

KAHDEN VAIHEILLA

Kurdinuorten elämää diasporassa

Ulla Salovaara

Yhteiskuntapolitiikan pro gradu -tutkielma

Kevät 2004

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

SISÄLLYS

1 JOHDANTO	6
1.1 KURDIT – MONIMAINEN KANSA	10
1.1.1 <i>Kurdit Suomessa</i>	10
1.1.2 <i>Kurdilaisuus ja kurdien tavoista</i>	12
1.1.3 <i>Hajaannus</i>	13
2 DIASPORA	18
2.1 DIASPORA OSANA MAAHANMUUTTOTUTKIMUSTA	19
2.2 DIASPORA OSANA PAKOLAISTEN KOKEMUSMAAILMAA.....	22
2.3 DIASPORAN JA IDENTITEETIN ALKUPERÄN KAIPUU	24
2.4 DIASPORA MIELENTILANA	32
2.5 MAAHANMUUTON SUKUPUOLET	38
2.6 MAAHANMUUTON SUKUPOLVET JA NUORISOTUTKIMUS	40
3 DIASPORAA KARTOITTAMASSA	45
3.1 AINEISTO.....	45
3.2 MENETELMÄT	49
3.3 TUTKIMUKSEN ETIIKKA	51
4. DIASPORAN ULOTTUVUUDET NUORTEN ELÄMÄSSÄ.....	53
4.1 HAJAANNUS.....	53
4.1.1 <i>Maantieteellinen hajaannus</i>	54
4.1.2 <i>Kielellinen hajaannus</i>	55
4.1.3 <i>Poliittinen ja uskonnollinen hajaannus</i>	58
4.2 KOLLEKTIIVINEN MYYTTI.....	60
4.2.1 <i>Kurdien fyysinen kotimaa</i>	60
4.2.2 <i>Kurdien sosiaalinen kotimaa</i>	64
4.2.3 <i>Kurdien mentaalinen kotimaa eli kotimaa mielentilana</i>	68

4.3 TUNNE HYVÄKSYMÄTTÖMYYDESTÄ.....	72
4.3.1 Hyväksymättömyyden tunteet.....	72
4.3.2 Rajatusten suomalaisuuden kanssa	77
4.3.3 Sukupuolittunut hyväksymättömyys.....	79
4.3.4 Hyväksymättömyyden maantiede	84
4.4 KOTIMAA PALUUN KOHTEENA.....	86
4.4.1 Paluun tavat.....	87
4.4.2 Paluun paikat.....	88
4.4.3 Paluun muodot.....	90
4.5 KOTIMAAN AUTTAMINEN	94
4.6 JATKUVA SUHDE.....	96
4.6.1 Samaistumisen kohteet	97
4.6.2 Eron kohteet	101
4.6.3 Paikantuminen	103
5. PÄÄTELMIÄ.....	107
LÄHTEET.....	116
LIITTEET	129

TEKSTISSÄ ESIINTYVÄT KUVAT, KUVIOT JA TAULUKOT

KUVA 1. Kartta Kurdistanin alueesta	14
KUVIO 1. Me-puheen kohteet	97
KUVIO 2. Nuorten diasporisen identiteetin rakentuminen	109
KUVIO 3. Safranilainen diaspora ja kurdinuorten diaspora	111
KUVIO 4. Diasporapyramidi	112
KUVIO 5. Diasporan rakentuminen nuorten elämässä	113
TAULUKKO 1. Berryn akkulturaatioasenteet	20
TAULUKKO 2. Kansainvälisen siirtolaisuuden ja pakotetun muuton seurauksena syntyneet kolme sosiaalisen tilan tyyppiä	21
TAULUKKO 3. Ulkomaalaiseksi itsensä tuntemisen oletetut syyt	79
TAULUKKO 4. Nuorten tekemiä me- ja he-vertailuja	99
TAULUKKO 5. Ystävien taustat	100
TAULUKKO 6. Parhaan ystävän tausta	101
TAULUKKO 7. Sukupolvittaiset näkemykset	103

KAHDEN VAIHEILLA - kurdinuorten elämää diasporassa

Salovaara, Ulla

Ohjaajat: Teppo Sintonen, Marja Järvelä, Risto Heiskala sekä Juho Saari

Yhteiskuntapolitiikan pro gradu-tutkielma

Kevät 2004

Yhteiskuntapolitiikan ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

128 sivua, 5 liitettä

TIIVISTELMÄ

Tutkimuksen tarkoituksena oli tarkastella kurdinuorten diasporaa. Tutkimusongelma oli muotoiltu neljän tutkimuskysymyksen muotoon. Näiden kysymysten avulla haluttiin selvittää sitä, miten diaspora näkyy nuorten arjessa sekä kuinka diasporinen identiteetti kehittyy. Näiden seikkojen lisäksi tutkielman avulla haluttiin tarkastella kurdilaisen diasporan ylläpitämistä, minkä lisäksi kiinnostus ylsi myös itse diaspora-käsitteeseen ja sen toimivuuteen maahanmuuttotutkimuksessa.

Tutkielmaa varten kerättiin aineistoa lumipallomenetelmällä. Ensimmäinen haastateltavani oli tyttö, jonka tukihenkilönä olin toiminut kahden vuoden ajan. Informanttien lopullinen määrä jäi kahdeksaan nuoreen. Nämä kaikki olivat peruskoulun 7.–9. luokalla ja iältään 13–17-vuotiaita, joista neljä oli poikia ja neljä tyttöä. Tutkimus toteutettiin teemahaastatteluna. Aineiston analysoinnissa käytettiin etistisesti apuna William Safranin diaspora-luokitusta, minkä lisäksi aineistosta analysoitiin myös siitä nousevia seikkoja.

Kurdinuorten diaspora on laajempaa kuin Safranin ehdot antavat ymmärtää. Tästä syystä nuorten diasporan tarkastelussa on hyvä käyttää rinnalla Stuart Hallin käsityksiä diasporasta. Nuorten diaspora rakentuu voimakkaasti sen asuinmaan varaan, jossa nuori on viettänyt varhaisnuoruutensa. Diaspora-käsitteen käytön avulla on mahdollista löytää maahanmuuttajanuoren elämästä siihen vaikuttavia tekijöitä, jotka eivät kuitenkaan ole sidottuja kansallisvaltioihin, vaan laajenevat niiden yli ja ohi. Tähän Hallin käsitykset vastaavat ja tarjoavat nuorten kokemuksiin näkökannan, joka ei perustu alkuperäiseen kotimaahan, vaan nykyhetkeen. Nuoret elävät diasporassa, joka on hieman erilainen kuin heidän vanhempiensa diaspora. Nuorten diasporan perustana on heidän vanhempiensa diaspora, mutta he ammentavat siihen aineksia asuinmaansa arjesta sen kaikkine ulottuvuuksineen.

Avainsanat: diaspora, kurdit, maahanmuuttajanuoret, pakolaisuus, maahanmuuttotutkimus, nuorisotutkimus, diasporinen identiteetti

1 JOHDANTO

Kiinnostukseni kurdeja ja heidän elämäntilanteitaan kohtaan on ollut pitkäaikaista. Useimmat suomalaiset kuulivat kurdeista ensimmäisiä kertoja Olof Palmen (1927–1986) murhattumusten yhteydessä. Minulle ensimmäinen varsinainen kiinnostuksenherättäjä oli interrail-matkalla vuonna 1989 silmiini osunut juliste, jossa kehoitettiin välttämään matkustamista Turkkiin, koska siten samalla tuetaan Turkin valtion harjoittamia sotatoimia kurdeja vastaan. Siitä lähtien luin innolla silmiini osuneet aiheeseen liittyvät tekstit. Opiskellesani sosiaaliohjaajaksi tuolloinen opettajani ehdotti minulle ryhtymistä 10-vuotiaan, suomea puhumattoman tytön tukihenkilöksi. Tuosta seurasi kaksi vuotta kestänyt intensiivinen tutustuminen kurdikulttuuriin, pakolaisuuteen ja suomen opiskeluun toisena kielenä. Aihetta sivusi myös opinnäytetyöni. Tehdessäni proseminaaria musliminaisten kulttuurisesta sukupuolesta mieleeni muistui tuo ns. tukityttöni ja havaitsemani erot kulttuuristen sukupuolien välillä. Tuolloin kytemään alkanut ajatus on johtanut tässä esiintyvään tutkimusasetelmaan.

Tässä tutkimuksessa haluan tarkastella pakolaisena Suomeen saapuneiden kurdinuorten elämää ja etnisen identiteetin rakentumista diasporassa. Diasporalla tarkoitetaan tilannetta, jossa yhteisö on hajaantunut asumaan esi-isiensä kotimaan ulkopuolelle. Diasporan käyttö analyttisenä työkaluna ei ole vakiintunut käytäntö, sillä jo pelkästään diasporakäsitteellä on useita vakiintumattomia määritelmiä. Olen valinnut niistä kaksi tutkielmaani. Lähdän liikkeelle kurdeja tutkineen suomalaisen Östen Wahlbeckin jalanjäljillä. Hän on todennut kurdien elävän diasporassa, joten minun ei tarvinnut sitä enää tässä tutkielmasa todeta, vaan saatoinkin keskittyä diasporan esiintymiseen yksilötasolla. Lähdin tutkimaan hänen käyttämänsä typologian avulla diasporan rakentumista nuorten parissa. Ennakkoleikkaukseni oli, ettei hänen käyttämänsä safranilainen diaspora kartoita nuorten diasporan kaikkia elementtejä. Siksi lähdin tarkastelemaan diasporaa myös identiteetin rakentumisen kannalta käyttäen tässä apunani Stuart Hallia ja Avtar Brahia ja heidän samanlaista tapaansa ymmärtää diaspora.

Nuoret näyttävät teорияosassani sekä eksplisiittisesti että implisiittisesti. Nuoria siis käsitellään omana ryhmänään että osana suurempaa ryhmää. Nuoret kuuluvat osana kurdiyhteisöön sekä osana pakolaisuutta koskeviin kirjoituksiini. En ole kuitenkaan näissä

nähty tarpeellisena nostaa esiin nuorisoerityisiä näkemyksiä. Osa syynä tähän on ollut myös riittävän ja luotettavan lähdekirjallisuuden puute. Varsinkin diasporan ja nuorten suhde on monimutkainen. Siihen vaikuttavat sekä kokemukset kotimaasta, asuinmaahan saapumisikä että kokemukset asuinmaasta.

Tarkennettuna tutkimuskysymykseni ovat siis seuraavat:

1. Miten diaspora näkyy nuorten arjessa? Millä tavalla se esiintyy nuorten elämässä? Millaisia ulottuvuuksia ja vaikutuksia diasporalla on?
2. Millainen identiteetti nuorille diasporassa rakentuu? Miten tuota identiteettiä rakennetaan?
3. Miten kurdilaista diasporaa rakennetaan ja ylläpidetään?
4. Voiko diaspora-käsitteen avulla kuvata kurdinuorten todellisuutta? Millaisen diaspora-käsitteen keinoin kuva kurdinuorten todellisuudesta Suomessa rakentuu parhaiten?

Alun alkaen tämän tutkimuksen nimenä oli ”Koulu kotoutumisen tilana”. Tarkoitukseni oli tutkia koulun tarjoaman kotoutumisen ja sosiaalistumisen sekä diasporan suhdetta ja siinä mahdollisesti esiintyviä ristiriitoja. Ajan myötä koulu jäi kuitenkin syrjään, sillä tunsin aiheen tässä kontekstissa sopimattomaksi. Voisi sanoa, että kenttä johdatti tutkimuksen kohdetta, sillä siirryin tutkimaan diasporaa koulun sijasta nuorten omassa elämässä. Tutkielmani tarkoituksena on selvittää, miten diaspora on läsnä Suomessa yli neljä vuotta asuneiden yläasteella olevien kurdinuorten elämässä. Östen Wahlbeck (1997, 1999a, 1999b, 2002) on tutkinut sekä Suomessa että Isossa-Britanniassa asuvia kurdeja ja todennut näiden elävän transnationaaleissa sosiaalisissa verkostoissa. Wahlbeckin haastattelemat kurdit olivat asuneet maissa alle kahden vuoden ajan ja he olivat aikuisia. Tämä seikka sai minut miettimään, kuinka diaspora näyttäytyy nuorten elämässä.

Kurdit ovat jääneet tutkittavien maahanmuuttajaryhmien joukossa paitsioon Suomessa. Kurdien maahan saapuminen ei ole saavuttanut yhtä laajaa julkisuutta kuin esimerkiksi 1990-luvun alussa, yhtä aikaa kurdien kanssa, saapuneet somalialaiset. Suomeen on toki saapunut pakolaisia jo 1970-luvulta lähtien, ensin Chilestä ja sitten Kaakkois-Aasiasta, erityisesti Vietnamista, yhteensä hieman yli 2000 henkeä. Vuosina 1987–1997 Suomen pakolaiskiintiö oli 500 henkeä vuodessa. Vuodesta 1998 kiintiötä nostettiin pikkuhiljaa näin päädyttiin vuonna 2002 750 henkeen, minkä lisäksi vuosina 1995 ja 1996 Suomella oli 500 pakolaisen lisäkiintiö. Näiden kiintiöpakolaisten lisäksi Suomeen saapuu myös

pakolaisia turvapaikanhakijoina. Vuonna 2002 Suomesta haki turvapaikkaa 3443 henkeä, joista neljälletoista se myönnettiin. Lisäksi perheenyhdistämisen kautta Suomeen saapui esimerkiksi vuonna 2002 476 henkeä. (Lepola 2000, 49–50; Tilastokeskuksen väestötilastot.)

Diaspora-käsite on vaikuttanut maahanmuuttotutkimuksessa jo 1990-luvun alusta saakka ja kolme tuota aihetta sivuavaa väitöskirjaa on Suomessa tehty. Ensimmäisenä käsitettä käytti Östen Wahlbeck, joka vuonna 1997 valmistuneessa väitöskirjassaan tarkasteli Suomessa ja Isossa-Britanniassa asuvien kurdien diasporaa. Tuo väitöskirja ja sen pohjalta kaksi vuotta myöhemmin julkaistu ”Kurdish diasporas” -teos ovat toimineet tämän tutkielman lähtölaukaisijoina. Toinen oli Laura Huttusen vuonna 2002 julkaistu ”Kotona, maanpaossa, matkalla” -teos, jossa hän tarkasteli kodin merkitystä maahanmuuttajien omaelämäntarinoissa. Kolmantena ja tuoreimpana on Marja Tiilikaisen ”Arjen islam”, jossa hän diasporan avulla käsittelee somalialaisten naisten elämää Suomessa. Tosin hänen vuonna 1999 tehdyssä julkaisemattomassa lisensointityössä käytettiin apuna tuota samaa käsitettä. Näiden lisäksi Outi Lepolan väitöskirja sivusi aihetta pohtiessaan suomenmaalaiseksi tulemistä.

Nuorten diasporan kohdalla on ollut tutkimuksellinen aukko, sillä kaikki aikaisempien tutkimusten kohteet ovat saapuneet Suomeen aikuisiässä. Maahanmuuton kokemukset vaihtelevat eri ikäryhmissä, eivätkä aikuisväestön tutkimustulokset siis päde nuoremmissa sukupolvissa. Suomessa asuvien maahanmuuttajanuorien kokemuksia entisen ja nykyisen kotimaan suhteen on tutkittu vasta viime aikoina, kuten esimerkiksi Petri Hautaniemen tänä vuonna ilmestynyt väitöskirja *Pojat!* Tuossa teoksessaan Hautaniemi tarkastelee helsinkiläisten somalialaispoikien aikuiseksi kasvamista diasporassa. Nuorista aiemmin tehtyjen tutkimusten näkökulma on ollut pääasiallisesti nuorten kotoutuminen Suomeen, jolloin aika ennen Suomen rajojen ylittämistä ei ole näyttänyt merkityksellistä. Nuoret jäävät helposti eräänlaiseen tutkimukselliseen välitilaan lasten ja aikuisten videssä suuremman huomion. Tämän tutkielman tarkoitus onkin ollut tuoda esiin juuri nuorten mielipiteitä. Lisäksi se eräänlainen liminaalitala, jossa nämä kahden kulttuurin sekä lapsuuden ja aikuisuuden välissä olevat nuoret elävät, on jo itsessään erittäin mielenkiintoinen.

Tätä työtä tehdessäni ovat kurdit pitkän hiljaisuuden jälkeen ylittäneet uutiskynnyksen. Gradu-seminaarin ensimmäistä tapaamista edeltävänä iltana iltauutisista kuulin Ruotsista tapahtuneesta Fadime Sahindalin murhasta, mitä myös kunniamurhaksi nimitettiin. Olin valinnut kurdit tutkimuskohteeksi paitsi mielenkiintoni myös aiheen vähäisen julkisuuskuvan vuoksi. Kurdeja oli sekä mediassa että tutkimuksissa käsitelty vähemmän kuin esimerkiksi Somaliasta tai entisen Jugoslavian alueelta tulleita. Pelkäsin negatiivisen julkisuuden vähentävän ihmisten mielenkiintoa osallistua tutkimukseeni ja olinkin jo vähällä vaihtaa tutkimusaiheeni. Toinen uutiskynnyksen ylitys tapahtui ennen toista haastattelukierrosta; alkoi Irakin sota. Haastattelemani nuoret eivät olleet Irakin vaan Iranin kurdeja. Kuitenkin pakolaisleiri, jolta suurin osa nuorista perheineen oli tullut, sijaitsi vain 120 kilometrin päässä Bagdadista. Osalla heistä oli vielä sukulaisia siellä. Tämä asetelma sai minut erittäin varovaiseksi ja toisaalta myös vaivautuneeksikin.

Tutkimuksessani nuoret ovat eräänlainen portti, jonka avulla pääsen lähestymään heidän kokemusmaailmaansa. En oleta tuntevani heidän maailmankuvaansa, enkä oleta tietäväni paljoakaan heidän elämästään. Haastatteluissa saamani tiedot ovat vain eräänlainen verhon raotus heidän maailmaansa. Tarkoitukseni ei ole analysoida heidän elämänsä kokonaisuudessaan, vaan niiden seikkojen pohjalta, joita minun tietooni on haastatteluissa saatettu. Kyse on noina ainutlaatuisina hetkinä tietooni annetuista asioista, eikä niiden näin ollen voida olettaa tarjoavan lopullista totuutta asiasta. Laura Aro lainaten: ”En oleta enkä odota (enää), että haastateltavani olisivat paljastaneet minulle sisimmät tunteensa. Sen sijaan oletan, että he ovat tehneet kykyjensä mukaan itseään ymmärrettäväksi – sikäli kuin oma diskurssini on antanut heille siihen tilaa.” (Aro 1996, 39.) ”Me kirjoitamme ja puhumme aina tietystä erityisestä paikasta ja tietyntä erityisenä aikana, tietyn erityisen historian ja kulttuurin kehityksessä. Se, mitä sanotaan, sanotaan aina jossakin kontekstissa, jostakin positiosta” kirjoittaa Stuart Hall (1999, 224). Tässä tutkielmassa minun tilanani on olla ulkopuolinen tarkkailija. En ole osa kurdilaista yhteisöä, vaan tulkitsen nuoria heidän haastattelupuheensa pohjalta.

Minun paikkani ja tarkastelutapani on erilainen kuin haastattelemani nuorten, sillä en koe samoja asioita kuin he. Ritva Uusitalon (1991, 247–248) mukaan kukin tutkija kantaa omaa nuorisokuvaa mukanaan. Kyseessä ovat tutkijan taustalla vaikuttavat käsitykset ja lähtökohdat. Tutkielmani kertokoon puolestaan minun ennakkokäsityksistäni, samoin in-

nostuneesta ryntäämisestäni hieman erilaisen maahanmuuttoteorian kimppuun. Tiedostan ja tunnustan taustani, ja siten tiedän tulkitsevani vastauksia omaa länsimaista taustani vasten. Myönnän myös olleeni jo vuosia kiinnostunut kurdeista ja heidän tilanteestaan täällä ja siellä. Tällä paikantumisella haluan tietoisesti tuoda esille omat lähtökohtani sekä intressini. Samalla myös osoitan ”paikkani” eli sen tilanteen, josta tutkimuskohdettani tarkastelen.

1.1 Kurdit – Monimainen kansa

Kurdit ovat lähtöisin Lähi-idän alueelta. Kurdien johtamia hallintoalueita on ollut 900-luvun puolenvälin jälkeen, ja alueesta on vuodesta 1157 lähtien käytetty nimeä Kurdistan. Ensimmäisen maailmansodan jälkeisissä rauhanneuvotteluissa kurdit lähes saavuttivat itsenäisyyden. Tuolloin, vuonna 1919, kurdit esittivät vaateet noin 240 000 neliökilometrin alueesta. Itsenäistä Kurdistania ei kuitenkaan syntynyt, sillä voittajavaltiot tyytyivät kahden arabivaltion, Syyrian ja Irakin, perustamiseen. (Kurdistan 1999, 22, 27–28; Ludwig 1990, 56.) Tällainen historiattomuus tarjoaa poliittisille tarkoituksille oivallisen toteuttamistien. Toisin sanoen: koska kurdit itse tietävät taustastaan niin vähän, on helppoa luoda myyttejä poliittisten tarkoituksien mukaisesti (Kurdistan 1999, 27).

1.1.1 Kurdit Suomessa

Suomeen on tullut kurdeja lähinnä Iranista, Irakista, Turkista ja Armeniasta. Pääasiallisesti heitä on tullut 1990-luvulta alkaen. Turvapaikanhakijoita on tullut maahanme jo 1989, mutta kiintiöpakolaisina heitä on vastaanotettu vuodesta 1993 lähtien. (Kurdistan 1999, 68–70.) Syntymämaan perusteella luokiteltuina on kurdimaista tullut 31.12.2001 mennessä seuraavasti: Irakista 3506, Turkista 2382 sekä Iranista 2280 henkeä. Näistä kaikki eivät suinkaan ole kurdeja, vaan pakolaisina ja turvapaikanhakijoinakin on tullut myös maiden valtaväestöä. Tällä hetkellä Suomessa asunee 4000 – 5000 kurdia (Sandelin 2003) Arviointi on hieman hankalaa, koska maahanmuuttotilastoissa kurdit luokitellaan alkuperämaan, eikä suinkaan kansallisuuden tai identiteetin mukaan. Suomessa kurdia äidinkielenään puhuvia on 31.12.2002 ollut 3926 henkeä (Väestörakenne 2002). Tuokin

luku on kuitenkin vain suuntaa-antava, sillä vähemmistönä kurdit ovat joutuneet myös kielisorron uhriksi. Esimerkiksi Turkissa on harjoitettu voimakasta turkkilaistamispolitiikkaa jo useamman vuosikymmenen ajan. Yksi haastattemistani kulttuuritulkeista kertoi, että hän ei enää osannut omaa äidinkieltään, vaan Suomessakin puhui kotona valtaväestön kieltä eli turkkia.

Maahan saapuvat pakolaiset voidaan jakaa kiintiöpakolaisiin ja turvapaikanhakijoihin. Kiintiöpakolaisina Suomeen tulleet kurdit ovat lähtöisin UNHCR:n¹ pakolaisleireiltä. Näillä leireillä heidät on haastatellut sekä YK:n että Suomen viranomaisista koostuva delegaatio.² Suomessa kukin kunta ilmoittaa, kuinka monta kiintiöpakolaista on valmis vastaanottamaan. Perheille järjestettävistä asunnoista ja toimeentulosta huolehtii vastaanottava kunta. Turvapaikanhakijat puolestaan selvittävät tiensä omin avuin Suomen rajalle, minkä jälkeen he ilmoittautuvat poliisiviranomaisille olevansa maassa hakemassa turvapaikkaa. Tämän jälkeen heidät toimitetaan pakolaisten vastaanottokeskuksiin.

Poliittisesti aktiivisimmaksi ovat osoittautuneet kiintiöpakolaiset. Iranin kurdeista 88 % kiintiöpakolaisista, ja 42 % turvapaikanhakijoista ilmoitti toimineensa aktiivisesti jossain kotimaansa puolueessa. Kiintiöpakolaisista saapuneista kurdeista suurin osa on Iranista. Kurdeilla on aktiivista yhdistystoimintaa. Yhdistykset ovat eräänlaisia puolueita, joten kaikki kurdit eivät mahdu edes samalla paikkakunnalla samaan yhdistykseen. (Kurdistan 1999, 73–75.) Lisäksi yhdistykset, kuten esimerkiksi Kurdien kulttuuriyhdistys Jyväskylässä ovat jakaantuneet miesten ja naisten yhdistykseksi. Wahlbeck on todennut, ettei kurdeilla Suomessa ole kovin tiiviitä yhdistyksiä. He ovat opetelleet kieltä ja luoneet suhteita valtaväestöön. Uudenvuodenjuhlaa, Newrozia, juhlitaan suomalaisten ystävien kanssa, eikä kuten Britanniassa oman yhteisön parissa. (Wahlbeck 1999b, 137–138, 147.)

¹ The Office of the United Nations High Commissioner for Refugees (YK:n pakolaisjärjestö)

² Kurdien tuntemuksiin leiriltä Suomeen voi tutustua Pia Meron: Al-Tashin pakolaiset–tutkimuksessa.

1.1.2 Kurdilaisuus ja kurdien tavoista

Kristiina Koivunen (2001, 13; 32) pohtii sitä, mikä tekee kurdeista kansan. Kurdit puhuvat eri kieltä, osa on ollut paimentolaisia, osa viljelijöitä, eikä heillä ole yhteistä uskontoakaan. Hänen mukaansa kurdeja yhdistää tietty elämäntapa: käyttäytymissäännöt, seuralisuus, musiikki ja ennen kaikkea ylpeys omasta kurdilaisuudesta. Vuoden tärkein tapahtuma kurdeille on Newroz, uudenvuodenjuhla, kevätpäiväntasauksen aikaan. Juhlaa vietetään legendan mukaan sen vuoksi, että seppä Kawa voitti kansaa tyrannisoineen hirmuhallitsija Zohakin. Kawan on arvioitu eläneen 2 700 vuotta sitten Etelä-Kurdistanissa. Juhlan poliittinen merkitys pohjautuukin juuri tuohon kurdien tuhansia vuosia kestäneeseen vapaustaisteluun.

Kurdien identiteettiä pohdittaessa viitataan Kurdistan-kirjassa van Bruinesseniin, joka ei onnistunut saamaan yksiselitteistä vastausta kurdilaiseen identiteettiin. Määrittelyn tekee vaikeaksi kielten, uskontojen ja muiden ominaispiirteiden vuorovaikutus ja sekoittuminen. Van Bruinessen toteaaakin seuraavasti:

”Kurdilaisuuden käsitteellä ei ole milloinkaan ollut yksiselitteistä merkitystä. Asiayhteydestä tai puhujasta riippuen se voisi viitata eri tavoin rajattuihin ryhmiin...Kansakunnan käsite sellaisena kuin me sen Euroopassa tunnemme, on vieras Lähi-Idässä (Kurdistan 1999, 15.)

Suokonauion (2002) mukaan jyväskyläläiset kurdit voidaan aatemaailmaltaan jakaa kansallismielisiin, uskonnollisiin (muslimeihin), kommunisteihin, joista useimmat nimeävät itsensä mieluusti maailmankansalaisiksi sekä al-haque -uskonnon harjoittajiin. Kommunistit esiintyvät maailmankansalaisina, sosiaalisen federaation kannattajina sekä kunniamurhavastaisina. Wahlbeckin mukaan uskonnolliset tai kommunistiset kurdit eivät välttämättä lainkaan identifioitu kurdeiksi. Hän on todennut myös, ettei uskonnolla ei ole kurdeille merkitystä etnisyyden merkitsijänä (Wahlbeck 1999b, 40, 161.) Kyseessä näyttäisi-kin olevan toisensa poissulkeva määrittely: uskovaiset määrittävät itsensä ensisijassa uskonnon perusteella, kun taas kurdi-identiteetin omaksuneet määrittävät itseään etupäässä kurdilaisuuden pohjalta.

Wahlbeckin mukaan kurdilainen identiteetti on kehittynyt eräänlaisena vastareaktiona heidän kotimaassa kokemaansa kulttuuriseen ja poliittiseen hallintaan ja vähemmistöasemaan. Varsinkin vasta maahan tulleiden haastateltaviensa etnisyys perustui pääasiassa kokemuksille kotimaan alistettuna ryhmänä olemisesta. (Wahlbeck 1999b, 41, 183.) E. F. Kunz on tutkimuksissaan todennut, että ”pakolaisryhmät, joilla on pitkä historiallinen kokemus vähemmistönä olemisesta, integroituvat yleensä hyvin ja muodostavat yhteisöjä, joissa vallitsee ystävyys, perinteiset tavat, oma-apu ja etninen identiteetti” (Ekholm 1994, 25).

Naisten asema on ainakin ulkoisesti ollut parempi kurdien keskuudessa kuin arabien tai persialaisten parissa (Kurdistan 1999, 14). Nerweyin mukaan Kurdistanin naiset ovat olleet taloudellisesti, sosiaalisesti ja poliittisesti aktiivisia. Toisaalta naisen asema riippuu useista eri tekijöistä, esimerkiksi uskonnosta. Sosiaalisesti naiset ovat kuitenkin keskeisellä sijalla, sillä heillä on luja ote perheen elämäntapaan. (Nerweyi 1991, 45–46.)

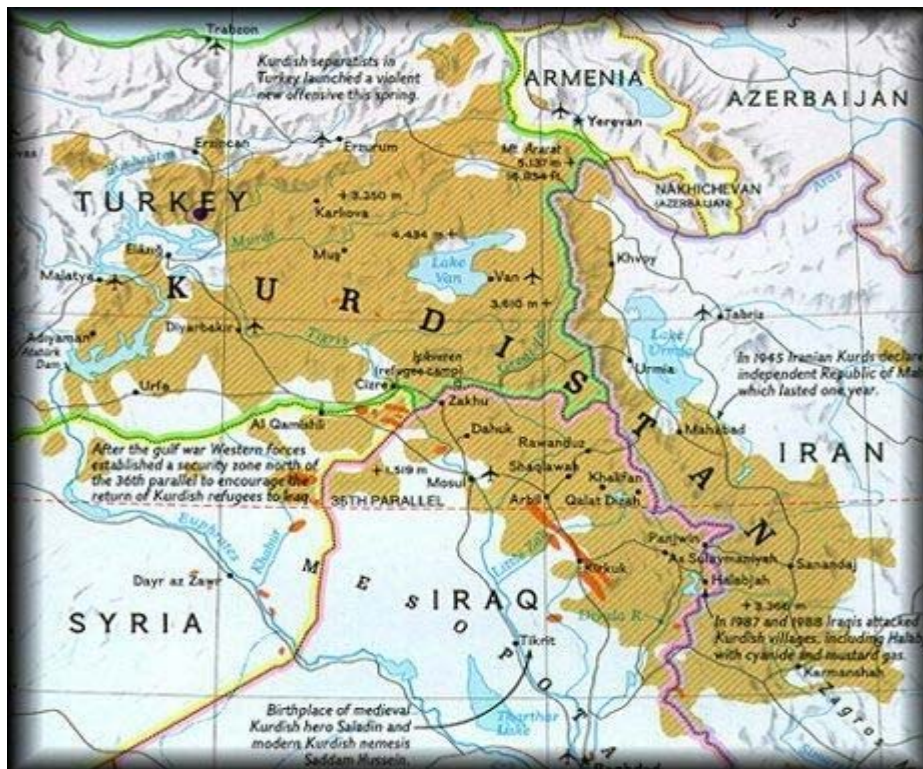
1.1.3 Hajaannus

Stuart Hallin (2003, 89–99) mukaan kulttuurit muodostuvat erilaisten merkitysten tuottamisen järjestelmistä, joilla maailmaa luokitellaan mielekkäästi. Yksi tuollainen kulttuuria tuottava merkitysjärjestelmä on *kieli*. Samaa kieltä puhuvat jakavat keskenään koodin, jonka avulla he tuntevat muiden kielenkäyttäjien arvot, vaikeivät niitä itse jakaisikaan. Myös *uskonto* on merkittävä yhteisten pyhää koskevien merkitysten kantaja. Kolmantena voimakkaana kulttuuristen merkitysten ja identiteettien lähteenä ovat *tapa* ja *traditio*. Neljäntenä järjestelmänä Hall mainitsee paikan, joka on merkittävä yhteisen alkuperän luoja. *Paikka* ”näyttää toimivan eräänlaisen symbolisena takuuna kulttuurisesta yhteenkuuluvuudesta” (mt. 92). Hall haluaa osoittaa, että

”Vaikka kulttuurit ovat toisinaan ”paikallistettuja” ja vaikka me olemme taipuvaisia kuvittelemaan ne hyvin yhtenäisiksi ja homogeenisiksi, tradition yhteen sitomiksi, tiettyihin maisemiin ja ”kotimaahan” kytkeytyviksi, pyrkimys rajata ’kulttuuri’ ja ’paikka’ todella vastaamaan toisiaan osoittautuu toivottamaksi, kalliiksi ja toisinaan väkivaltaiseksi ja vaaralliseksi illuusioksi.” (Hall 2003, 99.)

Kurdit ovat hajaantuneet paitsi Kurdistanin ulkopuolelle myös Kurdistanin sisällä. Kurdien maantieteellinen hajaannus ulottuu ympäri maapallon. Kielellinen hajaannus kertoo omaa tarinaansa kurdien hajaannuksen pitkäkestoisuudesta. Poliittinen hajaannus ja siihen liittyvä poliittisuuden ylläpito tuntuu olevan kurdiyhteisöjen tunnusmerkki. Uskonto ja uskonnollisuuden merkitys vaihtelee paljon. Van Bruinessenin mukaan kieli ja uskonto ovat usealle kurdille heidän identiteettiään oleellisesti määrittäviä tekijöitä. Kuitenkaan kaikilla kurdeilla ei ole sama uskonto, eivätkä he puhu samaa kieltä. (van Bruinessen 1992, 34.)

Kurdistanin olemassaolon määrittely ei ole yksinkertaista. On olemassa alue, jossa kurdit ovat enemmistönä. Se on kuitenkin pienempi kuin alue, joka kartoissa esiintyy Kurdistanina. Kurdit kuitenkin asuvat yhdessä muiden etnisten kansojen kanssa, minkä vuoksi aluetta on vaikea rajata. Myös kurdien pakkosiirrot ovat vaikuttaneet tilanteeseen. Kurdistan-nimeä on käytetty keskiajalta lähtien, jolloin se on ollut lähes vuoriston synonyymi. Kurdien poliittisessa kirjallisuudessa Kurdistan on jaettu ”miehittäjävaltioittain”: Itä-Kurdistan (Iran), Etelä-Kurdistan (Irak), Lounais-Kurdistan sekä Luoteis- tai Pohjois-Kurdistan (Turkki). (Kurdistan 1999, 18–21; Wahlbeck 1999b 44–56.)



KUVA 1. Kartta Kurdistanin alueesta. (Nadir, Soran 2004)

Kurdien määrästä liikkuu erilaisia arvioita; vaihtelu on 18 – 40 miljoonaa. Arvio 29 miljoonasta hengestä vastaa kuitenkin kurditutkijoiden sekä maltillisten kurdiryhmien laskelmia (Kurdistan 1999, 133.) Suurin osa (90 %) kurdeista asuu Turkissa, Iranissa ja Irakissa. (Wahlbeck 1999b, 39–56; Kurdistan 1999,7.) Euroopassa arvioidaan asuvan noin 700 000 kurdia (Wahlbeck 2002, 224). Euroopassa asuvat kurdit muodostavat erittäin heterogeenisen ryhmän. Ryhmää voi luonnehtia poliittisten intressien, uskontojen, kielten, sosiaaliluokkien ja koulutustaustan moninaisuudella. Näistä eroista huolimatta eurooppalaisia kurdiyhteisöjä näyttää Wahlbeckin mukaan yhdistävän transnationaalisten sosiaalisten suhteiden olemassaolo. Suurin eurooppalainen kurdiyhteisö on muodostunut Saksaan Turkista lähteneen siirtotyöläisyyden myötä. (Wahlbeck 2002, 224–225.)

Syitä kurdien maantieteelliseen hajaannukseen on useita. Maastapaon syynä ovat poliittiset ristiriitaisuudet. Esimerkiksi Iranista pakeni runsain mitoin kurdeja Irakiin vuoden 1979 Islamilaisen vallankumouksen jälkeen. Irakista kurdeja on puolestaan paennut varsinkin 1980-luvulla Saddam Husseinin vainoja. Sodat ja hallitusten poliittiset vainot eivät kuitenkaan ole ainoita lähtöä edesauttavia tekijöitä. Lähtöön houkuttelee myös Kurdistanin taloudellinen alikehitys, joka sekoittuneena vähemmistöjen huonoon kohteluun muodostaa voimakkaan lähtemistä edesauttavan tekijän. (van Bruinessen 1992, 33–34.)

Pohjois-Irakissa on toiminut Persianlahden sodan jälkeen vuonna 1991 perustettu ns. YK:n suojavyöhyke, joka tarkoitti 36. leveyspiiristä ylöspäin sijainnutta lentokieltoaluetta. Tuon kiellon seurauksena alueesta tuli autonominen kurdien itsehallintoalue. Alueella on yleistynyt kurdinkielinen kouluopetus, joka oli välillä täysin kielletty. Sulaimanyassa toimii kurdilainen yliopisto, jossa on yli 6000 opiskelijaa. Opiskelijat ovat sekä naisia että miehiä. Irbilin kaupungissa on toiminut kymmenen vuoden ajan alueen yhteinen vapailla vaaleilla valittu parlamentti. Tämä siitäkin huolimatta, että alueen kurdipuolueet, KDP (Kurdistan Democratic Party) ja PUK (Patriotic Union of Kurdistan), eivät ole löytäneet yhteistä säveltä. Kurdien ja Kurdistanin itsenäistymistä estää varmasti moni asia, mutta yhtenä tekijänä voidaan pitää öljyä, sillä Kirkuk mukaan laskettuna tuolla alueella sijaitsee kymmenen prosenttia maailman öljyvaroista. (Koivunen 1998; Nevakivi 2003; Helsingin Sanomat 23.8.2003.)

Kurdi on iranilainen kieli, joka on sukua farsille (persia). Iranin ja Irakin kurdit käyttävät arabialaisia aakkosia mutta Turkissa kirjoitetaan roomalaisin kirjaimin. Kurdimurteet ovat eronneet toisistaan niin, etteivät Turkin kurdit ymmärrä muiden kurdien puhetta. Kurdin päämurteiden välistä eroa on verrattu englannin, saksan ja hollannin, tai espanjan ja portugalilaisiin eroihin. Sanaston lisäksi myös kielioppi eroaa toisistaan. (Wahlbeck 1999b, 40; Kurdistan 1999, 8.) Iranissa, Syyriassa ja Turkissa kurdin opetus ja muu julkinen käyttö on ollut ajoittain kiellettyä, minkä vuoksi osa kurdeista on lukutaidottomia. Tästä on ollut heijastumia kurdien koulutusmahdollisuuksiin, työnsaantiin ja elinmahdollisuuksiin. (Kurdistan 1999, 8.)

Kurdin vanhin kirjakieli on sorani, ja sitä puhutaan Irakissa ja Iranissa. Sitä kirjoitetaan arabialaisin aakkosin ja se on Irakin toinen virallinen kieli. Enemmistö kurdeista puhuu kurmandzhia, jota puolestaan kirjoitetaan latinalaisin aakkosin. Näiden päämurteiden taitajat eivät kykene ymmärtämään toisiaan. Onkin puhujan poliittisista tarkoituksista kiinni puhutaanko murteista vai erillisistä kielistä. (Kurdistan 1999, 8–9.) Suomessa kurdia äidinkielenään puhuvia on 31.12.2002 ollut 3926 henkilöä (Väestörakenne 2002).

Kolmas kurdeja jakava asia on politiikka. Kiintiöpakolaisten keskuudessa poliittinen aktiivisuus on yleisempää kuin turvapaikanhakijoiden. Turkista tulleilla turvapaikanhakijoilla ei useinkaan ole taustallaan aktiivista poliittista toimintaa, kun taas kiintiöpakolaisina Irakista tulleilla on usein sotilastausta ja Iranista tulleilla osallisuutta kurdilaisiin liikkeisiin ja oppositiopuolueiden toimintaan. (Wahlbeck 1999b, 45–60, 142–144.) Kurdien poliittinen kenttä on jakaantunut oikeistosta vasemmistoon. (Kurdistan 1999, 40–46.)

Kurdeilla ei ole yhtenäistä uskontoa. Kurdeiksi itsensä määrittelevillä ei ole välttämättä mainittavaa uskonnollista vakaumusta, toisaalta he saattavat määritellä itsensä mieluummin uskonnon kuin kansan kautta. Tapoihin ei kuulu, että naiset käyttäisivät huntua, joten muslimikurdienkaan pukeutuminen ei välttämättä poikkea valtaväestön pukeutumisesta. On kuitenkin muistettava, että aina on kyse yksilöistä. Huiviin pukeutuva nainen tai nimensä suomalaistava mies ovat yksilöitä, jotka tekevät päätöksensä omista yksilöllisistä lähtökohdistaan, eikä kurdilaisuudella ole sen kanssa juurikaan tekemistä. Lähes kaikki, arviolta jopa 80 %, kurmandzinkielisistä kurdeista kuuluu sunnimuslimien shaafilaiseen koulukuntaan. Sunnien keskuudessa on kuitenkin hyvin erilaisia käsityksiä

hartaudesta ja uskonnollisista käytänteistä. Kurdien joukossa on myös shiialaisia ryhmiä, joita sanotaan feileiksi tai feilikurdeiksi. Nämä asuvat pääasiassa Iranissa. Kurdien parissa vaikuttaa useita shiialaisuudesta poikkeavia lahkoja. Osa niistä on saanut vaikutteita zarathustralaisuudesta, osa varhaiskristillisyydestä. Jopa kolmannes kurdeista edustaa tällaista ns. poikkeavaa islamilaisuutta. (Kurdistan 1999, 8; van Bruinessen 1992, 35–38.)

Iranissa on uskonlahko nimeltä *Ahl-i haqq* tai al-haque ('totuuden väki', englanniksi yarsan). Uskonto on kooste zarathustralaisuutta, manikealaisuutta ja muita Lähi-idän uskontoja. Uskonnon harjoittajia ovat muutkin kuin kurdit. Nämä kurdit ovat tulleet hyvin toimeen Iranin hallituksen kanssa. (Kurdistan 1999, 11–12.) Tämän uskonnon edustajia on syrjitty muun muassa niillä pakolaisleireillä, joilta kurdeja on tullut Suomeen. (Suokonautio 2002.)

2 DIASPORA

”Kotona (isolla Koolla) kukaan ei voi paeta onnellisuuden spektaakkelia, se on sääntö! Ja kuitenkin niille, jotka pysyvät muukalaisina kotimaassaan ja ulkomaalaisina uusissa kodeissaan, ja niille, jotka tuntevat toistuvasti paikattomuutta jokaisessa tuussakin maailmassa, on elintärkeää kyseenalaistaa koko paikalleen asettumisen ajatus. On myös tärkeää tehdä eri tavoin asettumattomille helpommaksi kantaa vastentahtoisen eristymisen aiheuttamaa ahdistusta. Kodista ja kielestä ei sellaisessa kontekstissa tule koskaan ”osa luontoa”. Se, mikä näiden käsitteiden taustalla piilevissä oletuksissa pyrkii etäännyttämään uskonasiaksi tai oikeaoppisuudeksi, on tehtävä näkyväksi – kaikessa taitavasti luodussa näkymättömyydessään” (Minh-ha 1995b, 255–256.)

Diaspora on laaja-alainen käsite. Maahanmuuttotutkimuksen osana diaspora on osa globalisaatiota sekä alati laajenevaa nykypäivän kansainvaellusta. Sellaisena se tarjoaa uudenlaisen näkökulman ihmisten hajaannukselle. Osana maahanmuuttotutkimusta se kuuluu myös marginaalisen maahanmuuttoryhmän, pakolaisten, kokemusmaailmaan tarjoten tähän uuden ja mielenkiintoisen näkökulman.

Diasporalle ei ole olemassa yksiselitteistä määritelmää. Erilaisten määritelmien läpikäymisen sijaan olen valinnut kaksi toisistaan poikkeavaa tapaa ymmärtää diaspora. Ensimmäinen on diasporan käsittäminen alkuperän kaipuuna ja siinä kotimaata tarkastellaan olemassa olevana tilana. Tuota näkökantaa edustavat diasporamääritelmineen William Safran sekä hänen määritelmiänsä käyttänyt Östen Wahlbeck. Toinen tapa ymmärtää diaspora on ymmärtää se identiteetin tuottamisen tilana. Tuolloin fyysisesti olemassa oleva kotimaa on vaihtunut koti-ikäväksi ja juurettomuuden tunteeksi. Tuota näkökantaa edustavat muun muassa Stuart Hall ja Avtar Brah.

Seuraavassa kappaleessa osoitan ne diskurssit, joihin diaspora paikantuu. Ensimmäisessä kappaleessa paikannan sen osaksi maahanmuuttotutkimusta sekä globalisaatio-keskustelua. Toisessa kappaleessa diaspora paikantuu pakolaisten kokemusmaailmaan, jolloin mukana ovat sekä yksilön kokemukset että nykyisen asuinmaan yhteiskunnalliset toimenpiteet. Kolmas ja neljäs kappale käsittelevät kahta erilaista tapaa käsittää diaspora. Näiden kahden erilaisen diasporakäsityksen erilliselle tarkastelulle esitän kolme perustetta. Ensinnä olen liittänyt nämä suuntaukset etnisen ja kansallisen identiteetin määrittelyihin, jotka molemmissa tavoissa poikkeavat hieman toisistaan. Toisena syynä jaottelelulle on niiden näkökulma. Kun safranilainen tapa tarkastelee diasporaa yhteisötasolla,

pyrkii hallilais-brahilainen tapa kartoittamaan sitä yhteisöjen ja yksilöiden identiteettien tasolla. Tässä tavassa hajaantuminen paikantuu kaipuun ja koti-ikävän kautta mielentilaksi, joka on ”ei-täällä” jäädäkseen (”not-here” to stay) (Clifford 1994, 311.) Kolmantena syynä on ajallisuus: safranilainen tapa pitää vanhaa juutalaista diasporaa ideaalityypinä. Ideaalityyppi näyttäytyy siten ainoana oikeana tapana olla diasporassa.

2.1 Diaspora osana maahanmuuttotutkimusta

Maahanmuuttotutkimuksessa³ oli 1950–60-luvuilla vallalla assimilaatioteoria. Se vaikutti voimakkaasti varsinkin Pohjois-Amerikassa, missä tutkimukseen houkutti huima siirtolaisten määrä. Assimilaatioteorian mukaan etnisten vähemmistöjen lisääntyvä kanssakäyminen valtaväestön kanssa johtaa etnisyyden merkityksen vähenemiseen, jolloin lopputuloksena on sulautuminen valtaväestöön. Sulautuminen valtaväestöön ei anna juurikaan arvoa vähemmistöjen omalle kulttuurille, sillä toivottavana lopputuloksena on valtaväestön kulttuurin ja arvomaailman omaksuminen. (Sintonen 1999, 110–124.)

Seuraavana maahanmuuttajatutkimuksen vaiheena 1970-luvulta lähtien voidaan pitää Berryn akkulturaatioasenteita, joista varsinkin integraatio on laajentunut suomalaisen maahanmuuttopolitiikan vakiokäsitteeksi. Akkulturaatiolla tarkoitetaan tilannetta, jossa kaksi tai useampi väestöryhmä kohtaavat, minkä seurauksena yhdessä ryhmässä tapahtuu muutoksia. Berryn mukaan nämä kaksi kulttuuria voisivat vaikuttaa toisiinsa tasapuolisesti, mutta todellisuudessa valtakulttuuri on tilanteessa hallitsevampi. Valtakulttuurin vaikutus akkulturoituihin yksilöihin muuttaa näiden kulttuurisia piirteitä, jolloin seurauksena on neljä tapaa suhtautua valtakulttuuriin. (Berry 1997, 9–14, ks. myös Ekholm 1994, 12–14 ja Kettunen 1999, 10–11.)

³ Suomessa puhutaan sekä maahanmuuttajatutkimuksesta että pakolaistutkimuksesta. Termit tulevat englanninkielisistä; Migration Studies ja Refugee Studies. Suomen mittakaavassa voidaan puhua yleisesti maahanmuuttotutkimuksesta tutkittaessa niitä noin 100 000 henkilöä (alle 2 prosenttia väestöstä), jotka luokitellaan maahanmuuttajiksi.

TAULUKKO 1. Berryn akkulturaatioasenteet (Berry 1997, 10; Ekholm 1994, 12.)

Tärkeää ylläpitää ryhmien välisiä suhteita	Tärkeää säilyttää oma identiteetti ja kulttuuri		
	KYLLÄ	KYLLÄ	EI
		Integraatio	Sulautuminen eli assimilaatio
EI	Eristäytyminen eli separaatio	Syrjäytyminen eli marginalisaatio	

Integraatiokäsitteellä tarkoitetaan tilannetta, jossa maahanmuuttaja on löytänyt myönteisen asenteen oman identiteetin ja kulttuurin sekä valtakulttuurin välille, ja hänestä tulee tasavertainen kansalainen. (Kettunen 1999, 12.) Sintonen (1999, 116–117) on huomautanut, että tulokseksi saadaan lähes aina integroituminen, sillä empiirisesti mitattuna muiden vaihtoehtojen toteutuminen vaatisi huomattavia poikkeamia, eli mahdollisuus muiden vaihtoehtojen olemassaoloon on häviävän pieni. Huttunen (2002, 41–43) on kiinnittänyt huomiota maahanmuuttajatutkimuksen näkökulmiin, joissa on tutkittu joko lähdön syytä tai suhdetta uuteen kotimaahan. Harvoin nämä kaksi näkökulmaa on kuitenkaan onnistunut yhdistymään. Assimilaation, akkulturaation ja integraation käsitteillä on pyritty analysoimaan maahanmuuttajien tai maahanmuuttajaryhmien suhdetta uuteen asuinmaahansa, minkä lisäksi niiden avulla on myös yritetty hahmotella sitä, millaisia näiden suhteiden tulisi olla. Lepolan (2000, 175) mukaan suomalaisessa viranomaispuheessa vuonna 1996 otettiin käyttöön kotoutuminen-käsite integraation tilalle, koska pidettiin tärkeänä erottaa toisistaan maahanmuuttajien integraatio Euroopan integraatiosta.

Akkulturaatio ja kotoutuminen ovat olleet aiheena useassa Suomessa tehdyssä maahanmuuttajalapsiin ja -nuoriin kohdistuvassa tutkimuksessa. (mm. Jasinskaja-Lahti 1997, Marjak 1998, Kettunen 1999.) Näissä tutkimustulosten analysoinnissa on käytetty apuna Berryn akkulturaatioasenteita. Tutkimusten tarkoituksena on ollut mitata lasten ja nuorten normatiivista sopeutumista eli sitä, kuinka he ovat sopeutuneet koulun ”tuottamaan keski-vertosuomalaisuuden tilaan” (Tolonen 2001, 260). Akkulturaatioasenteiden yksipuoleisuutta vastaan esitetty kritiikki on edesauttanut uusien teorioiden ja käsitteiden syntyä. Akkulturaatioasenteita on kritisoitu niiden taustalla vaikuttavasta ajatuksesta, jonka mukaan omasta kansallisesta yhteisöstä pois muuttaminen johtaisi identiteetin, kulttuurin ja perinteiden häviämiseen. Tuossa tilanteessa pakolainen nähdään helposti juurettoman

uhrin asemassa, mikä saattaa muuttua itseään toteuttavaksi ennusteeksi. (Malkki 1995, 510–514.)

Transnationalismi⁴ on kansallisvaltion rajat ylittävää ja diasporaa paljon laajempi käsite. Se kantaa mukanaan käsitystä, jonka mukaan sosiaaliset suhteet ilmaistaan pikemminkin valtioiden rajojen yli ja ohi, kuin niiden välillä tai sisällä. Juuri tällaista näkökantaa on perinteisessä pakolaistutkimuksessa ylenkatsottu. Globalisoituneiden muuttoliikkeiden myötä voidaan puhua eräänlaisista ”transnationaaleista sosiaalisista tiloista”, joita on seuraavassa taulukossa pyritty kuvaamaan.

TAULUKKO 2. Kansainvälisen siirtolaisuuden ja pakotetun muuton seurauksena syntyneet kolme sosiaalisen tilan tyyppiä (Faist 2000, 203.)

Transnationaalien sosiaalisten tilojen tyypit	Yhteyden ensisijainen lähde	Tärkein Ominaispiirre	Tyypillinen esimerkki
Transnationaalit sukulaisuus ryhmät	Vastavuoroisuus - annettua hyödykettä vastaan odotetaan vastapalvelusta	Samanarvoisuuden sosiaalisen normin tukeminen: pienten ryhmien jäsenten hallinta	Kotitalouksien tai perheen jäsenten rahalahetykset maahanmuuton kohteesta maastamuuton lähteille
Transnationaalit piirit	Vaihto - toimijoiden suulliset keskinäiset velvollisuudet ja odotukset; välineellisen aktiivisuuden tulos	Sisäpiirin etulyöntiaseman hyväksikäyttö: kieli, vertaisverkoston vahvat ja heikot sosiaaliset siteet	Kauppaverkostot, esim. kiinalaiset, libanonilaiset ja intialaiset business-tyypit
Transnationaalit yhteisöt	Solidaarisuus - jaetut ideat, uskomukset, arvioinnit ja symbolit - eräänlaisen kollektiivisen identiteetin ilmaisua	Kollektiivisten representaatioiden mobilisointi (kuvitteellisten) symbolisten siteiden avulla esim. uskonto, kansallisuus ja etnisyys	Diasporat esim. juutalaiset, armenialaiset, palestiinalaiset, kurdit

Mikä on siis diasporan ja transnationalimin ero? Faistin mukaan diasporat ovat yksi osa globaalia muuttoliikettä. Kyse on siis transnationaaleista yhteisöistä, jotka elävät hajaantuneina kotimaansa ulkopuolelle. Mutta kenen kotimaasta tuolloin puhutaan? Siitäkö,

⁴ Transnational (engl.) ja transnationell (ruotsi) tarkoittavat suomeksi ylikansallista tai monikansallista. Maahanmuuttotutkimuksessa käytetään transnationaali -käsitettä. Suomenkielisessä kirjallisuudessa käytetään muotoa transnationaali, enkä siksi ole pitänyt tarpeellisena tuota sanaa suomentaa. (mm. Huttunen 2001, 138 – 140, 2002.) Beckin (1999) kirjan suomentaja on käyttänyt tekstissä termiä ylikansallinen, joten tekstissä vilahtelevat sekä transnationaali että ylikansallinen sulassa sovussa ja samaa tarkoittaen.

minkä kukin yksilö tuntee omakseen? Ei, vaan kyse on yhteisön yhteisestä kotimaasta, siitä missä yhteisö on elänyt ennen yhdessä. Diaspora tarkoittaa suomeksi hajaannusta, mutta siihen liittyy kiinteästi myös kotimaan kaipuu sekä halu palata sinne vielä joskus.

Diaspora on kollektiivinen tunne, jonka perusedellytys on yksilön kuuluminen yhteisöön: diasporassa ei voi elää yksinään. Mutta millä kummalla yhteisöä voidaan sitten pitää yhteisönä diasporassa? Siihenkin Faist antaa vastauksen: uskonnolla, kansallisuudella ja etnisyydellä. Edellä olen yrittänyt osoittaa kurdien kohdalta, kuinka hajaantunut tuo yhteisö on. Ei siis ole uskontoa saati kansaa, joka voisi olla yhdistävä tekijä. Näistä vaihtoehdoista jää siis etnisuus, joka tarkoittaa kutakuinkin yhteisön yhteisiä piirteitä. Etnisyys ja etninen identiteetti yhdistyvät voimakkaasti diasporaan ja ovat sen rakennusaineita.

2.2 Diaspora osana pakolaisten kokemusmaailmaa

Wahlbeckin (2002, 221–222) mukaan viime vuosikymmenen aikana on tapahtunut muutos, joka näkyy tutkimuskohteen muuttumisena kansainvälisistä muuttoliikkeistä transnationalisiin diasporiin. Muutos ei kuitenkaan ole ulottunut pakolaistutkimukseen, joka yhä tukeutuu pitkälti akkulturaatiostrategioihin, vaikka juuri pakolaisyhteisöissä transnationalismi on hänen mukaansa selkeästi havaittavissa. Wahlbeck väittää, että etnisten suhteiden perinteinen tarkastelutapa, joka pitää sisällään tiukan enemmistö - vähemmistöjaottelun, on täysin riittämätön kuvailtaessa pakolaisten erityisiä kokemuksia. Hänen mukaansa pakolaisten sosiaalisen todellisuuden ymmärtämiseksi tarvitaan diasporan käsitettä, joka ymmärretään sekä alkuperämaan että uuden asuinmaan transnationaalina sosiaalisena järjestelmänä.

Pakolaisten transnationaaleilla sosiaalisilla suhteilla on oma vaikutuksensa myös etnisten suhteiden tutkimukseen. Kyseisen tutkimuksen alalla pidetään tärkeänä Fredrik Barthin (1969) klassista etnisyysteoriaa, jonka mukaan etninen ryhmä määritellään muihin ryhmiin kohdistuvien suhteiden ja vuorovaikutuksen perusteella. Tuolloin etninen vähemmistö määritellään suhteessa etniseen enemmistöön tietyssä yhteiskunnassa. Tässä teoriassa tärkeänä pidetään etnisten ryhmien rajoja ja niiden rajautumista toisiin etnisiin ryhmiin. Wahlbeckin (2002, 223–226) mukaan on kuitenkin vaikea liittää tällaista relaationaalista kontekstia siihen transnationaaliseen tilaan, jossa pakolaiset elävät. Etniset suhteet ja

paikallisuus tulisi korvata globaalimmalla tarkastelulla, sillä globalisaatio ja transnationaalisuus eivät vähennä etnisyyden merkitystä, vaan päinvastoin laajentavat niitä. Pakolaisten etnisten suhteiden todellisuus asettuu erilaiseen kontekstiin tarkasteltaessa sosiaalisten ryhmien välisiä suhteita, sillä pakolaisten ollessa kyseessä tärkein suhde ei suinkaan ole ryhmän ja nykyisen asuinmaan välillä.

Diasporan valossa pakolainen nähdään aktiivisena toimijana eikä ainoastaan kaikkensa menettäneenä uhrina ja kotoutettavana. Huttusen (1997, 12–13) mukaan pakolaisten tapana rakentaa omaa identiteettiään viittaa aina sekä maantieteellisesti että kulttuurisesti Suomen rajojen ulkopuolelle, lähtömaahan, mahdollisiin välietappeihin, kotimaahan jääneisiin sukulaisiin ja ystäviin sekä kulttuuriseen taustaan. Ajallisesti se viittaa taaksepäin muualla elettyyn menneisyyteen, sekä tulevaisuuteen, jota ei välttämättä kuvitella Suomeen. Diasporisia kertomuksia tarkastellessaan Huttunen (2002, 209–210) huomasi, etteivät kaikki diasporan kotimaat ole samanlaisia. Hän havaitsi, että toisille kotimaa sijaitsee tulevaisuudessa, kuten esimerkiksi haaveena siintävä Kurdistan. Toisaalta kotimaa voi olla se konkreettinen paikka, josta lähdettiin. Tiilikaisen (2000, 64) mukaan huomioidalla ainoastaan kotoutumista suljetaan pois tärkeä osa pakolaisten ja turvapaikanhakijoiden todellisuudesta. Diasporassa elämisen pyrkimyksenä on paluu vanhaan kotimaahan, jolloin Suomi on ainoastaan väliaikainen asuinpaikka.

Diasporan tiedostaminen ei vähennä vastaanottavan yhteiskunnan kotouttamispolitiikan tähdellisyyttä. Diasporisessa tarkastelutavassa on pikemminkin kyse siitä, että diasporassa eläviä kansoja ei tulisi nähdä ainoastaan kotouttamistoimenpiteiden kohteena. Diasporinen näkökulma tarjoaa toimenpiteiden kohteelle mahdollisuuden muuttua objektista kokevaksi subjektiksi. Diaspora ei ole vaihtoehto kotouttamispolitiikalle, vaan uusi näkökulma. Diaspora ei sulje pois kotoutumista, vaan pikemminkin tehostaa sitä antamalla subjektille tilaa liikkua ottamalla huomioon hänen koko elämänsä ja kokemuksensa. Entistä, koettua elämää ei voi pyyhkiä pois ihmisen muistista. Pakolaisten usein traumaattisten muistojen vierellä on myös muistikuvia rakkaista, kotimaahan jääneistä sukulaisista ja ystäväistä. Maantieteellinen ero ei katkaise näitä suhteita, vaan tarjoaa yksilölle mahdollisuuden yhdistää mennyt ja tuleva.

Pakolaisina maahan tulleet henkilöt ovat ensimmäiset kolme vuotta kotouttamislain (493/1999) ja siihen tehtyjen muutosten (118/2002, 1292/2002) alaisia. Tätä joukkoa koskevat

siis viranomaisten kotouttavat toimenpiteet kuin myös kuntien kotouttamisohjelmat. Kohdejoukkona on pieni osa maahanmuuttajista: sellaisia, jotka ovat vasta vähän aikaa Suomessa asuneita ja lähinnä tukien varassa eläviä. Suurpään (2002, 207–208) mukaan kotouttamisohjelmiin on kiinnitetty ”hyvinvointisopimus”, jonka mukaan maahanmuuttajan tulee kiinnittyä yhteiskuntaan kouluttautumalla ja etsimällä työtä, minkä lisäksi hänen tulee ottaa vastuu omasta elämästään. On kuitenkin niin, että mitä enemmän maahanmuuttajat eroavat suomalaisista kulttuurisesti, elämäntavoiltaan tai ulkonäöltään, sitä vähemmän heidän itse hahmottelemansa toiminta saa valtaa tai luottamusta.

”Ei voi väittää, että kurdit olisivat epäintegroituineita, sillä kurdit pysyvät integroituneina aiempiin sosiaalisiin verkostoihin. Nämä sosiaaliset suhteet luovat transnationaalisen yhteisön, jota eivät rajoita maantieteelliset rajat, eivätkä myöskään alkuperämaat eivätkä sijoitusmaat. Tämän tapaiselle sosiaaliselle organisaatiolle ei löydy tilaa olemassa olevasta integraatiokeskustelusta.” (Wahlbeck 1999b, 148.)

Muuttaminen uuteen ja erilaiseen kulttuuriin voi saada muuttajat noudattamaan entistä tiukemmin oman kulttuurinsa ja uskontonsa normeja (Palomurto 1992, 160–161). Kyse voi olla vaikkapa siitä, että maahan muuttanut musliminainen ei aiemmin ole käyttänyt huivia, mutta täällä vieraan kulttuurin keskellä ja tuijottavien silmäparien seassa hijabin ylle vetäminen onkin turvallista, ja omasta halusta lähtevää.

2.3 Diasporan ja identiteetin alkuperän kaipuu

”Kun minä istun pöydän ääreen kuorimaan appelsiinia, minä tiesin, että voin tehdä kuoreen neljä viiltoa, jolloin kuori irtoaa helposti, niin teki minun äitini. Mutta minä tiesin myös, että voin toisaalta leikata kuoren irti pitkänä spiraalina, jonka voin hetkeksi pujottaa ranteeseeni kuin korun, niin teki minun isäni. Ja kun minun äitini sanoi, että juomavesi on raikkaampaa jos siihen ei ole lisätty ruusujen terälehdistä puristettua esanssia, niin minun isäni sanoi, että juomavesi on maukkaampaa jos siihen on lisätty ruusujen terälehdistä puristettua esanssia, minun isäni, hän pujotti appelsiininkuoren minun ranteeseeni, kuin korun. Appelsiinin voi kuoria kahdella tavalla, mutta minä en voi kuoria molemmilla tavoilla, samaa appelsiinia ainakaan, en kerta kaikkiaan, ja niin minä istuin pöydän ääressä pitkään, ulkona tapahtui kaikenlaisia asioita, joihin minä en mennyt mukaan, sillä minä en osannut olla tässä maailmassa heidän kanssaan. En kerta kaikkiaan. (ElRamly 2002, 13–14.)

Ranya ElRamly käy läpi romaanissaan suomalaisen äidin ja egyptiläisen isän Intiassa lapsuutensa viettäneiden tyttären pohdintoja etnisen ja osittain myös kulttuurisen identiteetin olemassaolosta, joka kietoutuu ajatukseen yhdestä ainoasta oikeasta ja kerrallaan

esiintyvistä identiteetistä. Hän ei tiedä kummalla tavalla kuorisi appelsiinin: äidin tapaan suomalaisittain vai isän tavalla egyptiläisittäin. Hän ei ole kotona Suomessa eikä Egyptissä. Myös lapsuuden kotimaa, Intia, tuntuu vieraalta, kunnes hän tapaa intialaisen Suomessa. Yllä olevassa lainauksessa EIRamly etsii ja kaipaa tiettyä yksinkertaista ja yhdestä lähteestä nousevaa identiteettiä. Ja se mitä hänellä on, on todellakin kaikkea muuta, liian moninaista palautettavaksi yksinkertaiseen lähtökohtaan. Tämän tapaista yhteen alkuperään sidotun identiteetin määritelmää Stuart Hall tarkastelee seuraavasti:

”...kulttuuriset identiteetit heijastavat niitä yhteisiä historiallisia kokemuksia ja kulttuurisia koodeja, jotka varustavat ihmiset heidän todellisen historiansa vaihtelevien rajojen ja vaiheiden takaa löytyvillä vakailta, muuttumattomilla ja jatkuvilla viitekehyksillä ja merkityksillä, ja saavat heidät kokemaan itsensä” yhdeksi kansaksi.”(Hall 1999, 224.)

Tämän tapaisen etnisyyden voidaan katsoa olevan primordiaalista eli yksilön oletetaan jo syntyessään edustavan tiettyä etnisyyttä. Yksilön kantamat ominaisuudet voidaan ymmärtää joko geneettisesti periytyvinä ominaisuuksina tai ihmisten perimmäisenä tarpeena kuulua johonkin ryhmittymään. Primordialismissa tarve identiteettiin pitää sisällään ideaa pysyvistä, alkuperäisestä ja aina olemassa olevasta ominaisuudesta, joka kerran muoduttuaan säilyy aina samana. (Sintonen 1999, 103–108.) Kollektiivinen ja kansallinen identiteetti näyttävät homogeenisena ja sovittuna ”osana kansallisen yhteisymmärryksen liturgiaa” (Huttunen 1994, 24).

Kollektiivisen identiteetin ytimessä ovat sellaiset symboliset koodit, joiden avulla ryhmät ja yhteisöt voidaan tunnistaa. Identiteetit eivät kuitenkaan ole mitään lopullista tai totuudenomaista, vaan ne voidaan pikemminkin ymmärtää tulkintoina itsestämme. Niiden symbolisissa ja kielellisissä ilmauksissa on jotain itse koskettavaa. Tuollaisten ”samuuksien” avulla suljetaan toisia sisään ja toisia ulos. (Kaunismaa 1997, 220–224.) Kanadan suomalaiset esimerkiksi tekivät eroa alkoholin käytössään suhteessa intiaaneihin, joita suomalaisten tavoin pidettiin alkoholin suurkuluttajina. Suomalaiset määrittelivät itseään ahkeruutensa kautta ja heidät hyväksyttiin työmiehinä. Suomalaiset lisäksi korostivat yksilöllisiä syitä alkoholin käyttöön, kun intiaanien päinvastoin katsottiin olevan luonnostaan, toisin sanoen perimältään, alttiimpia alkoholin houkutuksille. (Sintonen 2001.)

Alkuperän kaipuuna esiintyvän etnisen identiteetin olen kytkenyt alkuperäistä kotimaata kaipaavaan diasporaan. Tämän diasporan ymmärtämisen tavan lähtökohtana on pyrki-

mys käsitteen typologisointiin. Erilaisia luokittelutapoja diasporille ovat kehittäneet muun muassa William Safran (1991) sekä Robin Cohen (1997). Näistä Safranin luokittelu on Suomessa laajemmin käytetty (Tiilikainen 1999; 2003) ja sen avulla on pyritty tutkimaan myös kurdien diasporaa (Wahlbeck 1997; 1999a; 1999b).

Safranin mukaan diasporassa olevat ryhmät jakavat useita seuraavista luonnehdinnoista:

1. He tai heidän esi-isänsä ovat hajallaan alkuperäisen ”keskuksen” ulkopuolella, kahdella tai useammalla periferisellä tai vieraalla alueella.
2. He ylläpitävät kollektiivista muistoa, unelmaa tai myyttiä alkuperäisestä kotimaastaan, sen fyysisestä sijoittumisesta, historiasta ja saavutuksista.
3. He uskovat, etteivät ole, eivätkä ehkä voi täysin tulla hyväksytyksi uudessa asuinmaassaan, ja tuntevat siksi osittaista vieraantumista tai eristäytymistä siitä.
4. He pitävät esi-isänsä kotimaata oikeana, aitona kotinaan sekä paikkana, johon he tai heidän jälkeläisensä voivat (tai heidän pitäisi) lopulta palata, kun olosuhteet ovat siihen sopivat.
5. He uskovat, että heidän pitäisi olla kollektiivisesti sitoutuneita ylläpitämään tai säilyttämään alkuperäistä kotimaataan ja sen turvallisuutta tai hyvinvointia.
6. He ylläpitävät jatkuvasti tavalla tai toisella suhteita tuohon kotimaahan, joko henkilökohtaisesti tai toisen välityksellä. Heidän kollektiivinen tietoisuutensa ja keskinäinen solidaarisuutensa ovat merkittäväällä tavalla noiden suhteiden määrittämiä (Safran 1990, 83–84).

Safranin määritelmässä kotimaan alkuperäisyys on keskeisessä asemassa. Hänen ehtoistaan ainoastaan kolmas käsittelee tilannetta uudessa kotimaassa, kun kaikki muut ovat enemmän tai vähemmän suuntautuneet alkuperäisen kotimaan ideaan. Ensimmäinen ehto käsittelee kansan leviämistä ja hajaantumista alkuperäisen kotimaan ulkopuolelle. Ehto pitää sisällään ajatuksen kansan historiallisesta ”keskuksesta”, jolla tarkoitetaan kansan alkuperäistä lähtökohtaa. Oletuksena on siis ajatus tietystä maantieteellisestä paikasta, josta diasporassa elävä ryhmä on aikoinaan joutunut pakenemaan. Tiettyyn paikkaan paikannettava alkuperä sulkee pois muiden kansojen oikeuden samaan maahan, kuten on tapahtunut esimerkiksi juutalaisten perustettua Israelin toisen maailmansodan jälkeen. Myöskään kurdeilla ei varsinaista Kurdistania ole virallisesti koskaan ollut. Kurdien asuttama alue on Lausannen sopimuksen perusteella jaettu vuonna 1924 Iranille, Irakille, Turkille ja Syyrialle. Alue ei ole koskaan ollut pelkästään kurdien asuttama,

vaan alueella asuu paitsi kurdeja myös arabeja ja muun muassa turkmeeneja. Safranin ensimmäisen ehdon mukaan diasporalla ei ole aikarajaa, sillä diasporassa olemiseen riittää esi-isien alkuperäisen kotimaan kaipaaminen. Stuart Hall (2003) on esittänyt, että paikka on myös yksi kulttuurinen järjestelmä, jonka avulla yksilö tai kansa muodostaa käsityksiä alkuperästään. Kulttuurien alkuperä mielletään johonkin tiettyyn paikkaan, jolloin paikka sinänsä muodostuu merkittäväksi tekijäksi kulttuurin ylläpitämisessä. Paikka voi myös toimia eräänlaisena symbolisena takuuna kulttuurisesta yhteenkuuluvaisuudesta, jolloin se toimii takaajana yhteisten elämäntapojen ja perinteiden jatkumiselle väestön keskuudessa. (Hall 2003, 91–92.)

Toinen ehto korostaa kotimaata paikkana, olemassa olevana ja sellaisena, jonka olemassaoloa ollaan valmiita ylläpitämään myytein. Tämän ehdon täyttyminen edistää yhteisen kansakunnan imaginaarista olemassaoloa. Kansallisvaltiot tuottavat oman maantieteellisesti ja poliittisesti määritellyn tilansa. Tämän tilan ne merkitsevät rajalinjalla, jolla symbolisesti suljetaan kansakunta yhteen paikkaan. Näitä kansakunnan fyysisiä rajoja puolustetaan asein. Kansallisvaltiot eivät kuitenkaan ole muodostuneet yhdestä kansakunnasta, vaan kansallisvaltion rajat pitävät sisällään useita kansoja. *Kansalla* tarkoitetaan tässä joukkoa ihmisiä, jotka kielellisesti tai kulttuurisesti tuntevat kuuluvansa samaan kansaan. *Kansakunnalla* tarkoitetaan puolestaan keinotekoisesti luotua yhteyttä, joka sulkee yhden kansallisvaltion rajojen sisäpuolelle useita kansoja. Tuon keinotekoisien yhteyden avulla kyetään luomaan kansakunta. Baumannin (1997, 210–211) mukaan kansakunnan jäsenyys mielletään yksilöä vahvemiksi ominaisuudeksi, eräänlaiseksi kohdaloksi.

Kansakunnan fyysiset rajat sulkevat sisäänsä ja suojelevat tietynlaista, oikeana pidettyä, sosiaalista järjestystä. Kovin yhtenäinen ei kansakuntien perusta ole, sillä ”maailman lähes 200 itsenäisen valtion sisällä asuu tällä hetkellä 5000 etnistä ryhmää, jotka puhuvat 600 elävään kieliryhmään kuuluvaa kieltä ja niiden murteita” (Raulo 1999, 5–6). Kurdien kotimaa, Kurdistan, ei ole olemassa kansainvälisen yhteisön hyväksymänä valtiona, vaan alue on jaettuna useiden valtioiden kesken. Sekä yksilöt että kansat ovat kuitenkin erilaisin sitein kiinnittyneet fyysisiin ja konkreettisiin maa-alueisiin.

Sosiaalisella järjestyksellä tässä tarkoitetaan niitä moninaisia tapoja, joilla kansakunta kohdataan päivittäin. Kyse on symbolisista esineistä, kuten Suomen lippu, hakaristi, kruunun jalokivet, tai tavasta puhua, esimerkiksi ”kotimaan” uutiset tai Suomen kartta

säätiedotuksessa. (Gordon 2002, 24–26). David Morley esittää Orvar Löfgrenia lainaten, kuinka joukkoviestimillä luodaan kuvaa yhtenäisestä kunnasta. Ruotsin rannikon säähavaintoasemien ”nimiä luettiin kuin loitsua kansakuntaa ympäröivistä etuvartioasemista”. (Morley 2003, 171). Tällaiset ”kansallisen ikonografiat” (Keränen 1998, 8) toimivat paitsi kansakunnan symboleina, saavat myös sen jäsenet tuntemaan kuuluvansa osaksi yhteisestä kansaa. (Gordon 2002, 26).

Kansakunnan tila muuttuu mentaaliseksi tilaksi, kun sitä uupumatta kerrotaan ja tuotetaan. Mentaalisena tilana kansakuntaa tuotetaan representaatioiden ja symbolien avulla. Tuula Gordon esittää, että tällainen kansallisuuden tunne on Janus-kasvoinen, sillä katsoessaan eteen se katsoo kuitenkin jatkuvasti myös taaksepäin. ”Kuviteltu, mentaalinen kansallisuus kietoutuu fyysisen ja sosiaalisen tilan käytäntöihin, jolloin kuviteltu, representaatiot ja symbolit materialisoituvat liikkeen ja pysyvyyden monisäikeisessä dynamiikassa.” (Gordon 2002, 28.) Myyttisiin kuviin ja kollektiiviseen uskomukseen perustuva kotimaa voidaan ymmärtää eräänlaisena ”kuviteltuna yhteisönä” (Anderson 1983).

”Se [kansakunta US] on olemassa olemuksena vain niin kauan kuin sen jäsenet ”samastavat itsensä” henkisesti ja tunnetasolla ryhmään, jonka muista jäsenistä valtaosaa he eivät koskaan kohtaa kasvokkain. Kansakunta henkistyy todelliseksi, koska se kuvitellaan todelliseksi.” (Bauman 1997, 212; Anderson 1983, 15–16.)

Stuart Hall esittää kansakunnan kertomuksen muodostuvan viiden kohdan kautta: (1) on olemassa kansakunnan historia, yhtenäinen tarina, jota kerrotaan historiallisena totuutena, (2) alkuperän, jatkuvuuden, tradition ja ajattomuuden painottaminen. Tuolloin kansallisuusluonne esitetään ikuisesti olemassa olleena ja muuttumattomana, (3) tradition keksiminen, (4) luodaan perustamismyytti, joka paikantaa kansakunnan, kansan ja niiden kansallisen luonteen niin kauas historiaan, ettei sen alkuperää voi löytää, (5) kansallinen identiteetti luodaan puhtaan, alkuperäisen kansan ajatuksen perustalle. (Hall 1999, 48–51.)

Wahlbeckin (1999b) mukaan kurdien kansallisen projektin avulla ollaankin innokkaita muodostamaan yhteistä kurdilaista historiaa, identiteettiä, kulttuuria ja kieltä, sillä kurdien joukossa ei hänen tutkimuksiensa mukaan ole yleiseen kurdilaisuuteen ja nationalismiin perustuvaa yhtenäisyyden tunnetta. Kyse onkin pikemmin ”kuvitellusta yhteisöstä”, jolla viitataan Benedict Andersonin esittämiin käsityksiin nykyisten kaltaisten (kansallis) valti-

oiden synnystä ja sen taustalle kuvitellusta yhtenäisestä alkuperästä ja yhtenäisyydestä (Wahlbeck 1999b, 42,143.)

”Rajat, joita lakkaamatta vartioidaan, vahvistetaan, tuhotaan, pystytetään ja vedetään uudelleen, eivät ilmaise vain halua vapauttaa/alistaa yksi käytäntö, yksi kulttuuri, yksi kansallinen yhteisö toisistaan/toisilleen; ne paljastavat myös sen, miten paljon kulttuurit ovat virallisten ja epävirallisten kertomusten välisen kamppailun tuotteita.” (Minh-ha 1995a, 13.)

Safranin kolmas ehto käsittää hyväksymättömyyden eräänlaisena itsestä tulevana tunteena, josta seuraa syrjäytymistä. Hyväksytyksi tuleminen perustuu tämän näkemyksen mukaan tuntemukselle, joka on olemassa, mutta jonka syntyä ei kokonaan tuoda esiin. Tämä näkökulma sulkee näkyvistä nykyisessä asuinmaassa vallitsevan konkreettisen syrjinnän ja rasismin, joita vähemmistön edustajat saattavat kokea. Hyväksymättömyyden tunne syntyy tietenkin itse kohteessa, mutta sen syntymiseen tarvitaan aina toista osapuolta. Hyväksymättömyyden tunteen synnyttäjäksi voidaan nähdä muukalainen, joka omalla olemassaolollaan kyseenalaistaa vallitsevat normit. Kristeva (1992, 108) purkaa muukalaisen uhkaa näkemällä hänet oireena, jolla on sekä psykologiset että poliittiset ulottuvuutensa. Psykologisesti muukalainen kertoo meille vaikeuksistamme elää toisena ja toisten kanssa. Muukalaisen poliittinen ulottuvuus puolestaan todistaa kansallisvaltioiden sekä näihin liittyvän kansallisen poliittisen tietoisuuden rajoituksista. Kristevan mukaan tuo tietoisuus sisäistetään kansallisvaltiokontekstissa kyseenalaistamatta. Sisäistettyään sen kansalaiset pitävät itsestään selvyytenä sellaisten muukalaisten olemassaoloa, joilla ei ole ja, jotka eivät välttämättä voi saavuttaa samanlaisia oikeuksia kuin meillä. Muukalainen tuo muassaan oman, valtaväestöstä poikkeavan, kulttuurin.

” En tule koskaan syömään, juomaan ja pukeutumaan täsmälleen niin kuin te. Aina kaikessa minulla tulee olemaan oma tyylini; mutta eiväthän kaikki suomalaisetkaan ole samanlaisia ja tee samoja asioita. Jokaisella ihmisellä, jokaisella perheellä on oma jujunsa. Enkä minä tiedä, milloin olen riittävän sopeutunut tänne – ei sellaista rajaa olekaan. Mutta ehkä joskus, jos voimme elää rauhassa rinnakkain, sitten voin sanoa, että olen sopeutunut. (Abdulla 2001).

Safran ohittaa nykyisen asuinmaan arjen nopeasti palaten takaisin aiemmissa ehdoissa käsittelemäänsä kotimaan kontekstiin. Neljäs ehto korostaa paluun ideaa, mikä tekee kotimaan olemassaolon konkreettisemmäksi. Safran tarkoittaa tässä paluulla lopullista muuttamista alkuperäiseen kotimaahan. Paluun ideassa kotimaa on paikka, jonne palataan, tai ainakin pitäisi palata. Diasporan ehtona lopullisen muuttamisen ajatus asettaa

ehdolle selkeän mahdollisuuden toimia myös diasporaa purkavana elementtinä. Paluun ehdottomuuden vaatimus voi toimia purkajana, mikäli ryhmä kieltää paluun mahdollisuuden. Samoin, kun palaaminen ja valtion perustaminen omalta osaltaan purkaa diasporan. Toisaalta useiden diasporissa elävien ryhmien paluu ei ole ehkä milloinkaan mahdollista, ainakaan heidän esittämillään ehdoilla. Paluun ideaa ylläpitävä, mutta vähemmän ehdoton, on ajatus vierailusta kotimaahan. Safran ei kuitenkaan tarkoita paluulla vierailua, vaan todellista paluumuuttoa.

Viides ehto käsittää sekä kotimaan konkreettisen avustamisen sekä kotimaan politiikan ylläpitämisen uudessa asuinmaassa. Tämä ehto käsittää kotimaan konkretisoinnin toiminnan kautta ja avulla. Konkreetteja suhteita kotimaahan voidaan pitää usealla tavalla. Fiona B. Adamson (2002, 160–167) on tarkastellut artikkelissaan kotimaan muuttamista ulkomailta käsin, mihin hän on löytänyt kolme väylää. Hänen mukaansa ensinnäkin yhteisö voidaan nähdä tilana, jossa voidaan järjestellä uusia poliittisia identiteettejä ja keskusteluja. Tuosta esimerkkinä ovat Saksassa toimivat laajat kurdiyhteisöt, joiden poliittinen toiminta käsittää sekä uuden asuinmaan että kotimaan. Yhteisöjen aktiivisuuden hedelmänä voidaan pitää belgialaista MEDYA-TV:tä, kurdien kanavaa, jonka Turkin viranomaiset kieltäisivät jos pystyisivät. Toinen tapa on nähdä yhteisö transnationaalisena kannatusverkostona ja sosiaalisena liikehdintänä, jolloin nykyisen asuinmaan politiikkaan pyritään osallistumaan sekä paikallisella että kansallisella tasolla. Tuon toiminnan tarkoitus on kuitenkin etupäässä pyrkiä vaikuttamaan kotimaan politiikkaan. Kolmantena tapana on vaikuttaa kotimaan politiikkaan rahallisesti, jota Adamson (mt.165) nimittää ”pitkän matkan nationalismiksi”.

Kuudennella ehdolla tarkoitetaan yhteydenpitoa sukulaisiin ja ystäviin sekä kotimaassa että hajaantuneena ympäri maailmaa, oman äidinkielen opiskelua ja ylläpitämistä, tapojen säilyttämistä sekä uskonnon merkityksen korostamista. Näiden lisäksi myös nuorten tulevaisuuden suunnitelmat ja ammatinvalintahaaveet ovat osa jatkuvaa tai jatkumatonta suhdetta. Tämä ehto sisältää niin sanottuja kulttuurisia piirteitä, joiden avulla etniset ryhmitymät korostavat yhtenäisyyttään. Ehdon voisi sanoa sisältävän diasporan ylläpitämisen kulttuuriset ehdot tai kulttuurisen ulottuvuuden.

Safran perustaa diasporan määritelmänsä ”juutalaisen diasporan ideaalituypille” (1990, 84), jolloin muiden diasporien on vaikea täyttää asetettua ideaalia, mikä johtuu Safranin tavasta tehdä perustavanlaatuinen ero juutalaisen ja muiden diasporien välille. Hänen

mukaansa juutalaisen diasporan perustana on näiden synneistä seurannut rangaistus, kun taas muut diasporat ovat seurausta muiden, usein valtaa pitävien, synneistä. Tuolloin muut diasporat ovat pikemminkin seurausta. Hänen mukaansa ongelmana on usein diasporan, uuden asuinmaan ja kotimaan suhteet, joista hän käyttää nimeä kolmikantasuhteet. Paitsi juutalaisten ja kurdien diasporat Safran nimeää myös armenialaisten, puolalaisten, Saksan turkkilaisten siirtotyöläisten, romanien, palestiinalaisten, korsikalaisten, intialaisten, kiinalaisten, Amerikan mustien yhteisöjen ja kuubalaisten diasporat. (mt. 92–94.)

Diasporan juutalainen ideaali on elää nykyisin pitkälti myytin tasolla. Cliffordin (1994, 307) mukaan Israelin perustamista voidaan pitää diasporan negaationa. Diaspora elää paluun haaveista ja kotiinpaluu puolestaan lopettaa diasporan. Diasporan paradoksina voidaan nähdä se, että juutalaisten kotiinpaluu aiheutti toisen diasporan, sillä Israel perustettiin palestiinalaisten asuttamille alueille. Kaikkien mielestä juutalainen diaspora ei ole vielä päättynyt, vaan Israel itsessään elää jatkuvasti eräänlaisessa diasporan tilassa. Tätä näkemystä on perusteltu sillä, ettei valtio oikein ”kuulu” sinne, missä se nyt sijaitsee, eikä toisaalta ole täysin hyväksytty kansainvälisissä yhteyksissä. (Safran 1990, 91)

Safranin määritelmää on kritisoinut muun muassa James Clifford (1994, 304), jonka mukaan Safranin määritelmät ovat liian tiukat, ja että kaikki eivät suinkaan halua palata kotiin. Wahlbeck (2002, 231–232) puolustaa Safrania korostamalla ideaalityypin merkitystä; sen ei ole tarkoituskaan esiintyä puhtaana luonnossa ja se on rakennettu vain analyttisiä tarpeita silmällä pitäen. Juuri ideaalityypinä diasporakäsitettä voidaan käyttää tämän tietyn sosiaalisen järjestäytymisen muodon syitä ja seurauksia koskevien hypoteesien ja teorioiden kehittämisessä. On kuitenkin muistettava, että diasporateoria on vielä lapsen kengissä, ja sen muotoilu vaatii jatkuvaa kehitystä.

Clifford (1994, 305–306) kuitenkin jatkaa Safran-kritiikkiään. Hänen mukaansa Safranin kriteerit sisältävät juutalaisen ideaalityypin eli ne ovat rakentuneet juutalaisten ideaalin pohjalle. Clifford näkee, ettei juutalainen diaspora kuitenkaan edes täytä Safranin ehtoja. Cliffordin mukaan myöskään transnationaalien yhteyksien ei välttämättä tarvitsisi ensisijaisesti painottua oikean tai symbolisen kotimaan kautta, ainakaan siinä määrin kuin Safran ehdottaa. Wahlbeckille (1999a, 275–276) diaspora merkitsee ensisijaisesti transnationaalisia sosiaalisen järjestäytymisen muotoja. Tämä on yksi tapa käyttää diaspora-käsi-

tettä. Hän on todennut tutkimillaan kurdeilla olevan sosiaalisia, kulttuurisia, taloudellisia ja poliittisia suhteita Kurdistaniin. Tuo transnationaali verkosto ei Wahlbeckin mukaan ole mikään muistelupiiri, vaan aktiivinen, käynnissä oleva ja jatkuva suhde.

2.4 Diaspora mielentilana

”Ajatus diasporasta haastaa sen tavan, jolla paikka on tavallisesti sisällytetty kertomukseen kulttuurista ja identiteetistä, koska kuvitteellisella tasolla siihen kuuluu useita erilaisia paikkoja. ... Diasporan näkökulmasta identiteetillä on monia kuvitteellisia ”koteja” (ja se on siksi vailla yhtä alkuperäistä kotimaata); siihen kuuluu monenlaisia tapoja ”olla kotona”, sillä tästä näkökulmasta yksilöt eivät ole sidottuja yhteen ainoaan tienoeseen, vaan he kykenevät käyttämään hyödykseen useita erilaisia merkityskarttoja ja sijoittamaan itsensä samanaikaisesti useaan kuvitteelliseen paikkaan.”(Hall 2003, 122.)

Brittiläinen kulttuurintutkija Stuart Hall haluaa tarjota toisenlaisen tavan ymmärtää diaspora. Tämä tapa perustuu sellaiseen kansojen hajaantumiseen, joissa kansat ja yhteisöt eivät voi palata niihin paikkoihin, joista he ovat lähteneet. Tuolloin paluu sen kirjaimellisessa merkityksessä on mahdoton. Tästä syystä diasporassa elävien kansojen tulee päästä jonkinlaiseen ”sovintoon” niiden usein alistavienkin kulttuurien kanssa, joiden keskuudessa he elävät. (Hall 2003, 120–121.) Hallin tapa käsitellä ja käyttää diasporaa perustuu ajatukselle kotimaan metaforanomaisuudesta. Hän ei pyri sitomaan identiteettiä ”pyhään kotimaahan” taaksepäin katsovan diaspora-käsityksen tavoin, vaan hän tarkastelee diasporaa nykyhetken kautta. Hallille diaspora on yksilöistä lähtevää, eikä tiettyyn kansaan kuulumisen myötä tuleva ominaisuus. Identiteetillä pyritään yleensä kuvaamaan jotain, mitä yksilö on. Hall puhuu postmodernista subjektista, jonka identiteetillä ei ole vakiintunutta muotoa. Tällaista identiteettiä muokataan ja muovataan yhteydessä niihin tapoihin, joilla yksilöä representoidaan ja puhutellaan. Identiteetti tällaisenaan on ymmärretty jatkuvaksi projektiksi. Hallin (1999, 23) mukaan ”täysin yhtenäinen, loppuunsaatettu, varma ja johdonmukainen identiteetti on fantasiaa.” Identiteettiä voidaan pitää yksilöiden itselleen antamina niminä niille tavoille, jotka sijoittavat heidät menneisyyden kertomuksiin ja, jonne yksilöt voivat sijoittaa itsensä. (mt. 23, 227.)

Hallille identiteetit ovat toisaalta samankaltaisuuden ja jatkuvuuden, mutta myös eron ja murtumien kautta syntyneitä. Identiteetin olemukseen kuuluu ajatus toisesta ja toisesta, minkä aiheuttamana syntyy ero meidän ja muiden välille. Hall ymmärtää identiteetit

eron sisällä tuotetuiksi, sillä niiden tapa toimia identifioitumisen lähtökohtana tulee mahdolliseksi ainoastaan sulkemalla toinen pois. Se yhtenäisyys, minkä perustalle identiteetin oletetaan rakentuvan, onkin vain ”konstruoitu sulkeuman muoto”.(Hall 1999, 227–228) Erojen ja erilaisuuden tuottamisessa Hall käyttää apuna representaation käsitettä. Tuolla hän viittaa niihin käytäntöihin, joilla ”rotua”, etnisyyttä, ihonväriä, seksuaalisuutta ja sukupuolta tuotetaan sekä arvotetaan käsitystä Toisista. Toiset tarkoittavat tässä yhteydessä niitä ryhmiä, jotka tulkitaan omasta ryhmän ulkopuoliseksi, kuten dikotominen länsi – itä, valkoinen – musta tai nainen – mies-jaottelua.

””Toiseksi” nimetty ei ole koskaan vain muualla ja itsemme ulkopuolella, sillä vain täällä, Meidän välillämme, Meidän diskurssimme sisällä, ”toisesta” tulee nimettävää todellisuutta. Sen vuoksi, kaikista tietoisista puhdistamis- ja erottamisyriyksistä huolimatta, kulttuurit ovat kaukana yhtenäisyydestä, sillä niiden olemassaolo on aina perustunut enemmän eroille, sekamuotoisuudelle ja vieraille aineksille kuin ne itse asiassa haluavat myöntää.” (Minh-ha 1995a, 13.)

Representaatioissa ovat oleellisena osana ”Toisesta” luodut stereotyyppiset käsitykset. Tuolloin ”Toisiin”, ei-meihin, liitetään omien ennakkoluulojen luomia käsityksiä. Lähi-idän kansoihin, kuten kurdeihin, kohdistuvia ennakkoluuloja kuvaa Edward Said (1985). Hän on orientalismin -käsitteellä kuvannut Euroopan tapaa rakentaa stereotyyppistä kuvaa Orientista. Orientalismi määrittellään (1) itämaiden tutkimukseksi ja kuvaukseksi, (2) itä- ja länsimaiden välille tehtyyn ontologiseen ja epistemologiseen erotukseen perustuvaksi ajatustyyliksi sekä (3) länsimaisen Orienttiin kohdistuvan ylivoimallisuuden muodoksi. (Said 1985, 2–3; Vehkavaara 1994, 156.) Said (1985, 49–92.) paikantaa orientalismin syntyajaksi 1700- ja 1800-luvut. Kun länsimaat kilvan kolonisoivat muslimivaltioita, kohotettiin samalla naisen asema keskusteluiden keskiöön, kirjoittaa Ahmed (1992). Tuolloin islamista tehtiin ”Toinen”, kun samaan aikaan kristinusko nähtiin normina. Kolonialisaatiota jopa oikeutettiin tuolla ”Toiseudella” sekä sillä, että lännen ulkopuoliset miehet alistavat naista. Ahmedin mukaan juuri läntinen keskustelu loi yhteyden ”Toisten” miesten kulttuurin sekä naisten alistamisen välillä. (Ahmed 1992, 144–168.)

”He ovat jälkikolonialistien muuttojen synnyttämien uusien diasporien tuotteita. Heidän on opittava asuttamaan ainakin kahta identiteettiä, puhumaan kahta kulttuurista kieltä, kääntämään ja neuvottelemaan niiden välillä.” (Hall 1999,72)

Representaatioon sisältyy valta merkitä, luokitella ja osoitella. Suurpää (2002, 141–142) muistuttaa, että representaatiot eivät ole vain tulkintaa, sillä ne muokkaavat aktiivisesti muokattua sosiaalista todellisuutta. Ne ovat sidottuja elettyihin ja kuviteltuihin sosiaalisiin

suhteisiin. ”Katsomistapahtumassa on aina kyse vallankäytöstä”, kirjoittaa Leena-Maija Rossi (1995, 10). Valta on katsojalla; subjektilla eli katseen suorittajalla. Katseen kohteesta puolestaan tulee objekti, jonka paikantuminen ja kuuluminen voidaan katseen avulla joko kieltää tai sallia. Rastaa (2002) mukaan tänne kuulumisen kyseenalaistaminen on sosiaalisesti tuotettua erilaisuutta. Sellaisissa kohtaamisissa, joissa toinen huomioidaan erilaisena, tunnistetaan oletettu ero, ja rakennetaan Toinen.

”_ _ _ Suomessa ”värillä on väliä”. Ihonväri ikään kuin kääntyy hierarkiseksi sosiaalisiksi suhteiksi monissa tilanteissa. Kohtaamiset kaduilla ja kapakoissa kertovat visuaalisuuteen perustuvista Toiseksi tekemisen käytännöistä. Rasismi näyttäytyy siis käytäntönä, jossa katsoja uskoo pelkästään Toista katsomalla ”tietävänsä” kuka ja mikä tämä on. Rasistisen katseen tuottama hierarkkinen suhde antaa katsojalle (”tietäjälle”) oikeuden kohdella katsottua ja Toiseksi nähtyä toisin kuin itsen kaltaista. Rasistiseen katseeseen piiloutuu halu ”välittömään tietoon”, mahdollisuuteen katsomalla tietää kaikki oleellinen toisista.” (Huttunen 2002, 135–136.)

Rastas on tutkinut erilaistavien katseiden kohteena olevia lapsia ja nuoria, joiden toinen vanhempi on kotoisin muualta kuin Suomesta. Mitä poikkeavampi ihonväri informantilla oli, sitä tietoisempia he olivat siitä, kuinka erilaisina heidät nähdään. Ihonväri oli katsojan silmässä, sillä se on suhteellinen elementti. Esimerkiksi aasialaistaustainen tyttö puhui erilaisuudestaan ihonvärinä, vaikka erilaisuus oli ehkä kasvojenpiirteissä, silmissä ja hiuksissa. Iän myötä nuorille kehittyi keinoja vastata negatiivisiin katseisiin. Tällaiset vastastrategiat vaativat kuitenkin jatkuvaa varuillaan oloa ja viitseliäisyyttä tilanteissa, joissa ei välttämättä edes halua olla mukana. (Rastas 2001.) Pienten lasten vastastrategioista kirjoittaa Helena Oikarinen-Jabai seuraavasti:

””Me ollaan gambialaisia, meidän isä ei asu täällä, meitä ei ole adoptoitu”, tyttärilläni oli muutaman vuoden ikäisinä tapana ilmoittaa astuessaan junaan. Matkustimme usein junalla ja he tiesivät millaisia kysymyksiä heidän läsnäolonsa herätti matkustajissa. Vauvaiästä lähtien he olivat kuulleet minulle suunnattuja tiedusteluja alkupeirästään. _ _ _ Lapseni alkoivat myös tehdä tapaamilleen ihmisille samoja kysymyksiä kuin heille tehtiin. He saattoivat tiedustella ventovierailta, mistä heidän vanhempansa olivat kotoisin, mitä kieltä he puhuivat ja asuivatko he yhdessä.” (Oikarinen-Jabai 2000, 70–71.)

Rastas (2002, 15) on todennut ulkonäöltään valtaväestöstä eroavien nuorten joutuvan ”katseilla merkityiksi”. Nuorelle Sadiolle tuo on tuttua ja sillä on myös seurauksia hänen tulevaisuudensuunnitelmiinsa:

”En mä tiedä, saanko Suomen kansalaisuutta. Ja vaikka saisinkin, niin suomalaiset ei ikinä hyväksy mua suomalaisena. Ei vaikka asuisin täällä ja puhun kieltä. En mä

Suomessa halua pysyä koko elämäni, mutta tulisin varmasti takaisin, jos jonnekin lähden. Mä olen viettänyt varmasti elämäni parhaat vuodet täällä. Ei se riipu maasta, vaan ympäristöstä, perheestä ja ystävistä. Jos olisin jäänyt Somaliaan, olisin kylä nyt paljon viisaampi, sillä siellä elämä on sodan keskellä paljon vaativampaa. Mutta täällä olen oppinut, mitä skinit tarkoittaa. Nyt olen vain yrittänyt unohtaa entistä elämäni – se on edelleen painajaista.” (Helsingin Sanomien kuukausiliite 11/02)

Yhdistämällä kansalliset kulttuurit ja identiteetit tiettyihin maisemiin luodaan voimakas miellelyhtymä kulttuurin ja ”kodin” välille. (Hall 2003, 94.) Näin tekee myös brittiläinen kulttuuritutkija Avtar Brah, joka koti-ikävä-käsitteellä kuvaa diasporaa. Koti-ikävällä hän viittaa ennen kaikkea haluun kuulua tuntevansa jonnekin, eikä tuota kaipuuta tule käsittää samaksi asiaksi kotimaan haluamisen kanssa. Kodin sijoittuminen useaan paikkaan ei kuitenkaan ole juurettomuutta, vaan tuolloin on huomioitava ero sen välillä, että yksilö tuntee olevansa kotona ja siten julistaa tietyn paikan kodiksi. (Brah 1996, 180–197; Hakala 2000, 81.) Suomalaista diasporatutkimusta tehnyt Marja Tiilikainen on sitonut diasporan kotiin tutkiessaan somalinalaisia. Hän on tarkastellut kodin tilaa diasporan ilmentäjänä huomioiden muun muassa alkuperäiseen kotimaahan liittyvää esineistöä. (Tiilikainen 2003.)

”Nämä ihmiset säilyttävät vahvan yhteyden paikkoihin ja traditioihin, joista he tulevat, mutta heillä ei ole harhakuvitelmia mahdollisuuksista palata menneeseen. Heidän on pakko tulla toimeen asuttamiensa uusien kulttuurien kanssa ilman että he yksinkertaisesti sulautuisivat niihin tai menettäisivät täysin identiteettinsä. He kantavat muassaan jälkiä niistä erityisistä kulttuureista, traditioista, kielistä ja historiasta, jotka muovasivat heidät. Erona on kuitenkin se, että he eivät ole eivätkä tulekaan koskaan olemaan *yhtenäisiä* sanan vanhassa merkityksessä, koska he ovat väistämättä useiden toisiinsa kytkeytyvien historioiden ja kulttuurien tuotteita ja kuuluvat samaan aikaan moniin ”koteihin” (eivätkä vain yhteen nimenomaiseen ”kotiin”).”(Hall 1999, 71.)

Anthias (1998, 565–566) nimeää Hallin, Brahin ja James Cliffordin tavan käsittää diaspora sen postmoderniksi versioksi. Hänen mukaansa tämä tapa ymmärretään pikemminkin olosuhteeksi kuin tiettyä ryhmää luokittelevaksi kuvaukseksi. Tuo olosuhde on vahvasti yhteydessä kokemukseen siitä, että on kotoisin ja poissa jostain paikasta. Se on identifi-
oitunut tiettyihin tunteisiin kotimaata kohtaan, uuden asuinmaan samanaikaisesti muokattaessa sitä. Diasporan prosessi on yhteydessä globalisaatioon ja kulttuuriseen sekoittumiseen. Anthias kuvaa tätä olosuhdetta paikkana, jossa yksilön muotoutuminen tapahtuu erilaisuudessa ja erilaisuuden kautta, samalla kun se tuottaa kulttuurisen sopeutu-

misen tai synkretismin erilaisia muotoja. Tätä olosuhdetta tai mielentilaa kuvaa 17-vuotias Somaliasta tullut Sadio seuraavasti:

”Se on sitä, että on kotoisin Somaliasta, mutta koti on Suomessa. Sitä, että vaikka oma synnyinmaa on tietenkin sydämen asia, Suomi on mun toinen kotimaa. Jos mä nyt lähtisin Somaliaan, mulle tulisi varmasti ikävä Suomeen.” (Helsingin Sanomien kuukausiliite 11/02).

Diaspora rajautuu kansallisvaltion normeja sekä kansan alkuperäisyyttä vasten. Diasporadiskurssissa ovat mukana sekä juuret että kulkureitit (roots and routes), joilla tarkoitetaan identifikaatiota ylläpitäviä tietoisuuden ja solidaarisuuden muotoja. Safranin tavassa ymmärtää diaspora juuret ovat pääosassa, mutta postmodernissa diasporassa reitit ovat vieneet päähuomion. Nämä muodot sijaitsevat kansallisen tilan ulkopuolella, mutta sisäpuolella, oman erilaisuutensa kanssa, yhteisö kykenee elämään juuri niiden avulla. Jo pelkällä olemassaolollaan nämä diasporiset yhteisöt kyseenalaistavat asutuksen ja alkuperän jatkuvuuden sekä ”luonnollisen” yhteyden maahan. (Clifford 1994, 308.) Rajat paitsi määrittävät diasporaa, ovat myös sen olemassaolon edellytys.

Diasporan, rajan ja paikantumattomuuden/paikantumisen (dis/location) käsitteet ovat oleellisia pyrkiessä ymmärtämään sitä, mitä Avtar Brah (1996, 208–210) tarkoittaa diasporisella tilalla. Diasporisen tilan voi ymmärtää eräänlaisena yhtymäkohtana tai kohta-uspaikkana, jossa sisään- ja ulossulkemisen rajat sekä ”meihin” ja ”heihin” kuulumisen kilpailevat. Diasporisten tilojen löytämisessä tarvitaan sellaista suurennuslasia, joka paljastaa välitilojen olemassa olemisen muodot. Brah (mt.) esittää näiden tilojen sijaitsevan siinä, missä ”meistä” tulee ”heitä” ja missä samaistuminen muuttuu eroiksi. Diasporisen tilan saavuttaminen vaatii kahden kulttuurin osaamista. Kyse voi yhtä hyvin olla kansallisesta kulttuurista, mutta varmasti vastaavanlainen ilmiö voi olla eri sosiaaliluokkien omaksumien kulttuurien välillä. Diasporisen tilan syntyminen voidaan ymmärtää leikkauspisteenä, jossa janojen päihin sijoittuvat vastakohtaisuudet kohtaavat. Janat voivat muodostua toiseuden ja samuuden, paikantumisen ja paikantumattomuuden, kotimaan ja asuinmaan sekä meidän ja heidän välille. Näille janoille sijoittuminen tapahtuu paikantumisen kautta, ja kukin yksilö voi samanaikaisesti paikantua useallekin erilaisuuden suoralle. Tässä tutkielmassa nuo suorat sijaitsevat ja tapahtuvat suomalaisessa yhteiskunnassa, vaikka diasporat ovat luonteeltaan rajoja ylittäviä. Niinpä esimerkiksi paikantumatt-

tomuus ja paikantuminen sekä toiseus ja kuuluminen käsittävät nuo ilmiöt tässä yhteiskunnassa.

Yksilön tasolla ja arjessa elettyinä diaspora yhdistää lokaalin ja globaalin. Brah kirjoittaa aasialaistaustaisista nuorista, jotka ilmoittavat kotipaikakseen Pakistanin. Tämä vastaus ilmentää hänen mukaansa sitä, etteivät britit ole koskaan hyväksyneet näitä nuoria britteiksi. Toisaalta paikalliset identiteetit ovat tulleet tärkeiksi, sillä he määrittelevät itsensä luokka-aseman, kaupungin tai kaupunginosan mukaan. (Hakala 2000, 82–83.) Samaan viittaa Hall kirjoituksessaan Lontoon mustista nuorista, jotka ”ovat joko kotoisin Brixtonin kaupunginosasta, Kingstonista tai sitten ”maailmasta”, mutta he eivät ole brittejä. Heillä ei ole paikkaa siinä välitilassa, jonka tietty todellisen englantilaisuuden versio on lukinnut... Yhä enemmän näyttää siltä, että juuri kukaan ei täytä englantilaisuuden vaatimuksia.” (Hall 1992, 303.) Diasporassa elävien on päästävä jonkinlaiseen sovintoon heille uusien ja usein alistavien kulttuurien kanssa. He ovat muokanneet erilaisia, useita kulttuurisia repertuaareja hyödyntäviä identiteettejä. (Hall 2003, 121.) Tällaisia identiteettejä voidaan käsitellä Homi. K. Bhabhan (1996) ”kulttuurisen välimaaston” (Pyykkönen 2003, 207) käsitteen avulla. Sen mukaan välimaastossa elävät joutuvat paikantamaan itsensä suhteessa sukujensa etnisten yhteisöjen, muiden maahanmuuttajaryhmien ja valtaväestön arvojärjestelmiin ja kollektiivisiin representaatioihin.

”Nimeni on Karim Amir ja olen perienglantilainen, melkein. Minua pidetään usein vähän omituisena englantilaisena, tavallaan uutena lajina, koska juureni ovat kahdessa vanhassa historiassa. Mutta siitä viis – olen englantilainen (joskaan en ylpeä siitä) Etelä-Lontoon esikaupungeista ja menossa jonnekin. Se, että olen levoton ja ikävystyn helposti, johtuu ehkä tästä maanosien ja verien sekoituksesta, siitä että olen kotoisin sieltä ja täältä, että kuulun ja en kuulu.” (Kureishi 1991, 7)

Käsi kädessä diasporisten identiteettien kanssa kulkee puhe hybrideistä identiteeteistä. Hybridiys tarkoittaa kahden erilaisen sekoittumista. Youngin (1996, 1–28) mukaan hybridi-sanankäytön alkuperä on kiinteässä suhteessa kolonialismiin. Tuolloin sillä on tarkoitettu lähinnä kahden lajin tai ”rodun” sekoitusta, jonka jälkeläistä pidettiin mahona. Tai haluttiin pitää, jottei tuollaisen sekoittumiseen tulisi yllykettä. Nykyisin hybridi liittyy vahvasti postkolonialismiin sekä brittiläiseen kulttuurintutkimukseen. Youngin mukaan: ”Hybridi tekee eroa samuuteen ja samuuden erilaiseen. Samuus ei kuitenkaan ole enää samaa, eikä erilainen ole enää pelkästään erilaista.” (Young 1996, 26.) Hybridi siis sekoittaa uuden ja vanhan, alkuperäisen ja muukalaisen sekä jäsenen ja ulkopuolisen. Ajatus kansallisvalti-

on tilaan tulevasta muukalaisesta saattaa aiheuttaa pelkoa. Uhkana voidaan kokea ajatus siitä, että ”tulijat eivät kunnioita riittävästi suomalaisten tapoja ja elämänmuotoa” (Eri-laisuksien Suomi 2001, 86). Pelko koskee myös oman elämän muuttumista; pelätään, että omista totutuista tavoista pitää luopua. Oli kyseessä sitten tuulipukuun pukeutuminen tai tottuminen naapurin tummempi-ihoiseen pariskuntaan.

”Globalisaatio, joka näyttää muodostavan kaikkein suurimman mahdollisen viitekeh-
yksen ja joka viime kädessä tulee ulkoa päin ja rusentaa kuoliaaksi kaiken muun,
tuleekin käsitettäväksi pienissä, konkreeteissa, paikallisissa, omassa elämässä il-
menevissä asioissa ja kulttuurisissa symboleissa, jotka kaikki ovat luonteeltaan glo-
kaalisia.”(Beck 1999, 102.)

2.5 Maahanmuuton sukupuoli

”Olen kehitysmaalainen nainen Pohjoismaissa, vaikka marinoisin itseni voissa. Usein saan kuulla, etten voi edustaa arabinaisia, koska en ole ”tyypillinen” arabinaisen. Yleensä näin sanovat ihmiset, jotka eivät ole koskaan nähneet arabinaista live-nä. En ole ”arabi”, koska olen itsenäinen!” (Abu-Hanna 2000, 49.)

Maahanmuuttotutkimus, samoin kuin diaspora -käsite, ovat päällisin puolin neutraalilta vaikuttavia. Ne kuitenkin sulkevat sisäänsä miesnormin, sillä kumpikaan käsitteistä ei siinänsä huomio tai tarkastele kohdettaan sukupuolen, sukupolven, ”rodun” ja luokan vaikutusten näkökulmasta. Kun ottaa huomioon sen tosiseikan, että maailman pakolaisista yli kahdeksankymmentä prosenttia on naisia sekä lapsia (Suvanto 1994, 8), voi vain ihmetellä seuraavaa. Pakolaisstatuksella maahan saapuva henkilö on saanut asemansa YK:n pakolaissopimuksen määritelmän mukaan, jolloin ”pakolainen on henkilö, jolla on perusteltu syy pelätä vainoa rodun, uskonnon, kansalaisuuden, tiettyyn yhteiskuntaryhmään kuulumisen tai poliittisen mielipiteen perusteella”. Sukupuoleen kohdistuvaa vainoa ei Kuminin (2002, 14) mukaan jätetty tahallaan pois, sillä sen mukaan ottamista ei edes harkittu. Suvannon (1994, 25) mukaan yhteistä naiseutensa vuoksi pahoinpidellyille naisille on se, etteivät he voi kotimaissaan hakea suojaa oikeusteitse.

Diasporakokemukset ovat myös sukupuolistettuja. Naisten kokemukset diasporassa voivat lisäksi olla kaksin verroin hankalampia materiaalsen ja henkisen turvattomuuden, työn ja perheen vaatimusten, sekä uuden ja vanhan patriarkaatin vaateiden edessä. (Clifford 1994, 313–315.) Sukupuoli ei kuitenkaan ole vain nais erityinen asia. Petri Hautanie-

mi (2004) on tutkimuksessaan somalipoikien kasvusta pääkaupunkiseudulla kiinnittänyt huomiota sukupuoleen yhtenä poikiin vaikuttavana kategoriana. Nuoret tummaihoiset somalialaismiehet tuovat julkiseen tilaan oman vaihtoehdoisen maskuliinisuutensa, jota toisaalta vastustetaan, toisaalta syrjinnän kautta ylläpidetään. Nuo tutkimuksen nuoret miehet ovat saaneet kokea, kuinka ”ero ruumiillistuu, keho stigmatisoituu” (Hautaniemi 2004, 115). Arjessa tämä näkyy siinä, että poliisi pysäyttelee ja tutkii heitä. He myös helposti joutuvat väkivaltaisiin yhteenottoihin.

”Nuoret somalimiehet ovat saaneet julkisuutta etupäässä katutappeluiden, raiskauksien ja varkauksien yhteydessä. Pakolaisina ja somaleina he ovat edustaneet epäjärjestyksen siemeniä, joihin on suhtauduttu varsin epäluuloisesti. Ei ole vaikea tehdä myöskään sitä johtopäätöstä, että heidän kauttaan suomalaisuutta on neuvoteltu uudelleen, ja siihen on liitetty vastakkaisia merkityksiä ja ominaisuuksia. Samanlaisesti nuorista somalimiehistä on tullut ”yleistä riistaa”, jonka kohdalla näyttävät haihtuvan monet demokraattiseen yhteiskuntaan liittyvät kansalaisyhteiskunnat. Niitä ovat esimerkiksi oikeus henkilökohtaiseen koskemattomuuteen ja oikeus tasa-arvoiseen kohteluun.” (Hautaniemi 2004, 175.)

”Koti” voi myös toimia synonyyminä diasporiselle kotimaalle. Tuolloin ”kodista” on tullut tila yhteisölle, jolla on vaihtuvia yhteyksiä ”täällä” ja ”tuolla” ja niiden välillä. Kodit on yleensä käsitetty yksityisen piiriin kuuluviksi, julkisen piiristä erotetuiksi tiloiksi. Yksityisiä tiloja mielletään herkemmin naisille kuuluviksi, kun taas julkiseen tilaan kuuluvat miehet. ”Kodit” ovat myös sukupuolitettuja (gendered) tiloja, joissa asuvat eri luokkia, sukupolvia ja poliittisia suuntauksia edustavia yksilöitä. (Al-Ali & Koser 2002, 6.)

” Universaalit kuvat ”kolmannen maailman naisesta” (hunnutetusta naisesta, kainosta neitseestä jne.), kuvat jotka on konstruoitu lisäämällä ”sukupuolieroon” ”kolmannen maailman ero”, perustuvat (ja siten auttavat kiinnittämään entistä enemmän huomiota) olettamukseen länsimaisista naisista maallistuneina, vapautettuina ja omista elämästään päättävinä. En väitä, etteivätkö länsimaiset naiset olisi maallistuneita, vapautettuja ja päättäisi omasta elämästään. Puhun nyt *aktiivisesti tuotetusta* omakuvasta, en välttämättä materiaalisesta todellisuudesta... Ilman ylimääräytyntä diskurssia joka luo kolmannen maailman, ei olisi (erillistä ja etuoikeutettua) ensimmäistä maailmaa. (Mohanty 1999, 263–264.)

Mohanty (1999) kritisoi vahvasti länsimaisen ajattelun tapaa sitoa ”kolmannen maailman naiset” yhdeksi joukoksi näkemättä eroa heidän taustoissaan sekä niissä historiallisissa, taloudellisissa ja poliittisissa konteksteissa, joissa he elävät. Yksi tapa tämän käsittämiseen on tarkastella länsimaista käsitystä huivien ja musliminaisten yhteenkuulumisesta. Huivi luo eräänlaisen islamilaisen tilan (Tilikainen 2003, 140.) Huivin dikotomiassa länsi-

maille huivi merkitsee sortoa ja patriarkaattia, kun taas muslimimaailmalle huivi tarkoittaa alistamattomuutta lännen edessä (Eltahawy 2003). Kumpikin näkemys yksinkertaistaa monitahoista asiaa. Dahlgren viittaa Guindiin, jonka mukaan hunnuttautumisen syyt ovat vaihdelleet kautta sen historian. 1900-luvulla hunnuttautuminen on kuvastanut syvenevää juopaa länsimaisuuden ja islamilaisuuden välillä. Länsimaiden besserwissermainen puuttuminen muslimien asioihin ruokkii perinteeseen nojaavaa vastarintaa. (Dahlgren 2002.) Mohanty (1999, 253–254) kirjoittaa huntujen käytön erilaisista syistä ja tarkoituksista, jotka vaihtelevat uskonnollisista poliittisiin ja toteaa:

”Oletus siitä, että pelkkä hunnuttamiskäytäntö lukuisissa muslimimaissa kielii naisten universaalista sorrosta sukupuolten erillään pitämisen kautta, eli että naisia sorretaan kaikkialla samalla tavalla eristämällä heidät miesten yhteisöstä, ei ole ainoastaan analyttisesti reduktiivinen vaan osoittautuu myös varsin hyödyttömäksi vastustavaa poliittista strategiaa kehitellessä.”(Mohanty 1999, 254.)

Anthias on yhdessä Yuval Daviesin kanssa analysoinut tapoja, joilla naiset ovat toimineet kansallisina toimijoina. Naiset ovat etnisten ja kansallisten ideologioiden välittäjiä ja uusintajia, minkä lisäksi heillä on myös keskeinen tehtävä kulttuuristen sääntöjen välittäjinä. Diasporassa naiset kokevat sukupuolten kanssakäymisen kahdella tasolla, jolloin he oman luokkansa ja sukupuolensa tason lisäksi kokevat myös valtaväestön tavat. (Anthias 1998, 570–574; myös Gordon 2002, 15.) Tällä halutaan kiinnittää huomiota siihen, ettei ole olemassa yhtä tiettyä, yleismaailmallista ”naisuutta” tai tapaa olla nainen. Esimerkiksi mustat naiset eivät koe rasismia samalla tavalla kuin mustat miehet, vaan he kokevat sen juuri mustina naisina. (Rojola 1996, 167). Sen lisäksi, että on olemassa kaksi sukupuolta (sex), voidaan myös puhua sosiaalisesta sukupuolesta (gender). Näiden lisäksi voidaan vielä erottaa kulttuurinen sukupuoli, jota voidaan pitää eräänlaisena kehikkona, joka sisältää mahdollistaa erilaiset sosiaaliset sukupuolet. Suomalaisen naisen socialisaatiourat mahdollistavat esimerkiksi lapsettoman uranaisen ja neljän lapsen kotiäidin roolit. Vaikka nämä kaksi sisältävät erilaisia käsityksiä naiseudesta ja sen ilmentämistavoista, edustavat ne kuitenkin samaa kulttuurista sukupuolta. (Hakola 1996, 7–8; Maahanmuuttajanaiset... 1997, 16.)

2.6 Maahanmuuton sukupolvet ja nuorisotutkimus

Niin pakolais- kuin maahanmuuttotutkimuskin ovat kuitenkin etupäässä asettaneet tutkimuksensa normiksi aikuisen, selvästi ensimmäistä sukupolvea edustavan yksilön. Kuinka

lähestyä nuorta, jolla on menneisyys muualla, nykyisyys täällä ja tulevaisuus ties missä? Nuoruuden määrittelyssä voidaan käyttää erilaisia keinoja. Aalbergin (1991, 233) mukaan nuoruusikä psykologisesti sijoittuu vuosien 12–22 väliin. Kuitenkin nuoruus ikävaiheena ulottuu usein selkeästi pitemmälle. Tommi Hoikkala (1993) huomauttaa, ettei aikuisuuden ja nuoruuden välillä enää ole selkeää rajaa. Nuoret haluavat mahdollisimman nopeasti päästä kiinni aikuisten elämän tarjoamiin vapauksiin, mutta osittain he pysyvät aikuisuuden ulkopuolella ollessaan työttömiä tai opiskellessaan. Suurpää (1996, 51–71) ei yrityksistään huolimatta kykene löytämään nuorten parista selkeää kollektiivista yhteiskunnallista identiteettiä. Nuoret pikemmin toimivat erilaisissa sosiaalisissa ympäristöissä, joiden välillä he sukuloivat samalla pyrkien muokkaamaan sosiaalisia identiteettejään.

Nuorisotutkimuksen lähtökohtana oli sen alkuaikoina vahva ongelmalähtöisyys. Yksi sosiologisen nuorisotutkimuksen keskeisimmistä tehtävistä on Uusitalon (1991, 248–250) mielestä osoittaa se, miten nuoruus ja nuoriso sijoittuvat suhteessa muuhun yhteiskuntaan. Nuoruuden näkeminen ongelmallisena on seurausta käsityksestä, jonka mukaan nuoruus on eräänlainen välitila, väliasema matkalla lapsuudesta nuoruuteen. Kuitenkin nuoret ovat jo 1950-luvulta lähtien olleet Suomessa tiukasti ”sosialisaatiolaitoksissa” (mt., 250), jolloin voidaan olettaa nuorten saavuttavan koulutuksensa socialisaation kautta. Nuorisotutkimuksen ongelmalähtöisyydestä huolimatta nuoriso on myös luonnehdittu valtaa vailla olevaksi vähemmistöksi. Nuoruus-käsitteen voidaan ymmärtää legitimoivan valitsee valtarakenteita, jolloin vahvistetaan vallassa olevan sukupolven tarvetta määrittellä nuorempiaan. (Bourdieu 1985, 136.)

Maahanmuuttotutkimuksessa puhutaan maahanmuuton sukupolvista. Ensimmäisellä sukupolvella tarkoitetaan niitä, jotka ovat syntyneet jossain toisessa maassa ja muuttaneet uuteen asuinmaahan. Toisella sukupolvella puolestaan tarkoitetaan uudessa asuinmaassa syntyneitä. Maahanmuuttajaperheen lapset voivat siten kuulua kahteen eri sukupolveen. Tämä käytäntö ei kuitenkaan ole aina näin yksinkertainen, sillä esimerkiksi Deniz & Perdikaris (2000, 199) ovat käyttäneet maahanmuuttajaperheiden lapsista termiä toisen polven maahanmuuttajina, tekemättä lainkaan eroa syntymämaan välillä.

Maahanmuuttaja on laaja sateenvarjokäsite, jonka alle mahtuu kaikki valtion rajojen ulkopuolelta, syystä tai toisesta, muuttaneet. Osana nuorisotutkimusta katson juuri nuoruuden määrittelevän näiden nuorten kokemuksia, ja jopa diasporaa, paremmin kuin heidän tiu-

kasti rajattu pakolaistaustansa. Tällä viitataan siihen, että pakolaistutkimus on usein aikuiskeskeistä. Sosiaaliantropologi Anne Alitolppa-Niitamon (2003, 19) mukaan maahanmuuttajanuoret käyvät läpi monenlaisia siirtymiä. Näistä yksi tyypillinen kehitysvaihesiirtymä on murrosikä, jossa siirrytään lapsuudesta aikuisuuteen. Sen lisäksi maahanmuuttajuus ja pakolaisuus ovat siirtymiä, joissa siirrytään yhteiskunnasta toiseen. Tällaisiin nuoruuden välitiloihin vaikuttavat monet tekijät, joita ovat muun muassa nuorten ja heidän perheidensä mukana tuodut resurssit, ympäristöstä saatu sosiaalinen pääoma sekä vastaanottavan yhteiskunnan ominaisuudet. (Alitolppa-Niitamo 2003, 19–20.)

Perheen lasten ikä vaikuttaa paljon siihen, kuinka nopeasti he oppivat uuden kielen ja, kuinka pian he löytävät oman paikkansa yhteisöstä. Mitä vanhempana lapsi tulee Suomeen, sitä vaikeampaa uuden kielen ja kulttuurin oppiminen on. Alitolppa-Niitamo on ehdottanut käytettäväksi ns. välisukupolven käsitettä teini-ikäisinä maahan saapuneista nuorista. Hänen mukaansa yli 13-vuotiaina Suomeen tulleilla nuorilla on melkoisia vaikeuksia selviytyä koulussa suomalaisten oppilaiden tasolla. Oma käsite lisäisi huomiota tämän ikäisten vaikeuksiin. (Alitolppa-Niitamo 2002, 275–290.) Ne lapset, jotka saapuvat nuorina oppivat nopeasti kielen. Tällaisesta kehityksestä saattaa syntyä eritahtinen akkulturaatio, jolloin perheen murrosikäiset lapset ohjaavat vanhempiaan. Eritahtinen akkulturaatio voi kärjistyä perheiden sisäisiin ristiriitoihin. (Alitolppa-Niitamo 2003, 28–29.)

Toisaalta sukupolvikäsitettä on myös kritisoitu. Brah ihmettelee kuinka monen sukupolven päästä voi lakata olemasta maahanmuuttaja. Yksilön näkeminen vaikkapa seitsemännen polven maahanmuuttajana sulkee hänet yhteiskunnan ulkopuolelle. Voiko siis neljännen tai viidennen polven maahanmuuttajaa pitää jo osana brittiläistä tai suomalaista yhteiskuntaa, vai kantavatko jälkeläiset tuota maahanmuuttajuutta mukanaan aina hamaan tulevaisuuteen saakka? (Hakala 2002; Leon 2004.)

Pelkkä sukupolvitarkastelu ei kuitenkaan riitä selittämään niitä eroja, joita saman perheen lasten välillä on. Deniz ja Perdikaris ovat lähteneet selittämään sukupolven sisäisiä eroja Bergerin ja Luckmanin primääri- ja sekundaarisosialisaatiolla. Primäärisosialisaatiossa lapsi samastumisen kautta oppii tunnistamaan itsensä ja hankkimaan itselleen vakaan ja uskottavan identiteetin. Berger ja Luckman määrittelevät identiteetin tiettyyn objektiiviseen maailmaan paikantumiseksi. Samalla, kun lapsi subjektiivisesti omaksuu, hän omaksuu myös maailman, johon tuo identiteetti viittaa. Tässä sisäistämisprosessissa yh-

teiskunta, identiteetti ja todellisuus kiteytyvät. Tämän sosialisointin sekä tärkein sisältö että väline on kieli. Sekundaarisosialisointilla Berger ja Luckman tarkoittavat eräänlaista ”roolispesifien tietojen hankkimista”. Kun primäärisosialisointi tapahtuu läheisessä tunteissa, niin sekundaarisosialisointi ei sitä kaipaa. Lapsen saama opetus ei sinänsä ole riippuvainen siitä, kuka lasta opettaa. (Berger & Luckman 1994, 147–166; Deniz & Perdikaris 2000, 37, 163–184.)

Deniz ja Perdikaris tutkivat kahta assyrialaistaustaista ryhmää, jotka olivat tutkimushetkellä 15–17-vuotiaita sekä 23–25-vuotiaita. Ensimmäisen ryhmän jäsenet olivat saapuneet Ruotsiin 2–4-vuotiaina ja toisen noin 10-vuotiaina. Nuoremmalla ikäryhmällä oli kaverista puolet ruotsalaisia ja puolet assyrialaisia, kun taas vanhemmassa ryhmässä kaveripiiri muodostui pääasiassa assyrialaisista. Deniz ja Perdikaris tulkitsevat tutkimustuloksiaan siten, että nuoremmalla ryhmällä on helpompi integroitua sekä ruotsalaisiin että assyrialaisiin. Nuoremmalla ryhmällä on primäärisosialisointi kohdistunut sekä assyrialaiseen että ruotsalaiseen sosiaaliseen todellisuuteen. (mt.59–63; 174–184.)

Nuorten elämässä koululla on suuri merkitys. Se toimii muodollisen opetuksen tilana, minkä lisäksi se tarjoaa mahdollisuudet ei-muodollisen oppimisen vaikutteille. Tolosen (2001, 256–260) mukaan koulutilassa kohtaavat institutionaalinen koulu säädöksineen sekä opettajien ja oppilaiden sosiaaliset taustat ja kulttuurit. Koulussa suomalaisuus näytetty luonnollisena ja annettuna. Koulusta tulee siten suomalaisuuden tila. Koulun arjessa ei juuri ole tilaa kulttuurisille, uskonnollisille tai seksuaalisille eroille.

Koulussa suomalaisuuden tila paljastuu vasta, kun tuohon tilaan tulee ei-suomalaisia piirteitä. Talib (1999, 243) on tutkinut opettajien suhtautumista maahanmuuttajaoppilaisiin. Hän puolestaan puhuu opettajien keskiluokkaisesta hyväntahtoisuuden ideologiasta, joka liittyy kiltteiden myyttiin. Tästä syystä tutkimukseen osallistuneiden opettajien on todettu olevan haluttomia kohtaamaan, opettamaan tai kunnioittamaan erilaisista kulttuureista tai yhteiskunnan marginaaleista tulevia oppilaita. Tällaiseen suomalaisuuden piilo-opetussuunnitelmaan törmäsi myös Hautaniemi (1997, 21–22) kenttätöissään. Fossin mukaan virallisissa puheissa sointi on aivan toinen: opetussuunnitelmien perusteissa maahanmuuttajaoppilaat määritellään voimavaraksi, joka tarjoaa pelkällä olemassaolollaan monikulttuurisia elämyksiä koulun muulle väelle (Fossi 23.9.2002.) Lasten omissa toiveissa saattaa kuitenkin olla tasa-arvoinen koulunkäynti muiden lasten kanssa. Tuol-

loin omasta kulttuurisesta erityisyydestä ei haluta tehdä suurta numeroa eikä taustan vuoksi haluta erityiskohtelua. (Marjeta 1998, 35.)

Anne Alitolppa-Niitamo (2002, 281 – 284) on osallistuvan havainnoinnin keinoin tutkinut yläasteella olevien somalinuorten selviytymistä suomalaisessa koulussa sekä ikäistensä oppimistason saavuttamista. Hänen mukaansa näiden nuorten identiteetti tuli uhatuksi useilla eri elämäntilanteilla. Hän kutsui näitä nuoria jäänsärkijöiksi, joiden tehtävänä on määrittellä asemaansa uudessa sosiaalisessa arvojärjestyksessä sekä taistella opettajien, vertaistensa, sekä median ennakkoluuloja ja väärinymmärtämiä vastaan. Hautaniemi (1997, 18 – 20) on tutkinut somalipoikien kasvua kahdessa kulttuurissa. Koulun tilassa nämä nuoret törmäsivät suomalaisuuteen, mutta monikulttuurisessa kaverijoukossa oli helppoa unohtaa hetkeksi oma taustansa. Vanhempien sukupolvi eli diasporassa: se haki yhteyttä sukulaisiin ja kaipasi kotimaahan. (myös Tiilikainen 2003.) Nämä nuoret kuitenkin etsivät siteitä sellaiseen todellisuuteen, jonka varaan voi rakentaa johonkin kuulumisen tunnetta. He omaavat täysin erilaisen tavan suhtautua menneisyyteen ja nykyisyyteen kuin vanhempansa.

3 DIASPORAA KARTOITTAMASSA

3.1 Aineisto

Haastatteleman nuoret olivat iältään 13–17-vuotiaita (LIITE 1). He olivat Suomeen tullessaan vuosina 1993–1999 olleet 4–10-vuotiaita. Suurin osa oli haastatteluhetkellä asunut Suomessa 6–9 vuotta. He osasivat hyvin suomen kieltä, eikä tulkkeja näin ollen lainkaan tarvittu. Nämä nuoret ovat ensimmäisen ja toisen maahanmuuttajasukupolven välillä. Ensimmäiseen he kuuluvat, koska ovat syntyneet toisessa maassa ja muuttaneet sieltä tänne. Mutta toiseen sukupolveen heidän voi katsoa kuuluvan, sillä he ovat koulussa soisialistuneet suomalaiseen kulttuuriin. Heidän monikulttuurinen kompetenssinsa poikkeaa vertailtaessa näitä nuoria ja heidän vanhempiaan.

Haastateltavien saamiseksi otin yhteyttä tyttöön, jonka tukihenkilönä olin toiminut kahden vuoden ajan hänen ollessaan 10–12-vuotias. Hänestä tuli ensimmäinen haastateltavani. Lisää haastateltavia sain lumipallomenetelmällä, mikä tarkoittaa sitä, että jokainen haastateltavani suositteli minulle jotain tuttavaansa. Lähetin kunkin nuoren isälle osoitetun kirjeen, jossa pyysin lupaa tulla haastattelemaan heidän kotiinsa (LIITE 2). Esitin myös, että vanhemmat voivat olla tuolloin paikalla. Lähetin myös kysymykset (LIITE 3) ennakkoon, jotta vanhemmat olivat tietoisia, mitä heidän lapsiltaan aion kysyä. Kirjeen lähettämisestä muutaman päivän kuluttua soitin perheille ja sovimme haastatteluajan.

Menessäni nuorten koteihin en ollut tavannut heitä enkä heidän vanhempiaan aikaisemmin. Tilanteen jännittävydestä huolimatta vastaanotto oli erittäin vieraanvarainen. Muutamassa perheessä oli myös muita lapsia, jotka sopivat haastateltaviksi. Tuolloin haastatelin myös heitä. Tämä ensimmäinen haastattelukierros tapahtui marraskuun 2002 ja helmikuun 2003 välisenä aikana. Sen tarkoitus oli sekä kasata taustatietoa nuorista että koota haastateltavien joukko. Varsinaiset haastattelutilanteet olivat huonosti ennakoitavissa. Olohuoneissa oli usein läsnä koko perhe, eikä haastatteluihin tarvittavasta yksityisyydestä ollut puhettakaan. Noiden haastattelujen tarkoitus oli pääasiassa kontaktien

luominen ja luottamuksen herättäminen. Tässä onnistuin omasta mielestäni erinomaisesti.

Tämän tapainen haastattelujen teko vaatii haastattelijalta koko joukon ammattitaitoa, jonka puuttumisen omalta kohdaltani jouduin auttamatta huomaamaan. Näitä haastatteluja en varsinaisesti käytä tässä tutkimuksessa, mutta pidän niitä arvokkaina taustatiedon lähteenä. Ne saivat myös silmäni avautumaan: olin tutkimassa kurdinuoria aivan väärästä näkökulmasta. Aikomuksenani oli tarkastella suomalaisen yhteiskunnan ja kurdinuorten diasporan kohtaamista koulussa. Huomasin, että on paljon hedelmällisempää tarkastella diasporaa nuorten elämässä kuin pohtia diasporan ja koulun kotouttavan toiminnan mahdollisia ristiriitaisuuksia.

Ensimmäiset haastatteluni olivat siis eräänlaisia yrityksiä päästä nuorten elämän arkitalolle, ja siten ne olivat enemmänkin taustatietojen keruuta. Erilaisista tilanteista huolimatta uskon selviytyneeni ennakoimattomuudestakin kunnialla. Olin jo aiemmin vierailut kurdiperheissä, eikä kaikki siten ollut minulle aivan uutta. Kurdilainen vieraanvaraisuus näyttäytyi: jokaisen haastattelun jälkeen minulle tarjottiin teetä ja yksi haastattelu päättyi upeaan ateriaan.

Vanhempien haastattelut avasivat minulle ainutlaatuisen mahdollisuuden kurkistaa perheen historiaan ja pakolaisuuteen johtaneisiin tapahtumiin sekä myös pakolaisena elämiseen Suomessa. Näitä haastatteluja kertyi kuusi. Näistä kaksi oli molempien vanhempien yhteishaastatteluja, kolmessa haastattelin isää ja yhdessä äitiä. Haastattelutilanteiden ennakoimattomuus oli pääasiallinen syy tähän jakautumiseen. Aina äiti ei ehtinyt haastatteluun mukaan. Tunsin muutenkin olevani heille kiitollisuudenvelassa, enkä pitänyt tärkeänä muuttaa heidän käytäntöjään. Kahdessa vanhempien haastattelussa heidän kielitaitonsa ei riittänyt vastaamaan minulle suomeksi. Tuolloin joku perheen lapsista tulkki. Nämä haastattelut tein ripeästi ja yksityiskohtiin puuttumatta, sillä mielestäni lasten ei tule tulkata vanhempiaan. Perustelen tätä ratkaisuani ensinnäkin sillä, että tulkkaminen vaatii ammattitaitoa, jollaista lapsilla ei ole. Tulkin tehtävä on kääntää asia, eikä kertoa esimerkiksi omia näkemyksiään asiasta. Toiseksi vanhemmilla on oikeus vanhemmuuteen ja yksityisyyteen, johon kuuluu tiettyjen asioiden säilyttäminen lasten ulottumattomissa.

Toisen haastattelukierrokseni tein huhtikuussa 2003 kunkin nuoren koulussa (LIITE 4). Otin yhteyttä heidän koulujensa rehtoreihin, jotka mitä ystävällisimmin antoivat luvan käyttää koulujen tiloja tähän tarkoitukseen. Otin nuoriin yhteyttä samoin tavoin kuin aikaisemmin, paitsi tällä kertaa lähetin kirjeen heille henkilökohtaisesti. Muutama päivä kirjeen lähettämisen jälkeen soitin heille ja sovin tapaamisesta. Tässä vaiheessa kaksi nuorta ei halunnut enää tulla haastateltavaksi, vaan kieltäytyi siitä. Loppujen lopuksi minulla oli siis kahdeksan toiseen haastatteluun suostunutta nuorta.

Haastattelut tein pääsääntöisesti koulupäivän jälkeen. Yritin sopia haastattelun aina lyhyeksi koulupäiväksi. Yhdessä koulussa ystävällinen rehtori katsoi minulle valmiiksi sellaisen koulutunnin, jonka aikana voisi nuorta haastatella. Nämä haastattelut kestivät keskimäärin 45 minuuttia, tosin joukossa oli puolitoistatuntinenkin haastattelu. Näiden haastattelujen tekeminen oli miellyttävää, sillä nuoret olivat minulle nyt tutumpia, eikä molemminpuolisesta jännityksestä ollut tietoaakaan. Nämä toisen kierroksen haastattelut ovat tutkielmani ensisijaista aineistoa. Päädyin niiden tekemiseen siksi, että ensimmäiset haastattelut eivät antaneet minulle tarpeeksi informaatiota. Haastatteluiden tekeminen on myös niin vaativa taito, että vasta toisen kierroksen loppupuolella tunsin herkistyneeni todella kuuntelemaan mitä nuoret minulle puhuivat.

Edellisten lisäksi tein vielä kaksi nuorten taustaa hahmottavaa haastattelua. Tuolloin haastattelin kahta aikuista, joista kumpikaan ei tuntenut informanttejani. (LIITE 5). Nimitän näitä miehiä kulttuuritulkeiksi, sillä he antoivat suunnattomasti tietoa, ja auttoivat minua ymmärtämään asioiden taustoja. Ensimmäisen marraskuussa tekemäni haastatteluni informantti toimi kouluavustajana tyttäreni koulussa. Häneltä sain paljon tietoa nuorten tilanteesta kotimaassa. Toinen kulttuuritulkki oli oman äidinkielen opettaja pääkaupunkiseudulla, ja häntä haastattelin maaliskuussa 2003. Hän puolestaan valaisi nuorten tilannetta Suomessa.

Pohdin pitkään litteroinnin kannattavuutta verrattuna haastattelumuistiinpanoihin. Kummallakin tavalla oli puolestapuhujansa ja moittijansa. Litterointi tuntui työläältä, mutta toisaalta parhaalta tavalta tutustua aineistoon. Päädyin litteroimaan kaikki haastattelut, sillä halusin välttyä samalta kuin Thomas McElwain (1982, 348): ”Ajan kuluessa huomasin kuitenkin, että se, mitä olin pitänyt merkityksettömänä ja jättänyt merkitsemättä muistiin, olikin yksi tutkimukseni tärkeimmistä aineistoista”.

Haastateltavat nuoret kuuluivat selvästi eri sukupolveen kuin haastattelija. Tällä oli varmasti vaikutusta saamaani informaatioon, mutta en usko vaikutuksen olleen negatiivinen. Osa nuorista kuului myös eri sukupuoleen ja silläkin oli varmasti merkitystä. Yleisellä tasolla tyttöjen vastaukset olivat monisanaisempia kuin poikien. Varsinkin alle 15-vuotiaat pojat olivat erityisen harvasanaisia. Tähän ikäproblematiikkaan on kiinnittänyt huomiota myös Leena Suurpää (2002, 33). Hän toteaa kuitenkin, ettei kyse ole iästä, vaan sen myötä tulevista kokemuksista ja käsitystavoista. Poikien harvasanaisuus näkyy tulososiossa siinä, etten ole voinut useinkaan käyttää poikien suoria lainauksia. Heidän lyhytsanaiset kommenttinsa tukivat muuta aineistoa. Poikien kanssa minulla olikin ylitettävänä sekä sukupolven että sukupuolen erot.

Aineistoa voi pitää mielestäni riittävänä, vaikka lumipallo valmistuikin jo kymmenen nuoren kohdalla. Kuten myös Klaus Mäkelä (1990, 53) muistuttaa, on silmällä pidettävä paitsi tapausten määrää myös havainnoista syntyvän tekstin määrää. Vaikka kymmenen informantia on aika vähän, määrän lisääminen ei kuitenkaan tulisi muuttamaan saamiani tuloksia, korkeintaan tarkentamaan niitä. Toisaalta kaiken kaikkiaan kuudentoista haastateltutunnin litterointi ja analysointi oli melko vaativa tehtävä.

Useaan kertaan tehdessäni haastattelujani tunsin täysin epäonnistuneeni, en kysymystekniiikan kannalta, vaan ”viileän” tutkijanasenteen haihtumisen vuoksi. Empaattinen puoleni tuntui jatkuvasti pyrkivän esiin. Tästä syystä koinkin oloni haastatteluissa melko ristiriitaiseksi. Kurdeja tutkineilla Kristiina Koivusella ja Östen Wahlbeckillä on ollut samantapaisia tuntemuksia. Granfeltin (1998, 28–30) mukaan on tärkeää ja arvokasta, että tutkija tuntee empatiaa tutkimuskohteeseensa. Tämä empaattinen lähestymistapa on mahdollinen vain jos tutkijaa eivät hallitse tunteiden sananhelinä. Empatia on hänen mukaansa dialogia tunteiden ja ajattelun sekä itsen ja toisten välillä.

Käytän työstämisessä myös keräämiäni kokemuksia, joita minulle kertyi työskennellessäni Jyväskylän Ulkomaalaistoimistossa kesällä 2003. Työskentelin pääsääntöisesti Al-Tashin pakolaisleiriltä tulleiden kurdiperheiden parissa. Tältä samaiselta leiriltä oli tullut myös kahdeksan kymmenestä haastateltavastani. Työskentelyni aikana sain paljon tietoa leirin olosuhteista, joista tietoa olisi toki saanut internetistä mikäli kurdin tai farsin kieli olisi kuulunut taitoihini. Tämän lisäksi koin käytännössä sen, kuinka pienistä askeleista yksilöt

aloittavat elämänsä uudessa yhteiskunnassa jopa kahdenkymmenen pakolaisleirillä vietetyn vuoden jälkeen.

3.2 Menetelmät

Päädyin laadulliseen tutkimukseen otoksen pienuuden ja vaikean tavoiteltavuuden vuoksi. Kurdien tilastollisen saavuttamisen tekee vaikeaksi se, ettei Suomeen tulijoita tilastoida heidän kansallisuutensa mukaan. Jokainen Suomeen tullut maahanmuuttaja on tilastoitu lähtömaan mukaan. Siksi Suomessa asuvien kurdien määrää voi ainoastaan arvioida. On toki niin, että esimerkiksi Turkista kiintiöpakolaisina tai turvapaikanhakijoina tulleet ovat poikkeuksetta kurdeja. Koska kyse on identifioitumisesta määrättyyn kansaan, eikä virallisesta kansalaisuudesta, voi kurdiksi luokittelu olla myös valinnanvaraista.

Osoituksena kurdien huonosta mahtumisesta tilastolliseen tutkimukseen voidaan pitää Tilastokeskuksen vuonna 2002 tekemää maahanmuuttajien elinolotutkimuksen, ns. MAMELO -tutkimusta. Tuon tutkimuksen kohteena olivat venäläiset, virolaiset, somalialaiset ja vietnamilaiset maahanmuuttajat. Tutkimuksen otokseen poimittiin väestökisteristä satunnaisesti yhteensä 2 250 20–65-vuotiaista maahanmuuttajaa pääkaupunkiseudulta Tampereelta ja Turusta. Mukaan ei ollut osunut yhtään kurdia, vaikka heitä arvellaan Suomessa asuvan useita tuhansia. (Tilastokeskuksen maahanmuuttajien elinolotutkimus.)

Sara Amberin (1993, 73–74) mukaan lumipallomenetelmä soveltuu hyvin pienten ryhmien, kuten etnisten vähemmistöjen parissa käytettäväksi. Toisaalta lumipallo-otosta ei kuitenkaan voida pitää minkäänlaisena poikkileikkauksena yläasteikäisistä kurdinuorista. Tällainen menetelmä vaatii, että yksilö kuuluu jonkinlaiseen verkostoon, jolloin häntä voidaan suositella haastateltavaksi. Mutta entä ne, jotka vääjäämättä jäävät otoksen ulkopuolelle? Onko niin, että haastateltavaksi suodattuvat tällä tavoin ne, joita on suotavaa haastatella? En tunne sitä kokonaisjoukkoa, josta nämä nuoret valikoituivat, enkä voi siitä täten myöskään esittää arvausta kummempaa vastausta. Minun tutkimukseni otos ei vastaa täysin Suomessa asuvaa kurdiväestöä, sillä otokseeni ei sisälly lainkaan Turkin tai Irakin kurdeja. Tämä seikka minulla oli tiedossa jo aloittaessani haastateltavien hankki-

mista. Lumipallomenetelmän voisi kuitenkin olettaa tässä tarkoituksessa ja tilanteessa olleen paras mahdollinen tapa hankkia haastateltavia.

Hirsjärven ja Remeksen (2001, 73) mukaan esihaastatteluja tulisi tehdä mieluummin runsaasti kuin liian vähän, sillä harva pystyy suoralta kädeltä kysymään sopivia kysymyksiä - varsinkin, mitä enemmän tutkittava joukko poikkeaa tutkijan omasta maailmasta. Esihaastattelut voivat myös tuoda esille asioita, joita en ole ottanut huomioon, ja auttavat siten suuntaamaan kysymyksiä oikeaan suuntaan. Ensimmäisen haastattelukierroksen haastatteluita voi pitää esihaastatteluina, sillä niiden avulla opin haastattelutekniikkaa, minkä lisäksi ne ohjasivat tutkielmani näkökulmaa. Toisen haastattelukierroksen aikana olin koonnut kysymykseni kolmen teeman alle. Nämä olivat kuitenkin pelkkänä apuna haastattelussa alkuun pääsemiseen, enkä käsitellyt aineistoani teemoittain. Koin kuitenkin teemojen auttavan kokematon haastattelijaa pysymään asiassa sekä jäsentävän keskustelua. Kutakuinkin muistin jokaiselta kyselyllä samoja asioita. Teemahaastattelu sopi tähän tutkielmaan erinomaisesti, sillä ”teemahaastattelua käyttäessämme olemme yleensä kiinnostuneita tutkittavan ilmiön perusluonteesta ja -ominaisuuksista sekä hypoteesien löytämisestä pikemminkin kuin ennalta asetettujen hypoteesien todentumisesta” (Hirsjärvi & Remes 2001, 66).

Olen aineistoa analysoidessani lähtenyt etsimään haastattelupuheesta esiin nousevia teemoja. Analysoin puhetta Safranin kuusikohtaisen diasporamäärityksen mukaan. Lähdin siis etic-tyyppisesti etsimään vastauksia valmiiseen, toisen luomaan, typologiaan. Samalla etsin myös niitä tapoja, joilla nuoret puhuvat diasporasta. Emic-tyyppisellä lähestymistavalla puolestaan etsitään haastattelupuheesta itsestään nousevia teemoja, jäsenyyksiä ja erontekoja. (Alasuutari 1994, 100–101.) Tämän tyyppistä analyysitapaa on käytetty paljon antropologien keskuudessa. Tuolloin on ajatuksena ollut, että mikäli halutaan ymmärtää ihmisten ajatuksia, tulisi sen perustua heidän omille käsityksilleen. (Patton 1990, 393.) On kuitenkin otettava huomioon se, että tutkittaessa toisen kulttuurin edustajia tutkija on aina ulkopuolinen. Hän tarkastelee aina kohdettaan omaa kulttuuritaustaan sa vasten. Siksi onkin turha pyrkiä going native -asenteeseen. Paljon tärkeämpää onkin tiedostaa omia ennakkokäsityksiään ja tarkastella tutkimustuloksia tätä kontekstia vasten.

3.3 Tutkimuksen etiikka

American Anthropological Association (AAA Code of Ethics 1998) on laatinut eettiset ohjeet, joiden tarkoituksena on tarjota antropologeille työkaluja ja välineitä heidän työtään varten. Ohjeistus jakautuu seuraavanlaisiin kolmeen vastuualueeseen: (1) Vastuu niitä kohtaan, joiden kulttuuria tutkitaan. (2) Vastuu tiedettä ja tiedeyhteisöä kohtaan. (3) Vastuu yleisöä kohtaan.

Ensisijaiset eettiset velvoitteet velvoittavat tutkijoita olemaan vahingoittamatta mitään tai ketään, ja kunnioittamaan kaikkia eläviä olentoja. Tutkijoiden on myös mietittävä työnsä tuloksien seurauksia; ne eivät saa aiheuttaa kohtuutonta harmia kenellekään. Samoin tulee kunnioittaa näiden mahdollisia toiveita pysyä anonyymeina. Olen luvannut haastattelemilleni nuorille säilyttää heidän anonymiteettinsa. Toisen haastattelukierroksen aikana näytin jokaiselle mallitekstiä, minkälaista lopullisessa tutkimusraportissani voi olla. Jokaiselle annoin koodin. Nuo järjestyksessä kulkeneet numerot kuitenkin vastasivat sitä järjestystä, jossa olin nuoria haastatellut. Päädyin vaihtamaan järjestystä ja koodausta, jotta kukaan ei voisi päätellä mahdollisen lainauksen informanttia. Tähän vaikutti kurdiyhteisön pienuus. Juuri siksi tuntemattomuuden säilyttäminen tuntuu hankalalta, muttei ylivoimaiselta. Olen pyrkinyt vähentämään suorien lainausten määrän minimiin. Haastattelemini nuorten kieli ei poikkea lainkaan syntyperäisten suomalaisnuorten kielestä. Kielen perusteella en usko ketään pystyvän tunnistamaan.

Tutkijoiden tulee ottaa huomioon tutkimuseettiset lähtökohdat koko tutkimuksen teon ajan, samoin kuin yleiset tieteen tekoon liittyvät moraalisäännöt. Tutkijoiden tulee myös turvata seuraavien tutkijoiden mahdollisuus päästä käyttämälleen kentälle. Lisäksi aineiston säilyminen analysoinnin jälkeen kuuluu tutkijan velvollisuuksiin tutkittaviaan kohtaan. Lähestymistapani nuoria ja heidän perheitään kohtaan oli tarkoituksenmukaisen luottamusta herättävä. Halusin pyytää luvan haastatteluihin nuorten vanhemmilta, vaikka useimmat kertoivat sen myöhemmin olleen turhaa. Toisaalta haastattelin myös vanhempia. Tuolla tavalla sain paitsi arvokasta taustatietoa perheiden elämänvaiheista, uskon saaneeni myös vanhempien luottamuksen tutkimustani kohtaan. En siis usko toiminnallani tehneeni haittaa kenenkään toisen tutkimuspyrkimyksille. Aineiston säilyminen on täysin vastuullani. Ja kuten lupasin kaikille haastattelemilleni henkilöille, ainoastaan minä

kuuntelin heidän puhettaan tai luin litteroitua tekstiä. Tuohon aineistoon ei kenelläkään muulla ole pääsyä.

Tutkijoiden tulee julkaista vääristelemätöntä tietoa. Heidän tulee myös olla tietoisia mahdollisista poliittisista ja taloudellisista seuraamuksista, joita heidän tutkimuksellaan on. Tämän lisäksi tutkijan tulee julkaista tutkimuksensa tulokset kohtuullisen ajan sisällä. Marja Tiilikainen (2003, 109–112) pohti väitöskirjassaan vähemmistöjen ja tutkimuksen suhdetta. Vähemmistöillä ei ole suojaa tutkimuksilta. Heitä voi tutkia kuka tahansa. Usein tutkimuksen informanteilla ei ole täydellistä tietoa tutkimuksen tarkoituksesta. Yritin lähettämässäni kirjeessä kuvata tutkielmani lähtökohtia ja näkökulmaa. Lähetin kirjeen mukana myös alustavan teemahaastattelun rungon. Pidin erittäin tärkeänä toimia avoimesti ja luottamuksellisesti. Lisäksi haastatellessani vanhempia pidin tärkeänä aina jollain tavoin osoittaa olevani jo aiemmin perehtynyt kurdien vaiheisiin.

4. DIASPORAN ULOTTUVUUDET NUORTEN ELÄMÄSSÄ

Tutkin kurdinuorten diasporaa käymällä läpi William Safranin esittämät kuusi ehtoa. Safranin ehdot ovat paitsi selkeät, ne myös käsittelevät diasporaa melko laajasti. Niiden avulla on siis kätevää käydä läpi erilaisia diasporan eri ulottuvuuksia. Ehdot raamittavat diasporaa, ja tarjoavat siten oivallisen tavan tarkastella diasporan eri ulottuvuuksia. Näistä safranilaisista raameista huolimatta tarkastelen diasporaa myös hallilaisesta näkökulmasta.

4.1 Hajaannus

”He tai heidän esi-isänsä ovat hajallaan alkuperäisen ”keskuksen” ulkopuolella, kahdella tai useammalla periferisellä tai vieraalla alueella” (Safran 1990, 83).

Hajaannus on Safranin ehdoista helpoimmin havaittavissa oleva fakta. Jo pelkästään se tosiasia, että nuoret ovat minun haastateltavanani, osoittaa kurdien maantieteellisen hajaannuksen olevan havaittavissa jopa arjessa. Sen olemassa oloa ei kurdien keskuudessa voi eikä tarvitsekaan kyseenalaistaa. Tässä tapauksessa onkin paljon tärkeämpää tarkastella, miten tuo hajaannus näyttäytyy nuorten elämässä, ja kuinka he siihen reagoivat sekä miten se heihin vaikuttaa. Johdannossa olen pyrkinyt osoittamaan kurdien olevan hajaantunut yhteisö jo kotimaassaan. Kurdeja jakavat sekä kieli että kansallisvaltioiden rajat. Sen lisäksi kurdien yhteenkuuluvuuden tunnetta rajoittavat uskonnollinen (islam, al-haque) ja poliittinen jakautuminen. Vanhempien aktiviteetit kuvastuvat nuorten puheissa. Toiset kuvailevat tarkasti poliittisia kuvioita, kun taas toiset eivät edes tienneet tarkalleen, mistä maasta heidän perheensä on lähtöisin.

Chiman: ” __ Mutku Irak ei ooo meidän maa. ”

US: ” Nii, te ootte Iranista lähtöisin.”

Chiman: ” Nii, Iranista. Ja se on Iranin puolella oleva alue, mikä on meidän, nii sehän on vielä Iranin vallassa. Mut se Irakin puolella oleva alue, sehän on nyt vapaa. Mut ku me ei olla niinku irakilaisia.”

4.1.1 Maantieteellinen hajaannus

Kurdit ovat hajallaan usean eri kansallisvaltion alueella. Kurdien ”alkuperäinen”, Kurdistaniksi nimetty alue, on jaettu viiden valtion kesken. Kunkin valtion alueella syntyneillä kurdeilla on myös näiden valtioiden kansallisuus. Kurdien vastarinta vallitsevia olosuhteita sekä itsenäisyys- tai autonomiahalu on saanut nämä osallistumaan myös aseellisiin taisteluihin. Tästä syystä useat kurdit ovat joutuneet pakenemaan naapurimaahan. Vaikka kurdien vähemmistöoikeuksia ei ole missään alueen maissa kunnioitettu, monet ovat valinneet kuitenkin mieluummin pakolaisuuden naapurimaassa kuin epävarman oikeuskäsittelyn kotimaassa. Kurdien pakeneminen toisten valtioiden alueelle on synnyttänyt suuria pakolaisleirejä. Näiltä UNHCR:n ylläpitämillä leireillä ihmisillä on mahdollisuus päästä perheineen sijoitetuksi johonkin niin sanottuun kolmanteen maahan. Näiden kolmansien maiden runsaus on lisännyt kurdilaista hajaannusta.

US: ”Pitääkö sun vanhemmat paljon yhteyttä siellä [Iranissa, US] asuviin sukulaisiin?”

Nashmil: ”Öö, en mä tiedä. Varmaan kuukaudessa tai parissa kuukaudessa, varmaan pari kertaa, en tiedä. Mut ainakin sillei, et kun mun mummu ja pappa on siellä Iranissa, ja toinen tuolla Kanadassa, niin sinne ne kuukaudessa ehkä pari kertaa soittaa. Ja ne soittaa meille. Meillä on sillei serkkuja ympäri maailmaa.”

US: ”Oletko sinä nähnyt niitä?”

Nashmil: ”En koskaan. Joitakin mä en oo sillei koskaan nähny, ja joitakin mä en oo nähny yhdeksään vuoteen, eiku kaheksaan, joo kaheksaan. Nii, et oikein muista sillei, ku meidän isä sanoo joo, et jos vaikka joku tommonen henkilö soittaa. Nii mä sanon sit, et kuka se oikein on. Ei niitä tunne.”

US: ”Missä kaikkialla teillä sitten on sukulaisia?”

Nashmil: ”Australiassa, Kanadassa, sitten Uudessa-Seelannissa, si siellä jossain Iran, Irak, nii siellä. Ja sitten on jossain Euroopan maissa Britanniassa, Norjassa, Ruotsissa ja kaikkialla siellä.”

US: ”Joo. Sähän voit sitten isompana matkustaa ympäri maailmaa tapaamassa sukulaisia.”

Nashmil: ”Nii, joita mä en tunne.”

Kurdilainen maantieteellinen hajaannus ulottuu valtiotasolta yksittäisen suvun ja perheen tasolle. Ainoastaan yhdellä haastateltavallani oli toiset isovanhemmat Suomessa. Useimpien isovanhemmat olivat jääneet perheen kotimaahan tai he olivat perheenyhdistämisen turvin päässeet muiden lastensa kanssa johonkin kolmanteen maahan. Lapset ja nuoret kasvavat tietoisuuteen laajasta suvusta, joka on hajaantunut ympäri maailmaa. Mitä nuorempana sukulaisten parista on lähdetty, sitä vähäisempiä ovat muistikuvat näistä Suomen ulkopuolella asuvista sukulaisista. Varsinkin Iranissa asuvat sukulaiset ovat useille

nuorille tuntemattomia, sillä heillä ei ole mahdollisuutta päästä näitä tapaamaan. Muualla asuviin sukulaisiin nuorilla on kuitenkin mahdollisuus pitää yhteyttä vanhempiensa välityksellä. Mutta useimmat jättävät tämän mahdollisuuden käyttämättä. Itselle vieraisiin on vaikea luoda yhteyttä puhelinlinjoja pitkin.

Sukulaisten olemassaolon merkitys on aivan erilaista nuorten vanhemmille, joille nämä ovat eläviä ja olevia, yhteisten kokemusten ja muistojen kantajia. Vanhempien elämässä sukulaiset tarjoavat kiinnepohjan menneeseen, joko puhelimen tai internetin välityksellä. Nuorille merkityksellisimpiä ovat puolestaan ne henkilöt, jotka jakavat ja vaikuttavat heidän arkeensa juuri tällä hetkellä, täysin riippumatta heidän synnyinmaastaan.

US: "Miten tota, tunnet sää kaikki Jyväskylässä asuvat kurdit?"

Chiman: "Tunnen. Tai ainakin tiän."

US: "Pitääks teidän vanhemmat sitten yhteyttä?"

Chiman: "Ei kaikkiin, ei kaikilla oo hyvät välit toisiinsa. Ja jotkut on jostain Turkista tulleita ja Iranista. Et eihän ne sillei..."

US: "Ne ei ymmärräkään toisiaan."

Chiman: "Nii. Nii, että kyllä mää ne kaikki tiän, mutta ei ne kaikki oo kuitenkaan."

US: "Onks siinä sit jotain semmosia poliittisia juttuja?"

Chiman: "On."

4.1.2 Kielellinen hajaannus

Habib: "Jos lapset ei tiedä äidinkieltä, jos lapset eivät tiedä keitä he ovat, se on aika...ei tiedä, miten heitä voidaan ymmärtää. Koska olemme kurdeja, olemme uskonnollisesti tai kulttuurin kannalta, olemme. Minun esi-isät, kurdit, ovat opettaneet minulle. Minäkin opetan minun lapsille."

Perheiden kotikielenä on yleensä kurdi. Perheiden lapset tosin useimmiten puhuvat keskenään suomea. Vanhemmat haluavat siirtää kurdikulttuuria lapsilleen, ja tässä erityisesti korostettiin omaa äidinkieltä. Mitenkään erityisen vaikeaksi vanhemmat eivät kulttuurin säilyttämistä ja siirtämistä Suomessa koe, tai ainakaan he eivät antaneet sellaisten puheiden läpäistä "onnellisuusmuuria" (Roos 1987).

Lapset oppivat uuden asuinmaan pintasujuvan kielen huomattavasti vanhempiaan nopeammin. Tämän vuoksi he usein joutuvat toimittamaan perheen ulkopuolisia asioita, tai jopa toimimaan vanhempiensa tulkkeina. Kurdien vähemmistöasemasta kotimaassaan ovat seuranneet huonot mahdollisuudet oman äidinkielen opiskeluun. Monet vanhemmista eivät osakaan kirjoittaa omalla äidinkielellään. He kirjoittavat farsiksi, jota ovat oppi-

neet koulussa. Ainoastaan ne perheiden vanhemmat lapset, jotka ovat ennen Suomeen tuloa käyneet koulua, osaavat kirjoittaa tai puhua farsia. Täällä Suomessa lapset oppivat oman äidinkielen tunnilla kirjoittamaan kurdiksi. Tästä saattaa syntyä ongelmia varsinkin alkuvaiheessa, kun perheen jäsenillä ei ole yhteistä kirjoituskieltä.

Chiman: ”Meidän isällä ja äidillä oli hirveen vaikeeta. Kun ne ei osaa meidän omaakaan kieltä, nii sit se oli sillei vähän joo-o. Kyllä ne nyt sitte osaa kirjoittaa suomeks.”

US: ”Ne siis osaa farsia.”

Chiman: ”Isä osaa puhua farsia ja arabiaaki, mutta se ei osaa kirjoittaa millään kielellä. Paitsi nyt suomeks.”

US: ”Onks sun vanhemmat käyny kouluja siellä kotimaassa?”

Chiman: ”No, peruskurssin, siis Suomessa. Mutta ei siellä, ei oo käyny. Mää muistan, kun isä kävi varmaan kahen viikon ajan niinku iltakoulussa [pakolaisleirillä US]. Se kävi kaverin, se kaveri opetti. Se kävi siellä vaan, ja oli sen kanssa ja sit se oppi, niinku osas niitä aakkosia joskus kirjoittaa, sillei vähän niinku kirjoittaa. Ja joskus kun se kirjoittaa jonkun puhelinnumeron. Se on kirjottanu sen ite ja sit se tulee: ”Hö, mitä tässä lukee?” Mistä minä tiän, ja sit se on ihan niinku kirjoitettu iha. Kato, ku meiän aakkoset on semmoset ihan vaikeet, että ne pitää niinku kirjoittaa yhteen, vähän niinku kaunoo. Ja sit se aina kysyy multa, mitä tossa lukee. Ku se on ite ne kirjottanu. Ja sit mä oon iha, et mistä mää tiän, kun sää oot ite ne kirjoittanu.”

US: ”Mut sää osaat sitte kuitenkin kirjoittaa?”

Chiman: ”Joo, osaan. Se on vähän hauskaa, kun mää opettelin niinku viis vuotta farsia eli mä kirjoitin farsia. Farsi on eri. Kirjotetaan, samat kirjaimet on, mut vähän niinku englanniks. Että, et ku englanniks kirjoitetaan find, ja luetaan että faind, se on niinku, farsi on sellasta. Kirjoitetaan eri tavalla ja sanotaan eri tavalla. Meiän kieli on vähän niinku suomi, et kirjoitetaan samalla tavalla niinku luetaanki. Nii, sit mää yhtäkkiä vaan, ku mää muutin Suomeen, mää unohdin sen koko farsin kielen kokonaan, enkä mää enää osaa niinku puhua sitä. Ja nyt mää osaan kirjoittaa kurdiks, mutta en farsiks. Vaikka mulla sitä farsia niinku opetettiin koulussa. En mä tiä, miks se niin meni.”

Useimmat kurdit ovat ainakin kaksikielisiä. Heidän äidinkiellensä on kurdi, mutta he eivät useinkaan voi sillä kielellä käydä koulua tai opiskella. Siihen he tarvitsevat maan enemmistön kielen. Ainoastaan Pohjois-Irakin alueella on ollut periaatteellinen oikeus käydä koulua kurdin kielellä. Alueella asuvista kuitenkin 80 % on vuonna 1969 arvioitu lukutaidottomiksi. (Tietoja Iranin...2000, 16–17)

Abdullah: ”Turkissa asuvat kurdit opiskelevat turkin kielellä. Suurin osa Irakissa asuvat kurdit opiskelevat arabian kielellä ja Iranissa persian kielellä, ei omalla kielellä. Mutta on hyvä, että viimeisinä vuosina Irakissa ja Iranissa olevat kurdit voi opiskella omalla kielellä. Paitsi Syyriassa ja Turkissa olevat. Turkissa kurdin kielellä puhuminen, lukeminen ja kirjoittaminen oli kielletty, mutta kun Turkki hyväksytti Helsingissä Euroopan Unionin jäseneksi⁵ sen jälkeen saatettiin laki, joka tarkoittaa, että kurdit

⁵ Turkkia ei ole hyväksyttä EU: jäseneksi, eikä edes hakijamaaksi. Turkki ei ole kyennyt täyttämään hakijamaille asetettuja ns. Kööpenhaminan kriteerejä, joihin kuuluu taloutta, ihmisoikeuksia, demokratiaa ja oikeuslaitosta koske-

voi oppia oman järjestämässä kurssilla omaa äidinkieltä. Ja kurdien, neljässä osassa olevat kurdit eivät saaneet käyttää perusoikeudet. Sen takia kaikissa Kurdistanin osissa on alkanut riita valtion kanssa. Ja tästä lähtien kurdit eivät saanut tarpeeksi koulutusta. Se riippuu siitä. Turkissa kurdeilla ei ole oikeuksia opiskella äidinkielellä, kehittää kulttuuriaan, oppia historiaansa. Sen takia noin kaksikymmentä vuotta sitten alkanut sisällissota.”

Oman äidinkielen puhuminen sekä mahdollisuus sen opiskeluun on monen vanhemman mielestä turvallisuuden ohella erittäin tärkeä asia. Kielen asema ja tärkeys muuttuvat sukupolvien välillä. Nuorille ei oma äidinkieli enää olekaan kovin tärkeä.

US: ”Miten tota sellaset nuoret, jotka on asunu täällä pitempään, niin käyvätkö he oman äidinkielen tunneilla?”

Hamid: ”Monet käy kyllä, mutta on sellaisia, jotka ei käy. Se riippuu aika paljon perheestä, kuinka tärkeä se on.”

US: ”Väheneekö se sitten sillä tavalla, että mitä pitempään asuu Suomessa, niin sitä vähemmän käydään äidinkielen tunneilla?”

Hamid: ”Ei, ei se vaikuta. Se voi olla päinvastoin. Ne, jotka asuu täällä, on niinku huolissaan oman kielen, niinku hallinta. Heillä on niinku hallussa, jos on niinku puutteita oppia enemmän. Nuorilla yleensä on niin. Mutta se on vaikea, on hankalampi. Katsos, kun on sitä, kun sitä ei oo tarjolla paljon tai ei oo tarjolla. _ _ Perheellä on aika paljon vaikutus siihen. Siis motivaatio on. Esimerkiksi perhe voisi tehdä niinku houkutella lapsi opiskelemaan omaa äidinkieltä. Tai kyllä niitä on sellaisia nuoria, jotka haluavat. Ne viitsii tulla tunnille, niitä kiinnostaa, ne haluavat jatkaa vaikka jos koulut loppuu.”

Suurin osa haastattelemistani nuorista ei käy oman äidinkielen tunneilla. Toisten olisi mentävä koulupäivän jälkeen toiseen kouluun, sillä jokaisessa koulussa ei opetusta järjestetä. Varsinkin yläasteen pitkien koulupäivien jälkeen monet eivät jaksaa ylimääräisiä koulutunteja. Nuoret eivät myöskään pidä äidinkielen osaamista kovin tärkeänä, sillä heidän puhuvat sitä jatkuvasti kotona. Oma äidinkieli ja suomalaisessa arjessa toimiminen eivät kohtaa nuorten elämässä – ainakaan positiivisella tavalla. Koulumaailmassa oproidaan suomen kielellä. Ja vaikka oppilaille tarjotaan mahdollisuutta oman äidinkielen opiskeluun, he eivät koe sen tuovan minkäänlaista lisähyötyä tai -arvoa.

4.1.3 Poliittinen ja uskonnollinen hajaannus

Kaikilla kurdeilla ei ole hyvät välit toisiinsa. Kurdien hajaannus on monitasoista. Heitä on tullut Iranista, Turkista sekä Armeniasta Jyväskylään. Eri maiden kurdeja erottaa keskenään kieli, uskonto ja politiikka. Nuoret eivät juuri ole kiinnostuneita yhteisistä toiminnoista, eikä heille yhteydenpidon syyksi riitä pelkkä kurdilaisuus. Vierailut ja muu yhteydenpito on vanhempien vastuulla. Useimpien poliittisina pakolaisina turvapaikan tai pakolaisstatuksen saaneiden kurdien puolueet ajavat päämääränään samantyyppistä asiaa eli kurdien mahdollisuutta omaan paikkaan. Puolueiden keinot ja itsenäisyydestä autonomiaan vaihtelevat vaatimustasot tosin vaihtelevat kovin.

US: "Onks se tää kurdien kulttuuriyhdistys semmonen, et siihen ei kuulu kaikki?"

Chiman: "Ai miesten vai naisten? Kato niillä on omat"

US: "Ai niillä on omat. Mä en tienny."

Chiman: "Joo, no se riippuu ihan siitä, ketkä halua kuulua siihen puolueeseen. Esimerkiksi jos joku SDP, nii joku ei halua, ei kannata niitä aatteita ja ajatuksia, nii eihän se me mukaan siihen. Että se on... Ei siinä kaikki oo, mut meidän isä ja äiti on mukana siinä."

Kotimaassa alkanut poliittinen toiminta siis jatkuu myös uudessa asuinmaassa. Yhdistykset kanavoivat toimintaansa mukaan henkilöitä, joita toiminta kiinnostaa. Kun taas ne, jotka ovat paenneet esimerkiksi uskonnollisen vainon takia, eivät ole kiinnostuneita tämän kaltaisesta toiminnasta.

US: "Ootteks te muslimeja?"

Nashmil: "Joo, no musta ei voi sanoo mitään. Kyllä meidän isä ja äiti ainakin sanoo, et ne on. Mää kyllä ehkä haluaisin isona olla sillei niinku puoliks kristitty, puoliks muslimi."

US: "Voisit sää sanoo, et miten uskonto vaikuttaa sun elämässä?"

Shamangul: "En mä tiiä. Mut siis meillä on aina vuodessa ne juhlat, ne sellaset paastojuhlat. Nii sillon ainaki."

US: "Onks se samanlainen paasto, kun muslimeilla?"

Shamangul: "Joo, mut eiks niillä oo niinku kuukaus semmonen?"

US: "Joo, on."

Shamangul: "Meillä on vaan kolme päivää."

US: "Onko se kerran vuodessa?"

Shamangul: "Kerran vuodessa. Sit sen jälkeen juhliitaan. Semmosta et kaikki niinku halua toisiaan ja pussaa, ihan ku ei oltais nähty pariin vuoteen sillai."

US: "Syödäänks sit kaikkia hyviä ruokia?"

Shamangul: ”Joo. Ja yleensä on kansallispuku ja semmosta, se on tosi kivaa. Se on ihan omituista, ku edellisenä päivänä on nähty, niin seuraavana et moi, pitkää aikaa. Se on omituista.”

Nuoret eivät juuri puhuneet uskonnoistaan. Heidän elämässään uskonto ei joko tuntunut olevan kovin merkityksellistä tai sitten uskonto kuului sellaiseen yksityisen alueeseen, josta ei haluttu kertoa. Haastattelussa lähdin liikkeelle tiedustelemalla, onko nuoren perhe muslimeita. Islamin uskontoa käytettiin tässä eräänlaisena normina, johon muita uskontoja verrattiin. Tällä keinolla ei ollut tarkoitus ohittaa Lähi-Idän uskonnollista moninaisuutta, vaan saada nuoria puhumaan uskonnoista. Jokaisen nuoren uskontoon kuitenkin kuului paastoaminen, paastoamisen pituus tosin vaihteli sekä uskonnon että uskonnollisuuden mukaan. Paastokauden pituudessa oli vaihtelua uskontojen välillä. Samoin oli vaihtelua siinä, kuinka pitkään lasten ja nuorten pitää paastota.

Kurdien hajaannus oli havaittavissa nuorten puheissa. Heidän puheistaan oli löydettävissä merkkejä kurdien maantieteellisestä, kielellisestä, uskonnollisesta sekä poliittisesta hajaannuksesta. Tämä Safranin ehto tarkastelee hajaannusta pitkälti oletetun kansan ja kansakunnan tasolta sekä ”alkuperän ja kotimaan näkökulmasta. Yksilöiden tasolla hajaannuksen ulottuvuudet ovat erilaisia. Tuolloin hajaannus kiinnittyy pikemmin yksilön omiin kokemuksiin ja tuntemuksiin kuin kokonaisen yhteisön alkuperään.

Yksilöiden tasolla hajaannus näkyy tarpeena paikantaa itsensä siihen todellisuuteen, jossa kukin elää. Nuorten elämään vaikuttaa toki heidän vanhempiansa menneisyys: näiden kotimaa, pakeneminen sieltä, pakomatkan kokemukset ja muuttaminen uuteen asuinmaahan. Nämä tapahtumat eivät suinkaan ole ensisijaisia nuorten elämässä, eikä useimmilla heistä ole niistä omakohtaisia muistikuvia. Siksi nuorten kokemuksissa nousevat tärkeimmiksi heidän omakohtaiset paikantumisyrittänsä, ne tavat, joilla he rakentavat identiteettiään täällä, tässä ja nyt. Diasporisen identiteetin syntyminen ei suinkaan ole sellaista juurettomuutta, jolla tarkoitetaan yksilön paikantumattomuutta. Diasporinen identiteetti syntyy siitä, että yksilö paikantuu useampaan paikkaan.

Hajaannuksessa elävä ja hajaannuksesta syntyvä diasporinen identiteetti kantaa mukanaan sekä juuria että reittejä. Juurilla tarkoitetaan tietoisuutta vanhempien kotimaasta sekä niistä oletetun ja kuvitellun kansakunnan muodoista, jotka vanhempien kokemuksiin

vaikuttavat. Reiteillä tarkoitetaan paitsi itse diasporaa myös niitä omakohtaisia kokemuksia, joita diasporalla elävällä on.

Reitit sisältävät kokemuksia diasporisista tiloista. Siten ne kantavat sisällään eron ja samuuden, paikantumisen ja paikantomattomuuden tunteita. Diaspora voidaan nähdä myös voimavarana. Kun nuori kohtaa hyväksymättömyyden tunteita, voi hän tänne paikantumisen sijasta suunnitella elämänsä jonnekin muualle. Vaikka diaspora tarjoaisikin mahdollisuuden laveampiin tulevaisuudensuunnitelmiin, se ei poista kuitenkaan niitä eron ja erotautumisen kokemuksia, joita edellisen lainauksen taustalla on.

4.2 Kollektiivinen myytti

”He ylläpitävät kollektiivista muistoa, unelmaa tai myyttiä alkuperäisestä kotimaastaan, sen fyysisestä sijoittumisesta, historiasta tai saavutuksista” (Safaran 1990, 83)

4.2.1 Kurdien fyysinen kotimaa

Fyysisellä kotimaalla tarkoitetaan tässä yhteydessä kansallisvaltion rajoilla merkittyä ja rajattua kotimaata. Näiden rajojen sisällä asuvalla on yleensä tuon tietyn maan kansalaisuus. Näin ollen Suomessa asuvat ovat Suomen kansalaisia, Ruotsissa asuvat Ruotsin kansalaisia ja Saksassa asuvat Saksan kansalaisia, mikäli he ovat syntyneet tuon valtion alueella. Mikäli jonkun muun valtion alueella syntynyt yksilö siirtyy tällaisen kansallisvaltion fyysiseen tilaan, tarvitsee hän erityisen luvan oleskeluaan varten. Seuraavassa kappaleessa tarkastellaan kurdien fyysistä kotimaata ja sen muuttumista.

Habib: ”Ei uskota, että tällainen on tapahtunut. Satoja, tuhansia ihmisiä on surmattu, on pahoinpidelty, on lähtenyt kotoaan. Mutta kuten sanoin, omasta tahdosta en tullut tänne. Minulla oli oma maata, oma ympäristöä, kaikki oli omaa, kaikki. Mutta minulla ei ole mitään, minä olin aivan rikas ihminen. Rikas ihminen, en vain materialistisesti, vaan minulla oli ystäviä, minulla oli sukulaisia, minulla oli omakotitalo, minulla oli kaikki. Minulla oli työpaikka, minulla oli kaikki, läheisiä, sukulaisia, ystäviä. Ei koskaan voi taas kerran panna, aloittaa että olisi tällainen elämä, kuten oli aikaisemmin. _ _ ”

Pakolaisuus alkaa siitä, kun yksilö pakenee kotimaastaan ylittäen kotimaansa rajan. Samalla hänestä tulee ei-toivottu henkilö kotimaassaan. YK:n pakolaisten oikeusasemaa koskevan yleissopimuksen mukaan ”pakolainen on henkilö, jolla on perusteltua aihetta pelätä joutuvansa vainotuksi rodun, uskonnon, kansallisuuden, tiettyyn yhteiskuntakuntaluokkaan kuulumisen tai poliittisen mielipiteen johdosta, joka oleskelee kotimaansa ulkopuolella ja on kykenemätön tai sellaisen pelon johdosta haluton turvautumaan sanotun maan suojaan; tai joka olematta minkään maan kansalainen oleskelee entisen pysyvän kotimaansa ulkopuolella ja edellä mainittujen seikkojen tähden on kykenemätön tai sanotun pelon vuoksi haluton palaamaan sinne.” (Komiteanmietintö 1994:5.)

Kotimaasta pakenemisesta seuraa paitsi fyysisen kotimaan myös sinne jäävien sukulaisten, ystävien ja koko entisen elinpiirin menettäminen. Pakotettu muutto (forced migration) sekä merkityksellisten asioiden menettäminen, on osa aikuisiällä pakolaiseksi lähteneiden elämää. Kotimaasta pakeneminen merkitsee astumista eräänlaiseen intervalliin: jonkin vanhan kotimaan ja uuden asuinmaan välille. Tuossa välitilassa pakolaiset hakevat turvapaikkaa siitä valtiosta, johon he ovat paenneet. Tai he voivat pyrkiä UNHCR:n ylläpitämille pakolaisleireille. Näillä leireillä asuvat luokitellaan virallisesti pakolaisiksi. Näille leireille myös pakolaisia vastaanottavat valtiot lähettävät delegaatioitaan, jotka voivat hyväksyä leirin asukkaita omiin pakolaiskiintiöihinsä.

Pakolaisuuden siirtymätilaa eivät vanhemmat halunneet enää haastatteluissa muistella. Perheet olivat tulleet Irakista Al-Tashin leiriltä, jonka arkea eräs leirin opettaja muisteli viime keväänä sanomalehti Keskisuomalaisessa. Leiri perustettiin vuonna 1983 Saddam Husseinin siirtäessä 40 000 Iranista paennutta kurdia etelämmäksi Bagdadin länsipuolelle, lähelle Ramadin kaupunkia.

”Al-Tash on maailman vanhin pakolaisleiri. Moni on asunut siellä koko elämänsä, viettänyt lapsuutensa ja on nyt saanut siellä jo omia lapsia. Ihmisillä ei ole ammattia, ja tulevaisuus on epäselvä. Mitä se sellainen elämä on, kun ei pysty suunnittelemaan mitään. __ Se on todella hankalaa varsinkin nuorille. Miksi pitää olla leirillä, onko se sitten vain sitä, että on kurdi? __ Jos helvetti on olemassa, se on Al-Tash.” (KSML 17.5.2003.)

Aikuisille asukkailleen pakolaisleiri oli muurein ulkomaailmasta erotettu vankilanomainen paikka, jonka ulkopuolella liikkuminen oli erittäin rajoitettua. Suurin osa nuorista oli leiriltä lähdettäessä niin pieniä, ettei heillä ole paikasta selkeitä mielikuvia. Perheissä on haluttu

unohtaa elämä leirillä. Erään haastattelun aikana kävi ilmi, että perheen lapset eivät tienneet mitään elämästään Al-Tashilla. Kysyessäni vanhemmilta olivatko he olleet leirillä, lukiota käyvä perheen vanhin lapsi vastasi minulle vanhempiansa puolesta, että eivät ole. Poikaa nauratti jälkikäteen tilanne: minä, ulkopuolinen, tiesin heidän elämästään enemmän kuin hän itse. Kaikki eivät olleet unohtaneet leiriä. Vanhin haastateltavani kertoi joi-takin koulunkäyntiin liittyviä muistoja:

Chiman: "No, farsiahan mä siellä opiskelin. Mutta se oli semmonen koulu, et se oli niinku hiekasta rakennettu semmonen talo, sit siinä oli just semmoset penkit, mitkä oli tehty siitä hiekasta. Sit me vaa, siinä oli semmoset liinat siinä penkkien päällä ettei mee hiekkaa housuihin. Nii, sit me istuttiin siellä ja se opettaja sitten opetti. Opettajat oli ihan hirveitä, ku ne löi jos ei osannu. Niillä oli semmoset hienot kepit. Aina piilotettiin ja heitettiin ne kepit, mut ainaha ne hankki uudet tilalle. Sit siellä oli, en mä tiiä. Mä olin pienin meidän luokal, ja kaikki muut oli sellasia kaksikymppisiä. Ja sit sinne piti viedä joka kuukaus rahaa. Se ei ollu mikään valtion juttu. Joka kuukaus joku päivä ne sano, no nyt tuot sen rahan. Se piti ottaa vanhemmilta ja antaa opettajalle käteen, se meni sillei."

US: "Mitä muuta siellä opeteltiin, ku sitä kieltä?"

Chiman: "Kyllä siellä oli matematiikkaa ja biologiaa, ne mä muistan. Tärkeintä oli se, että osas kirjottaa ja lukea. Se oli tärkein. _ _ Ja kerran mun pappa, joka nyt on kuollu. Mä olin siellä, mä olin silloin pieni, mä olin suihkussa ja se huomasi näitä hirveitä mustelmia mun käessä. Mikä toi on, sitten mä sanoin, et joo, opettaja vähän hakkas. Sitten se meni niille, se meni ihan kotiin ja haukku sen ihan pystyyn. Ja sit opettaja tuli seuraavana päivänä, et elä ikinä enää kerro mitään!"

US: "Se taitaa sit olla semmonen tapa siellä?"

Chiman: "Joo. Ei sitä niinku, jos meidän isä sanoo, et älä lyö, nii kaikki muut sitte oli sillei että mikset sää lyö hänen lasta, mutta meidän lapsia lyöt. Et se oli sitten semmonen hirvee, et ei sillä ollu paljoo vaihtoehtoja sitten. Se löi kaikkia."

US: "Tai oishan se voinu olla kaikkia löymättäki."

Chiman: "No nii, mut sit se ois ollu sille hankala."

Chiman: "Mää osasin ABC, siis englanniksi, koska mä just ennen ku meille sanottiin et te ootte niinku hyväksytyt Suomeen, oli enää kaks kuukautta aika, ja sit meidän isä sano, et nyt opiskelemaan Englantia. Mää menin yhen opettajan luo. Siis se opetti mulle. Mää osasin "window" ja "What's your name" ja sit mä osasin näitä aakkosia. Mut kyllä siellä osasin ne sitten."

Leireillä lapset kävivät koulua, mikäli perheellä oli varaa maksaa opettajille. Opettajat ovat olleet arabeja, joten opetus on käyty etupäässä farsin kielellä. Muutaman perheen vanhemmat lapset ovat osanneet Suomeen tullessaan hieman Englantia ja länsimaisia aakkosia, sillä he ovat pakolaisleirillä opiskelleet sitä. Tämä on helpottanut perheen alkuaikojaa Suomessa.

Abdullah: "Kun perhe tulee ulkomailta Suomeen, he eivät osaa suomea. Ja suomen kieli vaikea. Ja sen takia oppilaat masentuvat. Myös vanhemmat masentuvat. Että tämä ei voi oppia, ei voi opiskella, ja ei suorita koulua. Se pelottaa aina. Pitää rohkeuttaa ulkomaalaisia, että voi oppia, että voi opiskella, ja voi suorittaa koulua ja valmistua jostakin. Esimerkiksi opettajaksi, lääkäriksi ja sairaanhoitajaksi. Se on mahdollista. Pitää rohkeuttaa."

Uuteen kotimaahan saapuminen merkitsee perheelle uutta alkua, mutta myös uuden opettelua. Suomalaiset kerrostaloasunnot ovat toiminnaltaan erilaisia kuin talot, joissa perheet ovat asuneet. Ensimmäisenä käytännön pulmana on kuitenkin kieli. Vaikka perheet ovat usein erittäin kielitaitoisia ja osaavat useita kieliä, he eivät voi hyödyntää osaamistaan täällä. Usein alkeellinenkin englannin kielen taito auttaa selviämään arkisista ongelmista, mutta suurempiin tarvitaan tulkkia. Käytännön asioita hoidettaessa usein lapsista tulee tulkkeja heidän aikuisia nopeamman kielenomaksumisen vuoksi. Tästä syntyy helposti ongelmia vanhempien menettäessä luontaisen auktoriteettiasemansa kielitaitoisemmille lapsilleen.

Habib: " _ _ Ja nuoret ovat aika hyvä sopeutua ja opiskella ja saada työpaikka ja ammatti. Mutta aikuisella se on aika vaikeaa, koska heillä oli oma jossain. Heillä oli oma elämänsä ja he eivät välttämättä halua vaihtaa ja aloittaa uudestaan. Mitä meillä on tapahtunut? Erilaisia ongelmia, erilaisia surullisia tällaisia tapahtumia mitä on tapahtunut. Kaikkien kurdien läheisiä on kuollut, tai on surmattu. Minä en voi olla lähellä, minä en voi lähteä sinne. Se on aika stressi, masennus. Ei voi lähteä sinne. Mutta lapsille me sanomme, tässä alkoi elämä. He eivät tiedä mistä me. Kyllä he tietävät, me puhumme, sanomme että me olemme Armeniasta, ja me olemme kurdeja, ja meillä oli Kurdistan kotimaassa. Mutta ei ole vapautta. Kaikki tietävät, miten me elimme, miten meillä oli, millaisia sukulaisia oli, miten hirvitimme ja miten meillä oli. Ei meillä... No, he olivat pieniä, kun me lähdimme sieltä pois, ja nyt he elävät kuten tässä eletään. Heillä on tämä elämä. Kyllä he, ja kuten äsken puhuttiin, me haluamme palata. Minä mielelläni haluan palata, mutta lapset eivät voi kuvitella sitä, koska he ovat sopeutuneet tähän elämään, ja he ovat opiskelleet ja oppineet kieltä. Ja vaikka me palaisimme, heidän pitäisi opiskella muuta kieltä ja ilmapiiri ja kaikki. Koska koko tämän elämän ollut täällä. Tämä on kyllä heille vähän vaikeaa. Mutta minulle kun palaan, on se vähän ongelmallista. siellä kaikki on erilaista."

Uusi asuinmaa ei kovin helposti ala tuntua kotoisalta. Ajatus kotimaahan palaamisesta on varsinkin ensimmäisinä vuosina vanhemmilla kantava voima, joka myös auttaa kieli- ja sopeutumisongelmissa. Palaaminen on unohdettava ainakin siksi aikaa kunnes valtaapiävät ovat vaihtuneet.

Vanhempien kunnioittaminen näkyi nuorten vastauksissa. Ensimmäisellä haastattelukierroksellani nuoret kertoivat vanhempiansa läsnä ollessa haluavansa mielellään palata Kurdistaniin. Seuraavan kerran haastatelllessani heitä ilman vanhempia oli suhtautuminen

asiaan hieman erilainen. Palaaminen vanhempien kotimaahan ei juuri kiehtonut, varsinkin jos palaamisella tarkoitettiin paluumuuttoa. Kahdesta edellisestä lainauksesta voi kuitenkin havaita sen, että vanhemmat ovat tietoisia siitä todellisuudesta, jossa nuoret elävät. Nuoret ovat kasvaneet Suomessa, ja Suomi myös tuntuu heille tutummalta asuinpaikalta.

Hamid: ”Koska siellä on. Ehkä siellä, koska osa ei ole koskaan nähnyt omaa kotimaata, että minkälainen se on. Sen takia se on, tilanne on epävarma. Mitä hänen on hyvä tehdä, tai tulevaisuudessa missä hän asuu. Hän tietää, miten kotimaassa on paljon erilaista, että ei ole sellaista kuin täällä. Niinku on sellaisia asioita, mitä hän ei voi hyväksyä, ei hyväksy itsekään. Täällä esimerkiksi semmone tasa-arvoisuus, mitä täällä on, eli sehän löytyy joka paikasta. Ja kun elää ja hänelle on tärkeä, se tulee niinku tärkeä asia. Että onko muuallakin samanlainen. Tai sananvapaus esimerkiksi. Niitä on myöskin sellaisia tärkeitä asioita, mitä hän ajattelee, että saako hän, vai menettääkö jotain. _ _ Yksi syy vois olla niinku taloudellisesti. Pystyykö hän elämään niinku normaalisti omassa kotimaassa. Nuori, hän katsoo tulevaisuuttaan siellä, työtä on siellä. Elämä on mahdollista, mitä hän voi tehdä. Paljon epävarmuutta aina mielessä. Kun on myöskin kasvanut täällä, niin hän on myöskin, ajattelee paljon sellaisia asioita, mitä ei ole siellä.”

Nuorten elämä on jatkuvaa rajalla olemista siinä mielessä, että he ovat koko ajan tietoisia tämän asuinmaan väliaikaisuudesta. Vaikka he elävät täällä Suomessa, he ovat tai heidän oletetaan olevan jollakin tasolla tietoisia vanhempiensa kotimaasta ja sen olosuhteista. Aivan kuin he olisivat astumassa sieltä tänne, mutta toinen jalka ei olisi vielä kokonaan Suomen maaperällä.

Suomen kansalaisuutta voi hakea, kun on asunut maassa yli viiden vuoden ajan. Yli yhdeksänkymmentä prosenttia kiintiöpakolaisina tulleista perheistä hakee kansalaisuutta. Kansalaisuuden hakeminen viestii perheen aikomuksesta jäädä Suomeen. Toisaalta kansalaisuuden saaminen antaa toisille mahdollisuuden käydä vanhassa kotimaassa ensimmäistä kertaa jopa kahteenkymmeneen vuoteen. Kansalaisuuden anominen merkitsee kuitenkin lapsille tulevaisuuden sijoittumista Suomeen.

4.2.2 Kurdien sosiaalinen kotimaa

”Kurdeja asuu kaikkialla muualla paitsi Grönlannissa, sanoo ystäväni. Ja siellä missä on kurdeja, on myös Kurdistan. Kurdistan on lähellä, sinne on helppo matkustaa.” (Koivunen 2001, 5.)

Nämä ”Teetä Kurdistanissa” -teoksen alkusanat tarkoittavat sosiaalisesti ylläpidettyä kotimaata. Tuollaisella kurdien ”mukana kulkeva kotimaa”-käsitteellä ei tarvitse välttämättä olla yhteyksiä fyysiseen kotimaahan. Tuota lainausta lukiessani en voi välttyä mielikuvalta instant-Kurdistanista, jonka voi viltin tavoin levittää olohuoneen lattialle. Voisiko pikemminkin olla kyse vain yhdestä kotimaan osa-alueesta? Meille valtiollisten rajojen ja kansalaisuuden itsestäänselvyydessä kasvaneille on vaikea erottaa erilaisia kansalaisuuden osa-alueita.

Koivusen väitöskirjan aiheena ovat Turkin alueella eli Pohjois-Kurdistanissa asuvat sekä sieltä kotoisin olevat kurdit. Turkin valtio on käynyt jo kahdenkymmenen vuoden ajan sota kurdivähemmistöä vastaan. Tuo sota on saanut paljon palstatilaa länsilehdistössä, ja tuonut julkisuuteen Kurdistanin työväenpuolueen eli PKK:n. Euroopassa asuu erittäin paljon Turkista saapuneita kurdeja, sillä 1960-luvulla heitä tuli yhdessä muun turkkilaisen siirtotyövoiman kanssa.

Neshat:”_ _Me asumme, tämä on kurdin kartta, tuo [näyttää seinältä US] Katsotaan, on Turkki, on Iran on oikealla, on Irak on vasemmalla. Syyria on eteenpäin. Tämä on meidän kartta. Me olemme keskellä. Tykkää ihminen on oma paikka, tai oma maa hyvä asia ja hän asuu siellä. Koska minulla on seitsemän vuotta pois Irakista. Kaksikymmentäneljä vuotta sitten minulla on pois Iranista. Miksi me ollaan kaikki tavara, koti tai ei mitään. Koska tulee Khomeinista presidentti. Hän sanoo kurdit ei ole muslimi. Ne pitää tappaa kaikki. Tulee armeija, iranilaiset, tappaa melkein satakuusikymmentä nuori, vanha, lapset, kaikki. Meillä on kasetti tuolla, haluatko katsoa?_ _”

Kurdistanin sosiaalinen olemassaolo näkyy kodeissa. Tehdessäni haastatteluja en suinkaan vierailut ensimmäistä kertaa kurdikodeissa. Ensimmäistä kertaa menin perheisiin tutkielman tekijän ja tarkkailijan roolissa. Seinillä ja kirjahyllyssä oli viitteitä kotimaasta. Yleensä olohuonetta koristi ainakin Kurdistanin kartta. Perheissä vallitsevasta poliittisesta kulttuurista saattoi saada viittauksen olohuoneen seinällä olevista poliittisten johtajien kuvista. Eräässä perheessä isän siskon lähettämä rukousmatto oli saanut paikkansa olohuoneen seinältä, mikä sekin kertoo tuon perheen uskonnollisuudesta. Olohuoneiden seinillä oli usein myös Kurdistanin lippu. Lippu on yleensä tärkeä kansakunnan symboli. Kurdeille itselleen virallisen lipun ja valtion puuttuminen on osa vastarinnan kertomusta. Siihen kuuluvat myös toisen maailmansodan jälkeinen Kurdistanin jakaminen neljän valtion kesken aiemmin luvatus oman valtion sijaan.

Abdullah: "Ajatelkaa, Turkissa kurdit ei voi katsella omaa kanavaa, kurdikanavaa: Tiedätkö kurdikanavan? Tiedätkö missä perustettiin?"

US: "Joo. Med-TV.⁶ Belgiassa."

Abdullah: "Joo. Miksi olisi Belgiassa? Miksi ei Turkissa? Ja Turkissa satelliitin kautta katsotaan ja useimman kerätään satelliittilautaset. Rikotaan, kun he katsovat omaa kanavaa. Miksi? Miksi?"

Olohuoneen kirjahyllystä löytyi portti kotimaahan. Televisio tarjosi satelliittiantennin välityksellä perheiden katsottavaksi kokonaisen kirjon Lähi-idän alueen kanavia. Useimmissa kodeissa katseltiin Kurd-sat:ia tai Kurdistan TV:tä⁷ vierailuni aikana. Aluksi luulin, että se on perheiden pääasiallinen tiedonhankintalähde. Asiaa tarkemmin tiedustellessani nuoret kertoivat minulle katselevansa pääasiallisesti suomalaisia kanavia. Kurdikanava oli päällä vieraanvaraisuuden vuoksi, sillä olinhan kiinnostunut juuri kurdilaisuudesta. Myös Irakin tilanteen kehittyminen kiinnosti tuolloin vanhempia. Paitsi poliittisesta tilanteesta tarjoaa kanava toki tietoa muustakin. Omaa äidinkieltään lukemaan ja kirjoittamaan kykenemättömille TV tarjoaa ainoan tavan saada tietoa omalla äidinkielellään. Toisaalta omankielisellä ohjelmatarjonnalla on myös kielen säilymistä edistäviä vaikutuksia. Televisiosta tulevan ohjelman lisäksi perheistä löytyi videofilmejä kurdeille merkittävistä tapahtumista. Skaala ulottui menestyksestä tappioon. Suuresta valikoimasta ainoa ennestään tietämäni oli surullisenkuuluista Halabjan kaasuhyökkäys Pohjois-Irakissa.

Nuoret jakavat kotona oleban kurdilaisuuden. Kurdilaisuuden esittäminen kartoin, lipuin ja valokuvin rajoittuu olohuoneen julkiseen tilaan. Minä en vieraana käynyt perheiden yksityisemmissä huoneissa. On kuitenkin hyvin todennäköistä, että nuorten huoneiden seinillä Kurdistanin kartat vaihtuvat toisenlaisiin kuviin, joissa kansallisuuden sijaan identifioidutaan nuorisokulttuuriin.

Habib: " _ _Minä olen kurdi ja olen syntynyt ja asunut Armeniassa lähes kolmekymmentäkolme vuotta. ja heillä oli oma kulttuurinsa ja meillä oma. Mutta sama systeemi ja samat tavat jatkuvat tässä Suomessa. Mitä me olemme käyneet siellä koulussa, meillä oli omat tavat ja omat kulttuurinsa ja kaikki ne. Eli minulla on kokemusta siitä ja, kun me, meidän kotonamme olemme koko yhteiskunta. Eli minulla on neljä ja vanhemmat, elikkä me olemme yhteiskunta ja me puhumme kurdia kotona. Ja me juhlimme omalla tavalla. Me teemme ruokaa, tai mitä tahansa tapahtumia erilaisia, me teemme omalla tavalla. Ja kodin ulkopuolella olemme suomalaisten kanssa, me menemme juhliin tai tällaista. Kyllä me tiedämme, ero on olemassa, mutta me säilytämme oman kulttuurimme ja muistamme toisen kulttuurimme. . Elikkä ilman omaa kulttuuria ihminen ei voi hyväksyä toisen kulttuuria. Ensin pitää hyväksyä oma, koska kun minä ajattelen, että minä olen ollut Armeniassa heidän kulttuurinsa eli heidän

⁶ Med-TV, nykyisin MEDYA-TV, on kurmandzinkielinen tv-kanava, jonka ohjelmat lähetetään ympäri Eurooppaa.

⁷ Kurd-Sat ja Kurdistan TV ovat soraninkielinen tv-kanava.

kulttuuri oli minulle lähellä. Eli hyväksyn molemmat ja he hyväksyvät molemmat, ja me hyväksymme. Mutta tavallinen tapahtuu tässä, ei minkäänlaisia eroja, ei minkäänlaisia vaikeuksia. Koska minä en tiedä, huomenna mihin menemme. Minä en voi käskää tai en voi sanoa lapsille, että unohtakaa kaikki, mitä meillä on, tavat ja uskonto. Ja me otamme uudet tavat ja uuden kulttuurin tällaiset perinteet. Ei tällaista pidä tapahtua.”

Niin Armeniassa kuin muualla kurdit ovat jatkuvasti olleet vähemmistöryhmänä. Heidän on aina pitänyt säilyttää omaa kulttuuriaan valtakulttuurin varjossa, eikä siten Suomessa eläminen ole tuonut siihen mitään muutosta. Vanhemmat ovat kasvaneet vähemmistökulttuurissa ja vähemmistökulttuuriin. Heille oman kurdilaisen kulttuurin säilyttäminen on tietoinen valinta. Kurdikulttuuriin on vähemmistöaseman myötä liittynyt myös mahdollisuus sen avulla omaksua jonkinlainen valtaväestöstä poikkeava vastarinnan identiteetti. Oman kulttuurin säilyttämiseen ja sen eteenpäin viemiseen ei kuitenkaan ole yhtenäisiä tapoja. Kulttuurisen siirtämisen komponentit sekä niiden kokoaminen uudessa asuinmaassa vaihtelee perheittäin.

Azad: ”_ _ _ se riippuu perheestä ja riippuu lapsesta. Riippuu perheestä, mistä hän on tullut, ja minkälainen varsinkin uskonto on. Se on musta se, meidän kurdien keskuudessa siellä on erilaisia toivomuksia. Niinku mä oon kutsunu, niitä on kolme ryhmää. Yks ryhmä se on se, et sä haluaisit säilyttää oman kulttuurin, oma identiteetti ja vertaa se toinen kulttuuri. Ja säilyttää molemmat kulttuurit. Toinen iso ryhmä on, että se kun tullaan tänne, näkee, että se on meidän kulttuuri, mikä on huono. Ja unohdetaan se kokonaan. Ja jotkut vaihtaa oma nimi. Ja jotkut haluaa unohtaa koko vanha kokonaisuus ja ottaa uusi. Ja kolmas iso ryhmä on, jotka haluaisivat vain kunnioittaa ja säilyttää oma kulttuuri. _ _ _ Mutta minun näkökulmastani me asutaan täällä, me emme tulleet tänne määrääkäsina. Me ollaan täällä koko elämä. Jos me haluamme tai emme halua, meidän lapset kasvavat tässä yhteiskunnassa ja kulttuurissa, ympäristössä. Mitä se on hyvä, se opitaan. Mitä se on huono, se jätetään pois.”

Tämän isän mukaan olisi löydettävä jonkinlainen tasapaino oman ja vieraan kulttuurin välillä. Hän ei unelmoi muuttamisesta takaisin kotimaahansa, vaan hänen tulevaisuutensa on Suomessa. Lasten kasvaminen ja sosiaalistuminen Suomeen ja sen kulttuuriin tuntuu olevan selviö. Siksi kulttuurien välillä olisi löydettävä kompromissi, jossa omaa ei täysin hylätä mutta ei myöskään täysin ylistetä. Kompromissi on jonkinlaisen parhaiden puolien haltuunotto molemmista kulttuureista.

Nuoret ovat kasvaneet Suomessa. He tietävät vanhempiensa kotimaasta ainakin jotain. He kuitenkin pitävät Suomea kotimaanaan siinä mielessä, että he ovat kasvaneet täällä ja sosiaalistuneet suomalaisiin tapoihin ja kulttuuriin. Täällä heidän ainoat sukulaisensa

saattavat kuitenkin olla oman perheen jäsenet muiden sukulaisten asuessa ympäri maailmaa.

Suomalaisen yhteiskunnan viralliset puheet korostavat tarvetta monikulttuurisuuteen. Kuitenkin suomalaisen yhteiskunnan vuosikymmenien mittainen assimiloiva monikulttuurisuus vaikuttaa arkielämässä. Helpoimmin sen saavat kohdata ulkonäöltään valtaväestöstä poikkeavat yksilöt. Nämä kokemukset vaikuttavat paitsi tämän hetken kokemuksiin myös nuorten käsityksiin tulevasta, siitä mitä he tekevät ja missä viettävät aikuisuutensa.

4.2.3 Kurdién mentaalinen kotimaa eli kotimaa mielentilana

Habib: ”On tapahtunut kohtalo, meidän kohtalomme on tällainen, ei ole omaa maata: Oma maa on olemassa, vaikka sitä ei ole valitettavasti. Poliittisesti jos otetaan, olemme lähteneet ei-omasta tahdosta. Me olemme, ihmiset ovat pakottaneet, että me olemme lähteneet sieltä.”

Kurdit ovat joutuneet pakenemaan omasta kotimaastaan, jota heillä ei kuitenkaan ole. Yhtälö kuulostaa kummalliselta, mutta Kurdistan-diskurssissa se ei välttämättä sitä ole. Kurdit ovat paenneet kotimaastaan, jota ei fyysisesti ole olemassa, mutta joka sijaitsee siitä huolimatta viiden valtion alueella, sivun 14 kuvan osoittamassa paikassa. Kurdistan on ideaalitila, maattoman kansan unelmavaltio. Kyseessä on kärsineen kansan halu kokea ja saada oikeutta.

Habib: ”No, jokaisen kansan on oikeus saada oma valtio ja hallita omaa maata. Jokaiselle kansalle on oma, mutta meillä ei ole oikeuksia. Meidän oikeudet on turkkilaisten tai iranilaisten tai armenialaisten käsissä. Heidän pitää valita, mitä valitsemme. Kurdit satoja vuosia ovat taistelleet, mutta ei tulosta, ei tuloksia. Se jatkuu edelleen. Pienet maat, jotka taistelevat, kuten Tsetsenia ja Palestiina. Antakaa heille omaa maata ja miksi. Mistä se sota? Miksi pitää ehdottomasti tapella tai surmata ihmisiä? On tällainen politiikka. Ja me olemme tämän väärän politiikan uhreja. Me joutuneet pakenemaan omasta maasta, missä me olemme syntyneet, kasvaneet ja saaneet lapsia.”

Kurdistanin alueen puolueetonta historiaa on vaikea löytää ja autenttisia kirjoituksia on minun sorania, kurmandzia, farsia tai arabiaa taitamattomana vaikea selvittää. Kurdeja on tuolla alueella asunut todennäköisesti satoja vuosia. Mutta alueella on asunut – ja asuu yhä – myös muita kansoja. Kurdién yhteinen historia kuitenkin painottaa enemmän sotia ylivoimaisia hallitsijoita vastaan, mikä tuntuu olevan yksi kurdilaisen tradition perusmyyttejä.

Kurdit ovat maailman suurin ilman omaa valtiota oleva kansa, sanotaan (esim. Ludwig 1990, 56.) Kurdit ovat aivan yhtä paljon ”kuviteltu yhteisö” kuin muutkin. Stuart Hallin viisikohtaiseen kansakunnan kertomusteoriaan sijoitettuna kurdilainen kertomus on tällainen. Yhteinen historia perustuu ajatukseen kurdien asuttamasta paikasta ja sotiin vieraiden valloittajien ylivoimaa vastaan. Yhteinen alkuperä painottuu puheessa kielistä, jotka ovat vain eri murteita. Murteiden eroamisen syynä ovat kurdeja erottavat rajat.

US: ”_ _ Jos joskus ois joku sellanen kurdien oma paikka, niin haluaisit sää palata sinne?”

Nistiman: ”Ehkä. Mut tota ainaki musta, jos mää palaisin sinne, niin siellä olis vähän semmosta kummallisempaa, koska mä en oo ollu siellä pitkään aikaan. Nii, mä oon ollu Suomessa ihan lapsesta asti, nii musta ehkä sillei Suomi tuntuu paljon enemmän et ois mun kotimaa, tai sillei.”

Nuoret puhuvat aivan eri tavalla ja eri näkökulmasta, kun puhe kääntyy koskemaan Kurdistania tai vanhempien kotimaata. Isien Kurdistan-diskurssi rakentuu kurdien kovan kohtalon ja siitä nousseen vastarinnan varaan. Isät eivät puheissaan mainitse omakohtaisia epäoikeudenmukaisuuksia, vaan he puhuvat mieluiten koko kansaa kohdanneista vastoinkäymisistä. Nuoret pikemmin puhuvat oman elämänsä hybryidestä ja siitä, kuinka se jakautuu usean eri paikan varaan. Heidän kotimaansa sijaitsee täällä, mutta heillä on sukulaisia myös tuolla. Tuota tunnetta kuvaa hyvin Ranya El Ramly:

”Mutta minä en aina oikein uskalla uskoa siihen mitä näen, enkä oikein siihenkään mitä en pysty näkemään. Ehkä siksi, että silmäni eivät ole ruskeat eivätkä siniset, ehkä siksi, etten ole sitä enkä tätä ja kuitenkin kumpaakin, ehkä siksi etten ole kotoisin mistään ja kuitenkin kahdesta maasta.” (El Ramly 2000, 39–40.)

Kotimaan ylläpito hajaannuksessa on tärkeää varsinkin aikuisille. Kurdien tärkein juhla on uusi vuosi, jota vietetään maaliskuussa. Se on myös tärkeä kohtaamispaikka. Usein suurien kaupungin juhliä varten varataan jokin suuri tila, esimerkiksi koulu, jonne mahtuu tulemaan ystäviä ja sukulaisia myös kauempaa. Juhlan merkitys on sukupolville erilainen, sillä nuorille juhla on vain yksi juhla muiden juhlien joukossa.

Abdullah: ”Kurdeilla on tärkein juhla nimeltä Newroz. Elikkä N. E. W. R. O. Z. Se on tärkein juhla. Niin kuin Suomen Kalevala, ihan sama. Ihan tärkein. Se on 21. maaliskuuta. Tärkein juhla on se.”

US: ”Mitäs vuotta kurdit nyt elävät. Meillä on 2002...”

Neshat: "...joo, kurdi 2700. Joo, koska olemme 2700. _ _ _ Ensimmäinen kaksituhatta seitsemänsataa ei kukaan arabin, Turkin, Persian siellä, vain kurdit. Kurdit ensimmäiset ei ole muslimi, on zarathustralainen. Koska tulee irakilaiset, iranilaiset tai arabialaiset. Hän sanoo: täällä on kurdi, ei ole muslimi. ne haluaa alkaa sota. Sitten kurdit sanoo, juu kyllä minä haluan muslimin. Ja hän puhuu, sanoo me haluamme keskustella, ei pidä vastustaa. Koska yksi mies on sama kuin Saddam Hussein tai Hitler. Hän sanoo pitävät aina kerta sota, aina kertaa sota. Sitten meillä on yksi pappi, hänen nimi on Kawa. Sitten hänellä on seitsemän poikaa. Jokaiselle hän, presidentti, haluaa sotaa. menee kuusi poikaa, kuoli. Vain yksi. Hän sanoo, tulee hänen armeijan kanssa, sanoo pitävät viimeinen poika, tule mene sota. Sanoo, meillä on seitsemän poika, kuusi menee kuolla, vain yksi. Ei antaa. Sanoo pitää antaa. Hänellä on ensimmäinen. Ei ole sama kuin nyt raketit, tai lentokoneet, tai mitä. Ensimmäinen kaikki on veitsi. Hän menee sotaan, iso veitsi. Ja hän tekee veitsi tämä meidän pappi. Sitten hän sanoo, minä en voi antaa tämä viimeinen poika, me tarvii. Sanoo ei saa, pitävät mene sinun poika, tai sinä myös. Hän, presidentti on edessä. Hän ottaa veitsi, ja hänen niska menee häneen päin. Sitten ihminen, kaikki mene juhlaamaan. Kaikki on kurdin, Turkin, arabit. Kaikki mene juhlaamaan, presidentti menee kuolot. Sitten meillä on sama juhla, se on Newroz. Kaksituhatta seitsemänsataa vuotta sitten. koska me olemme koko kurdi neljäkymmentä miljoonaa."

Kurdi uuden vuoden juhla on 21. maaliskuuta vietettävä Newroz. Länsimaisen ajanlaskun vuonna 2004 vaihtuu kurdeille vuosi 2702. Juhlaa vietetään sen kunniaksi, kun Kawa tappoi kurdeja kaltoin kohdelleen hirmuhallitsijan, jota voitaneen verrata, ainakin informantini mukaan, Saddam Husseinin tai Adolf Hitleriin. Tarinassa hallitsija haluaa sotia jatkuvasti. Kawa on menettänyt seitsemästä pojastaan kuusi noissa jatkuvissa taisteluissa. Hän ei halua enää antaa viimeistä poikaansa kuolemaan hallitsijan sodissa, vaan ehdottaa olevansa itse valmis sotimaan. Hallitsija haluaa kuitenkin pojan sotaansa ja ehdottaa, että isä ja poika lähtisivät molemmat. Tästä isä raivostuu, tarttuu puukkoonsa ja surmaa julman hallitsijan.

Tästä tarinasta on löydettävissä pienen ihmisen ja pienen kansan vastarintaa suuren ja mahtavan hallitsija edessä. Tarinan säilymiseen on varmasti vaikuttanut juuri Daavid ja Goljat-asetelma sekä sen sinnikäs vastarinta. Tarinaan assosioituu löyhästi suomalaisia sisu-tarinoita Köyliöjärven Lallista aina talvisotaan saakka. Isät eivät puhuneet omakohteisista kokemuksista, vaan he vetosivat kurdi kohtaloon. (Katso myös Huttunen 2002, 177–186.) Seuraavassa Olen maanpaossa -runossa on havaittavissa jotain samaa: vastarintadiskurssia ylläpidetään vedoten kansan kohtaloon. Runon loppuosa paljastaa kuitenkin ylpeyden ja kunnian yksityisen puolen.

Olen maanpaossa vapauden tähden
 Olen maanpaossa ylpeyden tähden
 Olen maanpaossa kunnian tähden

Olen maanpaossa, koska kapinoin sortoa vastaan
 Olen maanpaossa, koska olen ihminen
 Olen maanpaossa, koska tiedän niin paljon.

Minut taivutettiin maanpakoon
 En ole ansainnut yhtään mitään
 Valitettavasti olen menettänyt vain
 Kaikkeni
 Jopa oman itseni
 Olen eksyksissä, etsin itseäni
 Enkä löydä millään itseäni. (Ciwan 2003, 91.)

Isien puheista kansallisuus ja kansakunta rakentuivat pitkälti osaksi kurdilaisen vastarinnan diskurssia. Kyse on siis tavasta, jolla oman kansan olemassaoloa halutaan selittää ja tuottaa. Stuart Hall (2003, 117) onkin huomauttanut, että ”kodin” ja ”kotimaan” metaforat voivat toimia kulttuurisen vastarinnan ja vapautumisen lähteinä. Aivan samoin kuin tässäkin on käynyt. Isät puhuivat mieluummin kurdien kovasta kohtalosta kuin omista kokemuksistaan. Nuorten puheista ei tällaista vastarintadiskurssia ollut havaittavissa. Muutoinkin nuorten erot isien puheisiin löytyi mentaalisen kotimaan puolelta. En löytänyt nuorten puheista viitteitä Newrozin tärkeydestä, vaikka keskustelumme sivusi sitä. Kurdilaisten tapojen ylläpitäminen on tärkeämpää vanhemmalle sukupolvelle, ja siksi uusi vuosikin korostui heidän puheistaan.

Kurdien moninainen kotimaa osoittautui arvioitua laajemmaksi. Yritin lähestyä Safranin ehtoa käyttäen oivana apuvälineenä fyysisen, sosiaalisen ja mentaalisen kotimaan käsitteitä. Niiden avulla pääsin hyvin käsiksi kunkin osa-alueen perusasioihin. Mielenkiintoisella tavalla se, mitä lähdin etsimään, meni koko ajan edelläni kauemmaksi. Lähdin etsimään ja kenties paikantamaankin Kurdistania. Halusin löytää sen ja määritellä sen jotenkin. Kurdistan on ennen kaikkea mentaalinen kotimaa. Tosin fyysisestäkin Kurdistanista puhutaan. Tuolloin tarkoitetaan joko Pohjois-Irakin kurdien autonomista aluetta, tai sitä kartalle piirrettyä, mutta oikeasti olematonta aluetta.

Isien ja nuorten vastauksia vertaillen saattoi havaita eri maahanmuuttosukupolvien välisiä eroja suhteessa entiseen ja nykyiseen kotimaahan. Isät elivät täällä, mutta kaipasivat entiseen. Nuoret taas elivät täällä ja halusivat elää täällä myös tulevaisuudessa. Vertailemalla näiden eri sukupolvien näkemyksiä saattoi huomata, että ainakin puheen tasolla sukupolvet tukevat toisiaan. Pikemminkin kuin sukupolvikuiluja löysin puheesta aavistuksenomaisia sukupolvisiltoja, joiden avulla pyritään toimimaan yhdessä. Tällä en kuiten-

kaan halua peittää sitä tosiseikkaa, että maahanmuutto tuottaa ongelmia juuri sukupolvi-
en välille. Nämä päätelmäni koskevat ainoastaan tätä aineistoa.

4.3 Tunne hyväksymättömydestä

”He uskovat, etteivät ole, eivätkä ehkä voi täysin tullakaan, hyväksytyksi uu-
dessa asuinmaassaan, ja tuntevat siksi osittaista vieraantumista tai eristäy-
tymistä siitä” (Safran 1990, 83).

Safranin kolmas ehto diasporalle pitää sisällään ajatusta, että tunne
hyväksymättömydestä olisi diasporassa elävillä sisäsyntyinen, omasta itsestä tuleva.
Aivan kuin kyse olisi valinnasta, siitä haluaako uskoa hyväksymättömyyteen vai ei. Tiet-
tyyn asiaan uskomisen pitää sisällään oletuksen siitä, että kyseinen asia on totta. Ja
tuosta tuntemuksesta seuraa vieraantumista tai eristäytymistä. Tässä kuitenkin eräällä
tavalla häivytetään uudessa asuinmaassa saadun kohtelun merkitys.

4.3.1 Hyväksymättömyyden tunteet

”Mikä minussa oikein on vikana, kun ärsytän kaikkia?” Kumma kysyi itkuisesti, kun
pakenijat olivat saavuttaneet Kissakuja viitosen pihan ja istuivat huohottaen piha-
puun alla olevalla penkillä.

”Ei sinussa ole mitään vikaa. Ihmiset ovat vain niin hölmöjä, että kuvittelevat olevan-
sa ainoat oikean näköiset”, Reeta sanoi ja Uppis lisäsi: ”Odotahan, kun saamme
juhlat pystyyn, niin sinusta tulee kaikkien lemmikki.”

”En tiedä haluanko olla lemmikki. Haluan vain elää rauhassa kaiken sodan ja epä-
järjestyksen jälkeen”, sanoi Kumma alakuloisella äänellä. ” (Karjalainen 1993, 52.)

Haastattelupuheesta löytyy kolmea tapaa puhua hyväksymättömydestä. Ensimmäinen hy-
väksymättömyys ilmenee nuoriin kohdistuvissa katseissa. Toisena hyväksymättömyys
ilmenee nuorten tavoissa pitää itseään ulkomaalaisena. Kolmantena tapana on tasa-arvo
eetos, jota purkamalla voi alta paljastua kuitenkin jotain muuta.

US: ”Joo. Tuntuuks susta tota et sää täällä koulussa ja ylipäätään koko maassa sut
hyväksytään semmosena ku sää oot?”

Chiman: ”Välillä joo ja välillä ei. Välillä se on nii ärsyttävää, ku kulkee tuolla ja ihmi-
set supattelee ja kaikkee, et siinä meni nekru ja tämmöstä. Jotenki sit tuntuu, et mää

oon ihan väärässä paikassa. Mut sit kavereitten kesken on sit, niin kiva olla että. En mä okeeseen tiiä, vähän vaihtelee.

US: "Onks ne sit aikuisia ihmisiä, jotka sanoo sillei?"

Chiman: "Ei, ku lapset."

US: "Joo, joo. Onks se täällä X:ssa [paikan nimi poistettu US]?"

Chiman: "Joo, X:ssa. Ja sit joskus jossain kaupungillakin on tai et joku huutaa jotai mutta, mä oon tottunu jo siihen. Alussa se oli hirveen niinku, et nyt se huus tommosta, mut nykyään mä oon tottunu jo siihen. Pikku hiljaa."

US: "Miten semmoseen voi koskaan tottua?"

Chiman: "Kyllä siihen vaan voi, kun niinku aina ku joku menee ohi ja huutaa neekerit, nii nykyään... Ennen mä olin semmonen, et mä olin sillei vaan, et voi ei nyt se haukku mua ja katoon sillei pahasti. Nykyään nii, en mä enää. Mä vaan meen ohi."

Tästä puheesta voi lukea monen tasoista hyväksymättömyyttä. Ensinnäkin siitä voi huomata sen, että tämän nuoren liikkuminen julkisessa tilassa ei ole niin yksinkertainen asia kuin voisi kuvitella. Liikkuessaan kadulla hän saa kuulla huomautuksia omasta ihonväristään. Sen hän tulkitsee muistutukseksi tietynlaisesta kuulumattomuudestaan tänne "valkoiseen maisemaan" (Huttunen 2002). Hän tuntee olevansa "ihan väärässä paikassa". Aivan kuin hänellä ei olisi oikeutta liikkua lähiössä tai keskustassa, koska joku haluaa muistuttaa häntä ulkopuolisuudesta. Julkinen tila on eräänlainen "suomalaisuuden tila", jonka Chiman kyseenalaistaa pelkällä olemassaolollaan. Tuossa suomalaisuuden tilassa kuka tahansa "suomalaisuuden haltija" voi kyseenalaistaa maahanmuuttajan/muukalaisen olemassaolon oikeuden.

Ihonväri näyttäytyy puheessa selkeänä merkittäjänä, eräänlaisena tänne kuulumisen rajapyykkinä. Vaikka nämä nuoret ovat fyysisesti Suomen rajojen sisäpuolella, ja heidän täällä olemisellaan on valtiovallan suojelus, joutuvat he kuitenkin yhä samoilemaan suomalaisuuden rajaseudulla. Ihonväri toimii kuin vieraan maan passi raja-asemalla, sillä sen omaava käy jatkuvasti rajalla neuvotteluja mahdollisuuksistaan ylittää se. Toisilla passeilla rajan ylitys käy jouhevammin kuin toisilla, aivan samoin kuin valtaväestöä tummempi ihonväri hidastaa oikeutta tänne kuulumiseen. Tuo edellisen sivun lainaus jatkuu seuraavasti:

US: "Onks täällä koulussa sellasta?"

Chiman: "On. Aika paljon."

US: "Mites tota, puuttuiks opettajat siihen, jos ne sen näkee?"

Chiman: No, se riippuu opettajasta. Kyllä yleensä, mut se ihan riippuu opettajasta. Täällä on sellasiikin opettajii, jotka niinku ei oikein tykkää meistä. Siis täällä on yks ainakin, joka on aivan avoimesti sanonut, ettei hän tykkää, ei meistä, vaan niinku yleensäkin [maahanmuuttajista US]. _ _ _ Siis on se mukava ja tälle, mut."

Kyse ei kuitenkaan aina ole lasten pahansuovasta huutelusta, vaan olemassaolon edellytysten laajemmasta kyseenalaistamisesta. Tämä opettaja on astunut ulos ”suomalaisuuden piilo-opetussuunnitelmasta” ja tehnyt siitä näkyvän osan koulun arkea omalta kohdaltaan. Koulun opetussuunnitelmien kauniit sanat monikulttuurisuuden arvojen jalosta puolestamisesta eivät näin ollen koulun tilassa siis toteudu. Mielenpitojen ääneen lausuminen tosin poistaa nämä nuoret ikävästä epätietoisuuden kaksinaismoralismista, sillä hyväksymättömyyden ääneen lausutut mielipiteet nuorten on helpompi suhteuttaa kokemaansa todellisuuteen.

US: ”Vaikka jos aatellaan, et haette sitä Suomen kansalaisuutta ja kun te saatte sen, niin silloin sinä virallisesti olet suomalainen. Osaatsä sanoo, ootko sä sittenkin vielä jollakin tapaa ulkomaalainen?”

Mohammad: ”Joo, oon mää.”

US: ”Mistä se johtuu, et sä tunnet ittes vielä sittenkin ulkomaalaiseks?”

Mohammad: ”Äidinkieli ja väri.”

Passin ja ihonvärin symbioottinen yhteiselo jatkui tämänkin nuoren kommentissa. Suomen kansalaisuuden konkreetti saaminen ei välttämättä merkitse näille nuorille mitään erityistä. Se ei tuo heidän elämänsä juuri minkäänlaista muutosta. Suomalaisen passin saaminen nähdään vain paperinpalana, joka ei kuitenkaan muuta heidän arkeaan tai tuota heille lisää suomalaisuutta muiden silmissä. Passin merkitys voidaan lukea seuraavasta kommentista:

Chiman: ”Joo, no sittenhän mun pitäs raahata se passi kouluun ja näyttää jokaiselle, joka mua haukkuu”

Passissa lukeva kansallisuus ei näyttäytyä arjessa merkittävänä. Merkityksellisempää on selviytyä suomalaisuuden rajaseudulla, sillä passi ei sinänsä kykene tuottamaan rajanylitystä ja kuulumisen tunnetta. Kaikki nuoret eivät kuitenkaan puhu suoraan hyväksymättömyydestä. Jo ensimmäisellä haastattelukierroksella kiinnitin huomiota siihen, kuinka he puhuivat itsestään jatkuvasti ulkomaalaisina. Vaikka en oletanut heidän pitävän itseään suomalaisina, juuri ulkomaalaisuus-sanan käyttö tuntui melko vahvalta ilmaukselta. Ulkomaalaisuus määrittää yksilön tähän yhteiskuntaan kuulumattomaksi, sellaiseksi joka on fyysisesti täällä, muttei kokonaan saapunut, siis on ikään kuin jatkuvasti ulkopuolella. Ulkomaisuus-puhe näyttäytyi tässä aineistossa toisena tänne kuulumisen rajapyykkinä. Suomen kansalaisuus ei kuitenkaan ole se tekijä, joka toisi jotain uutta tilanteeseen. Suomen kansalaisuus pikemminkin tuo esiin kurdilaisen identiteetin. Nuorilla on luonte-

vaa rajankäyntiä suomalaisuuden ja kurdilaisuuden kesken: olla puoliksi molempia, eikä toisaalta aivan kumpaakaan.

US: "Sä silloin viimeks kerroit, että sä et tunne ittees suomalaiseks sen takia et suomalaiset ei pidä sua suomalaisena. Osaisit sää kertoa jotain esimerkkejä, et se niinku tulee?"

Jahad: "Oha se nyt iha kavereista kiinni. Et jos sä et oo syntyny Suomessa, nii eihä nää pidä sua suomalaisena. Siitä se varmaan johtuu. Mä en oo syntyny Suomessa, et ne ei pidä mua suomalaisena."

US: "Mut jos sä olisit syntyny Suomessa, vaikka sulla on kurdilaiset vanhemmat, pidettäskö sua sitte suomalaisena?"

Jahad: "Riippuu sitte noista kavereista ja muista."

US: "Onks muute koulussa semmosta, et jotkut ei halua olla sun kavereita koska sä et niiden mielestä ole suomalainen?"

Jahad: "No, ei se mun luokalla oo, mut seiskoja ja kaseja jotkut semmosia et ne ei hyväksy jotka on ulkomaalaisia."

Tämän nuoren puheessa aktiivisesta rajankäynnistä ei näy häivääkään. Havaitsen siitä pikemminkin jonkinlaista turhautumista ja luovuttamista. Rajankäyntiä on ehkä yritetty, mutta se ei ole tuottanut toivottua tulosta. Kokonaisuudessaan hänen haastattelunsa henki voimakasta hyväksymättömyyttä koulutilassa. Tuntui, että hän ei enää tuossa vaiheessa jaksanut yrittää, sillä hänellä oli tuolloin kuukausi peruskoulua jäljellä. Toisaalta tuntui olevan aikamoista arpapeliä, milloin suomalaisuuden tilassa voi tulla hyväksytyksi. Suomalaisuus ei näissä puheissa mielestäni merkitse pelkkää kansalaisuutta tai kansallista identiteettiä. Siihen sisältyy tunne kuulumisesta sekä hyväksymisestä. Ulkomaalaisuus puolestaan merkitsee hyväksymättömyyttä ja ulkopuolisuutta.

Ulkomaalaisuusdiskurssia voi kuitenkin tarkastella täysin eri näkökulmasta. Tuossa edellisessä tavassa nuoret näkyivät ainoastaan ulkomaalaisuuskategoriassa työnnettyinä uhreina. Toinen tapa tarkastella sitä on huomion kiinnittäminen heidän omiin valintoihinsa. Tuolloin ulkomaalaisuusdiskurssi on nuorten tapa elää diasporassa: olla täällä melkein, muttei aivan kokonaan. Tuollaista tapaa edustavat juuri puheet siitä, kuinka Jyväskylä tuntuu melkein syntymäpaikalta. Ulkomaalaisuusdiskurssissa tuntuu olevan kaksi selkeästi toisistaan eroavaa tapaa. Ensimmäisessä tavassa ulkomaalaisuus on valtaväestöstä eroamisen tapa, johon ei sisälly kovin negatiivista virettä, kuten esimerkiksi tässä kommentissa:

Nashmil: "No, kyllä mä voin sanoa et mä oon ulkomaalainen. Se on vähän tyhmää, ku mä oon tullu pienenä, nii sillei että asunu täällä aika pitkään niin oon ehkä puolex

ulkomaalainen ja puoleks suomalainen. En mää tiiä. Mut kuitenkin mun vanhemmat ei oo suomalaisia, nii mä en voi sanoo et mä oon suomalainen.”

US: ”Mut entäs sitten jos te saatte Suomen kansalaisuuden? Oot sä sit suomalainen?”

Nashmil: ”En minä tiiä. Ehkä sillon mä oon silti puoliks kurdilainen. Mää oon sillei Kurdistanista tullu.”

Komentissa suomalaisuus näkyy periytyvänä ominaisuutena, joka tietenkin on muualta tulleiden vaikea, tai pikemminkin mahdotonta, saavuttaa. Suomalaisuus siten kytkeytyy tiukasti syntyperään, jolloin muualla syntyneet jäävät aina ulkopuolisiksi. Toinen tapa kietoutuu puolestaan kiinteästi ihonväriin:

US: ”Johtuaks se sit näistä tämmösistä kommenteista sitten, kun sä muistaakseni sanoit edellisellä kerralla, et sä tunnet ittes niinku ulkomaalaiseks.”

Chiman: ”Nii.”

US: ”Onks ne just nää?”

Chiman: ”Joo. Ja sit se et mää näytän ulkomaalaiselta. Niinku et mää erotun kuitenkin joukosta.”

Tämä nuori liittää ulkomaalaisuutensa kiinteästi omaan ihonväriinsä. Ne nuoret, jotka puhuvat ihonväristä erottavana elementtinä, puhuvat myös herkemmin ulkomaalaisuudestaan. Nämä nuoret puhuvat myös hyväksymättömyydestä herkemmin. Siksi tämä ulkomaalaisuusdiskurssin tapa voidaan liittää suoraan ensimmäisen rajapyykin ihonväridiskurssiin. Toinen tapa puhua ulkomaalaisuudesta piilottaa sisäänsä hyväksymättömyyden tunteita, mutta se ei näytä niitä julkisesti. Kuitenkin juuri siitä, että nuoret määrittelevät itsensä osittain ulkomaalaiseksi, voi päätellä heidän kokeneen myös jonkin tasoista hyväksymättömyyttä, tai tulkinneen kohtelunsa hyväksymättömydeksi.

Kolmanneksi tavaksi puhua hyväksymättömyydestä olen löytänyt tasa-arvoeetoksen. Hyväksymättömyys ei ilmene tässä puhettavassa kovin selvästi. Tällainen haastattelupuhe antaa vaikutelman ”kaikki samanarvoisia” -ideaalista. Koulun ilmapiiri tuntuu olevan hyväksyvä ja kaikkien yksilöiden arvoa kunnioittava. Tällaisessa koulussa kaverit ovat aina kenen kanssa tahansa, eivätkä he tee eroa ulkonäön, kansalaisuuden, luokan tai muunkaan erottavan elementin suhteen:

Shamangul: ”Ku ei ne kato minkälainen sä oot tai minkä maalainen. Ne kattoo pikemminkin sitä, minkälainen luonne sulla on. Ei niinku kato, et sä oot niinku kurdilainen, et me ei todellakaan haluta olla sun kans. Eikä mulle kukaan koskaan oo tullu sanoo, et ei me voida olla sun kans, koska sä oot ulkomaalainen. Et ne niinku kattoo aina luonnetta niinku, että minkälainen on.”

US: "Kuvitellaan, että sä vaikka huomenna tapaat sellasen kurditytön, ja joka tulla tässä kuukaus sitten Suomeen. Se alottaa koulun tossa syksyllä. Mitä neuvoja sää antasit sille koko sitä koulua varten?"

Shamangul: "Mitä mää neuvoisin? En mää osaa yhtään neuvoo. Mää varmaan sanosin, et oo semmonen ku oot. Et ei oo, ei muuta itteesä sillei kauheen sillei, että sää sillai oot oma itses tai tavallaan niinku, et välitä vaikka ne sanoo jotain jollekin ja tämmöstä. Meillä on koulussa nyt pari semmosta, mä en tiiä minkämaalaisia ne on, mutta niillä on kuiteski huiveja, nii sit kaikki kattoo, ku ne on just semmosia vähä niinku, en mä osaa selittää, mut kaikki kuiteski kattoo niitä, aina sillai niinku sillai ihan tyhmästi, sillai niinku et joo sä oot tommonen ja ketään kiinnostaa ja kaikkee tämmöstä. Et ku jotku niinku nauraa niille, että. Meiän koulussa on niinku monta, jotka on yksin sen takia, et on vähän pulleita tai niinku että ne on vähän rumia, tai niinku tosi monta sillai. Et se on yleensä, et ne kattoo onko toi kaunis ja niinku tällai."

Ensimmäisessä otteessa nuori korosti koulun avointa ilmapiiriä. Toisessa otteessa hän antaa neuvoja vasta Suomeen tulleelle tytölle. Tuosta vastauksesta paljastuukin jotain, joka kumoaa ensimmäisen lausuman merkityksen. Hän kehottaa toista olemaan ja säilymään samanlaisena sekä olemaan välittämättä muiden sanomisista. Tästä voi huomata, ettei koulussa voi olla aivan kuten haluaa. Vastatulleet pukeutuvat hieman erilailla ja siihen kiinnitetään huomiota. Kahden lausuman välillä olevaa ristiriitaa voi selittää sillä, että nuori on itse jo omaksunut koulussa vaikuttavan suomalaishegemonian. Hän on havainnut, että aivan samoin kuin koulussa syrjitään ja kiusataan lihavuuden tai rumuuden vuoksi, samoin voi myös maahanmuuttajataustansa vuoksi tulla kiusatuksi. Häntä itseään ei siten kiusata ja hänen ystäviään voivat olla ketkä vain. Hän on siis onnistunut saavuttamaan selkeästi jonkinlaisen hyväksymisen asteen, jolla voidaan tulla kohdelluksi tasa-arvoisena. "Kaikki samanarvoisia" -ideaali onkin käytännössä "kaikki samanlaisia" -normi. Se on pitkälti lävistänyt koko koulukulttuurin, ja vaikuttaa jokaiseen lapseen ja nuoreen, eikä sen oivaltamiseen mene lapsilta ja nuorilta kovin pitkää aikaa. Hyväksymisen voit saavuttaa sen myötä, että omaksut valtakulttuurin. Valtakulttuurin omaksumisessa ei toki ole mitään pahaa. Paha on siinä, mikäli se on ainoa mahdollinen tapa tulla hyväksytyksi.

4.3.2 Rajatusten suomalaisuuden kanssa

Habib: "Kaikilla ihmisillä, lapsilla syntyessään on oikeus. Ja hänen pitää elää, niin kuin kaikki elävät. Jos hän syyllistyy johonkin hänen pitää saada tuomiota. Omalla tavallaan, mitä hän on tehnyt. Mutta ei niin, että yksi syyllistynyt ja toisen pitää vastata. Ja puhutaan maahanmuuttajista, kaikki on samanlaisia. Rikosraportissa viime vuonna sanoi joku toimittaja, tummat miehet raiskasivat tytön. Joku napero voisi mennä ja tappaa Napolissa, missä mikään maahanmuuttaja ei ole tumma. Miksi hän puhui näin? Demokratia, se ei ole demokratia, jos kaikki maahanmuuttajat eivät ole

sama. Miten niin? Jokaisella on oma perhe, on oma kulttuuri, oma uskonto. Joku rikollinen teki, siitä pitää vastata koko tämän maan laajuinen joukko. Siitä joka teki sen väärin, heidän pitää vastata. Meitä katsottiin, että me olemme sama, samassa leirissä.”

Vanhemmat kiinnittävät huomiota siihen, kuinka heitä maahanmuuttajina kohdellaan samanlaisina riippumatta heidän taustoistaan. Yhden syyllistyessä rikokseen saatetaan syyllisyys langettaa kaikkien maahanmuuttajien ylle. Maahanmuuttajien tulisi ryhmänä käyttäytyä valtaväestöä lainkuuliaisemmin, jotta he saisivat osakseen parempaa kohtelua. Ennakkoluuloisuus luo helposti stereotyyppisiä ryhmäkuvia toisista kansoista ja ihmisistä, joita ei tunneta. Televisiosta ja muusta mediasta tulevat uutiset voivat ylläpitää ja pönkittää jo olemassa olevia kuvitelmia. Toisaalta vanhemmat puhuvat myös sitä, kuinka täällä on mahdollista elää rauhassa, pelkäämättä jatkuvasti omansa tai lähimmäistensä hengen puolesta. Nuorilla ei ole kokemuksia tuosta pelosta, joten Suomi ei heille henkilökohtaisesti ole mikään rauhansatama. Heille Suomi on maa, jossa on heidän kotinsa, mutta missä he kuitenkin tuntevat itsensä osittain ulkopuolisiksi.

US: ”Mitkä jutut sun mielestä tekee suomalaisen?”

Chiman: ”No, se että ymmärtää suomalaisia tai just näitä tapoja ja kaikkee. Ja osaa sen kielen. En mää siitä kansalaisuudesta tiedä, koska se on vaan paperi, jossa lukee et on niinku Suomen kansalainen. Se on niinku nii justiinsa. Mut se, että niinku, että ei oo koko ajan sillei et mitäköhän noi nyt tekee, vaan ymmärtää sitä ja sillei.”

Suomalaisuudella tuntuu nuorten puheessa olevan muitakin kuin pelkkää kansalaisuutta merkitseviä ulottuvuuksia. Suomalaisuus edustaa enemmistöä, jolla on voimakas hegemoninen valta nuorten elämään lähes joka alalla. Seuraavat nuoret kertovat, mitkä seikat heidän mielestään tekevät suomalaisen:

Jahad: ”Kyllä se varmaan siitä ulkonäöstä riippuu, ku on joku muu ku vaalee, nii ei oo suomalaine. Sitä ei pietä suomalaisena. Sitä eroo niinku”

US: ”Onks se ulkonäkö se isoin?”

Jahad: ”On se.”

Nashmil: ”No, kyllä se liittyy siihen kulttuuriin ja tällei näin. En mää tiedä ulkonäöstä. Ku mä esimerkiks kävelen tuolla noin. Kyllä varmaan joku sanoo, et sä oot ulkomalainen. Ainakin meidän vanhemmista sanoo heti. Se on sillei.”

Nuoret näkevät suomalaisuuden olevan periytyvä ominaisuus. Pelkkä asuminen maassa ei riitä saamaan aikaiseksi suomalaisuuden tunnetta. Toisaalta oli nuoria, jotka tunsivat

olevansa jonkin verran suomalaisia sekä kurdilaisia. Kuitenkin heitäkin estivät tuntemasta itseään enemmän suomalaisemmaksi omat vanhemmat. Suomalaisuuden piirillä näyttää Lepolan (2000, 328–372.) mukaan olevan sekä sisään- että ulossulkevat ominaisuuksensa. Määriteltäessä suomalaisuutta määritellään samalla myös ei-suomalaisuutta. Esimerkiksi Lepolan tutkimissa viranomaispuheissa ei-suomalaisyyntisiin maahanmuuttajiin ei millään tavalla liitetty suomalaisuutta. Se ei ikään kuin kuulunut asiaan, puheissa suomalaiset olivat suomalaisia ja ulkomaalaiset säilyivät ulkomaalaisina.

Nuoret kertoivat tunteen ulkomaalaisuudesta jakaantuvan kolmeen eri kategoriaan: katseeseen, juuriin ja kulttuuriin. Katse toimii erottelijana kiinnittäessään huomiota erilaiseen, suomalaista tummempaan, ihonväriin. Katse ei ole nuorista lähtevä erottelija, sillä he ovat tuon katseen kohteita. Juuret puolestaan ovat olemassa olevia, ja siten kiistämättömiä. Tällaisilla käsityksillä alkuperästä, omista juurista, on primordialistisia piirteitä. Näin ymmärrettyinä se viittaa tiettyyn kotimaahan ja alkuperään. Omaan kulttuuriin vetoaminen käsittää paitsi kansan tietyn luonteen myös kielen ja tavat. Katse on suomalaisista lähtevää, mutta sekä juuret että kulttuuri ovat eräänlaisia rakennusaineita kootessa omaa etnistä identiteettiä. Juurien ja kulttuurin korostaminen voi olla myös puolustuskeino: kun katse osoittaa paikan suomalaisuuden piirin ulkopuolelta, niin juuret ja kulttuuri kertovat kuitenkin kuulumisesta johonkin.

TAULUKKO 3. Ulkomaalaiseksi itsensä tuntemisen oletetut syyt.

KATSE	Tummempi ihonväri erottaa suomalaisista
JUURET	Vanhemmat ei-suomalaisia Ei pidetä suomalaisena, koska ei ole täällä syntynyt Muistoja ajalta ennen Suomeen tuloa
KULTTUURI	Luonne, kieli ja tavat

4.3.3 Sukupuolittunut hyväksymättömyys

Hyväksymättömyys on myös sukupuolisesti jakaantunutta. Ihonväriin kohdistuvat huomautukset kohdistuvat kyllä tasaisesti molempiin sukupuoliin; ainakaan siinä ei näkynyt tämän aineiston perusteella selkeää jakautumista. On kuitenkin kaksi hyväksymättömyy-

den muotoa, jotka ovat täysin sukupuolispesifejä. Ainoastaan tytöt puhuvat ja pohtivat hunnusta ja ainoastaan poikien elinpiiriin kuuluvat yhteydenotot skinheadien/rasistien kanssa.

Chiman: "No, niin. Olihan mulla jossain vaiheessa huivi silloin seiskalla, mut sit mä en oikein pitäny sitä niin sit meiän isä sano, et mun kannattas pitää sitä siks koska kurdit, ei suomalaiset, kattoo pahasti, et nyt se on kasvanu ja se ei pidä huivia. Ku meillä tapana sillei, et ku tyttö niinku kasvaa, niin sen täytyy pitää sitä huivia, et se on "the nainen", en mä oikein osaa sanoo. Mut sitten mä pidin sitä, mut sit aina mä heitin koulussa pois, sillei sitte. Mää vaihdoin sen aina huppuun. Mä pistin hupun päähän ja sit oli vähän, et ei sun tarvii pitää sitä, ku sä et ite haluu. En mä viitti sua pakottaakaan."

US: "Tuleeks se sillei uskonnosta se huivi?"

Chiman: "Ei mun mielestä. Se on tullu, se on tapa. Mut jotku vetää sen niinku et se tulee uskonnosta, en mä tiä. Mä en kato oo lukenu koraania, mä en tiä yhtään. Se on arabiaa, enkä mä osaa yhtään arabiaa."

US: "Mut oot sä niinku muslimi kuitenkin?"

Chiman: "Olen."

US: "Mut sun isä ei sitten ollu kauheen vihanen sulle?"

Chiman: "Ei. Kyllä se alussa sano, et pidä sitä, sitten ku mä sanoin. Sit siinä meni joku kaks kuukautta ja mä aina heitin sen menemään ja sit se sano, et ei sun tarvii. Nykyisin se sit vastustaakin sitä."

Tämä tyttö toi puheessa esiin omaan kulttuuriin liittyvän suomalaisesta poikkeavan pu-keutumiskoodin. Tyttöjen puheesta löytyi paljon pohdintaa tästä aiheesta. Tytöt olivat tie-toisia siitä, mitä nuorelta naiselta omassa kulttuurissa odotetaan. He tiedostivat myös ko-timaassa vallitsevat normit, jotka saattoivat olla tiukempia kuin oman yhteisön noudatta-mat. Huivien pitäminen on muslimitapa. Muslimina itseään pitävät tytöt puhuivat huivin pitämisestä. Toisilla tytöillä oli myös muistoja ajalta ennen Suomeen tuloa, mikä varmasti myös vaikutti asiaan suhtautumiseen. Edellisestä katkelmasta näkyy isän mielipiteen merkitys: kerrotaan, että nyt isäkin vastustaa huivin käyttöä. Äidin mielipidettä ei tässä, kuten ei muissakaan yhteyksissä, tuotu juuri esille. Äitien mielipiteillä on kuitenkin paljon vaikutusta perheen sisällä, vaikka usein ulospäin juuri isien mielipiteet korostuvat.

Huivipuheet herättivät mielenkiintoni niiden lähtökohtiin ja syihin, joista ne kumpuavat. Oliko kyse siitä, että varsinkin koulussa huivia käyttävät liitetään valtaväestön mielessä näihin nuoriin itseensä, mikä puolestaan lisää erottumista joukosta? Haastattelupuheesta löytyi viittauksia vastatulleisiin ja heidän huiveihinsa. Vai oliko kyse tasa-arvosta ja siitä, miten länsimaisessa ajattelussa huivi usein liitetään naisiin sukupuolena kohdistuvaan alistamiseen arabimaissa? Tätä selvittääkseni tarkastelin huivipuhetta lähemmin.

Huivipuhetta käyvät etupäässä kaksi tyttöä, jotka molemmat ovat muslimiperheistä. Toinen määrittelee itsensä muslimiksi ja hän on myös pitänyt huivia Suomessa asuessaan. Toinen puolestaan haluaisi olla puoliksi muslimi, puoliksi kristitty, eikä hän ole koskaan pitänyt huivia. Huivin pitäminen on merkki yhteisölle tytön kasvamisesta, mutta toisaalta yhteisö myös pitää käytäntöä yllä: huivia pidetään, jottei kukaan ”katsoisi pahasti”. Huivia käyttänyt tyttö siirtyi pikku hiljaa käyttämään hupullisia vaatteita, joiden avulla hän peitti hiuksensa. Tästä isä huomasi, ettei tyttö halua pitää huivia, eikä halunnut tätä pakottaa siihen. Tälle tytölle huivin pitäminen muodostui varmasti koulumaailmassa hyvinkin erottavaksi asiaksi. Tämän vuoksi hän siirtyi länsimaisempiin vaatteisiin ja yhdisti nämä kaksi elementtiä hupparilla. Tytär on myös muokannut isänsä asennoitumista, sillä ”nykyisin se sit vastustaakin sitä.” Isän mielipide on tärkeä ja tyttärelle on tärkeää, että myös isä hyväksyy hänen huivittomuutensa.

Toinen tyttö miettii, että miksi pitää huivia tällaisessa eurooppalaisessa maassa, jossa sitä ei tarvitse pitää. Velvollisuus pitää huivia tuntuu siis tulevan jostain ulkopuolelta, yhteisön ja yhteiskunnan velvoitteista. Tälle tytölle kummastelun aihe on se, että joku kotimaastaan paettuaan haluaa vielä pitää huivia. Tytön isä ei hyväksy huiveja, eikä pidä siitä, että hänen vaimonsa pitää huivia joskus. Tämä tyttö ajattelee huivinkäytöstä melko mustavalkoisesti. Huivin pitäminen on tuolloin aina jonkun toisen päätös, jolloin pitämättömyys on tasa-arvoa ja pitäminen alistumista.

Huivikeskustelu on erittäin monitahoista ja usein alkuperäisestä merkityksestään erotettu. Huivin pitäminen tulkitaan suoraan alistamisen vertauskuvaksi, vaikka se sinällään saattaa olla aktiivisen vastarinnan symbolikin. Kurdeillakaan huivin pitäminen ei ole tiukasti uskonnon mukaista: musliminaiset eivät välttämättä käytä huivia ja taas al-haque-uskontoa edustavat naiset saattavat pitää huivia. ”Hybridin hupun tapaus” toi esille myös nuoren kyvyn käydä neuvotteluja kulttuuristen käytänteiden välillä. Hupun hybridiys kävi ilmi nuoren tavassa käyttää sitä välittävänä tekijänä: se sekä peitti hiukset että edusti länsimaista nuorisomuotia.

Huivi on sinänsä viaton vaatekappale, johon liitetään paljon tunteita ja ennakkoluuloja, ainakin silloin, kun huivia käyttävän naisen voisi olettaa olevan muslimi. Tuolloin hänestä tulee helposti objekti, sillä hänen oletetaan toimivan jonkun toisen käskystä ja itseään suuremman asian vuoksi. Huivi ikään kuin kiistää yksilön autonomian sekä oikeuden

määritellä itseään. Länsimainen katse lisää asettamaansa taakkaa huiville: ensin on alistuksentaakka, minkä päälle asetetaan myös vapautumisen taakka. Huivi on kuin muuri, se estää näkemästä asiaa laaja-alaisemmin. Toisaalta huivi naisalistamisen vertauskuvana estää puuttumisen varsinaisiin alistuksen syihin. Aivan kuin huivi hänen hiuksillaan saisi aikaan sokkoefektin eli huivin asettumisen omille silmille.

Toinen tiukasti sukupuoleen sidottu hyväksymättömyyden muoto oli skinheadit ja väkivaltaiset yhteenotot. Tämä oli selkeästi poikiin kohdistuvaa. Aineistostani muodostui muutoinkin kuva hyväksymättömyyden sukupuolisesta jaosta. Tytöt saavat kokea ulkonäköönsä kohdistuvaa huomauttelua enemmän kuin pojat, mutta tuo huomauttelu myös jää huomautteluksi, eikä sillä ole muita seurauksia. Pojat puolestaan joutuvat fyysisestikin puolustamaan itseään. Tällä on varmasti yhteys myös siihen, että useimpien tutkimusten mukaan miehet ja pojat ovat maahanmuuttajavastaisempia kuin naiset ja tytöt. Seuraavassa lainauksessa keskustellaan muutoinkin hyväksymättömyyden ilmenemisestä.

US: "No, entäs kukas on sitten tai minkä tyyppinen ihminen vois sitten olla pahis tai sellanen epäsankari?"

Farhad: "Semmonen, joka haukkuu. Semmone rasisti."

US: "Ootko sää törmänny semmosiin ihmisiin?"

Farhad: "Oon."

US: "Onks niitä täällä koulussaki?"

Farhad: "On niitä."

US: "Tota, puuttuks opettajat sellasiin asioihin jos ne huomaa?"

Farhad: "Kyllä ne puuttuu, joo. Kyllä ne koulussa, mut ei ne sitten kaupungissa."

US: "Onks se sillei et tota, onks ne jotka käyttäytyy rasistisesti, nii onks ne pelkätään skinejä, vai muitaki. Pystyyks sen näkemään ihmisestä päälle päin kuka on rasisti?"

Farhad: "No pystyy, ne aina aloittaa tappelun. Haukkuu."

US: "Onks niitä paljon sellasia tappeluita?"

Farhad: "No, emmää, on kyllä."

US: "Onks niitä täällä X:n alueella vai sitten jos menee tonne kaupunkiin?"

Farhad: "Molemmissa, X:ssa ja kaupungissa."

US: "Ootko sä sillei esimerkiks viikonloppuna illalla kaupungilla?"

Farhad: "En mä aina. Ehkä kerran kuukaudessa."

US: "Sielläkö ne tapahtuu ne semmoset tappelujutut vai?"

Farhad: "No, mulla aika harvoin. Isoille, ne jotka on kaksytyks ja sillei, nii ne tapahtuu viikonloppuna."

US: "Onks ne sit aina sellasii, et nää tulee nää suomalaiset tyypit tulee jotain sanomaan ja sit ne joita haukutaan ei halua kuunnella sitä..."

Farhad: "...ja sit tulee tappelu."

US: "No, mites puuttuiks poliisi sitten näihin tappeluihin?"

Farhad: "Ei poliisi sillei. Kyllä poliisi tulee joskus, mutta ei se auta."

US: "Ja sellasiakin juttuja mä oon joskus lukenu lehestä, et ne poliisit onkin sitten niiden skinien puolella."

Farhad: "Nii, ne on."

Tämän pojan puheesta löytyy monia yhtymäkohtia Petri Hautaniemen tutkimiin somaliaisnuorukaisiin. Poikien on taisteltava oikeudestaan julkiseen tilaan laajemmin kuin tyttöjen. Toisaalta poikien julkinen tila on laajempi kuin tyttöjen ja he voivat olla, varsinkin vanhempana, myös myöhempään ulkona viikonloppuisin. Pojat voidaan yhtäältä nähdä rasististen yhteenottojen uhreina. Toisaalta näillä väkivaltaisilla yhteenotoilla voi olla pojille myös toinen funktio. Pojat tuntuvat joutuvan selkeämmin hyväksymättömyyden kohteeksi, mihin vaikuttaa suomalaisten miesten ennakkoluuloisempi asenne ja negatiivisempi suhtautuminen maahanmuuttajiin (esim. Erilaisuuksien Suomi, 87.) Tuolloin tappele tarjoo mahdollisuuden kerrankin taistella näkyvää vihollista vastaan. Skinheadien hyväksymättömyys on suoraa ja selkeää, ja sitä vastaan on siten mahdollista tapella. Rakehteisiin ja normeihin verhoutunut hyväksymättömyys on kyllä aistittavissa, mutta sille on vaikeampi nimetä selkeää syyllistä. Myös Petri Hautaniemi (2001, 157–158) on tutkimuksissaan törmännyt somalipoikien parissa yhteen kaksinaismoralismin muotoon: poikien on vaikea käsitellä kokemaansa pahoinpitelyä poliisien taholta, koska poliisit eivät myönnä tällaisen syrjivän väkivallan olemassaoloa.

Jasinskaja-Lahti ja Liebkind (1997, 60) ovat todenneet, että heikoimmat edellytykset hyvään sopeutumiseen oli somaleilla, arabeilla ja turkkilaisilla. Varsinkin miehet saavat kokea runsaasti erilaista syrjintää. Tutkijat ovat selittäneet sitä muun muassa lyhyellä maassaolo ajalla sekä erilaisella kulttuurilla. Kuinka paljon heidän kokemuksiaan voisi pyrkiä selittämään ”Toisen” representaatiolla? Voisivatko heidän kokemustensa syynä olla ne stereotyyppiset mielikuvat, joita suomalaisilla on esimerkiksi arabeista? ”Arabeihin” voidaan tässä tapauksessa laskea sekä turkkilaiset, kurdit että koko Lähi-idän alueen asukkaat, sillä stereotyyppiset kuvat ja kuvitelmat ”Toisesta” eivät näe näissä ryhmissä eroja.

Representaatio perustuu ”Toisen” stereotyyppistämiseksi. Tuolloin yksilöiden tiettyjä piirteitä pelkistetään ja yksinkertaistetaan, minkä lisäksi siinä käytetään hyväksi kahtia jakamisen strategiaa. Representaatioon sisältyy aina valtaa: valtaa osoittaa, merkitä ja luokitella. Yksi representaation muoto on orientalismi, jossa Orientista ja sen asukkaista muodostettiin tietynlainen kuva, ”Toista” koskeva rodullistettu tieto. (Hall 1999, 190–195.) Representaation keinoina voivat olla vaikkapa elokuvat. Esimerkiksi Steven Spielbergin

Indiana Jones -elokuvat kierrättävät vanhoja Orientin representaatioita. ”Arabit” esitetään noissa elokuvissa epärehellisinä, laiskoina ja erittäin epätasa-arvoisina.

”Toisen” representaatio voidaan tässä yhteydessä liittää niihin tapoihin, joilla kansallista identiteettiä rakennetaan. ”Suomalaisuus” rakentuu tässä tapauksessa niiden kansaa yhdistävien piirteiden varaan, jotka ovat vastakkaisia käsityksillemme ”arabeista”. Tuolloin ”suomalaisuus” rakentuu rehellisyydelle, ahkeruudelle ja tasa-arvolle. Muslimimaiden naisten alhaisempi asema liitetään heidän perheensä miehiin. Miehet nähdään tietynlaisina, kulttuuriaan edustavina alistajina. Aivan kuin tuolla ajattelumallilla oikeutettiin kolo- nialismi, niin voidaan sillä oikeuttaa ehkä myös yksilöön kohdistuvat toimet. Kun kysees- sä on ”Toisen” representaatio, unohdetaan silloin tehokkaasti suomalaisuuden piiriin vah- vasti kuuluvat lasikattoilmiö sekä naisten matalampi palkkataso. Vaikka olen tässä käsi- tellyt ainoastaan ”arabeja”, voi vastaavanlaisia ajatuksia liittää myös somalialaisiin, sillä useimmat somalialaiset naiset pukeutuvat Suomessa huiviin.

”Toisen” representaatioon liittyvään valtaan kuuluu myös yksityisen ja julkisen alueen ra- jojen muuttuminen yksilön elämässä. Kun normista poikkeava esitetään ”Toisena”, hänel- tä viedään itsemääräämisoikeus tuomalla hänen yksityisasiansa julkiseksi. ”Toisen” rep- resentaatio siten leikkii omalla vallallaan, minkä keinoin se voi nostaa huomion kohteeksi haluamansa ominaispiirteen – ja jättää toiset huomioimatta.

4.3.4 Hyväksymättömyyden maantiede

Nuorten kokema hyväksymättömyys on moniulotteista. Heidän tekemisensä eivät aina vastaa täysin oman yhteisön toiveita. Varsinkin tytöt saattavat herkemmin joutua tilantei- siin, joissa heidän pitää taiteilla kahden kulttuurisen koodiston kesken. Toisaalta hyväk- symättömyydellä on vaikutuksia nuorten kaveripiiriin sekä siihen asuinmaahan, jossa nuoret haluaisivat asua tulevaisuudessa.

Chiman: _ _ ”Et pitää koko ajan miettiä et mitähän ne nyt sanoo, jos mä en pue tämmösiä vaatteita. Aina just kato, kurdit ajattelee että jos mä nyt oon näin. Mun vanhemmat yleensä sanoo, et elä käytä sitä, et jos joku kattoo ja puhuu pahaa niin- ku mun selän takana. Nii, mä en niinku tykkää siitä, koska tää on edenny hirveen pitkälle just että puhutaan hirveesti pahaa selän takana, jos on niinku erilaine. Se on huono.”

Chiman: ”Sit yx nainen sano mun isälle, että ”hei, sun tyttös näyttää ihan pojalta, kannattas senkin pitää ihan tyttöjen vaateita”. Meidän isä sano, että et saa enää pitää poikien vaateita ja sitten mä joutuin pitämään niitä hameita.”

Nuoriin tyttöihin on todettu varsinkin kulttuuristen muutosten aikana liitetyn kulttuuria säilyttäviä tehtäviä (mm. Nisula, Rastas & Kangaspunta 1995). Minulle ulkopuolisena tarkkailijana tyttöjen pukeutuminen ei juuri eronnut oman yläasteikäisen tyttäreni pukeutumisesta. Kuitenkin edellä olevat esimerkit kertovat siitä, että oman etnisen yhteisön jäsenet kiinnittävät huomiota tyttöjen pukeutumiseen. Kyseessä ei niinkään ole vanhemmat, vaan muut yhteisön jäsenet. Nuorten pukeutuminen on kuitenkin eräänlaista nuoralla tanssimista, kuten ”hybridi huppukin” osoitti. On varmasti niin, että tyttöjen pukeutumisohjeistus muuttuu ja löysentyy suoraan suhteessa täällä vietettyyn aikaan. Tästä löysin viittauksia haastattelupuheistakin. Pukeutumiskoodiston muuttuminen on kuitenkin vaikeasti havaittavissa. Parhaiten siitä voikin päästä selville tarkastelemalla tilannetta vertauskohtana vastatulleet kurdit. Noissa kohtaamisissa korostuu paitsi erilainen vaatetus myös jopa erilainen luonne.

Shamangul: ”Mut esmes, just niinku niitten kans piti olla erilainen ku oli uusia. Ei saa niinku olla. Et siinä oli niinku erilaista. _ _ Mut luonne pitää olla ihan erilainen, mut mitenkään niinku vaatteista tai sillei.”

Erilainen oleminen oli sekä vaatteiden erilaisuutta, mutta erityisesti luonteen erilaisuutta. Vastatulleet eivät välttämättä pitäneet suomalaisia tapoja oppineiden nuorten käytöksestä ja vaatteista, tai pitivät niitä ainakin outoina. Sama nuori kertoi vaadittavan lisäksi täysin erilaista luonnetta, kun ollaan tekemisissä suomalaisten koulukavereiden kanssa:

Shamangul: ”No, siinä on oikeestaan, et kaikki on erilaista. Niitten [suomalaisten US] luonnekkki on ihan erilaine. Ku esim oon semmosen kaverin kanssa sillä on ihan erilaine luonne, ku näillä mun [kurdilaisilla US]kavereilla. Sillai niinku, se on ihan erilaista. _ _ Mää oon vaan tottunu, et ku mä oon kotona. Mä oon erilainen, mut sitten ku mä oon koulussa, niin sit mä oon taas iha erilainen.”

Hyväksymättömyyden prosessit synnyttävät tunteen ulossulkemisesta. Ulossulkeminen tarkoittaa tässä sitä, että yksilöiltä estetään pääsy suomalaisuuden piiriin. Näitä nuoria ei ole suoranaisesti ulossuljettu, sillä peruskoululla voidaan katsoa olevan sekä sisäänsä sulkevia että sosiaalistavia vaikutuksia. Koulu kotouttaa nuoria, mutta mihin nuoret kotoutuvat. Koulussa opitaan suomalaisuutta, ja juuri koulun ja ystävien avulla nuoret omaksuvat edellä mainitut suomalaiset käytöskoodit. Sisään sulkevien koodien osaaminen ei kui-

tenkaan välttämättä riitä siihen, että nuori tuntee itsensä sisään suljetuksi sekä mukaan otetuksi. Hyväksymättömyys ilmenee nuorten elämässä monella tavalla. He saavat usein eri tavoin kuulla olevansa muualta, tänne kuulumattomia sekä erilaisia. Heidän läsnäolonsa on uhka yhtenäiselle identiteetille. He ovat koottuja kahden kulttuurin osista ja välitilassa olevia.

Nuorten hyväksymättömyyden aste korreloi heidän ystäviensä synnyinmaan sekä tulevaisuuden kuvitellun asuinmaan kanssa. Yhtä lukuun ottamatta nuorten ystävät olivat maahanmuuttajia. Tyttöillä ja nuoremmilla pojilla oli myös suomalaisia ystäviä. Noiden poikien ystävät olivat tulleet harrastuksen kautta, mutta koulussa heilläkin oli poikkeuksetta maahanmuuttajaystäviä. Ne nuoret, jotka puhuivat avoimesti hyväksymättömyydestä, omasivat enemmän maahanmuuttajaystäviä kuin ne, jotka eivät siitä puhuneet. Avoimesti hyväksymättömyydestä puhuneet rakensivat myös aktiivisesti mielikuvissa tulevaisuutta Suomen rajojen ulkopuolelle. Kriteerinä tuntui olevan pääsy sellaiseen maahan, jossa on enemmän maahanmuuttajia ja jossa itse ei välttämättä eroa ihonvärittään niin selkeästi kuin täällä Suomessa. Tasa-arvoetoksen ja ulkomaalaisuuspuheen harjoittajat olivat päättäneet jäädä Suomeen, ainakin näillä näkymin. Siksi he suhtautuivat hyväksymättömyyteen eri tavalla, eikä se tuntunut heitä häiritsevän. Vastauksista löytyi eroja koulujen välillä, sillä hyväksymättömyys tuntui keskittyneen lähion kouluihin. Pienen lukumääränsä vuoksi näitä tuloksia ei kuitenkaan voi yleistää yksilötasoa korkeammalle, vaikka nuorten valikoituminen satunnaisesti lumipallomenetelmällä lähettää omia hiljaisia signaalejaan kyseisten koulujen ilmapiiristä.

4.4 Kotimaa paluun kohteena

”He pitävät esi-isiensä kotimaata oikeana, aitona kotinaan sekä paikkana, johon he tai heidän jälkeläisensä voivat (tai heidän pitäisi) lopulta palata, kun olosuhteet ovat siihen sopivat” (Safran 1990, 83–84).

Tässä diasporan ehdossa kotimaa kuvastuu ja todentuu juuri paluussa. Paikkana, jonne palataan. Paluuna, josta haaveillaan. Haaveena, jota ylläpidetään myytein ja muistoin. Safranin diasporan normina on juutalaisten diaspora. Tuon diasporan kotimaa konkretisoitui toisen maailmansodan jälkeen vuonna 1948 YK:n päätöksellä. Kurdien diasporan kotimaa on jaettu viiden valtion kesken. Heidän puheessaan on olemassa Kurdistan, mut-

ta se ei ole kaikille sama. Joku tarkoittaa koko aluetta, toinen puolestaan Itä-Kurdistania (Iranin kurdialue). Toisaalta kotimaan fyysinen, sosiaalinen ja mentaalinen konstruktio on kurdeilla moninainen. Haastattelemistani nuorista osa ei ole koskaan käynyt Kurdistanista. Heille ainoat muistikuvat ovat Irakin puolella sijainneelta pakolaisleiriltä, jonne heidän vanhempansa olivat paenneet Iranista.

Tämä kotimaaristiriita kuuluu nuorten puheesta. Siksi lähden kartoittamaan mitä kotimaa heille merkitsee, ja minne he palaavat – vai palaavatko. Tämän lisäksi yritän löytää merkkejä siitä, kuka kotimaata määrittelee. Siksi käytän tässäkin kappaleessa apuna vanhempien haastatteluita. Lähemmin tarkasteltuna Safranin toinen ja neljäs ehto ovat toisiaan täydentäviä. Kun kollektiivinen myytti kiteytyy kotimaan olemassaoloon, niin tässä oikea kotimaa kiteytyy paluuseen tai ideaan siitä.

4.4.1 Paluun tavat

Safranin ehdoissa paluu tarkoittaa paluumuuttoa. Paluumuuton idea ulottuu koko muuhun elämään. Tuolloin se asuinmaa, jossa asuu, tuntuu jatkuvasti väliaikaiselta asuinpaikalta. Väliaikaisuus kuvastuu halussa opetella uuden asuinmaan kieltä ja tapoja sekä jatkuvassa vieraantumisen tunteessa. Paluun unelmassa eläminen on jatkuvaa paremman elämän odottelua. Safranin esittämässä ehdossa paluu vaikuttaa selkeältä, ja sukupolvi-
taisesti ylläpidettävältä.

Nashmil: ”Kyllä ois kiva käyä siellä, mut en mä haluu palata sinne asumaan. Täällä on kuitenkin sillei, et mä en tiedä, ku en oo koskaan ollu siellä. Ehkä siellä vois olla, että viihtyis siellä.”

Haastatteluaineistossani olen käyttänyt järjestelmällisesti palata-sanaa. Tämä on informanttien keskuudessa ymmärretty paluumuutoksi, kuten oli tarkoituskin. Tämän avulla sain selville paluuseen liittyviä muita mahdollisuuksia. Läpi koko aineiston on havaittavissa edellisen tapaista paluun kontekstualisointia. Tuntuu mahdottomalta ajatukselta palata paikkaan, jossa ei koskaan ole ollutkaan. Tässä yhteydessä on kyseenalaista puhua paluusta sen varsinaisessa merkityksessä. Paluu-sanaan sisältyy tässä kuitenkin yhdessä informanttien kanssa muodostettu sisään rakennettu oletus:

US: ”Jos se palaaminen joskus on mahdollista, niin haluatteko te palata?”

Habib: ”Joo, kyllä. Jos minä tiedän, että lapsemme ovat turvassa, ei minkäänlaisia ongelmia. Kyllä.”

US: Mut oot sä niinku koskaan aatellu, et sä haluaisit niinku palata?"

Chiman: Kyllä mä haluaisin siellä käydä, mut en mä halua asua siellä. "

US: Onks sun vanhemmat puhunu semmosta, et neki vaa haluis niinku käyä siellä. "

Chiman: Mut jos se meidän Iranin alue vapautuu, niin meidän isä haluaa palata sinne. Ja äitiki. Mutta en mä."

Vanhemmille paluu merkitsi selkeästi muuttamista pysyvästi kotimaahan, kun taas nuorille paluun realistinen vaihtoehto oli vierailu tai siihen rinnastettava lyhytaikainen tutustumismatka vanhempien kotimaahan. Nuorille nykyinen asuinmaa ja sen kulttuuri on turvallisempaa ja tutumpaa kuin vanhempien kotimaan kulttuuri. Vieraantuminen vanhempien kulttuurisesta alkuperästä ei suinkaan tarkoita vieraantumista diasporan kulttuurista. Vanhempien tulevaisuus saattaa olla taaksepäin katsovaa ja mennyttä kaipaavaa, mutta nuorilla tulevaisuus katsoo eteenpäin muistaen kuitenkin sen, mikä on takanapäin.

Chiman: "Sitte Iran, sielläki on sukulaisia. Kirjeillä ja puhelimella pidetään yhteyttä."

Neshat: Joo, koska se on meillä. Minulla on sisko Irakin Kurdistanin puolella. Viisitoista vuotta, minä en näe. Viime viikolla hän soittaa minulle. Hän itkee ja sanoo, voin tulla takaisin yksi tai kaksi kuukautta. Toivotan menee hyvin. Kyllä me olemme takaisin. Tällä hetkellä ei ole."

4.4.2 Paluun paikat

"'Oma maa' on siellä mistä Aziz on lähtenyt. Tarkkaan ottaen 'oma maa' ei kuitenkaan ole sorron historian kautta muistettu Irak, vaan kuviteltu tulevaisuuden (kurdi)valtio. Azizin toiveiden kotimaalla ei ole 'vielä' lippua, rajoja tai valtiota, mutta hän visioi tulevaisuutta jossa näin on ja jolloin hän voi perheineen palata sinne. Oma tulevaisuus ja kurdien tulevaisuus liukuvat yhteen tässä paluun visiossa. Suomi ei hahmotu (uutena) kotimaana vaan turvapaikkana, 'koti' sen sijaan on lähtömaassa kuvitteellisessa tulevaisuudessa, jossa kartta on piirretty uudestaan." (Huttunen 2002, 185.)

Vanhempien paluun paikkana on samantyyppinen tulevaisuuden kotimaa, kuten Azizilla. Heillä ei ole mahdollisuuksia palata siihen fyysiseen kotimaahan, josta he ovat lähteneet. Tämän takia paluun paikka sijaitsee tulevaisuudessa. Tässä maassa ollaan niin kauan kuin on tarpeen, vaikka loppuelämä. Kaikilla vanhemmilla palaaminen ei tuntunut edes ajankohtaiselta. Nuorten puheista kuvastuu heidän syntymisensä diasporassa. Paluun paikat vaihtelevat konkreettisesta symboliseen. Konkreettinen paikka on se, jossa he ovat lapsena eläneet. Symbolisia ovat puolestaan ne paikat, joista heille on kerrottu, mutta joihin he eivät ole itse koskaan tutustuneet.

US: "Osaat sä sanoo, mitä sä teet kymmenen vuoden päästä? Missä sä haluaisit asua?"
 Perwiz: "No, täällä Suomessa."
 US: "Ja sit sulla ois joku ammatti varmaan...?"
 Perwiz: "Ja Kurdistaninkin mä haluaisin, jos se sillei vapautuu."

Kun tulevaisuus konkretisoidaan kymmenen vuoden päähän, on turvallista ajatella asuvansa Suomessa. Mutta Kurdistan ei ole niin lähellä tulevaisuudessa, vaan jossain kauempana. Viimeisen lauseen pyrähdysenomaisuus tuo välittömästi mieleen vakuuttelun tarpeen. Aivan kuin nuori selittäisi, että vaikka Suomessa haluaa asuakin, kyllä se Kurdistan vielä mielessä on. Vakuuttelu tosin herättää välittömästi epäilyn lausunnon perusteista. Voi olla, että nuori muisti hieman aiemmin puhuneensa samansuuntaisesti ja halusi lisätä kommentin, jotta tarina pysyisi kokonaisena.

US: "Sun isällä ja äitillä on varmaan sukulaisia siellä?"
 Chimani: "On."
 US: "Tiedät sä onko sulla sukulaisia siellä leirillä, mistä te tulitte?"
 Chimani: "Siellä just on niitä sukulaisia ja sillei."
 US: "Mites, eikös se ole aika lähellä Bagdadia?"
 Chimani: "Eei. Mä mustan, ku me lähettiin Bagdadiin joskus hirveen myöhään, varmaan kolmelta yöllä ja saavuttiin vasta illalla sinne. Ja bussilla mentiin. Siis on se aika kaukana."
 US: "Et se ei välttämättä se sota siellä leirillä..."
 Chimani: "Ei, mutta ne soitti nää meidän sukulaiset ja sano, et joka ikinen siellä on ostanu aseita, ja ne juo sellasta järvivettä, sellasta suolasta. Ku ei oo enää mitään vettä enää, ja kaikki on ihan sekasin. Kaikki varastelee siellä ja kaikkee mitä nyt sodan aikana onkaan. Sanoi, et jokaisella lapsellakin on sellanen hirveen kivääri mukana. Ne on ostanu semmoset."
 US: "Onks toi vaikuttanu mitenkään sun tulevaisuuden suunnitelmiin?"
 Chimani: "Ei. Kuhan mun tädit tai jotku ei kuole, koska silloinhan se olis vähän surullista tietenkään. Ei, sillei mitenkään. Koskaa en ainakaan haluais sillei mitenkään palata sinne, ku siellä on kuitenkin niin tyhmää ja tylsää. Mut en mää tiä, en mää varmaan Suomeenkaan haluais jäähä. Koko elämäkseni."

Paluu-puhe saattaa kohdistua jopa pakolaisleirille. Vaikka ajatus aluksi tuntuu kummalliselta, on sille olemassa myös looginen selitys. Nuorille pakolaisleiri on se konkreettinen paikka, jossa nuoret ovat lapsuutensa viettäneet. Tuolloin pakolaisleirillä on myös oma sijansa paluuajatuksissa. Lainauksen viimeiset lauseet osoittavat, ettei nuortenkaan kotimaana tulevaisuudessa ole Suomi. Paluu-ajatus kantaa hedelmää ja suuntautuu tulevaisuudessa jonnekin muualle, mikäli paikantuminen tänne ei ole muodostunut vahvaksi. Varsinkin syrjinnän ja rasismien synnyttämät hyväksymättömyyden tunteet saattavat ylläpi-

tää halua muuttaa jonnekin muualle. Huolestuttavaa on, mikäli nuoret todella ajattelevat ja tuntevat tulevaisuudestaan seuraavalla tavalla:

Chiman: ”Nii, ehkä jossain Espanjassa. Ku nehän on vähän tämmösiä mun värisiä, nii ehkä se ois ihan kiva.”

4.4.3 Paluun muodot

Safranilainen paluun ideaali on utopistinen paluu. Juuri tuo utopistisuus pitää yllä koko diasporan perustaa. Tuolloin siis diasporan negaationa voidaan pitää paluuta kotimaahan, sekä varsinkin oman valtion perustamista. Nuorten puheista löytyi useita erilaisia paluun muotoja. Nuorten käsitys paluusta ulottuu Safranin ehtojen yli, eivätkä he tahdo siihen mukautua.

Paluun olemassaolo nuorten elämässä on marginaalinen, mutta toisaalta se on aina läsnä jonkinasteisena paikantumattomuutena. Jokainen haastatteleman nuori on tietoinen siitä, ettei ole syntynyt Suomessa. Ajatus paluusta nousee merkitykselliseksi diasporassa elämisessä, sillä ilman ajatusta paluusta olisi tuskin diasporaakaan. Paluuseen kiinnittyvät sekä juuret että kulkureitit, joista molemmat ovat osa diasporaa. Paluu-puhe jakaantuu neljään osaan: puheeksi utopistisesta, kollektiivisesta ja henkilökohtaisesta paluusta sekä paluu-ajatuksen hylkäämisestä.

Chiman: ”_ _ Joo. Se on sodassa ollu mukana monta vuotta, jo mun ikäsenä.”

US: ”Nii, se ei oo sitten koskaan sen jälkeen päässy käymään kotiseuduillaan?”

Chiman: ”Joo, se ei oo ollu mahdollista. Ku ne niinku tunnisti sen, et se on sissi, joka on meitä vastaan [iranilaisia US]. Et jos se menee sinne, ne tajuu et se on se, ja sit ne tappaa sen. Ei kannata mennä sinne.”

Utopistinen paluu on tällä hetkellä ainoa olemassa oleva vaihtoehto. Kaikki muut ovat erilaisia paluun mahdollisuuksien pohdintoja. Näiden nuorten vanhemmille ei ole mahdollista palata Iraniin ilman, että he asettaisivat itsensä hengenvaaraan. Siksi puhe paluusta on koko ajan eräänlaista leikittelyä ja jossittelua: kaikki tietävät, ettei se voi välttämättä edes heidän elinaikanaan muuttua todeksi.

Nashmil: ”No, ainakin ku meiän isä sano, et meiä äiti ainakin kysy multa, et jos meidän oma tai Kurdistan, tota, vapautuu, nii haluuskä mennä takaisin. Mä sanoin, että en. Koska tää ainaki, Suomi tuntuu sillei, et tää ois mun kotimaa, ku mä oon ollu

pienestä pitäen täällä näin. Ja täällä on muutenki mun kavereita, ja mä en tunne mitään, ketään sieltä. Paitsi ehkä nää serkut, jotka on täällä näin.”

US: Nii, mut nekin on sit täällä. Onks sun vanhemmat puhunu siitä, et jos ois joskus mahdollista palata sinne, että haluaisko ne ihan muuttaa sinne takasi? ”

Nashmil: ”Kyllä ne varmaan haluais muuttaa, mut ainaki. En oo ihan varma, mut ainaki mun isi sano joskus, että jos se saa Suomen kansalaisuuden, et se vois vaikka käydä siellä tai jotain. Tai sillei vieraila vaikka kesällä, ja sitten tulis takas tänne.”

Utopististista paluuta kuitenkin puretaan aktiivisesti pohtimalla palaamisen teoreettisia mahdollisuuksia. Ainoa paluun tai vierailun mahdollistaja näillä näkymin on Suomen kansalaisuuden saaminen. Sen turvin vanhemmilla olisi ehkä mahdollisuus käydä katsomassa kotiseutujaan, joilta ovat olleet poissa jopa kaksikymmentä vuotta. Jokaisen nuoren perhe oli hakenut Suomen kansalaisuutta ja yhdelle se oli kevääseen 2003 mennessä myönnetty. Tässä on havaittavissa mielenkiintoinen diasporinen kehä: valtion vastaisen sissitoiminnan vuoksi paennut pääsee kiintiöpakolaiseksi Suomeen, jonka kansalaisuuden saatuaan voi palata kotimaahansa. Kansalaisuuden saaminen on lupaus siitä, että henkilö kuuluu tähän maahan ja on tämän valtion vaikutuspiiriin kuuluva.

Kollektiivinen paluu käsittää puheen oman perheen ja suvun palaamisesta vanhempien kotimaahan. Tuolloin puhe kohdistuu konkreettisesti tiettyyn maahan tai alueeseen, ei niinkään suuripiirteisesti ilmaistuun Kurdistaniin. Tuolloin puhutaan meidän maasta tai alueesta, mikä ei ole vapaa. Kollektiivisena toimintana paluusta puhuttiin aina vierailunomaisena paluuna. Haastattelupuheessa oli paljon viittauksia toisen haastattelukieroksen aikana käytyyn Irakin sotaan ja Irakin kurdialueella olleeseen kurdien itsehallintoalueeseen. Kaikkien nuorten perheet olivat lähtöisin Iranista. Osalle nuorista oli tärkeää tehdä ero ”meidän” alueen ja Irakin alueen kesken. Toisille taas ei ollut suurempaa merkitystä sillä, minkä kansallisvaltion alueelta heidän vanhempansa ovat kotoisin. Tärkeämpää on se, että kurdeilla olisi oma valtio.

US: ”Onks teillä kotona puhuttu siitä, et Irakin puolella on kurdien alue?”

Perwiz: ”Joo, iskä on joskus puhunu siitä. Se puhuu siitä paljon.”

US: ”Aattelet sä joskus, et jos Iranin puolella ois samanlainen paikka, nii haluaisit sä joskus käydä siellä?”

Perwiz: ”Kyllä mä, ku me asutaan oikeesti siellä Iranin puolella”.

US: ”Onks teillä koona puhuttu siitä Irakin alueesta?”

Perwiz: ”Joo.”

US: ”Mitä teillä on puhuttu?”

Perwiz: ”No, jos se tulee nii meiän iskä varmaan menee sinne.”

US: ”Sun iskä halua muuttaa sinne?”

Perwiz: ”Joo.”

US: ”No, mites sinä?”

Perwiz: ”En mä tiiä. Onhan täälläkin ihan kiva.”

Useat nuoret kertoivat haastatteluissa, että heidän isänsä haluaa matkustaa juuri tuonne itsehallintoalueelle. Kotimaan olemassaolo tuntuu pitkälti olevan juuri isien varassa: he kertovat siitä ja pitävät yllä ajatusta paluusta. Toisissa perheissä paluuta pidetään ainakin jossain määrin yllä ajatuksen tai unelman tasolla. Paluu on vanhemmille, ainakin teoreettisella tasolla, se voimavara, jonka avulla he jaksavat elää täällä. Kansalaisuuden hakeminen kertoo viitteitä tulevaisuudesta, joka ehkä vietetään Suomessa. Toisaalta kansalaisuuden hakemisella on toisenlainenkin aspekti: se mahdollistaa vierailun kotimaahan.

Henkilökohtainen palaaminen ei ole nuorten toiveissa ensimmäisellä sijalla. Toisaalta puhuminen paluusta on näiden nuorten kohdalla aika ongelmallista, sillä paluulla on useita ulottuvuuksia. Vain yksi nuorista on asunut oikeassa Kurdistanissa, muut ovat eläneet elämänsä pakolaisleirillä Irakissa. He ovat syntyneet ja kasvaneet diasporassa. Osalla ei ole muistoja ajalta ennen Suomeen tuloa, kun toiset taas muistavat paljonkin tapahtumia sekä sukulaisia ja tuttavvia.

Elämä diasporassa asettaa nämä nuoret eri tilanteeseen vanhempiensa kanssa. Kun vanhemmilla on olemassa siteet sukulaisiin kotimaassa ja muualla, näillä nuorilla siteet kohdistuvat etupäässä tämän maan arkeen, jota he elävät. Heiltä puuttuu henkilökohtainen kosketus siihen todellisuuteen, jota heidän vanhempansa kaipaavat. Nämä nuoret ovat eri sukupolvea sekä maahanmuuttajina että diasporassa eläjinä kuin vanhempansa.

Jokainen nuori käsittää paluun teoreettisuuden tällä hetkellä. Useimmat haluavat joskus käydä vanhempiensa kotimaassa, mutta varsinainen palaaminen sinne ei houkuttele. Diasporinen suhde kuvastuu myös siinä, että useimmat nuoret pohdiskelevat haastatteluhuheessaan mahdollisuutta muuttaa tulevaisuudessa jonnekin muualle. Tuohon tunteeseen johdattaa tunne hyväksymättömydestä:

US: ”Onks se sit niin, et sun tulevaisuus on täällä Suomessa, vai haluaisit sää muuttaa jonnekin muualle?”

Farhad: ”Kyllä mä haluaisin mennä Amerikkaan.”

US: ”Miltä se sit tuntuu sellanen ajatus, et kun sä tulevaisuudessa asut täällä Suomessa. Vai onks se helpompaa ajatella tulevaisuuta jossain muussa maassa?”

Farhad: ”Ehkä se on helpompi asua täällä.”

US: "Entäs jos vertaa Suomea ja Yhdysvaltoja?"

Farhad: "Siellä on parempi asua. Siellä on niitä skinejä aika vähän, sit se on isompi ja siellä on töitä varmaan paljon enempi ku Suomessa."

US: "Mites tota, onks sun vanhemmat yrittäny saada töitä?"

Farhad: "No, kyllä ne on yrittäny, mut ei ne saa."

Paluudiskurssi herätti paljon kiinnostusta jonnekin muualle koskevaa muuttoa kohtaan. Nuoret toivat puheissa esiin diasporisen elämän mahdollisuudet, jotka liittyvät heidän omiin kokemuksiinsa. Heille menneisyys rakentuu ainakin jossain määrin kahden eri valtion sekä kulttuurin varaan ja välille. Tämä vaikuttaa heidän tulevaisuudensuunnitelmiinsa tarjoten heille mahdollisuuden ajatella kolmatta vaihtoehtoa. Nuoret ovat nähneet, etteivät heidän vanhempansa löydä töitä. He pelkäävät, että sama toistuu heidän itsensä kohdalla.

Paluu hylkääminen ja kumoutuminen tapahtuvat lähes poikkeuksetta. Perustelut usein ovat erilaisia, ja vaihtelevat varsinkin maahantuloian suhteen. Ne, jotka muistavat jotain aikaisemmasta elämästään, tekevät vertailuja tämän ja entisen välillä. Toiset perustavat käsityksensä puolestaan muiden kertomusten ja valokuvien perustalle.

Paluu hylättiin suoraan kieltämällä tai sitten paluumahdollisuus kumoutui omaa tulevaisuutta suunnitellessa. Ammattihaaveet ja tulevat koulutusalat olivat pitkälti tähän yhteiskuntaan soveltuvia. Ensimmäisen haastattelukierroksen lääkärihaaveet olivat muuttuneet farmaseutiksi, englannin opettajaksi ja media-assistentiksi. Paluun kumoutuminen tuli esille muun muassa vertailtaessa koulutusmahdollisuuksia vanhan ja uuden kotimaan välillä. Vastauksista kuului se, että vaikka Kurdistan oli kotimaa, niin kuitenkin Suomi tuntui kotoisammalta maalta. Vieras ja tuntematon paikka vertautuu tämän yhteiskunnan tuttuuteen.

US: Nytkun tota tää, kun uutisissa on kauheesti ollu tästä sodasta. Jos joskus ois joku sellanen kurdien oma paikka, niin halusitko sää palata sinne?"

Nistiman: Ehkä. Mut tota ainaki musta, jos mä palaisin sinne niin siellä olis vähän semmosta kummallisempaa, koska mää en oo ollu siellä pitkään aikaan. Nii mä oon ollu Suomessa sillei ihan lapsesta sti nii, musta ehkä sillei Suomi tuntuu paljon enemmän et ois mun kotimaa, tai sillei. "

US: Joo, osatsä sanoo, mitä Kurdistan merkitsee sulle?"

Nistiman: En."

US: Onks se sulle niinku kotimaa?"

Nistiman: No, on se yhä. Kyllä on, mut jos mä palaan sinne niin varmaan tuntuu sillei et tää on sillei ihan outo maa. En mä oo ikinä käyny siellä. Mut Suomi on taa sillei, et mä oon ollu koko elämäni täällä, Tai ainaki melkei ainaki, lapsuudesta asti."

Diaspora ja diasporinen identiteetti rakentuvat kuulumisen, samuuden, paikantumisen ja kotimaan sekä näiden vastakohtien perustalle. Tämä nuori on paikantunut tänne ja Suomi tuntuu hänestä ”paljon enemmän __ kotimaa”. Haastattelijan tiedustellessa Kurdistanin merkitystä osoittautuu sekin kotimaaksi, mutta vieraaksi. Tämän taustalla ei ole haastattelijan halu tehdä Kurdistanista kotimaata, vaan löytyy ja tuoda esiin kotimaan merkityksiä. Suomi kotimaana merkitsee kuulumista ja paikantumista tänne. Kurdistanin merkitys kotimaana on pikemmin mentaalinen, eikä paluu millään tavalla tai muodolla siksi tunnu tarpeelliselta. Eikä se tunnu tärkeältä kaikkien vanhempienkaan mielestä:

US: ”Onks sun vanhemmat puhunu siitä Irakin itsehallintoalueesta?”

Jahad: ”Ei ne mulle mitään oo puhunu. Ne on tyytyväisiä, jos Saddam lähtee ni.”

4.5 Kotimaan auttaminen

”He uskovat, että heidän pitäisi olla kollektiivisesti sitoutuneita ylläpitämään tai säilyttämään alkuperäistä kotimaataan ja sen turvallisuutta tai hyvinvointia” (Safran 1990, 84).

Tämä Safranin ehto keskittyy diasporan ylläpitämisen perusteisiin. Sen avulla luodaan tapoja ylläpitää kotimaata ja sen todellisuutta ylisukupolisesti. Samoin sen avulla pyritään siten takaamaan keinot yhä uusien sukupolvien ottamiseksi toimintaan mukaan. Tähän ehtoon kuuluu myös kotimaan konkreettinen ylläpitäminen, millä voitaneen ymmärtää tarkoitettavan rahallisia avustuksia.

Chiman: ”__ Se nainen, joka niinku nyt on [opettajana US] ja sit kax miestä. Yks niistä muutti Helsinkiin. Se oli ihan hirvee. Siis niinku istu tälle luokassa, se on josain Iranissa oikeesti ollu opettajana, se yx. Se osaa opettaa hirveen hyvin, mutku me ei voitu ees istua näin, ku se valitti siitä. Ei saa istua näin, se niinku puhu hirveen pahasti oppilaista. Meidän isä ei aina oikein tykänny siitä. Ja sit se toinen mies, se oli ihan mukava ja sillei, mut sekin taas, et luettiin kirjasta ja pidettiin koe. Ja tää nainen ei niinku osaa opettaa yhtään. Sit ne rupes äänestään sitä. Kurdit äänesti täällä ja tää nainen sai niinku eniten ääniä. Et se niinku tulee opettajax.” __

US: ”Oliks se äänestysjuttu, nii oliks siinä pelkästään se kuka oli paras opettaja, vai oliks siellä semmosia poliittisia juttuja sitte?”

Chiman: ”No, todellakin oli. __ Ja sitte ne vaa. Kyllä siinä oli jotain politiikkaaki. Ainaha siellä jotain semmosia juttuja pyörii.”

Yllä oleva katkelma liittyy keskusteluun nuorten oman äidinkielen opettajan valinnasta. Katkelmasta käy ilmi, ettei nuori pidä yhteisön valitsemaa opettajaa parhaana valinnan kohteena olleista. Tämän ”huonon” päätöksen hän liittää niihin poliittisiin perusteisiin, joilla tuo päätös tehtiin. Katkelmasta on myös luettavissa vanhempien aktiivisuutta omista asioista päättämiseen. En voi tietenkään tietää tuon tapauksen taustoja sekä siihen vaikuttaneita asioita, mutta lopputulos on ollut se, että yhteisö on päättänyt äänestää ja valita opettajan lapsilleen. Äänestäminen on toki poliittista toimintaa, mutta vielä enemmän pitäisin sitä merkinä demokratian omaksumisesta ja halusta vaikuttaa omaa yhteisöä koskevissa asioissa.

Äänestäminen on keino vaikuttaa omaan tilanteeseen. Yhdelläkään haastattelemani perheen vanhemmalla ei ole ollut mahdollisuutta äänestää muissa suomalaisissa vaaleissa kuin kunnallisvaaleissa. Vaaleissa äänioikeuden saa jokainen yli kahdeksantoistavuotias Suomen kansalainen, mutta kunnallisvaaleissa saa äänestää jos kotikunta on ollut Suomessa kahden vuoden ajan (Kunnallisvaalit 2000.) Haastatteluhetkellä vain yksi perhe oli saanut tietää kansalaisuuden myöntämisestä. Äänestämistä ei kuitenkaan koeta maahanmuuttajien parissa houkuttelevaksi vaikutuskeinoksi, sillä vuoden 1999 eduskuntavaaleissa ainoastaan 48 % maahanmuuttajista käytti äänioikeuttaan (Martikainen & Wass 2001.)

Kurdien maantieteellinen hajaannus ei voi olla vaikuttamatta kotimaahan suuntautuvan poliittisen toiminnan määrään ja laatuun. Saksassa asuvat kurdit ovat tiiviisti vaikuttamassa turkkilaiseen politiikkaan. Tämä mahdollistuu sillä, että he pystyvät matkustamaan kotimaahansa. Saksassa asuvat kurdit ovat tulleet maahan 1960-luvulla yhdessä muiden turkkilaisten siirtotyöläisten kanssa, eikä heillä näin ollen ole estettä matkustamiseen.

US: ”Ja hän [Östen Wahlbeck US] esitti sitä, että kurdit pitävät yhteyttä: yksi asuu Suomessa, toinen asuu Ruotsissa, kolmas asuu Saksassa ja he pitävät yhteyttä toisiinsa. Et perheiden yhteys ei katkea, vaikka asutaan eri maissa.”

Abdullah: ”Se on totta. Ja auttavat toisiaan. Jos vaikka haluaisin perustaa täällä Suomessa oman liikkeen joku sukulainen tai kaverit auttaa minua, antaa mulle rahaa ja minä voin perustaa. Se on totta. Mutta kaikille ei. Joson luotettava, annetaan rahaa. Jos ei ole luotettava, ei anneta rahaa. Jos tuhlata, ei anneta. Pitää tietää. Kurdit haluavat ottaa yhteyttä toisiaan, mutta hyvällä tavalla, hyvällä mielellä. Ei haluta tehdä joitain pahoja tapahtumia, haluta tehdä jotakin hyviä.”

Otokseeni kuuluvat nuoret ja heidän perheensä ovat tulleet Suomeen joko vanhempien poliittisen aktiivisuuden tai uskonnollisen vainon vuoksi. Pakolaisleirillä vietetyt vuodet olivat vieneet mahdollisuudet suoraan vaikuttamiseen. Muutto Suomeen on puolestaan antanut siihen uudet mahdollisuudet. Vaikuttamisen kohde eli Iran on kuitenkin muuttunut näiden vuosikymmenien aikana niin paljon, että siihen vaikuttaminen on vaikeaa. Toisaalta sukulaisten ja tuttavien asuminen diasporassa on vienyt vaikuttamisen mahdollisuudet kauemmaksi. Vaikuttamisen mahdollisuudet ulottuvatkin nykyisellään omaan yhteisöön ja siellä tapahtuvaan järjestötoimintaan.

Haastattelemieni nuorten puheiden perusteella heillä ei ole henkilökohtaisia suhteita Kurdistanin. Yhteydenpito siellä asuviin sukulaisiin toimii vanhempien kautta. Samoin ympäri maailmaa asuvat serkut ja sukulaiset ovat kyllä olemassa, mutta mitään konkreettista suhdetta heihinkään ei tunnu olevan. Kotimaan auttamiseen kuuluva poliittinen toiminta tuli muutamien nuorten puheista ilmi. Tosin sekään ei ollut omakohtaista, vaan he kertoivat kuinka yhteisö toimii täällä. Nuoret eivät ainakaan omien puheidensa mukaan olleet toiminnassa juuri mukana, eikä se tuntunut heitä paljon kiinnostavan. Taloudellisen avustaminen ei näyttäytynyt ainakaan tämän aineiston valossa vaikuttavan nuorten elämässä

4.6 Jatkuva suhde

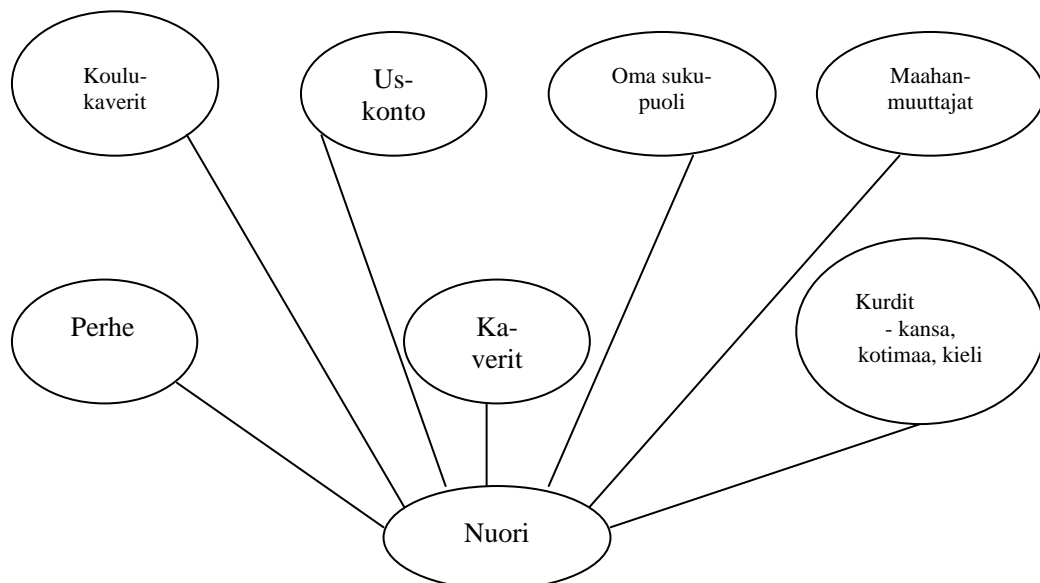
” He ylläpitävät jatkuvasti suhteita tuohon kotimaahan, joko henkilökohtaisesti tai toisen välityksellä, tavalla tai toisella. Heidän kollektiivinen tietoisuutensa ja keskinäinen solidaarisuutensa ovat merkittäväällä tavalla noiden suhteiden määrittämiä.” (Safran 1990, 84)

Safranin voi olettaa tarkoittavan jatkuvalla suhteella laajaa toimintafääriä, johon sisältyy yhteydenpito kotimaahan ja sukulaisiin, motivaatio äidinkielen oppimisen ja ylläpitämiseen sekä kulttuuristen tapojen ja uskonnon säilyttäminen. Lisäksi siihen liittyy kurdilaisuuden ja keskinäisen solidaarisuuden ilmeneminen. Siihen voidaan myös ajatella kuuluvan nuorten tulevaa koulutusta ja tulevaisuuden kotimaata koskevat haaveet. Informantini olivat asuneet Suomessa suhteellisen vähän aikaa, minkä lisäksi he olivat vielä melko nuoria ja elivät siten perheensä vaikutuspiirissä. Kulttuurin säilymisen kaltaisten seikkojen analysointi vaatii pitempää elämistä kahdessa kulttuurissa. Nuorten todellisuuden saavut-

tamisen kannalta onkin paljon tarpeellisempaa tarkastella jatkuvaa suhdetta niiden seikkojen kautta, joihin nuoret samaistuvat, tekevät eroa ja paikantuvat. Jatkuva suhde sisältää myös ajallisen imperatiivin: vain jatkuva suhde kotimaahan ylläpitää diasporaa. Siten jatkuvan suhteen ylläpitämiseen liittyvät nuorten tunteet paikantumisesta tai paikantumattomuudesta sekä tänne/sinne kuulumisesta tai kuulumattomuudesta.

4.6.1 Samaistumisen kohteet

Lähdin alustavasti kartoittamaan samaistumista etsimällä me-sanoja, eli sanoja, joissa me-sana on samaistumista ilmaisevassa muodossa. Tämän tarkoituksena oli löytää nuorten omasta puheesta ilmeneviä samaistumisen kohteita. Me-sana käyttö ilmaisee kuulumista tiettyyn joukkoon. Tuo joukko toimii samalla jonkinasteisen samaistumisen kohteena, johon samaistuvalla henkilöllä on jonkinlaisia yhteyksiä ja johon hän on ainakin jollakin asteella sitoutunut. Me-käsite toimii sekä eksklusiivisesti että inklusiivisesti: samalla kun se sulkee sisäänsä me-ryhmän, se myös jättää osan ulkopuolelle. Voidaan sanoa, että juuri ulkopuoliset, toiset, luovat me-käsitteen. Ellei olisi heitä, ei ”meidän” tarvitsisi korostaa keskinäistä yhteyttämme. Nuorten samaistuminen kohdistui seuraaviin ryhmiin tai yhteisöihin:



KUVIO 1. Me-puheen kohteet

Eniten nuorten haastattelupuheesta löytyi perheeseen liittyvää kuvausta. Tähän perheeseen olen ottanut mukaan myös sukulaisiin liittyvät puheet. Kollektiivisimmissä kult-

tuureissa perheen käsite laajenee länsimaisen ydinperheen ylitse ja ohi. Tuolloin sukulaisuus, vaikkakin kaukainen, voi muodostua merkittäväksi. Sukulaisuus saa kuitenkin diasporassa erilaisen luonteen. Vanhemmat puhuvat haastatteluissa lasten merkityksen kasvusta, sillä he saattavat olla ainoat Suomessa asuvat läheiset sukulaiset. Perheen yhteys korostuu ja tästä saattaa tietenkin aiheutua paineita lapsille. Vanhemmat saattavat siten myös seurata tiiviimmin lastensa tekemisiä kuin valtaväestöä edustavat perheet.

Hamid: ”Ne vain ovat huolissaan ehkä enemmän. Se riippuu perheestä, että ovat niinku liikaakin huolissaan. Että pitää tietää mitä lapset tekee ja missä on ja mitä hän tekee. Huolellisuus tekee sillä tavalla...Ne vaan haluaa tietää. Koska nuorethan myöskin keksii kaikenlaista, että mulla oli, vaikei ole totta.”

Vanhempien ja lasten suhteet rakentuvat samantyyppisten neuvotteluiden varaan kuin valtaväestön keskuudessakin. Maahanmuuttajataustaisissa perheissä kuitenkin käydään enemmän neuvotteluita, jotka usein liittyvät kahden kulttuurin tapoihin ja niiden välisiin suhteisiin. Neuvottelutilanteissa korostuu erityisesti isän mielipiteen tärkeys, mikä osoittaa isien osallistumisesta lasten kasvatukseen yhdessä äitien kanssa. Isän mielipiteellä on painoarvoa. Nuoret neuvottelevat omasta tilastaan ja mahdollisuuksistaan osallistua siihen täysipainoisesti. Näin voi lukea esimerkiksi tyttöjen huivinkäytön kokemuksista.

Nuorten puheesta korostuva perheen tärkeys ja perheiden yhtenäisyys voi olla monen eri asian seurausta. On mahdollista, että kysymysten asettelu ei antanut ristiriidoille aiheutta nostaa päätään. Tarkoituksenani ei ollutkaan etsiä ongelmatilanteita ja -kohtia perheiden sisällä, vaan pikemminkin perheen ja valtaväestön väliltä. Toisaalta tilanteeseen saattaa vaikuttaa eräänlainen onnellisuusmuuri (Roos 1986), jonka portista ei itselle vierasta ihmistä halua laskea sisään. Tai ehkä se, että haastattelija oli eri sukupolvea, vaikutti vastauksiin. Nuoret saattoivat kokea haastattelijan asettuvan vanhempien puolelle neutraalista olemuksestaan huolimatta, sillä nuoret tiesivät haastattelijan myös olevan äiti. Lopujen lopuksi, ongelmien etsiminen ja perheiden ristiriitojen tarkastelu ei ollut tarkoituksenikaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettenkö olisi tietoinen siitä mahdollisuudesta, että maahanmuutto saattaa aiheuttaa ristiriitoja perheen sisälle. Tämä aineisto toi eteeni lapsiperheitä, jotka elävät diasporassa. Heidän elämässään on ongelmia, mutta mitään ratkaisematonta en todennut.

Samaistuminen kurdeihin näkyi kolmenlaisena. Ensinnä käsitettiin kurdit kansana, jolloin puhe käsitti ilmaisuja ”kurdilainen”, ”meidänmaalainen”, ”meidän kulttuuri” tai ”samanmaalainen”. Meidänmaalainen ja samanmaalainen näyttävät yhteydestään erotettuina siltä, että ne voivat viitata lähes mihin tahansa kansallisvaltion, tai ainakin siihen, josta nuoret ovat tulleet tai siihen, jonka kansalaisia he ovat. Siinä yhteydessä missä nämä sanat on lausuttu, niillä viitataan kuitenkin vahvasti juuri kurdeihin. Samoin ”kurdilainen” ja ”meidän kulttuuri” kuvaavat juuri erityistä ja omaa kurdikulttuuria. Nuorista saattoi huomata sen, että puhe kurdeista kansana tarkoitti kaikkia kurdeja. Tuolloin ei tehty eroa alkuperämaan tai kielen välille. Kaikki kurdit näyttäytyvät yhtenä joukkona, joiden eksklusoimat ryhmät ovat joko suomalaisia tai muita maahanmuuttajia. Toinen tapa kurdien me-puheelle ilmeni puheessa kielestä. Kolmantena tapana oli puhua meidän maasta/kotimaasta, jolloin sillä kontekstista riippuen viitattiin fyysiseen, sosiaaliseen tai mentaaliseen kotimaahan.

TAULUKKO 4. Nuorten tekemiä me- ja he-vertailuja

Kurdit		Suomalaiset
Perheet pitävät yhtä	LAPSISTA HUOLEH- TIMINEN	Eivät huolehdi lapsistaan
Ei syrjitä, ei ole skinejä	TASA-ARVO	Syrjitään, on skinejä
Yhteisöllisyys, vieraanvaraisuus, kunnioittaminen, kiitollisuus	KULTTUURISSA ARVOSTETTAVAT OMINAISUUDET	Yksilöllisyys, yksinäisyys, toisten tyly kohtelu

Omaan etniseen yhteisöön samaistuminen tuli ilmi myös selkeänä eron tekona suomalaisiin. Erottelu rakentuu pitkälti tiettyjen hyveiden varaan, joita omaan yhteisöön liitetään ja joiden avulla eroa muihin halutaan korostaa. Lasten kasvatusta on kulttuurin säilymisen ydinalueita, ja siten hedelmällistä erottelulle. Nuorten mielestä se, että suomalaisten perheiden lapset saivat polttaa tupakkaa, juoda alkoholia ja olla myöhään ulkona, osoitti sen, etteivät heidän vanhempansa välitä heistä. Tässä yhteisöön samaistumisessa ja erojen tekemisessä on sinänsä mielenkiintoista se, että tämä erottelu toimii myös toisin päin. Maahanmuuttajaperheistä tehdään varsinkin kerrostaloissa erilaisia valituksia liittyen siihen, ettei lapsista naapureiden mielestä huolehdita tarpeeksi, tai heistä huolehditaan eri tavalla kuin on totuttu. (mm. Tiilikainen 2002.)

Toinen hyve on tasa-arvoisuus erilaisten ryhmien välillä. Tämä tuli esiin usein poikien puheissa, joissa he suhteuttivat sen skinheadien toimintaan. Tasa-arvo peilautui suhteessa itse kohdattuihin väkivaltaisiin kohtaamisiin, jolloin oman etnisen yhteisön tuntui mahdolliselta tulla kohdelluksi ilman jatkuvaa uhkaa. Suomalaisia pidettiin epätasa-arvoisina siitä syystä, että nämä syrjivät maahanmuuttajia. Tasa-arvoisuuden hyve toimii myös vasta-argumentaationa, sillä maahanmuuttajaperheiden sisäistä työnjakoa pidetään suomalaisperheitä epätasa-arvoisempana. Käsitys siitä, että maahanmuuttajaperheissä itsestään selvyytensä vallitsee epätasa-arvo, elää voimakkaana mielikuvien tasolla. (mm. Söderling 1999.)

Kolmannet hyveet ovat kulttuurisidonnaisia ja siten vaikeita vertailla. Yhteisöllisyys, vieraanvaraisuus, kunnioittaminen ja kiitollisuus ovat sellaisia hyveitä, joita kurdikulttuurissa kunnioitetaan. Kun taas suomalaisilla vastaavia hyveitä ovat muun muassa sisu, sitkeys ja omin avuin pärjääminen. Tällaisten hyveiden kohtaamisissa voi syntyä väärin ymmärtämisä. Suomalaisten tervehtimättömyys kerrostalon rappukäytävässä voidaan tulkita tylyksi tai syrjiväksi kohteluksi ellei kukaan ole kertonut, etteivät suomalaiset yleensä tervehti toisiaan vastaavassa tilanteessa. Kerrostalokontekstissa voivat yhteisöllisyyden ja vieraanvaraisuuden hyveet kohdata naapureiden erilaiset toiveet:

Neshat: ”Kaikki naapurit ovat samanlailla hyviä. Koska emme halua pahaa. Me olemme iso perhe, lapsia paljon. Me olemme, kymmeneltä sanoo isä 'kaikki hiljaa'. Sitten alhaalla tai ylhäällä, kaikki ihminen on työssä. Joskus aina, kun tulee meidän sukulaiset, minä puhun naapureille. Koska toivon että naapurit eivät mene viha. Koska tällä hetkellä ei ole kukaan puhu meidän huono tai mitään, kaikki on hyvin.”

TAULUKKO 5. Ystävien tausta⁸

Kaverit	Sukupuoli	
	Tyttö	Poika
Maahanmuuttajia	17	17, 14
Maahanmuuttajia ja suomalaisia	16, 14, 13	16, 13
Suomalaisia		

⁸ Taulukoissa 5 ja 6 on nuorten nimien sijaan esitetty heidän haastatteluhetken ikänsä.

Nuoret samaistuivat myös kavereihinsa. Keitä nämä kaverit sitten ovat? Nuoret ovat ilmoittaneet ystäväpiirinsä muodostuvan joko pelkästään maahanmuuttajista tai sekä maahanmuuttajista että suomalaisista. Yhdelläkään nuorella ei kuitenkaan ole pelkästään suomalaisia ystäviä. Tässä taulukossa ei ole havaittavissa selkeätä eroa tyttöjen ja poikien välillä. Erot pikemminkin löytyvät siitä, miten hyväksymättömyydestä puhutaan. Tytöt puhuvat siitä, miten kaikki kaverit ovat toistensa kanssa, eikä siinä koskaan ole kyse siitä, mistä toinen on tullut. Pojat puolestaan kertovat, että heidän kokemansa rasismi vaikuttaa siihen, kenen kanssa he liikkuvat ja mitä he harrastavat. Tämä seikka voi liittyä siihen, että suomalaiset miehet omaavat rasistisempia mielipiteitä useammin kuin suomalaiset naiset. Sama tilanne todennäköisesti pätee myös poikien keskuudessa, jolloin maahanmuuttajapoikien on mitä todennäköisempää tulla rasistismin kohteeksi.

TAULUKKO 6. Parhaan ystävän tausta

Paras kaveri	Sukupuoli		
		Tyttö	Poika
Maahanmuuttaja		17, 16, 14	13, 14, 17
Suomalainen		13	16, 13

Verrattaessa ystävien taustaa parhaan ystävän taustaan voidaan havaita sukupuolista jakautumista vastauksissa. Pojilla ei muutosta edelliseen taulukkoon juuri tapahtunut, mutta tytöillä paras kaveri useimmiten on maahanmuuttaja. Toisaalta kumpikaan niistä pojista, jotka pitivät parhaana kaverinaan suomalaista, eivät ensin osanneet nimetä parasta kaveria lainkaan. 13-vuotias poika ei osannut päättää, ja siksi hänet on merkattu molempiin sarakkeisiin. Yllättävää tässä on, että tytöt puhuvat samanarvoisuudesta, mutta kuitenkin vain yhden paras kaveri on suomalainen. Parhaan kaverin merkitys voi toki olla tytöillä ja pojilla erilainen, mikä sekin vaikuttaa vastauksiin.

4.6.2 Eron kohteet

Me-puhe kätkee sisäänsä erottavan merkityksen: jotka eivät sisälly meihin, ovat heitä. Määrällisesti eniten me puhe kohdistui perheeseen, kurdeihin ja kavereihin. Vähemmälle maininnalle jäivät toiset maahanmuuttajat, koulukaverit sekä oma uskonto ja sukupuoli.

Näihin jälkimmäisiin kohdistuu myös he-puhetta. Nuorten elämänpiirissä täysin ulkopuoleisia tuntuvat olevan sellaiset suomalaiset, jotka ovat koulumaailman ja viranomaisverkoston ulkopuolella.

Shamangul: "Me niinku aina mennään vierailulle niitten luokse tutustuun niihin. Esim nyt on tullu pari uutta perhettä. Ne on niinku samanmaalaisia niinku me. Nii, me oltiin, lauantaina oltiin niillä. Sit siellä oli kivaa, sit me tutustuttiin niihin. Meillä oli tosi hauskaa."

US: "Sehän on tosi hyvä sillei niinku, koska ne jotka on sillei tullu nii, täällä on kaikkia sellaisia uusia asioita."

Shamangul: "Mut esmes, just niinku niitten kans piti olla erilainen, ku ne oli uusia. Ei saa niinku olla. Et siinä oli niinku erilaista."

US: "Onks se erilaisena oleminen ihan niinku vaatteita ja?"

Shamangul: "Ei, ei se oo vaatteita. Kyllä on siis tavallaan vaatteitaki. Siis vaikka jos koulussa ois niinku sellane hame, nii sitte yleensä semmoset mummot ja papat, nii ne ei oikein tykkää. Kerran mulla oli semmonen hame, nii se ninku sano mun äitille se nainen, että miten toi sun tyttös voi laittaa tommosen hameen. Siis kyllä yleensä laitan sillai. Mut luonne pitää olla ihan erilainen, mut mitenkään niinku vaatteisiin tai sillei."

Nuoret tekevät eroa ns. uusiin eli sellaisiin kurdeihin, jotka ovat vasta vähän aikaa asuneet Suomessa. Nämä tuovat mukanaan perinteisempiä näkökantoja ja pukeutumistapoja. Suomessa kasvaneille nuorille ero omaksutun pukeutumisen ja käyttäytymisen välillä sekä "vastatulleiden" asenteiden välillä voi vaikuttaa radikaalilta. Ensimmäinen, ja ehkä myös helpoin tapa, voi olla se, että pyritään vaikuttamaan nuorten tyttöjen vaatetukseen. Useat tytöt kertoivat, että yhteisön naiset pyrkivät vaikuttamaan heidän pukeutumiseensa.

Chiman: "Se [opettaja US] kulki siellä vaan joku keppi kädessä ja pelotti siellä. Ja sit se haukku. Meiän äitille oli hirveesti haukkunu: "Sulla on sellanen tytär ja se on semmonen, ja se istuu huonosti ja istuu ku poika. Ku ei voi niinku istua ees näin, vaan piti istua sillei, näin ku jossain Iranissa istutaan ja sillei. Ei siellä niinku jaksanu olla."

Kohtaus oman äidinkielentunnilta kertoo kahdessa eri kulttuurissa vaikuttavien erilaisten oppimiskäsitysten kohtaamisista. Suomalaisen koulumaailman egalitaariseen dialogiin perustuva opetusmalli tulee maahanmuuttajanuorille tutuksi koulun arjessa. Oman kulttuurin aikuiset puolestaan edustavat autoritaarisempaa vanhemman sukupolven näkemystä siitä, kuinka koulussa pukeudutaan ja istutaan. Näissä kohtaamisissa kuitenkin sukupolvien kuilut tavallaan tuplaantuivat, sillä niissä kohtaavat sekä kaksi kulttuuria että kaksi sukupolvea.

TAULUKKO 7. Sukupolvittaiset näkemykset

	Suomalaiset nuoret	Suomalaiset aikuiset⁹
Kurdinuoret	Rinnakkaisia kohtaamisia kouluissa, seurauksena ystävyyttä ja konflikteja.	Kurdinuoret vaikuttavat kohteliaimmilta ja osoittivat kunnioitusta aikuisia kohtaan. Vähän muita kuin viranomaiskontakteja
Kurdivanhemmat	Suomalaiset nuoret omaksuneet vapaammat tavat	Vähän kontakteja

Eri sukupolvien välillä on eroja. Suomalaisten nuoremman ja vanhemman sukupolven välillä selkein ero on siinä, että vanhemmalla sukupolvella ei ole kovinkaan paljoa kontakteja maahanmuuttajiin. Tästä syystä suhtautuminen on varovaisen ennakkoluuloinen. Suomalaiset nuoret puolestaan käyvät koulunsa ja suorittavat opintonsa samassa tilassa maahanmuuttajien kanssa. Koulu on sinänsä mitä luonnollisin paikka kohdata toisia ryhmiä. Rinnakkainen yhteiselo ei välttämättä tuota kohtaamisia, sillä maahanmuuttajien ja valtaväestön nuoret saattavat käydä yläasteensa puhumatta keskenään. Nuorten koulu- ja kulttuuri saattaa rakentua etäisyyden ylläpidolle (Keskisalo 2004). Näistä ryhmistä kurdivanhemmat ovat kokeneet suurimman muutoksen elämässään. He ovat kasvaneet aikuisiksi Lähi-idän kulttuurissa, josta ovat muuttaneet täysin erilaiseen maahan ja elämäntapaan. Aikuisiän kielenoppimisvaikeudet ja työnsaantihankaluudet estävät heitä saavuttamasta suomalaiselle aikuisväestölle tyypillisiä vertaiskontaktipintoja.

4.6.3 Paikantuminen

Shamangul: ”Kyllä siis tällaset isä ja ne sano, et me käydään ainakin siellä [Irakin kurdialueella US]. Se on kiva niinku et vihdoin meilläkin kurdeilla on valtio, et ku lip-puki näkyy sit jossain. Kyllähän se, kyl mä oon niinku sillai periaatteessa ihan iloinen, et meillä on ninku oma valtio. Ku nyt ei oo omaa valtioo, nii sillai periaatteessa mä oon kurdilainen, mulla ei oo omaa valtioo. Olishan se sillai ihan kiva saada sillai oma valtio. Ja varmaan kaikkien mielestä olis jos niinku sillai.”

Paikantumisella tiettyyn paikkaan voidaan tarkoittaa tuon paikan pitämistä kotina, tai siihen liitettyjä kodinomaisia tuntemuksia. Silloin, kun kulttuuri ja paikka liitetään yhteen, on usein kyse tietyn paikan asettamisesta jonkinlaiseksi kulttuurisen alkuperän lähteeksi.

⁹ Tässä kohdassa käytetty ilmoitetun aineiston ulkopuolisia lähteitä. Näkemykset koottu opettajien, sosiaalityöntekijöiden sekä Jyväskylän Ulkomaalaistoimiston (Nyk. Maahanmuuttajapalvelut) työntekijöiden kanssa käytyjen keskustelujen pohjalta. Katso myös Pollari (1999, 152-162)

Shamangul esittää, että hänen mielestään olisi mukavaa, kun kurdeillakin olisi oma valtio. Tuolloin hänellä ja hänen perheellensä olisi paikka, jossa vieraila. Hän voisi myös paremmin paikantaa itsensä kurdilaiseksi, Kurdistanin kansalaiseksi. Shamangulin lainauksesta voi lukea kahtaalle paikantumista. Samalla, kun hän sitoo oman ja perheensä alkuperän Kurdistaniin, hän ilmoittaa myös, ettei paikka sinänsä ole hänen kotiutumisen kohde. Hän ainoastaan aikoo vieraila siellä. Shanmangul kertoo paikantumisestaan konkreettisen Suomeen paikantumisen näkökulmasta.

Nuoret paikantavat itseään kahden kotimaan ja kulttuurin välille. Näillä kotimailla on erilaiset funktiot ja merkitykset nuorten elämässä. Suomi on se paikka, johon he ovat ainakin jollakin tasolla asettuneet asumaan ja jossa usein myös heidän lähimmät sukulaisensa asuvat. Täällä he ovat myös viettäneet, osa lapsuutensa, mutta kaikki ainakin varhaisnuoruutensa. Heidän tulevaisuudensuunnitelmansa eivät ole vielä kypsyneitä, tai ainakaan niistä ei vielä kerrota vieraalle haastattelijalle. Se toinen kotimaa voi olla joko myytinen Kurdistan tai konkreettisempi Irakin kurdialue tai ne Iranin kurdialueet, joista vanhemmat ovat muuttaneet. Tämä kotimaa on tullut tutuksi televisiosta ja videoilta, mutta ei kenellekään omakohtaisten vierailujen vuoksi.

Paikantuminen ei ole muuttunut alkuperän kaipuuksi. Alkuperän kaipuulla ymmärrän sellaisen tilanteen, jossa yksilö kokee kotimaansa ulkopuolella asumisen eräänlaisena juuriltaan repimisenä, jolloin eheytyminen tapahtuisi ainoastaan kotimaahan palaamisen avulla. Nuoret pikemminkin rakentavat nykyisyyttä niiden aineksien varaan, joita heillä on. Nuorten paikantumisen havainnollistamiseksi voi käyttää apuna heidän vastatulleille tarjoamia neuvojaan. Vastauksista hahmottuu kuva siitä, että nuoret ovat vankasti kahden kulttuurin koodiston taitajia. Nämä noviisien neuvot voidaan jakaa kolmeen eri ryhmään: kielenoppimisneuvoihin, rasistien välttämiseen sekä välinpitämättömyyteen huomautte- luiden suhteen.

US: "Mites nyt, jos sää huomenna tapaisit sellaisen kurditytön, joka olisi tullu vaikka viikko sitten Suomeen, ja se aloittas koulun ens syksynä. Mitä neuvoja sä haluaisit antaa sille?"

Chiman: "Että kattoo suomenkielisiä ohjelmia, tai semmosia missä on, kaikenlaisia piirrettyjä. Mä ite katoin hirveesti. Ja sit puhua hirveen paljon suomee, koska se auttaa. Just se, niinku et puhuu. _ _ Mut sillon ku mä tulin Suomeen, niin heti ensimmäisellä viikolla joku niinku soitti ovikelloo. Ja me oltiin sillei, et kukakohan se niinku on. Ja sitten mää menin ovelle ja siellä oli varmaan viis tyttöö. Ja sit ne selitti siinä ja mä olin siinä joo, mitäköhän ne sitten puhuu. Kuitenkin mää menin aina niitten

kanssa ulos. Me ei puhuttu mitään, mut siinä niinku oppii hirveesti sillei ja sitä kautta määh rupesin puhumaan niitten kans. Sillei oppii, kun puhuu hirveen paljon. Kattoo teeveetä.”

Kielen oppiminen on tärkeää, jotta kommunikointi edes jollakin tasolla voisi toimia. Kielen taitaminen on neuvojien mukaan pitkälti omasta aktiivisuudesta kiinni. Katsomalla aktiivisesti televisiota ja puhumalla heikollakin taidolla voi kehittyä nopeasti kielen taitajaksi. Tähän kielineuvoon liittyi usein myös kehoitus käydä aktiivisesti koulua ja ottaa kaikki mahdollinen hyöty irti siitä. Tämän kaltaisia neuvoja antoivat sekä tytöt että pojat.

Jahad: ”En määh osais neuvoo sitä. Kannattaa pysyä pois niistä ihmisistä, mitkä ei hyväksy ulkomaalaisia.”

US: ”Erotaaks ne tyypit ulkonäöltä?”

Jahad: ”No, kyllä sen onneks vaatteista huomaa, et minkälaiset vaatteet sillä on, niin heti aletaan syrjimään sitä [maahanmuuttajaa US]. Siitä se lähtee sit.”

US: ”Onks täällä jotain skinejä tai vastaavia?”

Jahad: ”Ei täällä oon, mut kyllä ne yrittää olla jotai natsseja tai semmosia. Kiusaa muita, et määh en tänne ulkomaalaisia halua, menkää kotiin. Eilenkin tossa yks meiän luokkalaine kävi just tollasen maahanmuuttajan luo, et mee kotii, et määh en haluu sua tänne.”

— — —

Farhad: ”Määh sanoisin sille niinku skineistä, ja sit et suomeks et tää ei oo niinku Iran. Sit en tiää.”

US: ”Mitä sää niistä skineistä sille sanoisit?”

Farhad: Sanoisin, et kun ne tulee hakkaamaan, niin älä soita poliisille. Kuitenkaan poliisi ei auta.”

Poikien antamat neuvot painottuivat pitkälti heidän kokemaansa syrjintään ja hyväksymättömyyteen. Noviiseina Suomeen saapuvia he neuvoisivat välttämään rasisteja ja skinheadeja. Näiden neuvojen antaminen liittyy siihen sukupuolittuneeseen hyväksymättömyyteen, johon nuoret ovat törmänneet. Pojat joutuvat helpommin suoran syrjivän ja jopa rasisisenkin käyttäytymisen kohteeksi. Siinä mielessä neuvot kohtaamisten välttämisestä kuulostaa osittain mahdottomalta; noihin kohtaamisiin joutuminen ei ole nuorten oma valinta. Pojat antavat neuvoja siinä mielessä, että näiltä kohtaamisilta ei ole mahdollista välttyä. Rasismien kohteeksi joutuminen on riippuvaista siitä henkilöstä, joka toiminnan kohteen valitsee. Ja tuo valinta voi tapahtua ainoastaan siitä syystä, että toisella on tummempi ihonväri kuin valtaväestöllä. Pojat ovat asuneet Suomessa pitkään ja siitä huolimatta, että käyvät koulua ja omaavat suomalaisia ystäviä, he eivät paikannu tänne täysin. Näiden neuvojen myötä voi yrittää paikantaa poikien paikaksi jonkinlaisen kuulumattomuuden ja toiseuden tilan.

Nashmil: "Nii, et mitä neuvoja mäa antaisin sillei? Jos se pyytää jotain neuvoja, nii ehkä mäa vois in antaa, mut en mäa. Siis en mäa voi mennä sanoo sille, et mee ottaa sun tai sillei. Tai että mee ottaa sun huivis pois, ku se vaa on niin tyhmää. Se päättää ite sen omasta elämästä. Jos sillä on sillai joku kysymys tai sillai."

Nistiman: "Et ois ihan oma itsensä ja ei välittäis muiden mielipiteistä mitä ne sanois."

US: "Onks sulle tullu sitten sellasia, et jotku sanoo jotain tollasta?"

Nistiman: "Ei."

Shamangul: "...Mää varmaan sanoisin, et oo semmonen ku oot. Et ei oo, ei muuta itteensä sillei kauheen sillei. Että sää sillai oot oma ittes tai tavallaan niinku, et välitä vaikka ne sanoo jotain jollekin ja tämmöstä."

Tyttöjen antamat neuvot liittyvät heidän kokemaansa ulkopuolelta tulevaan ulkopuoliseen määrittelyyn, joka koskee heidän kehoaan sekä pukeutumistaan. Kun vastatulleiden tyttöjen huivit erottavat nämä koulumiljööstä, tekisi mieli neuvoa noviisia riisumaan huivinsa. Tähän Nashmil ei kuitenkaan tohdi ryhtyä, vaan vetoaa siihen, että jokainen kuitenkin loppujen lopuksi päättää itse omasta elämästään. Sekä Nistimanin että Shamangulin puheista voi lukea samantyyppisiä asioita. Tytöt kehottavat toisia tyttöjä olemaan juuri sellaisia kuin ovat, ja olemaan välittämättä kenenkään ulkopuolisen sanomisista. Tytöt olettavat, että toisiin tyttöihin tulee kohdistumaan erilaisia muutosvaatimuksia. Kumpikaan heistä ei halua myöntää, että olisivat itse olleet joskus vastaavanlaisen huomauttelun kohteena.

5. PÄÄTELMIÄ

”Ajatus diasporasta haastaa sen tavan, jolla paikka on tavallisesti sisällytetty kertomukseen kulttuurista ja identiteetistä, koska kuvitteellisella tasolla siihen kuuluu useita erilaisia paikkoja. _ _ _ Diasporan näkökulmasta identiteetillä on monia kuvitteellisia ”koteja” (ja se on siksi vailla yhtä alkuperäistä kotimaata); siihen kuuluu monenlaisia tapoja ”olla kotona”, sillä tästä näkökulmasta yksilöt eivät ole sidottuja yhteen ainoaan tienooseen, vaan he kykenevät käyttämään hyödykseen useita erilaisia merkityskarttoja ja sijoittamaan itsensä samanaikaisesti useaan kuvitteelliseen paikkaan.” (Hall 2003, 122)

Tämän pro gradu -tutkielman tarkoituksena oli tarkastella kurdinuorten elämää ja identiteetin rakentumista diasporassa. Tutkielman avulla on haluttu kartoittaa diasporan ulottuvuuksia nuorten elämässä. Tutkielmassa haluttiin lisäksi selvittää kahden ääripäätä edustavan diaspora-käsityksen todentumista kohdejoukossa. Tämän vertailunomaisuuden avulla haluttiin muodostaa laajempi tarkastelukulma diasporaan. Tutkielmalla onnistuttiin vastaamaan aineistolle esitettyihin tutkimuskysymyksiin.

Tutkielman kohderyhmän nuoret olivat haastatteluiden aikaan 13–17-vuotiaita, ja olivat kaikki peruskoulun 7.–9. luokalla. Suomessa he olivat asuneet 4–10 vuotta, keskimäärin kuitenkin hieman yli seitsemän vuotta. Tutkielmassa käytettiin apuna myös varsinaisen aineiston ohessa tehtyjä isien ja kulttuuritulkkien haastatteluita. Nämä syvensivät nuorten antamaa kuvaa varsinkin tiettyihin kulttuuriseen jatkuvuuteen liittyvin osin.

Nuorten diasporan kartoittamisessa tutkielmassa lähdettiin liikkeelle William Safranin (1990) luomien tiukkojen diasporan ehtojen suoman kehysten turvin. Nuorten diasporaa tarkasteltiin käymällä jokainen ehto läpi. Tällöin oli havaittavissa, ettei nuorten diaspora taivu Safranin ehtoihin siinä muodossa kuin Safran itse on tarkoittanut, vaan laajenee niiden yli ja ohitse. Safranin ehtoja voikin pitää tämän tutkielman analyttisenä työkaluna sekä kehikkona, johon nuorten puheet ja kokemukset rakentavat sisältöä.

Ensimmäisen tutkimuskysymyksen avulla haluttiin selvittää diasporan ulottuvuuksia ja vaikutuksia nuorten elämässä. Nuorten perheet ja suvut elävät hajaannuksessa levittäytyneenä ympäri maailmaa. Siksi kontaktit kaukasiin sukulaisiin jäävät usein ainoastaan vanhempien vastuulle, jolloin sukulaiset jäävät nuorille myös vieraisiksi. Diasporassa elävillä nuorille sukulaiset välittyvät valokuvista ja puhelimitse, kun taas arjen verkosto raken-

tuu asuinmaan kontekstin varaan. Diasporan hajaannus on kurdien kohdalla sekä maantieteellistä, kielellistä, poliittista että uskonnollista. Tällainen jako ja puhuminen siitä pitää kuitenkin tausta-ajatuksena kuvitelman jonkinlaisesta yhtenäisestä kurdikansasta, jollaista ei kuitenkaan ole voitu todistaa tällaisessa primordialistisessa muodossa olleen.

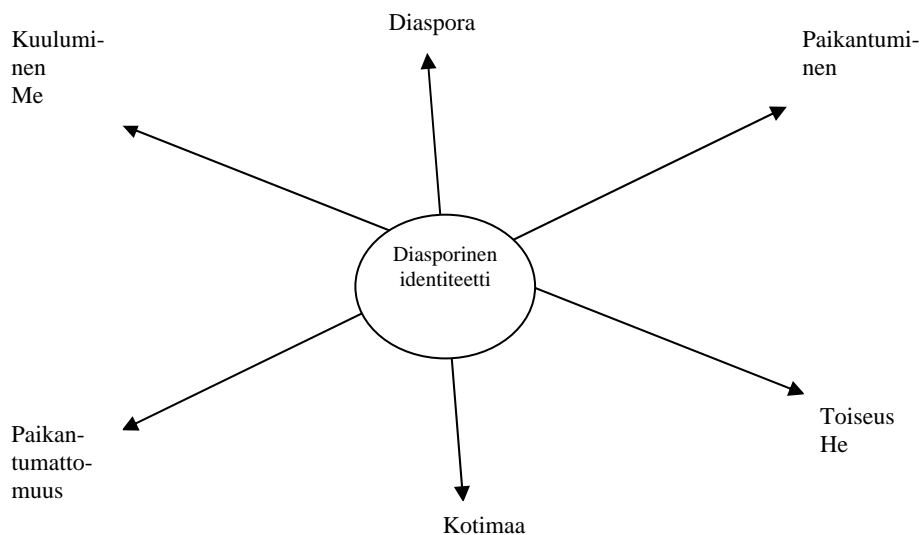
Nuorten elämässä vaikuttaa eräänlainen diasporinen tietoisuus, joka sisältää heidän muistikuvansa ajalta ennen Suomeen tuloa, ja ulottuu heidän tapaansa hahmottaa ja veyntää kotimaa-käsitettä ulottumaan myyttisestä Kurdistanista Suomeen. Kotimaan tarkastelu fyysisen, sosiaalisen ja mentaalisen ulottuvuuden (Gordon 2002, 28) kautta avaa pääsyn niihin moniin paikantumisiin, joita nuorilla eri konteksteissa on. Nuorille ei myöskään ole mitenkään itsestään selvää, millä tavalla, minne ja miten he palaisivat. Toisaalta nuoret eivät halua paluuta siinä samassa mielessä kuin vanhempansa, sillä heille riittäisi pelkkä vierailu. Kotimaiden ja paluiden moninaisuus kuvaa sitä luovaa tapaa, jolla diasporassa elävät muodostavat ja kokoavat erilaisista palasista hybridejä kokonaisuuksia.

Nuorten arjessa vaikuttavat merkittävästi suhteet valtaväestöön. Näihin suhteisiin sisältyy erilaisia valta-asetelmia, joiden myötä nuoret tuntevat, etteivät he ole täysin hyväksytyjä. Hyväksymättömyyden tunteen synnylle ei ole nuorten parissa yhtä ainoaa tapaa. Yhteistä kaikkien kokemuksille on kuitenkin se, että kyseessä on aina joku ulkopuolinen määrittelijä. Tuo määrittelijä voi olla kuka tahansa ”suomalaisuuden tilan” omaava, joka käyttää olettamaansa valtaa määritelläkseen ne, ketkä hän haluaa omaan ”suomalaisuuden tilaan” laskea. Hyväksymättömyys jakaantuu sukupuolisesti mutta myös maantieteellisesti, sillä hyväksymättömyys voi kummuta myös oman etnisen yhteisön piiristä.

Toisen tutkimuskysymyksen avulla haluttiin tarkastella diasporista identiteettiä ja sen rakentumista. Nuorten puheista muodostuvasta kuvasta tulee esiin piirteitä, jotka vastaavat Avtar Brahinin (1996) kuvaamaa diasporista tilaa. Nuoret sijoittuvat sekä valtayhteisössä että etnisessä yhteisössä ”meidän” ja ”heidän” väliin. Nuorten arki sijaitsee fyysisesti täällä Suomessa, mutta valtaväestö saattaa paikantaa heidät toisaalle. Heidän eronsa ja samuutensa sijoittuu myös kahden ääripään välille: he ovat täällä, mutteivät täältä ja sieltä, mutteivät siellä. Myös heidän kotimaansa ja asuinmaansa suhde on yhtä moninainen. Tuota nuorten diasporista tilaa voisi kutsua myös Homi T. Bhabhan esittämäksi kulttuuriseksi välimaastoksi. Nuoret paikantavat itsensä selkeästi suomalaisen ja kurdilaisen kult-

tuurin välimaastoon. He tuntevat molempien kulttuurien koodistot ja osaavat siten toimia kummassakin kulttuurissa odotetulla tavalla.

Etnisyyden primordialistisen tulkinnan mukaan nämä nuoret ovat juuriltaan revittyjä, jolloin ainoa heidät eheyttävä toimenpide olisi palaaminen kotimaahan. Kun etnisyys irroteetaan tiukasta sitoutumisesta paikkaan, kuten Hall (2003) ehdottaa, on mahdollista nähdä ne ulottuvuudet, joita kulttuurisessa välimaastossa eläminen tuottaa. Silloin on mahdollista tarkastella nuorten tilannetta juurettomuuden sijaan kahdenlaisen ”tuuplakulttuurin” taitamisena. Nuorten paikantuminen kulttuuriseen välimaastoon tuli esille tilanteissa, joissa he toimivat eräänlaisina kulttuurin välittäjinä. Noita tilanteita olivat esimerkiksi toimiminen kulttuuritulkkeina omille vanhemmille, tai asettuminen neuvojan asemaan äskettäin Suomeen tulleelle kurdinuorelle.



KUVIO 2. Nuorten diasporisen identiteetin rakentuminen (muotoiltu Brah 1996, 208 – 210 mukaan).

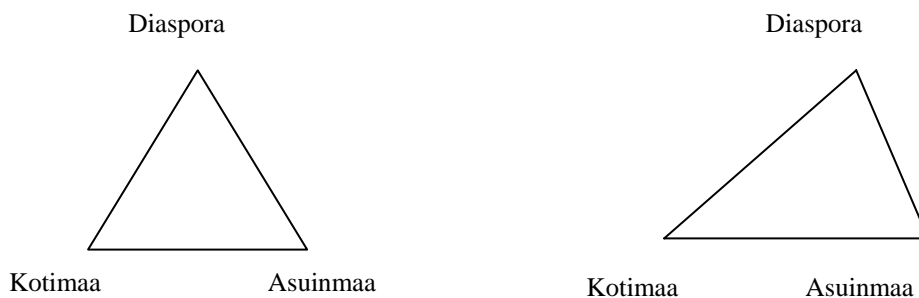
Diasporisen identiteetin rakentuminen syntyi samojen suorien ääripäiden varaan kuin itse diasporinen tilakin. Tietäessämme identiteetin olevan vastaus kysymykseen ”Kuka minä olen?”, voimme alkaa muodostaa kuvaa identiteetistä. Identiteetin muodostumisessa käytetään avuksi sellaisia ryhmiä, joihin yksilö tuntee samaistuvansa. Tuolloin apuna ovat myös erot, sillä puhuttaessa ”meistä” määritellään samalla ”heidät”, jotka eivät kuulu ”meihin”. (Hall 1999, 2003.) Nuorten identiteetin rakentumisessa olivat oleellisesti mukana perheet, ystävät ja oma etninen yhteisö. Näistä ryhmistä nuoret muodostivat me-

ryhmän, kun nuorten me-puheita tarkasteltiin. Samoihin ryhmiin he kuitenkin liittivät myös he-ryhmään liittyviä puheita. Vaikka perhe oli nuorille erittäin tärkeä, ei samaistuminen perheen vaateisiin ollut välttämättä tiivistä. Ristiriitatilanteissa nuoret saattavat samaistua omaan sukupolveensa pikemmin kuin vanhempiinsa. Bergerin ja Luckmanin (1994, 147–166) sekundaarisosialisaation käsitteen avulla nuorten tilanne on ymmärrettävissä siten, että he ovat omaksuneet suomalaisuusroolissa vaadittavat tiedot ja taidot, joista heidän vanhempansa ovat jääneet paitsi. Tällainen tilanne olisi voinut tarjota kasvualustan ristiriitojen synnylle, varsinkin jos nuorten sosialisatio on vanhempien mielestä ollut liian nopeaa. Tässä tutkielmassa ei lähdetty etsimään ristiriitatilanteita, eikä niitä voinut siten myöskään aineistosta juuri havaita.

Nuoret liittivät he-puheita paitsi vanhempiin myös ystäviin sekä omaan etniseen yhteisönsä. Oma etninen yhteisö halusi kontrolloida nuoria. Tämä voi osittain johtua ryhmän heterogeenisyydestä, sillä varsinkin äskettäin Suomeen tulleet haluavat pitää tiukemmin kiinni vanhoista tavoista. Suhteessa omaan yhteisöön korostui kuitenkin samaistuminen omaan perheeseen, sillä nuoret olivat omien vastastrategioidensa avulla saaneet vanhemmat puolelleen. Yksinkertaisimmillaan nuorten ja yhteisön ristiriitatilanteet tulivat ilmi puuttumisena tyttöjen pukeutumiseen ja ulkonäköön.

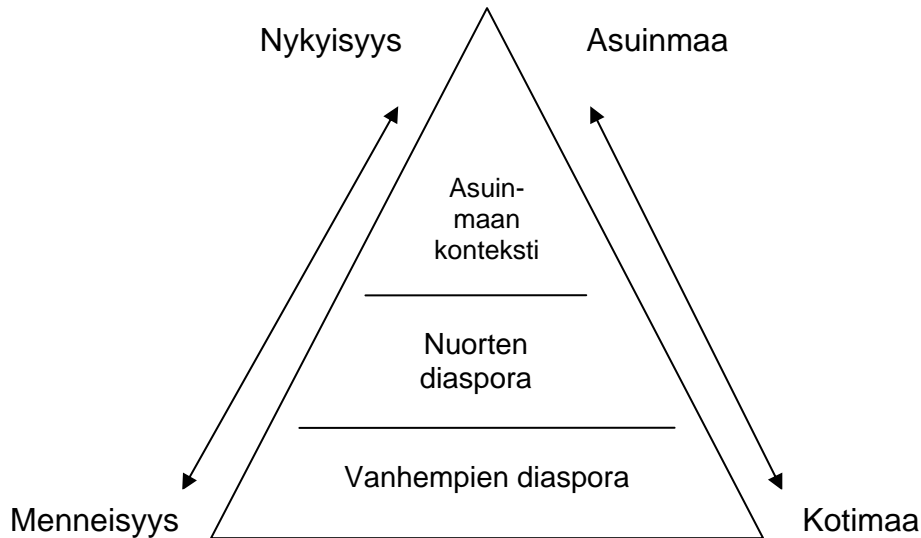
Identiteetin rakentumisessa sekä erojen ja erilaisuuden tuottamisessa käyttää Hall (1999) apuna representaation käsitettä. Nuorten puheista löytyi paljon viittauksia niihin käytäntöihin, joilla ”Toista” luodaan. Nuoriin kohdistui representaation myötä syntyneitä stereotyyppisiä käsityksiä, jotka ilmenivät etupäässä erilaisen hyväksymättömyyden muodossa. Valikoituminen syrjinnän kohteeksi ei ollut nuorten itsensä vallassa, vaan he olivat tuon suorittamisen objekteja. Valinta tapahtui usein ihonvärin tai muun vastaavan ulkonaisen merkin perusteella. Sukupuolella oli myös merkitystä siihen, kuinka nuoreen suhtaudutaan. Pojat joutuivat fyysiseen kohtaamiseen, kun tytöillä taas huomio kiinnittyi heidän ulkonäkönsä sekä olettamukseen kulttuurisen sukupuolen vaikutuksesta. Kurdipoikien ja Hautaniemen (2004) tutkimien somalipoikien välillä on havaittavissa yhtäläisyyksiä. Molemmissa ryhmissä ”nuorukaisten olemus määrittyy julkisesti ja kokemuksellisesti ihonvärin perusteella.” (Hautaniemi 2004, 115.) Tuon julkisuuden Hautaniemi näkee rakentuvan vaihtoehtoisena maskuliinisuuksena, jota toisaalta vastustetaan ja toisaalta syrjinnän kautta ylläpidetään. (Hautaniemi 2004, 114 – 115).

Kolmannen tutkimuskysymyksen avulla haluttiin selvittää kurdilaisen diasporan rakentamista ja ylläpitämistä. Kurdilaisen diasporan perusteet näyttivät rakentuvan pitkälti ns. taaksepäin katsovan diasporan varaan. Tuolloin diasporaa ylläpitävänä voimana voitiin nähdä voimakas alkuperäisen kotimaan kaipuu. Tämän tyyppinen diaspora tuli esille perheiden vanhempien puheista ja oli näiden ylläpitämää. Se perustui paitsi kotimaan kaipuulle myös omakohtaisille muistoille kotimaasta. Tämän tyyppinen diaspora vastaa Wahlbeckin tutkimuksissaan löytämiä tuloksia. Hän oli tutkinut alle kaksi vuotta sekä Suomessa että Isossa-Britanniassa asuneita kurdeja, ja todennut näiden elävän diasporassa.



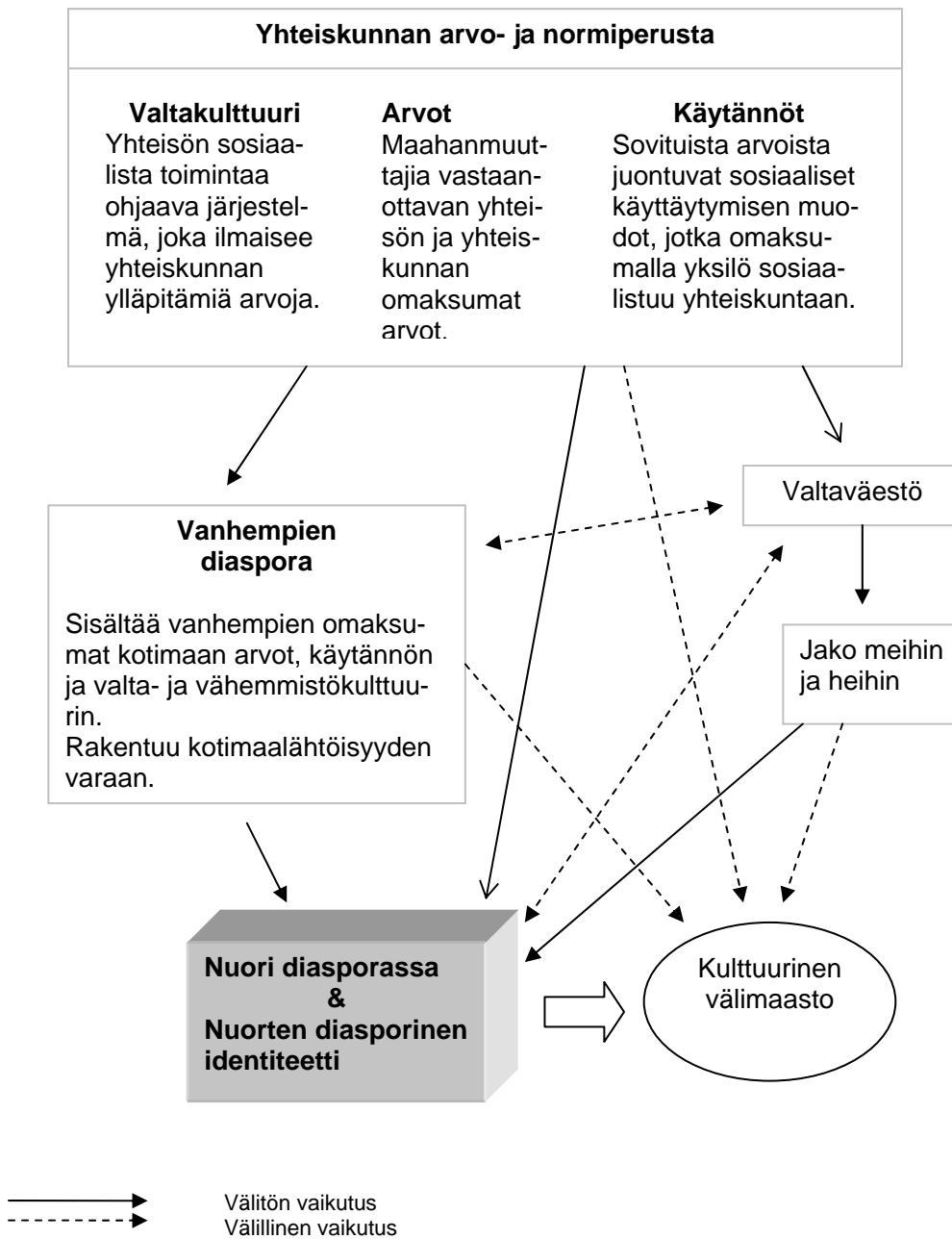
KUVIO 3. Safranilainen diaspora ja kurdinuorten diaspora

Nuorten kurdien diaspora on kuitenkin toisenlaista. Safranilainen diaspora rakentuu diasporan, kotimaan ja asuinmaan kolmikantaneuvotteluille, joita voi esittää tasakylkisen kolmion avulla. Tuolloin jokaisen kulman suhde toisiin on yhtä suuri. Nuorten diaspora rakentuu kuitenkin enemmän nykyisen asuinmaan ja nykyhetken varaan. Heille on varhaisella iällä muodostunut sekundaarisosialisaatio molempiin kulttuureihin, minkä lisäksi heidän tulevaisuudensuunnitelmansa ainakin koulutuksen perusteella suuntautuvat Suomeen tai johonkin muuhun läntisen kulttuuripiirin maahan. Kuitenkin tästä huolimatta myös nuorten diaspora rakentuu heidän vanhempiansa ylläpitämälle diasporalle. He ovat siten ainakin osittain ”ei-täällä” jäädäkseen (”not-here” to stay) (Clifford 1994, 311.) Diasporassa eläminen tuntuu antavan heille mahdollisuuden herkemmin suunnitella tulevaisuuttaan myös Suomen ulkopuolelle.



KUVIO 4. Diasporapyramidi

Kurdilainen diaspora näytti hieman muuttavan muotoaan eri sukupolvien kohdalla. Diasporan rakentuminen on vanhemmille paljon kotimaalähtoisempää kuin nuorille. Tätä on yritetty kuvata kuviossa 4. Mitä lähempänä kolmion ulkopuolisia määreitä yksilöt tuntevat olevansa, sitä voimakkaampana tuo määre vaikuttaa. Vanhemmille omakohtaiset muistot ja kokemukset kotimaasta pitävät yllä vahvaa kaipuuta. Verrattuna Wahlbeckin informantteihin ja tämän tutkielman aineiston vanhempiin voidaan havaita eroavaisuuksia paluuhaaveissa. Wahlbeckin aikuisista kaikki halusivat lähteä takaisin. Samoin halusivat tämän tutkielman aikuiset, mutta eivät ehdottomasti. He näkivät tärkeänä lasten koulutuksen ja tulevaisuuden täällä. He tuntuivat olevan tietoisia siitä, etteivät lapset ainakaan vielä edes haluaisi muuttaa takaisin. Mikäli paluumuutto edes olisi millään tasolla mahdollista. Nuorten diaspora tuntuu kuitenkin rakentuvan tiiviisti vanhempien diasporan perustalle.



KUVIO 5. Diasporan rakentuminen nuorten elämässä

Neljännän tutkimuskysymyksen myötä tarkasteltiin hieman lähempää itse diaspora-käsitettä. Diaspora-käsite sopii hyvin kuvaamaan monien maahanmuuttajanuorten kokemuksia. Diaspora-käsitteen etu Berryn akkulturaatiostrategioihin verrattuna on se, että siinä maahanmuuttaja ei ole juureton uhri, joka joutuu tempoilemaan oman ja valtakulttuurin voimasuhteiden välissä. Diaspora näkee yksilön kokonaisuutena, johon kuuluu myös hänen menneisyytensä ja kotimaa.

Diasporan käytöstä ei sinänsä ole olemassa sovittua määritelmää. Tässä tutkielmassa esiteltiin kaksi paljon lainattua ja diasporan ääripäitä kuvastavaa näkemystä. Niiden molempien yhtäaikainen hyödyntäminen on tärkeää, sillä ainakaan näiden nuorten kohdalla pelkkä safranilainen diaspora ei onnistunut täysin selittämään heidän kokemuksiaan. Safranilaisen ja hallilaisen diasporan yksi keskeisimmistä eroista on niiden suhtautuminen alkuperäiseen kotimaahan. Safranille alkuperäisen kotimaan ylläpito näyttäytyy tärkeänä, mutta hallilaisessa tavassa kotimaa korvautuu pikemmin koti-ikävällä. Hallilainen diaspora pyrkii rakentamaan diasporaa nykyisyyden perustalle. Tämä tapa sopii paremmin kuvaamaan nuoria, joiden kotimaakäsitys on kyllä venyvä, muttei sisällä juuri omakohtaisia kokemuksia muusta kuin nykyisestä kotimaasta.

Teemahaastattelu on sinänsä hyvin sopiva tämän tapaisen tutkielman tekemiseen. Siinä informantin oma ääni tulee hyvin esiin. Kuitenkin diasporan laajuuden kokoaminen yhteen haastatteluun oli vaikeaa, ja se myös vaikutti kysymysten asetteluun. Eihän nuorilta voinut kysyä, että ”Miltäs tuntuu elää diasporassa? ”, vaan asia oli muutoin saatava selville. Aihetta olisi varmasti syventänyt vielä yksi uusintahaastattelu. Toisaalta aineistoa oli kertynyt jo aiemmista haastatteluista riittävästi, joten uusintahaastattelun tekemiseen ei nähty tällä kertaa aihetta.

Tämän tutkielman avulla saatiin lisää tietoa kurdinuurista ja heidän elämästään Suomessa. Tämä ryhmä ei ole ollut kovinkaan monen tutkimuksen kohteena, joten tämä tutkielma voi pyrkiä täyttämään tuota tilaa. Diaspora-käsitteen tuominen suomalaiseen maahanmuuttokeskusteluun on tapahtunut vasta 2000-luvulla, eikä pro gradu -tutkielmia aiheesta ole juuri tehty. Näin ollen tämä tutkielma tarjoaa tietoa ainakin tuleville tutkielman tekijöille. Olisi tietenkin toivottavaa, että tutkielmaa voisivat hyödyntää myös nuorten parissa työskentelevät henkilöt. Tutkielman internet-muoto antaa mahdollisuuden tutustumiseen myös muiden kaupunkien opiskelijoille.

Maahanmuuttajanuorten diasporaa sivuavien tutkimusten valossa voi tämän tutkielman sanoa päätyneen vastaavanlaisiin tuloksiin. Tutkielman laajemman yleistettävyyden kanssa tulee kuitenkin olla varovainen. Tutkielmaan haastateltujen nuorten määrä on melko pieni, ei kuitenkaan ole syytä epäillä tutkimustulosten muuttuvan laajemmalla joukolla. Siksi voidaan vahvasti olettaa, että tutkielman tulokset ovat yleisiltä osin yleistettä-

vissä myös laajempaan ryhmään. Tuloksista löytyy yhteneväisyyksiä sekä muihin kurdinuoriin että jopa muihin maahanmuuttajanuoriin.

Tutkielman tekeminen on herättänyt runsaasti erilaisia jatkotutkimushaasteita. Ensinnäkin voisi tarkastella diasporan omakohtaisia kokemuksia, jolloin kunkin informantin kanssa tehtäisiin useita haastatteluita ja hyödynnettäisiin mahdollisesti päiväkirjoja tai kirjoitelmia. Tarkoituksena ei olisi mitata diasporan laatua, vaan tutkia sitä, kuinka yksilö sen kokee. Tuolloin voisi myös verrata sitä, kuinka paljon diasporakertomusten ja karjalaisten evakko-kertomusten välillä löytyy yhteneväisyyttä. Toisaalta maahanmuuttajanuoret itsessään ovat mielenkiintoinen tutkimuskohde. Mielenkiintoista voisi olla tarkastella diasporan esiintymistä esimerkiksi Jyväskylässä ja pääkaupunkiseudulla. Tuolloin kiinnostuksen kohteena olisi myös se, miten laajempi maahanmuuttajayhteisö vaikuttaa nuorten elämään. Onko suurempaan maahanmuuttajajoukkoon helppo sulautua ilman, että on tekemisissä esimerkiksi suomalaisten luokkatovereidensa kanssa? Kolmantena mielenkiintoisena ovat sukupolvittaiset vaihtelut diasporan kokemuksissa, mitkä eivät tulleet riittävästi esille aineistossa. Tällaiseen tutkimukseen voisi liittää myös pitkittäistutkimuksen piirteitä, jolloin voisi havainnoida myös diasporan muuttumista suhteessa Suomessa asumisen pituuteen. Neljäs näkökulma nuorten diasporaan voisi olla tarkastella sen suhdetta alakulttuuriin. Voisiko diaspora olla yksi alakulttuurin muoto? Entä synnyttääkö diasporassa eläminen nuorten alakulttuurisoitumisen? Millainen ylipäätään on maahanmuuttajanuorten alakulttuuri?

Lähteet

- AAA Code of Ethics (1998) Code of Ethics of American Anthropological Association [viitattu 15.11.2003] Saatavilla www -muodossa: <URL: <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm>>
- Aalberg, Veikko (1991) Nuoruus psykoanalyysissa. Teoksessa: Hoikkala, Tommi (toim.) *Törmäävät tulkinnat*. Helsinki: Gaudeamus, 233 - 237.
- Abdulla, Zahra (2001) Inhimillinen tekijä. 9.1.2001. TV2. Toimittaja Helena Itkonen.
- Abu-Hanna, Umayya (2000): Entinen etninen. *Naistutkimus* (4), 46 - 51.
- Adamson, Fiona B. (2002) Mobilizing for the transformation of home: politized identities and transnational practices. Teoksessa Al-Ali, Nadjé & Koser, Khalid (eds.) *New Approaches to Migration? Transnational communities and transformation of home*. Routledge, 155 - 168
- Ahmed, Leila (1992) *Women and gender in islam*. New Haven: Yale University Press.
- Airaksinen, Jaana & Ripatti, Tuula (toim.) (1999) *Rotunaisia ja feminismejä*. Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia. Tampere: Vastapaino.
- Aittola, Tapio (2004) Puhe aiheesta: Koulun uudet pedagogiset tavoitteet ja käytännöt: nuorisotyö pedagogisena yhteistyökumppanina. Nuorisotyö koulussa -seminaari 24.3.2004 Jyväskylässä.
- Al-Ali, Nadjé & Koser, Khalid (eds.) (2002) *New Approaches to Migration? Transnational communities and the transformation of home*. Routledge.
- Al-Ali, Nadjé & Koser, Khalid (2002) Transnationalism, international migration and home. Teoksessa Al-Ali, Nadjé & Koser, Khalid (eds.) *New Approaches to Migration? Transnational communities and the transformation of home*. Routledge, 1 - 14.

Alasuutari, Pertti (1994) Laadullinen tutkimus. Tampere: Vastapaino.

Alitolppa-Niitamo, Anne (2002) The Generation in-between: Somali youth and schooling in Metropolitan Helsinki. *Intercultural Education* 13 (3), 275 - 290.

Alitolppa-Niitamo, Anne (2003) Liminaalista jäsenyyteen? Somalinkielisten nuorten siirtymien haasteita. Teoksessa: Harinen, Päivi (toim.) *Kamppailuja jäsenyyksistä: Etnisyys, kulttuuri ja kansalaisuus nuorten arjessa*. Nuorisotutkimusverkosto, julkaisuja 38, 17 - 32.

Allahwerdi, Helena & Hallenberg, Helena (toim.) (1992) *Islamin porteilla*. Rauma: Kirjayhtymä.

Amber, Sara (1993) *Designing samples*. Gilbert, Nigel (ed.) *Researching social life*, Sage Publications, Melksham: The Cromwell Press, 68 - 92.

Anderson, Benedict (1983) *Imagined communities*. Verso. New York: Courier Companies.

Anthias, Floya (1998) Evaluating "diaspora": beyond ethnicity? *Sociology* 32 (3), 557 - 580.

Aro, Laura (1996) *Minä kylässä*. Helsinki: SKS.

Bhabha, Homi K. (1996) *Cultures In-Between*. Teoksessa Hall, Stuart & du Gay, Paul (toim.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 53 - 60.

Barth, Fredrik (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*. Universitetsforlaget, Bergen, Georg Allen & Unwin, London.

Bauman, Zygmunt (1997) *Sosiologinen ajattelu*. Tampere: Vastapaino.

Beck, Ulrich (1999) *Mitä globalisaatio on?* Tampere: Vastapaino.

- Berger, Peter L. & Luckman, Thomas (1994) *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Helsinki: Gaudeamus.
- Berry, John W. (1997) Immigration, Acculturation and Adaptation. *Applied Psychology, An International Review*, 46 (1), 5 - 58.
- Bourdieu, Pierre (1985) *Sosiologian kysymyksiä*. Tampere: Vastapaino.
- Brah, Avtar (1996) *Cartographies of diaspora: contesting identities*. Routledge.
- van Bruinessen, Martin (1992) Kurdish society, ethnicity, nationalism and refugee problems. Teoksessa: Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (eds.) *The Kurds*. Guildford and King's Lynn: Routledge, 33 - 67.
- Ciwan (2003) *Olen maanpaossa*. Teoksessa: Harju, Anu (toim.) *Palasina maailmalla; turvapaikanhakijoiden kirjoituksia* Helsinki: Like, 91.
- Clifford, James (1994) *Diasporas*. *Cultural Anthropology* 9 (3), 302 - 338.
- Cohen, Robin (1997) *Global diasporas: an introduction*. Cornwall: T. J. International.
- Dahlgren, Susanne (2002) *Antropologisia lähestymistapoja huntuun*. *Suomen antropologi* 27 (2)
- Deniz, Fuat & Perdikaris, Antonios (2000) *Ett liv mellan två världar. En studie om hur assyriska ungdomar som generationens invandrare i Sverige upplever och hanterar sin livsituation*. Örebro universitetet: Forum för migration och kultur.
- Ekholm, Elina (1994) *Syrjäytyä vai selviytyä – pakolaisten elämää Suomessa*. Sosiaali- ja terveysministeriön julkaisuja 1994:9. Helsinki: Painatuskeskus Oy.
- EIRamly, Ranya (2002) *Auringon asema*. Helsinki: Otava.

- Eltahawy, Mona (2003) Helsingin Sanomat 9.11.2003. "Huivi ei tee naisesta muslimia"..
- Erilaisuuksien Suomi (2001) Raportti suomalaisten asenteista 2001. Elinkeinoelämän valtuuskunta. Helsinki: Yliopistopaino.
- Faist, Thomas (2000) The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces. Guildford and King's Lynn: Oxford University Press.
- Fossi, Ritva (2002) Luentomuistiinpanot 23.9.2002. Kulttuurienvälinen opetus. Jyväskylän yliopisto, avoin yliopisto.
- Gilbert, Nigel (ed.) (1993) Researching social life, Sage Publications, Melksham: The Cromwell Press.
- Gordon, Tuula (2002) Kansallisuuden fyysiset, sosiaaliset ja mentaaliset rajat. Teoksessa: Komulainen, Katri (toim.) Sukupuolitetut rajat. Psykologian tutkimuksia, Joensuu yliopisto, yhteiskuntatieteiden laitos, 15 - 37.
- Granfelt, Riitta (1998) Kertomuksia naisten kodittomuudesta. Helsinki: SKS.
- Hakala, Johanna (2000) Diasporaa kartoittamassa Avtar Brahmin haastattelu. Kosmopolis 30 (1), 73 - 84.
- Hakola, Päivi (1996) Kun sukupuoli on terveysriski. Sosiaali- ja terveysministeriön monisteita 1996:19. Helsinki.
- Hall, Stuart (1999) Identiteetti. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart (1992) Kulttuurin ja politiikan murroksia. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart (2003) Kulttuuri, paikka ja identiteetti. Teoksessa: Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.) Erilaisuus. Tampere: Vastapaino, 85 - 128.

- Hall, Stuart & du Gay, Paul (toim.) (1996) Questions of Cultural Identity. London: Sage Publications.
- Harinen, Päivi (toim) (2003) Kamppailuja jäsenyyksistä. Etnisyys, kultturi ja kansalaisuus nuorten arjessa. Helsinki: Nuorisotutkimusseura.
- Harju, Anu (toim.) (2003) Palasina maailmalla; turvapaikanhakijoiden kirjoituksia Helsinki: Like.
- Hautaniemi, Petri (2001) Ihonväri ja syrjintä nuorten somalimiesten arjessa. Teoksessa Puuronen, Anne & Välimaa, Raili (toim.) Nuori ruumis. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 23. Tampere: Gaudeamus, 153 - 169.
- Hautaniemi, Petri (2004) Pojat! Somalipoikien kiistanalainen nuoruus Suomessa. Nuorisotutkimusverkosto. Nuorisotutkimusseura, julkaisuja 41.
- Hautaniemi, Petri (1997) Pääkaupunkiseudun nuorten somalialaispoikien aikuistuminen kahden kulttuurin välissä. Nuorisotutkimus 15 (4), 16 - 24.
- Helsingin Sanomat: "EU:lla edessään 70 miljoonan muslimin kokoinen kysymys". 16.5.2004.
- Helsingin Sanomat: "Suomen irakilaiset kyselevät jo paluusta kotiin". 23.8.2003.
- Helsingin Sanomien kuukausiliite (2002) "Viides kesä suomalaisena". Marraskuu 2002.
- Hirsjärvi, Sirkka & Remes, Pirkko (2001) Tutkimushaastattelu. Helsinki: Yliopistopaino.
- Hoikkala, Tommi (1993) Katoaako kasvatus, himmeneekö aikuisuus. Jyväskylä. Gaudeamus.
- Hoikkala, Tommi (toim.) 1991. Törmäävät tulkinnat. Helsinki: Gaudeamus.

- Huttunen, Laura (2002) *Kotona, maanpaossa, matkalla. Kodin merkitykset maahanmuuttajien omaelämänkerroissa*. Helsinki: SKS.
- Huttunen, Laura (2001) Kurdit Suomessa ja muualla: Diasporan käsite avaimena pakolaisuuden ymmärtämiseen. *Sosiologia* 38 (2), 138 - 140.
- Huttunen, Laura (1997) Romanit suomalaisina ja vähemmistöidentiteettinsä rakentajina. *Nuorisotutkimus* 15 (4), 4 - 15.
- Huttunen, Laura (1994) Suomen mustalaiset ja Suomen valtio. *Kosmopolis* 24 (4), 29 - 40.
- Jasinskaja-Lahti, Inga & Liebkind, Karmela (1997) Maahanmuuttajien sopeutuminen pääkaupunkiseudulla. *Sosiaalipsykologinen näkökulma*. Helsingin kaupungin tietokeskuksen tutkimuksia 1997:9. Helsinki: Paintmedia.
- Jasinskaja-Lahti, Inga (1997) Perheen tuen merkitys venäjänkielisten maahanmuuttajanuorten etniselle identiteetille. *Nuorisotutkimus* 15 (4), 25 - 29.
- Karjalainen, Elina (1993) *Uppo-Nalle ja Kumma*. Helsinki: WSOY.
- Kaunismaa, Petri (1997) Keitä me olemme? Kollektiivisen identiteetin käsitteellisistä lähtökohdista. *Sosiologia*, 34 (3):, 220 – 230.
- Keränen, Marja (toim.) (1998) *Kansallisvaltion kielioppi*. Jyväskylä: SoPhi.
- Keränen, Marja (1998) Miksi tutkimme Suomea. Teoksessa: Keränen, Marja (toim.) *Kansallisvaltion kielioppi*. Jyväskylä: SoPhi, 5 – 16.
- Keskisuomalainen. 17.5.2003. "Al-Tashin leirillä on eletty kaksi vuosikymmentä."
- Keskisalo, Anne-Mari (2004) Puheenvuoro "Nuorisotyö koulussa" -seminaarissa 24.3. 2004.

- Kettunen, Margit (1999) Lukiota käyvien maahanmuuttajien kotoutuminen ja kontrollikäsitkset. Helsingin kaupungin opetusviraston julkaisusarja, A7. Helsinki.
- Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne (toim.) (1996) Avainsanat; 10 askelta feministiseen tutkimukseen. Tampere: Vastapaino, 159 - 178.
- Koivunen, Kristiina (2002) The invisible War in North Kurdistan. Sosiaalipolitiikan laitos, Helsinki: Yliopistopaino.
- Koivunen, Kristiina (1998) Kurdikysymyksen ratkaisu on eurooppalaisten käsissä. [viitattu 1.9.1998] Saatavilla www-muodossa: <URL: www.maailmansivu.fi/uutiset?140>
- Koivunen, Kristiina (2001) Teetä Kurdistanissa. Like-kustannus. Helsinki: Like.
- Komulainen, Katri (toim.) (2002) Sukupuolitetut rajat. Psykologian tutkimuksia, Joensuun yliopisto, yhteiskuntatieteiden laitos.
- Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (eds.) (1992) The Kurds. Guildford and King's Lynn: Routhledge.
- Kristeva, Julia (1992) Muukalaisia itsellemme. Gaudeamus.
- Kumin, Judith (2001) Sukupuoleen kohdistuva vaino valokeilassa. Pakolainen (3), 14 - 15.
- Kunnallisvaalit 2000 (2001) Tilastokeskus. Vaalit 2001:1. Helsinki.
- Kurdistan (1999) Ulkomaalaisviraston julkaisuja 1, Helsinki: Edita.
- Kureishi, Hanif (1991) Esikaupungin buddha. Juva: WSOY.
- Kylmänen, Marjo (toim.) (1994) Me ja muut. Tampere: Vastapaino.
- Leon, René (2004) Att vara son till invandrare. Invandrare och minoriteter 1, 34 - 36.

- Lepola, Outi (2000) Ulkomaalaisesta suomenmaalaiseksi. Monikulttuurisuus, kansalaisuus ja suomalaisuus 1990-luvun maahanmuuttaja poliittisessa keskustelussa. Helsinki: SKS.
- Ludwig, Klemens (1990) Vainotut kansat. Helsinki: Gaudeamus.
- Maahanmuuttajanaiset Suomessa (1997) Pakolais- ja siirtolaisasiain neuvottelukunta. Työhallinnon julkaisu 178. Helsinki: Työministeriö.
- Malkki, Liisa H. (1995): Refugees and exile: from "refugee studies" to the national order of things. Annual Review of anthropology (24), 495 - 523.
- Marjak, Nina (1998) Kiinalaisoppilaiden kotoutuminen: Helsingissä peruskoulua käyvien alkuperältään kiinalaisten oppilaiden sopeutuminen Suomeen ja suomalaiseen kouluun. Helsingin kaupungin opetusviraston julkaisusarja B16:1998. Helsinki.
- Marjeta, Maarit (1998) Kotimaassa tiedettiin kuka minä olen: selvitys maahanmuuttajien kotoutumisesta. Moniste 48/1998. Opetushallitus.
- Martikainen, Tuomo & Wass, Hanna (2001) Vaienneet äänet. Äänestäminen vuosien 1987 ja 1999 eduskuntavaaleissa. Tilastokeskus. Vaalit 2001:2.
- Matinheikki-Kokko, Kaija (toim.) (1999) Monikulttuurinen koulutus - perusteita ja kokemuksia. Helsinki: Opetushallitus.
- McElwain, Thomas (1982) Puheenvuoro kulttuurin, tutkijan ja aineiston välisestä suhteesta. Teoksessa Suojanen, Päivikki & Saressalo, Lassi (toim.) Kulttuurin kenttätutkimus. Tampereen yliopiston kansanperinteen laitos, julkaisu 9. Tampere: Tampereen yliopiston jäljennepalvelu, 345 - 350.
- Mero, Pia (1998) Al-Tashin pakolaiset: valintojen ja kotoutumisen tarkastelua asiakkaan kannalta. Työhallinnon julkaisu nro 217. Helsinki: Työministeriö.

- Minh-ha, Trinh T. (1995a) Akustinen matka. *Naistutkimus* 8, (1), 13 - 24.
- Minh-ha, Trinh T. (1995b) Maailma vieraana maana. Teoksessa Rossi, Leena-Maija (toim.) *Kuva ja vastakuvat; sukupuolen esittämisen ja katseen politiikkaa*. Helsinki: Gaudeamus, 247 - 261.
- Mohanty, Chandra Talpade (1999) Lännen silmien alla. Teoksessa: Airaksinen, Jaana & Ripatti, Tuula (toim.) *Rotunaisia ja feminismejä. Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia*. Tampere: Vastapaino, 229 - 267.
- Morley, David (2003) Kuulumisia. Teoksessa: Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.) 2003. *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino, 155 - 186.
- Muukkonen, Marita & Sakaranaho, Tuula (toim.) (2002) *Kassandra – kertomuksia suomalaisuudesta*. Helsinki: Kääntöpiiri.
- Mäkelä, Klaus (toim.) (1990) *Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Mäkelä, Klaus (1990) Kvalitatiivisen analyysin arviointiperusteet. Teoksessa: Mäkelä, Klaus (toim.) *Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta*. Helsinki: Gaudeamus, 42 - 61.
- Nadir, Soran (2004) [Viitattu 7.3.2004] Kartta ja lippu saatavilla www-muodossa: <URL:<http://www.kolumbus.fi/soran.nadir/kurdistan.html#>>
- Nerweyi, Faik (1991) *Kurdit. Sosiaali- ja terveyshallitus*. Helsinki: Valtion painatuskeskus.
- Nevakivi, Jukka (2003) Kurdit joutuivat taas myrskynsilmään. [viitattu 22.3.2003] Saatavilla www-muodossa: <URL: www.kaleva.fi/cf/extra.cfm?depa=25&j=302608>
- Nisula, Tapio; Rastas, Anna; Kangaspunta, Kristiina (1995) Perinteen puhtaus ja somali-identiteetti. *Nuorisotutkimus* 13 (2), 18 - 29.

- Oikarinen-Jabai, Helena (2002) Jälleennäkemisiä. Teoksessa: Muukkonen, Marita & Sakaranaho, Tuula (toim.) *Kassandra – kertomuksia suomalaisuudesta*. Helsinki: Kääntöpiiri, 70 - 75.
- Palomurto, Anniina (1992) Naisten ja miesten maailma. Teoksessa Allahwerdi, Helena & Hallenberg, Helena (toim.) *Islamin porteilla*. Rauma: Kirjayhtymä.
- Patton, Michael Quinn (1990) *Qualitative evaluation and research methods*. Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Pollari, Jorma (1999) Kuinka maahanmuuttajien opettaja löytää kansainvälistyvän minänsä. Teoksessa *Matinheikki-Kokko, Kaija (toim.) (1999) Monikulttuurinen koulutus - perusteita ja kokemuksia*. Helsinki: Opetushallitus.
- Puuronen, Anne & Välimaa, Raili (toim.) (2001) *Nuori ruumis*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 23. Tampere: Gaudeamus.
- Pyykkönen, Miikka (2003) Ristissä kaiken aikaa. Teoksessa: Harinen, Päivi (toim) *Kamppailuja jäsenyyksistä. Etnisyys, kultturi ja kansalaisuus nuorten arjessa*. Helsinki: Nuorisotutkimusseura, 193 - 237.
- Rastas, Anna (2002) Katseilla merkityt, silminnähten erilaiset: lasten ja nuorten kokemuksia rodullistavista katseista. *Nuorisotutkimus* 20 (3), 3 - 17.
- Raulo, Marianna (1999) ihmisiä vai IHMISIÄ – vähemmistöoikeuksien filosofiaa. Helsinki: Yliopistopaino.
- Rojola, Lea (1996) Ero. Teoksessa Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne (toim.) *Avainsanat; 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino, 159 - 178.
- Roos, J-P (1987) *Suomalainen elämä*. Helsinki: SKS.
- Rossi, Leena-Maija (toim.) (1995) *Kuva ja vastakuvat; sukupuolen esittämisen ja katseen politiikkaa*. Tampere: Gaudeamus.

- Safran, William (1990) *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*. *Diaspora* 1, (1), 83 - 99.
- Said, Edward (1985) *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd.
- Sandelin, Peter (2003) VS: Tiedustelu. Vastaanottaja: Ulla Salovaara. Lähetetty: 21.10.2003 [viitattu 21.10.2003]. Yksityinen sähköpostiviesti.
- Sintonen, Teppo (1999) *Etninen identiteetti ja narratiivisuus. Kanadan suomalaiset miehet elämänsä kertojina*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino.
- Sintonen, Teppo (2001) *Ulkosuomalainen identiteetti. Naistutkimuksen identiteetti-luentosarja*. 1.2.2001.
- Suojanen, Päivikki & Saressalo, Lassi (toim.) (1982) *Kulttuurin kenttätutkimus*. Tampereen yliopiston kansanperinteen laitos, julkaisu 9. Tampere: Tampereen yliopiston jäljennepalvelu.
- Suokonautio, Jaana (2002) *Henkilökohtainen tiedonanto*. 31.5.2002.
- Suurpää, Leena (2002) *Erilaisuuden hierarkiat: suomalaisia käsityksiä maahanmuuttajista, suvaitsevaisuudesta ja rasismista*. Nuorisotutkimusverkosto. Nuorisotutkimusseuran julkaisu 28. Helsinki: Yliopistopaino.
- Suurpää, Leena (1996) *Yksilöllistä solidaarisuutta vai sosiaalista yhteisöllisyyttä?* Teoksessa: Suurpää, Leena & Aaltojärvi, Pia (toim.) *Näin nuoret; näkökulmia nuoruuden kulttuureihin*. Helsinki: SKS, 51 - 71.
- Suvanto, Marja-Leena (1994) *Naispakolaiset – unohdettu enemmistö*. Teoksessa: Suvanto, Marja-Leena (toim.) *Nais- ja lapsipakolaiset – unohdettu enemmistö*. Suomen Pakolaisapu.

- Suvanto, Pertti (1994) Naisen paikka ja pakolaissopimus. Teoksessa: Suvanto, Marja-Leena (toim.) Nais- ja lapsipakolaiset – unohdettu enemmistö. Suomen Pakolaisapu.
- Söderling, Ismo (1999) Perheitä meiltä ja muualta: suomalaisten näkemyksiä omista ja maahanmuuttajaperheistä. Helsinki: Väestöliitto.
- Talib, Mirja-Tytti (2001) Toiseuden kohtaaminen koulussa; opettajien uskomuksia maahanmuuttajaoppilaista. Helsingin yliopiston opettajainkoulutuslaitos. Tutkimuksia 207. Helsinki: Yliopistopaino.
- Tietoja Iranin, Irakin, entisen Jugoslavian ja Somalian koulutusjärjestelmistä (2000) Opetushallituksen moniste 15/2000. [Viitattu 10.3.2004] Saatavilla www-muodossa: <URL:<http://www.edu.fi/julkaisut/mamu.pdf>>
- Tiilikainen, Marja (2003) Arjen islam. Tampere: Vastapaino.
- Tiilikainen, Marja (2000) Somalinaiset diasporassa. Naistutkimus, 13 (4), 62 - 66.
- Tiilikainen, Marja (2002) Somalinaiset ja maahanmuuton kokemukset. Teoksessa: Jaksinkaja-Lahti, Inga; Liebkind, Karmela; Vesala, Tiina (toim.) Rasismi ja syrjintä Suomessa: Maahanmuuttajien kokemuksia. Helsinki: Gaudeamus, 93 - 111.
- Tiilikainen, Marja (1999) Äidin huolet, arjen kivut; kärsimys, oireet ja strategiat Suomessa asuvien somalinaisten arjessa. Helsingin yliopiston humanistinen tiedekunta, uskon- totieteen laitos (julkaisematon lisensiaatintyö).
- Tilastokeskuksen maahanmuuttajien elinolotutkimus (2003) [viitattu 12.10.2003] Saatavilla www-muodossa: <URL: http://www.stat.fi/tk/el/tyooot_projektit_mamelo.html>
- Tilastokeskuksen väestötilitot. Saatavilla www-muodossa: www.stat.fi/tk/tp/tasku/taskus_vaesto.html#turvapaikanhakijat

- Tolonen, Tarja (2001) Nuorten kulttuurit koulussa; ääni, tila ja sukupuolten arkiset järjestykset. Nuorisotutkimusverkosto. Nuorisotutkimusseura, julkaisuja 10. Tampere: Gaudeamus.
- Uusitalo, Ritva (1991) Sosiologian nuorisokuvat. Teoksessa: Hoikkala, Tommi (toim.) Törmäävät tulkinnat. Helsinki: Gaudeamus, 247- 253.
- Wahlbeck, Östen (2002) The concept of diaspora as a analytical tool in the study of refugee communities. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28 (2), 221 - 238.
- Wahlbeck, Östen (1999a) Flyktingforskning och begreppet diaspora: att studera en transnationell social verklighet. *Sociologia* 4, 269 - 279.
- Wahlbeck, Östen (1999b) *Kurdish diasporas; a comparative study of kurdish refugee communities*. London: Macmillan Press Ltd.
- Wahlbeck, Östen (1997) *Kurdish Refugee Communities: The Diaspora in Finland and England*. The Centre for Research in Ethnic Relations and the Department of Sociology. University of Warwick.
- Vehkavaara, Mikko (1994) Orientalismikritiikki – keidas vai kangastus? Teoksessa: Kylmänen, Marjo (toim.) *Me ja muut*. Tampere: Vastapaino, 155 - 175.
- Väestörakenne 2002. (2003) Tilastokeskus, Väestö 2003:5. Helsinki.
- Young, Robert J. C (1996) *Colonial desire: Hybrity in theory, culture and race*. London: Routledge.

LIITTEET

LIITE 1: Informanttien taustatiedot

Informantin työnimi	Ikä (II:n haastattelun aikana)	Tyttö	Poika	Isä	Kulttuuri- tulkki	Muutto- vuosi
Chiman	17	X				1996
Nashmil	16	X				1995
Shamangul	14	X				1995
Nistiman	13	X				1995
Jahad	16		X			1994
Mohammad	13		X			1996
Perwiz	14		X			1996
Farhad	17		X			1999
Habib				X		1993
Azad				X		1995
Neshat				X		1996
Abdullah					X	1998
Hamid					X	1995

LIITE 2: Kirje vanhemmille haastatteluluvan saamiseksi.

Jyväskylä 3.2.2003

Hei!

Olen yhteiskuntapolitiikan opiskelija Jyväskylän yliopistosta. Teen pro gradu -tutkielmaa yläasteikäisistä kurdinuorista.

Haluaisin kysyä lapseltanne XXX:lta hänen kokemuksiaan koulusta ja kotoutumisesta Suomeen. Kukaan muu ei saa tietää, mitä olemme puhuneet. Tämä on täysin luottamuksellista.

Haluan kysyä tyttäreltänne/pojaltanne asioita, joita olette kokeneet. Näistä asioista me muut suomalaiset emme tiedä paljoakaan. Haluan tietää, miltä koulu tuntuu juuri kurdilaisesta nuoresta. Sen tietäminen on tärkeää, sillä se voi auttaa Suomea muuttamaan maahanmuuttajille paremmaksi paikaksi. Osa kysymyksistä on suunnattu myös Teille, joten voisitte olla paikalla haastattelussa. Jos joku kysymys ei ole hyvä, sen voi jättää pois.

Soitan teille perjantaina klo. 15.00 jälkeen. Silloin voimme sopia haastattelusta tarkemmin. Voisin tulla haastattelemaan teitä esimerkiksi maanantaina, tiistaina, keskiviikkona tai perjantaina klo. 15.00 jälkeen.

Terveisin

Ulla Salovaara

LIITE 3: Ensimmäisen haastattelukierroksen kysymykset.

Nuoret	Vanhemmat
<p>Kouluviihtyvyys ja vapaa-aika Oletko tyytyväinen koulumenestykseesi? Missä koulutoverisi ovat syntyneet? Tuntuuko sinusta, että koulunkäynti on sinulle vaikeampaa kuin Suomessa syntyneillä? Entä alussa? Mitä teet vapaa-aikana?</p>	<p>Oletteko tyytyväisiä lastenne koulumenestykseen ja kaverit? Mitä he tekevät vapaa-aikanaan? Oletteko tutustuneet lastenne kouluun ja koulukavereihin?</p>
<p>Eri kulttuurit koulussa Voiko koulussa olla oma itsensä? Minkälaisissa tilanteissa huomaat eron kurdilaisuuden ja suomalaisuuden välillä? Miltä sinusta tuntuu, kun vertaat itseäsi vastatulleisiin? Tunnetko itsesi ulkomaalaiseksi? Mistä luulet sen johtuvan? Käytkö kurdin tunneilla? Miten koulussa huomioidaan eri kulttuurit?</p>	<p>Mikä on mielestänne tärkein asia, jonka haluatte lapsillenne opettaa?</p>
<p>Kaksi kulttuuria Tekevätkö koulutoverisi jotain sellaista, mitä et halua/voi tehdä? Kerro miltä tuntuu hallita kahta kulttuuria?</p>	<p>Millaista on kasvattaa lapsia kahdessa kulttuurissa? Onko kurdilaisen kulttuurin säilyttäminen vaikeaa? Mikä on vuoden tärkein juhlapäivä? Onko teillä suomalaisia tuttaviam?</p>
<p>Koulutuksen merkitys Mitä koulu sinulle merkitsee? Mitä aiot tehdä yläasteen jälkeen? Mikä on unelma-ammattisi? Millaista kuvittelet elämäsi olevan kymmenen vuoden kuluttua? Missä asut, kenen kanssa, amm?</p>	<p>Mitä odotatte lastenne opiskelulta? Miten tärkeää opiskelu mielestänne on? Millaista toivotte elämän olevan kymmenen vuoden kuluttua?</p>
<p>Kurdistan Mitä muistat Kurdistanista/kotimaastasi? Halutko palata sinne joskus? Mitä Kurdistan sinulle merkitsee? Onko sinulla siellä sukulaisia? Muistatko heidät?</p>	<p>Haluatteko palata, kun se on mahdollista? Pidättekö yhteyttä sukulaisiin? Ovatko sukulaisenne turvassa?</p>

LIITE 4: Toisen haastattelukierroksen kysymykset.

ETNINEN IDENTITEETTI JA KAVERIT

- Missä maassa paras kaverisi on syntynyt?
- Miten te kavereiden kanssa puhutte eri kulttuureista? Kerro esimerkki
- Mitkä asiat tekevät suomalaisen? (mitkä ehdot täytettävä)
- Mitkä asiat tekevät kurdilaisen?
- Tuntuuko sinusta, että sinut hyväksytään kurdilaisena Suomessa?
- Kuvitellaan, että tapaat Suomeen saapuvan kurditytön/pojan, joka aloittaa syksyllä koulun. Miten neuvoisit häntä?

ETNISEN IDENTITEETIN MUOTOAUTUMINEN

- Mitkä ovat kulttuurien hyvät puolet, entä huonot?
- Yhteisön yhtenäisyys: tunnetko kaikki jyvaskyläläiset kurdit; miten usein kyläilette; miten vanhemmat pitävät yhteyttä heihin?
- Kuka on sinun sankarisi? Mikä piirre hänestä tekee sankarin?
- Kuka on antisankari? Mikä tekee hänestä sellaisen?

DIASPORA

- Minkä maan passi sinulla on?
- Miten uskonto näkyy sinun elämässäsi? Entä perheessäsi?
- Miten Irakin sota vaikuttaa sinun arkeesi?
- Uutisissa kerrotaan Pohjois-Irakin tilanteesta ja kurdien pyrkimyksestä saada oma alue. Mitä vanhempasi ovat puhuneet siitä?
- Miten sota on vaikuttanut sinun tulevaisuuden suunnitelmiisi?

LIITE 5: Kulttuuritulkeille osoitettu kirje ja kysymykset.

Hei

Kiitos vielä kerran, että saan haastatella teitä. Olen hieman epävarma muutamasta asiasta, ja siksi haluan tarkistaa ne. Oikeastaan te toimitte tässä 'kulttuuritulkkina', jolta tarkastan että olen ymmärtänyt asiat oikein. Kiitos! Tässä ovat kysymykseni:

1. Nuoret ovat haastatteluissa kertoneet, että pitävät itseään ulkomaalaisina. Tätä tuntemustaan he ovat selittäneet erilaisella ihonvärillä ja kulttuurilla. Voisiko syynä olla suomalaisten asenteet? Onko mahdollista, että nuoret pitävät itseään ulkomaalaisina, koska eivät tule täysin hyväksytyksi suomalaisten keskuudessa?
2. Nuorilla Kurdistan on selkeä kotimaa ja synnyinmaa. Tällä hetkellä he elävät kahden maan, maanosan ja kulttuurin välillä. Osa nuorista arveli, että he asuvat tulevaisuudessa Suomessa, mutta osa toivoi voivansa muuttaa joskus takaisin. Suurin osa nuorista on kuitenkin syntynyt pakolaisleirillä, eivätkä ole koskaan olleet Kurdistanissa.
3. Haluavatko nämä nuoret palata kotimaahansa sitten kun se on mahdollista? Vai olisi siko mahdollista, että nämä nuoret voivat elää aikuisina täällä Suomessa säilyttäen oman kurdilaisen identiteettinsä? Onko Suomessa todella mahdollista säilyttää oma kulttuurinsa, vai onko muututtava suomalaisemmaksi tai suomalaisten kaltaiseksi, jotta pärjäisi täällä?

Olen haastatellut nuoria heidän omissa kodeissaan. Samalla olen haastatellut heidän vanhempiaan. Olen saanut luvan heidän vanhemmiltaan haastatella heitä uudestaan. Haluaisin haastatella näitä nuoria koulussa koulupäivän jälkeen. Onko mahdollista, että vanhemmat loukkaantuvat tällaisesta pyynnöstä? En halua toimia tutkimuksessani vanhempia vastaan, ja siksi tämä asia on tärkeä tietää.

Jyväskylässä 4. maaliskuuta 2003