

ELÄMÄNTAPANA ISLAM

Islamin ja uskonyhteisön ilmentäminen suomalaisten, islamiin kääntyneiden
naisten haastatteluissa

Meri Tuovinen

Pro gradu -tutkielma

Jyväskylän yliopisto

Historian ja etnologian laitos

Etnologia

Syksy 2015

Humanistinen tiedekunta

Tekijä:	Meri Tuovinen
Tutkielman nimi:	ELÄMÄNTAPANA ISLAM: Islamin ja uskonyhteisön ilmentäminen suomalaisten, islamiin kääntyneiden naisten haastatteluissa.
Laitos:	Historian ja etnologian laitos
Tiedekunta:	Humanistinen tiedekunta
Oppiaine:	Etnologia
Päivämäärä:	21.11.2015
Sivumäärä:	85 + 1
Tutkielman ohjaaja:	Prof. Laura Stark

Tiivistelmä:

Tämä tutkielma tarkastelee suomalaisten, islamiin kääntyneiden naisten haastattelutilanteessa välittyviä diskursiivisia ja kehollisia uskon ilmentämismuotoja. Pro gradun tutkimuskysymys on: *Miten haastateltavat haastatteluaineiston perusteella rakentavat yhteyttä islam-yhteisöön ja eroa valtakulttuuriin a) diskursiivisten ja b) kehollisten käytänteiden kautta?* Pääaineistona toimii vuonna 2013 kerätty haastatteluaineisto. Aineisto on analysoitu käyttämällä metodeina teoreettista sisällönanalyysia ja ontologista konstruktionismia. Tutkimuksen teoria pohjaa Talal Asadin ja Gabriele Marrancin näkemyksiin islamin antropologiasta, sekä Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin teoriaan todellisuuden rakentumisesta ja yhteisön legitimoimisesta uudelleensosialisaatiossa.

Haastateltavien nähdään tutkielmassa edustavan muslimimaailman reformistista suuntausta. Uskonsuuntauksen lisäksi tutkielma käsittelee sukupuolen ja etnisyyden merkitystä naisten toimijuudessa sekä uskonyhteisössä, että yhteiskunnassa. Haastattelussa informantit rakensivat eroa valtakulttuuriin narratiiveissa, joissa elämä ennen islamia asetti kontrastin kääntymisen jälkeiselle ajalle. Haastatteluissa korostui islamin tuoma hyvä, joksi mainittiin yhteisöllisyys, islamin armollisuus, elämän merkityksellisyys ja uskonoppien rationaalisuus. Eri käytäntöjen säännöllisyydellä osoittautui haastattelujen perusteella olevan uskontoa ja yhteisöä vahvistava funktio. Islamin edustaminen ulkoisesti ja ajan anto islamille säätelivät omaa käyttäytymistä ja auttoivat päämäärässä olla ”hyvä muslimi.”

Avainsanat: islam, muslimit, kääntyminen, uudelleensosialisaatio, yhteisö, sukupuoli

Sisällysluettelo

1. JOHDANTO	1
1.1 Tutkimuskysymys ja tutkimuksen eteneminen	3
1.2 Islam ja sitä koskeva keskustelu Suomessa	4
1.3 Islamiin kääntyminen ilmiönä	6
1.4 Kääntyneet naiset hämmennyksen kohteena	7
1.5 Aiempi tutkimus	8
2. TUTKIMUKSEN TEORETTISET LÄHTÖKOHDAT	10
2.1 Islam ja muslimit käsitteenä ja tutkimuskohteena	10
2.2 Yhteisö ja todellisuus käsitteenä ja tutkimuskohteena	12
2.2.1 Todellisuuden tulkitseminen sosiaalisen konstruktionismin kautta	13
2.2.2 Sosiaalisen konstruktionismin anti pro gradulle	16
2.2.3. Sosiaalisen konstruktionismin kritiikkiä	17
2.3 Kääntymisen teoriaa	19
3. AINEISTO JA METODOLOGIA	22
3.1 Aineisto ja sen keruu	22
3.2 Haastattelu	26
3.2.1 Haastattelu etnografisena kenttänä	27
3.3 Teoriaohjaava sisällönanalyysi ja ontologinen konstruktionismi	28
3.3.1 Teoriaohjaava sisällönanalyysi	28
3.3.2 Ontologinen konstruktionismi	29
3.3.3 Pro gradun metodologinen fuusio	31
3.4 Tutkijapositio	32
3.5 Etiikka	33

4. KÄÄNTYNEET NAISET ISLAMIN TUOTTAJINA	35
4.1 Vanhasta symboliuniversumista uuteen.....	35
4.2 Kääntyneen ”puhdas uskonto”	41
4.3 Naisen rooli	44
5. DISKURSSI	49
5.1 Siskot ja veljet.....	50
5.2 Arabiankieli.....	50
5.3 Nimen vaihto	52
6. KEHO	54
6.1 Uskonnolliset tilat ja aika	55
6.2 Rukous.....	58
6.3 Paasto.....	59
6.4 Pukeutuminen	62
7. PÄÄTÄNTÖ	70
8. LÄHDELUETTELO	78
LIITTEET	86

1. JOHDANTO

Islam on yksi aikamme keskeisimmistä yhteiskunnallisista puheenaiheista. Viimeisen vuoden aikana islam on päätenyt keskustelun aiheeksi Suomen mediassa näkyvimmin terroristijärjestö ISIS:n ja Syyrian pakolaistilanteen myötä. Päähuomio polemiikissa on kohdistunut siihen, miten nuorten suomalaisten muslimimiesten liittymisen ISIS:n saataisiin estettyä ja huoli siitä, riskeeraako miesvaltainen pakolaisryhmittymä etenkin suomalaisnaisten turvallisuutta, koska naisen asema nähdään heidän kulttuurissaan alisteisena. Viimeisin ISIS:n liitetty tapahtuma koskee Pariisissa marraskuussa 2015 tapahtuneita terroristi-iskuja. Islam esitetään tiedotusvälineissä usein uhkana, joka näyttyy fundamentalismin, väkivallan ja seksuaalidiskurssin valossa.

Islam on toiseksi suurin uskonto läntisessä Euroopassa ja kolmasosa maailman muslimeista elää maassaan vähemmistöstatuksessa (Vogt, 2010: 291). Islam on myös nopeimmin kasvava uskonto sekä Euroopassa, että Yhdysvalloissa ja hakusanojen perusteella se on internetin etsityin uskonto. (McGinty 2006: 4) Islamin voidaan nähdä vetoavan moneen länsimaalaiseen vallitsevasta ilmapiiristä huolimatta, monen löytäessä islamista merkityksellisyyden ja yhteisöllisyyden tunteen.

Tämä pro gradu käsittelee suomalaisten, islamin uskoon kääntyneiden naisten toimijuutta instituution todellisuuden rakentamisessa. Tutkielma pyrkii antamaan viitteitä siitä, millaista islamia suomalaiset islamin aikuisiällä valinneet naiset tuottavat, ja mitä erityispiirteitä siinä voidaan nähdä.

Aiheen pariin minut johdatti islamin poliittinen ajankohtaisuus ja monoliittinen asema yleisessä keskustelussa. Teema tuntui tärkeältä kolmesta syystä, joita ovat 1. islamin esittäminen traditionaalisenä ja vierasperäisenä, ei suomalaisena ja modernina ilmiönä tiedotusvälineiden diskurssissa, 2. monipuolisten ja etenkin maltillisten islam-tulkintojen puute mediassa, sekä 3. naisten toimijuuden sivuutus islamin rakentamisessa.

Islam esitetään usein kaukana olevana toisena, länsimaalaisuuteen kuulumattomana uskontona (McGinty 2006: 4). Islamin usko käsitetään historiaan sidottuna, traditionaalisenä ilmiönä, eikä sen ilmenemistä ja muokkautumista modernissa yhteiskunnassa nosteta tarkastelun keskiöön. Se on nähty lännessä eristyksissä olevana vähemmistöyhteisönä, eikä valtakulttuurin vaikutusta sen muovautumiseen ole juuri tutkittu (Roald 2004: 17). Islamin tutkimus ja teeman ympärillä pyörivä

keskustelu sijoittuvat yleisimmin maahanmuuton ja arabimaiden historian sekä kulttuurin kontekstiin. Kansainvälinen liikkuvuus on keskeinen eurooppalaista islamia määrittelevä piirre, mutta yhä useampi muslimi on Euroopassa syntynyt monennen polven maahanmuuttaja tai käännynnäinen. On ajankohtaista tuoda vallitsevan keskustelun rinnalle enemmän kertomuksia länsimaisesta islamista ja sen tuottamisesta.

Islamia toisena on rakennettu länsimaisessa uutisoinnissa vuosikymmenten ajan. Islam on edustanut vastakohtaa ja uhkaa länsimaisille arvoille. Tällaista kuvaa on rakennettu etenkin tunteisiin vetoavan väkivallan ja seksuaalisuuden diskurssin kautta. Islam on näyttäytynyt irrationaalisenä ja kiihkomielisenä, ja siksi kontrolloimattomana voimana. (Taira 2008: 200–2012)

Vaikka monikulttuurisuus ja sitoutuminen yleiseen suvaitsevaisuuteen ovat tärkeä osa länsimaista imagoa, on varautuneisuus islamia kohtaan normaalia poliittisessa retoriikassa ja mediapuheessa. Islam esitetään usein vakavana uhkana lännen sekularismille, demokratialle ja jopa länsimaiselle sivilisaatiolle. (Mastnak 2010: 29) Arabimaat elävät nyt väkivaltaista kauttaan, mikä nostaa islamin usein uutisten aiheeksi negatiivisessa valossa (Hämeen-Anttila 2012). Negatiivissävytteinen uutisointi on nostanut länsimaissa vihamielisyyttä ja pelkoa muslimeita kohtaan, ja luoneet islamista kuvaa väkivaltaisena, fundamentalistisena ja yhtenäisenä uskontona. Monoliittinen näkemys heijastuu etenkin muslimien problematisoimattomana nähtyyn rooliin: kaikki islam-taustaiset on nähty muslimeina, huolimatta heidän uskonkäsityksistään tai -tavoistaan. Kristittyjä taas ei ole määritelty uskonnon kautta, mikäli he eivät aktiivisesti osallistu kirkollisiin tapahtumiin. (Roald 2004: 12–13)

Maltillista islamia edustavat, reformistista suuntausta ilmaisevat äänet, tulkitaan usein aktivistisina, eikä niille anneta yhtä paljon mediatilaa kuin fundamentalistisille islamin tulkinnoille. (Vogt, Larsen & Moe 2011: 5) Täten luodaan kuvaa islamista suvaitsemattomana ja väkivaltaisena uskontona, ja esitetään siitä eroavat näkemykset poikkeuksellisina. Mediassa maltillista näkemystä edustavat muslimit saavat tilaa kommentoidessaan väkivaltaisia tai uhkaavia tapahtumia, jolloin ne ovat tulkittavissa ensisijaisesti defenseseinä. Politisoituna ja globaalina ilmiönä kuvattu islam kaipaa rinnalleen mikro-tason tulkintoja: kuvauksia tavallisten muslimien arkielämän kokemuksista.

Islamin yhdistäminen pääasiassa globaalia turvallisuutta uhkaaviin tapahtumiin on aiheuttanut kasvavaa pelkoa islamia kohtaan. Islamofobia nousi käsitteenä vuonna 2001 tapahtuneiden WTC

-torneja kohtaan tehtyjen terroristi-iskujen jälkeen, mitä ennen siitä on niukasti mainintoja. Islamofobia viittaa vihamielisyyteen sekä pelkoon islamia ja muslimeita kohtaan. Islamofobisessa ajattelussa muslimit liitetään tyypillisesti väkivaltaiseen käytökseen, naisten alistamiseen ja islamilaisen lain aggressiiviseen levittämiseen. (Shryock 2010: 3) Islamofobiaa ei tule nähdä yhtenäisenä kategoriana, vaan vihamielisyys voi johtua moninaisista syistä, ja ilmetä useilla eri kulttuurisilla ja poliittisilla sektoreilla. (Mastnak 2010: 29)

Islamin toiseutta on rakennettu etenkin sukupuolidiskurssin kautta. Musliminaiset on lännessä nähty alistettuina ja he ovat edustaneet tyypillisesti pelastuksen kohdetta. Romaaneista ja elokuvista tuttu musliminainen on kaltoin kohdeltu, orientaalinen ja sensuaalinen haaremin jäsen. Länsimaalaisen naisen kääntyminen on ristiriidassa tämän mielikuvan kanssa, ja siksi monesti hämmennyksen aihe. (van Nieuwkerk 2006: 1) Kääntyneitä naisia pidetään usein sukupuolensa pettureina, jotka tekevät tyhjäksi naisten lännessä saadut oikeudet. Muslimeille taas länsimaalainen kääntynyt nainen on edustanut arvokasta todistetta siitä, että islam on merkittävä kaikissa ajoissa ja paikoissa (van Nieuwkerk 2006: 20).

Islamin toiseuttavien näkemysten kulminoituessa usein naisten oletettuun asemaan, on aiheellista tutkia teemaa naisten toimijuuden kautta ja perustaa tutkimus heidän kertomustensa pohjalta. On tärkeää nähdä musliminaiset islamin rakentajina, eikä sen kohteina. Yksilö on toki sosiaalinen ja kulttuurinen olento, muttei niiden passiivinen subjekti (McGinty 2006: 8-9).

1.1 Tutkimuskysymys ja tutkimuksen eteneminen

Pro gradun tutkimuskysymys on: *Miten haastateltavat haastatteluaineiston perusteella rakentavat yhteyttä islam-yhteisöön ja eroa valtakulttuuriin a) diskursiivisten ja b) kehollisten käytänteiden kautta?* Lähestyn aihetta naisten toimijuuden kautta, käsittäen heidän todellisuutensa kuitenkin sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja diskursiivisissa sekä kehollisissa käytännöissä muovautuneeksi kokonaisuudeksi. Pääpaino on merkityksillä, joita naiset asettavat näille käytännöille ja heidän valinnallaan joko noudattaa tai olla noudattamatta näitä menettelytapoja.

Lähestyn aihetta analysoimalla, miten haastateltavat haastatteluissa ilmentävät kuulumistaan islamiin, sekä ilmaisevat eroa valtakulttuuriin ja heidän elämäänsä ennen islamia. Tutkin millaisia

sukupuolittuneita, diskursiivisia ja kehollisia käytänteitä he omaksuvat ilmentääkseen islamin uskoa ja mitä ne merkitsevät heille.

Pääaineistoni koostuu kahdeksan suomalaisen, islamiin kääntyneen naisen kanssa tehdystä teemahaastattelusta, jotka on suoritettu sekä yksittäis-, että ryhmähaastatteluina. Haastattelut tapahtuivat vuonna 2013 helmi-maaliskuun aikana Etelä-Suomessa.

Pro graduni jakautuu seitsemään lukuun. Toisessa luvussa esittelen tutkimuksen teoreettiset lähtökohdat, jotka perustuvat antropologien Talal Asadin ja Gabriele Marrancin käsityksiin islamista moninaisena kenttänä, jota ei voida tutkia kiinteänä objektina, ja sosiologien Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin sosiaalisen konstruktionismin teoriaan. Käsittelen myös kääntymisen teoriaa uskonnotutkija Lewis R. Rambon ja sosiologi Anne-Sofie Roaldin kirjoitusten kautta. Kolmannessa luvussa esittelen aineiston ja käyttämäni teoriaohjaavan sisällönanalyysin sekä ontologisen konstruktionismin menetelmät, sekä pohdin haastattelun asemaa etnografisena kenttänä. Tutkimuksen analyysi on ryhmitelty kolmeen lukuun: ensimmäinen niistä erittelee kääntyneiden suomalaisnaisten asemaa ja näkökulmaa islamin rakentamiseen. Toinen esittelee haastatteluissa ilmi tulleita diskursiivisia ja kolmas kehollisia islamin todellisuuden rakentamiseen käytettyjä keinoja. Lopuksi esitän yhteenvedon, loppupäätelmät ja mahdollisia aiheita jatkotutkimukselle. Pitkin tutkimusta pyrin esittämään kriittisiä huomioita käyttämiäni metodeja ja omaa tutkijapositioniani kohtaan.

1.2 Islam ja sitä koskeva keskustelu Suomessa

Islam ei ole uusi asia Suomessa, sillä maassamme on asunut tataarimuslimien yhteisö jo yli sadan vuoden ajan. Sittemmin Lähi-idästä, Afrikasta ja Aasiasta tulleiden muslimien maahanmuuton seurauksena muslimiväestö on kasvanut ja muuttunut etnisesti kirjavammaksi, mikä on nostanut aiheen myös laajemman julkisen keskustelun aiheeksi. Siinä missä 1990 -luvun alussa Suomessa arveltiin olevan muutama tuhat muslimia, arvioidaan heitä nykyisin olevan jo yli 40 000. Vuonna 2006 islamilaisia yhdyskuntia raportoitiin olevan Suomessa 19. (Sakaranaho 2006: 24)

Muslimit muodostavat vähemmistön Suomen maahanmuuttajista, mutta muslimienemmistöiset ryhmät ovat olleet maahanmuuttokeskustelun keskiössä, mikä koskee etenkin somaliväestöä.

(Martikainen 2006: 65) Suomen maahanmuuttajakanta lisääntyi merkittävästi 1990 -luvulla, mutta jo 1980 -luvulla käytiin lehdistössä keskustelua uskonnollisten ja etnisten vähemmistöjen tunnustamisesta. Sitä aiempia kirjoituksia leimaa fyysinen etäisyys islamia kohtaan, keskustelun pääkohteena ollessa Lähi-idän politiikka. 1980 -luvulla islam alettiin nähdä nousevan liikkuvuuden kehyksessä, mikä nosti pelon fundamentalismin leviämisestä Lähi-idän ulkopuolelle. Tuohon aikaan keskustelu maahanmuutosta kytkeytyi yleiseen epävarmuuteen yhteiskunnassa, kuten Neuvostoliiton hajoamiseen, talouslamaan ja Euroopan unionin tuomaan muutoksen pelkoon. Naisten asema islamissa kulminoitui keskustelujen pääkohteeksi. (Taira 2008: 201, 206–208)

Kuten muualle Eurooppaan, on Suomeenkin rantautunut keskustelu islamin näkymisestä ja islamin keskeisten symbolien merkityksestä. Esimerkiksi Ranskassa on ollut polemiikkia siitä, tulisiko hijabin käyttö kieltää julkisilla paikoilla. Yhdysvaltalainen uskonnontutkija Jocelyne Cesari (2014: 47–48) näkee, että islamia pidetään usein uhkana lännen sekulaarille ideologialle, jonka mukaan usko tulisi pitää itsellään, eikä sen näkyminen poliittisissa tai sosiaalisissa käytännöissä ole suotavaa. Uskon näkyminen julkisissa tiloissa nähdään ongelmallisena, esimerkiksi Italiassa ja Ranskassa on käyty keskustelua siitä tulisiko ristejä näkyä yleisissä tiloissa. Islamin ruumiilliset käytänteet, kuten pukeutuminen, ruokavalion huomioiminen julkisissa tiloissa, sekä tilan otto rukoilemiselle tuovat uskonnon yksityisestä tilasta julkiseen, mikä rikkoo tilan neutraaliutta.

Suurin osa Suomen muslimeista on maahanmuuttajataustaisia. Suurimmat ryhmät ovat kokojärjestyksessä somalit, arabit, kurdit, Kosovon albaanit, turkkilaiset, iranilaiset ja bosnialaiset. Suomalaiset käännyttäiset ja tataarit muodostavat noin 3–4 prosentin suuruisen osan muslimiväestöstä. Arvion mukaan tataareja on Suomessa tätä nykyä 665 henkilöä. Käännyttäisiä Suomessa arvellaan olevan 800–1000, joista arviolta 70 prosenttia on naisia ja 30 prosenttia miehiä. Ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajia on raportoitu olevan 27 000, ja toisen sukupolven maahanmuuttajia 9 000–13 000. (Martikainen 2006: 72–73) Suurin Suomessa asuva muslimiryhmä ovat somalit, joita on jo lähemmäs 10 000. (Sakaranaho 2006: 24–25) Epävarmuustekijän tilastoissa aiheuttavat toisen polven muslimit, joiden uskonnosta ei ole tarkempaa tietoa. Myöskään käännyttäisten lasten uskonnosta ei ole arvioita. (Martikainen 2006: 72).

Enemmistö Suomen muslimeista asuu Uudellamaalla. Etenkin afrikkalaistaustaiset maahanmuuttajat ovat keskittyneet pääkaupunkiseudulle. Somaliassa syntyneistä

maahanmuuttajista pääkaupunkiseudulla asuu 86 prosenttia. Pääkaupunkiseudun jälkeen suurimmat keskittymät ovat Turku ja Tampere. Suurin osa Suomen muslimeista on sunneja. Shiijoja on arviolta 5000 henkilöä, eli 15 prosenttia Suomen muslimeista. (Martikainen 2006: 72–73)

On huomioitava, että hajanaisuus on keskeinen eurooppalaista islamia kuvaava ominaisuus. Euroopan muslimiväestö on mosaiikkimaista, ja vallalla on eriäviä näkemyksiä koskien sosiaalisia, moraalisia ja uskonnollisia kysymyksiä. Muslimiväestön keskuudessa ilmenee suuria eroja etnisyyden, kielen, kulttuurin ja henkilökohtaisen historian suhteen. (Vogt 2010: 291–292) Muslimiväestön eriävistä taustoista huolimatta on teoretisoitu, että lännessä esiintyy islamin ”sulauttamista”, mikä tarkoittaa siirtymistä standardisoituun islamiin etnisten vaikutteiden pienentyessä. Tämä näkyy esimerkiksi yhtenäisen pukeutumisen omaksumisessa. (Meshal 2003: 75) Sulauttamisen on tulkittu olleen joidenkin muslimijohtohahmojen odotus ja päämäärä, heidän toivoessaan muslimiväestön yhtenäistyvän ja hylkäävän etnisiä tapoja jaettujen normatiivisten käytäntöjen tieltä. (Metcalf 1996: 10) Yhtenä sulauttamiseen tähtäävänä haarana voidaan nähdä islamin reformistinen suuntaus, joka korostaa oikeaa oppia ja pyrkii vähentämään kulttuurisia vaikutteita islamin uskossa (Amir-Moazami & Jouili 2006; Karlsson Minganti 2008; Khosrokhavar 2008; Vogt, Larsen & Moe 2011).

1.3 Islamiin kääntyminen ilmiönä

Kuten aiemmin mainittu, on islam sekä Euroopan että Yhdysvaltojen nopeimmin kasvava uskonto. (McGinty 2006: 4) Internetistä löytää kattavasti tietoa islamista, monia islamiin perustuvia keskusteluyhteisöjä ja erilaisia ”aloituspaketteja” uusille muslimeille. Yhdysvalloissa on havaittu, että 9/11 tapahtuneiden iskujen jälkeen kääntymiset lisääntyivät, oletettavasti ihmisten kiinnostuessa islamin uskosta ja ottaessaan siitä selvää. (Haddad 2006: 19) Euroopassa kääntyminen on yhdistetty etenkin maahanmuuton mukanaan tuomiin vaikutteisiin ja kääntymiset tapahtuvat tavallisimmin kulttuurienvälisen yhteyksien kautta, esimerkiksi avioitumalla muslimin kanssa. Kasvavan kansainvälisen liikkuvuuden ja median vaikutuksen seurauksena uudet uskonnot tuodaan ”maailmankatsomusten markkinoille”, jossa niillä on myös kysyntää (Wohlrab-Sahr 2006: 72, 79).

Stefano Allievin (2006: 123) mukaan islamiin kääntytään tavallisesti joko suhteellisen tai rationaalisen mallin mukaan. Suhteellinen kääntyjä on löytänyt islamin sosiaalisten kontaktien kautta, esimerkiksi rakastamalla muslimiin. Rationaalinen kääntymisen tapahtuu kirjallisiin islamin lähteisiin, kuten Koraaniin, tutustumalla ja perustuu ennen kaikkea järkeilylle: islamin kokemiselle järkeenkäypänä selityksenä maailmasta.

Islamiin kääntyneet ovat hyvin heterogeeninen joukko, josta ei ole tarkkoja tilastoja (van Nieuwkerk 2006: 1, 3). Yhdysvalloissa suurimman kääntymisryhmän on arveltu olevan afroamerikkalaiset miehet (Haddad 2006: 22). Heidän kääntymisensä on nähty olevan vastaisku rasismille ja liittyvän nousevaan ”mustaan nationalismiin.” (Haddad, Smith & Moore 2006: 44; Zoharah-Simmons 2006: 172). Suomessa arviolta seitsemänkymmentä prosenttia kääntyneistä on suomalaissyntyisiä naisia, mikä vastaa myös muiden Euroopan maiden lukuja (Martikainen: 2008; Wohlrab-Sahr: 2006). Kääntymisen on yhdistetty olevan etenkin keskiluokkaisten, koulutettujen naisten ilmiö (van Nieuwkerk 2006: 101).

Roald (2006) näkee tyypillisenä, että islamiin kääntyneet skandinaaviset omaksuvat usein tietyn kulttuuripiirin islam-käsityksen sosiaalisten suhteiden kautta. Myöhemmissä kääntymisen vaiheissa heidän käsityksensä kuitenkin muuttuu, ja he alkavat integroimaan enemmän pohjoismaalaisia arvoja uskontoonsa. Roaldin (2006: 48,50) mukaan kääntyneiden integroituminen uuteen uskonyhteisöön on kuitenkin muuttunut islamiin kääntymisen yleistettyä. Siinä missä aiemmin, 1980 ja 1990 -luvuilla kääntynyt sosialisoituivat maahanmuuttajamuslimien sosiaaliseen todellisuuteen, tapahtuu nykyään kääntymisen usein toisten kääntyneiden kautta, jolloin kääntynyt omaksuu suoraan niin sanotun pohjoismaalaisen islamin.

1.4 Kääntyneet naiset hämmennyksen kohteena

Naiseus ja sukupuolten välinen tasa-arvo on ollut keskeinen teema islamin ja lännen välisen toiseuden rakentamisessa (van Nieuwkerk 2006; McGinty 2006). Naisten kääntymisen islamiin voi aiheuttaa ympäristössä enemmän vihamielisyyttä kuin miesten kääntymisen. Naisia on usein pidetty etnisten ja uskonnollisten rajojen symboleina ja näiden rajojen rikkomisen uhkaa yhteiskunnan rakennetta. (Giovannini 1981; van Nieuwkerk 2006) Etenkin hijab on noussut

musliminaisen alistuksen symboliksi ja aiheuttanut polemiikka lännessä. Hunnutettu nainen nähdään usein alistettuna ja pakotettuna pitämään huntua. (Allievi 2006: 120)

Antropologi Anna Mansson McGinty (2006) pohtii, miten islamiin kääntyneen länsimaalaisen naisen älykkyys joutuu alituisesti kyseenalaistetuksi. Kääntyneet naiset kärsivät usein oman minäkuvansa ja heihin kohdistuvien negatiivisten stereotyyppien välisestä ristiriidasta. Siinä, missä he näkevät islamiin kääntymisen olleen osa heidän älyllistä ja emotionaalista kehitystään, tuomitsee ympäristö valinnan irrationaalisenä ja merkinä heikkoudesta.

McGinty (2006: 4) kertoo kääntyneiden kohtaavan usein ihmettelyä siitä, miten länsimaalainen nainen voi vapaaehtoisesti haluta luopua oikeuksistaan ja liittyä naista alistavaksi nähtyyn islamin uskoon McGintyn väite on helppo uskoa. Mitään uskontoa tunnustamattomana, mutta islamia tutkivana pro gradun tekijänä olen kohdannut aiheestani kertoessa reaktioita, kuten ”ethän vain itse käänny islamiin” ja ihmettelyä suomalaisen naisen valinnasta ikään kuin alentaa asemaansa. Toisaalta olen kohdannut myös vilpittömiä kiinnostusta aihetta kohtaan. Yhtä kaikki olen huomannut, että islamiin kääntynyt suomalaisnainen on harvalle neutraali ilmiö.

1.5 Aiempi tutkimus

Islamiin kääntymistä on tutkittu jonkin verran muualla Euroopassa ja Yhdysvalloissa. Eurooppalaisia tutkimuksia löytyy Ruotsista, Norjasta, Tanskasta, Saksasta Hollannista, Ranskasta, Iso-Britanniasta ja Italiasta. Tutkimus on melko uutta, sijoittuen pääasiassa 2000 - luvulle. Yksi keskeisimpiä pro gradussani käyttämiä lähteitä on sukupuolentutkija Karin van Nieuvkerkin kokoama kirja *Women Embracing Islam – Gender and Conversion in the West* (2006), jossa on useiden kääntyneitä tutkivien, sekä eurooppalaisten että yhdysvaltalaisien tutkijoiden artikkeleita.

Skandinaviassa islamiin kääntymistä on tutkittu hiukan 90- luvulla (esim. Norjassa Larsen 1995 & Ruotsissa Belina 1999) ja enenevässä määrin 2000-luvulla. Sosiologi Anne Sofie Roald (2001, 2004, 2006) on tutkinut skandinaavista islamia, keskittyen siihen, miten skandinaaviset vaikutteet muokkaavat kääntyneiden islamia ja päinvastoin. Roald on kirjoittanut myös yhdessä etnologi Pernilla Ouisin kanssa teoksen *Muslim i Sverige* (2003), jossa kääntyneisyyttä käsitellään yhdessä

alaluvussa. Sukupuolitutkija Anna Mansson McGinty (2006, 2007) on tutkinut kääntyneiden identiteetin muodostusta Ruotsissa ja Yhdysvalloissa sekä feminististä islamia Ruotsissa.

Suomessa kääntyneet ovat melko koskematon kenttä ja islamia on usein tutkittu joko ensimmäisen tai toisen polven maahanmuuttajien kautta. Pro gradu- taseisia tutkielmia on tullut muutama, joista aikaisimmat sijoittuvat 90-luvulle, mutta suurin osa on ilmestynyt viimeisen viiden vuoden ajalta (Palonen 1996; Laulumaa 1997; Soininen 2007; Haataja 2010; Leinonen 2012; Sipilä 2012; Suominen 2013; Kauppinen 2015). Uskon tämän perusteella aiheen olevan nousussa ja lisätutkimusta mahdollisesti seuraavan lähivuosina. Pro gradut keskittyvät kääntymiskertomuksiin ja muslimi-identiteetin muodostukseen (Kauppinen 2015; Laulumaa 1997; Sipilä 2012; Soininen 2007), islamin ja valtakulttuurin väliseen kulttuurineuvotteluun (Haataja 2010; Leinonen 2012) uskonnollisen tiedon etsimiseen (Suominen 2013) ja muslimina elämiseen (Palonen 1996).

Suurin osa kääntyneitä koskevista tutkimuksista käsittelee natiivien naisten kääntymistä, ja tutkimus on täten melko sukupuolisesti ja etnisesti kapeaa. Poikkeuksena on sukupuolisesti rajautumaton, sosiologi Leon Mosavin (2014) artikkeli ”The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experiences of Islamophobia”, joka käsittelee kääntyneiden rodullistamisesta ja heidän kohtaamaansa islamofobiaa Isossa-Britanniassa ja poikkeuksena on myös afroamerikkalaisia, yhdysvaltalaisia kääntyjiä tutkinut uskonnontutkija Gwendolyn Zoharah Simmons (2006) artikkelissaan ”African American Islam as an Expression of Converts’ Religious Faith and Nationalist Dreams and Ambitions”.

Suomalainen islam ja kääntyneitä koskeva tutkimus tarjoavat tutkijoille vielä mahdollisuuksia koskemattomiin aiheisiin. Esimerkiksi kääntyneiden miesten kohdalla tutkimusaineisto on hyvin vähäinen. Suomalaisten muslimien keskustelupalstat (esimerkiksi tulevaisuus.org) eivät myöskään ole saaneet osakseen laajaa huomiota suomalaisessa tutkimuksessa. Useimmiten Suomessa islamia on tutkittu vahvasti maahanmuuton kontekstissa. Tämän tutkielman päätäntöluvussa esitän näkemiäni mahdollisuuksia jatkotutkimukselle.

2. TUTKIMUKSEN TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT

2.1 Islam ja muslimit käsitteenä ja tutkimuskohteena

Sosiaaliantropologi Talal Asad (1986: 1) näkee islamin laajuuden asettavan haasteen sen antropologiselle tutkimukselle. Mikä on islam, ja kuinka sitä voidaan tutkia? Islamin käsitteellistäminen ei ole yksinkertaista, ja yleistyksen vaara on moninaisella kentällä suuri. Islamin laajuuden ongelma näkyi myös omassa tutkimuksessani: uskonnon sisällä vallitseva todellisuuksien kirjo nosti esiin haasteen näiden kaikkien sovittamisesta mielekkääksi tutkimuskohteeksi. Jo kahdeksan haastateltavan välillä näkyi merkittäviä eroja islamin tulkinnassa, vaikka heidän taustassaan oli verrattain paljon yhdistäviä tekijöitä, kuten että he ovat suomalaisia, islamin aikuisiällä valinneita, samalta alueelta kotoisin olevia naisia. Moninaisuuden spektri olisi epäilemättä ollut vielä laajempi, mikäli informantit olisivat rajautuneet pelkästään sen perusteella, ketkä kokevat itsensä muslimiksi, muista taustatekijöistä riippumatta.

Asad (1986: 1–3) kuvaa kolmea yleistä islamin määritelmän ongelmaan esitettyä ratkaisua: 1) islamia teoreettisena objektina ei ole olemassa, 2) islam on joukko heterogeenisiä osia, jotka informantit määrittelevät islamiin kuuluviksi ja 3) islam on omanlaisensa historiallinen kokonaisuus, jolla on monipuolinen vaikutus eri sosiaalisen elämän aspekteihin. Mikäli seurataan ensimmäisen kohdan olettamusta siitä, ettei islamia voida käsitteellistää, on sen antropologinen tutkiminen mahdotonta. Jos taas toisen kohdan mukaisesti kaikki paradoksit kuuluvat kiistatta islamiin, kaatuu tutkimus omaan laajuuteensa. Kolmannen kohdan selitys asettaa Asadin mukaan tutkimuksen alttiiksi liialliselle vastakkainasettelulle muiden uskontojen kanssa ja islamin sijoittamiselle pääasiassa Lähi-Itään.

On siis nähtävä, että islam koostuu erilaisista todellisuuksista, eikä tätä moninaisuutta voida sivuuttaa tutkimuksessa. Hedelmällisintä on pyrkiä ymmärtämään näiden todellisuuksien tuottamistapoja ja niiden välisiä suhteita. Asadin (1986: 7) mukaan voidaan puhua erilaisista diskursiivisista traditioista, jotka rakentavat islamia. Diskurssit tulisi nähdä vastauksena muille aikansa diskursseille, ja tutkia näiden välistä suhdetta sekä toimijuutta pelkän asiasisällön sijaan. Tässä työssä Asadin näkemys piirtyy etenkin tutkijaposition ymmärtämisessä: tutkiessani aiheita niin sanotusti ulkopuolelta käsin, on minun ymmärrettävä, että käsitykseni islamista tulee aina

poikkeamaan haastateltavieni näkemyksestä. Koska käymme eri keskusteluja ja tutkimme eri lähteitä islamia opiskellessamme, puhumattakaan epäyhtenäisistä motiiveistamme tehdä näin, ovat käsityksemme muotoutuneet toisistaan poikkeavien diskursiivisten traditioiden pohjalta ja ne voivat siten erota suurestikin toisistaan. Haastateltavien välilläkin on toki eroja: siinä, missä esimerkiksi yksi ei ole koskaan lukenut Koraania ja käy keskusteluja islamista lähinnä tataarien kanssa, opiskelee toinen Koraania tunnollisesti päivittäin ja on aktiivinen seurakunnassa, jossa enemmistö on muuttanut Suomeen Turkista.

Haastateltavat itse usein erottelivat oikean uskontulkinnan väärästä, mikä näkyi keskusteluissa puheena *puhtaasta*, kulttuurisista vaikutteista erotetusta uskonnosta ja luottamuksena uskonnon auktoriteetteihin (esimerkiksi imaami) epävarmoissa tilanteissa. Uskonnonvastaisena nähdyn käyttäytymisen katsottiin myös kuuluvan henkilöille, jotka eivät *oikeasti* ole muslimeita. Sanomattakin selvää on, että tutkijan olisi erittäin haastavaa asettaa kriteerejä haastateltavien uskonnon paikkansapitävyydelle. Antropologi Gabriele Marranci (2008: 3–8) määrittelee muslimin henkilöksi, joka *tuntee* olevansa muslimi, pikemminkin kuin henkilöksi, joka ”käyttäytyy kuin muslimi”. Muslimiksi itseään kutsuva henkilö näkee islamissa arvoa, joka on pohjimmiltaan tunneperäinen. Tämä tunne rationalisoidaan, mikä näkyy retoriikassa, rituaaleissa ja symboleissa. Marranci näkee ongelmallisena, mikäli tutkimuksessa oletetaan, että muslimit käyttäytyvät ja rakentavat identiteettiään yhteneväisesti riippumatta heidän taustastaan ja ennen kaikkea mielestään. Toisin sanoen islamia ei voida nähdä vain yhtenäisenä, rationaalisperäisenä ilmiönä. Marranci näkee, että islamin kognitiivinen muodostuminen ei ole merkittävästi erilainen riippuen siitä, uskooko ihminen vai ei. Muslimin ei-muslimista erottaa vain kokemuksellisuus ja tunteet tätä uskontoa kohtaan.

Marranci (2008: 8) painottaa, että islamia ei voida tutkia pelkkänä kiinteänä objektina. Tutkijan menestymiseen kentällä vaikuttaa hänen kykynsä samaistua informanteihinsa, ja ymmärtää heidän tunteitaan ja valintojaan ihmisinä. Tutkijan on ymmärrettävä, että muslimit eivät ole islamin tuote, vaan että heidän tunteensa toimivat keskeisenä tekijänä sekä heidän identiteettinsä että ryhmäjäsenyytensä muodostamisessa. Asadin tavoin Marranci katsoo, että sen sijaan, että tutkittaisiin mitä muslimit ovat, tulisi tutkijan keskittyä muslimi-identiteettien erilaisiin tuottamistapoihin: miten niitä ilmaistaan ja muokataan erilaisissa tapahtumissa ja ympäristöissä.

2.2 Yhteisö ja todellisuus käsitteenä ja tutkimuskohteena

Yhteisö osoittautui tutkielmassani paitsi hyvin tärkeäksi, myös haastavaksi käsitteeksi. Kuten aiemmin mainittu, oli moninaisuus pienessäkin haastatteluaineistossa suuri, ja olisi kyseenalaista väittää, että naiset kuuluisivat samaan yhteisöön erilaisine uskontulkintoineen ja sosiaalisine kontakteineen. Voidaan myös kysyä, mihin kysymyksiin haastatteluin kerätty tieto vastaa. Haastateltavat voivat kertoa kokemuksiaan yhteisöllisyydestä, mutta toisin kuin havainnoimalla, ei tutkija näe ryhmää eikä sitä miten siinä konkreettisesti toimitaan. Asioiden reflektointi jälkikäteen on aivan oma tapahtumansa, jonka yhteyksiä sitä kuvaavaan ilmiöön ei voida objektiivisesti osoittaa. Enemmän kuin yhteisöllisyyttä, koin todistavani yhteisöllisyyden tunnetta ja ilmentämistä. Esimerkiksi yksi haastateltavani kuvaili islamia ”maailmanlaajuiseksi perheeksi” ja muslimien maasta riippumatta kohtelevan häntä kuin siskoaan, kun hän lausuu tervehtimissanat *'as-salam alaykum'* (rauha kanssasi). Kuitenkin voitaneen olettaa, ettei maissa joissa islam on valtauskonto kaikki koe toisiaan perheenjäseninä tai kohtelee kanssaeläjiään kunnioittavasti. Haastateltavan lausumasta voidaan tehdä johtopäätöksiä hänen kuulumisen tunteestaan ja sen ilmaisusta haastattelutilanteessa, ei yhteisön rakenteesta sinänsä. Marranci (2008: 11) näkee yhteisöön kuulumisen olevan ennen kaikkea tunne, enemmän kuin selkeästi osoitettava ryhmä ja hän kritisoi antropologiassa yleisesti havaitsemaansa muslimiyhteisö -käsitteen, *ummahin*, yksinkertaistavaa käyttöä. Koska muslimit kokevat kuuluvansa yhteisöön, nähdään yhteisön suoraviivaisesti olevan konkreettisesti ja objektiivisesti olemassa. Tällöin sivuutetaan islamin hajanaisuus, sen sisällä vallitsevat teologiset kiistat, poliittiset eroavaisuudet ja rasismi.

Edellä esitettyjen huomioiden pohjalta pro graduni pääkysymykseksi muodostui, miten todellisuutta haastatteluiden perusteella ilmennetään kielen ja ruumiillisuuden kautta. Näiden kaikkien nähdään muotoutuneen sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja edustavan paitsi subjektiivista, myös jaettua todellisuutta. Sen sijaan, että keskityttäisiin siihen, mikä yhteisö *on*, kohdistuu huomio sosiaalisessa vuorovaikutuksessa rakennetun maailman subjektiivisiin tuottamistapoihin. Pro gradun lähtökohdat yhteisön käsittämiseen seuraavat islamin ja muslimi -identiteetin tavoin Talal Asadin ja Gabriele Marrancin aiemmin viitoittamaa tietä, painottaen yhteisöön kuulumisen ja sen tuottamisen eri tapoja enemmän kuin sitä, *mikä* tämä yhteisö fyysisesti tai edes käsitteellisesti on.

2.2.1 Todellisuuden tulkitseminen sosiaalisen konstruktionismin kautta

Todellisuus käsitetään tässä kontekstissa sosiaalisesti rakentuneena symbolijärjestelmänä, jonka haastateltavat naiset ovat valinneet kilpailevien symbolijärjestelmien joukosta. Symbolijärjestelmien tuottamista ja omaksumista avataan tässä luvussa sosiologien Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin tiedonsosiologian sosiaalista konstruktionismia edustavan perusteoksen, *The Social Construction of Reality*, pohjalta. Luckmann ja Berger (1994: 30) näkevät todellisuuden ja tiedon sosiaalisina rakennelmina, joka muotoutuvat yksilön ja hänen sosiaalisten kontaktiensa välisessä dualistisessa vuorovaikutuksessa. Yksilöt tuottavat todellisuutta ajattelunsa ja toimintansa kautta, ja nämä merkitykset jaetaan ja niitä ylläpidetään kollektiivisesti.

Bergerin ja Luckmannin (1994: 74) mukaan onnistunut yhteiskunta järjestäytyy yhteisön jäsenten silmissä objektiiviseksi, luonnolliseksi todellisuudeksi *instituutioitumisen* ja *legitimaation* kautta. Instituutioituminen syntyy kirjoittajien mukaan asioiden totunnaistumisesta: yksilö selviytyy paremmin arjen elämästä, kun hän ei joudu valitsemaan ja määrittelemään erikseen kaikkea toimintaansa, vaan voi noudattaa ennalta asetettuja skeemoja, ja täten käyttää niihin vähemmän suoritusenergiaa. Samoin kuin yksilön toiminta totunnaistuu sosiaalisessa kanssakäymisessä, järjestyy myös hänen maailmansa yhteisesti tunnustettuihin tyyppitelyihin. Yksilön ei tarvitse itse selvittää kaikkien häntä ympäröivien ilmiöiden luonnetta ja tarkoitusta, vaan hänen ympäristönsä on valmiiksi tyyppitelty tavalla, joka näyttää olevan riippumaton kulloisestakin ymmärryksen ja tulkinnan tilasta. Berger ja Luckmann (1994: 32) painottavat etenkin todellisuuden diskursiivista luonnetta: tietoa järjestellään ja siirretään eteenpäin kielen avulla. Arjen esineet ja ilmiöt on ennalta luokiteltu kielellisesti, mikä lisää niiden ymmärrettävyyttä yksilön silmissä. Kielen avulla voidaan liikkua kauemmas arkipäivän välittömästä kokemuksesta ja kategorisoida erilaisia ilmiöitä. Eri todellisuusalueita yhdistävät teemat ja kielelliset muodot, joiden kautta arkitodellisuus ylitetään, kutsutaan *symboleiksi*. Uskonto, filosofia ja taide ovat historiallisesti keskeiset esimerkit symbolein luoduista rakennelmista. Symbolirakennelmat mahdollistavat muutoin välittömässä kokemuksessa tavoittamattomien asioiden tuonnin jokapäiväisen todellisuuden tietoisuuteen, ja ne kykenevät täten ohjaamaan ihmisten arkiymmärrystä. (Berger & Luckmann 1994: 50–51)

Tyyppittely jatkuu eri subjekteille osoitetuissa funktioissa, esimerkiksi yhteiskunnan laista ja siisteydestä huolehtivat eri tahot. Instituutio todellistuu roolisuorituksissa, jotka edustavat instituutiojärjestelmää ja joiden välityksellä instituutiot sisältyvät yksilön kokemukseen.

Toimimalla tietyn roolin mukaisesti hyväksyy yksilö samalla sen todellisuuden ja ne arvot, mitä tämä rooli edustaa. Roolit toimivat yhteisön sosiaalisena kontrollina, joka säätelee ihmisten käyttäytymistä. Yksilö voi kokea, että hänen asemansa asettaa hänet vastuuseen käyttäytymisestään. Myös muut näkevät hänet roolinsa kautta ja luovat häneen odotuksia typologisointinsa perusteella. (Berger & Luckmann 1994: 87–106)

Instituutiot eivät rakennu hetkessä, ja niille muodostuu oma historiansa, jolla on tärkeä merkitys objektiivisen todellisuuden luomisessa. Instituutio näyttäytyy yksilölle vakaana, hänen oman sisäisen maailmansa ulkopuolisena todellisuutena, jota vasten hän peilaa omaa ja muiden elämää. Instituution historia tukee tämän todellisuuden objektiivisuutta ja luonnollisuutta, ja se tuodaan yksilön tietoisuuteen erilaisin traditioin. (Berger & Luckmann 1994: 73)

Omaksuakseen instituution edustaman todellisuuden, täytyy sen kyetä vastaamaan yksilön kysymyksiin maailmasta mielekkäällä tavalla, toisin sanoen legitimoimaan itsensä. Kuten aiemmin mainittu, legitimaatiota Berger ja Luckmann (1994: 107–108) pitävät institutioitumisen ohella keskeisenä tekijänä sosiaalisen todellisuuden muodostumisessa. Legitimoinnin haasteena on, että instituution tulee vastata ongelmiin yhtä mielekkäästi kaikille jäsenille, heidän eriävistä rooleistaan riippumatta. Instituution tulee näyttäytyä uskottavana yksilön jokaisessa elämäntilanteessa, ja sen täytyy sopia yhteen myös hänen kohtaamiensa muiden ihmisten kertomusten kanssa.

Berger ja Luckmann (1994: 107–110) erittelevät legitimaation neljään eri tasoon. *Alkumuotoinen legitimaatio* näkyy yhteisön kielessä. Esimerkiksi sukulaisuutta ilmentävät sanat legitimoivat jo itsessään sukulaisuusjärjestelmää: ne kertovat ihmiselle muiden ihmisten roolin heidän elämässään ja sisältävät oletuksia siitä, miten esimerkiksi serkkua tulee kohdella. Tämä taso on esiteoreettinen, jolle myöhempi tieto voi perustua. *Toinen legitimaatiotas* koostuu sananlaskuista, kansantaruista ja vastaavista yksinkertaisista väittämistä, jotka tarjoavat konkreettisia selitysmalleja käytännön toimintaan. Esimerkiksi suomalainen sananlasku ”*Aamun virkku, illan torkku, se tapa talon pitää*” antaa kehotuksen nousta aikaisin aamulla ja mennä varhain nukkumaan, antaen ymmärtää tämän olevan tärkeää taloudellisen turvallisuuden kannalta. *Kolmannessa legitimaatiotasossa* siirrytään yksityiskohtaisempiin teorioihin, joiden taitaminen voi erikoistua instituution roolien mukaisiksi. Esimerkiksi tuomarilta voidaan kysyä neuvoja lakiasioissa ja papin oletetaan osaavan vastata teologisiin ongelmiin.

Neljättä, kaikkein kattavimpana pitämäänsä, ja tämän tutkielman kannalta keskeisintä, legitimaatiotasoa Berger ja Luckmann (1994: 111–113) nimittävät *symboliuniversumeiksi*. Symboliuniversumit ovat kaiken kattavia viitekehyksiä, jotka integroivat yhteiskunnan eri osa-alueet yhteneväiseksi, mielekkääksi kokonaisuudeksi ja pyrkivät pitämään kaaoksen loitolla. Symboliuniversumi toimii kehyksenä kaikille yhteiskunnan osa-alueille, sisältäen yhteiskunnan historian ja yksilön elämänsä. Symboliuniversumin tulee kyetä selittämään myös sellaiset tilanteet, jotka eivät sisälly jokapäiväiseen todellisuuteen, kuten yksilön unissa kokemat rajatilanteet. Symboliuniversumissa muutoin pelottavat ja uhkaavat, rutiinin katkaisevat tapahtumat saavat merkityksen ja nivoutuvat osaksi arkielämää. Onnistunut symboliuniversumi kykenee ehkäisemään selittämättömien asioiden ja anomalioiden luomaa kauhua, esimerkiksi perustelemalla unen ja kuoleman merkityksen yksilöiden elämänsä.

Voidaan sanoa, että symboliuniversumi on kokonainen maailma, joka nivoo yhteen legitimaation alemmat tasot ja instituution eri osat. Symboliuniversumi luo järjestystä tehden maailmasta ymmärrettävän, ja saaden sen näyttämään luonnolliselta ja ainoalta todellisuudelta, sen sijaan että yksilö näkisi sen sosiaalisena rakennelmana, mikä se pohjimmiltaan on. Yksilö peilaa itseään ja elämänsä symboliuniversumia vasten ja kokee toimintansa ja identiteettinsä mielekkäinä, kun ne on legitimoitu ja osoitettu täten ”luonnollisiksi” ja ”oikeiksi”. (Berger & Luckmann 1994: 113–115)

Yhteiskunnassa voi olla samaan aikaan kilpailevia symboliuniversumeja, jotka kyseenalaistavat todellisuuden luonteen. Oikeuttaakseen yhteisön todellisuuden, täytyy sen legitimoida vallitseva todellisuuskäsitys muiden, kilpailevien, todellisuuksien yli. (Berger & Luckmann 1994: 122). Berger ja Luckmann (1994: 180) näkevät uskontoon kääntymisen klassisena esimerkkinä siitä, kuinka yksilö voi vaihtaa todellisuutta ja hylätä lapsuuden primäärisosialisaatiossa omaksumansa merkity maailman. Tätä vaihdosta he nimittävät *uudelleensosialisaatioksi*. Yhteisöä vaihdettaessa on uuden symbolijärjestelmän legitimoitava oma todellisuutensa vanhan yläpuolelle, samoin kuin sen on kyettävä perustelemaan vanhan todellisuuden hylkääminen tai kieltäminen. Vanha todellisuus täytyy tulkita uudelleen vaihtuneen symbolijärjestelmän valossa, nykyistä todellisuutta tukevalla tavalla.

Bergerin ja Luckmannin (1994: 178–179) mukaan kääntymisen voi tapahtua pelkästään uskonnollisessa yhteisössä, joka tukee uutta todellisuuskäsitystä, ja ilman tätä yhteisöä ei

uskontoakaan ole olemassa. Merkityksellisillä toisilla on tärkeä rooli yhteisön todellisuuden ja yksilön identiteetin ylläpidossa ja vahvistamisessa. Tämä edellyttää kuitenkin vanhan yhteisön jonkinasteista hylkäämistä. Tehokkain keino on eristää yksilö fyysisesti aiemmista ihmissuhteistaan, tai tämän ollessa mahdotonta täytyy aiemmat ihmissuhteet osoittaa uuden yhteisön ihmissuhteita vähempiarvoisemmiksi. Päämääränä on saada yksilön merkitykselliset keskustelukumppanit vaihtumaan uuden yhteisön jäseniin, jotka tukevat yhteisön todellisuutta.

2.2.2 Sosiaalisen konstruktionismin anti pro gradulle

Tässä tutkielmassa keskitytään eritoten symboliuniversumiin ja sen vaihdokseen, uudelleensosialisaatioon. Tiedonsosiologinen teoria tarjoaa metodologisteoreettisia välineitä tutkia, miten uutta symboliuniversumia ilmennetään, ja miten se legitimoidaan. Ilmentämistä tutkin ensinnäkin roolisuorituksen näkökulmasta, jonka Bergerin ja Luckmannin teesin mukaisesti nähdään heijastavan laajemmin yhteisön arvoja ja odotuksia. Toiseksi tutkin, miten todellisuutta ilmennetään diskursiivisten ja kehollisten symbolien välityksellä. Siinä missä Berger ja Luckmann näkevät todellisuuden pitkälti kielellisesti muotoutuneena konstruktiona, käsitän omassa tutkielmassani symbolit myös ruumiillisina rakennelmina. Samoin kuin kielellisesti, rakennetaan todellisuutta myös kehollisesti. Mary Douglasin (1970: xxxi) mukaan kaikissa kulttuureissa keho kantaa sosiaalisia merkityksiä ja ilmentää yhteisöään, eikä universaaleja, luonnollisia symboleja ole olemassa. Tässä yhteydessä ruumiillisina symboleina nähdään esimerkiksi muslimiksi pukeutuminen, käytäntöjen fyysinen noudattaminen (esimerkiksi rukoileminen ja paasto) sekä uskonnollisen ja ei-uskonnollisen tilan erottelu. Kaikkien tutkielman ilmentämiskeinojen nähdään olevan vuorovaikutteisia ja limittäisiä: diskursiiviset käytännöt ovat osittain kehollisia, siinä missä keholliset diskursiivisia. Molemmat käytännöt taas voidaan nähdä roolisuorituksen ilmentämisenä.

Islamiin kääntyneitä naisia tutkiessa yhteisöön sosialisoitumisen erityispiirteenä voidaan nähdä se, että yhteisö ei ole haastateltavien synnynnäinen primääriryhmä. Tällöin yhteisön todellisuutta ei ole omaksuttu itsestänselvyytenä lapsuudessa, vaan sen on täytynyt päihittää jo omaksutut todellisuuskäsitykset ja legitimoida itsensä näiden yläpuolelle. Todellisuuden ja merkitysten vaihtuminen aiheuttavat suuren muutoksen sekä henkilön sosiaalisessa että mentaalisisä maailmassa, minkä myötä myös symbolijärjestelmillä on eri arvo kääntyneille kuin

syntymuslimesille. Kielellisesti ja ruumiillisesti arkielämään omaksutut uudet tavat ovat olleet tietoisia valintoja, joiden myötä henkilö tarkoituksellisesti rakentaa yhteisöään, itseään ja ympäröivää maailmaa.

Berger ja Luckmann näkevät vanhojen suhteiden hylkäämisen tai mitätöimisen uudelleensosialisoitumisen edellytyksenä. Haastateltavien kohdalla voidaan kysyä, missä määrin yksilö on vaihtanut yhteisöään, vai kuuluuko hän kenties molempiin yhtäläillä. Islamiin kääntyneitä naisia ei voida nähdä eristäytyneiksi valtaväestöstä, sillä he kohtaavat ei-muslimeja esimerkiksi työpaikoillaan, naapurustossa ja mahdollisesti perheessään. Moni kuitenkin hakeutui kääntymisensä jälkeen pääasiassa muiden muslimien seuraan, ja osa luopui vanhoista ystävistään sen myötä. Haastateltavien välillä voi tuki olla suuriakin eroja siinä, kuinka merkittävästi heidän sosiaalinen ympäristönsä on muuttunut, eikä tarkoituksenani ole niputtaa heitä yhteen muottiin.

2.2.3. Sosiaalisen konstruktionismin kritiikkiä

Sosiaalista konstruktionismia on kritisoitu etenkin silloin, kun se on käsitetty jyrkäksi, objektiivisen todellisuuden kokonaan kieltäväksi tieteenhaaraksi (Raatikainen 2004: 60). Teoreettisen filosofian tutkijat Panu Raatikainen (2004) ja Ian Hacking (2009) esittävät, että jyrkkä konstruktionismi on kuitenkin harvinaisempaa kuin mitä teoriaa kritisoivat tahot antavat ymmärtää. Hacking (2009: 44) moittii kriitikkoja siitä, että he arvostelevat universaalia konstruktionismia ikään kuin se olisi ainoa tai edes yleinen sosiaalisen konstruktionismin haara.

Laadullisen tutkimuksen ongelmatonta asemaa yhteiskuntatieteissä laajalti arvostellut tutkimusmetodien professori Pertti Töttö (2000: 88–92) moittii sosiaalista konstruktionismia, ja erityisesti Bergeriä ja Luckmannia, siitä, että *todellisuutta* ja *puhetta todellisuudesta* ei useinkaan erotella toisistaan. Hän toteaa, että ”tietoteoreettisena kantana väite, että puhetavoista riippumatta ei olisi olemassa todellisuutta, on helppo osoittaa kestäättömäksi.” Hän erottelee toisistaan myyttisen, satuihin perustuvan, ”todellisuuden” ja käytännöntodellisuuden. Vaikka kulttuureista löytyy mitä erilaisimpia uskomuksia henkiolennoista ja maahisista, ei mistään kulttuurista löydy uskomusta siitä, että kanootin pohjaan kannattaisi puhkaista reikä. Toisin sanoen on olemassa väistämätön käytännöntodellisuus, joka näyttäytyy samanlaisena kielestä ja kulttuurista riippumatta. Tötön sanoin: ”emme voi loputtomasti vain toistella, että kaikki väitteet ovat

konstruktioita vailla todellisuutta kuvaavaa sisältöä, ja olla kiinnostuneita vain siitä, MITEN nuo väitteet on rakennettu. Joskus on myös tarvis ottaa kantaa siihen, MITÄ väitetään [kapitaalit alkuperäisjulkaisussa].”

Tötön kritiikki ei liene täysin aiheetonta, joskin on oleellista todeta, etteivät Berger ja Luckmann kiistä sosiaalisen konstruktionismin ulkopuolella olevan todellisuuden olemassaoloa, vaikkakaan he eivät tiedon sosiaalista rakentumista käsitellessään pureudu sosiaalisista suhteista riippumattomien tietorakenteiden luonteeseen. On hyvä huomioida, että paitsi sosiaalisesti rakennettu, on ihminen myös biologinen eläin, ja sosiaalinen todellisuuskin rakentuu pitkälti vääjäämättömien tosiasioiden ja ihmisen luonnon säätelemien tarpeiden ympärille. On kuitenkin mahdollista tutkia esimerkiksi kuolemaa sekä fyysisenä prosessina, että sosiaalisena konstruktiona, jolloin näillä tarkoitetaan hyvin eri asioita. Jos tutkin kuoleman ympärille rakentuneita uskomuksia, en kuitenkaan automaattisesti kiellä kuoleman olevan lopulta fyysisesti riippumaton näistä uskomuksista, vaikka en tulisi tätä tutkimuksessa painottaneeksi. En myöskään näe tarpeeksi perusteluita sille, miksi minun tulisi tällöin erotella käsitteellisesti toisistaan fyysisen ja sosiaalisen kuoleman todellisuus, ja puhua sosiaalisesti luodusta todellisuudesta ikään kuin lainausmerkein. Tässä kohtaa luottaisin lukijan ymmärrykseen eri konteksteista ja niissä esitetyn tiedon luonteesta.

Todellisuuden olemuksen ja määrittelyn lisäksi sosiaalista konstruktionismia on arvosteltu myös liiallisesta kielifetismistä. Sosiologi Vesa Puuronen (2005: 57) pahoittelee, että ”konstruktionislingvistisen” suuntauksen mukanaan tuoma narratiiveihin, diskursseihin ja retoriikkaan keskittyminen on vienyt huomion pois itse ilmiöiltä, vähentäen sosiologisen tutkimuksen mahdollisuutta vaikuttaa yhteiskunnallisiin epäkohtiin. Vaikka en vähätelisi diskurssianalyysin mahdollisuuksia pureutua yhteiskunnan epäkohtiin sen enempiä kuin muidenkaan metodien, on totta että sosiaalinen konstruktionismi kulkee usein käsi kädessä diskurssianalyysin kera. Tämä on toki ymmärrettävää ottaen huomioon, että suuri osa sosiaalisesta tiedosta siirretään diskurssiivisiin käytäntein, mutta uskon että sosiaalisella konstruktionismilla olisi annettavaa myös tiukan diskurssianalyysin ulkopuolella, esimerkiksi kehollisuuden tutkimuksessa.

2.3 Kääntymisen teoriaa

Kääntyminen on dynaaminen ja jatkuva uskonnollinen prosessi, ei yksittäinen tapahtuma. (Rambo, 1993: 7) Kääntyminen tapahtuu useilla elämän eri alueilla, ja se koetaan muutoksena uskonnollisessa, sosiaalisessa ja kulttuurisessa ympäristössä. Kääntyminen ruumiillistuu kehollisissa käytännöissä, kuten paastoamisessa, ruokailussa, rukoilussa ja pukeutumisessa. (Allievi 2006; Bourque 2006; Nieuwkerk 2006)

Lewis R. Rambo (1993: 13) on typologisoinut kääntymisen neljään kategoriaan: 1) *Apostasia, uskosta luopuminen*. Tällä viitataan uskonnon hylkäämiseen, ja ei-uskonnollisten arvomaailmojen omaksumiseen 2). *Uskoon syventyminen* viittaa suuremman roolin ottamiseen uskonnollisessa yhteisössä, ja sen nostamista keskeisemmäksi osaksi yksilön elämää. 3) *Eriytyminen* on yksilön tai ryhmän radikalisoitumista aiemmista uskonkäsityksistä ja muotoutumista omaksi ryhmäkseen. 4) *Institutionaalinen muutos* viittaa yhteisön vaihtamiseen uutta uskonkäsitystä tukevaan sosiaaliseen ympäristöön.

Rambo (1993: 6–7) näkee, että kääntymistä voidaan lähestyä joko normatiivisesta tai kuvailevasta näkökulmasta. Siinä, missä normatiivinen näkemys lähestyy kääntymistä teologisena rakennelmana, painottaen rituaalisia odotuksia, jotka yhteisö asettaa kääntyneelle, pyrkii kuvaileva lähestymistapa ymmärtämään kääntymisen motiiveja ja muutoksia, jotka henkilössä esiintyvät kääntymisprosessin eri vaiheissa. Rambo esittää kääntymisen määriteltävän sen kautta, mitä yksilö tai ryhmä sanoo sen olevan. Kääntymisprosessi syntyy kääntyneen tavoitteista, tarpeista, suuntautumisesta, uuden yhteisön luonteesta ja sosiaalisesta todellisuudesta.

John Loftland ja Norman Skonovd (1981) ovat eritelleet kuusi kääntymisen motiivia: intellektuellin, kokeilevan, mystisen, kiintymyksellisen, uudistavan ja pakottavan. Motiivit kuvailevat erilaisia kääntymiseen johtavia, sosiaalisia ja henkisiä prosesseja. Intellektuelli motiivi perustuu yksilön henkilökohtaiseen tutkimiseen ja itsetutkintaan, jolloin henkilö tutkii uskontoa esimerkiksi kirjallisuuden kautta. Kokeilevassa motiivissa yksilö pyrkii saamaan varmuuden uskonnosta elämällä sen mukaisesti. Mystinen viittaa henkilön hengellisiin tai yliluonnollisiin kokemuksiin. Kiintymyksellisessä mallissa kääntymisprosessin keskiössä ovat tunteet uskonharjoittajia kohtaan. Uudistavalla motiivilla viitataan uskontoihin, joiden rituaalit pyrkivät vaikuttamaan psyykkeeseen esimerkiksi voimakkaan musiikin keinoin. Pakottava motiivi pohjaa

metodeihin, joissa kääntymistä edeltää voimakas painostus, esimerkiksi aivopesu. Rambo (1993: 14–17) on omaksunut Loftlandin ja Skonovdin tyypittelyt kehittämäänsä heuristiseen *peräkkäiseen vaihemalliin* (a sequential stage model), jonka mukaan kääntyminen on monikerroksinen prosessi. Hän näkee kääntymisen koostuvan jaksottaisista elementeistä, jotka ovat keskenään interaktiivisia ja kasaantuvia. Mallin mukaan kääntymisessä on seitsemän vaihetta: *konteksti, kriisi, etsiminen, kohtaaminen, vuorovaikutus, sitoutuminen ja seuraukset*.

Konteksti viittaa poliittiseen, sosiaaliseen, ekonomiseen, kulttuuriseen ja uskonnolliseen ympäristöön, jossa kääntyminen tapahtuu. Kääntyminen ei tapahdu tyhjiössä, vaan se on ympäristössä tapahtuva vuorovaikutteinen prosessi. (Rambo 1993: 20)

Kääntymistä edeltää tavallisesti jonkinasteinen *kriisi*, joka voi olla uskonnollinen, poliittinen tai kulttuurinen. Kriisi voi tulla seurauksena dramaattisista tapahtumista, kuten poliittisesta painostuksesta tai sosiaalisesta disintegraatiosta. Sen voivat myös aiheuttaa esimerkiksi itsetutkiskelu tai hengelliset kokemukset. (Rambo 1993: 44, 46)

Etsimistä Rambo (1993: 56, 59) kuvailee prosessina, jossa henkilö pyrkii merkityksellistämään maailmaa. Etsimisen aktiivisuus vaihtelee sekä henkilökohtaisten että elämäntilanteellisten tekijöiden mukaan. Etsimisen luonteeseen vaikuttavat muun muassa henkilön reaktioherkkyys, uskonnon rakenteellinen saatavuus ja vaikuttimelliset rakenteet.

Kohtaaminen on vaihe, jossa potentiaalinen kääntyjä kohtaa uskontoa edustavan henkilön. Tämä on tapahtumasarja, jossa potentiaalisen kääntyjän suhtautuminen uskonnon edustajaan voi vaihdella vastaanottavaisesta negatiiviseen. Kohtaaminen harvoin johtaa kääntymiseen, ja vaatii onnistuakseen oikeat olosuhteet, ajankohdan, toisilleen sopivat ihmiset ja mielekkään uskonnollisen vaihtoehdon. (Rambo 1993: 87)

Mikäli potentiaalinen kääntyjä kiinnostuu uskonnosta kohtaamisen jälkeen, syvenee *vuorovaikutus* uskonnollisen yhteisön kanssa. Vuorovaikutuksen luonne ja intensiivisyys vaihtelevat ryhmittäin, sisältäen yleisesti eriasteista sosialisatiota ja opetusta, jonka tarkoituksena on vakuuttaa henkilö uskonnosta ja syventää hänen tietämystään. (Rambo 1993: 102)

Yhteisö voi odottaa henkilön tekevän päätöksen uskonnon suhteen, ja tällöin henkilö voi valita uskuntoon *sitoutumisen*. Sitoutuminen on usein dramatisoitu ja ikuistettu tapahtuma, johon

sisällytetään voimakkaita yhteisöllisiä rituaaleja. Ryhmä voi myös edellyttää kääntyneen noudattavan sitoutumisesta eteenpäin yhteisön sääntöjä. (Rambo 1993: 124)

Kääntymisen *seuraukset* ovat monimutkaiset ja -tahoiset, sisältäen sekä henkilökohtaisia että yhteiskunnallisia muutoksia. Kääntymisellä on psykologisia seurauksia, ja se voi muuttaa kääntyjän roolia yhteiskunnassa. Yhteiskunnassa taas voi tapahtua rakenteellisia ja uskonnollisia muutoksia uskonnollisen liikkuvuuden myötä. (Rambo 1993: 142)

Rambo korostaa seitsemän vaiheen päällekkäisyyttä ja prosessinomaisuutta. Myös vaiheiden intensiteetti vaihtelee sekä henkilökohtaisten ominaisuuksien, elämäntilanteen ja yhteiskunnallisten tekijöiden mukana.

Roaldin (2006: 48–51) mukaan kääntyminen on kolmivaiheinen prosessi, jotka sisältävät uuteen uskontoon rakastumisen, siihen pettymisen ja sopeutumisen. Nämä vaiheet kertovat sekä suhteesta uskontoon, että uskonyhteisöön. Ensimmäisessä vaiheessa kääntynyt on löytänyt uuden kulttuurisen todellisuuden, ja katsoo kriittisesti aiempaa elämäänsä ja yhteisöään. Tässä vaiheessa hän näkee uuden uskonnon korostetun positiivisesti ja nimensä mukaisesti rakastuneesti. Kääntynyt voi tällöin myös erkaantua aiemmasta yhteisöstään. Toisessa vaiheessa kääntynyt huomaa epäkohtia uudessa uskonnossa ja yhteisössä, mistä seuraa kriisivaihe. Hän huomaa, että islamia voidaan tulkita eri tavalla, eivätkä kaikki ole yhtä sitoutuneita uskontoon kuin hän itse. Hän voi myös kokea ulkopuolisuuden tunnetta sekä uudessa että vanhassa yhteisössään. Kolmannessa vaiheessa opitaan hyväksymään ideaalin ja todellisuuden välinen ero, ja ymmärtämään eri islam-tulkintojen kirjo.

3. AINEISTO JA METODOLOGIA

3.1 Aineisto ja sen keruu

Käytän graduni pääaineistona vuoden 2013 helmi-maaliskuussa tekemiäni haastatteluja, joissa olen haastatellut kahdeksaa suomalaista, islamin uskoon kääntynyttä naista. Kuutta naista haastattelin yksitellen, kahden toisilleen tutun naisen kanssa teimme yhteishaastattelun. Tein kaikki haastattelut kasvokkain, kuusi naisten kodeissa ja yhden työpaikalla, nauhoittaen keskustelut nauhurille. Aineisto käsittää yhteensä noin seitsemän tuntia nauhoitettua puhetta, haastatteluiden variaatio on puolesta tunnista päälle kahteen tuntiin.

Haastateltavieni ikäskala oli haastatteluiden aikaan 23–54 vuotta ja he ovat Etelä-Suomesta. Haastateltavat olivat olleet muslimeita yhdestä kuukaudesta kahteenkymmeneen vuoteen (ks. Taulukko 1). Seitsemän naisista oli naimisissa, kaikki heistä muslimimiehen kanssa, ja seitsemällä heistä oli lapsia. Lasten uskonto tuntui riippuvan karkeasti hahmoteltuna siitä, mihin uskontoon heidän isänsä kuului. Mikäli lapset oli tehty aiemmassa avioliitossa miehelle, joka ei ollut muslimi, eivät lapsetkaan olleet, kun taas heidät haluttiin kasvattaa muslimeiksi, mikäli heidän isänsäkin oli muslimi. Tähän luultavasti vaikuttaa myös se, minkä ikäisiä lapset ovat olleet haastateltavien kääntyessä islamin uskoon. Islamin eri suuntaukset eivät haastattelujen perusteella olleet kellekään suuressa merkityksessä, ja usea korosti erikseen haastatteluissa sen vähämerkityksisyyttä. Kaikki muut lukivat itsensä sunni-muslimeiksi, paitsi yksi, joka oli kiinnostunut sufilaisuudesta.

Taulukko 1. Haastateltavien ikä ja kauan he ovat olleet muslimeita.

	H1	H2	H3	H4	H5	H6	H7	H8
Ikä	45 v	54 v	47 v	23 v	35 v	35 v	35 v	40 v
Muslimina	2,5 v	20 v	18 v	3 v	1 kk	7 v	6 kk	19 v

Van Nieuwkerk (2006: 101) sanoo havainneensa useimpien Hollannissa ja Yhdysvalloissa tehdyn tutkimuksen kääntyneiden edustaneen keskiluokkaa. Itse en havainnut yhteneväisyyksiä naisten yhteiskunnallisessa asemassa. Ammattiensa ja esimerkiksi asuinalueen ja -muotonsa perusteella hajontaa oli aina työväenluokasta ylempään keskiluokkaan. On huomioitava, että tekemäni jako on

karkea ja perustuu pitkälti omiin käsityksiini yhteiskuntaluokista. En myöskään tiedä naisten taustoista tarpeeksi, jotta voisin varmuudella osoittaa heidän yhteiskuntaluokkansa. Tulokset olisivat kuitenkin voineet olla erilaiset, mikäli olisin rajannut aineiston vain esimerkiksi itsensä työväenluokkaan identifioiviin naisiin, minkä vuoksi koen näennäisen hajonnan mainitsemisen tässä kontekstissa oleelliseksi. Suurin osa oli ollut aiemmin luterilaisessa uskossa, osa oli ollut välinpitämätön uskonnoista ennen islamin löytämistään ja yksi oli etsinyt hengellistä tietä joogan ja meditaation keinoin.

Löysin haastateltavani pääasiassa internetin kautta. Otin sähköpostitse yhteyttä muutamaa löytämäni islam-yhteisöön, kerroin tekeväni pro gradua Jyväskylän yliopistossa ja pyysin heitä välittämään yhteystietoni mikäli he tietävät etsimäni kaltaisia naisia. Yhden islam-yhteisön vaikutus aineistooni on suurin, sillä he levittivät viestini laajalla sähköpostilistallaan. Tämän jälkeen sain useita yhteydenottoja niin sähköpostiini kuin puhelimeenikin. Suurin osa haastateltavista kertoi löytäneensä ilmoitukseni kyseisen yhteisön kautta, osa sanoi saaneensa kuulla tutkimuksesta joltain tuttavaltaan, ystävältään tai mieheltään. Yksi haastateltava kertoi löytäneensä ilmoitukseni Tulevaisuus -nimiseltä islam -keskustelufoorumilta, jonne olin myös laittanut ilmoituksen, ja yhden löysin haastateltavaksi kontaktieni kautta. Seuraavaksi näytän yhden haastateltavien keruu -viestini, jonka lähetin aineistooni eniten vaikuttaneelle yhdistykselle. Muut viestit saattoivat erota hiukan muodoltaan, riippuen mille taholle viesti oli suunnattu, mutta kaikki viestit sisälsivät saman informaation (erotuksena se, että nettifoorumille en laittanut puhelinnumeroani):

Hei!

Olen etnologian opiskelija Jyväskylän yliopistosta ja teen pro gradu - tutkimustani suomalaisista naisista, jotka ovat kääntyneet islamin uskoon. En ole tähän mennessä löytänyt tarpeeksi haastateltavia ja haluaisinkin kysyä, mikäli voisitte auttaa tai neuvoa minua.

Olisi hienoa jos pystyisitte välittämään yhteystietojani suomalaisille, islamin uskon valinneille täysi-ikäisille naisille (mikäli heitä tunnette). Haastattelu olisi noin pari tuntia kestävä vapaamuotoinen keskustelutilaisuus. Gradussani en ilmoita haastateltavien nimiä tai asuinkuntia. Vastaan mielelläni lisäkysymyksiin joko sähköpostitse tai puhelimitse [puhelinnumero]

*Ystävällisin terveisin,
Meri Tuovinen*

En rajannut haastateltavia muin perustein kuin että heidän tulee olla suomalaisia, islamiin kääntyneitä täysi-ikäisiä naisia. Täten jokainen, joka katsoi sopivansa kuvaukseen, pystyi

osallistumaan graduuni, riippumatta esimerkiksi yhteisöstään, koulukunnastaan, aiemmasta uskonnostaan, iästään (täysi-ikäisyyden puitteissa), tai siitä kuinka kauan on elänyt muslimina. Henkilöiden asuinalue taas rajautui käytännön syistä sen mukaan minne minun oli mahdollista omakustanteisesti matkustaa. Yksi syy löyhälle rajaukselle oli se, että pienen ryhmän ollessa kyseessä en voinut olla varma kuinka helposti saisin kerättyä haastateltavia. Minulla ei myöskään mielestäni ollut tarpeeksi tietoa aiheesta, jotta olisin voinut tehdä perusteltuja rajoituksia. Tällöin rajoitukset olisivat perustuneet enemmän omille ennako-oletuksilleni kuin todellisuudelle. Rajaamattomuus tekee myös omien tulosteni vertailun Euroopassa ja Yhdysvalloissa tehtyihin tutkimuksiin helpommiksi. Vaikka esimerkiksi Ruotsissa, Iso-Britanniassa ja Yhdysvalloissa ilmiö on vanhempi ja tutkimuksia aiheesta on tehty enemmän, perustuvat tutkimusten rajoitukset lähinnä sukupuoleen ja etnisyyteen.

Moni naisista ilmaisi motiivikseen osallistua haastatteluun oikean tiedon levittämisen ja ennakkoluulojen oikaisemisen. Moni ilmaisi haluavansa osoittaa, että hekin ovat omien sanojensa mukaan ”normaaleja ihmisiä”. Myös halu auttaa minua tuli esiin naisten kertoessa miksi osallistuivat haastatteluun. Joskus mietin, mitä naiset käsittävät gradulla ja millaista sisältöä he ajattelevat minun siihen tuottavan. Mikäli haastateltavalla on päämääriä, joiden hän uskoo täyttyvän graduun osallistumisen kautta, voi gradun lopputulos olla pettymys, mikäli se ei käsittele asiaa hänen toivomallaan tavalla tai mahdollisesti ole niin suurta julkista huomiota saava ja täten yhteiskunnallisesti vaikuttava kuin hän on ajatellut. Haastatteluideni jälkeen olen pohtinut, kuinka eri asema tutkijalla on, mikäli hän ammentaa tietoaan jo valmiina olevasta aineistosta kuin henkilökohtaisesti suoritetuista haastatteluista. Koen, että tutkija tuntee jälkimmäisessä tapauksessa olevansa enemmän vastuussa informanteilleen siitä mitä hän kirjoittaa ja miten hän käyttää aineistoa, vaikka käsittelesikin haastatteluja mahdollisimman anonyymisti. Myös haastateltavat ovat tällöin kiinnostuneita siitä, miten heidän sanomaansa käytetään ja millainen merkitys heidän pro gradulleen antamallaan panoksella on ollut. En tiedä, onko edes mahdollista tehdä tutkimusta ja käsitellä aineistoa niin, ettei kukaan närkästyisi lopputuloksesta tai kokisi tulkintojani jossain määrin vääriksi. Kääntäessäni heidän kokemuksensa niin sanotusti oman tieteenalani kielelle ja niputtaessani heidän ja muiden haastateltavien sanomisia yhteen etsiessäni punaista lankaa, ei heidän kokemuksensa tule välittymään samanlaisessa muodossa kuin haastatteluissa. Sitaatit ovat myös erotettuina alkuperäisestä laajemmasta kontekstistaan, eivätkä haastateltavat välttämättä äänen nyanssien ja kehonkielen puuttuessa tunnista niitä omikseen.

Omien henkilökohtaisten kokemusten teoretisointi voi myös haastateltavan silmissä muuttaa kerrottua.

Ensimmäisiin haastatteluihin olin tyytyväinen ja positiivisesti yllätynyt siitä, kuinka avoimesti naiset puhuivat elämästään ja tuntuivat luottavan minuun ja graduuni. Aiheeni on naisten elämää henkilökohtaisesti koskettava ja sellainen, jota he varmasti ovat miettineet paljon, joten koin heidän kertomustensa olevan todella artikuloituja ja pohdittuja. Loppupuolen haastattelut sujuivat samaan malliin, mutta koin että minun olisi pitänyt löytää jotain uutta ja päästä syvemmälle ensimmäisiin haastatteluihin nähden, joten olin hieman pettynyt itseeni. Etenkin pienryhmähaastattelulle olin ladannut toiveita, koska uskoin että naisten välinen keskustelu johdattaisi minut sellaisten asioiden äärelle, joita en olisi itse keksinyt kysyä. En kuitenkaan osannut haastattelutilanteessa herätellä naisten välistä keskustelua ja rikkoa haastattelija-haastateltava-rooleja, jolloin haastattelu sujui pääasiassa niin, että naiset vastasivat vuorollaan kysymyksiini, eivätkä alkaneet keskustelemaan keskenään. Osasyynä tilanteelle voi olla, että toinen haastateltavista oli ollut muslimi vasta kuukauden verran, ja hän tuntui antavan paljon tilaa ”kokeneemmalle” haastateltavalle, mahdollisesti uskoen tämän tietävän enemmän aiheesta. Kyse on myös pitkälti henkilökohtaisella tasolla tapahtuvasta elämänmuutoksesta, josta ei välttämättä ole yhteisiä muistoja, jotka heräisivät haastattelutilanteessa. Ennako-odotusteni hälvennyttyä voin kuitenkin sanoa jokaisella haastattelulla olleen paikkansa tutkielmassani ja niiden kaikkien syventäneen ymmärrystäni aiheesta. Tunteen uuden tiedon loppumisesta voisi myös kääntää aineiston kylläntymiseksi, jolloin uudet haastattelut eivät enää tuo merkittävää lisätietoa kysymyksiin.

Aineistoni on pieni ja maantieteellisesti painottunut, eikä sen täten voi olettaa edustavan kaikkia Islamiin kääntyneitä suomalaisnaisia. Etnologiassa on ollut tapana käyttää tiheää kuvausta, jossa pientä otantaa tulkitaan yksityiskohtaisesti. Amerikkalaisen antropologi Clifford Geertzin (1973: 3–30) mukaan laajat faktuaaliset tutkimukset usein piilottavat enemmän kuin paljastavat. Tiheässä kuvauksessa pureudutaan tuohon kätettyyn, ja pyritään saamaan syvällisempää tietoa ilmiöstä. Geertz katsoo antropologin yrittävän ”pelastaa sanottua” ja tarkastella tätä huolellisesti. Tällöin oletuksena on, että pienet toiminnot heijastavat suurempia kokonaisuuksia, ja mikro- ja makro-tason tutkimukset täydentävät toisiaan. Tiheän kuvauksen avulla saadaan kokemuksellista tietoa esimerkiksi arvoista, motiiveista, ja identiteetistä. Sillä pyritään selvittämään ilmiöiden takana olevia merkityksiä ja symboleja.

3.2 Haastattelu

Haastatteluni olivat rakenteeltaan teemahaastatteluja. Eskola ja Suoranta (1996: 65) määrittelevät teemahaastattelun menetelmäksi, jossa haastattelun aihepiirit, eli teemat, on suunniteltu etukäteen. Toisin kuin strukturoidussa haastattelussa, kysymykset eivät kuitenkaan noudata tarkkaa muotoa ja järjestystä. Haastatteluiden välillä voi olla eroja siinä, missä järjestyksessä ja kuinka laajasti teemoja on käsitelty. On tyypillistä, että teemahaastattelussa haastatteliija käyttää valmiiden kysymysten sijaan tukilistaa varmistaakseen, että etukäteen päätetyt teemat käydään haastatteluissa läpi.

Voidaan sanoa, että elämme haastattelu yhteiskunnassa, jossa haastatteluun osallistujilla on jonkinlainen ennakkokäsitys haastattelun kulusta ja sen perusrooleista. Tällöin haastattelussa ilmenee vastavuoroista asemointia, joka merkitsee sitä, että ”kummankin osapuolen on hetkellisesti omaksuttava konventioiden mukainen roolinsa yhteisesti suoritettavan teon loppuunsaattamiseksi.” Ennako-oletukset siitä millainen haastattelun tulee olla ohjaavat haastattelua ja vaikuttavat kerättyyn aineistoon. (Pöysä 2010: 154–161) Haastattelu on siis eräänlainen performanssi, jossa todennetaan haastateltavan ja haastattelijan rooleja. Myös muita rooleja esiintyy: esimerkiksi omassa tutkimuksessani haastateltavat mahdollisesti kokivat että heidän tulee ottaa minut vastaan nimenomaan muslimina, kun taas itse olin tilanteessa islamista kiinnostunut gradun tekijä. Tämä asetelma varmastikin vaikutti osaltaan käyttäytymiseemme haastattelutilanteessa.

Ongelmallisena haastattelussa voidaan pitää sen tilannekohtaisuutta ja tulkinnanvaraa. En voi tietää, olisivatko haastateltavat antaneet minulle eri vastauksia toisena päivänä tai kuinka paljon oma olemukseni ja persoonani vaikutti siihen, mitä he minulle halusivat kertoa. Ihmisten sanojen ja tekojen välillä voi myös olla ristiriitaa, joka ei haastatteluissa käy ilmi.

Koska olin suurimmaksi osaksi haastateltavien kodeissa, lukuun ottamatta yhtä haastattelua jonka tein haastateltavan työpaikalla, on otettava huomioon etteivät haastattelutilat olleet neutraaleja, eivätkä olosuhteet olleet yhteneväiset kaikissa haastatteluissa. En pyytänyt haastateltavia olemaan asunnossaan yksin haastattelun aikana, koska koin kohtuuttomaksi vaatia heitä järjestämään talvella esimerkiksi lapsiaan tai aviomiestään ulos kodista haastattelujen ajaksi. Mielestäni olisin itse ollut velvollinen järjestämään haastattelutilat, mikäli tämä olisi ollut vaatimukseni, eikä se tässä

tapauksessa ollut mahdollista. Suurin osa haastateltavista otti minut vastaan yksin, yhden haastateltavan mies puuhaili toisessa huoneessa haastattelun ajan ja kävi välillä tarjoilemassa kahvia ja naposteltavaa, erään haastateltavan lapsi istui hetken samassa pöydässä kanssamme. Tämä voi vaikuttaa saatuun aineistoon, mutta toisaalta myöskään haastattelija ei ole neutraali henkilö, joten en koe, että olisin saanut niin sanotusti varmempaa tai avoimempaa tietoa, mikäli haastattelutilanteet olisivat olleet erilaiset. Voidaan myös nähdä, että nyt naisilla oli optio järjestää haastattelun olosuhteet itselleen suotuisiksi, mitä ei tule vähätellä.

Koin itse olevani haastateltavien maailmassa ulkopuolinen ja tämä vierauden tunne lisäsi tutkimusprosessissa kokemaani epävarmuutta. Ensimmäiseen haastatteluun mennessäni en tiennyt, olisivatko etukäteen laatimani teemat ollenkaan merkityksellisiä haastateltavalle tai mitä hän niihin tulisi vastaamaan. Täten olin varautunut muuttamaan teemoja ja tutkimuskysymyksiä matkan varrella, mikäli ennako-oletukseni olisivat osoittautuneet tyhjiksi. Tämä kysyi myös erityistä luottamusta ja heittäytymiskykyä haastateltavilta, sillä toin ennen haastatteluja käydyissä sähköposti- ja puhelinkeskusteluissa esille aiheeni epävarmuuden. Voidaan myös pohtia, miten työni prosessi olisi edennyt, mikäli haastateltavat olisivat olleet eri järjestyksessä. Ensimmäisen haastateltavani kanssa teemani osoittautuivat osuviksi, kun taas myöhempien haastateltavien kanssa ilmeni eroja joidenkin teemojen kohdalla. Koska kuitenkin tiesin jo kysymysten sopivan joillekin haastateltaville, en näissä tapauksissa tyrmännyt teemojani täysin vaan pohdin ennemminkin sitä, mistä moninaiset äänet kertovat.

3.2.1 Haastattelu etnografisena kenttänä

Antropologisessa perinteessä kentän havainnointi ja siellä vietetty aika on perinteisesti nähty oleellisena osana tutkimusta. Kentän käsite on kuitenkin muuttunut joustavammaksi, ja sitä lähestytään nykyisin muutenkin kuin paikan kautta. (Huttunen 2010: 39) Tutkimuskohde ei välttämättä ole enää maantieteellisesti rajattu kyläyhteisö, jolloin fyysisen kentän määrittelykin on haastavaa. Jos tutkin islamia suomalaisten naisten elämässä, mikä on pääasiallinen kenttäni? Onko se jumalanpalvelus, tai Koraanin lukupiiri? Rukoushetki aviomiehen kanssa? Internetin keskustelufoorumi, jossa henkilö jakaa ajatuksiaan? Vai onko se sittenkin työpaikka, jossa henkilö ei vielä uskalla käyttää huiivia? Islam ei tule esiin ja katoa haastateltavan päivittäisen sijainnin

mukana, vaan se on hänen elämäntapansa ja keino hahmottaa maailmaa. Tällöin voidaan pohtia, voidaanko henkilön havainnoinnilla saada yhtä syvällistä tietoa kuin haastatteluin, jossa hän merkityksellistää kokemuksiaan. Esimerkiksi islamiin kohdistetut odotukset ja pettymykset eivät olisi tulleet esille pelkän havainnoinnin kautta. Havainnointi voi osoittautua myös käytännössä mahdottomaksi, mikäli se tarkoittaa sitä, että tutkijan pitäisi seurata haastateltaviaan kokopäiväisesti.

Nykyetnologiassa tutkitaan paljon esimerkiksi internetin keskustelufoorumeita, jolloin ne usein käsitetään fyysisen paikan tavoin. Mielestäni myös haastatteluaineisto voidaan nähdä samalla tavalla, omana diskursiivisena maailmanaan. Sanoman kohde on tällöin eri kuin foorumeilla, mutta sitä ei voida nähdä takeena sen vähemmän tai enemmän todenmukaisesta luonteesta. Niin käytöksen kuin puheenkin kohdalla pyritään usein toimimaan konventioiden mukaisesti ja ennakoimaan saatu vastaanotto. Tutkijalle ja muille muslimeille osoitettu viesti on varmasti erilainen, mutta kumpaakaan ei voida osoittaa toista informatiivisemmaksi.

3.3 Teoriaohjaava sisällönanalyysi ja ontologinen konstruktionismi

Päämetodinani haastattelujen analysoinnissa käytän teoriaohjaavaa sisällönanalyysia, johon olen soveltaen yhdistellyt ontologisen konstruktionismin piirteitä siinä määrin kun olen kokenut sen hedelmälliseksi aineistoni monipuolisen tarkastelun kannalta. Tässä luvussa esittelen nämä metodit ja perustelen niiden fuusiokäytön kyseisessä kontekstissa.

3.3.1 Teoriaohjaava sisällönanalyysi

Sisällönanalyysi on perusanalyysimenetelmä, jota voidaan käyttää kaikessa laadullisessa tutkimuksessa, ja suurimman osan laadullisesta tutkimuksesta voidaan nähdä kuuluvan sen piiriin. Sitä voidaan pitää myös tutkimuksen väljänä teoreettisena kehyksenä. Sisällönanalyysissa valitaan aineistosta tarkkaan rajattu alue, ja kaikki muu jätetään tutkimuksen ulkopuolelle. Aineisto luokitellaan teemoittain, jotka teemahaastatteluissa ovat suurimmaksi osaksi jäsenyneet jo haastatteluissa. (Tuomi & Sarajärvi 2009: 91–93)

Teoriaohjaava sisällönanalyysi on tekstiä aineistolähtöisesti lähestyvä metodi, jossa teorioita ei kuitenkaan luoda aineistosta kuten aineistolähtöisessä analyysissä, vaan ne annetaan valmiina, ”jo tiedettyinä”. (Tuomi & Sarajärvi 2009: 117) Ensisijaisena tarkoitukseni oli tarkastella aineistoani mahdollisimman monipuolisesti ja syvällisesti, jolloin teoriat toimivat minulle metodologisina työstämisvälineinä, joiden avulla pystyin avaamaan ilmiön eri tasoja. Teorioiden käytön motiivina ei siis ollut niinkään testata tai kommentoida niitä, vaan hyödyntää teorioita aineiston käsittelyssä ja sisällön luokittelussa.

Ongelmana teoriaohjaavan sisällönanalyysin käytössä voitaisiin nähdä se, että etsiessäni aineistoni työstöön kelpollisia teorioita, saatan tiedostamattani suosia sellaisia tutkijoita joiden kirjoitukset sopivat omiin ajatuksiini aiheista ja vastaavasti hyljeksiä soraääniä aiheuttavia teorioita. Toisaalta mielestäni menetelmä mahdollistaa teorian ja aineiston tasapainon tutkimuksessa: ne palvelevat toisiaan pyrkimyksenään ymmärtää itse ilmiötä laajemmalla tasolla kuin mitä niiden yksittäinen tarkastelu olisi mahdollistanut.

3.3.2 Ontologinen konstruktionismi

Diskurssianalyysin lähtökohtana on, että todellisuutta kielen takana ei voi tavoittaa, joten diskurssista itsessään tulee analysoinnin kohde (ks. Jorgensen & Phillips 2002). Ontologinen konstruktionismi on diskurssianalyysin haara, joka on perinteistä diskurssianalyysia hieman sallivampi suhteessa tekstin potentiaaliin heijastaa sen ulkopuolista maailmaa. Kirsi Juhila (1999: 162–163) kuvailee ontologista konstruktionismia seuraavasti, kertoen että siinä ”tutkimuskohdetta ei kokonaisuudessaan palauteta kieleen, vaikka se onkin ensisijainen tutkimuskohde. Tekstien ja puheen ulkopuolella ajatellaan olevan ei-diskursiivisia maailmoja, jotka voivat olla instituutioiden tai yhtä hyvin mielen tai ruumiin maailmoja. Diskurssianalyysin tehtävänä on paitsi selvittää, miten noita maailmoja rakennetaan diskursiivisesti erilaisissa kielellisissä käytännöissä, myös pohtia ei-diskursiivisten maailmojen ja diskursiivisten käytäntöjen välistä vastaavuutta.” Aineistossa esiintyvät merkitykset suhteutetaan tällöin yhteiskunnallisiin rakenteisiin, ihmismieleen, kokemuksiin tai ruumiillisuuteen.

Ontologinen konstruktionismi näkyy tutkielmassa pyrkimyksenäni käsittää haastateltavien puheheidän kokemustensa ja identiteettinsä, kuten myös ryhmän, representaationa. Sukupuolen tutkija

Aino-Maija Hiltusen (2000: 137) mukaan kääntyminen näkyy diskursiivisena performanssina, jossa kuuluu kääntyneen muuttunut kieli, kyky kommunikoida ryhmän omalla retoriikalla. ”Koska kieli on käsitteellistämisen ja maailmankuvan muodostamisen väline, myös yksilön tietoisuudessa tapahtunut muutos on kuultavissa hänen kielestään.”

On huomioitava, että diskurssin syntymiseen ei vaikuta pelkästään haastateltavien omat näkökulmat, vaan vuorovaikutustilanne, jossa diskurssi käydään. Eero Suonisen (1999: 28) mukaan diskurssissa ennakoitaan vastaanotto, mikä ohjaa diskurssin muodostumista. Vasta-argumentteihin varautuessaan henkilö perustelee etenkin niitä näkemyksiään, joiden katsoo olevan yleisten kulttuurikonventioiden vastaisia tai poikkeavan aiheelle asetetusta stereotypiasta. (Jokinen, Juhila & Suoninen 2004: 33). Tutkielmassani haastateltavieni puheeseen vaikuttaa se, millaisia arvoja ja asenteita he odottavat minulla tai yhteiskunnassa yleensä olevan. Tämä käsitys ohjaa sitä, mitä asioita he kokevat joutuvansa perustelemaan tai puolustamaan ja mitkä asiat otetaan itsestäänselvyyksinä. Omissa haastatteluissani koin, että haastateltavat pyrkivät usein irrottautumaan median tarjoamasta islam-kuvasta. Haastateltavat esimerkiksi puolustivat usein naisen asemaa Islamissa ja moni otti aiheen oma-aloitteisesti esille, vaikkei siitä olisi kysytty. Mediassa musliminaiset esitetään usein patriarkaalisen yhteiskunnan uhreina, mikä monen haastateltavan mielestä vaikutti heihin kohdistuviin ennakkoluuloihin. Moni korosti omaa toimijuuttaan niin uskonnon valitsemisessa kuin siinä elämisessäkin. Vasta-argumentointiin ja muiden asenteiden ennakointiin voi vaikuttaa myös se, millainen kuva heillä itsellään oli Islamista ennen siihen perehtymistä, kuten H2 kuvailee:

”--mulla oli tietysti siinä kohtaa [ennen kääntymistä] hyvin vähän vielä tietoa siitä miten muslimit yleensä ajattelee asioista ja mun käsitykset oli ehkä hyvin paljon värjäytyneet sen pohjalta miten media uutisoi muslimeista. Mulla oli ehkä näin kärjistetyksi sanottuna sellanen tilanne, että mä ajattelin lähinnä, että hei muslimit on sama ku terroristit, [kuten] monet ajattelee tänä päivänä. Sit ne halveksii naisia, joka suomalaisena naisena se on erittäin ikävä asia ja sillä on tosi suuri painoarvo, ja kulkee ihan kammottavissa kaavuissa ympäriinsä, ja sit ne paastoa kerran vuodes niin että ne juhlii, syö kaikki yöt ja nukkuu kaikki päivät.”

Keskustelussa kommunikoidaan sellaisin diskurssin aineksin, jotka ovat kulttuurisesti ymmärrettäviä (Suoninen 1999: 22). Esimerkiksi yksi haastateltavistani sanoi välttävänsä keskustelussamme arabian -kielisiä ilmauksia, koska ei-muslimin kanssa hän koki sen uskontonsa teennäisenä korostuksena, sillä meidän välillämme niillä ei ollut jaettua merkitystä. Myös median ja kristinuskon merkityksien kanssa käyty dialogi voi olla yhteisen kommunikaatiopohjan etsimistä, pyrkimys suhteuttaa omat kokemukset toiselle tutuksi oletettuihin kulttuurinmuotoihin.

3.3.3 Pro gradun metodologinen fuusio

Sisällönanalyysin tarkoituksena on etsiä aineistosta merkityksiä, kun taas diskurssianalyysin tarkastelukohteena on se, miten näitä merkityksiä tuotetaan. Kritiikkinä näiden yhdistämiselle on esitetty, etteivät ne tuota yhteismitallista tietoa ja niiden yhdisteleminen on täten haastavaa. (Tuomi & Sarajärvi 2009: 104)

Omaa aineistoani ajatellen koin dogmaattisen yhden metodin todentamisen ikään kuin kiihdyttävän aineistoni ja jättävän pois sen luonteen ymmärtämisen kannalta tärkeitä seikkoja. Pro graduni alkuasetelma on se, että käsitän haastateltavieni maailman sen kautta, miten he ovat sen minulle haastatteluissa ilmaisseet. Täten sen lisäksi, että tutkisin *mitä* heidän kertomuksissaan esiintyy, on olennaista myös kiinnittää huomio siihen *miten* he ovat sen kertoneet. Ontologinen konstruktionismi ei sulje pois ajatusta siitä, että puhe voi heijastaa ympäröivää maailmaa (sen sijaan että vain tuottaisi sitä). Antamalla teorialle merkittävän osan tutkielmassani teoriaohjaavan sisällönanalyysin kautta tuon kuitenkin paremmin esiin omat ennako-oletukseni ja lähtökohtani tutkijana. Ei voida nähdä, että teoreettinen lähestymistapa olisi neutraalia ja objektiivista: tutkija on tavallaan kasvatettu näkemään asiat oman tieteenalansa käytäntöjen valossa, ja se tarjoaa hänelle keskeiset työkalut luokitella maailmaa. Mikäli olisin alkanut käsittelemään aineistoa pelkästään ontologisen konstruktionismin keinoin, olisivat omat käsitykseni ja teoriat joihin tukeudun tulleet lukijan tietoisuuteen enemmän rivien välistä kuin nyt, kun teorialla on suurempi osa analyysissa ja sen pohtimiselle oma tilansa.

Kuten jo aiemmin mainittu, pääpaino tutkielmani metodologiassa on teoriaohjaavalla sisällönanalyysillä. Ontologinen konstruktionismi toimii ikään kuin sankarin apulaisena, auttaen häntä selviytymään seikkailunsa sudenkuopista. Olen käyttänyt viimeksi mainittua menetelmää

silloin, kun puheasu on mielestäni sisältänyt aiheelle huomionarvoisia näkökulmia, jotka eivät muuten olisi tulleet esille. Olen kokenut molempien metodien yhteiskäytön auttavan pyrkimystäni tutkailla islamin yhteisöllisyyttä sekä mikro- että makro -tasoisena ilmiönä.

3.4 Tutkijapositio

Kielen rakenteita tutkittaessa on huomioitava, että myös tutkija rakentaa tulkintaansa kielen avulla, käy vuorovaikutusta aineiston kanssa. Kirsi Juhila (1999: 212) huomauttaa, kuinka tutkija on ensin vuorovaikutuksessa aineistonsa kanssa (lisäisin tähän, että haastatteluaineistoa tulkittaessa vuorovaikutustilanne käydään ensin kasvokkain haastateltavan ja sen jälkeen useaan kertaan aineiston kanssa), sitten muiden tutkijoiden kanssa ainakin heidän kirjoitustensa kautta. Pro gradussani käyn keskustelua tekstistäni eri tahojen kanssa, jonka myötä tekstini ja tulkintani muokkautuvat. Tekstini myös heijastaa tieteenalani traditioita, esimerkiksi käsitteiden ja teoreettisten tulkintojen muodossa. Täten tutkin haastattelemini naisten kulttuurista toimijuutta ja olen samalla itse kulttuurinen toimija, vaikuttaen omista lähtökohdistani käsin kohti omia tavoitteitani. Omaa haastatteluaineistoa käyttäessäni olen paitsi aineiston tulkitsija, myös sen tuottaja (Juhila 1999: 212).

Ennen haastatteluihin menoa voisin sanoa Islamia koskeneen tietopohjani olleen perustasolla. Tiesin suurpiirteisesti, miten muslimin odotetaan käyttäytyvän ja mihin hän uskoo. Olin lukenut islamia koskevia tutkimuksia suomalaisilta tutkijoilta (esimerkiksi Jaakko Hämeen-Anttila ja Marko Juntunen) ja osallistunut islamia käsittelevään luentosarjaan. Syvällisempi tieto kuitenkin puuttui ja sitä yritin haastatteluissani tavoittaa: halusin tietää, miten islam näyttäytyy arkipäivän elämässä ja mitä merkityksiä ihmiset liittävät sen käytäntöihin ja symboleihin (esimerkiksi huntun ja ramadaniin). Minua kiinnosti myös islamin sosiaalinen ulottuvuus, jonka uskoin vedonneen ihmisiin heidän valitessaan uskontonsa.

Ennakoasenteeni islamia kohtaan voisi sanoa olleen vahvasti oman tieteenalani värittävä: suhtauduin islamiin (ja ylipäänsä uskontoihin) kuin mihin tahansa ryhmittymään, jossa on samanlaisia piirteitä kuin kaikissa muissakin vastaavissa laajoissa, ideologiaan perustuvissa transnationalistisissa yhteisöissä. Valitsin tutkimuskohteekseni islamin, koska koin sen ryhmäksi, johon tällä hetkellä länsimaissa kohdistuu paljon kielteistä huomiota ja yksipuolista journalismia.

Koska etenkin musliminaisten asema nähdään mediassa usein kielteisenä, halusin kuulla islamin valinneiden naisten kokemuksia.

3.5 Etiikka

Tutkimusetiikkani lähtökohta oli haastattelujen vapaaehtoisuus ja pro graduni läpinäkyvyys. Haastateltavat ottivat minuun itse yhteyttä kuultuaan haastattelusta, eikä tämä yhteydenotto sitonut heitä osallistumaan haastatteluun. Tulkitsin perääntymiseksi jo sen, mikäli henkilö ei enää vastannut sähköpostitse viestiketjuumme (tällaisia tapauksia oli kaksi). Kerroin myös suoraan epävarmuudestani aiheen rajauksen suhteen, ja sanoin että kaikkiin kysymyksiin ei tarvitse vastata, mikäli ei syystä tai toisesta niin halua tehdä. Ilmaisinkin myös ennen haastatteluja ja niiden jälkeen vastaavani haastateltaville mahdollisesti ilmaantuviin kysymyksiin.

Jäin pohtimaan, olisiko minun etukäteen pitänyt täsmentää haastateltaville mitä pro gradu tarkoittaa, mutta toisaalta pro gradun määritelmä on julkista tietoa ja löytyy helposti esimerkiksi internetin hakupalveluista. Henkilö olisi myös halutessaan voinut kysyä minulta sanan määritelmää. Tulin siihen tulokseen, että mikäli olen selkeästi kertonut kyseessä olevan pro gradu ja henkilö on ilmoittanut haluavansa sen tekoon osallistua, on hänelläkin vastuu ilmoittaa minulle, mikäli joku asia on käynyt epäselväksi. Oli kuitenkin tapauksia, joissa haastateltava ilmaisi haastattelujen jälkeen olevansa epä tietoinen siitä, mikä pro gradu on. Yksi henkilö käsitti sen jonkinsorttiseksi raportiksi, osa tuntui suhtautuvan siihen vaikuttamaan pyrkivänä journalismina. Näissä tapauksissa kerroin, mitä pro gradu tarkoittaa, mutta ihannetapauksessa haastateltavat olisivat eittämättä tienneet sen etukäteen. Tuskin on yksiselitteistä vastausta siihen, kuinka paljon tutkijalla on vastuuta haastateltaviensa informoinnissa, tai missä määrin sitä on edes mahdollista huomioida. Halutessaan haastateltavat olisivat toki voineet kieltää minulta haastattelumateriaalin käytön, mikäli pro gradu olisi osoittautunut tekstilajiksi, johon he eivät olisi tahtoneet osallisuutta. Tulevissa tutkimuksissa ottaisin tästä kokemuksesta oppia, ja selventäisin termejä hyvissä ajoin sekaannusten välttämiseksi.

Koin tärkeäksi tiedottaa nauhurin käytöstä jo ennen haastatteluja, jotta haastateltavilla olisi mahdollisuus kieltäytyä haastattelusta mikäli heillä olisi ollut jotain puheensa taltioimista vastaan. Myös Eskola ja Suoranta (1996: 68) pohtivat kirjassaan *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*

nauhurista sopimisen etiikkaa kallistuen sen puoleen, että siitä on hyvä kertoa ennen haastatteluja, eikä vasta niiden aikana.

Saamaani haastatteluaineistoa käsitellen suojellen haastateltavieni anonymiteettia. Täten jätän pro gradusta pois haastateltavien nimet, heidän asuinkuntansa ja ammattinsa. Ammatin salaamiseen päädyin, koska mielestäni osa naisista on tunnistettavissa ammateissa. Päädyin myös siihen ratkaisuun, etten arkistoi haastattelumateriaalia. Osa naisista kertoo tutkimuksen ulkopuolisista, arkaluontoisista asioista, joiden ilmitulo voisi koitua heille haitalliseksi.

4. KÄÄNTYNEET NAISET ISLAMIN TUOTTAJINA

Tässä luvussa erittelen, mitä erityispiirteitä voidaan nähdä suomalaisten, kääntyneiden naisten roolissa islamin tuottajina. Luvussa jäsennellään miten haastateltavat ovat legitimoineet islamin muiden ympäristön todellisuuksien yli ja miten he rakentavat omaa islamin tulkintaansa yhteisön sisällä.

Haastateltavat olivat kääntyneet islamiin aikuisiällä, eivätkä syntyneet siihen. He elävät maassa, jossa islam on vähemmistöuskonto, jolloin islamin valinta ja legitimaatio on vaatinut valtakulttuurin ja islamin vertailua ja reflektiota. Islamia legitimoidessaan tulee naisten myös selittää yhteisön sisällä olevat soraäänet. Islamin tulkintoja on monia, ja omien ajatusten eriäväisyys täytyy perustella.

On tähdennettävä, että naisina haastateltavat tuottavat islamia mahdollisesti eri tavoin kuin miehet, esimerkiksi eroteltujen sukupuolikäytänteiden vuoksi. Kääntyminen tarjoaa mahdollisuuden paitsi tarkastella uskonnollisia, myös sukupuoleen liittyviä käsityksiä, kuten ajatuksia sukupuolten välisistä suhteista, tasa-arvosta, viehättävyydestä, seksuaalisista haluista ja naiseudesta (McGinty 2006: 85). Myös äitiyden kokemus ja koettu asema islamissa voivat vaikuttaa heidän näkemyksiinsä.

4.1 Vanhasta symboliuniversumista uuteen

Keskeinen osa islamin todellisuuden rakentamista on sen legitimoiminen vanhan symboliuniversumin tilalle. Bergerin ja Luckmannin (1994: 180) teorian mukaan uuden symbolijärjestelmän on legitimoitava oma todellisuutensa vanhan yläpuolelle ja perusteltava sen hylkääminen. Vanha yhteisö on hylättävä tai sen ollessa mahdotonta, osoitettava vähempiarvoisemmaksi kuin uusi. (Berger & Luckmann 1994: 178–179).

Keskityn tutkielmassani siihen, miten vanhaan symboliuniversumiin tehdään haastatteluissa eroa uuteen nähden. Haastatteluaineistoa tulkitessa on muistettava, että haastateltavien kertomukset mahdollisesti kertovat enemmän siitä, miten he legitimoivat yhteisönsä todellisuutta minulle, yhteisön ulkopuoliselle haastattelijalle, kuin itselleen tai toiselle muslimille. Tällöin he voivat

esimerkiksi vähentää uskonnollista retoriikkaa, koska eivät usko minun ymmärtävän sitä tai puhuessaan valtaväestöstä välttää puhetta, joka voisi loukata minua. Toisaalta he voivat myös korostaa eroavaisuuksia halutessaan puolustaa valintaansa.

Löysin aineistostani kolme toistuvaa, islamin legitimoivaa teemaa. Ensimmäinen on *1) suhteiden hiipuminen muihin kuin muslimeihin*. Suurin osa raportoi tärkeimpien ihmissuhteidensa koostuvan nykyään muslimeista. Näin ei ollut kaikkien osalla, esimerkiksi joillakin oli aikuisia, ei-muslimi lapsia, perheenjäseniä tai läheisiä ystäviä. Toinen ja kolmas teema ovat *2) islamin kokeminen selkeänä ja loogisena kristinuskoon verrattuna* ja *3) elämän ja itsen muuttuminen paremmiksi islamiin kääntymisen jälkeen*. Siinä missä toinen perustelu tukeutui pitkälti islamin oppien ja instituution historian rationaalisuuteen, korosti kolmas islamin elämään tuomaa konkreettista hyötyä.

H4 kuvailee seuraavasti erkaantumistaan vanhoista (ei-muslimi) ystävistään:

Jos näkee [entisiä ystäviä] kaupassa tai jossain, niin ne kyllä tervehtii ja kyselee kuulumiset, mutta ei [ole] enää samanlaista, et päivitetään ja istutaan kahvilla. Ihan hyvä, koska tuntuu että ihmisillä on niin erilainen elämäntapa: ”viikonlopu me lähetään bailaamaan” ja tolleen. Totta kai mä voin kuunnella ja mä ymmärrän, et se on ihan normaalia, mut ei mua kiinnosta sillä lailla puhua. Ei mulla ole sanottavaa, että ”joo mäki olin”, koska en mä ollu.

Kommentista kuvastuu elämäntilanteen ja -tavan merkitys ystävyysuhteiden ylläpidossa. Kun yhdistävät tekijät ystävysten välillä loppuvat, ei suhteen jatkumiselle nähdä syitä. Muutkin haastateltavat korostivat usein ihmissuhteista puhuessaan, kuinka muihin muslimeihin oli helppo tutustua yhteisten aktiviteettien ja elämäntavan vuoksi, kun taas suhteet valtaväestöön olivat vähentyneet islamiin kääntymisen myötä. Kukaan ei maininnut jyrkempiä syitä etäänäytymiselle, kuten että esimerkiksi yhteisön puolelta olisi tullut painetta hylätä aiemmat ihmissuhteet tai että valtaväestön moraalikäsitkset olisivat vaikuttaneet suhteiden päättymiseen.

Vaikka siirtymisen kauemmas edellisestä sosiaalisesta ympäristöstä kuvailtiin olevan enemmän ikään kuin luonnollinen muutos kuin äkillinen valinta, keskusteluissa muiden kuin muslimien osoittamiselle vähempiarvoisemmiksi voi kuitenkin nähdä viitteitä. Usein joidenkin suomalaisista

luonnehdittiin olevan ”juntteja”, jotka eivät ymmärrä mitä islam todellisuudessa on. Ihmisten leimaaminen sivistymättömiksi ja ymmärtämättömiksi voi olla paitsi puolustusreaktio epäasialliseen kohteluun, myös Bergerin ja Luckmannin teoriaa tulkiten uskon legitimaatiokeino. Kun henkilö saa arkielämässään jatkuvasti muistutuksia toisista todellisuuksista, täytyy muiden todellisuuksien läsnäolo mahdollisesti jotenkin perustella. Yksilön täytyy saavuttaa varmuus omasta valinnastaan, vaikka ympäristö voi kritisoida ja kiistää tämän.

Toisena vastaavana legitimaatiokeinona voidaan nähdä muslimiksi kääntyneiden näkeminen jumalan valittuina. Osa haastateltavista sanoi, että islam ei aukea kaikille, vaan jumala osoitti islamiin vievän polun valitsemilleen ihmisille, niille jotka olivat ”valmiita” sen ymmärtämään. Näkemys paitsi selittää muiden todellisuuksien läsnäolon, myös nostaa muslimin muiden ylitse, antaen ymmärtää hänessä olevan jotain erityislaatuista verrattuna henkilöön, joka ei tunne vetoa islamiin.

Jokainen haastattelemistani naisista toi esiin islamin selkeyden ja loogisuuden: islam oli valittu, koska sen edustama maailmankuva nähtiin kristinuskon näkemystä rationaalisempänä. Islam oli vastannut kysymyksiin, jotka naisten mukaan olivat olleet keskeisiä ongelmia heidän elämässään aikana ennen islamia. H1 kuvaa kristittyinä kohtaamiaan haasteita:

Jumalalla ei voi olla poikaa, joka ristiriitaisesti myöskin Raamatussa mainitaan jumalan vertaiseksi. Se oli mulle aina epäselvää ja epämääräistä. Mä muistan erinäisiä keskusteluja, ku mä oon käynny sillen ku mä oon ollu [luterilainen] seurakuntanuori eri oppineiden kanssa ja eri uskovien ja eri tavoilla asennoituvien kanssa: miten sillä voi olla poika, mistä se poika tulee ja tietysti kristinuskon mukaan sille on olemassa mukamas looginen selitys, mut se ei ikinä mahtunu mun jakeluun.

H1:n sitaatti edustaa tyypillistä keskusteluissa esiin tullutta vertailua kristinuskon ja islamin oppien välillä. Moni kertoi uskomuksensa olleen islamin uskon kaltaisia jo ennen islamiin kääntymistä. Kristinuskossa oli selittämättömyyksiä, johon ei saatu tyydyttäviä vastauksia. Vasta islamin uskoon tutustuttua näihin epäkohtiin löydettiin selko. Islamin nähtiin olevan vähemmän ristiriidassa historian kanssa ja muutenkin uskottavampi, H1 jatkaa:

Jeesuksen syntymä, ihan jos lähetään historiaa tutkimaan, niin ei oo voinu ensinnäkään tapahtua joulun aikaan, joka tekee siitä sillä tavoin tyhjän. Semmosta ihmesyntymää ei myöskään... Maria on Jeesuksen äiti joo, mutta ei semmosta neitseellistä syntymää ole tapahtunut.

Kommentissa luterilaisuus näyttäytyy absurdina islamia vasten: jos on vain yksi jumala, ei Jeesus voi olla hänen vertaisensa, eikä neitsyt voi saada lasta. Myöskään historian lähteet eivät haastateltavan mukaan tue luterilaista näkemystä. Voidaan päätellä, että on tiettyjä ”maallisia” totuuksia, jotka eivät saa olla uskonnon kanssa ristiriidassa ja joilla legitimoidaan islamia. Islam tukee myös muiden vallitsevien symbolijärjestelmien, kuten historiallisten lähteiden, totuutta aiheuttaen täten vähemmän ristiriitoja ja ollen uskottavampi kuin luterilaisuus.

Bergerin ja Luckmannin mukaan uuden symboliuniversumin legitimoitua itsensä tulkitsee yksilö mennyttä ja tulevaa uuden symbolijärjestelmän kautta. Haastatteluissa esiintyi vahvasti vertailevaa retoriikkaa entisen ja nykyisen elämän, ja usein kristinuskon ja islamin, välillä. Hiltunen (2000: 139) kertoo eri poliittisiin ja uskonnollisiin tahoihin kääntyneiden naisten narratiiveja tutkittuaan konversion merkinneen täyttä suunnanvaihtoa. Hän kuvaa kääntymistä edeltävän elämän olleen kuin tyhjiö, täynnä onnettomuutta, ikävystyneisyyttä ja psykosomaattisia oireita näennäisesti onnellisessa elämässä. Konversio muuttaa elämän sisällölliseksi ja tädeksi, ja sen kautta elämä koetaan jälleen vapaaksi ja merkitykselliseksi. Oma haastatteluaineistoni tukee havaintoa: entinen elämä edusti puheissa kaikkea pahaa ja uusi hyvää. H1 kuvailee muutosta seuraavasti:

Mä oon päässy sekä omista rakentamistani fobioista, että semmosista mitä ympäristö ja tää entinen puoliso loi mulle että mun on oltava, ja hänen vanhempansa. Mulle luotiin semmonen tietty malli, minkä mukaan mun piti elää kulissielämää ja rakentaa tiettyjä palikoita. Nyt mä saan olla just se mikä mä oon. Mä oon ikään ku päässy pitkästä vankilasta vapauteen.

Entinen elämä näyttäytyi puheissa henkisesti tyhjänä, suorittamisena ja materialististen asioiden saavuttamisena. Islam oli tuonut kadotetuksi koettua sisältöä ja merkitystä elämälle. Islam oli vienyt pois edellisen elämän ongelmat, joista alkoholi näyttäytyi monen kertomuksissa. Yksi

nainen kertoi parantuneensa alkoholismista ja laihtuneensa merkittävästi valitessaan islamin. Siinä missä toiset painottivat muutoksen terveydellistä puolta, toivat toiset esiin alkoholin vaikutukset ihmissuhteille.

Islam koettiin armollisempänä uskontona kuin kristinusko. Moni koki tämän armollisuuden vapauttavana. Saadessaan uskontonsa kautta ikään kuin luvan olla vähemmän ankaria itseään kohtaan, he kokivat tulevansa arvostetuiksi sellaisena kuin ovat. Puheissa toistui usein, että naiset kokivat saavansa olla ”oma itsensä” islamissa, minkä näen viittaavan siihen, että islamissa he tulevat hyväksytyksi aitoina itsenään, kun taas entisessä elämässä täytyi teeskennellä. Islamin koettiin antavan kiitosta hyvistä teoista ja armahtavan rikkeet, kun taas kristinusko näyttäytyi ankarana ja alistavana. H2 kuvailee uskontojen eroa seuraavasti:

Me ihmiset ollaan semmosia, et me hairahdetaan aina välillä polulta. Sanotaan rumasti, tehdään rumasti. Tehdään epärehellisesti, väärin, epäoikeudenmukaisesti. Mut sit jos tekee hyviä tekoja siihen rinnalle niin [islamin] jumala huomioi sen, että hei okei, toi ei menny ihan putkeen, mutta täällä on taas niinku paljon paremmin. - - [luterilainen] jumala ajattelee ihmisistä niin, nyt mä sanon pikkasen kärjistetysti, että te ootte tommosia syntisiä paskiaisia, se on ihan sama mitä te teette, te ootte syntisii paskiaisia.

H2:n sitaatti noudattaa samaa linjaa muiden haastateltavien näkemysten kanssa: kristinusko näkyi haastatteluissa armottomana ja ehdottomana. Luterilaisessa maailmassa ei voinut olla hyvä ihminen, vaan elämää väritti häpeä synneistä. Islamin jumala oli armollisempi: virheet annettiin anteeksi, jos niiden vastapainoksi oli tehnyt myös hyvää.

Hiltusen (2000: 144) mukaan konversio tarjoaa mahdollisuuden identiteetin uudelleenjäsentämiseen, nuoruuden identiteettikriisien tapaan. Kysymys ”kuka minä olen?” on vahvasti linkittynyt kysymykseen ”mihin minä uskon?” (Bell 2008: 128). Haastatteluissa islamin nähtiin muuttaneen haastateltavien persoonallisuutta ja tehneen heidät paremmiksi ihmisiksi: äkkipikaisuus oli vähentynyt ja kiitollisuus lisääntynyt. Islam opetti arvostamaan itseään ja muita ihmisiä.

H1: Mä oon ollu aika kamala ihminen. Ja sitä kautta, ku mä oon sen armollisuuden ymmärtäny, niin mä oon pystyny suhtautumaan muitten ihmisten tekemiin virheisiin ja

tyhmyksiin ihan eri tavalla. Missä mä oon ennen läiskiny omia teini-ikäisiä lapsiani sormille jos he ei tehneet ruokaa oikein tai asiat ei olleet jollain tietyllä tavalla, niin tänä päivänä kun mun ihana mieheni ruokaa tykkää laittaa, mutta keittiö on väliltä ku pommin jäliltä, niin mä vaan naureskelen ja meen siivoon. Tänki ku mä kerron monelle, jotka on eläneet mun kanssa niin ”Täh? Mitä? Sä et ollenkaan ärtyny?” Mä että ei, koska mun tulee olla kiitollinen siitä että hän teki sen ruuan. Sitä piirrettä ei löytynyt minusta aikasemmin.

H1 kuvailee kuinka hänen persoonansa muuttui oleellisesti islamiin kääntymisen myötä. Aiempaa minäänsä hän kuvailee sanoin ”kamala ihminen”, osoittaen tuomitsevansa menneisyytensä teot. Siinä, missä aiemmin ihmisten tekemät pienet virheet saivat hänet tulistumaan ja käyttäytymään kontrolloimattomasti, saa nykyään vastaava tapahtuma hänet tuntemaan kiitollisuutta. Eroa korostaa se, että ensin haastateltava kertoo suuttuneensa teini-ikäisille lapsille, joiden erheiltä tuskin voidaan arjessa välttyä. Nykyään hän taas osaa nauraa aikuisen miehen aiheuttamalle sotkulle, ja jopa siivota hänen jälkensä. Hän painottaa vielä lähipiirinsä hämmästelevän muutosta, mikä osoittaa sen todella tapahtuneen. Muutos ei myöskään tapahtunut vain käytöksessä, vaan tunne tapahtumien välillä oli merkittävästi erilainen islamin opettaman armon sisäistämisen myötä. Islam auttoi haastateltavia käsittelemään elämän vastoinkäymisiä. Islam opettaa, että kaikella on tarkoituksensa, ja usko tähän toi mielenrauhaa vaikeuksien hetkellä. Tarkoituksellisuuden myötä esimerkiksi kuolema tuntui vähemmän pelottavalta uskossa, H4:n kertomana:

Mun isä kuoli pari kesää sitten ja ku mun piti mennä sinne, niin musta tuntu et ku mä katoin muita, mä mietin miten mä saan niille tän saman olon ko itellä, että on paljon ymmärtäväisempi kaiken suhteen, ku toiset taas repii hiuksia päästä ja itkee. Mä ajattelin, et se on varmaan se usko mikä puuttuu, koska mä olin tosi rauhallinen siinä tilanteessa ja muut oli tosi järkyttyneitä.

Ilman uskoa muilla ei ollut voimia kohdata kuolemaa, eivätkä he osanneet nousta tilanteen yläpuolelle ja ymmärtää sitä laajemmassa mittakaavassa, kuten haastateltava kokee kyenneensä. H4:n kertomuksesta voidaan päätellä, että ilman uskoa elämän sinänsä väistämättömät

vastoinkäymiset voivat järkyttää ihmisen tolaltaan, kun taas uskon myötä ne on helpompi hyväksyä osaksi elämää.

Osoittaessaan, että elämä oli paljon merkityksettömämpää ja hankalampaa seurattessa valtaväestön normeja, ja islamin myötä elämän palaset loksahdivat kohdilleen, legitimoivat haastateltavat islamin valtakulttuurin yli. Roaldin (2006: 55) mukaan hänen tutkimuksessaan näyttäytyi tyypillisenä, että kääntyneet tulkitsevat kaiken hyvän liittyvän uuteen uskontoon ja kiistävät minkään pahaksi näkemänsä kuuluvan siihen. Tällöin ikäviksi koetut asiat katsotaan väärän uskontulkinnan mukaisiksi ja islamista luodaan uskontoa, joka mahdollisimman hyvin sopii henkilöiden ideaaliseen maailmankuvaan.

Haastatteluiden retoriikassa koko edellinen elämä näyttäytyi usein matkana kohti islamia, ja islamia edeltävä elämä loi suuren kontrastin nykyiselle. Tämä tukisi teoriaa symboliuniversumin totaalista vaihtamisesta. Toisaalta kysyttäessä vaikuttaako naisten oma syntyperä islamin tulkintoihin, oli jokaisen haastateltavan vastaus myönteinen. Vaikka koettiin, että todellisuus oli muuttunut toiseen, ei vanhan ja uuden symboliuniversumin välinen siirtymä ollut kuitenkaan täysin yksisuuntainen, vaan vuorovaikutteisuus tunnustettiin.

Draamankaari kertomuksissa voi olla osin kulttuurin tarinankerronnasta opittua. Kulttuuri tarjoaa narratiiviset työkalut jäsentää omaa elämää ja itseä. Oma elämä kerrotaan mielellään tarinan muodossa, johon kuuluu eteenpäin meneminen ja käännekohta. Narratiivissa yksilö järjestää historian, nykyhetken ja tulevaisuuden juonelliseksi kokonaisuudeksi, jonka avulla hän rakentaa identiteettiään. (Hiltunen 2000; Kreiswirth 2000; Seigel 1999; Stark 2006). Mahdollisesti haastatteluissa naiset kokivat, että heidän tulee puolustaa islamin uskoa, jolloin kääntymiseen liittyvät positiiviset asiat korostuivat heidän puheessaan.

4.2 Kääntyneen ”puhdas uskonto”

Islamiin tutustuessaan monille haastatelluille naisille oli syntynyt ihanteellinen kuva muslimiyhteisöstä, mikä johti pettymyksiin epäkohtia huomattaessa. H2 kertoo kokemuksistaan tataariyhteisössä:

Se ei tuntus niin pahalta, jollei ensin annettas sellasta mielikuvaa, että me olemme erilaisia. Me olemme vähän parempia. Me olemme fiksumpia, sivistyneempiä, alkuperäiskansaa ja meillä on sitä sielun sivistystä paljon enemmän kuin suomalaisilla.

Moni oli käännyttyään uskonut, että islam merkitsee muillekin muslimeille samaa kuin itselle ja että muutkin haluavat noudattaa samoja arvoja ja käytänteitä kuin itse. Kun kohdataan muslimiksi tunnustautuvia ihmisiä, jotka toimivat vastoin näitä arvoja, rikkoutuu kuva yhtenäisestä ”perheestä” ja turvallisesta yhteisöstä. Yksi haastateltava kuvasi pettymystään, kertoen osan yhteisöstä toimivan kuin ”tavalliset suomalaiset ihmiset”. Pettymys oli suuri etenkin, kun on annettu ymmärtää ryhmän olevan moraalisesti erityisen tiedostava.

Tuomittavina piirteinä puheissa kajastuivat ahneus, tekopyhyys esimerkiksi pukeutumisen, ramadanin tai muiden käytäntöjen suhteen, muiden huijaaminen esimerkiksi taloudellisen edun vuoksi ja oman edun häikäilemättömäksi nähty ajaminen yleisesti. Tuomittavaa oli, mikäli etenkin taloudellisesti hyväosainen henkilö ei käyttänyt aikaansa auttamalla heikommassa asemassa olevia muslimeita. Myös naisen asema kirvoitti kommentteja, joiden mukaan islamin oppeja noudattavat miehet arvostavat naisia.

Huonot kokemukset muslimeista koettiin ensin pettymyksenä, ja myöhemmin hyväksymisenä ja ymmärryksenä islamin kirjavuudesta, jonka myötä oma vakaumus suhteessa muihin muotoutui. Haastatteluissa toistui usein käsitepari ”puhdas uskonto”, joka näytti toimivan legitimaationa oman uskontulkinnan tukemiselle. Moni haastateltava koki, että ei-islamilaaisessa kulttuuripiirissä kasvaneena ja islamin valinneena he olivat onnistuneet omaksumaan kulttuurin säätämistä harhaopeista vapaan islamin, joka perustui kirjallisille opeille eikä väärille luuloille.

MT: Koetsä joskus että kun sä oot suomalainen ja valinnut islamin, et sä tulkitsisit islamia eri tavoin ku joku syntymuslimi tai ehkä kokisit sen uskonnon eri tavalla?

H8: Joo. Kyllä. Koska oikeestaan me suomalaiset, jotka palataan islamiin, meidän on helpompi ottaa tavallaan se puhdas islam, että meillä ei oo siinä mitään kulttuurillisia vaikutteita. Monilla syntyperäsillä muslimeilla saattaa olla, et heillä tulee siitä omasta kulttuurista jotain sellasia tapoja, joilla ei oo loppujenlopuksi mitään tekemistä uskonnon kans, mut he saattaa ite luulla sen asian niin päin.

H8:n tavoin muutkin haastateltavat tähdensivät, kuinka monien syntymuslimien islam perustui ennemmin kasvatuksen kuin opin kautta sisäistettyihin uskontokäsityksiin, jolloin uskonto helposti sekoittui kulttuurin arvoihin ja käytäntöihin. Omalla oppineisuudella legitimoitiin henkilökohtaisten uskontokäsitysten korrektius tilanteissa, joissa esimerkiksi aviomiehen tai muiden maahanmuuttajataustaisten muslimien kanssa oli tullut erimielisyyksiä islamista. H3 kuvailee tilannetta, jossa hän on korjannut vääräksi katsomaansa oppia:

Mä olin kerran menossa luennoimaan sairaanhoitajille poikien tai miesten ympärileikkauksesta ja [eräs musliminainen] anto semmosen lapun mukaan, että puhu tästä naisten ympärileikkauksesta myös. Mä sanoin et hei, kuule sisko, tää ei kuulu islamiin tää homma, lopeta tommonen höpötys. Mut hänel on semmonen niin erikoinen mies, joka suoltaa tämmöstä just näist heikoista haditheista.

Lainauksessa haastateltava asettaa oman oppineisuutensa auktoriteettiasemaan toisen naisen oletettua kuulopuhetta vastaan. Samalla hän antaa ymmärtää, että toiset islamin opit ovat oikeampia kuin toiset. Islam on jotain ihmisten toimista riippumatonta: islam ei ole kaikkea, mitä sen nimissä tehdään, vaan tekojen ulkopuolella oleva todellisuus. Hän on tavoittanut tämän islamin oikean luonteen, siinä missä joku toinen elää luulon varassa.

Haastateltavien kokemuksen omasta puhtaasta uskostaan voi laajemmin liittää osaksi muslimimaailman reformistista suuntausta, jossa etenkin koulutetut muslimit pyrkivät erottautumaan populistisesta islamista ja korostavat uskossaan oppineisuutta. (ks. Amir-Moazami & Jouili 2006; Karlsson Minganti 2008; Khosrokhavar 2008; Vogt, Larsen & Moe 2011). Sosiologi Farhad Khosrokhavar (2008: 249) näkee, että reformistista suuntausta kannattavat Euroopassa etenkin toisen ja kolmannen polven maahanmuuttajat, jotka ovat vanhempiaan kouluttautuneempia ja joille reformistinen suuntaus tarjoaa väylän kulttuurineuvottelulle: oman uskontonsa, vanhempiansa kulttuurin sekä valtakulttuurin yhteensovittamiselle. Ruotsalainen etnologi Pia Karlsson Minganti (2008: 4–5) on tutkinut nuoria ruotsalaisia, toisen polven musliminaisia, joille islamin oppeihin tukeutuminen auttoi etsimään omaa uskonnollista identiteettiä vanhempiansa käsityksiä vasten, ja toimi työkaluna kulttuurin ja uskonnon erottamiselle. Kääntyneillä naisilla reformismi mahdollisesti tarjoaa väylän kulttuurineuvottelulle: kumpikaan maailma ei tunnu mielekkäältä ehdottomana, vaan niiden arvot tahdotaan sovittelulla ristiriidattomaksi paketiksi.

Reformismi on liitetty sukupuolten tasa-arvoon, ja koulutettujen musliminaisten olevan reformistisen islamin keskeisiä rakentajia. (Vogt, Larsen & Moe 2011: 5) Sosiaalitieteilijät Schirin Amir-Moazami ja Jeanette S. Jouili (2006: 617) ovat havainneet, että uskonnollisten tiedonlähteiden tultua kaikkien saataville esimerkiksi internetin myötä on uskonto demokratisoitunut ja uskonnollisten auktoriteettien valta vähentynyt. Tästä hyötyvät heidän mukaansa etenkin naiset, jotka voivat nyt hankkia uskonnollista tietoa ja täten auktoriteettia aiempaa vapaammin ja itsenäisemmin. Suomalainen antropologi Marko Juntunen (2008: 44) näkee internetin hajauttaneen islamin tulkintoja ja lisänneen niiden välistä kilpailua. Tänä päivänä muslimit voivat lähettää internetin välityksellä kysymyksiä tunnustetuille oppineille niin arkisista, kuin teologisistakin asioista. Omassa aineistossani havaitsin, että miehillä ei nähty olevan korkeampaa uskonnollista auktoriteettia, vaan uskonnollisen aseman saavuttamisessa korostettiin ennemminkin oppineisuutta. Uskonnolliset kiistat aviomiehen kanssa olivat normaaleja, ja miesten nähtiin usein edustavan kasvatuksellista, kun taas naisten teoreettisesti oppinutta uskontoa.

Khosrokhavar (2008: 249–250) näkee, että reformistit ovat tärkeässä roolissa ymmärryksen löytämisessä Euroopassa, jossa vihamielisyys islamia kohtaan on jo huomattavaa. Reformistit edustavat hänen mukaansa usein maltillista linjaa, joka pyrkii erottautumaan fundamentalistisista käsityksistä. Reformismin ja maltillisuuden määrittely on hänen mukaansa kuitenkin hankalaa, koska se voi tarkoittaa eriäviä asioita eri ihmisille. Euroopassa on nähtävissä, että kaikkea islamin näkymistä ja täydellisen assimilaation puutetta voidaan pitää fundamentalismin muotona. Moni islamiin liitetty käytäntö, hyvänä esimerkkinä naisten huivin käyttö, koetaan Euroopassa fundamentalistisena uskonpiirteenä. On huomattavaa, että reformistiset äänet tulkitaan usein aktivistisina, tasa-arvoon ja rotusyrjintään puuttuvina näkemyksinä. Islamia ei täten tulkita reformistisesti, vaan tätä edustavat näkemykset selitetään eräänlaisina soraääninä (ks. Vogt, Larsen & Moe 2011: 5).

4.3 Naisen rooli

Muuhun yhteiskuntaan verrattuna suurin osa haastattelemistani naisista (kuusi kahdeksasta) eli islamiin kääntynytään segregoituneesti suhteessa miehiin: enemmistö haastatteluaineiston naisista

vältteli katsomasta miehiä silmiin, tapaamasta heitä kahden kesken tai kättelemästä heitä, mikäli he eivät kuuluneet perhepiiriin. Myös uskonnolliset käytännöt moskeijoissa on jaoteltu miesten ja naisten kesken. Erottelu johtaa siihen, että uskonnosta keskustellaan ja ryhmässä toimitaan (aviomiehen lisäksi) pääasiassa naisten kesken, jolloin voidaan nähdä heidän muodostuvan ryhmän sisällä olevaksi omaksi yhteisökseen, tai ainakin tärkeäksi viitekehyykseksi. Kääntymisessä muut naiset olivat usein avainasemassa. Kiinnostuttuaan uskonnosta usein miehensä kautta lähtivät naiset etsimään naispuolisia muslimeja saadakseen lisää tietoa uskonnosta. H4 kertoo kääntymisestään sen jälkeen, kun muutti alueelle jossa oli paljon musliminaisia:

H4: Mun mieheltäni en mä saanu sitä naisen näkökulmaa ollenkaan. Et se oli vaan se, mitä mies sano ja naiset osaa ottaa esille ne pointit, mitkä varmasti naisia kiinnostaa. Et varmasti se muutto oli tosi se iso tekijä siinä [kääntymisessä].

MT: Et voi olla tärkeempää tavata naisia?

H4: On, on kyllä. Et naiset osaa selittää naisille ja miehet miehille. Kyllä mun mielestä on aika selkeätä.

Muiden haastateltavien kertomukset noudattivat samaa linjaa H4:n kokemuksen kanssa. Islamiin tutustuttua oman miehen näkemykset islamista eivät enää olleet riittäviä, jolloin naiset alkoivat etsimään muita, usein kääntyneitä, naisia, joilta kysyä lisää uskonnosta. Naisia löytyi naapurustosta, lehtiartikkeleista ja internetistä. Naiset tuntuivat olevan avainasemassa kääntymisessä, ja heidän kerrottiin usein esimerkiksi kannustavan uskontunnustuksen tekemiseen.

Haastatteluissa naiset kertoivat sukupuolittuneiden käytänteiden ilmaisevan kunnioitusta erityisesti heidän puolisoaan, ja omaa sekä muiden ihmisten intimitteettiä kohtaan. Myös pariskunnat pyrkivät käyttäytymään julkisesti muodollisesti, eivätkä esimerkiksi suudelleet muiden nähden, H1 kertomana:

Se on nimenomaan sitä toisen ihmisen kunnioittamista. Ei alisteta sitä toista ihmistä sillä, että suudellaan julkisella paikalla. Ei tehdä mitään loukkaavaa missään mielessä. Vaan että jokaisella on se oma intimitteettisuoja ja käyttäytytään kohteliaasti sen mukaisesti.

Suomessa käytäntö edellytti neuvottelua, sillä esimerkiksi työpaikoilla ei haluttu tulla ymmärretyksi väärin miespuolisten työtoverien tai asiakkaiden toimesta. Ote ryhmäkeskustelusta:

H5: Työpaikalla jos joku [mies] kättelee, niin pakkohan se on kuitenkin kohtelias olla. Se on tietysti eri asia jos rupee oikeen tuijottamaan tai jotain (naurahdus).

H6: Kyl mäki koen sen kohteliaisuutena. Miettiny sitäki, et ymmärtääkö se henkilö heti siinä tilanteessa, jos mä sanon et nyt mä en halua, mä en pysty kättelemään, jos ei se tiedä tämmösistä säännöistä.

Neuvottelu niin sukupuolikäyttäytymisen kuin muidenkin asioiden (esimerkiksi sianlihan käsittely töissä, pukeutuminen) suhteen nähtiin sallittuna, jos se koettiin välttämättömänä työelämän kannalta. Tällöin henkilö ei ikään kuin riko uskonnon sääntöjä piittaamattomuuttaan, vaan toimii islamin sääntöjen mukaan yhteiskunnan sallimissa puitteissa. Sääntöjä ei useinkaan otettu kirjaimellisesti, vaan neuvottelu onnistui, jos teon tarkoitusta ei nähty uskonnon periaatteiden vastaisena.

Roald (2006: 59) on tutkimuksessaan todennut kääntyneiden ottavan sukupuolen usein esille, mahdollisesti median levittämän, negatiiviseksi nähdyn islamin naiskuvan vuoksi. Oma havaintoni osoittaa samaa: vaikei naisten asemaa olisi otettu esille haastattelukysymyksissä, moni tarttui asiaan oma-aloitteisesti. Puheissa kajastui pyrkimys irrottautua uhrin ja objektin asemasta sekä korostaa omaa toimijuutta sekä riippumattomuutta.

Naiseuden retoriikka oli usein yhteydessä entisen ja nykyisen elämän erotteluun, jossa uuteen elämään liitetään kaikki positiiviset ja edelliseen negatiiviset asiat. Ennen naiset olivat olleet alistettuja ja epäarvostettuja, kun taas kääntymisen jälkeen heitä ylistettiin ja kunnioitettiin, etenkin miesten toimesta. Kunnioituksen saaminen ei tullut pelkästään muslimimiesten taholta, vaan huiviin pukeutumisen myötä esimerkiksi työpaikoilla miesten kanssa asioiminen koettiin helpommaksi ja arkielämässä vältyttiin epätoivotuiksi nähdyiltä miesten suunnalta tulevilta lähestymisyrittäyksiltä.

Koin, että naiseudesta puhuessaan haastateltavien retoriikassa oli kuultavissa oletettu vastapuoli, jota vastaan he perustelivat naisen asemaa islamissa. Vastapuolena saattoi olla yhteiskunnassa

yleisesti oletettu käsitys naiseudesta islamissa, tai koetut erot suhteessa aikaan ennen islamia. ”Vastapuolen” toimijoina esiintyivät puheissa muun muassa media, feministit, entiset puoliset ja kateelliset naiset. H1 vertailee kääntymistä edeltävää avioliittoaan nykyiseen, muslimimiehen kanssa solmimaan liittoonsa:

Mä elin sen yli kaksikyt vuotta huomattavasti alistetumpaa elämää ku mitä mä elän nyt. Mä saan olla se kuka mä oon, mulla on vapaus täysin ilmaista itseäni sellaisena ihmisenä ja naisena ku mikä mä oon ja mua arvostetaan puolisona ja rakastetaan kaikkea sitä, mikä mussa on ja annetaan sen nousta esiin. Vähintään puolet siitä kuuluu uskonnolle, koska mun puolisoni näkee, että kun jumala on luonu mut tällaseksi, niin hän haluaa tukea sen kasvua ja antaa mun nousta sellaseksi ku mä oon.

Islamin naiseutta kuvailtiin usein vapautumisena aiemmasta, alistetusta elämästä. Kuten ihmiskäsitys muutenkin, nähtiin myös odotukset naiseutta kohtaan armollisempana. Muslimimies osasi arvostaa naista sellaisena kuin hän on, koska hän näkee tämän olevan jumalan luoma ja täten niin sanotusti virheineen täydellinen.

Puheissa etenkin naisten oletettu alisteinen asema koettiin harmillisena. Islamin sanottiin ylistävän naista, ja jokaisen islamia oikein tulkitsevan miehen arvostavan naisia. Haddad (2006: 34) kuvailee kääntyneiden olevan vaikuttuneita islamin opettamasta sukupuolten tasa-arvoisuudesta. He usein pitävät myös ajatuksesta, että tasa-arvoisuudesta huolimatta miehille ja naisille on omat eriävät roolinsa ja tehtävänsä. Samankaltaisia tulkintoja löytyi omasta aineistostani: samalla kun kiistettiin sukupuolten eriarvoisuus, kuitenkin korostettiin niiden eriävyyttä.

H3: Naiset ja miehethän on islamissa ihan tasa-arvosia. Joskus vaan naisenki pitäis tajuta, että on nainen ja sit on mies. Naisilla on joitain eri tehtäviä ku miehillä. On kumminki eriluonteisia ja erilaisia ihmisenä. Sitä feministit ei tajua. Ja heitä mä en käsitä ollenkaan.

Sitaatista näkyy sukupuolten välisen tasa-arvon, mutta samalla niiden erojen korostaminen. H3:n kannan mukaan on olemassa luonnollinen mieheys ja naiseus, joka määrittelee kunkin osan yhteisössä. ”Feministit” taistelevat tätä luontaista järjestystä vastaan. Feministeillä hän luultavasti viittaa tahoihin, jotka kokevat islamin olevan naisia alistava uskonto eriävien sukupuolikäytäntöjen pohjalta.

Äitiyden kerrottiin olevan erityisen arvostettua islamissa. Haastatteluiden aikaan koin äitiyden arvostuksen tulleen ikään kuin naiseuden kunnioituksen sivussa, mutta tultuani myöhemmin itse äidiksi aloin pohtimaan, kuinka kokonaisvaltaiselta arvonanto on mahdollisesti tuntunut. Äitiyttä islamissa tutkinut sosiologi Gail Murphy-Geiss (2010: 41) sanoo äitiyden perinteisesti olevan islamissa naiseuden entiteetti, mikä näkyy paitsi arvostuksena äitejä, myös epäarvostuksena lapsettomia naisia kohtaan. Haastatteluiden aikaan kyselin äitiydestä lähinnä kasvatuksessa tapahtuvan kulttuurineuvottelun suhteen, mutten niinkään äitiyttä tai lapsettomuutta koskevista tuntemuksista. Huomioitakoon siis, että äitiyteen tai lapsettomuuteen mahdollisesti liittyy enemmän oleellisia näkökulmia myös suomalaisessa islamissa kuin mihin tässä pro gradussa on paneuduttu.

5. DISKURSSI

Tässä luvussa tutkin, miten islamiin kääntyneet suomalaisnaiset rakentavat yhteisönsä todellisuutta kielen kautta. Olen eritellyt kolme diskursiivista käytäntöä, jotka haastatteluissa ilmensivät islamiin kuulumista: *1) muiden muslimien kutsuminen siskoiksi ja veljiksi, 2) arabiankieli ja 3) nimen vaihto.*

Hiltunen (1999: 136–143) näkee konversion kielellisenä performanssina, jossa kokemus todentuu. Konversion kuvauksessa on kaksi oleellista elementtiä: siinä kuuluu kääntyneen muuttunut kieli, hänen kykynsä kommunikoida ryhmän omalla retoriikalla. Kielen avulla käsitteellistetään omia kokemuksia ja uskomuksia, jolloin muuttunut maailmankuva on nähtävissä kääntyneen diskurssissa. Konversiokertomuksessa selitetään uudelleen itseä ja omia tekoja. Tällöin voidaan myös valita oma positio ja tarina, joka halutaan kertoa. Hiltunen analysoi konversion olevan matka kohti ideaalisempaa minuutta, jolloin diskurssissa määritellään ideologian ja identiteetin välinen suhde.

Haastattelutilanteet voidaan nähdä Hiltusen mainitsemina konversiokertomuksina, joissa haastateltavilla on mahdollisuus näyttää, millaisia muslimeja he ovat ja mitä islam heille merkitsee. Haastattelut eivät ole suoraan verrannollisia siihen, miten ryhmän sisällä rakennetaan yhteisöllistä identiteettiä.

Uskontotieteilijä Tommi Lehtonen (2005: 61–72) pitää uskonnollisen kielen elinvoimaisuutta tärkeänä tekijänä uskonnon tulevaisuuden kannalta. Kieli on hänen mukaansa aina yhteisöllinen käytäntö, minkä vuoksi on keskeistä, miten yhteisö ylläpitää ja siirtää uskonnollista kieltä. Lehtonen analysoi, että uskonnolliset käsitteet tarjoavat mahdollisuuden uskonnollisten ajatusrakennelmien syntymiselle ja uskonnot häviäisivät, mikäli kukaan ei enää käyttäisi uskonnollista kieltä. Berger ja Luckmann (1994: 50–51) näkevät, että kielellisten symboleiden kautta uskonnossa voidaan liikkua arkitodellisuuden ylitse. Uskonto voidaan pitää arkipäivässä kielellisten käytäntöjen avulla, mikä lujittaa henkilön uskoa ja kuulumista uskonyhteisöön.

5.1 Siskot ja veljet

Yhteisö on niinku siskot ja veljet: keskenään riippumatta kansallisuudesta tai kielestä tai ihonväristä, vaan ollaan niinku siskoja ja veljiä toinen toisillemme. (H6)

Moni haastateltavista viittasi Islamiin käsitteellä ”perhe” ja muita muslimeita kutsuttiin siskoiksi ja veljiksi. Sisko ja veli ovat vakiintuneita käsitteitä Islamin sisällä, eikä niiden sinällään voida tulkita kirjaimellisesti kertovan henkilön tunteista muita ihmisiä kohtaan. Kuitenkin se, että muslimeihin viitataan perhekäsittein ja muihin ihmisiin ei, on ryhmiä erotteleva retorinen teko, jonka voidaan nähdä lisäävän yhteenkuuluvuuden (ja vastaavasti ulkopuolisuuden) tunnetta. Bergerin ja Luckmannin (1994) mukaan perhesanat osoittavat ihmisten roolin ja miten heitä tulee kohdella.

Voidaan nähdä, että sisareksi kutsumisen käytäntö ylläpitää ja legitimoii suhteita muihin muslimeihin, sillä yhteisön jäsenet nostetaan muiden ihmisten yläpuolelle sen kautta. Hyvin tunnepitoisen sanan valinta muita samaa ideologiaa kannattavien henkilöiden kutsumiseen voidaan nähdä kuvaavan sitä ideaalia, fantasiaa, jota ryhmän halutaan (ja kenties myös odotetaan) jäsenilleen edustavan. Kun kutsuu jotakuta sisarenaan, luo samalla odotuksia omalle ja toisen käytökselle, mikä sitoo ryhmän jäseniä vastavuoroisuuteen ja välittämiseen. Kun kutsun sinua siskokseni, en ole enää anonymi henkilö, jota kohtaan sinulla ei ole velvollisuuksia ja toisinpäin. Yksilölle sisareksi kutsuminen voi myös tuoda kuulumisen ja muslimiksi tunnustetuksi tulemisen tunnetta.

Alussa esittämäni sitaatin tavoin moni korosti, että sisko ja veli eivät ole vain sanoja, vaan yhteisö todella toimii perheen kaltaisesti. Tällä viitattiin yhteisöllisyyteen ja avunantoon, jonka muslimiyhteisössä nähtiin vallitsevan.

5.2 Arabiankieli

Koraania suositellaan luettavan alkuperäiskielellään arabiaksi, ja vain arabiankielinen versio nähdään pyhänä. Yhtä lukuun ottamatta kaikki haastateltavat opiskelivat tai olivat opiskelleet arabian kieltä, vähintään rukousten muodossa. Jaakko Hämeen-Anttila (2015) toteaa, että Koraani on diskursiivisesti muslimien elämässä konkreettisemmin esillä kuin esimerkiksi Raamattu

kristityille. Koraani suositellaan luettavan läpi kuukausittain ja rukoukset toistuvat viisi kertaa päivässä. Arabiankieliset Koraanin lauseet näkyvät myös visuaalisesti monen kodin sisustuksessa.

Arabiankieli mahdollistaa yhteisen, maailmanlaajuisen, uskontoon sidotun kommunikointitavan, H3 sanoin: ”*Ku sä näät muslimin sä sanot ’as-salam alaykum’ ja sä oot niinku sisko*”. Moni ilmaisi haastatteluissa lämpimiä tunteita arabikulttuureja kohtaan myös kielellisten konventioiden ulkopuolella, esimerkiksi H7: *arabikulttuurit on mulle läheisiä - - kaikki se mitä siihen islamiin kuuluu, islamilainen taide, kaikki kalligrafiat ja kaikki se kiehtoo ja arabian kieli. Se on semmonen paketti.*

Arabiankielisin ilmauksin ilmennetään kulttuurin konventioita ja tietoa yhteisön käytänteistä. Täten ne voivat toimia myös vallan ja henkilön statuksen määrittelijöinä. H1 opetti minulle haastattelussa hänen näkemyksensä keskeisistä lausahduksista ja tietämyksensä siitä, mitä tulee sanoa esimerkiksi tervehtiessä, tyhjään kotiin tullessa, syönnin aloittamisessa, suru-uutisia kuultessa ja niin edelleen, esimerkiksi:

Kaikkein tärkeimpiä lauseita on, niin ku mä laitoin sulle niissä tervehdyksissä, as-salam alaykum, eli rauha kanssasi. Ja ne miten niihin vastataan ja miten ne paluuviestit kulkee ja miten tervehditään. Eli tervehtiminen tarkoittaa sitä, aina kun sä tapaavat, aina kun sä alat viestin, aina kun sä teet jonkun eleen toista kohtaan, mutta meillä se on myöskin sitä, vaik me tultas tyhjään kotiin, niin me toivotetaan kuitenkin se rauha tänne kotiin, tilaan tai ihan mihin tahansa.

Onnistunut puheperformanssi vaatii toimijan tietoutta konventioiden mukaisesta kielenkäytöstä. Puheen muotoa ei voida erottaa puheen sisällöstä, vaan diskurssin merkitys välittyy sen kieliopillisesta muodosta: sanastollisten ja symbolisten yksiköiden yhdistelystä. Usein rituaalisessa puheessa puheen muoto on sisältöä tärkeämpää: siinä missä sisältö voi olla ennalta arvattavaa ja toistuvaa, on sen muoto harvojen osaama ja uskonnon erityistä tietämystä ilmentävä. (Austin 1975: 14–15)

Kielen arvo ei ole vain konventiossa, vaan se voidaan myös nähdä pyhänä kielenä, joka lujittaa henkilön uskoa tai peräti saa hänet uskomaan. H3 kertoi kutsuneensa Jumalaa ennen kääntymistään:

Mä muistan, ku mä synnytin mun toisen lapsen, voi kuulostaa hullulta, mut mä huusin että Allahu Akbar, kuule se tuli mun suusta (naurahdus). Tiiäks se oli niin hirvee se synnytys, ku mä aattelin, et kuka mua auttaa siinä.

Kieli ei vain heijasta maailmaa, vaan se voidaan nähdä tekoina. Filosofi J. L Austin (1975: 6) antaa esimerkin, jossa vihittävä pari sanoo ”tahdon” alttarilla. Tällöin sanat eivät vain *kuvaa* tekoa vaan ne *ovat* teko. Islamissa yhtenä konversion merkkipaaluna voidaan pitää uskontunnustusta, kielellistä rituaalia, jossa henkilö tulee muslimiksi myös yhteisön silmissä. Moni haastateltava näki uskontunnustuksen käännekohtana, jolloin islam tuli konkreettisemmaksi ja todellisemmaksi heidän elämässään. H7 kertoo: *se [identiteetti] kokonaan romahti sen jälkeen kun tein uskontunnustuksen - - ja sit sä alat uudestaan sitä rakentamaan.* Koska moni koki nimenomaan uskontunnustuksen merkittävänä, on se nähtävä tekona, joka sinetöi henkilön päätöksen olla muslimi. Suurin osa on jo ennen tunnustusta pohtinut tarkasti uskontoa ja viettänyt sen mukaista elämää, mutta uskontunnustus koettiin silti vahvana uskoon tulemisen etappina. Erityinen merkitys sillä on mahdollisesti siksi, että se tehdään muiden ihmisten edessä, jolloin islam siirtyy yksityisestä yhteisölliseen tietoisuuteen.

5.3 Nimen vaihto

Osa islamiin kääntyneistä naisista vaihtaa itselleen arabiankielisen nimen. Omassa aineistossani oli vain yksi nainen, joka oli vaihtanut etunimensä virallisesti arabiankieliseksi. Hän kertoi vanhempiansa kuitenkin vielä kutsuvan häntä aiemmalla nimellään. Monella oli oman nimensä ohella arabialainen lempinimi, joilla heitä muiden muslimien parissa kutsuttiin. Nimi oli usein henkilön suomalaista nimeä muistuttava, ja uuden nimen käytön sanottiin johtuvan tavallisesti siitä, että henkilön oma suomalainen nimi oli hankalasti lausuttava. Myös esimerkiksi minulle lähettämissä sähköpostiviesteissä naiset saattoivat esittäytyä molemmilla nimillä, Miia ”Miriam” Koskela -tyylisesti.

Jotkut naisista harkitsivat nimensä vaihtoa, mutta se ei näyttänyt kuuluvan kenenkään lähiaikojen suunnitelmiin. Nimen vaihtoa ei koettu välttämättömänä, paitsi siinä tilanteessa jossa se viittaa

kristinuskoon (esimerkiksi Kristiina) ja olisi täten loukkaava islamin uskoa kohtaan. Usein esimerkiksi pukeutumista pidettiin merkittävämpänä islamin symbolina kuin nimeä. Joko nimen vaihtoa ei koettu kiireelliseksi, haluttiin etsiä omalta tuntuva nimeä rauhassa tai oma alkuperäinen nimi ilmaisi isänmaallisuutta tai kunnioitusta vanhempia kohtaan, H3 kertomana: *Joskus mä muuten ajattelin kyllä myös sitä, et mä muuttasin virallisesti nimeni, mutta sit mä aattelin, et mä loukkaisin mun isää verisesti jos mä muuttasin sen. Sen takii mä en muuttanu.*

Nimi näyttäytyy naisten puheissa enemmän ihmisiä yhdistävänä, yhteisöön kuulumista symboloivana tekijänä, kuin varsinaisesti pyhyiden representaationa. Toisaalta vanha nimi kertoi juurista ja satoi synnyinperheeseen, toisaalta uuden nimen myötä vahvistettaisiin kuuluvuutta uskonyhteisöön. H4 näki uskonnon kannalta vanhan nimen pitämisen olevan jopa kannattavampaa: *Mun mielestä ois aika tärkeätä, että Suomessa kaikki tietäs, ja muissaki maissa, että ei sun oo pakko olla nimeltäs Muhammed että sä voit olla muslimi.* Arabiankielisen nimen voidaan nähdä Suomessa edustavan toiseutta ja täten vahvistavan islamiin kohdistuvia stereotyyppioita. Oman nimen pitäminen voi olla tietoinen valinta suomalaisen islamin rakentamisessa.

Useiden naisten miehet olivat ehdottaneet nimenvaihtoa, josta voisi mahdollisesti päätellä, että sillä olisi heille enemmän merkitystä. Kaikkien naimisissa olevien naisten miehet olivat syntymuslimeita, ja mahdollisesti vaimon uusi nimi edustaisi heille heidän juuriensa kunnioitusta. Koska naiset usein saivat arabiankielisen lempinimensä muslimiyhteisössä, ”ulkoapäin annettuna”, voidaan pohtia onko nimenvaihdolla yhteisölle erityinen merkitys, kansallinen tai uskonnollinen.

6. KEHO

Kehoilla rakennetaan ja ylläpidetään yhteisön kollektiivista muistia (Counsell, 1, 2009) ja ilmaistaan suhdetta todellisuuteen. Vartalon koristelu, pukeminen ja esittäminen, sen sääntely ja toiminta kertovat paljon yhteisön normeista ja ihanteista (Kasulis 1995: 166). Rituaalit ja symbolit materialisoivat henkisen ja ilmentävät yhteisön käsitystä maailmasta ja tuonpuoleisesta. Englantilaisaustralialainen sosiologi Bryan Turner (1994: 49) kutsuu jaettujen symbolien ja rituaalien verkostoa nimityksellä *conscience collective*, yhteisöllinen tietoisuus. Yksilöt omaksuvat tiettyjä tapoja, arvoja ja uskomuksia kuuluakseen ryhmään, kun taas niistä poikkeamisesta rangaistaan.

Tämän luvun alakysymys on, miten islamiin kääntyneet naiset rakentavat islamia kehollisten käytäntöjen kautta. Näitä kehollisia käytäntöjä ovat 1) *uskonnolliset tilat ja aika*, 2) *rukous*, 3) *paasto* ja 4) *pukeutuminen*. On huomioitava, että luvussa käyn läpi niitä fyysisiä käytäntöjä, mihin voin haastatteluin ja haastateltavien kotona käynnin kautta saada tuntumaa: en voi perehtyä siihen, miten esimerkiksi moskeijassa otetaan (ja kuka ottaa) tilaa tai miten kehonkieli yhteisössä näkyy havainnoituna.

Islamin ruumiillisuutta tutkinut Lähi-idän ja Afrikan tutkimuksen professori Michael Winter (1995: 36–44) on tarkastellut islamissa esiintyviä asenteita ruumiillisuutta kohtaan. Hänen mukaansa islamia on luonnehdittu kaikkein ”luonnollisimmaksi” uskonnoksi johtuen sen suhtautumisesta maallisiin asioihin. Koraanissa ruumiillisuus ei näyttäydy tabuna, eikä ihmisen fyysisiä puutteita pidetä häpeällisinä. Islamilainen laki säättää yksityiskohtaisesti, miten ruumista tulisi kohdella ja Koraani antaa neuvoja muun muassa hygieniaan, seksuaalisuuteen ja kuukautiskiertoon liittyvissä asioissa. Syy kehon asemaan islamissa löytyy Winterin mukaan islamin muutenkin holistisessa luonteessa: islamissa ei tehdä eroa pyhän ja profaanin välillä, minkä vuoksi ruumiskin nähdään ensisijaisesti uskonnon kautta. Islamissa mitään ei nähdä sekulaarina tai uskonnollisesti neutraalina. Islam korostaa oikeaa käyttäytymistä, toisin kuin esimerkiksi oikeaa uskoa, ja rituaalit nähdään tärkeinä uskon ilmentäjinä. Dualistinen kehon ja sielun erotus ei ole islamillekaan vierasta, mutta ruumiin nähdään muuttuvan sieluksi vasta tuonpuoleisessa, mitä varten se tulee tässä maailmassa valmistella.

Haastatteluaineistostani löytyi Winterin näkemystä tukevia ajatuksia, kuten H1 selittää:

Sä elät sen mukaan, sä elät sen aikataulun mukaan, elät siin kaikessa. Sä mietit mikä on terveellistä syödä, sä mietit mikä on terveellistä tehdä sulle itsellesi ... Se mistä mä olen eniten velkaa sille joka on tän kaiken antanu, eli Jumalalle, on se että mä huolehdin omasta terveydestäni, pidän tästä fysiikasta huolta. Ja se on ehkä se oleellisin muutos mikä on mussa tapahtunu.

H1 kuvailee islamin kokonaisvaltaisuutta, kertomalla *elävänsä sen mukaan, siinä kaikessa*. Kommentti kuvastaa sitä, kuinka islam nähdään holistisena, jokaiselle elämänalueelle ulottuvana kokonaisuutena. Aikataulut, kuten rukousaikataulut, rytmittävät päivää ja tuovat uskonnon konkreettisesti arkeen. Moni haastateltava vertasi islamia suomalaiseen luterilaisuuteen, pitäen luterilaisuutta tekopyhänä islamiin nähden, sillä uskonto ei ollut näkyvä osa luterilaisten päivittäistä elämää. Siinä missä luterilaisuuden nähtiin näkyvän lähinnä yhteiskunnan rakenteissa ja harvoissa kirkollisissa tilaisuuksissa, oli islam elämäntavaksikin kutsuttu uskonto.

Aiemmin johdannossa olen viitannut Cesarin (2014) ajatukseen siitä, että länsimaissa islamin näkyminen koetaan ongelmalliseksi. Länsimaissa uskon poliittinen ja sosiaalinen näkyminen on nähty uhkana lännen sekulaarille ideologialle. Islamin uskon näkyminen julkisissa tiloissa rikkoo Cesarin teorian mukaan tilan neutraaliutta.

6.1 Uskonnolliset tilat ja aika

Uskonnon ja muun kulttuurin välistä eroa tehdään varaamalla tilaa ja aikaa pelkästään uskonnollisille käytännöille (Vertovec 2009: 143). Erilliset ajat ja tilat rakentavat islamia sekä uskontona että yhteisönä. Erillisinä aikoina voidaan nähdä viisi kertaa päivässä toistuvat rukoukset, jolloin rukoushuone tai -matto tarjoaa tilan uskonnolle. Myös vuosittainen ramadan ja lisäpaastopäivät ovat uskonnolle omistettua aikaa. Myös esimerkiksi koti, moskeija tai internet voivat tarjota tilan uskonnollisille käytännöille. Kehot toimivat tilassa ja muokkaavat tilan funktiota, eikä tilaa voida täten nähdä kehosta erillisenä.

Sosiologi Marja Tiilikainen (2003: 137–138) kertoo, että useimmille (muslimi-) somalinaisille keskeinen uskonnollinen tila on koti. Islamilaista tilaa luodaan kodissa koristelujen,

tilajärjestelyjen, äänien ja uskonnollisten käytäntöjen avulla. Koti tarjoaa myös tilaa uskonnollisille tilaisuuksille, kuten koraanin lukemiselle ja rukoilulle. Jaakko Hämeen-Anttila (2015) toteaa arabiankielen olevan tilassa läsnä usein sisustuksen kautta. Haastateltavien kodeissa oli sisustuksessa muun muassa arabiankielisiä lausahduksia ja rukousaikataulu. Kirjahyllyissä oli Koraani ja islamia käsitteleviä teoksia, moni luki esimerkiksi Jaakko Hämeen-Anttilan kirjoja. Myös erilaisia islamia koskevia lehtileikkeitä säilytettiin. Niillä haastateltavilla, joilla se oli tilallisesti mahdollista, oli erillinen rukoushuone. Pari kertaa haastattelujen aikana keskeytti haastateltava tilanteen käyden rukoilemassa rukousaikana. Mikäli erillinen rukoushuone ei ollut mahdollinen, tai rukoilu tapahtui työpaikalla, soi rukousmatto pienen tilan islamille.

Eräällä haastateltavalla oli koira, jota hän piti islamin sääntöjen vastaisena. Rukoushuonetta hän kuitenkin nimitti koiravapaaksi alueeksi: koira ei saanut tulla huoneeseen ja huoneessa oli erilliset rukousvaatteet, joihin koira ei saanut koskea. Hän oli neuvotellut tilanteessa rajaamalla pyhän alueen, jossa hän kunnioitti sääntöjä täsmällisemmin, kuin mitä se muualla oli mahdollista.

Aikaa ja tilaa otettiin myös erinäisillä Koraanin lukupiireillä ja muilla muslimeille suunnatuilla tapahtumilla, jotka tapahtuivat usein moskeijoissa. Internetissä voidaan varata islamille mediatilaa, ja internet toimii keskeisenä väylänä islamia koskevan tiedon levittämisessä ja täten uusien jäsenien tavoittamisessa. Internetissä on muutama suomenkielinen islamiin keskittyvä keskustelupalsta, jotka voi nähdä islamille varattuna virtuaalisena tilana. Muutama nainen kertoi haastattelussa seuraavansa palstoja tai kirjoittavansa tämän kaltaisille sivuille. Moni kääntynyt musliminainen kirjoittaa myös blogia, joka mahdollistaa tilan julkisille islamia koskeville ajatuksille ja keskusteluille.

Koska islam ei ole Suomen valtauskonto, nähtiin uskonnollisten tilojen olevan muusta yhteiskunnasta erillisiä, H3 sanoin:

Sit ku on juhla, ei oo mitään juhlan tuntuu, no moskeijaan mennään rukoilee, ja siellä nyt sit jotain tietenki, mut mihin sä tuol kaupungiski meet ku ei kukaan juhli sitä sun kanssas. Sillon ku oli pienii lapsii nii oli helppo, et sillon mentiin [paikkaan x], kaikki lapset tuli ja kaikki naiset oli siellä. Siellä oli huvipuistoki. Mutta nyt se on semmost et hyvin ikävä maa

kuule (naurahdus). Et tääl jos meilläki on ne pari juhlaa, ni oiski kiva sillon juhlia ihan oikeesti, et joka puolel ois menoa ja meininkii.

H3 kuvailee, kuinka valtakulttuuri ei jaa islamin suuria juhlia, ja niille on varattu omat rajatut tilansa. Ramadan ei ole näkyvä osa yhteiskuntaa, jolloin täytyy mennä esimerkiksi moskeijaan kokeakseen sen yhteisön parissa. On olemassa pieniä juhliin liittyviä tapahtumia, mutta haastateltava kaipaa yhtenäisempää ilmapiiriä, joka lisäisi *juhlan tuntua*. H3 kertoi myös, että monet lähtevät paastoamaan arabimaihin yhteishengen toivossa. Kukaan haastateltavista ei ollut käynyt Mekassa, mutta se oli usean tulevaisuuden suunnitelmissa. Mekka näkyi kuitenkin haastateltavien elämässä, sillä rukous suoritetaan pää Mekkaan päin.

Moni haastateltava oli kiinnostunut arabikulttuureista ja oli matkustellut arabimaissa. Haastatteluissa arabimaat voidaan tulkita uskonnolliseksi tilaksi, jossa islamilainen äänimaailma ja esimerkiksi moskeijoiden arkkitehtuuri on tehnyt vaikutuksen, H1 kuvailemana:

Kun islamilaisessa moskeijassa tulee viis kertaa päivässä rukouskutsu, niin päivä toisensa jälkeen joko mul nous ihokarvat pystyyn tai mä menin kananlihalle, tai mä vaan pysähdyin jos mä olin kadulla jossain kävelemässä

H1 kuvailee, kuinka islamista tilana tulee kehollinen kokemus islamilaisen äänimaailman myötä. Suomessa uskonnolle varattu aika ei ole yhteiskunnan sisään rakennettu vaan yksilön täytyy ikään kuin siirtyä pois yhteiskunnasta ottaakseen aikaa uskonnollisille käytännöille. Moni joutui joustamaan esimerkiksi rukousajoista työaikataulujen vuoksi, eikä ramadanin aikaan aina ollut mahdollisuutta saada vapaata töistä, jolloin työn ja paaston yhteensovittaminen koettiin osin ongelmalliseksi. Suomessa eletään myös ilman islamilaista äänimaailmaakuten esimerkiksi rukouskutsuja, jolloin ajan ja tilan ottaminen uskonnollisille käytännöille on enemmän yksilön vastuulla (Tiilikainen 2003: 138). Islamilaista äänimaailmaa luotiin yksilöllisesti, esimerkiksi eräs haastateltava oli nauhoittanut rukouskutsun matkapuhelimen hälytykseksi, muistuttamaan rukousajoista.

6.2 Rukous

Yhtä lukuun ottamatta haastatteluaineiston naiset pyrkivät rukoilemaan viidesti päivässä. Rukoilemista kuvailtiin ajan antamisena jumalalle ja meditatiivisena rauhoittumishetkenä, joka tuo uskon lähemmäs arjessa.

Kyllä se pysäyttää viidesti päivässä, on tavallaan pakko sillon ajatella henkisiä asioita ja mennä Allahin eteen ja rauhottaa sitä päivää. Vaik olis kiire, niin sä pysähdyt viideks minuutiks ja rauhotat itses Allahin edessä, niin kyllä se antaa voimaa. (H8)

H8 sitaatin mukaisesti moni koki rukoilemisen päivittäisenä voimavarana: rukoileminen tarjosi pienen rauhoittumishetken keskellä kiirettä. Sosiologi Marja Tiilikaisen (2003: 135) mukaan rukousajat tuovat päivään järjestystä ja kontrollin tunteen muuttuvissa sosiaalisissa tilanteissa ja olosuhteissa.

Filosofi James Mensch (2005: 64) näkee, että rukoillessa tehdään tilaa pyhälle. Jotta tällainen tila saataisiin, tulee rukoillessa pyrkiä tyhjentämään itsensä, jotta pyhyys voi ruumiillistua rukoilijan kehollisessa olemuksessa ja käytöksessä (Benson & Wirtzba 2005: 5). Haastateltavien kommentteissa toistui ajatus siitä, että rukoileminen viidesti päivässä toimii muistutuksena uskonnosta. Säännönmukaisuus keskeytti kiireen, ja antoi aikaa ja tilaa uskonnolle, kuten H8 sanoo, *on tavallaan pakko sillon ajatella henkisiä asioita... ja rauhottaa sitä päivää*. Säännönmukaisuus varmisti sen, että uskonnolle varattiin aikaa kiireisenäkin päivänä, H7 mukaan:

H7: Iteki välillä on, että äh, nyt on kiire ja pitäis vielä rukoillaki ja kaikkee, mutta se on kuitenkin vähän mitä meiltä pyydetään siihen nähden mitä me saadaan, ja multa se on semmonen ikään ku vastapalvelus tai kiitos ja kunnianosoitus ja ylistäminen.

H7 mukaan rukoileminen on ikään kuin kiitoksen osoittaminen jumalalle: jumalalta saadaan paljon, joten hänelle pyhitetään aikaa päivästä. Täten rukoileminen toimii vastapalveluksena uskonnon tuomasta hyvästä. Rukouksen myötä osoitettiin kiitollisuutta ja ylistettiin islamia.

Rukoilulla oli myös sosiaalinen funktio. Yhdessä rukoilemisella nähtiin olevan erityinen, uskonnollista yhteisöllisyyttä ylläpitävä voima, H1 sanoin:

H1: Ku me ollaan yhdessä ja me rukoillaan yhdessä, niin se ihmissuhde on erilainen, koska sä oot siinä olemassa Jumalaa varten, mut sä teet sen yhdessä toisen ihmisen kanssa. Se on nimenomaan se voima myöskin, kun näytetään välillä telkkaris niitä yhteisrukouksia jostain Egyptin Kairon aukiolta tai muuta vastaavaa, se voima tulee nimenomaan siitä ja se henkinen ykseys siitä, että sä oot Jumalan edessä, mutta muiden kanssa.

H1 kuvailee rukoilun syventävän ihmissuhdetta, ja voitaneen tulkita sen muuttuvan ikään kuin pyhemmäksi rukoilun myötä. Rukoilu muuttaa ihmissuhteen merkityksellisemmäksi, jolloin se voidaan nähdä uskonnollisen yhteisön legitimaatiokeinona.

6.3 Paasto

Teoksessa *Studies in Islamic History and Institutions* paasto määritellään totaalisisena tai osittaisena kieltäytymisenä ruuasta, usein yhdistettynä seksuaalisuuden rajoittamiseen tiettyinä aikakausina. (Goitein & Stillman 2010: 90) Muslimien ramadan käsitetään usein pyhänä kuukautena, jolloin jumala armahtaa syntisiä. Ramadanin aikaan käännetään huomio materiaalisesta maailmasta henkiseen, ja ollaan erityisen tietoisia hurskaasta, sosiaalisesta ja moraalisesta käyttäytymisestä. (Schielke 2012: 176, 180) Tavallisesti ramadania vietetään olemalla syömättä tai juomatta päivänvalon aikaan kuukauden ajan. Myös ruuankaltaisten aineiden, kuten tupakan, käyttö on kiellettyä. Sairaiden, lasten, matkustavien tai raskaana olevien ei odoteta paastoavan. (Neusner, Sonn & Brockopp 2000: 30). Haastateltavien näkemykset paastosta tukivat muilta osin näitä käsityksiä, paitsi osa kertoi juovansa normaalisti paaston aikaan ja olevansa paastoamatta kuukautisten aikaan.

Haastateltavista seitsemän kahdeksasta olivat paastonneet ramadanin aikaan. Syynä yhden paastoamattomuuteen oli, että hän oli viettänyt vasta muutaman kuukauden muslimina. Hänen aikomuksenaan oli paastota seuraavana ramadanina. Osa haastateltavista kertoi paastoavansa myös

muulloin, vapaaehtoisina kutsuminaan paastopäivinä tai hyvittääkseen esimerkiksi kuukautisten takia pois jääneet paastopäivät muina aikoina.

Rukoilun tavoin paaston nähtiin vahvistavan uskoa, H4 sanoin:

Totta kai Jumalaa voi muistella koko ajan, ku sää syöt ja juot ja näin, mutta ku sä ajattelet ja luet vaan Koraania ramadanin aikaan ja ajattelet jumalaa, teet paljon näitä lisärukouksia ja kaikkee niin sitä ihan niinku tulis uskoon aina uudestaan. En mä oikeen osaa selittää sitä, se on ihan erilainen tunne ku muina kuukausina.

H4 kuvailee, kuinka ramadan on aikaa, joka on omistettu islamille. Kuten rukoilun kohdalla, myös paaston uskoa vahvistava vaikutus perustuu sille, että islamille varataan aikaa ja tilaa elämästä. Uskonnolliset käytänteet pitävät huolen siitä, että arki ei pyyhkäise mukanaan henkilön jumalsuhdetta. H4 jatkaa paaston merkityksestä:

No on toki niitä, jotka vaan on syömättä ja juomatta, eikä lue mitään (naurahdus), mutta kyllä pitäs kuitenkin ajatella sitä merkitystä. Jos et sä lue Koraania etkä rukoile esimerkiksi ramadanina nii sehän on vaan, et sä oot nälässä. Ei se oo paastoamista oikeesti.

Tärkeänä paastossa koettiin olevan sen tietoinen harjoittaminen. Paasto ei ole vain kehollinen käytänte, vaan sen tarkoitus on edistää henkilön uskoa ja olla aikaa, jolloin keho ja mieli palvelevat jumalaa. Suuri osa haastateltavista tähdensi, että paaston on lähdettävä ihmisestä itsestään: paastoa, kuten ei mitään muutakaan islamin käytännettä, tule tehdä ellei sitä täysin ymmärrä tai se tehdään vain sääntöjen noudattamisen vuoksi.

Paastolla saavutetaan kiitollisuutta jumalaa kohtaan: kieltäytymällä ruuasta ja vedestä muistutetaan riippuvuudesta jumalaan, ja tullaan tietoisemmiksi siitä, mitä häneltä on saatu. (Neusner, Sonn & Brockopp 2000: 30) Moni haastateltava koki, että ollessaan syömättä päivällä he ymmärtävät paremmin nälänhätää ja ovat kiitollisempia siitä, mitä heillä on. Haastatteluissa koettiin, että itsensä ruumiillinen rajoittaminen siirtää tietoisuuden henkiseen ja vie lähemmäs jumalaa. Kiitollisuuden ohella lähentymistä pyhyteen pidettiin paaston merkittävimpänä tarkoituksena. H1 kertoo:

Paasto on se yksi meidän tärkeimmistä asioista, joita me teemme saavuttaaksemme hurskauden, päästäksemme paratiisiin. Saavuttaaksemme jotain semmosta ylempää, joka ei muuten normaaliolosuhteissa tule.

Tulkitsen, että haastateltavan kokemus saavutetusta *ylemmästä* viittaa poistumiseen normaalielämän fyysisistä tarpeista ja rajoitteista, ja henkisen itsen tavoittamisesta. Paaston aikana mieli hallitsee ruumista, siinä kun arkielämässä kehon tarpeet saavat enemmän valtaa. Haastateltava mainitsee paastoavansa hurskauden tavoittamiseksi, mistä voi päätellä paaston tekevän paremmaksi muslimiksi.

Haastatteluiden perusteella paastoa ei nähty vain yksilöllisenä, vaan myös sosiaalisiin suhteisiin vaikuttavana aikana. Paaston koettiin vaikuttavan esimerkiksi parisuhteeseen, sillä paaston aikana pariskunta ei ole olemassa toisiaan, vaan jumalaa varten ja pidättäytyy kaikenasteisesta fyysisestä läheisyydestä. Paastolla oli osansa yhteisöllisyyden ylläpitämisessä, H8 kertomana:

MT: Mikä paaston merkitys on sulle?

H8: No se on vähän erilaista aikaa ku muu aika. Se rauhoittaa ja lähentää Allahiin ja sit ku käy moskeijalla sillon enemmän, yhteisrukouksissa, sillon yhteisöllisyys korostuu enemmän. Sitten tapaa ystäviä ja perheitä ja syö yhdessä, niin kyllä se on semmonen kiva tunne, ettei oo yksin, että kaikki tehdään yhdessä.

Paaston voidaan nähdä vahvistavan roolisuoritusta: yhdistävän muslimiyhteisöön ja tekevän eroa muuhun väestöön. H8:n sitaatista päätellen paaston aikana tullaan tietoisemmaksi uskonnollisesta yhteisöstä, ja yhteisön jäseniä tavataan enemmän.

Islamilaisissa maissa elämän rytmi mukautuu paastoon, mikä näkyy esimerkiksi kauppojen yöllisinä aukioloaikoina (Neusner, Sonn & Brockopp 2000: 30). Suomessa päivän pituuden vaihtelu tuo paastoamiseen oman lisänsä: kaamosaikaan päivät ovat lyhyitä, kun taas kesällä pitkiä.

H1: Yhellä keskustelupalstalla [kirjoitettiin] joulukuussa, kun päivä on lyhyt, et ompas tää helppoo. Mä et nii nyt on helppoo, mut ootetaas taas, ku tulee heinäkuu ja ramadan alkaa, ni kyl se on sitten taas vaikeeta.

Suomalainen yhteiskunta ei ole mukautunut ramadaniin ja paastoavan muslimin tulee sopeutua valtaväestön normaalisti pyörivään arkeen, esimerkiksi työrytmiin ja kauppojen aukioloon, halutessaan viettää ramadania. Paaston ajaksi pyydetään usein lomaa töistä. Jos sitä ei saada, käyttäydytään töissä muista poikkeavasti syömättömyyden vuoksi, jolloin islam tuodaan työyhteisön tietoisuuteen. H2 kuvailemana:

Ku paasto alkaa, mä kirjotan kaikille sen hetkisille uusille työkavereilleni, et haluan kertoa teille kaikille, mitä se mulle tarkoittaa, että mä en tuu lounaalle, mä en juo kahvia. Mä voin olla palaverissa teidän kanssa niin, että te muut syötte ja juotte. Älkää häiriintykö siitä asiasta, koska minä en häiriinny siitä.

Kommentista kuvastuu, kuinka paaston aikana tuodaan esille omaa ryhmäidentiteettiä sekä muista eriävällä käytöksellä, että sitä koskevilla keskusteluilla. Eroa muihin tehdään myös kannustamalla molemminpuoliseen suvaitsevaisuuteen, esimerkiksi kehottamalla muita olemaan häiriintymättä syömättömyydestä ja ilmaisemalla oma myönteinen asenne muiden käytäntöjä kohtaan. Sitaatista voidaan myös päätellä, että haastateltava pitää mahdollisena sitä, että muut työyhteisössä eivät koe toisen työntekijän paastoa neutraalina asiana, vaan että he voivat nähdä sen ongelmallisena, mistä syystä jokaiselle työyhteisön jäsenelle täytyy selvittää tilanne. Uskonto ei näydy kommentissa yksityisenä asiana, vaan ryhmän dynamiikkaan vaikuttavana tekijänä; muslimin tulee käydä keskusteluja uskonnostaan valtaväestön kanssa sopiakseen työyhteisöön.

6.4 Pukeutuminen

Pukeutuminen on monitasoista kommunikointia, jolla ilmaistaan sosiaalista hierarkiaa, sosiaalisia rajoja ja tehdään eroa ”itsen” ja ”muiden” välille sekä kollektiivisella että yksilöllisellä tasolla.

Pukeutuminen sijoittaa henkilön tiettyyn kulttuuripiiriin, ja osoittaa hänen jakavan tämän piirin arvot. Samanaikaisesti pukeutumisessa ilmennetään esimerkiksi statusta ja sukupuolta, sekä rakennetaan yksilöllisyyttä yhteisön sisällä. Etenkin naisten pukeutuminen on usein kantanut mukanaan kulttuurisia ja avioasemasta kertovia merkityksiä. (Hoodfar 2003: 3–4, Turunen 2011: 47, 48) Suomalainen etnologi Arja Turunen (2011: 46) huomauttaa, että pukuhistorian ja muodin tutkimus on usein kohdistunut juuri naisten pukeutumiseen, mutta tutkimuksissa on harvoin eritelty niiden sukupuolittunutta asetelmaa.

Islamin hunttu on voimakas symboli sekä sitä puolustaville, että vastustaville. Kärjitetysti lännessä hunttu nähdään musliminaisten alistamisen symbolina, ja heidän oletetaan olevan pakotettuja käyttämään sitä. Muslimit taas näkevät sen naisen arvostuksen ja islamin tunnustamisen symbolina, ja kyseenalaistavat länsimaalaisen naisen vapauden, pitäen heitä kauneusihanteiden objektisoituina orjina. (Allievi 2006: 120)

Stefano Allievi (2006: 121) näkee englannin musliminaisten pukeutumiseen viittaavan sanan ”veil” olevan poliittisesti ja arvollisesti latautunut, sen merkityksessä aina jotain, mikä peittää. Omissa haastatteluissani kiinnitin huomioni siihen, kuinka naiset puhuivat yleensä ”huivista”, kun taas yleisessä mediakeskustelussa ”hunttu” on yleisemmin käytetty sana. Näillä kahdella sanalla on hyvin erilaiset konnotaatiot. Huivi on moninainen, joko asusteena tai lämmikkeenä, kaulalla tai päässä käytetty, materiaalisesti ja visuaalisesti vaihteleva, jokseenkin neutraali ja sukupuoleton kangaspala. Hunttu taas vie mielikuvat traditionaaliseen, joko uskonnollisesti tai etnisesti määriteltävään vaatetukseen, jonka ensisijainen tehtävä on peittää, yleisesti seksuaalisuuden säätelyn vuoksi. Hunttua ei usein myöskään mielletä miesten, vaan yksinomaan naisten vaatekappaleena. Ennen kaikkea huivi on modernin, länsimaalaisen naisen asuste, siinä missä hunttu ei.

Hunttu nähdään usein etenkin etnisen taustan symbolina. Kanadassa hijabin suosion on todettu kuitenkin olevan nousussa myös niiden maahanmuuttajataustaisten muslimien keskuudessa, joiden kulttuurissa se ei ole yleinen käytäntö. Ensisijaisesti yliopistossa opiskeleville musliminaisille kohdistetun survey -kyselyn mukaan hijabia käytti viisikymmentäkaksi prosenttia kyselyyn vastanneista arabinaisista ja neljäkymmentä prosenttia pakistani- tai intialaisista naisista. Muissa etnisissä ryhmissä luvun kerrottiin yleisesti noudattavan viittäkymmentä prosenttia. Poikkeuksen muodostivat eurooppalaiset, islamiin kääntyneet naiset, joista viisi kuudesta kertoi käyttävänsä hijabia. (Meshal 2003: 73–75)

Pukeutumisen yhteneväistymisen on nähty olevan yhteydessä islamin ”sulautumiseen” lännessä, jossa islamin uskotaan olevan standardisoitumassa ja etnisten eroavaisuuksien pienenemässä. (Meshal 2003; Metcalf 1996) Islamintutkija Reem A. Meshal (2003: 76) näkee, että jotta ymmärrettäisiin musliminaisten päätöstä käyttää tai olla käyttämättä huivia, tulee tarkastella mikä rooli sillä on muslimi-identiteetin rakentamisessa kyseisessä ympäristössä. Turusen (2011: 50) mukaan pukeutumista tulisi tarkastella suhteessa siihen, millainen vapaus yksilöllä on soveltaa, neuvotella tai improvisoida pukeutumisensa suhteen.

Huntuun pukeutuminen aiheuttaa usein polemiikkia länsimaissa, esimerkiksi Ranskassa on käyty keskustelua siitä, tulisiko kasvot peittävä *burqa* kieltää julkisissa tiloissa. Keskustelu on nähty valtion yrityksenä tehdä eroa maltillisen ja radikaalin islamin välille. Problematisoimalla *burqa* rakennetaan islamia uhkaavana toisena, jota tulee rajoittaa säännöksin. (Mavelli 2013: 160) Aiemmin alaluvussa *Kääntyneen ”puhdas uskonto”* esitin Khosrokhvarin (2008) ajatuksen siitä, että länsimaissa kaikki assimilaation puute, esimerkiksi muslimien huivin käyttö nähdään usein fundamentalistisena uskonpiirteenä. Länsimaalaisessa diskurssissa huntu on usein liitetty naisten alisteiseen asemaan (McGinty 2006: 111). YLE -kanavan Ajankohtaisen kakkosen islam-illassa (29.10.2013) huntu kirvoitti tunteikkaita kommentteja, esimerkkinä valtiotieteiden opiskelijana ja kansalaisaktivistina ohjelmassa esitellyn osallistujan lausuma: ”*Se on pelottava ihan oikeesti, kun en mä tiedä onks tossa mies vai nainen tos toisen [burkhan] alla.*”

Huntu nähdään usein sukupuolisen erottelun ja suojelun välineenä (McGinty 2006: 113). Moderni huntu voi kuitenkin sisältää myös muita tavoitteita ja arvoja: on tutkittu, että Euroopassa länsimaalainen tasa-arvoideologian korostaminen, toisen ja kolmannen polven muslimien integroituminen ja globalisaatio on muuttanut islamissa esiintyviä asenteita naisia ja heidän asemaansa kohtaan. (Roald 2001: 300). Huntu nähdään usein yhteisön harjoittamana ruumiinvalvontana, eikä sen katsota olevan naisten oma valinta. Lähtökohtainen kysymys julkisessa keskustelussa useimmiten on, miksi yhteisö toivoo naisten käyttävän huivia, sen sijaan että avattaisiin huivin merkityksiä ja perusteluja naisten näkökulmasta ja toimijuudesta käsin.

Haastateltavista seitsemän kahdeksasta koki pukeutuvansa islamia ilmentävästi. Haastateltavat tekivät eroa sillä, minkä ”asteisesti” pukeutuu. Erot koskivat yleisesti vaatteiden peittävyyttä: näkyvätkö kasvot, käyttäkö aina pitkää hametta ja niin edelleen. Eroja oli myös siinä, pukeutuuko työpaikallaan islamin mukaisesti.

Vaatetuksen suhteen käytiin usein kulttuurineuvottelua: osa haastateltavista ei pukeutunut islamin mukaisesti työpaikallaan, koska esimerkiksi myyntityössä kokivat riskeeraavansa asemansa, mikäli ulkoisesti profiloituisivat muslimeina. Haastatteluissa nousi myös pohdintaa siitä, mikä on Suomessa sallittu peittävyiden aste. Mikäli käytti kasvot peittävää burqaa, aiheutti se paljon suurempia vihamielisiä reaktioita verrattuna kasvot paljastaviin vastineisiin. Yksi burqaa käyttänyt nainen kertoi luopuneensa siitä omien ja lastensa turvallisuuden vuoksi.

Kaikki työpaikallaan jonkinlaista uniformua käyttävät olivat saaneet (omakustanteisesti) hieman peittävämmän vastineen. Haastateltavista henkilöistä ne, joiden työssä oli korkea henkilökohtainen tulosvastuu ja tärkeä yksilöllinen imago, käyttivät huntua vain vapaa-ajallaan tai ei ollenkaan (yksi aineiston henkilöistä ei käyttänyt huiivia).

Haastatteluissa mainittiin, että esimerkiksi viikonloppuiltana oli turvallisempaa pukeutua valtavirran mukaisesti, koska liikkeellä oli tuolloin paljon humalaisia, joiden koettiin provosoituvan hunnusta. Erään haastateltavan näkemyksen mukaan Suomessa hunttu toimii tarkoituksensa vastaisesti keräämällä huomiota, kun sen tulisi ehkäistä sitä.

Yksi haastateltavista käytti päähuiivia islamin tunnuksena, mutta hänen tapansa pukeutua oli niin soveltava, että en olisi tunnistanut häntä muslimiksi. Hän ei ollut mukana missään yhteisöllisessä muslimitoiminnassa, joskin hän toivoi löytävänsä itselleen sopivan muslimiyhteisön. Hän erosi muista haastateltavista individuaalisuutta korostavien uskon ilmentämistapojensa vuoksi.

Haddad (2006: 31) havaitsi yhdysvaltalaisia käännyttäisiä tutkiessaan hunnun olleen suurempi ongelma kääntyneiden naisten perheille kuin itse kääntyminen. Islamin näkyminen pukeutumisessa nähtiin liian radikaalina, ja perheenjäsenet olivat huolissaan muiden ihmisten reaktioista. Myös omassa aineistossani joidenkin haastateltavien läheiset olivat kokeneet levottomuutta ympäristön huiviin liittyvistä asenteista, H3 kuvailemana:

H3: Äiti aina joskus sano, että mikset sä ota pois sitä [huiivia], kun sä kärsit ja sun hienot, ihanat hiuksetkaan ei näy. Miks sä kärsit, älä käytä sitä.

Pukeutuminen yhdistää selkeästi naiset islamin piiriin ja vastaavasti erottaa muusta väestöstä, mikä voi olla yhtenä syynä sen aiheuttamiin voimakkaisiin tunteisiin sekä naisten lähipiirissä, että naisissa itsessään. Islamin mukaisen pukeutumisen myötä on alttiimpi kohtaamaan ympäristön

tuomitsevia näkemyksiä, jolloin lähimmäiset voivat nähdä sen turvattomana vaihtoehtona. Huivin käytön myötä oma identiteetti muuttuu, sillä sitten henkilö edustaa islamia ja hänet määritellään sen kautta. Suomessa hunnutettu nainen erottuu valtaväestöstä, jolloin hän joutuu todennäköisesti kohtaamaan kielteisiä asenteita. Haastatteluissa todettiin, että etenkin suomalainen hunnutettu nainen herättää negatiivista huomiota, siinä missä maahanmuuttajataustaiseen muslimiin ei niin kiinnitetä huomiota. Naisia on usein pidetty etnisten ja uskonnollisten rajojen symboleina ja näiden rajojen rikkominen uhkaa yhteiskunnan rakennetta (Giovannini 1981: 409; van Nieuwkerk 2006).

Haastatteluissa huntuun pukeutuminen nähtiin ylpeyden osoituksena omasta uskonnosta. Hunnun myötä tunnustettiin islamia, H8 kertoo:

No kyllä se merkitsee sellasta ulospäin tunnustautumista, että on muslimi ja uskaltaa rohkeesti näyttää sen. Identiteetin kannalta se on tosi tärkeä asia, että en mä voisi enää koskaan kuvitella luopuvani huivista tai meneväni ulos ilman sitä, että kyl se on niin tärkeä asia.

Kuten H8:n kommentissa, huivin käyttö nähtiin usein vakaumuksellisena juuri sen vuoksi, että sillä ilmaistiin ylpeyttä omaa uskoa kohtaan ja täten Jumalan arvostusta. Voi olla, että tämä näkemys korostuu maissa, joissa islam on vähemmistöuskonto, koska sen tunnustaminen voidaan tällöin nähdä kantaottavana tekona.

Islamin mukaisen pukeutumisen nähtiin vahvistavan uskoa: sen myötä usko oli jatkuvasti läsnä, pukeutumisen muistuttaessa siitä. Naiset kokivat myös edustavansa islamin uskoa pukeutuessaan huiviin, mikä auttoi säätelemään omaa käyttäytymistä. Eräs haastateltavista sanoi, että huononakaan päivänä ei voisi käyttäytyä sopimattomasti, esimerkiksi mennä baariin, koska pukeutuessaan muslimiksi ihmiset odottavat häneltä tietynlaista käyttäytymistä. Toinen haastateltava kertoi, että kohdatessaan loukkaavaa käyttäytymistä pukeutumisensa vuoksi, antoi huivi hänelle voimaa olla vastaamatta niin sanotusti samalla mitalla, sillä hän edusti ennemmin islamia kuin itseään. Huivi toisin sanoen auttoi heitä olemaan ”hyviä muslimeja”.

Hunnun merkitystä peilattiin usein länsimaiseen kauneuskäsitykseen, esimerkiksi naisten laittautumiseen. H4 mukaan laittautuneena voi kerätä huomiota miehiltä, mistä seuraa ongelmia:

H4: Ku ajatellaan, että kuin paljon on tosi kauniita naisia ja kaikissa on jotain kaunista ja miehet on erilaisia, tykkää eri asioista. Voi tulla vaikeita tilanteita jos on tosi paljastavissa vaatteissa tai sä oot muuten tosi laittautunu, sulla on vaikka hirveesti meikkiä ja tukka oikeen laitettu, niin ihmiset voi kiinnostua susta. Jos sulla on elämäntilanne vaikka huono, sulla on joku heikko tilanne, vaikka sä oot naimisissa ja miehen kanssa riita, ja sit tulee joku mies siihen tilanteeseen sua lohduttaa. Siitähän kaikki lähtee sit, voi tulla tosi isoja ongelmia.

H4 kertoo, kuinka ulkonäkö voi asettaa alttiiksi ei-toivotuille tapahtumille. Miesten kiinnostuksen katsottiin olevan haitaksi etenkin silloin, kun oman aviomiehen kanssa on ongelmia. Huivi ei säätele vain naisen omaa, vaan myös muiden ihmisten käyttäytymistä. Huivin katsottiin auttavan elämään omien arvojen mukaista elämää, edistäen esimerkiksi uskollisuutta omaa aviomiestä kohtaan ja muistuttaen toivottavaksi nähdystä käytöksestä. Osa naisista kertoi, että huivin kanssa välttyi epätoivotuilta lähestymisyrittäyksiltä, esimerkiksi H6:

H6: Ne ei välttämättä tuu puhuttelemaan ihan mitä sattuu – voi olla tietysti vähän ennakkoluulooki siinä. Ehkä viestii toiselle ihmiselle ku pukeutuu, et millanen se on, mikä sen identiteetti on ja miten se ajattelee asioista.

Lausumassa huntu ilmentää henkilön arvoja ja on osoitus muille ihmisille siitä, kuinka häntä tulee kohdella. Huntu on osoitus yksityisyyden rajasta, mikä nostaa lähestymisen kynnyksiä. Yleisin hunnusta haastatteluissa tullut kommentti oli, että huntu tuo suojaa ja turvan tuntua.

Kääntymisestä puhuessaan monet naiset pitivät huntuun pukeutumista uskontunnustuksen lisäksi merkkipaaluna. Kuten aiemmin pohdin uskontunnustuksen kohdalla, on islamin mukainen pukeutuminenkin näkyvä, yhteisön edessä tehtävä uskonnonosoitus. Pukeutumisen nähtiin vaativan myös rohkeutta ja olevan jokseenkin peruuttamatonta. H3 kertoo parinkymmenen vuoden takaisesta päätöksestään käyttää huivia seuraavasti:

Kuule, silloinhan mä harjottelin, mä laitoin huivinki ennen päähän... Mä aattelin et mä tuun muslimiks, ni mun täytyy pystyy tähän sitten. En mä nyt puoltiehen sitten tuu, mun täytyy olla se huivi päässä.

Pukeutuminen ja sen myötä islamin julkinen tunnustus nähtiin usein merkittävänä ja jokainen huivia käyttävä haastateltava muisti elävästi ensimmäisen huivinkäyttökokemuksensa, H3 jatkaa:

Ja mä katoin kuule peilistä et oi, mikä...Tuollahan on hyvännäkönen ihminen et oi ihan kauniin näkönen huiviki (naurahdus) päässä. Se jotenki tuli et täähän on ihanaa ja ku mä tein sen uskontunnustuksen nii oli hirveen vapautunu olo. Mä voin olla niin sanottu oma itteni. Ei mun tarvi kuule kähärtää niit hiuksii, tiedäksä mä voin olla semmonen ku mä haluun olla. Se oli helpotus, enkä mä oo koskaan katunu sitä.

Sitaatissa on nähtävissä aiemmin mainittu kaksijakoinen retoriikka menneen ja nykyisen välillä. Siinä missä aiemmassa elämässä on joutunut toimimaan valtakulttuurin rajoittavaksi nähdyn naiskäsitteksen mukaisesti, kuten ”kähertämään hiuksia”, on huivin myötä vapaa näistä rajoitteista. Muissakin kommentteissa tuli esiin naisten kokevan päässeensä irti länsimaisesta kauneuskäsityksestä ja siihen kohdistuvasta ahdistuksesta huivin myötä. Haastatteluissa toistui ”oman itsen” tematiikka: hunnuttomuus koettiin näyttelemisenä, kun taas huntu ilmaisi omaa identiteettiä ja vapautumista aiemman elämän vaatimuksista.

Pukeutumisesta puhuttaessa toistui puhtaan uskonnon retoriikka: pukeutumisella oli naisille uskonopillinen tarkoitus. H2 kuvailee somalityttöjä, joiden pukeutuminen muistuttaa valtakulttuurin pukeutumista:

Keskustassa näkee somalityttöjä, teini-ikäisiä, jotka on vetäneet huiveja päähänsä, kauniita huiveja, ja sit nillä on trikoisia pitkiä hameita, jotka paljastaa heidän vartalon piirteet tosi kauniisti. Tai tarkasti, sanotaanko näin. Et hei okei, sul on nyt pitkä hame joka kyllä verhoaa sun vartalon, mutta ei se mitään piiloon laita. Miksi ei tommonen mimmi saman tien vedä trikoita ja minihametta, koska saman verran siinä näkyy. Mutta ne laittaa sen pitkän hameen, koska niiden ehkä isä tai äiti pakottaa.

H2 kertoo, kuinka nuoret tytöt pukeutuvat islamin mukaisesti ennemminkin vanhempiensa mieliksi kuin itse uskonnon. Hän ei kuitenkaan näe heidän pukeutumisessaan eroa länsimaalaiseen

pukeutumiseen: pitkä hame ja huivi eivät riitä, jos vaatetus ei ole muuten peittävä. Muslimien pukeutumisessa näkyi haastatteluaineistossa usein reformistinen uskonsuuntaus, jossa kulttuurisia ja uskonopillisia näkemyksiä vertaillaan keskenään (ks. myös Karlsson Minganti 2008: 11).

Mahdollisesti ympäristön usein negatiivisten näkemysten vuoksi naiset usein korostivat hunnun olevan yksilöllinen päätös, johon etenkin miehellä ei ollut sanomista, H8 lausumana:

Sillon nimenomaan, ku mä sen halusin laittaa niin se todella tuli iteltä sydämestä, että se ei ollu miehen takia tai mitään semmosta. Vaikka hän ehkä muuten joissaki asioissa ajan kanssa tuli tiukemmaksi, kuin mitä mä ite halusin olla, mutta kuitenkin kyllä se on se oma usko joka on sinne sydämeen tullu.

Aiemmin alaluvussa *Naisen rooli* kerroin Roaldin (2006) huomiosta, jonka mukaan kääntyneet ottavat usein naiseuden oma-aloitteisesti esiin, olettaen ei-muslimin pitävän naiseutta alisteisena islamissa. Koin, että myös pukeutumisen suhteen korostettiin omaa valintaa ja haluttiin sanoutua irti näkemyksistä, joissa huntun pukeutunut nainen esitetään uhrina. Huntun pukeutuminen vaati nimenomaan voimaa olla oma itsensä, ja joidenkin sanottiin luopuvan siitä paineiden vuoksi, H3 mukaan:

Osa tosiaan on luopunu siitä vaatuksesta. Ei se nyt mitään, jos usko säilyy, ei se mitään haittaa tietenkään. Harmittaa, koska se on tää yhteiskunta, joka sanelee säännöt. Kaikki ei oo niin vahvoja ku meikäläinen.

Siinä, missä valtamediassa huntun esitetään usein muslimiyhteisön painostuksen tuotteena ja naisen alistumisen symbolina, kääntyy kommentissa asetelma toisinpäin: yhteiskunta painostaa pukeutumaan valtavirran mukaisesti, ja yksilön täytyy olla vahva kyetäkseen vastustamaan tätä painetta.

7. PÄÄTÄNTÖ

Tämä pro gradu tutki suomalaisten, islamiin kääntyneiden naisten haastattelutilanteessa välittyviä diskursiivisia ja kehollisia uskon ilmentämismuotoja ja niiden merkityksiä islam -yhteisöön kuulumisessa. Pääaineistona toimi kahdeksan naisen kanssa yksittäis- ja ryhmähaastatteluin keräämäni haastatteluaineisto. Tutkin aineistoa käyttämällä metodinani teoreettista sisällönanalyysia ja ontologista konstruktionismia. Tutkimus pohjaa Talal Asadin ja Gabriele Marrancin näkemyksiin islamin antropologiasta sekä Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin teoriaan todellisuuden rakentumisesta.

Asadin (1986) mukaan islamia ei voida tutkia kiinteänä objektina, minkä sijaan tulisi kiinnittää huomiota erilaisiin islamia tuottaviin diskursiivisiin käytänteihin. Marranci (2008) näkee, että muslimin erottaa ei-muslimista vain tunteet tätä kyseistä uskontoa kohtaan, sen rationaalisen rakentumisen ollessa verrattain yhteneväistä uskonnosta riippumatta. Olen pro gradussani pitänyt tärkeänä olla määrittelemättä sitä, mitä islam on tai keitä muslimit ovat. Vaikka toki esittelen islamin käytänteitä, on tavoitteeni ollut tehdä se kuvailematta niitä ainoana oikeina tapoina harjoittaa uskontoa. Lähtökohtani tutkimukselle on ollut, että pro gradussa islam ei ole sitä harjoittavien muslimien ulkopuolella oleva todellisuus. Haastateltavani eivät ole monoliittinen ryhmä, jotka kaikki noudattaisivat samoja tapoja tai omaisivat samankaltaisia uskontulkintoja. Jostain syystä he silti identifioituvat muslimeiksi ja selittävät maailmaansa sen kautta, minkä he kokevat islamin uskoksi. Vaikka aineistostani nousi enemmän yhteneväisyyksiä kuin eroja, tahtoisin huomauttaa, että voin hyvin kuvitella osan haastateltavista päätyvän väittelyyn uskonasioista, mikäli heidät saman pöydän ääreen istutettaisiin.

Islam näyttäytyi moniulotteisena, jokaiselle elämän osa-alueelle vaikuttavana kokonaisuutena haastateltavien elämässä. Naisten noudattamat uskontoa ilmentävät käytännöt toimivat tärkeinä uskonvahvistajina, joiden säännöllisyys toi uskon lähemmäs arkea. Juuri rutiininomaisuus ja islamin kietoutuminen maalliseen todellisuuteen saivat haastateltavat kokemaan omistautumista uskolle ja tuntemaan pyhyiden läsnäoloa. Rutiinit auttoivat haastateltavia päämäärässään olla ”hyviä muslimeja”. Esimerkiksi pukeutuessa islamin mukaisesti haastateltavat kokivat edustavansa islamia enemmän kuin itseään, mikä auttoi säätelemään omaa käyttäytymistä. Islamia kuvailtiin usein elämäntavaksi. Kristinuskoon verrattuna islamin nähtiin olevan vähemmän ulkokultainen,

sillä pyhyydelle omistettiin aikaa ja sitä ilmennettiin arjessa voimakkaammin. Islamissa oli helpompaa omistaa elämänsä uskolle toistuvien rutiinien ja yhteisön tuen avulla.

Tutkielmani varrella yhteisöllisyys nousi haastatteluaineistosta esiin vahvana teemana. Islamiin kääntyminen oli muuttanut haastateltavien sosiaalista ympäristöä merkittävästi, ja usean läheinen ystäväpiiri koostuikin nykyään pelkästään muslimeista. Kiinnostus islamia kohtaan ei syntynyt sosiaalisessa tyhjiössä, vaan jokaista kääntymistä edelsivät kohtaamiset muslimien kanssa ja heidän kanssaan käydyt keskustelut.

Sosiaaliset suhteet toimivat tutkielmani perusteella tärkeänä väylänä islamiin kääntymiselle. Islam tarjosi haastateltaville kaivattua yhteisöllisyyttä, joka oli suuri osa islamin vetoavuutta. Islamiin kääntynyttä naisia olivat kokeneet saaneensa merkityksellisiä ihmissuhteita ja aitoa välittämistä osakseen. Yhteisöllisyys toi turvaa, koska hädän hetkellä sen jäsenten katsottiin auttavan toisiaan pyyteettömästi. Uskonkäytänteiden, kuten rukoilemisen, jakamisen tärkeän ihmisen kanssa katsottiin syventävän suhdetta. Yhdessä koettu pyhä nähtiin ihmissuhteita lujittavana voimana. Yhteisön kanssa jaettu usko koettiin helpottavana: jaettu maailmankuva antoi hyväksytyksi tulemisen tunteen.

Uskonnon näkymisellä sekä kehollisena, että sanallisena rakennelmana oli paitsi uskontoa, myös yhteisöä vahvistava, ja valtaväestöstä erottava, merkitys. Esimerkiksi pukeutuminen, arabiankieli ja sisarussanat toimivat raja-aitana ”meidän” ja ”heidän” välillä, tiivistäen yhteisöä ja tehden eroa valtaväestöön nähden. Valtaväestön keskuudessa eroa rakennettiin esimerkiksi paastolla ja pukeutumisella, joilla uskonnollinen identiteetti tuotiin muiden tietoisuuteen. Bergerin ja Luckmannin (1994) teoriaa mukaillen uudelleensosialisaatio vanhasta yhteisöstä uuteen on keskeinen osa uuden todellisuuskäsityksen omaksumista. Uusi yhteisö on legitimoitava vanhan yläpuolelle ja perusteltava vanhan hylkääminen. Kääntyminen ei Bergerin ja Luckmannin (1994) mukaan voi tapahtua ilman uskonnollista yhteisöä. Kääntyminen edellyttää myös vanhan yhteisön jonkinasteista hylkäämistä tai merkityksellisten keskustelukumppaneiden vaihtumista uuden yhteisön jäseniin.

Monella islamiin liittyvällä käytänteellä nähtiin olevan yhteisöllinen vaikutus. Esimerkiksi nimen vaihtamiselle arabiankieliseksi nähtiin olevan enemmän yhteisöllinen kuin uskonnollinen merkitys. Arabiankieliset ilmaukset ja pukeutuminen mahdollistavat sen, että henkilö tulee tunnistetuksi muslimina. Jotkut naiset ilmaisivat kaipaavansa enemmän yhteisöllisyyttä etenkin

suurten tapahtumien aikaan. Yksi aineistoni naisista etsi vielä omalta tuntuva yhteisöä ja yksi oli vuosia yrittänyt saada yhteisöllisyyden tunnetta tataariyhteisöstä, siinä onnistumatta. On huomioitavaa, että tutkimukseni käsittelee naisten yhteisöllisyyttä koskevia tunteita ennemmin kuin varsinaista yhteisöllisyyttä. Tutkimukseni kannalta ei ole oleellista todentaa, miten oletettu yhteisö konkreettisesti toimii, vaan lähestyä sitä naisten kertomusten kautta.

Oleellinen osa symboliuniversumin rakentamista oli tilan ja ajan otto uskonnolle. Suomessa ajan otto merkitsi esimerkiksi lomapäivien ajoittamista ramadania varten, puhelimeen asetettua rukouskutsua ja toisinaan neuvottelua rukousaikataulujen suhteen: aina ei ollut mahdollista rukoilla viittä kertaa päivässä työaikojen vuoksi, ja kahvitauot työkavereiden kanssa korvattiin rukoilemisella. Mahdollisuuksien mukaan osalla naisista oli kodissaan rukoilulle pyhitetty huone. Pienemmissä asunnoissa tai kodin ulkopuolella mukana kuljetettava rukousmatto erotti muun tilan uskonnolle varatusta alueesta.

Haastatteluiden mukaan Suomen olosuhteet muokkasivat islamia: paastopäivien vaativuus vaihteli vuorokauden pituuden mukaan ja yhteisöllisten käytäntöjen verrattainen vähyys asetti yksilölle vastuuta tapojen ylläpidossa. Muiden todellisuuksien läsnäolo vaati valitun symboliuniversumin perustelua ja reflektiota valtakulttuurin käytänteitä vasten. Islamiin sopeutumisen lisäksi haastateltavien tuli neuvotella valtakulttuurin ja omaksumiensa islamia ilmentävien käytäntöjen välillä. Kulttuurineuvottelu muokkasi haastateltavien omaa uskontulkintaa, sillä heidän tuli perustella toiminnat, joiden he katsoivat olevan islamin vastaisia (esimerkiksi miesten kättely työpaikalla). Islamiin kääntyneinä naisina haastateltavat kohtasivat paljon ennakkoluuloja ja jopa vihamielisiä reaktioita, mikä vaikutti heidän asenteisiinsa muita ihmisiä kohtaan ja rooliinsa yhteiskunnassa.

Sukupuoli ja etnisyys vaikuttivat keskeisesti naisten uskonsuhteeseen. Naiset kokivat yleisten asenteiden ja valtamedian silmin tulevansa tulkituiksi miehiseen kulttuuriin alistuneina ja heikkoina, mikä oli ristiriidassa heidän oman näkemyksensä kanssa. Haastatteluissa naiset korostivat omaa toimijuuttaan uskontoon liittyvissä päätöksissä, ja puolisoistaan puhuessaan painottivat suhteiden tasavertaisuutta tai omaa arvostettua asemaansa. Naiset näkivät, että länsimaissa musliminaisen tulee olla vahva elääkseen islamin mukaisesti ennakkoluuloista huolimatta.

Naiset tulkitsivat haastatteluissa islamia ja kääntymistä taustaansa vasten, mikä antoi heille luonteenomaisen vertailupohjan ja narratiivisen lähestymistavan uskonnosta kertoessaan. Luonteenomaista haastatteluille oli islamin ja nykyisen elämän vertailu suomalaista luterilaisuutta ja heidän aiempaa elämäänsä vasten. Omasta elämästään kertoessaan islam näyttäytyi haastatteluissa käännekohtana, joka antoi suunnan ja merkityksen elämälle. Islamin kautta aiemmin epäselkeät ja irrationaaliset asiat saivat selityksen, mikä vakuutti haastateltavat islamin oikeudesta. Siinä missä luterilainen maailmankuva ei tarjonnut uskottavaa tai perinpohjaista teoriaa naisia askarruttavista asioista, antoi islam heille vastauksen näihin kysymyksiin. Islamin myötä aiemman elämän kaottisuus ja epävarmuudesta johtuva ahdistus helpottivat. Haastatteluissa toistui näkemys islamin armollisuudesta. Islamin nähtiin antavan anteeksi pienet rikkeet, ja nostavan tehdyn hyvän pahan yläpuolelle. Haastateltavat näkivät vetoavana ajatuksen siitä, että ihmiselle sallittiin virheitä, mikäli hän pyrki hyvää kohti. Armon myötä naiset kokivat arvostavansa itseään enemmän ja hyväksyvänsä myös muiden ihmisten puutteet paremmin.

Naiseus näkyi yhteisön sisällä naisten omaksumina sukupuolittuneina käytänteinä, kuten valtakulttuurin tavoista poikkeavina rajoituksina miesten kanssa asioimisen suhteen. Rajoitukset perusteltiin usein tarpeelliseksi oman yksityisyyden sekä parisuhteen vaalimisen tähden. Vaikka naiset kokivat miesten ja naisten olevan islamissa tasa-arvoisia, he näkivät heillä olevan erilaisia tehtäviä ja rooleja yhteisössä. Moni haastateltava koki, että on olemassa luonnollinen mieheys ja naiseus, ja että sukupuolten tulee noudattaa näitä rooleja. Monet haastateltavat osallistuivat pelkästään naispuolisille muslimeille suunnattuihin kokoontumisiin, kuten rukouspiireihin. Muiden naisten merkitys osoittautui yhdeksi pro graduni tärkeäksi tutkimustulokseksi. Muut naiset edustivat haastatteluissa tärkeää roolia uuteen uskontoon tutustumisessa ja lopullisessa päätöksessä kääntyä.

Islamiin kääntyttyään moni haastateltava kohtasi pettymyksiä, jotka kumpusivat etenkin uskonyhteisöstä. Moni koki, että heidän mielikuvansa ja todellisuuden välillä on ristiriita. Ahdinkoa aiheuttivat etenkin muslimit, jotka eivät naisten näkemysten mukaan noudattaneet islamin arvoja. Ihmisten heikkoudet koettiin uudessa yhteisössä etenkin tutustumisvaiheessa raskaasti, sillä siihen oli ladattu toiveita ja positiivisia ennakkokäsityksiä. Pettymyksen voi nähdä Roaldin (2006) teorian mukaan myös vaiheena, jossa yhteisöön rakastumisen jälkeen seuraa kriisivaihe, mitä seuraa sopeutuminen. Kääntyneiden naisten narratiiveissa eri vaiheilla on näkyvä osa.

Väitän, että haastatteluaineistoni kääntyneet naiset edustavat uskossaan reformistista suuntausta, joka korostaa oikeaa uskonoppia ja pyrkii kitkemään kulttuurisia vaikutteita uskonnosta. Naiset peilasivat usein omaa, oppineeksi katsomaansa uskontoa esimerkiksi aviomiehensä oletettavasti kasvatuksen ja kulttuurin kautta opittua islam-tulkintaa vasten. Khosrokhavarin (2008) ja Karlsson Mingantin (2008) mukaan reformistinen suuntaus voi toimia työkaluna länsimaisen yhteiskunnan ja islamin uskon sovittelulle.

Khosrokhavar (2008) näkee, että kääntyneet reformistit toimivat tärkeässä roolissa islamia koskevan ymmärryksen löytämisessä Euroopassa. Haastatteluaineistoni perusteella moni jopa pyrki tähän. Moni haastateltava kertoi osallistuneensa haastatteluun halutessaan muuttaa islamin julkisuuskuvaa ja esitelläkseen niin sanotun tavallisen muslimin ajatuksia. Näen, että paitsi uskonnollisesti aktiivisia toimijoita, naiset ovat myös uskontonsa ahkeria välittäjiä.

Keskeinen osa tutkimuksen teossa on ollut oman tutkijapositioni reflektointi. Oma olemukseni on vaikuttanut varmasti siihen, minkälaista tietoa olen saanut haastatteluissa: mitä ja miten minulle on kerrottu. Haastattelutilanteen lisäksi elin haastattelutilanteet jälkikäteen kuuntelemalla ääninauhoja, tulkiten naisia uudelleen ja arvioiden omaa osallisuuttani haastatteluissa. Tulkintani on muokkautunut myös lukemani teoreettisen kirjallisuuden myötä. Kokeilin useita teorioita ennen lopullista päätöstä, joten olen lähestynyt aineistoa monelta eri kantilta tutkimusprosessin aikana. Bergerin ja Luckmannin (1994) tiedonsosiologinen teoria valikoitui, koska se tuki mielestäni eniten haastatteluaineiston teemoja ja mahdollisti sen laajan tarkastelun. Olen pitkin tutkimusprosessia seurannut (tutkimukseeni kuulumattomien) kääntyneiden haastatteluita ja tekstejä muissa medioissa, mikä on antanut minulle vertailupohjaa ja ajateltavaa omasta aineistostani.

Koin tutkimusta tehdessä tärkeäksi samaistua haastateltaviin. Koska en ole uskonnollisesti sitoutunut, lähestyin heitä itselleni sopivaa samaistuspohjaa etsien. Luonnehtisin tätä ennemmin intuitiiviseksi kuin tietoiseksi vaiheeksi. Näkökantani oli, että vaikka selitämme maailmaa eri tavalla, etsimme lopulta samankaltaisia asioita elämässämme. Löytämäni samankaltaisuudet olivat yleisiä raameja elämälle, kuten mielenrauhaa, turvaa, merkityksellisyyttä ja tärkeitä ihmissuhteita. Olin tutkimusta tehdessäni kiinnostunut siitä, miten me tai ylipäänsä kukaan, näemme todellisuuden eri tavoin, pystyen silti kuvailemaan omaamme yhteisesti ymmärrettävillä - ja samaistuttavilla - tavoilla. Tulkintani olisi varmasti ollut erilainen, mikäli olisin etsinyt

yhteneväisyyksiä arvoista tai uskonnollisesta vakaumuksesta tai jos en olisi kokenut samaistumisen tarvetta, mikä varmasti heijastuisi lopullisessa tutkielmassa. Omista näkemyksistä eriäviä arvojani kohdatessa mietin, miksi on ymmärrettävää ajatella noin. Mikäli en olisi päätenyt pitämään naisten ajatuksia loogisina heidän omaa taustaansa ja tavoitteitaan vasten, olisin luultavasti päätenyt tarkastelemaan niitä toisella tavalla.

Uskonnon tutkiminen osoittautui hyvin laajaksi kentäksi, ja aiheen rajaus oli tutkielmani keskeisiä koetinkiviä. Halusin välittää haastatteluaineistoni rikkauden ja uskonnon monimuotoisuuden haastateltavien elämässä, käsitellen kuitenkin jokaista aihetta niin huolellisesti kuin se oli tässä yhteydessä mahdollista. Rajauksen tehtävänä on paitsi paljastaa, myös peittää. Samaa aineistoa voidaan tulkita monin eri metodein ja teorioin. On huomioitava, että valitsemani näkökulma vaikuttaa oleellisesti siihen, millaisen kuvan suomalaisten, kääntyneiden naisten islamista saa.

Suomalainen islam tarjoaa runsassatoisen kohteen jatkotutkimukselle. Aineistoni keskeiset rajaukset: sukupuoli, sijainti ja etnisyys, jättävät ulkopuolelleen paljon kysymyksiä. Arviolta kolmekymmentä prosenttia suomalaisista kääntyneistä on miehiä (Martikainen 2008). Heistä ei kuitenkaan ole olemassa minkäänlaista tutkimusaineistoa. On epäselvää, millainen on heidän tiensä kohti islamia ja tapansa elää sen mukaan. Aineisto voisi olla myös erilainen, mikäli mukana olisi esimerkiksi pohjoissuomalaisia kääntyneitä. Uudellamaalla sijaitsee enemmistö Suomen muslimiväestöstä, mikä voi vaikuttaa ihmisten asenteisiin ja kokemuksiin islamista. Islamiin sopeutuminen ja siinä eläminen ovat mahdollisesti erilaisia runsaslukuisempien kasvokkain tapahtuvien muslimikontaktien ja esimerkiksi moskeijoiden sekä muslimeille suunnattujen tapahtumien myötävaikutuksesta.

Yksi haastatteluistani usein noussut teema oli yhteisöllisyys, jonka parissa näen paljon mahdollisuuksia jatkotutkimukselle. Monet haastateltavat tähdensivät, kuinka islam yhdistää kansalaisuudesta ja taustoista riippumatta. Tätä tutkielmaa lukiessa on tärkeä huomioida, että kääntyneet suomalaisnaiset eivät ole muista muslimeista irrallaan oleva oma joukkionsa, vaan he pyrkivät sopeutumaan etnisesti moninaiisiin ryhmittymiin. Suomalainen islam ei ole vain sen valinneiden kantasuomalaisten luomus. Suomessa on sekä muslimimaahanmuuttajia, että heidän Suomessa syntyneitä lapsia ja lapsenlapsiaan, jotka elävät islamin uskon ja valtakulttuurin vuorovaikutuksessa.

Jokaista pro graduni teemaa olisi mahdollista käsitellä syvemmin ja rikkaammin omassa tutkimuksessaan. Esimerkiksi huntuaihe jätti mieleeni paljon näkökulmia, joita olisin kiinnostunut käsittelemään tulevaisuudessa. Käsitelin tässä yhteydessä huntua uskonnollisen identiteetin ilmentäjänä, mutta se on toki paljon muutakin. Huntu on paitsi islamin, myös länsimaalaisuuden ja henkilökohtaisen identiteetin kuvastaja. Myös huntu on kulutustuote, johon vaikuttavat muotiteollisuus ja sille on omat markkinansa. Huntu on kiehtova, henkistä ja maallista todellisuutta heijastava esine, johon sekä sen kantajalla että yhteiskunnalla on usein voimakas suhde. Myös sukupuolta voidaan lähestyä tutkimuksessa monelta eri kannalta. Miten sukupuolten välinen kommunikointi tapahtuu esimerkiksi internetin islam-aiheisilla keskustelufoorumeilla, joissa sukupuolensa voi halutessaan peittää tai muuttaa toiseksi?

Suurin osa valtamediassa islamia koskevasta puheesta ja kirjoituksesta on muiden kuin muslimien tuottamaa. Tämä johtaa tilanteeseen, jossa muslimit määritellään aina jonkin muun tahon kuin heidän itsensä toimesta. Haastateltavieni inspiroimana mielenkiintoista olisi tutkia islaminuskaisia henkilöitä ja tahoja, jotka pyrkivät aktiivisesti keskustelemaan islamista mediassa ja luomaan täten yhteistä maaperää ja keskustelua valtakulttuurin sekä muslimiväestön välillä. Internetissä on joitakin muslimien pitämiä blogeja ja videopäiväkirjoja, jotka käsittelevät uskonnollisia kysymyksiä ja muslimien arkielämää. Suomessa on myös muutama mediahahmo, jotka käyttävät julkisuuttaan ottaakseen kantaa islamia koskeviin ilmiöihin.

Nyt, tämän tutkielman ja henkilökohtaisen matkani päättyessä olen entistäkin vakuuttuneempi siitä, että islamia ja muslimeita olisi tärkeää tutkia mahdollisimman monipuolisesti. Viimeisimmän maahanmuuttoaallon ja Pariisin terroristitekojen (13.11.2015) seurauksena lienee oletettavaa, että vihamielisyys islamia kohtaan tulee edelleen olemaan näkyvä osa länsimaista diskurssia. Pro gradu -prosessin aikana olen kiinnittänyt keskitetysti huomiota siihen, miten islamista puhutaan niin ajankohtaisohjelmissa kuin kahvipöydässäkin. Koska islam on esillä mediassa ja ihmisten puheissa usein negatiivisessa valossa, koen että sitä koskeva tutkimus nähdään aina kantaaottavana, vaikei tutkija siihen aktiivisesti pyrkisikään. Koen pro graduni ottavan kantaa etenkin islamin monoliittiseen julkikuvaan. Kun olen kertonut ihmisille tutkielmani aiheesta, on minulta usein kysytty omaa mielipidettäni islamista. Monesti keskustelun aiheeksi ovat nousseet kysymykset naisten asemasta ja radikaalista islamista. Tällöin olen kokenut tarpeelliseksi tuoda keskusteluun ajatuksia naisten toimijuudesta ja maltillisesta islamista. Näen myös, että islamia aiheena on

hankalaa lähestyä huomioimatta tekstissä yleisiä asenteita islamia kohtaan, koska ne ovat keskeinen osa haastateltavien kokemusmaailmaa. Tämä luo jännitteen aineiston ja esitettyjen asenteiden välille, haastaen lukijan vertailemaan niitä keskenään.

8. LÄHDELUETTELO

Perinteinen- sekä sosiaalinen media:

Ajankohtainen kakkonen (2013): *Islam -ilta*. Esitetty 29.10.2013. YLE.

Hämeen-Anttila, Jaakko (2015): Koraani -luentasarjaa alustava keskustelu. Luentosarjassa *Koraani*. [radio- ja verkkojulkaisu]. Esitetty 23.2.2015. YLE Radio 1.

Islam -keskustelu Suomessa. Keskustelufoorumi [verkkojulkaisu]. Tulevaisuus.org. [19.11.2015].

Kirjat ja artikkelit:

Allievi, Stefano (2006): The Shifting Significance of the Halal/ Haram Frontier: Narratives of Hijab and Other Issues. Teoksessa Karin van Nieuwkerk (toim.) *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. (s.120 –152) Austin: University of Texas Press.

Amir-Moazami, Schirin & Jouili, Jeanette, S. (2006): Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women In France and Germany. *The Muslim World*. 96(4). 617–642.

Asad, Talal (1986): *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University.

Austin, J.L. (1975): *How to do things with words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bell, David M. (2008): Development of the Religious Self: A Theoretical Foundation for Measuring Religious Identity. Teoksessa Abby Day (toim.) *Religion and the Individual: Belief, Practice, Identity*. (s.127–142) Hampshire: Ashgate Publishing Group.

Belina, Veronika (1999): *”Förmåner och inte Förtryck” Svenska konvertiter till Islam berättar*. Lund: Lund University.

Benson, Bruce Ellis & Wirtzba, Norman (2005): *The Phenomenology of Prayer*. New York: Fordham University Press.

- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1994): *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen: tiedonsosiologinen tutkielma*. Helsinki: Gaudeamus.
- Bourque, Nicole (2006): How Deborah Became Aisha: The Conversion Process and the Creation of Female Muslim Identity. Teoksessa Karin van Nieuwkerk (ed.) *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. (s. 233–249). Austin: University of Texas Press.
- Cesari, Jocelyne (2014): Introduction. Teoksessa Jocelyne Cesari (toim.) *The Oxford Handbook of European Islam*.(s. 1 –20). Oxford: Oxford University Press.
- Counsell, Colin (2009): Introduction. Teoksessa Colin Counsell & Roberta Mock (toim.) *Performance, Embodiment and Cultural Memory* (s. 1–15). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Douglas, Mary (1970): *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barnie & Rockliff.
- Eskola, Jari & Suoranta, Juha (1996): *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books
- Giovannini, Maureen J. (1981): Woman: A Dominant Symbol within the Cultural System of a Sicilian Town. *Man*, 16(3). 408 –426.
- Goitein, Shelomo Dov & Stillman, Norman A. (2010): *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill
- Haataja, Anne (2010): *Suomalaiset muslimisiskot – Kokemuksia ”kulttuurien välissä”*. Sosiaalianthropologian pro gradu –tutkielma. Tampereen yliopisto: Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (2006): The Quest for Peace in Submission: Reflections of the Journey of American Women Converts to Islam. Teoksessa Karin van Nieuwkerk (toim.) *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. (s. 19– 47) Austin: University of Texas Press.
- Haddad, Yvonne Yazbeck & Moore, Kathleen M. & Smith, Jane I. (2006): *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today*. Oxford: Oxford University Press.

- Hacking, Ian (2009): *Mitä sosiaalinen konstruktioismi on?* Tampere: Vastapaino
- Hermansen, Marcia (2006): Keeping the Faith: Convert Muslim Mothers and the Transmission of Female Muslim Identity in the West. Teoksessa Karin van Nieuwkerk (toim.) *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. (s. 250–275). Austin: University of Texas Press.
- Hiltunen, Aino-Maija (2000): Konversio, kertomus, nainen – kääntymisen ja sukupuolen kohtaamisia. Teoksessa Tuija Hovi, Aili Nenola, Tuula Sakaranaho & Elina Vuola (toim.) *Uskonto ja sukupuoli*. (s.134–147) Helsinki: Helsinki University Press.
- Huttunen, Laura (2010): Tiheä kontekstointi: haastattelu osana etnografista tutkimusta. Teoksessa Johanna Ruusuvuori, Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen (toim.) *Haastattelun analyysi*. (s. 39–63). Tampere: Vastapaino.
- Hoodfar, Homa (2003): More than Clothing: Veiling as an Adaptive Strategy. Teoksessa Sajida Sultana Alvi, Homa Hoodfar & Sheila McDonough (toim.) *The Muslim Veil in North America: Issues and Debates*. (s. 3–40). Toronto: Canadian Scholar's Press.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (2012): *Islamin miekka: idän ja lännen konfliktien historia*. Keuruu: Otavan kirjapaino.
- Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (1999): Esipuhe. Teoksessa Arja Jokinen, Kirsi Juhila ja Eero Suoninen (toim.) *Diskurssianalyysi liikkeessä*. (s.9–16). Tampere: Vastapaino.
- Jørgensen, Marianne & Phillips, Louise (2002): *Discourse Analysis: as Theory and Method*. London: Sage.
- Juhila, Kirsi (1999): Kulttuurin jatkuvasti rakentuvat kentät. Teoksessa Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen (toim.) *Diskurssianalyysi liikkeessä*. (s.160–200). Tampere: Vastapaino.
- Juntunen, Marko (2008): Eurooppalaisen islamin järjestäytyminen ja auktoriteettien hajaantuminen. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho ja Marko Juntunen (toim.) *Islam Suomessa – Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. (s. 37 –61). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Karlsson Minganti, Pia (2008): Becoming a "Practising" Muslim – Reflections on Gender, Racism and Religious Identity Among Women in a Swedish Muslim Youth Organization. *Elore*. 15(1). [http://www.elore.fi/arkisto/1_08/kam1_08.pdf]

Kasulis, Thomas P. (1995): Reality as Embodiment: An Analysis of Kukai's Sokuhinjobutsu and Hosshin Seppo. Teoksessa Jane Marie Law (toim.) *Religious Reflections on the Human Body*. (s. 166–185). Bloomington: Indiana University Press.

Kauppinen, Minni-Maria (2015): *Islam, tulkinta ja internet: Viiden suomalaisen naisen kertomukset islamiin kääntymisestä*. Uskontotieteiden pro gradu -tutkielma. Itä-Suomen yliopisto: Teologian osasto.

Khosrokhavar, Farhad (2008): Reformist and Moderate Voices in European Islam. Teoksessa Shirleen T. Hunter (toim.) *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. (s. 247–266). London and New York: Routledge.

Kreiswirth, Martin (2000): Merely Telling Stories? Narrative and Knowledge in the Human Sciences. *Poetics Today* 21: 293–318.

Larsen, Lena (1995): *Velkommen til en Stor Familie: Islam og Konversjon i norsk kontekst*. Pro gradu -tutkielma. Oslon yliopisto.

Laulumaa, Minnamaria (1997): *Suomalaisen naisen kääntyminen islaminuskoon*. Sosiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto: Valtiotieteellinen tiedekunta.

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

Leinonen, Kaisa (2014): *Neuvottelu suomalaisuudesta islamiin kääntyneiden naisten blogikirjoituksissa*. Sosiologian pro gradu - tutkielma, Helsingin yliopisto: Valtiotieteellinen tiedekunta.

Loftland, John & Skonovd, Norman (1981): 'Conversion Motifs'. *Journal for the scientific Study of Religion*, 20(4): 373-385.

- McGinty, Anna Mansson (2006): *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- McGinty, Anna Mansson (2007): Formation of Alternative Femininities through Islam: Feminist Approaches among Muslim Converts in Sweden. *Women's Studies International Forum*. 30(6): 474–485.
- Martikainen, Tuomas (2008): Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.) *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. (s. 62–84) Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Marranci, Gabriele (2008): *The Anthropology of Islam*. Oxford & New York: Berg
- Mastanak, Tomaž (2010): Western Hostility toward Muslims: A History of the Present. Teoksessa Andrew Shryock (toim.) *Islamophobia/ Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*. (s. 29–52). Bloomington: Indiana University Press.
- Mensch, James (2005): Prayer as Kenosis. Teoksessa Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba (toim.) *Phenomenology of Prayer*. (s. 63–74). Bronx: Fordham University Press.
- Meshal, Reem A. (2003): Banners of Faith and Identities in Construct: The Hijab in Canada. Teoksessa Sajida Sultana Alvi, Homa Hoodfar & Sheila McDonough (toim.) *The Muslim Veil in North America: Issues and Debates*. (s. 72–104). Toronto, ON: Canadian Scholar's Press, Inc.
- Metcalf, Barbara D. (1996): Introduction: Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities. Teoksessa Metcalf Barbara D. (toim.) *Making Muslim Space in North America and Europe*. (s.1–30). Oakland: University of California Press.
- Mosavi, Leon (2014): *The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experiences of Islamophobia*. Liverpool: University of Liverpool.
- Murphy-Geiss, Gail (2010): Muslim Motherhood: Traditions in Changing Contexts. Teoksessa Andrea O'Reilly (toim.) *21st Century Motherhood: Experience, Identity, Policy, Agency*. (s. 40–56). New York City: Columbia University Press.
- Neusner, Jacob & Sonn, Tamara & Brockopp, Jonathan E. (2000): *Judaism and Islam in Practice: a Sourcebook*. London & New York: Routledge.

- Ouis, Pernilla & Roald, Anne Sofie (2003): *Muslim i Sverige*. Stockholm: Wahlström & Widstrand
- Palonen, Tiina (1996): *Suomalaiset musliminaiset. Haastattelututkimus turkulaisten naisten islamin ohjaamasta elämästä*. Uskontotieteiden pro gradu –tutkielma. Turun yliopisto: Historian, kulttuurin ja taiteen laitos.
- Pöysä, Jyrki (2010): Asemointinäkökulma haastattelujen kerronnallisuuden tarkastelussa. Teoksessa Johanna Ruusuvaara, Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen (toim.) *Haastattelun analyysi*. (s. 153–180). Tampere: Vastapaino.
- Puuronen, Vesa (2005): Suomalaisen sosiologian paradigmoja 1960 -luvulta nykypäivään. *Sociologia*. 42: 50–62.
- Raatikainen, Panu (2004): *Ihmistieteet ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rambo, Lewis R. (1993): *Understanding Religious Conversion*. New Haven, CT: Yale University.
- Roald, Anne Sofie (2004): *New Muslims in the European Context: the Experience of Scandinavian Converts*. Boston: Brill.
- Roald, Anne Sofie (2006): The Shaping of a Scandinavian “Islam”: Converts and Gender Equal Opportunity. Teoksessa Karin van Nieuwkerk (toim.) *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West* (s. 48– 70). Austin: University of Texas Press
- Roald, Anne Sofie (2001): *Women in Islam: The Western Experience*. London and New York: Routledge.
- Sakaranaho, Tuula (2008): Arabian aavikoilta Helsingin lähiöihin: Suomalaisen islamin tutkimuksen näkökulmia. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.) *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. (s.11–36) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Schielke, Samuli (2012): Being Good In Ramadan: Ambivalence, Fragmentation and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians. Teoksessa Jens Kreinath (toim.) *The Anthropology of Islam Reader*. (s. 175–188). London & New York: Routledge.

Seigel, Jerold (1999): Problematizing the Self. Teoksessa Victoria E. Bonnell & Lynn Hunt (toim.) *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture* (s. 281–314). Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Sipilä, Suvi (2012): *Islam, identiteetti ja naiseuden tuottaminen suomalaisten musliminaisten blogeissa*. Sosiologian pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto: yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö.

Shryock, Andrew (2010): Introduction. Teoksessa Andrew Shryock (toim.) *Islamophobia/ Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*. (s. 1–28). Bloomington: Indiana University Press.

Stark, Laura (2006): *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Helsinki: Tiedeakatemia.

Suominen, Anne (2013): *Ykseyden moneudesta: Islamin diskursiivinen rakentuminen suomalaisten islamiin kääntyneiden naisten uskonnollisen tiedon etsimistä ja soveltamista koskevassa puheessa*. Sosiologian pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto: Yhteiskunta – ja kulttuuritieteiden yksikkö.

Suoninen, Eero (1999): Näkökulma sosiaalisen todellisuuden rakentumiseen. Teoksessa Arja Jokinen, Kirsi Juhila ja Eero Suoninen (toim.) *Diskurssianalyysi liikkeessä*. (s.17–36). Tampere: Vastapaino.

Soininen, Elina (2007): *Paluu islamiin: Yhdeksän suomalaisnaisen kääntyminen islamiin*. Etnologian pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto: Historian ja etnologian laitos.

Taira, Teemu (2008): Islamin muuttuva julkisuuskuva: Tapaustutkimus Helsingin Sanomista 1946-1994). Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.) *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. (s. 200-224) Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Tiilikainen, Marja (2007): *Arjen islam: somalinaisten elämää Suomessa*. Tampere: Vastapaino.

Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli (2009): *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Helsinki: Tammi.

Turner, Bryan S. (1994): *Religion and Social Theory*. London: Sage.

Turunen, Arja (2011). *Hame, Housut, Hamehousut! Vai mikä on tulevaisuutemme? – Naisten päällyshousujen käyttöä koskevat pukeutumisohteet ja niissä rakentuvat naiseuden ihanteet suomalaisissa naistenlehdissä 1889–1945*. Helsinki: Kansatieteellinen arkisto 53.

Töttö, Pertti (2000): *Pirullisen positivismin paluu: laadullisen ja määrällisen tarkastelua*. Tampere: Vastapaino

van Nieuwkerk, Karin (2006): Introduction. Teoksessa Karin van Nieuwkerk (toim.) *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. (s. 1–18). Austin: University of Texas Press.

van Nieuwkerk, Karin (2006): Gender, Conversion and Islam: A Comparison of Online and Offline Conversion Narratives. Teoksessa Karin van Nieuwkerk (toim.) *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. (s. 95–119) Austin: University of Texas Press.

Vogt, Kari & Larsen, Lena & Moe, Christian (2011): *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition*. London: I.B.Tauris & Co Ltd.

Vogt, Kari (2010): Religious Practice and World-View of Muslim Women in Western Europe. Teoksessa Zayn Kassam (toim.) *Women and islam*. (s. 291–302). Santa Barbara: Praeger.

Wohlrab-Sahr, Monika (2006): Symbolizing Difference: Conversion to Islam in Germany and the United States. Teoksessa Karin van Nieuwkerk (toim.) *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. (s. 71–94). Austin: University of Texas Press.

Winter, Michael (1995): Islamic Attitudes toward the Human Body. Teoksessa Jane Marie Law (toim.) *Religious Reflections on the Human Body*. (s. 36–45). Bloomington: Indiana University Press.

Vertovec, Steven (2009): *Transnationalism*. London: Routledge.

Zoharah Simmons, Gwendolyn (2006): African American Islam as an Expression of Converts' Religious Faith and Nationalist Dreams and Ambitions. Teoksessa Karin van Nieuwkerk (toim.) *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. (s. 157–191). Austin: University of Texas Press.

LIITTEET

Liite 1.

Haastatteluteemat:

1. Tausta: ikä, perhetilanne, ammatti jne.
2. Tie muslimiksi: milloin, miten, miksi.
3. Muiden muslimien merkitys kääntymisessä.
4. Kirjallisten ja muiden lähteiden merkitys kääntymisessä.
5. Muslimiksi ”esiin tulo”
6. Muslimiyhteisön merkitys
7. Muiden kääntyneiden merkitys
8. Sosiaalisen ympäristön muuttuminen
9. Kulttuurineuvottelu
10. Taustan vaikutus uskontulkintoihin
11. Minäkuvan muutokset
12. Vaikutus henkilökohtaiseen elämään
13. Islamin näkyminen arkielämässä
14. Pukeutuminen
15. Nimen vaihto
16. Arabiankieli