähän suurempaan moskeijakeskeisyyteen liittyen oman moskeijan tai khanan (ismaaliitit) toiminnassa mukana olevien osuus on suurempi kuin salafisteilla, joskin hyvin harvoilla tässä ryhmässä oli vahvasti yhteisöllinen käsitys islamista. Heillä oli myös taipumus erottaa vanhempiensa kulttuuri uskonnosta, mutta syynä oli harvemmin pyrkimys kritisoida kulttuuria. Lisäksi seitsemän ryhmän jäsentä kuului paikalliseen muslimien opiskelijajärjestöön, mikä on merkittävä määrä, mutta prosentuaalisesti huomattavan paljon alhaisempi kuin salafistien kohdalla.

Huolimatta siitä, että monet vahvasti osallistuvat suhtautuivat kriittisesti joihinkin kanadalaisen yhteiskunnan piirteisiin, heillä oli myös vahvempi taipumus sekoittaa islamilaisuutensa vallitsevia kanadalaisia arvoja ja asenteita. Heidän mukaansa muslimin tulee aina olla nykyaikainen ja pyrkiä tekemään maailmasta parempi paikka. Ylivoimaisesti suurimmalle osalle ei tuota vaikeuksia olla muslimi ja kanadalainen. Vaikka he tekevätkin uniikkeja ja joskus odottamattomiakin uudelleentulkintoja, he eivät vedä tiukkoja rajoja islamin ja Kanadan, islamin ja lännen tai kotimaan ja diasporan välille. Salafistien tapaan vahvasti osallistuvat tuntevat lähes aina olonsa kotoisaksi ja hyväksytyksi. Vain yksi heistä ilmaisi näkemyksen, jonka mukaan he elävät kahden maailman välissä. Merkillepantavaa oli, että lähes kaikki vahvasti osallistuvat rakentavat oman näkemyksensä islamista monilla eri tavoilla.

Siinä missä vahvasti osallistuvat muistuttavat paljon salafisteja, mutta ovat monenkirjavampia ja maltillisempia, jossain määrin osallistuvat ovat niin ikään kirjava joukko, joka muistuttaa ei-uskovia. Tärkein tekijä, joka erottaa jossain määrin osallistuvat vahvasti osallistuvista on se, etteivät he aseta uskontoa

elämänsä keskipisteeksi, vaan pyrkivät lähinnä saamaan uskonnon elämässään tasapainoon.

Jossain määrin osallistuvat eivät käy moskeijassa säännöllisesti, vaan ainoastaan erikoistilaisuuksissa, kuten suurina juhlapyhinä. He rukoilevat, mutta eivät säännöllisesti tai minkään tiukan kaavan mukaan. Jotkut lukevat Koraania ja jotkut etsivät vastauksia internetistä, mutta tähän ryhmään kuuluvat pysyvät erossa virallisista järjestöistä, koska heitä pidetään poikkeavina. Useimmat käyvät treffeillä, juovat tai tupakoivat, mutta kaikki jotka näin tekevät pitävät sen salassa vanhemmiltaan.

Toisessa ääripäässä ovat ei-uskovat, jotka eivät pidä minkäänlaista uskontoa millään tavalla keskeisenä elämässään. Jotkut olivat vieraantuneet muslimitaustastaan. He joko kasvoivat perheissä, joissa uskontoa ei korostettu, tai irtaantuivat lapsuusaikaisesta uskonnon harjoittamisesta. Tutkimuksen ainoa ei-uskova, joka oli tutkinut uskontoa verkossa teki sen kyseenalaistaakseen uskonnollisia näkemyksiä omassa blogissaan.

Yleisiä piirteitä

Yhteenvedona voidaan todeta, että muslimien esimerkkijoukosta voidaan erottaa tiettyjä kaavoja. Enemmistön osallistuminen on selvästi aktiivista, ja vain hyvin harvat ovat etääntymässä uskostaan, varsinkin, jos osallistuminen on alkanut jo lapsena. Islam on heille enemmän yksilöllistä kuin yhteisöllistä, vaikka monet tuntevatkin kuuluvansa johonkin tarkemmin määrittelemättömään maailmanlaajuiseen muslimien yhteisöön erityisesti Internetin kautta. Pieni vähemmistö luottaa johonkin tiettyyn auktoriteettiin, joka ei kuitenkaan ole kaikille sama. Median rooli vaikuttaa heidän omaan identiteettiinsä muslimina. Myös yksityiskohtien tasolla



katsaukset

heidän käsityksensä islamista ovat erittäin vaihtelevia: Salafisteja lukuun ottamatta heitä ei voida helposti jaotella ”vanhoillisiin” tai ”vapaamielisiin”, vaikka henkilökohtaisten moraalikysymysten kohdalla yleinen suuntaus olikin selkeästi vanhoillinen.

Vastoin yleistä käsitystä, jonka mukaan nämä nuoret ovat kahden maailman välissä, ylivoimainen enemmistö salafistit mukaan lukien tuntee olevansa Kanadassa kotonaan ja sopeutuneensa hyvin kanadalaiseen yhteiskuntaan. Nöyryydellä, laupeudella, myötätunnolla ja rauhalla on korostetun keskeinen rooli heidän käsityksissään islamista – heidän yksilöllisissä näkemyksissään omasta uskostaan, joka oli monissa tapauksissa paljon tärkeämpi kuin islamin viisi peruspilaria. Heidän uskonsa on omaleimainen ja samanaikaisesti aito.

Vaikka internet olikin musliminuorille yksi vaikutteiden lähde, näistä verkkoresursseista puuttui moskeijoiden tai kansallisten järjestöjen kaltaisten organisaatioiden vaikutus. Vaikka uskontoaan aktiivisesti harjoittavat yleensä osallistuvatkin ainakin kohtalaisen säännöllisesti paikallisten järjestöjen toimintaan ja saattavat käyttää hyväkseen paikallisten ja ylikansallisten liikkeiden tarjoamia resursseja – esimerkiksi internetin, satelliittitelevisiion tai painojulkaisujen kautta – niiden merkitys heidän uskonnollisten näkemystensä muokkaajina ei ole erityisen keskeinen. Yhtenäinen, saati sitten valikoiva alaryhmä, samoin kuin ”tunnustuksellinen” identiteetti ja suuntau-

tuminen puuttuvat lähes kokonaan, mikä vastaa uskonnon laajempaa kehitystä kanadalaisessa yhteiskunnassa, mahdollisesti jopa koko maailmassa.

Tutkimukseen osallistuneilla musliminuorilla oli lähes standardisoitu käsitys siitä, mikä on islaminuskossa keskeisintä, riippumatta siitä, oliko heillä henkilökohtainen suhde islamiin vai pyrkivätkö he ottamaan siihen etäisyyttä. Tähän ”ortodoksiseen” islamin malliin sisältyivät lähes aina islamin viisi peruspilaria (usko yhteen Jumalaan, säännölliset päivittäiset rukoushetket, paastoaminen ramadanin aikana, almujen antaminen ja pyhiinvaellus Mekkaan), sekä moraalinen suuntaus, johon kuuluivat ruokavaliorajoitukset (ei sianlihaa tai alkoholia), tiukat rajoitukset seksuaaliselle kanssakäymiselle ja monet hyveet, kuten rehellisyys, rauha, laupeus ja pyrkimys parantaa itseään ja maailmaa.

Tällainen käsitys islamista on merkittävä, koska se edustaa myös globaalia islamia, mallia, joka on levinnyt laajalti ympäri maailmaa. Kuten aikaisemmin kävi ilmi, etsiessään omaa näkemystään islamista erittäin monet tutkimukseen osallistuneet muslimit käyttivät paitsi kanadalaisia lähteitä (erityisesti vanhemmat, sukulaiset ja ystävät), myös kansainvälisiä lähteitä erityisesti internetin kautta. Ainoat useimpien kohdalla säännönmukaisesti toistuvat lähteet ovat Koraani ja profetan luomat perinteet. Tämä on kuitenkin keskeinen piirre myös globaalissa mallissa.



Viitteet

¹ Jotkut tämän artikkelin osista on otettu tutkimusprojektia käsittelevistä aikaisemmista julkaisuista. Ks. lainaukset ja viittaukset julkaisuista Ramji 2008a ja 2008b.

² ”Religion among Immigrant Youth in Canada” on Kanadan Valtiotieteiden ja Humanististen Tieteiden Tutkimusneuvoston (Social Sciences and Humanities Research Council of Canada) rahoittama tutkimusprojekti. Kirjoittajan yhteistyökumppaneina toimivat päättutkija Peter Beyer, Shandip Saha ja Leslie Laczko (Ottawan yliopisto), Nancy Nason-Clark (New Brunswickin yliopisto), Lori Beaman ja Marie-Paule Martel Reny (Concordian yliopisto) sekä John H. Simpson, Arlene Macdonald ja Carolyn Reimer (Toronton yliopisto). Muslimeja käsittelevä tutkimus on osa laajempaa tutkimusta, joka keskittyy vuosina 2004–2006 haastateltuihin buddhalais-, hindu- ja muslimitaustaisiin toisen polven maahanmuuttajiin.

Kirjallisuus

Beyer, Peter (2007): Can the Tail Wag the Dog? Diaspora Reconstructions of Religion in a Globalized Society. *Nordic Journal of Religion and Society* 20 (1), 39–61.

Ramji, Rubina. 2008a: Creating A Genuine Islam: Second Generation Muslims Growing Up In Canada. *Canadian Diversity/Diversité Canadienne*, 6 (2), 104–109.

Ramji, Rubina. 2008b: Being Muslim and Being Canadian: How Second Generation Muslim Women Create Religious Identities in Two Worlds. Teoksessa Kristin Aune, Sonya Sharma & Giselle Vincett (toim.): *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Aldershot: Ashgate, 195–205.





Helsingin kirjamessuilla torstaina 22.10. Aino-lavalla klo 16 – 16.30

Historioitsija, toimittaja **Jukka Relander** haastattelee **Tunnetut sotilaat** -kirjan kirjoittajia **Tommi Hoikkalaa**, **Mikko Salasuota** ja **Anni Ojajärveä**.



Tommi Hoikkala – Mikko Salasuo – Anni Ojajärvi
TUNNETUT SOTILAAT – Varusmiehen kokemus ja terveystaju

Nuorisotutkimusverkosto, julkaisu 94, 2009
ISBN 978-952-5464-58-0, sid., 502 s., värikuvia, 38 €

Tutkijat Tommi Hoikkala, Mikko Salasuo ja Anni Ojajärvi osallistuivat varusmiespalvelukseen kolmen kuukauden ajan havainnoidakseen varusmiesten arkea. **Tunnetut sotilaat** on ainutlaatuinen tutkimuksellinen sosiaali-reportaasi, joka syväluotaa nykypäivän varusmieskokemusta ja sen eri ulottuvuuksia. Teos kuvaa, kuinka viihde- ja teknologiaorientoituneen kulttuurin kasvattamat jampat sukkuloivat erilaisin motiivein, strategioin ja tavoittein läpi palveluksen. Myös varusmiesten ravitsemusta ja syömistä armeijassa kuvataan monipuolisesti.



**Nuorisotutkimusverkoston
julkaisut esittäytyvät Kultin eli
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien
osastolla 6m1.**



Musliminuoret ja transnationaali media

Kaarina Nikunen

Transnationaali media, kuten internetin kansainväliset keskustelufoorumit ja chatit muodostavat yhä keskeisemmän sijan nuorten jokapäiväisessä elämässä. Tarkastelen tässä katsauksessa tällaisen transnationaalin median merkityksiä musliminuorille.

Tutkija **Ella Shohat** (1999) toteaa, että internet on kiinnostava, vaikkakin ristiriitainen mediatila, joka ei ole organisoitunut kansallisen logiikan mukaan. Internet on myös tärkein media nuorten arjessa – jopa siinä määrin, etteivät kaikki edes miellä sitä mediaksi samalla tavoin kuin esimerkiksi televisiota (Nikunen 2008).

Median käyttöä määrittävätkin lukuisat tekijät. Se, millaisia merkityksiä media omassa elämässä tuottaa liittyy erilaisiin sosiaalisiin ja kulttuurisiin kytköksiin: omaan taustaan, ystäväpiiriin, perheeseen, arvoihin, asenteisiin, uskontoon ja talouteen muiden muassa. Omassa tutkimuksessani (ks. Nikunen 2008), joka käsittelee maahanmuuttajataustaisten nuorten median käyttöä, nämä moninaiset

erot tulivat esille.¹ Monessa suhteessa mediankäyttö on varsin samankaltaista oman ikäryhmän kanssa, mutta tiettyjä merkittäviä eroja löytyy juuri suhteessa omaan identiteettiin ja itsen positiointiin.

Useimmat haastattelemani nuoret ottivat osaa internetin yhteisöihin, jotka liittyivät jollain tavalla heidän taustaansa tai diasporan kokemuksiinsa. Mediankäyttö ja mahdollisuudet luoda yhteyksiä muihin ovat tietenkin yhteydessä median teknologisiin resursseihin ja saatavuuteen. Tämä liittyy perheen sosioekonominen asemaan ja kulttuurisiin arvoihin. Suomessa kuitenkin internet näyttää löytäneen tiensä suurimpaan osaan kotitalouksista ja yhtä lukuun ottamatta kaikilla haastattelemillani nuorilla oli internet-yhteys kotonaan ja useimilla jopa oma tietokone. Vanhemmat eivät myöskään pyrkineet rajoittamaan nuorten internetin käyttöä, vaan se nähtiin pääasiassa hyödylliseksi välineeksi esimerkiksi koulutyössä ja tiedonhankinnassa ja yhteydenpidossa sukulaisiin eri puolilla maailmaa (vrt. Noppari ym. 2008; Suoninen 2004).



Islam verkossa

Internetin yleistessä verkkoon on perustettu lukuisia yhteisöjä, jotka organisoituvat muun muassa etnisen taustan, uskonnon tai kansallisuuden mukaan. Euroopassa asuvien muslimien verkkoyhteisöjä koskeva tutkimus on myös kasvanut erityisesti 2000-luvulla (Siapera 2006; Mandaville 2003; Georgiou 2003; Sedgewick 2000). Tutkimus on tarkastellut verkkoyhteisöjen muotoutumista, yhteisöjen merkitystä identiteetille sekä islamin käytännöille. Brittiläinen **Eugenia Siapera** (2006) on tutkinut Britanniassa perustettujen islamilaisten verkkosivustoja, jotka tarjoavat pääasiassa laajan tietoarkiston muslimille rukousajoista kirjallisuuteen tarjoten *haji* eli pyhiinvaelluspalveluita, ladattavia otteita Koraanista, halal-ravintoloiden ja moskeijoiden osoitteita. Sivustot sisältävät myös keskustelupalstoja ja blogeja. Sivustot tarjoavat usein erityisiä palveluja, neuvoja ja linkkejä juuri nuorille liittyen kysymyksiin seurustelusta ja seksuaalisuudesta.

Koska tietoa tarjotaan erityisesti muslimiväestölle, sen erityisiä tarpeita ajatellen (uskonnollisten tapojen noudattaminen, lasten kasvatus ja elämäntavat), nämä sivustot voi nähdä tärkeinä oppaina ja muslimi-identiteetin määrittäjinä. Näin ollen niiden voi olettaa myös vahvistavan muslimi-identiteettiä. Siaperan mukaan sivustot eivät kuitenkaan toimi yksinkertaisesti yhteen suuntaan vaan niiden sisällä, keskusteluissa ja chateissa muokataan, muovataan ja uudelleen määritellään muslimi-identiteettiä. Sivustot eivät suinkaan ruoki poliittista apatiaa vaan ovat ilmeinen osa osallistuvaa kulttuuria (Jenkins 2003), joka tarjoaa mahdollisuuden väitellä, keskustella ja määritellä, mitä muslimina eläminen tarkoittaa. Siapera näkee sivustojen osallistavan elementin jopa merkittävänä brittiläisen kansalaisuuden rakentamisen muotona, jolloin sivustot myös toimivat radikalisoitumista

vastaan, rakentaen yhteyttä muslimikansalaisuuden ja brittiläisten poliittisten toimijoiden välille helpottaen Britannian muslimien toimintaa poliittisella kentällä.

Peter Mandaville (2003) on tutkinut internetin tuottamien sivustojen merkitystä nuorten muslimien identiteetille ja uskonnollisille käytännöille. Mandavillen mukaan internet tarjoaa tilan, jossa länsimaissa asuvat ja usein marginalisoidut muslimit voivat jakaa kokemuksiaan muiden muslimien kanssa. Uskonnon on nähty tarjoavan jotain erityistä nuorille muslimille, jotka kokevat jäävänsä yhteiskunnan ulkopuolelle. Tästä esimerkkinä nähdään lisääntynyt uskonnollinen televisio-ohjelmisto sekä nuorille muslimille suunnatut julkaisut *Q-News* ja *The Muslim News*. *Q-News* esimerkiksi tarjoaa vastauksia kysymyksiin avioliitosta, seksuaalisuudesta ja ehkäisystä – kysymyksistä, joita nuorten on usein vaikea esittää paikallisessa moskeijassa. Mandavillen mukaan internetin myötä myös perinteiset auktoriteetit kuten paikallisen moskeijan imaamit ovat saaneet rinnalleen uusia monimuotoisia opastajia verkkoimaameista keskusteluryhmiin. Näillä globaalien yhteisöjen sivustoilla syntyy myös uusia, paikallisia tai translokaaleja tulkintoja islamista (ks. Juntunen 2008).

Yksi keskeinen kysymys näiden transnationaalien sivustojen merkityksestä kytkeytyykin juuri länsimaissa asuvien muslimien identiteettiin. **Sedgewick** (2000) näkee, että internet lievittää länsimaissa asuvien muslimien kokemusta syrjittynä vähemmistönä ja näin myös vahvistaa identiteettiä ja parantaa itsetuntoa. Haastattelemieni musliminuorten keskuudessa internetiä käytettiin erityisesti viihteen välineenä elokuvien katseluun, *You Tube* videoiden tai ystävien kanssa chattailuun. Muutamain mainitsivat erikseen islam-sivustot, joilta he hakevat tietoa tai käyvät keskustelua muiden muslimien kanssa. Aktiivisimmat osallistuivat päivittäin näille islamia



käsitteleville keskustelufoorumeille, joista yhtenä suosituimpana mainittiin *TurntoIslam*-sivusto. Kuten useimmat transnationaalit islam-sivustot sekin sisältää useita keskustelualueita kuten keskustelut islamista, vapaan keskustelun alueen sekä uutisia ja ajankohtaisia asioita koskevan poliittisen keskustelun alueen. Sivustolla on linkkejä islamilaiseen mediaan, videoihin ja ladattaviin Koraanin otteisiin ja kuviin.

Kuten aiempi tutkimus on osoittanut, nettiyhteisöt ovat lukuisten hierarkioiden läpäisemiä (Baym 2000; McDonald 1998). Nämä hierarkiat järjestäytyvät osallistujien erilaisten kompetenssien mukaan. Nämä kompetenssit liittyvät muun muassa asiantuntemukseen, kielellisiin taitoihin, teknologiseen osaamiseen sekä jäsenyyden kestoon. Pitkäaikaiset jäsenet tuntevat sivuston keskustelut, netiketit ja säännöt, mikä antaa heille mahdollisuuden opastaa ja ohjata uusia jäseniä (Baym 1998; Nikunen 2007). Islam-sivustoilla keskeiseksi kompetenssiksi näyttää nousevan Koraanin ja islamin opin tuntemus, sillä keskustelut koskevat pitkälti islamin oppien soveltamista arkielämään. Kuten muillakin keskustelufoorumeilla keskustelua hallitsevat muutamat aktiiviset jäsenet, kun taas valtaosa tyytyy seuraamaan keskustelun kulkua.

Informanttini kertoi seuraavansa lähes päivittäin keskustelua *TurntoIslam*-sivustolla. Koska keskustelu käydään englanniksi, hän ei osallistunut kovin aktiivisesti, mutta seurasi kiinnostuksella nimenomaan erilaisia poliittisia väittelyitä ja argumentointia. Toinen informantti kertoi myös osallistuvansa suomalaisille keskustelufoorumeille, mutta koki keskustelun kansainvälisiä sivustoja köyhemmäksi ja tempoltaan hitaaksi. Molemmissa tapauksissa halu osallistua nettikeskusteluihin näyttäisi kytkeytyvän nimenomaan intellektuaaliseen haasteeseen ja argumentointiin. Kyse on oman mielipi-

teen ja näkemyksen muodostamisesta tai sen vahvistamisesta. Osallistumisen innoittajana olivat nimenomaan poliittiset tapahtumat, erityisesti Irakin sota, josta tutkimuksen ajankohtana keskusteltiin kiivaasti. Tässä tapauksessa transnationaali media tarjoaa mahdollisuuden osallistua julkiseen keskusteluun asioista, jotka koetaan tärkeäksi, sekä tilan, jossa omaa uskontoa voi määrittellä ja puolustaa. Tämä kuten aiemmatkin islam-sivustoja koskevat tutkimukset kertovat, ettei kyse ole myöskään harmonisista vahvasti perinteeseen nojaavista yhteisöistä vaan tilasta, jossa haastetaan, kiistellään ja jatkuvasti uudelleen määritellään islamia ja muslimi-identiteettiä. Tästä huolimatta myös islam-sivustoilla toistuu verkkokeskusteluille tyypillinen piirre: aktiivisia osallistujia on huomattavasti vähemmän kuin keskustelua seuraavia. Toisin sanoen keskustelun kulkua ja teemoja määrittää lopulta melko pieni joukko aktiivisia jäseniä.

Suomalaisille nuorille muslimille transnationaalit sivustot ovat ilmeisen tärkeitä, sillä julkinen keskustelu ja luterilainen kulttuuri eivät välttämättä anna tilaa monisyiselle islam-keskustelulle. Epäilemättä varaukselliset, stereotyyppiset asenteet vaikuttavat nuorten kokemuksiin ja identiteettiin. Halu osallistua uskontoa koskeviin debateihin ei ole kuitenkaan vain individualistinen prosessi vaan osa laajempaa islamia koskevaa poliittista ja sosiaalista murrosta.

Jännittynyt poliittinen ilmasto 9/11 terrori-iskujen ja Muhammad-pilakuvien jälkeen vaikuttaa väistämättä länsimaissa asuvien muslimien arkeen. Tämä islamin globaali politisoituminen (Martikainen 2008) on tuottanut kiivasta keskustelua islamista niin valtajulkisuudessa kuin internet-palstoillakin (ks. Siapera 2006; Phillips, Eide & Kunelius 2007). Tässä suhteessa internetin moninaiset islam-sivustot voidaan nähdä mahdollisuutena murtaa politisoitumisen ruokkimaa isla-



mofobiaa ja yksioikoista mediakuva (Raittila & Maasilta 2008; Maasilta ym. 2008; Creutz-Kämpfi 2008). Tämän lisäksi sivustot antavat nuorille mahdollisuuden käsitellä islamia suhteessa identiteettiinsä länsimaissa kasvaneina nuorina muslimeina, joiden kokemukset poikkeavat vanhempien sukupolven kokemuksista. Internetin yleiset muutiblogit ovat lisääntyneet ja saavuttaneet suosiota viime vuosina, ja näiden joukossa on myös lukuisia islamilaisia muutiblogeja ja muotia koskevia foorumeja. Pukeutumista, hijabia ja naisen asemaa koskevia keskusteluja on niin ikään myös suomeksi.

Transnationaalit islam-sivustot ovat merkittäviä monen nuoren muslimin arjessa edellä mainituista syistä. On kuitenkin muistettava, etteivät suinkaan kaikki nuoret muslimit ole kiinnostuneita uskonasioista tai poliittisesti aktiivisia. Muslimi-identiteettiä koskevan tutkimuksen ongelmana onkin se, että samalla kun tutkimus pyrkii kritisoidaan uskonnollistamista eli identiteetin tai tässä tapauksessa median käytön tarkastelua korostetusti uskonnon kautta, se on vaarassa tehdä juuri näin. Tällöin jää tunnistamatta ryhmän sisäisiä eroja ja ristiriitoja. Samoin näkemättä jää muita identiteetin kannalta keskeisiä ulottuvuuksia, jotka kytkeytyvät ikäryhmään ja muodostavat jaettua kokemusta muiden suomalaisten nuorten kanssa. Omassa tutkimuksessani nousi esiin myös se, että median käyttö oli monessa suhteessa samanlaista kuin nuorilla yleensä. Nuoret seurasivat tiiviisti suosittuja amerikkalaisia televisiosarjoja, kuten *Lostia* ja *Pakoa*, joista myös keskusteltiin koulussa muiden kanssa. Tiettyssä mielessä amerikkalainen viihde muodostaa nuorten arkeen eräänlaisen globaalin horisontin, joka tarjoaa kenties suomalaiskansallista kehystä avaramman kehyksen identiteetin rakentumiselle. Mediateknologian kasvun ja mediakonvergenssin myötä Disneyn kaltaiset mediakonsernit tuottavat

populaariviihdettä maailmanlaajuisesti eri välinein ja formaatein. Populaariviihdettä tuotetaan globaalille yleisölle, mikä myös otetaan huomioon sisällöissä, ainakin jossain määrin. Diasporisen muuttoliikkeen merkitys näkyy globaalissa mediatarjonnassa kiinnostavalla tavalla esimerkiksi arabialaisen musiikin ja Bollywood-elokuvien kasvavana suosiona.

Yksi tutkimuksessa nimenomaan nuorten naisten taholta esiin noussut kysymys koski seksuaalisuutta mediassa. Tytöt kokivat suomalaisen median seksuaalikuvastot liian paljastaviksi ja häiritseviksi. Tiettyjen elokuvien ja tv-sarjojen katselu koettiin siksi vaivaannuttavaksi ja perheissä hankaliksi. Kiinnostavaa kyllä, tämä kysymys nousi esiin niin muslimien kuin kristittyjen katolilaisienkin kohdalla, joten sekään ei palautunut suoraan tiettyyn uskonnolliseen taustaan.

Transnationaalit islam-sivustot ovat tärkeitä tiedon lähteitä ja kohtaamispaikkoja nuorille muslimeille, varsinkin Suomen kaltaisessa maassa, jossa muslimiyhteisö on verrattain pieni ja keskusteluyhteyksiä rajallisesti. On kuitenkin muistettava, että nuorten arkea määrittävät lukuisat tekijät ja keskenään ehkä ristiriitaisetkin mediatekstit. Identiteetin rakentamisen kannalta merkittäviä sivustoja voivat olla yhtä aikaa kungfu-elokuvien fanikulttuurit ja islam-sivustot. Mediankäytössä myös sosiaalisten suhteiden luominen ja ylläpitäminen näyttäytyy tärkeänä. Näin ollen transnationaalikin median käyttö voi olla hyvin lokaalisti määrittyvää, ystäväpiirin kanssa jaettua ja kommentoitua. Virtuaaliseen islam-yhteisöön kuulumisen on tärkeää, mutta se ei tarkoita sitä, etteivätkö paikallisesti määrittyneet sosiaaliset suhteet ja paikantuminen suomalaiseen kulttuuriin ja yhteiskuntaan olisi merkittävää. **Annabelle Sreberny** ehdottaakin (2005) käsitteellistä siirtymää identiteetistä joko/tai muodostelmana kohti sekä/että muodostelmaa.



Viite

¹ Tutkimukseen osallistuneista 22 nuoresta muslimien osuus oli hieman yli puolet. Uskontoa ei nostettu haastatteluissa erityisemmin esille, elleivät nuoret itse tuoneet sitä esiin. Tutkimuksen tavoitteena oli tarkastella nuorten olemassa olevia arkisia mediankäyttömuotoja, jolloin identiteettiin liittyvät moninaiset erot ja yhtäläisyydet tulevat näkyviksi kenties paremmin kuin tarkastelemalla heitä nimenomaan esimerkiksi tietyn uskontokunnan edustajina. Toisaalta tutkimuksen lähtökohtana oli nuorten tausta maahanmuuttajana, mikä asemoi ja kiinnitti nuorten identiteettiä tiettyyn yhteiseen kokemukseen. Osaltaan lähtökohta on ollut tärkeä, mutta osin se myös essentialisoi nuoria maahanmuuttajina.

Kirjallisuus

- Baym, Nancy (2000): The Emergence of On-Line Community. Teoksessa S. Jones (toim.): *Cyber-society 2.0: Revisiting Computer Mediated Communication and Community*. London: Sage, 35–68.
- Creutz-Kämppe, Karin (2008): Islam Suomen ruotsinkielisissä sanomalehdissä. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.): *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 244–265.
- Georgiou, Myria (2003): Mapping Diasporic Media across the EU: Addressing Cultural Exclusion. Lontoo: Media@lse, London School of Economics.
- Jenkins, Henry (2003): Quentin Tarantino's Star Wars?: Digital Cinema, Media Convergence and Participatory Culture. Teoksessa David Thorburn & Henry Jenkins (toim.): *Rethinking Media Change*. Cambridge: MIT Press. <http://web.mit.edu/21fms/www/faculty/henry3/starwars.html> 17.2. 2003
- Juntunen, Marko (2008): Eurooppalaisen islamin järjestäytyminen ja auktoriteettien hajaantuminen. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.): *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 37–61.
- Maasilta, Mari; Raittila, Pentti & Rahkonen, Juha (2008): *Islam suomalaisissa joukkoviestimissä*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- MacDonald, Andrea (1998): Uncertain Utopia: Science Fiction Media Fandom & Computer Mediated Consumption. Teoksessa Harris Cheryl & Alexander Alison (toim.): *Theorizing Fandom: Fans, Subculture and Identity*. Cresskill, New Jersey: Hampton Press, 131–152.
- Mandaville, Peter (2001): Reimagining Islam in Diaspora: The Politics of Mediated Community. *International Communication Gazette* 63 (2-3), 169–186.
- Mandaville, Peter (2003): Communication and Diasporic Islam: A virtual Ummah? Teoksessa Karim Karim (toim.): *The Media of Diaspora*. Lontoo: Routledge, 135–147.
- Martikainen, Tuomas (2008): Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.): *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: SKS, 62–84.
- Martikainen, Tuomas (toim.) (2006): *Ylirajainen kulttuuri: Etnisyys Suomessa 2000-luvulla*. Helsinki: SKS.
- McMillan, Sally ja Morrison, Margaret (2006): *Coming of Age with the Internet: A Qualitative Exploration*

- of How the Internet has Become an Integral Part of Young People's Lives. *New Media & Society* 8 (1), 73–95.
- Nikunen, Kaarina (2007): *Intermedial Practises of Fandom*. *Nordicom Review* 28 (2), 111–128.
- Nikunen, Kaarina (2008): *Emerging Transnational Sensibility among Migrant Teenagers: Lessons Learned doing Media Research in Multiethnic Classrooms*. Teoksessa Ingegerd Rydin & Ulrika Sjöberg (toim.): *Mediated Crossroads: Identity, Youth Culture and Ethnicity - Theoretical and Methodological Challenges*. Göteborg: Nordicom, 153–170.
- Noppi, Elina; Uusitalo, Niina; Kupiainen, Reijo & Luostarinen, Heikki (2008): *Mä oon nyt online: Lasten mediaympäristö muutoksessa*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Phillips, Angela; Eide, Elisabeth & Kunelius, Risto (toim.) (2007): *Transnational Media Events: The Mohammed Cartoons ja the Imagined Clash of Civilizations*. Göteborg: Nordicom.
- Raittila, Pentti ja Maasilta, Mari (2008): *Silmäyksiä islamin esittämiseen suomalaisessa mediassa*. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.): *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: SKS, 225–243.
- Rastas, Anna (2007): *Rasismi lasten ja nuorten arjessa: Transnationaalit juuret ja monikulttuuristuva Suomi*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Rastas, Anna; Huttunen, Laura & Löytty, Olli (toim.) (2005): *Suomalainen vieraskirja: Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino.
- Sedgwick, Mark (2000): *Marginal Muslims in Cyberspace: Traditionalists, New Communities and the Blurring of Distinctions*. Teoksessa Bjørn Olav Utvik ja Knut S. Vikør (toim.): *The Middle East in a Globalized World*. Bergen/Lontoo: Nordic Society for Middle Eastern Studies, 251–269.
- Shohat, Ella (1999): *By the Bitstream of Babylon: Cyberfrontiers and Diasporic Vistas*. Teoksessa Hamid Naficy (toim.): *Home, Exile, Homeland: Film, Media and the politics of place*. Lontoo: Routledge, 213–232.
- Siapera, Eugenia (2006): *Multiculturalism, progressive politics and British Islam online*. *International Journal of Media and Cultural Politics* 2 (3), 331–346.
- Sreberny, Annabelle (2005): *Not only, but also: Mixedness and Media*. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (3), 443–459.
- Suoninen, Annikka (2004): *Mediakielitaidon jäljillä: Lapset ja nuoret valikoivina mediankäyttäjinä*. Jyväskylä: Nykyluktuurin tutkimuskeskus.



Islam ja suomalaisuus – kommentteja suomalaiseen islam-keskusteluun

Saila Kujanpää

Muslimieja Euroopassa on asunut jo kauan, mutta vasta viime vuosikymmenten aikana muslimieista on tullut merkityksellinen osa länsieurooppalaisia yhteiskuntia. Muslimien nykyinen läsnäolo länsimaissa on tilanne, jolle ei ole vastaavuutta historiassa. Aikaisemmin ehkä kuviteltiin, että muslimien läsnäolo Euroopassa oli väliaikaista tai että he tulisivat lopulta ”sulautumaan” länsimaiseen elämäntapaan. Muslimit ovat tulleet jäädäkseen ja Euroopasta on tullut kotimaa heille samalla tavoin kuin kenelle tahansa peruseurooppalaiselle. Euroopassa ja länsimaissa asuminen ei ole saanut muslimieja unohtamaan omaa uskontoaan ja juuriaan, vaan se on korostanut niiden merkitystä heidän identiteetilleen. Toisaalta kymmenet tai jopa sadat tuhannet eurooppalaiset ovat hyväksy-

neet islamin uskonnokseen ja on syntynyt ns. muslimikäännynnäisten ryhmä, mikä on myös vaikuttanut islamin juurtumiseen Eurooppaan.

Islam on tullut osaksi myös suomalaista arkea ja yhteiskuntaa. Muslimieja Suomessa eivät edusta pelkästään pidempään täällä asuneet tataarit ja maahanmuuttajat, vaan koko ajan kasvavan ryhmän – varsinkin nuorten parissa – muodostavat suomalaiset muslimikäännynnäiset, ryhmä, jota ja josta on tähän asti vähemmän kuultu (Lehtinen 2004, 238). Suomalaisten islamiin kääntyneiden – tai palanneiden, kuten he itse mieluummin sanovat – määrää ei tarkalleen tiedetä, mutta tiedetään, että se on koko ajan kasvussa.¹ Tämä kehitys seurailee samanlaisia linjoja kuin tilanne Euroopassa ja länsimaissa yleisesti: islam



on maailman nopeimmin kasvava uskonto. ”Suomalainen islam” on vielä melko tuore ilmiö ja suomalaiset muslimit ovat vasta etsimässä omaa identiteettiään, mutta koska suomalaisten muslimien luku kasvaa koko ajan, on selvää, että suomalainen islam tulee kasvamaan yhä tärkeämmäksi ilmiöksi lähitulevaisuudessa.

Islamin yleistuminen Suomessa ja muslimien ”uusi läsnäolo” ovat vaikuttaneet siihen, että on syntynyt suurempi tarve dialogille muslimien ja ei-muslimien välillä ja islamin ymmärtämiselle uskontona. Tällä ”uudella läsnäololla” on oikeastaan kaksi puolta: toisaalta olisi tarve kasvattaa suomalaisten ei-muslimien tietoutta islamista, jotta välttyisi ennakkoluuloilta ja väärinymmärryksiltä. Toisaalta islam suomalaisessa (ja yleisesti länsimaaisessa) ympäristössä on vielä eräänlaisessa muotoutumisprosessissa. Islam sinänsä on universaali uskonto, jonka perusteet on asetettu Koraanissa ja profeetan sunnassa, mutta tavat, joilla sitä noudatetaan, ovat aina olleet enemmän tai vähemmän erilaisia eri aikoina ja erilaisissa kulttuurisissa konteksteissa. Suomalaisten kuten yleisesti kaikkien länsimaisten muslimien on täytynyt ruveta pohtimaan, kuinka tulkita islamia uudessa ympäristössä ja sovittaa islamilaiset käytännöt osaksi yhteiskuntaa, jossa eletään.

Vaikka islam on tullut näkyvämmäksi osaksi suomalaista arkea ja yhteiskuntaa kuin aikaisemmin, suomalaisen median välittämä kuva islamista on edelleen synkkä ja ennakkoluulojen värittämä. Tästä todistavat paitsi arkikokemus myös monet tutkimukset aiheesta.² Länsimaaisessa hegemonisessa diskurssissa islam on toiminut länsimaisten arvojen vastakohtana ja uhkaajana jo ristiretkien ajoista asti (Männistö 1999, 54–58). Nykyinen islam-diskurssi on yllättävän pitkälle tämän keskiaikaisen tradition jatketta, jossa islamiin on liitetty käsityksiä, jotka ovat usein sen koko olemukselle vastaisia. Länsimaaisessa diskurs-

sissa islam on päävoittoisesti nähty uhkana ja vihollisena, vaikka tarkempi tulkinta islamista ja sen lähteistä oikeastaan paljastaisikin islamin ja länsimaaisen ihmisen yhteiset arvot ja perinteet. Tätä on kuitenkin harvoin haluttu länsimaaisessa diskurssissa todistaa.

Sen sijaan, että puhuttaisiin islamista uskontona, sen korkeimmista arvoista, moraalisista säännöistä ja merkityksistä, joita se antaa ihmisen elämälle ja toiminnalle, lähes kaikki keskustelut islamista on sidottu terrorismin, väkivallan ja fundamentalismin teemoihin. Tällaisissa keskusteluissa ollaan usein täydellisen epätietoisia islamin alkuperäisistä lähteistä ja niiden hyväksytystä tulkinnasta. Sen lisäksi ollaan sokeita niille yhteiskunnallisille ja sosiaalisille konteksteille, jotka ovat usein varsinakin muslimeja koskevien konfliktien taustalla. Monesti jätetään huomioimatta, että erilaiset ongelmat ja kielteiset ilmiöt, jotka saattavat liittyä muslimeihin, ovat tiettyjen taloudellisten, sosiaalisten ja poliittisten tilanteiden ilmentymiä. Kysymättä tarkemmin, mitä on islam, leimataan nämä erilaiset ongelmat islamista johtuviksi.³ Tällaisia keskusteluja ohjaa usein tietämättömyys islamista uskontona ja lukemattomuus tai lukutaidottomuus suhteessa sen lähteisiin.

Islam on liitetty myös suomalaisessa mediadiskurssissa päävoittoisesti negatiivisiin mielikuviin. Islamin maailma on ikään kuin tuntematon ja länsimaaiselle ihmiselle käsittämätön. Islam, joka sääntöineen ja ohjeineen säätelee muslimin elämää, on itse takapajuisuuden ilmentymä ja täysin ”länsimaaisille arvoille”, kuten sananvapaudelle, demokratialle ja yksilönvapaudelle, vastainen. Keskusteluissa islamista ei niinkään pyritä perehtymään islamin lähteisiin ja juuriin ja ymmärtämään niitä, vaan islam nähdään alusta pitäen ”suomalaisuudelle” tai ”länsimaaisuudelle” vastaisena. Harvoin pyritään välittämään autenttista kuvaa islamista, ja kuten **Teemu Taira** (2008, 200) on osuvasti huomautta-



nut, median välittämän islam-kuvan kautta pyritään pikemminkin peilaamaan omaa ”suomalais-länsimaista identiteettiä”. Islam nähdään vastakohtana ”suomalaisuudelle” ja määrittelemättä tarkemmin, mitä oikeastaan on ”islam” tai ”suomalaisuus” tai ”länsimaiset arvot” näiden käsitteiden alle luetaan asioita, joiden halutaan tai ei haluta kuuluvan omaan identiteettiin ja minäkuvaan.

Tällainen diskurssi, jossa islamilainen ja länsimainen ajattelutapa nähdään jotenkin olemukseltaan toisilleen vastakkaisina, on hyvin ongelmallinen, varsinkin jos ei tarkkaan määritellä, mitä tarkoitetaan milloinkin ”islamilaisella” ja ”länsimaisella”. On totta, että tietyt ilmiöt islamissa ovat tietyille länsimaisille käytännöille vastaisia, mutta tästä ei voi vielä päätellä vihamielisyyttä islamin ja ”länsimaisuuden” välillä. Sitä paitsi ”länsimainen elämäntapa” on jo itsessään niin laaja käsite, että sen sisälle mahtuu paljon ajattelu- ja elämäntapoja, jotka ovat toisilleen vastakkaisia. Miksi esimerkiksi erilaiset itämaiset meditaation ja joogan muodot nähdään länsimaissa hyväksyttävänä ja jopa ihanteellisina elämänfilosofioina, mutta islam, johon kuuluu myös tärkeänä osana *tasawwuf*,⁴ nähdään vain ja ainoastaan länsimaiselle ajatusmaailmalle vastakkaisena?

Tarkat seuraajat ja aiheen parissa työskentelevät tiedostavat, että kyse ei ole niinkään islamin ja lännen konfliktista, vaan puhettavasta joka rakentaa eripuraisuutta näiden kahden välille. Keskusteluissa, joissa nähdään islam ja länsimaisuus yhteen sopimattomina, ei useinkaan ole vaivauduttu määrittelemään edes pääkäsitteitä, joilla operoidaan. Mitä oikeasti on islam? Mitä oikeastaan sisältyy käsitteeseen länsimaisuus? Tarkemmin katsottuna ”islam” ja ”länsimaisuus” tai suomalaisessa diskurssissa ”suomalaisuus” ovat käsitteitä, jotka viittaavat alusta alkaen erilaatuisiin kohteisiin. Islam on uskonto, kun taas ”länsimaalaisuus” tai ”suomalaisuus” kulttuuri. Islamia voi näin

ollen verrata esimerkiksi kristinuskoon tai juutalaisuuteen, muttei suomalaiseen kulttuuriin. Samoin taas suomalaista kulttuuria voi verrata vaikka arabialaiseen tai indonesialaiseen kulttuuriin, muttei islamiin.

Paitsi käsitteiden tarkempi määrittely myös arkikokemus kumoaa helposti väitteet islamin ja länsimaisuuden tai suomalaisuuden yhteensopimattomuudesta. Toisaalta Suomesta on tullut kotimaa lukuisille muslimille ja toisaalta lukuisat suomalaiset ovat löytäneet islamista vastauksia elämänsä suuriin kysymyksiin ja ”palanneet” islamiin.⁵ Lukuisille ihmisille on täysin tavallinen arkikokemus se, että he ovat sekä muslimeita että ”länsimaalaisia”. Myös eurooppalaisen muslimioppineiston tärkeimmäksi aiheeksi on tullut pohtia islamin tulkintaa eurooppalaisessa kontekstissa (Ramadan 1999, 2004). Jos länsimaisen elämän- ja ajattelutavan ja islamin välillä olisi jokin sovittamaton konflikti, tällaisia ilmiöitä ei kai olisi, eikä olisi niin suurta pyrkimystä islamin integroitumiselle eurooppalaiseen yhteiskuntaan.

Käsitteiden selventäminen ei olisi tärkeää pelkästään suomalaiselle yleisölle sen pyrkimyksessä ymmärtää islamia vaan myös muslimille itselleen, jotka toisinaan ovat sortuneet itsekään katsomaan itseään huonosti määriteltyjen käsitteiden värittämästä ”väärityksestä peilistä”. Muslimit, jotka ovat syntyneet ja kasvaneet länsimaisessa ympäristössä, joutuvat itsekään usein ”selvittelemään välejänsä islamiin”, toisin sanoen tutkimaan erilaisia tulkintoja uskonnostaan kyetäkseen perustamaan oman uskonnollisen elämänsä vakaalle pohjalle. Tämä koskee paitsi maahanmuuttajien toisia ja kolmansia sukupolvia, jotka ovat kasvaneet yhteiskunnassa, jossa islam on poikkeus ja kaikkia sen käytäntöjä joudutaan aina vertaamaan ei-islamilaisiin käytäntöihin, myös suomalaisia islamiin palanneita, jotka ovat monesti löytäneet islamin oman henkisen etsintänsä, opiskelun ja lukemisen kautta.



Vaikka islam on heille tietoinen valinta, he ovat monesti ymmällään erilaisten tulkintojen ja mielipiteiden paljoudessa sen suhteen, miten heidän tulisi sovittaa uusi uskontonsa heidän jokapäiväiseen elämäänsä.

Suomalaisessa islam-keskustelussa olisi pyrittävä rakentamaan ymmärrystä islamista uskontona ja kokonaisvaltaisena elämäntapana. Sen sijaan, että rakennetaan käsittämättömyyden verhoa islamin ympärille ja vastakkaisuutta islamin ja ”hyvän suomalaisuuden” tai ”länsimaisten arvojen” välillä, tulisi palata näiden käsitteiden lähteille ja rakentaa keskustelua niistä käsin. Sen lisäksi, että tulisi perehtyä tarkemmin islamin autenttisiin lähteisiin, olisi myös kyettävä kommunikoimaan tarkemmin omaa länsimaista positiota. Mitä ovat länsimaiset arvot, joihin niin usein vedotaan, ja mihin ne perustuvat? Ovatko ne todella ristiriidassa islamin kanssa? Usein nämä ”länsimaiset” arvot on yhtä pinnallisesti ymmärretty, kuin islamkin. Oman kulttuurin, identiteetin ja juurien tunteminen on kuitenkin avain minkä tahansa ”toisen” tuntemiseen.

Islam-keskusteluissa tulisi turvautua islamin autenttisiin lähteisiin ja tärkeissä kysymyksissä laajasti tunnustettujen oppineiden lausuntoihin. Todellisten ongelmien ratkaisussa tarvitaan tietoa islamin perusteista, sen lähteistä ja hyväksytyistä tulkinnoista ja näiden tuntemus edellyttää syvää oppineisuutta. Suomesta islamin oppineita ei juuri löydy, mutta Euroopan suuremmista maista kyllä. Olisi hyvä muistaa, ettei islam perustu yksittäisille tulkinnoille, vaan sen perusteet on asetettu Koraanissa ja profeetan sunnassa, joita on tulkittu puolentoista vuosituhannen ajan islamin oppineiden toimesta. Islam on laaja traditio, jolla on vahvat historialliset juuret ja sitä tulisi pyrkiä ymmärtämään kokonaisuudessaan, ei niinkään yksittäisiä näkökan-

toja, mikä usein lisää hajaannusta ja toisaalta saattaa ajaa keskittymään toissijaisiin asioihin ennen kuin perusasiat ovat tiedossa.

Yksi tärkeimmistä edellytyksistä islamin paremmalle ymmärtämiselle ja samalla sen integroitumiselle suomalaiseen yhteiskuntaan olisi islamilaisen koulutuksen kehittäminen. Tämä varmistaisi sen, että suomalaisilla muslimiella olisi tulevaisuudessa mahdollisuus saada luotettavaa opetusta omasta uskonnostaan suomen kielellä ja siten aineksia oman uskonnollisen identiteetin luomiseen ja ylläpitoon. Tämä mahdollistaisi myös sen, että olisi suomea puhuva muslimioppineisto, joka kykenisi ”tulkkaamaan” islamia suomalaiselle yleisölle ja näin ollen myös toimimaan kehittävässä yhteistyössä suomalaisen yhteiskunnan kanssa. Toisaalta se myös estäisi mielivaltaisuudelta, joka nykyään vallitsee; melkein kuka tahansa voi toimia moskeijan imaamina tai opettaa islamia kouluissa.

Suomessa, kuten kaikkialla Euroopassa, eletään eräänlaisessa murrosvaiheessa. Vaiheessa, jossa islam on tulossa tärkeäksi osaksi yhteiskuntaa, sen tapoja ja käytäntöjä. Tämä vaatiikin paljon työtä eri osapuolilta – sekä muslimeilta että ei-muslimeilta – jotta voitaisiin saavuttaa avointa keskustelua, joka taas mahdollistaisi käytännön ongelmien helpomman ratkaisun. Muslimit tulisi ottaa yhä enemmän mukaan suomalaiseen julkiseen keskusteluun. Todellinen keskustelu edellyttää kuitenkin, että kummallakin osapuolella on oikeus ei vain puhua, vaan tulla myös kuulluksi. Suomalaisten muslimien roolia ei myöskään tulisi väheksyä: he, jos ketkä pystyisivät toimimaan ymmärrettävinä tulkkeina ”islamilaisen maailman” ja ”suomalaisten arvojen” välillä, ovathan he useimmiten joutuneet raivaamaan tiensä näiden kahden arvomaailman välillä ja etsimään tietänsä viidakossa, jota vasta harvat ovat kartoittaneet.

Viitteet

¹ Arvioitu määrä on noin 800–1000, joista 70 prosenttia olisi naisia (Martikainen 2008, 71–72).

² Tuoreessa *Islam Suomessa* -teoksessa peräti kolme artikkelia käsittelee suomalaisen median välittämää islam-kuvaa (Creutz-Kämpfi 2008; Raittila & Maasilta 2008; Taira 2008). Hyvä tutkimus aiheesta on myös Anssi Männistön väitöskirja (1999).

³ Tästä ilmiöstä on puhuttu ”uskonnollistamisena”. Kaikkia muslimeja koskevia uutisia tarkastellaan aina uskonnon prisman läpi (Martikainen 2008, 8, 66–68).

⁴ Islamilaisen tiedon perinne, joka keskittyy ihmisen henkiseen kehitykseen.

⁵ Tämä ilmaus perustuu islamilaiseen traditioon, jonka mukaan kaikki ihmiset syntyvät luonnolliseen tilaan (*fitra*). Islam on uskonto, joka vastaa ihmisen luonnollista uskoa. Siksi siihen ”palataan”, ei ”käännyttä”.

⁶ Islamin opetuksen heikkoon tilaan Suomen kouluissa herättiin viime vuoden keväällä. (Helsingin Sanomat 14.3.2008)

Kirjallisuus

Creutz-Kämpfi, Karin (2008): Islam Suomen ruotsinkielisissä sanomalehdissä. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.): *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: SKS, 244–265.

Helsingin Sanomat 14.3.2008. Suomessa on vain yksi pätevä islamin opettaja.

Kouros, Kristiina ja Villa, Susan (toim.) (2004): *Ihmisoikeudet ja islam*. Helsinki: Like.

Lehtinen, Isra (2004): *Suomalaiset muslimit: Käännyneiset tai islamiin palanneet*. Teoksessa Kristiina Kouros & Susan Villa (toim.): *Ihmisoikeudet ja islam*. Helsinki: Like, 236–246.

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

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

Männistö, Anssi (1999): *Islam länsimaisessa hegemonisessa diskurssissa: Myyttis-ideologinen ja kuva-analyttinen näkökulma sivilisaatioiden kohtaamiseen*. Tampere: Rauhan- ja konfliktitutkimuskeskus.

Raittila, Pentti ja Maasilta, Mari (2008): *Silmäyksiä islamin esittämiseen suomalaisessa journalismissa*. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.): *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: SKS, 225–243.

Ramadan, Tariq (1999): *Att vara europeisk muslim: Islamiska källor i ett europeiskt sammanhang*. Tukholma: Alhambra.

Ramadan, Tariq (2004): *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press.

Taira, Teemu (2008): *Islamin muuttuva julkisuuskuva: Tapauksitutkimus Helsingin Sanomista 1946–1994*. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.): *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: SKS, 200–224.



Floya Anthiaksen haastattelu uskonnon ja monikulttuurisuuden suhteesta

Veronika Honkasalo (haastattelu ja käännös englannista)

Miten sijoittaisit itsesi etnisten suhteiden ja nuorisotutkimuksen kenttään? Nojaatko feministisestä tutkimuksesta ja jälkikolonialistisista teorioista virinneisiin keskusteluihin (vai johonkin muuhun) ja miten kuvailisit sisääntuloasi näiden teemojen pariin?

Työni keskittyy niihin tapoihin, miten sosiaalisissa suhteissa erilaisuus ja identiteetti luovat rajoja ja hierarkioita. Ajattelen, että erilaiset ideat ja käytänteet rakentavat ihmisryhmien välille rajoja ”meihin” ja ”heihin”, joihin puolestaan vaikuttavat alemmuuteen, alistamiseen, epätasa-arvoon ja syrjäytymiseen liittyvät tavat ja arvostukset. Toisin sanoen, nämä rajat pohjautuvat valtarakenteisiin. Samaa aikaan sekä ”me” että ”he” ovat monimutkaisia ja päällekkäisiä kategorioita, sillä olemme itse osa sekä ”meitä” että ”heitä” eri ajanjaksoina ja eri sosiaalisissa tilanteissa. Tietenkin jotkut meistä ovat vankkumattomammin osa ”meitä” kuin ”heitä” ja toisin päin ja nimenomaan tämä seikka on minusta tärkeää.

Sosiaaliin jakoihin perustuvat ideat ja käytännöt ilmenevät myös representaatioissa ja kulttuurisissa ja materiaalisissa muodoissa.

Ne liittyvät myös kokemuksellisiin ja subjektiivisiin ymmärrystapoihin ja ovat läsnä institutionaalisissa ja organisaatioiden kehyksissä. Tästä näkökulmasta katsottuna työssäni etnisyys ja rasismi määrittyvät ennen kaikkea rajanvedoiksi, joihin vaikuttavat erityisesti kamppailut vallasta ja resursseista.

Suhteessa nuoriin ja etnisyyteen minua kiinnostaa erityisesti ne tavat, joissa etnisyys ei muodosta yhtenäisiä kategorioita (esimerkiksi etniset ryhmät, joilla on yhtenäinen kulttuuri tai yhteiset intressit), vaan joissa etniset ryhmät ja nuoret voidaan jakaa monin eri perustein. Kyse ei siten ole vain etnisten ja rodullistettujen erojen läsnäolosta nuorten keskuudessa, vaan myös luokasta, sukupuolesta ja paikallisista erilaisuuksista. Olen keskittynyt työssäni painottamaan sitä, että erilaiset sosiaaliset jaot, jotka muodostavat rajanvetoja ja hierarkioita (kuten esimerkiksi etnisyys, sukupuoli, luokka ja sukupolvi) risteilevät sosiaalisissa suhteissa ja sosiaalisten toimijoiden kokemuksissa ja subjektiviteeteissa. Samalla ne risteilevät myös rakenteellisina tekijöinä, jotka vaikuttavat ihmisten elämään. Siten olen työssäni keskittynyt viime aikoina argumentoimaan sen puolesta, että sosiaalisia jakoja tarkasteltaisiin ”poikkipaikallistettuina” (engl. translocation). Tällä tarkoitan sitä, että jaot



ovat punoutuneet kuulumiseen ja epätasa-arvoon pohjautuviin sosiaalisiin suhteisiin. Olen korostanut sitä, että ihmiset on asetettu hyvin monitasoisiiin ja ajoittain ristiriitaisiin tilanteisiin sen suhteen miten sukupuoli, etnisyyt, luokka ja sukupolvi vaikuttavat heihin ja heidän toimijuuteensa.

Miten olet käsitellyt uskontoon, uskonnollisuuteen ja nuoriin liittyviä kysymyksiä omassa työssäsi ja minkälaisia haasteita (teoreettisia tai metodologisia) olet kohdannut?

Omassa työssäni olen lähestynyt uskontoa ja uskonnollisuutta siitä näkökulmasta, että ne pohjautuvat ”poliittiseen” uskonnon ymmärrykseen. Tämä tarkoittaa sitä, etten ymmärrä uskontoa kokonaisuutena opinkappaleita tai uskomuksia, vaan pikemminkin yhtäältä kamppailun ja vastustamisen tapoina ja toisaalta joukkona käytänteitä ja ideoita, jotka voidaan liittää erilaisiin poliittisiin projekteihin kiinnittyvinä ”resursseina”. Näitä projekteja voivat ajaa joko hegemoniset tai valtaapitävät ryhmittyvät ylläpitääkseen tai laajentaakseen valta-asemaansa, tai niitä voidaan käyttää resursseina yhteiskunnan vähemmän valtaapitävien toimesta. Pohjois-Irlanti ja Kypros ovat hyviä esimerkkejä siitä, miten erilaiset uskonnolliset opinkappaleet - yhtäältä protestanttien ja katolilaisten välillä Pohjois-Irlannissa ja toisaalta ortodoksikristittyjen ja muslimien välillä Kyproksella - eivät kerro meille paljoakaan näiden alueiden konflikteista ja hajaannuksesta. Sen sijaan meidän pitäisi keskittyä tarkastelemaan, miten uskonto on sisällytetty konfliktiherkkiin nationalismiin muotoihin, suurvaltojen ja paikallisten poliittisten eliittien tavoitteisiin ja luokkaepätasaarvoon.

Eri yhteisöt voivat hyödyntää uskonnollisia liikkeitä tai fundamentalistisia käytänteitä ja uskomuksia, jos ne kokevat puolustus-

kannalla olevan asemansa uhatuksi tai jos ne on asetettu globaalisti ja paikallisesti erittäin epätasa-arvoiseen asemaan. Myös valtion toimet voivat vaikuttaa siihen, että yhteisöt marginalisoituvat, jos niihin sisältyy eri sääntöjä riippuen siitä, onko kyseessä valta-asemassa oleva uskonto vai ei-kristillinen yhteisö (esim. säännöt, jotka koskevat kristinuskoon liittyvää jumalanpilkkaa). Se, ettei yhteisöillä ole edustavaa ääntä on myös yksi tekijä, samoin rasismiin ja muihin syrjinnän muotoihin liittyvät kokemukset.

Uskontoa voidaan hyödyntää myös sukupuoleen ja patriarkalisuuteen liittyvässä kontrollissa. Uskontoa hyödynnetään varsinkin haluttaessa oikeuttaa naisten alistaminen. Tämä toimii sen oletuksen varassa, että miehet ja naiset ovat erilaisia sekä heidän ominaisuuksiensa että luonnollisten rooliensa perusteella (äiteinä ja vaimoina naiset määritellään useimmiten perheen miesten ja ”yhteisön” kontrollin alaisiksi). Tämä ei päde ainoastaan niin sanottuihin fundamentalistisiin uskontoihin, vaan myös sosiaalisiin suhteisiin yleisemmin. Kaikkiin yhteiskuntiin sisältyy suuremmassa tai pienemmässä mitakaavassa naisten sorto ja alistaminen, vaikkakin eri muodoissa ja käytänteissä, jolloin lopputulokset saattavat olla erilaisia. Islamissa esimerkiksi naisten alistaminen saattaa ilmetä naisten seksuaalisuuden tiukkana valvontana, pukeutumissääntöinä tai joskus pakkoavioliittoina. Kreikkalaisortodoksisella Kyproksella kirkon opit ovat usein määränneet, että naiset ovat miehiä epäpuhtaampia, eikä heidän siten tulisi käydä kirkossa kuukautisten aikana tai että heidän tulisi elää säädyllisesti kihlaukseen tai avioliittoon asti (mikä nykyään on tosin harvinaista). Maissa kuten Isossa-Britanniassa hegemoniset uskonnolliset määräykset eivät ole yhtä ohjailevia, mutta ne pohjautuvat edelleen kaavaan, jonka mukaan naisen tulee huolehtia kodista ja uskonnollisuuden jatkuvuudesta. Erityisesti ajattelutavat, jotka



liittyvät seurusteluun ja rakkauteen saattavat liittyä nuorten elämään pakottavasti ja naiset saattavat kokea ne alistaviksi. Vaikka tämä ei välttämättä liity suoranaisesti uskontoon, se osoittaa, että naisten alistaminen on kulttuurinen ja sosiaalinen ilmiö ja että uskonnolliset säännöt saattavat vaikuttaa vallanharjoittamiseen toisinaan voimakkaammin, toisinaan heikommin.

Britanniassa käsite ”moniuskoisuus” (engl. multi-faithism) on viime aikoina esitetty julkisessa ja poliittisessa keskustelussa ”monikulttuurisuus” sanan korvikkeeksi. Nira Yuval-Davisin mukaan sana on soluttautunut myös osaksi arkiajattelua. Minkälaisia seurauksia ajattelet, että tällä keskustelulla on etnisten suhteiden ja nuorisotutkimukseen?

Väittäisin, että keskittyminen moniuskoisuuteen on sekä seurausta monikulttuurisuuskeskustelun heikkenemisestä erityisesti 9/11 jälkeen että tulosta siitä kritiikistä, jonka mukaan monikulttuurisuus johtaa rinnakkaisten ja toisistaan erillään olevien yhteisöjen yleistymiseen. Tämä kehitys puolestaan liittyy siihen eurooppalaisten valtioiden anti-islamilaisten rasismien ja valvonnan yleistymiseen, jotka puolestaan yhdistyvät siihen, että usko ja uskonto nähdään yhä useammin sosiaalisten konfliktien ja ”terrorismin” uhan syinä. Kaikkein näkyvimpiä tuntuvat olevan ne ajattelutavat, joissa korostuu ajatus uskon olemuksesta itsestään selvänä lähtökohtana tai joissa luonnollistetaan yhteisöjä niiden uskonnollisiin identiteetteihin liittyen ja väaristellään uskoon ja uskonnollisten tapojen syitä konflikteihin, sen sijaan, että ajateltaisiin, miten nämä yhteisöt pohjautuvat rakenteellisiin valtasuhteisiin (joissa käytänteet ovat pikemminkin muuttuvia kuin pysyviä). Esimerkiksi Britannian määrittäminen ennen kaikkea moniuskoiseksi peittää alleen

monia muita erilaisuuksia ja yhteisöllisyyksiä, jotka liittyvät sosioekonomiseen asemaan, kulttuuriseen representaatioon, koulutuksellisiin saavutuksiin, sukupuoleen ja poliittisiin saavutuksiin.

Omien kokemusteni mukaan monet nuorisotutkijat, jotka eivät tule uskontotieteen tai uskonnon tutkimuksen parista, kokevat vaikeaksi käsitellä uskontoon liittyviä kysymyksiä sekä eettisestä että metodologisesta näkökulmasta. Kysymys kuuluu, miten kysyä uskonnosta ja tarkastella uskontoa ja nuoria ilman että ottaa uskonnon itsestään selväksi lähtökohdaksi esimerkiksi silloin kun tutkii maahanmuuttajataustaisia nuoria?

Kyllä, tämä on iso kysymys. Jos kysyt uskonnosta suoraan, saatat samalla korostaa uskonnon merkitystä informanttiesi elämässä, vaikka se ei olisi siinä millään tavalla läsnä. Tai saatat kysyä uskonnosta siten, että oletat, että he ovat uskonnollisia, tai normatiivisesti, että heidän tulisi olla uskonnollisia. Sama ongelma on olemassa silloin, kun tiedustellaan etnisen identiteetin merkitystä nuorten elämässä ja kysymme heiltä esimerkiksi ”mihin tunnet kuuluvasi”? Oletat ikään kuin, että heillä on vastaus valmiina ja että näin heidän tulee ajatella. Itse asiassa tämä on hyvin monimutkainen kysymys ja nuoret saattavat monesti kokea, että he ovat pakotettuja määrittelemään itsensä tavalla tai toisella. Mielestäni sensitiiviset biografis-narratiiviset menet, joissa ei suoraan lähdetä liikkeelle tämänkaltaisista oletamuksista ja jotka mahdollistavat sen, että nuoret voivat kertoa vapaasti heitä koskevista asioista, ovat paljon parempia työkaluja, kun halutaan paljastaa, miten nuoret positioivat itsensä suhteessa yhteiskuntaan. Nämä menet, joissa ei suoraan lähdetä liikkeelle, mahdollistavat myös sen, että nuoret voivat samalla kertoa itselleen tärkeistä kokemuksista laajemmin.



Yhdistelmä maahanmuuttajanuoret ja uskonto määritellään usein nimenomaan islamiin liittyväksi kysymykseksi. Miten olisi mahdollista keskittyä uskontoon, monikulttuurisuuteen ja identiteettiin moniulotteisemmasta näkökulmasta? Kirjoitat artikkelissasi *Translocational Belonging, Identity and Generation* (Finnish Journal of Ethnicity and Migration 4 (1): 6–15), että ”Identiteetissä ja kuulumisessa on kyse rajoista mutta myös hierarkioista, jotka ovat olemassa sekä rajojen sisällä että niiden välissä. Mutta rajat eivät koskaan ole pysyviä; ne ovat osa poliittista toimintaa. Etniseen erilaisuuteen liittyvät konstruktiot eivät ole riippumattomia luokasta, sukupuolesta, poliittisesta vakaumuksesta tai uskonnosta. Nämä identiteetit ovat aina ristikkäisiä”. Miten käsitellä tätä intersektionaalista seikkaa nuorisotutkimuksessa?

Feministien keskuudessa on tällä hetkellä iso väittely siitä, miten intersektionaalisia näkökulmia tulisi operationalisoida (monikko on tässä tarkoituksenmukainen, sillä intersektionaalisia suuntauksia on monia lähtien post-struktuaalisesta marxilaiseen). Asetelma on monimutkainen, sillä aluksi meidän on lähdettävä liikkeelle siitä, miten ymmärrämme sellaiset kategoriat kuten sukupuolen, etnisyyden, rodun, luokan, sukupolven jne. Esimerkiksi sukupuoli saattaa viitata yksilöistä muodostuviin ryhmiin, joita määrittää biologiseen eroon pohjautuva sosiaalinen konstruktiio tai kyse voi olla rakenteellisista prosesseista, jotka vastaavat tuon erilaisuuden taustalla olevien syiden ominaisuuksiin. Joku saattaa olla kiinnostuneempi rakenteista ja sosiaalisista suhteista ja käsittelee sukupuolittuneita prosesseja näiden seurauksina. Tietenkään nämä määrittelytavat eivät sulje toisiaan pois, mutta osoittavat sen, että meidän on lähdettävä aluksi liikkeelle kategorioiden määrittelyistä ennen kuin voimme ymmärtää,

miten intersektionaaliset kehykset toimivat. Joissakin poststruktuaalisissa analyyseissa kategoriat kuten sukupuoli, etnisuus ja luokka ovat niin erotettuja toisistaan, etteivät ne enää ole merkityksellisiä ja sen sijaan voimme ainoastaan analysoida irrallisia ja paikallisia käytäntöjä. Olen ollut kriittinen sen suhteen, että ensinnäkin sukupuoli, etnisuus ja luokka muodostaisivat jotenkin erilliset ryhmänsä, sillä silloin ajattelemme helposti, että näiden ryhmien edustajat ovat muuttumattomia. Olen myös kritisoinut tapaa, jonka avulla etsitään absoluuttista määrää hybridejä ryhmiä yhdistämällä sukupuoli, etnisuus, luokka ja sukupolvi (esimerkiksi nuoret pakistanilais- ja työväentaustaiset työttömät sinkkuäidit). Kun pyrimme luomaan intersektionaalisia kategorioita, mahdollisia yhdistelmiä on niin monia, että variaatioiden määrä voi loppujen lopuksi kasvaa yhtä suureksi kuin on yksilöitä. Siksi voimme lähestyä asiaa kahdella eri tavalla. Ensimmäisen tavan mukaan lähdemme liikkeelle yksilön narratiivisesta elämäkerrasta ja työskentelemme niin, että tarkastelemme taaksepäin suuntautuen, miten identiteettiin liittyvät sosiaaliset suhteet ja epätasa-arvo ovat juurtuneita näissä kertomuksissa. Toinen tapa on aloittaa tarkastelu rakenteellisista epätasa-arvon tiloista ja riippuvuuksista, kuten työttömyydestä, köyhistä, poliittisesti aliedustetuista, niistä, joilta puuttuvat kansalaisoikeudet jne. Sen jälkeen voi tarkastella sitä, miten nämä ovat sukupuolittuneita sekä etnisyyteen ja luokkaan liittyviä. Molemmat tavat ovat monimutkaisia ja meidän on uhrattava enemmän aikaa kuin aikaisemmin siihen, että teoretisoimme ja analysoimme vakavasti näitä erilaisia rajoihin liittyviä kategorioita ja hierarkioita. Jos emme tee näin, niin intersektionaalisuudesta uhkaa tulla tyhjä merkittäjä ymmärrystä auttavan työkalun sijaan.

Onko mielestäsi mitään erityisiä poliittisia tai eettisiä kysymyksiä, joihin tutkimuksen

**tulisi keskittyä erityisesti nyt kun uusoi-
keistolaisuus ja anti-islamilainen liikeh-
dintä nostavat päätään Euroopassa? Toisin
sanoen: miten tutkijoiden pitäisi käsitellä
näitä kysymyksiä ja työskennellä rasistisia
ideologioita vastaan?**

Jokainen tutkimus ja teoreettinen interventio on myös poliittinen teko. Käsitteiden ja kysymystemme kautta luomme myös sosiaalista todellisuutta. Uskon, että tutkijoiden tehtävänä on toimia siten, että pyrimme purkamaan essentialistista ajattelua ja käsitteitä ja ottaa selville, minkälaisia erilaisuuden muotoja on olemassa, eikä vain keskittyä erilaisuuteen sinällään. Sen paljastaminen, että rajoihin ja hierarkioihin liittyvät käytänteet ovat paikotellen monimutkaisia ja ristiriitaisia, on tärkeä tehtävä, joka ei ainoastaan osoita moninaisten identiteettien olemassaoloa, vaan myös sen, että valta on rakenteellista ja että toimijoilla on erilaiset mahdollisuudet, olivat nämä sitten yksilöitä tai ryhmiä, harjoittaa toimijuuttaan näiden rakenteiden puitteissa. Sosiaalitieteet tarjoavat välineitä kyseenalaistaa fundamentalistisia uskomuksia ja käytänteitä ja paljastavat, mitä sosiaalista elämää koskevien luonnollistettujen ymmärrystapojen takana on. Marxin ideologiaan liittyvä tavoite, johon liittyy ajatus ”camera obscurasta”, vaatii, että katsomme ilmiöiden taakse paljastaaksemme sosiaalisen elämän monimutkaisuuden ja niihin sisältyvät valtarakenteet. Tämä on yksi Marxin työn keskeisiä panoksia, johon meidän tulisi keskittyä.

Floya Anthias

Floya Anthias toimii sosiologian ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden professorina Roehamptonin yliopistossa Englannissa. Hänen kiinnostuksen kohteinaan ovat olleet erityisesti identiteettiin, nuoriin, sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen ja epätasa-arvoon, monikulttuurisuuteen, etnisyyteen ja sukupuoleen liittyvät kysymykset.

Anthiaksen keskeisiin teoksiin kuuluvat mm. *Racialised boundaries: race, nation, colour, class and the anti racist struggle* (Routledge 1993) ja *Rethinking antiracisms: from theory to practice* (Routledge 2002).

Floya Anthias oli yksi Nuorisotutkimuspäivien pääpuhujista Helsingissä syksyllä 2008. Sähköpostiosoite: F.Anthias@roehampton.ac.uk

Nuoria muslimeita Norjassa

Tuomas Martikainen

Christine M. Jacobsen (2006): *Staying on the Straight Path: Religious Identities and Practices among Young Muslims in Norway*. Universitet i Bergen. 2006. 395 s.

Staying on the Straight Path on norjalaisen antropologin **Christine Jacobsenin** väitöskirja. Kirja käsittelee kahden norjalaisen musliminuorisajärjestön aktiiveja ja heidän käsityksiään islamista ja muslimina elämisestä Norjassa. Yhdistykset ovat Norges Muslimske Ungdom ja Muslimske Studentsamfunn. Kirjan punaisena lankana on nuorten muslimien uskonnolliseen identiteettiin ja uskonnon käytäntöön liittyvät diskurssit. Kirja jäsenyy osaksi nopeasti kasvavaa kirjallisuutta maahanmuuttajataustaisista nuorista ja eurooppalaista islam-tutkimusta. Tekijä määrittelee paikakseen eurooppalaisen islamin antropologian.

Jacobsen lähestyy tutkimuskohdettaan historiallisen mutta alati muuttuvan ”diskursiivisen islamin” näkökulmasta, jolla hän

pyrkii välttämään uskonnon essentialisoimista ja jättämään tilaa haasteltujen omille äänille ja ajatuksille. Keskeisinä menetelminä ovat haastattelut ja osallistuva havainnointi, siis perinteistä antropologiaa ja varsin tyyppillistä aikamme kulttuurintutkimusta. Lisäksi mukana on jossain määrin tekstuaalista aineistoa, kuten sanomalehtiä ja internet-materiaalia.

Teoreettinen patteristo on laaja. Kirjoittaja liikkuu vaivattomasti ajankohtaisen islam-, maahanmuutto-, globalisaatio-, transnationaalisuus- ja monikulttuurisuustutkimuksen kentällä. Lisäksi siinä on mausteena ripaus foucault’laista hallintatutkimusta. Keskeisiä lähtökohtia ovat tunnistamisen politiikka (engl. politics of recognition), identiteetit, yksilöllistyminen, uskonnollisten auktoriteettien murros ja uskonnollisen ”Minän” tuottaminen. Nämä käsitteet Jacobsen asettaa sukupolvittuneen ja yllirajaisen norjalaisen islamin maailmaan.

Kirjan myötä tulee selväksi haasteltujen nuorten luova uskonnollinen ajattelu ja toiminta, joka ammentaa juurensa vanhempien ja moskeijoiden islamin opetuksesta, mutta jatkuu siitä edelleen omaehtoiseen etsintään

yhdessä ikätoverien kanssa sekä kirjallisuuden ja internetin välityksellä. Nuoret tekevät selvän eron vanhempiensa ”kulttuurisen” ja ”etnisen” sekä oman ”autenttisen islamin” välille. Näin he luovat tilaa arvioida uskonnollisten perinteiden merkityksellisyyttä omalle elämälleen.

Uskonnon yksilöllinen tulkinta ja perinteisten auktoriteettien kyseenalaistaminen ei silti johda täydelliseen erkaantumiseen vanhempien perinteestä. Jacobson korostaa jatkumoa ja muutosta, eikä aliarvioi sosiaalisen ja ryhmäpaineen merkitystä lopullisille valinnoille. Kiinnostava yksityiskohta on laaja pohdinta huivinkäytön merkityksestä, jossa monet nuoret tytöt ja naiset kokeilevat sitä jossain vaiheessa, ja hapuilevat eri käytäntöjen välillä. Musliminaisen pukeutuminen ja erityisesti huivi ovat viime vuosikymmeninä politisoituneet, mutta naisten tulkinnat siitä vaihtelevat suuresti. Silti vasta pukeutumalla huiviin he tuntevat kokevansa sen vaikutuksen kokonaisuudessaan.

Kirjan teemoista yksilöllistyminen ja uskonnollisten auktoriteettien murros jäävät sitomatta aihepiiriin uskontososiologiseen keskusteluun, jota voi pitää pienenä puutteena. Kyseiset teemat ovat olleet sekularisaatioteorioiden polttoainetta jo 1960-luvulta lähtien ja olisin mielelläni tutustunut Jacobsenin näkemyksiin niistä. Puute ei tosin ole yllättävä, sillä jostain syystä maahanmuuttajien ja valtaväestön uskonnollisen elämän tutkimukseen käytetyt teoreettiset traditiot eivät usein kohtaa. Tematiikka tulee kuitenkin jatkuvasti ajankohtaisemmaksi, sillä viimeistään toisen polven kohdalla uskontoanalyysin ydintä ei voi jättää vain maahanmuuttotutkimuksen varaan.

Kokonaisuudessaan Jacobsenin väitöskirja on erinomainen työ. Sen soisi päätyvän

jokaisen pöydälle, jonka kiinnostus tai oma tutkimus liippaa nuoria tai toisen polven maahanmuuttajia ja eurooppalaista islamia. Kirja ei ole helpointa luettavaa, mutta se toimii norjalaisen kuvauksen ja analyysin lisäksi erinomaisena johdantona moniin ajankohtaisiin keskusteluihin ja vie niitä eteenpäin. Teoksen lopussa oleva pohdinta antropologiasta kulttuurikritiikkinä ja metodologisen nationalismin analyysi ovat vaikuttava huipennus teokselle. Kirjasta on tulossa uusi versio nimellä *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*, jonka pitäisi ilmestyä hollantilaisen Brill-kustantamon Muslim Minorities -sarjassa vuoden 2009 kuluessa.



Islam Suomessa

Veronika Honkasalo

Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho ja Marko Juntunen (toim.) (2008): *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Tietoliipas 223. 276 s.

Islam Suomessa on tervetullut teos. Kirjan toimittajat asettavat teoksen tehtäväksi paikata suomalaiseseen islamiin liittyvän tiedon aukkoja. Samalla kirjan avulla halutaan luoda realistinen kuva muslimista ja islamista Suomessa. Kirjan taustalla ovat yhtäältä muslimien määrän kasvu ja toisaalta islamiin liittyvän poliittisen ja mediajulkisuuden näkyvyyden lisääntyminen.

Kirjassa islamia ja muslimeja lähestytään monesta näkökulmasta: esimerkiksi sen opillisia, uskomuksellisia ja järjestäytyneitä sisältöjä tulkiten (esim. Juntunen, Eurooppalaisen islamin järjestäytyminen, Kouros, Islamilaisen perhelainsäädännön ja Suomen lain suhteesta), muslimiväestön erityispiirteitä analysoiden (esim. Martikainen, Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa ja Leitzinger, Marginaalimus-

limit), islamin arkisia ulottuvuuksia eritellen (esim. Säävälä, Islam Kosovosta Suomeen muuttaneiden naisten elämässä, Virtanen & Vilkkama, Somaliin asuminen pääkaupunkiseudulla) ja islamiin liittyvää mediajulkisuutta tutkien (esim. Taira, Islamin muuttuva julkisuuskuvaa). Kirjassa moninäkökulmaisuus on sen suurimpia etuja. Siinä ei toisin sanoen keskitytä ainoastaan erittelemään islamia opillisista lähtökohdista tai pohdita muslimien elämää tapauskonnollisesta näkökulmasta, mikä on yleistä monissa islamiin keskittyvissä teoksissa. Tällöin lähtökohdaksi tulee ikään kuin selvittää kristinuskoon verraten, mitä islam elämästä opettaa ja miten se suhtautuu elämän keskeisiin arvokysymyksiin. **Teemu Taira** kirjoittaakin islamin muuttuvaa julkisuuskuvaa käsittelevässä artikkelissaan, että ”islamia koskevissa kirjoituksissa määritellään viime kädessä suomalais-länsimaista identiteettiä, sitä, mitä ja millaista on olla hyvä ja moderni suomalainen” (s.200).

Kirjan tavoite kuvata ”realistisesti” islamia ja muslimeita suomalaisessa kontekstissa näkyy varsinkin sen ensimmäisessä osuudessa. Pyrkimys neutraaliuteen kääntyy kuitenkin



tarkoittamaan islamin kartoittamista määrällisesti. Ymmärrän tarkoituksen: Suomessa ei ole tällä hetkellä tarkkaa tietoa siitä, kuinka monta islamin harjoittajaa tai muslimia maassa asuu. Määrän arvioiminen on hankalaa myös siitä syystä, ettei väestöstä tilastoida uskonnollisuuden mukaan. Kun määrästä asetetaan karkea arvio, pystytään paremmin vastaamaan suomalaisen yhteiskunnan moniuskonnollisen kentän tarpeisiin esimerkiksi koulumaailmassa ja terveydenhuollossa. Silti lukijaa ihmetyttää paikoitellen tarve eritellä yksityiskohtaisesti, kuinka monta muslimia Suomessa nykyään asuu. Määrällisten analyysien rinnalla olisi ainakin paikallaan pohtia eettisestä näkökulmasta ketä ja mitä tarkoituksia tällaiset laskutoimitukset palvelevat. Muslimien kohdalla aihe on erityisen herkkä siitä syystä, että länsimaissa vallitsee yhä edelleen ”terrorismin vastainen” sota, jonka nimissä islamia ja muslimeita pyritään myös hallinnoimaan ja kontrolloimaan mahdollisimman tehokkaasti.

Varsinkin ne artikkelit, jotka keskittyvät muslimien arkeen ja uskonnon elämiseen ovat kiinnostavia (esim. Säävälä). Ne osoittavat, kuinka muslimien kohdalla ”uskonnollistaminen”, eli se, miten ”eri maissa asuvia muslimitaustaisia ihmisiä tarkastellaan aikaisempaa useammin heidän uskonnollisen taustansa, eikä esimerkiksi sosiaalisen asemansa, koulutuksensa tai elämäntapansa, kautta” (s. 8), vaikuttaa konkreettisesti esimerkiksi arkipäivän rasismien ilmenemismuotoihin. Samalla artikkeleissa tuodaan monipuolisesti esille, kuinka yksilön identiteettiin vaikuttavat uskonnollisuuden rinnalla monet muut tekijät, kuten kansallisuus, kulttuuri, ikä, eikä uskontoa ole välttämättä mielekästä käsitellä näistä irrallaan. Itse asiassa kirjassa olisi voinut enemmänkin pohtia sitä, millä tavalla islamiin liittyvät stereotypit ja varsinkin uskonnollistaminen kietoutuvat rasismiin ja minkälaisia

suomalaisia erityispiirteitä tämänkaltaisen rasismi saa.

Uskonnollistamisen tematiikkaa sivutaan useammassa artikkelissa (esim. Martikainen ja Sakaranaho), mutta se on teemana niin kiinnostava ja tärkeä, että siitä olisi voinut kirjoittaa oman artikkelin. Nuoria maahanmuuttajia uskonnollistaminen koskettaa erityisellä tavalla. Monesti maahanmuuttajataustaiset nuoret määritellään uskonnollisemmiksi kuin valtaväestön nuoret ja maahanmuuttajuus rinnastetaan uskonnollisuuteen. Näin on käynyt esimerkiksi Euroopassa, kun nuorten liikehdintää niin Ruotsin kuin Ranskan lähioissa on haluttu ymmärtää. Ehkä olisi paikallaan pohtia kriittisesti, miksi haluamme niin herkästi selittää asiat islamilla ja uskonnolla, kun nuorten kohdalla mielenilmauksissa saattaa olla kyse yhteiskunnan jäsenyyden ulkopuolelle jäämisestä ja turhautumisen ilmaisemisesta. Uskonnollistaminen luo myös metodologisia haasteita tutkijoille: miten tutkia nuoria niin, ettei musliminuorten saatika maahanmuuttajanuorten elinoloja ja elämäntapoja selitä automaattisesti uskonnolla. (Ks. Floya Ant-hiaksen haastattelu tässä lehdessä.)

Vaikkei kirja nuorisotutkimuksellinen olekaan, niin nuoria sivutaan monessa teoksissa (esim. Juntunen, Martikainen, Kouros, Virtanen & Vilka, Sakaranaho). Marko Juntunen kirjoittaa esimerkiksi järjestäytyneen islamin kohdalla, että erityisesti nuoret etsivät islamista uudenlaisia moderneja muotoja, jotka palvelisivat heidän jokapäiväistä elämäänsä. Tämä tapahtuu ennen kaikkea verkossa, jossa nuoret ovat pyrkineet tuottamaan ”perinteisestä uskon eliiteistä riippumaton islamilaista sisältöä” (s. 44) ja tekemään islamista katu-uskottavampaa samastumalla ”korttelisaarnaajiin”. Islamin tulkinnassa ja järjestäytymisessä käydään siis myös sukupuolvienvotteluita, mikä oikoo kuvaa siitä, että islam olisi monoliittinen uskonto.

English summaries

Marko Juntunen

Confessions of Young Muslims: review of autobiographical accounts on Islamic activism

[The Finnish Journal of Youth Research
'Nuorisotutkimus', vol. 27, (3), 7-18]

The article draws attention to recent newcomers in the Western popular book market on Islam and Muslims, namely the autobiographies of young Muslim activists. The works under scrutiny are Khaled al-Berry (2002) *Confesiones de un Loco de Alá* (2002), Ed Husain (2007) *Islamist* and Daveed Gartenstein-Ross (2007) *My Year Inside Radical Islam*. In the West, new perspectives on Islamic activism participate in a highly politicized debate, which is to a large degree shaped by contradictory perspectives on migration, integration of minorities, globalized religious identities and their rallying via modern communication technology. While there is no shared master narrative in these works, they share a highly homogenous discursive framework - i.e. material and meaningful frames within which the goal oriented practical actions of Muslim activists take place. Despite the different contexts they discuss (Egypt, Britain and the US) each work draws an image of a highly politicized social and religious field where numerous confessional groups are competing for their 'market share' of potential followers.

Tiina Sotkasiira

Pure Islam and everyday life: meanings of Islam among youth of North Caucasian origin

[The Finnish Journal of Youth Research
'Nuorisotutkimus', vol. 27, (3), 19-32]

Over the past decades Russia has experienced rapid social, economic and political changes, which have affected the specific ways in which cultural, as well as religious, identities are being constructed. By analyzing interviews with the young people of North Caucasian origin, the article examines the terms by which Islamic

identification is articulated and constructed in the everyday lives of young Muslims in Russia. The aim is to show how young people employ concepts, such as "pure" and "traditional" Islam to explain their relationship with the ritual and normative obligations of Islam. I also argue that the concepts gain different meanings when deployed in the context of normative or everyday argumentation concerning life-choices and practices. The meanings of such definitions are not fixed but contingent on the political claims of those who strive to represent the purity of Islam in Caucasus and in the wider Russian society. Religious stereotypes and dichotomies provide material for political disputes and conflicts, which is why it is essential to recognize and pay attention to the multiplicity of Islamic identities and practices in Russia.

Mia Halonen

School as a field of two-way integration

[The Finnish Journal of Youth Research
'Nuorisotutkimus', vol. 27, (3), 33-46]

In this article, the writer describes her observations of Islam during her period of gathering Finnish language proficiency data among sixth grade immigrant background pupils in four lower elementary schools in Helsinki. The focus of the main study was thus linguistic skills, not Islam or religion in general. However, Islam grew to become a part of the study. Firstly, it was Islam – not the multitude of languages – that the teachers in the schools raised as being the most significant change that immigrants had brought to the school. Furthermore, as the data was collected partly during the Ramadan, the religious habits became also relevant in relation to the test results, as fasting could have had an impact on the pupils' performance. As Islam then became part of the study, it revealed a stage where parents, teachers and pupils are constantly negotiating where the limits of religion and secular school work are. All parties have made compromises, and it can be said that school seems to be both a test field and a success story of two-way integration.

Nuorisotiedon kirjaston uutuusluettelo 3/2009

(8.6.2009-23.9.2009)

Kirjaston uutuusluettelon laajempi versio on kirjaston nettisivulla www.alli.fi/kirjasto. Sivulla olevasta kirjaston aineistotietokannasta voi tehdä myös itse tiedonhakuja kokoelmasta sekä tilata aineistoa. Kirjalainoja ja artikkelikopioita lähetetään tarvittaessa postitse.

Valtakunnallinen nuorisoalan erikoiskirjasto on kaikille avoin. Kirjallisuuden ja tallenneaineiston laina-aika on kuukausi. Lehtiä voi lainata kahdeksi päiväksi, kopioiden hinta on 20 snt/sivu.

Nuorisotiedon kirjasto, Asemapäällikönkatu 1, 00520 Helsinki, puh: 020 755 2601 ja 020 755 2602, sähköposti: kirjasto@alli.fi. Kirjasto on avoinna ma-pe klo 9-16, ke 9-18.

Psykologia

Becker- Weideman, Arthur; Shell, Deborah (toim.): Auta lasta kiintymään. Vuorovaikutteinen kehityopsykoterapia traumaperäisen kiintymyshäiriön hoidossa Tampere: PT-Kustannus, 2008. - 423 s.

Conno, Jennifer; Rueter, Martha: Predicting adolescent suicidality: Comparing multiple informants and assessment techniques: JOURNAL OF ADOLESCENCE 2009:3 s. 619-631

Daniels, Elizabeth A.: Sex objects, athletes, and sexy athletes. How media representations of women athletes can impact adolescent girls and college women: JOURNAL OF ADOLESCENT RESEARCH 2009:4 s. 399-422

Froh, Jeffrey [et al.]: Gratitude and subjective well-being in early adolescence: Examining gender differences: JOURNAL OF ADOLESCENCE 2009:3 s. 633-650

Hällström, Lotta: Painajainen puntarilla. Syömishäiriöt ja niiden ehkäisy Jyväskylä: Minerva, 2009. - 174 s.

Irwin, Sarah: Family contexts, norms and young people's orientations: researching diversity: JOURNAL OF YOUTH STUDIES 2009:4 s. 337-354

Koivikko, Matti; Sipari, Salla: Lapsen ja nuoren hyvä kuntoutus. Helsinki: Vajaaliikkeisten kunto, 2006. - 175 s.

Kinnunen, Ulla, Mauno, Saija (toim.): Irtiottoja työstä: työkuorimituksesta palautumisen psykologia. Tampere: Tampereen yliopisto, psykologian laitos, 2009. - 177 s.

Kulkarni, Shanti J.: The relational consequences of interpersonal violence (IPV) for adolescent mothers: YOUTH & SOCIETY 2009:1 s. 100-123

Kurola, Elina; Puusaari, Elina: "...Että sillä on semmonen kiltin tytön rooli" - Erään kuudennen luokan käsitys syömishäiriöistä ilmiönä sekä niihin sairastuneesta nuoresta prosessidraaman pohjalta. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Opettajankoulutuslaitos, 2008. - 105 s. (Kasvatustieteen pro gradu -tutkielma)

Massey, Emma [et al.]: Self-generated goals and goal process appraisals: Relationships with sociodemographic factors and well-being: JOURNAL OF ADOLESCENCE 2009:3 s.501-518

Mesch, Gustavo S.: Social bonds and internet pornographic exposure among adolescents: JOURNAL OF ADOLESCENCE 2009:3 s. 601-618

Mounts, Nina S.; Kim, Hyun-Soo: Expectations for parental management of dating in an ethnically diverse sample of early adolescents: JOURNAL OF ADOLESCENT RESEARCH 2009:5 s. 531-560

Raviv, Amiram [et al.]: The personal service gap: factors affecting adolescents' willingness to seek help: JOURNAL OF ADOLESCENCE 2009:3 s.483-499

Rytkönen, Marjo; Hätönen, Heljä: Näkökulmia oppimiseen. 2.p., Helsinki: Educa-Instituutti Oy, 2008. - 48 s.

Schulze, Ralf; Roberts, Richard D.: Emotional intelligence. An international handbook. Cambridge: Hogrefe & Huber publishers, 2005. - 365 s.

Simons- Morton, Bruce: Peer and parent influences on school engagement among early adolescents: YOUTH & SOCIETY 2009:1 s. 3-25

Smetana, Judith G. [et al.]: Early and middle adolescents' disclosure to parents about activities in different domains: JOURNAL OF ADOLESCENCE 2009:3 s.693-713

Suomalainen, Laura [et al.]: Jokelan koulukeskuksen ampujassurmille altistuneiden oppilaiden selviytyminen, tuki ja hoito. Kahden vuoden prospektiivisen seuranta-tutkimuksen väliraportti. Jyväskylä: Terveystien ja hyvinvoinnin laitos, 2009. - 23 s.(Raportti ; 8/2009)

Tandon, Darius S.; Solomon, Barry S.: Risk and protective factors for depressive symptoms in urban African American adolescents: YOUTH & SOCIETY 2009:1 s. 80-99

Toikka, Kati: Viidesluokkalaisten käsitykset läheisyydestä ihmissuhteissa. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Viestintätieteiden laitos, 2008. - 82 s. (Puheviestinnän pro gradu -tutkielma)

Winstok, Zeev: From self-control capabilities and the need to control others to proactive and reactive aggression among adolescents: JOURNAL OF ADOLESCENCE 2009:3 s. 455-466

Yeager, David Scott: The role of purposeful work goals in promoting meaning in life and in schoolwork during adolescent: JOURNAL OF ADOLESCENT RESEARCH 2009:4 s. 423-452

Uskonto

Hayes, Bernadette C.; McAllister, Ian: Religion, identity and community relations among adults and young adults in Northern Ireland: JOURNAL OF YOUTH STUDIES 2009:4 s.385-403

Nuoriso. Yleistä

Boer- Buquicchio, Maud: Construire une Europe pour et avec les enfants- un programme du conseil de l'Europe: FORUM 21 2008:12 s.27-31

Kiilakoski, Tomi: Viitoja. Analyysi kouluväkivallasta Jokelassa. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura, 2009. - 86 s. (Verkkojulkaisu; 28.)

Veverka, Jiri: Child and youth research in the Czech Republic: FORUM 21 2008:12 s. 15-21

Tutkimusmenetelmät

Anttila, Pirkko: Realistinen evaluaatio ja tuloksellinen kehittämistyö. Hamina: AKATIIMI Oy, 2007. - 164 s. (Artefakta; 19)

Heath, Sue [et al.]: Researching young people's lives. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2009. - 213 s.

Svinhufvud, Kimmo: Gradutakuu. Helsinki: Tammi, 2009. - 170 s.

Sosiologia

Baker, Joanne: Young mothers in late modernity: sacrifice, respectability and the transformative neo-liberal subject: JOURNAL OF YOUTH STUDIES 2009:3 s. 275-288

Du Bois-Reymond, Manuela: Young parenthood in the Netherlands: YOUNG 2009:3 s. 265-283

Eriksson, Susan: Erot, erilaisuus ja elinolot. Vammaisten arkielämä ja itsemäärääminen. Helsinki: Kehitysvammaliitto, 2008. - 191 s. (Kehitysvammaliiton tutkimuksia; 3/2008)

Fajth, Gáspár; Holland, Katherine: Poverty and children: A perspective: FORUM 21 2008:6 s.73-

Freire, Vitor Sérgio: Youth scenes, body marks and bio-sociabilities: YOUNG 2009:3 s.285-306

Furlong, Andy (ed.): Handbook of youth and young adulthood. New perspectives and agendas. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2009. - 475 s.

Fölster, Stefan: Maailmanloppu on peruttu. Ilmastonmuutokseen voi sopeutua. Jyväskylä: Atena, 2008. - 240 s.

Hyvärinen, Risto: Pukkila, Jaana: Katse itään. Kuinka Aasian nousu muuttaa maailmaa. Jyväskylä: Atena, 2009. - 231 s.

Kopponen, Sonja: "Feminismiä ei tarvita, tasa-arvoa tarvitaan" - Myöhäismoderni nuoriso ja (post)feminismi. Turku: Turun yliopisto, 2007. - 140 s. (Sosiologian pro gradu -tutkielma)

Magga-Hetta, Tuula- Maija: Vuotsolaisia saamelaisnuoria. Saamelaisnuorten kokemuksia nuoruudesta, saamelaisuudesta ja saamelaisuuteen kasvamisesta. Rovaniemi: Lapin yliopisto, Kasvatustieteiden tiedekunta, 2000. - 133 s.

Mikola, Elina: Toisenlainen tila on mahdollinen! Etnografinen tutkielma Helsingin talonvaltauksista. Tampere: Tampereen yliopisto. Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos, 2008. - 97 s. (Sosiologian pro gradu -tutkielma)



Myllyniemi, Sami: Aika vapaalla. Nuorten vapaa-aikatutkimus 2009 Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura, 2009. - 174 s. (Julkaisuja; 40)

Mäkelä, Miikka: Mustien meininkiä sinisissä suomiverkkareissa - Breikkareiden merkityksenantoja hip hop -kulttuurista ja break-tanssista. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Liikuntatieteiden laitos, 2007. - 93 s. (Liikuntapedagogiikan pro gradu -tutkielma)

Nikunen, Kaarina (toim.): Fanikirja: tutkimuksia nykykulttuurin fani-ilmiöstä. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2008. - 241 s. (Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja; 96)

Rantala, Kati; Sulkunen, Pekka (toim.): Projektiyhteiskunnan kääntöpuolia 2.p., Helsinki: Gaudeamus, 2007. - 246 s.

Saarikoski, Helena: Nuoren naisellisuuden koreografoita. Spice Girlsin fanit tyttöiden tekijöinä. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2009. - 389 s.

Siisiläinen, Martti; Alanen, Leena (toim.): Erot ja eriarvoisuudet. Paikallisen elämän rakentuminen Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2009. - 309 s.

Slutbäck, Taru: Nyt on Mies! Suomalaisen metallimuusikoiden esittämien ja fanitarinoissa uudelleenkirjoitettujen maskuliinisuuksien analyysiä. Turku: Turun yliopisto. Kulttuurituotannon ja maisemantutkimuksen laitos, 2008. - 131 s. (Kulttuuriperinnön tutkimus. Pro gradu -tutkielma)

Sveningsson Elm, Malin: Exploring and negotiating femininity. Young women's creation of style in a swedish internet community: YOUNG 2009:3 s. 241-264

Tam, Sandra H.S.: Caregiver or worker: young women's contradictory experiences of provisioning: YOUNG 2009:2 s. 103-121

Politiikka. Osallistuminen

Brooks, Rachel: Young people and UK citizenship education. A gender analysis: YOUNG 2009:3 s.307-326

Cushion, Stephen: Discouraging citizenship? Young people's reactions to news media coverage of anti- Iraq war protesting in the UK: YOUNG 2009:2 s. 123-143

Dostie- Goulet, Eugénie: Social networks and the development of political interest: JOURNAL OF YOUTH STUDIES 2009:4 s. 405-421

Dyèvre, Yann: Les politiques en faveur de la jeunesse et de l'éducation populaire en France: FORUM 21 2008:6 s.21-

Guide for youth NGOs at United Nations meetings. Brussels: European youth forum, 2008. - 112 s.

Haarder, Bertel: Danish youth policy: FORUM 21 2008:6 s. 59-71

Kaksi vuosikymmentä lapsen oikeuksia Suomessa. Lapsiasiavaltuutetun vuosikirja 2009. Helsinki: Lapsiasiavaltuutetun toimisto, 2009. - 128 s. (Julkaisuja; 2009:1)

Kestilä- Kokkonen, Elina: Anti-party sentiment among young adults. Evidence from fourteen West-European countries?: YOUNG 2009:2 s. 145-165

Kivelä, Mai [et al.]: Elämysrata, arvojana, mureslogan. 100 + 1 kikkaa ja niksä järjestöjen viestien esiintuomiseksi yleisötahtumissa. [Helsinki]: KEPA, [2009]. - 97 s.

Laine, Sofia; Gretsche, Anu: Who's arena is the EU youth policy? Young participants' involvement and influence in the EU youth policy from their own points of view: Case of the EU presidency Youth Event in Hyvinkää, Finland: YOUNG 2009:2 s. 191-215

Lasten ja nuorten palveluita, niiden saatavuutta, laatua ja vaikuttavuutta tarkastelevat selvitykset [Nuorta ei jätetä -hanke]. Hämeenlinna: Sosiaalikehitys Oy, 2009

Laurikainen, Heli: "[M]e voidaan jopa keksii jotain uutta toimintaa, kun me tehdään vähän yli rajojen". Rajanylittäminen paikallisyhdistysten yhteistyöverkostossa Humanistinen ammattikorkeakoulu, 2008. - 111 s. (Järjestö- ja nuorisotyön koulutusohjelma. Opinnäytetyö)

Mattila, Marja: "En edes tiedä kuunteleeko meitä kukaan." Grounded theory -menetelmään perustuva tutkielma 9-luokkalaisten osallisuudesta peruskoulussa Rovaniemi: Lapin yliopisto. Kasvatustieteiden tiedekunta, 2007. - 142 s. (Kasvatustieteen pro gradu -tutkielma)

Muurinen, Heta (toim.): Kaikella on hintansa. Euroopan unionissa ja sen ulkopuolella. Helsinki: Plan Suomi säätiö, 2009. - 35 s.

Niiranen, Vuokko; Stenvall, Jari; Lumijärvi, Ismo (toim.): Kuntapalvelujen tuloksellisuuden arviointi.. Tasapainotettu mittaristo kunnallisissa organisaatioissa. Jyväskylä: PS-Kustannus, 2005. - 275 s. (KARTUKE-tutkimusohjelman julkaisuja; 3)

Pfaff, Nicole: Youth culture as a context of political learning. How young people politicize amongst each other: YOUNG 2009: 2 s. 167-189

Porkka, Suvi-Tuuli; Myllymaa, Tapio: Riskien arviointi vapaaehtoistyössä. Opas yhdistyksille. [Helsinki]: Suomen mielenterveysseura, 2007. - 72 s.

Raportti lasten vaikuttamistoiminnasta 2008-2009. Mihin yhteiskunnassa tarvitaan Lapsen oikeuksia ja lasten näkemyksiä? Mitä aikuisen tulisi tietää lasten näkemyksistä? Helsinki: [Suomen Lasten Parlamentti], 2009. - 65 s.

Richez, Jean- Claude: Research et décision politique en France: FORUM 21 2008:6 s. 9-14

Rozhnov, Oleg Aleksandrovich: Youth policy in the new governmental structure of the Russian federation: FORUM 21 2008:12 s. 55-60

The Finnish Government's Child and Youth Policy Programme 2007-2011. Helsinki: Ministry of Education, 2008. - 127 s. (Publications of the Ministry of Education, Finland; 2008:21)

Tucek, Jaroslav: Child and youth policy in the Czech Republic: FORUM 21 2008:12 s. 45-52

Vainila, Erika: Oikeus osallistua - nuorten ääni kunnissa. Nuorisolain 8 §:n perusteella järjestettävä vajaavaltaiten osallistuminen ja kuuleminen kunnissa. Tampere: Tampereen yliopisto. Oikeustieteiden laitos, 2008. - 122 s. (Kunnallisoikeuden pro gradu -tutkielma)

Westin, Ola: On Political Socialization and Education. Investigations into an argumentation for a Good Political Belief System. Uppsala: Uppsala University, 1981. - 170 s. (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Education; 14)

Wildemeersch, Danny [et al.] (ed.): Active citizenship and multiple identities in Europe. A Learning Outlook. Frankfurt am main: P. Lang, 2005. - 338 s.

Työ. Työllisyys

Danielsbacka, Mirkka; Tanskanen, Antti: Nuorten asennoituminen työhön ja työttömyyteen: TYÖPOLIITTINEN AIKAKAUSKIRJA 2009:2 s.46-55

Heiskanen, Tuula [et al.] (toim.): Kohti uutta työelämää. Tutkimuksen näköala työelämän kehitykseen. Tampere: Tampereen Yliopistopaino Oy, 2008. - 287 s.

Häggman, Erik: Polarisatiomuistio. 95 000 nuorta koulutuksen ja työelämän ulkopuolella 2004 / 2007. - 61 s.

Hätönen, Heljä: Osaamiskartoituksesta kehittämiseen. 5.p., Helsinki: Educa-Instituutti Oy, 2007. - 61 s.

Lind, Kimmo (toim.): Mahdollisuuksien maailma. Näkökulmia yhteisöpedagogien (AMK) koulutukseen ja työhön. Helsinki: Humanistinen ammattikorkeakoulu, 2009. - 211 s. (Oppimateriaaleja; C 19)

Niemi, Jarmo; Jyrkämä, Jyrki: Työläisnuoret ja ammattiyhdistysliike. Tutkimus SAK:n alle 30-vuotiaista jäsenistä. Helsinki: Suomen Ammattiliittojen Keskusjärjestö SAK, 1986. - 215 s.

Kulutus

Aledin, Samil: Teenagers' brand relationships in daily life - a qualitative study of brand meanings and their motivational ground among teenagers in Helsinki and London metropolitan areas. Turku: Turun kauppakorkeakoulu, 2009. - 163 s.

Holmberg, L. Pedagogisk-psykologiska problem. Malmö: Pedagogisk-psykologiska institutionen. Lärarhögskolan i Malmö Lunds universitet, 1982. - 68 s.

Koskela, Kaisa: E-loyalty and the Cultural Effects - A Comparison of Finnish and U.S. Young Adults. Oulu: University of Oulu. Faculty of Economics and Business Administration, 2007. - 104 pp. (Master's Thesis. Department of Marketing)

Schrey, Suvi: "Siinä on niinku imago, et sit se on luksusta kun kellään muulla ei oo sitä". Tutkimus luksuspukeutumisen merkityksistä nuorille. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Taloustieteiden tiedekunta, 2008. - 99 s. (Markkinoinnin pro gradu -tutkielma)

Lainsäädäntö. Oikeus

Hinkkanen, Ville: Lapsen seksuaalinen hyväksikäyttö. Tutkimus rangaistuskäytännöistä ja seksuaalirikosten uusimisesta. Helsinki: Oikeuspoliittinen tutkimuslaitos, 2009. - 95 s. (Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen tutkimustiedonantoja; 92)

Santos Pais, Marta: Law reform and the implementation of the convention on the rights of the child: FORUM 21 2008:12 s. 75-83

Nuorisorikollisuus

Abrams, Laura S.; Hyun, Anna: Mapping a process of negotiated identity among incarcerated male juvenile offenders: YOUTH & SOCIETY 2009:1 s. 26-52

Blyth, Maggie; Soloman, Enver: Prevention and youth crime. Is early intervention working? Centre for crime and justice studies, 2009. - 120 s.

Faucher, Chantal: Fear and loathing in the news: a qualitative analysis of canadian print news coverage of youthful offending in the twentieth century: JOURNAL OF YOUTH STUDIES 2009:4 s. 439-456

Haigh, Yvonne: Desistance from crime: reflections on the transitional experiences of young people with a history of offending: JOURNAL OF YOUTH STUDIES 2009:3 s.307-322

Kingston, Beverly [et al.]: A test of social disorganization theory in high-risk urban neighborhoods: YOUTH & SOCIETY 2009:1 s. 53-79



Kivivuori, Janne: Rikosuutisoinnin seuraamisen yhteys nuorten rikoskäyttäytymiseen: TIEDOTUSTUTKIMUS 2004:4-5 s. 77-92

Kivivuori, Janne (toim.): Nuorten syrjäytyminen ja rikollisuus. Suomessa tehdyn tutkimuksen ja sen katvealueiden kartoitusta. Helsinki: [Oikeuspoliittinen tutkimuslaitos], 2009. - 71 s. (Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen tutkimustiedonantoja ; 94)

Kuula, Tarja; Marttunen, Matti: Laitoksessa rikosten seuraukset kriminaalipoliittisesta ja vertailevasta näkökulmasta. Helsinki: Edita, 2008. - 464 s. (Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen tutkimuksia; 236)

Marttunen, Matti: Nuorisorikosoikeus. Alaikäisten rikosten seuraukset kriminaalipoliittisesta ja vertailevasta näkökulmasta. Helsinki: Edita, 2008. - 464 s. (Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen tutkimuksia; 236)

Pitts, John: Reluctant gangsters. The changing face of youth crime. Cullompton: Willan Publishing, 2008. - 176 s.

Salmi, Venla (toim.): Nuorten rikoskäyttäytyminen ja uhrikokemukset. Nuorisorikollisuuskyselyiden tuloksia 1995-2008. Helsinki: Oikeuspoliittinen tutkimuslaitos, 2009. - 216 s. (Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen tutkimuksia; 246)

Väkiparta, Hanna; Marttunen, Matti: Valvonta nuorten rangaistuksena. Helsinki: Oikeuspoliittinen tutkimuslaitos, 2009. - 98 s. (Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen tutkimustiedonantoja; 95)

Lastensuojelu. Nuorisohuolto

Geldard, Kathryn (ed.): Practical interventions for young people at risk. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2009. - 213 s.

Inderbirzin, Michelle: Reentry of emerging adults. Adolescent inmates' transition back into the community: JOURNAL OF ADOLESCENT RESEARCH 2009:4 s.453-476

Jokela, Tuulia: "Ei kaikkien tartte tietää mun menneisyydestä, emmä halua, et ne rupee sit vaan sääliin mua." Lastensuojelun jälkihuoltonuorten kertomuksia menneestä ja unelmia tulevasta. Helsinki: Helsingin yliopisto. Kasvatustieteen laitos, 2008. - 116 s. (Kasvatustieteen pro gradu -tutkielma)

Kivelä, Suvi; Ahola, Sakari: Elämää niveltä. Nuorten syrjäytyminen ja sen ehkäisy. Vaskooli-projektin loppuraportti. Turku: Turun yliopisto, 2007. - 151 s.

Oranen, Mikko: Mitä mieltä? Mitä mieltä! Lasten osallisuus lastensuojelun kehittämisessä. Helsinki: Ensi- ja turvakotien liitto ry, 2008. - 56 s. (Ensi- ja turvakotien liiton raportti; 7)

Siltamäki, Soila: Nuori aikuinen ja sosiaalisen tuen narratiivit. Sijaishuollossa ja vanhempiensa luona kasvaneiden nuorten aikuistumiskertomuksia. Tampere: Tampereen yliopisto. Sosiaalipoliittikan ja sosiaalityön laitos, 2008. - 82 s. (Sosiaalityön pro gradu- tutkielma)

Smith, Roger: Social work with young people. Cambridge: Polity, 2008. - 218 s.

Tanskanen, Ilona; Timonen- Kallio, Eeva (toim.): Lastensuojelun hyvät työkäytännöt. Turku: Turun ammattikorkeakoulu, 2009. (Turun ammattikorkeakoulun oppimateriaaleja; 44)

Kasvatus. Koulutus. Yleistä

Herranen, Jatta (toim.): Kohti kumppanuuksia. Tutkimus- ja kehittämistoiminnan askeleita humanistisessa ammattikorkeakoulussa. Kauniainen: Humanistinen ammattikorkeakoulu, 2009. - 130 s. (Projektiraportit ja selvitykset ; B 13)

Hurme, Vuokko; Lehtikangas, Maija (toim.): Kapinakirja. Aggressiokasvattajan käsikirja- koululaisesta aikuiseksi. Helsinki: Väestöliitto, 2009. - 161 s.

Kaukkila, Veli; Lehtonen, Elisa: Ryhmästä enemmän. Käsikirja ryhmänohjaajan taitoja tarvitsevalle 2.p., [Helsinki]: Suomen mielenterveysseura, 2008. - 112 s.

Kivelä, Valtteri; Lempinen, Juho: Arki hallintaan. Nuorten ryhmätoiminnan ohjaaminen. Turku: Kota - Lasten ja nuorten hyvinvointi ry, 2009. - 96 s.

Lairio, Marjatta [et al.] (toim.): Koulutuksen kulttuurit ja hyvinvoinnin politiikat. Turku: Suomen Kasvatustieteellinen Seura, 2008 (Kasvatusalan tutkimuksia; 35)

Mykrä, Tarja; Hätönen, Heljä (toim.): Opas opetusmenetelmistä. Helsinki: Educa-Instituutti Oy, 2008. - 92 s.

Porkka, Suvi-Tuuli: Työnohjaamisen taito. Oppikirja vapaaehtoistyön työnohjaajalle [Helsinki]: Suomen mielenterveysseura, 2009. - 190 s.

Koulukasvatus

Saloviita, Timo (toim.): Meidän koulu. Keinoja työrauhan ja hyvän ilmapiirin saavuttamiseen. Jyväskylä: PS-Kustannus, 2009. - 202 s.

Suortamo, Markku; Laaksola, Hannu; Välijärvi, Jouni (toim.): Opettajan vuosi 2009-2010. Terve työympäristö! Jyväskylä: PS-Kustannus, 2009. - 335 s.

Kansainvälisyyskasvatus

Caruana, Dr. Sandro: How and to what extent is intercultural communication "teachable": FORUM 21 2008:12 s.43-49

Ennakkoluulot ja rasismi lasten ja nuorten arjessa. (Seminaarijulkaisu) Helsinki: Yhteiset lapsemme ry, 2004. - 28 s. (Seminaarijulkaisu; 18)

Hanse, David Brian: New youth and ethnic minorities in Europe: FORUM 21 2008:12 s. 79-87

Kurki, Tuuli: Maahanmuuttajiksi nimetyt. Etnografinen tutkimus eroista ja toimijuudesta peruskoulun päättyessä. Helsinki: Helsingin yliopisto. Kasvatustieteen laitos, 2008. - 136 s. (Pro gradu -tutkielma)

Lasonen, Johanna; Halonen, Mia (toim.): Kulttuurienvälinen osaaminen koulutuksessa ja työelämässä Suomen kasvatustieteellinen seura ry., 2009. - 155 s. (Kasvatusalan tutkimuksia; 43)

Li, Jun: Forging the future between two different worlds. Recent chinese immigrant adolescents tell their cross-cultural experiences: JOURNAL OF ADOLESCENT RESEARCH 2009:4 s. 477-504

Maahanmuuttajien integroituminen suomalaiseen yhteiskuntaan elämän eri osa-alueilla. Esiselvitysraportti [www-tuloste] Helsinki: Sektoritutkimuksen neuvottelukunta., 2009. - 128 s. (Osaaminen, työ ja hyvinvointi ; 9-2009)

Näkökulmia kulttuurienväliseen vuoropuheluun. Helsinki: Valtion taidemuseo, 2009. - 112 s.

Pakolaislapset - yksin ja yhdessä. (Seminaarijulkaisu) [Helsinki]: Yhteiset lapsemme ry, 2009. - 27 s.

Pakolaislapset - tausta ja tulevaisuus.[Helsinki]: Yhteiset lapsemme ry, 2009. - 23 s. (Seminaarijulkaisu; 22)

Ruohio, Heidi: Kansainvälisesti adoptoituna Suomessa. Ulkomailta adoptoitujen nuorten kokemuksia suomalaisuudesta ja erilaisuudesta. Helsinki: Väestöliitto, 2009. - 49 s. (Väestöntutkimuslaitos Katsauksia; E37/2009)

Ruggiano Schmidt, Patricia; Finkbeiner, Claudia (ed.): ABC's of cultural understanding and communication: national and international adaptations Greenwich, [Conneticut]: Information Age Publishing, 2006. - 283 s. (Literacy, language and learning)

Salzar- Volkmann, Christian: Child poverty and islam - a rights based perspective with special reference to Iran: FORUM 21 2008:6 s.71-79

Tajmazinani, Ali Akbar: In the mainstream or at the margins? Muslim youth inclusion & exclusion in the UK: FORUM 21 2008:6 s.81-93

Tarvas, Tuomo: Somalinuoret pärjäävät: MONITORI 2009:2 s.16-17

Touraine, Alain: Can we live together? Equality and difference. Stanford: Stanford university press, 2000. - 326 s.

Vähemmistövaltuutettujen vuosikertomus 2008. Minoritetsombudsmannens årsberättelse Helsinki: Edita, 2009. - 35 s.

Nuorisotyö

Bessant, Judith: Aristotle meets youth work: a case for virtue ethics: JOURNAL OF YOUTH STUDIES 2009:4 s. 423-438

Emslie, M.: "Practice what you teach" Researching youth work education: teaching participatory casework practice: JOURNAL OF YOUTH STUDIES 2009:3 s. 323-336

Harrison, Roger [et al.] (ed.): Leading work with young people. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2007. - 302 s.

Karman, Taina: Sukupuolisensitiivistä työtä oppimaan – Kokemuksia Tampereen Tyttöjen Talon sukupuolisensitiivisestä työstä. Humanistinen ammattikorkeakoulu, 2009. - 88 s. (Järjestö- ja nuorisotyön koulutusohjelman opinnäytetyö)

Kivelä, Katri: Päiväkirja-aineisto kansatieteellisessä tutkimuksessa. Esimerkkinä nuorisotyön uranuurtaja Kerttu Varjo. Turku: Turun yliopisto. Kulttuurien tutkimuksen laitos, 2007. - 98 s. (Kansatieteen pro gradu -tutkielma)

Kylmäkoki, Merja [et al.] (toim.): Nuorten tilat. Helsinki: Humanistinen ammattikorkeakoulu, 2006. - 184 s. (Oppimateriaaleja)

Pitkänen, Sari; Tarvainen, Tom: Tavoitteista kiinni. Monialainen sektorit ylittävä yhteistyö nuorten palveluissa [www-tuloste] Hämeenlinna: Sosiaalikehitys Oy, 2009. - 52 s. (Prosessinäkökulma ehkäisevän lapsi- ja nuorisopolitiikan sekä lastensuojelun ohjaukseen, tiedonkeruuseen ja ammattikäytäntöihin -esiselvityshanke)

Rogers, Vanessa: Music and youth work: YOUTH WORK NOW 2009:September s.12-13

Wood, Jason; Hine, Jean (edited by): Work with young people. Newbury Park: SAGE Publications, 2009. - 290 s.

Erityiskasvatus

Kerola, Kyllikki [et al.]: Autismin kirjo ja kuntoutus. Jyväskylä: PS-Kustannus, 2009. - 445 s.

Koskinen, Karoliina; Hautaluoma, Marja: Valmennuksessa erilainen oppija. Välineitä työ- ja yksilövalmennukseen. Helsinki: Valtakunnallinen työpajayhdistys ry, 2009. - 133 s.

Pesola, Kirsti: Esteettömyysopas- mitä, miksi, miten. Helsinki: Invaliidiliitto, 2009. - 40 s. (Invaliidiliiton julkaisuja; O.39.,2009)

Quinn, Patricia O.; Sren: Jarruta! lasten ja nuorten ADHD-opas.[Helsinki]: Psykologien Kustannus Oy, 2009. - 80 s.

Vapaa-aika. Harrastukset

Denham, Bryan E.: Youth sports participation and attitudes toward societal competition, concern for material items, and the consequences of manipulative advertising: YOUTH & SOCIETY 2009:1 s. 124-147

Lääketiede. Terveystieteiden hoito

Castrén, Minna: Sähköinen viestintä ja verkkoneuvontapalvelu osana yliopisto-opiskelijoiden terveydenhuoltoa. Tampere: Tampereen yliopisto, 2008. - 103 s.

Grek, Katja: Terveystieteiden edistämisen asiantuntijoiden, toimintaterapeuttien ja nuorten käsityksiä terveyden edistämisestä: toiminnallinen näkökulma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Terveystieteiden laitos, 2008. - 95 s. (Toimintaterapian pro gradu -työ)

Kunttu, Kristiina: Korkeakouluopiskelijoiden terveyskäyttäytyminen ja sosiaaliset suhteet: Tutkimus turkulaisista ensimmäisen vuoden opiskelijoista. Helsinki: Kansaneläkelaitos, 1997. - 284 s. (Sosiaali- ja terveysturvan tutkimuksia; 28)

Laukkanen, Eila [et al.]: SIHTI- interventio. Nuoren ongelmien ja elämäntilanteen kokonaisvaltainen arviointi perustason ja erikoissairaanhoidon yhteistyönä. Helsinki: Terveystieteiden ja hyvinvoinnin laitos, 2009. - 54 s. (Avauksia ; 11/2009)

Penttinen, Marja: Valmentajien käsityksiä terveyden edistämisen toimista nuorten yleisurheiluvalmennuksessa. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Terveystieteiden laitos, 2007. - 191 s. (Terveystieteiden pro gradu -tutkielma)

Pylkkänen, Kari; Repo, Eija: Palauttaako terapia menetetyt opiskelukyvyt. Opiskelukyky ja kuntoutus- projektin loppuraportti. Helsinki: Ylioppilaiden terveydenhoitosäätiö, 2006. - 80 s. (Ylioppilaiden terveydenhoitosäätiön tutkimuksia; 42)

Santala, Elsi: Sairaana terveellistä. Nuorten käsityksiä ja kokemuksia ortoreksiasta. Helsinki: Helsingin yliopisto. Soveltavan kasvatustieteen laitos, 2007. - 113 s. (Kasvatustieteen pro gradu -tutkielma)

Suvisaari, Jaana; Manninen, Marko: Käytöshäiriön ennusteeseen vaikutetaan parhaiten puuttamalla ongelmiin varhain: SUOMEN LÄÄKÄRILEHTI 2009:27/29 s. 2459-2464

Tuominen, Anne-Mari: "Se on niinku yks semmonen perustekijöistä". 7-luokkalaisten käsityksiä mielenterveydestä ja kuvaus heidän mielenterveysosaamisestaan intervention jälkeen. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2008. - 100 s. (Terveystieteiden pro gradu -tutkielma)

Päihteet. Tupakka

Elämyksellisyys nuorten päihdekasvatuksessa. Paikallistoiminnan arviointikokonaisuuden, elämyksellisten päihdereittien ja draamojen arviointi Helsinki: Terveystieteiden edistämisen keskus, [2003]. - 88 s. (Terveystieteiden edistämisen keskuksen julkaisuja; 9/2003)

Tutenges, Sébastien; Rod, Morten Hulvej: We got incredibly drunk...it was damned fun!: Drinking stories among danish youth: JOURNAL OF YOUTH STUDIES 2009:4 s. 355-370

Wen, Ming [et al.]: Social contexts of regular smoking in adolescence: Towards a multidimensional ecological model: JOURNAL OF ADOLESCENCE 2009:3 s. 671-692

Seksuaalikasvatus

Kokko, Marjo; Virtala, Aira: Nettipornosta arkiseen seksiin - opiskelija tarvitsee monipuolista tietoa: SUOMEN LÄÄKÄRILEHTI 2009:34 s.2694-2697

Vartio, Pilvi; Vuolteenaho, Tiina: "Kun mä juttelen tytön kanssa, tuntuu että mä muuttusin mukavemmaksi kuin normaalisti." Mitä 13-15 -vuotiaat nuoret ajattelevat ja puhuvat seksuaalisuudesta. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Opettajankoulutuslaitos, 2008. - 139 s. (Kasvatustieteen pro gradu -tutkielma)

Organisaatiot. Johtaminen

Aaltio-Marjosola, Iris: Naiset, miehet ja johtajuus. Helsinki: WSOY, 2001. - 243 s.

Aaltonen, Tapio [et al.]: Arvot yksilön ja työyhteisön kehittäjänä. Helsinki: WSOY, 2003. - 216 s.

Antikainen, Eeva- Liisa: Kasvuorientoitunut ilmapiiri esimiestyön tavoitteena. Tampere: Tampere University Press, 2005. - 274

Colliander, Annaliisa [et al.]: Yksilöllisyys sallittu. Moninaisuus voimaksi työpaikalla. Jyväskylä: PS-kustannus, 2009. - 377 s.

Frisk, Tarja: Opas arvioinnista kouluttajille. Helsinki: Educa-Instituutti Oy, 2008. - 48 s.

Gardner, Howard [et al.]: Good work. When excellence and ethics meet. New York: Basic Books, 2001. - 291 s.

Heino, Juha [et al.]: Johdatko julkista organisaatiota laadukkaasti? CAF. Itsearviointin työkirja 28 hyvää kysymystä ja esimerkkiä Turku: Oy Benchmarking Ltd, 2006. - 104 s.

Hirvihuhta, Harri; Litovaara, Anneli: Ratkaisun taito. Helsinki: Tammi, 2009. - 286 s.

James, Rick: Leaders changing inside-out. What causes leaders to change behaviour? Cases from Malawian civil society. Oxford: Intrac, 2003. - 54 s.

Kaski, Kiander: Minä johtajana- itsetuntemuksesta toimivaan johtajuuteen. Helsinki: Edita, 2007. - 189 s.

Kaski, Satu; Kiander, Tuula: Tunnejohtajuus. Kuuntelua ja vaikuttamista. Helsinki: Edita, 2005. - 199 s.

Kets de Vries, Manfred F. R.: Johtaja terapeutin sohvalla. Lisää tunneälyä organisaatioon. Helsinki: Edita, 2007. -380 s.

Kinnunen, Juha [et al.]: Tietoa yrityksen taloudesta. [Helsinki]: KY-palvelu, 2002. - 270 s.

Kinnunen, Ritva: Palvelujen suunnittelu. Helsinki: WSOY, 2004. - 156 s.

Kärkkäinen, Merja: Yhteisöllinen johtaminen esimiehen työvälineenä. Helsinki: Edita, 2005. - 157 s. (Yritysjulkaisut)

Maunula, Reijo: Yhdessä - vaikka erilaisina. Monikulttuuristen tiimien johtamisesta ja valmentamisesta. Jyväskylä: PS-Kustannus, 1999. - 139 s. (Aavaranta-sarja)

Meyer, John P.; Allen, Natalie J.: Commitment in the workplace. Theory, research and application. Thousand Oaks: Sage, 1997. - 150 s.

Nakari, Maija-Liisa: Työilmapiiri, työntekijöiden hyvinvointi ja muutoksen mahdollisuus. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2003. - 255 s. (Psychology and social research; 226)

Räsänen, Mikko (toim.): Coaching ja johtajuus. Valmentava ote esimiestyössä. Helsinki: Edita, 2007. - 229 s.

Santalainen, Timo: Strateginen ajattelu. Helsinki: Talentum, 2008. - 395 s.

Seppänen- Järvelä, Riitta; Vataja, Katri (toim.): Työyhteisö uusille urille. Kehittäminen osaksi arjen työtä. Jyväskylä: PS- kustannus, 2009. - 195 s.

Silvennoinen, Markku; Kauppinen, Risto: Onnistu alaisena - näin johdan esimiestäni ja itseäni. Helsinki: Tammi, 2008. - 175 s.

Viitala, Riitta: Henkilöstöjohtaminen. Strateginen kilpailutekijä. Helsinki: Edita, 2009. - 371 s.

Viitala, Riitta: Johda osaamista! Osaamisen johtaminen teoriasta käytäntöön 3.p., Helsinki: Inforviestintä, 2008. - 396 s.

Virtanen, Petri: Arviointi. Arviointitiedon luonne, tuottaminen ja hyödyntäminen Helsinki: Edita, 2007. - 249 s.

Åhman, Helena: Oman mielen johtaminen - näkemyksiä ja kokemuksia yksilön menestymisestä postmodernissa organisaatiossa. Espoo: Teknillinen korkeakoulu, 2003. - 292 s. (HUT. Industrial Management and Work and Organisational Psychology. Dissertation Series; No 12)

Viestintä. Tiedotusvälineet

Aalto, Tuija; Uusisaari, Marylka Yoe: Nettiämää. Sosiaalisen median maailmat. Helsinki: BTJ Kustannus, 2009. - 209 s.

Almonkari, Merja; Koskimies, Riitta (toim.): Esiintymisjännittäjälle apua. Helsinki, 2004. - 91 s. (Yliopilaiden terveydenhoitosäätön tutkimuksia; 37)

Almonkari, Merja: Jännittäminen opiskelun puheviestintätilanteissa. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2007. - 203 s.

Alvesson, Mats; Billing, Yvonne: Understanding gender and organisations Due 2., Newbury Park: Sage, 2009. - 266 s.

Asp, Erkki: Kansainvälisiä yhteyksiä ja yhteistyötä. Kansainvälisen vuorovaikutuksen ja yhteistyön merkityksestä. Turku: Turun yliopisto, 2006. - 202 s. (Sosiologista keskustelua; B 45)

Cartwright, Susan; Cooper, Cary L.: Managing workplace stress. Newbury Park: Sage, 1997. - 185 s.

Dunkels, Elza: När kan vi tala om nätmobbing?: JANUS 2009:2 s. 38-52

Järvinen, Petteri: Digiarkistointi. Säilytä muistot ja tiedostot. Helsinki: WSOY, 2009. - 383 s.

Kangas, Sonja; Lundvall, Anniina; Tossavainen, Tommi: Digitaaliset pelit pähkinäkuoressa [www-tuloste] Helsinki: Liikenne- ja viestintäministeriö, 2009. - 16 s. (Lasten ja nuorten mediafoorumi)

Khoury- Machool, Dr Makram: Education and political activism: The emerging internet culture of palestinian youth: FORUM 21 2008:12 s.59-66

Kotilainen, Sirkku (toim.): Suhteissa mediaan. Jyväskylä: Jyväskylän Yliopisto, 2009. - 247 s.

Lehtinen, Vilma: Maintaining and Extending Social Networks in IRC-galleria. Helsinki: University of Helsinki. Faculty of Social Sciences, 2007. - 97 s. (Department of Social Psychology. Master's Thesis)

Pohjola, Kirsi; Johnson, Elina: Lasten mediakulttuuri ja koulu vuoropuheluun. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2009. - 118 s.

Rigby, Ben: Mobilizing generation 2.0. a practical guide to using web 2.0 technologies to recruit, organize and engage youth. San Francisco: Jossey- Bass, 2008. - 268 s.

Sipilä, Jorma: Palveluiden hinnoittelu. Helsinki: WSOY, 2003. - 501 s.

Stenvall, Jari [et al.]: "Mees romppeines siihen"
Henkilöstövoimavarojen hallinta ja muutoksen johtaminen kuntafuusioissa. Helsinki: Suomen Kuntaliitto, 2007. - 132 s.

Tuomi, Pauliina: Juontajuus 2000-luvun "televisiojätteessä"? - Juontajan rooli interaktiivisissa tv-mobiilipeleissä ja soittovisioissa. Turku: Turun yliopisto. Kulttuurituotannon ja maisemantutkimuksen laitos, 2007. - 119 s. (Digitaalinen kulttuuri. Pro gradu -tutkielma)

Varis, Tapio (toim.): Uusrenessanssijattelu, digitaalinen osaaminen ja monikulttuurisuuteen kasvaminen. Helsinki: OKKA-säätiö, Tampereen yliopisto, 2005. - 176 s.

Taide. Teatteri

Vartiainen, Pekka (toim.): Kulttuuripalveluita vanhuksille, lapsille ja yrityksille. Kolme opinnäytetyötä. Kauniainen: Humanistinen ammattikorkeakoulu, 2009. - 173 s. (Opinnäytetyöt; D 9)

Musiikki

Kuusela, Anna: "Rokettirollia ja joskus vähä mollia".
Musiikkikerhotoiminta kuuden alaluokkien bändiohjaajan näkökulmasta. Helsinki: Helsingin yliopisto. Soveltavan kasvatustieteen laitos, 2008. - 102 s. (Kasvatustieteen pro gradu -tutkielma)

Kielitiede. Kirjallisuus

Heinonen, Jenny: Kirjallisuushistorian sukupuoli - Suomen kirjallisuushistorioiden rakentuminen sukupuolen näkökulmasta lukion äidinkielen ja kirjallisuuden oppikirjoissa / Tampere: Tampereen yliopisto. Taideaineiden laitos, 2007. - 119 s. (Suomen kirjallisuuden pro gradu -tutkielma)

Vaattovaara, Johanna: Meän tapa puhua. Tornionlaakso pellolaisnuorten subjektiivisena paikkana ja murrealueena. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2009. - 304 s.

Westinen, Elina: "Buuzzia, budia ja hyvää ghettoooty".
The construction of hip hop identities in Finnish rap lyrics through English and language mixing. Jyväskylä: University of Jyväskylä. Department of Languages, 2007. - 141 s. (A Pro Gradu Thesis in English)



SYKSY 2009

Suvi Keskinen,
Anna Rastas & Salla Tuori
(toim.)

En ole rasisti, mutta...

Maahanmuutosta,
monikulttuurista ja kritiikistä

160 s. • 26 €

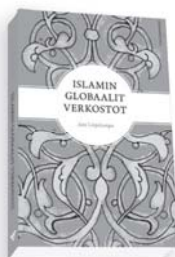
Keskustelu maahanmuutosta ja monikulttuurisuu-
desta politisoitui, mutta mihin jäi kriittinen arviointi
kovasanaisesta ja uhkakuvia painottavasta maahan-
muuttokritiikistä?

Tämä kirja osallistuu vilkkaana käyvään maahan-
muuttokeskusteluun analysoimalla sen sisältöjä ja
seurauksia. Se on ennen kaikkea kollektiivinen
puheenvuoro asiallisen ja muita ihmisiä kunnioittavan
keskustelun puolesta.

Aini Linjakumpu

Islamin globaalit verkostot

224 s. • 35 €



Tuula Juvonen,
Leena-Maija Rossi &
Tuija Saresma (toim.)

Käsikirja sukupuoleen

Naistutkimuksen perusteet
uusiksi

392 s. • 32 €

Hanna Ojala, Tarja Palmu &
Jaana Saarinen (toim.)

Sukupuoli ja toimijuus koulutuksessa

256 s. • 34 €



Leena Alanen &
Kirsti Karila (toim.)

Lapsuus, lapsuuden instituutit ja lasten toiminta

280 s. • 34 €

Muut kirjat ja syksyn uutuudet osoitteesta www.vastapaino.fi

 **VASTAPAINO**

Osuuskunta Vastapaino

Yliopistonkatu 60 A
33100 Tampere

Puh.
Fax

(03) 3141 3501

(03) 3141 3550

tilaukset@vastapaino.fi

www.vastapaino.fi