



JOHANNA JÄRVINEN-TASSOPOULOS

# Suomalaisena naisena Kreikassa



[SoPhi]

SUOMALAISENA NAISENA  
KREIKASSA



Johanna Järvinen-Tassopoulos

SUOMALAISENA NAISENA  
KREIKASSA

Arki, muukalaisuus ja nykyisyys  
ranskalaisen sosiologian näkökulmasta

  
*minerva*  
MINERVA KUSTANNUS OY  
Helsinki | Jyväskylä

SoPhi 106

## SoPhi 106

Toimitus:  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
PL 35 (MaB)  
40014 Jyväskylän yliopisto

<http://www.minervakustannus.fi/sophi>

Kustantaja ja myynti:  
Minerva Kustannus Oy  
Puistokatu 3 B 18, 00140 Helsinki  
Viitaniementie 13, 40720 Jyväskylä  
[kustannus@minervakustannus.fi](mailto:kustannus@minervakustannus.fi)

© Kirjoittaja Johanna Järvinen-Tassopoulos

Kansi Kalevi Nurmela  
Taitto Hanna Ulvinen

ISBN 978-952-492-010-0

Paino Kopijyvä Oy, Jyväskylä 2007

# SISÄLLYS

<i>ESIPUHE</i> .....	7
<i>JOHDANTO</i> .....	9
Matkailijoista muukalaisiksi .....	10
Tutkimuksen tausta, tehtävä ja kysymykset .....	11
Työn konteksti ja rakenne .....	13
<i>1. NÄKYMIÄ ARJEN TUTKIMUKSEEN</i> .....	17
Henri Lefebvre: arkipäiväisestä elämästä kriittisesti .....	17
Michel de Certeau: käytännön arkielämää .....	19
Michel Maffesoli: arjen sosiologian tehtävät ja metodit .....	20
Ajassa ja tilassa muuttuva arkielämä .....	23
<i>2. MUUNNELMIA MUUKALAISUUDESTA</i> .....	31
Klassinen ja moderni muukalaisuus .....	31
Portilta kotiin .....	37
Naisen matka muukalaisuuteen .....	43
<i>3. NYKYISYYS SIIRTYMÄVAIHEESSA</i> .....	51
Liikkuvassa tilassa .....	51
Paikallisessa maailmassa .....	57
Yhteisöjen piirissä .....	60
Nykyisyyden kierteessä .....	63

<i>4. MATKALLA YHTEISÖÖN</i> .....	67
Kohti etelää .....	67
Kreikkalaisilla näyttämöillä .....	76
Yhteisön vastaanotto .....	85
<i>5. KOTI PESÄNÄ, KOTIMAA UTOPIANA</i> .....	101
Jaetusta kodista suljettuun tilaan .....	101
Paluu utopiaan? .....	121
<i>6. YHTEISÖLLISET SITEET, YKSILÖLLISET VERKOSTOT</i> .....	135
Kahden yhteydestä perheen yhteisöön .....	135
Perheen verkossa .....	159
Identiteetti prosessissa .....	166
<i>7. ELÄMÄÄ ARJEN LABYRINTISSA</i> .....	177
Arjen liikkeessä .....	177
Työn poluilla .....	188
Nykyisyyden rytmissä .....	203
<i>LOPUKSI</i> .....	209
<i>VIITTEET</i> .....	216
<i>LÄHDEKIRJALLISUUS</i> .....	220

# ESIPUHE

Nykymaailma ajatellaan usein globalisoituneeksi ja muuttuvaksi. Monenlaiset muuttoliikkeet ja maahanmuuttajaväestöjen asettuminen eri puolille maailmaa puhuttavat, samaten myös ihmismassojen liikkuvuuden sääntely ja salliminen. Suomen historiaan kuuluu erilaisia muuttoaaltoja, jotka ovat vieneet suomalaisia ulkomaille, Pohjoismaista Eurooppaan ja aina uusille mantereille saakka.

Käsillä oleva kirja pohjautuu väitöstutkimukseeni. Haastattelin sitä varten Kreikkaan asettuneita suomalaisia naisia 1990-luvun lopulla. Samaan aikaan Suomi alkoi muuttua maastamuuttomaasta maahanmuuttomaaksi. Haastateltavani kuuluvat ulkosuomalaisten ryhmään, mutta he edustavat myös Etelä-Eurooppaan muuttaneita maahanmuuttajanaisia. Keräämäni haastattelut ilmentävät ominaisella tavallaan niin maailman kansainvälistymistä kuin yhteiskunnallisen monikulttuuristumisen seurauksia. Erilaiset tutkimukset ja tilastot sekä media kertovat yhä enenevässä määrin siitä, kuinka ihmiset muuttavat maasta toiseen, solmivat avioliiton ja perustavat perheen vierasmaalaisen puolison kanssa ja pyrkivät eri tavoin sopeutumaan uuteen kotimaahansa.

Olen muokannut alkuperäistä väitöstutkimustani siten, että olen asettanut teoreettiset avaukset ja keskustelut luettaviksi hieman toisin. Olen myös antanut enemmän tilaa haastateltaville ja heidän puheelleen. Olen hakenut akateemiselle tutkimukselle muotoa, joka kiinnostaisi erilaisia lukijoita. Kirja jakautuu kahteen osaan, teoreettiseen ja empiiriseen, joita voi lukea yhdessä tai erikseen. Ranskalaiseen sosiologiaan ja filosofiaan mieltynyt lukija voi keskittyä kirjan kolmeen ensimmäiseen lukuun. Niissä käsitellään modernin aikakauden murrosta, arkielämää, muukalaisuutta ja nykyisyyden merkityksiä. Suomalaisten matkailusta ja turismista, Kreikassa asumisesta, kreikkalais-suomalaisesta avioliitosta ja kreikkalaisesta arjesta kiinnostunut lukija voi perehtyä suomalaisten naisten elämään kronologisesti seuraaviin lukuihin. Teoria ja empiria kytkeytyvät toisiinsa kirjan toisessa osassa, jonka tarkoituksena on kuvailla mitä muuttuva moderni elämä on käytännössä.



Työstäessäni kirjaani olen saanut kullanarvoista apua ja positiivista kannustusta Tapio Litmaselta, jolle olen hyvin kiitollinen. Kiitän myös paljosta SoPhin toimitusneuvostoa ja refereitáni. Olavi Nuutinen, joka auttoi minua työstämisen alkumetreillä, ansaitsee myös kiitokset. Kalevi Nurmela löysi kauniin kuvan kirjani kanteen: kiitos siitä.

Haluan vielä erityisesti kiittää Riitta Hanifia, Risto Eräsaarta, Michel Mafesolia, Dilbar Alievaa sekä Kostas ja Theo Tassopoulosta kannustamisesta tähänkin projektiin ja alati myötämielisestä suhtautumisesta siihen.

Helsingissä, 17. huhtikuuta 2007

Johanna Järvinen-Tassopoulos

## JOHDANTO

”**K**aiken mitä olen oppinut Kreikassa, olen oppinut sen itse. Olen tehnyt kaiken itse. Kukaan ei ole ottanut minua kädestä kiinni ja kuljettanut minua. Alussa kysyin mieheltäni, kuinka pääsen keskustaan ja pyysin häntä viemään minut sinne. Hän vastasi, ettei ehdi työnsä takia. Hän neuvoi minua millä bussilla kulkea ja millä pysäkillä pitää jäädä pois. Ensimmäisellä kerralla tuntui vaikealta mennä bussilla yksin. Sitten käsitin, että kaikissa kaupungeissa bussit kulkevat samalla tavalla – Suomessa ja Ranskassakin.” (Noora 31-vuotias myyntipäällikkö, 10 vuotta Kreikassa)

Noora on suomalainen nainen, joka monen kaltaisensa tavoin joutuu opettelemaan arkisia asioita uudelleen ja toisin asetuttuaan Kreikkaan. Uuden kotimaan arkielämä voi vaikuttaa alkuun monimutkaiselta, mutta vähitellen tulokaskin oppii selviytymään siinä.

Ajattelen labyrinttia arjen metaforana. Modernin aikakauden hiipuminen johdattaa yksilöt uusien haasteiden eteen, kun hiipumiseen liittyvät muutokset ja ilmiöt eivät tarjoa tuttua varmuutta elämään. Muutoksia voi elää ja kokea jokapäiväisesti, jolloin arkielämä muuttuu sokkelomaiseksi ulottuvuudeksi. Yksilöt eivät välttämättä tiedosta elävänsä labyrintissa, mutta he havaitsevat ja kokevat rutiinien, tapojen, arvojen ja käsitysten muuntuneen.

Arjen labyrintissa suomalainen nainen on Ariadne, joka on päättänyt löytää lankakerän avulla itse tiensä sokkeloisten käytävien läpi. Seuraan Georg Simmelin (2005, 76) käsitystä muukalaisesta, joka ”tulee tänään ja asettuu huomenna pysyvästi aloilleen”. Tavoitteenani on ymmärtää, mitä muukalaisen elämässä tapahtuu pysyvästi asettumisen jälkeen ja mitkä ovat ne keinot, jotka auttavat suuntaaistonsa menettänyttä muukalaista (Schütz 2003, 38) etenemään jokapäiväisessä elämässä.

## *Matkailijoista muukalaisiksi*

Noin 10 miljoonan asukkaan maana Kreikka on tullut suomalaisille tutuksi etenkin massaturismin myötä. Suomalaiset ovat vierailleet ja matkailleet Kreikassa kuitenkin jo paljon ennen turismin alkua (Forsén & Sironen 2006). 1800- ja 1900-luvuilla Suomesta Kreikkaan lähti muun muassa vapaaehtoisia sotilaita, tutkijoita, pyhiinvaeltajia, kirjailijoita, kulttuurihenkilöitä, arkkitehtejä ja urheilijoita. Björn Forsén toteaa, että naismatkailijoiden matkakuvaus on vähän, koska naiset eivät tuolloin matkustaneet pitkiä matkoja. Kreikkaa kuvasivat kuitenkin Fredrika Bremer, Christiane Lüth ja lyhyesti Adelaïde Ehrnrooth. Bremer ja Ehrnrooth matkailivat Kreikassa, kun taas Lüth asui Ateenassa yli 10 vuotta puolisonsa kanssa. (Forsén 2006, 9–10.)

Kreikka tunnetaan maailmalla maastamuuttomaana. Kreikkalaisen diasporan voidaan katsoa alkaneen jo Antiikin aikoina, jolloin kreikkalaiset perustivat siirtokuntia Välimeren ja Vähä-Aasian alueille (Reis 2004, 44; André & Baslez 1993, 13). Modernina aikakautena kreikkalaisten muuttoliikkeen ovat suuntautuneet ensin itään. 1800-luvun lopusta alkaen siirtolaisia muutti Kreikasta kolmena aaltona ensin Yhdysvaltoihin, sitten Etelä-Amerikkaan, Afrikkaan ja Australiaan sekä lopulta Australiaan, Kanadaan ja taas Yhdysvaltoihin (Clogg 1999, Tastsogloun ja Maratou-Aliprantin mukaan 2003, 8).

1980-luvulta lähtien Kreikka on muiden eteläeurooppalaisten maiden tapaan vastaanottanut siirtolaisia, joista naiset muodostavat merkittävän osan (Tastsoglou & Maratou-Alipranti 2003, 6). Enemmistö siirtolaisnaisista on peräisin kehitysmaista, Lähi-idästä ja Itä-Euroopasta (Fakiolas & Maratou-Alipranti 2000, 105; Tastsoglou & Maratou-Alipranti 2003, 13). Naiset työskentelevät kotiapulaisina sekä terveys- ja lastenhoitoalalla. Avioliitto-, viihde- ja seksibisnekset ovat myös hyötyneet naissiirtolaisuudesta (Fakiolas & Maratou-Alipranti 2000, 105.) Oman ryhmänsä muodostavat kreikkalaisen miehen kanssa avioliiton solmineet naiset, joiden maahanmuutto liittyy turismin kasvuun, mutta myös Itä-Euroopan siirtolaisvirtaan (Hellum 1998, 2).

Nykyisin Kreikassa asuu satoja suomalaisnaisia. Matkailun kehittyminen ja massaturismin laajeneminen ovat edistäneet suomalaisten naisten mahdollisuuksia tutustua Kreikkaan. Maan nouseminen yhdeksi suomalaisten suosimaksi matkailukohteeksi on tuottanut matkailuun ja turismiin liittyviä yrityksiä ja työpaikkoja, joihin myös Kreikkaan muuttaneet suomalaisnaiset ovat hakeutuneet. Toisaalta kreikkalaisten miesten opiskeluvuodet ulkomailla, heidän ulkomaille suuntautuneet työmatkansa, siirtolaisuutensa ja työskentelynsä turismin parissa ovat edesauttaneet suomalaisten naisten ja kreikkalaisten miesten tutustumista toisiinsa. Kreikkaan on asettunut myös suomalaisia naisia, jotka ovat opiskelleet tai työskennelleet ulkomailla tai tavanneet tulevan puolisonsa Suomessa.

Pysyvästi Kreikkaan muuttaneet suomalaiset naiset ovat nykyajan muukalaisia. He ovat avioituneet vieraan yhteisön jäsenen kanssa, ja tästä johtuen heitä voidaan pitää muukalaisina (Fortes 1975, 230; Stichweh 1997, 6). Toisin kuin simmeliläinen muukalainen, naismuukalainen on ”orgaanisesti sidoksissa” (Simmel 2005, 78) yhteisön jäseniin sukulaisuuden perusteella. Siteiden orgaanisuus ei silti sulje pois muukalaisuuteen liittyvää ”potentiaalisen kulkijan” (Simmel 2005, 76) piirrettä. Muukalaisena nainen on vapaa jatkamaan matkaansa tai palaamaan kotiinsa.

### *Tutkimuksen tausta, tehtävä ja kysymykset*

Ajatus lähteä tutkimaan Kreikassa asuvia suomalaisia syntyi ristiriitaisesta lukukokemuksesta. Luettuani ulkosuomalaisille suunnatussa lehdessä julkaistun artikkelin kreikansuomalaisten elämästä huomasin ihmetteleväni ja kyseenalaistavani siinä esitetyjä kuvauksia. Valmistuttuani René Descartes – Paris V -yliopistosta kesällä 1994 muutin mieheni kotikylään, menin naimisiin ja myöhemmin perustin perheen. Viihdyin heikosti Kreikassa ja minun oli vaikea sopeutua kreikkalaiseen sukuuni. Lukemisen tuottama elämys ja tunne oman kokemukseni erilaisuudesta saivat minut miettimään, mitä muut Kreikassa asuvat suomalaiset saattaisivat kertoa elämästään.

Kreikassa matkailevia ja asuvia suomalaisia on tutkittu aiemminkin. Tutkimuksissa käsitellään isäntien ja vieraiden välisiä suhteita Rodoksella (Nieminen 1992), suomalaisten avioliittoja ja kreikkalais-suomalaisten perheiden kotikasvatusta Rodoksella (Koistinen-Mandalios 1993), suomalaisäitien kokemuksia kreikkalaisesta neuvolajärjestelmästä (Dementjeff 1995) sekä Kreikkaan muuttaneiden naisten akkulturaatiota ja identiteettiä (Mikkola 2001). Alkuperäinen tutkimuskysymykseni liittyi kulttuurien kohtaamiseen. Riitta Granfelt (1998, 8) kirjoittaa, kuinka hänen tutkimuksensa ”tavoitteet ovat rakentuneet ja selkiintyneet vähitellen tutkimusprosessin edetessä”. Omassa tapauksessani keräämäni haastatteluaineisto on vaikuttanut tutkimusintressieni muokkaantumiseen. Tavoitteeni selvittää kulttuurien kohtaamista akkulturaatioprosessissa tyrehtyi sitä mukaa kuin tein haastatteluja. Haastateltavat eivät nimittäneet itseään siirtolaisiksi eivätkä puhuneet maahanmuutosta. Vain yksi haastateltava puhui ulkosuomalaisuudestaan. Haastateltaville näytti olevan tärkeämpää puhua vuosistaan Kreikassa senhetkisestä elämäntilanteestaan ja henkilökohtaisesta näkökulmastaan käsin.

Olen haastatellut tutkimustani varten 39 naista, jotka ovat asettuneet pysyvästi Kreikkaan ja elävät avo- tai avioliitossa kreikkalaisen miehen kanssa. Valitsin haastateltavat siviilisäädyn ja Kreikassa eletyn ajan mukaan. Kävin haastattelemassa naisia paikallisissa suomalaisyhteisöissä, mutta matkustin

myös alueille, joissa asui yksittäisiä suomalaisia. Haastatteluaineiston keruu tapahtui vuosina 1996–1998, jolloin asuin itsekin Kreikassa.

Pyysin haastateltaviani kertomaan nuoruudestaan Suomessa, mielenkiinnostaan muita maita, kieliä ja kulttuureja kohtaan, muuttomotiiveistaan, elämästään Kreikassa sekä tulevaisuuden näkymistään. Asettuminen ja eläminen muodostivat mielessäni kaaren, jota myötäillen haastateltavat kertoisivat asumisestaan, sopeutumisestaan, parisuhteestaan, perheestään, kreikkalaisesta suvustaan ja jokapäiväisestä elämästään nykyisessä kotimaassaan. Haastatteluista, aineiston analyysistä ja tulkinnasta sekä tutkittavien ja tutkijan kohtaamisista kiinnostunut lukija voi perehtyä väitöstutkimukseeni, jossa selvitän tarkemmin tutkimuksen kulun (Järvinen-Tassopoulos 2005).

Melkeinpä poikkeuksetta, kun Suomessa tutkitaan ulkomailla asuvia ja eläviä suomalaisia, tarkastellaan heidän akkulturaatioprosessiaan. Siirtolaisuuden tutkijat ovat keskittyneet analysoimaan muun muassa ulkosuomalaisten sopeutumista, identiteettiä ja ulkomaalaisen kanssa solmitun avioliiton tasolla tapahtuvaa akkulturaatiota (esim. Tuomi-Nikula 1989; Björklund 1998; Tuomi-Nikula 1997). Kuten aiemmin mainitsin, en tutki kulttuurien kohtaamista, vaikka käsitellenkin samanlaisia teemoja kuin siirtolaisuuden tutkijat. En pidä akkulturaatiota ja sopeutumista synonyymeina (vrt. Mikkola 2001, 13). Tutkimustehtävänäni on selvittää, kuinka suomalaisten naisten elämä Kreikassa ilmentää modernia arkea, ja kuinka haastattelupuhe kuvastaa muukalaisuuteen liittyvää prosessia aina haastateltavien Kreikkaan muutosta nykyisyyden näkymiin asti. Valitsemani käsitteet – arki, muukalaisuus ja nykyisyys – toimivat teoreettisina ”kehyksinä” (Simmel 2003, 31), joiden avulla etsin vastauksia tutkimuskysymyksiini:

1. Minkälaisia keinoja suomalaiset naiset kehittävät eläkkeeseen, toimiakseen ja selviytyäkseen muuttuneissa modernin arjen elinolosuhteissa ja -piteissa?
2. Mitä tapahtuu, kun naismuukalainen jättää alkuperäisen sosiaalisen ympäristönsä asettuaan vieraseen yhteisöön?
3. Kuinka haastateltavien nykyisyys suhteutuu heidän tulevaisuuden suunnitelmiinsa?

Empiirisestä aineistosta löytämäni vastaukset muodostavat tutkimusteoriani. Liitän vastaukset osaksi laajempaa teoreettista keskustelua, jota esittelen luvuissa 1–3. Tutkimusteoria ja yleinen teoreettinen keskustelu kohtaavat empirian tasolla luvuissa 4–7. Tarkoitukseni on tutkia lähemmin yksilöiden elämässä ja yhteiskuntaelämässä esiintyviä jälkimoderneja piirteitä ja samalla havainnoida modernista elämäntilasta poikkeavia ilmiöitä ja eriviä suuntauksia (Järvinen-Tassopoulos 2006, 179).

## *Työn konteksti ja rakenne*

Ranskalaisen nykysosiologi Michel Maffesolin ajatukset ovat vaikuttaneet vahvasti tapaan tarkastella maailmaa ja tutkia yhteiskuntaa. Maffesolin ajatusmaailma on vapauttavan ohella vaativa. Sen hyväksymisessä piilee tieteellinen valinta, jota tutkijan on ajoittain osattava puolustaa.

Pekka Sulkunen (1995, 5) kutsuu Maffesolia ”postmodernistiksi, ei vain postmodernin yhteiskunnan teoreetikoksi”. Ranskalaisen sosiologin postmodernin kulttuurin tutkimus on hyväksyttävää ja oikeastaan kritiikitöntä. Esseismi, jossa sekoittuvat ”usein triviaalin tuntuiset huomautukset”, liioitteleva tyyli, selityksen puute ja ranskalainen ”durkheimiläinen teoriaperinne”, näyttää alustavasti kuvailevan Maffesolin kirjoitustyyleä. (Sulkunen 1995, 5–7.) Maffesoli itse on määritellyt monin eri tavoin ajattelutapansa läpi tuotantonsa. Kirjassaan *Notes sur la postmodernité* hän ilmoittaa, että hänestä on tärkeämpää olla ”postmoderniteetin sosiologi” kuin ”postmoderni sosiologi”. Edelleen, hän puolustaa tapansa olla ”vapaa ajattelija”, joka ei pelkää postmoderniteettia. (Maffesoli 2003b, 19.)

Maffesolia (2002b, 12) on kritikoitu muun muassa siitä, että hänen kirjoituksistaan puuttuu empiirisen tutkimuksen ulottuvuus. Hän vastaa empirian vaikutuksen heijastuvan teoksissaan ja ohjaamisissaan tutkimuksissa. Hänen mukaansa kenttäkokemukseksi riittää ”sosiaalisen nuuhkijan” taito, jos osaa muotoilla oikein havaintonsa. (Maffesoli 2002b, 12.) Olen omassa tutkimuksessani tarkastellut modernin aikakauden murtumista maffesolilaisesta ajatusmaailmasta käsin. Olen pyrkinyt viemään kyseistä ajatusmaailmaa kohti aiemmin mainittua kenttää. Olen halunnut pohtia arkea ja jokapäiväistä elämää suhteessa maffesolilaisiin käsitteisiin ja teoriointeihin, mutta samalla kehittää erilaisia tapoja soveltaa niitä haastatteluaineiston analyysissä ja tulkinnoissa.

Tarkoitukseni ei ole kokeilla maffesolilaisten ajatusten yhteensopivuutta tutkimukseni kanssa vaan koetella niitä. Olen korostanut tutkimustyössäni keräämäni haastatteluaineiston asemaa, koska aineisto on vaikuttanut valitsemini tutkimuskäsitteisiin. Arto Noron (2004, 256) kehittämässä ”sosiologian kolmiossa” tutkimusteoria on sidottu empiriaan ja yleinen teoria toimii tutkimusteorian viitekehyksenä. Aikalaisdiagnoosia hän kutsuu ”käytännöllisen viisauden” muodoksi (Noro 2004, 256). Olen hahmotellut tutkimuksessani sille ominaista ”sosiologista aikalaisdiagnoosia” (Noro 2004), vaikken halukaan vastata kaikkien puolesta identiteettiä ja aikaa koskeviin kysymyksiin. Sen sijaan esittelen erilaisia mahdollisia vastauksia naismuukalaisen näkökulmasta katsottuna.

Maffesolin (1985, 19) mukaan ajattelijan tulee olla osa sitä, mitä hän kuvailee. Hänen tulee olla tutkimuskohteensa sisällä, jotta hänelle muodostuisi siitä sisäinen näkemys (Maffesoli 1985, 19). Katson sisäisyyden tunteen muodostuvan haastatteluaineiston luomasta virtuaalisesta kokemuksesta: se mahdollistaa tutkijan sijoittumisen haastattelujen tilanne- ja tapahtumaketjuihin. ”Sisältä käsin” tutkiminen ei siis välttämättä pääty tutkijan ja tutkimuskohteen keskinäiseen ”tuijottamiseen” (Veijola 1998, 16–17), jolloin tutkimuskohteen suhde erilaisiin laajempiin konteksteihin jäisi näkemättä.

Kimmo Saariston ja Kimmo Jokisen (2004, 21–22) mukaan sosiologi on tavallinen ihminen, joka tarkastelee omasta näkökulmastaan sosiaalista maailmaa. Tarkastelu tekee hänestä osan tutkimuskohdettaan. Sosiologi ei tyydy kuitenkaan itsestäänselvyyksiin vaan hän kyseenalaistaa ne. Problematisoidessaan hänestä tulee ”tunkeileva ja ärsyttävä muukalainen”. (Saaristo & Jokinen 2004, 21–22.) Tutkimusta tehdessäni olen kysynyt ja paikotellen kyseenalaistanut. Olen varmasti ollut kysymyksineni tunkeileva ja ärsyttäväkin haastateltavieni mielestä, mutta olen pyrkinyt olemaan myös ymmärtävä muukalainen, joka pystyy samastumaan kreikansuomalaisten naisten elämään.

Kirjan ensimmäisessä luvussa tarkastelen, kuinka ranskalaiset teoreetikot Henri Lefebvre, Michel de Certeau ja Michel Maffesoli ovat analysoineet ja pohtineet arkielämää. Sen jälkeen tutkin arjen sosiaalista ja kulttuurista maailmaa. Toisessa luvussa rakennan muukalaisuuden avulla monisyistä kuvaa ajasta ja yhteiskunnasta. Pohdin, kuinka sukupuolen, liikkeen ja feminisoitumisen kysymykset vaikuttavat naisen muukalaisuuteen. Kolmannessa luvussa tutkin nykyisyyttä hakemalla siihen näkökulmia liikkuvuuden, paikallisuuden ja yhteisöllisyyden käsitteillä. Olen myös kiinnostunut siitä, kuinka nykyisyydessä eläminen vaikuttaa yksilöihin, heidän asenteisiinsa ja tapoihinsa. Neljännessä luvussa analysoin suomalaisten naisten matkaa kreikkalaiseen yhteisöön. Tarkastelen, mitkä tekijät ovat vaikuttaneet välittömästi ja välillisesti haastateltavien haluun tutustua maailmaan ja erityisesti etelään. Selvitän myös, kuinka kreikkalais-suomalainen pari on kohdannut, ja kuinka lähiomaiset ja ympäristö reagoivat parin seurusteluun ja suomalaisen naisen asettumiseen Kreikkaan. Viidennessä luvussa käsittelen kreikansuomalaisten naisten puhetta kodista ja sen tilasta, kotiinpaluuseen liittyviä ajatuksia ja tutkin, minkälaisia merkityksiä haastateltavat antavat kotimaalleen. Kuudennessa luvussa kysyn, mitä haastateltavat ajattelevat avioliitostaan, minkälaisia sosiaalisia siteitä he solmivat kreikkalaiseen perheyhteisöön, ja kuinka naiset identifioituvat muukalaisina yhteisössä ja erilaisissa verkostoissa. Seitsemännessä luvussa seuraan, kuinka haastateltavat selviytyvät jokapäiväisen elämän sokkeloissa puitteissa, kuinka suomalaiset naiset

sijoittuvat kreikkalaiseen työelämään ja tarkastelen, mitä naiset ajattelevat tulevaisuudestaan haastattelun hetkisestä elämäntilanteestaan käsin. Lopuksi teen yhteenvedon ja avaan keskustelun.





# 1. NÄKYMIÄ ARJEN TUTKIMUKSEEN

Vuonna 1917 Max Weber (1987, 39) puhui esitelmässään *Wissenschaft als Beruf* modernin yksilön vaikeudesta elää arkea ja kohdata aikansa kohtalo. Maffesoli (2004, 16) korostaa Weberin ajatusta ”olla arjen tasalla”<sup>1</sup> ja perustelee sillä omaa näkemystään siitä, että tiedon on oltava juurtunut arkipäiväiseen olemassaoloon. Omasta puolestani etsin modernin arkielämän muutoksista jokapäiväisyyttä, joka toimisi ”näköalaikkunana” (Järvinen-Tassopoulos 2004d, 283) nykyiseen sosiaaliseen todellisuuteen ja avaisi samalla näkymiä aikakausien käännekohtiin.

Tarkastelen arkielämää ranskalaisten teoreetikkojen Henri Lefebvren, Michel de Certeau ja Michel Maffesolin seurassa. Maffesoli (1998, 9) on ilmaissut halunsa pitää etäisyyttä Lefebvren (1981, 10), joka puolestaan on kritikoinut Maffesolia aiempien tutkimusten unohtamisesta ja arjen sosiologian ”tulon” julistamisesta. Toisaalta Maffesoli (1997b, 134) suostuu löytämään asenteellista ja tutkimuksellista samankaltaisuutta itsensä ja Certeau välillä. Teoreetikkojen välille ristiriidasta ja samankaltaisuudesta syntyvä kytkös avaa erilaisia näkymiä arjen tutkimukseen. Heidän erilaiset pohdintansa, kuinka käsittää, jäsentää ja havainnoida arkielämän piirteitä ja toimintoja, johdattelevat ajassa ja tilassa muuttuvan arkielämän pariin.

***Henri Lefebvre:***  
*arkipäiväisestä elämästä kriittisesti*

Lefebvren (1947, 1961, 1981) kirjoittama kolmiosainen teos *Critique de la vie quotidienne* ja hänen luentoihinsa perustuva *La vie quotidienne dans le monde moderne* (Lefebvre 1968) määrittelevät arkielämän erityiseksi tutkimuskohteeksi. Michael Kellyn (1997, 78) mukaan *Critique de la vie*

*quotidienne* on ollut merkittävä teos arkielämää pohtiville. Lefebvreä on pidetty ”omaperäisenä marxilaisena filosofina” erityisesti vasemmistolaisissa ja eikommunistisissa piireissä. Modernisaatio ja kulutusyhteiskunnan kehittyminen loivat soveliaan perustan arkielämän kritiikille. (Kelly 1997, 90–91.)

*Critique de la vie quotidienne* -teoksen kolmannessa osassa Lefebvre (1981, 8) pohtii arjen merkityksiä. Hän panee merkille selkeän 1900-luvulla tapahtuneen muutoksen. Ensin arki merkitsi jotain välttämätöntä elämisen ja hengissä säilymisen kannalta. Vähitellen käsite muuttui merkitykseltään: arki alkoi käsittää joukon tekoja (kuten syömisestä, juomisesta, pukeutumisesta, nukkumisesta), jotka toisiinsa liittyen muodostavat kokonaisuuden. Lefebvren mukaan jokapäiväisyydellä on ahdas ja outo yhteys yhteiskunnan järjestelmän ja elämän sääntöihin. Jos yhteiskunta säätelee erilaisia suhteita esimerkiksi työn, harrastusten, yksityiselämän ja julkisen elämän välillä, jokapäiväisyys taas pakottautuu kaikkien yhteiskunnan jäsenten elämään. (Lefebvre 1981, 8.)

Lefebvre (1968, 140–142) vaatii ”jokapäiväisyyden valloitusta”, jonka päämäärinä voidaan pitää kielen ja todellisen elämän yhtenäisyyttä sekä elämän muuttavan toiminnan ja tiedon yhtenäisyyttä. Jokapäiväisyyden teorian ehdot ovat yksinkertaiset ja selvät: yhtäältä arkea on täytynyt elää, ja toisaalta siihen on pidettävä kriittistä välimatkaa. (Lefebvre 1968, 140–142.) Kritiikin tehtävänä on taas osoittaa ne asiat, joiden on uudistuttava ja muututtava ihmisten elämässä eri puolilla maailmaa (Lefebvre 1961, 24). Lefebvre (1947, 209) kritikoit käsitystä arkielämän muuttumattomuudesta ja niitä, jotka ihannoivat talonpoikien, äitien ja perheenemäntien ”ikuisia eleitä”. Arkielämä voi rappeutua ja siihen sijoittuu monia ihmisiä koskevia muutoksia. Lefebvre on kiinnostunut arkielämän heikentymisen kuvailusta teollisuuskaupungeissa ja modernissa arkisessa toiminnassa. Samalla hän kuitenkin toteaa, että ihmiselämä voi myös kehittyä ja ”parantua”, vaikka hän ei jaakaan optimistista käsitystä edistyksestä. (Lefebvre 1947, 209–210.)

Lefebvre (1947, 154–159) väittää, ettei tiedetä kuinka eletään. Hänelle ei riitä, että yksilö kuvittelee tietävänsä kuinka hän elää. Arkielämän kritiikin tutkimustehtävänä onkin vastata kysymykseen ”kuinka eletään”. Ensi kädessä tutkimuksen tehtävänä olisi yksilöiden todellisen elämän ennallistaminen vertaamalla todellista elämää tietoisuuteen ja tulkintoihin elämästä. Toiseksi tutkimuksen ei pitäisi koskea vain yksilöiden elämää kokonaisuudessaan vaan yksityiskohtaisesti arkielämää, kuten esimerkiksi yksilön päivää. Kolmanneksi arkielämän tutkimus laajenisi ranskalaisen elämän muotojen tutkimukseksi, joita voisi verrata muissa maissa esiintyviin muotoihin. Tutkimuksessa tarkasteltaisiin, kuinka eri tahot organisoivat arkielämänsä, kuinka eri sosiaaliryhmät organisoivat taloutensa, aikansa, harrastuksensa ja minkälaisia tunneperäisiä muotoja voidaan todeta. Tutki-

mus myös osoittaisi, että kapitalismi ja porvaristo ovat vaikuttaneet haitallisesti yhteiskunnallisiin rakenteisiin, yksilöiden elämään ja arkielämään. (Lefebvre 1947, 154–159.)

## **Michel de Certeau:** *käytännön arkielämää*

Hieman toisenlaista näkökulmaa edustaa Certeau. Hän (2001, XXXIII) analysoi teoksessaan *L'invention du quotidien* ”arkipäiväisiä käytäntöjä”, joiden kautta voidaan tutkia erilaisia tapoja tehdä ja toimia. Jos Lefebvre uskoi kritiikkiin, Certeau taas luottaa keksintöön. Hänen (2001, XXXVI) tutkimuksensa päämääränä onkin selvittää erityisen kulttuurin muodostavia ”operaatioyhdistelmiä” ja selvittää käyttäjien ”toimintamalleja”. Vaikka käyttäjien kulutusta pyritään hallitsemaan, se ei merkitse, etteivätkö he osaisi arjessa olla kekseliäitä ja toimia salaa (Certeau 2001, XXXVI).

*L'invention du quotidien* -teos on omistettu ”tavalliselle ihmiselle”, joka edustaa kaikkia eikä ketään (Certeau 2001, 11, 13–14). Modernin aikakauden myötä esiin nousee tavallinen ihminen, joka tekee onnettomuudesta naurettavaa. Hän on ihminen, toinen, joka ei ota vastuuta eikä ole erityinen. Hän alistuu kohtaloonsa syyttämällä sitä. (Certeau 2001, 13–14.) Vaikuttaa siltä, että Certeau ei tekisi tavallisesta ihmisestä niinkään arjen sankaria vaan pikemmin arjesta selviytyjän. Arkisimmatkin tekemiset (kuten asuminen, puhuminen, ruoanlaitto jne.) voivat muuttua toiminnallisiksi ulottuvuuksiksi, joissa ”heikko” pelaa ja juonittelee ”vahvan” kentällä (Certeau 2001, 65).

Certeau (2001, 35–36) kirjoittaa myös ”vastarinnaista”, joka ei ole välttämättä näkyvää ja suorasukaista, mutta se ei ole silti vähemmän selkeää. Vastarinnan muodostavat järjestelmien eri käyttötavat. Ne, joilla ei ole omaa tilaa, joutuvat tyytymään osaansa. He suostuvat siihen luoden omia tapojaan ja käytäntöjään, jotka näyttävät ”toisen pelin pelaamiselta”, mutta jotka toisaalta ”tekevät sen tyhjäksi”. He osaavat luovia järjestelmissä siten, että tekevät toisen pelistä lopulta omansa. (Certeau 2001, 35–36.)

Tavallinen ihminen taktiikoineen ja selviytymiskeinoineen asettaa tutkijan tärkeän kysymyksen eteen. *Miten on mahdollista tutkia niin kutsuttuja tavallisia ihmisiä ja analysoida heidän taktikointiaan ja selviytymistään syyllistymättä banaaliin tulkintaan ja arkisten tapahtumien kirjaamiseen?* Certeaulta (2001, 19) löytyy monia potentiaalisia vastauksia. Ensinnäkin ”tieteelliset käytännöt ja kielet” on palautettava niiden alkuperään, arkielämään. (Certeau 2001, 19.) Toisekseen on olemassa tietous, joka vaikuttaa intuitiiviselta. Se ei ole tiedostettua eikä sitä reflektoida. (Certeau

2001, 110–113.) Kolmanneksi Certeau (Certeau, Giard & Mayol 2003, 360) määrittelee yhdessä Luce Giardin kanssa arkipäiväisen kulttuurin ”ainutlaatuisen käytännölliseksi tieteenksi”. Arkipäiväinen kulttuuri niveltää tietoa ainutlaatuiseen, joka viittaa tiettyyn tilanteeseen, olosuhteisiin ja erityisiin toimijoihin liittyvään tekoon. Arkipäiväinen kulttuuri konkretisoi tietoa ja ainutlaatuista sekä valikoi omia ajatuksen ja käytön tapoja. Certeau ja Giard tähdentävät myös erilaisten toimijoiden ja juonittelijoiden kekseliäisyyden merkitystä arkielämän ymmärryksen kannalta. (Certeau ym. 2003, 361.)

## **Michel Maffesoli:**

### *arjen sosiologian tehtävät ja metodit*

*La connaissance ordinaire* -teoksessaan Maffesoli (1985, 184) eksplikoii, miksi arkea ei voi syrjäyttää sosiologisesta tutkimuksesta. Hänen kantansa on selvä: sosiologia ”on velkaa” arkielämälle. Tieteenalan juurtuminen arkeen ei kuitenkaan merkitse sitä, että muista tärkeistä tutkimuskysymyksistä ja -aiheista tulee luopua. Maffesoli näkee arjen *perspektiivinottona*,<sup>2</sup> ei niinkään sisältönä. (Maffesoli 1985, 184.)

Arjen sosiologian tehtävänä näyttää olevan kaikkein arkisimman sisällyttäminen tietoon ja elämän esiin tuominen kaikessa yksinkertaisuudessaan ja tavanomaisuudessaan (Maffesoli 1997b, 133–134). Maffesoli (1985, 184) painottaa myös arkisen empiirisen tietouden tärkeyttä. Tärkeitä ovat erilaiset käsitykset siitä, kuinka tehdä, sanoa ja elää. Yhteiskunnallista elämää tulisi ajatella sellaisena kuin se on, ei niin kuin sen pitäisi olla (Maffesoli 1996, 151).

Maffesoli vertaa arkielämää *taideteokseen* (Maffesoli 1997b, 15), *alueeseen* (Maffesoli 1997b, 65) ja *kuteeseen* (Maffesoli 1997b, 59). Hänen mukaansa (1985, 195) metaforien tarkoitus on osoittaa eri piirteitä yhteiskunnallisesta elämästä. Arkielämä *taideteoksena* merkitsee, että myös arki voi olla taidetta ja kulttuuria. Metaforan ajatusta Maffesoli selittää kulttuurin massoitumisella, mutta myös sillä, että arkiset tilanteet ja käytännöt muodostavat kasvualustan kulttuurille. Näin ollen erilaiset ruokailuun, juhlimiseen ja harrastamiseen liittyvät tavat, käytännöt ja toiminnot ovat myös osa sosiologista elämää. Ne ilmaisevat vahvaa elämänhalua. (Maffesoli 1997b, 15.)

Arkielämää voidaan ajatella myös *alueena*, johon juurtuvat tavanomaiset ilot ja surut. Ne jäävät huomaamatta niiltä, jotka jättävät nauttimisen ”täydelliseen yhteiskuntaan”. Toisin sanoen arkipäiväinen elämä perustuu nykyisyyteen ja epävakaisuuteen, joista huolimatta on osattava elää. Elää voi joskus myös liioitellen ja leikkien. (Maffesoli 1997b, 65.) Alueen käsit-

teeseen voi liittää Maffesolilla (1998, 16) usein toistuvan ajatuksen tilasta siteenä. Yksilöiden välille muodostuva sosiaalinen side perustuu yhteisiin arvoihin – esimerkiksi kieleen, tapoihin, ruokakulttuuriin ja ruumiillisuuteen liittyviin –, jotka jaetaan jossain tilassa (Maffesoli 1998, 16).

Yhtä lailla arkielämää voidaan pitää *kuteena*, joka muodostuu yhteen punotuista langoista (Maffesoli 1997b, 59). Nämä langat viittaavat metaforisesti arkipäiväisen elämän asenteisiin, keksintöihin ja tilanteisiin. Vaikka arkielämän kuteeseen liittyy lyhytkestoisuutta ja merkityksettömyyttä, se muistuttaa samalla sosiaalisen elämän jatkuvuudesta (Maffesoli 1997b, 59–60). Toisaalta voidaan myös tarkastella ”sosiaalista kudetta”, joka muodostuu muun muassa poliittisista, kulttuurisista ja arkipäiväisistä ”leikeistä”. Osallistumalla ihmisten ja asioiden elollisuuteen intellektuelli voi selostaa arkielämää, toteaa Maffesoli. (1985, 66.)

Arjen sosiologian tarkoituksena on käsittää tavallisten ihmisten historiaa, jonka historiankirjoitus on jättänyt kirjaamatta (Maffesoli 1985, 217). Maffesoli ei kehota sosiologeja etsimään ja löytämään ”uusia maailmoja” vaan nostamaan esiin uusia näkökohtia, joihin ei ole kiinnitetty huomiota (Maffesoli 1985, 194). Arki asettaa erilaisia metodisia haasteita tutkijalle. Haasteina pidän kysymyksiä, jotka koskevat arjen tutkimuksen välineitä sekä arkielämän analyysia ja tulkintaa. Pohdin niitä myötäilemällä Maffesolin näkemystä ymmärtävästä sosiologiasta.

*Ymmärrys* viittaa sympaattiseen, jopa empaattiseen asennoitumiseen. Ymmärtävä sosiologia ei yritä käsittää kaikkea vaan on ”erään totuuden” sisällä. (Maffesoli 1985, 64, 66.) Ymmärryksen välineiksi Maffesoli (1985, 119) ehdottaa *analogiaa*, *metaforaa* ja *korrespondenssia* eli vastaavuutta. *Analogia* mahdollistaa ”ymmärtävän asenteen” ja auttaa yhdistämään älyllisen ajattelun sosiaaliseen kokonaisuuteen. Sosiologin on osattava huomioida ja tunnistaa arjen ”rikkaus ja hedelmällisyys” (Maffesoli 1985, 142–143). Oswald Spengler (2002, 24) on puolestaan todennut: ”Analogia on keino ymmärtää eläviä muotoja”. Lainaten Spengleriä Maffesoli (1985, 121–122) esittää, että analogian avulla voidaan ymmärtää liikkuvaa erilaisten vertailtavien tilanteiden ja kokemusten myötä. (Maffesoli 1985, 121–122.) Elävät sosiaaliset muodot ovat jatkuvassa liikkeessä ja niitä pystyy havaitsemaan jo olemassa olevan avulla. Samalla on oltava luova analogioiden merkityksien kohdalla.

*Metaforaa* Maffesoli (1996, 196) pitää oivana keinona ymmärtää ”yhteiskunnallista kokonaisuutta”. Hän käsittää metaforan ”metodologiseksi vivuksi” ja käsitteen kaltaiseksi. Metaforan tehtävä on kuljettaa merkityksiä. (Maffesoli 1996, 209.) Se siis toimii välillisesti, ei koskaan suoraan. Sen avulla voidaan tulkita erilaisia yhteiskunnallisia ilmiöitä, oli kyse arkisista ja pienistä sosiaalisista ilmiöistä tai institutionaalisista ja poliittisista ilmiöistä.

Myös *vastaavuus* voi toimia ymmärryksen välineenä. Maffesoli (1985, 145) viittaa vastaavuudella tilaan, tilaan liittyviin arvoihin ja sosiaaliseen toimintaan. Esimerkkeinä maaperän tärkeydestä yksilöille voidaan pitää heidän suhdettaan ”kotipaikkaansa” tai juuriinsa, mutta myös kakkosasuntojen osto ja paluuta luontoon (Maffesoli 1985, 149). Vastaavuus merkitsee ymmärtävän menetelmän kannalta sitä, että se antaa mahdollisuuden intuitiolla ja vertailulle, mutta ottaa huomioon myös herkkyiden ja myyttisyyden sosiaalisessa elämässä. Vastaavuus auttaa myös paikantamaan arkipäiväisyyden elinvoimaisuuden (Maffesoli 1985, 148). Tulkitseen tämän siten, että arkiset tapahtumat ja tilanteet muuttuvat näkyviksi, kun niitä tarkastellaan suhteessa niille ominaiseen tilaan ja tilassa tapahtuvaan sosiaaliseen elämään.

Maffesolilainen ymmärtävä sosiologia operoi myös *muodoilla ja ideaalilityypeillä*. Maffesoli painottaa muodon kautta moniarvoisuutta ja yhteiskunnallisen elämän moniulotteisuutta. Muotojen avulla voidaan korostaa myös arkielämän keksintöjä ja tilanteita (Maffesoli 1985, 112–113). Ideaalityyppi puolestaan auttaa sosiologia tekemään rajauksia, joiden avulla tuodaan esille yhteiskunnallisia ilmiöitä (Maffesoli 1985, 21).

Simmelin käsitys yhteiskunnallisuudesta sisältää niin muodon kuin sisällön. Tietyllä yhteiskunnallisuuden muodolla voi olla erilaisia sisältöjä, aivan kuten tietyllä sisällöllä voi olla erilaisia muotoja. Näin ollen esimerkiksi ”valtasuhteet” voivat olla yhteiskunnallisuuden muoto. Sisältö muovautuu sen mukaan kuin valtasuhteita harjoitetaan yhteiskunnassa, yhteisössä tai vaikkapa perheessä. (Noro 1997, 217.)

Maffesoli (1985, 97) jatkaa muotojen sosiologian kehittämistä ehdottamalla uutta termiä, *formismia*. Termi tarkoittaa ”rajausta”, jonka avulla voidaan tuoda ilmi yhteiskuntaelämän ominaisuudet muuntelematta niitä liikaa (Maffesoli 1985, 97). Muoto korostaa ja antaa piirteitä kaikelle näkymättömissä olevalle, jota ”virallinen tiede” ei havaitse eikä analysoi (Maffesoli 1996, 116). Formismin erityisyyttä kuvailee se, että se tutkii kaikkea ilmenevää, ulkomuotoa, spektaakkelia ja kuvaa – Maffesolin mukaan länsimaisen perinteen laiminlyömiä todellisuuksia. (Maffesoli 1985, 117.) Toisaalta ”formistinen asenne” mahdollistaa myös arkipäiväisyyden ja jokapäiväisen elämän tutkimisen asettamatta päämääriä tai ottamatta kantaa. Sen tarkoitus on kertoa ajastaan. (Maffesoli 1985, 102.)

Entä kuinka *ideaalityypin* käsite soveltuu arjen sosiologiaan? Weberin ideaalityypin avulla voi ”havainnollistaa ja tehdä ymmärrettäväksi” ja se ”antaa suuntaa hypoteesinmuodostukselle ja ”yksiselitteisiä ilmaisuvälineitä” kuvaukselle (Gronow & Töttö 1997, 278). Julien Freundin (1968, 64) mukaan ideaalityyppi ei pyri ensinnäkään käsittämään järjestelmällisesti todellisuutta, kuten luonnolliset hierarkkiset luokittelut. Se ei myöskään tuo esille todellisuuden ”todellista olemusta”, koska se ei itse ole todellinen.

Sen sijaan se mahdollistaa tutkijan kannalta tietyn välimatkan ottamisen ja auttaa tätä luomaan tieteellisesti paremman kuvan, vaikkakin otoksen muodossa, todellisuudesta. (Freund 1968, 64.) Maffesoli (1996, 111) toteaaakin ideaalityypin olevan ”kuvitteellinen konstruktio” eli ”muoto”, joka ei olisi olemassa sellaisenaan. Ideaalityypin avulla voidaan silti ymmärtää arkista kulttuuria, joka muodostuu mitäänsanomattomista, anekdoottisista ja kuvitteellisista seikoista (Maffesoli 1996, 111). Maffesoli (1996, 116) uskoo myös, että ideaalityypin avulla voidaan ymmärtää arkielämän ”todellisia tapahtumia”, jotka ehkä muuten jäisivät huomaamatta.

Maffesolin näkemys arkielämästä sisältää niin arkisia kuin erikoisiakin ilmiöitä, mutta vaikuttaa siltä, että sosiologi jättää tutkijan itsensä määrittelemään, mitä haluaa tarkoittaa sosiaalisilla muodoilla ja ideaalityypeillä. Kuten Maffesoli (2004, 200) toteaaakin, muutosten aikoina on löydettävä ne käsitteet, metaforat ja sanat, jotka tuovat esiin asioita ja näyttävät, mitä ne kantavat. Käsitän ajatuksen siten, että arjen tutkimus ja ymmärtävä sosiologia voivat auttaa tutkijaa löytämään erilaisia näkökulmia jatkuvassa käymistilassa olevaan arkiseen todellisuuteen ja tapoja analysoida ja tulkita sitä.

Lefebvren, Certeauin ja Maffesolin näkökulmat erottavat toisistaan erityiseksi määritelty ohjelmallisuus, sosiaalisen todellisuuden tarkennettu lähestymistapa ja omaperäiseksi esitetty tutkimuskohde. Lefebvren (1947, 1961, 1981) ”arkielämän kritiikki” on historiallinen, yhteiskunnallinen ja poliittinen esitys arkielämän läpikäymistä muutoksista. Sen sijaan espanjalainen sosiologi Angel Enrique Carretero Pasín (2002, 5) kiteyttää arkielämän olevan Lefebvren kriittisessä analyysissä paikka, josta kuvastuu yhteiskunnallinen vieraantuminen. Sen sijaan Maffesolilla arkielämä on ”luovuuden lähde” ja vallan ”vastarinta” (Carretero Pasín 2002, 5). Certeauin (2001) ”arjen keksintö” tulee taas esille erilaisten käytäntöjen, operaatioiden ja valintojen kautta. Katsoakseni näitä kolmea teoreetikkoa yhdistävät vahva halu ottaa kantaa ja selvä tarve antaa ääni tavallisille ihmisille, joita voi kohdata arkisissa sosiaalisen vuorovaikutuksen tilanteissa, ajassa ja tilassa.

### *Ajassa ja tilassa muuttuva arkielämä*

Jos arkielämä ei ole jotain muuttumatonta, kuten Lefebvre (1947, 209) on todennut, voidaan kysyä, kuinka muutos näkyy historiallisesti ja kuinka historiaa on mahdollista lukea modernien yksilöiden elämästä. Samalla haen arjen sosiaalisesta todellisuudesta merkkejä aikakausten ”kylläntymisestä” ja ”uudelleen muodostumisesta” (Maffesoli 1998, 14–15).

Spenglerin (2002, 27–28) mukaan ”korkeakulttuurin ihminen” muodostaa käsityksensä maailmansa todellisuudesta historiasta käsin. Historia ei silti ole



ollut kaikissa kulttuureissa ja kaikkina aikakausina elämän ja todellisuuden mittapuuna. Ihmiskunta on suhtautunut hyvinkin eri tavoin menneeseen, nykyiseen ja tulevaan. Konkreettisimmin suhde ajallisuuteen näkyy arkielämässä ja arkipäiväisessä tavassa hahmottaa maailmaa.

Antiikin kreikkalainen tarkasteli itseään ja maailmaansa nykyisyyden perspektiivistä. Hän ei katsonut kohti tulevaa ja hän erotti itsensä selvästi menneestä. Kun elämää tarkasteli nykyhetkestä käsin, historiallisuudella ei ollut sinänsä merkitystä. (Spengler 2002, 29–30.) Spenglerin kuvausta nykyisyyden tajusta ei pidä kuitenkaan ajatella liikkumattomana. Maffesoli (1998, 35) huomioi, että antiikin ajan käsityksestä löytyy toistoa ja kiertoa. Voidaankin ajatella, että toistuvan ajan myötä yksilöt elivät yksin ja yhdessä jatkuvia nykyisyyksien tiloja. Nämä ajalliset tilat vaihtuivat vuodenaikojen, elämäntilanteiden ja suurten tapahtumien, kuten sotien ja nälänhädän, myötä.

Keskiaika on myös hyvä esimerkki siitä, miten elämää elettiin nykyhetkessä ja kuinka elämä riippui kohtalosta. Johan Huizinga (2000, 7–8) kuvaa teoksessaan *Keskiajan syksy* keskiaikaisen elämän räikeyttä, kirjavuutta, ristiriitaisuutta ja vastakohtaisuutta. On siis mahdollista todeta, että äärimmäisyydestä toiseen heiluva ja konkreettisuuteen kiinnittyvä elämä ei jättänyt tilaa tulevaisuudelle, vaan oli alisteinen sekä kuolemalle että kohtalolle. Yksilöiden oli tästä huolimatta pidettävä elämästään kiinni.

Edgar Morinin (2001b, 128) mukaan esimoderneissa yhteiskunnissa elämä jakaantui jokapäiväiseen elämään<sup>3</sup> ja juhlaan. Jokapäiväistä elämää elettiin askeettisesti ottamalla huomioon normit ja kiellot. Juhlat olivat täydellisen vapautumisen hetkiä, kun tanssi, ilakointi ja sekoilu saivat otteen ihmisistä. Jokapäiväinen elämä ja juhla vuorottelivat yksilöiden ja yhteisöjen elämässä syklisesti. (Morin 2001b, 128.) Juhlat olivat ajallisia kohokohtia, mutta myös tarpeellisia hetkiä työnteosta syntyneiden paineiden purkamiseen. Ihmiset löysivät jokapäiväisessä elämässään kontaktin luonnonvoimiin, jumaliin ja ”tuonpuoleiseen” juhlien, esineiden, symbolien ja uskomuksien avulla. (Lefebvre 1947, 164–171.)

Modernissa maailmassa kiihkeälle, ailahtelevalle ja kohtalokkaalle elämälle ei ollut sijaa. Modernisaation projektilla ei ollut varaa tukeutua nykyisyyteen ja myötäillä luonnonmukaista syklistä. Modernisaation edistykelliset ja kehitykselliset päämäärät velvoittivat sen suuntautumaan kohti tulevaisuutta. Samalla modernisaatio uudisti käsityksen ajasta. Poistamalla syklisyyden ihmisten arkielämästä se hävitti jokapäiväisyyden tunteen elämästä. Jokapäiväisyyden kadotessa kokonainen maailma ja siihen liittyvä sosiaalinen todellisuus katosivat. Esimodernin jokapäiväisen elämän kokonaisuus muuttui modernisaation tuoksinassa pelkistetyksi arjeksi. Modernista ajasta tuli erityinen ajallinen ja tilallinen konteksti, joka liitettiin työaikaan ja työntekoon. Vain vapaa-aikanaan yksilöt vapautuivat työnteosta ja saivat levätä.

Työn ja vapaa-ajan vuorottelu toi suuria muutoksia sekä modernin yksilön että perheen elämään. Arki valjastettiin palvelemaan modernisaation kehityskulkua. Jokapäiväisyydestä arki erotettiin ensin tehtaan pillin äänellä ja kellokortin leimalla. Syntyi työpaikan arki tehtävineen, toimintoineen ja yhteisöineen. Tästä eriytyi omaksi kontekstikseen perheen arki, johon liittyi arkisia puuhia ja yhteisiä ruokailuhetkiä. Vähitellen arki alkoi muuttua yhä enemmän yksityiseksi projektiksi, ja kodin yhteinen arki alkoi hajota perheenjäsenten rientäessä omiin puuhiinsa. Jokainen alkoi budjetoida omaa yksityistä arkeaan omien mielihalujensa mukaan, jotka liittyivät työhön, harrastuksiin, sosiaaliseen elämään, nukkumiseen, syömiseen jne.

Samalla tapahtui jotain hyvin olennaista. Modernisaation projekti teki arjesta banaalin ja harmaan kokonaisuuden. Arjesta muodostui eräänlainen outo väli-tila, jossa kaikki joutuivat elämään jossain vaiheessa päivää, viikkoa tai kuukautta. Silti kukaan ei halunnut sen saavan yliotetta elämästään, mutta kukaan ei osannut siitä luopuakaan. Arjessa saatu tietous, jokapäiväinen eletty ja koettu eivät merkinneet paljoakaan modernin edistyksen projektissa, joka tarvitsi kehittyäkseen rationaalista ja objektiivista asiantuntijuutta. Asiantuntemusta edustivat muun muassa tiedemiehet, intellektuellit, poliitikot, sosiaaliohjelmatyöntekijät, opettajat ja lautakunnat.

Arkielämän todellisuuteen pesiytyi myös vahvasti usko tulevaisuuteen. Vaikka arki vaikuttaa usein rutiininomaiselta toistolta, se ei toimi syklisesti. Sen voidaan ajatella palvelevan moderneja päämääriä lineaarisesti, suoraviivaisesti. Antti Kariston (1998, 55) mukaan moderni ”normaalielämä” on merkinnyt palkkatyöläisen elämää ja siihen liittyviä ”elämänsuunnitelmia”. Ennustettavan ja jatkuvan elämän suhteen epäjatkuvuudet ja putoamiset ovat poikkeamia. Kun normaalia ei enää ole, sosiaalinen lasku ja suoranainen romahdus ovat mahdollisuuksia. (Karisto 1998, 55.) Tätä mukaillen voidaan todeta, että modernista lineaarisuudesta erkaantuminen on käsitetty epätoivottavaksi seuraukseksi.

Epätoivottavien seurausten pelko näyttäisi viittaavan myös siihen, että yksilöt, jotka eivät elä ’normaalialämää’, eivät myöskään elä potentiaalista tai yhteiskunnallisesti kannattavaa arkea. Väitän, että myös arki on alkanut luokitella yksilöitä tehden heistä *arkisia* ja *arjettomia*. Arkisia ihmisiä ovat ne, joilla ei ole muuta kerrottavaa kuin kuvailla seikkaperäisesti arkisia puuhasteluitansa. Arkisia ovat myös ne, joille ei ulkopuolisten silmissä tapahdu mitään erityistä (esimerkiksi kotiäidit). Arjettomia taas ovat ne, joilla ei ole oikeutta arkeen työn kautta (kuten työttömät) tai ne, joilla ote jopa tavalliseen arkeen näyttää lipsuvan (esimerkiksi syrjäytyneet ja (uus)avuttomat). Kumpaakin ryhmää yhdistää se, että heillä ei vaikuta olevan arjen korostumisen tai puuttumisen myötä mitään selviä päämääriä. Hieman kärjistäen – muttei liikaa – voidaan todeta, että sosiologisen tutkimuksen kannalta liian arkinen

laadullinen aineisto (esimerkiksi kotiäitien haastattelut) ei välttämättä pääse päteväytymään muuntuyppisen empirian (esimerkiksi työssäkäyvien naisten haastattelut) ohella, jos se koetaan merkityksettömäksi. Arjettomien tarinat taas voidaan helposti lukea kuuluvan syrjäytymistutkimukseen, jos niistä ei huomata arkista näkökulmaa moniongelmaisuukselta.

Arjen kontekstin ambivalenssi heijastuu myös sosiologiseen tutkimukseen. Aiemmin suomalaisen yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen pulmallisia kysymyksiä näyttävät olleen arkielämästä kertovien aineistojen todistusvoimaisuus (Ahponen 2002, 47), aiheiden turhanaikaisuus ja populaarisuus (Alasuutari 2002, 47) ja suhde aikalaisdiagnostiikkaan (Noro 2002, 58). Arjen kapealainen mieltäminen TV-sarjojen lähiöromantiikaksi, rahvaan kansantajuiseksi tiedoksi ja elämäntyyliseksi tai shoppailun hullutukseksi ja villiudeksi estää arjen määrittelyn ja käsityksen toisin. Ehdotankin, että arjen tutkimukseen palautetaan jokapäiväisyyden ulottuvuus. Arkea ei enää hahmotettaisi siten, miten se on tavallisesti tehty vaan jokapäiväisen todellisuuden näkökulmasta.

Jokapäiväinen elämä voidaan latistaa arjeksi, mutta se sisältää silti selailaista elettyä ja koettua, jossa sattuma, yhtäkkisyys ja kohokohdat lyövät arkipäiväisyyden jatkumoon henkisesti tarpeellisia lovia. Jokapäiväinen elämä on ihmiselle elintärkeä ulottuvuus. Se koostuu arkisten tapahtumien ohella todellisuudesta, tiedosta, ilmiöistä ja ristiriitaisuuksista. Arkielämä tarvitsee vastapainokseen jotain, joka on olemassa ilman ihmistä, mutta johon ihminen voi myös itse ottaa osaa konstruoiden sitä tarpeittensa mukaan. Jos arkielämää voidaan pitää eräänlaisena inhimillisenä vakiona, joka on aina ollut olemassa jossain muodossa – ihminen metsästää, kerää ja poimii, kirjaimellisesti tai symbolisesti – jokapäiväistä elämää täytyy taas ajatella näkökulmana omaan aikakauteensa.

Modernien instituutioiden rappauteessa ja järjestelmien menettäessä tehoaan ne eivät enää voi tuottaa ratkaisuja tai antaa mallia entiseen tapaan. Vastauksia kysymyksiin ”keitä me olemme”, ”mikä on tämä aika” (Noro 2000, 323) ja ”mikä on nyt” (Eräsaari 2000b, 77) on etsittävä jokapäiväisestä todellisuudesta, jossa proosa ja poeettisuus hallitsevat yksilön elämää. Arkipäiväisyys muistuttaa modernia proosaa, kun taas jokapäiväisyyttä on mahdollista tutkia erilaisten poeettisuuksien kautta.

Ennen kuin on mahdollista löytää vastauksia aikaa ja nykyisyyttä koskeviin kysymyksiin, on tarkasteltava modernin yhteiskunnan nykyhetkistä tilannetta. Näyttää siltä, että moderni aikakausi kyseenalaistuu selvimmin tulevaisuuden käsityksessä. Edistykseen, tieteeseen ja ennustettavuuteen luottaminen, jatkuva eteenpäin kulku kohti tulevaisuutta ja ratkaisukeskeisyys alkavat hiipua eräänlaiseen omaan mahdottomuuteensa. (Roos 1994, 189; Karisto 1998, 54–55; Maffesoli 1996, 42.) Niistä tulee mahdottomia, koska tulevaisuus ei ole enää horisontti. Siitä on tullut valkoinen sivu.

Valkoiselle sivulle on mahdollista kirjoittaa melkein mitä tahansa, mutta kuinka kirjoittaa, jos horisontaalinen (historiallinen) näkökulma on kadonnut? Toisin sanoen tulevaisuus nähdään ”avoimena” (Eräsaari 2002, 24), mutta kuinka pitkälle avointa olotilaa voi sietää? Jos uskotaan, että tulevaisuuteen suuntautuneisuus ei ole enää modernin yksilön olennainen tarkoitus ja epävarmuus on osa elämää, on mahdollista hyväksyä ”traaginen näkemys” elämästä (Maffesoli 1992, 49).

Modernin elämänsäkulun voidaan ajatella kantaneen historian taakkaa sen edetessä kohti parempaa tulevaisuutta. Modernisaatioon vedoten historia on saanut yhteiskunnat etenemään edistyksen nimissä, koskaan antamatta periksi kehityksen ongelmakohtille tai mustille aukoilta. Nyt kuitenkin näyttää siltä, että eteenpäin meno on korvaantunut jo jonkin aikaa epävarmuudella ja riskeillä (Karisto 1998, 55; Eräsaari 2002, 18–21).

Yksilöiden kannalta eteenpäin menon hidastuminen tai loppuminen merkitsee pelkistetysti tulevaisuudettomuutta. Tämä viittaa siihen, ettei työelämä merkitse enää vakituisia työsuhteita, avioliitto tai perhe pysyviä ihmissuhteita eikä projekteihin luottaminen omien suunnitelmien toteutumista. Olisi tietenkin mahdollista todeta jo tässä vaiheessa, että modernin yksilön elämä on kriisissä ja tulevaisuudettomuuden avaamat näkymät eivät harhauta ketään. Työttömyys, köyhtyminen, syrjäytyminen ja pätkäelämä ovat selviä yhteiskunnallisia esimerkkejä tulevaisuuden näkymien puuttumisesta ja modernien projektien epäonnistumisesta.

Nykyisyydellä on seurauksensa yhteiskunnallisen elämän kannalta. Tulevaisuudettomuus ei välttämättä merkitse horisontin katoamista, yksilöiden putoamista kiiluun tai lankeamista. Toisin sanoen yksilöillä, joilla ei ole selvää tulevaisuutta ja jotka eivät tiedä mitä tehdä tai minne mennä tulevaisuudessa, on kuitenkin nykyisyys. Edistysvarman ja kehitysketävän modernin historiankulun tilalle tulevat pienet tarinat. Ne kiinnittyvät nykyisyyteen päämäärättömyyden, sopeutumisen ja arjen kautta.

Jokainen, ollakseen olemassa, kertoo itselleen tarinan, kirjoittaa Maffesoli (1993a, 248).<sup>4</sup> Nähdäkseni tässä näennäisen viattomassa lausahduksessa piilee jälkimodernille aikakaudelle ominaisen puheen ydinajatus. Koska olemassaolo ei enää perustukaan selviin *päämääriin* – kuten esimerkiksi koulutukseen, avioitumiseen, työllistymiseen, omistusasuntoon, mökkiin ja eläkkeeseen – tai *identiteettivakioihin* – kuten kansalaisuuteen, sukupuoleen, vanhemmuuteen, asuinpaikkaan – ja *nykyiset asiaintilat* – pätkäelämä, kursittaminen, työttömyys, vuokratilaisuus ja maahanmuuttajuus – voivat tuntua välillä liian erilaisilta, raskailta tai jopa leväperäisiltä, ihmisten on keksittävä toisenlaisia tarinoita tunteakseen elävänsä ja olevansa olemassa. Tarve kertoa itselleen tarina voi tietenkin olla itsesuggestion kaltaista huiputusta, mutta tarkoitan tässä sitä, että elämän lähtökohdat, olosuhteet ja yksinkertaisesti

asiointilat kertovat siitä, että uusia versioita tarvitaan ja niitä myös tuotetaan. Täten myös kerronta suhteutuu nykytilaan: uusi sanavarasto ja olosuhteita myötäilevät puheenaiheet ovat seurausina tästä suhteutumisesta.

Pienet tarinat on käsitettävä aineistoksi, jonka avulla voidaan ymmärtää kaikkia niitä pieniä ilmiöitä, jotka voidaan tulkita jälkimoderneiksi. Niitä ei pidä tulkita modernin historiankulun näkökulmasta, koska ne näyttäisivät keskeneräisiltä, tavanomaisilta, jopa mitättömiltä. Ne on ymmärrettävä potentiaalisen aineistona, josta voidaan mahdollisesti nostaa esiin erityisiä uudelle aikakaudelle ominaisia piirteitä, mutta josta on analysoitava myös yhteiskunnallisia muutoksia. J.P.Roosin (1994, 190) mukaan pientä kurjuutta – sitä ovat muun muassa ”ahdas ja kova arkielämä”, ”pärjäämisen pakko” sekä ”yksinäisyys ja epäviihtymys” – ei olisi tutkittu riittävästi ja tarpeeksi vakavasti. Näin voi hyvinkin olla, mutta ehkä pienen kurjuuden tutkimuksen ohella olisi hyvä aloittaa sopeutumisen ja selviytymisen tutkimus, joka sisältäisi niiden ihmisten ja ryhmien elämäntarinoita, jotka ovat sopeutuneet elämäänsä tai pyrkivät selviytymään elinolosuhteiden muuttumisesta huolimatta.

Kun moderni arkielämä sidottiin työn ja vapaa-ajan kulttuuriin, se ei ole muuta ollutkaan kuin proosallista. Yksilöt ovat hahmottaneet elämänsä tavalla, jonka tarkoituksena on ollut leikata se selviksi, määritellyiksi ja rajatuiksi si(i)vuiksi. Tästä johtuen sivuraiteille poikkeaminen tai sinne joutuminen on useimmiten tulkittu sosiaalisesti laskuksi tai putoamiseksi. Kun omaa elämää ei enää saa määriteltyä, jäljelle jää vain arki eli jotain, jonka kaikki jakavat, mutta jota kukaan ei halua tunnustaa inhimilliseksi ja elämää täynnä olevaksi tilaksi.

Ihmiset eivät kuitenkaan elä jatkuvasti ”proosallisessa tilassa” vaan välillä he saavuttavat ”sekavan tilan”, jota Morin kutsuu (2001b, 125) ”poeettiseksi tilaksi”. Tämä kahtiajako voisi arkielämän tutkimuksen kannalta merkitä sitä, että irtaannutaan modernista arkielämän jaosta työaikaan ja vapaa-aikaan ja otetaan käyttöön arkaaisempi jaottelu, jossa vuorottelevat jokapäiväisyys ja juhla (Morin 2001b, 128). Morinin (2001b, 129) mukaan seikkailu, musiikki, juhlinta ja huumaus toimivat ”poeettisina vastarintoina”.

Tällöin arkielämää voisi tutkia jokapäiväisenä ulottuvuutena, jota rikkoivat, rytmittävät ja elävöittävät juhlan hetket. Jokapäiväinen elämä ei enää rajoittuisi olemaan arkista harmautta, vaan siitä olisi löydettävissä kohokohtia, kohtaamisia, valopilkkuja ja suurta juhlahumua. Elämä ei olisi enää jatkuvaa suorittamista, vaan myös elämiseen keskittymistä. Ehkä myös jokapäiväiseen elämään siirtyisi jokin, mikä ei olisi välttämättä juhlaa, mutta tekisi elämästä elämisen arvoisen. Kellokorttelielämä, rahan palvonta ja globaalit talousmarkkinat ovatkin jo saaneet rinnalleen ”pehmeämpiä arvoja” ja luonnollisempia tapoja elää. Toisaalta moni on myös oppinut selviytymään

ilman kelloa, rahakasoja ja markkinahumua – , kuten esimerkiksi taloudellisia vaikeuksia kokeneet yksilöt tai ulkomaille toisenlaisiin olosuhteisiin muuttaneet yksilöt.

Tulkintani on, että jokapäiväisyyden tutkiminen voi näyttää, kuinka yksilöt ovat kiinni nykyisyydessä. Eläminen maailmassa mahdollistuu toisin, kun yksilöt käsittävät, että heillä on vain tämä elämä elettävänä. Pienistä tarinoista voidaan lukea sellaisesta ”läsnäolokulttuuria” (Eräsaari 2002, 24–27), joka painottaa maailmassa olemista kokemuksellisesti, orgaanisesti ja tilallisesti. Jokapäiväistä maailmaa tulisi tarkastella sisältä käsin, jotta olisi mahdollista hahmottaa seuraavan aikakauden erityispiirteitä. On myös kehitettävä uusia kysymyksiä, jotta esiin nousisi uusia lopullisuuksia, keinoja, malleja, juonia ja kehitelmiä, joita modernit yksilöt tuottavat ja käyttävät eläessään muuttuvassa maailmassa. Vasta sen jälkeen saatamme löytää vastauksia kysymyksiin identiteetistämme ja ajastamme.



## 2. MUUNNELMIA MUUKALAISUUDESTA

**M**uukalainen tuo muutoksen. Kolmannen sosiologisen muotona (Simmel 2005, 76) muukalainen auttaa rakentamaan monimuotoisempaa kuvaa yhteiskuntaelämästä. Kolmatta voidaan pitää kriittisenä ja kyseenalaistavana muotona, joka tuo uuden näkökulman ennalta oletettujen kaksinaisuuksien ja vastakkaisuuksien sosiaaliseen maailmaan. Muukalainen soveltuu eri aikakausien analyysiin erityisen yhteiskunnallisen asemansa takia, koska häntä voidaan pitää sekä klassisena että (jälki)modernina hahmona, joka ilmestyy joka aikakauteen ristiriitaisuuden henkilöitymänä.

Muukalainen ei ole kuitenkaan pelkkä kolmas vaan hän ilmentää myös toiseutta, jolle hän antaa vieraat kasvot. Naista taas voidaan pitää toiseuden ruumiillistumana, jonka muukalaisuutta on mahdollista tarkastella niin suhteessa sukupuoleen kuin yhteisöön (Beauvoir 1999, 12–13). Julia Kristevaa (1992a, 15) mukaillen muukalaisella on toisenlaiset kasvot ja ilme, joka kertoo hänen olevan vielä muutakin. Nainen puolestaan antaa muukalaisuudelle uudet kasvot sekä lupauksen toiseudesta ja erilaisuudesta.

### *Klassinen ja moderni muukalaisuus*

Kuuluisin muukalaisuutta käsittelevä sosiologinen teksti lienee Simmelin essee *Exkurs über den Fremden* vuodelta 1908. Esseen erikoisuus kätkeytyy sen ajattomuuteen. Simmel (2005, 76–84) antaa pohdittavaksi erilaisia teemoja, jotka käsittelevät muukalaisen suhdetta tilaan, liikkeeseen, alkuperään, yhteisöön ja sen jäseniin.

Simmelillä (2005, 76) muukalaisen määritelmä sisältää erityisen suhteen *tilaan*. Sillä hän tarkoittaa kiinnittymistä ja irrottautumista tietyn pisteen



suhteen määrättyssä tilassa, mutta samalla läheisen ja etäisen yhdistymistä muukalaisen hahmossa. Tietty tilasuhde on ihmisten välisten suhteiden ehto ja symboli. (Simmel 2005, 76.) Noro (1991, 183) puolestaan tulkitsee muukalaisen ”tilaan kiinnittymisen ja irtoamisen välimuodoksi”. Nähdäkseni tilan kysymystä voidaan tarkastella myös välimatkan näkökulmasta. Vaikka muukalaisen henkilössä erityinen tilasuhde yhdistää kaksi erilliseksi tulkittua tila-avaruuden osaa, niiden välillä on silti tietty matka. Muukalainen muistuttaa tästä välimatkasta, joka voi olla maantieteellinen mutta yhtä lailla sosiaalinen, etninen, kulttuurinen tai symbolinen.

Kirjoittaessaan muukalaisen syntyperästä Kristeva (1992a, 37–38) nostaa esiin kahden erilaisen tilan aiheuttaman dilemman. Muukalaisessa yhdistyvät ”muualla” ja ”ei missään”. Muukalainen kantaa itsessään syntyperäänsä. Hänen syntyperänsä muistuttaa toisia siitä, ettei hän ole kotoisin nykyisestä olinpaikastaan. Näille toisille, jotka ovat paikallisia, muukalainen on ”ei-mistään”. (Kristeva 1992a, 37–38.) Vaikka muualla oleva tila merkitsee muukalaisen tapauksessa uutta elämää uudessa asuinmaassa, väitän itse muualla olevan tilan käsityksen alati muuttuvan. Muukalainen ei elä ajatellen olevansa muualla, vaan vähitellen muualla oleva tila alkaa muistuttaa synnyinmaata tai muuttuu tilaksi, jonne muukalainen toivoo lähtevänsä seuraavaksi. Muualla oleva tila voi merkitä myös jotain olematonta tai kuviteltua tilaa. Tila siirtyy fyysisestä olomuodostaan mentaalisemmaksi jos ja kun tilaa ei ole enää olemassa sen alkuperäisessä muodossa – paitsi ehkä muukalaisen muistoissa.

Tilan teemaa ei voi käsitellä ilman *liikettä*. Simmelin (2005, 76) klassisessa määritelmässä muukalainen ei ole vaeltaja, vaan ”potentiaalinen kulkija”. Vieraassa yhteisössä muukalaisen ”muodollinen asema” perustuu liikkeeseen: asema ilmentää ”läheisyyden ja etäisyyden muodostamaa synteesiä” ja sitoutumattomuutta (Simmel 2005, 78). Muukalainen lähtee toisaalle pitäen mielessään tietyn kiinnekohdan, jonne voi palata. Palatessaan hän ei unohda, että toisaalla on olemassa tila, joka on myös osa häntä. (Maffesoli 1997a, 140.) Kiinnittyminen ja irrottautuminen, jotka näkyvät *tässä ja toisaalla* olevina tiloina, muodostavat yhdessä vaeltamisen vietin. Tietoisuus liikkeestä ei siis ole jotain sisäistä tai annettua: liike syntyy kahden pisteen *välitulassa* olemisesta sekä tila- että aika-avaruudessa. Aina on siis jokin paikka toisaalla, josta muukalainen on lähtöisin ja joka vetää häntä puoleensa.

Klassisina liikettä kuvaavina muukalaishahmoina voidaan pitää Platonin (1999, 360–361) mainitsemia *vierasmaalaisia*, jotka asettuvat neljään eri kategoriaan. Ensimmäinen ryhmä muodostuu *kauppiaista*, jotka liikkuvat kesäisin eri kaupungeissa myymässä tuotteitaan. Platon vertaa heitä muuttolintuihin. Toinen ryhmä muodostuu *temppelien vierailijoista*. Kolmas ryhmä käsittelee *virallista tehtävää suorittavat muukalaiset* ja neljäs ryhmä *maahan-*

*tulijat*, jotka olivat tulleet tutustumaan Kreikkaan. (Platon 1999, 360–361.) Kaupunkivaltion virkailijat ottivat muukalaiset vastaan. Muukalaisia kohdeltiin kunnioittavan ystävällisesti niin kauan kuin oli selvää, etteivät he pyri uudistamaan mitään. (Maffesoli 1997a, 40; Kristeva 1992a, 61–62.)

Saapuessaan uuteen yhteisöön muukalainen tuo etäisen lähelle tavoissaan, olemuksessaan ja ulkopuolisuudessaan. Simmel (2005, 77) kuvaa muukalaisen osaksi yhteisöä, vaikka kasvokkaisessa kohtaamisessa muukalaisen ulkopuolisuus on edelleen totta. Suhde muukalaiseen sisältää etäisyyden pidon tähän (Simmel 2005, 77). Suvaitsevaisuuden puuttuessa muukalaisen etäisyys korostuu. Vaikka hän osallistuisi yhteisön elämään, yhteisön jäsenet saattavat nähdä hänessä erillaisuuden ruumiillistuman, jonka kanssa ei oleteta löytyvän mitään yhteistä. Erillaisuuden määritelmä voidaan viedä niin pitkälle, että siinä kyseenalaistetaan muukalaisen inhimillisyyttä (Simmel 2005, 83). Morin (2002, 90) puolestaan muistuttaa, että arkaaisissa yhteisöissä muukalaista pidettiin vielä vieraampana kuin eläintä tai asiaa.

Muukalainen voi osoittautua yhteisön viholliseksi, jolta pyritään suojautumaan kaikin keinoin. Muurin sisälle sijoittuneet muukalaiset ovat vielä pahempi uhka kuin ne, jotka on saatu pysymään muurien ulkopuolella. Vierauteen kytkeytyy monisyinen suhtautuminen, joka kuvastaa muukalaista kohtaan tunnettua pelkoa, vihaa ja ystävyyttä. *Barbaarissa*<sup>5</sup> taas yhdistyvät käsitykset kulttuurista, sivistyksestä, kielestä, politiikasta ja laeista. Marie-Françoise Baslezin (1984, 183) mukaan Antiikin kreikkalaiset pitivät barbaareja ei-kreikkalaisina. Toisin sanoen ulkopuolisinä, alempiarvoisinä, käsittämättöminä kieleltään ja käytökseltään väkivaltaisina ja kohtuuttomina (Baslez 1984, 183).

Erillaisuus yksilöiden ja yhteisöjen välillä ei riitä selittämään muukalaisen pelkoa, muttei myöskään vieras alkuperä. Ksenofobiaan eli vieraanpelkoon liittyy selvästi pelko muutoksesta. Muutos merkitsee sitä, että yhteisön institutiot, arvomaailma, kulttuuri ja sosiaalinen elämä vaarantuvat. Yhteisö saattaa puolustautua monin tavoin muutosta vastaan esimerkiksi säätämällä lakeja, vahvistamalla muukalaisten erikoisasemaa, asuttamalla heidät erilleen paikallisista asukkaista ja määrittelemällä ajallisesti heidän oleskelunsa alueellaan.

Koska muukalaisella ei ole siteitä yhteisöön, hän saattaa asennoitua ”objektiivisesti” siihen ja sen pyrkimyksiin. Asenne heijastaa muukalaisen erityistä tapaa tarkastella ryhmää. Hänen tarkastelutavassaan yhdistyvät etäisyys ja läheisyys sekä välinpitämättömyys ja sitoutuminen. (Simmel 2005, 78–79.)

Muukalaisen objektiivisuuteen voi liittyä myös ihmisten tarve uskoutua muukalaiselle ja tunnustaa hänelle asioita (Simmel 2005, 79). Simmel ei määrittele objektiivisuutta osallistumattomuudeksi, vaan ”osanoton positiivi-

seksi ja erityiseksi muodoksi”. Muukalaisen objektiivisuus voidaan käsittää myös vapaudeksi: muukalaista ei sido mikään, mikä voisi vaikuttaa hänen ajattelutapaansa (Simmel 2005, 79–80). Onko muukalainen sitten vaaraksi yhteisölle (vrt. Noro 1991, 184)? Muukalainen ei Simmelin (2005, 80) mukaan muutu vaaralliseksi kansankiihottajaksi, vaan häntä voidaan pitää asemastaan johtuen ennakkoluulottomana tarkkailijana.

Entä voiko muukalaisen kanssa olla mitään yhteistä? Samankaltaisuuden suhde muukalaiseen perustuu yleiseen yhteiseen, kun taas muiden yhteisön jäsenten kanssa erityiseen yhteiseen (Simmel 2005, 80–81). Näin ollen yleisyys voi johtaa vieraantumiseen ja muukalaisuuteen yksilöiden välisissä suhteissa – yleisesti jaetussa kun ei ole mitään ainutkertaista (Simmel 2005, 82; Noro 1991, 184).

Samankaltaisuutta voidaan etsiä myös läheisyyden ja etäisyyden kaksinaisuudesta (Simmel 2005, 81). Tietyt yhteiskunnalliset ja inhimilliset piirteet tekevät muukalaisesta läheisen. Sellaiset piirteet, jotka yhdistävät keitä tahansa ihmisiä, tekevät hänestä taas kaukaisen. (Simmel 2005, 81.) Samankaltaisuuden kysymys on kuitenkin paljon monimutkaisempi. Jos yleinen yhteinen kielletään, muukalainen ei ole ryhmän jäsen (Simmel 2005, 83).

Muukalaisia koskee kuitenkin myös *yleinen muukalaisuus*, eräänlainen kollektiivinen erityispiirre. Tämä muukalaisia yhdistävä piirre on heidän ”vieras alkuperänsä” (Simmel 2005, 83). Simmel (2005, 83) muistuttaa, että tämän takia muukalaisia ei niinkään käsitetä yksilöiksi, vaan he ovat yhteiskunnalliselta luonteeltaan aina muukalaisia. Esimerkkinä muukalaisista hän käyttää juutalaisia, jotka maksoivat keskiaikaisessa Frankfurtissa veroa juutalaisuutensa takia. (Simmel 2005, 82–84.)

Kuinka modernisaatio on vaikuttanut muukalaisuuteen? Minkälaisia uusia muukalaisidentiteettejä ja -profileja on syntynyt ajan myötä? Kaupungistuminen ja teollistuminen ovat vaikuttaneet muukalaisuuteen siten, että ne ovat muokanneet yksilöiden oletettuja identiteettejä muun muassa siirtämällä näitä paikasta toiseen, identifioimalla yksilöt toisiin ja toteuttamalla uusia yhteiskunnallisia kategorisointeja ihmisten välille. Tuntemattomuus, irtolaisuus, moniarvoisuus ja toiseus heijastavat sekä modernisaatiota että muutoksia muukalaisuudessa.

*Tuntemattomuus* kuvastaa modernia kaupunkielämää. Kaupungistumisen myötä toisilleen ennalta tuntemattomat ihmiset ovat joutuneet elämään ja työskentelemään yhdessä. Kaupunkien synnyttämät inhimilliset tiivistymät ovat luoneet uudentyypisiä sosiaalisia suhteita yksilöiden välille. Tuntemattomuuden ja tunnistamattomuuden oheen on syntynyt etäisyyttä, turvattomuutta, välinpitämättömyyttä ja etenkin vierautta. *Die Grossstädte und Geistesleben* -esseessään Simmel (2005, 27–46) yhdistää modernin elämäntyylin suurkaupunkiin. Järkiperäisyys, kylläntyminen, varautuneisuus

ja yksilöllinen erottautuminen muokkaavat suurkaupunkilaisten keskinäistä vuorovaikutusta ja asennoitumista toisiinsa (Simmel 2005, 27–46; Noro 1997, 239–244). Suurkaupunki on synnyttänyt muukalaisia, joiden esikuvaa ei esiinny klassisten hahmojen joukossa.

Vaikka esimoderni aikakausi on ollut täynnä tuntemattomia ja vieraita henkilöitymiä, moderniteetille ominainen muukalaisuus on syntynyt aikakauden sisäisistä muutoksista. *Moderni tuntemattomuus poikkeaa arkaaisista tuntemattomuuden muodoista siten, että se on yksilöllistymisprosessin tuotos.* Esimoderni muukalainen saattoi olla vaaraksi yhteisölle, mutta moderni muukalainen on pikemmin riski. Riski viittaa yhtäältä tuntemattomuuteen, koska emme osaa identifioida tarpeeksi selvästi ja tyydyttävästi muukalaista miksi-kään. Toisaalta se viittaa *turvattomuuteen*, koska emme tiedä, onko edessämme muutos, uhka vai olemmeko itse vieraita. Esimodernissa (muukalaisen) vaarassa ei ollut mitään selitettävää, sillä se aiheutti selvän pelon tunteen. Sen sijaan modernin (muukalaisen) riski sisältää epävarmuuden tunteen.

*Irtonaisuuudella* tarkoitan liikkuvuutta, mutta myös sitoutumattomuutta ja syrjäytymistä. Teollistumisen voidaan ajatella olleen yksi modernin aikakauden mullistavimmista yhteiskunnallisista muutoksista. Se ajoi ihmisiä maalta kaupunkiin, kaupungeista suurkaupunkeihin, kotimaasta ulkomaille ja uusille mantereille. Kyse ei ole kuitenkaan vain muuttovirroista, vaan modernien arvojen<sup>6</sup> vahvistumisesta ja niiden noudattamisesta.

Irtonaisuutta ilmentäviä ajankohtaisia hahmoja ovat niin kutsutut ”epähenkilöt” (Dal Lago 1999). Alessandro Dal Lagon (1999) kuvaamissa maahanmuuttajissa modernin muukalaisuuden kieroutuneisuus tulee selvästi esille. Heitä voidaan kutsua ”sisäisiksi vihollisiksi” (Simmel 2005, 77), mutta modernissa maailmassa nimike merkitsee yhteisöön kuulumattomuutta, irrallisuutta ja sitä mukaan poistettavuutta. Dal Lago (1999, 266) määrittelee ”epähenkilöiksi” ne maahanmuuttajat, joiden elämäntilanteeseen liittyy laittomuus. He lakkaavat olemasta, yhteiskunnalle ja itselleen, kun heitä ei enää pidetä henkilöinä. He ovat ulkomaalaisia, vaikka he puhuisivat paikallista kieltä ja eläisivät paikallisessa yhteiskunnassa. (Dal Lago 1999, 266–267.)<sup>7</sup>

Modernia muukalaisuutta kuvaa myös *moniarvoisuus*. Moniarvoisuus tarkoittaa erilaisten kulttuuristen elementtien kohtaamista. Muukalaisten mukanaan tuomaa muutoksen prosessia on silti mahdoton häivyttää näkyvistä tai mielestä. Simmel (2005, 76) kuvailee muukalaisen aseman muodostuvan yhteisöön kuulumattomuudesta ja siihen tuoduista uusista ominaisuuksista. Jos ominaisuuksina pidetään arvoja, tapoja, käsityksiä ja malleja, muukalaisen yhteisöön aiheuttaman muutoksen luonnetta on helpompi ymmärtää.

Maffesolin (1988, 135) mukaan läpi historian muukalaisten vaikutus on ollut huomattava. Heidän myötään kulttuurit ovat sekoittuneet ja yhteisöt ovat muuttuneet. Muukalainen ei ole vain historiallinen henkilö: hänen vai-

kutuksensa näky myös moderneissa yhteiskunnissa ja suurkaupungeissa, jotka ilmentävät heterogeenisuutta ja kulttuurien sekoittumista. (Maffesoli 1988, 135–136.)

Muukalaista voidaankin pitää eräänlaisena kulttuurina ja yhteiskuntaa stimuloivana olentona. Silti nykymaailmassa – globaaleista muuttovirroista ja kulttuurien kohtaamisesta huolimatta – muukalaisen hyväksyminen osaksi yhteiskunnallista elämää ei ole aina toteutunut. Myöskään muukalaisen vaikutuksen arvostaminen ei ole täysin selvää. Onkin kysyttävä, minkälaista moniarvoisuutta muukalainen edustaa ja kuinka todellista arvojen moninaisuus voi olla.

Muukalaisen käsittäminen *toiseuden* synonyymiksi sellaisenaan olisi liian helppoa. On totta, että muukalaiselle ominainen sisäinen läheisyyden ja etäisyyden kaksinaisuus voi antaa aihetta ajatella siten, että toiseus merkitsee tässä kaksinaisuudessa juuri muille etäistä ja käsittämätöntä vierautta. Toiseus voi kuitenkin merkitä jotain paljon lähempänä olevaa.

Kirjoittaessaan ”radikaalista toiseudesta” Jean Baudrillard (1990, 131) väittää, että toiseus ei ole erilaisuutta. Hän kutsuu erilaisuutta utopiaksi, joka pyrkii yhtäältä erottamaan, toisaalta yhdistämään vastakohtat. Jos ei ole erilaisuuksien myötä vaihtoa, kauhu astuu kuvaan. Radikaali toiseus on kauhun ydin. (Baudrillard 1990, 131–133.) Marc Guillaume (Baudrillard & Guillaume 1994, 10) puolestaan katsoo, että toisessa on jotain erilaista, jonka voi ymmärtää ja omaksua, mutta radikaalia toiseutta ei voi omaksua, ymmärtää tai edes ajatella.

Baudrillard (1990, 133) toteaa rasismien ongelman ilmaantuvan vasta, kun toisesta tulee erilainen ja ”vaarallisesti läheinen”. Toinen, muukalainen, on siis pidettävä kaukana (Baudrillard 1990, 133). Teoksessaan *L'Échange symbolique et la mort* Baudrillard (1976, 193) analysoi inhimillisen määritelmää, josta on tullut universaali käsite. Inhimillinen saa voimaa moraalista ja poissulkemisesta: se on Epäinhimillisen vastakohta. Kaikki ”toiset” ovat epäinhimillisiä ja mitättömiä. (Baudrillard 1976, 193.) Edellisistä ajatuksista käy nähdäkseni hyvin ilmi muukalaisen asema kaksinaisuuksien ilmentymänä ja olentona, joka ei suostu olemaan pelkkä toinen. Olemalla ihminen kuten muutkin ja suostumatta epäinhimillisyyden alaiseksi muukalainen tekee toiseudestaan merkityksellisemmän. Ehkä juuri sellaisen, jota ei voi täydellisesti käsittää.

Kristeva (1992a, 13) kutsuu muukalaista ”vihan ja Toisen ilmentymäksi”. Muukalainen asuu meissä olemalla ”minuutemme kätkeyty puoli” (Kristeva 1992a, 13). Myös Morin (2001b, 69) katsoo jokaisen meistä kantavan itessään *ego alteria*, joka on vieras ja samankaltainen itsen suhteen. Koska minä voi olla toinen, jokainen voi myös ystävyuden ja rakkauden nimissä sisällyttää toisen minäänsä (Morin 2001b, 69). Muukalainen osoittautuu

näin ollen ristiriitaiseksi olennoiksi. Hänen toiseuteensa liittyy jotain ratkaisematonta, niin kauan kuin emme osaa identifioida häntä (itsessämme). Ratkaisemattomuus pitää muukalaisuutta elävänä ja olemassa olevana.

### *Portilta kotiin*

Alain Montandon (1999, 11–12) toteaa Homeroksen Odysseiassa kuvaillun vieraanvaraisuuden olevan koetus sekä muukalaiselle että isännälle. Vieraanvaraisuus on koetus muukalaiselle, joka ei tiedä kuinka hänet otetaan vastaan ja kuinka tulkita vastaanotto. Se on koetus isännälle, joka kokee muukalaisessa tuntemattoman uhan. (Montandon 1999, 11–12.) Kuinka yhteisö käsittää muurinsa ulkopuolella ja portillansa seisovan muukalaisen? Kuinka muukalainen pyrkii kotiutumaan ja paikantumaan yhteisöön? Löytyykö muukalaiselle paikkaa yhteisöstä vai jääkö hän ikuisesti kolmanneksi?

Muukalaisuuden nykyteorioinneissa (esim. Bauman 1996, 1999) käytetään kolmatta osapuolta rikkomään ja häiritsemään muuten toisiaan täydentäviä vastapoleja, kuten veljiä ja vihollisia sekä ystäviä ja vihollisia. Morin (1985, 440) tuo esille veljelliseen suhteeseen liittyviä mielenkiintoisia piirteitä. Vaikka veljeys merkitsee ensi sijassa asemoitumista suhteessa ulkopuoliseen ympäristöön, koska siellä on vihollinen, veljeys sisältää samalla sisäisiä ristiriitoja, kuten taistelua ruoasta, seksistä ja vallasta. Tästä johtuen veljellistä suhdetta voidaan pitää ambivalenttina. Morinin mukaan primitiivisissä yhteisöissä yksilöt kokivat olevansa veljiä yhteisen esi-isän kautta. Sen sijaan ”historiallisissa yhteiskunnissa” veljeys näyttää perustuneen isänmaan myyttiin ja rotumyyttiin – veljeyttä vahvistetaan yhteisen verenperinnön aatteella. Myös historiallinen veljeyden käsitys sisältää itsetuhon ajatuksen. (Morin 1985, 440.)

Tässä vaiheessa voi ajatella muukalaisen riitaannuttavan veljen ja vihollisen kahtiajaon, koska hän ei ole kumpikaan. Mitä kolmas, muukalainen, mahtaa tuoda sosiaaliseen ryhmään (Noro 1991, 160)? Veljellisessä yhteisössä muukalainen tuo hyvin esille kolmannen monimerkityksisyyden: kolmas ei vain luo erityistä sosiaalista ryhmää, vaan myös muovaa ryhmän sisäisiä asemia olemalla sekä/joko ensimmäinen, toinen että/tai kolmas riippuen siitä, minkälaisia suhteita muodostuu ryhmän osapuolten välille. Muukalaisen tapauksessa kolmantena oleminen voi merkitä myös veljeyden käsityksen muuttumista ja uudistumista.

Morin (1985, 442) esittää vastaukseksi veljeyden ambivalenssiin *uusveljeyden* aatteen. Uusveljeyden on ylitettävä veljeyttä tuhoavat sisäiset kilpailut ja vallankäytön muodot. Sen tulee muuttaa suljettu veljeys avo-naiseksi: muukalaista ei pidä enää torjua, vaan veljeyden pitää perustua tästä lähtien muukalaisen mukaan ottamiseen. Morin (1985, 442) muistuttaa

kuitenkin, ettei muukalaisen hyväksyminen veljeksi ole uusi ajatus, sillä se löytyy kristillisestä perinteestä. (Morin 1985, 442.) Morinin ajatukset uusveljeydestä ovat haastavia. Ne saavat miettimään mitä tapahtuisi, jos yhteisö perustuisikin kolmanteen. Veljeyden käsite voidaan myös muokata sisaruksen käsitteeksi: näin muukalainen voi olla niin veli kuin sisarkin (Järvinen-Tassopoulos 2004c, 36–37).

Hyväksyäkseen muukalaisen osaksi yhteisöään sen jäsenten on osattava tunnistaa muukalaisessa *toinen*, ei suoraan kolmas. Mutta muukalainen tulee esiin itsen ja toisen tuolta puolen ja hänen läheisyyttään on usein vaikea tajuta. Tästä johtuen hänet pyritään määrittelemään *ystävien ja vihollisten* vastakkainasettelun avulla.

Zygmunt Bauman (1996, 47) toteaa: ”On ystäviä ja on vihollisia – ja muukalaisia”. Toteamus symboloi tietynlaista hämmennystä, jota käsittämättömät ja sanoinkuvaamattomat yksilöt herättävät meissä. Muukalaisten jättäminen ystävien ja vihollisten välitilaan toimii antiteesinä edelliselle veljen ja lähimmäisen hahmojen edustamalle hyväksyvälle asennoitumiselle. Kahtiajako ystäviin ja vihollisiin ei tue näkemystä maailmasta, jossa yksilöt tunnustaisivat toinen toisensa. Sen sijaan kahtiajako tekee maailmasta mustavalkoisen paikan, jossa yksilöt sijoittuvat vastakkaisiin leireihin. Kumpikin leiri tekeytyy omaksi maailmakseen, samalla kun ne valvovat horisonttinsa rajaa.

Bauman (1996, 47) selittää ystävien ja vihollisten vastakohtat toisillaan. Näiden vastakohtien maailmassa sisäpuoli ja ulkopuoli ovat kaksi eri asiaa, mutta silti toistensa ”kääntöpuolia” (Bauman 1996, 47). Jaottelu ei jätä varaa muille vastakkaisuutta ilmentäville pareille, kuten esimerkiksi ystäville ja puolitutuille, joista ei välttämättä osaa edes kiinnostua, tai vihollisille ja kadunmiehille, jotka eivät herätä kuin välinpitämättömyyttä. Jaottelu ei myöskään sisällä peilikuvia, jotka voidaan todeta vääristymiksi, vieraiksi, epämiellyttäväiksi tai irvikuviksi – syrjäytyneiden ihmisten kuvastoiksi. Baumanin kahtiajako heijastaa sellaista sosiaalista maailmaa, jossa välitilalle ja väliinputoajille on heikosti sijaa.

Onko vastakkaisuuksien maailma kestävä? Bauman (1999, 70) toteaa, että muukalaiset uhmaavat jakoa ’meihin’ ja ’heihin’ ja näyttävät toteen vastakkaisuuksien ”keinotekoisuuden” – jaot ovatkin ”keksittyjä rajoja”. Keitä muukalaiset sitten ovat ja mihin he sijoittuvat suhteessa muihin? Muukalaisuus alkaa ulkopuolisuudesta. Ulkopuolisuus ei rajaudu merkitsemään sitä, että muukalainen ei ole vieraan yhteisön syntyperäinen jäsen tai hänellä ei ole mitään siteitä yhteisön jäseniin. Muukalaisen ulkopuolisuuteen liittyy erilaisia reittejä, matkoja ja liikehdintää. Liike suhteutuu erilaisiin ympäristöä koskeviin tilallisiin käsityksiin – *porttiin, kynnykseen ja rajaan* –, joiden avulla pyritään estämään muukalaisuus.

*Portti* symboloi rajaa sisä- ja ulkopuolen välillä, mutta myös sisä- ja ulkopuolen välistä suhdetta, joka ei pääty geometriseen, staattiseen vastakaisuuteen. Portti on kahden maailman leikkauspiste, jonka ulkopuolelta tuleva hakee lupaa päästä sisään. Portti merkitsee myös mahdollisuutta sulkea tietty tila sitä ympäröivältä tai sen ulkopuoliselta alueelta. Toisaalta portin voidaan ajatella viittaavan muuriin, aitaukseen tai erityiseen tilaan, johon portin avulla suljetaan vieraus ja erilaisuus. Kyse ei ole vain muukalaisen henkilöitymästä vaan laajemmin toiseudesta, jota pyritään määrittelemään portin metaforan avulla. Portti suojelee sitä vartioivien omaa identiteettiä, joka koetaan omaperäiseksi ja varjeltavaksi suhteessa toiseutta ilmentäviin piirteisiin, kuten vierauteen ja outouteen.

Baumanin (1995, 136) mukaan juuri muukalaisen uhkaavaksi tiedostettu läsnäolo – joka on uhkaavampi kuin muukalainen itse – saa muut tajuamaan portin merkityksen. Portilla on kaksi tehtävää. Ensimmäinen on ”ulkopuolelle sulkeminen” ja toinen on valikoida ja rajoittaa sisäänpääsyä (Bauman 1999, 83). Vaikka Baumanilla nämä kaksi tehtävää kytkeytyvät toisiinsa, erotan ne kuvaamaan oven sulkeutumista ja avautumista. Portinvartijat voivat erinäisten käytäntöjen avulla sulkea muukalaiset portin ulkopuolelle, mutta he voivat yhtä lailla avata portin niille valikoituneille, joille jostain syystä annetaan mahdollisuus yrittää päästä sisään.

Portinvartijoiden ohella muukalaisia odottavat erilaiset hallinnolliset portaat, jotka vastaanottavat tulokkaita ja portista sisälle pyrkijöitä. Vaikka portti avattaisiin muukalaiselle, se ei vielä merkitse, että hän on tervetullut muurin sisäpuolelle. Muukalaisen on ylitettävä *kynnys*. Kynnyksen metaforalla tarkoitan tilaa, joka ei merkitse vain oikeutta astua portin toiselle puolelle, vaan myös välitilaa johon muukalaiset jätetään odottamaan päätöstä sisäänpääsystä tai eristetään erilaisista syistä johtuen. Kynnys voi merkitä pakollista matkan jatkumista. Jos kynnystä ei sallita ylitettävän, muukalaiset voivat joutua jatkamaan matkaansa niin kauan kuin heille suodaan lupa odottaa uudella kynnyksellä tai päästä portista sisään.

Sisäänpääsy on silti mahdollista. Portti saatetaan avata ja kynnyksen ylitäminenkin saattaa onnistua. Missä kulkee uusi *raja*? Kysymys tilan rajaamisesta on tärkeä, kun yritetään määritellä muukalaisen toiseutta. Muukalaista, joka on ohittanut portinvartijan ja astunut kynnyksen yli, odottavat uudet rajatilat, rajanylitykset ja asetetut rajallisuudet. Rajakysymys, joka siirtyy käsiteltäväksi yhteisön sisällä, muistuttaa aikaisemmin mainitusta sisä- ja ulkoryhmän erottelusta. Koska muukalaiselta ei voi enää evätä sisäänpääsyä eikä häntä voi käskä jonottamaan kynnyksen tilassa – häntä voidaan tietysti aina pelotella ja uhata lähettämällä pois –, hänen vierauttaan on rajattava toisin tavoin. Rajat eivät välttämättä ole näkyviä tai tunnustettuja saatikka tiedostettuja, mutta ne ovat olemassa.



Näkymättömimmän rajan muodostaa välinpitämättömyys, olipa se sitten tahatonta tai laskelmoitua. Bauman (1999, 74) kirjoittaa ”muodottomasta harmaasta alueesta”, joka sijoittuu sisä- ja ulkoryhmän väliin. Vaikka kyseistä välitilaa voidaan ajatella muodottomuudestaan johtuen rajattomana, se on silti tila joka sulkee sisäänsä muukalaiset. Paikallisten välinpitämättömyys luo uuden rajan, joka ympäröi muukalaisten välitilaa. Välinpitämättömyydellä en tarkoita niinkään sitä, etteivät paikalliset huomaisi tai huomioisi muukalaisia. Tarkoitan sillä selvää asennoitumista, joka rajaa muukalaiset loputtoman ulkopuolisen olotilaan viittaamalla heihin aina ulkomaalaisina, etnisesti tai kulttuurisesti erilaisina. Pitämällä muukalaisia vieraan ja oudon edustajina, heistä ei tarvitse sen enempää välittää. Näin uusi raja heihin on muodostettu.

Portti, kynnys ja raja toimivat perustana sille, minkälaisia (olo)tiloja muukalainen elää, kokee ja rakentaa vieraassa yhteisössä. Entä kuinka ymmärtää muukalaisen koetus (Montandon 1999, 11) arkisella tasolla? Pysyvästi uuteen yhteisöön asettuva muukalainen huomaa pian, että pystyäkseen kommunikoimaan ja ollakseen osa yhteisöä hänen on opeteltava uusia asioita ja omaksettava vieraita käytäntöjä. Kieli, kulttuuri ja sosiaalinen kanssakäyminen uudessa yhteisössä voivat poiketa täysin oman yhteisön vastineista.

Muukalaisen ensimmäinen koetus on usein *kielimuuri*. Kielimuuri ei estä muukalaisia ja paikallisia näkemästä toisiaan, mutta se estää heitä kommunikoimasta keskenään. Muukalaisen puhe on ”käsittämätöntä” (Kristeva 1992a, 17). Kukaan ei ymmärrä hänen äidinkieltään eikä kukaan näytä haluavan tulla kielimuurin toiselle puolelle. Hänen kielensä on toisten korvissa muodotonta ja jäsentämätöntä puhetta, josta paikallinen erottaa juuri ja juuri joitain (kuviteltuja) tavuja.

Muukalaiselle paikallisten tuntematon kieli on ”äänikalvo” (Barthes 1994, 750). Muukalainen ei voi muodostaa sitä äidinkielenään puhuvasta yksilöstä selvää kuvaa – hän ei osaa tunnistaa puheesta tämän alkuperää, sivistystä tai älykkyyttä. Toisaalta tuntematon kieli suojaa muukalaista kaikelta sellaiselta, jota äidinkieli toisi mukanaan, kuten vaikkapa hölmöydeltä tai itserakkaudelta. (Barthes 1994, 750.) Eräs keino koettaa ylittää kielimuuri on kommunikoida jollain toisella jo entuudestaan tutulla vieraalla kielellä. Kielimuuri ei siitä kuitenkaan häviä, vaan se vahvistuu.

Elias Canetti (1998, 481) kirjoittaa: ”Kaikki vieraat kielet ovat ääninaamioita; heti kun niitä oppii ymmärtämään, niitä pystyy tulkitsemaan ja ennen pitkää ne muuttuvat tutuiksi kasvoiksi.” Muukalainen näkee ympärillään vain läpinäkyviä *naamioita*. Hän tulkitsee niitä parhaansa mukaan koettaen kommunikoida niiden kanssa naamioitta. Hän tunnistaa sanan sieltä, toisen täältä. Hän luottaa naamioihin, jotka hän erehtyy luulemaan oikeiksi kasvoiksi.

On mahdollista, että toisten puhe on ”harmitonta” ja ”vaaratonta” (Canetti 1998, 481), mutta puhe voi olla myös paljastavaa siinä vaiheessa, kun muu-

kalainen oppii ymmärtämään vierasta kieltä. Naamioista tulee kasvoja, muttei välttämättä tuttuja. Naamiot näyttävät kieltä taitamattomalle muukalaiselle jotain aivan muuta kuin puhujan todelliset kasvot. Tai naamion alta paljastuukin toinen naamio (Canetti 1998, 480), täysin odottamaton kehys samalle puheelle, jota muukalainen ensin kuuli ja myöhemmin on oppinut ymmärtämään.

Myös muukalainen pitää naamiota, mutta hän ei välttämättä tiedä sitä. Naamio näyttää eri silmissä erilaiselta, mutta silti se pysyy paikoillaan. Kristeva (1992a, 25) kuvailee, kuinka muukalainen saattaa luulla saavuttaneensa ”ylösousemuksen” tilan oppiessaan uuden kielen. Kaikki tuntuu uudelta, jopa oman itsen osatekijät (nahka, sukupuoli). Mutta ääni paljastaa muukalaisen alkuperän, samoin erilaiset virheet. (Kristeva 1992a, 25.) Muukalaisen tapa puhua maan kieltä muodostaa uuden ääninaamion, josta on vaikea koskaan irtaantua. Itse naamio houkuttelee, jopa viettelee paikallisia, mutta saattaa aiheuttaa myös alentuvaa kohtelua.

Muukalaisen ja paikallisen välissä on nähdäkseni erottamattomasti etäisyyden ja läheisyyden kaksinaisuus. Tämä merkitsee sitä, että on olemassa asioita, jotka tekevät heistä vieraita toisilleen. Nämä asiat ovat jakamattomia. Ne voivat kuulua elettyyn ja koettuun, mutta yhtä lailla arvokäsityksiin ja tiettyyn sosiaaliseen todellisuuteen. Ne tuovat esille ’kolmannen toiseuden’. Toiseus saatetaan käsittää, käsitteellistää ja tulkita, mutta sitä ei voi jakaa.

Jakamattomuudesta johtuen muukalaisen asema ei ole helppo. On mahdollista, että juuri tämä ajaa hänet ottamaan etäisyyttä muihin ja tarkastelemaan heitä välimatkan päästä. Hän seurustelee mieluiten muiden muukalaisten kanssa. Hän alkaa suunnitella seuraavaa matkaansa, seuraavaa kohdetta. Asettumisella ei ole merkitystä kauttakulkuvaiheessa: muukalainen tekee pysyvistä oleskelustaan väliaikaista.

Pitkittäessään oleskeluaan uudessa yhteisössä muukalainen ilmaisee halunsa *kotiutua toistaiseksi*. Pidättäen itsellään mahdollisuuden lähteä taas matkaan muukalainen saattaa ylläpitää ajatusta kotiinpaluusta. Muukalaisen koti voi merkitä myös paikkaa mielessä. Muukalaisen on mahdollista kiinnittyä tiettyyn tilaan sekä ajallisesti että tilallisesti. Jos kiinnittyminen on ajallista eli määräaikaista, muukalainen hyväksyy liikkeen osaksi oloilaansa. Tilanne muuttuu toisenlaiseksi, kun kiinnittymisestä tulee tilallista. Kodin rakentamisen voidaan katsoa merkitsevän kotoutumisen tarvetta ja sitä kautta juurtumisen toivetta.

Franco La Ceclaa seuraten kotiutuminen merkitsee ”samastumista, identifioutumista paikan kanssa” (La Cecla 1993, Rajantin mukaan 1999, 44). Muukalainen, joka käsittää kotinsa uudessa yhteisössä toistaiseksi voimassa olevana olinpaikkana, samastuu ja identifioituu toisin kodin paikkaan kuin yksilö, jolla on pysyvyyteen perustuva suhde kotipaikkaan. Samastumista ehdollistaa ajallinen epämääräisyys, sillä muukalainen ei välttämättä itse-

kään tiedä milloin hän päättää lähteä. Identifioitumista ehdollistaa tietoisuus muutoksesta: oleskelulupa päättyy, tai koti muuttuu kodin tuntuiseksi tilaksi.<sup>8</sup>

Muukalaisen koti ei välttämättä ole fyysinen tila. Se voi olla henkinen tila, joka kuvastaa henkistä hyvinvointia ja onnellisuutta. Se voi liittyä johonkin tiettyyn maantieteelliseen paikkaan, josta muukalainen kokee saavansa voimaa tai jonne hän haluaa palata, vaikkei sinne lopullisesti kotiutuisikaan. Granfelt (1998, 104) kirjoittaa kodista ”suhteena”, joka ilmentää yksilön ja hänelle jonkin tärkeän toiminnan tai toiminnalle ominaisen tilan välistä yhteyttä. Muukalaiselle tällainen koti suhteena voi merkitä rukouspaikkaa, kulttuurikeskusta, yhteisön tiloja tai vaikkapa ruokapaikkaa. Ne eivät ole sinänsä koti, mutta ne voivat tuntua siltä.

Ajatus siitä, että jotain tilaa voi pitää toistaiseksi kotinaan, sisältää usein myös toiveen *kotiinpaluusta*. Siihen liittyy kaipuuta, melankoliaa ja kärsimystä. Kaipuu reflektoi jotain menetettyä, jonka ajattelu synnyttää nostalgisia tunteita. Kaipaukseen liittyy myös muistelu (Granfelt 1998, 113). Muukalainen elää kodin kaipauksen muistikuvissaan. Muistin luoma tila voi olla ainoa paikka, jota muukalainen suostuu kutsumaan kodiksi. Muisteleminen ruokkii halua palata kotiin.

Mutta onko kodin tilaa olemassa muualla kuin muistoissa? Kristeva (1992a, 20) kuvailee muukalaista, jolla on melankolinen suhde ”menetettyyn tilaan”. Melankoliaan liittyy itsesyytöstä, joka saa muukalaisen pohtimaan suhdettaan kotimaahansa ja sinne jääneisiin läheisiin (Kristeva 1992a, 20). Näyttää siltä, että kotia on mahdoton rakentaa uuteen ympäristöön, jos muukalainen ei ole käsitellyt loppuun lähtöään edellisestä kotipaikastaan. Niin kauan kuin nykyinen koti on pelkkä osoite kartalla, kotiinpaluun kysymys pysyy avoimena, ja muukalainen kuvittelee nykyisen kotinsa maanpaon tilaksi.

Milan Kundera (2002, 6) kiteyttää kotiin kaipuun tunteen romaanissaan *Tietämättömyys* seuraavasti: ”Paluu on kreikaksi *nostos*. *Algos* tarkoittaa kärsimystä. Nostalgia on siis kärsimystä, joka aiheutuu tyydyttämättömästä kotiinpaluun toiveesta”.<sup>9</sup> Toive kotiinpaluusta kokee täyttymyksensä ajatuksessa *toistaiseksi koti*. Niin kauan kuin koti edustaa väliaikaisuutta eikä muukalainen pyri sitoutumaan tilaan tai välttää sitoutumista erilaisin keinoin, kotiinpaluu on mahdollista. Sitoutumisen puute voi heijastua suhteessa tilaan – koti on vuokralla, siinä on vähän huonekaluja, niukasti ruokailuvälineitä jne. Puute voi heijastua myös suhteessa sosiaalisiin verkostoihin: niitä ei ole, ja muukalainen kokee itsensä yksinäiseksi ja ulkopuoliseksi. Jos kotiinpaluu ei ole mahdollista, paitsi muistoissa, muukalaisen on yritettävä rakentaa itselleen koti uuteen yhteisöön. Kodin rakentaminen, rakentumi-

nen ja kodissa asuminen sisältävät usein myös suhteen omaan ja yleiseen muukalaisuuteen.

### *Naisen matka muukalaisuuteen*

Naisen läsnäolo ja poissaolo muukalaisuutta koskevissa teksteissä haastavat tutkijan syventymään sukupuolen kysymykseen.<sup>10</sup> Pirjo Ahokas ja Eila Rantonen (1996, 70) ovat kritikoineet Kristevaa (1992a) siitä, ettei hän käsittele *Étrangers à nous-mêmes* -teoksessaan ”muukalaisuuteen kytkeytyvää sukupuoliproblematiikkaa eikä puutu muukalaismiesten ja -naisten välisiin eroihin”. Toki Kristevan teoksen todetaan käsittelevän myös naista. Kirsti Simonsuuri (1992, 5) kertoo, että ”useiden antiikin kulttuurien kontekstissa nimenomaan nainen on ollut muukalainen, vieras”. Sara Heinämaa (1996, 93) taas lukee Kristevan kirjoittaneen naisten olleen muukalaisia ”kaikkina aikoina, kaikissa paikoissa”.<sup>11</sup>

Soile Veijolaa (1992, 227) seuraten sukupuoli voidaan ymmärtää ”erilaisissa tilanteissa ja ryhmissä ruumiillistuviksi sosiaalisiksi kasvoiksemme”. Kysynkin, minkälaisissa tilanteissa ja ryhmissä naisesta tulee muukalainen. Jätän tilaa mahdollisuudelle, että naismuukalaisen sosiaaliset kasvot saattavat muuttua tilanteen ja ryhmän mukaan.

Naisen muukalaisuus konkretisoituu, kun hän avioituu puolisonsa yhteisöön (Stichweh 1997, 6). Tässä tutkimuksessa naismuukalaisella ei tarkoiteta yhteisön ulkopuolelta haettuja eikä järjestettyjen avioliittojen kautta yhteisöön asettuneita puolisoja (Kristeva 1993, 211; Streiff-Fenart 1994, 228). En myöskään tarkoita naismuukalaisella perheen mukana tullutta puolisoa (Schütz 2003, 7). Vieraaseen yhteisöön asettuva nainen solmii avioliittonsa myötä yhteisön jäseniin orgaanisia siteitä, jotka perustuvat sukulaisuuteen (vrt. Simmel 2005, 78). Solmimalla avioliiton naismuukalainen ottaa paikan yhteisössä, joka ei ole alun perin tarkoitettu hänelle, vaan yhteisön jäsenelle (Varro 1984, 15). Hän tuo uuteen yhteisöönsä ominaisuuksia (Simmel 2005, 76), jotka saattavat olla ristiriidassa yhteisön perinteisten ja vallitsevien arvojen kanssa.

Veijolan (1997, 11) mukaan ”naissubjektin suku on pelkkä (konkreettisen ja symbolisen) paikan ja tehtävän merkki – kodin, avioliiton, parisuhteen, puhetilanteen, kulloisenkin seuran – tai pelkkä miehen etuliite, attribuutti, joka taipuu päämiehensä mukaan.” Kuinka toiseus vaikuttaa sukupuolen kysymykseen ja mitä erityisiä merkityksiä toiseus voi saada naismuukalaisen tapauksessa? Pohdin samalla, onko sukupuoli naismuukalaisen kohdalla ”paikan ja tehtävän merkki” ja onko hän ”pelkkä miehen etuliite” (Veijola 1997, 11).

Nainen voidaan käsittää muukalaisena toimivaksi olennoksi, koska hän tekee päätöksen asettua toisaalle ja lähtee matkaan. *Toisena muukalaisena* nainen olisi oman erityisen toiseutensa ruumiillistuma. Toiseuteen vaikuttaisivat hänen omat käsityksensä asemastaan vieraassa yhteisössä, ja yhteisön jäsenten yleinen asenne muukalaisiin. Naismuukalainen ei olisi pelkästään liitettävissä ”naisiin”, vaan määriteltäessä hänen muukalaisuuttaan tulisi ottaa huomioon sukupuolen ohella myös muita tekijöitä, jotka muodostavat hänen identiteettinsä – kuten esimerkiksi etninen alkuperä, ikä ja yhteiskuntaluokka (Ahokas & Rantonen 1996, 68).

Simone de Beauvoir (1999, 12–13) esittää *toisemmuuden* olevan ”yksi inhimillisen ajattelun peruskäsitteistä”. Hän toteaa yhteisöjen määrittelevän itsensä yhdeksi esittämällä vastakohtakseen toisen. Näin ollen syntyy erilaisia ”toisia”, jotka käsitetään vihamielisiksi, yhteisöön kuulumattomiksi ja vierasmaalaisiksi. Kyse ei ole kuitenkaan yksisuuntaisesta määritelmästä. Yhtä lailla toisiksi määritellyt näkevät määritelijät toisina ja vieraina. (Beauvoir 1999, 12–13.) Voidaan ajatella, että naisen muukalaisuus perustuu tällaiseen käsitykseen toiseudesta, jonka avulla ryhmät pyrkivät eriytymään toisistaan. Muukalaisena nainen kuuluu toiseen ryhmään, jota hän edustaa vieraassa yhteisössä. Naismuukalaisen toiseuden käsitykseen vaikuttaa täten myös se, miten yhteisö määrittelee naisen alkuperäisen ryhmän ja sen jäsenyyden. Sama määrittelyn tarve pätee naismuukalaiseen, joka muodostaa kuvan toisten vieraasta yhteisöstä ja heidän erityisestä ryhmästään.

Kuinka naismuukalaiseen tulee suhtautua – tuleeko hänet määritellä ensin naiseksi ja vasta sen jälkeen yksilöksi ja muukalaiseksi? Miehelle nainen on ”ensisijaisesti sukupuoliolento”, joka ”määrittyy ja erottuu suhteessa mieheen”, muotoilee Beauvoir (1999, 12). Muukalaisena nainen määrittyy ja erottuu suhteessa mieheen, joka on naisen ensisijainen side vieraaseen yhteisöön. Mies vaikuttaa siihen, minkälaiseksi sukupuoliolennoksi naismuukalainen käsitetään. Toisin sanoen mies on avainasemassa, kun hänen yhteisönsä määrittää ja erottaa naisen suhteessa jäseneensä.

Veijola (1992, 227) väittää naisen ja miehen olevan metaforina ”toisensa poissulkevia”: ne eivät voi vaihtaa paikkaa, salli erilaisuutta eikä vaihtelua. Jos nainen ja mies sulkevat toisensa pois, mitä tekee muukalaisuus? Muukalaisuus liittyy sukupuolekseen itseensä, mutta samalla määrittyy (ja erottuu) niiden mukaan. Sukupuolekset voivat siis kohdata muukalaisuudessa ja silti tuottaa muukalaisuuden määritelmään erilaisuutta ja vaihtelua. Toisaalta Veijola (1992, 228) määrittelee sukupuolen ”ei-ymmärrettävyydeksi, näkökulmien vastavuorottomuudeksi”: toinen toisen paikalla ei näkisi maailmaa toisen silmin. Entä mitä tapahtuu silloin, kun nainen ja mies edustavat kahden erilaisen yhteisön ohella toisistaan erottuvia sosiaalisia ja kulttuurisia maailmoja? Syntykö lisää ymmärtämättömyyttä ja vastavuorottomuutta? Ei välttämättä.

Vaikka nainen ja mies eivät ymmärtäisi toisiaan sukupuolensa edustajina, muukalaisuus voi muodostua aitiopaikaksi, josta käsin voi tarkastella toisen maailmaa. Ei ehkä toisen silmin, mutta toisen (naisen tai miehen) maailmaa on helpompi ymmärtää vierailemalla toisen yhteisössä tai asettumalla siihen. Tällöin kummallekin, naiselle ja miehelle, syntyy käsitys muukalaisuudesta – omastaan ja toisen, mutta mahdollisesti myös siitä, mikä on sukupuolen paikka ja asema omassa ja vieraassa yhteisössä.

Sukupuolen kysymystä on mahdollista tarkastella myös siten, että naismuukalaista verrataan alkuperäisen ja vieraan yhteisön naisjäseniin. Veijola (1997, 11) väittää, että ”kotoaan ja miessuhteestaan karannut nainen – tytär tai vaimo – ei ole enää samassa merkityksessä ’nainen’ kuin ennen lähtöään.” Tätä väitettä mukaillen voidaan ajatella, että merkityksen muuntuminen koskee myös yhteisönsä jättänyttä naista. Hän ei ole enää samanlainen statukseltaan kuin alkuperäisen yhteisön naisjäsenet, koska hän on avioliiton myötä asettunut toiseen, vieraaseen yhteisöön. Hän ei myöskään ole muukalaisena samanlainen kuin uuden yhteisön naisjäsenet. Hän on naismuukalainen, jonka määritelmässä vaikuttavat asema ja paikka, jotka hänelle sallitaan vieraassa yhteisössä. Naismuukalaisen odotetaan käyttäytyvän paikallisten naisten tavoin: häneen heijastetaan kollektiivinen mielikuva naisesta yhteisön jäsenenä. Mielikuva voi muuttua vähitellen samankaltaisuuden odotukseksi. Tällä tavalla naismuukalaisesta pyritään häivyttämään hänen edustamansa toiseus ja vieraus.

Naisen muukalaisuutta määriteltäessä ja analysoitaessa on pohdittava toisena olemista ja toiseutta. Kristeva (1992b, 231–232) kirjoittaa, että Toinen on ”näkymätön”, koska ihmiset katsovat vain itseään, samankaltaistaan. Katseen Kristeva määrittelee ”ajatukseksi, mieleksi, rakkaudeksi, moraaliksi”. Toisen sulkeminen pois näkökentästä ja sisällyttäminen ajatuksiin saattavat olla kumpikin tapa kumota tuntemattomuus. (Kristeva 1992b, 231–232.) Jotta naismuukalaista katsottaisiin, hänen on muututtava näkyväksi. Ei välttämättä samankaltaiseksi, mutta sellaiseksi, jonka voi tavoittaa katseen – tai ajatuksen, mielen, rakkauden ja moraalin – tasolla.

Eräs keino muuttua näkymättömästä näkyväksi on muokata asemaansa toisena. Naismuukalaisen toiseus ei käsitä vain naisen toiseutta vaan myös muukalaisen toiseuden. Tästä johtuen olen kutsunut häntä toiseksi muukalaiseksi. Muukalaisena naisen on muututtava ”abstraktista, historiattomasta ja stereotyypisistä” toisesta ”konkreettiseksi toiseksi, lihaksi ja vereksi” (Lehtonen, Löytty & Ruuska 2004, 258–259). Tulkitseen tämän siten, että naisen on irtaannuttava häntä identifioivista, ulkopuolelta tuotetuista yleistävistä etiketeistä – sellaisista, kuten esimerkiksi *maahanmuuttaja*, *ulkomaalainen*, *siirtolainen*, *vieraan kulttuurin edustaja* – muuttuakseen yksilöksi, naiseksi, ihmiseksi, jolla on nimi, kasvot ja ruumis. Mikko Lehtonen (Lehtonen ym.

2004, 258–259) kutsuu konkreettista toista ”inklusiiviseksi toiseksi”, joka ei olisi ”meihin nähden vastakkainen vaan erilainen”. Näkyvänä naismuukalainen voi elää toisena ja erilaisena – näkymättömänä ja kasvottomana hän olisi pelkkä tuntematon.

Barbara Ehrenreichin ja Arlie Russell Hochschildin (2003, 2) mukaan globalisaation myötä naiset liikkuvat yhä enemmän. Naiset lähtevät yhä useammin siirtolaisiksi maihin, joita aiemmin pidettiin maastamuuttomina (Tastsoglou & Maratou-Alipranti 2003, 6). Työn tai toimeentulon perässä muuttaminen ei selitä yksin naisten liikkumista. Myös matkailu, turismi ja opiskelu ovat keinoja tutustua uusiin kulttuureihin, kieliin ja paikalliseen väestöön. Romanssi ulkomaalaisen miehen kanssa voi johtaa suhteeseen ja avioliittoon sekä maastamuuttoon. Muuttuvatko naiset matkallaan muukalaisiksi?

*Romanssiturismilla* tarkoitetaan naisten matkustamista ulkomaille suhde mielessään. Turistinaisen ja paikallisen miehen suhteeseen kuuluu niin romantiikkaa kuin toive pitkäaikaisesta parisuhteesta. (Pruitt & LaFont 1995, 423; Herold, Garcia & DeMoya 2001, 979–980.) Esimerkkinä romanssimatkailijoista voidaan pitää Eugenia Wickensin (2002, 839–840) tutkimia brittiläisiä naisia, jotka lomaromanssin toiveessa flirttailevat kreikkalaisten tarjoilijoiden ja baarimikkojen kanssa. Naiset toivovat voivansa palata Kreikkaan eläkkeeseen romanssin mahdollisesti uudelleen saman miehen kanssa. (Wickens 2002, 839–840.) Turistinaisia, jotka haluavat pitää yllä romanttista suhdetta paikalliseen mieheen ja palaavat tätä varten turistikohteeseen, kutsutaan ”romanttisiksi palaajiksi” (Herold ym. 2001, 984).

Kutsun romanssimatkailijoiksi nuoria tyttöjä ja aikuisia naisia, jotka matkustavat ulkomaille ja ajautuvat matkallaan (tai matkoillaan) romanttiseen suhteeseen paikallisen pojan tai miehen kanssa – joko tarkoituksella tai sattumalta. Nähdäkseni *romanssimatkailijan* muukalaisuutta voidaan tulkita ”ominaisuuksista” (Simmel 2005, 76), joita romanssimatkailija tuo turistikohteeseen muiden kaltaistensa tavoin. Ominaisuuksilla tarkoitan tässä tapoja, käyttäytymismalleja ja arvoja, jotka saattavat vaikuttaa paikalliseen sosiaaliseen elämään sekä turistikohteen asukkaiden käsityksiin itsestään ja toisista, vieraista. Vaikutusta ei välttämättä hyväksyttyä reagoimatta siihen ensin. Esimerkiksi paikalliset asukkaat voivat pitää romanssimatkailijoita seksuaalisen vapautumisen lähettiläinä ja yhteisöllistä järjestystä häiritsevinä vierasmaalaisina naisina (Herzfeld 1991, 117; Waldren 1998, 40; Van Broeck 2001, 170). Reaktiot kuvastavat kulttuurien yhteentörmäystä: romanssimatkailijan naiseuteen liitettäviä ominaisuuksia (esim. seksuaalisuutta, vapaa-mielisyyttä, tasa-arvoa) on vaikea hyväksyä, sillä ne vaikuttavat etenkin paikallisiin miehiin. Vaikka romanssimatkailija ei asettuisikaan pysyvästi vieraaseen yhteisöön, hän on muutosta ennakoiva naismuukalainen.

Viime vuosikymmeninä satoja suomalaisia naisia on muuttanut pysyvästi ulkomaille avioituttuaan ulkomaalaisen miehen kanssa. Tarkoitin *aviosiirotalaisuudella* muuttoliikettä, jonka motiiviksi on nimetty avioituminen. Jouni Korkiasaari (1992, 48) toteaa avioitumisen olleen suomalaisten maastamuuton ”tärkein yksittäinen motiivi” 1980-luvulla. Myös tunnesyyt (rakastuminen) ja henkilökohtaiset tekijät ovat vaikuttaneet naisten muuttopäätökseen (Björklund 1998, 117; Korkiasaari 1992, 49; Mikkola 2001, 55). Ennen pysyvää maastamuuttoa ja avioitumista naiset ovat saattaneet matkustella tai oleskella ulkomailta (Tuomi-Nikula 1989, 53; Björklund 1998, 116; Mikkola 2001, 54; Leinonen 2003, 4). ”Ulkomaille avioituja” kuuluu edelleen tyypillisimpiin suomalaisiin maastamuuttajiin (Korkiasaari 2003).

Suomalaisten naisten tunteisiin perustuvaa ja avioliittoon tähtäävää siirtolaisuutta kutsun *tunnesiirtolaisuudeksi*. Aviosiirotalaisuuden käsitettä ei pidä kuitenkaan liittää pelkästään tunteisiin. Eri puolilla maailmaa naisia muuttaa maasta toiseen avioituakseen maan kansalaisen tai toisen ulkomaalaisen kanssa. Esimerkiksi Pirjo Pöllänen (2005, 1) toteaa, että ulkomaille avioituminen on toiminut Suomeen muuttaneiden venäläisten naisten tapauksessa ratkaisuna taloudellisiin vaikeuksiin. Denise Brennanin (2003, 154–155) mukaan Dominikaanisessa tasavallassa seksityöläisiksi ajautuneet köyhät naiset ja yksinhuoltajaäidit käyttävät ammattiaan sekä ”eloonjäämisstrategiana” että ”ylenemisstrategiana”. Hän väittää, että naiset vaihtavat rakkautta ja romanssia taloudellista turvaa ja liikkuvuutta vastaan (Brennan 2003, 167). Martyne Perrot (1994, 254) puolestaan katsoo Mauritiuksen kreolinaisten aviosiirotalaisuuden perustuvan ”kulttuuriseen valintaan”. Avioitumalla Ranskaan naiset toivovat saavansa ”uuden kulttuurisen ja sosiaalisen identiteetin”. Haastateltavat eivät selittäneet avioitumistaan ranskalaisten maanviljelijöiden kanssa taloudellisilla syillä: Perrot’n mukaan kyse onkin enemmän ”kulttuurisen ja symbolisen pääoman” kuin ”taloudellisen pääoman” hankkimisesta. (Perrot 1994, 255–256.)

Sosiaalisella, kulttuurisella, etnisellä ja yksilöllisellä tasolla naisten maastamuuttoa koskevat motivaatiot voivat olla hyvinkin erilaisia. Oletan, että motivaatiot vaikuttavat siihen, minkälaiseksi naiset kokevat muukalaisuutensa ja miten puolison yhteisö ottaa heidät vastaan. Ehkä pitäisikin pohtia, minkälaisia erityisiä suuntauksia aviosiirotalaisuuden ilmiö mahdollisesti pitää sisällään. On myös huomioitava, että avioituminen voi olla keino tehdä maastamuutosta pysyvää (Tuomi-Nikula 1989, 53; Björklund 1998, 122).

Naisten maastamuuttoa ja asettumista uuteen kotimaahan voidaan tutkia myös *transplantaation*<sup>12</sup> käsitteen avulla. Transplantaation tilanteella tarkoitetaan ”asettumista pitkäksi aikaa (jopa lopullisesti) toiseen maahan kuin siihen, jonka kansalaisuuden henkilö omaa (tai on omannut), kauaksi siltä seudulta, jossa henkilö on viettänyt lapsuutensa ja nuoruutensa, jossa



hänellä on edelleen perhettä ja jota hän pitää synnyinmaanaan. Päätös jäädä uuteen maahan, työskennellä siellä, perustaa perhe, mahdollisesti ottaa maan kansalaisuus, vahvistaa transplantoituneen henkilön tilannetta.” (Gebauer & Varro 1995, 76–77.)

Hélène Gebauer ja Gabrielle Varro (1995, 77) selittävät *transplantaation* käsitteen korostavan enemmän nykyisyyttä ja tulevaisuutta vastaanottajamaassa kuin menneisyyttä tai mahdollista paluuta entiseen kotimaahan. Transplantaation avulla analysoidaan yksilöllisiä kokemuksia, tunteita ja asenteita. Se kertoo maastamuuton satunnaisuudesta: ulkomaille työskentelemään tai opiskelemaan lähtevä henkilö ei välttämättä ajattele asettuvansa maahan pysyvästi. (Gebauer & Varro 1995, 78.)

*Transplantaation laatuun* vaikuttaa paikka, jossa tuleva puoliso on tavattu. Varron Ranskassa asuvia amerikkalaisia naisia koskevassa tutkimuksessa sopeutumisvaikeuksista kärsiviä olivat usein ne, joilla ei ollut minkäänlaista alustavaa kontaktia Ranskaan. He olivat tavanneet puolisonsa Yhdysvalloissa ja olivat saapuneet Ranskaan erityisemmin valmistautumatta. Varron mukaan tämä johtaa tilanteeseen, jossa nainen on täysin riippuvainen puolisostaan. (Varro 1984, 24–25.)

Varro (1984, 36) väittää, että naisen transplantaatioon liittyy ”kolminkertainen heikentyminen”, joka koskee naiseutta, vaimoutta ja muukalaisuutta. Kaksikulttuurisessa avioliitossa elävät amerikkalaisnaiset joutuivat integroitumaan ranskalaisen puolison kulttuuriin, koska he asuivat Ranskassa. Puolison maassa asuminen heikentää naisen asemaa: mies edustaa määräysvaltaa ja asuinmaataan, kun taas vaimo on muukalainen jonka mies ottaa vastaan. Varro kiteyttää siirtyneen naisen tilanteen johtuvan sukupuolten välisestä epätasapainosta, joka kytkeytyy puolison maassa asumisen olosuhteisiin. (Varro 1984, 36–38.)

Muukalaisena nainen ei vangitse maailmaa (Beauvoir 1999, 250) kodin paikkaan, vaan hän astuu maailman tilaan. Hän muuttaa naisten matkustuksen ja liikkumisen luonnetta uusilla motiiveilla ja päämäärillä. Hän lähtee kotoaan mennäkseen töihin, opiskelemaan ja asumaan toisaalle. Vaikka hän avioituisi vieraaseen yhteisöön, ”vaimous” (Jokinen & Veijola 1990, 48) ei voi rajoittaa loputtomiin hänen liikehdintäänsä.

Nainen panee alulle feminisoitumisen prosessin muukalaisuudessa rikkomalla matkustukseen liitetyn kahtiajaon ja purkamalla sukupuoleensa kytketyt ominaisuudet. Tarkoitan tällä, että hän yhdistää muukalaisuudessaan sekä feminiinisiä että maskuliinisia piirteitä. Muukalaisena nainen voi matkustaa, kulkea, valloittaa ja sitten taas asettua, pysähtyä ja kotiutua. Deborah Pruittia ja Suzanne LaFontia (1995, 423) mukailleen naiset voivat neuvotella uusista rooleista lähtiessään matkalle ilman miestä ja kokeilla ”uutta sukupuolikäyttäytymistä”.

Muukalaisuuden feminisoitumisen voi ymmärtää siten, että nainen muuttaa muukalaisuutta ominaisuuksillaan, arvoillaan ja ajatuksillaan. Hänen ”sosiaaliset kasvonsa” (Veijola 1992, 227) muotoutuvat vähitellen muukalaisuuteen johtavan matkan aikana. Samalla hän antaa muukalaisuudelle uudet kasvot, joista voi tulkita moninaisia piirteitä. Moninaisuus ei merkitse sitä, että kasvoista on nähtävä sukupuoliero (vrt. Ahokas & Rantonen 1996, 70) vaan sitä, kuinka feminiiniset ja maskuliiniset piirteet lopulta yhdistyvät niissä ja kytkeytyvät toisiinsa.

Muukalaisuuden määritelmässä sekoittuvat naisen identifioituminen muukalaiseksi ja yhteisölliset käsitykset muukalaisuudesta. Naismuukalaisen tapauksessa sukupuoli muovautuu kulttuurisista piirteistä, joihin puolestaan vaikuttavat erilaiset ”tilanteet ja ryhmät” (Veijola 1992, 227). Naismuukalaisen tapauksessa sukupuoli ja identiteetti ovat liikkuvia käsitteitä. Ne saavat merkityksiä suhteessa siihen sosiaaliseen todellisuuteen, jossa naismuukalainen milloinkin liikkuu, mutta hän työstää niitä myös itse valitsemalla erilaisia rooleja sekä matkallaan että yhteisössä, johon hän päättää jäädä.



### 3.

## NYKYISYYS SIIRTYMÄVAIHEESSA

**T**eoksessaan *The Crisis of Our Age* Pitirim A. Sorokin (1952, 7) tekee diagnostisen yhteenvedon yhteiskunnan tilasta. Hän asettaa näkökulmansa kahden aikakauden rajalle, josta hän tarkastelee vallitsevan kulttuurin hiipumista ja uuden kulttuurin saapumista. Kulttuurista vallanvaihtoa edeltää ylimenokausi. (Sorokin 1952, 7.) Maffesoli (1998, 14–15) on lainannut Sorokinilta kylläntymisen eli saturaation idean, jonka avulla hän selittää jälkimodernin ajan syntyä. Kylläntymisen prosessissa on kyse vähittäisestä kulttuuristen kokonaisuuksien muuttumisesta ja uuden muodon ilmaantumisesta. Kylläntymisestä seuraa erityinen koostumus, joka ei ole täysin puhdas aikaisemmista elementeistä, koska nämä palaavat muokkaantuneina uuteen aikaan. (Maffesoli 1998, 14–15.)

Mitä modernin aikakauden kylläntyminen voi merkitä sekä yhteiskunnallisella että yksilöllisellä tasolla? Tarkastelen nykyisyyttä – tätä aikaa ja nykyhetkeä – kylläntymistä seuraavassa siirtymävaiheessa. Tulkitsen siirtymävaiheen ajatusta erilaisten muuttuvaa, jopa jälkimodernia aikaa enteilevien ilmiöiden – liikkuvuuden, paikallisuuden, yhteisöllisyyden ja nykyisyyden – avulla.

### *Liikkuvassa tilassa*

Matkustelu ja seikkailu ovat muokanneet modernien yksilöiden suhtautumista liikkumiseen. Ne ilmentävät yksilöiden alati muotoutuvaa suhdetta toisiin, toisaalla oleviin tiloihin ja omaan maailmaansa. Tila suhteellistuu, kun se muuttuu liittäväksi ja liikkuvaksi. Yksilöt ovat suhteessa tiloihin eri tavoin – myös silloin, kun ne vaikuttavat katoavan. Liikkeeseen liittyy myös paradoksi, joka enteilee muuttuvaa aikakautta.

Teoksessaan *Nous et les autres – La réflexion française sur la diversité humaine* Tzvetan Todorov (2001, 451–463) kuvailee erilaisia moderneja matkailijatyyppejä. Todorovin katsaus matkustavien yksilöiden maailmaan on historiallinen. Häntä (2001, 451) kiinnostaa erityisesti vuorovaikutus: miten matkustajat ovat vuorovaikutuksessa toisten (eli paikallisten asukkaiden) kanssa ja minkälaisia ovat tähän vuorovaikutukseen liittyvät ”viereisyys ja rinnakkaiselo”. Todorovilaisessa ”henkilökuvagalleriassa” (Todorov 2001, 451) *turisti*, *eksootti* ja *pettynyt* ilmentävät tutkimukseeni soveltuvaa matkustajien ja paikallisten välistä vuorovaikutusta.

Todorov (2001, 453–454) kuvailee *turistia* ”kiireiseksi kävijäksi”, joka rajoittaa matkansa ansaittujen lomaviikkojen puitteisiin. Koska matkaan liittyy tietty ”nopeus”, turisti pitää enemmän ”elottomasta” kuin ”elävästä” vuorovaikutuksesta. Todorovin mukaan turistin loma on ”leppoisampi”, kun siitä puuttuvat tapaamiset paikallisten kanssa. Paikallisten tapojen ja kielen oppimiseen kuluisi vain aikaa. On helpompi käydä läpi kaikki luonnossa olevat ja kulttuuriin liittyvät monumentit. Turisti ei ole kuitenkaan täysin irrallaan paikallisesta väestöstä, vaikka hän luuleekin välttävänsä kontaktin sen kanssa. Hän vaikuttaa käytöksellään ja kysynnällään paikalliseen tarjontaan. Paikallisuutta ilmentävät matkamuistot, juhlat ja rakennukset ovat tarjolla turisteja varten. Jos eksotiikkaa analysoinut Victor Segalen kutsui turisteja halveksuvasti ”laumaksi”,<sup>13</sup> Todorov taas epäilee turistien mahdollisuutta olla vuorovaikutuksessa vieraan kulttuurin edustajien kanssa. (Todorov 2001, 453–454.)

Toinen mielenkiintoinen tyyppi on *eksootti*. Segalen (1999, 42–43) kuvailee eksootin matkailijaksi, joka kokee eksotiikan ja tuntee monenlaisen.<sup>14</sup> Todorov puolestaan (2001, 457) esittää eksootin olevan muukalainen, joka havainnoi paikallisia tapoja ja tottumuksia sekä tekee jatkuvasti vertailuja maiden välillä. Eksootti elää rauhattomana: uusi kokemus tylsistyttää nopeasti ja juuri kun hän on saapunut kohteeseen, onkin jo lähdeittävä. (Todorov 2001, 457.) Baudrillardin (Baudrillard & Guillaume 1994, 87) mukaan eksootti pitää välimatkaa vierauteen, mutta nauttii erilaisuudesta.

Kolmas tyyppi on *pettynyt* (Todorov 2001, 460). Kyse on matkailijasta, joka ei ole löytänyt mitään matkoiltaan ja päättyy uskomaan matkailun tarpeettomuuteen. Pettynyt matkailija etsii kotikonnuiltaan, tuttuuden sijoilta sitä, mitä ensin luuli löytävänsä matkoiltaan. Hän päättyy myös huomaamaan, että kaltaistensa kanssa vuorovaikutus on syvällisempää kuin vieraiden toisten kanssa (Todorov 2001, 460–461). Baudrillard (Baudrillard & Guillaume 1994, 88) väittää pettyneen matkailevan ainoastaan todetakseen oman kulttuurinsa ylemmyden.

Turisti kuvastaa edellä mainituista matkailijatyypeistä ehkä parhaiten modernisaation projektia. Todorovin (2001, 453) mukaan turistin kiirei-

syys kuuluu yleisesti modernin ihmisen elämään. Mutta eksootti ja pettynyt ovat myös omalla tavallaan modernisaation ruumiillistumia, koska he ovat (esi)merkkejä siitä, miten maailma on muuttunut, ja kuinka ihmiset elävät ja kokevat paikkansa siinä ja suhteessa toisiinsa. Kuten Eeva Jokinen ja Veijola (1990, 143) ovat todenneet, elämysten ja kokemusten kulutus on ”tärkeä modernin elämisen tapa”.

Mikä yhdistää matkustamisen *seikkailuun*? Mikä tekee matkailijasta seikkailijan? Tulkitsen tällaisiksi yhdistäviksi tekijöiksi *kokemuksellisuuden, elämyksellisyyden ja paon*. Simmel (1959, 244) luonnehtii *Das Abenteuer*-esseessään seikkailun olevan jotain epätavallista. Hän esittää kaksi ehtoa, jotka tekevät jostain tapahtumasta seikkailun. Sillä on oltava erityinen ja merkityksellinen rakenne, jolla on alku ja loppu. Vaikka se vaikuttaa satunnaiselta ja elämän ulkopuoliselta tapahtumalta, sen on oltava sidoksissa yksilön luonteeseen ja identiteettiin. (Simmel 1959, 246.) Tulkitsen matkan voivan muuttua seikkailuksi, jos se täyttää edellä mainitut ehdot.

*Impressionisti*<sup>15</sup> löytää vieraasta ympäristöstä makua elämäänsä (Todorov 2001, 456–456). Hän saa sitä kokemuksista, oli pa kyse sitten äänistä, mauista, kuvista, vieraiden tapojen havainnoinnista tai ”eroottisista tapaamisista”, joita hän etsii joka kohteesta. Impressionisti on kiinnostunut vieraista maista ja niiden asukkaista saamistaan vaikutelmista, ei näiden itsensä antamista vaikutelmista. Hän ei halveksi toisia, mutta kiinnostuu heistä vain, jos he liittyvät hänen henkilökohtaiseen projektiinsa. (Todorov 2001, 454–456.) Katson impressionistisen matkustelun muuttuvan *seikkailuksi* siten, että kokemukset ja vaikutelmat muodostavat ”ulkoisalueita” (Simmel 1959, 252) yksilön elämään. Ne ovat irrallaan elämästä sinänsä, mutta silti ne tyydyttävät kokemuksellisuuden tarpeen yksilössä.

Mutta olisiko seikkailu yhtään mitään ilman *elämyksellisyyttä*? Maffesolia (1997a, 112) mukailien nykyajan seikkailijat etsivät nautintoa nautinnon vuoksi ja hyviä hetkiä niiden intensiivisen hetkellisyyden vuoksi. Bauman (1998, 94) puolestaan esittää turistin olevan jälkimoderni kuluttaja, joka etsii aistimuksia ja kerää kokemuksia. Nähdäkseni elämyksiä ja kokemuksia etsivä matkailija vaikuttaa ehkä ensi silmäyksellä tietoisesti hakuja suorittavaksi ja valintoja tekeväksi yksilöksi, mutta jossain vaiheessa hänen on antauduttava seikkailulle ja sen suomalaiselle nykyhetkessä elämisen nautinnollisuudelle.

Kokemuksellisuus ja elämyksellisyyden huipentuvat eroottisessa seikkailussa. Rakkaussuhde muuttuu seikkailuksi, kun siinä yhdistyvät valloitus ja myönnitys, voittaminen omin avuin sekä riippuvuus onnesta ja kohtalosta (Simmel 1959, 251). Rakkausseikkailun eroottisuuteen sisältyy tietty ajallisuussuhde: intohimo yltyy ja laantuu sekä alkanut seikkailu päättyy joskus (sitä ei siis ole tehty kestäväksi) (Simmel 1959, 252–253). Eroottiset seikkailut liittyvät impressionistiseen matkustamiseen jo Todorovin (2001,

455) mainitsemalla tavalla, mutta myös *paon* muodossa. Jennifer Craikia (1997, 132) mukailien turisti haluaa paeta arkielämän järjestystä ja normeja suoden itselleen nautintoa, haaveita ja seksikumppaneita lomallaan.

Simmel (1959, 251) tekee rakkaussuhteesta seikkailun vain miehelle. Hän antaa tälle naista aktiivisemmän roolin – mies ”kosiskelee” ja ”iskee” (Simmel 1959, 251). On kuitenkin todettava, että naiset eivät täysin tyydy passiiviseen osaansa. Naisille flirttailu on saattanut olla helpompaa ja vapaa-mielisempää muualla kuin kotimaassa, samoin kuin oman seksuaalisuuden ilmaiseminen (Jokinen & Veijola 1990, 61–63; Kärki 1998, 204). On mahdollista ajatella, että aiemmin ulkomaat olivat tila jossa vapautua ja antautua jonkin asteiselle seikkailulle, mutta nykyisin näihin tiloihin hakeudutaan (yksinkertaisesti) seikkailemaan.

Sekä matkustelu että seikkailu ilmentävät kumpikin omalla tavallaan harhailevaa yhteyttä toiseen ja maailmaan (Maffesoli 1997a, 26). Vaikka matkustellessa yksilö voi törmätä toiseuteen vierauden ja muukalaisuuden muodoissa, hän ei voi estää liikkeen vaikutusta elämäänsä – kokipa hän sen myönteiseksi tai kielteiseksi. Seikkailu taas ilmaisee tietynlaista jatkumattomuutta (ajassa, tilassa ja rakkaudessa), mikä ei kuitenkaan estä seikkailijaa nauttimasta elämyksistä, kokemuksista ja arjesta pakenemisesta.

Harhailu ja vaellus tekevät tilasta suhteellisen. Koska tilasta toiseen on olemassa välimatka, tilaan kiinnittymisen myötä voidaan ymmärtää myös sen vastakohta. Toisin sanoen eri tilat liittyvät toisiinsa välimatkojen ja eroavuuksien kautta. Yksilöt voivat liikkua tilassa olemalla aina kiinnittyneitä johonkin paikkaan, jolloin he itse ylläpitävät välimatkasta huolimatta sidettä valittuun kiinnekohtaan tietyssä tila-avaruuksessa.

Jotta yksilö voi lähteä harhailemaan, on oltava olemassa jotain paikallaan pysyvää (Maffesoli 1997a, 72). Tällainen paikallaan pysyvä tila voi olla esimerkiksi ”alkuperäinen tila” (Maffesoli 1997a, 91). Olipa kyse mistä tahansa asuinpaikasta (esimerkiksi maasta, kaupungista tai talosta), Maffesolilla se merkitsee ensinnäkin ”suljettua suojaa”, josta voi unelmoida elämänsä. Unelma, joka toteutuu, perustuu hänen mukaansa ”pesän nostalgiaan”. (Maffesoli 1997a, 91.) Tämä käsitys on sovellettavissa myös muihin alkuperäisen tilansa jättäneisiin yksilöihin. Uutta elämää tai toisenlaisia elinolosuhteita etsimään lähteneet yksilöt saattavat tuntea jossain vaiheessa nostalgisia tunteita, jotka saavat heidät pohtimaan paluuta alkuperäiseen tilaan.

Tilallisuuden suhteellistumista voi tarkastella myös erilaisten kuvitteellisten ja metaforisten tilojen avulla. Tällaiset tilat voidaan käsittää sekä vastakohdiksi, täydellisiksi versioiksi että heijastumiksi. Katson niiden prosessoivan tilallisuutta suhteuttamalla sen olennaisia merkityksiä itseensä. Utopia on klassinen esimerkki mahdollisuudesta tulkita olemassa olevaa tilaa toisin. Maffesoli (1997a, 80) väittää, että kaiken ”sosiaalisen raken-

teen” perustuksena on ”paikan ja ei-paikan välinen jännite”. Hän esittää Gilbert Durandia seuraten myytin tilaksi territorion ja toteaa yhteiskunnan tarvitsevan utopiaa, johon perustua. (Maffesoli 1997a, 80.) Taina Rajantia (1999, 106) mukaillen utopia ei ole ”mahdoton tila” vaan siinä ”kaikki on mahdollista”.

Karisto (2000, 45) käsittää utopian pakenevaksi kaipuun kohteeksi. Ehkä saavuttamattomuudessa onkin utopian voima. Toisaalta kaipuussa on jotain konkreettista, sillä meillä on mahdollisuus saada kaipuun kohde kiinni sammuttamalla kaipuu. On kuitenkin mahdollista, että kyseisen kaipuun tyrehdyttyä kaipuun tunne uusiutuukin sen kohteen siirtyessä toisaalle. Tarkoitán tällä, että yksilö voi matkustaa kaipuun kohteeseen lieventämään kaiputaan tai tehdäkseen lopun kaipuustaan. Ollessaan kaipuunsa kohteessa yksilö saattaa havahtua kaipaavansa jonnekin toisaalle. Esimerkkinä tällaisesta kaiputaan seuraavasta yksilöstä voidaan pitää ulkomailla asuvaa henkilöä, vaikkapa ulkosuomalaista.

Utopia-käsitteeseen liittyy myös myönteisiä merkityksiä, jotka tekevät siitä *eutopian* eli ”onnellan” ja ”hyvän paikan” (Rahkonen 1996, 37). Kautta historian ihmiset ovat tavoitelleet onnea ja parempaa elämää sitomalla toiveensa johonkin tilaan. He ovat toteuttaneet utopiansa rakentamalla jonnekin muualle paikan, josta tulisi onnellisuuden tyyssija. Suurten utopioiden konkretisoivia liikkeitä ovat olleet valloitukset, löytöretket ja utopiasiirtolaisuus. Pienemmiksi utopialiikkeiksi voidaan ajatella turismia, esimerkiksi kauko-, teema- ja etelänmatkailua ja yleensä asumiseen liitettävää onnellisuuden etsintää vaikkapa kesäpaikoista, loma-asunnoista, omakotitalosta, uudesta kotimaasta jne.

Käsillä olevan tutkimuksen kannalta on tärkeää ymmärtää, miten yksilöt kokevat paikan, joka muistuttaa paratiisia tai herättää heissä onnellisuuden tunteita. Turismiteollisuus markkinoi tietynlaisia kohteita (kuten esimerkiksi kaukokohteita ja neitseellisiä alueita) maanpäällisinä paratiiseina tai muuten paikkoina, joihin liittyy myönteisiä tunteita. Sofka Zinovieff (1991, 219) kutsuu Kreikkaa ”aurinkoiseksi leikkikentäksi”, jonne turistit pakenevat arkea ja jossa he voivat toteuttaa fantasioitaan. Mikä sitten muuttaa leikkikentän tilaksi, jonne turistit haluavat aina palata ja mikä saa heidät asettumaan sinne? Katson onnellisuuden riippuvan kulttuurisesta kokemuksesta ja elämäyksestä, joiden kautta turistinen suhde kohteeseen muuttuu yksilölliseksi. Myös vieraanvaraisuus näyttää vaikuttavan paljolti siihen, kuinka jokin turisteja varten markkinoitu ja rakennettu tila muuttuu paikaksi, johon matkailija voisi peräti kotiutua.

Jos utopia ja eutopia ovat eräänlaisia tavoiteltavissa olevia tavoittamattomia tiloja – voiko kummassakaan todella elää ideaalisesti maan päällä? – Michel Foucault’n (1994) *heterotopia* on muunlainen tila. Jos ajatellaan utopian olevan kuvitteellinen tila ja eutopian taas alati katoava ja muuttuva



tila (eikö onnellisuus olekin jotain sellaista?), heterotopia on puolestaan peilimäinen tila. Foucault kutsuu heterotopioiksi tiloja, jotka ovat olemassa ja toimivat peilien lailla. Peilin metafora muistuttaa siitä, että peilin heijastamaa tilaa ei oikeastaan ole. Peiliin katsova näkee kuvansa, mutta tiedostaa myös peilitilaa ja itseään ympäröivän tilan. Foucault liittää heterotopian tilallisuuteen erityisen ajallisuuden, jota hän kutsuu *heterokroniaksi*. Se ei noudata normaalia käsitystä ajan jatkuvuudesta, vaan leikkaa ajan heterotopialle ominaiseksi. (Foucault 1994, 756, 759.)

Liikkeen, harhailun ja vaeltelun myötä saapuvat muutokset. Yhtymättä modernin aikakauden lopun alun tuottamiin uhkakuviiin ja etsimättä absoluuttisia, väistämättömiä uhkatekijöitä Maffesoli (1991a, 411) väittää nykyaikaisen *nomadism*in olevan ”uusi tapa kohdata kuolema ilmaisten samalla kiistatonta halua elää”. Muutos näkyy nomadism

in kohdalla eri tavoin. Se muistuttaa ensinnäkin siitä, ettei kohtalolle voi mitään eikä sitä voi hallita, jolloin muutos on tapahtuva joka tapauksessa. Toiseksi se muistuttaa alkuperäisyydestä ja syntymästä. Syntyvä ei voi palata takaisin, vaan hänen on lähdettävä itse matkaan. Kolmanneksi se viittaa seikkailuun, jolloin se kuvastaa sekä muutosta että kokemuksellisuutta. (Maffesoli 1997a, 36–38.)

Yksilöiden kiistatonta halua elää ei ehkä merkittävikään halua rakentaa yhteiskuntaa ja osallistua sen kehitykseen. Yksilöt hakevat elämäntavoista ja -tyyleistä seikkailua, nautinnollisia kokemuksia, mutta samalla jotain vakaata ja myyttistä – esimerkiksi etnisestä alkuperästään, kulttuurista, uskonnosta jne. Mistään vaihtoehtokulttuurista ei ole kyse vaan yhteiskunnallisen elämän suhteellistumisesta, kun siihen lisätään elementtejä, jotka hajottavat ja hajaannuttavat sen arvojärjestelmää ja instituutioita. Esimerkkinä tällaisesta suhteellistumisesta voidaan pitää toivetta eurooppalaisesta monikulttuurisesta yhteiskunnasta, jossa erilaiset kansanryhmät voisivat elää yhdessä säilyttäen oikeuden omaan etniseen ja kulttuuriseen identiteettiinsä. Uusiin jäsenten integroiminen merkitsee kuitenkin erilaisten elämäntapojen ja sosiaalisten mallien hyväksymistä osaksi entistä homogeenista kokonaisuutta ja niiden suhteuttamista laajempaan sosiaaliseen kokonaisuuteen. Väistämättä alkuperäinen kulttuuri alkaa muuttua, ja yhteiskunnallisia rakenteita on mukautettava vastaanottamaan uudet tulokkaat.

Kaiken kaikkiaan liikkuvuutta voidaan pitää yhtenä modernin aikakauden hiipumista ennakoivista ilmiöistä. Se heijastaa siirtymävaiheessa syntyvää kuohuntaa ja globalisoituvan maailman moninaisuutta. Se merkitsee myös sitä, että on kovin vaikea pitää yllä paikallaan pysyvää suhdetta maailmaan. Miten asettaa itsensä maailman keskipisteeksi, muodostaa omasta tilastaan tunnustelevia ja eteneviä kehiiä kohti tuntematonta, kun koko maailma on jatkuvassa liikkeessä ja muutoksessa?<sup>16</sup>

## *Paikallisessa maailmassa*

Maffesoli (1998, 16) pitää *paikallisuutta* jälkimodernia aikakautta enteilevänä merkinä. Paikallisuus voi vaikuttaa erikoiselta aiheelta globalisoitumista ja transnationalismia tukevien ja ajavien diskurssien keskellä. Silti maailmassa on jatkuvasti poliittisia kriisejä, sotilaallisia konflikteja ja ihmisiä koskettavia katastrofeja, jotka muistuttavat ajankohtaisella tavalla paikallisuuksien olemassaolosta. Yhteiskunnallisella tasolla kulttuurien välinen vuorovaikutus puolestaan ilmentää yksilöiden paikallisen ja keskinäisen kanssakäymisen tärkeyttä.

Paikallisuuden avulla voidaan analysoida, mitä muutoksia moderni yhteiskuntaelämä on käymässä läpi. Maffesoli (1998, 16) väittää paikallisen olevan merkki yhteiskunnan heterogenisoitumisesta, olipa kyse valtakunnan hajouksesta, autonomian vaatimuksesta tai hajautuksesta. Paikallisuuden vahvistumisesta taas voidaan lukea kiintymystä ja kuulumista johonkin alueeseen tai maahan (Maffesoli 1991b, 15; 1998, 16).

Tila toimii siteenä yksilöiden välillä. Kyse on tilan ”tunneperäisestä jakamisesta”, ei niinkään järkipäisestä sitoutumisesta tilaan. (Maffesoli 1998, 16.) Ajatus on hyväksyttävissä, sillä ihmisvirtojen liikkuesssa paikasta toiseen ja yksilöiden asettuessa yhä useammin asumaan vieraaseen tilaan, on mahdollista olettaa yksilöiden kiintyvän tunneperäisesti erilaisiin tiloihin, esimerkiksi entiseen kotimaahansa tai siitä muistuttavaan tilaan.

Erilaiset tilaan ”juurtuneet arvot”, kuten kieli ja tavat, yhdistävät yksilöt tiettyyn tilaan (Maffesoli 1998, 16). Maffesoli (1993a, 213) katsoo tilan muuttuvan jälkimodernina aikakautena ”sosiaalisen yhdessä olemisen vektoriksi”. Tällä hän tarkoittaa yksilöitä toisiinsa sitovaa kokemusta sekä kaikkea läheistä ja kosketeltavissa olevaa (Maffesoli 1993a, 213). Ehkä tällaisia juurtuneita arvoja vaalitaan myös alkuperäisestä tilasta huolimatta. Ne yhdistävät yksilöitä, jotka pyrkivät säilyttämään ja ylläpitämään arvoja jossain toisessa, vieraassa tilassa.

Hieman toisenlaisena esimerkkinä tilallisesta suhteesta Maffesoli (1998, 75) käyttää Grenoblen, Pariisin, New Yorkin ja Lontoon etnisiä kortteleita, joissa asukkaiden elämäntavat eroavat valtakulttuurista. Elämäntavat vaikuttavat jokseenkin vanhentuneilta suhteessa vallitseviin elämäntapoihin, hän väittää (Maffesoli 1998, 75). Nykyisin on kuitenkin havaittavissa yhä enemmän kulttuurien rinnakkaiseloja ja sekoittumista. Tämä ei tarkoita, etteivät eri etnisten ryhmien tapakulttuuri ja arvomaailma eroaisi toisistaan, muttei myöskään sitä, että ryhmät esiintyisivät arjessakin täysin erilaisten maailmojen edustajina. Monikulttuuriseksi muuttuvassa yhteiskunnassa on monenlaisia sosiaalisia ja kulttuurisia leikkauspisteitä (kuten koulut, työpajat, harrastukset, kulttuurikeskukset jne.), joissa sekä paikalliset että muualta

tulleet kohtaavat. Vaikka kulttuurit eivät silti koskaan sekoittuisi, ne ainakin asettuvat välillisesti (ja väliaikaisesti) toistensa yhteyteen.

Nykyisyyden vahvistumisen myötä yksilöiden käsitys maailmasta ”itsekeskeisenä” muuttuu ”paikkakeskeiseksi”. Tämä merkitsee sitä, että yksilöt eivät enää ole sopimuspohjaisissa suhteissa toisiinsa vaan he elävät ryhminä erityisissä tiloissa. (Maffesoli 2000, 11.) Paikkakeskeisyys ilmaisee hyvin sitä, mitä edellä on käsitelty, eli kuinka paikallisuus luo uusia suhteita tilaan ja korostaa erityisten paikkojen merkitystä yksilöiden elämässä.

Ekologisaatio puolestaan merkitsee toisenlaista suhtautumista maailmaan, mutta siitä voi myös lukea ihmisten suhteesta paikallisuuteen. Maffesoli (1993a, 24) kirjoittaa maailman *ekologisaatiosta*, prosessista, jossa luonto ja kulttuuri eivät enää esiinny vastakkaisesti keskenään. Merkkejä luonnon ja kulttuurin kahtiajaon ylittämistä voidaan havaita muun muassa paremman elämänlaadun tavoittelusta. Luonnolliseen ympäristöön luodaan kumpanuussuhde. (Maffesoli 1993a, 24.) Muuttunutta suhtautumista luontoon ilmaisee myös luonnollisuuden tavoittelu, joka näkyy esimerkiksi rakennuksissa, luomutuotteissa ja vaatetuksessa (Maffesoli 1993a, 202).

Luonto, luonnollinen ympäristö tai maisema herättää usein tunteita. Suomalaisen suhde metsään on melkein pä uskonnollinen, sillä metsä symboloi rauhaa ja tuottaa eräänlaista alkukantaista ja ikivanhaa hyvänolon tunnetta. Simmelin (1988, 231) mukaan ”luonnon tunne” oli olemassa jo ennen modernia aikakautta primitiivisissä luonnonuskonnoissa. Sen sijaan mieltymys maisemaan kehittyi myöhemmin, koska maiseman oli ensin erotuttava luonnon tunteesta. (Simmel 1988, 231.) Maisema on muuttunut vähitellen moderniksi kulttuuriseksi tuotteeksi (postikortiksi, puutarhoiksi, puistoalueiksi, turistinähtävyyksiksi), mutta luonnon suhde moderniin kulttuuriin on ollut vaikeammin käsitettävissä.

Morinin (1985, 91) mukaan ”ekologinen tietoisuus” saa meidät huolestumaan luonnon tilasta, mutta myös omasta suhteestamme luontoon. Tietoisuus kyseenalaistaa yhteiskunnan organisaation, jolloin pelkästä ekologisesta kehityksestä taloudellista ja poliittista tietoisuutta. Tietoisuus muuttuu liikkeeksi, jonka muunnelmia voidaan tarkastella sekä yksilöllisellä että kollektiivisella tasolla. (Morin 1985, 91–92.) Sen sijaan Maffesoli väittää, että suurille ongelmiille ja katastrofeille ei välttämättä voi mitään, mutta asioihin voi puuttua paikallisemmalla tasolla. Niinpä luonnon suuren toiseuden kautta voidaan sopeutua pienempiin toisiin, joilla Maffesoli tarkoittaa yksilöiden välisiä paikallisia solidaarisuuden muotoja. (Maffesoli 1993a, 205.)

Nähdäkseni luonnollisemmaksi muuttuvaa suhdetta tilaan ja toisiin voi tarkastella myös sosiaalisten suhteiden (esimerkiksi paikallisten ja lomailijoiden välisen), paikallisen alkuperän korostumisen (kuten murteen, vähemmistö- ja äidinkielen käytön myötä), maallepaluun (joka haastaa maaltapaon)

ja luonnonmukaisten tilojen hankkimisen (jota kuvaavat muutto maalle etätyöhön, kesämökkit ja -huvilat, siirtolapuutarhat, kaupungin kasvimaat jne.) avulla. Yhtä lailla juurien ja ympäristön merkitys on vahva. Juuriinsa ja luonnolliseen ympäristöönsä kiintyneen yksilön voi olla vaikea irrottautua (symbolisesti) maaperästään ja siirtyä muualle. Hän voi myös kokea muualle juurtumisen vaikeaksi ja kärsiä ympäristön erilaisuudesta.

Paikan ja ekologian ohella *kotoinen* on tärkeä käsite (Maffesoli 1993a, 80). *Kotoisen eetoksen* ajatus kutsuu hyväksymään ympäröivän maailman ja sopeutumaan siihen. Sanat *oikos* ja *domus* kuvaavat kotoisen tilan tärkeyttä. (Maffesoli 1992, 144.) Esimerkkejä kotoisen merkityksestä ovat naapuriston keskinäinen apu ja erilaiset hyväntekeväisyyden ilmaisut (Maffesoli 1993a, 85).

Kotoisuuden etymologiset juuret auttavat käsittämään kotoisen tilallisuuden merkityksiä. Maffesoli (1993a, 84) tulkitsee *domuksen* eräänlaiseksi laajaksi kokonaisuudeksi, jonka piirissä kaikki elollinen ja eloton on suhteessa toiseensa. Näin ollen niin kutsuttu kotoinen tila ei merkitse pelkästään kotia tai jotain yksityistä tilaa. Se on paikka, jossa jonkin yhteisön jäsenet elävät vuorovaikutuksessa keskenään – se kuvaa ihmisten elinympäristöä eli *antropotooppia* (Morin 1985, 80).

Domus oli myös tila, jolla oli uskonnollinen, sosiaalinen ja taloudellinen ulottuvuus. Se liittyi kiinteästi ajallisuuteen. (Thébert 2002, 413.) Emmanuel Le Roy Ladurien (2003, 64) kuvaamassa keskiaikaisessa Montailoun kylässä *domus* merkitsi ”yhdessä elävien ihmisten ryhmää”, joka muodosti oman elävän ja rajatun piirinsä. Siihen kuuluivat tulisija, maat ja muu omaisuus, lapset ja aviositeet (Le Roy Ladurie 2003, 64). Jos roomalaisessa domuksessa asuttiin, hoidettiin julkisia suhteita ja palvottiin esi-isiä, keskiajan montailoulaisella domuksella oli ”mystis-uskonnollinen merkitys” (Le Roy Ladurie 2003, 71). Sillä oli ”hyvä onnensa” tai ”tähtensä” (Le Roy Ladurie 2003, 73).

Kreikankielinen termi *oikos* viittaa toimivaan ja asuvaan ryhmään (Patlagean 2002, 563), mutta myös tilaan. Evelyne Patlageanin mukaan *oikos* sijaitsee yksityisen ja julkisen rajalla: se merkitsee tilan ja ryhmän suhdetta toisiinsa. Se ei siis ole yksityiselämän tyysija vaan tila, jossa omistajat hoitivat julkisia suhteitaan. Oikos saattoi olla poliittisten päätösten kohde siten, että sen asukkaat vaikuttivat poliittisen elämän tapahtumiin, mutta myös niin että politiikka vaikutti asukkaisiin. (Patlagean 2002, 563–564.)

Maffesoli (1993a, 84) määrittelee ”kotoisen logiikan” tavoitteeksi konkreettisen. Hän tarkoittaa sillä orgaanista suhdetta ympäristöön (Maffesoli 1993a, 84). Toisaalta se merkitsee huolta luonnollisesta ympäristöstä, turvapaikkana pidetystä kodista ja edelleen omasta korttelista, kunnasta, ystäväistä jne. Maffesoli väittää myös, että ”oma koti kullan kallis” -idea on levinnyt modernista ydinperheestä kaikkiin sosiaalisiin suhteisiin ja verkostoihin. Erilaiset pienet yhteisöt tarvitsevat kodin, jossa tavata toisiaan. (Maffesoli 1993a, 264.)

Näen jälkimodernin kodin sosiaalisten suhteiden tilallisena metaforana. Koti voi merkitä monia eri käsitteitä, mutta kotoisuuden perusideana on yhteys paikkaan. Koti on paikka, jossa eletään ja tunnetaan sosiaalisuus. Koti symboloi siis lämpöä, nautintoa, yhdessä oloa. Koti on verkostojen keskus: siitä lähdetään, siihen palataan ja sen ympärille kerääntyään. Toisaalta voidaan myös ajatella, että tunne ”kotona olemisesta” saa uusia merkityksiä. Ihmisten kiintymys kotipaikkaansa sekä maisemien ja tilojen herättämät tunteet muistuttavat siitä, että olemme osa jotain sosiaalista todellisuutta. Halu luoda johonkin vieraaseen tilaan jäljitelmä omasta tilasta tai pyrkiä elämään kuin kotonaan on merkki yrityksestä jatkaa tilallista ja sosiaalista kuulumisen tunnetta. Esimerkiksi saunan tai hirsimökin rakentaminen Kreikkaan tai joulukuusen hankkiminen ja saunavihdan käyttö Espanjassa (ks. Tuori 2001) ovat oman alkuperäisen tilan jäljittelyn ja uudelleen tuottamisen yritystä.

### *Yhteisöjen piirissä*

Modernin ajan myötä yksilöstä tuli aikansa peruspilari, edustavin tuote ja luonnos, jonka varaan ja avulla yhteiskunta rakennettiin. Modernien arvojen murroksen voidaan ajatella vaikuttavan yksilöiden väliseen kanssakäymiseen muovaamalla heidän välisiään sosiaalisia suhteita ja synnyttämällä uudentyyppistä yhteisöllisyyttä.

Maffesoli (1988, 98) viittaa *sosiaalisen* käsitteellä moderniin yksilöön, jolla on tehtävä yhteiskunnassa ja joka toimii esimerkiksi puolueessa. Sosiaalisuuden käsite puolestaan kuvaa jälkimodernia henkilöä, persoonaa, joka esittää erilaisia rooleja erilaisissa heimoissa ja muuttaa muotoaan makunsa mukaan. (Maffesoli 1988, 98–99.) Käsitteitä voidaan luonnehtia myös siten, että *sosiaalinen* merkitsee yksilöiden välistä järkipenäistä ja mekaanista yhteyttä, kun taas *sosiaalisuuden* käsite kuvaa yhdessä olemista, jota ei luonnehdi järkipenäinen yhdistyminen. (Maffesoli 1991c, 16.)

Miten sosiaalisuutta voidaan todeta yksilöiden välisistä suhteista? Yksilöt hakeutuvat toistensa seuraan vetovoiman, osallistumisen ja hengenheimolaisuuden nimissä. He haluavat kuulua johonkin yhteisöön, he etsivät läheisyyttä ja jäljittelevät toisiaan. (Maffesoli 1993a, 286.) Maffesoli (1992, 19) väittää yhdessä olemisen perustuvan myös tunteisiin. Yksilöt etsiytyvät ryhmiin, joissa he voivat jakaa jotain yhteistä ja jotka tukevat heidän samankaltaisuuttaan (Maffesoli 1988, 129).

Monet ihmiset ajautuvat nykyisin yhteen juuri samankaltaisuutensa nimissä. Esimerkkeinä erilaisten ihmisten yhteen ajautumisesta – sekä kielteisistä että myönteisistä syistä johtuen – voi pitää *maahanmuuttajien* ja *siirtolaisten*

yhteisöjä. Maahanmuuttajat ja siirtolaiset saapuvat eri puolilta maailmaa, eri puolilta kotimaataan uuteen paikkaan, johon he asettuvat ja jossa he alkavat verkottua uudelleen. Kuinka usein muistetaan se, että samasta maasta tulevat ihmiset voivat olla hyvinkin erilaisia ja vasta uudessa maassa juuri muukalaisuus alkaa yhdistää heitä? Muukalaisuus, joka muuttuu yhtäläisyydeksi sekä vieraudessa että samankaltaisuudessa, tuottaa sosiaalisuutta, jossa tunnepitoisuus, avunanto ja tietynlainen ilmapiiri vallitsevat.

Koska moderni yhteiskunta on muuttumassa enemmän tai vähemmän moniarvoiseksi, eriarvoiseksi ja epäyhtenäiseksi, ihmisille ei välttämättä jää muuta vaihtoehtoa kuin luoda verkostoja itse parhaaksi näkemällään tavalla. Ajatellaanpa esimerkiksi ydinperheen instituutiota ja sen pirstoutumista viime vuosikymmeninä avioeroperheiksi, uusperheiksi, sateenkaariperheiksi, viikonloppuisiksi ja viikonloppuäideiksi – huostaanottoja unohtamatta. Tämän perusteella on täysin mahdollista puhua ydinperheen kriisistä ja perhetilanteiden kaoottisuudesta. Samaan aikaan monikulttuuriseksi muuttuva yhteiskunta joutuu tekemisiin yhä moninaisempien perhemuotojen ja -arvojen kanssa. Maahanmuuttajaperheet, sukupolvien muodostamat perheyhteisöt ja kaksikulttuuriset perheet ovat haasteita modernille ja yksikulttuuriselle yhteiskunnalle. Ehkä tässä yhteydessä voidaan puhua ”heimoperheen” (Maffesoli 2002a, 124) ilmiöstä, joka viittaa uusiin perhemuotoihin tai peräti ”suurperheiden uudelleensyntymiseen” (Maffesoli 1991b, 15). Tulkitsen heimo- ja suurperheiden käsitteiden viittaavan perhesiteiden yhteisöllistymiseen. Yksilöt eivät luo siteitä vain toisiinsa, vaan he edustavat kukin omalla tavallaan alkuperäistä yhteisöään. He ovat jatkuvasti sidoksissa yhteisöön, mikä puolestaan heijastuu yksilöiden henkilökohtaiseen ja sosiaaliseen elämään.

Kuinka yhteisöt luovat yhteenkuuluvuutta jäsentensä välille ja mitä yhteys toisiin merkitsee yksilön näkökulmasta? *Yhteenliittävyys* merkitsee Maffesolin (1995, 132) mukaan liittämistä yhteen ja luottamista. Kuva voi liittää yksilöt yhteen ja tuottaa luottamusta ympäristöä kohtaan (Maffesoli 1995, 132). Nähdäkseni myös yhteisö voi olla side, joka liittää yksilöt toisiinsa ja auttaa luottamaan ulkopuoliseen ympäristöön. Yhteenliittävänä voimana voi toimia yhteisöllisyys, mutta myös samanmielisyys tai sukulaisuus. Toisiinsa ja yhteen liittyneinä yksilöiden on helpompi kohdata ulkopuolinen maailma.

Belgialainen sosiologi Marcel Bolle de Bal (1989, 11) puolestaan erottaa kolme yhteenliittävyyden muotoa: psykologisella tasolla käsite merkitsee yhteenliittävyyttä itsen, sosiaalisella tasolla yhteenliittävyyttä toisiin ja kulttuurisella tasolla yhteenliittävyyttä maailmankaikkeuteen. Tulkitsen muodot siten, että ihminen tiedostaa suhteensa toiseuteen. Hän käsittää itsensä osaksi maailmaa, osaksi jotain inhimillistä kokonaisuutta, ihmisyhteisöä, mutta myös osaksi omaa ympäristöään. Siksi yhteenliittävyyden muotoutumia

on etsittävä arkisista tapahtumista, nykyhetkestä, tästä maailmasta. Minä liitettyinä muihin määrittelee yhdessä eletävän tilan, joka toimii sosiaalisen vuorovaikutuksen perustana. Ihmiset tarvitsevat yhteyttä toisiinsa, he etsivät luottamusta toisistaan ja haluavat vastaavasti antaa jotain itsestään. Luottamus toisiin mahdollistaa luottamuksen maailmaan. Yhteenliittävyyden myötä palautuu myös usko ihmisyyteen.

Entä mitä voidaan sanoa yhteisöjen *solidaarisuudesta*? Maffesoli (1999, 233) lainaa Émile Durkheimilta (1990) mekaanisen ja orgaanisen solidaarisuuden käsitteet. Jos Durkheimilla (1990, 76) mekaaninen solidaarisuus on yhtäläisyyksiin perustuvaa ja orgaaninen solidaarisuus työnjaosta johtuvaa (Durkheim 1990, 111), Maffesoli (1999, 233) taas muuttaa niiden merkityksiä määrittelemällä niiden muodot uudelleen. Hän katsoo orgaanisuuden luonnehtivan perinteisiä yhteisöjä ja uskoo moderneissa yhteiskunnissa yksilöiden välisten suhteiden perustuvan mekaanisuuteen. Näin ollen orgaaninen solidaarisuus mahdollistuu, kun yksilöllisyys katoaa ”kollektiiviseen organismiin”. Sen sijaan mekaaninen solidaarisuus riippuu yksilöllisyydestä. (Maffesoli 1999, 233.)

Solidaarisuuden uudelleen määrittelyn taka-ajatuksena vaikuttaa olevan tarve kuvata ihmisten keskinäistä, peräti vuorovaikutuksellista solidaarisuutta kuitenkin pohjimmiltaan erilaisten ihmisten maailmassa. Solidaarisuus syntyy sosiaalisten verkostojen kautta, jolloin ihmiset etsivät yhä ulottumattomiin pyrkivää (ja jäävää) yhteiskuntaa lähialueiltaan, samankaltaisten ihmisten seurasta, pienistä myötämielisistä sidosryhmistä. Erilaisuus on ylitettävissä *omannäköisessä yhteisössä*, jota kohtaan yksilöt tuntevat sympatiaa ja jossa he ovat solidaarisia keskenään ja empaattisia toisilleen.

Maffesoli (1992, 131) uskoo modernin identiteetin heikentyvän. Sen tilalle näyttää nousevan peräkkäisten identifioitumisten sarja. Identiteetin muuttuminen identifikaatioksi on jälleen merkki jälkimodernista ajasta. (Maffesoli 1992, 131.) Rajoittuneen ja itsekeskeisenkin yksilön tilalle saapuu nyt monikasvoinen henkilö, sillä Maffesoli (1997a, 105) kuuluttaa monia identifikaatioita ja funktioita omaavan yksilön perään.

Ammatin vaihto, muutto uuteen paikkaan ja ideologinen takinkääntö kuvaavat kaikki tavallaan sitä, että moderni yksilö on muuttumassa. Mikään ei siis ole lopullista, päätettyä vaan yksilöllä on mahdollisuus olla eräänlainen löytöretkeilijä omassa itsessään sekä tuoda esille monet eri kasvonsa ja oman potentiaalisuutensa. Vaikuttaa siltä, että jälkimoderni yksilö kulkisi etapista toiseen kiinnittymättä koskaan mihinkään niin, ettei hän olisi taas vapaa irrottautumaan. Näin ollen hän eläisi jännityksen ja tasapainon jännitteen. Jännite tekee yksilöstä moninaisen ihmisen.

Jälkimoderni identiteetti on modernia identiteettiä huokoisempi. Identiteetti moninaistuu ja saattaa kannatella ristiriitaisuuksia. Jälkimoderni hen-

kilö käyttää identiteettinsä eri puolia eri tilanteissa elämänsä aikana. Hän voi olla erilainen itsessään olematta ristiriidassa oman moninaisen itsensä kanssa (Maffesoli 1997a, 109). Tätä kautta roolien tärkeys heimoutumisen yhteydessä on helpommin käsitettävissä: roolien ja heimojen kautta henkilö identifioituu tarpeen mukaan. Hänellä on mahdollisuus etsiä yhteisöjä, jotka vastaavat hänen käsitystään maailmasta. Jälkimoderni henkilö ei etsi tukea identiteetilleen, vaan hän omaksuu esittämänsä roolit persoonallisuutensa osiksi.<sup>17</sup>

### *Nykyisyyden kierteessä*

Jatkan lopuksi nykyisyyteen sopeutumisen analyysia, jonka aloitin arkea koskevassa luvussa. Nykyisyyden tunnustaminen sisältää tietoisuuden kuolemasta. Se on nähtävissä arjen tasolla epävarmuutena, traagisuutena ja rituaalisuutena. Tässä Maffesolin tulkinnassa nousee esiin traagisen ”varjopuoli”: kuolema kohdataan ja hyväksytään sosiaalisen elämän monimuotoisuudessa. Yksilöt tiedostavat, että mikään ei ole jatkuvaa ja kaikki päättyy. Elämä järjestetään ja siinä järjestäytyään tietoisina kuolemasta. (Maffesoli 2000, 72; 1998, 39.)

”Traagisuuden”<sup>18</sup> käsite luo kuvan jälkimodernista ajasta, jossa mikään ei ole tiedettävissä etukäteen, asiat asettuvat paikoilleen vähitellen ja kaikki on sattumanvaraista. Traagisuuden kontekstissa on vaikea ennakoida ja ennustaa asioita. (Maffesoli 1992, 49.) Jälkimodernissa nykyisyydessä eletäänkin hyvistä tilaisuuksista ja keskitytään elämään parhaansa mukaan ”tässä ja nyt”, muotoilee Maffesoli (1998, 19).

Traagisuus liittyy *aporiaan*, jolla Maffesoli (1998, 19) tarkoittaa, ettei etsitä eikä toivota ratkaisuja. Hän ei siis viittaa käsitteellä tilanteeseen, johon ei ole ratkaisua tai ainakaan siihen soveltuvaa ratkaisua ei ole nähtävissä, kuten Bauman (1993, 89, 91) tekee. Maffesoli (1998, 19) pehmentää kategorista ja lohdutonta aporian ajatusta selittämällä, että ristiriita ja nykyisyys voidaan elää ja hyväksyä sellaisinaan. Tätä mukailleen voidaan ajatella, että yksilöiden on opittava mukautumaan elämäänsä. Myös ja ehkä etenkin juuri silloin, kun tulevaisuutta on vaikea suunnitella ja koko elämä näyttää pyhäytyneen tiettyyn aikaan ja tilaan.

Vaikka Maffesoli ei etsi teoriaansa jälkimodernista aporiasta ajan mittaamisen avulla, joitain yhteyksiä augustinolaisiin mieltelmiin on kuitenkin löydettävissä. Paul Ricoeurin (1983, 27) luentaa seuraten Augustinukselta löytyy mielenkiintoinen näkemys nykyisyydestä, jota voi tulkita niin menneestä, nykyisyydestä kuin tulevaisuudestakin. Toisin sanoen yksilö tarkastelee mennyttä ja tulevaa aikaa nykyisyydestä käsin (Ricoeur 1983, 27). Toinen



mielenkiintoinen ajatus koskee ajan kulkua eli kuinka aika liikkuu menneen ja tulevaisuuden välillä kulkien läpi nykyisyyden (Ricoeur 1983, 30).

Tulkitsen Augustinuksen käsityksiä ajasta suhteessa Maffesolin määritelmään aporiasta siten, että jälkimoderni aikaa koskeva aporia syntyy tulevaisuuden näkymien puuttumisen tiedostamisesta. Koska tulevaisuutta ei näytä olevan, mitään odotusta ei olisi, mutta toisaalta ei myöskään mitään selvää (muisti)kuvaa menneisyydestä. Nykyisyys ei siis olisi mikään läpikulun ulottuvuus, joka syntyisi menneestä ja ojentautuisi tulevaa kohden, vaan se olisi itsenäinen ajallinen kokonaisuus. Nykyisyys vahvistaisi sosiaalisia siteitä yksilöiden välillä. Näin ollen aporian ratkaisemisella ei vaikuttaisi olevan niinkään väliä.

Keskittyminen nykyhetkeen ja nykyisyyteen kuuluu laajempaan ajalliseen prosessiin, joka on syklinen. Syklisyyden ajatukseen liittyvät suhteellisuus ja moninaisuus. Kun kaikki on suhteellista, mikään ei ole kuolettavaa. Arjen niin pienet kuin suuretkin ongelmat on mahdollista elää sellaisinaan ilman, että niille alistuisi lopullisesti. Vaikea elämä opettaa ihmisen nokkelaksi, sukkelaksi ja selviytyjäksi. Täydellisyyttä ei tarvitse tavoitella, kun B-suunnitelmia ja hätäratkaisuja saa käyttää tarvittaessa. Suhteelliseen suhtautumiseen tulee lisätä tyytyminen maailmaan, jossa annetaan kaiken olla. (Maffesoli 1998, 35; 1991c, 43; 2000, 31–32, 98–99.)

Hetkiä voidaan tarkastella vastapainona säännöllisyyteen perustuvalla ajalle. Modernit yksilöt ovat pelanneet säännöllisyyksien varassa tulevaisuutensa puolesta. Näin ollen he ovat voineet edetä työelämässään uraa luoden, mutta yhtä lailla he ovat voineet elää pysyvää perhe-elämää. Maffesolin (1993a, 54) mukaan säännöllisen ajan tilalle tulee peräkkäisten hetkien aika, joka näyttää perustuvan sitoutumattomuuteen. Tämä peräkkäisyys rikkoo säännöllisyyden, sillä se ei rakenna mitään pysyvää. Se rakentuu sopivien tilaisuuksien, tapausten ja tapaamisten mukaan. Tästä johtuen yksilöt elävät hetkien mukaisesti, hetkellisesti, etsien aina uusia sopivia hetkiä ellettäväksi. (Maffesoli 2000, 56–57.)

Yksilön traaginen suhtautuminen maailmaansa ja elämäänsä näkyy tilanteiden ja asenteiden kautta. Maffesolin (1998, 143) mukaan niillä ei ole mitään selvää suhdetta menneeseen tai tulevaan. Toisin sanoen yksilöt etsivät mielekkyyttä tekemisistään, ei niinkään päämääristä. Oiva esimerkki tästä on ”hyvien hetkien” etsiminen tylsien ja kuolleiden hetkien lomasta. Hetki kestää vain tietyn ajan: siksi se on ellettävä nopeasti ja voimalla. Sopeuduttuaan lopullisuuteen yksilöt oppivat nauttimaan maailmastaan nykyhetkessä. (Maffesoli 1998, 19, 146; 2000, 72.)

Maffesoli (1998, 18–19) kutsuu *presentismiksi* aikasuhdetta, joka vaikuttaa yksilöiden välisiin suhteisiin ja heidän tapoihinsa elää. Presentismi edustaa traagista suhtautumista maailmaan (Maffesoli 2000, 190–191). Määrittelen

*presentististä elämäntyyliä* lukemalla ristiin Richard Hoggartia (1970) ja Maffesolia. Maffesoli (1998) tukeutuu arkielämän analyysissään Hoggartin *The Uses of Literacy* -teokseen ymmärtääkseen tavallisten ihmisten elämää ja asenteita. Tulkitseen Hoggartia mukaillen nykyisyydessä elämisen mahdollisia merkityksiä ja seurauksia jälkimodernina aikana.

Hoggart (1970, 184) toteaa: ”Elää päivä kerrallaan ei ole välttämättä köyhyyden, laiskuuden tai varomattomuuden synonyymi; se on elämäntyyli”. Katson toteamuksen kuvaavan hyvin sitä, mitä nykyisyydessä eläminen voi olla. Pelkistän presentistisen elämäntyylin kolmeen perusasenteeseen, jotka ovat *nykyisyydestä nauttiminen*, *sopeutuminen* ja *elämän parhaiden puolien hyödyntäminen*. Nämä asenteet ilmenevät eri tavoin yksilöiden (arki)elämässä.

*Nykyisyydestä nauttiminen* merkitsee ensinnäkin elämistä päivä kerrallaan siten, että tulevaa harvoin ennakoidaan kovin pitkälle (Hoggart 1970, 80, 183). Koska mikään ei kestä, on elämästä nautittava niin kauan kuin siihen on vielä mahdollisuus. Elämästä nauttimiseen liittyy kuitenkin tietoisuus siitä, että nautinnot ovat pienimuotoisia ja nauttiakseen kovaankin elämään on suhtauduttava jonkinlainen pilke silmäkulmassa. (Hoggart 1970, 88–89, 186.)

*Sopeutuminen* merkitsee mukautumista ilman kyseenalaistuksia. Elämään voi suhtautua myös tyynesti keksimällä keinoja selviytyä (Hoggart 1970, 137–138). Sopeutuminen ei silti merkitse alistumista, vaan ”hyvän elämän” tavoittelua. Elämistä voi helpottaa etsimällä rutiinista poikkeavia hetkiä, jotka ilmentävät elämisen halua ja jopa hauskuutta. Nämä pienet tilanteet ja tapahtumat helpottavat elämisen ankaruutta. Niitä voidaan ajatella myös ”vapauden” tiloina suhteessa ulkoisiin pakotteisiin. (Hoggart 1970, 190–191.) Tämän kaiken voidaan ajatella kuvaavan *elämän parhaiden puolien hyödyntämistä*.

Hyväksyvä ja tyyni sopeutuminen ilmenee konkreettisella tasolla tapojen ja sanontojen muodossa. Hoggartin (1970, 59) mukaan perinteisiin arvoihin kiinnitytään maailmassa, joka on jatkuvasti muuttuva. Niihin liittyvä diskurssi ei välttämättä merkitse enää samaa kuin ennen, mutta se ei myöskään ole irrallaan perinteisestä kulttuurista. Gilles Lipovetsky (1999, 319–320) vie perinteisten arvojen ja tapojen analyysin pidemmälle: hänen mukaansa nykyisyys ja yksilöllisyys hallitsevat yksilöiden suhtautumista perinteisiin. Perinteiden täytyy suhteutua moderniin aikakauteen. Yksilöt voivat valikoida elämäänsä haluamiaan perinteitä ja suhteuttaa ne käytännössä omiin tapoihinsa (esimerkiksi viettää joulua etelässä tai risteilyllä). Perinteet eivät ole enää kollektiivisia sosiaalisia ja kulttuurisia ilmiöitä. Niistä on tullut yksilöllisiä muunnelmia, henkilökohtaisia ilmaisukeinoja ja valintoja. (Lipovetsky 1999, 319–320.)

Hoggart (1970, 228–230) käy puolestaan keskustelua siitä, miten perinteiset tai vanhat asenteet toimivat uusien asenteiden rinnalla. Hän tuo esille suvaitsevaisuuden esimerkin avulla, kuinka perinteiset sanonnat (esimerkiksi ”meitä on moneksi”) muuttuvat ja kuinka ne heijastavat toisenlaista aikakautta. Perinteinen suvaitsevaisuutta ilmaiseva ajatus ”elää ja antaa elää” saa toisenlaisia sivumerkityksiä, kun yksilöt alkavat vedota oikeuteensa ilmaista itseään tai elää haluamallaan tavalla. Toisten ja erilaisuuden suvaitseminen katoaa, kun toisista tulee tekosyy tehdä asioita tai olla ottamatta vastuuta. (Hoggart 1970, 228–230.)

Yksilöt ovat myös tietoisia erilaisista pakotteista (Maffesoli 1995, 78), ja ongelmien esiintyminen tunnustetaan. Modernin aikakauden murroksella ei kuitenkaan ole niihin mitään eksklusiivista suhdetta, sillä tulevaisuus on tuntunut toivottamalta ennenkin. Toisin kuin ennen, nyt vaikuttaa siltä, että yksilöt keksivät omia versioita siitä miten elää, kun ongelmia ja pakotteita ei voidakaan poistaa. Traaginen näkemys keskittää elämän ”käden ulottuville” (Maffesoli 1995, 79). Näyttää siltä, että kestääkseen pakotteiden konkreettisuuden yksilöt etsivät elämäänsä sisältöä muun muassa arjesta.

Modernin aikakauden kylläntymisen pohtiminen on keino havahtua jo olemassa oleviin ilmiöihin, jotka kertovat modernin ajan murroksesta johtuvista muutoksista ja niiden seurauksista. Tarkoituksenani on ollut kehystää ja rajata – joskus jopa kärjistäen – valitsemiani ilmiöitä, jotta ne toimisivat näkökulmina nykyaikaan ja -hetkeen. Liikkuvuus, paikallisuus, yhteisöllisyys ja nykyisyys kuvastavat aikaa, joka on itsekin liikkeessä. Niiden avulla voidaan tulkita yksilöiden asennoitumista elämäänsä siirtymävaiheessa, nykyisyys lähtökohtanaan.

## 4. MATKALLA YHTEISÖÖN

**M**ichel de Montaigne (2001, 244–245) katsoo matkan olevan hyödyllinen harjoitus, jonka aikana sielu huomioi tuntemattomia ja uusia asioita. Matka on myös elämänkoulu, jossa oppii ihmisluonnosta (Montaigne 2001, 244–245). Suomalaisten naisten kohdalla matkustelua Kreikkaan voidaan pitää niin harjoituksena kuin elämänkouluna, sillä he kulkevat matkallaan erilaisten vieraiden maisemien, tilojen ja näyttämöiden läpi. Tämä luku johdattaa lukijan kirjan empiiriseen osuuteen. Seuraavissa luvuissa (4–7) käsitellään suomalaisten naisten kehitystä matkailijoista muukalaisiksi. Matkailijoina ja turisteina naiset kohtaavat etelän tilassa toisia – muita suomalaisia, turisteja ja paikallisia. Tietämättään naiset ovat matkalla uuteen yhteisöön, joka vastaanottaa heidät muukalaisina, koska he eivät ole sen alkuperäisiä jäseniä (Simmel 2005, 76). Asetuttuaan kreikkalaisen puolison yhteisöön naiset pyrkivät kotiutumaan, löytämään paikkansa yhteisön uusina jäseninä ja selviytymään paikallisessa arjessa.

### *Kohti etelää*

Kreikansuomalaisten naisten muukalaisuutta edeltää ”toisaalle suuntautuva jännite” (Maffesoli 2003a, 45). Käytän ajatusta kuvaamaan naisten asennoitumista ulkopuoliseen maailmaan, joka on vielä tuntematon. Ennen tutustumista vieraisiin maihin ja lähtöä ulkomaille oman lähiympäristön ulkopuolinen sosiaalinen todellisuus vetää puoleensa, kiinnostaa ja kutsuu kenties seikkailemaan. Vieras todellisuus voi myös pelottaa. Jännite on ymmärrettävissä siten, että tietoisuus jossain toisaalla sijaitsevasta tilasta helpottaa elämistä arkisessa maailmassa. Odotus pääsystä toisaalle tuo elämään mielikuvitusta, toivoa ja innostusta. Tarvetta ajatella toisaalla olevaa tilaa voidaan kutsua myös ”toisaalla olevan kaipuiksi” (Maffesoli 2003a, 48).

*”Olin kiinnostunut Unkarista maana, vaikken ollut ikinä käynyt siellä. Tajusin pienenä, että on muitakin maita kuin Suomi. Unkari veti aina puoleensa. Katsoin koulukirjoista tai joistain lehdistä kuvia. Heidän pukunsa olivat kauniita.”*

(Maija 43-vuotias myyjä, 16 vuotta Kreikassa)

Ihmisen maailmankuva muuttuu, kun hänen käsityksensä sosiaalisesta todellisuudesta laajenee. Joukkotiedotusvälineet, mainokset ja opetusmateriaali muuttavat kouluikäisen tytön käsitystä kotimaan ulkopuolella odottavasta maailmasta. Havahtumista voidaan selittää myös yksilön tarpeella ”unelmoida elämänsä” (Maffesoli 1997a, 91). Yksilö katsoo toisaalle omasta tilastaan. Oma elämä sulautuu toisaalla oletettavaan elämään vetovoiman prosessissa.

Nuoruudessa saadaan ensimmäiset kokemukset matkustamisesta. Ensimmäinen matka voi herättää halun lähteä maailmalle yhä uudelleen:

*”Matkailusta innostuin 16–17-vuotiaana, kun lähdin ensimmäisen kerran käymään Euroopassa. Siitä lähti kiinnostus ylipäättään ulkomaita kohtaan; sellainen pohjaton jano. Halusin lähteä maailmalle eri paikkoihin näkemään asioita.”*

(Riina 40-vuotias opettaja, 9 vuotta Kreikassa)

Tulkitsen Riinan matkustushalun tarpeeksi irrottautua modernista ”tarkoitukseen jähmettymisestä” (Maffesoli 1997a, 22) ja antautua mielikuvitukselle, kaipuulle ja nautinnolle. Jos ”turismi on pakenemista modernin monimutkaisuudesta” (Jokinen & Veijola 1990, 31), yksilö voi kuvitella matkallaan elämänsä toisin (eikä vain ennakoitavien elämänkulullisten, ammatillisten tai aatteellisten valintojen mukaan) ja sisällyttää siihen toisaalla sijaitsevia tiloja.

*”Jotain seikkailun kaipuuta siinä todella oli. En tiedä, oliko se sitten muotiakin meidän piireissä siihen aikaan. Suomi yökötti suomeksi sanottuna. Oli sellainen tunne, että Suomesta pitää päästä pois, koska siellä on ihan tylsää. Kaveripiirissä hyvin moni oli innostunut matkailusta. Kaikki toivoivat jo ihan varhaisesta vaiheesta lähtien pääsevänsä opiskelemaan taikka töihin ulkomaille.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Selostuksessa seikkailua tärkeämmäksi nousee maanpako periferiasta. Kirjoittaessaan maanpaosta ja kotiin palaamisesta Maffesoli (1997a, 140) viittaa sekä keskellä olevaan että toisaalla oleviin tiloihin. Haastatteluisissa, joissa haaveillaan matkustamisesta tai ulkomailla opiskelusta, kotimaa vaikuttaa muuttuvan periferiaksi, josta on lähdettävä toisaalle. Kotimaa, joka oli ensin keskus, antaa sijaa uudelle ulkomailla sijaitsevalle mielenkiinnon keskukselle. Keskuksia voi olla tietenkin monia: edellä olevissa haastatteluotteissa toisaalla olevaa tilaa ei vielä osata selvästi nimetä, joten se voi sijaita missä tahansa. Kaikki eivät kuitenkaan kaipaa toisaalle:

*”Varsinaisesti en ollut kiinnostunut matkustamaan yksin. Olin arka, enkä voinut kuvitella lähteväni yksin johonkin vieraaseen maahan.”*

(Sanna 46-vuotias taiteilija, 19 vuotta Kreikassa)

Vaikka melkein kaikki haastattelemani naiset olivat tunteneet jotain mielenkiintoa muita kieliä, kulttuureja tai maita kohtaan, heidän ikänsä ensimmäiselle matkalle lähtiessä vaihteli. Kun eräät matkustelivat vanhempiansa kanssa (lomailun tai kulttuurin merkeissä), toiset matkustivat peruskoulun jälkeen tai lukiolaisina junalla Eurooppaan ja seurassa turistikohteisiin. Harvemmin ensimmäiselle matkalle lähdettiin vasta 25-vuotiaana tai sen jälkeen. Joissain tapauksissa kotimaa pysyi turvallisena keskuksena, josta tarkkailtiin vierasta todellisuutta.

Entä minkälaisia mielikuvia haastateltavilla on etelästä ennen matkalle lähtöään? Tom Selänniemi (1996, 20–21) on määritellyt etelän ”suomalaisten aurinkolomavyöhykkeeksi”, joka muodostuu Välimeren alueesta ja Kanarian saarista. Se on ”alue suomalaisturistin mielikuvakartassa”, jonka muodostumiseen vaikuttavat henkilökohtaiset kokemukset ja tieto. (Selänniemi 1996, 20–21.) Etelästä muodostuu ”mielikuvakimppu”, joka mukailee turistin haaveita ja haluja (Selänniemi 1996, 174). Omassa tutkimuksessani tarkastelen etelää tilana, joka saa erilaisia myyttisiä ja utooppisia merkityksiä. Etelä voi vaikuttaa pelkältä matkakohteelta, mutta sen olennainen merkitys kiteytyy paikkaan, jossa haastateltavat tapaavat tulevan puolionsa. Kyse ei siis ole pelkästään ”mielikuvasadonnaisesta turismista” (Selänniemi 1996, 174).

Haastateltavani kuvaavat etelää eri tavoin kohteena, jota kohti ollaan matkalla. Certeau (2001, 170) vertaa kreikankielistä sanaa *metaphorai* (suom. joukkoliikenne) kertomuksiin, jotka kuljettavat tilallisia merkityksiä. Kertomuksilla on selvä suhde tilaan, paikkoihin ja matkareitteihin (Certeau 2001, 170). Kreikansuomalaisten naisten puheessa tietyt paikat ovat lineaarisessa suhteessa toisiinsa tai punoutuneet toisiinsa.

*”Olen aina halunnut elää etelässä. Kuvittelin, että joskus aikuisena asuisin Etelä-Ranskassa. Kuvaamataito on aina vetänyt minua puoleensa, ja Etelä-Ranska tuntui sopivalta alueelta harrastaa sitä. En ole kyllä lukenut ranskaa koulussa.”*

(Liisa 49-vuotias konsultti, 18 vuotta Kreikassa)

Tulkitsen Liisan etelää koskevan selostuksen kertomukseksi, jossa kaksi kohdetta punoutuu toisiinsa ja tietty tila pitää sisällään haaveen. Suomalaisen halua matkustaa ja muuttaa etelään on tulkittu ”kaukokaipuuksi” (Jokinen & Veijola 1990, 37; Karisto 2000, 45). Käsite on sinänsä mielenkiintoinen, koska se muistuttaa ensinnäkin ajasta (1950-luvun Suomesta), jolloin ”kaukomaat” olivat ”haaveiden, toiveiden ja seikkailujen maantiedettä” (Jokinen & Veijola 1990, 37). Se sisältää myös merkityksen ”tuonpuoleiseen kohdistuvasta vetovoimasta” (Karisto 2000, 45). Käsitän tuonpuoleisen tarkoittavan jotain arjen ylittävää tilaa, mutta mahdollisesti myös arjen vastakohtaa.

Roland Barthesin (1993a, 683) mukaan myytti on puhetta. Hän rajaa määritelmänsä koskemaan asioita, ei sanoja. Silti puhe tarvitsee ”erityiset olosuhteet”, jotta siitä tulisi myytti. Morin (2001a, 159) taas tulkitsee mytologiat kertomuksiksi. On myyttejä, jotka kertovat maailman ja ihmisen alkuperästä, mutta on myös sellaisia myyttejä, jotka herättävät kysymyksiä, kiinnostuksen, tarpeen tai pyrkimyksen (Morin 2001a, 159). Etelän myyttisyys rakentuu puheelle, joka sisältää mielikuvia, todellista ja kuvitteellista jostain tilasta. Puhe taas muodostuu kertomuksista, joita tuottavat matkailuyritykset, turismi, mainonta ja itse matkailijat.

Ennen matkalle lähtöä etelä on *mentaalin tila*. Se on kuviteltu paikka, joka on mentaalisisessä muodossa haaveilijan mielessä. Niin kauan kuin etelä on tässä tilassa, se on myyttinen paikka tai vieläpä utooppinen tila. Tässä tarkoitan utopialla ”sijaintia ilman todellista paikkaa” (Foucault 1994, 755). Etelä on ensinnäkin alue, jonka sijainti kartalla suhteutuu pohjoiseen. Toiseksi se voidaan ajatella pohjoisen vastakohdaksi, joka hahmotetaan ja jota verrataan suhteessa tähän.

Tulkintani etelän myyttisyydestä ja utooppisuudesta perustuu haastattelujen selostuksissa havaittavaan vetovoiman ja mielenkiinnottomuuden kahtiajakoon. Etelän vetovoima tuottaa puhetta matkustushaaveista, kun taas mielenkiinnottomuudella tarkoitan vetovoiman puuttumista.

*”Minua ei yhtään kiinnostanut lähteä ulkomaille. Sitten ystävättäreni sanoi kerran, kun hänkään ei ollut käynyt ulkomaille, että miksi emme mekin menisi? Muutkin matkustavat. Meidän piti sitten lähteä Garda-järvelle. Me menimme*

*matkatoimistoon, ja siellä sanottiin sen olevan vanhojen eläkeläisten paikka. Virkailija sanoi, että te olette nuoria, että mitä te sinne menette? Rodoksella on varmaan oikein kivaa. Niin me sitten tulimme tänne.”*

(Maija 43-vuotias myyjä, 16 vuotta Kreikassa)

Luen Maijan haastatteluotetta mukaillen Certeau (2001, 185) käsityksiä rajasta ja sillasta. Mielenkiinnottomuus ulkomaita kohtaan toimii selostuksessa rajana: se ”legitimoi” Maijan suhteen arkiseen tilaan ja suojelee tätä ”vieraalta ulkopuolisuudelta” (Certeau 2001, 185). Etelänmatkaa voidaan pitää siltana: se kuljettaa Maijan maantieteellisten rajojen yli toiseen tilaan; se mahdollistaa matkailijalle vapauden kulkea toisaalle ja palata samaa kautta takaisin. Silta avaa Maijalle kulkuväylän maailmaan.

Moni haastateltavista pitää ensimmäistä Kreikan matkaansa sattumana tai kohtalona. Sattumalla ja kohtalolla he tarkoittavat tapaamista tulevan puolison kanssa, mutta he tuntuvat myös perustelevan niillä asettumistaan Kreikkaan. Uskoakseni näitä käsitteitä ei pidä ottaa täysin annettuina. Kreikkalaisen turistikohteen valikoitumiseen matkan päämääräksi ovat vaikuttaneet niin suomalaisen turismin trendit kuin suomalaisten matkustustavatkin. Matkailualan yritykset ovat olleet sekä rakentamassa että tarjoamassa suomalaisille etelän unelmaa. Mainosten, esitteiden, oppaiden ja katalogien luoma mielikuvien maailma on auttanut toteuttamaan matkan utooppiseen etelään.

Etelään suuntautuvan massamatkailun trendejä (kuten seuramatkat ja interrail) on helppo seurata – ja näin jälkikäteen vahvistaa – haastatteluaineiston perusteella:

*”Suunnittelimme ystävän kanssa interrail-matkaa. Minua kiinnosti enemmän Keski-Eurooppa. Vaikka olin aina haaveillut ulkomaista, en ollut kiinnostunut Välimeren maista, kuten Kreikasta ja Italiasta. Olisin halunnut Ranskaan, Englantiin ja Saksaan, mutta ystäväni halusi ehdottomasti Kreikkaan. Muuten hän ei suostunut lähtemään minnekään. Sitten me tulimme Kreikkaan, ja loput sinä varmaan arvaatkin.”*

(Killi 32-vuotias yrittäjä, 9 vuotta Kreikassa)

Killin matkaselostus kuuluu kreikansuomalaisten naisten haastatteluissa esiintyviin kohtalotarinoihin. Vaikka matkailuala on osallistunut kohtaloiden ja sattumien toteuttamiseen, niiden symbolista merkitystä ei pidä väheksyä. Kohtalo ja sattuma johdattavat haastateltavat utooppiseen tilaan, jonne



heidän ei välttämättä pitänyt ensin matkustaa tai jossa ei pitänyt tapahtua mitään merkittävää.

Kun naismatkailijat saapuvat Kreikkaan, kuva etelästä muuttuu. Kreikka tilana avautuu turistille maisemien, ilmanalan, turistikohteen ja raunioiden välityksellä. Vaikka etelä rajautuu erityiseksi tilaksi, joka voidaan nimetä, sitä ei vielä välttämättä osata jäsentää. Vieras paikallisuus hahmottuu yksilön ympärille erilaisena ja viettelevänä. Matka näyttää lupaavan monia nautintoja.

*”Muistan sen, että kun tulin lentokentälle, olin kuumeessa. Suomessa oli lumimyrsky, ja kone oli myöhässä. Se oli huhtikuussa pääsiäisen aikoihin. Kun me tulimme Kreikkaan, siellä oli kuin kesä. Muistan, että olin vähän pökerryksissä siitä kuumeesta. Kun näin palmuja ja marmoreita kreikkalaisella lentokentällä, luulin tulleeni taivaaseen! Minuun iski heti sellainen löyhä tunne. Siitä se innostus Kreikkaan alkoi.”*

(Virpi 33-vuotias työtön virkailija, 10 vuotta Kreikassa)

Haastateltava luo kontrastia pohjoisen Suomen ja eteläisen Kreikan välille käyttäen hyväkseen ilmastoon, maisemiin ja elämäntyyliin liittyviä (todellisia?) vastakkaisuuksia. Simmeliä (1988, 231) seuraten katse erottaa luonnosta maiseman ja tekee siitä oman yksikkönsä. Tulkitsen maisemia erottavan katseen muuttavan utopian heterotopiaksi ja lopulta eutopiaksi.

Analysoidessaan erilaisia heterotopioita Foucault (1994, 760) nostaa esiin ilonpitoon liittyvän ajan. Ilonpidon muodon ottava heterotopia voi olla ajallisesti hetkellinen, mutta myös krooninen. Selventääkseen ajatustaan Foucault käyttää lomakylän esimerkkiä. Lyhyt matka lomakylään kumoaa ajan, mutta samalla aika palaa takaisin ihmiskunnan historian muodossa. (Foucault 1994, 760.) Saapuminen Kreikkaan merkitsee saapumista peilimäiseen tilaan (Foucault 1994, 756), joka heijastaa naismatkailijalle (mieli)kuvia kotimaasta ja turistikohteesta. Matkan tila on ajallisesti rajattu. Matkaa Kreikkaan voidaan pitää eräänlaisena löytöretkenä ihmiskunnan historiaan, mutta se mukaillee myös paikallista ajallisuutta. Turistikohteen aika vaihtuu sesonkien mukaan: sesonkiaikana turistikohteen elämä on kiihkeää, epätodellista ja pinnallista, kun taas sesongin jälkeen se elää paikallista arkea.

Miten Kreikasta voi muodostua eutopia? Suomalaisnaisten muistot ensivaikutelmistaan piirtävät kuvan ”onnellisuuden paikasta” (Marin 1988, 123). Vaikka eutopia muuttaa eteläisen utooppisen tilan miellyttäväksi paikaksi oleskella, siihen ei vielä sisälly arkisia kokemuksia paikallisesta elämästä. Eutopia on siis edelleen mielikuva, johon sisältyy monia tuntemattomia piirteitä. Tästä johtuen naismatkailijat hahmottavat itseään ympäröivää ete-

läistä tilaa eletyn ja koetun varassa: he työstävät mielikuvaansa etelästä sen perusteella, mitä he elävät ja kokevat lomansa aikana.

Edellä Virpi kuvasi, kuinka hän uskoi tulleensa taivaaseen lentokoneen laskeuduttua Kreikkaan. Tässä yhteydessä taivaan voidaan katsoa merkitsevän paratiisimaista tilaa. Tulkitseen paratiisin eutopian synonyymiksi: paratiisin lumoavissa puitteissa yksilö on onnellinen. Paratiisissa on myös lupa nauttia. Nautinnollisuuden ja aistillisuuden kautta lomailija elää mielihyvän, hovin ja tyydytyksen kokemuksista.

*”Minä pidin lomailusta Kreikassa. Oli ihanaa, kun oli lämmintä ja ruskettui.”*

(Tiia 36-vuotias yrittäjä, 12 vuotta Kreikassa)

Kirjoittaessaan kulutukselle ominaisesta viettelyksestä Lipovetsky (1991, 28) muistuttaa matkustukseen liittyvästä valinnan runsaudesta. Tarjolla on vaihtoehtoja, kulkureittejä, ehdotuksia, yksilöllisiä haluja. Jokainen voi luoda itselleen näistä tarjolla olevista mahdollisuuksista persoonallisen ja riippumattoman matkan. (Lipovetsky 1991, 28.) Tiian puheessa korostuu ruumiillinen nautinnollisuus. Jokisen ja Veijolan (1990, 85) mukaan juuri etelänmatkalla huomaa ruumiin olemassaolon: siitä tulee nauttiva, houkutteleva, leikkivä ja pelaava.

Aivan kuten nautinnollinen kokemus voi olla jotain yksilöllistä, etelänlomalle ominainen hedonismi syntyy usein myös suhteessa toisiin. Turistin tunne aistimellisesta ja aistillisesta nautinnollisuudesta syntyy kontaktissa paikallisiin. Aistien kautta yksilö ”on kontekstissa, liitetynä” (Veijola & Jokinen 1994, 140). Marika kuvaa tavernassa käyntiä, joka muuttuu kuliinaariseksi ja sosiaaliseksi seikkailuksi:

*”Totta kai täytyy sanoa, että kaikenlaisia eksoottisia elämyksiä oli kyllä ruoan kannalta. Tuolloin Kreikassa oli tapana se, että kun meni johonkin tavernaan, muttei osannut sanoa mitä ruokaa halusi, kreikkalaiset työnsivät asiakkaan keittiöön. Sehän oli ensimmäinen asia, mistä olin aivan hämmästynyt. Kattilan kansia nostettiin ja kreikaksi selitettiin, mitä missäkin on. Tsatsikia tuotiin haistettavaksi. Nämähän ovat kaiken kaikkiaan upeita muistoja.”*

(Marika 34-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Selostusta mukailien paikalliset (kreikkalaiset ravintolanpitäjät) lähestyvät naismuukalaista ruoan avulla, ja vastaanottaessaan ruoan hän hyväksyy

kontaktin. Ruoka ”lievittää vierautta” (Maffesoli 1993a, 238) – molemminpuolisesti.

Turisti on elävä ja eläytyvä matkailija:

*”Ensimmäisellä kerralla menimme turistimatkalle ystäväni kanssa erälle saarelle. Kun me lähdimme Suomesta, satoi kaatamalla. Se oli kesällä, sillä muistan sen aina. Kun me saavuumme kohteeseen, oli yö. Tällainen turistipaikka oli täpötäynnä: ihmisiä oli ulkona kahviloissa. Se oli ihanaa elämää. Innostuin Kreikasta oikeastaan silloin heti. Siellä turistipaikassa näin toisenlaista elämää kuin täällä kylässä.*

(Matilda 34-vuotias kotiäiti, 3 vuotta Kreikassa)

Heterotopian ja eutopian käsitteiden ohella voidaan käyttää Morinin (2001b, 128) esittämää ”proosallisuuden” ja ”poeettisuuden” välistä kahtiajakoa. Morinin mukaan länsimaiset yksilöt ovat etsineet poeettisuutta vapaa-aikaansa lomista ja turismista (Morin 2001b, 128). Nähdäkseni edellä kuvatut lomakokemukset eivät ole pelkkiä esimerkkejä työ- ja arkielämän vastapainon etsinnästä. Elämä heterotopiassa on eräänlaista ilonpitoa tai juhlintaa, jolla ei ole jatkoja eikä huomista. Eutopian käsite taas muistuttaa siitä, että eteläisessä lomakohteessa on mahdollista ”elää poeettisesti” (Morin 2001b, 129) nauttien elämästä sellaisenaan. Muistutus proosallisuudesta ei välttämättä ilmene muistutuksena kotiinpaluusta, vaan vastakkaisuus nouseekin esiin nykyisen asuinpaikan elämäntyylin kuvauksessa.

Haastatteluista löytyy myös säröjä, jotka kertovat toisenlaisista vaikutelmista tai kokemuksista. Ne ovat ”topografioita” (Tapaninen 1996, 118), joissa illuusio rikkoutuu. Ne asettavat kielteisesti vastakkain pohjoisen ja etelän, proosallisen ja poeettisen tilan. Kreikka ei olekaan lupaukset lunastava eteläinen eutopia vaan osa niin kutsuttua ”toista Eurooppaa” (Tapaninen 1996, 112).

Segalen (1999, 38) korostaa eksotiikan käsitteessä ulkopuolta (*ekso-* ulkopuolinen, ulkoinen) eli kaikkea sitä, mikä jää arkisen tajunnan ulkopuolelle eikä kuulu yksilön henkiseen järjestelmään. Hän ei tarkoita eksotiikalla trooppisia ja maantieteellisiä paikkoja vaan muistuttaa, että eksotiikka muodostuu tilan ohella ajasta. Hän määrittelee käsitteen erilaisuuden ja moninaisuuden näkökohdilla sekä käsityksellä toiseudesta. (Segalen 1999, 41.) On mahdollista ajatella, että kreikansuomalaisten naisten kokemus etelästä perustuu tiettyyn eksotiikan oletukseen. Harvalle haastateltavalle ensimmäinen Kreikan matka on pettymys.

*”Menin seuramatkalle Kreikkaan, ja siellä oli ihan kivaa. Kun lähdimme paikalliselta lentokentältä bussilla ja kun katselin maisemia, ensivaikutelma oli se, että siellä saarella on vähän vielä takapajuista. Silloin 1980-luvulla ainakin oli. Tuntui, että tämähän on vähän niin kuin Venäjällä, kun mennään junalla ja ohitetaan ne rajaseudut. Siellähän on rähjäistä.”*

(Julia 37-vuotias kotiäiti, 6 vuotta Kreikassa)

Bussin ikkunoista näkyvät maisemat antavat vaatimattoman vaikutelman Kreikasta. Paikallinen ympäristö ei vastaakaan utopiaa etelästä. Julian ote on *metaphorai* -kertomus, jossa rajan ylitys paljastaa matkustavalle yksilölle oman tilan ulkopuolisen todellisuuden vähäpätöisyyden. On oletettavaa, että Julian pettymys johtuu odotuksista, jotka hän ilmaisee seuraavasti:

*”Me teimme kovasti työtä Suomessa. En halunnut pilata lomaani roikkumalla jossain onnettomassa kylässä, joka ei ole edes lähellä merta. Halusin uimaan, syömään, juomaan ja pitämään hauskaa. Minua ei kiinnostanut katsella kylän lehmä, lampaita ja aaseja.”*

(Julia)

Selostuksessa suomalainen palkkatyöläinen haluaa arjen ja rutiinien vastapainoksi lomaa, jonka aikana on lupa nauttia. Kielteiset ensivaikutelmat eivät tuota myyttistä ja utooppista mielikuvaa etelästä. Ne eivät myöskään täyty lupausta hedonistisesta lomasta. Lipovetskyn (1991, 150–151) mukaan hedonismista on tullut massakulutuksen myötä modernin kulttuurin keskeinen arvo. Jälkimodernissa kulttuurissa nautinnosta ja aistien stimulaatiosta tulee hallitsevia arvoja arkipäiväisessäkin elämässä (Lipovetsky 1991, 151).

Kesäinen paratiisi muuttuu lopulta arkiseksi tilaksi:

*”Ehdotin näille nuorille suomalaistyöille, että he tulisivat talveksi tutustumaan paikalliseen elämään. Se arki on todella erilaista verrattuna siihen kesän huumaan. Jos sen ensimmäisen talven jaksaa, ja kun on ollut kokonaisen vuoden täällä, sitten voi päättää täällä asumisesta.”*

(Ritva 52-vuotias opettaja, 26 vuotta Kreikassa)

Ritvan selostuksessa sesongin jälkeinen elämä turistikohdeessa kuvaa arkea, josta ei voi tietää, ellei sitä koe. Zinovieff (1991, 217–218) väittää

ulkomaalaisten naisten, jotka olivat rakastuneet ”romanttisissa olosuhteissa” kreikkalaiseen mieheen, pettyneen arkisen todellisuuden ollessa toisenlaista. Eutopian tila rakentuu subjektiivisesti tietyissä olosuhteissa. Ehkä eutopia on eteläinen illuusio, joka häviää jokapäiväisessä kosketuksessa. Ulkopuolisten on vaikea ymmärtää paratiisimaisen tilan todellisuutta:

*”Kyllä täällä on paljon... hyvää. On kaunista luontoa ja on puhdas meri. Tämähän on kuin olisi paratiisissa, sanoi minun vanha isäni, kun minä joskus ruikutin puhelimesta. Hän sanoi, että älä kuule ruikuta, sinä asut paratiisissa.”*

(Selma 53-vuotias myyjä, 25 vuotta Kreikassa)

Selma, joka ei enää usko illusioon, etsii paratiisia sen luonnollisista puitteista. Haastatteluote kuvailee eutopiaa hyvyyden, kauneuden ja puhtauden avulla. Eteläinen paratiisimainen onnena on täysin vastakkainen suhteessa pohjoisen tilaan, jossa maanviljelijävanhempien elämä on rankkaa ja jossa luonto ajoittain kurittaa ihmistä.

### *Kreikkalaisilla näyttämöillä*

Kreikansuomalaisten naisten haastatteluissa matka Kreikkaan voi olla itsessään elämys, mutta siitä tulee sitäkin tärkeämpi muisto, jos matkalla on tavattu tuleva puoliso. Paikalliset ja turistit eksyvät ja etsiytyvät toistensa seuraan erilaisissa näyttämömaisissa tiloissa. Suomalaisten naisten ja kreikkalaisten miesten kohtaamisiin liittyy myös omanlaista teatraalisuutta.

Lähestyn näyttämön käsitettä kahdesta suunnasta. Sovellan ensinnäkin Barthesin (1993b) *Le théâtre grec* -esseetä omassa näyttämön määritelmässäni. Tämä Antiikin teatteria koskeva teksti sisältää piirteitä (juhlamielisyys) ja sanastoa (’teatteripaikka’, ’skéné’ jne.), jotka ovat siirrettävissä metaforisella tasolla aineistoanalyysiini. Toiseksi käytän Maffesolin (2003b, 71) käsitettä *le haut lieu*, jonka käänän tässä keskukseksi. Pyrin kuvamaan kyseisellä käsitteellä kreikkalaisten näyttämöiden merkityksellisyyttä. Näyttämöt ovat *keskuksia*, joissa tapahtuu tiettyä sosiaalista toimintaa ja joille voidaan antaa sitä kautta erityisiä merkityksiä tai nimikkeitä.<sup>19</sup>

Barthes (1993b, 1549) väittää antiikin teatterin olleen ”pääasiallisesti juhlamielinen”. Siihen liittyvällä vuosittaisella ja päiviä kestäväällä juhlalla oli seurauksina ajan lakkautuminen ja muuttuminen. Antiikin kreikkalaiset eivät pyhittäneet lepopäivää vaan lopettivat työnteon uskonnollisten juhlien kunniaksi. Teatteri toi mukanaan toisenlaisen ajan, jota ei voi pitää vapaa-

aikana vaan joka tulee nähdä ”toisena elämänä”. (Barthes 1993b, 1549.) Sovellan tätä ajallisuutta koskevaa määritelmää haastattelujen näyttämöihin, koska ne viittaavat sesonkeihin ja loma-aikaan. Lomailijat, kuten heidän seurassaan viihtyvät paikallisetkin, tiedostavat aikaan liittyvät määreet, joita ovat vuosittaisuus ja määräaikaisuus. Näyttämöillä sekoittuvat myös erilaiset aikajanat: turistit jäävät kohteeseen eripituisiksi jaksoiksi, samoin sesonkityöläiset (ulkomaalaiset ja kreikkalaiset), mutta paikalliset asuvat kohteessa ympärivuotisesti.

Maffesolin (2003b, 71) käsitteellistämä keskus on tila, jolla on uskonnollinen alkuperä. Keskus on juhlinnan paikka, erilaisten yhteenliittävien kulttien tila. Keskuksissa juhlietaan tai palvotaan muun muassa ruumista, ruokaa, seksiä ja ystävyyttä. (Maffesoli 2003b, 71.) Turistikohteita voi pitää näiden keskusten mukaisesti ”leikillis-eroottisina” paikkoina sekä niihin liittyviä raunioita ja nähtävyyksiä ”kulttuurisina” keskuksina (Maffesoli 2003b, 71).

Olen erottanut haastatteluaineistostani viisi erilaista tilaa, joissa kohtauksia tapahtuu. Nämä tilat ovat *huvittelupaikka*, *kahvila*, *hotelli*, *katu* ja *lomamatka*. Olen rajannut listan ulkopuolelle muualla tapahtuneet kohtaukset (esimerkiksi suomalaisissa lavatansseissa, ulkomaisessa yliopistossa tai kreikkalaisessa kodissa), joiden kontekstit eroavat edellä mainittujen tilojen puitteista. Niillä on myös toisenlaiset kulissit ja rekvisiitta. Muualla tapahtuneet kohtaukset vaatisivat aina erikseen selvityksen puitteista ja yksilöiden motiiveista löytyä niistä. Perustelen rajaamistani myös sillä, että suurin osa haastateltavista on tavannut tulevan puolisonsa Kreikassa.

*Huvittelupaikka* voi olla baari, ravintola, disko tai muu tanssipaiikka. Kyseessä on rajattu tila, joka voi olla myös suljettu. Huvittelupaikkoihin mennään hakemaan seuraa ja niissä on helppo luoda kontakti epämuodollisellakin tavalla. Ne eivät ole viattomia paikkoja, joissa kohtaukset olisivat (täysin) satunnaisia.

*”Aloin olla kyllästynyt siihen baariin. Ajattelin, että amerikkalainen mies on hyvä vaihtoehto. Seurailin niitä amerikkalaisia, joita seisoi vieressä tajuamatta, että heidän takanaan portaikossa istui kreikkalaisia miehiä, jotka ymmärsivät aivan väärin keitä minä katson. Sitten jossain vaiheessa baarissa olleet tanskalaiset tytöt lähtivät siitä kävelemään ja minä pääsin istumaan. Huomaan, että viereiselle baarituolille tulee istumaan yksi niistä kreikkalaisista. Voi hitto, ei voi olla totta! Tämä jätkä maksaa tästä kovan hinnan, että kehtaakin! Olin todella loukkaantunut. Sitten ajattelin, että tule vain ja yritä jututtaa. Minähän näytän! Aloin kysellä seinillä näkyvistä kirjoituksista,*

*kuten ONED (oikeistopuolue) ja PASOK (vasemmistopuolue). Kysyin, että mitähän ne oikein tarkoittavat. En tiennyt, että kreikkalaisten suurin intohimo on politiikka. Sain elämäni oppitunnin ja olen naimisissa sen miehen kanssa tänään!”*

(Liisa 49-vuotias konsultti, 18 vuotta Kreikassa)

Erotan haastatteluotteesta näyttämön, baarin, jossa paikalliset tapailevat ulkomaalaisia turisteja ja työntekijöitä. Baarin tilaa kokonaisuudessaan voidaan verrata Antiikin teatterin *orchestraan* (Barthes 1993b, 1550), jossa näyttelijät (tässä ensin Liisa ja muut ulkomaalaiset) ja kuoro (muut asiakkaat, mies, baarimikko jne.) esiintyvät yhdessä toisiinsa sekoittuneina. Skéné (Barthes 1993b, 1550), joka merkitsee tässä kulissia, hahmottuu baarin seiniksi. Katsojina (yleisönä) toimivat tutkija yhdessä lukijan kanssa.

Huvittelupaikkaa muistuttava tila on *kahvila*. Se voi olla suljettu tila kuten edellä, mutta se voi myös avautua terassiksi. Kahvila on toisenlainen sosiaalinen tila kuin huvittelupaikka, sillä se on arkisempi ja julkisempi näyttämö. Sekä huvittelupaikkaan että kahvilaan tullaan näyttäytymään ja katselemaan toisia. Kahvila näyttämönä eroaa kuitenkin siten, että sen pöydistä voi seurata sekä kahvilan sisäistä että ulkopuolista elämää.

*”Tapaaminen oli ihan vain sellainen, että nuoria ihmisiä istui pöydissä. Menimme ystävättäreni kanssa istumaan pöytään, joka oli lähellä kreikkalaisia nuoria. Pikkuhiljaa kumpikin seurue alkoi heitellä kommentteja toiseen pöytään. Meistä tuli sitten yksi seurue. Lähdettiin buzukeihin ja niin edespäin.”*

(Sanna 46-vuotias taiteilija, 19 vuotta Kreikassa)

Tulkitsen tässä kahvilan avoimeksi näyttämöksi. Vaikka katse saattaa kierrellä joutilaana kahvilan asiakkaista kadun vilinään, kahvilassa istuvan katse ei ensisijaisesti kierrä etsien, valiten ja määritellen toisia (kuten huvittelupaikoissa). Kahvilalla on oma ”tunnelmansa” (Maffesoli 1998, 85), joka heijastaa paikalle ominaista sosiaalisuutta.

Sannan haastatteluotteen perusteella konkreettisia kulisseja (seiniä, esi-  
neistöä jne.) on mahdoton hahmottaa, koska niistä ei kerrota. Laajempina kulissina voidaan ajatella nuoruutta ja siihen liittyvää sosiaalista elämää. Kahvilan näyttämön rekvisiittana toimivat pöydät ja tuolit. Kahvilasta nuoret näyttelijät siirtyvät huvittelemaan seuraavalle näyttämölle – paikalliseen tanssiravintolaan.

*Hotellin* näyttämö liittyy selvimmin turismiin. Kohtaamista kuvailevissa selostuksissa suomalainen nainen on joko turisti tai matkaopas, kun taas

kreikkalainen mies on joko hotellin virkailija tai johtoportaan edustaja. Turismi luo kulissit hotellille, jossa eri maista tulevat lomailijat ja paikalliset työntekijät kohtaavat toisensa eräänlaisessa puolijulkisessa tilassa.

*”Tapaamiseen liittyi seuraavanlainen juttu. Olin äidin kanssa matkalla Kreikassa. Kun me istuimme hotellin baarissa, (mies) tuli hotellin johtajan ominaisuudessa kertomaan, että meillä on jotain epäselvyyttä passeissa. Jokin tällainen tekosyy siinä oli. Kummastelimme äidin kanssa asiaa ja luulimme matkan päättyvän. Sitten (mies) kysyikin, että voiko hän istua pöytään ja mitä hän voi tarjota meille. Kun olimme äidin kanssa siinä, niin minua ei sitten hirveästi pelottanutkaan! Kaikki oli kuin salaman iskusta! En olisi koskaan uskonut, että joku voi tulla kadulla vastaan, ja että se on siinä! Muistan hänen vaatteensa: sininen puku ja vaaleansininen paita. Kaikki on jäänyt mieleen. Ihastuminen oli kuin salamanisku taivaalta.”*

(Lilli 44-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Haastatteluote ei ole pelkkä kohtaamiskertomus. Se on myös tarina rakastumisesta vieraaseen. Hotellista tuleekin Lillin kannalta ”välittömän affirmaation” (Barthes 2000, 31) näyttämö. Barthes (2000, 31–32) kuvaa käsitteellä rakastuneen ja rakastetun kohtaamista, jossa sekoittuvat muun muassa häikäistymisen, kiihkon ja onnellisuuden halu toisiinsa. Ensikohtaaminen halutaan säilyttää erilaisuudessaan, jotta se palaisi takaisin alusta aloittamisen muodossa (Barthes 2000, 32).

Hotelliin liittyy myös sellaisia kertomuksia, joissa se mainitaan kiinnekohtana, mutta itse kohtaaminen on tapahtunut sen ulkopuolella. Haastatteluaineistossa julkisin tila on *katu*.

*”Tapaaminen oli kauhean monimutkainen juttu. Olin hotellin edessä, ja mieheni istui vastapäätä olevan hotellin kahvilassa. Hänen ystävänsä tuli sanomaan minulle, että tuo toinen poika haluaa jutella kanssasi. Vastasin, että jos hän haluaa jutella, niin hän voi tulla aivan vapaasti juttelemaan. Sitten se poika meni sanomaan miehelleni, että tuolla on eräs tyttö, joka haluaa jutella kanssasi. Miksihän tällaista kutsutaan?”*

(Satu 32-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Näen turismin kulissin takaa toisenkin kulissin, jonka nimeän *erotisoituneeksi seuranhaluisuudeksi*. Tarkoitan sillä järjestelmällistä lähestymistä ja



naisen suosioon pääsyä.<sup>20</sup> Vaikka katu voidaan pitää tilana, jossa ihmiset usein kulkevat toisiaan tietoisesti vältellen (vrt. Bauman 1995, 126), se soveltuu myös järjestettyjen tapaamisten toimeenpanoon. Kamakit<sup>21</sup> harrastavat ulkomaalaisten naisten viettelyä huvikseen tai jopa ammatikseen (ks. Zinovieff 1991; Nieminen 1992). Heistä puhutaan haastatteluissa siten, että termillä viitataan kreikkalaiseen miehiseen viettelykulttuuriin tai itse viettelyn aktiin.

Katua on tarkasteltava myös paikallisen merkityskontekstin sisällä. Kylien tiet ovat edeltäneet kaupunkien katuja. Tiet ovat erottaneet kodin sen ympäristöstä. Jill Dubisch (1993, 274) huomioi saapuessaan kreikkalaiseen kylään, kuinka miehet ja naiset toimivat eri alueilla kylässä. Naiset suorittivat askareitaan kotona tai kodin läheisyydessä ja seurustelivat talonsa kuistilla tai rappusilla (Dubisch 1993, 274). Renée Hirschonin (1993b, 64–65) mukaan tie nähdään Kreikassa perinteisesti ”vaarallisten voimien alueena”. Tiellä nainen saattaa kohdata ”häikäilemättömiä henkilöitä”, ”huonoa seuraa” sekä paljon lupailevia ja toivovia miehiä. Naimaiässä olevat ”hyveelliset tytöt” ovat ”kotoa”: heidän ei pidä jatkuvasti toimittaa asioita naapuristossa. Maineensa menettäneet naiset ovat ”tieltä”. (Hirschon 1993b, 64–65.) Zinovieff (1991, 216) käyttää Hirschonin analyysia hyväkseen pohtiessaan naisturistin paikkaa turistikohteessa. Naisturisti on ”tieltä”, jonka Zinovieff (1991, 216) määrittelee ”paikaksi ilman järjestystä ja puhtautta”.

Anna-Maria Tapanisen (1996, 99) eteläitalialaista kaupunkia koskevasta tutkimuksesta löytyy puolestaan ”kodin” ja ”kadun” vastakohta. Katu on ”julkinen paikka”, jossa naisten moraali kyseenalaistuu ja kunnia vaarantuu. Jos Etelä-Italiassa naiset ”kiertävät piazzat ja käyttävät sivukatuja”, kreikkalaisessa Ambélin kylässä<sup>22</sup> naisia ei näe agoralla vaan kirkon, peltojen, kaupan ja bussipysäkin lähetyvillä. (Tapaninen 1996, 104.) Naisturisteja taas löytyy takseista, kaduilta, raunioilta, nähtävyyksiltä, pysäkeiltä, hotellin edestä jne. Turistikohteessa vieraileva nainen ei voi välttyä kadun näyttämöltä, jos hän haluaa liikkua paikasta toiseen tai tutustua itse kohteeseen.

*”Tapasimme ihan bussipysäkillä. Hän ei yleensä busseilla ajanut. Se oli ihan sattumaa, että siinä sitten oltiin.”*

(Jutta 44-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Bussipysäkki osana kadun näyttämöä on rajattu tila, johon ihmiset pysähtyvät ja kerääntyvät odottamaan. Miljoonakaupungissa on vaikeampi pitää pelkkää turismia kulissina kohtaamiselle, mutta on kuitenkin mahdollista ajatella, että naisturisti erottuu kadulla liikkuvien ja odottavien joukosta – esimerkiksi vaatetuksensa, äidinkielensä ja karttansa perusteella.

*”Toisella kerralla tulin Kreikkaan kahdeksi viikoksi. Tapasimme kadulla hänen työpaikkansa ulkopuolella! Ei ollut oikeastaan mitään tarkoitusta tavata häntä, mutta hän ilmestyi siihen eteeni. Ymmärrätkö? Olimme muiden kanssa iltaa viettämässä. Se oli kohtalo, että hän tuli siihen eteeni enkä eroon hänestä päässyt.”*

(Maija 43-vuotias myyjä, 16 vuotta Kreikassa)

Kohtaaminen voi olla yllätys. Tässä kadun näyttämöllä pääosaa esittää Maijan mukaan kohtalo, joka saattaa kaksi toisilleen tuntematonta yksilöä yhteen. Kulissina toimii taas kerran turismi, johon miehen työ ja Maijan matka liittyvät. Erilaisia katuun liittyviä näyttämöitä voidaan pitää sekä järjestäytyneinä että arkisina kohtauspaikkoina. Katu on avaus liikehdinnälle ja liikkumiselle, joita *lomamatkan* tila edustaa.

Olen erottanut lomamatkan omaksi näyttämökseen. Kaikissa elämäntarinoissa kohtauspaikalla ei ole selvää konkreettista tilaa vaan kertomuksen tärkeimmäksi elementiksi nousee itse matka. Kulisseina toimivat arkipäiväisyyden vastakohta, eksoottinen ympäristö ja lyhyt aikaväli – eräänlainen ”käänteistila”, toteaa Anita Kärki (1998, 209). Lomamatkasta tulee siis tunteiden näyttämö, jossa romansseille ja romanttisille kohtaamisille on sijaa.

*”Ajattelen tapaamisemme olevan näitä tyypillisiä lomaromanssitarinoita. Se tapahtui interrail-matkalla. Me tutustuimme toisiimme monien kummellusten ja väärinkäsitysten kautta. Alun perin ei ollut tarkoitus tutustua ollenkaan. Sitten kun näimme toisemme, tiesimme, että tässä se nyt on. Kun tulin Kreikasta, en naureskellut kokeneeni lomaromanssin. Se oli ihan todellista rakkautta.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Kirjoittaessaan romanttisen rakkauden merkityksistä nykyaikana Riitta Jallinoja (2000, 31–32) viittaa erilaisiin ympäristöihin (kuten arkiympäristöstä poikkeavaan, menneisyyteen, eksoottisuuteen, luontoon), jotka vaikuttavat olevan olennaisia romanssin synnyn kannalta. Voidaankin kysyä, kuinka suuri vaikutus puitteilla on haastateltavien romanttisissa kohtaamisissa. Piian kuvailemassa *’tyypillisessä lomaromanssitarinassa’* romanssia tukevat ”esteet” (Jallinoja 2000, 32), jotka vain lisäävät jännitettä lomamatkan näyttämöllä, jossa rakkaus syntyy katseesta.

Kohtaamisen jälkeen suomalainen nainen ja kreikkalainen mies sopivat yhteydenpidosta vaihtamalla osoitteita ja puhelinnumeroita sekä lupaamalla pitää yhteyttä. Kreikansuomalaiset naiset suhtautuvat yhteydenpitoon eri tavoin.

Joidenkin on vaikea unohtaa suurta ihastumisen tai rakastumisen tunnetta, ja seurustelun toivotaan jatkuvan. Toiset taas suhtautuvat lomaromanssiin varovaisemmin ja pitävät kohtaamista alkuna mahdolliselle ystävyydelle.<sup>23</sup>

Beauvoir (2002, 97) kertoo Nelson Algrenille osoittamassaan kirjeessä kaipaavansa ja rakastavansa häntä sekä kuvaa hänet läheiseksi ja etäiseksi. Kutsun tätä rakkauden *kaksoisduaalisuudeksi*. Tarkoiton käsitteellä kahden yksilön välille syntyvän läheisyyden ja etäisyyden tietoisuutta, joka ilmenee kaipuussa (rakkaudessa) ja välimatkassa. Beauvoirin ja Algrenin tapauksessa kahden maanosan välinen matka erotti rakastuneet toisistaan (Beauvoir 2002). Tällaisessa välimatkoille rakentuvassa seurustelussa ”todellinen elämä on poissa” (Lévinas 2001, 21).

Seuraamalla Emmanuel Lévinasin (2001, 21) ajatusta metafysiikasta käsittän kahden toisistaan erillään elävän vieraan rakkaussuhteen kätkevän sisäänsä tietoisuuden ”toisaalla” olevasta tilasta, ”toisin” olevasta elämästä ja ”toisesta”, joka identifioituu rakkauden kohteeksi. Tällaisessa seurustelussa ei ole todellista elämää, joka olisi ajallisesti ja tilallisesti yhteinen sekä yhdessä elettävä. Se nojautuu jatkuvasti toisaalle (eli jossain tilassa yhdessä vietettävään aikaan), se toivoo itselleen toisin vietettävää elämää (yhdessä asumista, avioitumista), ja se elää toisen kuvasta (mielikuvasta, valokuvasta, muistikuvasta, idea(ali)sta). Samalla kaikki nämä toiseuden muodot ovat jotain käsittämätöntä, jota osapuolet eivät välttämättä osaa vielä ilmaista sanoin. Siksi niitä onkin helpompi käsitellä erilaisina välimatkoina.

Ensimmäinen välimatka on *maantieteellinen*. Välimatkaa ei voi kuroa kiinni, mutta sen erottamien ääripisteiden välillä voi liikkua. Yhteydenpito jatkuu matkustelulla näiden kahden pisteen, Suomen ja Kreikan välillä. Matkojen väliin mahtuu kuitenkin tyhjiä hetkiä, taukoja, aukkoja, jotka vaikuttavat omalla tavallaan uuteen parisuhteeseen. Uusia välimatkoja syntyy. Parisuhteen ajattelemisen kahden pisteen välisenä suhteena tila-avaruudessa saa ottamaan näkökulman, josta katsottuna toinen piste voi tuntua kovin kaukaiselta.

*”Olin ensimmäisen talven hirveän epävarma aina välillä. Oli tämä välimatka, ja mietin, että tuleeko tästä mitään. Sitten kun tapasimme uudelleen, niin suhteemme alkoi muuttua varmemmaksi. Me tapasimme sen talven aikana aika usein.”*

(Killi 32-vuotias yrittäjä, 9 vuotta Kreikassa)

Epävarmuus ei johdu vain kilometreistä. Kotimaassa suhde toisessa maassa asuvaan rakentuu muistoista, niiden ylläpitämisestä ja kaikista uusista tiedon elementeistä, jotka auttavat tutustuessa toiseen. Jossain määrin nämä muistot ja miehen kerronta (puhelimitse ja kirjeitse) sulautuvat yhteen mie-

likuviksi, joiden avulla nainen rakentaa itselleen miehen identiteettikuvaa. Epävarmuutta luo myös suhteen jatkuvuus, jolloin nainen pohtii seuraavaa mahdollisuutta tavata ja todellisia tunteitaan tätä uutta vierasta ihmistä kohtaan. Joskus pisteiden kaukaisuus on helpotus, sillä välimatka antaa aikaa tutustua toiseen tietyin ehdoin:

*”Oikeastaan oli aika mukavaa tutustua sillä tavalla vähän kauempaa toiseen. Ei joutunut heti toisen ihmisen elämään. Se yhteydenpito oli sellaista romanttista tietysti. Sitä ei oikein osannut edes ajatella, että toisella on erilainen tausta ja erilaiset tavat. Minä vain odotin sitä puhelinsoittoa tai sitä kirjettä! Mielestäni oli hyvä, että siinä oli pari vuotta sellaista valmistautumisaikaa. Kuitenkin minusta oli itsestään selvää, että tämä suhde jatkuu ja että meidän välillemme ei tulisi mitään.”*

(Katri 42-vuotias opettaja, 17 vuotta Kreikassa)

Suhtautuminen mieheen on usein tunteellista jo yhteydenpidon aikana, koska tutustuminen toiseen on vasta alullaan. Miehen vieraus ja häneen olemassa oleva välimatka saattavat aiheuttaa epäröintiä seuraavan askeleen edessä, mutta myös ruokkia romanttisuutta ja eräänlaista kaukokaipuuta, joka purkautuu ikävöintinä ja haluna tavata mies uudelleen. Sekä maantieteellinen että *ajallinen* välimatka ovat valmistautumista seuraavaan tapaamiseen ja lopulta yhdessä elämiseen.

Maantieteellinen välimatka voidaan liittää Simmelin (2005, 76) määrittelemään tilasuhteeseen, joka on hänen mukaansa ihmisten välisten suhteiden edellytys ja symboli. Haastatteluaineistossa etäisyyden ja läheisyyden kaksinaisuus saa erityisiä merkityksiä, sillä se rakentuu välimatkalle. Ajateltiinpa näitä käsitteitä mistä suunnasta tahansa, ne sisältävät aina tunteen välimatkasta. Kyseinen tunne muuttuu myöhemmässä vaiheessa *muukalaisuuden välitilaksi*.

Ne, joita erottaa maantieteellinen välimatka, tapaavat toisiaan matkustaen toinen toisensa luokse. He tapaavat vapaa-ajallaan, lomillaan tai viettävät yhdessä turistisesongin. Matkoja tehdään taloudellisen tilanteen mukaan. Jotkut haastateltavista tapaavat miesystävänsä useammin ja tekevät muuttopäätöksensä nopeasti, kun taas toiset seurustelevat vuosiakin, kunnes päättävät muuttaa yhteen miesystävän kanssa. Ajallinen välimatka on yhtä tärkeä kuin maantieteellinen, koska se viittaa sekä yhdessä vietettyyn aikaan että erossa vietettävään aikaan. Syyt seurustella välimatkan päästä ovat yleensä opiskeluun ja työhön liittyviä. Haastatteluissa kerrotaan myös asepalveluksen ajasta:

*”Olin hyvin nuori silloin. Olin vasta 17-vuotias, kun tutustuimme. Minulla oli tietysti koulu kesken, ja (mies) oli menossa armeijaan. Ajallisesti kaikki meni nappiin. Minä sain kouluni loppuun, ja hän sai käytyä armeijan.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Joskus ajallinen välimatka on myös harkittua: opinnot on saatava loppuun, työkomennus on hoidettava ja tutustuminen vie aikansa. Näissä tapauksissa *odotuksen teettämä välimatka* on eräänlainen ennalta sovittu ajallinen tila.

Yhdessä vietetty aika on yleensä lyhyempi kuin erossa vietetty aika. Yhteistä aikaa sävyttää tilapäisyyden tunne, mutta myös yhteisen onnen hetkellisyys. Ne parit, jotka asuvat samalla paikkakunnalla, saattavat taas olla erossa lomillaan (kumpikin tai toinen palaa omaan kotimaahansa) tai turistisesongin jälkeisen ajan, jolloin alueella ei ole työtä.

*”Me olimme yleensä yhdessä kuukauden eli loman ajan. Joskus olimme yhdessä lyhyempiäkin aikoja useampaan kertaan vuodessa. Tällainen tapailu toi tietynlaisen tilapäisyyden tunteen suhteeseen. Eli tässä nyt ollaan ja sitten taas palataan arkeen. Ne tapaamisajankohdat olivat kuin juhlahetkiä. Kuitenkin vuosien mittaan vahvistui käsitys siitä, että haluan elää tuon ihmisen kanssa.”*

(Jutta 44-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

George Lakoff ja Mark Turner (1989, 40) väittävät ajan muuttavan eri tavoin asioita, mutta muutos voi tapahtua eri tavoin. Haastatteluaineistossa ajallisuuden tuomia muutoksia voidaan tulkita parisuhteesta lähtien. Osapuolet muuttuvat ajan myötä tutummiksi, parisuhde muuttuu todellisemmaksi ja arki vaihtuu lyhytkestoiseksi juhlaiksi. Lakoff ja Turner (1989, 42–43) huomioivat, että ajan myötä suoritetaan myös asioiden uudelleen arviointia. Tästä johtuen seurusteluun liittyvä tunteellisuus muuttuu ajan myötä, kun toiseus muuntuu vähitellen inhimillisyydeksi.

Suomalaiset naiset tiedostavat nopeasti myös *etnisen, kulttuurisen ja kielellisen* välimatkan kreikkalaiseen mieheen. Mies vaikuttaa erilaiselta sekä ulkonäöltään että olemukseltaan, hänellä on ehkä toisenlaiset tavat kuin suomalaisilla miehillä ja hänen kanssaan on puhuttava vierasta kieltä. Jo kohdatessa parin on löydettävä yhteinen kieli, joka on useimmiten englanti. Joskus siihen sekoittuu jokin toinen kieli riippuen kummankin osapuolen vahvimasta vieraasta kielestä. Aina ei kuitenkaan ole yhteistä kieltä joh-

tuen jommankumman heikosta kielitaidosta. Kielitaito ei kuitenkaan haittaa kohtaamista, mutta se vaikuttaa selvästi yhteydenpitoon.

*”Soitin hänelle pari kertaa. Koska en osannut kunnolla englantia, minun oli kauhean vaikeaa puhua puhelimesta. Siskoni auttoi minua kirjoittamaan kirjeitä. Ensimmäisillä tapaamiskerroilla me puhuimme enimmäkseen silmillä, sillä englannin taitoni oli todella keho.”*

(Satu 32-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Seurustelu ei ole todellista elämää, koska osapuolilla ei ole ajallisesti ja tilallisesti yhteistä tilaa. Välimatkojen avulla suomalaisten naisten on helpompi käsitellä rakkauden kohteen toiseutta. Tutustuessaan paremmin tulevaan puolisoon haastateltavat kokevat hänet vähemmän vieraaksi.

### *Yhteisön vastaanotto*

Suomalaisten naisten ja kreikkalaisten miesten seurusteluun kuuluu myös vanhempien, sukulaisten, ystävien ja naapurien kohtaaminen. Seurustelusta kerrotaan ensin läheisille, jotka reagoivat parisuhteeseen eri tavoin. Suomalaiset vanhemmat saavat tietää tyttären seurustelevan kreikkalaisen miehen kanssa hänen kertoessaan seurustelustaan tai huomattaessaan hänen pitävän yhteyttä mieheen. Joissain tapauksissa äiti tapaa miehen ollessaan tyttärensä kanssa lomamatkalla tai vanhemmat saavat tietää seurustelusta joltain kolmannelta osapuolelta (yleensä suomalaiselta sukulaiselta).

Vanhempien suhtautumista voi kuvata ristiriitaiseksi. Kuultuaan uutisen seurustelusta moni on ihmeissään, huolissaan, järkyttynyt ja varuillaan. Myönteisimmin näyttävät suhtautuvan ne äidit, jotka ovat tavanneet kreikkalaisen miehen.

*”Ensin hän ei ottanut koko asiaa vakavasti. Kunnes myöhemmin hän tajusi, että tässä taitaa olla tosi kysymyksessä.”*

(Eira 46-vuotias kotiäiti, 14 vuotta Kreikassa)

Veijola (1988, 71) pohtii suomalaisen naisen ja etelämaalaisen miehen lo-maromanssin aiheuttamia reaktioita ”ulkopuoლისissa”. Hän jakaa reaktiot kahteen ryhmään: yhtäältä ”ahdistukseen ja hämmennykseen”, toisaalta ”kiihtymykseen ja fasaatioon” (Veijola 1988, 71). Kreikansuomalaisessa haastatteluaineistossa reaktioita on katsottava hieman laajemmasta näkö-

kulmasta. Suomalaisia vanhempia ei näytä huolestuttavan niinkään kreikkalainen poikaystävä vaan seurustelusuhteen vakavuus ja orastava tietoisuus siitä, että tytär on muuttamassa ulkomaille.

Kun vanhemmat käsittävät suhteen vakavaksi tai kun tytär ilmoittaa muuttavansa maasta, vanhempien suhtautuminen saattaa muuttua kielteiseksi (joskus jopa vihamieliseksi).

*”Äiti yritti mustamaalata Kreikkaa sanomalla, että siellä asutaan kylissä. Hän kysyi, että miksi menen jollekin saarelle asumaan ja että senkö takia olen opiskellut. Hän ei tiennyt tästä maasta oikeastaan mitään ja hänen omat kokemuksensa ulkomaista olivat olleet huonoja. Alussa en kertonut hänelle, että olin palannut Suomeen Kreikan kautta. Vietin muutaman viikon Kreikassa ja selitin myöhäisen paluuni tenttikaudella. Jossain vaiheessa äitini tajusi, että käyn Kreikassa. Sen jälkeiset ajat olivat aika hankalia Suomessa.”*

(Liina 32-vuotias opettaja, 2 vuotta Kreikassa)

Selostus kuvaa hyvin naisen hankalaa asemaa kahden yhteisön ja maan välissä. Äidin huoli tyttärensä tulevaisuudesta vaikuttaa vakavalta. Sama huoli opinnoista ja eteenpäin menosta löytyy Tiian haastattelusta:

*”Ensin kotona reagoitiin sanomalla, että mitä sinä sinne niitten mustien kanssa menet. Sinun täytyy opiskella yliopistossa ja sen jälkeen voit miettiä muuttamista. Se oli oikeastaan täysin oikein sanottu. En tietenkään kuunnellut vanhempiani.”*

(Tiia 36-vuotias yrittäjä, 12 vuotta Kreikassa)

Tulkitsen vanhempien reaktiot siten, että heille on vaikeaa ymmärtää tyttären päätöstä tehdä poikkeava valinta, joka ei vastaakaan heidän odotuksiaan. Muutto eteläiseen Eurooppaan nähdään saavutusten (opintojen ja tutkintojen) hukkaan heittämisenä ja mahdollisuuksista (esimerkiksi koulutuksesta) luopumisena. Sekä Liina että Tiia pyrkivät jälkikäteen ymmärtämään vanhempiensa sanoja asettaen ne odotusten kontekstiin. Vanhempia huolestuttavat myös kulttuurierot ja naisen asema Kreikassa:

*”Isä ei oikeastaan sanonut mitään. Hän ei suhtautunut asiaan ainakaan negatiivisesti. Äiti ei olisi halunnut, että muutan asumaan Kreikkaan. Hänen mielestään Kreikka oli takapajula,*

*vaikka hän ei ollut koskaan käynyt maassa. Hän ajatteli kulttuurieroja. Hän pelkäsi varsinaisesti sitä, että minä joudun kotirouvaksi ilman tuloja ja tukea. Hän pelkäsi, että minä joudun jonkinlaiseen vankilaan. Onhan sellainenkin mahdollista!”*

(Laura 40-vuotias insinööri, 17 vuotta Kreikassa)

Kaikissa aiemmin mainituissa haastatteluotteissa Kreikka sijoitetaan ”periferiaan” (Assmuth 1993, 14). Niistä voi lukea mielikuvia maan ”takapajuisuudesta”, ”kulttuurin takapajuisuudesta” ja ”traditionaalisuudesta” (Assmuth 1993, 14). Kuten Tapaninen (1996, 113) muistuttaa, Kreikkaa ja Italiaa on pidetty sekä ”länsimaisen sivistyksen kehtoina” että ”osana alikehittyntä Eurooppaa”. Kreikansuomalaisten naisten muuttopäätökseen eivät ole vaikuttaneet vanhempien oletukset modernin länsimaalaisen naisen ”osallistumisesta työelämään” (Assmuth 1993, 15) eivätkä heidän mielikuvansa etelämaalaisen naisen paikasta kotona.

Käsitän Kreikkaan (eteläeurooppalaisena maana) ja kreikkalaiseen mieheen (tai yleensä kreikkalasiin) kohdistuvien ennakkoluulojen ja rasismin merkitsevän *yhteisöllistä ryhmäytymistä*. Reaktiona kahden etnisesti ja kulttuurisesti erilaisen yksilön parisuhteeseen sosiaaliset lähiympäristöt (vanhemmat, sukulaiset, ystävät jne.) alkavat eriytyä ja hahmottua vastakkaisiksi kokonaisuuksiksi. Parisuhde (ja myöhemmin avioliitto) haastaa yhteisön sosiaaliset, kulttuuriset ja symboliset arvot (ks. Järvinen-Tassopoulos 2004b, 14–15).

Suomalaisten vanhempien kohdalla yhteisö ei kuitenkaan merkitse sitä, että heillä on päätösvalta koskien tyttärensä elämää. Tässä suhteessa tarkoitetaan yhteisöllisellä ryhmäytymisellä vanhempien reaktioita, jotka heijastavat laajassa merkityksessä modernisaatiota, suomalaista elämäntapaa, arvo maailmaa ja naisen asemaa suomalaisessa yhteiskunnassa.

*”Vanhemmat sanoivat mielipiteensä asiasta. Olen aina kunnioittanut sitä heissä, että he eivät ole koskaan puuttuneet elämäni, mutta jos tarvitsin jotain, he olivat heti avuksi. Mielestäni vanhempien täytyy antaa lapselle vapaus. Vanhemmat voivat tietysti neuvoa, mutta lapsen täytyy saada päättää itse.”*

(Ulla 36-vuotias kotiäiti, 17 vuotta Kreikassa)

Ullan selostus kuuluu niihin tapauksiin, joissa vanhempien mielipiteet ja neuvot on otettu huomioon. Haastatteluaineistosta löytyy myös sellaisia



tapauksia, joissa tytär ei selvästi ilmoita muuttavansa Kreikkaan. Näin konfliktia tytärten ja vanhempien välille ei pääse syntymään.

Kreikkalaiset vanhemmat puolestaan asemoituvat seurusteluun edustamalla perheen näkökulmaa (ks. Järvinen-Tassopoulos 2004b, 14). Jos edellä suomalaisten vanhempien reaktiot oli mahdollista yhdistää periferia-keskusteluun ja modernin elämäntilanteen käsitykseen, kreikkalaisten vanhempien reaktiot tulee liittää muokaluuden ajatukseen.

Vaikka Kreikka on ollut perinteisesti maastamuuttomaa ja on vuosikymmeniä elänyt massaturismista, katsos diasporan ja turismin vaikuttaneen suhteellisen vähän kreikkalaisten vanhempien suhtautumiseen. Ne vanhemmat, joilla on sukulaisia ulkomailla tai joiden suvussa on ulkomaalaisia jäseniä, suhtautuvat yleensä hieman myönteisemmin suomalaiseseen naiseen kuin ne, joilta tällaiset kontaktit puuttuvat.

*”Mieheni asui joitain vuosia ulkomailla. Arvelisin, että tästä johtuen appivanhemmat eivät suhtautuneet niin jyrkästi ulkomaalaiseen vaimoon. Täällä on paljon esimerkkejä siitä, että vanhemmat eivät kerta kaikkiaan hyväksy vaimoa, eikä kukaan tule toimeen keskenään. Siinä suhteessa olen ollut oikein onnekas. Se on hyvin tärkeää sekä itsensä että lasten kannalta, että perhesuhteet ovat kunnossa.”*

(Talvikki 57-vuotias sairaanhoitaja, 28 vuotta Kreikassa)

Tieto ulkomaalaisesta tyttöystävästä saattaa nopeasti muuttua peloksi: ehkä naismuokalainen perheyhteisön jäsenenä ”rikkoo perheen olemassa olevan tasapainon” (Barbara 1993, 45).

*”Luultavasti näitä morsianehdokkaita oli katsottuna useitakin. Täällä pitää naida rikas kreikkalainen tyttö, jolla on pari asuntoa, vuokratuloja ja tontteja myötäjäisinä. Sitten kun puusta putoaa ulkomaalainen tyttö, joka on tuntematon ja jonka suvusta ja myötäjäisistä<sup>24</sup> ei ole tietoaakaan, se on kreikkalaisille vanhemmille aika kova pala. Täällä ei riitä, että kertoo perheestään tai kodistaan. Täytyy olla asunto ja tontti jossain, jotta pidetään kunnollisena porvaristyttonä. Suomessa kunnollisella porvaristytöllä ei ole välttämättä omaa tonttia tai omaa asuntoa. Kaikki on vanhempien nimissä, ja omaisuus peritään vasta vanhempien kuoltua. Eihän tällaista täällä ymmärretä, varsinkaan joku kouluja käymätön lukutaidoton anoppi.”*

(Tiina 30-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Tiinan vastaus nostaa esiin perheyhteisön perinteisen roolin puolison valinnassa, yhteisön vallan, myötäjäiset ja perheyhteisöjen väliset liittoutumat. Ulkomaalainen nainen on perheyhteisön näkökulmasta ”kontekstin ulkopuolella” (Yamani 1998, 162; ks. Järvinen-Tassopoulos 2004b, 14). Häntä ei identifioida suhteessa perheyhteisöön eikä hänen arvoaan pystytä laskemaan erilaisten pääomien avulla. Tiinan selostus antaa myös ymmärtää, että ulkomaalaista naista ei voi sijoittaa mihinkään (paikalliseen) yhteiskuntaluokkaan, ellei hän täytä kyseisen luokan kriteerejä. Kreikkalaisten vanhempien suhtautuminen voidaan tulkita paikoitellen ”ei-suhteeksi” (Simmel 2005, 83) – muukalaisen kanssa ei ole mitään yhteistä jaettavaa.

Jallinoja (2000, 83–146) on tutkinut ”kolmansien” paikkaa parisuhteessa. Mukailen tässä ajatusta ”kolmannesta” siten, että se merkitsee yhtäältä yhteisöä (ja sen edustamaa arvomaailmaa), joka tunkeutuu parisuhteeseen ja toisaalta vastaanottavan yhteisön näkökulmasta parisuhteen vierasta osapuolta. Jallinoja (2000, 85) esittää, että (moderni) parisuhde on irtautunut ”sosiaalisista säännöstoista” ja ”luonut oman säännöstönsä”. Kreikansuomalaisessa haastatteluaiineistossa parisuhde näyttää palaavan erilaisten säännöstojen piiriin, koska se joutuu ottamaan ne huomioon.

Ensitapaamiseen liittyvä rituaali etenee kaavamaisesti. Suomalaiset naiset kertovat vanhemmilleen kreikkalaisesta miehestä ja kutsuvat hänet käymään, kun taas kreikkalaiset miehet kertovat suomalaisesta naisesta vasta, kun hänen asettumisensa Kreikkaan alkaa olla ajankohtainen tai parisuhde on vakiintunut (pari on esimerkiksi kihlautunut).

Kreikkalainen mies, johon moni suomalainen vanhempi liittyy ennakkoluuloisia mielikuvia, muuttuu kasvokkaisessa kohtaamisessa ihmiseksi. Aiemmin nostin esiin moderneja arvoja (kuten opinnot ja palkkatyöläisyys) ja kulttuurisia tekijöitä (kuten naisen asema, kulttuurierot, periferia), joiden avulla suomalaiset vanhemmat jäsentävät tyttärensä tulevaisuuden suunnitelmia. Ensitapaaminen kytkeytyy samankaltaisiin arvoasetelmiin.

Usein yhteinen kommunikointikieli puuttuu ulkomaalaisen vieraan ja vanhempien väliltä. Kielimuuri saattaa lisätä pelkoa kohdata yhteisöön saapuva muukalainen, mutta tilanteesta selvittää tulkkauksella tai korrektilla toisen huomioinnilla. Kieltä ei välttämättä edes tarvita:

*”Se tutustuminen oli vaikeaa, kun ei ollut yhteistä kieltä. Vaikka isä ei osannut sanoa mitään, kaikki riippuu siitä miten ottaa toisen vastaan ilman sanoja ja miten käytyäytyy. Mieheni viihtyi oikein hyvin, joten ei siinä mitään.”*

(Maija 43-vuotias myyjä, 16 vuotta Kreikassa)

Yhteisen kielen puuttuessa toiseen tutustutaan havainnoiden. Jotain yhteistä saattaa jopa löytyä:

*”Mies sai kuitenkin ihan hyvät arviot isältä. Isäni oli maanviljelijä, ja mies taas maanviljelyn asiantuntija. Kun he tervehtivät, isä sanoi, että kyllä miehestä huomaa, että on työtä tehnyt. Ajattelin, että ainakin jotain positiivista tuli sanottua.”*

(Sanna 46-vuotias taiteilija, 19 vuotta Kreikassa)

Sannan ja seuraavassa Doriksen haastatteluotteessa keskeisenä arvona toimii työ. Ymmärrän työn heijastavan suomalaista arvomaailmaa, mutta myös miehen paikkaa yhteiskunnassa. Sannan otteessa 1980-luvulla maanviljelijä etsii tulevasta vävystä raskasta työtä ymmärtävää miestä, kun taas 1960-luvulla tehtaanomistaja arvostaa insinööri-vävyä:

*”Isä ei pitänyt ollenkaan päätöksestäni mennä naimisiin. Kaikki oli niin erilaista, kuten kulttuuri ja maa. Olin isän tyttö. Sitten kun hän tapasi mieheni, hän oli myötämielinen. Hän piti Andreasta kunnan miehenä, ja he keskustelivat englanniksi keskenään. Isä piti myös Andreasin ammatista ja sanoi, että siinä ei leipä lopu kesken.”*

(Doris 55-vuotias kotiäiti, 33 vuotta Kreikassa)

Suomalaisten vanhempien edustama arvomaailma voidaan käsittää parisuhteeseen astuvaksi kolmanneksi. Vanhemmat arvioivat ulkomaalaista miestä tämän käytöksen, ulkoisten piirteiden ja jaettavien arvojen avulla. Vaikka mies yleensä hyväksytään yksilönä ensitapaamisen jälkeen, hyväksyntä ei ole ehdotonta ja kriteeritöntä. Suomalainen arvomaailma ei kuitenkaan muutu pysyväksi kolmanneksi parisuhteeseen, koska pari asettuu Kreikkaan.

Kreikkalaisille vanhemmille kolmas on suomalainen nainen. Suomalaisen naisen ensivierailuun liittyy sekä hyväksyntää että neuvottelua. Vaikka suomalaiset naiset otetaan kohteliaasti vastaan, jotkut tuntevat itsensä todella tervetulleiksi, kun taas toiset tietävät kreikkalaisten vanhempien suhtautuvan kielteisesti parin seurusteluun ja avioitumiseen. Vanhemmat ovat portinvartijoita, jotka odottavat naismuukalaista. Kreikkalainen mies on neuvottelija, joka keskustelee portinvartijoiden kanssa naismuukalaisen sisäänpääsystä ja asettumisesta perheyhteisöön.

Naismuukalainen häiritsee yhteisön tasapainoa, koska hän edustaa uutuutta, muutosta ja vapautta (Maffesoli 1997a, 40–41). Uutuus voidaan ymmärtää

vieraaksi kulttuuriksi, toisenlaisiksi tavoiksi, mutta myös eroavaksi naisedentiteetiksi, jota ei voi määritellä paikallisten kriteerien mukaan. Muutos taas merkitsee yhteisön arvomaailman kyseenalaistumista (ainakin yhteisön näkökulmasta). Myös perheyhteisön arvovalta kyseenalaistuu, kun avioliit-topäätös perustuu kahden yksilön rakkauteen (ks. Shibata 1998, 95; Streiff-Fenart 1989, 45). Vapauden ymmärrän taas siten, että yhteisöön asettuvalla naismuukalaisella on vapaus olla erilainen, hylätä yhteisön arvot ja tavat ja lähteä taas matkaan.

Saara kokee tulevat appivanhempansa innostuneiksi:

*”Miehen vanhemmat olivat heti ensimmäisestä päivästä lähtien innoissaan ja kutsuivat minut asumaan ja töihin Kreikkaan. He lupasivat pitää minusta huolta, jopa tämä isä.”*

(Saara 36-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Kreikkalaiset vanhemmat voivat tarjota suomalaiselle naiselle paikan perheyhteisössään. Ulkomaalainen nainen ei välttämättä olekaan pelottava kolmas. Hän ei voi olla sellainen, koska hänen on hyväksyttävä paikalliselle naiselle avioliiton kautta kuuluva paikka (ks. Varro 1984, 15). Kolmannen uhka tehdään tehottomaksi assimiloimalla muukalainen yhteisöön.

Yhtä lailla kreikkalaiset vanhemmat voivat edustaa kolmatta (edellä isä, muissa otteissa äiti), joka saa suomalaisen naisen näkemään itsensä tai parisuhteensa ”uudessa valossa” (Jallinoja 2000, 89). Rakkautta ei voi elää irrallaan muista:

*”Vastaanotto oli todella upea! Käteni vapisivat, sillä olin kuullut kauheita asioita anopeista ja perhesuhteista. Thanassis vakuutti, ettei minun tarvitse pelätä. Hän sanoi, että hänen vanhempansa tietävät, että hän rakastaa minua ja että hekin rakastavat minua. Kuitenkin oloni oli tuskainen ja jännittynyt. Kun tulin appivanhempien talon pihalle, Thanassisin äiti tuli itkien halaamaan minua. Tuntui kuin hän olisi tuntenut minut 10 vuotta. En ole koskaan saanut mistään vastaavaa vastaanottoa. Se oli todella upeaa, enkä voi koskaan unohtaa sitä. Siitä lähtien on ollut upeaa Kreikassa.”*

(Satu 32-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Kreikkalaisen miehen reaktio suomalaisen naisen pelkoon on huomion arvoinen. Mies, joka rakastaa naista, velvoittaa myös vanhempansa rakastamaan tätä. Hän kääntää kolmannen ongelman hyväkseen. Tarkoitin tällä ongelmalla vanhempien pelkoa siitä, että ulkomaalainen morsian yrittää

”vieraannuttaa” miehen perheyhteisöstään, ”yllyttää kieltämään” yhteisön arvomaailman ja myöhemmin haluaa viedä lapset (Streiff-Fenart 1989, 64). Mies integroi kolmannen perheyhteisöön luovuttamalla vapaan paikan valitsemalleen naiselle.

Kaikissa haastatteluissa ensivierailu ei ole yhtä mutkaton tai lämminhenkinen kuin edellä mainituissa tapauksissa. Kreikkalaiset vanhemmat eivät hyväksy suhdetta ulkomaalaiseen naiseen, seurustelu tulee heille yllätyksenä tai he yrittävät saada poikansa luopumaan suhteestaan ulkomaalaiseen naiseen. Kolmas (suomalainen tyttöystävä), jonka kanssa on seurusteltu salaa, viedään ennalta ilmoittamatta hänen kannaltaan toisen kolmannen (kreikkalaisen anopin) luokse:

*”Olen ensimmäinen tyttöystävä, jonka hän on vienyt kotiin. Hän kertoi siitä, kun olimme menossa tapaamaan niin sanottua anoppia. Hermostuin asiasta kauheasti ja mietin, olenko pukeutunut hyvin ja mitä pitää oikein sanoa.”*

(Virpi 33-vuotias työtön virkailija, 10 vuotta Kreikassa)

Tuleva anoppi on se, joka saattaa ”päättää romanssin” (Jallinoja 2000, 90). Toisin sanoen kasvokkainen kohtaaminen ei vielä riitä naismuukalaisen hyväksymiseen. Parisuhde voi päättyä perheyhteisön väliintuloon ja päätökseen hylätä ulkomaalainen ehdokas. Kyse on yhteisön arvokkuudesta ja vallasta, joita vanhempien on vaalittava.

*”Se puhelinkeskustelu ajautui siihen pisteeseen, että Lambros uhkasi, ettei tule enää takaisin kotiin. Siinä vaiheessa nämä vanhemmat perääntyivät, sillä he tiesivät Lambrosin sanan pitävän. Hän kertoi heille, että tämän tytön hän on valinnut. Sen jälkeen vanhempien oli turha selittää, että sinä kuolet nälkään sen turistityttösi kanssa. Tällaisia fiksuja ja filmaattisia kommentteja voi täällä kuulla.”*

(Marika 34-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Kolmannella ei ole paikkaa perheyhteisössä. Mitä enemmän yhteisö kokee identiteettinsä olevan uhattuna, sitä epäluuloisemmin se suhtautuu seka-avio-liittoihin (Neyrand & M’Sili 1996, 20). Jackie Waldren (1998, 43) kirjoittaa tapauksista, joissa mallorcalaiset vanhemmat hylkäsivät ja jättivät perinnöttömäksi ulkomaalaisen naisen kanssa avioituneen poikansa. Kolmannen valinta voi siis johtaa miehen ja perheyhteisön välisten suhteiden katkeamiseen.

Yhteisön edustajan näkökulmasta katsottuna kolmas ei välttämättä osaa sopeutua yhteisön elämään ja sääntöihin:

*”Kyllä minä tunsin itseni tervetulleeksi. Mieheni kertoi keskustelleensa vanhempiensa kanssa ennen tuloani. Varsinkin appi oli varautunut. Hän ihmetteli, miksi hänen poikansa valitsi ulkomaalaisen naisen ja toivoi hänen ottavan kreikkalaisen vaimon. Anopin kanssa he vaikuttivat pelkävän sitä, että tulenko sopeutumaan. Kyllä minä itsekin tunsin heidän pelkonsa silloin alussa.”*

(Jutta 44-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Yhteisön kannalta ei ole hyödyllistä hyväksyä liian ”objektiivinen” (Simmel 2005, 79–80) jäsen, joka velvollisen osallistumisen ohella saattaa käyttäytyä välinpitämättömästi tai pitää välimatkaa yhteisön sisäisiin asioihin. Paikallinen nainen, joka ei ole täysin vieras (hän on toisesta perheyhteisöstä) ja jolle yhteisölliset säännöt ovat tuttuja, on parempi ja mutkattomampi jäsen yhteisön kannalta.

Haastattelemani suomalaisnaiset päättävät lopulta muuttaa tulevan puolison kotimaahan. Kun he kertovat minulle muuttopäätöksestään, he eivät perustele maahanmuuttoaan vain henkilökohtaisilla motiiveilla. He selittävät minulle myös, miksi heidän mielestään kreikkalainen puoliso ei olisi voinut sopeutua Suomeen. Mielenkiintoista selityksissä on luonnollisten metaforien käyttö ja ilmastoon liittyviin seikkoihin vetoaminen.

Lakoff ja Turner (1989, xi) toteavat metaforan olevan ”ajatuskysymys”, jonka välityksellä ilmaistaan erilaisia ajatuksia elämästä, kuolemasta, ihmisistä, yhteiskunnasta jne. Metafora on välttämätön niin mielikuvitukselle kuin järjelle, he väittävät (Lakoff & Turner 1989, xi). Haastatteluaineistossani metaforien avulla pyritään kuvailemaan kreikkalaisen puolison vaikeaa juurtumista tai sopeutumista vieraaseen (luonnolliseen) ympäristöön.

Metafora ”ihmiset ovat kasveja” viittaa ”elämänkiertoon” (Lakoff & Turner 1989, 6). Kasvi käy läpi erilaisia vaiheita, kukkii ja kypsyy, kunnes lopulta kuolee. Kasveihin liittyy myös viljelyä, kylvämistä ja sadonkorjuuta. Vuodenajoilla on omat merkityksensä elämänkierrossa. (Lakoff & Turner 1989, 6.)

*”Siis oliivipuuta ei istuteta Suomeen, sillä se ei viihdy siellä. Oli ilman muuta selvää, että kun Kreikassa mentiin naimisiin, meidän paikkamme oli myös siellä.”*

(Liisa 49-vuotias konsultti, 18 vuotta Kreikassa)

Liisa käyttää vahvasti kreikkalaista metaforaa, oliivipuuta, joka symboloi sekä paikallisuutta että etnisyyttä. Oliivipuuta kuvaa ihmisen uudelleen juurtumisen mahdottomuutta vieraassa ilmanalassa ja maaperässä. Viihtymättömyys voi merkitä taas sitä, että puu ei enää tuottaisi oliiveja. Metaforaa voi lukea myös toisin. Syvälle ulottuvan juuriston takia puuta on vaikea saada irti omasta maaperästään. Ympäristöllä on vaikutuksensa siihen vieraana tulevaan. Juuristo viittaa tässä ”tilallisiin tunteisiin” tai ”seudulliseen kiintymykseen” (Maffesoli 1993a, 196).

*”Hän on niin kreikkalainen. Kreikkalaisen on vaikea aidosti sopeutua Suomeen. Suomi on kuiva kuin kompostimaa.”*

(Selma 53-vuotias myyjä, 25 vuotta Kreikassa)

Tulkitsen kuivuuden viittaavan kuihtumiseen ja sitä kautta elottomuuteen. Maffesoli (1993a, 231) kirjoittaa esineiden ”homeopaattisesta funktiosta”: ne ”totutuvat luonnon vierauteen” ja ”suosivat käänteisyyttä” luonnon ja yhteiskunnan välillä. Haastatteluaaineiston luonnolliset metaforat toimivat tällaisten esineiden tavoin: ne auttavat tutkijaa ja lukijaa ymmärtämään piileviä (mutta konkreettisia ja todellisia) syitä, jotka ovat saaneet haastateltavat muuttamaan Kreikkaan sen sijaan, että he olisivat pyytäneet puolisoaan muuttamaan Suomeen.

Selityksissä etelän luonto voi vaihtua myös pohjoiseksi kaupunkimiljöökksi. Vaikka puheeseen ilmasta ja vuodenajoista on mahdollista liittää elämän ja kuoleman metaforat, sillä on myös selviä sosiaalisia merkityksiä.

*”Tiesin, että jos työtä ei ole, siitä elämästä Suomessa ei tule mitään. Hän ei ole sentyyppinen ihminen, että hän voisi aamusta iltaan katsoa vesipisaroita ja sateen lotinaa olohuoneen ikkunasta. Näiden ilmojen takia mies ei kauheasti pidä Suomesta. Hän on tyyppinen kreikkalainen. Kun sataa ja on pilvistä, se on hänestä ahdistavaa ja melankolista.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Kuvitteellinen tapahtuma<sup>25</sup> on korostetusti merkitty erilaisilla yksityiskohdilla, mutta sillä pyritään selittämään työttömyyden ongelmaa. Työllistyminen ja puolison kielitaidottomuus ovat painavia syitä, joilla haastateltavat perustelevat, miksi muutto Suomeen olisi hankala miehen kannalta.

Sekä edellä kuvatun sateen lotinan että seuraavassa selostuksessa talvielämän voidaan ajatella viittaavan metaforisesti kuolemaan, jota voi lukea kreikkalaisen miehen ahdistuksesta. Talvi voi merkitä myös ”lepotilaa” tai ”talvehdintaa” (Lakoff & Turner 1989, 18).

*”Kreikkalainen ei pysty elämään talvella Suomessa. Nämä puoliset aina nauravat, että talvella kaikki ovet ovat kiinni eikä klo 18 jälkeen kadulla ole yhtään ihmisiä. Tämä on hieman liioiteltua, mutta ainakin ennen oli näin. Nykyisin kesäelämä Suomessa on sellaista, että kahviloiden edessä on kadulla tuoleja ja pöytiä. Elämä suuntautuu enemmän ulospäin. Mieheni ymmärtää täysin, että ilmasto tekee sen, että ihmiset ovat sulkeutuneempia ja sulkeutuvat koteihinsa. Ei siellä voi mennä minnekään istumaan iltaa. Se on liian suljettua se elämä siellä.”*

(Talvikki 57-vuotias sairaanhoitaja, 28 vuotta Kreikassa)

Haastattelussaan Talvikki selittää myös, että muutto Suomeen 1970-luvulla olisi ollut mahdoton, koska mies olisi ollut vaimonsa kotimaassa *’aina vähän sellainen toisen luokan kansalainen’*. Hän on myös sitä mieltä, että miehen on vaikeampi muuttaa maata kuin naisen. Vaikka kreikkalainen puoliso olisikin valmis muuttamaan Suomeen (tilapäisesti tai pysyvästi), itse sopeutuminen maahan voi olla odotettua vaikeampaa.

*”Ensimmäinen vuosi Suomessa oli kauhean vaikea miehelleni. Hän ei kestänyt olla siellä ilmaston ja toisenlaisten ihmisten takia. Asuimme Suomessa sen aikaa, että sain opiskeluni loppuun ja sitten me muutimme takaisin Kreikkaan.”*

(Kanerva 37-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Kaksikulttuurisilla pareilla on vähintään kaksi kotimaata, jonne asettua. Gebauer ja Varro (1995, 77) perustelevat transplantaation onnistumista viittaamalla Pariisin amerikkalaisen kirkon ohjelmaan, jonka nimi on kuvailevasti *”Bloom where you are planted”*. He ovat silti tietoisia siitä, että muualle istutetun puun kasvu muuttuu siirtymisen prosessissa (Gebauer & Varro 1995, 77). Ehkä Kanervan selostuksessa onkin kyse *”juurilta repäisystä”* ja *”paluusta juurille”* (Gebauer & Varro 1995, 77). Epäonnistunut uudelleen juurtuminen aiheuttaa puun kuihtumisen. Ihmisen on palattava juurilleen voidakseen tuntea elävänsä uudelleen.

Kun suomalainen nainen muuttaa Kreikkaan ja asettuu asumaan kreikkalaisen miehen kanssa, hänen tavoitteenaan on lyhentää välimatkoja tulevaan puolisoon. Avoliitto poistaa olosuhteisiin perustuvat välimatkat ja aloittaa symbolisempien välimatkojen prosessoinnin (ks. Järvinen-Tassopoulos 2004a, 30). Se on myös haastateltavien kannalta keino tutustua lähemmin toiseen, seurustella ja kokeilla yhdessä elämistä.



Avoliitto on ensisijaisesti suomalaisen naisen ja kreikkalaisen miehen välinen sopimus. Se on heidän ensimmäinen yhteinen tilansa parisuhteessa. 1960-luvulla tulleet haastateltavat avioituivat ensin ja vasta sen jälkeen muuttivat yhteen puolison kanssa. Sen sijaan 1970-luvulla naisia asui avoliitossa, joka oli 1980-luvulla edelleen kyseenalainen ratkaisu. 1990-luvulla tulleiden naisten haastatteluissa avoliitto kuvataan jaksoksi parisuhteessa. Näen avoliiton sitoutumisen ja sitoutumattomuuden neuvotteluna parisuhteessa. Avoliitto on yhtäältä yksilöiden valinta, toisaalta sosiaalinen pakote. Pakotteella viitataan tekijöihin, jotka vaikuttavat avoliiton solmimiseen. Tällaisia tekijöitä voivat olla esimerkiksi kreikkalaisten vanhempien kielteinen asenne ja vaikutusvalta perheenjäsentensä elämässä.

Tarkastelen avoliittoa *yhteisöllisenä dilemmana*. Tarkoitin valitsemallani käsitteellä parisuhteen integroitumista osaksi yhteisöllistä elämää. Tässä vaiheessa yhteisö ei ole enää pelkkä parisuhteeseen tunkeutuva kolmas. Kreikkalainen yhteisö on ”sosiaalinen ulottuvuus” (Järvinen-Tassopoulos 2004a, 30), jossa ja jonka suhteen kreikkalais-suomalainen pari määrittellee suhteensa ja myöhemmin avoliittonsa. Erilainen ja eri lailla elävä pari on yhteisölle dilemma.

*”Me riitelimme paljon alussa. Itse asiassa meidän varsinaiset riitamme alkoivat silloin, kun me muutimme Kreikkaan. Hän pääsi takaisin omaan miljööseensä. Ulkomailla me olimme molemmat puolueettomalla maalla. Tänne tultuamme tajusin, että hänellä on vaikeuksia olla perheen ja yhteisön välissä. Minusta välillä tuntui, että hän jotenkin hylki minua. Mutta eihän hän sitä ymmärtänyt.”*

(Noora 31-vuotias myyntipäällikkö, 10 vuotta Kreikassa)

*Puolueettomalla maalla* kreikkalais-suomalainen pari elää sosiaalisessa ulottuvuudessa, jossa mikään ei viittaa osapuolten alkuperäiseen yhteisöön. Varro (1984, 22) valottaa hyvin siirtyneen naisen aseman ristiriitaisuutta: naisen ulkomaalaisuus ja parisuhteen kaksikulttuurisuus voivat aiheuttaa monia konflikteja paikallisessa yhteisössä. Suomalainen nainen on yleensä se, joka lopulta kärsii eniten asemastaan avovaimona.

Haastattelujen perusteella voidaan todeta, että 1970-luvun Kreikassa solmittuun avoliittoon liittyy yhteisöllisiä piirteitä. Vanhemmat saattavat yrittää vaikuttaa lastensa avioitumiseen, ja kreikkalaisten tytärten kohdalla myötäjäiset ovat osa avoliittosopimusta.

*”Heidän oli pakko hyväksyä suhteemme. Tietysti heillä oli valmiina kylällä muita morsianehdokkaita, joilla oli myötäjäiset.*

*Mieheni oli kuitenkin päättänyt, että hän haluaa kokeilla kanssani yhteiselämää, ja heidän oli hyväksyttävä se. Tietysti he yrittivät viimeiseen asti vastustaa tätä suhdetta. Täytyy kuitenkin sanoa, että silloin 1970-luvulla me olimme ainut pari, jolla oli mahdollisuus elää avioliitossa.”*

(Teija 43-vuotias yrittäjä, 23 vuotta Kreikassa)

Perinteitä kunnioittava perheyhteisö menettää mahdollisuutensa liittoutua toisen perheen kanssa ja liittää miniän perintöosuus omaisuuteensa. Vaikka perhe asuisi toisella paikkakunnalla, perheyhteisö voi menettää arvovaltansa kyläyhteisössä pojan sijoituessa paikallisten avioliittomarkkinoiden ulkopuolelle. On myös huomioitava, minkälaiseen tilanteeseen avioliiton solminut ulkomaalainen nainen voi joutua. Jos maassaoleskelulupaa on vaikea saada, avioliitto voi olla keino järjestää lupakysymys.

Avioliitto voi olla myös kannanotto.<sup>26</sup>

*”Tätä seurustelua vain jatkui ja jatkui. Meillä oli semmoinen katkos siinä välillä, sillä minä aloin jo kyllästyä. Jonkinlainen ratkaisu piti saada aikaan. Minun täytyi pitää työpaikkani. Ei sitä voinut jatkuvasti jättää, jotta pääsisin käymään Kreikassa. Suomessa työn saanti alkoi olla yhä vaikeampaa, enkä halunnut polttaa siltoja takanani. Minun suhtautumistani vaikeutti myös hänen vanhempiansa suhtautuminen minuun. Ei sitä tunne oloaan hyväksi, jos suhdetta ei hyväksytä. 1980-luvulla me muutimme mieheni kanssa asumaan yhteen, mikä oli siihen aikaan aika omituista! Miehenikin oli sitä mieltä, että joko näin tai sitten ei ollenkaan.”*

(Lilli 44-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Lillin tilannetta voi verrata Dubischin (1986, 25) analyysiin yhteisön ulkopuolisten naisten asemasta yhteisöön avioituneina yksilöinä. Dubisch uskoo naisten jatkuvan riitelyn paikallisten kanssa johtuvan naisten heikosta rakenteellisesta asemasta. Koska naisilla ei ollut sukulaisten tukea uudessa kylässä, he muodostivat keskenään ystävyysuhteita ja liittoutumia. (Dubisch 1986, 25.) Lillin tapauksessa suomalaisen naisen ainoa liittolainen on kreikkalainen mies.

Yhteisö ei aina merkitse perheyhteisöä, vaan haastatteluiden perusteella sillä tarkoitetaan myös naapuristoa, työyhteisöä tai yleensä paikkakuntalaisia. Se on tällöin *anonyymi sosiaalinen tila*, jossa yhteisön jäsenet reagoivat

sekä toisiinsa että yhteisön ulkopuolisiin yksilöihin ja tapahtumiin. Yhteisö on ehkä kasvoton, mutta se saattaa käsitellä kreikkalais-suomalaisten parien valintaa asua yhdessä julkisena asiana:

*”Silloin 1980-luvulla katsottiin, että me olemme laitton pariskunta, kun emme olleet kihloissa emmekä naimisisissa. Ajateltiin, että tuollaisia ne ulkomaalaiset naiset ovat: menevät miesten kanssa asumaan, eikä niillä ole mitään säädyllisyyden rajoja. Kauhea loukkaus! Se avioliittoa edeltävä aika oli kummallekin osapuolelle tavallaan koettelemus.”*

(Ulla 36-vuotias kotiäiti, 17 vuotta Kreikassa)

Ulla joutuu kokemaan kaupunkilaisyhteisön halveksunnan. Avoliitosta tulee kunnian kysymys yhteisölle, joka ei suvaitse avioliiton ulkopuolisia suhteita. ”Helpot” ja ”kevytmieliset” naiset käsitetään ”kontrolloimattomiksi ja jopa vaarallisiksi” (Tapaninen 1996, 85). Ulla joutuu tavallaan kantamaan häpeää kaikkien ulkomaalaisten naisten puolesta. Naisten ”häveliäisyys” vaikuttaa myös miesten kunniaan (Tapaninen 1996, 61).

Toisaalta ulkomaalaisuus voi olla keino toteuttaa jotain sellaista, mikä on paikallisille naisille mahdotonta:

*”Tällaiset avioliitot eivät olleet tuomittavia, jos ulkomaalainen asui kreikkalaisen kanssa. Nykyisin ne ovat yleistyneet kreikkalaistenkin keskuudessa. Kreikkalaiset näyttivät tuolloin hyväksyvän täysin ulkomaalaisten ja kreikkalaisten avioliitot. Ainakaan kukaan ei sanonut mitään edesspäin. Se oli aika yleinen käytäntö, että ulkomaalaiset asuivat avioliitossa vähän aikaa ennen avioitumista.”*

(Ritva 52-vuotias opettaja, 26 vuotta Kreikassa)

Tulkitsen kreikkalaisen yhteisön näennäisen välinpitämättömyyden (tai kasvojen säilyttämisen?) kannanotoksi. Naismuukalainen voi elää avioliitossa paikallisen miehen kanssa, koska se ei vielä tee hänestä yhteisön jäsentä. Paikkakunnilla, joilla ulkomaalaisia on paljon, tavat ja käytännöt muuttuvat nopeammin. Naismuukalaiset tuovat muutoksia yhteisöön, mutta se ei merkitse sitä, että yhteisön jäsenet hyväksyvät ne täysin.

Myös miehen perheenjäsenet voivat välittää tietoa yhteisölle miehen suhteesta ulkomaalaiseen naiseen. Usein naispuolisille sukulaisille avioliitto on vaikeasti hyväksyttävä asia.

*”Viktorin sisar ja äiti olivat hyvin uskovaisia ihmisiä. He yrittivät peitellä kaikin tavoin sitä, että asuin Viktorin kanssa. Joskus he puhuivat minusta kihlattuna, mitä en tietenkään ollut. Sisar esitteli minut ystävilleen veljensä kihlattuna.”*

(Armi 40-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Vaikka uskonnosta ei aina näin suoraan puhuta, esiaviollinen suhde ilman kihlausta voi tuottaa häpeää yhteisön naisille. Kihlatuksi esittely voi merkitä myös sitä, että perheen naiset vartioivat sekä perheen että ulkomaalaisen naisen ”maineen tahrattomuutta” (Tapaninen 1996, 82).

1970- ja 1980-lukujen tarinoissa kihlautuminen on lupaus avioliitosta ja tapa virallistaa suhde myös yhteisön silmissä (naapuristossa, työpaikalla jne.). 1990-luvulla asettuneiden naisten haastatteluissa avioliittoon ei enää liity samanlaisia sosiaalisia paineita kuin aikaisemmin tai sitten niihin osataan suhtautua suhteellistaen. Avioliitto on jakso parisuhteessa, jota jatketaan avioitumalla:

*”Kun olimme olleet jo pari vuotta yhdessä, avioituminen tuntui ehkä kuitenkin vain suhteen jatkeelta. Nyt se kyllä tuntuu, että asumme Kreikassa. Tiesin jo alussa, ettei mieheni voisi koskaan muuttaa Suomeen.”*

(Regina 30-vuotias kotiäiti, 8 vuotta Kreikassa)

Kun avioliitto solmitaan, yhteisö muuttuu sosiaaliseksi ulottuvuudeksi, jonka vaikutus heijastuu parisuhteeseen. On kuitenkin todettava, että Kreikan modernisoituminen on vaikuttanut yksilöiden arvomaailman muuttumiseen ja asenteiden kehittymiseen. Näyttää siltä, että kylissä ja pikkupaikkakunnilla perinteisistä tavoista (kuten myötäjaisista ja vihkimisestä) pidetään kiinni, kun taas kaupunkiympäristöissä ollaan suvaitsevaisempia. Avioliitto sinetöi kreikansuomalaisen naisten asettumisen Kreikkaan pysyväksi.



## 5. KOTI PESÄNÄ, KOTIMAA UTOPIANA

**M**artin Heidegger (1975, 154) toteaa tilojen saavan olemuksensa sijainneista, ei tilasta itsestään. Pohdin sijaintien merkityksiä kahden metaforan, *pesän* ja *utopian* avulla. Olen lainannut pesän metaforan Gaston Bachelardilta (2003, 220–229) voidakseni tarkastella kodin tekemisen prosessia. Pesä merkitsee muun muassa turvapaikkaa, piilopaikkaa sekä elämää ylläpitävää ja synnyttävää asuinsijaa (Bachelard 2003, 220–229). Utopiaa voidaan taas ajatella ”sijaintina ilman todellista paikkaa”, kuten Foucault (1994, 755) käsitteen määrittelee. Tutkin kotimaata kartalla sijaitsevana alueena, jonka paikka tarkentuu ajan myötä naismuukalaisen muistoihin, mutta jonka todellisuus avautuu nykyisen asuinpaikan myötä.

### *Jaetusta kodista suljettuun tilaan*

Kreikansuomalaisten naisten puhe kodista ja sen tilasta kiinnittyy paikalliseen sosiaaliseen todellisuuteen. Naiset keskustelevat kodin erilaisista käsitteistä ja paikallisten asumiseen liittyvien tapojen selityksistä. Kysyn, kuinka naiset kotiutuvat Kreikkaan ja mikä on kreikkalais-suomalaisen kodin paikka suhteessa sitä ympäröivään sosiaaliseen todellisuuteen.

Natalie Depraz ja Panayotis Grigoriou (1992, 449) määrittelevät kreikkalaisen kodin perheen paikaksi. Analysoidessaan kreikankielisen koti -termin (*spiti*) etymologiaa juuria he selittävät sen juontuvan latinalaisperäisestä sanasta *hospitium*<sup>27</sup> (Depraz & Grigoriou 1992, 453). Latinankielinen sana viittaa vieraanvaraisuuteen, asuttavaan tilaan (majapaikkaan, yösijaan, suojaan) sekä isäntien ja vieraiden välisiin suhteisiin. *Hospitium* terminä ilmentää vieraanvaraisuuden antamista yhtä lailla kuin sen vastaanottamista. Sen sijaan vieraanvaraisuus kreikan kielessä (*filoksenia*) tarkoittaa muukalaisen

rakastamista. Toisin sanoen koti muuttuu ”toisen kuin itsensä vastaanoton ja suojan tilaksi”. Koti avataan muukalaiselle ja yhteisöllisyydelle. (Depraz & Grigoriou 1992, 453.)

*Oikos* -termi puolestaan viittaa sukuyhteisöön tai heimoon. Se kuvaa myös jotain yksityistä, intiimiä, tuttua, sisäistä tai alkuperäistä. Toisin kuin *hospitium*, *oik(os)* kiteytyy ajatukseen ”itseensä keskittymisestä”. Depraz ja Grigoriou selittävät näiden kahden termin<sup>28</sup> täydentävän toisiaan. Yhteenvetona he toteavat kodin merkitsevän ”itsen ja toisen vaihdon etuoikeutettua paikkaa”, mutta myös ”sulkemisen ja avaamisen” tilaa. (Depraz & Grigoriou 1992, 453.)

Granfeltin (1998, 104) mukaan tilan täytyy tuntua emotionaalisesti omalta, jotta sitä voi ajatella kotina. Koti ei välttämättä merkitse asuntoa vaan esimerkiksi huone voi olla ”kokemuksellisesti koti” (Granfelt 1998, 104). Osa haastateltavista asui muutettuaan Kreikkaan tulevan puolison perheen luona. Suomalaisen naisen muuton myötä kreikkalaisen kodin tila muuttuu perheen yksityisestä ja intiimistä tilasta vastaanoton ja suojan tilaksi.

Oman kotinsa avaaminen toiselle on vieraanvaraisuutta. Juliet du Boulayn ja Rory Williamsin (1987, 20–21) mukaan Kreikassa vieraanvaraisuudella on ollut keskeinen symbolinen merkitys Antiikin ajoista lähtien. Muukalainen on harvinainen vieras, joka ei jää pitkäksi aikaa. Vieraanvaraisuuden rituaaliin kuuluu ”vahva antamisen välttämättömyys”. Siihen ei kuitenkaan sisälly vastavuoroisuutta. (du Boulay & Williams 1987, 20–21.)

Suomalainen nainen saapuu miehen perheen tai vanhempien kotiin tyttöystävänä, kihlattuna tai morsiamena. Simmeliä (2005, 77) mukailien taloksi asettuvan naismuukalaisen olemuksessa kietoutuvat yhteen ulkopuolisuus ja vastakkaisuus. Myönteinen vastaanotto ei välttämättä takaa oleskelun helpoutta:

*”Ne päivät tuntuivat kauhean pitkiltä. Olo oli epämukava miehen vanhempien luona, vaikka he olivat vastaanottaneet minut erittäin hyvin.”*

(Killi 32-vuotias yrittäjä, 9 vuotta Kreikassa)

Suomalainen tyttöystävä tai kihlattu ei ole kuka tahansa muukalaiseksi mielletty henkilö. Hänet voidaan käsittää sekä ulkopuoliseksi että ulkomaalaiseksi (Herzfeld 1987, 76), mutta samalla hän on kreikkalaisen perheyhteisön tuleva jäsen. Michael Herzfeld (1987, 77) on analysoinut Välimeren alueen vieraanvaraisuuden merkityksiä. Henkilökohtaisella tasolla vieraanvaraisuus voi olla pyyteetöntä, mutta kollektiivisella tasolla muukalaisuuden olemassaoleva kuva muuttaa suhtautumista vieraaseen. Täten muukalaiseen sovelletaan erilaisia ”kollektiivisiä asenteita”, jotka koskevat hänen edustamaansa

”sosiaalista tai kulttuurista ryhmää”. Vieraanvaraisuuden tarjonta muuttaa muukalaisen identiteetin käsiteltävämpään muotoon. (Herzfeld 1987, 77.)

Kreikkalaisen perheenjäsenen haastavin tehtävä on hyväksyä suomalainen nainen perheyhteisöön sitoutuvaksi naismuukalaiseksi. Hänet on myös vähitellen identifioitava perheenjäseneksi. Yhteisen kielen puuttuminen, suomalaisnaisen sopeutumisen alkuvaikeudet ja hänen huolensa tulevaisuudesta voivat vaikeuttaa yhdessä asumista. Ranskalaisen perhesosiologin François de Singlyn (2003, 15) mukaan yhdessä elävien on otettava huomioon toisensa. Heidän on luotava yhteinen tila, johon kuuluu. Heidän on myös kunnioitettava toisiaan yksilöinä. (Singly 2003, 15.)

*”Tulin nuorena suomalaisena ihmisenä kreikkalaiseen perheeseen, jossa on vanhoja ihmisiä. Petros asui äitinsä ja isoäitinsä kanssa. He olivat ihan mukavia ihmisiä, mutta kielen kannalta oli hirvittävän hankalaa, sillä en osannut sanaakaan kreikkaa. Kai me viihdyimme Petrosin kanssa siellä, mutta en ollut kovin paljon niiden vanhojen naisten kanssa. Jotain yritimme puhua keskenämme: osasin sanoa kiitos ja vielä jotain muuta. Kun muutin Kreikkaan, täällä oli kesä ja pääsi uimaan. Kaikki oli niin ihanaa. Petros oli ottanut selvää ulkomaalaisten mahdollisuuksista opiskella kreikkaa.”*

(Taru 42-vuotias opettaja, 22 vuotta Kreikassa)

Hirschon (1993a, 70) on tutkinut asumisen muotoja kreikkalaisessa Yeranian kaupunginosassa, jossa yhden perheen asumiseen tarkoitettut talot ovat jakautuneet useamman talouden kesken. Painavin syy tällaiseen tilan jakamiseen on tyttärien myötäjäisten ongelma. (Appi)vanhempien ja nuoren parin yhteisessä talossa asuintilat on erotettu toisistaan ja talouksien riippumattomuutta on vahvistettu erillisillä keittiötiloilla. (Hirschon 1993a, 70.) Haastatteluaineistoni perusteella voidaan todeta, että yhdessä asuvia sukupolvia saattaa asua samassa kodissa useampiakin (isovanhemmat/vanhemmat/lapset). Kun kotina on useimmiten asunto, tiloja on vaikea erottaa toisistaan. Riippumattomuutta ei välttämättä synny talouksien ja perheenjäsenten välille edes (omakoti)talossa.

*”Varsinkin täällä Kreikassa tulee sellainen tunne, että sitä muuttuu taas lapseksi. Ehkä sen takia, kun appivanhemmat asuvat samassa talossa. Olen kuitenkin asunut yksin ja olen myös asunut entisen poikaystävän kanssa. Appivanhemmat katselevat*



*ja kysyvät minne menen. Se on ollut minulle aika vaikeaa, enkä minä pidä sellaisesta.”*

(Matilda 34-vuotias kotiäiti, 3 vuotta Kreikassa)

Haastatteluote kuvaa dilemmaa, joka syntyy asumisesta toisen vanhempien kodissa. Singly ja Elsa Ramos (Singly 2003, 274) ovat tutkineet ranskalaisia kotona asuvia nuoria aikuisia, jotka unelmoivat siirtymisestä ”omasta pienestä maailmastaan” ”suurempaan” tai ”itsenäisempään maailmaan” (Singly 2003, 274). Tässä tutkimuksessa siirtyminen asumisen tilallisten pienenomaailmojen (eli oman kodin ja toisen kodin) välillä näyttää toimivan päinvastaiseen suuntaan. Itsenäinen aikuisen elämä muuttuu appivanhempien luona asuvan ja parisuhteeseen sitoutuneen aikuisen elämäksi. Vaikuttaa siltä, että yhdessä asumisessa appivanhempien kanssa tasapainottelevat yhtäältä ”luotaantyöntävät ja etäännyttävät” (Simmel 2005, 77) elementit ja toisaalta yhteiselo ja vuorovaikutteinen yhteys. On vaikeaa esittää vaatimuksia yhdessä asumisen suhteen – varsinkin, jos asuu vieraana toisen kodissa. Naismuukalaisen on löydettävä oma tilansa vieraassa kodinomaisessa ympäristössä ja samalla mukauduttava kodin sääntöihin.

Lévinasia (2001, 162) mukaillen koti ei ole niinkään inhimillisen toiminnan päämäärä vaan ehto ja alku. Koti on tila, josta kohdataan maailma (Lévinas 2001, 162). Vaikka kreikkalaisten appivanhempien koti on väliaikainen asunto, nuorelle muuttajalle siirtyminen vanhempien kodista appivanhempien kotiin voi olla jopa ahdistava kokemus:

*” Asuin silloin sellaisessa pienessä huoneessa. Sen olisi pitänyt olla elämäni onnellisinta aikaa, sillä me olimme menossa kihloihin ja naimisiin mieheni kanssa. Koin sen seurusteluajan kaikkein vaikeimmaksi ajaksi elämässäni. Koin monet asiat hirveän ahdistaviksi. Suurin syy siihen saattoi olla se, että olen uskovaisestä kodista. Meillä oli kotona aika ankara kasvatus, ja olin jokseenkin aivopesty. Kreikassa koin tämän ortodoksisen ilmapiiirin hirveän raskaaksi ja siinä vaiheessa se ahdisti minua.”*

(Kirsti 29-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Kun on vieraana toisen kodissa, tunne omasta vieraudesta saattaa vaikuttaa naismuukalaisen tilallisiin ja tunneperäisiin käsityksiin kodin tilasta. Kreikkalaisten appivanhempien vieraanvaraisuus ei välttämättä poista ulkopuolisuuden tunnetta suomalaisnaisen mielestä. Toisaalta taas asettuessaan asumaan toisen kotiin naismuukalainen lunastaa ”orgaanisen jäsenen” aseman

(Simmel 2005, 84) perheen yhteisössä, vaikka hän itse tuntisi kuuluvansa siihen ”epäorgaanisesti”.

Haastatteluaineistossani kreikkalaisen perheen *jaetun kodin* tila on eroteltu yhteisiin ja yksityisiin tiloihin. Yhteiset tilat, kuten olohuone, kylpyhuone, vessa ja keittiö, kuuluvat kaikille ja kaikilla on oikeus käyttää niitä ja oleskella niissä. Yksityiset tilat, kuten makuuhuone ja oma huone, ovat erityisiä alueita: sisään-pääsyä niihin pyritään rajoittamaan, koska ne halutaan rajata omiksi alueiksi.

Väliaikaisessa kodissa yksityisen ja yhteisen vastakkaisuutta rakennetaan oven avulla, joka merkitsee eri tilojen leikkauspisteen. Ovi voi johtaa omaan huoneeseen tai se voi tarkoittaa sisäänkäyntiä omaan tilaan.

*”Tavallaan yhdessä asuminen tuntui Kreikassa mukavalta, tavallaan ei. Pääsin helpolla, sillä minun ei tarvinnut laittaa ruokaa. Kun anopin taloon mennään sisään, siinä on ensin iso piha. Meillä oli oma sisäänkäynti ja kaksi pientä huonetta. Yhteisiä tiloja olivat pikku keittiö, vessa ja olohuone. Ajattelin, että kyllä se siitä.”*

(Maija 43-vuotias myyjä, 16 vuotta Kreikassa)

Haastattelusta käy ilmi, että Maijan kreikkalainen anoppi haluaa valmistaa perheen ateriat, kun taas miniä auttaa tiskaamisessa. Keittiötä<sup>29</sup> voidaankin pitää monimerkityksisenä tilana kreikkalaisessa kodissa, sillä se ei ole kenen tahansa ja mikä tahansa tila. Hirschonin (1993a, 75) mukaan keittiö on ”kotirouvan valtakunta”, ja vain naiset valmistavat ruoan. Muriel Dimen (1986, 63) puolestaan katsoo keittiön olevan eräänlainen keskus, josta naiset vaikuttavat perheen ja kodin elämään. Tulkitsen kreikkalaisen anopin halun valmistaa ruoka merkitsevän hänen oman ”ruoanlaittoon liittyvän kykynsä” (Hirschon 1993a, 75) näyttämistä ja ”naisen arvon” vahvistamista. Ruoanlaitto voi merkitä myös tarvetta omia keittiön tila itselleen ja hallita kotitaloutta. Nainen, joka määrää keittiössä, hallitsee sen kautta koko kodin tilaa.

Minkälaisia merkityksiä oma huone voi saada yksityisyyden tilana? Ovesta muodostuu raja (Canetti 1998, 16): ovi sulkee huoneeseen menevän yksilön joukon ulkopuolelle.

*”Vanhemmillani oli pieni omakotitalo, jossa asui monta henkeä. Minua ei siis haitannut paljoakaan se, että samassa kodissa asuu monia ihmisiä. Meillä oli Petrosin kanssa oma huone, ja vedin aina oven kiinni perässäni. En ollut hirveästi Petrosin äidin ja isoäidin kanssa. Kun palasin kotiin yliopistolta, menin omaan huoneeseeni ja rupesin tekemään läksyjä. Kun ruoka oli valmista,*

*tulin pöytään ja sen jälkeen tiskasin tiskit. Sitten lähdin töihin. Parin vuoden päästä tuli sellainen olo, etten viihtynyt enää yhtään äidin ja isoäidin kanssa.”*

(Taru 42-vuotias opettaja, 22 vuotta Kreikassa)

Tarun ja Petrosin huone toimii makuuhuoneena, työskentelytilana, mutta oletettavasti myös oleskelutilana. Haastateltava pyrkii elämään kutakuinkin itsenäistä elämää jaetun kodin tilassa. Singlyn ja Ramosin (Singly 2003, 251) mukaan ”tilallinen itsenäisyys” on kotona asuvan nuoren aikuisen itsemääräämisoikeuden ehto. Huoneesta tulee ”itsenäinen alue” nuoren saavuttaessa kaksi oikeutta: ensiksikin luvan sulkeutua huoneeseensa ja toiseksi luvan järjestää tavaransa haluamallaan tavalla (Singly 2003, 251). Kreikkalaisen perheen luona asuvien naisten ei tarvitse pyytää lupaa sulkeutua huoneeseensa. Sen sijaan he joutuvat kotona asuvien aikuisten nuorten lailla sulkemaan huoneeseen avautuvan oven tehdäkseen huoneestaan itsenäisen ja samalla intiimin tilan.<sup>30</sup>

Lidia Sciama (1993, 97) erottaa ”henkilökohtaisen yksityisyyden” ”perheen yksityisyydestä”. Perheen yksityisyys voi olla henkilökohtaista yksityisyyttä tärkeämpää (Sciama 1993, 97). Kreikkalaisessa kodissa, joka on myös suomalaisen naisen koti, eri yksityisyyden käsitykset kohtaavat yksilöllisellä, yhteisöllisellä ja tilallisella tasolla. Noora etsii yksityisyyttä oman huoneensa itsenäisen alueen ulkopuolelta:

*”Vanhemmat eivät oikein jättäneet meitä rauhaan. Iltaisin olisi ollut kiva katsoa televisiota, mutta ne kaksi olivat aina siinä vieressä.”*

(Noora 31-vuotias myyntipäällikkö, 10 vuotta Kreikassa)

Tilan jakavien pitäisi sopia tilan käyttövuoroista, jotta omaan rauhaan olisi mahdollisuus. Jaettua tilaa on vaikea pitää ”henkilökohtaisuuden ja intiimisuuden alueena” (Granfelt 1998, 107), mutta yhtä lailla sitä on vaikea pitää pariskunnan yhteisenä kotina. Jakautuuko perheen kodin tila koskaan siten, että pari voisi kutsua omakseen myös muita kodin sisäisiä tiloja kuin omaa huonettaan?

*”Odotin jatkuvasti, että pääsemme muuttamaan pois. Appivanhemmillä oli pieni koti kerrostalossa ja siinä oli huone omaa reviiä. Se yhdessä asuminen oli hieman hermostuttavaa, kun on tottunut itse järjestämään elämänsä.”*

(Tiina 30-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Edellä ”kokemuksellisesti kotina” (Granfelt 1998, 104) on Tiinan huone, jota hän kutsuu reviiriksen. *Oma reviiiri* on ainoa itsenäisen elämän ja intimitiitin muoto. Vain kodin pysyvillä asukkailla on oikeus määritellä ja jakaa kodin tilat toisin kaikkien kesken.

Singlyn (2003, 15–16) mukaan yhdessä asuvat yksilöt toimivat keskenään ’yhdessä’, mutta myös ’yksin’. Asuessaan appivanhempien kodissa suomalaisnaiset ovat yksilöitä ’yhdessä’, jotka etsivät erilaisia tapoja ja keinoja asua kreikkalaisen perheen kanssa. Samalla he ovat yksilöitä ’yksin’, jotka vaativat oikeutta yksityisyyteen, yksityiselämään ja yksilölliseen elämäntapaan. Lisään yksin/yhdessä -kaksinaisuuteen vielä ’parina’ olemisen. Suomalaisen naisen ja kreikkalaisen miehen on onnistuttava elämään myös parina yksin ja yhdessä kreikkalaisen perheen kodissa. Yksin (ja kahden kesken) pari elää omassa huoneessaan, kun taas yhdessä osapuolet elävät perheenjäsenenä muiden parissa.

Kreikkalais-suomalaiset parit asuvat yhdessä miehen perheen kodissa tietyn ajan – aina viikoista vuosiin. Asumisen väliaikaisuus voi pitkittyä, jos sopivaa asuntoa ei löydy. Väliaikaisuudesta voi tulla myös pysyvää. Omasta huoneesta luopuminen ei ole aina yksinkertaisesti toteutettavissa oleva päätös. Luopumisesta tulee tavoite, jos appivanhempien asunto on liian pieni ja pari haluaa muuttaa erilleen vanhemmista. Sitä voidaan pitää myös luonnollisena seurauksena, kun pari avioituu ja perheellistyy. Silti poismuuton seurauksia saatetaan punnita jo etukäteen.

Anni Vilkkonen (2000, 220) on käsitellyt kodista luopumisen teemaa, johon liittyvät kotiin suhteutettujen toisenlaisten asumisvaihtoehtojen pohdinta ja ”kiinnipitämisen ja irtioton prosessi”. Suomalaisnaiset käyvät läpi luopumisprosessin muuttaessaan pois Suomesta. Kun kyse on kreikkalaisen perheen kodissa sijaitsevasta huoneesta, kyse ei ole heidän kannaltaan kodista luopumisesta. Huoneesta luopuminen merkitsee väliaikaiseksi tarkoitettua asumisratkaisun päättymistä.

Sen sijaan kreikkalaisen miehen näkökulmasta huoneesta luopuminen merkitsee kodista luopumista. Ehdottaessaan tai vaatiessaan erilleen muuttoa suomalaisnaisen on otettava huomioon, mitä seurauksia luopumisesta voi olla tulevalle puolisolalle. Tieto asumisratkaisun väliaikaisuudesta luo erilaisia jännitteitä kodin asukkaiden välille. Suomalaisille naisille tieto antaa toivoa, mutta kreikkalaiset appivanhemmat eivät välttämättä ymmärrä poismuuton ratkaisua. Luopumisprosessin keskiöstä löytyy kreikkalainen mies, joka päättää asiasta suomalaisen naisen kanssa ja esittelee yhteisen päätöksen vanhemmilleen.

Kreikkalainen mies asuu kotonaan ”jonkun poikana” (vrt. Singly 2003, 82). Hän ei voi irrottautua tästä identiteetistä, vaikka hän muuttaisi kotoa pois. Sen sijaan suomalainen nainen on ”jonkun ystävätär” (Singly 2003,

82). Kreikkalaisen perheen kannalta ystävättärellä ei ole samaa merkitystä kuin pojalla.

*”Ei siellä niin ihanaa ollut, etten olisi halunnut muuttaa omaan asuntoon. Kysyinkin Nikolta, että emmekö me voi löytää mistään omaa asuntoa. Aloimme sitten etsiä ja lopulta löysimme asunnon. Kun me muutimme sinne, appivanhemmat katkaisivat meihin kaikki välit. Pariin kuukauteen heistä ei kuulunut mitään. He suuttuivat hirveästi siitä, että me muutimme pois.”*

(Noora 31-vuotias myyntipäällikkö, 10 vuotta Kreikassa)

Noora ei viihdy vieraan kodin tilassa. Zinovieff (1991, 218) väittää kreikkalaisen miehen ”sulkevan” ulkomaalaisen naisen ”kotiin, johon hän ei symbolisesti kuulu”. Tulkitseen tällaista symbolista kuulumattomuutta Nooran selostuksesta. Viihtymättömyys vaikuttaa kertovan erilaisten asumiseen liittyvien tapojen ja käytäntöjen yhteentörmäyksestä – ainakin Nooran näkökulmasta.

Ernestine Friedl (1976, 380–381) on tutkinut Ateenaan muuttaneiden kreikkalaisten asumishistorioita. Tutkimustulokset valottavat maaltamuuton prosessia 1950-luvun Kreikassa: jos toisen puolison vanhemmat asuivat Ateenassa, aviopari muutti heidän luokseen. Tällä tavalla ei syntynyt pakkoa löytää nuorille heti oma asunto. (Friedl 1976, 380–381.) Tiettyä asumiseen liittyvää samankaltaisuutta löytyy haastatteluaineistostani. Tarjoamalla majoituksen kreikkalaiset appivanhemmat vapautuvat velvollisuudestaan löytää asunto pojalleen ja tämän tulevalle vaimolle. Velvollisuutta ei ole, jos nuori pari ei ole vielä avioitunut. Asunnon hankkiminen siirtyy loppujen lopuksi miehen vastuulle.

*”Ensimmäisellä Kreikan käynnillä asuin anoppilassa pari kuukautta. Tiesin siis, mitä oli odotettavissa. Tiesin myös sen, että me asetumme sinne ensin. Se asumisaika hieman pitkittyi, ja me vietimme anoppilassa kolme vuotta. Sitten vasta meillä oli varaa ostaa oma asunto.”*

(Tiina 30-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Tuleeko huoneessa asuminen selittää asunnottomuudeksi? Granfeltin (1998, 47–48) mukaan asunnottomalta puuttuu ”oma tila”. Asunnottomuus suhteutuu asunnon fyysisyyteen ja siihen liittyviin esimerkiksi rakentamisen ja omistamisen kysymyksiin. Granfelt toteaa asunnottomuuden olevan ”konkreettisen todellisuuden” ohella ”sosiaalinen konstruktio”. (Granfelt 1998, 47–48.) Omassa huoneessa ja kreikkalaisen perheen kodissa asuva

suomalainen nainen ei ole käsittääkseni asunnoton. Toisin sanoen ”sukulais-  
ten nurkissa” (Granfelt 1998, 46–47) tai ”toisten nurkissa” (Vilkko 1998,  
55) asuminen ei ole asunnottomuutta tai ainakaan sellaista asumista, johon  
liittyisi selvästi häpeää tai köyhyyttä. Kreikkalainen perhe huolehtii nuoresta  
parista. Asumisratkaisu on monessa tapauksessa taloudellisen helpotuksen  
synonyymi: pääsääntöisesti vuokraa ei tarvitse maksaa, muttei myöskään  
ruokailusta tai vaatehuollosta.

Yhdessä asuminen voi merkitä myös perimistä. Omasta huoneesta on  
vaikea luopua, jos se sijaitsee periaatteessa omassa talossa:

*”Jos minä saisin päättää, me emme asuisi samassa talossa.  
Taloudellisesti meille voisi olla vaikeaa muuttaa pois. Sitten  
pitäisi olla toinen talo, sillä emme me voi vuokrallekaan mennä  
asumaan. Hieman pakosta nyt sitten asutaan tässä. Mies ei kyllä  
ymmärtäisi muualla asumista.”*

(Matilda 34-vuotias kotiäiti, 3 vuotta Kreikassa)

Matildan tapauksessa miehen vanhempien kotitalolla on tärkeä merkitys.  
Se on ensinnäkin syy, joka on saanut puolison palaamaan kotiseudulleen.  
Toiseksi jonain päivänä talo tulee siirtymään vanhemmilta pojalle ja tämän  
vaimolle. Tästä johtuen Matildan on yritettävä kotiutua appivanhempiansa  
taloon ja tehtävä siitä vähitellen ”oma paikka” (Granfelt 1998, 108).

Haastateltavien asumiseen liittyy oman huoneen ohella toinenkin mielen-  
kiintoinen piirre. Osalla pareista on mahdollisuus muuttaa miehen vanhempi-  
en omistuksessa olevaan asuntoon tai saada vanhemmilta taloudellista apua  
oman asunnon hankkimiseen. Omistusasunnot toimivat Kreikassa joidenkin  
perheyhteisöjen pääomana ja tulolähteenä. Tarpeen vaatiessa (esimerkiki-  
si perheenjäsenen avioituessa, perheellistyessä, erotessa) tällainen asunto  
vaaditaan senhetkisiltä asukkailta (vuokralaisilta) takaisin ja luovutetaan  
perheenjäsenelle asuttavaksi. Kun taas on kyse perinnöstä, perheyhteisössä  
on sovittava, kuka saa lopullisen asumisoikeuden omistusasuntoon.

Nähdäkseni omistuskysymys juontuu kreikkalaisesta myötäjaisperinteestä.  
Hirschonin (1993a, 73) mukaan kaupunkiympäristössä myötäjaiset muodostu-  
vat talosta tai erillisestä asumismahdollisuudesta. Varakkaissa perheissä tyttä-  
rille voidaan antaa huvila kaupungin ulkopuolelta tai kattohuoneisto hyvästä  
korttelista. Sen sijaan keskitulouisissa perheissä tyttarelle annetaan myötäjäisinä  
kaupungissa sijaitseva tietyn kokoinen huoneisto (kolme tai neljä huonetta). Ne  
vanhemmat, joilla on tontti ja pääomaa, voivat rakentaa kerrostalon perheyhteisöä  
varten. Tällä tavalla jokainen perhe (vanhemmat ja tyttäret perheineen)  
saa käyttöönsä oman kerroksen asunnolla. (Hirschon 1993a, 73.)

*”Minä puhuin Petrosille tällaista, että kun heillä oli kaksi vuokrattua omistusasuntoa, niin toinen asunto tyhjennetään! Me menemme asumaan siihen. En oikein tiedä miksi, mutta en vain ollut ajatellut asiaa aiemmin. Emme osanneet pitää oikeuksistamme kiinni, mutta emmehän me olleet naimisisakaan.”*

(Taru 42-vuotias opettaja, 22 vuotta Kreikassa)

Muuttoa toiseen samassa kerrostalossa sijaitsevaan asuntoon voidaan pitää kompromissina, koska kreikkalais-suomalainen pari jatkaa asumista perheyhteisön lähipiirissä. Tällainen asumisratkaisu saattaa merkitä kreikkalaisen miehen sitomista yhteisönsä sosiaalisesti, kulttuurisesti, mutta usein myös taloudellisesti. On myös mahdollista, että antamalla parille oikeuden asua omistusasunnossa, perhe pyrkii sitomaan poikansa kotimaahan. Asuntoon muutto riippuu vanhempien suostumuksen ohella heidän halukkuudestaan luovuttaa asunto parin asuttavaksi. Luovuttaminen merkitsee senhetkisen vuokrasuhteen lopettamista tai perinnönjakoa ennakkoon.

*”Mieheni vanhemmat päättivät antaa ennakkoperintönä talonsa, joka sitten jaettiin sisarusten kesken. Me rakensimme yhden kerroksen lisää ja meillä oli siis kaksi omaa kerrosta. Loppujen lopuksi miehen vanhemmat halusivat muuttaa rakentamaamme uuteen kerrokseen.”*

(Marika 34-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Asunnon luovuttamisella on taloudellisesti tärkeä merkitys. Nuoren parin tai perheen ei tarvitse tehdä (melkein) minkäänlaisia investointeja tai suunnitelmia omistaakseen asunnon.

*”Me asuimme siinä vuokra-asunnossa neljä vuotta, ennen kuin löydettiin omistusasunto. Tämä asunto on ollut meidän pelastuksemme, sillä meillä ei ollut varaa maksaa kuukausittain vuokraa. Molempien vanhemmat auttoivat asunnon hankkimisessa. He ostivat sen puoliksi meille.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Asumiseen liittyvästä taloudellisesta tuesta nautti kuitenkin vain pieni osa haastateltavista. Tuen antaminen edellytti, että kreikkalaiset vanhemmat omistivat asunnon paikkakunnalta, heillä oli varaa auttaa omistusasunnon

hankkimisessa tai heillä oli mahdollisuus rakennuttaa omaan taloonsa lisäkerros tai huoneita. Ilman tällaista tukea jäivät ne haastateltavat, joiden appivanhemmilla oli kotitalo toisella paikkakunnalla tai ei ollut varaa auttaa paria taloudellisesti.

Monelle haastateltavalle ensimmäinen yhteinen koti tulevan puolison kanssa on vuokra-asunto. Kodin tekeminen (tai symbolisesti rakentaminen) merkitsee siirtymävaihetta naisten elämänsä. Kreikassa sijaitseva koti toimii uuden elämän keskipisteenä, ellei kiintopisteenä,<sup>31</sup> johon naiset sijoittavat aikaansa. Lähiympäristö on usein vielä vieras, naisten kielitaito ehkä välttävä ja heidän sosiaalinen verkostonsa olematon. Aikaa kulutetaan kotona ruokaa laittamalla, siivoamalla ja asunnon viihtyvyyttä ja kodikkuutta lisäämällä.

Ensimmäistä yhteistä kotia voidaan ajatella pesänä. Bachelard (2003, 222–223) keskustelee (linnun tai eläimen) pesän täydelliseksi rakennelmaksi mieltämisen perusteista. Täydelliseksi kuviteltu rakennelma saa vastakohdakseen jatkuvasti paranneltavan kyhäelmän (Bachelard 2003, 222–223). Tutkimuksessani pesän rakentaminen merkitsee alkuperäisten fyysisten puitteiden (seinien, kalusteiden) muokkaamista esineillä, kankailla ja omilla henkilökohtaisilla tavaroilla. Pesä rakentuu kodiksi kreikkalaisten ja suomalaisten elementtien sekoittuessa toisiinsa:

*”Olin tuonut matkalaukussa uusia verhoja ja päiväpeittoja. Aloin heti sisustaa niillä, jotta asunnossa näyttäisi vähän kodikkaamalta. Siitä se alkoi se elämä.”*

(Saara 36-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Saara etsii uudesta asunnostaan ”kodin tuntua” (Granfelt 1998, 103). Pesän kotoisuus on subjektiivinen luomus, koska sitä haetaan omista miellejohdoista, symbolisista tulkinnoista ja sosiokulttuurisista valinnoista.

Kotia voidaan pitää myös pesän kaltaisena ”turvapaikkana” (Bachelard 2003, 221). Haastatteluissa pesä vaikuttaa merkitsevän sellaista turvapaikkaa, josta suuntaudutaan ulospäin. Pesään ei kätkeydytä eikä käperrytä vaan sopeutumista kreikkalaiseen ympäristöön harjoitellaan kodista lähtien:

*”Se ensimmäinen vuosi oli hieman hitaanolainen. Keskityin hoitamaan kotia, ja se olikin kuin kukkanen. Laitoin joka päivä mitä ihmeellisimpiä uusia ruokalajeja. Siivosin ja kävin kävelyillä tutustumassa lähiympäristöön. En tuntenut vielä ketään. Se ensimmäinen vuosi meni täysin umpiossa.”*

(Pirta 36-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)



Rajanti (1999, 44) on esittänyt kotiutumiselle La Ceclaa mukaillen neljä ulottuvuutta, jotka ovat *samastuminen paikan kanssa, elämän jatkuminen, ymmärrys ja tietoisuus* sekä *etäännyksen ja paluun prosessi*. Kreikkaan asettuneet suomalaisnaiset pyrkivät ensinnäkin samastumaan paikan kanssa tekemällä siitä ulkoisin keinoin näköisensä, kaltaisensa, tutun. Sisustamisella, koristelemisella tai muokkaamisella on myös sosiaalinen ja kulttuurinen merkitys: tulkitsen niistä elämän jatkumista. Oma suomalainen tausta ei jää näkymättömäksi, vaikka koti sijaitseekin Kreikassa. Ymmärrys ja tietoisuus syntyvät haastateltavien suuntautuessa kodin rajojen ulkopuolelle. Kotiutumisen prosessi laajenee koskemaan myös kodin ulkopuolisia tapahtumia, kun kodista etäännyttään ja siihen palataan.

Asumaan asettumiseen liittyy paikan perustaminen, joka on tulkittavissa ”shokiksi, katkokseksi” (Rajanti 1999, 39). Kreikansuomalaisten naisten tapauksessa kotia perustettaessa syntyy melkein liiankin selvä katkos, joka liittyy maastamuuttoon ja asettumiseen. Katkos merkitsee myös sosiaalisten suhteiden katoamista tai katkeamista ja työelämästä poistumista. Kreikkalaisen kanssa avioituvan suomalaisnaisen ei tarvitse kuitenkaan perustaa kotiaan tuntemattomaan tilaan. Yhteinen koti miehen kanssa auttaa suomalaisnaista kotiutumaan Kreikkaan. Kotiutuminen tapahtuu toisin ehdoin kuin sellaisen maahanmuuttajan tapauksessa, joka saapuu uuteen maahan ilman minkäänlaisia alustavia kontakteja paikallisiin.

Joskus koti ei ole suojaa tarjoava pesä. Se muuttuu *yksinäisyyden tyys-sijaksi*, joka rakentuu poissaolon tunteista:

*”On sellaisiakin tapauksia, että naimisiin mennessä vuokrataan asunto. Sitten ollaankin ypyöksin ja kädet ristissä, kun mies on töissä. Se on kauheaa, jos ei tiedä mitä tehdä ja jos ei tunne ketään.”*

(Maija 43-vuotias myyjä, 16 vuotta Kreikassa)

Yhdessä asumisella kreikkalaisen perheen kanssa voi olla sosiaalisia, mutta myös sosialisoivia vaikutuksia. Sen sijaan kotiutumisen prosessi estyy, jos samastuminen paikan kanssa ei onnistu. Suomalaisen naisen käsitykset kodista eivät välttämättä vastaa paikallisia käsityksiä. Ajattelen tässä erityisesti naisen paikkaa kotona.

Hirschon (1993b, 57–58) pyrkii selittämään naisten ja miesten välistä riippuvuussuhdetta kodin piirissä antamalla sukupuolirooleille erottuvia ja täydentäviä merkityksiä. Hän tukeutuu kreikkalaisiin sanontoihin selvittäessään roolien velvoitteita. Hän käyttää ensinnäkin linnunpesän metaforaa: miehen tehtävänä on tuoda tarvikkeet, ja nainen rakentaa niistä pesän. Toisaalta nainen

on kreikkalaisen kodin olennainen osa: ilman häntä kodin lämpöä ei synny. Myös mies on osa kotia: hän on sen tukipylväs ja perusta. Koti tarvitsee ylläpitoonsa sekä miehen että naisen panoksen. (Hirschon 1993b, 57–58.)

*”Pidin kotona olemisesta. Seisoin varmaan 40 tuntia keittiössä, sillä pidän ruoanlaitosta ja leipomisesta. Se oli ihan kivaa, mutta olihan se sellaista miehen kotiin odottamista. Ei ollut mitään omaa tekemistä, eivätkä kotityöt riittäneet kahden hengen taloudessa, kun lapsiakaan ei vielä ollut.”*

(Kirsti 29-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Moni haastateltava yrittää löytää koulutustaan vastaavaa tai muuten mielekästä työtä asetuttuaan Kreikkaan. Työtä ei välttämättä löydy vielä kiellettyä opettelevalla tai tietyn koulutuksen saaneelle ulkomaalaiselle naiselle (esimerkiksi yhteiskuntatieteilijälle). Kotitöistä haetaan kompensatiota työttömyyteen ja toimettomuuteen, mutta kodin ulkopuolisen tekemisen puute ja naisen yksinäisyys saattavat kiteytyä lopulta puolison odottamiseksi kotiin.

Sukupuoliroolien täydentävyydestä huolimatta Hirschon (1993b, 59) tulkitsee kreikkalaisen naisen yhteiskunnallisen aseman riippuvaiseksi puolisosta. Myös naisen ”yhteiskuntaan pääsy” riippuu miehestä (isästä, puolisosta) (Hirschon 1993b, 59). Viittaamalla näihin tulkintoihin en niinkään pyri korostamaan riippuvuutta suomalaisen naisen ja kreikkalaisen miehen välillä. Kotona oleminen ja kotiin jääminen ovat sidoksissa myös naisen omaan sopeutumisprosessiin. Asettumisen alkuvaiheessa mies on usein naisen tärkein kontakti kodin ulkopuoliseen maailmaan.

Kun kreikkalais-suomalainen pariskunta muuttaa omaan asuntoon, kreikkalainen perheyhteisö jatkaa tiivistä yhteydenpitoa. Kaikille ei ole aina selvää, missä oman kodin raja kulkee. Etsin vastauksia ’kodin äärien’ rajaamisen kysymykseen pesän metaforasta. Kutsun äärien rajaamisen yritystä *pesäeron hakemiseksi*. Tarkoitan pesäerolla prosessia, jonka aikana suomalaiset naiset yrittävät erottaa oman ensimmäisen kotinsa kreikkalaisten appivanhempien kodin piiristä.

*”Kun me pääsimme muuttamaan omaan asuntoon, tuntui siltä, että anoppiin muodostui samantyyppinen suhde kuin äitiin, jonka lapset asuvat muualla. Onneksi siitä asumisesta ei tullut liian perhekeskeistä, sillä tein jotenkin selväksi heti alussa anopille suhtautumiseni siihen.”*

(Kanerva 37-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Edellä appivanhempien kodin ääret ulottuvat sukulaisuussuhteiden muodossa yli tilallisten rajojen. Jotta ensimmäisestä yhteisestä kodista ei tulisi symbolisesti uutta omaa huonetta, Kanerva tekee pesäeroa miehen perheen kotiin ja sitä kautta sukuun.

Katson kreikkalaisten appivanhempien halun pitää yhteyttä kodin rajojen yli ilmentävän ”kotoisuuden logiikkaa” (Maffesoli 1993a, 84). Koti ei ole pelkistetysti asumiseen tarkoitettu tila, vaan ”laaja kokonaisuus”, jonka sisäiset suhteet perustuvat läheisyyteen ja vastaavuuteen. Koti toimii myös ”napana”, jonka ympärille sosiaalinen elämä muodostuu, tai ”tuttuna tilana” yhteisössä ja sitä kautta maailman ”painopisteenä”. (Maffesoli 1993a, 87–88.)

Pesäeron kohdalla kyse on kodin piirin ymmärtämisestä *sosiaalisesti tilallisuudeksi*. Suomalaisnaisten on löydettävä tapoja asennoitua ja suhtautua erilaisiin yhteydenpidon muotoihin, mutta myös perheyhteisön jäsenten keskinäiseen solidaarisuuteen.

*”En pitänyt siitä, että Petros oli ja on tässä äidissään niin kiinni ja äiti pojassaan. Joka ainoa ilta hän meni sanomaan äidilleen hyvää yötä ja jäi sinne tunniksi! Kun muutimme toiseen asuntoon, anoppi kävi ostamassa vessapaperia ja astianpesuainetta. Sanoin hänelle, että pystyn itse ostamaan vessapaperia. En pitänyt siitä, että hän huolehti liikaa asioistamme. Loppujen lopuksi anoppi eli omassa asunnossaan ja hän kävi kahvilla yläkerran rouvan luona muiden naisten kanssa. Minä elin siellä alakerroksessa. Me asuimme erillään toisistamme.”*

(Taru 42-vuotias opettaja, 22 vuotta Kreikassa)

Kreikkalaisen anopin koti muuttuu takaisin pesäksi, joka on aiemmin tarjonut väliaikaisen suojapaikan aikuiselle pariskunnalle. Pesäeron hakemisessa käydään samantapaista neuvottelua itsenäisyydestä ja itsemääräämisoikeudesta kuin oman huoneenkin suhteen (Singly 2003, 265).

Sosiaalinen tilallisuus merkitsee äärien ja rajojen poistumista kotien ympäriltä. Kodin tarvikkeiden (ks. linnunpesän kreikkalainen tulkinta) vastaanottamisesta voi mahdollisesti kieltäytyä, mutta kuinka kieltäytyä ruokapöydän antimista?

*”Kostin äiti oli aina siellä oven takana tuomassa leipää tai omia ruokiaan. Minä sitten kerroin hänelle, että olen ostanut leipää ja että me emme tarvitse lisää. Alussa hän vähän loukkaantui,*

*muttei siitä mitään riitaa tullut. Tajusin kuitenkin hänen loukkaantuneen asiasta.”*

(Saara 36-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Singly ja Ramos (Singly 2003, 281) kutsuvat ruokailua ”kollektiiviseksi hetkeksi” perheessä. Kollektiivisuuden tunne murtuu pesäeroa tehtäessä. Kun perhe ei enää ruokaile yhdessä, perheyksiköt eriytyvät toisistaan. Erillisistä keittiötiloista huolimatta kodin piirien rajat hämärtyvät ruoan kautta. Tulkitseen kreikkalaisen anopin tarpeen tuoda ruokaa nuorelle parille tavaksi pitää huolta heistä, mutta myös osaltaan keinoksi todistaa suomalaiselle miniälle, kuka on (edelleen) kodin todellinen valtiatar.

Pesäeron tekeminen (tai kuten seuraavassa haastatteluotteessa sen ylläpitäminen) voi aiheuttaa konfliktin perheyhteisössä. Suzie Guthia (1986, 208) mukailen konfliktien aloittaminen merkitsee ryhmän kannalta odotusten pettämistä, vastakkaisuuden ilmaisemista, sosiaalisten roolien ja sosiaalisen järjestyksen vastustamista.

*”Yhdessä asuminen on kamalaa! Varmasti se suomalainen sanonta, jonka mukaan mitä kauempana sitä rakkaampi, pitää paikkansa! Monta kertaa joutuu täysin älyttömiin riitoihin siksi, koska kaikki on yhteistä tässä talossa. Yksi hoitaa taloa ja toinen ei tee mitään. Ei ole myöskään yksityisyyttä. Jos vieressä asuisi vieras ihminen, hän ei kauhean tarkkaan seuraisi kenenkään elämää, koska hän ei tietäisi kenestäkään mitään eikä hän olisi edes kiinnostunut. Miehet, jotka ovat veljeksiä, tulevat toimeen keskenään. Mutta me vaimot emme ole tuon taivaallista sukua keskenämme! Pitkin päivää olemme yhdessä. Olemme kaikki erilaisia ja meillä on erilainen tapa hoitaa kotia ja kodin ympäristöä. Sitten tulee sitä riitaa.”*

(Lilli 44-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Lilli kotitalossa asuvat naiset ovat vain avioliiton kautta sukua keskenään ja he jäävät yhteisen historian puuttuessa ja erilaisuudessaan oudoiksi toisilleen. Outoudesta huolimatta pesäeroa on vaikea tehdä, koska kaikki kuuluvat puolisoiden perheyhteisöön. Naiset, jotka viettävät enemmän aikaa kodin piirissä, saattavat miehiä helpommin ajautua konfliktiin keskenään, jos he eivät löydä keinoja rakentaa sosiaalisia ja seurallisia käytäntöjä välilleen.

Entä mitä suomalaiset naiset ajattelevat omasta kreikkalais-suomalaisesta kodistaan? Minkälainen tila se on heille? Lefebvre (2000, 345) katsoo tilan käsitteellä olevan kaksi puolta: on *representaation tila* ja *tilan representaatio*.

Käsitän *representaation tilan* viittaavan haastatteluaineistossa subjektiivisiin ja objektiivisiin käsityksiin, sosiokulttuurisiin malleihin, käytäntöihin ja symboleihin, jotka rakentavat representaatioita kodista. *Tilan representaatio* taas muodostuu konkreettisista tavoista ja keinoista asua ja toimia tilassa. Nämä tilan kaksi puolta vuorottelevat haastattelupuheessa.

Koti näyttäytyy *avoimena tilana* silloin, kun se ”menettää yksilöllisyytensä” (Canetti 1998, 16). Kodin oven voi avata ulkopuolelta avaimilla: avautumisen kautta yksilöllisyys palautuu läheisyydeksi. Kodista tulee *rajattu tila*, kun sisäänpääsyä pyritään rajoittamaan tai kun kotoisen tilan sosiaaliset roolit ja siteet kyseenalaistuvat. Heidegger (1975, 154) määrittelee tilan raivatuksi ja vapaaksi. Tilalla on raja, mikä ei merkitse niinkään johonkin päättymistä vaan jonkin esille tuomista (Heidegger 1975, 154). Rajaamalla ei suljeta kotia vaan vahvistetaan sen sisäistä olemusta. Koti muuttuu *suljetuksi tilaksi*, kun sen ulkopuolelle halutaan sulkea paikallinen ympäristö. Ovi ei enää avaudu ulkopuolelta: se suljetaan sisäpuolelta.

Avain on sekä symboli että esine. Symbolisesti se merkitsee, määrittelee ja tulkitsee. Käytännöllisesti se sopii lukkoon, jota se avaa ja sulkee. Avain avaa ulottuvuuksia, paljastaa salaisuuksia ja heijastaa sosiaalista elämää.<sup>32</sup> Avain muistuttaa, että oven avautuminen ja sulkeutuminen eivät riipu yksinomaan ovenrivan, saranoiden tai lukon olemassaolosta. Sen hallussapito merkitsee oikeutta sisäänpääsyyn: avaimen haltijan ei tarvitse pyytää lupaa päästä sisälle. Hänen ei tarvitse odottaa kynnyksen (Eräsaari 1993, 18) erotetussa tilassa liittymistä kodin (muiden) asukkaiden seuraan vaan hän voi astua omistajan lailla sisään. Avaimen haltija voi huoletta poistua kodin tilasta ja sulkea oven: hän merkitsee menonsa ja tulonsa avaimella, ei selitä niitä merkityksin.

Kreikassa oman kodin avaimet saatetaan antaa sukulaisille. Jos aiemmin oven avulla luotiin omaa tilaa appivanhempien kotona, nyt ovi heijastaa avautumista kodin ulkopuoliseen maailmaan.

*”Asua omassa asunnossa oli täysin yhteinen toiveemme mieheni kanssa. Anopin kanssa asumisesta ei olisi tullut yhtään mitään. Vaikka anoppi asui toisessa kerroksessa, se oli hermostuttavaa. Alussa anoppi tuli omilla avaimilla, avasi oven ja toi ruokaa. Se oli niin tyypillistä! Hän tuli sisään milloin halusi. Minun piti sitten tehdä selväksi se, että tämä on nyt kuitenkin minun kotini ja että hänellä on oma koti siellä toisessa kerroksessa. Sanoin, etten minäkään tule omilla avaimillani hänen kotiinsa silloin kun minua huvittaa. Hän sitten ymmärsi asian. Onneksi tein sen eron kotien välillä hyvin nopeasti.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Oven avaaminen ulkopuolelta sekoittaa kodille ominaisen ajan (aikataulun, vuorokausirytmien jne.) ja sisäisen tilan (se muuttuu suljetusta tilasta avoimeksi ja läheiseksi). Avaimen liittyvien käyttöoikeuden ja velvollisuuden voidaan katsoa ilmentävän kreikkalaisia perhesiteitä, mutta myös anopin perinteistä roolia äitinä.

*”Anoppi kertoo aina vuolaasti, kuinka hän käy tyttärensä luona vierailemassa. Hänellä on avaimet tyttärensä kotiin ja hän käy siellä siivoamassa, tiskaamassa ja pesemässä pyykkiä. Hän ei koskaan kysy keneltäkään siihen lupaa. Hän yritti tätä samaa meillä, mutta kielsin sen. Sanoin hänelle, että ruoanlaitto, siivoaminen ja pyykkien peseminen kuuluvat minun velvollisuuksiini. Haluan hoitaa ne, vaikka olisi kiire. Sen jälkeen hän jätti minut rauhaan. Hän ymmärsi sen eikä tehnyt enää sitä virhettä, että olisi tarjoutunut tulemaan meille. Olen siitä hänelle tosi kiitollinen. Hänellä ei ole meille avaimia. Hän aina soittaa, ennen kuin hän tulee käymään. Siinä hän on tosi huomaavainen.”*

(Pirta 36-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Avain edustaa kahta erilaista kodin representaatiota. Kreikkalaiselle anopille avain on keino päästä vaiivatta auttamaan tytärtä tai miniää kotitöissä. Suomalaiselle miniälle avain merkitsee kotiin tunkeutumista, mutta myös perheyhteisön jäsenten (anopin ja miniän) roolien sekoittumista. Selvittämällä velvollisuuskysymyksen Pirta sulkee anopiltaan kotinsa oven.

Konflikti kodin tilan suhteen raukeaa, kun avaimen käytöstä sovitaan. Konfliktin voi myös ennaltaehkäistä kutsumalla sukulaiset vierailemaan ajallaan. Sukulaisia ei silti voi kohdella kuin muukalaisia, joiden on ymmärrettävä, mitä kutsu kotiin todella merkitsee.<sup>33</sup> Avaimen käyttöön voi liittyä jopa selvä kielto:

*”Mieheni oli tehnyt selväksi äidilleen, ettei jatkuvasti tarvitse olla tiellä. Hän piti aina sellaisen selvän eron meidän perheen ja suvun välillä. Meille ei tulla avaimilla sisään milloin vain, kuten toisten luokse mennään. Meille voi soittaa, kun haluaa tulla kylään. Me soitamme heille, jos haluamme mennä kylään.”*

(Sanna 46-vuotias taiteilija, 19 vuotta Kreikassa)

Lefebvren (2000, 368) mukaan tilaan liittyy erilaisia kieltoja, jotka koskevat muun muassa esineitä (museossa, näyteikkunoissa), erityisiä tiloja (kirkkoa, toimistoa, julkista tilaa), omaisuutta ja elitistisiä alueita (hienostokortteleita).

Kiellot ovat usein näkymättömiä (Lefebvre 2000, 368). Kreikkalais-suomalaisen kodin kohdalla kiello merkitsee kodin tilan rajojen vahvistamista.

*Asumisen olotila* muuttuu elämänvaiheiden mukaan. Tarkoitin asuminen muotoja, jotka vaikuttavat kodin tilan representaatioon. Haastatteluissa kreikkalaisesta anopista puhutaan ajoittain kreikkalais-suomalaisen kodin vierailevana ja pysyvänä asukkaana. Anopin vierailuihin ja oleskeluun liittyy kertomuksia kunnioituksesta ja vallasta. Kunnioitus viittaa kahden eri sukupolven edustajan väliseen suhteeseen. Majoittamalla kotiinsa puolisonsa äidin suomalainen nainen kunnioittaa kreikkalaista perinnettä huolehtia ikääntyvästä (appi)vanhemmasta. Jos kunnioitus ei ole molemminpuolista, anopin oleskelu kreikkalais-suomalaisen kodissa saattaa muuttua kamppailuksi vallasta.

Du Boulay (1974, 22) kirjoittaa ambélilaisten ikääntyvien vanhempien jäävän mieluummin kotiinsa asumaan kuin muuttavan avioituneiden lastensa luokse. Vanhemmat pelkäävät menettävänsä arvovaltansa toisen (jopa poikansa) talossa. Vanhempien kotitalo edustaa sukupolvia, ”uurastusta” ja ”arvokkuutta”, kun taas asuminen muualla tekee heistä ”avuttomia vanhuk-sia”. (du Boulay 1974, 22.)

*”Kun appiukko kuoli, anoppi tuli vierailemaan aika moneksi kuukaudeksi. Ensimmäisellä kerralla hän tuli meille seitsemäksi kuukaudeksi ja seuraavilla kerroilla neljäksi ja kolmeksi kuukaudeksi. Minulle sopi erittäin hyvin, että joku tekee minun puolestani kotityöt. Anoppi oli hyvin mukava ihminen, eikä hän koskaan puuttunut mieheni ja minun väleihin. Anopin kanssa meni ensin erittäin hyvin. Sitten kun muutimme maalle, hän pelkäsi olla yksin talossa. Jouduin olemaan anopin vahtina. Se aiheutti ongelmia, mutta anoppi ymmärsi sitten kuolla oikeaan aikaan. Tilanne ei kiristynyt enempää.”*

(Ritva 52-vuotias opettaja, 26 vuotta Kreikassa)

Anoppi, joka tulee vierailemaan pidemmäksi aikaa kreikkalais-suomalaiseen kotiin, asuu yleensä toisella paikkakunnalla. Vierailut eivät ole merkityksellisiä eivätkä päämäärättömiä. Ne ilmentävät yhteisöllistä solidaarisuutta sekä perheyhteisön keskinäistä huolenpidon ja hoivan tarvetta. Kreikkalais-suomalainen koti tarjoaa esimerkiksi leskeksi jääneelle anopille paikan asua, ja anoppi auttaa miniäänsä kotitöissä ja lastenhoidossa.<sup>34</sup>

Asukkaiden on luotava yhteiset jaettavat säännöt on löydettävä kotitöiden, yksityisyyden ja asumisen suhteen. Säännöistä ja sopusoinnun ylläpidosta neuvottelevat kreikkalaisen anopin ja suomalaisen miniän ohella myös

poika ja puoliso. Katson neuvottelun sisältävän keskinäisen kunnioituksen kysymyksen ohella enteilyn valtataistelusta:

*”Anoppi on sanonut minulle, että hän rakastaa minua kuin omaa tyttäntään. Jos hän huomauttaa jostain, hän sanoo sen hyvällä. Minä taas vastaan olevani 30-vuotias nainen, joka on 15 vuotta viikannut tämän lakanan tällä tavalla ja aion jatkaa siten vastedeskin. Minä olen pysynyt hyvin tiukkana tällaisissa asioissa. Jos kakku on uunissa keskikohdalla, se pitää tietenkin laittaa vähän alemmaksi. Sitten hän huomaa, että minua ärsyttää, ja hän pyytää anteeksi. Joskus alkuaikoina mieheni joutui muutaman kerran sanomaan äidilleen, että Minna on tämän talon emäntä. Sinä tulet vain käymään meillä muutaman kerran vuodessa, eli anna Minnan tehdä niin kuin hän haluaa.”*

(Minna 30-vuotias opettaja, 6 vuotta Kreikassa)

Minna vastustaa anoppiaan sanoilla, teoilla ja ilmeillä: hän ei varsinaisesti riitele vanhemman naisen ja puolisonsa äidin kanssa. Taistelun vallasta ei tarvitse olla suoraa ja riitaisaa: sitä voidaan käydä pienten ja arkisten asioiden kautta ja pukea se opettavaiseksi kohteluksi. Miniä puolestaan pyrkii rajamaan kodin tilan omakseen vastustamalla anopin hallitsevaa asemoitumista. Minnan tapauksessa naisten välisen roolikonfliktin ratkaisee mies.

Kaikilla ei ole hyviä muistoja yhdessä asumisesta:

*”Me asuimme yli 10 vuotta yhdessä anopin kanssa. Monta kertaa on niin, ettei täydy antaa itsestään liikaa toiselle. Jos annat paholaiselle pikkusormesi, se vie sinulta koko käden. Sitä yrittää elää saamiensa oppien mukaan ja kunnioittaa vanhoja ihmisiä. Sitä ajattelee, että antaa hänen puhua ja ei sillä ole niin väliä. Oli minun suuri virheeni ottaa anoppi meille asumaan, kun appi kuoli. Hänellä ei ollut ketään muuta.”*

(Ulla 36-vuotias kotiäiti, 17 vuotta Kreikassa)

Kunnioitus näyttää osoittautuvan eri sukupolvia edustavien naisten keskinäisessä valtataistelussa heikkoudeksi. Lupausta pitää huolta ikääntyvästä appivanhemmasta on kuitenkin vaikea perua. Kreikkalaisen anopin tarve määrätä kodissa ja hallita (vanhempana naisena, anoppina ja miehen äitinä) kreikkalais-suomalaisen kodin tilaa tukee hyvin vähän du Boulayn (1974, 22) antamaa kuvaa avuttomasta vanhuksesta, jolla on pelkkä paikka toisen (poikansa) kodissa. Nähdäkseni kyse on sellaisesta alistamisen muodosta, jossa alistaja haluaa kokea alistettavan reaktion ”oman tahtonsa aikaan-



saannoksena” (Simmel 1999, 161). Alistamista, jonka kautta pyritään kodin tilan hallitsemiseen, ei voi tulkita ilkeäksi päämäärättömäksi käytökseksi. Hallitsemiseen pyrkivä subjekti tarvitsee hallittavan objektin.

Kreikkalais-suomalainen koti voi muuttua myös *suljetuksi tilaksi*, kun koti ja ympäristö muuttuvat erillisiksi ja erotettaviksi kokonaisuuksiksi. Kyse ei ole niinkään yksityisyyden tavoittelusta vaan kahden etniskulttuurisen ulottuvuuden tiedostamisesta. Kodin tilasta muodostuu eräänlainen saareke, jolla elettävä elämä on toisenlaista kuin sen ulkopuolinen elämä. Se voi muuntautua myös *pakotorniksi*, jonne eristäytytään paikallisesta sosiaalisesta todellisuudesta.

Kotoiseen tilaan voi samastua yhteisöllisesti:

*”Tämä on minun kotini, ja täällä asuu minun kreikkalais-suomalainen yhteisöni. Mutta kun avaan ulko-oven, se tuntuu ärsyttävältä! Kotona voi olla miten haluaa ja siellä elävät kreikkalainen ja suomalainen identiteetti yhdessä. Toisaalta pitäisi olla hieman innostuneempi asioista, sillä nyt saisi osallistua kunnallisvaaleihinkin.”*

(Minna 30-vuotias opettaja, 6 vuotta Kreikassa)

Maffesolin (1993a, 249) mukaan yksilö tulee määritellä suhteessa häntä ympäröivään maailmaan. Minna pyrkii erottamaan kotinsa paikallisesta ympäristöstä. Hän määrittelee itsensä suhteessa perheeseensä ja kotiinsa, jotka hän kokee omikseen.

Noora puolestaan sitoo sopeutumisprosessinsa kodin tilaan:

*”Täällä kotona elän suomalaista elämää ja kodin ulkopuolella aina kreikkalaista elämää. Olen sopeutunut siten, että vaikka monet asiat häiritsevät minua päivittäin, yritän vain olla. En ole sillä tavalla sopeutunut, enkä tule sopeutumaan koskaan Kreikkaan. Toisaalta Suomessakin on asioita, joihin en ole sopeutunut. Olen sillä tavalla sopeutunut, että pystyn elämään Kreikassa. En minä missään shokkitilassa ole, enkä istu yksin mökissäni.”*

(Noora 31-vuotias myyntipäällikkö, 10 vuotta Kreikassa)

Sopeutuminen muuttuu elämäntavaksi, jossa vieraat elementit vaikeuttavat prosessia estämättä kuitenkaan sen etenemistä. Sopeutumisen tunteeseen ja kokemukseen kietoutuu myös mielikuva Suomesta, joka ajan myötä muuttuu vieraammaksi ja jopa tunnistamattomaksi. Kodin tila on siis edelleen

turvallinen ympäristö, josta suuntaudutaan jokapäiväisesti sen ulkopuoliseen tilaan. Maffesoli (1993a, 83) tulkitsee Simmelin *Brücke und Tür* -esseettä määrittelemällä oven aitaavaksi ja määrääväksi elementiksi territoriossa. Ovi tarvitsee kuitenkin sillan ollakseen olemassa: silta liittää territorion ulkopuoliseen maailmaan (Maffesoli 1993a, 83). Haastatteluihissa, joissa kodin tila muuttuu ikään kuin ulkopuolelta ja ulkopuolisilta suojeltavaksi territorioiksi, silta vaikuttaa puuttuvan. Sitä kautta estyy myös kahden erillään pidetyn kotoisen ulottuvuuden (kodin ja nykyisen kotimaan) yhdistyminen (tai vähintään liittyminen toisiinsa).

Bachelard (2003, 110) siteeraa Henri Boscon (1954) romaania *L'Antiquaire*, jossa kuvataan tornissa sijaitsevaa huonetta, joka on ”eristyksissä omassa ylhäisessä yksinäisyydessään”. Minkälainen on pakotorni?

*”Tästä kodista on tullut minulle jonkinlainen pakotorni. Kun tulee kotiin, voi sulkea oven perässään. Koti sijaitsee niin ylhäällä, ettei tänne juuri kuule liikennettä saatikka näe autoja. Kotona ovat omat tavarat ja omat kirjat. Ei tarvitse ajatella ketään muuta: sitä on vain kotona. Jos ei halua tavata kreikkalaisia, vetää oven perässään kiinni ja ne jäävät sinne oven ulkopuolelle.”*

(Tiina 30-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Kuten tornihuone, pakotorni on korkealla ja ulottumattomissa. Se on tila, jossa voi rauhoittua arjen pakotteista ja jonka voi kokea omakseen. Koti, joka tällä tavalla sulkeutuu ja kivettyy torniksi, muuttuu *muukalaisen umpioksi*. Umpiolla tarkoitan tilaa, joka ei vain sulje yksilöä sisäänsä vaan joka myös sulkeutuu itseensä. Umpio ei ole sosiaalisen tilallisuuden muoto, muttei myöskään yhteisöllinen tila. Ymmärrän eristäytymisen ulkopuolisesta ulottuvuudesta tarpeeksi suojella itseään sopeutumisprosessin vaatimukselta ja oletettavasti myös tavallisilta arkisilta vastoinkäymisiltä. Jokapäiväinen liikkuminen kodin ulkopuolisessa tilassa takaa kuitenkin sillan kahden ulottuvuuden välille. Ehkä myös kreikkalainen puoliso toimii sillanvartijana suhteessa omaan etniseen, sosiaaliseen ja kulttuuriseen maailmaansa.

## *Paluu utopiaan?*

Entä mitä suomalaiset naiset ajattelevat entisestä ja nykyisestä kotimaastaan? Ovatko haastateltavat muukalaisina potentiaalisia kulkijoita vai ovatko he tulleet Kreikkaan jäädäkseen? Ranskalaisen sanonnan mukaan lähtiessä

kuolee hieman (Maffesoli 2003a, 42). Lähtiessään matkaan naismuukalainen hyvästelee perheensä, jättää yhteisönsä ja siihenastisen elämänsä taakseen. Jotain päättyy, mutta jotain on myös alkamassa. Tunnetta päättymisestä, jota symboloi jonkin kuoleminen, voi lieventää. Naismuukalaisen kohdalla sanonta omaa *sisäisen käännteisyyden*: (kotiin) palaaminen saattaa merkitä henkiin virkoamista, ellei peräti uudelleen syntymistä.

Puhe kotiinpaluusta ja entisestä kotimaasta kuvaa naismuukalaista potentiaalisen kulkijan tilassa. Simmelin (2005, 76) määritelmä muukalaisesta sisältää käsityksen potentiaalisuudesta, jona merkitsee sekä vapautta lähteä että kiinne-kohtien puuttumista. Haastatteluaineiston perusteella kulkijan vaeltamista ilmentävät *matkalaukku*, joka kuuluu matkalle lähtijän perusvarustukseen ja *ovi*, joka pysyy auki maailmalla käyneelle kotiinpalaajalle. Toiseksi vaeltamista edistävät *koti-ikävä*, jota koetaan ollessa kaukana kodiksi tai kotimaaksi koetusta tilasta ja *kotiinpaluu*, joka syntyy ajatuksissa Suomesta.

Matkalaukku on metafora, joka kytkeytyy kotiinpaluun mahdollisuuteen. Matkalaukun purkaminen ja säilyttäminen lepotilassa kuvaavat naisen asettumista uuteen maahan. Sen käyttöönotto ja uudelleen pakkaaminen ennakoivat mahdollisia ongelmia tai kertovat kriisitilanteista.

*”Pidin vaatekaapissa matkalaukkua. Aina kun avasin kaapin oven, ajattelin meneväni häden tullen äidin luo. Aina välillä katsoin sitä matkalaukkua, että siinä se on. Jos on tarve lähteä, otan sen käteeni ja häivyn.”*

(Armi 40-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Asettumisen alkuvaiheissa naismuukalaisen kotiutuminen on vielä ideaalisella tasolla, ja parisuhde paikallisen miehen kanssa etsii vahvistusta perustalleen. Armin tapauksessa matkalaukku symboloi naismuukalaisen epävarmuutta ja turvattomuutta. Kaapissa näkyvissä oleva matkalaukku on tavallaan jatkuvassa valmiustilassa, koska sitä ei ole piilotettu kellariin tai jätetty ullakolle pölyyntymään.

Alfred Schütz (2003, 17–18) kirjoittaa ”totunnaisesta tavasta ajatella”, joka viittaa luonnolliseen käsitykseen maailmasta, mutta toisaalta myös olettamuksiin. Ajattelun totunnaisuus tarvitsee kuitenkin tietyt ehdot, jotta se voisi toimia. Ehtoina toimivat seuraavat seikat: elämä (erityisesti sosiaalinen elämä) jatkuu entisellään, on mahdollista tukeutua muilta saatuun tietoon, tietämällä tapahtumista niitä voi hallita ja maanmiehet hyväksyvät ehdot ja soveltavat niitä. (Schütz 2003, 17–18.) Miten käy, kun ehdot eivät täyty eivätkä toimi? Muukalaisen tilanne kriisiytyy. (Schütz 2003, 19.) Naismuukalainen saattaa ennakoida kriisiä luomalla erilaisia suunnitelmia:

*”Luovuin kaikesta, työpaikasta ja kodista. Minulla oli ainoastaan mukana rahat paluulippuun. Jätin sen mahdollisuuden, että jos meillä ei menekään hyvin, pääsen takaisin Suomeen. Etten ole siellä tienposkessa tyhjin taskuin.”*

(Satu 32-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Asettumisen alkuvaihe on käytännössä eräänlainen siirtymävaihe naisten sopeutumisprosessissa. Sekä Armi että Satu kuvaavat kreikkalais-suomalaista rakkaustarinaa tästä siirtymävaiheesta käsin. Puhumalla paluusta, turvattuudestaan ja suhteen mahdollisesta päättymisestä, he jättävät tilaa vierauden tunteelle. Rakkauden kaksoisduaalisuus, jossa etäisyys ja läheisyys yhdistyvät, vaikuttaa muuttuvan arkisessa kanssakäymisessä epävarmuuden tilaksi. Parisuhteessa on vaikea elää omien kulttuuristen mallien mukaisesti, sillä rakkauden kohteena on henkilö, joka edustaa vierautta ja joka ei tunne kyseisiä malleja.

*”Alussahan se kulttuurishokki on pahimmillaan. Ensimmäiset vuodet menevät siihen, että suurin piirtein joka toinen päivä pakkaa matkalaukkua. Kaikki on kai vielä niin ihmeellistä.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Tässä matkalaukku ilmentää naismuukalaisen sopeutumattomuudesta johdettavaa rauhattomuutta. Schützin (2003, 20–21) mukaan muukalainen tulkitsee uutta sosiaalista ympäristöään tavanomaisen ajattelutapansa mukaisesti. Asettuessaan muukalainen luopuu ”välinpitämättömän sivustakatsojan” asemastaan ja muuttuu ”uuden yhteisön mahdolliseksi jäseneksi”. (Schütz 2003, 20–21.)

Matkalaukku ja sen käyttö muistuttavat vanhempien kodin avoimesta ovesta. Kuten olen aiemmin tuonut esille, monia suomalaisia vanhempia vaivaa huoli tyttären hyvinvoinnista ja tulevaisuudesta Kreikassa. Näyttääkseen hyväksyvänsä tyttären päätöksen muuttaa pois Suomesta vanhemmat toivottavat hänet jo etukäteen tervetulleeksi takaisin kotiin:

*”Silloin 1970-luvulla ihmiset päivittelivät Suomessa, että mihinhän nuokin naiset joutuvat. On se hyvä, että huolehtivat. He myös vakuuttelivat, että lentokoneella pääsee Kreikasta takaisin. Äiti antoi erittäin hyvät lähtöeväät sanoessaan, että mitä ikinä maailmalla käy aina on kotona ovi auki. Suomessa on koti. Sitä tunsii olonsa turvalliseksi ja siihen lähtöön suhtautui eri lailla.”*

(Talvikki 57-vuotias sairaanhoitaja, 28 vuotta Kreikassa)

Simmelin (1988, 163) mukaan oven edestä avautuu ”ääretön tila”. Maailma, jonne naismuukalainen suuntaa matkansa, on tällainen tila. Äärettömyyden määritelmä on kuitenkin muokkaantunut vuosikymmenien myötä. Matkustuksen lisääntyttyä ja turismin kasvaessa välimatkat ovat pienentyneet maailmalla. Vanhempien kodin avoin ovi merkitsee maailmalle eksymisen ennalta ehkäisemistä. Maffesoli (2003a, 48) väittää eksymisen kertovan ”toisaalla olevan halusta”, joka näyttäytyy uneksinnan muodossa. Katson avoimen oven muistuttavan, että paluutie haaveista kodin turvaan on aina löydettävissä:

*”Minulla on aina ollut hyvät suhteet vanhempiini, ja näin on vielä tänä päivänäkin. Tiedän, että vanhempien kodin ovi on aina auki. Siellä on turvapaikka, jos minulle joskus sattuisi jotain. Isä sanoi, että jos tekee hyvän teon, löytää edestään hyvää. Jos tekee paha, löytää edestään paha. Sellaisen ohjeen hän antoi minulle. Muistan sen aina. Hän sanoi myös, että mitä ikinä tuleekaan, voin soittaa mihin kellonaikaan tahansa. Minusta oli todella turvallista lähteä, kun tiesin, että minulla on aina paikka minne palata.”*

(Ulla 36-vuotias kotiäiti, 17 vuotta Kreikassa)

Kuten Kreikkaan perustettavan kodin pesä, myös vanhempien koti osoittautuu ”turvapaikaksi” (Bachelard 2003, 221). Vanhempien koti on syli, josta saa tarvittaessa turvaa ja lohdutusta.

Vaikka vanhempien antamat neuvot ja lupaus avoimesta kodin ovesta ovat vaikuttaneet myönteisesti tytärten muuttopäätökseen, tärkeintä haastateltaville on vanhempien hyväksyvä suhtautuminen. Pelko välirikosta on kuitenkin olemassa:

*”Kun tein lähtöä Suomesta, isä ja äiti eivät koskaan sanoneet mitään eivätkä estelleet minua. Heidän eväänsä minulle oli se, että mitä ikinä tapahtuukaan, voit tulla takaisin. Sellaista tunnetta ei siis ollut lähtiessä, että nyt lähden eikä ole takaisin tulemistä.”*

(Marika 34-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Miten selittää tätä pelkoa? Maffesoli (2003a, 66–67) yhdistää matkan, initiaation ja muukalaisen toisiinsa. Muukalaisen kautta voi kohdata tuskan ja oppia siitä (Maffesoli 2003a, 66–67). Sovellan tätä kolminaisuuden ajatusta haastatteluaineistooni siten, että tyttärelle muutto Kreikkaan on perehdyttävä matka, joka tekee hänestä muukalaisen. Matka voi olla vertauskuvallisesti

vaarallinen, ja perehtymisen prosessi vaikea ja ehkä tuskallinenkin. Suomalalaisten vanhempien kannalta tyttären lähtö ja muutto järkyttävät heidän kuvaansa tyttärestään.

*”Olen ollut hirveän määrätietoinen 18-vuotiaana. Kun kerroin lähteväni, vanhemmat sanoivat, että lähde. He sanoivat, että pitää selviytyä omillaan, eikä kotiin tulla takaisin itkemään. Tai kotiin sai tulla, eihän siitä nyt ollut kyse.”*

(Regina 30-vuotias kotiäiti, 8 vuotta Kreikassa)

Simmel (1988, 162) esittää oven toimivan ”saumakohtana” ihmisen tilan ja sen ulkopuolelle jäävän tilan välillä. Ovi on puhuva johtuen sen avaamisesta ja sulkemisesta (Simmel 1988, 162). Ovi sulkeutuu ja mykistyy, jos vanhempien on vaikea hyväksyä tyttären päätöstä muuttaa ulkomaille ja avioitua vierasmaalaisen miehen kanssa.

Entä minkälaisia tunteita liittyy maastamuuttoon? Dorothy Burton Skårdal (1974, Runblomin mukaan 2000, 11–12) on tutkinut Yhdysvalloissa asuvien pohjoismaalaisten siirtolaisten kirjoittamia novelleja ja tarinoita ja huomioinut niiden käsittelevän nostalgiaa. Intensiivisin koti-ikäväntunne koetaan ensimmäisinä vuosina. Hieman toisenlainen tunne syntyy suhteessa tiettyihin kokemuksiin (esimerkiksi vanhempien kuolemaan), jotka luovat kaipuun tunteen mieleen. Kolmanneksi koti-ikävä voi olla jatkuva tunne, joka herää eloon tiettyinä vuodenaikoina, esimerkiksi jouluna. (Burton Skårdal 1974, Runblomin mukaan 2000, 11–12.) Koti-ikävä voi tulla yllättäen:

*”Tein lähtöä. Se oli aika yllättävää, että vain odotin sitä lähtöpäivää. Nyt sitä ihmettelee, että miten sitä on voinut ajatella tuolla tavalla. Mutta eihän sitä osannut arvata, miltä kotimaa tuntuu lähdön jälkeen. Heti kun olin ollut Kreikassa pari päivää, masennuin. Sitten vasta tajusin, että mitä olen tehnyt ja että olen lähtenyt Suomesta pois. Sitten aloin ajatella, että mitä nyt alan tehdä ja miten selviytyä tästä eteenpäin.”*

(Killi 32-vuotias yrittäjä, 9 vuotta Kreikassa)

Lähtö, joka Suomesta katsottuna on saattanut tuntua (rakkaus)seikkailulta, konkretisoituu jo ensimmäisinä päivinä pysyväksi ratkaisuksi, jota ei voi muuttaa. Rakkaus, joka ilmenee ensin myönteisenä jännitteenä kohti toisaalla olevaa (Maffesoli 2003a, 45), muuttuukin Kreikassa ”kaukaisuuden rakkaudeksi” (Maffesoli 2003a, 20). Rakkaus, joka yhdisti välimatkoista

huolimatta kaksi yksilöä, muuttuu myös naismuukalaisen nostalgiaksi. Nostalgiata voi yrittää lievittää:

*”Siinä vaiheessa rupesin jo nauramaan itselleni. Minä, joka olin vannoutunut Suomi-inhoaja ja joka halusin Suomesta aikoinaan pois, aloin ikävöidä Suomea. Suomi-ikävä alkoi käydä niin ylivoimaiseksi, että laitoin kirjahyllyyn siniristilipun marmorijalustoineen muistuttamaan Suomesta. Kylpyhuoneeseen valitsin sinivalkoiset koivuaiheiset suihkuverhot muistuttamaan Suomesta. Naureskelin itsekseni, että näinkö tässä kävi. Minä, joka yököttelin Suomelle ja kaikelle Suomeen liittyvälle, alan jo muutaman Kreikassa vietetyn vuoden jälkeen kuumeisesti ikävöidä maata.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Salla Tuori (2001, 2) on etsinyt arkisia merkkejä etnisyyden lavastamisesta kotona ja rakentamisesta teoissa haastatteleamalla espanjansuomalaisia naisia. Erilaisia suomalaisuudesta muistuttavia esineitä haastateltavien kodeissa olivat muun muassa tiskiharja, hapankorput, Iittalan lasituotteet ja Aalto-maljakkot (Tuori 2001, 55). Kreikassa asuvan Piian tarve sisustaa ei ole arkinen, merkityksetön teko. Hän merkitsee kotinsa isänmaallisilla (siniristilippu marmorijalustalla, sinivalkoisuus) ja luonnollisilla (koivuaihe) symboleilla. Esineillä on kaksoismerkitys: Piia haluaa ensinnäkin muistaa Suomen ja toiseksi rakentaa maan kotinsa tilaan. Hänen Suomensa muuttuu *kotiin sidotuksi*.

Koti-ikävän tilassa kaksi kotimaata, pohjoinen Suomi ja eteläinen Kreikka, pysyvät erillisinä ja toisistaan poikkeavina maantieteellisinä ulottuvuuksina. Ajattelen koti-ikävää metaforisena siltana, jota pitkin nostalginen muukalainen ajoittain kulkee. En katso nostalgian olevan muuttumaton ja pysyvä tila, jossa muukalainen alistuu maanpaosta, siirtolaisuudesta tai maastamuutosta aiheutuvalle kärsimykselle. Simmeliä (1988, 160–162) seuraten silta symboloi laajenemista, liittymää ja yhdistämistä. Toisaalta silta liittyy yksilön yhteen toisten kanssa, mutta samalla se erottaa hänet menneisyydestä ja siteistä (Maffesoli 1997a, 147). Silta voidaan tulkita edellisen perusteella ristiriitaiseksi elementiksi. Sillan päässä sijaitsee tavoiteltu ulottuvuus, mutta samalla se muistuttaa mahdottomuudesta, ulottumattomuudesta ja lopullisuudestakin. Takaisin menneeseen, kotiin, ei ehkä pääsekään.

Joskus entinen kotimaa palaa mieleen unenomaisessa muodossa:

*”Minulla oli kova koti-ikävä. Se oli raskasta aikaa. Muistaakseni alkuaikoina Kreikassa näin jatkuvasti unta Suomesta. Nykyisin*

*sellainen on harvinaista. Jos joskus sitten näkee unta Suomesta, sitä ajattelee, että olipa kiva nähdä.”*

(Kirsti 29-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Ehkä unikuvia entisestä kotimaasta voi verrata Foucault'n (1998, 287–288) kuvailemiin ”joutouniin”. Ne johtuvat uneksijan ”hetkellisistä tunnetiloista” ja heijastavat hänen senhetkistä olotilaansa. Joutounet kuvastavat yksilöä, ”ruumiin ja sielun tiloja” sekä mielihaluihin ja pelkotiloihin liittyviä liiallisuutta ja puutteellisuutta. Halun kohde on joko havaittavassa tai etäisessä muodossa. (Foucault 1998, 287–288.) Toisaalta *koti-ikävän unenomaisuutta* voidaan ajatella ”rutiineista irrottautumisena” (Eräsaari 2000b, 96). Unimaa-ilmassa arjen raskaus ei tavoita naismuukalaista.

Harald Runblomin (2000, 11) mukaan koti-ikävään liittyy kaipuu paikkaan, joka alun perin hylättiin. Koti-ikävään voi liittyä myös tunne menetyksestä. (Runblom 2000, 11.)

*”Ei tule sellaista suurta ikävää, koska pääsen sen ikävän sammuttamaan sinne Suomeen.”*

(Lilli 44-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Koti-ikävän siltaa pitkin kulkeva naismuukalainen saavuttaa kotimaansa muistoissa, mielikuvissa ja kaipuun tunteissa. Ikävä ei kuitenkaan riitä sellaisenaan: irrallisena tunneperäisenä tyhjiönä se ei toimi siltana. Jotta naismuukalainen ei tuntisi menettävänsä menneisyyttään ja alkuperäänsä, hänen on palattava kotiin.

Kotiinpaluun harkinta ja sen saamat ajoittaiset muodot tekevät entisen kotimaan tilasta *siteen*. Maffesoli (2003a, 39) kirjoittaa yksilöiden olevan peräisin tietystä tilasta, josta käsin luodaan suhteita. Tila ja suhteet saavuttavat varsinaisen merkityksensä vasta kiellossa, ohituksessa ja rikkomisessa (Maffesoli 2003a, 39). Ymmärrän nämä ajatukset siten, että alkuperäistä kotoista tilaa ei ole hylätty vaan lähtö ja toisaalla asuminen vahvistavat sen kuulumisen naismuukalaisen elämään. Ajoittainen matkustaminen Suomeen ja sinne asettumisen suunnittelu ovat kotiinpaluun ilmenemismuotoja.

Kristevan (1992a, 16) mukaan salainen ja tuntematon haava saa muukalaisen vaeltamaan. Haastatteluissa tällaista haavaa ilmaisevat sopeutumattomuus, juurettomuus ja pettymys. Pettyneen osassa ei ole välttämättä naismuukalainen itse, vaan aloitteen lähdöstä saattaakin tehdä puoliso:

*”Oli sellainen tietty kaaosmainen vaihe, kun lapset menivät kouluun. Kreikkalainen koulu ei ole välttämättä paras*



*mahdollinen koulu. Siinä vaiheessa mietimme Viktorin kanssa muuttoa Suomeen. Viktor oli kyllästynyt käytännön asioihin ja halusi vaihtelua elämäänsä. Me puhuimme paljon asiasta, mutta sitten aloin empiä. Minua hirvitti se, että jos Viktorilla onkin paha olla Suomessa ja että jaksanko hoitaa sitä pahaa oloa. Sanoin hänelle, että Suomessa on mukavaa käydä, mutta on eri asia viihtyä maassa työttömänä. Hän on kuitenkin sen verran kreikkalainen. Meillä ei kuitenkaan ole tarvetta lähteä muualle työn takia ja me sitä paitsi asumme sellaisessa mukavassa paikassa.”*

(Armi 40-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Vaikka naismuukalainen tunnistaisi itsessään potentiaalisen kulkijan, voi olla vaikeaa lähteä taas matkaan. Lupaus paremmasta elämästä voi muuttua paikan päällä raskaaksi arjeksi tai lopulliseksi juurettomuudeksi. Epäonnistumisen pelko tai omien toiveiden täyttämisen ylivoimaisuus saa monen luopumaan ajatuksesta lähteä. Vaikean elämänvaiheen yli pääsee ajan myötä, mutta muuttopäätöstä on vaikeampi purkaa Suomesta käsin.

Kotiinpaluu on silti naismuukalaisen mahdollisuus. Ajatuksena sitä voi pitää mielessä, vaikkei sitä konkretisoisi koskaan.

*”Joskus välillä käy mielessä, että mitä jos asuisi vanhana puolet vuodesta Suomessa. Viettäisin kesät Suomessa ja talvet Kreikassa. En ole tehnyt asian suhteen mitään päätöstä, vaan se olisi sellainen ideaali tilanne.”*

(Venla 34-vuotias kotiäiti, 11 vuotta Kreikassa)

Toive elämisestä kahdessa ulottuvuudessa voidaan ymmärtää tarpeellisenä irtiottona. Erilaiset irtioton muodot (kuten matkustelu ja turismi) antavat uutta makua elämään rutiinista huolimatta (Maffesoli 2003a, 37). Naismuukalaisen tapauksessa ne heijastavat ensinnäkin potentiaalisen kulkijan mahdollisuutta olla ja pysyä liikkeessä. Toiseksi irtiotto mahdollistaa elämän jatkumisen. Lähteminen ei merkitse enää menetystä tai tuskaa.

Schütz (2003, 45) määrittelee kodin tilaksi, joka on maantieteellisesti määriteltävä paikka, olemisen ja jäämisen tila, mutta kotiinpalajaan kannalta myös paikka, josta hän on kotoisin ja jonne hän haluaa palata. Minkälainen on siirtolaisen (mieli)kuva entisestä kotimaastaan? Charles Westin (2000, 33) kirjoittaa siirtolaisten tuovan mukanaan uuteen asuinmaahan ”kotimaansa kuvan”. Muistelussa entinen kotimaa muuttuu ”mentaaliseksi kuvaksi”, samalla kun kotimaa ilmaisee ”puuttuvaa palaa” ja ”nostalgiaa” (Westin

2000, 42).<sup>35</sup> Kreikansuomalaisten haastateltavien puhe entisestä kotimaasta heijastaa yhtäältä pysyvästi asettuneen naismuukalaisen ajatuksia ja toisaalta kotimaan (mieli)kuvien muodonmuutosta.

*”Tällä hetkellä tunnen itseni tavallaan ulkosuomalaiseksi. Minulla on kaksi isänmaata: toinen on Kreikka ja toinen on Suomi. Ammennan näistä molemmista vaikutteita, ja se on todella rikastuttavaa. Minulla on sellainen ihana mahdollisuus olla tavallaan kahden maan kansalainen ja ottaa hyvät puolet niistä molemmista. Kumpikaan maa ei ole paratiisi, mutta voin hyötyä kaikista niihin liittyvistä positiivisista asioista. Näin koen tämän tilanteeni tällä hetkellä.”*

(Pirta 36-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Outi Tuomi-Nikulan (1989, 174) mukaan Suomi muuttuu integroituneen siirtolaisen mielessä kotimaasta synnyinmaaksi. Paluuta ei enää ajatella. ”Elämä kahden kulttuurin välissä” on arvokas, rikastuttava ja peräti kasvattava kokemus. (Tuomi-Nikula 1989, 174.) Ensi kädeltä Pirtan selostus näyttää myönteisen näitä käsityksiä. Siinä käytetyt käsitteet *isänmaa*, *kansalaisuus* ja *paratiisi* ovat kuitenkin hämmentäviä. Haastateltava vaikuttaa viittaavan puhuessaan kreikankieliseen sanaan *patrida* (isänmaa). Lapsus on mielenkiintoinen siksi, että se avaa toisenlaisia näkökulmia kotimaan käsitykseen. Muukalaisen suhde alueeseen ja yhteisöön on perustunut oikeudellisiin asetuksiin koskien henkilön syntymämaata ja syntyperää (Kristeva 1992a, 101; Medved 2000, 85). Tulkitsemisen, että isänmaasta ja kansalaisuudesta puhuminen muistuttaa muukalaisen ”kansallisesta” ja ”alueellisesta uskollisuudesta” (Medved 2000, 88).

Ymmärrän maininnan paratiisista merkitsevän yksinkertaisesti täydellisen ”onnellisuuden paikan” tai ”hyvän paikan” mahdottomuutta (Marin 1988, 123–124). Paratiisi saattaa enteillä jopa utopiaa. Lefebvreä (2000, 423) mukaillen tarkoitan utopialla symbolista ja mielikuvituksellista tilaa, jolla on kuitenkin vahva merkitys sen kokijalle. Kotimaa on täten kaksinkertaisesti jotain mitä se ei ole: se ei voi olla maanpäällinen paratiisi, muttei ole myöskään olemassa vain ja ainoastaan valikoitavien elementtien muodossa.

Kotimaalla on erilaisia merkityksiä eri ihmisille. Se voi merkitä kotitaloa, äidinkieltä, perhettä, rakkauksia ja ystäviä. Sen voi muistaa maisemista, lauluista, ruokalajeista ja muista arkisista asioista. (Schütz 2003, 46.) Kreikansuomalaisille naisille Suomi kotimaana muuttuu vähitellen *nostotopiaksi*, joka rakentuu muistoista ja tunteista. *Kotiinpaluun paikkana ja kaipuun tilana* nostotopia merkitsee eri asioita eri elämänvaiheissa:

*”Silloin aikanaan Suomi oli sellainen akkulataamo. Siellä kävi lataamassa akkujaan. Nykyisin siellä vain lomailee. Hyvin harvoin enää tulee sellainen kaiho, esimerkiksi syksyllä, että ajattelee, kuinka ihanaa olisi kahlata syksyn lehdissä ja haistella syksyn tuoksua. Tällaiseen liittyy muistoja, jotka liittyvät lapsuuteen ja nuoruuteen. Ne ovat minun henkilökohtaisia asioitani.”*

(Eira 46-vuotias kotiäiti, 14 vuotta Kreikassa)

Reino Keron (1997, 344) tutkimuksessa koti-ikävä muokkasi amerikansuomalaisten mielissä erilaisista Suomeen liittyvistä asioista nostalgisia käsitteitä. Tällaisia käsitteitä ovat kesäyö, äiti, sauna ja kotipihan puut (Kero 1997, 344). Vasta asettuneelle naismuukalaiselle ajoittainen paluu entiseen kotimaahan antaa voimaa, kun taas paikallistunut naismuukalainen ei koe enää samaa vetovoimaa maata kohtaan. Hän eläytyy muistikuvien avulla nostotopiaan, joka vastaa kuvittelijan henkilökohtaista kokemusta entisestä kotimaasta ja on täten subjektiivinen luomus.

*”Kun lapset olivat pieniä, elämäntilanne oli sellainen, ettei siinä ruvennut muistelemaan mitään. Nyt on sen aika. Nyt on aika kullannut muistot, ja joskus Suomi tuntuu ihan satumaalta. Sitä on unohtanut aktiivisesti kaikki huonot puolet. Toisaalta on hirveän vaarallista ajatella jatkuvasti Suomea. Suomessakin ovat monet asiat muuttuneet. En varmaan edes tunnistaisi montaakaan asiaa siellä. Ei sitä voi pysyä ajan tasalla toisen maan yleisestä ilmapiiristä. Olen kuullut kaikenlaista, sillä monet muutkin täällä asuvat ulkomaalaiset sanovat sitä. Joskus ei oikein tunnista, että onko tämä se vanha kotimaa.”*

(Sanna 46-vuotias taitelija, 19 vuotta Kreikassa)

Nostotopia, jota haastateltava kutsuu *satumaaksi*, muodostuu vetovoimasta, jota kaipuu tuottaa naismuukalaisen mieleen. Vetovoima synnyttää uusia tulkintoja vanhoista olemassa olevista muistoista ja kokemuksista.<sup>36</sup> Kotiinpaluun ja kaihon tilaa voidaan ajatella myös ”menetettyä tilana”, jota on mahdotonta löytää (Kristeva 1992a, 20). Kirjoittaessaan ”synnyinmaan kuvasta” Kero (1997, 335–336) tuo hyvin esille siirtolaisten tarpeen säilyttää entisen kotimaan muisto muuttumattomana. Amerikansuomalaisille tällainen kuva sisältää selvästi kotiin liittyviä elementtejä (kuten kotikylä, kotimökki, kotikoivu, kylätie). Pitkään poissa ollut siirtolainen saattaa pettyä, kun todellisuus ei vastaakaan muistojen maisemia, elämää ja ihmisiä. (Kero 1997, 335–336.)

Viitatessaan Odysseiaan Felicita Medved (2000, 93) esittää paluun säilyvän nostalgiasa. Hän ehdottaa samalla, että kaipuun kohde olisikin aika eikä tila (Medved 2000, 93). Nähdäkseni muistot ja kokemukset liittyvät aikaan, jota ei enää ole. Menneen ajan voi kuitenkin sijoittaa ja yhdistää entisen kotimaan paikkaan. Muistojen ja tunteiden luoma nostotopia toimii siteenä tilaan.

Mitä tapahtuu muukalaiselle, joka päättää kotiutua toistaiseksi uuteen kotimaahansa? Heidegger (1975, 145) luettelee esimerkkejä tiloista, joissa voi tuntea olevansa kuin kotonaan, mutta jotka eivät ole asuinpaikkoja. Moottoritie, kehräämö ja voimala ovat tiloja, joissa eri ammattien edustajat työskentelevät päivittäin, mutta ne eivät tarjoa asuntoa tai suojaa heille (Heidegger 1975, 145). Naismuukalaisen kohdalla asuminen ja olonsa ko-toiseksi tunteminen vaihtavat paikkaa. Kreikka muuttuu asuinmaaksi, josta naismuukalainen etsii kotoisuuden tunnetta.

*”Tiesin, että elämäni on täällä. Se oli ihan normaalia, että me ostimme asunnon Kreikasta, koska me tarvitsimme sitä. Tästä asunnosta tehtiin sitä paitsi hyvä tarjous. Ehkä se on ollut pelastukseni, etten ole miettinyt päätöksen lopullisuutta. Jos olisin alusta lähtien vain empinyt, olisin taatusti lähtenyt pois Kreikasta.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Ostaessaan asunnon tai rakentaessaan talon naismuukalainen päättää toistaiseksi maassa asumisen ja tekee siitä pysyvää. On mahdollista, että joillekin *toistaisuudessa* eläminen on helpottavaa, kun taas toisilla on tarve vahvistaa asettumisensa hankkimalla itselleen koti.

Alun perin vieras maa muuttuu vähitellen arkiseksi kotimaaksi. Arkisuudella viitataan tuttuuden ja tavallisuuden tunteisiin, mutta myös vierauden ja outouden tunteiden katoamiseen.

*”Meidän elämämme on niin tavallista, etten keksi mitään sanottavaa tästä Kreikassa asumisesta. Täällä päivät ovat menneet itsestään eteenpäin. En koe enää asuvani ulkomailla.”*

(Saara 36-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Lefebvre (2000, 422) kirjoittaa *isotopioista*, jotka ovat ”analogisia tiloja”. Nähdäkseni jokapäiväinen elämä muuttaa vierasta kotimaata arkisemmaksi rutiinien, päivittäisten rituaalien ja toimintojen kautta. Lopulta naismuukalainen ei enää koe asuvansa vieraassa tilassa, kotipaikan ulkopuolella. Nykyinen kotimaa muuttuu *isotopiaksi*. Tämä ei tarkoita, että Suomi ja Kreikka koetaan

analogisiksi tiloiksi maantieteellisellä, sosiaalisella tai kulttuurisella tasolla. Maat muuttuvat isotooppisiksi tiloiksi kodin ulottuvuudessa. Kotiutunut naismuukalainen ei enää etsi eroavuuksia vaan osaa löytää jopa jonkinasteisia samankaltaisuuksia maiden välillä.

Nykyiseen kotimaahan voi rakentaa myös *pieniä utopioita*. Pieni utopia merkitsee tilaa, joka ei ole konkreettisesti olemassa (kuten esimerkiksi etninen kortteli), mutta joka voi olla sitäkin vahvempi symbolisesti ja sosiaalisesti. Se eroaa myös suomalaisista utopiyhteisöistä, joilla oli ihanteita ja tavoitteita (Korkiasaari 1989, 53). Utopiyhteisöt perustettiin protestiksi yhteiskuntaa ja valtiota vastaan, ja niiden oli tarkoitus taata jäsenilleen paremmat elinolosuhteet (Korkiasaari 1989, 72). Pieni utopia ei ole kaipuun tila eikä ideaalinen tila: se edustaa toisenlaista todellisuutta piiloutuneena vallitsevaan sosiaaliseen todellisuuteen.

*”Uskon, että on hurjan vaarallista olla vain muiden suomalaisten kanssa. Koko maailmankuva vääristyy. Totta kai voi pitää yhteyttä muihin, kun asuu ulkomailla. Sitten jos ei ole tyytyväinen suomalaisten eikä kreikkalaisten seuraan, sitä muuttuu väliinpuotoajaksi. Se oli jossain vaiheessa muotisana Suomessa. Sellaista pitäisi varoa. Jos olisin silmiinpistävän suomalainen enkä hyväksyisi mitään ympärilläni olevaa, Kreikassa asuminen vaikeutuisi.”*

(Marika 34-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Marika kuvaa pientä utopiaa, jonka paikalliset suomalaiset ovat rakentaneet keskenään.<sup>37</sup> Kyseessä on ”pieni paikallinen yhteisö” (Morin 1985, 17), joka elää sisäisistä ja keskinäisistä vuorovaikutussuhteista. Tällaisen paikallisen yhteisön arkinen todellisuus syntyy yhteisestä taustasta, äidinkielestä, tapakulttuurista ja jaetuista siteistä Suomeen. Se on oma maailmansa, jota ylläpidetään todellisena ajatusten, toimintojen ja käytäntöjen voimin. Se on yhteisöllinen utopia, joka sijaitsee kreikkalaisessa arkitodellisuudessa, mutta jota (yllä)pidetään erillisenä tilana.

Pienissä paikallisissa yhteisöissä elävät yksilöt muistuttavat siitä, että kaikille naismuukalaisille vieras maa ei ole muuttunut asumisen myötä kotimaaksi.

*”On ollut joitain asumiseen liittyviä ongelmia. Mieheni on Kreikassa kotonaan. Hänelle kaikki on helppoa, ja minulle kaikki on vaikeaa ja ihmeellistä. Työnhaku on vienyt melkein hermot. Onneksi suomalaiset ovat kärsivällisiä. Tietenkin ulkomaalaisena*

*joutuu aina taistelemaan enemmän. En minä sinänsä kärsimätön ole ollut.”*

(Oona 31-vuotias lääkäri, 4 vuotta Kreikassa)

Vierauden tunnetta saattavat lisätä erilaiset ristiriidat. Vieraantunut naismuukalainen kokee olevansa oudossa paikassa ja hän joutuu tekemään paljon työtä lunastaakseen paikkansa uudessa yhteisössä. Niin kauan kuin naismuukalainen ei koe olevansa kotonaan, hän ei tunne olevansa.

*”On heitä, jotka yrittävät kovasti siirtää omia muistojaan ja juttujaan lapsilleen, joiden juuret ovat periaatteessa Kreikassa. Itse en ole hirveästi yrittänyt tätä omien lapsieni kanssa. En tiedä, onko se oikein vai väärin. Olen kertonut heille millaista oli Suomessa, ja he kyselevät itse minkälaista siellä oli. Minusta heidän kyselynsä on positiivista. En halua tunnepohjaisesti värittää asioita ja saada lapsia kaihoamaan asioita, joista heillä ei ole mitään kokemuksia. Kuten evakot kaihoavat edelleenkin sinne Karjalaan, se on ihan sama asia. Sitä on aivan turha yrittää siirtää sitä kaihoa toisille. Jokaisella pitäisi olla paikka missä on juuret, vaikka sitä joutuisi juurruttamaan itsensä ilmajuurilla jonnekin muualle. En erityisemmin kaipaa Suomeen.”*

(Eira 46-vuotias kotiäiti, 14 vuotta Kreikassa)

Vahvasti toisaalle kaihoava naismuukalainen elää vieraassa kotimaassa. Halutessaan siirtää kaihoaan lapsilleen naismuukalainen saattaa vahingossa repiä heidät juuriltaan ja pakottaa heidät utooppiseen olotilaan. Tätä kautta Kreikasta saattaa tulla myös lapsille vieras kodin paikka. Ilmajuurista<sup>38</sup> elävä naismuukalainen ei olisi täysin maahan juurtunut, muttei myöskään juureton ihminen. Ehkä tällaisilla ulkoisilla juurilla kiinnittynyt yksilö on yksi mahdollinen versio siirtyneestä naisesta (Gebauer & Varro 1995, 77). Entisen kotimaan mullassa olleet juuret säilyvät, ja uutta juuristoa muodostuu jatkossakin ilmajuurien muodossa. Näiden avulla siirtynyt nainen kiinnittyy uuteen kotimaahan asumisen, elämisen ja olemisen kautta.



## 6. YHTEISÖLLISET SITEET, YKSILÖLLISET VERKOSTOT

*L'*ombre de Dionysos -teoksessaan Maffesoli (1991c, 16–17) rakentaa teoriaa yksilön suhteesta toisiin. Lainaamalla Arthur Rimbaud'ta hän tarkastelee, kuinka minä määräytyy toisesta lähtien. Kiinnostavaa Maffesolin teorioidinnissa on kysymys yksilön suhteesta ryhmään (kuten perheeseen) ja yhteisöön. Kreikassa suomalaiset naiset muodostavat erilaisia suhteita toiseen ja toisiin parisuhteessaan, perheessään, yhteisössään ja sosiaalisissa verkostoissaan. He ovat itse toisia – muukalaisina kolmansia – ja samalla heidän asemansa ja identiteettinsä yhteisössä muovautuvat toisista lähtien. Pohdin, kuinka muukalaisuus vaikuttaa naisten luomiin suhteisiin ja siteisiin, ja mitä he ajattelevat yhteisön ja verkostojen jäseninä omasta identiteetistään.

### *Kahden yhteydestä perheen yhteisöön*

Mistä puhumme, kun puhumme rakkaudesta ja puhummeko edes samasta rakkaudesta, kysyy Kristeva (1998, 10–11). Suomalaisten siirtolaisuutta koskevien tutkimusten perusteella voidaan todeta, että rakastuminen on vaikuttanut suomalaisten naisten muuttopäätökseen ja seka-avioliiton solmimiseen ulkomaalaisen miehen kanssa (Björklund 1998, 117; Mikkola 2001, 52). Myös seka-avioliittoa koskevissa ranskalaisissa tutkimuksissa kosketellaan rakkauden teemaa, sillä seka-avioliiton solmineet yksilöt korostavat rakkauden merkitystä tapaamisessaan ja parisuhteessaan (Barbara 1993, 38; Philippe 1994, 221–222; Streiff-Fenart 1989, 99). Kun puhutaan rakastumisesta ja rakkaudesta, on myös kysyttävä, ovatko ne pelkästään kahden yksilön välisiä asioita.

Gérard Neyrandin ja Marine M'Silin (1996, 20) mukaan länsimaisissa yhteiskunnissa vallitsee käsitys yksilön vapaudesta avioitua. Silti kautta



historian seka-avioliittoja on pidetty yhteisön kannalta ongelmallisina (Neyrand & M'Sili 1996, 20). Seka-avioliiton solmineiden yksilöiden sosiaalinen asema on verrattavissa Baumanin (1999, 70) kuvaamien muukalaisten asemaan. Jos muukalaiset kyseenalaistavat vastakkaisuudet ja jaot, jotka ovat keinotekoisia ja keksittyjä (Bauman 1999, 70), solmiessaan seka-avioliiton puoliset kyseenalaistavat erilaisten yksilöiden ja ryhmien välille muodostuneet rajakäsitykset.

Kreikkalais-suomalainen avioliitto on puolisoitten yhteinen konstruktio, joka sijoittuu yhteisöjen väliselle oletetulle raja-alueelle. Puolisot eivät silti elä muukalaisten ”harmaalla alueella” (Bauman 1999, 74), koska heidän avioliittonsa tila on aina osa muita ympärillä vallitsevia sosiaalisia ulottuvuuksia. Kyseisillä ulottuvuuksilla tarkoitan erilaisia sosiaalisia kokonaisuuksia (kuten parisuhdetta, perheyhteisöä, enemmistöä tai vähemmistöä), joiden suhteen kreikansuomalaiset naiset määrittelevät parisuhteensa ja avioliittonsa. Kreikkalais-suomalaisen avioliiton solmineet naiset joutuvat käsittelemään myös muiden tuottamia määritelmiä ja merkityksiä, jotka koskevat joko parisuhteen osapuolia tai yleensä solmittua seka-avioliittoa.

Haastateltavat suhtautuvat ristiriitaisesti sekä seka-avioliiton että kreikkalais-suomalaisen avioliiton käsitteisiin. Näyttää siltä, että he haluavat poistaa käsitteistä kaikki kielteiset merkitykset, jotka saattavat viitata oman avioliiton erityisyyteen ja monimutkaisuuteen. Seka-avioliiton erityisyyden vähättely vaikuttaa olevan naisten keino vastata (appi)vanhempien, sukulaisten ja ystävien kritiikkiin ja suhtautua ennakkoluuloihin. Vähättelyä voidaan pitää myös tapana harmonisoida seka-avioliitto sosiaalisen lähiympäristön kanssa ja muuttaa se poikkeavasta normaaliksi (vrt. Neyrand ja M'Sili 1996, 15). Ajatellaanpa, mitkä perusteet voivat vaikuttaa puolison valintaan. Neyrandin ja M'Silin (1996, 24–25) mukaan puoliset valitsevat toisensa identiteettiä koskevien lähekkäisyyksien (kuten ammatin, vanhempien ammatin, iän) perusteella. Samankaltaisten yksilöiden avioliittoa pidetäänkin ”avioelämän onnistumisen takeena” (Neyrand & M'Sili 1996, 25). Kuinka onnistua, kun kyseessä on erilaisten avioliitto?

*”Vaikka meillä nyt on seka-avioliitto, en pidä sitä itse minään erikoisena ja ihmeellisenä asiana. Enemminkin se on vaikuttanut avioliitossa, että minkälaisia ihmisiä me olemme. Eli kuka minä olen ja kuka mieheni on. Yhtä hyvin voisi olla enemmän vaikeuksia, vaikka ei olisi seka-avioliitto.”*

(Riina 40-vuotias opettaja, 9 vuotta Kreikassa)

Varro ja Claudine Philippe (1994, 211) keskustelevat seka-etuliitteen käytön ongelmallisuudesta. Se erottaa avioliittoja, perheitä ja lapsia niistä, joita etuliite ei määrittele ja jotka ovat niin kutsutusti ”tavallisia” tai ”normaaleja” (Varro & Philippe 1994, 211). Haastateltavien pyrkimys hälventää erilaisuus avioliiton käsitteestä viittaa asemoitumiseen etnisesti ja kulttuurisesti homogeenisessä yhteisössä. Samankaltaisuutta muiden avioliittotyyppien (kuten suomalaisten ja kreikansuomalaisten solmimien) kanssa etsitään yksilöllisten identiteettien avulla: identiteettien toivotaan lieventävän ja suhteellistavan mahdollisia erottavia tekijöitä.

Kreikansuomalaiset naiset muodostavat käsityksiä omasta avioliitostaan vertailun avulla. Vertailun päämääränä ei ole niinkään tuottaa samankaltaisuutta vaan korostaa oman avioliiton ainutlaatuisuutta. Ainutlaatuisuus näyttää korvaavan erityisyyden, joka vaikuttaa merkitsevän naisille enemmänkin poikkeavuutta.

*”Tämä on tietysti minun ainoa avioliittoni. En ole ollut suomalaisen kanssa avoliitossa enkä avioliitossa. Minulla ei siis ole vertauskohdetta. Tapasin mieheni, kun olin 20-vuotias. Me muutimme heti yhteen. Se on kaikki mitä olen kokenut.”*

(Oona 31-vuotias lääkäri, 4 vuotta Kreikassa)

Ainutlaatuisuuden todistaminen tapahtuu viittaamalla vertailukohteen puuttumiseen. On kuitenkin mielenkiintoista huomioida, että haastateltava vertaa avioliittoaan etnisesti ja kulttuurisesti homogeeniseen av(i)oliittoon. Seka-avioliiton käsityksissä painavat myös sosiaalisten ulottuvuuksien luomat rajakäsitykset. Osapuolten ei ole välttämättä helppo hyväksyä ja nimittää liittonsa seka-avioliitoksi.

Augustin Barbaran (1993, 320–322) mukaan ei ole olemassa vain yhtä seka-avioliiton tyyppiä vaan monia. Jokainen seka-avioliitto eriytyy omaksi kokonaisuudekseen erilaisten erottavien piirteiden ja välimatkojen mukaisesti. Eroavuudet eivät välttämättä aseta puolisoita vastakkain vaan heidän on pystyttävä elämään erilaisuuden kanssa. Niin kutsuttu ”erottavuus” voi muuttua dynaamisuudeksi parisuhteessa. Barbara näkee yksilöiden olevan erityisiä, ei niinkään seka-avioliiton. (Barbara 1993, 320–322.)

*”En välttämättä tiedä, minkälainen kreikkalais-suomalainen avioliitto on, mutta tiedän, minkälainen minun avioliittoni on. Se on yksi versio kreikkalais-suomalaisesta avioliitosta. Meillä on hieman poikittain tämä tilanne, sillä Viktor on hyvin pitkäjännitteinen ihminen ja hyvin ahkera. Minä olen*

*lyhytjännitteinen, puhun paljon, suutun hirveästi ja paiskon ovia. Viktorilla on hyvin pitkä vieteri, mutta kun se katkeaa, hän suuttuu silmittömästi eikä lepy kovin herkästi. Hän on sellainen erilainen kreikkalainen, luulisin. Kyllä meillä on niin, että mykkäkoulua pitää mies enkä minä. Minä olen se nalkuttava osapuoli.”*

(Armi 40-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Armi rakentaa eroavuuksia puolisoiden välille erityispiirteillä, joiden tarkoitus on myös yksilöidä heitä. Erityispiirteet heijastavat samalla aiemmin mainittuja sosiaalisia ulottuvuuksia. Ymmärrän puheen samankaltaisuudesta, erilaisuudesta ja ainutlaatuisuudesta juontuvan mahdollisista koetuista sosiaalisista paineista. Siirtämällä puheen yksilöllisemmälle ja inhimillisemmälle tasolle haastateltavat pyrkivät kiinnittämään huomion avioliiton sisäiseen dynamiikkaan. Puhetta seka-avioliitosta tuotetaan ikään kuin parisuhteen sisältä käsin, eikä sen anneta enää syntyä ulkopuolelta.

Entä mitä sanotaan rakkaudesta?

*”Se on sama minkä maalainen ihminen on, koska ihmiset ovat joka tapauksessa ihmisiä. Mielestäni ei voi elää ajatellen, että yksi on suomalainen ja toinen on kreikkalainen. Ihmiset ovat sisältä ihan samanlaisia. On täysin sama minkä värinen tai mistä maasta sitä on, sillä tärkeintä on rakastaa toista. Rakkaus on jokaiselle ihmiselle tärkein asia.”*

(Satu 32-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Romanttisessa rakkaudessa kiellot tekevät rakkauden tunteesta vielä voimakkaamman (Jallinoja 2000, 68). Sosiaalisen ympäristön (perhe, ystävät, yhteisö, yhteiskunta) suhtautuminen vaikuttaa seka-avioliiton solmineiden yksilöiden käsitykseen parisuhteestaan (ks. Järvinen-Tassopoulos 2004b, 19). Puolisot saattavat yliarvostaa rakkauteen perustuvaa parisuhdettaan kohdatessaan perheiden vastustuksen. Vastustus voi edesauttaa romanttista näkemystä, mutta se saattaa myös tehdä rakkaudesta yhteisyyden, joka ei tarvitse sosiaalisen ympäristön hyväksyntää. (Streiff-Fenart 1989, 99.)

Miten ylittää erilaisuudesta johtuvat välimatkat, tuodako omaa alkuperänsä esille vai rakentaako parisuhde erilaisista elementeistä ovat kysymyksiä, joihin puolisot joutuvat etsimään vastauksia.

Kreikkalais-suomalaista avioliittoa voidaan tarkastella myös muukalaisuuden näkökulmasta. Puhe muukalaisuudesta muodostuu naisten erilaisuutta ja toiseutta avioliitossa ja kreikkalaisessa perheyhteisössä koskevista

kokemuksista. Muukalaisuus merkitsee eräänlaista symbolista välitilaa, jossa erilaisen alkuperän ja taustan omaavat puoliset kohtaavat toisensa. *Muukalaisuuden välitila* on alue, josta ja jossa neuvotellaan koko avioliiton ajan (ks. Järvinen-Tassopoulos 2004a, 31).

Kyseisessä välitilassa yhteys on rakennettava vieraudesta, outoudesta ja tuntemattomuudesta. Rakkaus ”jotakuta tuntematonta” (Barthes 2000, 268) kohtaan ei kuitenkaan kannattele yhteyttä ja se tekisi välitilasta paikoilleen jäähmettyneen olotilan parisuhteeseen. Puolisoiden keskinäisestä yrityksestä huolimatta muukalaisuuden välitila vaikuttaa seka-avioliitossa ajoittain eri voimakkuudella. Tulkitsen välitilasta johtuvia hetkellisiä ja peräkkäisiä muutoksia kreikkalais-suomalaisessa avioliitossa esiintyvien vaiheiden avulla. Pysin tätä kautta tuomaan esille voimakkuuden vaihtelusta johtuvia asetelmia, neuvotteluyrityksiä ja niiden seurauksia. Jokainen vaihe sisältää ristiriitaisia ja toisiinsa sekoittuvia elementtejä. Vaiheet purkautuvat seuraavaan muotoonsa saavuttamatta selvää tasapainon tilaa. Viimeistä vaihetta voidaan pitää jännitteisenä tasapainon tilana.

*Ensimmäinen vaihe* toimii prologina avioliiton muille vaiheille. Se muodostuu neuvottelusta ja tasapainottelusta vastakohdista huolimatta. Erilaisuutta haetaan ja pyritään selittämään vastakohdista käsin.

*”Ehkä siinä joutuu ottamaan paljon enemmän eri asioita huomioon. Voi olla, että avioliitto vaatii kummaltakin toisen ymmärtämistä paljon laajemmin kuin jos kummallakin olisi täysin sama kulttuuri ja kasvuympäristö. Kumpikin tulee aivan eri maailmasta, ja kasvatuskkin on erilainen.”*

(Kanerva 37-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Etnisen ja kulttuurisen alkuperänsä ohella puolisoitten yhteiskuntaluokkaan, asuinympäristöön (kylään tai kaupunkiin) tai perheeseen (joka voi olla sukupolvien perhe, monilapsinen perhe, ydinperhe jne.) liittyvät lähtökohdat saattavat olla täysin erilaiset.

*”Tästä kreikkalais-suomalaisesta avioliitosta haluan sanoa, että me olemme monessa suhteessa erilaisia. Meidän perheessä on monta lasta, ja hän on ainoa lapsi. Minä olen vaatimattomista oloista, ja hän on aina saanut kaiken ja on ollut rahaakin. Hän on kaupungista ja minä olen maalta. Hurjasti on niitä vastakohtia.”*

(Taru 42-vuotias opettaja, 22 vuotta Kreikassa)

Erilaisten ihmisten avioliittoa kuvaava *heterogamian* käsite arvioi puolisoiden välisiä sosiaalisia välimatkoja, jotka muodostuvat yhteiskuntaluokista, iästä, maantieteellisistä sijainneista jne. (Streiff-Fenart 1994, 227). Toisin sanoen sosiaaliset välimatkat ovat olemassa niin saman yhteiskunnan jäsenten kuin erimaalaistenkin välillä. Käsitteen käyttö seka-avioliiton tapauksessa on ranskalaisen tutkijoiden mukaan ongelmallista. Jocelyne Streiff-Fenartin (1994, 228) mukaan subjektiivisesta ulottuvuudesta johtuen seka-avioliitto ei voi olla heterogamian synonyymi, koska se sisältää ”sosiaaliryhmien arvioinnin sen jäsenten solmiman liiton asianmukaisuudesta tai sopimattomuudesta”.

Jallinojaa (2000, 69) mukaillen kumppanit toivovat sopivansa yhteen: yhteensopivuudesta tuleekin vähitellen ”parisuhdetta kannatteleva voima”. Seka-avioliitossa yhteensopivuus määritellään toisin. Erilaisista sosiaalisista välimatkoista ja subjektiivisesti koetuista vastakkaisuuksista huolimatta puolisoiden on kohdattava toisensa välitilassa, jossa muukalaisuudesta on pystyttävä neuvottelemaan.

*”Mitä tiedän kreikkalaisista, hän ei ole kuten monet ikäisensä, jotka katsovat vain eteensä ja väittävät, että näin me olemme aina tehneet. Hän on asunut ulkomailla ja hän tietää minkälaista on olla ulkomaalainen. Hän ymmärtää minua ja ottaa minut huomioon. Jos hän kertoisi minulle hyvin selvästi miten asiat tehdään Kreikassa ja hän olisi oikein maalainen, me emme olisi varmaan onnistuneet elämään yhdessä.”*

(Minna 30-vuotias opettaja, 6 vuotta Kreikassa)

Useat haastateltavat kokevat, että Suomeen ja suomalaisiin sukulaisiin tutustunut puoliso hyväksyy vaimonsa etnisen ja kulttuurisen taustan paremmin kuin puoliso, joka on sitoutunut omaan perheyhteisönsä ja taustaansa. Joidenkin mielestä on myös tärkeää, että puoliso on matkustellut ulkomailla tai jopa asunut siellä. Tulkitsen tämän siten, että vahvasti paikalliseen sosiaaliseen todellisuuteen kiinnittynyt kreikkalainen puoliso ei pysty käsittämään suomalaisen puolisonsa muukalaisuutta samalla tavalla kuin toisenlaisiin todellisuuden tulkintamalleihin tutustunut yksilö.

*Toinen vaihe* muodostuu rakkauden käsityksestä ja toimii teesinä puheessa avioliitosta. Kreikkalais-suomalaisessa avioliitossa rakkaudella on kolme tehtävää. Ensinnäkin rakkaus on toiminut motivaationa muuttopäätöksessä. Romanttisen rakkauden korostuminen haastatteluissa on tulkittavissa siten, että rakkauden avulla naiset kokevat ylittävänsä kaikki mahdolliset rajat (sosiaaliset, uskonnolliset, kulttuuriset, seksuaaliset jne.), jotka erottavat

heidät tulevasta puolisoista. Kun puoliset tutustuvat toisiinsa paremmin, romanttinen kuva toisesta muuttuu inhimillisemmäksi.

*”Suhteemme on tavallaan kasvanut kuin palapeli, joka on lähtenyt yhdestä palasta liikkeelle. Ilmeisesti ensimmäinen kipinä alkoi niistä Kreikan matkoistani. Tämän suhteen salaisuus on varmaan se, että me seurustelimme hyvin pitkään. Se huumavaihe on yksinkertaisesti hävinnyt. Tästä suhteesta on vakiinnuttuaan tullut rakkaus-ystävyyss-avioliitto.”*

(Pirta 36-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Rakastumisen tunne ei kannattele loputtomiin parisuhdetta (Jallinoja 2000, 69). Kun rakastavaiset eivät enää elä pelkästään toisilleen, he kohtaavat toisensa ”persoonina” (Jallinoja 2000, 72–73). Haastateltavan määritelmä avioliitostaan kuvastaa kumppanien tarvetta muuttaa rakastumisen alkuvaiheissa löydetty ”uudet päämäärät” ja ”arvot” (Määttä 1999, 43–44) jokapäiväisessä elämässä toimiviksi ja yhdistäviksi.

Toiseksi rakkaus merkitsee tukea, kannustusta ja huolehtimista. Naiset tarvitsevat puolisonsa tukea etenkin asettumisen alkuvaiheissa, mutta myös kaikissa mahdollisissa vastoinkäymisissä ja ongelmatilanteissa. Puolison rakkaus toimii selvästi myönteisenä tekijänä naisten sopeutumisprosessissa.

*”Meitä yhdisti mieleton rakkaus, jonka avulla kestimme kaikki vaikeudet yhdessä. Jos meillä ei olisi ollut sellaista valtavaa tunnetta enkä olisi kokenut sitä henkilökohtaisesti, en usko, että me olisimme pysyneet yhdessä. Meidän suhteemme rakentui täysin tällaiselle pohjalle.”*

(Kirsti 29-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Kaarina Määttä (1999, 45) kirjoittaa rakkauden ”antavan itselle voimia ja olemassaololle merkitystä”. Rakkaus itsehavainnoinnin ja -arvostuksen välineenä vahvistaa yksilöä (Määttä 1999, 45). Muukalaisuuden välitilassa on löydettävä vuorovaikutuksessa mahdollinen kiinnekohta ulkomaalaiselle puolisolle. Rakkaus toimii muukalaisten välillä lähestymisen ja kiinnittymisen välineenä sekä tätä kautta vakiinnuttavana voimana.

Rakkaudella on täten kolmaskin tehtävä: se lieventää tunnetta muukalaisuudesta. Muukalaisuuden välitila on pienimmillään silloin, kun puoliset kohtaavat toisensa ihmisinä. Kirjeessään Algrenille Beauvoir (2002, 318) kuvaa romanttisen rakkaussuhteen muuttuneen ”inhimilliseksi seikkailuksi, hyvin maalliseksi”. Ymmärrän inhimillisyyden etsimisen myös siten, että

toisen tiedostaminen erilaiseksi tai muukalaiseksi voi olla vaativaa jokapäiväisellä tasolla. Toisen hyväksyminen ihmisenä auttaa toiseen tutustumisessa.

*Kolmas vaihe* alkaa konflikteista ja asettuu avioliitossa antiteesin osaan. Seka-avioliitolle ominaiset kriisit johtuvat muukalaisuuden välitilasta, joka usein laajenee arkisista ja käytännöllisistä ongelmista johtuen. Nämä ongelmat tuottavat uusia etäisyyksiä puolisoiden välille. Kielitaito ja kommunikointikyky, uskontokysymykset, taloudellinen tilanne ja sukupuoliroolit tuottavat etäisyyttä, joka aiheuttaa väärinkäsityksiä, riitaa ja ristiriitoja (Barbara 1993, 88–90, 106–107).

*”Me huomasimme, että hyvin monesti jotkut riidat ja väärinkäsitykset aiheutuivat alkuvuosina ihan siitä, että en osannut kovin hyvin kreikkaa. Mieheni puhuu huonoa englantia, joten se englanniksi puhuminen jäi puolessa vuodessa pois. Minun kreikan kielen taitoni ei taas riittänyt keskusteluun. Saatoin ymmärtää täysin väärin jonkun asian tai sanoa jotain täysin väärää jossain tilaisuudessa. Sitten tästä saattoi aiheutua hankaluuksia. Kielitaitoni aiheutti riitatilanteita, mutta myös hauskoja tilanteita. Isot naurut olemme nauraneet! Me olemme myös joutuneet opettelemaan asioita toisistamme kuten tapoja ja arvoja.”*

(Armi 40-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Osapuolten on pystyttävä kommunikoimaan, jotta heidän olisi mahdollista ylittää jatkuva vierauden tunne, jota erilaiset välimatkat ylläpitävät ja joka kärjistyy ongelmatilanteissa. Parisuhteen kriisejä voi pahentaa ajatus siitä, että muukalaisena yhteisöön tulleen naisen täytyy sopeutua kaikkeen. Tällöin avioliiton onnistumisen voidaan katsoa riippuvan täysin naisen sopeutumiskyvystä ottamatta huomioon miehen roolia avioliitossa. Toisaalta kreikkalaista puolisoa voidaan pitää ”kulttuurisena välittäjänä” (Breger 1998, 142), sosiaalisena neuvottelijana ja ulkomaalaisen vaimonsa edustajana paikallisessa yhteisössä ja yhteiskunnassa:

*”Miehet joutuvat olemaan tavallaan meidän edustajiamme yhteiskunnassa, koska me käyttäydymme ja ajattelemme eri tavalla. He joutuvat selittelemään kaikenlaisia käytöksestä ja sanoista johtuvia väärinkäsityksiä. He joutuvat olemaan kulttuurierojen sovittelijoina, selittelijöinä ja puolustelijoina.”*

(Ritva 52-vuotias opettaja, 26 vuotta Kreikassa)

Kreikkalaisella puolisollla saattaa olla hyvinkin vahva rooli suomalaisen naisen sopeutumisprosessin alkuvaiheessa. Hän vaikuttaa toimivan paikallisten tapojen opettajana (eli kuinka tervehtiä sukulaisia, esittää suruvalittelut, kuinka puhutella ihmisiä jne.) ja hän saattaa avustaa vaimoaan käytännön ongelmissa (tulkkauksessa, erilaisten lupien anomisessa, kielikurssille pääsyssä, kaupungilla liikkumisessa jne.). Miehellä on siis potentiaalinen rooli naismuukalaisen opastamisessa kreikkalaisen yhteiskunnan jäseneksi.

Muukalaisuuden välitilassa vaikuttavat myös ulkopuolelta tulevat sosiaaliset paineet.

*”Sukulaiset puuttuivat usein kaikkiin sellaisiin asioihin, jotka eivät mitenkään kuuluneet heille. Esimerkiksi jos me olimme ostaneet jotain, meitä haukuttiin rahankäytöstä ja tuhlaamisesta. Anopilta sain aina kuulla siitä, kuinka käytän hänen poikansa rahoja. Anoppi syytti minua verenimijäksi. Kaikkea tällaista typerää. Puhuimme mieheni kanssa näistä asioista, ja hän monta kertaa riiteli äitinsä kanssa. Alussa kerroin miehelleni kaikesta, etenkin silloin kun oikein ärsytti. En nyt aina! Minulla ei ollut ketään muutakaan kenelle näistä asioista puhua, ja onhan hän nyt mieheni. Hän kuitenkin kiihtyi vähän liikaakin, ja tappeluista anopin kanssa tuli liian rajuja. Välit menivät yhä huonommiksi. Sitten lopetin kertomisen.”*

(Nelli 35-vuotias kotiäiti, 8 vuotta Kreikassa)

Haastatteluista löytyy monia esimerkkejä siitä, kuinka mies yrittää puolustaa vaimoaan. Aina mies ei kuitenkaan kestä paineita vaan ajautuu vakaviin riitoihin sukulaistensa kanssa, kärsii niistä ja pahimmassa tapauksessa jopa romahtaa (fyysisesti ja psyykkisesti). Mies joutuu näin ollen osaksi naisen sopeutumisprosessia, joka on yksilöllinen, mutta samalla yhteisöllistä dynamiikka myötäilevä. Erilaisten arkisten erimielisyyksien ohella kreikkalainen perheyhteisö saattaa kokea, että suomalaisvaimo haluaa eristää miehen yhteisöstä (esimerkiksi vaalimalla parisuhteen yksityisyyttä ja osapuolten itsenäisyyttä) tai että mies on katoamassa perheen vaikutusvallan piiristä (esimerkiksi parin muuttaessa toisaalle).

Vaikeimpina hetkinä suomalaisnaiset reagoivat kriiseihin harkitsemalla avioeroa ja maastamuuttoa. Haastatteluista löytyy eropuhetta, joka koostuu harkinnasta, eri vaihtoehtojen punnitsemisesta ja muiden kreikansuomalaisten naisten kokemuksista. Näyttää siltä, että ensimmäisenä harkitaan Kreikasta pois lähtemistä. Tätä voi kutsua *primitiivireaktioksi*, joka syntyy kriisin hetkellä.



*”Mielestäni pitää elää todellisuudessa. Jos on jokin ongelma, se täytyy yrittää ratkaista. Ainahan on ongelmia. Helposti tällaisessa avioliitossa ulkomaalaiselle puolisolle tulee ensimmäiseksi mieleen lähteä karkuun ja takaisin Suomeen. Varsinkin jos se on mahdollista ja siihen saa tukea kotoa. Lähtisi vain ja jättäisi sen miehen tänne. Luulen, että monet ajattelevat näin.”*

(Laura 40-vuotias insinööri, 17 vuotta Kreikassa)

Kriisitilanteissa seka-avioliiton solminut pari on ongelmiansa kanssa yksin, koska perheet eivät välttämättä ymmärrä parisuhteen sisäisiä ongelmia, mutteivät myöskään aiheuttamia tilanteita. Eropäätöstä vaikeuttaa ajatus lasten huoltajuuden menettämisestä puolisolle.

*”Totta kai avioliitto vaatii hirveästi ponnisteluja molemmilta puolisoilta, ennen kaikkea meiltä suomalaisilta. Tiedän hyvin monia ikäviä tapauksia ja onnettomia kohtaloita. Vaikka arki on kaaosta ja hirveyttä, puoliset koettavat pysyä yhdessä lasten takia. On eri asia erota Suomessa. Vaikka yksi asuisi Inarissa ja toinen Helsingissä, vanhemmat asuvat kuitenkin samassa maassa. Lapsia pystyy tapaamaan jollain lailla. Kreikassa sitä miettii viisi, kymmenen ja jopa viisisataa kertaa, ennen kuin tekee sen lopullisen eropäätöksen. On päätettävä, mitä tehdä lasten huoltajuuden kanssa. Perheet koettavat kestää.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Jos liitto on solmittu vastoin vanhempien toiveita, pari saa itse kantaa vastuun ongelmistaan. Siksi puolisoiden keskinäisen rakkauden merkitys korostuu ongelmatilanteissa.

*”Parisuhteen kantava voima on rakkaus tai ystävyys. Jos ei olisi rakkautta, ystävyyttä tai yhteisymmärrystä, Kreikasta lähtisi pois aika äkkiä. Varsinkaan, jos ei olisi lapsia. Rakkaus on edellytys haluun sopeutua. Jos asiat eivät ole kunnossa poikaystävänsä tai aviomiehen kanssa, miksi ihmeessä täällä sitten haluaisi olla? Yhtä lailla suomalaisena voi käydä Kreikassa lomalla. Jos ei tule toimeen miehen kanssa, se siitä.”*

(Tiina 30-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Tulkitsen Tiinan puhetta Simmelin (1991, 161) avulla: rakkauden kohde on olemassa vain rakkaudessa. Jos naismuukalaisen rakkaudella ei ole enää kohdetta, hän saattaa jatkaa matkaansa.

*Neljäs vaihe* toimii synteessä. Ainoa tapa estää konfliktien ja kriisien päätyminen avioeroon ja teiden eroamiseen on löytää ratkaisuja niihin. Arjessa puoliset joutuvat sopeutumaan toistensa tapoihin ja käytäntöihin, jotka ovat yksilöllisiä, sosiaalisia ja kulttuurisia (ruokailu, ajankäyttö, kotityöt, lastenhoito jne.) (Barbara 1993, 150; Philippe 1994, 223).

*”Kun käyn veljeni luona, ihmettelen sitä kuinka hän tekee ruokaa ja siivoaa. Jos mieheni sanoo kotona, ettei hän siivoa, hän ei siivoa. Me olemme tehneet asian suhteen sellaisen kompromissin, että täällä käy kerran viikossa siivoaja. Näin miehen ei tarvitse siivota ja minä teen sen lopun. Naisen rooli Kreikassa ei ollut sinänsä yllätys. Sekin riippuu ihmisen koulutustasosta ja siitä kuinka moderneja ihmiset ovat. Ja tietysti iästä: vanha koira oppii heikosti uusia temppuja.”*

(Eija 46-vuotias opettaja, 12 vuotta Kreikassa)

Työnjako kreikkalais-suomalaisessa perheessä on suhteellisen perinteinen. Haastatteluissa kreikkalaiset puoliset esitetään perheen elättäjiksi ja perheenpäiksi. Suomalaisten naisten rooli on monimuotoisempi: he ovat vastuussa kodista ja lapsista, mutta moni heistä on myös työelämässä.

Puolisoiden on opittava ymmärtämään toisiaan myös symbolisemmalla tasolla tehden sovintoratkaisuja ja erilaisia sopimuksia. Usein heidän on myös luotava selvät rajat perheyhteisöön ja sukulaisiin.

*”Vaikeuksia tulee, jos mies on jatkuvasti vanhempiensa puolella. Jos kaikki on ihmeellistä ja väärin mitä vaimo tekee, lopulta tulee avioero. Mielestäni naimisiin mentyä on kuunneltava vähän vaimoakin, eikä vain vanhempia. Mies on kuitenkin kotoa lähtenyt iso ihminen, jota vanhemmat eivät enää saa holhota.”*

(Doris 55-vuotias kotiäiti, 33 vuotta Kreikassa)

Hioutuminen, kuunteleminen ja ymmärtäminen auttavat ongelmien selvittämisessä ja äärimmäisyyksiin joutumisen ehkäisyssä.

*”Kerran erään suomalaisen viikkolehden toimittaja kävi haastattelemassa paikallisia suomalaisia. Jutun lopussa kirjoitettiin, että suomalainen sisu tai itsepäisyys auttaa*

*selviytymään. Mutta kyllä niitä vaikeuksia tulee. Olisi täysin valheellista sanoa, ettei olisi ongelmia. Avioliitossa joutuu sopeutumaan. Monta kertaa nuorena on hyvin tärkeää olla aina oikeassa ja on vaikeaa antaa toiselle periksi tai antaa toiselle tilaisuus olla oikeassa. Ensin sitä on kovempi, mutta myöhemmin sitä pehmenee. Enää ei välitä yhtä paljon onko sitä oikeassa. Ihminen tulee suvaitsevammaksi.”*

(Talvikki 57-vuotias sairaanhoitaja, 28 vuotta Kreikassa)

Sopeutuminen seka-avioliitossa merkitsee parhaimmillaan kompromissialttiutta ja hyvää neuvottelukykä. Puolisoiden on löydettävä tapoja kommunikoida tullakseen ymmärretyksi, pystyäkseen viestimään toisilleen mahdollisista ongelmista ja löytämään niihin ratkaisuja. Omien päätöstensä hyväksyminen ja todenperäinen ote elämään näyttävät auttavan suomalaisnaisia onnistumaan parisuhteessaan.

*”Mielestäni kannattaa harkita ja katsoa asioita monelta kannalta. Rakkaus on tärkein asia: sen pitää olla kunnossa. Sen jälkeen voi katsoa muitakin asioita. Ehdottomasti toinen tärkeä asia on se, että on jalat maassa. Sillä tavalla on paljon helpompi onnistua kuin pää pilvissä. On mahdollista, että yhtäkkiä putoaakin sieltä pilvistä alas.”*

(Laura 40-vuotias insinööri, 17 vuotta Kreikassa)

Muukalaisuuden tunteesta ei saa tulla avioliitossa vallitsevaa jatkuvaa olo-tilaa, koska se johtaisi puolisoitten lopulliseen vieraantumiseen toisistaan. Puolisoiden on luotava ja keksittävä erilaisia tapoja ja käytäntöjä, joiden avulla he pystyvät luovimaan muukalaisuuden välitilassa. Rakkaussuhteensa alkuvaihetta elävät suhtautuvat muukalaisuuden tunteeseen toisin kuin pari vuosikymmentä yhdessä olleet puoliset. Vieraus ja erilaisuus aiheuttavat uudessa parisuhteessa riitaa ja erimielisyyksiä, kun taas kauemmin toisensa tunteneet suhtautuvat niihin seesteisemmin.

Puolisoiden on osattava ”asuttaa” (Certeau 2001, 51) avioliittonsa siten, että he pystyvät soveltamaan siihen eri tekijöitä omasta etnisestä, kulttuurisesta ja sosiaalisesta taustastaan. Näiden tekijöiden yhteen nivoutuminen synnyttää mahdollisesti omakohtaisen kulttuurin, jossa erilaiset elementit sekoittuvat. Seka-avioliitosta tulee tila, jonka puoliset ottavat ja tekevät omakseen alkuperäisestä erilaisuudestaan huolimatta. Rakkaus rakentaa seka-avioliitosta kahden yhteyden.

Kuinka yhteisö lopulta hyväksyy naismuukalaisen, jonka matka päättyy yhteisön tilaan ja joka avioituu yhteisön jäsenen kanssa? Maffesoli (2003a, 19) väittää *endogamian* köyhdyttävän yhteisöä, kun taas matka tai vaihto tervehdyttää tai vahvistaa sen rakennetta. Kuvaan kolmen askeleen kautta, minkälaisia sosiaalisia siteitä naismuukalainen solmii yhteisöön, ja kuinka hän saavuttaa yhteisön jäsenyyden.

*”Kuten tiedät itsekin, Kreikassa ei naida ainoastaan miestä vaan naidaan myös miehen suku. Minulle, kuten useammalle suomalaiselle, se oli sellainen pieni shokki siinä alussa.”*

(Jutta 44-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Avioliiton solmimisen myötä naismuukalainen astuu odottamaan sisään-pääsyä yhteisön kynnykselle ja ottaa samalla *ensimmäisen askeleen* kohti yhteisön jäsenyyttä. Mukailen tässä Arnold van Gennepin (1965, 11) käsitystä ”siirtymäriiteistä”, jotka ovat myös ”kynnysriittejä”. Olen kiinnostunut siitä, miten siirtyminen tapahtuu naismuukalaisen tapauksessa ja minkälaisia riittejä siihen kuuluu. Seuraan, kuinka naismuukalainen siirtyy sosiaalisesta ja uskonnollisesta asemasta toiseen (Gennep 1965, 18).

Tulevien puolisoiden kuuluessa eri kirkkokuntiin ja tunnustaessa eri uskontoa sekä toisen puolison (tässä aineistossa suomalaisen) kuuluessa johonkin erityiseen uskonnolliseen suuntaukseen tai erottua kirkosta, vihkimisestä ja lasten kastamisesta on pystyttävä sopimaan. *Uskonnollinen välimatka* saattaa aiheuttaa eräänlaisen epätasapainon puolisoitten välille: tilanteeseen on löydettävä tyydyttävä ratkaisu.

*”Alkuvaiheessa kävimme anopin ja Petrosin kanssa kirkossa. Jompikumpi kysyi uteliaisuuttaan, että mitä jos minut liitettäisiin ortodoksiseen kirkkokuntaan. Vastasin, etten halua ortodoksiksi, enkä ole kiinnostunut uskonnosta. He puhuivat, että etunimeni muutettaisiin samalla Mariaksi! Olin aivan kauhuissani ja mietin, mitä tämä oikein tarkoittaa. En tiedä oliko kumpikaan heistä kovin tosissaan, mutta minä olin hieman vihainen. Pastori oli sanonut, etten pääse naimisiin ortodoksin kanssa, ellei minusta tehdä ortodoksia ensin.”*

(Taru 42-vuotias opettaja, 22 vuotta Kreikassa)

Pastori esitetään monessa haastattelussa portinvartijaksi (vrt. Bauman 1999, 83–84). Ortodoksisen kirkkokunnan edustaja on uskonnollinen ja arvovaltainen *yhteisönsitoja*,<sup>39</sup> joka asettaa ehdot siirtymäriitille. Kyse ei ole rajoit-

tamisesta eikä kieltämisestä, vaan sisäänpääsyn ehdollistamisesta ja yksilön kokeelle asettamisesta.

Sukulaiset ovat puolestaan *perehdyttäjiä*, jotka haluavat liittää naismuukalaisen yhteisöön symbolisin keinoin. Bolle de Bal (1989, 12) kirjoittaa yhteensuostamiseen liittyvästä initiaatiosta. Rituaali on initiaation ”etuoi- keutettu apuväline” (Bolle de Bal 1989, 12.) Jotain samaa löytyy vihkimisen valmistelusta: yhteisö tarjoaa erilaisia identiteettinsä symboleja (etunimeä, sukunimeä, kirkkokunnan jäsenyyttä) esittämällä naismuukalaiselle mah- dollisuuden liittyä rituaalisesti kirkkokuntaansa.

*”Puolisoni on aika uskonnollisesta perheestä. Hänen sukulaisensa sanoivat, että minun täytyy allekirjoittaa vain yksi paperi ja vihkimisen ohella minut kastetaan ortodoksiksi. Vastasin, ettei minua tarvitse kastaa, enkä halua pelkällä paperilla muuttaa kirkkokuntaa. Eihän se allekirjoittaminen muuta suhtautumistani, ja olemmehan me kaikki kristittyjä joka tapauksessa. Kreikkalaiset suhtautuvat aivan eri tavalla ei- kristittyihin. En nähnyt mitään syytä vaihtaa kirkkokuntaa, eikä minun lopulta tarvinnutkaan. Häät pidettiin ortodoksisin menoin. Jos minä kutsuin 10 tuttavaa, appi kutsui 100 tuttavaa. Ne olivat todella suuret häät.”*

(Lilli 44-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Suurin osa haastateltavista avioitui Kreikassa: monet kreikkalais-suomalaiset parit vihittiin ortodoksisin menoin, kun taas osa pareista valitsi siviilivih- kimisen. Suomalainen nainen ymmärtää yhteisön merkityksen tavatessaan kreikkalaisia sukulaisia seurusteluajana ja viimeistään häissään, jotka ovat yhteisön yhteen keräävä sosiaalinen tapahtuma.<sup>40</sup> Riitin kautta yksilö integ- roituu osaksi jotain sosiaalista kokonaisuutta (Maffesoli 2000, 78). Riitin tarkoitus on vahvistaa paikallista yhteisöllisyyttä.

Pirjo Työrinojan (1995, 7) mukaan seka-avioliitto voi olla ”mahdollisuus elää ykseyttä erilaisuudessa”. Mutta mitä ykseys ja erilaisuus merkitsevät yhteisön kynnyksellä? Ykseys muuttuu yhdeksi ainoaksi mahdolliseksi uskonnolliseksi näkemykseksi, jossa erilaisuudesta käydään neuvotteluja. Joskus ykseydestä haetaan yhteenliittämistä:

*”Joskus silloin aivan alussa anoppi kysyi minulta, haluaisinko liittyä ortodoksikirkkoon. Vastasin, että sitä ei tule koskaan tapahtumaan. Hän ei sanonut siihen yhtään mitään, eikä asiaa otettu enää koskaan puheeksi. Kenenkään käytös minua kohtaan*

*ei myöskään muuttunut. Alkuvuosina koin sen hölmöksi, että me uskoimme samaan Jumalaan, joka silti erotti meidät ihmisten takia. Ihmiset olivat päättäneet tästä erottamisesta. Se tuntui raskaalta ja vaikealta. Ortodoksiseen kirkkokuntaan liittymisen jälkeen minusta tuntui, että me olemme vihdoinkin perhe. Kyyneleet silmissä tuntui, että olin tullut kotiin. Se oli henkilökohtaisesti tärkeä asia.”*

(Kirsti 29-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Uskonnollisen välimatkan poistaminen rituaalisin ja symbolisin keinoin voi ensin tuntua vieraalta, mutta yhtä lailla kyseistä välimatkaa voi olla vaikea elää jokapäiväisesti varsinkin perheen sisällä. Kirsti kuuluu haastateltaviin, jotka ovat liittyneet (ja hyväksyneet liittymisensä) ortodoksiseen kirkkokuntaan. Tätä kautta perheeseen luodaan yhteenkuuluvuuden tunne.

Kynnysvaiheeseen voi liittyä tarve samastaa naismuukalainen. Muukalaisen alkuperäisyyttä – etnistä, kulttuurista ja sosiaalista taustaa – suvaitaan siihen asti, kunnes hän sitoutuu uuteen yhteisöön. Perheyhteisön suhtautuminen muuttuu naismuukalaisen hyväksytyä paikkansa yhteisön parissa.

*”Miehen vanhemmat olivat kyllä hyvin ystävällisiä minulle, mutta sisaret ovat olleet aikamoinen kivireki. He eivät ole koulutettuja ihmisiä, eivätkä he ole matkustaneet koskaan. Vain mieheni on ollut ulkomailla. Sisaret eivät käsitä minkälainen on suomalaisen tai ylipäättään eurooppalaisen naisen kuva. Se ei välttämättä vastaa kreikkalaisen kansakoulun käyneen tyttösen kuvaa. Sisaret olisivat halunneet muokata minua itsensä kaltaiseksi, koska he eivät voineet enää siinä vaiheessa vastustaa tuloani Kreikkaan.”*

(Julia 37-vuotias kotiäiti, 6 vuotta Kreikassa)

Stephen D. Salamone ja Jill B. Stanton (1986, 97) väittävät kreikkalaisen naisen aseman olevan ”suhteellisen joustava” sen sijaan, että se olisi ”muodollisesti säädetty”. Kreikkalainen sosiologi Laura Maratou-Alipranti (1983, 82) on puolestaan huomionnut kreikkalaisen naisen vastuun ”kulttuurin ja perheen yhtenäisyyden siirtämisessä”. Julian selostus valottaa kumpaakin seikkaa: naisen asema perheyhteisössä ei määräydy vain avioliiton mukaan vaan naisen on luotava asemansa myös suhteessa sen alkuperäisiin naisjäseniin. Yhteisön naiset voivat vaikuttaa naismuukalaisen sopeutumiseen (ja sopeuttamiseen) yhteisön jäseneksi.

Naisen muukalaisuus voi merkitä myös sellaista toiseutta, jota muiden yhteisön jäsenten, naisten ja miesten, on mahdoton ymmärtää erilaisuudeksi, jonka kanssa on tultava toimeen. Naismuukalaisen toiseus ei ole siis ”radikaalia” (Baudrillard & Guillaume 1994, 10) eli jotain sellaista, mitä ei voi omaksua, ymmärtää tai ajatella. Erilaisuus ajatellaan muokattavaksi piirteeksi. Toisaalta erilaisuuden voi jättää yhtä lailla myös huomioimatta:

*”Ajattelin, että voi hemmetti tuota ihmistä! Anoppi ei ymmärrä minua ollenkaan, eikä hän tajua minkälaisista oloista minä tulen. Hän ei ikinä edes kysy minkälaista Suomessa on ja miten te hoidatte asiat siellä.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Oletettavasti kaikilla kreikkalaisilla sukulaisilla ei ole riittävästi tietoa vieraista kansoista, maista ja kulttuureista. Heille erilaisuus muuttuu vähitellen näkymättömäksi. Se tiedostetaan, mutta sille ei anneta tilaa eikä arvoa. Suomalaiselle naiselle samastamisen prosessi voi merkitä radikaalia siirtymistä tietyistä kulttuurisista ja sosiaalisista käytännöistä toisiin.

Kreikkalaiset, mutta mahdollisesti myös ulkomaalaiset sukulaiset ja ystävät, voivat toimia *luotsaajina* vasta avioituneelle suomalaisnaiselle.

*”Olin nähnyt ja elänyt näitä asioista Kreikassa. Osasin myös kieltä. Minulla ei ollut mitään ongelmia. Olen sosiaalinen ihminen ja heittäydyn mukaan kuvioihin. Sotkeennun kaikkiin asioihin! Koska kälyni lapsi on vanhempi kuin oma lapseni, saatoimme seurata serkun koulunkäyntiä ja muita tapahtumia. Tiesin siis valmiiksi kaiken. Ei tarvinnut kysellä arkielämän asioista, eikä milloin on pyhäpäivä, milloin vietetään juhlapäiviä tai milloin paistetaan rinkeleitä. Olin jo tietoinen näistä naisista tai kotia koskevista asioista.”*

(Eira 46-vuotias kotiäiti, 14 vuotta Kreikassa)

Luotsaamisen päämääränä on naismuukalaisen siirtyminen kynnyksen tilasta yhteisön pariin. Perheellistymisen myötä naismuukalainen sitoutuu yhä selvemmin uuteen yhteisöönsä. Hänen *toinen askeleensa* kohti yhteisön jäsenyyttä kytkeytyy lasten yhteisöllisen identiteetin kysymykseen.

Djaffar Lesbet ja Varro (1995, 180) määrittelevät kaksikulttuurisuuden kulttuurien kosketukseksi. Kun esimerkiksi maahanmuuttajalla voidaan ajatella olevan ”pääsy kahteen kulttuuriin” (perheen ja vastaanottajamaan),

seka-avioliitosta syntyneiden lasten ”alkuperäinen kulttuuri” on jo kaksikulttuurinen (Lesbet & Varro 1995, 180).

Kaksikulttuurisissa perheissä lapsen etunimen valintaan liittyy yhteisöllisen identiteetin kysymys. Streiff-Fenart (1989, 117) väittää, ettei etunimen valinta olisi koskaan ”neutraali”. Etunimi voi tuoda esille etnisen alkuperän tai se kertoo uskonnollisesta yhteisöstä (Streiff-Fenart 1989, 117). Se voi olla jokin suvussa sukupolvelta toiselle siirtyvä etunimi, kuten esimerkiksi isän, isovanhemman, kuolleen vanhemman nimi (Streiff-Fenart 1989, 123–124) tai jokin muu suvussa jo oleva etunimi (esimerkiksi lapsettoman sukulaisen).

Kreikkalais-suomalaisille lapsille annetaan kreikkalaisen sukunimen ohella etunimi kreikkalaisten isovanhempien mukaan. Heidät kastetaan ortodokseiksi isän kirkkokunnan mukaan. Mitä tulee siis etunimeen ja uskontoon, vanhempien valinnat vaikuttavat vähemmän yksilöllisiltä kuin yhteisöllisiltä. Du Boulayn (1974, 21) mukaan lasten syntymä takaa ”perheen jatkuvuuden”, mutta myös nimen siirtymisen. Kreikan saaristossa lapsenlapset perivät isovanhempiensa etunimet: nimien kautta uskotaan jopa aikaisempien sukupolvien henkiinheräämiseen (du Boulay & Williams 1987, 17). Herzfeld (1991, 131) puolestaan kertoo, että isovanhemman etunimi oikeuttaa lapsenlapsen saamaan kiintymyksen osoituksia isovanhemmaltaan.

*”Ensimmäisen lapsen kohdalla oli pientä erimielisyyttä näissä etunimiasioissa. Muistan, että ollessamme mieheni kanssa nuoria ja rakastuneita, puhuimme lasten hankkimisesta tulevaisuudessa. Kysyin mieheltäni, että pitääkö lapsille antaa hänen vanhempiensa etunimet. Minulla ei ollut mitään apen etunimeä vastaan, koska se on kiva nimi. Anopin etunimestä en ollut heti niin innostunut. Siinä vaiheessa mieheni sanoi, ettei ole pakko antaa kumpaakaan. Kun odotin ensimmäistä lasta, suunnittelin mielessäni erilaisia etunimiä. Kun synnytysaika sitten läheni, ajattelin, että etunimi täytyy valita varmuuden vuoksi. Mieheni sanoi, että lapselle on annettava hänen äitinsä etunimi, muuten anoppi loukkaantuu ikiajoiksi. Sitten minä sopeuduin siihen ajatukseen.”*

(Riina 40-vuotias opettaja, 9 vuotta Kreikassa)

Toiselle vanhemmista etunimen valinta saattaa merkitä yksilön erityisyyden korostamista, kun taas toiselle etunimen on oltava yhteisöllisyyttä ja sukusiteitä vahvistava. Vanhempia voi motivoida valinnoissa myös oman perheyhteisön painostus tai huoli lapsen tulevaisuudesta paikallisen yhteiskunnan jäsenenä. Etunimen valinta voi merkitä myös kompromissitilannetta



uskonnon suhteen. Toinen vanhemmista voi silti tehdä myönnytyksen ja antaa niin sanotun nimeämisoikeutensa puolisolle toisen lapsen tai toisen sukupuolen kohdalla:

*”Ensimmäisen lapsen etunimi täytyy tulla isän puolelta. Pojalle annetaan isänisän etunimi. Koska kerran on sellainen tapa, minua se ei häirinnyt yhtään. Se ei ollut minulle mikään ongelma, sillä se on ihana tapa mielestäni. Toiselle lapselle me annoimme äitini etunimen. Me sovimme tämän nimiasian näin. Joissain asioissa täytyy joustaa aika lailla, kun asuu ulkomailla. Toisen maan tapoja täytyy kunnioittaa ja joustaa sitten mielensä mukaan.”*

(Tiia 36-vuotias yrittäjä, 12 vuotta Kreikassa)

Streiff-Fenartin (1989, 115) mukaan ensimmäisen lapsen etunimi asettaa peliin ”perheidentiteetin määritelmän”. Kreikkalainen etunimiperinne kyseenalaistaa jossain määrin kreikkalais-suomalaisen lapsen, mutta myös perheen kaksikulttuurisen identiteetin. Vetoamalla perinteeseen perheyhteisö puolestaan pyrkii takaamaan identiteettinsä säilymisen homogeenisena.

Vaikka lapsen syntymän voidaan ajatella vahvistavan suomalaisnaisten solmimia siteitä kreikkalaiseen perheyhteisöön, lapsen yhteisöllinen identiteetti asettaa naismuukalaisen aseman perheessä ja yhteisössä uuteen valoon. Kaksikulttuurisissa perheissä maahanmuuttajavanhempi pyrkii kiinnittämään lapsensa itseensä äidinkielen, identiteetin ja kulttuurin kautta (Lesbet 1995, 68–69). Kuinka tämä näkyy suomalaisen äidin suhteessa lapseensa, joka elää isän kotimaassa, tunnustaa isän uskontoa, kuuluu etunimensä ja sukunimensä kautta isän perheyhteisöön ja jolla on Kreikan kansalaisuus?

*”Olin aika mustasukkainen lapsestani. Ajattelin, että tämä on minun eikä tähän lapseen koske kukaan. Lapsi on tässä maassa jotain todella omaa. Olin kuin kissa, joka pitkin kynsin vahti pentuaan. En välittänyt siitä, mitä muut ajattelivat. Lapsi oli minun omani, eikä sitä kukaan voisi ottaa minulta pois. Olen vielä tänä päivänäkin hyvin kiintynyt lapseeni.”*

(Noora 31-vuotias myyntipäällikkö, 10 vuotta Kreikassa)

Lapsi muuttaa naismuukalaisen ja perheyhteisön välisiä siteitä sekä sosiaalisesti että tunneperäisesti. Lapsi on sosiaalisesti hyvin tärkeä ulkomaalaiselle vanhemmalle. Lapsen syntymä voi parantaa hänen suhteitaan perheyhteisöön. Lapsi voi myös poistaa (nais)muukalaisen elämästä yksinäisyyden tai

ulkopuolisuuden tunteen: opettamalla lapselle äidinkiелensä hän ei ole enää pelkästään hiljaa (vrt. Kristeva 1992a, 24).

Perheyhteisöön ja sen edustamiin perinteisiin liittyvät vaatimukset voivat tuntua suomalaisesta äidistä vaikeilta:

*”Kun palasin Suomesta vauvan kanssa, pelkäsin anopin ottavan lapsen. Olin kuullut, että Kreikassa nämä isoäidit voivat viedä lapsen. Kyselin tästä mieheltäni. Lapsi oli ainoa lapsenlapsi ja tiesin, että appivanhemmat odottavat lasta Kreikkaan. Mies oli mukana synnytyksessä Suomessa ja lähti. Me palasimme vauvan kanssa Kreikkaan vasta kuukauden päästä. Olin huolissani, sillä halusin pitää vauvan omana lapsenani. En halunnut appivanhempien kasvattavan häntä. Onneksi tämä isoäiti on sellainen ihminen, että hänen mielestään äiti päättää asioista.”*

(Matilda 34-vuotias kotiäiti, 3 vuotta Kreikassa)

Dimen (1986, 64) ei epäile kiteyttää kreikkalaisen naisen elämäkulkua seuraavasti: naiset ovat ensin tyttäriä, aikuisina miniöitä, tyytyväisiä poikien äiteinä ja valtansa huipulla anoppeina. Suomalaisen äidin tarve kasvattaa lapsensa itse saattaa merkitä kreikkalaisen anopin kannalta hänen asemansa heikentymistä perheyhteisössä. Hän ei olekaan enää se, jolla on päärooli kulttuurin siirtämisessä.

Haastateltavat haluavat myös kokea kuuluvansa yhteen lastensa kanssa. Vahvana *yhteenkuuluvuuden* symbolina voidaan pitää Suomen kansalaisuutta. Kansalaisuuteen liittyy tietous yhteisestä identiteetistä. Vaikka äidin ja lapsen alkuperäinen identiteetti ei olisi täysin sama, kansalaisuus mahdollistaa samastumisen suomalaiseksi.

*”Sitten kun tämä laki tuli voimaan Suomessa ja me äidit saimme anoa lapsillemme Suomen kansalaisuutta, olin ensimmäisenä anomassa sitä. Mieheni työkaverit sanoivat hänelle, että hän on hullu, kun hän antaa vaimonsa anoa lapselle ulkomaan kansalaisuutta. Heidän mielestään avioeron tullessa vaimon on helppo viedä lapsi mukanaan pois maasta. Mieheni vastasi toivovansa, ettei tule avioeroa.”*

(Teija 43-vuotias yrittäjä, 23 vuotta Kreikassa)

Selostus kuvailee kansalaisuuden merkitystä suomalaisille äideille, mutta samalla se heijastaa yhteisön pelkoa menettää lapsi. Yhteisö ei miellä nais-

muukalaista täysivaltaiseksi jäsenekseen vaan mahdolliseksi poislähtijäksi ja kotiinpalaaajaksi.

Entä mitä voidaan sanoa kreikkalais-suomalaisten lasten ja kreikkalaisten sukulaisten välisestä suhteesta? Perheyhteisön jäsenillä (etenkin naispuolisilla) on tarve huolehtia uusista jäsenistään ja solmia itsenäiset suhteet heihin:

*”Muistan, kun esikoinen syntyi. Minua harmitti, kun vauva itki, siinä oli heti joku kysymässä mitä lapsi nyt itkee. Me asuimme silloin sellaisessa perhetalossa, jossa meillä oli oma asunto. Kun lapsi huusi, heti joku oli siinä tuudittamassa lasta. Jossain vaiheesta tästä tuli hieman kinaa. Jouduin sitten sanomaan asiasta anopille. Täällä Kreikassa on luonnollista jakaa tällaiset asiat. Ei Suomessa jaeta samalla tavalla vaan suomalainen kokee, että suku tunkeutuu yksityisalueelle. Minulle tämä kaikki oli uutta, enkä ymmärtänyt sukulaisten käytöstä. Olin asunut Kreikassa vasta vuoden, enkä ollut vielä päässyt niin pitkälle asioiden käsittämässä. Sukulaiset eivät myöskään ymmärtäneet, miksi haluan eristää lapsen tai itseni heistä. Heille oli uutta, että halusin asettaa rajoja.”*

(Jutta 44-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Eräs kreikansuomalainen isoäiti mainitsee haastattelussaan kreikkalaisen sanonnan ”lapsen lapsi on kaksin verroin lapsi”. Haastatteluaineiston perusteella voidaan todeta, että appivanhempien suhde lapsenlapsiin voi olla hyvin läheinen ja lämmin, vaikka suhde lasten äitiin ei ehkä olisi. Kreikkalaisten isovanhempien suhde lapsenlapsiin ei muutu, vaikka suhde miniään muuttuisi ikäväksi ja eripuraiseksi. Suomalainen äiti ei myöskään välttämättä puutu isovanhempien ja lastensa suhteeseen.

*”Me olemme puhuneet tästä varautuneisuudesta paljon täällä kotona mieheni kanssa ja aina ilman lapsen läsnäoloa. En halua, että lapsi käsittää, että minun suhtautumisessani on tällaista varautuneisuutta. Haluan, että hänellä on oma suhde isovanhempiinsa. Jos minulla taas on toisenlaiset välit heihin, hänen ei tarvitse tietää siitä.”*

(Marika 34-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Kreikkalais-suomalainen lapsi on eri tavalla kreikkalaisen perheyhteisön jäsen kuin äitinsä, joka on tullut yhteisöön muukalaisena. Suomalainen äiti on tietoinen tästä. Yhteisön halu ottaa lapsi jäsenekseen hoivaamisen ja

huolehtimisen kautta voi silti olla vierasta äidille, joka pyrkii antamaan lapselleen myös jotain itsestään ja identiteetistään.

Haastatteluissa kreikansuomalaiset naiset keskustelevat myös yleisemmin siteistään perheyhteisön lähimpiin edustajiin eli appivanhempiinsa. *Kolmannen* askeleen ottaminen vaatii naismuukalaiselta yhteisöllisten roolien ja rituaalisten siteiden ymmärrystä.

Appivanhemmat voivat osoittaa erityisellä tavalla hyväksyneensä ulkomaalaisen miniän perheenjäseneksi. Miniästä tulee tytär: nimitystä voidaan pitää hyväksynnän ohella rakkauden osoituksena.

*”Minulla on ensinnäkin todella ihanat appivanhemmat. En tiedä, onko kenelläkään niin mukavia. Me emme tietenkään ole mitään ylimpiä ystäviä. He kuitenkin ottivat minut tyttäreksen ja rakastivat minua. Sen takia minun oli helppo sopeutua tähän kulttuuriin. Appivanhemmat rakastuivat minuun ensin ja sitten minä heihin. Kuulostaa hullulta suomen kielellä, mutta käännäpä se kreikaksi.”*

(Kirsti 29-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Kirsti osaa arvostaa appivanhempien rakastavaa suhtautumista, mutta hän osaa myös tarkastella suhdetta välimatkan päästä. Vaikka läheinen suhde appivanhempiin on selkeästi myönteinen kokemus, se perustuu kuitenkin tiettyyn vapaaehtoisuuteen. Haastatteluissa puidaan etenkin oletusta kutsua anoppia äidiksi. Oletusta tai sen perusteita ei sinänsä kyseenalaisteta. Sen sijaan käydään läpi kutsumiseen liittyviä vaikeuksia.

*”Tiedän appivanhempien toivovan, että olisin parempi taloudenhoitaja. Olen saattanut joskus loukatakin heitä. Varmaan se johtuu siitä, etten kutsu heitä isäksi ja äidiksi. Minulle se ei vain sovi ja se tuntuu kamalan oudolta. Minä kutsun heitä etunimillä ja heistä se saattaa tuntua hieman oudolta tai pahalta. He eivät ole kyllä koskaan siitä sanoneet.”*

(Killi 32-vuotias yrittäjä, 9 vuotta Kreikassa)

Ulkomaalaisen miniän hyväksyminen tyttäreksi merkitsee sitä, että miniältä odotetaan kunnioitettavaa ja huomioivaa käytöstä. Toisaalta näyttää siltä, että suomalaisnaiset koettavat löytää keinoja kiertää oletukset nimitysten ja kutsumisten suhteen ja samalla tarjota vastineita niille.

*”Täällä Kreikassa kutsutaan yleensä appivanhempia isäksi ja äidiksi. En ole koskaan pystynyt siihen, en siis vain voi! Anoppi ei ole koskaan sanonut siitä mitään, mutta tiedän muiden miniöiden kutsuvan häntä äidiksi. Ei sillä kyllä ole mitään merkitystä. Mieheni kutsuu äitiään lempinimellä tai hänen etunimellä. Sitten minäkin olen ruvennut kutsumaan anoppia lempinimellä. Se äidiksi nimittäminen ei yksinkertaisesti onnistu. Minulla on yksi äiti, ei ketään muuta.”*

(Lilli 44-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Ymmärrän äiti-nimityksen ilmentävän yhteisön sisäistä roolien verkostoa. Jäsenet esittävät eri tilanteissa eri rooleja (ks. Maffesoli 1993a, 142), jotka integroivat heidät yhteisöön. Ehkä äiti-nimitys viittaa verkoston ohella tiettyyn sisäiseen hierarkisuuteen, vaikka äidin ja tyttären suhdetta perustellaankin myönteisen tunneperäisesti. Tunneperäisyys hämärtää roolien ja hierarkian todelliset merkitykset.

Kuuluminen tiettyyn perheyhteisöön avioitumisen tai sukulaisuuden kautta luo uusia yhteisöllisiä rooleja jäsenille yksilöllisten roolien lomaan. Rooleihin liittyy erilaisia rituaaleja, joilla tarkoitan anopin ja miniän välisiä sosiaalisen kanssakäymisen muotoja. Erilaiset toiston muodot puheessa, seurustelussa ja perhe-elämässä luovat perustan naisten ”yhdessä olemiselle” (Maffesoli 2000, 80).

*”Anopin unelmana oli saada tytär. Kun tytärtä ei tullut, hän kuvitteli saavansa meistä poikien vaimoista tyttäriä. Tarkoitus oli, että olisin vienyt häntä kävelyille ja että olisimme tehneet ostokset yhdessä. Sitten olisimme käyneet kirkossa ja kotona olisimme jutelleet ja virkanneet.”*

(Nelli 35-vuotias kotiäiti, 8 vuotta Kreikassa)

Erilaiset rituaalit jäsentävät arkielämää (Maffesoli 1985, 116). Nellin tapauksessa ne ovat omiaan luomaan läheisyyttä naisten välille. Du Boulayn (1974, 137) mukaan toiseen taloon avioituvia naisia koskee ”kaksoispakko”. Se muodostuu ”käytännöllisistä ja rituaalisista huomioonottamisista” ja ”moraalisesta velvollisuudesta” olla uskollinen uudelle perheelle (du Boulay 1974, 137). Appivanhemmat voivat kuitenkin osoittautua myös suvaitseviksi:

*”Kyllä appivanhemmat ovat hyväksyneet minut. Heissä on se hyvä puoli, että he ovat antaneet minulle tilaa kasvaa eurooppalaisena miniänä. He ovat sallineet minulle paljon*

*sellaisia asioita, joita he eivät sallisi tyttärensä kohdalla. Kuljen väljemmissä kaavoissa kuin kreikkalainen miniä. Monissa yksityisasioissa minulle on annettu sellainen oma vapaus. Jos teen jotain hassua, appivanhemmat luokittelevat sen johtuvan ulkomaalaisuudesta ja tietämättömyydestä. Minä nautin tästä, koska se antaa minulle vapaammat kädet toimia.”*

(Pirta 36-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa).

Tietyissä puitteissa ja tiettyjen rajojen sisällä naismuukalainen voi käyttäytyä toisin ja olla kunnioittamatta yhteisön rituaaleja. Sallivuuteen tai vähintään ymmärrykseen vetoamalla hän pyrkii vapautumaan niistä.

Haastatteluaineiston perusteella miniän ja anopin välille syntyy erimielisyyksiä kodin- ja lastenhoidosta, mutta myös perheyhteisön jäsenten muistamisesta, seurustelusta ja naisen käyttäytymisestä yleensä. Harvemmin kreikkalainen appi puuttuu suomalaisen miniän tapaan hoitaa kotia, perhettä ja taloutta:

*”En ole riitelevä ihminen. En ole koskaan riidellyt kenenkään kanssa, enkä ole sanonut kenellekään pahasti, vaikka olisi ollut syytä siihen. Alkuvaiheessa appivanhemmat suhtautuivat mieheeni ja minuun hieman suojelevasti. Eivät he sinänsä puuttuneet meidän asioihimme, mutta minä en osannut tehdä asioita oikein. Appi aina neuvoi minua miten asiat tehdään, koska hän tiesi minua paremmin. Suhtauduin siihen siten, että hänen edessään tein kuten hän sanoi, mutta kotona sitten omalla tavallani.”*

(Katri 42-vuotias opettaja, 17 vuotta Kreikassa)

Maffesolin (1998, 162) mukaan yksilöt voivat toimia ”ikään kuin” paljastamatta itseään ja todellista olemustaan. Miniä, joka tekee ikään kuin käsketään, vaikuttaa noudattavan oletettua yhteisöllistä rooliaan.

Kreikkalainen perheyhteisö luo jäsenilleen sosiaalisen perusverkon, jonka oletetaan täyttävän yksilöiden sosiaaliset tarpeet. Tästä johtuen jäsenten väliset sosiaaliset siteet käsitetään usein tiiviiksi. Haluan kuitenkin ymmärtää myös siteiden heikkoutta ja pinnallisuutta. Yhteisölliset roolit antavat yhteisön jäsenille mahdollisuuden käyttää naamioita. Naamiot saattavat ylläpitää tiettyä yhteisöllistä harmoniaa, mutta ne saattavat johdattaa myös harhaan.

Du Boulay (1976, 391) kuvaa kreikkalaista perhettä ryhmäksi, joka edustaa yksilön kannalta ”kaikkein positiivisimpia arvoja”. Kodin hän määrittelee

paikaksi, jossa yksilöiden välille muodostuu keskinäiseen luottamukseen, tukeen, rakkauteen ja keskinäiseen riippuvuuteen perustuvia suhteita. Sen sijaan eri perheyhteisöjen väliltä löytyy kilpailua ja vihamielisyyttä. (du Boulay 1976, 391.) Myös sukulaisten kesken voidaan ylläpitää kulisseeja:

*”Luulin, että appivanhemmat olivat oikein innoissaan ja onnellisia tulostani Kreikkaan. He näyttivät hirveän tyytyväisiltä minuun, eikä heillä näyttänyt olevan mitään minua vastaan. He vaikuttivat jopa kiintyvän minuun. Se olikin vain teatteria sukulaisten takia. Minä taas en tajunnut mitään, en kulttuurista enkä Kreikasta. En tiennyt mitä odottaa, koska en tajunnut ilmeitä enkä kieltä.”*

(Noora 31-vuotias myyntipäällikkö, 10 vuotta Kreikassa)

Tiiviit ja hyvät perhesiteet kertovat hyvinvoivasta ja toimivasta yhteisöstä. Naismuukalaisen pettymys voi olla suuri, jos perhesuhteet eivät vastaakaan niistä saatua mielikuvaa. Vieras kieli muodostaa ”äänikalvon” (Barthes 1994, 750), josta naismuukalainen ei erota puhetta eikä puhujaa. Perheyhteisön ”ääninaamiot” (Canetti 1998, 481) putoavat naismuukalaisen kielitaidon karttuessa. Putoamisen myötä hän luo uusia suhteita yhteisön jäseniin ja muovaa myös yhteisöllisiä roolejaan sen mukaan.

*”Ehkä alussa oli vaikeaa. En oikein muista, miltä tuntui silloin. Sitä tulee loppujen lopuksi aika välinpitämättömäksi. Sitä ajattelee, että tämä on minun elämäni. Appivanhempien asia on sopeutua asiaan tai olla sopeutumatta. Mielestäni me suomalaiset olemme niin kohteliaita. Vähitellen se myötämielisyys loppuu, mutta toisaalta emme halua myöskään loukata. Minulla ei ole koskaan ollut sellaista vaihetta, että olisimme tapelleet anopin kanssa. Se suhde vain viileni. Sitä on vaikea selittää, sillä anoppi on kuollut jo vuosia sitten. Se on vain muisto.”*

(Maire 45-vuotias opettaja, 26 vuotta Kreikassa)

Luen Mairenselostuksesta sellaista teatraalista käyttäytymistä, jossa teeskentely ja joltain vaikuttaminen (Maffesoli 1998, 171) hallitsevat sosiaalista kanssakäymistä. Perheyhteisön sisäiset eripuraisuudet ja vihamielisyydet voivat olla ikäviä ja vaikeitakin asioita. Tästä johtuen on helpompi kohdata toinen ja selviytyä yhteisöllisestä roolistaan kantamalla naamiaita. Vaikka teatraalisuus naamioi sosiaalisten siteiden todellisen luonteen, se ei kuitenkaan tee siteistä tunteettomia. Tunneperäiset siteet yhteisöön voivat siis

olla tiiviit tai heikot, syvälliset tai pinnalliset. Ne voivat määrätä, miten sosiaaliset suhteet määräytyvät vastaisuudessa.

### *Perheen verkossa*

Haastateltavien perheyhteisöön kuuluu usein eri sukupolvia ja eri perhekuntia. En pidä perheyhteisöä niinkään suurperheenä vaan sukulaisten ”ryhmittymänä, jossa jokaisella on paikkansa” (Maffesoli 1992, 21). Monenlaiset auttamisen ja palvelun muodot synnyttävät ”sosiaalisen verkon” (Marin 2003, 72–73) perheyhteisön jäsenten välille. Marjatta Marina (2003, 72–73) lainaten ymmärrän verkon merkitsevän ”tukiverkkoa”, joka suojaa yksilöitä ongelmilta. Verkko sisältää erilaisia vuorovaikutukseen ja vastavuoroisuuteen perustuvia sosiaalisia suhteita (Marin 2003, 75).

Suomalaiset miniät ja kreikkalaiset anopit muodostavat keskenään verkon, joka pohjautuu niin kutsuttujen modernien ja traditionaalisten naisten vuorovaikutukseen (Julkunen 1995, 95). Suomalaisten äitien tarvitessa apua lastenhoidossa kreikkalaisen ”isoäidin hoivarooli” (Julkunen 1995, 103) korostuu. Anopin apua tarvitaan etenkin vastasyntyneen kanssa, mutta myös äidin palatessa työelämään ja lasten käydessä koulua sekä harrastaessa.

*”Lapseni jäi anoppilaan. Se oli kätevää, sillä minä kävin töissä, hain lapsen ja menin kotiin. Tiesin, että lapsi on hyvässä hoidossa. Vaikka anoppi oli hieman sellainen hössöttäjä, tiesin lapsen olevan hyvissä käsissä. Olin turvallisin mielin töissä.”*

(Pirta 36-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Lastenhoidollinen tuki kertoo ”laajennetusta äitiydestä”, joka viittaa vastuullisuuteen, hoivaan ja kontrolliin (Rotkirchin (2000, 115). Sekä suomalainen äiti että kreikkalainen isoäiti pyrkivät kontrolloimaan äitiyttä: kumpikin on kiinnostunut lapsen(lapsen) hyvinvoinnista, vaikka näkemys toisen äitinä olemisesta ei aina ole varaukseton. (Iso)äitiys laajennetussa muodossaan ei siis ole yksioikoinen suhde: siinä kohtaavat etniset, kulttuuriset ja sosiaaliset kysymykset sekä äitiyden että kasvatuksen tasolla. Silti kreikkalainen anoppi on tarpeellinen tukihenkilö suomalaisen äidin elämässä. Muunlaisten verkostojen (kuten neuvolapalvelujen, oman äidin tai suomalaisten sukulaisten, palkatun lastenhoitajan) puuttuessa lasten isoäiti voi tuntua luonnolliselta vaihtoehdolta lastenhoitajana.

Keskustellessaan sosiaalisten roolien kehittymisestä modernissa kreikkalaisessa perheessä Maratou-Alipranti (1983, 82) selvittää, että esimerkiksi



kreikkalaisen perheen luonne ja naisen ”äidin ja vaimon traditionaaliset roolit” ovat vaikuttaneet kehityksen hidastumiseen (Maratou-Alipranti 1983, 82).

*”Kreikassa isovanhemmat hoitavat lapsenlapset. Meidän tapauksessamme toinen miniä oli juuri saanut lapsen ja appivanhemmat olivat hoitamassa vauvaa. En saanut koskaan mitään apua lapseni kanssa. Olin totaalisesti sidottu vauvaani. Ennen raskautta en päässyt töihin ja raskauden jälkeen en voinut mennä, koska ei ollut lastenhoitajaa. Laskin, että jos laitain lapsen hoitoon, se ei olisi kovin kannattavaa taloudellisesti. Mitä sitä sitten töihin enää menisikään, kun mitään ei jäisi palkasta käteen.”*

(Marika 34-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Ymmärrän Marikan avuntarpeen heijastavan ”ansioäitiyden” ja ”kotiäitiyden” (Julkunen 1995, 91) ristiriitaa. Kreikkalaisen anopin kieltäytyessä tai estyessä hoivaroolistaan, kreikansuomalaiselle äidille jää kaksi vaihtoehtoa: joko jäädä kotiin tai viedä lapsi päivähoitoon. Anoppia tarvitaan etenkin niissä kreikkalais-suomalaisissa perheissä, joissa mies ei osallistu olennaisella tavalla lastenhoitoon. Miesten hoivaroolin jäädessä vähemmälle – ehkä jopa olemattomaksi – naisten verkon tarpeellisuus korostuu (Julkunen 1995, 101).

*”Kaipasin apua. Esimerkiksi anoppi tai joku kälyistä olisi voinut joskus tulla vahtimaan lasta, jotta pääsisin vaikkapa lääkäriin. He tulivat vain, jos oli todella pakko. Huomasin, että sekin tapahtui hieman pitkän hampain.”*

(Julia 37-vuotias kotiäiti, 6 vuotta Kreikassa)

Haastatteluote kuvaa hyvin ”vertikaalisten tai monisukupolvisten suhteiden” ja ”horisontaalisten naisverkostojen” olemassaoloa (Rotkirch 2000, 120). Anna Rotkirch lukee ensin mainittuihin naisen (vaimon ja äidin) suhteet äitiin, anoppiin, muihin vanhempiin naissukulaisiin ja joskus näiden miehiin. Toiseksi mainittuihin verkostoihin kuuluvat sisarukset, serkut, samanikäiset sukulaiset ja läheiset ystävät. (Rotkirch 2000, 120.) Julialla on potentiaalisia auttajia sekä vertikaalisella että horisontaalisella tasolla. Perheyhteisön apu- ja hoivaverkostojen ulkopuolelle jäävän naisen on pyydyttävä apua puolisolta.

Risto Eräsaari (2000a, 49) toteaa: ”Yksilöiden elämäntila on myös yhteisöllinen tila – yhteisöllisyys on sosiaalisen elämän dynamiikkaa, joka sekä hillitsemällä että kiihdyttämällä sääntelee elämän muotoja.” Kreikassa

yksilöiden elämäntilanne voi muuttua yhteisölliseksi kysymykseksi, jolloin sukulaisten solidaarisuus on ensisijaisen tärkeää yksilöiden tukemisessa.

*”Kun muutimme tänne kylään, mies ei saanutkaan töitä. Me odotimme pitkän aikaa ennen kuin hän löysi työpaikan. Meillä oli vaikeaa. Miehen vanhemmat auttoivat, joten me emme olleet yksin. Silti me kaduimme tätä muuttoa tänne.”*

(Satu 32-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Sadun perheen saama tuki kertoo ”perhesiteestä” (Maffesoli 1988, 173), jota kuvailee ”välttämättömyys”. Maffesolin (1988, 173) mukaan ”keskinäinen apu” on velvollisuus, joka vaikuttaa heimoutumisessa. Jos perhettä autetaan yksikkönä, myös yksilö voi saada avustusta:

*”Minulla oli hieman käyttövaroja tänne tullessa. Päätin käyttää rahani Suomen matkoihin, mutta alussa niitä kului jonkin verran elämiseen. Ei ollut vielä töitä, enkä halunnut pyytää rahaa anopilta. Appi kylläkin antoi minulle käyttörahaa silloin alussa. Osa omista rahoistani on vielä käyttämättä. Palkkatuloillani ei lentolippuja osteta. Jos muutamme anoppilasta pois, on oltava rahaa huonekaluihin. Ei pidä olla täysin riippuvainen appivanhemmista. He ovat kyllä sanoneet ostavansa meille jääkaapin ja tällaista omaan asuntoomme.”*

(Liina 32-vuotias opettaja, 2 vuotta Kreikassa)

Selostuksessa käsitellään yhteisön anteliaisuutta naismuukalaisen näkökulmasta. Hyväksymällä yhteisöä koskevan ”kulttuurisen mallin” (Schütz 2003, 38) naismuukalaisella on oikeuksia, mutta samalla myös hänestä tulee yhteisön velvollinen ja vastuullinen jäsen. Entä jos yhteisön apua ei saakaan?

*”Me emme ole koskaan saaneet mitään taloudellista tukea appivanhemmilta. Minä olin kotona ja yritin saada rahat riittämään. Se taloudellinen tilanne oli todella vaikea.”*

(Katri 42-vuotias opettaja, 17 vuotta Kreikassa)

Haastatteluissa, joissa vedotaan perheyhteisön taloudelliseen tukeen, miehen kuva elättäjänä korostuu. Raija Julkunen (1995, 97) kutsuu ”ansioisää” yhdeksi ”modernin yhteiskunnan perusinstituutioksi”. Elättäjyys vaikeutuu kuitenkin työttömyyden ja köyhyyden uhatessa (Julkunen 1995, 97).

Kreikkalaisen miehen elättäjän rooli johtuu myös suomalaisnaisen asemasta kreikkalaisessa yhteiskunnassa. Vasta asettuneena ja kieltä taitamattomana naisen on vaikeampi työllistyä kuin paikallisen puolison. Tästä johtuen nainen ei välttämättä voi osallistua ainakaan asettumisensa alkuvaiheessa perheen elättämiseen. Jos puoliso jää työttömäksi, perhe tarvitsee perheyhteisön tukea. Nainen (äitinä) ei siis ehkä olekaan, kuten Julkunen (1995, 89) esittää, ”viime kädessä, kun miehen elatus pettää tai ei riitä, vastuussa lasten elättämisestä”.

Du Boulay (1974, 19) katsoo kreikkalaisen perheen solidaarisuuden perustuvan yhteisrintamaan, jonka jäsenet muodostavat suhteessa laajempaan yhteisöön. Yhteisö pitääkin tiettyä taloa tai perhettä ”yksittäisenä sosiaalisena todellisuutena” (du Boulay 1974, 19). Myös tässä tutkimuksessa kreikkalainen perheyhteisö (appivanhemmat, sisarukset ja sukulaiset) muodostaa yhteisrintaman. Tällöin sukulaisilta odotetaan apua tarvittaessa.

*”Me emme koskaan saaneet mitään appivanhemmilta tai suvulta. Me olemme aina antaneet heille. En ole tottunut tällaiseen omien vanhempieni tai sukulaisten puolelta. En käsitä, miksi niitä sukulaisia pitäisi auttaa. Emme me kyllä olekaan auttaneet näitä appivanhempia.”*

(Julia 37-vuotias kotiäiti, 6 vuotta Kreikassa)

Julian epäilevä suhtautuminen *molemmipuoliseen velvollisuuteen* ”rikkoo auttamisen vastavuoroisuuden normia” (Julkunen 1995, 103), mikä tässä koskee huolenpitoa ikääntyvistä vanhemmista ja mahdollista sukulaisten taloudellista avustamista. Haastateltava kokee velvollisuutensa taakaksi.<sup>41</sup>

”Vastavuoroisuuden lain” nimissä sukulaiset ovat velvollisia auttamaan toisiaan, kun he ovat vastaanottaneet apua itse. Taloudellinen tuki perustuu ”itsensäätelevään” suhteeseen: kaikki riippuu siitä, kuinka kukin antaa ja saa apua. (du Boulay 1974, 158–159.)

Eräsaari (1993, 94–95) pohtii ”täydentävien ja tukevien siteiden merkityksiä”. Siteillä vaikuttaa olevan yhteys terveyteen ja ongelmien käsittelyyn, mutta myös verkoston jäsenten keskinäiseen palautteeseen (Eräsaari 1993, 94–95). Kreikkalaisten perhesiteiden tiiviys ei ole välttämättä kielteinen asia:

*”Sukulaisten kanssa on ollut täysin normaalia kanssakäymistä, ja meillä jokaisella on oma koti. Jos jotain sattuu, kaikki tulevat heti käymään. Se on tavallaan mukavaa. Oli iloa tai surua, kaikki kerääntyvät yhteen. On sellainen perusturvallisuus: kukaan ei ole*

*yksin, eikä ketään jätetä heitteille. Suku on aina läsnä ja se on hyvä asia.”*

(Talvikki 57-vuotias sairaanhoitaja, 28 vuotta Kreikassa)

Yhteisö on tunnepitoinen asia (Eräsaari 2002, 11). Tätä tunnepitoisuutta kuvaa hyvin Talvikin selostus, jossa yhteisö jakaa erilaisia ja vastakkaisia tunteita keskenään. Perheyhteisön sisäiset sosiaaliset suhteet muuttuvat *turvallisuuden verkoksi*. Turvallisuuden kokemus syntyy ”yhteenliittämisestä” (Maffesoli 1993a, 212). Perheyhteisön jäsenenä yksilön ei tarvitse pelätä yksin jäämistä: kaikki yksilöä koskeva kuuluu myös yhteisölle.

*”Suomessa arvostetaan paljon enemmän yksityisyyttä kuin Kreikassa. Alussa minusta tuntui, että ihmiset pistävät nenänsä joka asiaan. Minulle esitettiin kysymyksiä, joihin en halunnut vastata. Nyt olen alkanut käsittää, että ihmiset ovat kiinnostuneita toisistaan ja se voi olla myönteistä. Alussa se kuitenkin tuntui kummalliselta.”*

(Laura 40-vuotias insinööri, 17 vuotta Kreikassa)

Sciama (1993, 91) katsoo yksityisyyden saaneen erilaisista käsitksistä ja yhteyksistä riippuen ristiriitaisia merkityksiä. Hän väittää, että ”muuttuneet asenteet” suhteessa yksityisyyteen ovat aiheuttaneet muutoksia asuinympäristössä, kun taas käsite sinänsä sisältää edelleen ristiriitaisuuksia (Sciama 1993, 91). Lauran tapauksessa suhde yksityisyyteen muuttuu: siihen liittyvät hämmentyneet tunteet katoavat hänen muuttaessaan suhtautumistaan uteliaisuuteen.

Kreikansuomalaisten naisten näkökulmasta perheverkko on yhteisöllisyyden myönteisin muoto. Vahvat siteet perheyhteisön jäsenten välillä on mahdollista hyväksyä, kun ne voi kokea käytännössä kannustaviksi ja turvallisiksi. Entä kuinka haastateltavat näkevät itsensä auttamassa ikääntyviä appivanhempiaan ja huolehtimassa heistä?

Marin (2003, 75) kirjoittaa ”moraalisesta vastavuoroisuudesta”, joka koskee lasten ja vanhempien välistä suhdetta. Suhteeseen sisältyy ”eräänlainen sopimus” auttamisesta ja huolehtimisesta (Marin 2003, 75). Ikääntyvistä sukulaisista huolehtiminen edustaa ”pyrkimystä palata sosiaalisen elämän yksinkertaisiin sääntöihin ja aitoon vastuullisuuteen” (Eräsaari 2000a, 48). Se perustuu paikalliseen vastuun ja vastavuoroisuuden perinteeseen. Onko naismuukalaisen, yhteisön ei-alkuperäisen jäsenen, kohdalla kyse oikeasta vastuusta vai puhtaasta velvollisuudesta? Du Boulayn (1974, 22) mukaan

”ylevä kunniakoodi” ja ”velvollisuuden malli” sitovat perheenjäsenet toisiinsa myönteisessä mielessä.

*”Kreikassa ei voisi kuvitellakaan jättävänsä vanhan ihmisen yksin. Anoppi selviää vielä kotona. Hän laittaa jopa ruoan, jos jätän kaikki ruoka-aineet apupöydälle. Mitä sitten tulevaisuudessa, sitä ei tiedä. Hän hoiti omaa äitiään 75-vuotiaaksi asti.”*

(Taru 42-vuotias opettaja, 22 vuotta Kreikassa)

Taru hyväksyy vastuunsa ikääntyvästä anopista: hän näyttää perustelevan sitä naisia yhdistävällä *sukupolvien välisellä hoivaketjulla*. Määritellensä hoivan toimijoita Silva Tedre (2003, 61) muistuttaa Etelä-Euroopassa sukulaisten (etenkin tytärten ja miniöiden) huolehtivan ikääntyvistä. Hän väittää ”yhteiskunnallisia hoivajärjestelyjä” olevan vähemmän sellaisissa maissa, joissa naiset huolehtivat kodista ja perheestä (Tedre 2003, 62).

*”Täällä ei heitetä vanhuksia vanhainkotiin. Täällä pidetään huolta vanhemmista. On aivan selvä asia, että appivanhempia ei laiteta vanhainkotiin. He asuvat tässä lähellä, ja minä olen lähihoitaja. Saa nähdä miten käy.”*

(Matilda 34-vuotias kotiäiti, 3 vuotta Kreikassa)

Myös Matilda vaikuttaa hyväksyvän *hoivaketjun*, koska siihen liittyy paikallinen perinne. Tulkitsen kummastakin haastatteluotteesta Tapanisen (1996, 155) mainitsemää perheen ja yhteiskunnan vastakkaisuutta. Luen vastakkaisuutta kodin ja yhteiskunnan erottumisesta toisistaan. Jos yhteiskunta sijoitetaan ”kodin ulkopuoliseen, potentiaalisesti vihamieliseen ja vieraseen” (Tapaninen 1996, 155) maailmaan, koti on asukkailleen rakkauden ja tuttuuden tyyssija.

Satu, jonka perhe on saanut sekä apua että tukea kreikkalaisilta appivanhemmilta, kokee sukupolvien välisen vastavuoroisuuden velvollisuudekseen:

*”En usko, että me koskaan muutamme täältä pois. Tulevaisuudessa meillä on pyrkimys auttaa Thanassisin vanhempia sitä mukaa kuin he vanhenevat. Näen sen meidän tehtäväksemme ja velvollisuudeksemme. Me haluamme antaa heille takaisin sen, mitä he ovat meille antaneet. Tulevaisuus on tässä perheen parissa.”*

(Satu 32-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Julkunen (1995, 103) kutsuu vanhempien sukupolvea ”auttavaksi sukupolveksi”. Haastatteluaineistossani hoivaketjun myötä auttajan rooli siirtyy sukupolvelta toiselle. Vanhemmat eivät ole ainoita auttajia vaan myös lapsista tulee vanhempiansa auttajia ja tukijoita. Tedre (2003, 62) katsoo ”hoivavastuun määräytyvän sukulaisuuden ja sukupuolen perusteella”. Haastateltavat joutuvat miettimään miniöinä ja perheyhteisön jäseninä vastuutaan ikääntyvistä appivanhemmista. Väitän, että suomalaisminiät eivät ole kummankaan määrään perusteella vastuullisia appivanhemmistään, mutta he hyväksyvät sukupolvien välisen hoivaketjun edellyttävän vastuun näistä.

Appivanhempien ikääntymisen kysymys liittyy tulevaisuuteen. Tulevaisuuden kysymys puolestaan kytkeytyy nykyisyyteen, sillä vastuu vanhemmista ja koettu velvollisuus hoitaa näitä sitovat kreikkalais-suomalaisen perheen Kreikkaan.

*”Ilmeisesti asumme täällä Kreikassa tulevaisuudessakin. Mies on ainoa lapsi, ja appivanhemmat alkavat ikääntyä. Anoppi on sairas, eikä mies voisi lähteä ulkomaille pidemmäksi aikaa. Appivanhemmat joutuisivat muuten muiden sukulaisten harteille. Suomessa minulla ei ole tätä ongelmaa. En ole ainokainen, ja ikääntyvien huolto on toista tasoa kuin Kreikassa. Suomalainen yhteiskunta huolehtii joka tapauksessa vanhuksista, vaikkei näillä olisi lapsia.”*

(Tiina 30-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Tedren (2003, 58) mukaan vastuu yksilöiden hyvinvoinnista, turvallisuudesta ja huolenpidosta kuuluu eri toimijoille eri maissa. Vastuullisia tahoja voivat olla valtio, järjestöt, markkinat, omaiset ja yksilöt (Tedre 2003, 58).

*”Kreikkalaiset vanhemmat pelkäävät, että ulkomaalainen miniä ei huolehdi heistä. Täällä ei hoideta vanhoja ihmisiä, koska ei ole vanhainkoteja. Ulkomaalaisella miniällä ei ole taas mitään syytä hoitaa heitä. Luulen, että moni kreikkalainen vanhempi pelkää vanhenemista, koska oma valtio ei välitä sillä tavalla.”*

(Marika 34-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Eräsaari (2000b, 90) esittää odotusten, tuttuuden ja ennakoitavuuden katoavan, jos ”traditio ja rutiini” katoavat. Ajatus sopii hyvin selittämään dilemmaa, joka saattaa syntyä naismuukalaisen tullessa osaksi hoivaketjua. Hän ei edusta traditiota, eikä välttämättä rutiiniakaan (ainakaan totutulla tavalla). Hänen on opeteltava ja hyväksyttävä kumpikin, jotta hän pystyy

jatkamaan hoivaketjua. Toisaalta hänen on myös osoitettava olevansa luottamuksen arvoinen. Naismuukalaisen henkilössä yhdistyvät yhtäältä ”etäisyys ja läheisyys” ja toisaalta ”välinsäilyttäminen ja sitoutuminen” (Simmel 2005, 79). Kreikkalaisen appivanhemman voi olla vaikea ennakoita, kuinka suomalainen miniä käsittää vastuunsa lähiomaisena ja kuinka velvolliseksi hän kokee itsensä avioliiton kautta yhteisöön tullessaan.

Voiko naismuukalainakaan luottaa sukupolvien vastavuoroisuuteen?

*”Alussa se oli vaikeaa, mutta enää se ei harmita minua. On hyvä tietää, etten minä ole velvollinen hoitamaan kenenkään lapsia, koska kukaan ei ole hoitanut minun lastani. Minä en ole myöskään velvollinen hoitamaan vanhuksia. Mutta jos minä teen sen, minä teen sen pelkästään kristillisyyden nimissä. En siksi, että olisin jollekulle jotain velkaa.”*

(Julia 37-vuotias kotiäiti, 6 vuotta Kreikassa)

Kristeva (1992a, 90), joka on käsitellyt lähimmäisenrakkautta muukalaisen näkökulmasta, muistuttaa, että ”muukalaisen vieraantuminen lakkaa lähimmäisenrakkauten universaalisuudessa”. Lähimmäisenrakkautteen ei liity ”velkaa”, ”riippuvaisuutta” tai ”kiitollisuutta”. (Kristeva 1992a, 90.) Luen selostuksesta näitä samoja seikkoja: haastateltava pystyy ylittämään kielteiset kokemuksensa lähimmäisenrakkautta, joka ei esitä minkäänlaisia vaatimuksia yhteisölle. Yhteisö voi jättäytyä naismuukalaisen varaan saman lähimmäisenrakkauten nimissä: onhan kyse sekä (lähi)omaisista että (kanssa)ihmisistä.

### *Identiteetti prosessissa*

Maffesolin (1993a, 249) mukaan yksilö muodostaa itseään ympäröivään maailmaan moninaisia suhteita perusteella, joiden perusteella hänet tulee määritellä. Naismuukalaisen asema kolmantena muokkaa hänen käsityksiään ja mielikuviaan identiteetistään. Toisaalta kysinen asema tuottaa määritelmiä ja käsityksiä yhteisön sisällä. Naismuukalaista ei voi jättää kaksinaisuuksien ulkopuolelle, mutta hän ei myöskään edusta selkeästi toiseutta.

*”On turha odottaa, että muut sopeutuvat sinuun. Sinun täytyy sopeutua enimmäkseen niihin muihin. Jos haluaa olla erilainen, se riippuu omasta vahvuudesta ja kuinka selkeät ajatukset on omasta itsestään. Jos haluaa olla erilainen tässä yhteisössä,*

*täytyy miettiä kestääkö muiden kritiikkiä tai vieroksuntaa. Kyllähän sillä on merkitystä.”*

(Jutta 44-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Jutan tapauksessa asema yhteisössä kiteytyy erilaisuudeksi, joka on kokemuksellinen ja käsiteltävä piirre muukalaisessa. Schütziä (2003, 19) mukaillen naismuukalainen kyseenalaistaa erilaisuudessaan itsestäänselvydet. Ajatteleamalla ja käyttäytymällä toisin hän näyttää, etteivät tavat, mallit tai arvot ole universaaleja.

Paikallisen yhteisön vaikutusvaltaa voidaan tarkastella *samankaltaistamisen* prosessin avulla. Prosessi kuvaa yhteisön yritystä sisäistää tai peräti sulauttaa vieras elementti itseensä. Naismuukalainen voi kokea prosessin vuorovaikutuksen tasolla.

*”Joku aina sanoo, miten minun pitäisi tehdä. Kreikkalaiset ovat todella hyviä neuvomaan, kuinka asiat on tehty ja kuinka ne tehdään. Tuntuu siltä, että tällaisessa kylässä on vaikeampaa pysyä suomalaisena. Monet sanovatkin täällä, että tulen muuttumaan ja kreikkalaistumaan. Se on oikeastaan kauheaa, sillä en halua muuttua kreikkalaiseksi.”*

(Matilda 34-vuotias kotiäiti, 3 vuotta Kreikassa)

Pienessä yhteisössä naismuukalainen identifioituu nopeammin vieraaksi kuin suurkaupungissa, jossa kuka tahansa on vieras toiselle. Muutoksen aloite tulee asukkailta: toimimalla oikein naismuukalaisesta tulee ensin vähemmän vieras ja lopulta kuin paikallinen.

Maffesoli (1993a, 249) hakee filosofisesta traditiosta subjektin identiteetille määritelmää: subjekti on homogeeninen ja samuuteen taipuva. Toisin sanoen identiteetti kiteytyy subjektiivisuudessa ja ”yksilöllisessä jatkuvuudessa” (Maffesoli 1993a, 249). Yhteisön identifioinnissa naismuukalaisen identiteetti suhteutuu kollektiivisiin näkemyksiin ja yhteisöllisiin käsityksiin vieraudesta. Subjektiivinen ja yksilöllinen katsomus itsestä järkkyy, samalla, kun identiteetin jatkuvuus häiriintyy.

Kreikansuomalainen nainen saattaa olla pienen paikkakunnan ainoa ulkomaalainen. Hänen on vaikeampi ylläpitää suomalaisuuttaan kuin sellaisen, joka asuu turistikohteessa tai suurkaupungissa, jossa saattaa asua muitakin suomalaisia. Naismuukalainen, jolla on mahdollisuus identifioitua toisiin samankaltaisiin, reagoi samankaltaistamisen prosessiin hyödyntämällä sitä jokapäiväisessä elämässä:



*”Kyllä sitä kreikkalaistuu, halusi sitä tai ei. Sisimmässä olevaa suomalaisuutta ei voi kuitenkaan pyyhkiä pois. Se tulee esiin aivan odottamattomalla tavalla. Ei sitä voi kieltää jotain mitä on kerran oppinut. Suomalaisuuttaan voi tuoda esille sellaisten ihmisten kanssa, jotka ymmärtävät sitä. Kreikkalaisten kanssa sitä käyttäytyy ja puhuu niin kuin kreikkalaiset.”*

(Ulla 36-vuotias kotiäiti, 17 vuotta Kreikassa)

Naismuukalaisen identiteetti on elävä kokonaisuus. Se myötäilee naismuukalaisen elämänvaiheita ja hänen läpikäymiään muutoksia. Vasta asettunut kreikansuomalainen nainen saattaa kokea samankaltaistamisen rankemmaksi prosessiksi kuin yli 10 vuotta maassa asunut, joka on oppinut identifioitumaan tilanteen ja vuorovaikutuksen mukaan. Naismuukalaisen *sisäinen identiteetti* avautuu muiden kreikansuomalaisten ja suomalaisten parissa: itseään ei tarvitse erikseen identifioida. *Ulkoinen identiteetti*, jota voidaan pitää naismuukalaisen kompromissina suhteessa samankaltaistamisen yritykseen, on toiminnallinen vuorovaikutuksessa paikallisten kanssa.

Samankaltaistamisen prosessi voidaan mieltää myös abstraktiksi, jolloin selvää toimijaa ei voida tai osata osoittaa. Prosessi hahmottuu näkymättömäksi prosessiksi, jonka naismuukalainen panee käytäntöön sekä tiedostavasti että tiedostamattomasti:

*”Tällä alueella on paljon suomalaisia naisia, jotka eivät käy koskaan missään. He eivät käy Suomi-seurassa eivätkä kirkolla. He jäävät pussiin sinne omaan kotiinsa eli ei oikeastaan minnekään. Alussa Kreikka haluaa suomalaisen kreikkalaistuvan. Sitten kun suomalainen haluaisikin olla erilainen, se on jo liian myöhäistä.”*

(Maire 45-vuotias opettaja, 26 vuotta Kreikassa)

Schütz väittää objektiivisuuden pohjautuvan muukalaisen kokemuksiin: muukalainen on tietoinen ajatustensa ja käsitystensä rajallisuudesta ja tätä kautta hän oppii myös ennakoimaan kriisejä. Muukalaisen lojaalius muuttuu yhteisön kannalta kiistanalaiseksi, kun muukalainen ei käsitä yhteisön kulttuurisen mallin merkityksiä yhteisön näkökulmasta. (Schütz 2003, 36–37.) Mukautuva naismuukalainen taas muuntaa objektiivisuuden subjektiivisuudeksi. Sen sijaan, että hän ennakoisi kriisejä, hän sulkee silmänsä niiltä. Lojaalius ei myöskään jää tulkinnanvaraiseksi, kun mukautuva naismuukalainen hyväksyy tarjotun kulttuurisen mallin omakseen. Vähäiset kontaktit muihin muukalaisiin lieventävät lojaaliuden kiistanalaisuutta.

Samankaltaistamisen prosessi tekee naismuukalaisista renkaita yhteisön ketjuun. Renkaan metaforalla viitataan sellaiseen verkottumiseen, jossa erilaisuudelle ei ole jätetty varaa. Täten ketjuun soveltuu vain samankaltaisia renkaita. Hieman toisenlaista puhetta tuottaa *vahvistumisen* prosessi. Siinä naismuukalainen osaa identifoida itsessään etnisiä ja kulttuurisia piirteitä, jotka vahvistuvat hänen mielessään identiteetiksi. Prosessin toimiminen pohjautuu naismuukalaisen ulkomailla vietettyihin vuosiin, mutta myös tarpeeseen vastustaa yhteisön langettamaa samankaltaistumisen pakkoa.

*”Suomalaisuus tavallaan voimistuu ja lisääntyy mitä kauemmin on poissa Suomesta. Minun kohdallani se voimistui ja lisääntyi täällä Kreikassa.”*

(Oona 31-vuotias lääkäri, 4 vuotta Kreikassa)

Maffesoli (1997a, 109) väittää, että ”harhaileva elämä” tuottaa moninaisia ja ristiriitaisia identiteettejä. Niiden monimuotoisuus voi olla samanaikaista tai sitten peräkkäistä. Identiteetit ilmentävät sekä samuutta että toiseutta. (Maffesoli 1997a, 109.) Naismuukalaisen identiteetti on jatkuvassa liikkeessä.

Identiteetin liikkuvuus viittaa ylläpitämisen pakkoon. Alkuperäinen identiteetti on vaarassa rapautua, kun se ei ole enää suorassa kosketuksessa mihinkään alkuperäiseen. Haastateltavat omaavat yhteisen alkuperän, mikä tuottaa tiettyä kreikansuomalaista yhteisöllisyyttä, mutta samalla he saattavat olla hyvinkin erilaisia. Kreikansuomalaisuus on suomalaisuuden vahvistettu muoto: se ei ole enää alkuperäinen ja pysyvä identiteetti, vaan muuttuva ja kehittyvä identifikaatio.

Vahvistumisen prosessi luo *silmukoita*, joilla tarkoitan naismuukalaisten erilaisia tapoja ja keinoja nivoutua paikalliseen yhteisöön. Silmukoimalla naismuukalainen liittää itsensä yhteisön verkkoon: silmukka verkossa poikkeaa renkaasta ketjussa siten, että se on naismuukalaisen oma luomus. Kaikki eivät kuitenkaan usko identiteetin vahvuuteen:

*”Uskon, että jokainen suomalainen, joka on ollut täällä pidemmän aikaa ja joka aikoo täällä olla, joutuu muuttumaan jossain määrin.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Simmel (2005, 83) toteaa tietoisuuden yleisestä yhteisestä korostavan sitä, mikä ei ole yhteistä. Naismuukalainen, joka ei sitoudu paikalliseen yhteisöön muutoin kuin yleisellä tasolla, korostaa omaa erilaisuuttaan.

Vähittäinen muuttuminen ei kuitenkaan merkitse, että naismuukalainen menettäisi alkuperäisen identiteettinsä. Se ilmentää hänen kykyään vastaanottaa vaikutteita myös paikallisesta sosiaalisesta todellisuudesta ja käsitellä niitä. Muuttumisen voidaan ajatella myös heijastavan naismuukalaisen mahdollisuutta koostaa identiteettiään uusin elementein. Maffesoli (1993a, 249) uskoo subjektin olevan ”koostumuksen seuraus”, josta tämän sekalaisuus ja monimutkaisuus johtuvat. Ehkä pysyvästi yhteisöön asettuneen naismuukalaisen identiteetti muuttuu tällaiseksi eri elementtien ja piirteiden koostumukseksi.

Minkälaisia ovat kreikansuomalaisten naisten sosiaaliset verkostot ja mitä ne merkitsevät naisten identiteetin kannalta? Maffesoli (2003b, 82) väittää, että modernia sosiaalista elämää ovat määränneet tietyt *residenssit* kuten identiteetti, ammatti, yhteiskuntaluokka ja osoite. Haastatteluaineiston perusteella voidaan todeta, että *identiteetin paikat* eivät enää päde sellaisinaan, kun yksilöt muuttavat maata ja asettuvat uuteen elinympäristöön. Ne muuttuvat, ja vähitellen niiden tilalle on luotava toisenlaisia *kohtaamisen tasoja*.

*”Se on tärkeää, että voi puhua äidinkieltään ja sanoa asiat niin kuin ne ovat eikä suurin piirtein. Suomalaiset ymmärtävät toisiaan, koska heillä on samanlainen tausta ja kasvatus. En nyt keksi mitään esimerkkiä, mutta jos kreikkalaiselle sanoo jotain, hän ymmärtää sen aivan eri tavalla kuin suomalainen.”*

(Nelli 35-vuotias kotiäiti, 8 vuotta Kreikassa)

Äidinkielen kautta välittyvä alkuperä yhdistää muukalaiset. Kristeva (1992a, 26) kutsuu muukalaisen käyttämää vierasta kieltä ”keinotekoiseksi kieleksi” ja ”proteesiksi”. Äidinkieli on taas luonnollinen kommunikoinnin väline, ja sen avulla kuljetetaan alkuperäistä yhteisöä ja identiteettiä mukana. Muukalaisena ei tarvitse identifioitua erikseen sellaiselle, joka on samaa alkuperää.

Haastateltaville toinen kreikansuomalainen on usein läheisin ystävä. Monella on myös kreikkalaisia ystäviä ja työtovereita, mutta vuorovaikutuksessa syntyvät kohtaamisen tasot jäsentyvät toisin kuin suomalaisten kanssa:

*”En ole samalla aaltopituudella kollegojen ja tuttujen kanssa. Olen kuullut täällä vuosikymmeniä olleilta suomalaisilta, että heillä ei ole kreikkalaisia sydänystäviä. On paljon tuttuja ja ihmisiä ympärillä, mutta paras ystävä ei ole kreikkalainen. Kyllä minä saan kontaktin kreikkalaisiin, ja heidän kanssaan löytyy puhumista. Yhdistäviä tekijöitä ei kauheasti ole. Puhun nyt lähinnä näistä ystävästä. Kreikkalaisella on kerta kaikkiaan erilaiset mielenkiinnon kohteet ja erilainen ajattelutapa. Ihmiset*

*eivät ymmärrä, että minulla on eläimiä kotona. He eivät ymmärrä motiiviani seurata tiettyä ruokavaliota. Minun ja mieheni elämäntyyli on outo, koska me emme viihdy iltaisin ulkona tanssimassa. Koko elämänasenne on kovin erilainen.”*

(Oona 31-vuotias lääkäri, 4 vuotta Kreikassa)

Naismuukalainen kohtaa paikallisen naisen *keskustelun tasolla*. Naisuuteen liittyvät roolit yhteiskunnassa (palkkatyöläisyys) ja yhteisössä (naisen identifioiminen suhteessa mieheen), paikalliset arvot ja tavat sekä henkilökohtaiset tarpeet ja päämäärät tuottavat identiteettiä määrittäviä piirteitä. Identifioitumisen ristiriita naismuukalaisen ja paikallisen naisen kesken lisää erilaisuutta heidän välilleen. Ristiriita vaikuttaa myös *yhteisöllisellä tasolla*. Naismuukalaisen sitoutuminen yhteisöön voi estyä, jos verkottuminen on heikkoa yhteisten tekijöiden puuttuessa.

*Intiimillä tasolla* viitataan mahdollisuuden luoda sellaisia ystävyyssuhteita, joissa yksilöt voivat uskoutua toisilleen ja saada tarpeen tullen tukea toisiltaan. Kristeva (1992a, 29–30) nostaa esiin yhteiskunnallisen kanta-vuuden: muukalaisen puhe on merkityksetöntä, koska se ei liity yhteisön menneeseen tai tulevaan, eikä ole sidoksissa ulkopuoliseen todellisuuteen. Muukalaista pidetään syrjässä (Kristeva 1992a, 30). Keskustelun tasolla tapahtuva kohtaaminen ei muutu intiimiksi, koska paikallisen naisen voi olla vaikea käsittää naismuukalaisen kokemuksia. Tällöin kosketuspintaa syvempää tasoa ei löydy.

Ulkomaalaisille tarkoitetut kielikurssit ovat tärkeitä verkottumisen paikkoja.

*”Alussa suomalaisten seura ei tuntunut tärkeältä. Tunsin ennestään erään saksalaisen tytön, josta tuli hyvä ystävä. Kielikurssilla olin ainoa suomalainen. Kahvilassa istuttiin parin saksalaisen ja tanskalaisen tytön kanssa. Olimme suurin piirtein samanhenkistä seuraa ja tulimme toimeen keskenämme. Tutustuin vähitellen myös muihin. Muutama vuosi meni ennen kuin muodostui sellainen suomalainen kaveripiiri, jossa on mukava olla. Nykyisin meitä on tusina, joiden luona käydään kylässä. Kahvitellaan ja haukutaan maa tarvittaessa. Piirissä on myös olkapäitä, joita vastaan voi kuvaannollisesti itkeä.”*

(Tiina 30-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Vaikka moni kreikansuomalainen nainen hakeutuu maahan asetuttuaan toisten suomalaisten seuraan, monella on myös ulkomaalaisia ystävättäriä.

Maininta *samanhenkisyydestä* on mielenkiintoinen. Maffesolia (1997b, 29) lainaten yksilö tunnistaa jonkin erityisen merkin avulla sen, mikä yhdistää hänet toisiin. Merkkejä voi lukea erilaisista mielenkiinnon kohteista, joilla on ”esteettinen tehtävä”. (Maffesoli 1997b, 29.) Samanhenkisyyden ei siis vaikuta perustuvan identiteettiin (suomalaisuuteen, ulkosuomalaisuuteen, kreikan-suomalaisuuteen) vaan identifioitumiseen yhteisen ja jaettavan nimissä.

Henkilökohtaisten ystävyysverkostojen ohella olen erottanut kaksi muuta sosiaalisen verkoston tyyppiä. Kutsun *viralliseksi verkostoksi* kreikansuomalaisten seura- ja kerhotoimintaa ja Suomi-kouluissa perustettuja vanhempien yhdistyksiä. *Epävirallisen verkoston* muodostaa virallisen toiminnan ulkopuolelle jäävä toiminta, joka voi merkitä niin tapaamisia kuin harrastustoimintaa. Verkosto syntyy yleensä paikallisten suomalaisten aloitteesta. Monelle Kreikkaan muuttaneelle suomalaiselle seuratoiminta on ensimmäinen etappi tutustumisessa kreikansuomalaisiin. Vasta muuttaneet etsivät itselleen ystäviä, mutta osallistuvat toimintaan ollakseen myös osa paikallista suomalaisyhteisöä.

*”Toivon, että kaikki uudet tulokkaat kävisivät Suomi-kerholla. Sieltä saa tuttuja ja sieltä saa tietoa. Myös Suomi-koulun kautta voi tutustua toisiin äiteihin. Sitten meillä on täällä kuoro, joka on oikein hyvä piiri. Me olemme kuorossa aika läheisiä tuttuja keskenämme ja olemme olleet täällä kaikki aika pitkään. Myös kulttuuritoimintaa järjestetään. Aina on ryhmiä, jotka ovat aktiivisempia kuin toiset. Sitten naisten kesken tavataan aamupäivisin, harvemmin iltapäivällä tai illalla. Talvella tavataan ehkä, kun on hiljaisempaa ja joskus lasten iltapäivätuntien aikana. Yleensä se seurustelu rajoittuu aamupäivään.”*

(Lilli 44-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Monipuolinen toiminta tarjoaa kohtaamispaikkoja paikallisille suomalaisille, mutta vaikuttaa siltä, että samalla syntyy pieniä ryhmäytymiä. Nämä erilaisista verkostoista esiin nousevat pienet ryhmät ilmentävät *roolien ja tehtävien* eriytymistä. Maffesoli (1988, 146) selittää eri ryhmien esittävän rooliaan samalla näyttämöllä. Sen sijaan tehtävän käsite viittaa mekaniiseen, järkipäiseen, päämäärää kohti suuntautuvaan sosiaaliseen toimintaan (Maffesoli 1988, 146). Kreikansuomalaisten kerho- ja seuratoiminta tuottaa erilaisia tehtäviä (jäsenyys, johtajuus, toimijuus), joiden päämääränä on ylläpitää suomalaisuutta ja edistää suomalaisen kielen ja kulttuurin asemaa sekä suomalaisyhteisössä että kreikkalaisessa yhteiskunnassa. Toisaalta kreikan-

suomalaisilla naisilla saattaa olla useampiakin rooleja suomalaisyhteisössä. Ne voivat olla päällekkäisiä, vaikkakin eriytyneitä.

*”Sain ensimmäisenä vuonna kerhokirjeen. Ajattelin, että menen katsomaan mitä siellä seurassa tehdään. Olin tottunut siihen, että kreikkalainen tekee kaikkensa päästäkseen juttusille uuden ihmisen kanssa. Minuun teki sellaisen negatiivisen vaikutuksen se, että kukaan ei tullut kysymään kuka olen tai mistä tulen. Kaikki näkivät, että olin uusi, enkä tuntenut ketään. Siellä he keittelivät kahvia ja valitsivat istumapaikkaa itselleen. Sitten tuli joko rouva tai neiti käsi ojossa tervehtimään ja esittäytymään. Ajattelin mielessäni, että sentään yksi fiksu tässä seurueessa. Istuin siellä sen illan. Heillä oli jokin teema. Kukaan ei puhunut minulle mitään. Sitten eräs nainen siitä vierestä kysyi: ”No, mistäs sitä nyt ollaan?” Hän oikein pöyhistelivät sitä turkkiaan ja kysyi vielä mikä mieheni on ammatiltaan. Ajattelin, että kaikkiin paikkoihin minäkin tulen!”*

(Maija 43-vuotias myyjä, 16 vuotta Kreikassa)

Tuomi-Nikulan (1989, 76) saksansuomalaisia koskevassa tutkimuksessa suomalaisuuteen ystäviä yhdistävänä tekijänä suhtauduttiin eri tavoin. Eräille suomalaisuus ei riittänyt ystävyuden perusteeksi, kun taas toisille suomalaisuus näytti olevan tärkeämpää kuin ystävyys sinänsä (Tuomi-Nikula 1989, 76). Haastatteluaineistostani löytyy samantyyppinen kahtiajako. Identiteetin paikat vaikuttavat olevan jossain määrin pysyviä, mutta niiden kytkeytyminen paikalliseen sosiaaliseen todellisuuteen tapahtuu *suhteutetun identifioinnin* kautta. Naismuukalaiset ovat kiinnostuneita toistensa alkuperästä, mutta myös asemasta paikallisessa yhteisössä – asemasta kertovat esimerkiksi puolison ammatti ja perheen asuinpaikka.

Tiia puolestaan pyrkii eriytymään toisista paikallisista suomalaisista:

*”En ole näiden suomalaisten kanssa tekemisissä, koska en kestä junteja. He ovat sellaisia kamalia räsyliisoja, jotka ovat kotona tekemässä ruokaa. Suomi-seurassa he kuiskuttelevat keskenään toisista. Anteeksi vain, mutta he ovat hirveän näköisiä. Harva heistä on kelvollisen näköinen. Älä pelästy, olen aina ollut tällainen.”*

(Tiia 36-vuotias yrittäjä, 12 vuotta Kreikassa)

Eriytymiseksi en lue erottumista (esimerkiksi omaksi edukseen) vaan eri-laisten roolien määrittämisen. Selostuksessa roolit näyttävät myötäilevän ulkomuotoon ja -näköön liittyviä piirteitä, jotka kiteytyvät identiteetiksi. Sekä suhteutettu identifiointi että Tiian edustama eriytyvä havainnoivat omalla erityisellä tavallaan sellaisia ”yhdessä olemisen” (Maffesoli 1988, 91) muotoja, joissa ryhmän tai heimon merkitys korostuu.

Vaikka suomalaisuus on seura- ja kerhotoiminnan peruspilari, ryhmäytymistä säätelevät naismuukalaisten omat mielenkiinnon kohteet ja heidän omaksumansa paikalliset identiteetit:

*”Silloin alussa olimme paljon yhdessä ja kävimme tavernoissa. Niissä illoissa suunniteltiin Kalevalan kääntämistä ja vaikka mitä. Sitten alkoi tuntua, että rupesi muodostumaan omia ryhmiä, joilla oli omia etuja tai parempia suhteita. Toiset olivat opiskelijoita ja toiset taas työläisiä.”*

(Taru 42-vuotias opettaja, 22 vuotta Kreikassa)

Suomalaisuus, jota aluksi halutaan tuoda mitä kunnianhimoisimmilla tavoilla esille, yhdistää lopulta seuroissa ja kerhoissa käyviä eriytyvien ryhmien kautta. Vähitellen muukalaisuutta ei enää pidetä yhdistävänä tekijänä vaan Kreikkaan asettuneet suomalaiset naiset haluavat identifioitua paikallisempien kriteerien mukaan. Kreikassa hankittava koulutus, naisten ammatti, mutta myös heidän ikänsä vaikuttavat ohjaavan mielenkiinnon kohteita.

Oli kyse sosiaalisuudesta tai heimoista, Maffesoli (1997b, 9–10) näkee sosiaalisen siteen muuttuneen. Sopimus pohjainen, järkiperäinen ja toiminnallinen sosiaalinen side korvautuu sellaisella, joka sisältäisi myös ei-järkiperäisiä ja ei-loogisia piirteitä. Uusi sosiaalinen side ilmeni erinäisissä spontaaneissa kuohunnoissa. (Maffesoli 1997b, 9–10.) Seuraava haastatteluteu on hyvä esimerkki siitä, miten erilaisia sosiaalisia siteitä muodostuu paikallisten suomalaisten välille:

*”Tapasimme muistaakseni kerran kuussa kirkolla. Se oli sellaista jäykkää kahvittelutouhua. Suomalaiset eivät oikein lähde käyntiin. Meitä oli aika paljon, toistakymmentä suomalaista ympäri kaupunkia. Oli nuorempia ja vanhempia. Minua kyllästytti se jäykistely ja ajattelin, että suomalaisten on päästävä tavernaan. Ehdotin sitten, että tavataan tavernassa. Kaikki halusivat kuitenkin tavata toisiaan, mutta tarvittiin jotain vapaampaa yhdessäoloa. Seuraava tapaaminen olikin tavernassa*

*ja siitä se lähti. Jossain vaiheessa tapaamisia oli enemmän kuin kerran kuussa ja meitä oli niissä useampi kymmenen.”*

(Venla 34-vuotias kotiäiti, 11 vuotta Kreikassa)

Venla kuuluu niihin kreikansuomalaisiin, jotka ovat luoneet omia verkostoja virallisten verkostojen oheen. Haastattelun jatkuessa hän kertoo juhlivasta yhdessä olemisen tavasta, joka aiheuttaa hämmennystä suomalaisyhteisössä. Ymmärrän hämmennyksen johtuvan leikkisyyden ja vakavuuden yhteen-törmäyksestä. Tavernassa korkeakulttuuriset tavoitteet laimenevat alakulttuuriseksi juhlinnaksi. Voidaan myös ajatella, että juhlinnan ”tuottamaton tuhlaus” (Maffesoli 2003b, 104) on ristiriidassa tuotteliaan toiminnan (erilaisien projektien, kulttuuritempausten jne.) kanssa.

Armi uskoo ystävyysuhteiden perustuvan valintaan:

*”Olen huomannut suomalaisissa sen, että ensin tänne Kreikkaan tullessa on suuri tarve etsiä suomalaisen seuraan. Perhe ja ystävät ovat jääneet Suomeen. Toinen suomalainen ymmärtää, tukee ja tietää, että jokaisella on hankalaa. Sitten jossain vaiheessa pääsee kreikkalaisten kanssa tekemisiin ja tähän elämänrytmiin. Monethan asuvat kylissä, eikä heillä ole mahdollisuutta tavata muita suomalaisia. Heidän on pakko oppia elämään täysin omaa elämänsä Kreikassa. Vähitellen sitä ei enää kaipaa toisista suomalaisista tukea ja turvaa. Tietysti sitä iloitsee, kun saa puhua suomea, mutta se ei ole enää elintärkeä asia. Joka tapauksessa nämä omat ihmissuhteet valitaan. Samahan se on missä maassa tai kulttuurissa on. Sitä valitsee ystävikseen tietty ihmiset.”*

(Armi 40-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Tarve hakeutua suomalaisen seuraan vaikuttaa laantuvan vuosien myötä. Toisten kohtaaminen tapahtuu nyt *henkilökohtaisella tasolla*. Tämä merkitsee naismuukalaisen halukkuutta olla osa yhteisön sisäistä sosiaalista todellisuutta, eikä välttämättä enää sen ulkopuolinen osa.

Naismuukalainen luo erilaisia yhteisöllisiä siteitä ja sosiaalisia verkostoja toisiin – niin paikallisiin kuin muukalaisiin. Hänen identiteettinsä muuttuu vieraaseen yhteisöön muuton myötä. Hän on kolmas, mutta samalla myös toiseuden ja erilaisuuden edustaja. Parisuhteessa ja uudessa (perhe)yhteisössä naismuukalaisen identiteetti joutuu koetukselle: toiseuden muotojen vuorovaikutuksessa siihen kytkeytyy uudenlaisia piirteitä, rooleja ja tehtäviä.





## 7. ELÄMÄÄ ARJEN LABYRINTISSA

*L*es *carrefours du labyrinthe* -teoksensa esipuheessa Cornelius Castoriadis (1998, 5–6) avaa tien labyrinttiin. Kun esitetään ontologisia, epistemologisia ja teoreettisia kysymyksiä, elämismailma tuttuine piirteineen saattaa yhtäkkiä kadota. Kysyvä ja ajatteleva yksilö löytää itsensä labyrintin sisäänkäynnistä, keskuksesta. (Castoriadis 1998, 5–6.) Tutkimuksessani labyrintin muoto mukailee haastateltavien elämää samalla kun heidän puheensa tuottaa muodolle yksilöllisiä sisältöjä.<sup>42</sup> Labyrintin metaforan on tarkoitus auttaa ymmärtämään, mitä tapahtuu kun yksilöiden totunnaiset elinpuitteet muuttuvat tai katoavat kokonaan. Metafora kuvailee myös muukalaisen sopeutumista paikalliseen sosiaaliseen todellisuuteen. Schütz (2003, 38) väittää, että vieraan yhteisön ”kulttuurinen malli” ei avaudukaan muukalaiselle ”suojaavana turvapaikkana” vaan hän eksyy siihen kuin labyrinttiin kadottaen suuntavaistonsa.

### *Arjen liikkeessä*

Arki voi muuttua erilaisten vaihtoehtojen, valintojen, reittien ja suuntien labyrintiksi, kun yksilöt menettävät alkuperäiset kiintopisteensä. Vastauksia arjen vastoinkäymisiin ei ehkä löydy tulevasta, vaan elämän ristiriitaisuudet joudutaan hyväksymään sellaisinaan.<sup>43</sup> Olen erottanut haastatteluaikeista viisi menettelytapaa, jotka ilmentävät kreikansuomalaisten naisten selviytymistä muuttuneessa arjessa. Selviytymistavat myötäilevät puolestaan naismuukalaisen sopeutumisprosessia. Selviytyminen alkaa käytännön harjoituksista ja muodostuu naismuukalaisen ideoimista ja jokapäiväisessä elämässä soveltamista keinoista.

Ensimmäinen selviytymistapa perustuu omaan *aktiivisuuteen*. Uutena tulokkaana naismuukalainen joutuu asettamaan itselleen tavoitteita ja samalla arvioimaan senhetkisen tilanteensa. Hänen on myös otettava asioista selvää. Henkilökohtaista aktiivisuutta painottavasta haastattelupuheesta voi havaita ”kulttuurisia malleja” (Eräsaari 2002, 27), joita suomalaisnaiset kantavat mukanaan. Aktiivisuus on niistä juontuvan ”arkisen viisauden” (Eräsaari 2002, 27) esimerkki.

*”Alussa ensisijaiset tavoitteeni olivat oppia kieltä, saada ystäviä ja löytää työpaikka. Uskoin, että näiden avulla Kreikasta tulisi uusi kotini.”*

(Nelli 35-vuotias kotiäiti, 8 vuotta Kreikassa)

Nellille, kuten monelle muulle Kreikkaan asettuneelle suomalaiselle naiselle, on tärkeää hankkia ja saavuttaa tiettyjä asioita, jotka mahdollistavat elämän jatkumisen uudessa kotimaassa.

Aktiivisuus kuvaa haastateltavien tapoja jäsentää nykyisyyttä jokapäiväisten valintojensa myötä. Uudella tulokkaalla on alussa vain nykyisyys, koska paikalliset yhteiskunnalliset puitteet ovat tuntemattomat ja elinolosuhteet vielä vieraat. Tulokkaan on suuntauduttava aktiivisesti eri suuntiin tutustuakseen ja sopeutuakseen uuteen elinympäristöönsä.

*”Menin yliopiston järjestämälle kreikan kielen kurssille. Järjestin hirveän ohjelman itselleni heti. Olin aika energinen tuolloin. Olen minä vieläkin energinen, mutta nykyisin olen aina väsynyt. Joka ikisen päivän piti olla täynnä toimintaa. Menin aamupäiväksi kurssille. Jäin keskipäivällä keskustaan. Opin keskustan täysin: osasin liikkua siellä jopa silmät kiinni. Halusin oppia tuntemaan tämän kaupungin ja halusin oppia puhumaan kieltä. Jatkoin ranskan opiskelua iltapäivisin. Sen jälkeen kävin vielä voimistelemassa. Kotiin palasin joskus klo 22 aikaan. Halusin tulla osaksi tätä elämää täällä. En halunnut olla erilainen ja ulkopuolinen.”*

(Noora 31-vuotias myyntipäällikkö, 10 vuotta Kreikassa)

Kielen opiskelu, kaupungissa käyskentely, itsensä kiireisenä pitäminen ovat aktiivisuuden muotoja. Ne ovat myös tapoja ”sanoa kyllä elämälle” (Maffesoli 2000, 56) uusissa puitteissa. Aktiivisuudellaan ja myönteisyydellään Noora toivoo lunastavansa paikkansa paikallisessa yhteisössä.

Selviytyminen vaatii harjoittelua:

*”En ole koskaan ollut ujo tai arka. Olen mennyt sinne, missä on ollut joku avulias ihminen, jolta uskaltaa pyytää apua. Me asuimme ensimmäisinä vuosina keskustassa, missä oli helppo asioida. Silloin kun en osannut vielä hyvin kieltä, kävin niissä kauppoissa, joissa osattiin ainakin vähän englantia.”*

(Lilli 44-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Lillin sopeutumisen alkuvaiheista nousee esiin jotain sellaista, jota Certeau (2001, 148) kutsuu ”kävelylausumiseksi”. Certeau etsii analogioita puhumisen ja kävelemisen välillä lausuman kolmoisfunktioista, joka muodostuu *haltuunotosta, aikaansaannoksesta ja suhteiden luomisesta*. Sekä kävelijä että puhuja ottavat haltuunsa kielellisen ja ”topografisen” järjestelmän. Kun kävelijä tuottaa tilallisen aikaansaannoksen jostain paikasta, puhuja tuottaa soinnillisen vastineen puhekyvyllään. Suhteiden kautta sekä kävelijä että puhuja tuottavat ”sopimuksia” muihin. (Certeau 2001, 148.) Naismuukalainen yrittää selviytyä löytämällä itselleen sopivia reittejä ja polkuja. Hän etsii itselleen paikkoja, joissa toteuttaa itseään tai hoitaa asioitaan. Tilan ja kielen lausumiseen liittyvät prosessit kiinnittyvät tällä tavalla toisiinsa.

Aktiivisuudestaan huolimatta yksilö saattaa kohdata vastoinkäymisiä ja kokea pettymyksiä. Asettumista edeltävät tai siihen liittyvät tavoitteet eivät välttämättä toteudu, jostain tietystä toiveesta on ehkä luovuttava tai sopeutuminen ei onnistu suunnitelmien mukaisesti. Aktiivisuus muuttuikin reagoimiseksi erilaisiin paikallisiin käytäntöihin ja toimintatapoihin.

*”Joskus tuntui, että kaikki on niin hankalaa. Nyt ei enää haittaa, vaikka asiat eivät juokse. Suomalaisena sitä on tottunut, että kaikki asiat hoituvat puhelimitse ja jonottamatta. Laskut maksetaan Suomessa automaattisesti pankkiin, kun täällä etsitään apteekkia ja muita paikkoja, joissa laskut on käytävä maksamassa. Paperiasioita ei hoideta ilman veromerkkejä. Olen suomalaisena tottunut hieman käytännöllisempiin menetelmiin.”*

(Kanerva 37-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Aktiivisuus ei siis välttämättä olekaan jotain, joka kertoo yksilön oma-aloitteisuudesta vaan se on keino tuottaa vastauksia arkielämän pieniin vastoinkäymisiin. Yksilö myötäilee kutakuinkin passiivisesti paikallisia käytäntöjä, sillä se saattaa olla ainoa keino saada asiansa aktiivisesti hoidettua.

*Organisointi* on toinen tapa selviytyä: se liittyy nykyisyyden järjestämisen käytäntöön.<sup>44</sup> Haastateltavien puheesta erottuu kolme organisoinnin tapaa,

joita voidaan tarkastella *kaksoiselämänä, yhteensovittamisena ja haasteeseen vastaamisena*.

Kaksoiselämällä tarkoitan kreikansuomalaisten naisten liikkumista kahden eri kontekstin välillä. Muukalaisina he voivat ensinnäkin pitää yllä elämäänsään kahta toisistaan sosiaalisesti ja kulttuurisesti poikkeavaa ulottuvuutta. Toisekseen nämä ulottuvuudet voivat muodostaa ajallisia vastakohtia toisilleen: haastatteluissa naiset erottavat arjen vapaasta ajasta sekä jokapäiväisen elämän lomakausista.

*”Vietin täydellistä kaksoiselämää. Laitettuani toimiston oven kiinni aloin elää kreikkalaista elämää. Pääsin sisälle asioihin miehen perheen, sukulaisten ja hänen kreikkalaisten ystäviensä avulla.”*

(Ritva 52-vuotias opettaja, 26 vuotta Kreikassa)

Selostuksessa ovesta tulee ”rajapiste” (Simmel 1988, 163). Sulkeutuessaan ovi jättää taakseen naismuukalaisen omasta yhteisöstä muistuttavan ulottuvuuden. Oven edestä avautuu paikallinen ulottuvuus sosiaalisine suhteineen ja kontakteineen. Oven sulkemiseen ja avaamiseen liittyvät edelleen kieltämisen ja kiertämisen prosessit.

Havainnoidessaan kaksinaamaisuuden merkityksiä ja seurauksia Maffesoli (1998, 156–157) keskustelee, kuinka on mahdollista pitää tiettyä välimatkaa oletettuun olemisen tapaan ja vallitseviin arvoihin. Arvoja ei niinkään kiistetä vaan ne voidaan kiertää, kun niistä tulee häiritseviä. (Maffesoli 1998, 156–157.) Eläessään kaksoiselämää naismuukalainen ei kiellä paikallisia arvoja, muttei myöskään muukalaisuuttaan. Kaksoiselämä on tulkittavissa myös tavaksi rakentaa itselleen ”vapauden tila” (Maffesoli 1998, 157).

Hieman toisenlaista kaksoiselämää elävät ne kreikansuomalaiset naiset, jotka viettävät vuoden aikana pidempiä jaksoja Suomessa. Heidän vapauden tilansa on entinen kotimaa. Kahden eri tilan välinen luoviminen voi olla vastaus arkisiin paineisiin. Eräs haastateltava kuvaa Suomea *akkulataamonaan*, joka auttoi häntä alkuvuosina kestämaan elämisen Kreikassa. Entisessä kotimaassa vietetystä ajasta voi tulla ”pettämätön turvapaikka” (Maffesoli 1998, 163) sitä tarvitseville muukalaisille. Kreikan ja Suomen välinen matkustus voi olla myös keino pitää yllä omaa (ja lasten) suomalaisuutta, kun paikallisen sosiaalisen todellisuuden ei koeta tukevan vierasmaalaisten poikkeavia etniskulttuurisia piirteitä.

Parisuhteen, perhe-elämän ja työelämän *yhteensovittaminen* muuttuu elämän uudelleen organisoinniksi, kun yksilöiden on ”kohdattava kohtalonsa” (Maffesoli 1998, 38). Jokapäiväisessä elämässä naismuukalaisen kohtaloksi

voi koitua työttömyys, heikko taloudellinen tilanne, päivähoitojärjestelyn vaikeus jne. Kreikkalais-suomalaisessa perheessä yhteensovittaminen on erityisesti naisten tehtävä. Arkisella tasolla kyse on naisten sinnikkäästä tai lannistumattomasta halusta elää vaikeistakin olosuhteista huolimatta.

*”Olen aina lähtenyt siitä, että tärkein omaisuus, lahja ja laina elämässäni ovat lapseni. Esimerkiksi lasten uimisista en ole koskaan tinkinyt. Kun uintikausi alkaa, menen myöhemmin töihin. Olen aina tehnyt selväksi työnantajille, että ensin perhe ja lapset. Sitten vasta työ, vaikka onhan työntekokin tärkeää. Minulla on sellainen työvuoro, että menen klo 14 ja pääsen joskus klo 22–23. Olen aina halunnut joustavan työajan, mutta pitkä päivä siitä tulee.”*

(Selma 53-vuotias myyjä, 25 vuotta Kreikassa)

Haastatteluote näyttää kuvailevan äitiä, joka pyrki löytämään kompromissin perhe-elämän ja työnteon suhteen. Otetta voi lukea myös toisin: siinä kuvataan tapaa elää parhaansa mukaan sopeutuen tiettyihin ristiriitaisuuksiin (pitkät päivät, myöhäiset työajat) ja mahdollisuutta nauttia tietyistä pienistä tilanteista ja tapahtumista (aamupäivät kotona ja rannalla).

Arkielämä on täynnä odottamatonta ja avoin mahdollisuuksille (Maffesoli 1998, 41). Yhtäkkinen käänne voi saada haastateltavan organisoimaan elämänsä uudelleen:

*”Suomalaisen firman edustaja kysyi, pystynkö selvittämään, mitä mätää työpaikalla on tapahtunut. Firmasta toivottiin minusta seuraajaa ja kysyttiin mahdollisuudesta perustaa oma yritys. Sain jopa taloudellista apua. Ikävä kyllä firma myöhemmin myytiin. Oman yrityksen perustaminen oli viimeinen haasteeni. Halusin näyttää mihin suomalainen nainen pystyy, koska työ oli minulle tuttua ja osasin eri kieliä.”*

(Teija 43-vuotias yrittäjä, 23 vuotta Kreikassa)

Odottamattomuus merkitsee uutta tilannetta, ennakoimatonta tilaisuutta ja uutta järjestystä elämässä. *Haasteeseen vastaaminen* antaa naisille mahdollisuuden toimia toisin kuin aiemmin. Se merkitsee myös arjen moniin tilaisuuksiin tarttumista.<sup>45</sup> Haasteellisuus motivoi naismuukalaisen valitsemaan uuden elämänpolun. Valinta voi aiheuttaa joko määräaikaisen tai pysyvän muutoksen elämään.

Kolmas selviytymistapa kuvastaa erityistä vaihetta naismuukalaisen elämässä. Haastateltavat pohtivat, kuinka *suoriutua* arjen erilaisista vastoinkäymisistä. Vaiheeseen liittyy tyytymättömyyttä, joka voi johtaa kriisitilanteeseen. Arkinen suoriutuminen voi saada peräti eloonjäämisen piirteitä, mutta selviytyä voi myös tekemällä suoriutumisen ehdollista.

*”Jossain vaiheessa minulla oli sellainen välikausi. Mieheni oli jatkuvasti poissa, ja lapsi oli pieni. Ei oikein voinut liikkua. Jossain vaiheessa tuli pieni kriisi. Se oli kai talvea, ja Suomestakaan ei ketään tullut käymään. Tuli vähän huono olo. En kuitenkaan koskaan ajatellut lähteväni pois. Asiat piti laittaa mielessä uuteen järjestykseen, jotta selviää ja on hyvä olo itsensä ja muiden kanssa.”*

(Marika 34-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Gebauerin ja Varron (1995, 81) mukaan kriisiä edeltää tyytymättömyyden tunne, joka vähitellen kasvaa ajan myötä ”kriittiseksi mielentilaksi”. Mielienkiintoinen piirre selostuksessa on Marikan tarve järjestää jokapäiväinen elämänsä siten, että hän voisi henkisesti paremmin. Järjestys on ratkaisu senhetkiseen elämäntilanteeseen, mutta yleisemmällä tasolla se muuttuu keinoksi suoriutua vallitsevissa olosuhteissa.

Arkinen selviytyminen voi olla vaativaa:

*”Ensimmäisinä vuosina minulla oli sillä tavalla vaikeaa, että käytännön elämä oli kauhean hankalaa. Me asuimme vanhassa talossa, jossa ei ollut mitään mukavuuksia. Ei juoksevaa vettä, ei peseytymismahdollisuutta eikä lämmitystä. Sähkö oli ja vessa. Pyykille piti mennä järvelle. Ei sitä kauan kestänyt, mutta kuitenkin. En koskaan osoittanut mieltäni ja vaatinut, että mennään asumaan muualle. Se oli seikkailua, vaikka jossain vaiheessa seikkaileminen alkoi väsyttää.”*

(Katri 42-vuotias opettaja, 17 vuotta Kreikassa)

Katrin ensimmäisiä vuosia Kreikassa ilmentää jatkuva vastoinkäymisistä suoriutuminen. Perheellä on taloudellisesti vaikeaa, ja vastamuuttaneina kukin perheenjäsenistä etsii paikkaansa kreikkalaisessa kyläyhteisössä. Kuten Canetti (1998, 291) kirjoittaa, eloonjäämisestä voi tulla ”intohimo”, ja olevan tai olemattoman vastustuksen myötä ”eloonjäämisen voima” kasvaa (Canetti 1998, 295). Vastoinkäymiset voivat kasvattaa myös naismuukalaisen

tapauksessa tällaista intohimoa samoin kuin ne antavat hänelle vähitellen voimia kohdata ongelmat.

Sen sijaan, että haastateltava lannistuisi alkeellisista asuinolosuhteista, hän päättää kokea modernin elämäntavan puuttumisen seikkailuna. Simmeliä (1959, 243) seuraten seikkailu liittyy yksilön olemassaoloon, mutta tapahtuu samalla elämän jatkuvuuden ulkopuolella. Haastateltava vaikuttaa eristävän vanhassa talossa asumisen erityiseksi ajalliseksi ja tilalliseksi tapahtumaksi, jota kestää niin kauan kuin on halua seikkailla.

Jutalla on oma näkemyksensä selviytymisestä:

*”Joskus tulee sellainen tunne, ettei ehkä pääse toteuttamaan niitä omia halujaan yhtä paljon Kreikassa kuin Suomessa. Mutta näinhän se elämä menee: sitä ei koskaan tiedä, eikä kaikkea voi saada.”*

(Jutta 44-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Haastateltavan asennetta voidaan pitää traagisena, sillä se sisältää hyväksyvän kannanoton. Tietyyntyyppinen asenne tekee elämästä elettävän: elämään sopeudutaan, eikä sopeutumista vaikeuteta valittamalla (Hoggart 1970, 137). Elettävän elämän hyväksyminen konkretisoi suoriutumisen ehdollisuuden.

”Elää kaikesta huolimatta” (Maffesoli 2000, 51) voisi toimia neljännen selviytymistavan mottona. Kyse ei ole enää pelkästä suoriutumisesta vaan *mukautumisesta*. Mukautumisen prosessi ilmentää ensinnäkin sitä, kuinka kriisit voivat sopeuttaa naismuukalaisen hyväksymään elämänsä Kreikassa. Toisekseen se näyttää, kuinka naismuukalainen voi sopeutua suurpiirteisemmin kreikkalaiseen arkeen.

Sopeuttamisen ajatus symboloi modernien arvojen korvaantumista perinteisemmillä tai pehmeämmillä vastineilla. Työnteko ja urakehitys merkitsevät vähemmän, kun talouden hoitoon ja perhe-elämään liittyvät roolit vahvistuvat:

*”Kun olin Suomessa, olin hirveän kunnianhimoinen ja uratietoinen. Kreikassa olen oppinut sen, että kunnianhimonani on nykyisin olla kotona. Haluan olla hyvä taloudenhoitaja, hyvä vaimo ja hyvä äiti. Kotona oleminen ei ole koskaan tuottanut mitään ongelmaa minulle.”*

(Saara 36-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Tietynlainen ”antautuminen”, mikä ei Hoggartin (1970, 138) mukaan sisällä fanatismia eikä idealismia, nousee esiin Saaran puheesta. Haastattelusta käy



ilmi, ettei kreikkalainen työelämä ole vastannut Saaran odotuksia ja toiveita. Hän ei suhtaudu fanaattisesti vaimon, äidin tai taloudenhoitajan rooleihin pyrkien niissä erityisiin suorituksiin. Hän ei myöskään pyri idealisoimaan rooleja, vaikka haluaakin onnistua niissä. Epätyydyttävät työsuhteet ovat sopeuttaneet haastateltavaa siten, että hän on muuttanut omia arvojaan.

Asuminen Kreikassa on vaikuttanut Liisan elämään:

*”Elämäni on muuttunut valtavasti Kreikassa, sillä löysin itseni. Se tapahtui joskus sen konkurssin jälkeen. Sen jälkeen rauhoituin paljon ja olen oppinut näkemään muitakin arvoja elämässä kuin yrittäminen ja raha. Kyllä Kreikka on muokannut minua: ilman sitä en olisi se kuka olen.”*

(Liisa 49-vuotias konsultti, 18 vuotta Kreikassa)

Konkurssi on valinnan paikka: entinen elämäntyyli ei enää vastaa muuttuneita olosuhteita. Liisa mukautuu muutoksiin etsimällä toisia arvoja ja tavoitteita elämäänsä. Elämän muuttumiseen liittyy myös tärkeä identifioitumisen kysymys. Selvittyään konkurssin aiheuttamasta kriisistä haastateltava selvittää identiteettinsä ja identifioituu Kreikkaan (*ilman sitä en olisi se kuka olen*).

Kaikissa haastatteluissa sopeutuminen ei merkitse mukautumista ulkoisiin paineisiin tai kriisitilanteiden jälkipuintia. Sopeutua voi myös omaksumalla suhteellisemmän asenteen elämään:

*”Ehkä kärsivällisyyttä on tullut hieman lisää. Monia asioita katsoo sormiensa läpi. Sitä on tullut suurpiirteisemmäksi itsekin. Riippuu siitä, mitä kukin elämältään haluaa. Me olemme olleet 10 vuotta naimisissa. Vaikka alkuvuosina oli vaikeaa, minulla ei koskaan käynyt mielessä, että muutetaan Suomeen. Se oli itsestäänselvyys, että me asumme täällä.”*

(Kirsti 29-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Kirstin asenne sisältää jokseenkin pakonomaisen vaatimuksen tehdä päätös elämästään. Se vie edellisen selviytymistavan ehdollisuuden pidemmälle, sillä se tekee sopeutumisesta yksilön valinnoista riippuvan prosessin. Vääriä valintoja tekevä naismuukalainen ei välttämättä sopeutuisi paikalliseen elämään. Toisaalta Kirstin ajatukset vievät mukautumisen uudelle tasolle. On suhtauduttava kärsivällisesti olosuhteisiin ja suljettava mielensä liiallisilta ongelmilta.

Jokapäiväiseen elämään liittyvä traagisuus tulee vahvasti esille seuraavissa toteamuksissa:

*”Kaikkeen tottuu elämässä. Mikään ei ole vaikeaa. Kaikkeen tottuu, kun on pakko!”*

(Talvikki 57-vuotias sairaanhoitaja, 28 vuotta Kreikassa)

Ymmärrän tottumisen tarkoittavan sitä, että sopeutumisvaikeuksista voi selviytyä mukautumalla. Pakkoon vetoaminen näyttää merkitsevän taas sitä, että elettävään elämään on mukauduttava, jos muuta ratkaisua ei ole.<sup>46</sup> Kyse ei ole niinkään lohduttomasta asenteesta vaan tiedostavasta suhtautumisesta elämään.

Viimeistä selviytymistapaa kutsun *paikallisilla säännöillä pelaamiseksi ja neuvotteluksi*. Naismuukalainen on elänyt ja kokenut tilanteita, joiden myötä hän on oppinut käsittämään ja ymmärtämään paremmin itseään ympäröivää sosiaalista todellisuutta. Tässä vaiheessa kyse on siitä, miten hyväksikäyttää ja toteuttaa käsittämäänsä ja ymmärtämäänsä arjessa. Certeaua (2001, 60–61) seuraten yksilöt joutuvat taktikoimaan ”vieraan voiman” kentillä. Taktiikkaa ei voi muodostaa erillään kentästä, vaan on edettävä taktisesti vähän kerrallaan ja hyödynnettävä tilaisuuksia. Yksilöiden on huomioitava järjestelmän heikot kohdat ja pystyttävä yllättämään. (Certeau 2001, 60–61.) Tätä on *pelaaminen paikallisilla säännöillä*. Sen sijaan strategiaan kuuluu Certeau (2001, 60–61) mukaan erityinen tieto, jonka avulla voi muodostaa itselleen tilan. Strategiaan liittyy myös tietty valtasuhde, joka puuttuu taktiikalta (Certeau 2001, 60–61). *Neuvottelu paikallisilla säännöillä* merkitsee strategista asennoitumista sosiaaliseen lähiympäristöön.

Pelaaminen ei ole aina helppoa. Missä tahansa pelissä on sääntöjärjestelmä: jos sääntöjä ei noudateta, peli päättyy (Caillois 2003, 13–14). Säännöt on kuitenkin opeteltava ennen kuin pystyy pelaamaan:

*”Olen huomannut, että suomalaiset pitävät sisukkaasti puolensa, eivätkä anna ihmisten alistaa itseään. Sitä täytyy pitää puolensa kreikkalaisten kanssa. Olen myös huomannut, että kreikkalaisen systeemin, pelin ja pelinappuloiden oppimiseen menee monta vuotta. Kreikkalaiset tavallaan kunnioittavat toden puhujaa. Mutta jos haluaa olla heidän kanssaan tasavertaisessa suhteessa, on käyttäydyttävä aivan toisella tavalla. Jos ei halua olla kreikkalaisten kanssa tekemisissä, on parempi pakata laukkunsa ja lähteä. Joko sitä on täällä tai maasta pois. Jos kreikkalaisia kunnioittaa, se maksetaan vastakaikuna takaisin. Tietysti on heitäkin, jotka eivät hyväksy missään tapauksessa ulkomaalaisia.”*

(Ulla 36-vuotias kotiäiti, 17 vuotta Kreikassa)

Naismuukalaisen on opittava vähitellen tunnistamaan ja käsittämään paikalliset pelipanokset ja -tavat. Pelaaminen symboloi haastattelupuheessa kulttuurien välistä kanssakäymistä. Se saattaa vaatia naismuukalaiselta toisenlaista (peli)käytöstä kuin entisessä kotimaassa.

Näyttelemistä voidaan pitää *taktikoivana pelaamisena*:

*”Rupesin tiedostamaan mitä teen ja miksi sen teen. Joskus tein asioita jopa silmänlumeeksi, jotta kenenkään ei tarvitse huomauttaa. Aloin näytellä jossain yhteisessä tilanteessa, kun kaikki naiset ovat keittiössä. Inhoan niitä tilanteita ja poltan silloin tupakkaa. Sitten vain tiskaan keittiössä astioita. Olen siis tietoisesti opetellut tämän kreikkalaisen naisen roolin. Pelaan kirjoittamattomien sääntöjen mukaan.”*

(Armi 40-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Armin roolisuoritus kreikkalaisessa keittiössä on ”hämäystä”, jonka avulla ”heikko” kujeilee ”vahvan” omalla kentällä (Certeau 2001, 65). Näyttelemällä Armi peittää oman kärsimättömyytensä kentän sääntöjen suhteen. *Kreikkalaisen naisen roolin* esittäminen on tiedostavaa taktikointia, jonka myötä tunnistetaan *kirjoittamattomat säännöt*. Armi ei pelaa säännönvastaisesti, vaikka kertookin näyttelevänsä. Keittiötöiden jakaminen muiden naisten kanssa on ”sosiaalisen riitin” (Maffesoli 1998, 153) muoto. Maffesoli (1998, 153) esittää sosiaalisen riitin toimivan ”kaksinaamaisesti”, koska se sekoittaa ”stereo- ja arkkityyppejä”. Arkkityyppinen paikka eli keittiö muodostaa tilan, joka mahdollistaa Armin kannalta huomaamattoman pelaamisen naisten kentällä. Stereotyyppisen kotitöitä tekevän naisen roolin omaksuminen on hänen tapansa pelata tiedostaen paikalliset pelisäännöt.

Taktikointi vaihtuu strategioiden kehittelyksi, kun naismuukalainen muuttuu heikosta vahvaksi. Heikkoudella tarkoitan naismuukalaisen asemaa uutena tulokkaana tai erilaisena paikallisessa yhteisössä. Se ei siis merkitse fyysistä tai henkistä voimattomuutta, vaan se viittaa naismuukalaisen ensisijaiseen sosiaaliseen asemaan. Opittuaan paikalliset pelisäännöt hänen on mahdollista päästä neuvottelemaan paikallisten kanssa. Silti sosiaalisen aseman tasavertaistaminen ja vahvistaminen saattavat vaatia kreikkansuomalaiselta naiselta suurta henkilökohtaista muutosta.

*”Olen muuttunut hirveästi. Olin sellainen kiltti koulutyttö, joka oli elänyt pumpulissa eikä tiennyt asioista yhtään mitään. Paha mies olisi varmasti huijannut minua toden teolla, koska olin sellainen naiivin lapsellinen. Olin sellainen tyypillinen*

*suomalainen, joka kuvitteli, että asioiden täytyy mennä niin kuin ne menevät Suomessa. En olisi koskaan osannut kuvitella, että on ihmisiä, jotka haluavat pahaa. Kreikka on muuttanut minua niin, että minusta on tullut hyvin itsenäinen ja vaativa. Tässä maassa ei saa mitään, jos ei itse yritä. Esimerkiksi soitat poliisilaitokselle ja kerrot tarvitsevasi jonkin asiakirjan. Sinut neuvotaan johonkin toimistoon. Turha missään toimistoissa on juosta, koska sitä asiakirjaa ei kuitenkaan saa. On kaksi tapaa hoitaa asiat. Yksi tapa on iskeä nyrkki pöytään ja kieltäytyä lähtemästä ennen kuin saa asiakirjan. Toisen tavan olen oppinut vasta viime vuosina. Pitää hymyillä oikein kauniisti ja pyytää asiakirjaa. Se toimii paljon paremmin. Kreikassa täytyy juosta itse asioiden perässä. Sitä muuttuu vaativaksi. Olen tosi vaativa.”*

(Tiia 36-vuotias yrittäjä, 12 vuotta Kreikassa)

Haastateltava kuvaa muuttumistaan luomalla kontrastia suomalaisen ja kreikkansuomalaisen minänsä välille.<sup>47</sup> *Naismuukalaisen muodonmuutoksessa* ei ole kyse pelkästä pelaamisesta paikallisilla säännöillä ja tätä kautta taktikoinnista. Muodonmuutoksen jälkeen naismuukalainen pyrkii yhä enemmän muistuttamaan paikallisia. Suomalainen ajattelutapa korvaantuu osittain kreikkalaisella. Kyse ei ole niinkään ”hyvän muukalaisen”<sup>48</sup> taktiikasta, jossa asianomainen osoittaa erottuvansa muista (tavanomaisemmista?) muukalaisista. Muodonmuutos heijastaa sopeutumisprosessin etenemistä.

Strategista asennoitumista kuvailee myös suhtautuminen yhteiskunnallisiin ongelmiin:

*”Jotenkin tähän elämänmenoon on tottunut. Kun ajattelen elämäni, en tee sitä enää suomalaisena. Olen tavallaan kreikkalaistunut. Minulla on nämä samat ongelmat kuin muillakin kreikkalaisilla. Nämä ongelmat eivät johdu siitä, että olen suomalainen. Ongelmat koskevat työntekoa, kouluympäristöä, liikennettä, verotusta, koulumuutoksia jne. Aivan samalla tavalla lakkoilen ja käyn liiton kokouksissa. En ole vuosiin kokenut olevani jotenkin erilainen. En tiedä sitten kuinka kreikkalaiset minut kokevat. Ehkä heille olen edelleen se ulkomaalainen. Enää en huomauta asiasta.”*

(Maire 45-vuotias opettaja, 26 vuotta Kreikassa)

Muiden paikallisten tavoin Maire on kiinnostunut yhteiskunnallisista kysymyksistä: hän kyseenalaistaa niihin liittyvät epäkohdat. Veronmaksajana,

työssäkävänä ja liikenteessä liikkuvana yksilönä hän ei erotu muista. Strategian luominen vastaa kreikkalaisessa yhteiskunnassa ”ominaisen vallan ja tahdon paikan” (Certeau 2001, 59) hakemista: haastattelupuheessa ammattiyhdistykset ja lakot ovat tällaisia paikkoja. Ne ovat myös neuvottelun tiloja, joissa osapuolten kansalaisuudella ei pitäisi olla merkitystä.

Jokapäiväiset selviytymistavat symboloivat labyrintin käytävillä etene- mistä ja umpikujien ohittamista. Edetessään naismuukalainen oppii seuraamaan arjen liikettä. Käytävien muuttuessa tutummiksi labyrintti ei silti katoa: naismuukalainen kulkee sen sokkeloissa myös etsiessään työtä.

### *Työn poluilla*

Kristeva (1992a, 27) kuvailee muukalaista henkilöksi, jolle ”työ on vielä arvo”. Asettuessaan uuteen kotimaahansa ja suunnitellessaan työnhakua naismuukalaisen on otettava huomioon ulkomaalaisuutensa, sukupuolensa, kielitaitonsa, koulutuksensa ja ammattitaitonsa. Pysin ymmärtämään, minkälaisia polkuja kreikansuomalaiset naiset kulkevat hakiessaan työtä ja ollessaan työelämässä, ja miten työpolut ilmentävät ”poikkeamia” (Karisto 1998, 55) modernissa ”normaalibiografiassa”.

Maratou-Alipranti (1983, 62–65) väittää Kreikan taloudellisen kehityksen vaikuttaneen naisten asemaan työmarkkinoilla. Teollistuminen ei ole koskaan aiheuttanut (miespuolista) työvoimapulaa. Sen sijaan liika työvoima on johtanut Kreikassa työttömyyden kasvuun ja maastamuuttoliikkeen syntyyn. Nämä seikat eivät ole edistäneet kreikkalaisten naisten työllistymistä. (Maratou-Alipranti 1983, 62–65.) Kreikansuomalaisten naisten työpoltuja on otettava huomioon naisten asema kreikkalaisilla työmarkkinoilla. Vaikka Krister Björklund (1998, 78) esittää avioitumisen paikallisen puolison kanssa ”oikotieksi yhteiskuntaan sopeutumiseen”, se ei silti takaa työllistymistä. Perheellistyminen sitoo naiset vastuuseen kodista ja perheestä. Kodin ulkopuoliseen työllistymiseen vaikuttavat perheellistymisen ohella ”perusrakenteiden” kysymys (kuten päivähoitojärjestelmä), lasten koulupäivien pituudet (Gebauer & Varro 1995, 83) ja vieläpä ”ruokailumahdollisuuden” puuttuminen kouluissa ja työpaikoilla (Björklund 1998, 132).

Olen jakanut haastattelut viiteen ryhmään työnhakuun, työllistymiseen ja työelämässä pysymiseen liittyvän puheen perusteella. Kukin ryhmä edustaa erityistä työpoltua.

Ensimmäiseen ryhmään kuuluvat haastateltavat ovat olleet vakituudessa työsuhteessa tai työskennelleet kreikkalaisen perheyhteisön omistamassa yrityksessä jo vuosia. Ryhmään kuuluvat myös ne, jotka ovat olleet pitkään samalla alalla, mutta eri työpaikoissa ja ne, joilla on ollut pitempiaikaisia

työsuhteita. Ammanteiltaan naiset ovat virkailijoita, opettajia, myyntihenkilökuntaa ja yrittäjiä.

Virkailijoiksi on hakeutunut haastateltavia, joille työelämässä oleminen on ollut tärkeä osa uutta elämää Kreikassa. Työnkuva ei välttämättä vastaa koulutusta, mutta työsuhte on vakituinen. Työelämä mukautuu osaksi naismuukalaisen sopeutumisprosessia:

*”En voi sanoa aloittaneeni nollassa. Työelämään meno oli pikemmin sellainen iso hyppäys toiseen kulttuuriin. Huomasin kreikkalaisen ajattelutavan poikkeavan suomalaisesta. Siihen on mennyt aikaa, että olen oppinut käsittämään sen toisen tavan nähdä asiat. Tavallaan en ole hyväksynyt sitä heidän ajattelutapaansa ja välillä taas naureskelen sitä itsekseni. En kuitenkaan näe sitä välttämättä häiritsevänä, vaan sellaisena rikastuttavana asiana.”*

(Pirta 36-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Analysoidessaan yksilön vapautta Simmel (1997, 13) havainnoi ”sitoutumisen ja irtautumisen” ja ”velvoitteen ja vapauden” kaksinaisuuksien vaihtelevan. Sitoutuessaan paikalliseen työelämään naismuukalainen joutuu irtautumaan ennalta muodostuneesta työn (mieli)kuvasta ja siihen liittyvistä työntekeä, palkkausta ja palkitsemista koskevista piirteistä ja arvoista. Kuten Simmel (1997, 13) toteaa, vapaus kätkee alle ”uuden velvollisuuden”. Kreikansuomalainen nainen voi kokea vapautuvansa suomalaisista työtavoista, mutta samalla hän on jo velvollinen hyväksymään paikalliset vastineet ja toimimaan niiden mukaisesti.

Toimenkuvaan voi kuulua oletettua enemmän:

*”Työ on sinänsä ihan mukavaa, mutta aika vaativaa. Olen pikkuhiljaa edennyt firmassa. Minusta on tullut eräänlainen henkilökuntapäällikkö, jokapaikanhöylä, valitusosasto ja löytötavaratoimisto. Työssä ei ole varsinaisesti älyllistä haastavuutta, mutta haastavuutta näin muuten on aivan tarpeeksi. Sitä joutuu puhumaan erinäisten asiakkaiden kanssa puhelimesta ja heitä täytyy tavata. Se vaatii ihmisten käsittelytaitoa. Organisoitaita taas tarvitaan työvuorolistojen järjestämisessä. Vastuuta on aivan tarpeeksi.”*

(Tiina 30-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Työskentely paikallisessa yrityksessä on naismuukalaisen keino verkostoitua itsenäisesti (ei riippuvaisena perheyhteisöstä tai puolisosta), oppia kieltä ja tulla toimeen paikallisten työntekijöiden ja asiakkaiden kanssa. Tuomi-Nikulaa (1989, 97) mukailleen työelämässä toimiminen vahvistaa kreikansuomalaisten naisten yhteiskunnallista sopeutumista.

Myös myyntialalle hakeutuneita ja yrittäjinä toimivia haastateltavia on motivoinut halu työskennellä uudessa kotimaassa. Työ ja koulutus eivät ehkä vastaa toisiaan, mutta työnteko koetaan haasteelliseksi vastuun, etene-  
mismahdollisuuksien ja toiminnan kehittämisen vuoksi. Liikkeessä toimiva myyjä on palkkatyöläinen, mutta prosenttipalkalla työskentelevä myyjä on yhtä lailla vastuussa työsuorituksistaan ja liikkeen tuloksista kuin yrityksensä menestyksen puolesta kamppaileva yksityisyrittäjä.

*”Lähdin ihan leikkiläni töihin. Elämähen on leikkiä: sinä leikit kauppa, kotia ja perhettä. Ajattelin leikkiväni kauppiasta ja niin lähdin myymään. Intuitiosta tulikin himo. Kaupanteko on hirveän hauskaa. Jos et vaatteita myy, menet naapurikauppaan ja myyt rauhoittuaksesi lautasen.”*

(Selma 53-vuotias myyjä, 25 vuotta Kreikassa)

Arkielämä suhteutuu leikkisyyteen erilaisten rituaalien kautta. Leikki ilmaisee ”oleellista elämisen halua” ja ”elinvoimaista virtaa”. (Maffesoli 1998, 189.) Selman mainitsemia leikkejä voidaan pitää tällaisina arkipäiväisinä rituaaleina. Kauppiain leikkiminen viittaa myös työn arvon muuttumiseen. Maffesoli (1985, 26) esittää ”henkilökohtaisten panostusten” korvaavan modernin työn. Tulkitsen haastatteluotetta vasten leikkisyyden ja motivaation – kaupanteon himon – olevan esimerkkejä tällaisesta henkilökohtaisesta panostamisesta. Työ ei ehkä ole enää itseisarvo – tärkeämpää voi olla työskentely omin ehdoin.

Myös henkilökohtainen innostus ja taipumus luovuuteen voivat motivoida yrittäjää:

*”Meidän liike on yksi paikkakunnan parhaimmista. Meillä on hirveän hyvä maine, ja olen oikein ylpeä siitä. Meillä on hyviä vaatteita, ja se on minun näyttöäni. Valitsen vaatteet ja teen näyteikkunat. Olen pienestä asti ollut sellainen taiteellinen tyttö. Olen aina halunnut olla värien kanssa tekemisissä. Suomessa ollessani halusin sisustusarkkitehdiksi, mutten koskaan opiskellut sellaiseksi. Nyt kuitenkin jatkan sitä mikä tulee minun sisältäni.”*

*Luon sitä samaa asiaa kaupassani. Tykkään hirveästi tehdä tätä työtä.”*

(Tiia 36-vuotias yrittäjä, 12 vuotta Kreikassa)

Työnteko heijastaa haastateltavan henkilökohtaisia mieltymyksiä, ylpeyden kohteita ja kunnianhimoisia tavoitteita. Haastatteluohteessa viittaus sisustusarkkitehdin opintoihin ei merkitse haastateltavan kannalta ”sosiaalista laskua” (Karisto 1998, 55), vaan yhden tavoitteen korvaantumista toisella.

Virkailijoiden, myyntihenkilöiden ja yrittäjien työntekoa voi kutsua *kekse-  
liäksi sitoutumiseksi*. He ylläpitävät sitoutumisen tunnetta keksimällä keinoja onnistua työssään, soveltumalla työntekijän määritelmään, selittämällä työmotivaatiotaan ja luomalla työlleen arvostettavat puitteet. Hieman toisenlaista pu-  
hetta työstä tuottavat opettajat, jotka työskentelevät Kreikan valtion kouluissa tai yksityisissä kielikouluissa. Opettajien työpolku kulkee osa-aikaisuuden ja vakituisuuden välimaastossa. Heitä voi luonnehtia *mahdollisuuksien hyödyn-  
täjiksi*. He hakevat koulutustaan vastaavaa työtä ja osaavat hyödyntää siinä paikallisten opetusjärjestelmien tarjoamia mahdollisuuksia.

Opettajina toimivat haastateltavat ovat opiskelleet kasvatustieteitä tai kieliä ja tehneet opetustyötä ensimmäisistä Kreikan vuosistaan lähtien. Katri on perustanut yksityisen kielikoulun kotikyläänsä:

*”Ensimmäisiä oppilaitani olivat lapset, jotka olivat saaneet  
kuulla minun opettavan englantia. He tulivat kysymään milloin  
voivat tulla tunneille. Kyläkoulussa ei opeteta edelleenkään  
englantia, mutta lukiossa kylläkin. Tässä kylässä ei ollut silloin  
yksityiskoulua, vaan se oli kauempana toisessa kylässä. Kaikki  
halusivat osoittaa luottavansa minuun, vaikeivät minusta  
mitään tienneetkään. Se oli kovin mukavaa. Kaikki kylän lapset  
ovat olleet oppilainani. Minulla on hirveän hyvät suhteet sekä  
oppilaisiin että vanhempiin.”*

(Katri 42-vuotias opettaja, 17 vuotta Kreikassa)

Varro (1984, 60) väittää, että opettajana toimiminen ei perustu niinkään ”ammattilliseen valintaan”. Ranskanamerikkalaisten naisten kohdalla kyse oli ”improvisoidusta työstä”, koska he osasivat englantia (äidinkieltään), opettajan paikkoja oli avoinna ja naisten oli mahdotonta tehdä muuta työtä ilman tarvittavia tutkintoja. Varro kutsuukin opettajan työtä ”tilapäisammattiksi”. (Varro 1984, 60.) Samankaltaisia viitteitä voi löytää kreikansuomalaisten



naisten haastatteluista. Kreikkalaisen koulujärjestelmän kylkiäinen, yksityinen kielikoulu, tarjoaa ulkomaalaisille kielitaitoisille opettajille työtä.

Taru vertaa työkokemuksiaan yksityisen ja valtion koulun opettajana:

*”Pari vuotta meni, ennen kuin totuin nykyiseen työhöni valtion koulussa. Ensin pidin siitä, että on aamutyö, josta pääsee päivällä kotiin. Yksityisestä kielikoulusta pääsin kotiin klo 22 illalla. Mennessäni töihin valtion kouluun palkkaus oli aika hyvä, sain joulurahaa, eikä minun tarvinnut riidellä sosiaaliturvamaksuista. Yksityisissä kielikouluissa työnantajat eivät olleet hirveän halukkaita maksamaan näitä. Valtion koulussa lapsille täytyi tehdä virallisempia kokeita. Joku saattoi tarkastaa, että minkälaisia kokeita minä laadin heille.”*

(Taru 42-vuotias opettaja, 22 vuotta Kreikassa)

Opettajina toimivien haastateltavien mukaan yksityisistä kielikouluista oli helpompi löytää töitä kuin valtion kouluista, joihin oli jonotettava muiden valmistuneiden opettajien tavoin. Opetuspaikkaa ei välttämättä saanut kotiopaikkakunnalta.

Kreikansuomalaisten naisten kannalta potentiaalisia työpaikkoja ovat myös paikalliset Suomi-koulut, jotka tarvitsevat opetushenkilökuntaa:

*”Paikalliset suomalaiset levittivät suurin piirtein punaista mattoa eteeni. He ihastelivat pätevyyyttäni. Koulua oli ollut perustamassa pätevä opettaja, mutta hän joutui lähtemään. Edeltäjäni oli lastentarhanopettaja ja hänkin lähti. Minut suurin piirtein revittiin kynsin ja hampain opettajaksi. Totta kai suostuin työhön, sillä olinhan opiskellut viisi vuotta alaa. Kouluun oli värvätty tällaisia apuopettajia.”*

(Minna 30-vuotias opettaja, 6 vuotta Kreikassa)

Haastatteluote kuvaa hyvin koulujen käytäntöä työllistää sekä koulutettuja opettajia että paikallisen suomalaisyhteisön jäseniä. Björklundin (1998, 174) mukaan Sveitsissä Suomi-kouluun hakevien opettajien äidinkielen on oltava suomi, heillä täytyy olla opettajan koulutus (tai vastaava) ja kokemusta lasten kanssa työskentelystä. Jos vaatimukset täyttävää opettajaa ei ole, niiden suhteen tehdään myönnytyksiä (Björklund 1998, 174).

Ensimmäisen ryhmän työpolku muistuttaa suoraa tietä. Ryhmään kuuluvat naiset eivät olleet kieltäytyneet hakemasta ja vastaanottamasta työtä, joka ei vastaa heidän Suomessa tai ulkomailla hankittua koulutustaan. Osa haastatel-

tavista oli hakeutunut omalle alalleen saadakseen työkokemusta, vaikka palkkataso olisi ollut alhainen. Naiset olivat yleensä viihtyneet työelämässä, vaikka työnteosta oli saattanut tulla vuosien myötä rutiininomaista ja raskaampaa.

Toisen ryhmän haastateltavia voi kuvailla peräänantamattomiksi, yritteliäiksi ja innovatiivisiksi. Työsuhteiden epävarmuus ja määräaikaisuus sekä taloudellisen tilanteen ailahtelevaisuus erottavat ryhmään kuuluvat naiset edellisestä ryhmästä. Jatkuva yritys työllistyä ja jatkuva yrittäminen luonnehtivat haastateltavien suhtautumista työnteokoon.

Ne, jotka yrittävät jatkuvasti työllistyä, työskentelevät määräaikaisesti ja vaihtavat työsuhteesta toiseen. Työsuhteiden vaihtoon vaikuttavat muutot paikkakunnalta toiselle, työskentely sesonkien mukaan Suomessa ja Kreikassa sekä määräaikaisuuksien loppuminen. Työnsaanti voi olla paikoitellen vaikeaa, ja moni onkin ollut välillä työttömänä. Työllistymiseen voi liittyä myös koulutautumista: tällä tavoin kreikansuomalainen nainen yrittää parantaa mahdollisuuksiaan paikallisilla työmarkkinoilla.

*”Muutettuani Kreikkaan kuvittelin, etten voisi koskaan opettaa. Se häiritsi minua, sillä haluan todella opettaa. Täällä ainakin on töitä, en tiedä sitten onko muualla. Töiden kannalta en usko, että tulevaisuudessa on mitään ihmeellistä odotettavissa. Jatkan yksityistuntien pitämistä. Jos on pakko, menen yksityiskouluun opettamaan englantia. Minulle on paljon vaikeampaa opettaa englantia, enkä millään haluaisi tehdä sitä. Yksityistuntien valmistaminen vie jo hirveästi aikaa. Jos siihen vielä lisätään englannin tunnit, aikani ei tule riittämään mihinkään. En usko saavani tunteja kieli-instituuteista, koska olen ulkopuolinen. Jos me olisimme miehen kanssa jääneet opiskelumaahan, olisin ollut siellä ulkopuolinen eli ulkomaalainen äidinkielen opettaja. Täällä olen ulkopuolinen, koska en ole kreikkalainen enkä natiivi. Näitä natiiviopettajia on Kreikassa aika paljon. Sitten jos opettaisin englantia, joutuisin taas johonkin välitilaan. Jatkan siis näiden yksityistuntien pitämistä.”*

(Liina 32-vuotias opettaja, 2 vuotta Kreikassa)

Erityisen mielenkiintoisia piirteitä tässä haastatteluotteessa ovat ulkopuolisuuden tunne ja pelko välitilaan joutumisesta vierasmaalaisuudesta johtuen. Ne näyttävät estävän haastateltavaa ”toteuttamasta itseään ammatillisesti” (Varro 1984, 59). Hän näyttää joutuneen koulutuksestaan huolimatta erikoisella tavalla ”työn ulkopuolelle” (Eräsaari 2000a, 40), joka muistuttaa joutenolosta ja tarkoituksettomuudesta. Jatkuva yritys työllistyä kiteytyy Liinan tapauksessa pakonomaiseksi työnteon jatkamiseksi.

Jos vieraiden kielten opetus (suomen kieli mukaan luettuna) työllistää suhteellisen monia haastateltavia, myös matkailun ja turismin parista löytyy työtä. Jotkut haastateltavista ovat tulleet Kreikkaan matkaoppaiksi, kun taas toiset ovat hakeneet työtä suomalaisista matkailualan yrityksistä muutettuun Kreikkaan pysyvästi. Myös paikalliset matkatoimistot sekä turisteille suunnatut liikkeet ja yritykset ovat palkanneet haastateltavia.

*”Olin turistisesongin aikana eräässä liikkeessä töissä. Se oli sellainen hassu juttu: minut haettiin kotoa töihin. Eräänä päivänä ovelle tulee mies, jonka me tunsimme ulkonäöltä. Hän puhui mieheni kanssa ja sitten kysyi minulta haluanko töihin. Olin sen kesän töissä iltapäivisin. Aamupäivisin en voinut lapsen takia. Me järjestimme sen niin, että mies oli iltaisin lapsen kanssa kotona. Tai toisinaan lapsi oli mukana tarjoilemassa ouzoja turisteille ja vähän turistinähtävyytenäkin.”*

(Marika 34-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Turismin palveluammatteihin näyttävät päätyneen ulkomaalaisuudestaan, suomalaisuudestaan tai kielitaidostaan hyötyvät kreikansuomalaiset naiset. Turistiliikkeissä myyjinä toimineet haastateltavat kertovat pitkistä työajoista, asiakkaiden sisäänheitosta ja prosenttipalkkauksesta.

Jatkuva yrittäminen voi olla suhteellista. Työnhakija on valpas ja avoin kaikenlaisten työtarjousten suhteen, muttei välttämättä tee aloitetta etsiäkseen työtä. Yrittäminen voi olla myös intensiivistä. Turismin parissa työskentelevien naisten työn ollessa sesonkiluontoista he päätyvät keksimään uusia keinoja hankkia ansiotuloja. Hyvä esimerkki tästä on niin kutsuttujen transfereiden tekeminen eli turistien kuljettaminen lentokentältä hotellille ja päinvastoin.

Tulevaisuuden näkymät riippuvat työllistymisestä:

*”Viimeiset 10 vuotta sanottuani itseni irti vakituisesta työsuhteesta olen solminut määräaikaista työsuhteita joko Suomessa tai Kreikassa. Olen elänyt miten sattuu. Olen tiennyt puoli vuotta elämästä eteenpäin ja katsonut sitten tilannetta.”*

(Virpi 33-vuotias työtön virkailija, 10 vuotta Kreikassa)

Sesonkielämä muuttuu ”pätkäelämäksi”, ja sesonkityö osoittautuukin ”pätkätyöksi” (Karisto 1998, 62). Virpin koko elämä vaikuttaa määräaikaistuneen työnteon myötä. Jatkuva yrittäminen merkitsee tässä tapauksessa määräaikaisuudesta selviytymistä.

Hieman toisenlaista puhetta työstä tuottavat ne haastateltavat, joilla on ollut vuosien myötä erilaisia yrityksiä ja jotka ovat vaihtaneet radikaalistikin alaa. Heitä ovat yksityisyrittäjät, joiden toimenkuva on ollut vaihteleva. Simmeliä (2005, 77) myötäillen voidaan todeta, että kreikansuomalainen nainen hyötyy muukalaisena paikallisesta kaupankäynnistä. Käymällä kauppa muukalainen voi ”yhdistellä eri asioita” ja älyllään ”valloittaa uusia alueita ja luoda uusia keksintöjä” (Simmel 2005, 78).

*”Työnteko yhdessä mieheni kanssa oli mukavaa ajankulua. Me emme vain oikein sopineet yhteen, sillä me olemme pomotyyppejä kummatkin. Alun perin menin liikkeeseen töihin, koska apulainen oli lopettanut. Myöhemmin perustin oman liikkeen erään ystävättären kanssa. Alussa kaikki meni ihan mukavasti, aina lamakauteen saakka. Siitä seurasi kyllästyminen, eikä työ ollut enää antoisaa. Niinpä se liike lopetettiin. Rakensimme sen jälkeen omakotitalon ja olin noin vuoden kotona. Ensin halusin nauttia kesästä ja käydä uimassa, mutta sitten kyllästyin olemaan kasteluletkun jatkeena. Niinpä lähdin opiskelemaan ja tein opetustyötä siinä samalla.”*

(Ritva 52-vuotias opettaja, 26 vuotta Kreikassa)

Ritva kuuluu yrittäjien ryhmässä *huolettomiin onnistujiin*. Huolettoman onnistujan haastattelusta voi lukea kepeyttä ja vaihtelevuutta (Tuohinen 2000, 239), kun taas konkurssin läpikäyneen yrittäjän puheesta löytyy painajaisia, arvomaailman romahtamista ja todellisia vastoinkäymisiä.

Jatkuvan yrityksen nimissä kulkevat kreikansuomalaiset naiset etenevät puikkelehtivaa ja paikoitellen muuttuvaa työpolkua pitkin. Naisten työpolku kertoo erinäisistä ammateista ja useista alanvaihdoksista: tästä johtuen heitä voidaan kutsua sekatyöläisiksi. Työ on positiivinen haaste niille, joilla on mahdollisuus perustaa oma yritys tai työllistyä suhteellisen helposti. Niille, joille työllistyminen on vaikeaa, haasteellisuus on negatiivisempaa. He ovat eräässä mielessä työllistymisen oravanpyörässä, jota he itse jatkuvasti pyörittävät, jotta liike ei pääsisi loppumaan.

Kolmanteen ryhmään kuuluvat haastateltavat toimivat suoramyynnin parissa. He myyvät jonkin tai useammankin yrityksen tuotteita valitulle asiakaskunnalle. Suoramyynnin yhteyshenkilöitä ovat etenkin kotiäidit, mutta käytän tämän ryhmän tarkastelussa myös sivutyönään myyntiä harrastavien haastateltavien ja asiakkaiden puhetta työstä.

Miksi kreikansuomalaiset naiset ovat hakeutuneet suoramyynnin pariin? *”Siinä ei menetä mitään ja siinä voi voittaa!”* perusteli opettajana työs-

kentelevä Eija sivutyötään. Yrityskulauseen takaa on etsittävä todellisia motiiveja. Samalla on ymmärrettävä työntekoon liittyvää sosiaalista kanssakäymistä. Käsittelen suoramyyntiä ensinnäkin ilmiönä, jonka avulla havainnoin, miten naiset yhdistävät kotityön ja kodin ulkopuolisen (palkka)työn toisiinsa (Vincent 2003, 171; Poikonen 1996a, 300). Tarkastelen myös, miten suoramyyntityö liittyy naisten arkeen ja kuinka se muuttaa arkielämää (Poikonen 1996a, 289; Poikonen 1996b, 18).

*”Pidän siitä, että saan työskennellä naisten parissa. Täällä Kreikassa tämä tasa-arvo on vielä vähän niin ja näin. Miehet katsovat naisten takapuolta enemmän kuin naamaa. On kiva olla tekemisissä ihmisten kanssa. Saan myyntityöstä omaan käyttööni meikkejä ja pysyn ajan tasalla niiden suhteen. Työtä tehdessä pääsen kotoa pois. Mielestäni jokaisella ihmisellä täytyy olla työ. Henkinen puoli ei pysy kunnossa, jos on pelkästään kotona. Sitä tulee pirttihulluksi. Työtä tehdessä sitä puhuu ihmisten kanssa, myy meikkejä ja kasvonpuhdistustuotteita, tapaa uusia ihmisiä ja kuulee uusia asioita. Odotan aina näitä myyntitapaamisia.”*

(Ulla 36-vuotias kotiäiti, 17 vuotta Kreikassa)

Susan Vincent (2003, 184) on verrannut Tupperware -ideologian rakentamaa sukupuolittunutta naiskuvaan erään kosmetiikkaan erikoistuneen suoramyyn-  
tiyrityksen vastaavaan kuvaan. Vincentin mukaan Tupperware painottaa koti-  
tiin liittyvää kuvaa, johon kiinnittyvät altruistisuus ja äidillisuus. Työskentely  
Tupperwaren parissa auttaa pitämään kotitalouden kunnossa tuoreuden ja  
säästön nimissä. Sen sijaan kosmetiikkayritys esittäytyy ”naisten yrityk-  
seksi”, joka edesauttaa naisia pitämään huolta itsestään ja pitämään kiinni  
omista tarpeistaan. Tuotteiden päämääränä on ”kaunistaa yksilöä”. (Vincent  
2003, 184.)

Suoramyyntiä tekevät kotiäidit ovat kiireisiä:

*”Olen vähän aikaa sitten aloittanut näiden tuppereitten kanssa. Myyntityö on antoisaa, mutta siinä pitää hirveästi juosta. Täytyy myös sopia lastenhoidosta. Tuppereitten myynti on kuitenkin tuonut uusia tuulia taloon.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Soili Poikosen (1996a, 299–300) mukaan etenkin pienten lasten äideille on tärkeää suunnitella myyntiaikataulu siten, että he suoriutuvat kotitöistä, lastenhoidosta ja palkkatyöstä. Kiireisyys johtuu kuitenkin myös siitä, että

suoramyyntiketjuissa toimivat naiset joutuvat itse hankkimaan asiakkaansa.

Kirsti kertoo paikkakuntansa ostosiltamista asiakkaan näkökulmasta:

*”Nämä iltamat ovat uusi asia minulle. Menin mukaan vasta tänä talvena. Iltamissa myydään kosmetiikkaa tai tuppervaaraa. Niissä tehdään ostokset, mutta antoisinta on viettää aikaa hyvän ystävän kanssa. Sitä saa puhua ja purkaa tunteitaan. Lapset saavat leikkiä ja pääsevät toiseen maailmaan.”*

(Kirsti 29-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Edellisten haastatteluotteiden perusteella voidaan ajatella, että suoramyyn-ti avaa oven kodin ulkopuoliseen maailmaan. Kirsti puhuu *toisesta maailmas-ta*, jonka voi myös ymmärtää vastakohtaksi arjelle. Vaikka naiset siirtyvät jälleenmyyjinä ja asiakkaina kodistaan toiseen kotiin, oman kodin piiri tulee silti ylityksi. Poikonen (1996a, 298–299) esittääkin myyntitilaisuudet ”tilaisuudeksi poistua” kodin piiristä naisten ”omalle hyväksytylle foorumille”. Tässä tutkimuksessa kokoontumistila (keittiö, olohuone, salonki) voi olla myös vieras, sillä naiset eivät välttämättä tapaa toisiaan tutuissa kodeissa.

Kaikki eivät halua profiloitua suoramyynnin ammattilaisiksi:

*”Myyn meikkejä ja minulla on näitä tuppereita. Ammattini ei ole mikään tupperien myyjä, vaan lähdin mukaan myyntiin muiden kotiäitien kautta. Meikeistä innostuin sillä tavalla, että olin hankkinut niitä alun perin itselleni. Vuosien myötä on muodostunut tällainen piiri, johon kuuluu lihakaupan omistaja, hedelmäkaupan myyjä ja kioskinpitäjä. Vien aina heille jotain ja tietenkin sukulaisille. En ole erityisemmin perehtynyt tähän myyntityöhön.”*

(Regina 30-vuotias kotiäiti, 8 vuotta Kreikassa)

Sitoutuminen myyntityöhön jakaa haastateltavat kahteen ryhmään: toiset puhuvat mielellään työstään, kun taas toiset eivät vaikuta haluavan tunnustaa olevansa myyntipiireissä mukana.<sup>49</sup> Käsittääkseni syitä sitoutumisen jakautumiseen on monia. Siihen voi liittyä pelko, ettei suoramyyn-tityötä arvosteta saatikka kotiäitiyttä, johon tällainen työ liitetään.

Haastateltavat suhtautuvat myös ansaitsemiseen eri tavoin. Toisille myyn-tityöstä tulevat ansiot ovat pelkkää taskurahaa, kun taas toisille tarpeellinen tulolähde:

*”Teen tätä myyntityötä rahan takia. Ansiolla saan vaikkapa maksettua lapsen yksityisen kielikoulun. Jokainen drakhma on tarpeen: siitä täytyy lähteä liikkeelle.”*

(Piia 28-vuotias kotiäiti, 9 vuotta Kreikassa)

Onko suoramyyntityö menetystä vai voittamista? Menetyksestä ei kerro kukaan. Odottava suhtautuminen ansioihin kertoo jotain voittamisen tunteesta, samoin harrastuksen muuttuminen todelliseksi ansiotyöksi. Vincentin (2003, 180) mukaan Tupperwarea markkinoivat kuvat heijastavat keskiluokkaista elämäntyyliä, vaikka amerikkalaiset jälleenmyyjät ovat työväenluokasta. Poikosen (1996a, 299) tutkimuksen jälleenmyyjät ovat suomalaisia naisia, joilla on vähän opintoja takanaan usein perheellistymisen takia. Kotiäitien ohella jälleenmyyjinä toimivat ”matalapalkkaisilla” aloilla (lastenhoito, keittiötalous, terveydenhoito, sosiaaliala) työskentelevät naiset (Poikonen 1996a, 299). Kohderyhmän muodostavat keskiluokkaiset ”kunnolliset perheenäidit”, jotka elivät omassa arvomaailmassaan (Poikonen 1996a, 302). Kreikansuomalaisten haastateltavien parissa eniten suoramyyntiä harrastavat kotiäidit, joiden opinnot olivat päättyneet koulunkäynnin myötä tai keskeytyneet.

Suoramyyntityö on esimerkki naisten työstä naisille suunnatuilla markkinoilla. Myyntiketjujen myötä haastateltavat (ja heidän lapsensa) verkottuvat keskenään. Naiset voivat myös auttaa toisiaan löytämään ansiotyötä integroimalla toinen toisensa suoramyyntiyrityksiin.

Neljänteen ryhmään kuuluu haastateltavia, jotka ovat olleet jaksoittaisesti tai ehdollisesti työelämässä mukana. He ovat toimineet matkailualalla, turismin parissa ja terveydenhuollossa. Jaksoittaisuus työhistoriassa kertoo perheellistymisestä, määräaikaisista työsuhteista ja työttömyydestä. Ryhmän perheelliset naiset ovat hoitaneet itse lapsensa: äidit ovat saattaneet olla vuosienkin pituisia jaksoja kotona. Ehdollisuus merkitsee taas omien ehtojen asettamista työnteon suhteen.

Laura Assmuth (1993, 136) kirjoittaa eteläitalialaisten naisten työssäkäynnin ”joustavuudesta”: työhistorioissa ansiotyö vuorottelee kotona olemisen kanssa. Hän esittää joustavuuden välttämättömäksi, mutta samalla syrjäyttäväksi. Toisin sanoen joustaminen ”elämänvaiheen, tarpeen ja tilanteen mukaan” mahdollistaa naisten työskentelyn, mutta samalla heidän asemansa työmarkkinoilla marginalisoituu. (Assmuth 1993, 136.)

*”Kun lapset aloittivat koulun, jäin muutamaksi vuodeksi kotiin. Jätin työpaikkani, koska anoppi ei jaksanut enää hoitaa lapsia. Heitä piti viedä aina jonnekin, kun niitä harrastuksiakin alkoi*

*olla. Lapset olivat nopeita liikkujia, ja anoppi ei jaksanut enää pysyä heidän perässään.”*

(Talvikki 57-vuotias sairaanhoitaja, 28 vuotta Kreikassa)

Talvikin valinta jäädä kotiin lasten kanssa ei ole poikkeus haastatteluai-neistossa. Maratou-Alipranti (1983, 66) huomioi, että kreikkalaiset naiset lopettivat työnteon avioituessaan ja saadessaan lapsia. Naiset eivät palanneet työelämään lasten tultua itsenäisemmiksi ja vanhemmiksi (Maratou-Alipranti 1983, 66). Tutkimustulokseen on hyvä suhtautua kriittisesti, koska se ei välttämättä kuvasta kreikkalaisten naisten nykytilannetta työelämässä. Silti voidaan miettiä, mikä on kreikkalaisten naisten työnteon lopettamisen vaikutus kreikansuomalaisten naisten jaksottaiseen kotiäitiyteen. On mahdollista, että kreikkalaisten naisten esimerkki tekee haastateltavien kannalta työelämästä pois jäämisen hyväksyttävämmäksi.

Björklundin (1998, 133) tutkimuksessa sveitsinsuomalaiset kotiäidit pala-sivat työelämään ”lasten kasvetta”, kun taas Saksan Liittotasavallassa äidit ”vapautettiin työajaksi” jättämällä lapset perhepäivähoitajalle tai au pairille (Tuomi-Nikula 1989, 98). Omassa tutkimuksessani tällaista selvää paluuilmiötä ei esiintynyt. Oltuaan tietyn ajanjakson kotona kreikansuomalaiset naiset palasivat työelämään, mutteivät välttämättä saman työnantajan palvelukseen. Harvempi äiti hankki kotiapulaisen tai au pairin kotiinsa.

Tämän ryhmän haastateltavilla vaikuttaa olevan enemmän valinnanvaraa kuin edellisen ryhmän edustajilla. Ehkä valinnanvaran voi rinnastaa jopa pelivaran käsitteeseen. Haastateltavilla, joilla on mahdollisuus joustaa työ-elämän suhteen, on pelivaraa, ”joka on löydettävissä vapauden ja välttämät-tömyyden välistä” (Eräsaari 2000b, 76–77). Heillä on mahdollisuus jäädä kotiin, koska puoliso käy ansiotyössä ja elättää perheen.

Oona arvostaa itsenäistä työskentelyä:

*”Sain suhteitten kautta harjoittelupaikan sairaalasta. Olin ollut jo aiemmin harjoittelijana eri sairaaloissa. Päätin siinä vaiheessa, etten halua potilastyöhön. Sairaaloissa työolosuhteet ovat surkeat, ja samoin sairaalat ovat surkeita paikkoja. Sairaala oli minulle kulttuurishokki: siinä huomasin tulevani toisesta kulttuurista. Halusin sellaisen erikoisalun, jossa työ on itsenäistä eikä potilaita tarvitse hoitaa. En halunnut perustaa omaa vastaanottoa, koska pelkäsin kulttuurieroja. Pelkäsin hermostuvani ja että jokin menee pieleen. Nyt minulla on työ, johon ei liity ristiriitoja tai minkäänlaista yhteentörmäysvaaraa.*



*Minulla on kirjat ja mikroskooppi. Työni on hirveän mielenkiintoista.”*

(Oona 31-vuotias lääkäri, 4 vuotta Kreikassa)

Haastateltava liikkuu vapauden ja välttämättömyyden välissä, sillä hänen mainitsemansa kulttuurierot motivoivat häntä tukeutumaan pelivaraan. Sairaaloitten kurjuus, työolosuhteet ja kreikkalaiset potilaat vaikuttavat olevan liikaa suomalaiselle lääkäriharjoittelijalle. Pelivaraan luottaminen saa hänet asettamaan omat ehtonsa työelämään menolle ja lääkärin työnkuvalle.

Joustavuuden työpolulla kulkevat naiset suunnittelevat työnteon siten, että he voivat suhteuttaa sen omaan elämäntilanteeseensa ja omiin tarpeisiinsa. Kotona ja työelämässä olemisen vuorottelu, matalapalkkaisuuden hyväksyminen, mahdollinen ammatinvaihdos ja omat työajat muodostavat erityisen työpolun. Vaikka päätös jäädä kotiin pidemmäksi aikaa tuntuu olevan hyväksytty ajatus ryhmän haastateltavien kesken, voidaan silti miettiä, miksi muita lastenhoitoon liittyviä vaihtoehtoja ei ole harkittu (esimerkiksi lapsen viemistä päivähoidon, lastenhoitajan palkkaamista). On tietenkin mahdollista, että vaihtoehtoja ei ole ollut ja tällöin työnteon jaksottaisuus ja ehdollistaminen ovat varteenotettavia vastauksia työelämän ja perhe-elämän yhteensovittamisen kysymykseen.

Viides ryhmä muodostuu kotiäideistä, jotka eivät ole olleet työelämässä tai suoramyynnissä mukana. Tarkastelen haastateltavien puhetta kotiäidin arjesta, työnteosta ja yleensä työelämästä. Maratou-Aliprantin (1983, 95–97) mukaan kreikkalainen perhe on tuottanut sosialisointia myötä ”staattisen kuvan” naisen roolista äitinä ja vaimona. Perheessä miehen ja naisen roolit ovat täydentäviä, mutta silti erikoistuneita (Maratou-Alipranti 1983, 95–97).

Kysyessäni kodin arkipäivästä Kreikassa sain Eiralta perusteellisen vastauksen:

*”Eiköhän se kodin arkipäivä ole samanlaista joka paikassa. Täällä äidin arkipäivään kuuluu lasten kuljettaminen koulupäivän jälkeen yksityisiin kielikouluihin. Niissä juostaan vähintään kolme kertaa, mieluummin viisi kertaa viikossa. Sitten lapsilla on myös musiikki- ja baletiharrastuksia. Äitihän on koko ajan ratissa. Koen olevani nykyisin enemmän taksikuski kuin perheenäiti.”*

(Eira 46-vuotias kotiäiti, 14 vuotta Kreikassa)

Erilaisissa siirtolaisuutta käsittelevissä tutkimuksissa kotiäitiys heijastaa naisen yhteiskunnallista asemaa. Esimerkiksi Saksan Liittotasavallassa työelämään hakeutuvaa naista on pidetty ”huonona äitinä” ja häntä on tästä

johtuen yritetty syyllistää. Naisten työnhakua ei ole helpottanut lasten paluu keskipäivällä kotiin, kun lastentarha- tai koulupäivä päättyy (Gebauer & Varro 1995, 83; Tuomi-Nikula 1989, 98). Kreikansuomalaisten naisten haastatteluissa ei kerrota syytelystä, mutta sitäkin enemmän kotiäitiyteen liittyvästä työmäärästä ja organisoitumisen tarpeesta. Vaikuttaa siltä, että kreikansuomalaisten naisten elämäntilanne muistuttaa enemmän sveitsin- kuin saksansuomalaisten naisten elämäntilannetta. Björklund (1998, 131–132) mainitsee sosiaalisen verkoston ”säännöt ja rajoitukset”, jotka Sveitsiin avioituneiden naisten on ”kohdattava”. Kotiäitiyteen liittyvät työt ja tehtävät pitävät naiset työllistettyinä ”koko päivän” (Björklund 1998, 131–132).

*”Äidille kuuluu kaikki, mikä liittyy kotiin: kodinhoito, ruoanlaitto ja lasten kuljetus. Joskus ajattelen, etten ehtisi olla ansiotyössä. Siinä se aika menee kotona. Täällä ei ole työpaikkaruokailua, paitsi hotellin työntekijöillä. Työpäivä jatkuu iltamyöhään. Lounas syödään kahdelta, ja uusi aterialla on illalla klo 21. Koulun jälkeen lapset täytyy viedä yksityistunnilta toiselle. Heitä täytyy auttaa läksyjen kanssa. Toisilla vanhemmilla ei ole aikaa sellaiseen tai he eivät osaa auttaa. Se näkyy heti lapsissa.”*

(Lilli 44-vuotias kotiäiti, 18 vuotta Kreikassa)

Rotkirch (2000, 251) määrittelee ”kokopäivätoimiseksi kotirouvaksi” porvarillisissa puitteissa elävän naisen, joka katsoo televisiota, tekee ruokaa ja kasvattaa lasta koiran ohella. Edellä Eiran ja Lillin selostukset antavat kotiäidille aktiivisemmän ja kunnianhimoisemmän roolin. Äidit huolehtivat myös lasten koulutuksesta ja harrastamisesta.

Björklundin (1998, 132) mukaan Sveitsissä ”naisen perinteistä asemaa vahvistavat monet rakenteelliset seikat”. Entä Kreikassa? Maratou-Alipranti (1983, 72) mainitsee ”julkisten rakenteiden puuttumisen” syyksi naisten työnteon vaikeuteen, mutta nostaa esiin myös ”perheen asettamat esteet”. Tässä tutkimuksessa koulu- ja työpaikkaruokailun puuttuminen, koulujärjestelmän puutteellisuus (kieliopintojen taso) ja oppimisen oletettu itsenäisyys (läksyt) pidentävät kreikansuomalaisen kotiäidin työpäivää.

*”Jos kävisin töissä joka päivä keskustassa, luulen, etten jaksaisi sitä. Kokisin sen turhauttavana ja raskaana. Ihmettelen, miten ihmiset jaksavat sellaista. Tietysti jos ei ole muuta mahdollisuutta, niin sitten ei voi mitään. Mutta jos olisi mahdollisuus valita toisin, en menisi keskustaan töihin.”*

(Kirsti 29-vuotias kotiäiti, 10 vuotta Kreikassa)

Kirsti kuuluu kotiäiteihin, joilla on ollut mahdollisuus jäädä kotiin ja jättäytyä pois työelämästä. Sitoutuminen kotiin niin kutsutun hyvän elintason takia on suhteellinen asia, sillä kotiäitien puoliset ovat muun muassa työläisiä, virkamiehiä, liikemiehiä ja johtajia.

*”Vaikka sitä on kotirouva, se ei tarkoita, ettei ole mitään tekemistä. Se on yhtä lailla työtä kuin miehen kodin ulkopuolinen työ. Lasten hoitaminen kotona on usein ympärivuorokautista työtä. Se ei lopu kahdeksassa tunnissa. Kyllä miehenkin pitää auttaa.”*

(Doris 55-vuotias kotiäiti, 33 vuotta Kreikassa)

Doris kuuluu Eiran ja Lillin kanssa parempiosaisiin kotiäiteihin, joiden lapset käyvät yksityisissä (kieli)kouluissa ja harrastavat. Doris eroaa muista ryhmän kotiäideistä siten, että hän haluaa jakaa kotityöt ja lastenhoidon puolisonsa kanssa. Puolison tarjoama elintaso ei välttämättä vapauta tätä kotiin liittyvistä miehen ja isän velvollisuuksista.

Perheellistyminen, kielitaidottomuus, koulutusta vastaavan työn puuttuminen ja ammattitaidon vähittäinen heikkeneminen ovat vaikuttaneet kotiin jäämiseen. Rakenteelliset seikat, arjen organisointi ja sukupuoliroolien perinteinen erikoistuminen ovat vaikuttaneet kotiäitiyden valitsemiseen. Äitiyden saama arvostus Kreikassa saattaa muuttaa suomalaisäitien kuvaa työnteosta. Kotiäitiyttä ei arvioida enää suomalaisesta näkökulmasta, vaan tietoisina kreikkalaisten arvostuksesta kreikansuomalaisten naisten on helpompi elää kotiäitiytensä myönteisesti.

Työpolut heijastavat kreikansuomalaisten naisten yhteiskunnallista asemaa, mutta ne kuvailevat myös Maratou-Aliprantin (1983, 95) mainitsemaa kreikkalaisen perheen ”siirtymävaihetta”, joka sijoittuu perinteisyyden ja moderniuuden välimaastoon. Työ vaikuttaa edelleen olevan arvo monelle, mutta haastateltavat oppivat myös hyväksymään uudentyyppisiä arvoja elämäänsä. Työpolut symboloivat labyrintissa suuntautumisen haasteellisuutta ja vaikeutta. Ne eivät ole ”epäjatkuvuuksia ja putoamisia” eli poikkeamia (Karisto 1998, 55) vaan ne pitää tulkita muunnelmiksi ”työurista” (Karisto 1998, 55).

## *Nykyisyyden rytmissä*

Haastattelun lopuksi kysyin, mitä haastateltavat ajattelevat tulevaisuudestaan senhetkisestä elämäntilanteestaan katsottuna. ”Jatkuva eteenpäin meno” ja ”jatkuva pyrkimys ylöspäin” ovat hallinneet modernien yksilöiden elämää (Karisto 1998, 55). Modernia elämää kuvailee näin ollen mielikuva ”etuviisioon sojottavasta nuolesta” (Karisto 1998, 61). Tarkoitukseni on selvittää, tukeeko haastateltavien puhe tulevaisuudesta moderneja käsityksiä eteenpäin ja ylöspäin menosta.

Haastateltavat kertoivat minulle tulevaisuuteen liittyvistä aikomuksistaan ja toiveistaan, jotka koskivat ulkosuomalaisen asemaa Kreikassa (kansalaisuus, äänestäminen), itsensä kehittämistä ja ilmaisemista (opiskelu ja kirjoittaminen), taloudellista tilannetta (työllistyminen, vaurastuminen) sekä terveyttä ja ikääntymistä. Kiinnostuin erityisesti haastattelupuheesta, joka suhteutti toisiinsa tulevaisuuden ja nykyisyyden. Olen erottanut siitä kolme tyyppiä.

Tarkastelen ensimmäistä puhetyyppiä Lefebvren (1961, 341) *tuokio*-käsitteen avulla. Olen kiinnostunut tuokion merkityksestä ja sen ilmaisemasta ”eletystä sisällyksestä” (Lefebvre 1961, 341). Tuokio, johon puhe ankkuroituu, on suuntaa antava ja näyttävä.<sup>50</sup>

Lefebvreä (1961, 344) mukailten voidaan ajatella, että tietystä elämäntilanteesta nouseva puhe kertoo suunnasta (tulevaisuus), eletystä (itse tilanne), mutta myös yksilön historiasta (menneestä, nykyisestä ja tulevasta).

*”Meillä ei ole tällä hetkellä varaa muuttaa isompaan asuntoon. En halua myöskään hankkia perhettä näin pienessä asunnossa. Perheen perustamiseen menee rahaa ja sitten ei ole varmasti rahaa muuttaa isompaan asuntoon.”*

(Tiina 30-vuotias virkailija, 8 vuotta Kreikassa)

Tiina viittaa mahdollisuuteen, mutta samalla hän sitoo suunnitelmallisuuden tuokioon. En tulkitse tämäntyyppistä puhetta ”katoavaisen ja ohimenevän hetken” (Lefebvre 1961, 343) puheeksi vaan katson sen olevan tulevaisuutta hahmottavana selostuksena toistettavissa jonain toisena tuokiona. Toisto ilmaisee erinäisiä tuokioita yksilön historiassa, jolloin yksilö joutuu tekemään itseään ja muita koskevia päätöksiä ja valintoja.

Tuokiolla on ominainen kesto, muisti, sisällitys ja muoto. Siitä tulee lopulta absoluuttinen: se muuttuu mahdottomaksi ja mahdolliseksi. Lefebvre liittää tuokion käsitteeseen vielä vieraantumisen ajatuksen, joka viittaa tuokion negatiivisuuteen. (Lefebvre 1961, 344–347.)

*”Se on pahasti pinnalla. Kyllä tästä aikanaan selvittää, mutta nyt tämä on yhtä myllerrystä.”*

(Liisa 49-vuotias konsultti, 18 vuotta Kreikassa)

Tuokio erottuu jokapäiväisestä elämästä siten, että se perustuu sekavaan elämäntilanteeseen. Elämäntilanteen kesto määrittyy nykyisyyden mukaan – tilanne voi jatkua tai päättyä. Tuokio jää haastateltavan mieleen ehkä erityisenä muistikuvana, mutta sen sisältö kertoo vallitsevista olosuhteista. Tuokio muotoutuu ajallisesti ja tilallisesti ja kertoo mahdollisesta ja mahdottomasta – Liisan tapauksessa vaikean tilanteen raukeamisesta. Sen negatiivisuus tulee esille pysähtyneisyydessä.

Pysähtyneisyydellä tarkoitan, että tulevaisuus seisahtuu tuokioon. Esimerkiksi taloudellinen tilanne ja vaikea elämäntilanne voivat olla syitä, miksi haastateltavat vaikuttavat keskittyvän nykyhetkeen. Elämäntilanne saattaa peräti pysäyttää suunnitelmien viemisen eteenpäin niiden toteutumiseen saakka. Toisaalta haastateltavat saattavat ennakoida muutoksia, mutteivät tiedä miten suhtautua niihin ja niiden seurauksiin. Ehkä tästä johtuen käy niin, että paikoitellen nykyhetkestä on vaikea irtaantua.

Morinin (1984, 321–322) mukaan tulevaisuus syntyy nykyisyydestä. Näkökulma nykyisyyteen avaa näkökulman myös tulevaisuuteen. Tietoisuus nykyisyydestä on tarpeellinen ajatellen tietoisuutta tulevaisuudesta ja toisinpäin. Nykyisyys ja tulevaisuus palautuvat jatkuvasti toisiinsa. (Morin 1984, 321–322.)

Toisessa puhetyypissä lähestytään tulevaisuutta *vaiheiden ja jaksojen* kautta. Tarkoitan vaiheella tiettyä ajallista kautta, jonka kesto on epämääräinen. Jakson kesto on taas selvemmin ajallisesti hahmotettu. Kumpikin merkitsee tulevaisuuden suunnittelun kannalta ennakkointia, epävarmuutta ja käytännöllisyyttä.

Lefebvren (1961, 132) mukaan jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden soveltaminen ilmiöihin tai asioihin kätkee taakseen kontingenssin, subjektiviteetin ja relativismin. Luen Lefebvren ajatusta suhteessa haastattelupuheeseen siten, että haastateltavat pyrkivät hahmottamaan nykyisyydessään ”ajatellun ja toiminnan mahdollisuuksia” (Eräsaari 2000b, 76), jotka yhdistävät heidän subjektiiviset (senhetkiset) odotuksensa tietysin ehdoin päteviin (tuleviin) toteutumiin.

*”Tietysti sitä koko ajan odottaa jotain uutta tapahtuvaksi. Nyt on sellainen kiva vaihe taas, kun odotetaan uuden asunnon valmistumista. Lapsikin aloitti koulun. Minusta on aina mukavaa, kun jotain uutta tulee elämään. Keväällä odotin kovasti Suomen matkaa, ja kesällä oli ihanaa olla Suomessa. Kohta muutetaan*

*uuteen asuntoon. Mutta mitä minä teen ensi kesänä? Sitten minä tylsistyn taas.”*

(Killi 32-vuotias yrittäjä, 9 vuotta Kreikassa)

Vaiheessa eläminen muuttaa tilapäisyydessä elämisen positiiviseksi. Lineaarisen ajan lyhentyessä vaiheiksi suoranaista huolta tulevaisuudesta ei ehkä synnykään. Vaihetta voidaan pitää tilapäisenä kautena, joka katoaa uuden vaiheen alkaessa. Killin puheessa jatkuvuus ja epäjatkuvuus ilmaisevat itseään tällaisten vaiheiden kautta. Odotettavissa olevat tapahtumat luovat tunteen jatkuvuudesta, mutta niiden ajoittainen päätyminen muistuttaa epäjatkuvuuden epämiellyttävästä kokemuksesta.

Laura puolestaan kertoo taiteellisista haaveistaan:

*”Maalaaminen on ollut haaveeni. Luulen, että jossain vaiheessa tulee tilaisuus maalata. Ennen nuorimman lapsen syntymää oli sellainen välikausi. Vanhemmat lapset olivat silloin jo kansakoulussa. Silloin ehdin harrastaa. Pian varmaan tulee samanlainen tilanne, kun nuorinkin kasvaa.”*

(Laura 40-vuotias insinööri, 17 vuotta Kreikassa)

Jatkuvuus ja epäjatkuvuus nivoutuvat yhteen haastateltavan mainitsemassa välikaudessa. Välikausi vaikuttaa olevan sekä eritelty että epämääräinen elämänvaihe. Eräsaari (2002, 42) selittää kontingenssin ”ei-välttämättömäksi, ei-mahdottomaksi”. Se viittaa muun muassa ”toisin tekemisen mahdollisuuteen” (Eräsaari 2002, 42). Haaveilu välikauden toistumisesta ja tilaisuuden uusiutumisen merkityksestä Lauran kannalta mahdollisuutta tehdä toisin. Mahdollisuus heijastaa sekä subjektiivista elettyä ja koettua että tulevaisuuden suhteutumista, koska se sisältää tietoisuuden ei-välttämättömästä ja ei-mahdottomasta.

Suunnitelmallisuuden vaikeutuessa tulevaisuutta on ajateltava toisin:

*”Minulla ei ole mitään ammatillisia suunnitelmia tai kuten sinulla jokin projekti. Sinulla on tietty ohjelma, minulla on vain tällaisia epämääräisiä ajatuksia siitä mitä haluaisi tehdä tai voisi kokeilla, kun siihen tulee tilaisuus. Minä en ole kovin ohjelmoitu.”*

(Jutta 44-vuotias kotiäiti, 12 vuotta Kreikassa)

Lefebvre (1961, 53–54) kuvailee lineaarista aikaa sekä jatkuvaksi että epäjatkuvaksi. Jatkuva aika kasvaa loputtomiin, kun taas epäjatkuvaa aikaa pirstoutuu ”osittaisiksi ajanjaksoiksi” esimerkiksi jonkin aikataulun mukaan (Lefebvre 1961, 53–54). Sekä jatkuvuuden että ohjelmallisuuden (ei projektia, suunnitelmia, aikataulua) puuttuessa haastateltava etsii tilaisuutta. Hän ei määrittele ajatuksiaan selvästi tavoiteltaviksi ja odotettaviksi päämääriksi.

Riinan mietteistä löytyy varautuneisuutta:

*”Ei ole mitään tarkkoja suunnitelmia tulevaisuuden suhteen. Mieheni ammattikin on sellainen, että hän ei välttämättä enää tee töitä 10 vuoden päästä. Silloin asiat voivat muuttua. Meillä eletään tätä päivää, tätä vuotta. Voisi sanoa, että vuosi kerrallaan katsotaan. Mikään ei ole mahdotonta: monet asiat voivat vielä muuttua.”*

(Riina 40-vuotias opettaja, 9 vuotta Kreikassa)

Haastateltava jaksottaa elämänsä päiviin ja vuosiin. Vaikuttaa siltä, että eläminen on helpompaa keskittää ”käden ulottuville” (Maffesoli 1993b, 92–93) kuin kuvitella pidemmälle tai siirtää elämistä tuonemmaksi. Riinan miettiessä paluumuuton mahdollisuutta haastattelu päättyi seuraavasti:

*”En ole oikein miettinyt sitä. Taidan olla tällainen maanläheinen tyyppi. En suunnittele kauhean pitkälle tätä elämää.”*

Elämän jaksottaminen auttaa sietämään paremmin tulevaisuuden suunnitelmien puuttumista. Toisaalta haastateltavan mainitsema maanläheisyys asenteena näyttää viittaavan realismiin ja käytännöllisyyteen. On helpompaa elää arjessa, kuin suunnitelmallisesti tilapäisyydessä, jos ei ole mitään selvää odotettavaa. Elämää on myös helpompi hallita keskittymällä arkisiin rutineihin, kuin valjastamalla epämääräisiä tai mahdottomia suunnitelmia sen eteen.

Vaiheittain ja jaksottain elävä yksilö hahmottaa tulevaisuutensa toisin, kuin tuokiosta tulevaisuutta katsova yksilö. Vaiheita ja jaksoja koskevasta puheesta voi tunnistaa syklisyyden, joka viittaa tässä toiston ja paluun ajatuksiin (Maffesoli 1998, 35). Toisin sanoen näiden ajatusten myötä voidaan käsittää, kuinka yksilöt selviytyvät nykyisyydessä ilman tulevaisuuden taakkaa suuntavaistoa. Tulevaisuudettomuuteen ei silti liity häpeää (Eräsaari 2002, 48). Tulevaisuuden merkkejä kuten ”jatkuvuutta, turvallisuutta ja ennakoitavissa olevaa” (Eräsaari 2002, 48) tuottavat nykyisyydessä vaiheet ja jaksot, jotka toistuvat ja palautuvat – aina jossain muodossa.

Kolmas puhetyyppi luo vaikutelman erityisestä elämäntyylistä, joka näyttää perustuvan nykyisyyttä korostavaan ”hetken etiikkaan” (Maffesoli 1993b, 92). Haluan ymmärtää, miten lineaarinen tulevaisuuden aika voi muuttua ”ikuisten hetkien jatkeeksi” (Maffesoli 2000, 16) ja mitä se voi kertoa yksilöiden sosiaalisista suhteista ja maailmankuvasta (Maffesoli 2000, 85).

*Hetki on ”tässä ja nyt”*: se kuvastaa välittömyyttä, havainnollisesti ohimenevää ja elettyä (Lefebvre 1961, 340). Tarkastelen haastateltavien puhetta suhteessa ”linearismin kiellon” ajatukseen (Maffesoli 1998, 38). Nykyisyydessä eläminen kertoo toisenlaisesta suhtautumisesta tulevaan. Se viestii yksilön pyrkimyksestä elää intensiivisesti ja konkreettisesti – jokapäiväisesti. (Maffesoli 1998, 38.) Sen sijaan ajan kulku eteenpäin muistuttaa elämisen siirtymisestä tuonemmaksi (Maffesoli 1998, 109).

Tulevaisuus ei mahdollistu silloin, kun elämä toistaa itseään päivästä toiseen tai kun yksilö pyrkii toistamaan rutiineilla elämäänsä:

*”Olen sellainen, etten hirveästi katso tulevaisuuteen.  
Elän edelleen tätä päivää. Minusta olisi vaikeaa ajatella  
tulevaisuutta.”*

(Noora 31-vuotias myyntipäällikkö, 10 vuotta Kreikassa)

Haastattelussa Noora kertoo harkinneensa vakavasti paluumuuttoa. Sitä koskevien suunnitelmien rauttua hän vaikuttaa kääntävän katseensa pois tulevasta. Hän jatkaa elämistään välittömyyden ja ohimenevän välimaastossa: puheessa välittömyyttä ilmentävät työ, perhe-elämä ja parisuhde, kun taas ohimenevää voidaan tulkita tulevaisuuden kieltämisestä. Elämällä *tätä päivää* yksilö tulee toisin tietoiseksi itseään ympäröivästä arkitodellisuudesta. Keskittymällä tilassa tapahtuvaan ja ajassa olevaan yksilö muodostaa arkitodellisuudesta itselleen erityisen maailman.

Suunnitelmista luopuminen ei ole aina helppoa:

*”Niin kauan kuin opiskeli, oli saavutettava päämäärä. Kreikkaan tultuamme elämä on ollut yrittämistä, hakemista ja kokeilua. Mitään pidempiä suunnitelmia ei ole voinut tehdä. Se on ollut yksi meidän ongelmistamme. Minulla on kova tarve tehdä suunnitelmia. Haluaisin vaikkapa tietää, mitä me teemme ja missä me olemme ensi vuonna. Haluaisin tietää, mihin tämä kaikki tähtää. Olen hiljalleen ymmärtänyt, ettei sellaisia suunnitelmia voi tehdä. Mieheni hermostuu tästä monet kerrat. Meidän elämäntilanteemme on työn takia sellainen, ettei ole ollut mahdollista tietää mitä seuraavaksi tapahtuu.”*

(Oona 31-vuotias lääkäri, 4 vuotta Kreikassa)



Hetkien ja päivien ”rytmikäs toisto” ”kumoaa ajan ja sen kantamat huolet” (Maffesoli 1998, 112). Sen sijaan suunnitelmien luominen ja toteuttaminen palauttavat yksilön mieleen elämäntilanteen epävakaisuuden ja siihen liittyvän epävarmuuden. Haastateltava vaikuttaa kokevan elävänsä ”poikkeamaa” (Karisto 1998, 55), koska saavutusten jälkeen elämä Kreikassa on muuttunut hapuiluksi.

Maffesoli (1998, 118–119) muistuttaa, että traaginen elämä on kiinnittynyt nykyisyyteen, jossa se myös kuluu loppuun. Elämän traagisuus näkyy konkreettisimmin haastatteluissa, joissa pyritään elämään hetkessä. Käänteen tekävän muutoksen tiedostamisen jälkeen – siihen voi kulua vuosia – kreikansuomalaisen naisten on suhteutettava elämänsä nykyisyydessä tulevaan. Elämän päämäärä tai suunta ei enää löydy tulevasta – odotuksista, suunnitelmista ja aikomuksista.

*”Toivon, että tästä lähtien asiat menevät niin kuin minä haluan. Haluan päättää perheen asioista. On kulunut monta vuotta, ja paljon on tapahtunut. Silti meillä on ollut perheenä vähän yhteistä aikaa, ja niin paljon on jäänyt tekemättä. Kaikki on vielä edessä. Toivon tulevaisuudelta, että kaikki pysyvät terveinä. Toivon ihan tällaista normaalia elämää päivästä toiseen. Tasapaino tuntuu mukavalta. En halua mitään ylivoimaisia koitoksia, vaan normaalia perhe-elämää. Haluan pitää samat ystävät. Itsellä pitäisi olla tyytyväinen olo.”*

(Ulla 36-vuotias kotiäiti, 17 vuotta Kreikassa)

Ullalla on tarve ”elää kaikesta huolimatta” (Maffesoli 2000, 51), kaikki ilot ja surut mukaan lukien. Uutta elämää on parempi hallita päivä kerrallaan. Hoggart (1970, 184) toteaa päivä kerrallaan elämisen olevan elämäntyyli. Nähdäkseni elämän olosuhteiden muuttuessa syntyy uusia elämäntyyliä, jotka vastaavat yksilöiden elämäntilanteita. Kariutuvat ja estyneet suunnitelmat muokkaavat yksilön kuvaa toisista, elämästä, itseään ympäröivästä todellisuudesta ja maailmasta. Ajatukset elämisestä *hetken viiveessä* sitovat yksilön nykyisyyteen vapauttaen hänet paremman tulevaisuuden alinomaisesta painolastista.

Jälkimodernia arkea voidaan pitää labyrinttina, jossa naismuukalainen toimii sekä kulkijana että uuden aikakauden airueena. Liike, polku ja rytmi luovat arjen labyrintille sisältöjä, joita selviytyminen jokapäiväisessä elämässä, toimiminen työelämässä tai sen ulkopuolella ja tulevan suhteutuminen nykyisyyteen ilmaisevat. Jokapäiväisyys ja nykyisyys ovat naismuukalaisen aika ja tila: ne kertovat muutoksesta, mutta myös uuden alkamisesta.

# LOPUKSI

*”Jos olisin tullut 18-vuotiaana Kreikkaan, varmasti ympäristö olisi vaikuttanut minuun huomattavasti enemmän. Sen verran täytyy mielen sopeutua, että osaa tiedostaa kreikkalaisesta yhteiskunnasta itselleen sopivaa. Asiat ovat miten ovat, olkoon niin, mutta kaikkea ei tarvitse hyväksyä. Kreikassa asuminen on opettanut minulle itsetuntemusta, koska ei ole mitään sellaista tuttua kaavaa, jota seurata. Naisen rooli on erilainen. Koska kaikki ei tapahdu samalla tavalla kuin ennen, on ajateltava laajemmin.”*

(Eija 46-vuotias opettaja, 12 vuotta Kreikassa)

Aikuisena Kreikkaan muuttaneen Eijan sanat kiteyttävät yhteiskuntaan sopeutumisen haasteen, jonka uusi tulokas ottaa vastaan. Muukalainen tulkitsee uutta yhteiskunnallista ympäristöään totunnaisen ajattelutapansa mukaan (Schütz 2003, 20). Vieraassa yhteisössä naismuukalaisen on kuitenkin löydettävä itselleen sopivin tapa edetä arjen labyrintissa. Hänen on kartoitettava mielessään labyrintin pohjapiirros, koska – kuten Eija edellä huomioi – ei ole mitään tuttua kaavaa, jota seurata.

Haastattelemieni suomalaisnaisten asettuminen Kreikkaan on osa modernia muuttoliikettä, jonka pääosassa ovat naiset. Suomesta Kreikkaan suuntautuvan matkailun on osoitettu olevan naisvaltaista, samoin muutto liikkeen (Veijola 1988, 55; Mikkola 2001). Haastateltavieni maastamuutto on siis vaikuttanut omalta osaltaan Kreikkaan suuntautuvan siirtolaisuuden naisistumiseen (Fakiolas & Maratou-Alipranti 2000, 105). Tästä huolimatta avioliiton myötä Kreikkaan asettuvia naisia ei käsitetä transnationaaleiksi siirtolaisiksi (Tastsoglou & Maratou-Alipranti 2003, 13). Sen sijaan ulkomaalaisten naisten ja kreikkalaisten miesten solmimia avioliittoja on tutkittu ”kansainvälisen liikkumisen kontekstissa” (Hellum 1998, 1).

Tutkimuksessani olen halunnut luoda näkökulman kreikansuomalaisten naisten elämään. Tarkoitukseni ei ole ollut selvittää, minkälaista on kaik-

kien Kreikassa asuvien suomalaisnaisten arki. Olen analysoinut ja tulkinnut ainoastaan niitä aihepiirejä, joista olen esittänyt kysymyksiä haastateltavilleni ja he ovat minulle puhuneet. Olen käynyt haastattelemassa naisia paikkakunnilla, jonne minut on toivotettu tervetulleeksi tai minut on kutsuttu.

Olen seurannut haastateltavieni elämää läpi vuosien aina ensimmäisistä ulkomaan matkoista haastattelun hetkiseen elämäntilanteeseen saakka. Kysymällä kouluvuosista pyrin selvittämään, olivatko haastateltavat innostuneita muista maista, kielistä ja kulttuureista, ja löytyisikö heidän puheestaan viitteitä kiinnostuksesta Kreikkaa kohtaan. Seurustelu kreikkalaisen miehen kanssa, avo- tai avioliiton solmiminen, kodin tekeminen, perheellistyminen, kreikkalaiseen perheyhteisöön sijoittuminen, työelämä ja sopeutumisprosessi kuvaavat eri tavoin suomalaisten naisten arkea Kreikassa. Haastattelu antoi naisille tilaisuuden katsoa nykyhetkestä niin menneisyyteen kuin tulevaisuuteen.

Löysin oman näkökulmani luettuani Kariston (1998) artikkelin ”Pirstoutuvan elämän politiikka”. Sen sisältämät ajatukset saivat minut käsittämään selvemmin, mitä haastateltavat voivat tarkoittaa sopeutumisella. Artikkelin kautta löysin myös tien takaisin maffesolilaiseen ajatusmaailmaan, jota olen hyödyntänyt runsaasti analyysissäni ja tulkinnoissani. Luettuani Simmeliä (2005) ja Baumania (1999) kiinnostuin yhä enemmän muukalaisuudesta – Schützin (2003) esseet muukalaisesta ja kotiinpaluusta löysin myöhemmin. Arki, muukalaisuus ja nykyisyys nivoutuivat mielessäni vähitellen yhteen sitä mukaa kuin etenin haastatteluaineiston analyysissä. En ajattele tutkimustani irrallisena kuriositeettina suhteessa siirtolaisuus- tai maahanmuuttotutkimuksiin, vaikka olenkin suosinut etupäässä ranskalaista sosiologiaa ja filosofiaa. Käsitettyäni haastatteluaineiston kuvailevan modernin aikakauden murrosta katsoin tärkeäksi, että analysoin aineistoa osana laajempaa yhteiskunnallista kontekstia.

Pidän keräämäni haastatteluaineistoa eräänlaisena ”kulttuurisena siltana” (Mero 1991, 106). Pia Meron (1991, 106) mukaan käsite ”sisältää ajatuksen kahdesta yhtä aikaa olemassa olevasta rinnakkaisesta maailmasta, joista toisella viitataan ympäröivään sosiaaliseen todellisuuteen ja toisella ideaaliin todellisuuteen”. Olen luonut kulttuurisen sillan tutkimuksessani ensinnäkin modernin ja jälkimodernin ajan välille. Olen hahmottanut, minkälaisia seurauksia moderniksi käsitetyn elämän vaikeutuminen tai muuttuminen tuottaa. En tarkoita, ettei Kreikassa asuvien suomalaisnaisten elämä olisi modernia, vaan olen luonut päätelmiä haastattelupuheen perusteella siitä, mitä ideaali jälkimoderni sosiaalinen todellisuus voi olla. Haastateltavien omaaman arkipäiväisen tiedon avulla on mahdollista löytää potentiaalisia vastauksia kysymyksiin ajasta, identiteetistä ja nykyisyydestä (Noro 2000, 323; Eräsaari 2000b, 77).

Tutkimukseni haastaa Agnes Hellerin väitteen, jonka mukaan arki on ”tietty, yhdessä jaettu moderni elämäkokemus” (Jokinen 2005, 27). Moderni arki on muuttunut yhä pirstaleisemmaksi kokemukseksi. Pirstaleisuutta ovat tuottaneet modernien instituutioiden heikkeneminen ja arvojen rappeutuminen. Yhdessä jaettu kokemus ei enää päde, kun muutokset tuottavat eriarvoisuutta. Ihmiset kokevat modernin eri tavoin: jotkut hakevat turvaa perinteistä, jotkut yhdistelevät vanhoja ja uusia uskomuksia, kun taas toiset jäävät muutosten puristuksiin.

Arki ei tuota ainoastaan mielikuvia harmaudesta, tavallisuudesta ja työn-teosta (vrt. Haatanen 2005, 36). Toisenlainen kuva arjesta syntyy, kun tarkastellaan yksilöitä, jotka yrittävät selviytyä jokapäiväisesti eri keinoin ja erilaisissa rytmeissä. Selviytymisellä en tarkoita suoranaisesti elämänhallintaa (ks. Roos 1987, 64–67; Halttunen 1999, 62–70), vaikka siinä on myös kyse sopeutumisesta uuteen tilanteeseen (Lehto-Trapnowski 1997, 29). Olen erottanut haastattelupuheesta erilaisia ratkaisuja, joita naiset joutuvat tekemään sopeutumakseen kreikkalaiseen arkeen. Ratkaisut koskevat henkilökohtaista viihtyvyyttä ja kotiutumista, mutta myös kielen oppimista, koulutusta ja työllistymistä. Haastattelujen perusteella selviytyminen on aktivoitumista, organisoitumista, suoriutumista, mukautumista sekä pelaamista ja neuvottelua. Jokapäiväisessä muodossaan selviytyminen vaatii naisilta ajoittain ja paikoitellen myös kekseliäisyyttä, taktikointia, strategiaa ja elämäntilanteen uudelleen arviointia. Tietyntyylinen asennoituminen auttaa naisia sopeutumaan.

Rakennan toisen kulttuurisen sillan haastateltavieni elämän ja muukalaisuuden välille. Tutkimalla kreikkansuomalaisia naisia haluan antaa naismuukalaiselle kasvot (Kristeva 1992a, 15). Kreikkaan siirtyneinä haastateltavani edustavat toiseutta, ovathan he naisia, puolisoita ja muukalaisia kreikkalaisen kotimaassa (Varro 1984, 36). Muukalaisina suomalaiset naiset kyseenalaistavat erilaisia vastakkaisuuksia ja tuovat kolmannen kreikkalaiseen yhteisöön, joka on tähän asti määritellyt toisia suhteessa itseensä (Beauvoir 1999, 13).

Muukalaisuuden pohdinta on osa niin yhteiskuntatieteellistä (esimerkiksi Simmel 2005; Schütz 2003; Bauman 1999; Maffesoli 1988) kuin maahanmuuttotutkimusta (esimerkiksi Huttunen 2002). Käsitteenä muukalaisuus johtaa helposti tulkitsemaan vierautta ja outoutta. Sen uskotaan usein viittaavan melkein päiksi yksioikoisesti ”ihmisten kahtiajakoon” – meikäläisiin ja muukalaisiin – ja tästä johtuen häivyttävän ”osapuolten moneuden” (Lehtonen & Löytty 2003, 7). Muukalaisia on kuitenkin monenlaisia. Olen tarkentanut kuvaa muukalaisesta määrittelemällä hänet yhteisöön avioituvaksi naiseksi. Täten olen halunnut luoda naismuukalaisen hahmosta näkyvän ja konkreettisen toisen (Lehtonen ym. 2004, 258–259). Paikallinen yhteisö voi määritellä muukalaiseksi vaikkapa vieraspaikkakuntalaisen, ulkomaalaisen

tai turistin (Hellum 1998, 19), mutta muualta tulleet naiset voivat itse kokea olevansa erilaisia keskenään (Hellum 1998, 29). En siis tulkitse muukalaista ”arkkityypiksi” tai ”muuttumattomaksi sosiaaliseksi tyypiksi” (Huttunen 2002, 330–331). Muuttumattomana muukalainen kivettyy stereotyyppiksi, jota on vaikea inhimillistää.

Käsittämällä haastateltavani nykyajan muukalaisiksi en yritä korostaa heidän ulkopuolisuuttaan kreikkalaisessa yhteiskunnassa. Tarkastelen muukalaisuutta enemmän kehityskulkuna kuin jatkuvana olotilana. Muukalaisina tulleet eivät välttämättä jää muukalaisiksi – ajan myötä he omaksuvat paikallisilta tiettyjä tapoja, asenteita ja arvoja, joita he voivat hyödyntää omassa sopeutumisessaan. Kaikki eivät ehkä kuitenkaan onnistu sopeutumaan, muuttumaan tai hyväksymään uutta paikallista arvomaailmaa. Kreikansuomalaiset naiset kokevat muukalaisuutta avioliitossaan, kreikkalaisessa perheyhteisössä, mutta myös sosiaalisessa lähiympäristössään ja työelämässä. Käytännössä naiset puhuvat haastatteluissa muun muassa omasta ja toisten erilaisuudesta, traditioiden kunnioittamisesta ja vieraiden tapojen hyväksymisestä. Muukalaisen muodonmuutos on osaltaan yksilöstä itsestään kiinni, mutta toisaalta myös muiden on nähtävä hänet uusin silmin. Ihmisten keskinäinen erilaisuus ei sulje pois samankaltaisuutta – jotain yhteistä voi löytyä.

Nykyisyyden tasolla huomioin merkkejä modernin aikakauden murroksesta. Käytän jokapäiväisyyttä kaksisuuntaisena näköalana. Yhtäältä se heijastaa kyseistä murrosta yksilön arjessa, ja toisaalta se havainnoi kokemusten seurauksia ja yksilön elettyä yhteiskunnallisella tasolla (Järvinen-Tassopoulos 2004d, 286). Kuten slovakialainen sosiologi Dilbar Alijevová (1998, 31) toteaa, arjen sosiologia reagoi aikamme moniin kriittisiin haasteisiin ja osaa paljastaa ”itsestään selvien asioiden piileviä merkityksiä”.

Uudelle tulokkaalle elämä ei ole samalla tavalla ennakoitavaa ja ennustettavaa kuin entisessä kotimaassa. Nykyisyyden painottuminen kreikansuomalaisien naisten haastattelupuheessa kertoo, että modernin elämäntavan muuttuminen on tuottanut erilaisia muunnelmia. Muunnelmat ilmaisevat tavallaan tulevaisuuden epävarmuutta, mutta ne eivät ole suoranaisia seurauksia modernin elämäntavan epäonnistumisesta. Tuokiot, jaksot, vaiheet ja hetket kuuluvat jälkimoderniin elämäntapaan, jossa tulevaisuus on pikemmin mahdollisuus kuin selvä päämäärä. Haastattelupuheessa on sekä toistoa että pysähtyneisyyttä. Tulevaisuutta suunniteltaessa odotus luo tunteen jatkuvuudesta, mutta odotuksen päättyminen ja suunnitelman toteutuminen muistuttavat epäjatkuvuudesta. Haastateltavat voivat suhtautua tulevaisuuteen varauksella, mutta he voivat myös kieltäytyä tilapäisyydessä elämisestä. Elämän päämäärä voi löytyä yllättäen nykyisyydestä: on helpompi elää päivä kerrallaan kuin suuntautuneena kohti epämääräistä tulevaisuutta.

Vaikka en ole käsitellyt tutkimuksessani akkulturaatiota tai käyttänyt siinä käsitteitä kuten diaspora ja transnationaalisuus, tutkimukseni tuloksia on mahdollista lukea vierekkäin erilaisten naisten siirtolaisuutta ja maahanmuuttoa koskevien tutkimusten kanssa. Haastateltavani ovat suomalaisia siirtolaisia siinä missä muutkin ulkomaille muuttaneet suomalaiset (esim. Tuomi-Nikula 1989; Björklund 1998; Heikkilä 2004; Tiainen-Senol 2005; Oksanen 2006). Kreikkaa ajatellen on taas hyvä tutustua maahan suuntautuvan siirtolaisuuden nykytilanteeseen (esim. Fakiolas & Maratou-Alipranti 2000; Tastsoglou & Maratou-Alipranti 2003; Charalampopoulou 2004).

Tutkimustani voi tarkastella myös vierekkäin tai ristiin maahanmuuttajia koskevien tutkimusten kanssa. Yhtäläisyyksiä ja eroavuuksia voi havaita esimerkiksi vertaamalla, mitä tutkimuksissa sanotaan avioliitosta, kodin käsitteestä, naisen asemasta ja sopeutumisesta (esim. Reuter & Kyntäjä 2006; Huttunen 2002; Tiilikainen 2003). Jos vierekkäisyyttä ja ristikkäisyyttä ei synny, on oletettavaa, että yhtäläisyyksiä ei huomata tai niitä ei osata nostaa esiin. Selitys tähän voi löytyä terminologiasta. Esimerkiksi suomalaisen avioliittoa muualta tulleen henkilön kanssa nimitetään ”kansainväliseksi avioliitoksi” (Reuter & Kyntäjä 2006) tai ”monikulttuuriseksi avioliitoksi” (Heikkilä 2004). Omassa tutkimuksessani olen käyttänyt seka-avioliiton termiä. Terminologista keskustelua ovat käyneet aiemmin muun muassa Tuomi-Nikula (1989) ja Varro (1994). Valitsemallani käsitteellä en ole pyrkinyt lietsomaan minkäänlaisia negatiivisia mielikuvia eri ryhmistä (Reuter & Kyntäjä 2006, 107). Olen tukeutunut analyysissäni alusta pitäen ranskalaiseen tutkimustraditioon (esim. Varro 1984; Varro 1995; Streiff-Fenart 1989). Seka-etuliite muistuttaa sekoitteisuudesta (ransk. *la mixité*) (Varro & Philippe 1994, 211), ei sekarotuisuudesta (vrt. Reuter & Kyntäjä 2006, 108). Tutkimistani seka-avioliitoista on mahdollista löytää yhteisiä piirteitä edellä mainittujen kansainvälisten ja monikulttuuristen avioliittojen kanssa.

Muukalaisuus on myös käsite, joka saattaa vaivata vanhanaikaisuudellaan tai tulkitulla ristiriitaisuudellaan. Se on kuitenkin historiallinen käsite siinä missä diasporakin (Reis 2004) ja sitä voi soveltaa nykyaikaisten liikkeen muotojen analyysiin. Esimerkiksi modernia muukalaisuutta voi ajatella rajat ylittävänä kokemuksena. Haastateltavani liikkuvat rajojen yli, koska he ylläpitävät suhteita entiseen kotimaahansa. Suomalaisiin sukulaisiin ja ystäviin pidetään säännöllisesti yhteyttä, ja myös he saattavat vieraillla Kreikassa. Kati Tiainen-Senol (2005, 9) tarkastelee kodin paikkaa ”kulttuurisen rajamaan kontekstissa” kysymällä, mistä koti syntyy ja missä koti on, kun suomalaiset naiset asuvat Turkissa, mutta heidän elämänsä kuuluu myös Suomi. Laura Huttunen (2006, 77) puolestaan kirjoittaa ”transnationaalista eletystä tilasta”, joka käsittäisi samanaikaisesti useampia paikkoja ja toisaalta se olisi ”paikkojen välinen tila”. On totta, että haastattelemani naiset kuvaavat

elämäänsä niin Suomessa kuin Kreikassa ja joskus jossain kolmannessakin maassa. Kreikkaan perustetussa kodissa on usein suomalaisia elementtejä (sisustus, astiasto, esineistö, kotikieli), mutta kodin tilassa on saatettu tehdä myös rajat ylittäviä ratkaisuja. Vaikka haastateltavat puhuvat kotiinpaluusta, heidän kreikkalais-suomalaisen perheensä koti on Kreikassa. Osa näistä perheistä kuuluu translokaaleihin perheyhteisöihin, koska yhteisön jäseniä asuu lähekkäin samalla alueella tai kauempana eri paikkakunnilla. Perheyhteisön jäseniin pidetään yhteyttä samalla tavalla kuin Suomessa asuviin sukulaisiin ja ystäviin.

Entä miten tätä tutkimusta voi jatkaa? Tekemäni haastattelut kuvaavat muun muassa matkailun ja turismin kehittymistä, yhteydenpitoa kirjeitse ja puhelimitse, opintoja ulkomailla ja palkkatyöläisen elämää. Jos seuraavaa tutkimusta varten haastateltaisiin vaikkapa 2000-luvulla Kreikkaan muuttaneita suomalaisia naisia, kuvaan astuisivat oletettavasti sähköposti, nettikeskustelut ja -puhelut, ulkomailla sukkulointi ja pätkätyöläisyys. Myös suomalaista identiteettiä koskeva käsitteistö saattaisi uudistua. Etsiessäni haastateltavia ulkosuomalaisista kertovaan dokumenttiin sain erikoisen vastauksen. Eräs kreikansuomalainen nainen kertoi olevansa etäsuomalainen – hän eli jatkuvassa yhteydessä entiseen kotimaahansa. Etäisyyden ajattelu nostaa esiin toisenlaisia merkityksiä kuin rajamaalla eläminen tai paikkojen välisyys. Etäsuomalaisuus uudistaa käsitykset kaukaisuudesta ja läheisyydestä.

Tutkimusta voi jatkaa arkielämän analyysin tasolla. Modernin elämän murroksen seurauksia on mahdollista havainnoida muunlaistenkin empiiristen aineistojen perusteella. Suomalaisessa yhteiskunnassa tapahtuvia muutoksia ja yksilöllisiä selviytymismenetelmiä voi kartoittaa tutkimalla niitä, jotka ovat työelämän ulkopuolella tai pätkittäin kiinni siinä, vaarassa syrjäytyä tai elävät tuiki tavallista elämää. Arjen luokittelevuutta, jonka mukaan jotkut meistä ovat arkisia, toiset arjettomia ja loput nähtävästi taviksia, ei ole pakko hyväksyä. Yksilöt, jotka yrittävät selviytyä eri tavoin, saattavat olla jälkimodernin jokapäiväisyyden mestareita (Järvinen-Tassopoulos 2006, 178).

Tutkimukseni voi auttaa ymmärtämään kulttuurien vuorovaikutusta yhteiskunnassa. Olen aiemmin esittänyt seka-avioliittojen tutkimisen valaisevan kulttuurien välistä dialogia ja havainnollistavan hyväksynnän ja suvaitsevaisuuden yhteiskuntaa (Järvinen-Tassopoulos 2004b, 19). Kaksikulttuuriset avioliitot ja perheet ovat ”pieniä laboratorioita” (Philippe 1994, 223), joissa tutkitaan arjen tasolla vierauden, outouden, erilaisuuden ja sekoitteisuuden muotoja sekä parisuhteen tasolla muukalaisuuden vaikutusta. Kaksikulttuurisuuden tutkimus antaa välineitä myös monikulttuurisen vuorovaikutuksen analyysiin ja ymmärtämiseen.

Avauksia naisen muukalaisuuteen voi tehdä tutkimalla Suomessa asuvia maahanmuuttajanaisia. Heidän kokemuksensa muukalaisuudesta kertovat suomalaisesta sosiaalisesta todellisuudesta. Naisen muukalaisuutta voi lukea erilaisista mielikuvista, representaatioista sekä naiseuden ja mieheyden malleista (Andrew & Hartikainen 1999; Ojuri 1999; Sirkkilä 2006). Laajemmin ajattelu, josta haastateltavani Eija tämän luvun alussa puhuu, koskee kaikkia naisia, jotka muuttavat vieraaseen maahan. Onkin tärkeää selvittää, minkälaista arkista tietoa naisille on muodostunut Suomessa asumisen myötä, miten he käsittävät oman asemansa muualta tulleina ja kuinka he kokevat suomalaisen yhteiskunnan vastaavan kulttuurisen ja sosiaalisen moninaisuuden kysymykseen.



## Viitteet

- 1 ”Mutta nimenomaan modernin ihmisen ja erityisesti nuoren polven on vaikeata pystyä elämään sellaista *arkea*. Kaikki ”elämyksen” tavoittelu perustuu tähän heikkouteen. Sillä heikkoudesta on kysymys: ihminen ei kykene kohtaamaan ajan kohtalon vakavaa katsetta.” (Weber 1987, 39.)
- 2 Maffesoli (1996, 154–155) selittää valitsemansa käsitteen tulevan fenomenologiasta. Hän viittaa Lévinasiin (2001, 35), joka tulkitsee ”horisontin ajatusta” suhteessa ”käsitteeseen”. Omasta puolestaan Maffesoli (1996, 154–155) käsittää horisontin ajatuksen olevan avoin ja auttavan ymmärtämään ihmisiä koskevien tilanteiden jäsentymättömyyttä ja monisäikeisyyttä. Sen sijaan käsite ”sulkee ja eristää”. (Maffesoli 1996, 154–155.)
- 3 Pysin jokapäiväisen elämän käsitteellä luomaan kuvaa jatkuvuudesta ja samalla tekemään eroa moderniin arkeen.
- 4 Hieman samantyylinen lausahdus löytyy Jean Peneffiltä (1990, 86), joka väittää että ensimmäinen omaelämäkerta kerrotaan aina itselle. Kertoessaan oman tarinansa yksilöt kertovat alati muokkaantuvia ja muokattavissa olevia tarinoita itselleen ja toisilleen (Peneff 1990, 86).
- 5 Termi *barbaari* merkitsee toista, erilaista, sitä joka mongertaa (Baslez 1984, 184; Kristeva 1992a, 57). Montandon (1999, 12) määrittelee barbaarit kielellisesti ja kulttuurisesti muukalaisiksi viittaamalla näiden kummalliseen ulkomuotoon, barbaariseen aksenttiin ja outoihin vaatteisiin.
- 6 Ajattelen tässä Maffesolin (1985, 26) kaavaa yhteiskunnallisen elämän alueista, joita ovat politiikka, työ, uskonto, perhe, sosiaalinen, älyllinen, ideologinen, kulutus, tekniikka ja kansakunta. Modernien arvojen voidaan ajatella muovautuneen näiden alueiden mukaan.
- 7 Muukalaisen kasvot muistuttavat, että niiden taakse kätkeytyy joku, joka on olemassa. Niiden edessä paljastuu salainen tapamme katsoa maailmaa ja se, miten suhtaudumme toisiimme, väittää Kristeva. (1992a, 15.)
- 8 Koti voi muuttua vankilaksi, ahdistavaksi paikaksi, väkivallan tilaksi. Kodin tuntu voi herpaantua, kun kotia ei voi enää jakaa toisten, läheisten kanssa.
- 9 Sveitsiläinen lääkäri Johannes Hofer keksi vuonna 1688 das Heimweh -sanalle kreikankielisen nostalgia -vastineen (Starobinski 1966, 85).
- 10 Laura Huttunen (2002, 330) tulkitsee käännöksessään Simmelin klassikotekstin muukalaisen mieheksi. Muukalainen ei siis ole ”kuljeskelija, joka tulee tänään ja lähtee huomenna”, vaan hänet tulee nähdä ”pikemminkin miehenä, joka tulee tänään ja jää huomenna” ja ”potentiaalisenä kuljeskelijana”. Kurt H. Wolff (1964, 402) on kääntänyt kohdan seuraavasti: ”The stranger is thus being discussed here, not in the sense often touched upon in the past, as the wanderer who comes today and goes tomorrow, but rather as the person who comes today and stays tomorrow. He is, so to speak, the

- potential wanderer: although he has not moved on, he has not quite overcome the freedom of coming and going.”
- 11 Keitä ovat muukalaisnaiset? Simonsuuri (1992, 5) poimii kreikkalaisesta mytologiasta Ion, Danaidit ja Medeian. Hänen mukaansa ”tavallisen ateenalaisen naisen oli mahdollista samastua” näiden muukalaisnaisten kohtaloihin. Vanhasta Testamentista Simonsuuri mainitsee Ruutin. (Simonsuuri 1992, 5.) Ahokas ja Rantonen (1996, 70) löytävät Kristevan teoksesta ”seksihurjastelijoita”, joita ovat espanjattaret ja musliminaiset. Kristeva (1992a, 19, 24) kertoo myös muistelmiaan kirjoittavasta ”aasialaisesta prinsessasta” ja puolalaisesta Wandasta, joka joutuu sietämään ranskalaisen puolisonsa donjuanismia. Hän (1992a, 17) toteaa, että parisuhteessa muukalainen (mies tai nainen) on se, joka palvelee, häiritsee sairaana ja henkilöi vihollista, petturia ja uhria.
  - 12 *Transplantaatio* (lat. trans – yli, toiselle puolelle, planta – oksastusvesa, kasvi) merkitsee lääketieteessä kudoksensiirtoa, elimensiirtoa ja siirtoleikkausta. Kasvitieteessä sillä tarkoitetaan toiseen paikkaan istuttamista ja uudelleenistutusta sekä kasvien siirtämistä ja taimien koulumista. Vertauskuvallisesti se merkitsee siirtoa ja siirtämistä. Sillä tarkoitetaan myös siirtämistä tai muuttamista paikasta toiseen, kuljetusta sekä väen muuttamista maasta toiseen. (MOT Sanakirjasto) (<http://mot.kielikone.fi/mot/helyo/netmot.exe>) [Haettu 12.9.2005]
  - 13 Segalen (1999, 66) suhtautuu kriittisesti erityisesti amerikkalaisiin ja belgialaisiin turisteihin, jotka edustavat hänen mukaansa määrää ja ostovoimaa.
  - 14 Segalenin (1999, 44) mielestä on turha kehuskella itseään sillä, että on mahdollista omaksua ja rinnastaa tapoja, rotuja, kansakuntia ja toisia. Hänestä on tärkeämpää nauttia monenlaisen tunteen kokemuksesta (Segalen 1999, 44).
  - 15 Todorovin (2001, 455) mukaan impressionistit voivat olla matkailijoina seikkailijoita.
  - 16 Maffesoli 1997a, 26–28; Leroi-Gourhan 1988, 155; Bauman 1998, 77.
  - 17 Park 1964, 249.
  - 18 ”Traagisuudella” Maffesoli viittaa etymologisista merkityksistä nouseviin vertauskuvallisiin tapahtumiin. Käsitteen merkityksiä ei pidä etsiä murhenäytelmästä tai jostain kirjaimellisesti traagisesta tapahtumasta vaan ”tragoksien oodista”. Alun perin ”tragedia” merkitsi satyyripukkien tanssia ja laulua Dionysoksen kunniaksi (534 eKr.). (Tloupa 1994, 86–87.)
  - 19 Omat määritelmäni näyttämöistä ja kulisseista eroavat Veijolan (1988, 27–43) tutkimuksessa käytetystä käsitteistöstä, koska en sovello karnevaalin ajatusta analyysiini.
  - 20 En väitä, että kreikkalaiset puoliset olisivat kamakeja tai viettelijöitä, mutta uskon Kreikassa vallitsevan kamakikulttuurin vaikuttaneen siihen, miten matkalla olleet kreikansuomalaiset naiset ovat tavanneet heidät.
  - 21 ”A kamaki is harpoon for spearing fish, but the word is also used metaphorically in Greece. It describes the act of a Greek man pursuing a foreign woman with the

- intention of having sex. There is an implied use of cunning, and of mastering a physical interaction, as there would be in this type of fishing. ” (Zinovieff 1991, 203.)
- 22 Tapaninen viittaa Ernestine Friedlen (1967) artikkeliin *The Position of Women: Appearance and Reality* (Anthropological Quarterly 40(3): 97–108).
  - 23 En sisällytä tarkasteluuni pareja, jotka ovat asuneet yhdessä ulkomailla tai Suomessa. Perustelen valintani siten, että näiden parienvälille ei ole syntynyt samantyyppisiä välimatkoja, koska he ovat tutustuneet toisiinsa arkielämässä. Sen sijaan toisistaan erillään asuvien, satunnaisesti yhdessä asuvien osapuolten välille on syntynyt ei-arkisia välimatkoja, jotka ovat vaikuttaneet seurusteluun ja yleensä parisuhteeseen.
  - 24 S.D. Salamonen ja J.B. Stantonin (1986, 102) mukaan pohjoiskreikkalaisessa Amoulianin kylässä myötäjäiset merkitsivät ”tyttären osaa perheen perinnöstä” (esimerkiksi taloa, rahaa, kappioita, kotitalousesineitä).
  - 25 Piian kuvitelmasta tulevat mieleen Imatralle muuttaneen espanjalaisen Santiago Francon mietelmät uuden kotinsa ikkunan äärellä: ”Vietin pari päivää katselemalla ikkunasta ulos ja tutustuin suomalaisten ikkunakärpästen tragediaan. Vangittu sukupolvi toisensa jälkeen kasvaa ja kuolee yrittäen paeta kaksinkertaisen ikkunan vankilastaan. Minä masennuin, kun joka aamu näin pienet kärpäsenruumiit makaamassa kaksinkertaisten lasien välissä.” (Huttunen 1999, 95–96)
  - 26 Hieman samantyylinen kannanotto löytyy Waldrenin (1998, 44) tutkielmasta. Mallorcalainen tytär muuttaa ulkomaalaisen poikaystävänsä luokse isän kiellettyä miehen vierailun perheen kodissa. Myöhemmin vanhemmat pyytävät tyttäreltä palaamaan, sillä tyttären teko on vaikuttanut perheen maineeseen. He suostuvat tapaamaan miehen ja keskustelemaan kihlauksesta. (Waldren 1998, 44.) Sääntöjen vastainen käyttäytyminen merkitsee yhteisön uhmaamista, mutta myös kantaottavaa sääntöjen kyseenalaistamista.
  - 27 Le Roy Ladurie (2003, 63) käyttää muotoa *hospicium* ja määrittelee sen tarkoitettavan ”samanaikaisesti ja erottamattomasti sekä perhettä että taloa”.
  - 28 Myös du Boulay (1974, 18) nostaa esiin tutkimuksessaan nämä kaksi termiä. Nykykreikkankielinen sana *oikogeneia* merkitsee hänen mukaansa samasta talosta alkuperäisin olevia ihmisiä (du Boulay 1974, 18). Latinankieliset termit *genus* ja *parentela* viittaavat sukulaissuhteisiin. Ensimmäinen sana merkitsee ”sukupolvien ketjua”, kun taas toinen ”verisukulaisuutta” (Le Roy Ladurie 2003, 100–101).
  - 29 Le Roy Ladurie (2003, 83–84) määrittelee keittiön keskeiseksi ja olennaisimmaksi osaksi. Perheenemännän hän kuvaa tulen valvojaksi ja ”naiseksi lieden äärellä”. Keittiö on ”talo talossa” ja kokonaisuuden ”intiimein talo”.
  - 30 Haastatteluissa käsitellään hyvin vähän parisuhteen intimitteettiä. Kahdessa haastattelussa kuvataan, kuinka kreikkalaiset vanhemmat haluavat majoittaa suomalaisen tyttöystävän huoneeseen, jossa nukkuu naispuolinen perheenjäsen.
  - 31 Ks. Lévinas 2001, 162.

- 32 Avaimilla on monia merkityksiä. Viittaa tässä unien tulkintaan (Patlagean 2002, 563), kaappien ja laatikoiden avautumiseen (Bachelard 2003, 202–203) ja ”sosiaalisen järjestyksen” ylläpitoon (Björklund 1998, 129).
- 33 Du Boulay & Williams 1987, 20.
- 34 Vain yksi haastateltava kertoo majoittaneensa kreikkalaisen appensa. Yhdessä asuminen sujuu välttävästi: ”Anoppi kuoli, ja appi jäi asumaan yksin. Kukaan ei sanonut, että joku voisi ottaa hänet kotiinsa. Minä otin sitten kolmeksi viikoksi, kun hän oli niin huonossa kunnossa. Silloin minulla oli kolme pientä lasta. Se riitti se kolme viikkoa ja sanoin, että hänet on pantava vanhainkotiin. Minulta olisi mennyt hermot, enkä olisi jaksanut missään tapauksessa huolehtia hänestä.” (Doris 55-vuotias kotiäiti, 33 vuotta Kreikassa)
- 35 Huttunen (2002, 333–334) analysoi lähtömaan merkitystä maahanmuuttajien omaelämäkerroissa. Lähtömaahan liittyy erilaisia tuntemuksia ja kokemuksia, hyviä ja kipeitä muistoja. Toisille lähtömaa on esimerkiksi ”hyvä koti”, kun taas toisille ”tyhjä paikka kartalla”. (Huttunen 2000, 333–334.) Kreikansuomalaisten naisten haastatteluissa ei esiinny vaikeita muistoja, kertomuksia pakotteista eikä unohtamisen yrityksiä. Heidän puheessaan on paljon nostalgisia ja symbolisia piirteitä, mutta myös realistisuutta.
- 36 Kyse ei ole ”rejektioista”, jonka tilassa suomalainen siirtolainen kokee kaikki nykyiseen asuinmaahansa liittyvät asiat kriittisesti ja taas entiseen kotimaahan liittyvät asiat kriittikittömästi (ks. Suomi nähdään ”aurinkoisena kesäpäivänä”) (Tuomi-Nikula 1989, 171).
- 37 Kariston (2000, 174) toimittamassa *Suomalaiselämää Espanjassa* -kirjassa nimimerkki ”Kotimaani on Suomi” kritikoii espanjansuomalaisten tapaa seurustella vain keskenään. On oletettavaa, että myös Espanjaan on kasvanut pieniä utopioita, jotka eristäytyvät ympäröivästä sosiaalisesta todellisuudesta.
- 38 WSOY WEB-Factan mukaan ilmajuuri on ”versokasvin maanpäällisistä osista kasvanut jälkijuuri, joka voi kiinnittää kasvin alustaan tai toimia yhteyttämis- ja vedenottoelimenä”. (www.webfacta.com) [haettu 12.2.2005]
- 39 Olen johtanut käsitteen ranskalaisesta *le relieur* -sanasta, joka merkitsee kirjan-sitojaa. Tässä pastori merkitsee yhteisön ylläpitäjää ja sen jäseniä yhteen sitovaa henkilöä.
- 40 Kaikki haastateltavat eivät tehneet häistään sukujuhlia. Maistraatissa pidetty vihkitilaisuus kuvataan pienimuotoisemmaksi: joskus tilaisuuteen osallistuivat vain todistajat. Suomessa vietettyihin häihin kreikkalaiset sukulaiset eivät välttämättä osallistuneet.
- 41 Julkunen (1995, 103) kirjoittaa: ”Vanhemmat pelkäävät sitä, että joutuisivat omien lastensa taakaksi (...), mutta jatkavat itse monin tavoin lastensa auttamista.”
- 42 Noro 1991, 36.
- 43 Maffesoli 1998, 19.
- 44 Maffesoli 1993b, 93.

- 45 Maffesoli 2000, 57.
- 46 Maffesoli 1998, 19; 2000, 39.
- 47 Haastatteluaineistosta löytyy myös muita esimerkkejä siitä, kuinka haastattelut kuvaavat suomalaisen naisen läpikäymää muodonmuutosta asettamalla vastakkain erinäisiä suomalaisuuteen ja kreikkalaisuuteen liittyviä stereotyyppisiä käsityksiä. Suomalainen kuvataan 'hiljaiseksi hiirulaiseksi', joka 'pissaa pumpuliin' (peittääkseen äänen), 'nielee sylkeä' vasta bussista noustuaan (välttääkseen häiritsemästä kanssamatkustajia) ja joka pidättäytyy nauramasta julkisesti (välttyäkseen hulluksi leimautumiselta) (Teija). 'Kuoreensa vetäytyvän' suomalaisen on opittava Kreikassa 'pitämään puolensa', keskustelemaan ja yleensä muuttumaan sosiaalisemmaksi (Minna). Tulkitsen haastateltavien viestivän kontrastien avulla muodonmuutoksen vaativuudesta.
- 48 Järvinen 2003, 228.
- 49 Kysyessäni haastateltavilta heidän tietojaan kaikki suoramyynnissä mukana olevat eivät halunneet ammatikseen jotain siihen liittyvää, vaan tarjosivat jotain muuta tilalle (kotiäiti, opiskelija).
- 50 Lefebvre (1961, 341) kirjoittaa ”merkityksen” oheen: ”ilmaisu + tarkoitus = suunta”. Nämä kaikki käsitteet vaikuttavat tuokion määritelmässä.

## *Lähdekirjallisuus*

- Ahokas, Pirjo & Rantonen, Eila (1996) Feminismin muukalaiset. Rodun ja etnisyyden haasteet. Teoksessa Kosonen, Päivi (toim.) Naissubjekti & postmoderni. Gaudeamus. Tampere: Tammer-Paino.
- Ahponen, Pirkkoliisa (2002) Päteviä vastauksia avoimiin kysymyksiin. *Sosiologia* 39(2002):1, 46–47.
- Alasuutari, Pertti (2002) Vieläkö tarvitaan kriittistä sosiologiaa? *Sosiologia* 39(2002):1, 47–49.
- Alijevová, Dilbar (1998) *Sociology of Everyday Life in Context of Recent Paradigmatic Shifts*. Philosophica XXXI. Separátny výtlačok. Zborník. Filozofickej Fakulty. Univerzita Komenského Bratislava.
- André, Jean-Marie & Baslez, Marie-Françoise (1993) *Voyager dans l'Antiquité*. Librairie Arthème Fayard.
- Andrew, Michele & Hartikainen, Miira (1999) Turvakotityön näkökulma Suomeen avioituneiden maahanmuuttajanaisten elämään. Ensi- ja turvakotien liiton julkaisu 20. Helsinki: Nykypaino Oy.
- Assmuth, Laura (1993) Naisten ansiotyö ja kulttuurinen muutos eteläitaliaisessa kaupunkiyhteisössä. 1993:1. Sarja D: Naistutkimusraportteja 1/1993. Sosiaali- ja terveysministeriö. Tasa-arvojulkaisuja. Helsinki: Painatuskeskus Oy Pika-paino.

- Bachelard, Gaston (2003/1957) *Tilan poetiikka*. Kustannusosakeyhtiö Nemo. Helsinki: Edita Prima Oy.
- Barbara, Augustin (1993) *Les couples mixtes*. Bayard Éditions.
- Barthes, Roland (1993a/1957) *Mythologies*. Teoksessa Barthes, Roland. *Oeuvres complètes*. Tome I: 1942–1965. Éditions du Seuil.
- Barthes, Roland (1993b/1965) *Le théâtre grec*. Teoksessa Barthes, Roland. *Oeuvres complètes*. Tome I: 1942–1965. Éditions du Seuil.
- Barthes, Roland (1994/1977) *L'Empire des signes*. Teoksessa Barthes, Roland. *Oeuvres complètes*. Tome 2: 1966–1973. Éditions du Seuil.
- Barthes, Roland (2000/1977) *Rakkauden kielellä*. Helsinki: Nemo.
- Baslez, Marie Françoise (1984) *L'étranger dans la Grèce antique*. Paris: Société d'édition « Les Belles Lettres ».
- Baudrillard, Jean (1976) *L'Échange symbolique et la mort*. Paris: Éditions Gallimard.
- Baudrillard, Jean (1990) *La transparence du Mal*. Essai sur les phénomènes extrêmes. Paris: Galilée.
- Baudrillard, Jean & Guillaume, Marc (1994) *Figures de l'altérité*. Paris: Descartes & Cie.
- Bauman, Zygmunt (1993) *Postmodern Ethics*. Oxford, Malden, MA: Blackwell Publishers Ltd.
- Bauman, Zygmunt (1995) *Life in Fragments*. Essays in Postmodern Morality. Oxford, Malden, MA: Blackwell Publishers Ltd.
- Bauman, Zygmunt (1996) *Postmodernin lumo*. Tampere: Vastapaino.
- Bauman, Zygmunt (1998) *Globalization. The Human Consequences*. New York: Columbia University Press.
- Bauman, Zygmunt (1999) *Sosiologinen ajattelu*. Vastapaino. Juva: WSOY -Kirjapainoyksikkö.
- Beauvoir, Simone de (1999/1949) *Toinen sukupuoli*. Kustannusosakeyhtiö Tammi. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Beauvoir, Simone de (2002/1997) *Lettres à Nelson Algren*. Un amour transatlantique 1947–1964. Gallimard. Saint-Amand : Impression Bussière Camedan Imprimeries.
- Björklund, Krister (1998) *Suomalaiset Sveitsissä 1944–1996*. Turku: Siirtolaisuusinstituutin erikoisjulkaisut.
- Bolle de Bal, Marcel (1989) *Au sein du temple: une expérience de reliance ou la tribu retrouvée*. Sociétés 24(1989), 11–13.
- Bosco, Henri (1954) *L'Antiquaire*. Paris: Librairie Gallimard.
- Breger, Rosemary (1998) *Love and the State: Women, Mixed Marriages and the Law in Germany*. Teoksessa Breger, Rosemary & Hill, Rosanna (toim.) *Cross-Cultural Marriage. Identity and Choice*. Oxford, New York: Berg.

- Brennan, Denise (2003/2002) *Selling Sex for Visas: Sex Tourism as a Stepping-stone to International Migration*. Teoksessa Ehrenreich, Barbara & Hochschild, Arlie Russell (toim.) *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. London: Granta Books.
- Caillois, Roger (2003/1958) *Les jeux et les hommes*. Folio Essais. La Flèche: Brodard et Taupin.
- Canetti, Elias (1998) *Joukko ja valta*. Helsinki: Loki-Kirjat.
- Carretero Pasín, Angel Enrique (2002) *La quotidienneté comme objet: Henri Lefebvre et Michel Maffesoli. Deux lectures opposées*. *Sociétés* 78(2002):4, 5–16.
- Castoriadis, Cornelius (1998/1978) *Les carrefours du labyrinthe 1*. Éditions du Seuil. Saint-Amand: Bussière Camedan Imprimeries.
- Charalampopoulou, Dimitra (2004) *Gender and Migration in Greece: The Position and Status of Albanian Women Migrants in Patras*. *Finisterra* XXXIX(2004):77, 77–104.
- Certeau, Michel de (2001/1990) *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Folio Essais. Saint-Amand: Impression Bussière Camedan Imprimeries.
- Certeau, Michel de & Giard, Luce & Mayol, Pierre (2003/1994) *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*. Folio Essais. Saint-Amand: Impression Bussière Camedan Imprimeries.
- Craik, Jennifer (1997) *The Culture of Tourism*. Teoksessa Rojek, Chris & Urry, John (toim.) *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*. London, New York: Routledge.
- Dal Lago, Alessandro (1999) *Epähenkilöt. Tiede ja edistys* 24(1999):4, 265–289.
- Dementjeff, Anne (1995) *Alle kouluikäisten lasten kasvun ja kehityksen seuraaminen sekä terveyden edistäminen kreikkalaisessa yhteisössä. Suomalaispsykiatristien kokemuksia*. Kuopion terveydenhuolto-oppilaitos.
- Depraz, Natalie & Grigoriou, Panayotis (1992) *Réseau familial et modes de résidence. L'exemple de deux communautés grecques entre Grèce et Turquie*. *Ethnologie française* XXII(1992):4, 442–453.
- Dimen, Muriel (1986) *Servants and Sentries: Women, Power, and Social Reproduction in Kriovrisi*. Teoksessa Dubisch, Jill (toim.) *Gender & Power in Rural Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dubisch, Jill (1986) *Culture Enters Through the Kitchen: Women, Food, and Social Boundaries in Rural Greece*. Teoksessa Dubisch, Jill (toim.) *Gender & Power in Rural Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dubisch, Jill (1993) *“Foreign Chickens” and Other Outsiders: Gender and Community in Greece*. *American Ethnologist* 20(1993):2, 272–287.
- du Boulay, Juliet (1974) *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford Monographs on Social Anthropology. Oxford: Clarendon Press.
- du Boulay, Juliet (1976) *Lies, mockery and family integrity*. Teoksessa Peristiany, John G. (toim.) *Mediterranean Family Structures*. Cambridge Studies in Social Anthropology. Cambridge University Press.

- du Boulay, Juliet & Williams, Rory (1987) Amoral Familism and the Image of Limited Goods : A Critique from a European Perspective. *Anthropological Quarterly* 60(1987):1, 12–24.
- Durkheim, Émile (1990/1893) Sosiaalisesta työnjaosta. *Gaudeamus*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Ehrenreich, Barbara & Hochschild, Arlie Russell (toim.) (2003/2002) *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. London: Granta Books.
- Eräsaari, Risto (1993) *Essays on Non-Conventional Community*. Research Unit for Contemporary Culture. University of Jyväskylä. 1993:36.
- Eräsaari, Risto (2000a) Sosiaalipolitiikan viitekehys: aika, yhteiskunta, yhteisö, maailma. Teoksessa Nurminen, Eija (toim.) *Sosiaalipolitiikan lukemisto*. Palmenia. Tampere: Tammer-Paino.
- Eräsaari, Risto (2000b) Elämänpolitiikan kontingenssi. Teoksessa Hoikkala, Tommi & Roos, J.P. (toim.) *2000-luvun elämä. Sosiologisia teorioita vuosituhaten vaihteesta*. *Gaudeamus*. Tampere: Tammer-Paino.
- Eräsaari, Risto (2002) Kuinka turvaton on riittävän turvallinen? Kunnallissalan kehittämissäätiö. Vammala: Vammalan Kirjapaino Oy.
- Fakiolas, Rossetos & Maratou-Alipranti, Laura (2000) Foreign Female Immigrants in Greece, Grecia, *Papers* 60, 101–117.
- Forsén, Björn (2006) Matkakuvaukset. Silta kadonneeseen Kreikkaan. Teoksessa Forsén, Björn & Sironen, Erkki (toim.) *Kadonnut Kreikka. Suomalaisten matkakuvauksia ennen massaturismia*. Helsinki: SKS.
- Forsén, Björn & Sironen, Erkki (toim.) (2006) *Kadonnut Kreikka. Suomalaisten matkakuvauksia ennen massaturismia*. Helsinki: SKS.
- Fortes, Meyer (1975) *Strangers*. Teoksessa Fortes, Meyer & Patterson, Sheila (toim.) *Studies in African Social Anthropology*. London, New York, San Francisco: Academic Press.
- Foucault, Michel (1994/1984) *Des espaces autres*. Teoksessa Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Tome IV: 1980–1988. Éditions Gallimard.
- Foucault, Michel (1998) *Seksuaalisuuden historia: tiedontahto, nautintojen käyttö, huoli itsestä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Freund, Julien (1968) *The Sociology of Max Weber*. Penguin Books.
- Friedl, Ernestine (1976) Kinship, class and selective migration. Teoksessa Peristiany, John G. (toim.) *Mediterranean Family Structures*. Cambridge Studies in Social Anthropology. Cambridge University Press.
- Gebauer, Hélène & Varro, Gabrielle (1995) *Femmes transplantées*. Teoksessa Varro, Gabrielle (toim.) *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*. Paris: Armand Colin Éditeur.
- Gennep, Arnold van (1965/1960) *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.



- Granfelt, Riitta (1998) Kertomuksia naisten kodittomuudesta. SKS. Pieksämäki: Kirjapaino Raamattutalo Oy.
- Gronow, Jukka & Töttö, Pertti (1997/1996) Max Weber – kapitalismi, byrokraatia ja länsimainen rationaalisuus. Teoksessa Gronow, Jukka & Noro, Arto & Töttö, Pertti (toim.) Sosiologian klassikot. Gaudeamus. Tampere: Tammer-Paino Oy.
- Guth, Suzie (1986) *Le conflit et la morphogenèse des groupes*. Teoksessa Watier, Patrick (toim.) Georg Simmel, *La sociologie et l'expérience du monde moderne*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Haatanen, Kalle (2005) Pitkäveteisyyden filosofiaa. Jyväskylä: Atena.
- Halttunen, Timo (1999) "Tarttis pärjätii ittekki". Toimeentulotuki ja lapsiperheiden taloudellinen selviäminen laman jälkeisessä Suomessa. Helsinki: Väestöliitto. Väestöntutkimuslaitos. Julkaisusarja D 35.
- Heidegger, Martin (1975) *Building Dwelling Thinking*. Teoksessa Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Harper Colophon Books. New York, Hagerstown, San Fransisco, London: Harper & Row Publishers.
- Heikkilä, Elli (toim.) (2004) Monikulttuuriset avioliitot sillanrakentajina. Web Reports No. 2, Siirtolaisuusinstituutti. Ulkosuomalaisparlamentti. (<http://www.migrationinstitute.fi/db/articles/pdf/webreports2.pdf>)
- Heinämaa, Sara (1993) Paikka tutkimuksessa. Henkilökohtaisen paikanmäärityksen vaatimus naistutkimuksessa. *Naistutkimus* 6(1993):1, 22–35.
- Hellum, Merete (1998) *Foreign Wives in the Wake of Tourism. Creating Identity on an Island in the Greek Archipelago*. Mannheim: Arbeitsbereich I/Nr. 31.
- Herold, Edward & Garcia, Rafael & DeMoya, Tony (2001) *Female Tourists and Beach Boys. Romance or Sex Tourism?* *Annals of Tourism Research* 28(2001):4, 978–997.
- Herzfeld, Michael (1987/1983) "As in Your Own House": Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society. Teoksessa Gilmore, David D. (toim.) *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington D.C: American Anthropological Association.
- Herzfeld, Michael (1991) *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hirschon, Renée (1993a) *Essential Objects and the Sacred: Interior and Exterior Space in an Urban Greek Locality*. Teoksessa Ardener, Shirley (toim.) *Women and Space. Ground Rules and Social Maps*. Oxford, Providence: Berg.
- Hirschon, Renée (1993b) *Open Body/Closed Space: The Transformation of Female Sexuality*. Teoksessa Ardener, Shirley (toim.) *Defining Females. The Nature of Women in Society*. Oxford, Providence: Berg.
- Hoggart, Richard (1970/1957) *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Huizinga, Johan (2000/1923). *Keskiajan syksy*. Juva: WSOY.
- Huttunen, Laura (1999) *Sama taivas, eri maa. Maahanmuuttajan tarina*. Helsinki: SKS. Pieksämäki: RT-Print.

- Huttunen, Laura (2002) Kotona, maanpaossa, matkalla. Kodin merkitykset maahanmuuttajien omaelämäkerroissa. SKS. Helsinki: Hakapaino Oy.
- Huttunen, Laura (2006) Bosnialainen diaspora ja transnationaali eletty tila. Teoksessa Martikainen, Tuomas (toim.) Ylirajainen kulttuuri. Etnisyys Suomessa 2000-luvulla. Helsinki: SKS. Hakapaino Oy.
- Jallinoja, Riitta (2000) Perheen aika. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy.
- Jokinen, Eeva (2005) Aikuisten arki. Helsinki: Gaudeamus.
- Jokinen, Eeva & Veijola, Soile (1990) Oman elämänsä turistit. Alkoholipoliittinen tutkimuslaitos. Helsinki: Valtion painatuskeskus.
- Julkunen, Raija (1995) Työssäkäyvän äidin julkiset ja yksityiset suhteet. Teoksessa Eräsaari, Leena & Julkunen, Raija & Silius, Harriet (toim.) Naiset yksityisen ja julkisen rajalla. Tampere: Vastapaino.
- Järvinen, Marghareta (2003) Negotiating Strangerhood. *Acta Sociologica* 46(2003):3, 215–230.
- Järvinen-Tassopoulos, Johanna (2004a) Kreikkalais-suomalainen avioliitto: neuvottelua kahden kulttuurin leikkauspisteissä. Teoksessa Heikkilä, Elli (toim.). Monikulttuuriset avioliitot sillanrakentajina. Web Reports No. 2, Siirtolaisuusinstituutti. Ulkosuomalaisparlamentti. (<http://www.migrationinstitute.fi/db/articles/pdf/webreports2.pdf>)
- Järvinen-Tassopoulos, Johanna (2004b) Challenging Differences: the Case of the Greek-Finnish Marriage. *Siirtolaisuus-Migration* 31(2004):3, 12–20.
- Järvinen-Tassopoulos, Johanna (2004c) Muukalainen – lähimmäiseni, sisarukseni ja vertaiseni. *Crux* 2004: 3-4, 36–37.
- Järvinen-Tassopoulos, Johanna (2004d) La sociologie contemporaine et l'esthétisation de la vie quotidienne. Teoksessa Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (toim.) Dérive autour de l'oeuvre de Michel Maffesoli. Paris: L'Harmattan.
- Järvinen-Tassopoulos, Johanna (2005) Muukalaisuuden labyrintissa – Kreikansuomalaisien naisten matka jälkimoderniin arkeen. Helsingin yliopisto. Yhteiskuntapolitiikan laitoksen tutkimuksia 3/2005. Helsinki: Yliopistopaino.
- Järvinen-Tassopoulos, Johanna (2006) Merkkejä ja merkintöjä jälkimodernista. *Janus* 14(2006):2, 174–181.
- Karisto, Antti (1998) Pirstoutuvan elämän politiikka. Teoksessa Roos, J.P. & Hoikkala, Tommi (toim.) Elämänpolitiikka. Gaudeamus. Tampere: Tammer-Paino Oy.
- Karisto, Antti (toim.) (2000) Suomalaiselämää Espanjassa. SKS. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Kelly, Michael (1997) The Historical Emergence of Everyday Life. *Journal of the Twentieth-Century/Contemporary French Studies* 1(1997):1, 77–92.
- Kero, Reino (1997) Suomalaisina Pohjois-Amerikassa. Siirtolaiselämää Yhdysvalloissa ja Kanadassa. Suomalaisen siirtolaisuuden historia 2. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.

- Koistinen-Mandalios, Riitta (1993) Suomalaiset avioliitossa Rhodoksella – Mihin suuntaan kulttuuriperinteet ohjaavat perheiden kotikasvatusta? Helsingin yliopisto. Kasvatustieteellinen tiedekunta. Kasvatustieteen laitos. Pro gradu.
- Korkiasaari, Jouni (1989) Suomalaiset maailmalla. Suomen siirtolaisuus ja ulkosuomalaiset entisajoista tähän päivään. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.
- Korkiasaari, Jouni (1992) Siirtolaisia ja ulkosuomalaisia. Suomen siirtolaisuus ja ulkosuomalaiset 1980-luvulla. Työministeriö. Helsinki: Valtion painatuskeskus.
- Korkiasaari, Jouni (2003) Suomalaiset maailmalla. Katsaus Suomen siirtolaisuuteen kautta aikain. (<http://www.migrationinstitute.fi/db/articles/art.php?artid=3>) [haettu 14.10.2005]
- Kristeva, Julia (1992a/1988) Muukalaisia itsellemme. Gaudeamus. Priima-Offset Ky.
- Kristeva, Julia (1992b/1990) Les Samourais. Gallimard. La Flèche: Impression Brodard et Taupin.
- Kristeva, Julia (1993) Puhuva subjekti. Tekstejä 1967–1993. Gaudeamus. Tampere: Tammer-Paino Oy.
- Kristeva, Julia (1998/1983) Histoires d’amour. Folio Essais. La Flèche: Impression Brodard et Taupin.
- Kundera, Milan (2002/2000) Tietämättömyys. Helsinki: WSOY.
- Kärki, Anita (1998) Etelänloma – oppineiden seurumatkoista yksilöiden leikkittilaksi. Sosiologia 35(1998):3, 199–211.
- Lakoff, George & Turner, Mark (1989) More Than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Lefebvre, Henri (1947) Critique de la vie quotidienne. Introduction. Paris: Édition Bernard Grasset.
- Lefebvre, Henri (1961) Critique de la vie quotidienne. Fondements d’une sociologie de la quotidienneté. Paris: L’Arche Éditeur.
- Lefebvre, Henri (1968) La vie quotidienne dans le monde moderne. Idées/Gallimard. Saint-Amand: Imprimerie Bussière.
- Lefebvre, Henri (1981) Critique de la vie quotidienne. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien). Paris: L’Arche Éditeur.
- Lefebvre, Henri (2000/1974) La production de l’espace. Paris: Anthropos.
- Lehto-Trapnowski, Päivi (1997) Pennin ja pinnan venytystä. Lama ja pääkaupunkiseudun lapsiperheet. Helsingin kaupungin tietokeskuksen tutkimuksia 1997:5.
- Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.) (2003) Erilaisuus. Tampere: Vastapaino.
- Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli & Ruuska, Petri (2004) Suomi toisin sanoen. Tampere: Vastapaino. Kirjakas Ky.
- Leinonen, Johanna (2003) Avioelämää Amerikan mantereella. Pohjois-Amerikassa avioituneiden suomalaisnaisten sopeutumisesta. Siirtolaisuus – Migration 30(2003):1, 3–13.
- Leroi-Gourhan, André (1988/1965) Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes. Paris: Albin Michel.

- Le Roy Ladurie, Emmanuel (2003/1975) Montaignou. Ranskalainen kylä 1294–1324. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy.
- Lesbet, Djaffar (1995) Rencontres. Teoksessa Varro, Gabrielle (toim.) Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne. Paris: Armand Colin.
- Lesbet, Djaffar & Varro, Gabrielle (1995) Discours d'adolescents. Teoksessa Varro, Gabrielle (toim.) Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne. Paris: Armand Colin.
- Lévinas, Emmanuel (2001/1971) Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Le Livre de Poche. La Flèche: Impression Brodard et Taupin.
- Lipovetsky, Gilles (1991/1983) L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain. Folio Essais. La Flèche: Impression Brodard et Taupin.
- Lipovetsky, Gilles (1999/1987) L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes. Folio Essais. Éditions Gallimard. La Flèche: Impression Brodard et Taupin.
- Maffesoli, Michel (1985) La connaissance ordinaire. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Maffesoli, Michel (1988) Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Maffesoli, Michel (1991a) Du nomadisme. Société 34:(1991), 403–412.
- Maffesoli, Michel (1991b) Présentation. Teoksessa Durkheim, Émile (1991/1912) Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Le Livre de Poche. La Flèche: Impression Brodard et Taupin.
- Maffesoli, Michel (1991c/1985) L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie. Le Livre de Poche. La Flèche: Impression Brodard et Taupin.
- Maffesoli, Michel (1992) La transfiguration du politique. La tribalisation du monde. Paris: Grasset.
- Maffesoli, Michel (1993a) Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique. Le Livre de Poche. La Flèche: Impression Brodard et Taupin.
- Maffesoli, Michel (1993b) La contemplation du monde. Figures du style communautaire. Paris: Bernard Grasset.
- Maffesoli, Michel (1995) Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista. Gaudeamus. Tampere: Tammer-Paino Oy.
- Maffesoli, Michel (1996) Éloge de la raison sensible. Paris: Grasset.
- Maffesoli, Michel (1997a) Du nomadisme. Vagabondages initiatiques. Le Livre de Poche. La Flèche: Brodard et Taupin.
- Maffesoli, Michel (1997b) Le mystère de la conjonction. Cognac: Fata Morgana.
- Maffesoli, Michel (1998/1979) La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne. Paris: Desclée de Brouwer.
- Maffesoli, Michel (1999/1979) La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique. Paris: Desclée de Brouwer.
- Maffesoli, Michel (2000) L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes. Paris: Denoël.

- Maffesoli, Michel (2002a) *La part du diable. Précis de subversion postmoderne.* France: Flammarion.
- Maffesoli, Michel (2002b) *Sagesse au quotidien. Reconnaître le Mal (haastattelu).* Lehdessä *Cultures en mouvement. Sciences de l'Homme et de Sociétés* 2002:51, 11–15.
- Maffesoli, Michel (2003a) *Le voyage ou la conquête des mondes.* Paris: Éditions Dervy.
- Maffesoli, Michel (2003b) *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien.* Paris: Éditions du Félin. Institut du monde arabe.
- Maffesoli, Michel (2004) *Le rythme de la vie. Variations sur les sensibilités post-modernes.* Paris: La Table Ronde.
- Maratou-Alipranti, Laura (1983) *La famille et la femme en Grèce d'aujourd'hui.* Mémoire de D.E.A. Nanterre: Université Paris X.
- Marin, Louis (1988/1973) *Utopiques: jeux d'espaces.* Paris: Les Éditions de Minuit.
- Marin, Marjatta (2003) *Sosiaaliset verkostot. Teoksessa Marin, Marin & Hakonen, Sinikka (toim.) Seniori- ja vanhustyö arjen kulttuurissa.* PS-kustannus. Juva: WS Bookwell Oy.
- Medved, Felicia (2000) *The Concept of Homeland. Teoksessa Runblom, Harald (toim.) Migrants and the Homeland. Images, Symbols, and Realities.* Uppsala Multiethnic papers 44. Centre for Multiethnic Research. Uppsala: Uppsala University.
- Mero, Pia (1991) *Ruudun takaa. Kulttuurin kuvia Etelä-Italiassa.* Tutkijaliitto. Helsinki: Limes.
- Mikkola, Juha (2001) *Siirtolaisia ja vierailijoita. Suomalaisten siirtolaisten akkulturaatio ja identiteetti Espanjassa, Isossa-Britanniassa, Kreikassa, Ranskassa ja Saksassa.* Turun yliopisto. Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta. Sociologian laitos. Pro gradu -tutkielma.
- Montaigne, Michel de (2001/1965) *Essais III. Folio Classique.* La Flèche: Impression Brodard et Taupin.
- Montandon, Alain (toim.) (1999) *Mythes et représentations de l'hospitalité.* Centre de Recherches sur les Littératures Modernes et Contemporaines. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Morin, Edgar (1984/1981) *Pour sortir du XXe siècle.* Fernand Nathan. Paris: Éditions du Seuil. Saint-Amand: Imprimerie Bussière.
- Morin, Edgar (1985/1980) *La méthode. 2. La Vie de la Vie.* Paris: Éditions du Seuil. Tours: Mame Imprimeurs.
- Morin, Edgar (2001a/1986) *La méthode. 3. La connaissance de la connaissance.* Paris: Éditions du Seuil. Manchecourt: Maury-Eurolivres.
- Morin, Edgar (2001b) *La méthode. 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine.* Paris: Éditions du Seuil.

- Morin, Edgar (2002/1970) *L'homme et la mort*. Paris: Éditions du Seuil. La Flèche: Impression Brodard et Taupin.
- Määttä, Kaarina (1999) Rakastumisprosessi ja rakkauskriisi. Teoksessa Näre, Sari (toim.) *Tunteiden sosiologiaa I: Elämyksiä ja läheisyyttä*. SKS. Hämeenlinna: Karisto Oy.
- Neyrand, Gérard & M'Sili, Marine (1996) *Les couples mixtes et le divorce. Le poids de la différence*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Nieminen, Eeva-Maria (1992) *Kupillinen kahvia? Vähän ouzoa? Isäntien ja vieraiden väliset suhteet Rodoksella*. Helsingin yliopisto. Kansatieteen laitos. Kulttuuri-antropologia. Pro gradu -tutkielma.
- Noro, Arto (1991) *Muoto, moderniteetti ja kolmas'*: tutkielma Georg Simmelin sosiologiasta. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Noro, Arto (1997/1996) *Georg Simmel – muotojen sosiologiasta moderniteetin diagnoosiin*. Teoksessa Gronow, Jukka & Noro, Arto & Töttö, Pertti (toim.) *Sosiologian klassikot*. Gaudeamus. Tampere: Tammer-Paino Oy.
- Noro, Arto (2000) *Aikalaisdiagnoosi sosiologisen teorian kolmantena lajityyppinä*. *Sosiologia* 37(2000):4, s. 321–329.
- Noro, Arto (2002) *Pidetään kiinni sosiologiasta vaikkei sitä niin olisikaan!* *Sosiologia* 39(2002):1, s. 57–59.
- Noro, Arto (2004) *Sosiologian kolmio – teorit, käytöt ja yleisöt*. Teoksessa Jokivuori, Pertti & Ruuskanen, Petri (toim.) *Arjen talous. Talous, tunteet ja yhteiskunta*. Minerva Kustannus Oy. Jyväskylä: Kopijyvä.
- Ojuri, Auli (toim.) (1999) *Kotitalossa koko maailma*. Mixeri-maahanmuuttajaprojektin kokemuksia ensi- ja turvakodeissa. Ensi- ja turvakotien liiton julkaisu 23. Helsinki: Nykypaino Oy.
- Oksanen, Annika (2006) *Siirtolaisena Singaporessa: ulkomaankomennuksille muuttaneet suomalaiset naiset kertovat kokemuksistaan*. Helsingin yliopisto. Yhteiskuntapolitiikan laitoksen tutkimuksia 2/2006.
- Park, Robert Ezra (1964/1950) *Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man*. USA: The Free Press.
- Patlagean, Évelyne (2002/1985) *Byzance Xe-XIe siècle*. Teoksessa Ariès, Philippe & Duby, Georges (toim.) *Histoire de la vie privée. 1. De l'Empire romain à l'an mil*. Éditions du Seuil. Manchestcourt: Maury-Eurolivres.
- Peneff, Jean (1990) *La méthode biographique. De l'École de Chicago à l'histoire orale*. Paris: Armand Colin Éditeur.
- Perrot, Martyne (1994) *Le choix d'un conjoint français comme choix culturel*. Teoksessa Labat, Claudine & Vermes, Geneviève (toim.) *Cultures ouvertes. Sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*. Paris: L'Harmattan.
- Philippe, Claudine (1994) *Les diverses approches adoptées par les chercheurs*. Teoksessa Labat, Claudine & Vermes, Geneviève (toim.) *Cultures ouvertes. Sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*. Paris: L'Harmattan.
- Platon (1999) *Lait*. Teokset VI. Kustannusosakeyhtiö Otava.

- Poikonen, Soili (1996a) Myyntiä leikin varjolla. Tutkimus Tupperware-ilmioistä. Teoksessa Kinnunen, Eeva-Liisa & Koski, Kaarina & Penttilä, Riikka & Pietilä, Minttu (toim.) Vitsistä videoon. Uusia kirjoituksia nykyperinteestä. SKS. Rauma: Kirjapaino Oy West Point.
- Poikonen, Soili (1996b) Tuttua ja turvallista Tupperwarea. *Hiidenkivi* 3(1996):5, 18.
- Prost, Antoine (1999/1985) Frontières et espaces du privé. Teoksessa Ariès, Philippe & Duby, Georges (toim.) Histoire de la vie privée. 5. De la Première Guerre mondiale à nos jours. Paris: Éditions du Seuil. Manchecourt: Maury-Eurolivres.
- Pruitt, Deborah & LaFont, Suzanne (1995) For Love and Money. Romance Tourism in Jamaica. *Annals of Tourism Research* 22(1995):2, 422–440.
- Pöllänen, Pirjo (2005) Miehen paikka perheessä – venäläisten maahanmuuttajanaisten kokemuksia miehen paikasta perheessä Venäjällä ja Suomessa. *Siirtolaisuus – Migration* 32(2005):1, 1–9.
- Rahkonen, Keijo (1996) Utopiat ja anti-utopiat. Kirjoituksia vuosituhannen päättyessä. Gaudeamus. Tampere: Tammer-Paino.
- Rajanti, Taina (1999) Kaupunki on ihmisen koti. Helsinki: Tutkijaliitto. Oy Cosmoprint.
- Reis, Michele (2004) Theorizing Diaspora: Perspectives on “Classical” and “Contemporary” Diaspora. *International Migration* 42(2004)2, 41–60.
- Reuter, Anni & Kyntäjä, Eve (2006) Kansainvälinen avioliitto ja stigma. Teoksessa Martikainen, Tuomas (toim.) Ylirajainen kulttuuri. Etnisyys Suomessa 2000-luvulla. Helsinki: SKS. Hakapaino Oy.
- Ricoeur, Paul (1983) Temps et récit. Tome I. Paris: Éditions du Seuil.
- Roos, J.P. (1987) Suomalainen elämä. Tutkimus tavallisten suomalaisten elämäkerroista. SKS. Hämeenlinna: Karisto Oy:n kirjapaino.
- Roos, J.P. (1994) Hyvinvoinnin kurjuus. *Janus* 2(1994):2, 187–192.
- Rotkirch, Anna (2000) The Man Question. Loves and Lives in Late 20th Century Russia. University of Helsinki. Department of Social Policy. Helsinki: Nord Print.
- Runblom, Harald (2000) Introduction: Homeland As Imagination and Reality. Teoksessa Runblom, Harald (toim.) Migrants and the Homeland. Images, Symbols, and Realities. Uppsala Multiethnic papers 44. Centre for Multiethnic Research. Uppsala: Uppsala University.
- Saaristo, Kimmo & Jokinen, Kimmo (2004) Sosiologia. WSOY. Juva: WS Bookwell Oy.
- Salamone, Stephen D. & Stanton, Jill B. (1986) Introducing the Nikokyra: Ideality and Reality in Social Process. Teoksessa Dubisch, Jill (toim.) Gender & Power in Rural Greece. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Sciama, Lidia (1993) The Problem of Privacy in Mediterranean Anthropology. Teoksessa Ardener, Shirley (toim.) Women and Space. Ground Rules and Social Maps. Oxford, Providence: Berg.
- Schütz, Alfred (2003/1944) L'étranger. Paris: Éditions Allia.

- Segalen, Victor (1999/1978) *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers. Le Livre de Poche. La Flèche: Brodard et Taupin.*
- Selänniemi, Tom (1996) *Matka ikuiseen kesään. Kulttuuriantropologinen näkökulma suomalaisten etelänmatkailuun. Helsinki: SKS.*
- Shibata, Yoshiko (1998) *Crossing Racialized Boundaries: Inter-marriage Between 'Africans' and 'Indians' in Contemporary Guyana. Teoksessa Breger, Rosemary & Hill, Rosanna (toim.) Cross-Cultural Marriage. Identity and Choice. Oxford, New York: Berg.*
- Simmel, Georg (1959) *The Adventure. Teoksessa Wolff, Kurt H. (toim.) Georg Simmel 1858–1918. A Collection of Essays, with Translation and a Bibliography. Columbus University Press.*
- Simmel, Georg (1988) *La tragédie de la culture et autres essais. Paris, Marseille: Petite Bibliothèque Rivages.*
- Simmel, Georg (1991/1921–1922) *Philosophie de l'amour. Éditions Rivages. Marseille: Imprimerie A. Robert.*
- Simmel, Georg (1997) *Rahan filosofia. Doroga. Turku: Kirjapaino Grafia Oy.*
- Simmel, Georg (1999) *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation. Paris: PUF.*
- Simmel, Georg (2003) *Le cadre et autres essais. Éditions Gallimard. Mayenne: Imprimerie Floch.*
- Simmel, Georg (2005) *Suurkaupunki ja moderni elämä. Kirjoituksia vuosilta 1895–1917. Gaudeamus. Tampere: Tammer-Paino Oy.*
- Simonsuuri, Kirsti (1992) *Esipuhe. Teoksessa Kristeva, Julia (1992a) Muukalaisia itsellemme. Gaudeamus. Priima-Offset Ky.*
- Singly, François de (2003/2000) *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune. Paris: Pocket.*
- Sirkkilä, Hannu (2006) *Suomalaismiesten käsityksiä thaimaalaisista vaimoistaan. Teoksessa Martikainen, Tuomas (toim.) Ylirajainen kulttuuri. Etnisyys Suomessa 2000-luvulla. Helsinki: SKS. Hakapaino Oy.*
- Sorokin, Pitirim A. (1952/1941) *Aikamme kriisi. Porvoo: WSOY.*
- Spengler, Oswald (2002/1917) *Länsimaiden perikato. Tammi. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.*
- Stichweh, Rudolf (1997) *The Stranger – on the Sociology of the Indifference. Thesis Eleven 51(1997):1, 1–16.*
- Streiff-Fenart, Jocelyne (1989) *Les couples franco-maghrébins en France. Paris: Éditions L'Harmattan.*
- Streiff-Fenart, Jocelyne (1994) *Problèmes de terminologie et ambiguïté de la notion. Teoksessa Labat, Claudine & Vermes, Geneviève (toim.) Cultures ouvertes. Sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction. Paris: L'Harmattan.*
- Sulkunen, Pekka (1995) *Esipuhe. Teoksessa Maffesoli, Michel. Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista. Gaudeamus. Tampere: Tammer-Paino Oy.*



- Tapaninen, Anna-Maria (1996) *Kansan kodit ja kaupungin kadut. Etnografinen tutkimus eteläitalialaisesta kaupungista.* Suomen Antropologinen Seura. Vammala: Vammalan Kirjapaino Oy.
- Tastsoglou, Evangelia & Maratou-Alipranti, Laura (2003) *Gender and International Migration: Conceptual, Substantive and Methodological Issues.* *The Greek Review of Social Research* (2003)110, 5–22.
- Tedre, Silva (2003) *Hoiva ja vanhuus.* Marin, Marjatta & Hakonen, Sinikka (toim.) *Seniори- ja vanhustyö arjen kulttuurissa.* PS-kustannus. Juva: WS Bookwell Oy.
- Thébert, Yves (2002/1985) *Vie privée et architecture domestique en Afrique romaine.* Teoksessa Ariès, Philippe & Duby, George (toim.) *Histoire de la vie privée. 1. De l'Empire romain à l'an mil.* Éditions du Seuil. Manchecourt: Maury-Euro-livres.
- Tiainen-Senol, Kati (2005) *Koti rajamaalla: Tutkielma Turkissa asuvien suomalaisnaisten kotikäsitteistä.* Helsingin yliopisto: Sosiaali- ja kulttuuriantropologia. Pro gradu-työ.
- Tiilikainen, Marja (2003) *Arjen islam: somalinaisten elämää Suomessa.* Tampere: Vastapaino.
- Tloupa, Sapfo (1994) *Politistiko panorama. Nea Ellinika kai politismos.* Thessaloniki: Vanias.
- Todorov, Tzvetan (2001/1989) *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine.* Paris: Éditions du Seuil. Saint-Amand-Montrond: Bussière Camedan Imprimeries.
- Tuohinen, Titta (2000) *Heinäsiirikka vai muurahainen? Suomalaisen työhalun psykologisilla juurilla.* Teoksessa Hoikkala, Tommi & Roos, J.P. (toim.) *2000-luvun elämä. Sosiologisia teorioita vuosituhannen vaihteesta.* Gaudeamus. Tampere: Tammer-Paino.
- Tuomi-Nikula, Outi (1989) *Saksansuomalaiset – Die Finnen sind da.* Tutkimus syntyperäisten suomalaisten akkulturaatiosta Saksan Liittotasavallassa ja Länsi-Berliinissä. SKS. Mänttä: Mäntän Kirjapaino Oy.
- Tuomi-Nikula, Outi (1997) *Kaksikulttuurinen perhe eurooppalaisen etnologian tutkimuskohteena.* Teoksessa Korhonen, Teppo & Leimu, Pekka (toim.) *Näkökulmia kulttuurin tutkimukseen.* Turku: Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja.
- Tuori, Salla (2001) *Etnicitet som performans. Om finländska immigranter i Madrid.* Åbo: Åbo Akademis tryckeri.
- Työrinoja, Pirjo (1995) *Johdanto.* Teoksessa Jaanu-Schröder, Marjatta & Lehmuskoski, Tarja & Työrinoja, Pirjo (toim.) *Ekumeeninen perhekirja.* Helsinki: Suomen ekumeenisen neuvoston julkaisuja XLVII.
- Van Broeck, Anne Marie (2001) *Pamukkale: Turkish Homestay Tourism.* Teoksessa Smith, Valene L. & Brent, Maryann (toim.) *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21<sup>st</sup> Century.* New York: Cognizant Communication Corporation.

- Varro, Gabrielle (1984) *La femme transplantée. Une étude du mariage franco-américain en France et le bilinguisme des enfants*. Presses Universitaires de Lille.
- Varro, Gabrielle (1994) *Sur la construction de l'objet "mariage mixte"*. Teoksessa Labat, Claudine & Vermes, Geneviève (toim.) *Cultures ouvertes. Sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*. Paris: L'Harmattan.
- Varro, Gabrielle & Philippe, Claudine (1994) *Note préliminaire*. Teoksessa Labat, Claudine & Vermes, Geneviève (toim.) *Cultures ouvertes. Sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*. Paris: L'Harmattan.
- Veijola, Soile (1988) *Turismin näyttämöt ja kulissit. Huomioita suomalaisesta seuramatkaetiketistä. Alkoholipoliittisen tutkimuslaitoksen tutkimusseloste 1988:179*. Helsinki: Oy Alko Ab.
- Veijola, Soile (1992) *Sekapelin metaforat*. Teoksessa Sironen, Esa & Tiihonen, Arto & Veijola, Soile (toim.) *Urheilukirja. Vastapaino*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Veijola, Soile & Jokinen, Eeva (1994) *Body in Tourism. Theory, Culture & Society* 11(1994):3, 125–151.
- Veijola, Soile (1997) *Luku, suku ja sosiaalinen. Taipuuko varsinainen sosiaalinen myös naissuvun mukaan? Naistutkimus* 10(1997):4, 2–29.
- Veijola, Soile (1998) *Liikkuvat subjektit, paikallinen tieto. Tutkimuksia urheilusta, turismista ja sosiologiasta. Väitöskirjan yhteenveto. Helsingin yliopiston sosiologian laitoksen tutkimuksia No. 232*. Helsinki: Cosmoprint Oy.
- Vilkko, Anni (1998) *Kodiksi kutsuttu paikka. Tapausanalyysi naisen ja miehen omaelämäkerroista*. Teoksessa Hyvärinen, Matti & Peltonen, Eeva & Vilkko, Anni (toim.) *Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa*. Vastapaino. Tampere: Tammer-Paino Oy.
- Vilkko, Anni (2000) *Riittävästi koti*. *Janus* 8(2000):3, 213–229.
- Vincent, Susan (2003) *Preserving Domesticity: Reading Tupperware in Women's Changing Domestic, Social and Economic Roles*. *Canadian Review of Sociology & Anthropology* 40(2003):2, 191–196.
- Waldren, Jacky (1998) *Crossing Over: Mixing, matching and Marriage in Mallorca*. Teoksessa Breger, Rosemary & Hill, Rosanna (toim.) *Cross-Cultural Marriage. Identity and Choice*. Oxford, New York: Berg.
- Weber, Max (1987/1917) *Tiede ammattina ja kutsumuksena*. Teoksessa Mäkelä, Klaus (toim.) *Tieteen vapaus ja tutkimuksen etiikka. Kustannusosakeyhtiö Tammi*. Helsinki: Painokaari Oy.
- Westin, Charles (2000) *Migration, Time, and Space*. Teoksessa Runblom, Harald (toim.) *Migrants and the Homeland. Images, Symbols, and Realities*. Uppsala Multiethnic papers 44. Centre for Multiethnic Research. Uppsala: Uppsala University.
- Wickens, Eugenia (2002) *The Sacred and the Profane. A Tourist Typology*. *Annals of Tourism Research* 29(2002):3, 834–851.

- Yamani, Mai (1998) *Cross-Cultural Marriage within Islam: Ideals and Reality*. Teoksessa Breger, Rosemary & Hill, Rosanna (toim.) *Cross-Cultural Marriage. Identity and Choice*. Oxford, New York: Berg.
- Zinovieff, Sofka (1991) *Hunters and Hunted: Kamaki and the Ambiguities of Sexual Predation in a Greek Town*. Teoksessa Loizos, Peter & Papataxiarchis, Evthymios (toim.) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton University Press.



